

ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟ Βήμα

- **Χ. Θεοδωρόπουλος** : Αυτοδιάθεση, αυτόχθονες λαοί και μειονότητες
 - **Σ. Ρίζας** : Εθνικισμός στη Δυτική Ευρώπη
 - **Δ. Βάντσης** : Αποκατάσταση των Ποντίων
 - **Π. Τερλεξής** : Ο Λειτουργισμός πέθανε Ζήτω ο Λειτουργισμός
 - **M. Foucault** : Ερμηνευτική του Υποκειμένου
 - **Α. Ρήγος** : Οικονομία της Πληροφορίας
 - **Σ. Μαυρουδέας** : Θεωρία της Ρύθμισης και Αξιακή θεωρία
- **Γ. Παπαδημητρίου**
 - **Γ. Φλώρου** : Πώς οι πρωτοετείς φοιτητές δικαιολογούν τις προτιμήσεις τους
 - **Η. Ρεράκης** : Θρησκευτική Μεταρρύθμιση στην εκπαίδευση
 - **Συνέδρια**
 - **Βιβλιοκριτική**

ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

ΤΟΜΟΣ Β΄

Τεύχος 9

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Κατεύθυνση Κοινωνιολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης

Περιεχόμενα

Ο Πρύτανης του μεσονυκτίου	5
* Χ. Θεοδώροπουλος: Αυτοδιάθεση, αυτόχθονες λαοί και μειονότητες	7
Σ. Ρίζας: Ο Εθνικισμός στη Δυτική Ευρώπη: Η περίπτωση της Σκωτίας	19
* Π. Τερλεξής: Ο Λειτουργισμός πέθανε. Ζήτω ο Λειτουργισμός	37
M. Foucault: Η Ερμηνευτική του υποκειμένου	69
Σ. Μαυρουδέας: Η Θεωρία της Αξίας και η Ρύθμιση	87
* A. Ρήγος: Η «Οικονομία της πληροφορίας» και τα μαζικά μέσα ενημέρωσης	121
Γιάννης Παπαδημητρίου - Γιαννούλα Φλώρου: Παράγοντες που οδήγησαν τους πρωτοετείς φοιτητές του Πανεπιστημίου	139

Μια Άλλη Άποψη

Ηρακλής Ρεράκης:

Η θρησκευτική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση στην Ελλάδα 155

Δημήτριος Βάντσης:

Πρόγραμμα αποκατάστασης Ποντίων: Σκέψεις
και παρατηρήσεις 173

Το Βήμα των Φοιτητών

Ευ. Φακιολάς:

Η ατομική ιδιοκτησία και το Κράτος ως «αποτέλεσμα» της
ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας 183

Προτάσεις, Συνέδρια, Ανακοινώσεις

Μιχάλης Ζουμπουλάκης:

Η πρόκληση της Κοινωνικο-Οικονομικής 203

Μαριάννα Ψύλλα:

Η Επικοινωνία ως κινητήρια δύναμη της πολιτιστικής
ανάπτυξης στο περιβάλλον: Μια πρόταση 207

Ιωάννης Καμαριανός:

Εθνική συνείδηση και τηλεόραση: Παρουσίαση
και σχόλια συνεδρίου 217

Βιβλιοκριτική 227

1.

2.

3.



Ο Πρύτανης του Μεσονυκτίου

Έμεινε μόνος σε μια καρέκλα για πολλές μέρες έξω από το Πρυτανείο. Ο μοναχικός κάου-μπόου του Πανεπιστημίου των Πατρών έσυρε σιωπηρά τη διαμαρτυρία του έξω από την κατάκλειστη πόρτα του μεγάρου των αποφάσεων, σε μια κραυγαλέα χειρονομία απελπισίας για τα τεκταινόμενα.

Έμεινε εκεί μόνος κι έρημος, κτυπητή παραφωνία στην ομαδική υστερία της εθνικής παραφροσύνης για τα ανούσια, φιγούρα γραφική στο μεγάλο παζάρι των μικρών μας αναζητήσεων.

Εκατοντάδες χιλιάδες μάτια και αυτιά έμειναν σφαλιχτά κι άλλα τόσα χείλη σφραγισμένα ερμητικά, μπροστά στη θέα και την κραυγή ενός Πρύτανη ελληνικού Πανεπιστημίου που περιμένει ανήμπορος για μέρες στο προαύλιο του ναού της γνώσης. Και ως θέαμα και ως είδηση και ως συμβολισμός, το συμβάν δεν έβγαλε από το πολυπληθές κοινό ούτε γέλιο ούτε κλάμα.

Ήταν η αμηχανία μπροστά στο απροσδιόριστο και το αναπάντεχο; Η απορία μπροστά στο εξωφρενικό και το αναπόφευκτο; Ήταν η απάθεια μπροστά στο αναμενόμενο; Ο κυνισμός μπροστά στο μη ανατρέψιμο;

Ποιά η λογική και η ερμηνεία, ποιό το περιεχόμενο και η απορία της συμβολικής αυτής πράξης; Ποιός ο αποστολέας και ποιοί οι παραλήπτες του μηνύματος; Ποιά η πρόθεση και ποιό το τίμημα του απονενομημένου διαθήματος;

Συμβαίνει άραγε τίποτε στο βασίλειο της Δανιμαρκείας ή όλα είναι σπασμωδικές φευγαλέες κινήσεις στο θέατρο του παραλόγου;

Μήπως σύντροφοι και συμπολίτες έχουμε μεσάνυκτα σε τούτη τη χώρα και δεν το ξέρουμε;

Από τη διεύθυνση

Τα δικαιώματα των ομάδων: Αυτοδιάθεση, Αυτόχθονες λαοί, Μειονότητες*

Χρήστος Π. Θεοδωρόπουλος**

Στη σημερινή φάση εξέλιξης των διεθνών σχέσεων, τη διεθνή πολιτική και το διεθνές δίκαιο απασχολούν όλο και πιο έντονα τα ζητήματα που συνδέονται με την διεκδίκηση μιας διεθνούς νομικής προσωπικότητας από διάφορες πληθυσμιακές ομάδες που βρίσκονται και δρουν μέσα σε υπάρχοντα και αναγνωρισμένα σύνορα κρατών, τόσο στον αναπτυσσόμενο Βορρά, όσο και στον αναπτυσσόμενο Νότο¹.

Η σύγχρονη διεθνής σκηνή χαρακτηρίζεται σχετικά από μια σειρά αντινομιών και αντιφατικών τάσεων όπου δυνάμεις ευρύτερης γεωπολιτικής ενοποίησης, αλλά και δυνάμεις παραπέρα διαχωρισμού επενεργούν, ταυτόχρονα, πάνω στο υπάρχον διεθνές πολιτικό και νομικό πλαίσιο, με στόχο μια ευνοϊκή γι' αυτές διεύρυνση ή και μεταλλαγή του. Έτσι, η βασική μονάδα των διεθνών σχέσεων, το κράτος, τείνει μέσα από ευρύτερες συσπειρώσεις οικονομικής ή άλλης ολοκλήρωσης, να δρα στη διεθνή σκηνή ως μέρος μιας *δέσμης* τέτοιων μονάδων (π.χ., ΕΚ, Βόρεια Αμερική, Αφρική, μέσα από την υπογραφείσα Συνθήκη για τη δημιουργία μιας κοινής αγοράς το έτος 2000, κλπ.). Ταυτόχρονα, όμως, *υποδιαιρέσεις* και *υποσύνολα* της βασικής αυτής μονάδας,

* Εισήγηση που παρουσιάστηκε στην Επιστημονική Διημερίδα, «Τα Δικαιώματα των Λαών και των Μειονοτήτων - Πτυχές μιας προβληματικής σε εξέλιξη» στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή 9 και 10 Δεκεμβρίου 1991.

** Δρ. Νομικός Σύμβουλος του Ιδρύματος Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου.

στα οποία σήμερα δεν αναγνωρίζεται καμιά διεθνής προσωπικότητα, επιζητούν την *de jure* απόκτηση διεθνούς ικανότητας και την αναγωγή τους σε αυτόνομους ή ανεξάρτητους παράγοντες των διεθνών σχέσεων, ακόμα κι όταν η βασική μονάδα από την οποία προέρχονται δεν διασπάται οριστικά². Μια άλλη αντιφατική τάση που επικρατεί σχετίζεται με τη θεαματική ανάπτυξη, κατά τα μεταπολεμικά χρόνια, του δικαίου των ανθρώπινων δικαιωμάτων: Το δίκαιο αυτό έχει σημαντικά διευρύνει τους περιορισμούς πάνω στην κυβερνητική μεταχείριση των μόνιμων κατοίκων μιας χώρας, θέτοντας έτσι σε δοκιμασία την παραδοσιακή άποψη κρατικής υπεροχής και κυριαρχίας, αλλά και την «κρατικιστική αντίληψη των δικαιωμάτων» που πηγάζει από την άποψη αυτή³.

Υποστηρίζεται, όλο και πιο συχνά, ότι μια νέα προσέγγιση είναι σήμερα απαραίτητη σχετικά με το επιθυμητό καθεστώς των ομάδων και των κοινοτήτων, πολλές από τις οποίες βρίσκονται στο επίκεντρο ακόμη και μιας δυναμικά ανταγωνιστικής διαπάλης, ανάμεσα στην εθνότητα και την πολιτική, τόσο στο ενδοκρατικό όσο και στο διακρατικό επίπεδο. Επιζητείται, ειδικότερα, με την νέα αυτή προσέγγιση να ολοκληρωθεί η μεταβαση από την «πατερναλιστική αντίληψη της προστασίας σε μια γενικότερη αντίληψη δικαιωμάτων, σύμφυτων με την κατάσταση μερικών συγκεκριμένων και καλά ορισμένων ομάδων, μαζί με τη διερεύνηση για ένα σύστημα βασισμένο στην εναρμόνιση των δικαιωμάτων του κράτους, του ατόμου και της ομάδας»⁴. Υπάρχουν, ήδη, πολλές διατάξεις σε κείμενα, τόσο διεθνούς πολιτικής όσο και διεθνούς δικαίου (οικουμενικού και περιφερειακού χαρακτήρα) οι οποίες αναφέρονται ευθέως και ρητά στα δικαιώματα των λαών και των ομάδων⁵. Αλλά και η εσωτερική νομοθεσία ορισμένων κρατών, όπως αυτή της Αυστραλίας και του Καναδά, φαίνεται να κινείται σε μια παρόμοια κατεύθυνση, να αναγνωρίζει, δηλαδή, ότι ένας «λαός» μπορεί να έχει δικαιώματα που είναι ξεχωριστά και από τα δικαιώματα των ατόμων που τον απαρτίζουν και από τα δικαιώματα του έθνους ως συνόλου⁶.

Εξελίξεις όπως οι παραπάνω έχουν πυροδοτήσει εκτεταμένες συζητήσεις, τόσο στο πολιτικό όσο και στο νομικό επίπεδο για την οροθέτηση των εννοιών του «λαού», της ομάδας, της κοινότητας, της μειονότητας, κλπ., καθώς και για τον τρόπο αντιμετώπισης των σχετικών προβλημάτων. Ιδιαίτερα ζητήματα προκύπτουν από τη χρήση του όρου «λαός» κατά τρόπο που αυτός εν μέρει συμπίπτει με την έννοια της «ομάδας» ή της «κοινότητας». Όπως είναι γνωστό, ο Χάρτης του ΟΗΕ (Άρθρα 1, 55 και 73) περιέχει και τα δύο. Σύμφωνα με τα Ανθρώπινα Δικαιώματα του

1966, (κοινό άρθρο 1) συνδέεται η έννοια του «λαού» μ' εκείνη της αυτοδιάθεσης⁷. Παρά το ότι δεν αμφισβητείται πως το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση δεν ανήκει σε κάθε ιδιαίτερη πληθυσμιακή ομάδα ή κοινότητα, υπάρχουν διεθνή κείμενα, όπως η Σύμβαση της Διεθνούς Οργάνωσης Εργασίας (ΔΟΕ) του 1989 για τους Αυτόχθονες Πληθυσμούς και τους Φυλετικούς Λαούς, («Tribal Peoples») και ο Αφρικανικός Χάρτης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και Δικαιωμάτων των Λαών (ΑΧΑΔΔΛ), που κάνουν χρήση του όρου «λαός» χωρίς, όμως, και να τον ορίζουν⁸.

I. Δικαιώματα ομάδων

Έννοια και Κατάλογος, Νομική Προσωπικότητα Ομάδων

Ενώ αναγνωρίζεται ότι ο όρος «ομάδα» στερείται μιας ακριβούς νομικής έννοιας, θεωρείται εν τούτοις ότι είναι έννοια ευρύτερη από το «λαό»: Οι ομάδες περιλαμβάνουν λαούς, αλλά δεν μπορεί και η κάθε ομάδα να διεκδικεί τα δικαιώματα του «λαού». Η θεωρία διακρίνει σχετικά τις παρακάτω τρεις κατηγορίες ομάδων: 1) εθνοτικές ή φυλετικές ομάδες, 2) θρησκευτικές ομάδες και 3) γλωσσικές ή πολιτιστικές ομάδες⁹.

Αμφισβητείται έντονα το εάν τα συλλογικά δικαιώματα που οι οντότητες αυτές διεκδικούν (βλ. παρακάτω) είναι ανθρώπινα δικαιώματα και, βεβαίως, πολύ περισσότερο η ιδέα ότι τα δικαιώματα αυτά θα μπορούσαν να συνθέτουν μια «τέταρτη γενιά» ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υποστηρίζεται, ειδικότερα, ότι οι παραπάνω ομάδες έχουν μεν συλλογικά δικαιώματα, αλλά τα δικαιώματα αυτά δεν είναι ανθρώπινα δικαιώματα και σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν σαν μια άλλη υποκατηγορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων¹⁰. Η ίδια προβληματική είναι επίσης διάχυτη και όσον αφορά την περίπτωση των «δικαιωμάτων των λαών», τα γνωστά δικαιώματα «τρίτης γενιάς» ή δικαιώματα αλληλεγγύης¹¹. Τονίζεται, πάντως, ότι εάν τα δικαιώματα τρίτης γενιάς πρόκειται να βρουν τη θέση τους στην οικουμενική λίστα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θα πρέπει πρώτα να βρεθεί κάποιο σχήμα με βάση το οποίο το καθένα από αυτά τα δικαιώματα θα ανήκει και θα ασκείται από άτομα και το οποίο θα επιβάλλει συγκεκριμένα δικαιώματα στα κράτη¹².

Ανεξάρτητα από τα παραπάνω, η διεκδικητική παρουσία των

ίδιων των ομάδων, αλλά και μέρος της θεωρίας, έχει ήδη καταγράψει έναν *minimum* κατάλογο δικαιωμάτων των ομάδων, ο οποίος, ανάμεσα στ' άλλα¹³, περιλαμβάνει και τα εξής:

- Το δικαίωμα στην ύπαρξη,
- Το δικαίωμα της ομάδας στο να μην υφίσταται διακρίσεις σε βάρος της,
 - Το δικαίωμα στη διατήρηση της κοινοτικής ταυτότητας, συμπεριλαμβανόμενου και του δικαιώματος στη διαφορά,
 - Το δικαίωμα να αποφασίζει το ποιος δικαιούται να είναι μέλος της ομάδας,
 - Το δικαίωμα να δημιουργεί δικούς της θεσμούς μέσα στα συνταγματικά πλαίσια,
 - Το δικαίωμα να επικοινωνεί και να συνεργάζεται με παρόμοιες ομάδες του εξωτερικού,
 - Το δικαίωμα αντιπροσώπευσης στα διάφορα όργανα του κράτους και σε μια νομική προσωπικότητα εσωτερικά και διεθνώς¹⁴,
 - Το δικαίωμα επιβολής φορολογίας, λήψης κρατικών επιδοτήσεων και δίκαιου μεριδίου από τις φυσικές πηγές της χώρας και
 - Το δικαίωμα στην αυτονομία και, για ορισμένες ομάδες, στην αυτοδιάθεση.

Αξίζει να σημειωθεί, σχετικά, ότι ένα πρόσφατο διεθνές σεμινάριο κάνει λόγο για την «ανάδυση» των αυτόχθονων λαών ως διεθνών νομικών προσωπικοτήτων με το εξής σκεπτικό: Δικαιώματα και καθήκοντα είναι σύμφυτα στους «λαούς», άσχετα από το εάν έχουν αυτοί αποκτήσει κρατική υπόσταση ή όχι. Η προπαγάνδη των δικαιωμάτων αυτών στο διεθνές επίπεδο εμπλουτίζει την αντίληψη ότι οι «λαοί» θα πρέπει να θεωρούνται ότι έχουν κυριαρχία, έστω κι αν δεν είναι κράτη¹⁵.

Η παραπάνω επιχειρηματολογία θεμελιώνει τα δικαιώματα των ομάδων στην πρωτογενή φύση της εθνικής κυριαρχίας (σε σχέση με την κρατική κυριαρχία) και στην αρχέγονη ή πρωτεϊκή ύπαρξη των διαφόρων εθνικών συνιστωσών.

II. Αυτοδιάθεση ομάδων

Στη μεταπολεμική εξέλιξη του διεθνούς δικαίου, ο όρος «αυτοδιάθεση των λαών» έχει πρώτιστα συνδεθεί με αποικιοκρατούμενους λαούς που μάχονται για την ελευθερία τους και όχι με

κυρίαρχα και ανεξάρτητα κράτη ή με τμήμα του λαού ή του έθνους τέτοιων κρατών¹⁶. Γίνεται, όμως, δεκτό σήμερα από μερίδα των θεωρητικών ότι στην πράξη, πράγματι, αναγνωρίζονται διάφορες άλλες πολιτικές δυνατότητες για τις κοινότητες, που δεν συνεπάγονται ούτε πλήρη ανεξαρτησία, ούτε ενσωμάτωση στον υπόλοιπο πληθυσμό, ως νόμιμες μορφές έκφρασης της θέλησης του ενδιαφερόμενου «λαού» σχετικά με το μελλοντικό πολιτικό καθεστώς του¹⁷. Το δικαίωμα αυτό στην αυτοδιάθεση ερμηνεύεται στενά: αναγνωρίζεται μόνο σε ομάδες που νομιμοποιούνται, λόγω ιστορίας, μεγέθους, εδαφικής περιοχής, ιδιαίτερης ταυτότητας και άλλων σχετικών παραγόντων, στο να θεωρούνται ως λαοί διαφορετικοί από τη γενικότερη κοινότητα¹⁸.

Η παραπάνω επιχειρηματολογία έχει βρει σήμερα την πιο δυναμική έκφρασή της αναφορικά με τους αυτόχθονες λαούς, που κατοικούν σε μεγάλες περιοχές της γήινης επιφάνειας και υπολογίζεται ότι αριθμούν 300 περίπου εκατομμύρια άτομα¹⁹. Τα Ενωμένα Έθνη έχουν καταπιαστεί σοβαρά με τα δικαιώματα των λαών αυτών τουλάχιστον από το 1982, όταν ιδρύθηκε η *Ομάδα Εργασίας του ΟΗΕ για τους Αυτόχθονες Πληθυσμούς* ως βοηθητικό όργανο της υποεπιτροπής για την Παρεμπόδιση των Διακρίσεων και την Προστασία των Μειονοτήτων²⁰. Το 1985 η Ομάδα αυτή πήρε την απόφαση να προετοιμάσει ένα σχέδιο διακήρυξης για τα δικαιώματα των αυτόχθονων λαών. Ένα πρώτο τέτοιο σχέδιο, που ετοιμάσθηκε μόλις πρόσφατα (1991), προτείνει την αναγνώριση, με σαφείς και μη αμφιλεγόμενους όρους, του δικαιώματος των αυτόχθονων λαών στην αυτοδιάθεση, αλλά με την προσθήκη της φράσης «σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο» – το τελευταίο για να καθυστερήσει ίσως τους έντονους κυβερνητικούς φόβους²¹.

Γίνεται όλο και περισσότερο αποδεκτό, ότι οι παραπάνω εξελίξεις έρχονται να καλύψουν την ανεπάρκεια της παραδοσιακής αντιμετώπισης των δικαιωμάτων των αυτόχθονων, ως δήθεν μειονοτικών δικαιωμάτων ή ως ατομικών δικαιωμάτων που προστατεύονται από διακρίσεις. Είναι χαρακτηριστικό, εν προκειμένω, ότι η Σύμβαση της Διεθνούς Οργάνωσης Εργασίας (ΔΟΕ) του 1957 για τους Αυτόχθονες και Φυλετικούς Πληθυσμούς ή Λαούς (No 107)²², η οποία ενσάρκωνε την εν λόγω παραδοσιακή αντιμετώπιση του θέματος, τροποποιήθηκε, το 1989 από ομώνυμη Σύμβαση (No. 169), που υιοθετεί τη νέα, μη πατερναλιστική και μη συσσωματική-αφομοιωτική προσέγγιση, καθώς και τον αυτοπροσδιορισμό ως βασικό κριτήριο για την υπαγωγή μιας σχετικής ομάδας στις διατάξεις της (Άρθρο 1(2)). Η νέα Σύμβαση αναγνω-

ρίζει, ειδικότερα, τις φιλοδοξίες των αυτόχθονων λαών «να ασκούν έλεγχο πάνω στους θεσμούς τους, στον τρόπο ζωής και στην οικονομική τους ανάπτυξη και να διατηρούν και να αναπτύσσουν την ταυτότητά τους, την γλώσσα και την θρησκεία τους μέσα στο πλαίσιο των κρατών στα οποία ζουν»²³.

Όσο σημαντικά και ενθαρρυντικά κι αν είναι τα παραπάνω «ανοίγματα» για την εσωτερική νομοθεσία των κρατών με αυτόχθονες πληθυσμούς μέσα στα όριά τους (επαναστατική την χαρακτηρίζει ο Nettheim σχετικά με τον Καναδά και την Αυστραλία)²⁴, είναι, για μερίδα θεωρητικών, ανεπαρκή ακόμη από πλευράς διεθνούς δικαίου. Ο καθηγητής Falk υποστηρίζει έτσι την αναγκαιότητα της ανάπτυξης «ενός ειδικού καθεστώτος μέσα στο διεθνές δίκαιο για την προστασία των αυτόχθονων λαών»²⁵, το οποίο θα μπορούσε να περιλαμβάνει εσωτερική αυτοδιάθεση και, επιπλέον, «κάποια διάσταση» εξωτερικής αυτοδιάθεσης. Το αδιέξοδο που δημιουργείται μετά την γνωστοποίηση από την Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων των «τελικών απόψεών» της, με βάση το Πρώτο Προαιρετικό Πρωτόκολλο του ΔΣΑΠΔ στην υπόθεση *Ominayak and the Lubicon Lake Band v. Canada*²⁶, κάνει ακόμη πιο επίκαιρη την επανεξέταση του θέματος αρχίζοντας, ίσως, με τη διαδικασία αναφορών και το σύστημα διακρατικών προσφυγών του Συμφώνου²⁷.

β) Μειονότητες (φυλετικές ομάδες -tribal groups- θρησκευτικές κοινότητες, μετανάστες)

Παρατηρείται σήμερα μια τάση εγκατάλειψης του κλασικού αλλά πολιτικά φορτισμένου όρου «μειονότητες» και αντικατάστασής του από την έκφραση «εθνικές, εθνότητες, θρησκευτικές, πολιτιστικές, γλωσσικές και φυλετικές -tribal- ομάδες»²⁸. Αλλά και από άποψη ουσίας η διεθνής αντιμετώπιση του θέματος των μειονοτήτων έχει περάσει από διάφορα στάδια στα οποία επικράτησαν διαφορετικές αντιλήψεις: κατά την περίοδο της Κοινωνίας των Εθνών, η έμφαση, όπως είναι γνωστό, δόθηκε στην προστασία της ομάδας από τις διάφορες διακρίσεις σε βάρος της και την ενσωμάτωσή της στην κυρίαρχη κοινότητα. Κατά τις πρώτες δεκαετίες μετά την ίδρυση του ΟΗΕ, όμως, η έμφαση μετατέθηκε σχεδόν αποκλειστικά στην προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών στη βάση της αρχής της μη διάκρισης λόγω φυλής, φύλου, γλώσσας ή θρησκείας σε καθαρά ατομική βάση²⁹. Η προσέγγιση αυτή βρήκε την έκφρασή της στο Χάρτη του ΟΗΕ (άρθρο 1(3), στην ΟΔΔΑ (άρθρο 2(1)) και στο

ΔΣΑΠΔ (άρθρο 2(1) και στο κλασικό πλέον άρθρο 27 που προστατεύει άτομα κι όχι ομάδες)³⁰.

Σχετικά με τον παραπάνω τρόπο αντιμετώπισης του ζητήματος, υποστηρίζεται σήμερα ότι η διεθνής κοινότητα έχει επίγνωση του ότι η αρχή της μη διάκρισης, καθώς και το βασισμένο στο άτομο σύστημα προστασίας, δεν επαρκούν από μόνα τους για την προστασία των δικαιωμάτων των ατόμων ως μελών μιας τέτοιας κοινότητας, ιδιαίτερα σε πολυεθντικές και πολυθρησκευτικές κοινωνίες³¹. Ένα κύριο χαρακτηριστικό της νέας αυτής στάσης απέναντι στο πρόβλημα είναι το αίτημα για μια καταρχήν *διεύρυνση* του πεδίου προστασίας που προβλέπει το άρθρο 27 του ΔΣΑΠΔ. Στην κατεύθυνση αυτή δημοσιεύτηκε ήδη μια σημαντική μελέτη για λογαριασμό της Επιτροπής Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Human Rights Commission) του ΟΗΕ³² και από το 1971, η Υποεπιτροπή του ΟΗΕ για την Παρεμπόδιση των Διακρίσεων και την Προστασία των Μειονοτήτων προετοιμάζει μια «Διακήρυξη για τα Δικαιώματα των Προσώπων που ανήκουν σε Εθνικές, Εθνοτικές και Γλωσσικές Μειονότητες»³³.

Προς την ίδια κατεύθυνση, της «κοινοτικής» διεύρυνσης της μειονοτικής προστασίας, φαίνεται να κινείται τόσο η ΔΑΣΕ³⁴ όσο και το Συμβούλιο της Ευρώπης³⁵. Η έκθεση μάλιστα της πρόσφατης συνάντησης των εμπειρογνομόνων της ΔΑΣΕ για τις μειονότητες (Γενεύη, 1-19 Ιουλίου 1991, the «Geneva Act») προτείνει αξιοσημείωτες αλλαγές σχετικά με την παραδοσιακή στάση στο θέμα της εσωτερικής αρμοδιότητας των κρατών³⁶ και συγκεκριμένα αναφέρει:

«Τα ζητήματα που αφορούν στις εθνικές μειονότητες, καθώς και η συμμόρφωση με τις διεθνείς υποχρεώσεις που αφορούν στα δικαιώματα των προσώπων που ανήκουν σ' αυτές, είναι θέματα νομίμου διεθνούς μελήματος και συνεπώς δεν αποτελούν αποκλειστικά εσωτερική υπόθεση του ενδιαφερόμενου κράτους»³⁷.

Ο Αφρικανικός Χάρτης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και Δικαιωμάτων των Λαών αποτελεί ίσως ένα από τα πιο αντιπροσωπευτικά κείμενα, εάν στον όρο «λαός» (Άρθρα 19-24) συμπεριλαμβάνονται και οι μειονότητες (tribal groups), όπως εξάλλου υποστηρίζει ο πρώην Πρόεδρος της Αφρικανικής Επιτροπής ΑΔΔΛ Καθηγητής Oji Umozurike. Το αίτημα της επίσημης αναγνώρισης της ταυτότητας των φυλών και της ενίσχυσης του ρόλου τους σ' ένα δημοκρατικό αφρικανικό σύστημα διακυβέρνησης, ακούγεται σήμερα όλο και πιο συχνά. Σε πλήρη αντίθεση με την ως τώρα πρακτική των αφρικανικών κυβερνήσεων («προαγωγή εθνικής ενότητας»,

μονοπώλιο εξουσίας από μια μικρή ομάδα ατόμων, κλπ.), το παραπάνω αίτημα αποθλώνει στην οργάνωση της πολιτικής ζωής με τρόπο ώστε να κατοχυρώνεται συνταγματικά ένας «εγγυημένος ρόλος για κάθε φυλή»³⁸.

Σύγχρονες μεταναστευτικές κοινότητες εκδηλώνουν συνήθως την επιθυμία τους να διατηρήσουν τα πολιτιστικά, θρησκευτικά και γλωσσικά χαρακτηριστικά τους και αναμένουν από τις χώρες υποδοχής να τους παράσχουν σχετική βοήθεια. Στην κατεύθυνση αυτή έχουν ήδη γίνει αρκετές προσπάθειες, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο διεθνές επίπεδο, όπου σημαντική θέση κατέχει η πρόσφατα υπογραφείσα Σύμβαση του ΟΗΕ για την Προστασία των Μεταναστών Εργατών και των Οικογενειών τους. Οι εξελίξεις αυτές επηρεάζουν αναπόφευκτα και τον ορισμό της έννοιας «μειονότητα». Ήδη, στο πλαίσιο της Υποεπιτροπής για την Προστασία των Μειονοτήτων ευνοείται η υιοθέτηση ενός ευρύτερου ορισμού που να μην αποκλείει καμιά μειονότητα, συμπεριλαμβανομένων των «πρόσφατων κοινοτήτων μεταναστών» και των θρησκευτικών κοινοτήτων³⁹.

III. Συμπεράσματα

Είμαστε μάρτυρες μιας μετάβασης από το αφομοιωτικό σύστημα «προστασίας» των μειονοτήτων, το οποίο κυρίως επικράτησε στην περίοδο του μεσοπολέμου, σε μια γενικότερη αναγνώριση των δικαιωμάτων και της ταυτότητας των ομάδων. Αυτοί που υποστηρίζουν ότι κάτι τέτοιο πράγματι συμβαίνει τόσο στο επίπεδο της διεθνούς πολιτικής, όπου η προτεραιότητα δόθηκε σε θέματα ασφάλειας, ελέγχου και ενίσχυσης της κεντρικής εξουσίας, παρά σε μια μακροπρόθεσμη πολιτική ειρηνικών λύσεων, με βάση τα ανθρώπινα δικαιώματα, όσο και στο επίπεδο του διεθνούς δικαίου, όπου μια κρατικιστική αντίληψη της κυριαρχίας απογύμνωσε, σε πολλές περιπτώσεις, την αρχή αυτή από το εθνικό της περιεχόμενο, φαίνεται να πληθαίνουν και η επιχειρηματολογία τους ν' αποκτά όλο και μεγαλύτερη πειθώ.

Έχει λεχθεί ότι:

«Αρνούμενα να αναγνωρίσουν ακόμη και περιορισμένα «παρδοσιακά» δικαιώματα των μειονοτήτων στη θρησκεία, τη γλώσσα και την κουλτούρα, τα κράτη υπήρξαν τα ίδια, κατά κύριο λόγο, υπεύθυνα για το ξαναφούντωμα των μειονοτικών απαιτήσεων στο πρόσφατο παρελθόν. Χωρίς να υποτιμάται ο ρόλος που οι εσωτερικοί και οι εξωτερικοί πολιτικοί αντίπαλοι μπορούν να

παίξουν στην εξάπλωση της μειονοτικής δυσaréσκειας, η δυσaréσκεια αυτή σπάνια απαιτείται να κατασκευασθεί. Σε πολλά κράτη, μια νέα σχέση πρέπει τώρα να δημιουργηθεί ανάμεσα στις μειονότητες και την πλειοψηφία, και μπορεί να 'ναι πολύ αργά για τη σχέση αυτή, αν οικοδομηθεί αποκλειστικά σε μερικά μειονοτικά σχολεία και εφημερίδες»⁴⁰.

Πολλά κράτη κινούνται ήδη –με διαφορετική ταχύτητα, είναι αλήθεια– προς την κατεύθυνση υιοθέτησης μιας πλουραλιστικής πολιτικής, η οποία βοηθάει τις διάφορες ομάδες που το επιθυμούν να διατηρήσουν την ταυτότητά τους, αναγνωρίζει τη διαφορετικότητα των διαφόρων κοινοτήτων, την αυτονομία τους για την προστασία της ύπαρξής τους και επιζητεί την ελεύθερη και πληροφορημένη συναίνεσή τους. Η πολιτική αυτή αναγνωρίζει την πολυγλωσσική και πολυπολιτιστική φύση των χωρών όπου ζουν διαφορετικές κοινότητες, καθώς και την ανάγκη για μια πολυκεντρική αναπτυξιακή πολιτική.

Λέχθηκε, στην αρχή αυτής της εργασίας, ότι τη διεθνή σκηνή χαρακτηρίζουν σήμερα οι αντιφατικές τάσεις ανάμεσα στις ευρύτερες συσπειρώσεις των κρατών αφ' ενός και στον τεμαχισμό των ίδιων των κρατών, που εκ πρώτης όψεως φαίνεται να καταφέρουν οι κοινοτικές διεκδικήσεις αφ' ετέρου. Οι αντιφατικές αυτές τάσεις όμως, μπορεί όχι μόνο να μην είναι τελικά ασυμβίβαστες μεταξύ τους, αλλά να είναι και συμπληρωματικές.

Σημειώσεις

1. Η σχετική με τέτοιες πληθυσμιακές ομάδες βιβλιογραφία είναι εκτεταμένη. Ενδεικτικά αναφέρομε παρακάτω μερικές από τις σχετικές μελέτες της οργάνωσης «Minority Rights Groups, Roma: Europe's Gypsies» (*Report No 14, 3rd edn.. April 1980*), «Canada's Indians» (*Report No 21, revised 1982 edn.*) «The Original Americans: Us Indians» (*Report No 31, new edn. June 1980*), «Aboriginal Australians» (*Report No 35, new 1982 edn. June 1983*), «Central America's Indians» (*Report No 62, April 1984*), «The Inuit» (Eskimo) of Canada» (*Report No 60, Nov. 1983*), «The Kanaks of New Caledonia» (*Report No 71, June 1986*), «The Maori of New Zealand» (*Report No 70, Dec. 1985*), «The San of the Kalahari» (*Report No 56, Nov. 1982*), «The Rastafarians» (*Report No 64, Sept. 1984*), «The Sikhs» (*Report No 65, Sept, 1984*), «The Falashas: The Jews of Ethiopia» (*Report No 67, July 1985*), «Western Europe's Migrant Workers» (*Report No 28, 2nd rev. edn., Sept. 1984*), «Migrant Workers in the Gulf» (*Report No 68, Sept. 1985*), καθώς και τη μελέτη του καθηγητή James Fawcett, «The International Protection of Minorities» (*Report No 41, Sept. 1979*).

2. Βλ. Byron Theodoropoulos, «On Minorities» στο *ELIAMEP Yearbook 1990*, T. Coulombis - T. Veremis (eds.). Athens 1990, σελ. 49.

3. Richard Falk, «The Rights of Peoples (In Particular Indigenous Peoples)», στο James Grawford (ed.), *The Rights of Peoples* Clarendon Press, Oxford, 1988) σελ. 17.

4. Natan Lerner, «Group Rights and Discrimination in International Law» (*International Studies in Human Rights*, Vol. 15, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991) σελ. 17. Επισημαίνεται ότι μια τέτοια προσέγγιση υιοθετήθηκε από τη Διακήρυξη της UNESCO για τη Φυλή και την Φυλετική Προκατάληψη, του 1978.

5. Π.χ., τα Συμπερασματικά Ντοκουμέντα της Μαδρίτης, της Βιέννης και της Κοπεγχάγης στο πλαίσιο της ΔΑΣΕ αναφέρονται στο δικαίωμα των ενδιαφερομένων ομάδων να υποβάλλουν προσφυγές. Βλ. επίσης των Αφρικανικό Χάρτη Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και Δικαιωμάτων των Λαών (ΑΧΑΔ-ΔΛ). Άρθρ. 12(5), τη Διεθνή Σύμβαση κατά των Φυλετικών Διακρίσεων, την Διακήρυξη του ΟΗΕ κατά της Μισαλλοδοξίας και των Διακρίσεων που βασίζονται στη Θρησκεία ή την Πίστη (G.A. Res. 36/55 της 25 Νοεμβρίου 1981), την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (Προοίμιο, άρθρα 2, 18), την Διεθνή Σύμβαση για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα (Άρθρ. 18), τη Διεθνή Σύμβαση για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα (Άρθρ. 13), κ.α.

6. Garth Nettheim, «Peoples and Populations» – Indigenous Peoples and the Rights of Peoples» στο James Crawford (ed.), *op.cit.*, σελ. 126.

7. Βλ. επίσης και την ιστορική απόφαση 1514 (XV) της ΓΣ του ΟΗΕ (Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples).

8. Natan Lerner, *op.cit.*, σελ. 29.

9. *Ibid.*, σελ. 30. Ο όρος δικαιώματα ομάδων («group rights») χρησιμοποιήθηκε και από την Πρετόρια κατά τρόπο, όμως, ελάχιστα πειστικό, βλ. Χρ. Θεοδωρόπουλος-Γρ. Τσάλτας (επιμ.), *Απαρτχάιντ - Διεθνείς Εξελίξεις - Ελλάδα* (Ι. ΔΙ. Σ.Ι. Σιδέρης, Αθήνα 1991), σελ. 37-38.

10. Marlies Galenkamp, «Collective Rights: Much Ado About Nothing?», *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 3/1991, σελ. 295-296.

11. «According to the classical theory, only the rights of human individuals can be «human» rights; any rights belonging to entities of some other kind... can not be human rights», Paul Sieghart, *The Lawful Rights of Mankind* (OUP, Oxford/New York, 1986) σελ. 161.

12. *Ibid.*, σελ. 167.

13. Natan Lerner, *op.cit.*, σελ. 34-37.

14. Το άρθρ. 14 της Διεθνούς Σύμβασης για την Εξάλειψη Όλων των Μορφών Φυλετικών Διακρίσεων, επιτρέπει σχετικά προσφυγές από άτομα και ομάδες ατόμων. Βλ. επίσης, το άρθρ. 25 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και το άρθρ. 44 της Αμερικανικής Σύμβασης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Η Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ όμως, αρνείται τέτοια ευχέρεια στις ΜΚΟ.

15. Centre for Human Rights. *The effects of racism and racial discrimination on the social and economic relations between indigenous peoples and States - Report of a Seminar*, Geneva, 16-20 January 1989 (UN, N. York 1989, HR/PUB/89/5) σελ. 5.

16. Για μια ανάλυση, βλ. C. Theodoropoulos, *Colonialism and International*

Law - The Contemporary Theory of National Sovereignty and Self-Determination (New Horizon Publishing House, Lagos 1988). Βλ. επίσης Χρ. Ροζάκη, *Διεθνής Πολιτική - Εισαγωγικά μαθήματα*, Τεύχος Α (Νομικές Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα, Αθήνα 1985) σελ. 45. Η παράγραφος 1 της Απόφασης 1514 (XV) της ΓΣ του ΟΗΕ («Όλοι οι λαοί έχουν το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση...») περιορίζεται από την παράγραφο 6 που αναφέρει: «Κάθε προσπάθεια μερικής ή ολικής διάρρηξης της εθνικής ενότητας και της εδαφικής ακεραιότητας της χώρας είναι ασυμβίβαστη με τους σκοπούς και τις αρχές του Χάρτη των Ενωμένων Εθνών». Έχει κριτικά παρατηρηθεί ότι η διατύπωση αυτή δημιουργεί το πλάσμα ότι ο λαός και το κράτος είναι στην ουσία ταυτόσημες έννοιες, βλ. R. Falk, *op.cit.*, σελ. 26.

17. J. Crawford (ed.), *op.cit.*, σελ. 161-162.

18. Natan Lerner, *op.cit.*, σελ. 36.

19. Βλ. εκτενέστερα *Human Rights Fact Sheet No. 9* (UN Centre for Human Rights, Geneva, May 1990) σελ. 3 επ. και José R. Martínez Cobo, «Study on the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations», Vol. V: *Conclusions, Proposals and Recommendations*, E/CN.4/Sub. 2/1986/7/Add.4 (UN. N. York. 1987).

20. Το 1985 η ΓΣ δημιούργησε το Προαιρετικό Ταμείο του ΟΗΕ για τους Αυτόχθονες Πληθυσμούς. Για την πρόσφατη δράση του Ταμείου, βλ. *Human Rights Newsletter*, Vol. 4, No 3. July 1991, σελ. 10. Το 1993 έχει ορισθεί ως Διεθνές Έτος για τους Αυτόχθονες Λαούς της Γης.

21. *Libertas Newsletter* (Montréal), Sept. 1991, Vol. 1, No. 4, σελ. 1. Αντιπροσωπευτικές οργανώσεις των ίδιων των αυτόχθονων λαών πιέζουν, όπως αυτό αναγράφεται στο Χάρτη και στα δύο Σύμφωνα του 1966, καθώς επίσης και για την αναγνώριση των αυτόχθονων λαών «ως κανονικών υποκειμένων του διεθνούς δικαίου», βλ. *supra*, υποσημείωση 13, σελ. 8-9 και την ειδική έκθεση της οργάνωσης Human Rights Internet. *For the Record, Indigenous Peoples and Slavery in the United Nations*, Ottawa, 1991, σελ. 6 επ.

22. Όπως συμπληρώνεται από τη μη υποχρεωτική Σύσταση αριθ. 104 του 1957.

23. Προοίμιο, παραγρ. 6 (η έμφαση προστέθηκε).

24. G. Nettheim, *op.cit.*, σελ. 126.

25. R. Falk, *op.cit.*, σελ. 31.

26. *Annual Report of the Human Rights Committee 1990*, UN Doc. A/45/40, Vol. II. App. A/1990).

27. Βλ. Dominic McGoldrick, «Canadian Indians, Cultural Rights and the Human Rights Committee», *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 40, July 1991, σελ. 664.

28. Βλ. UN Doc. ST/TAO/HR/49.

29. Natan Lerner, *op.cit.*, σελ. 14.

30. Το άρθρο αυτό έχει ως εξής: «In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language» (η έμφαση προστέθηκε). Έχει παρατηρηθεί ότι: «[This provision] offers a bridge between the rights of individuals and those of peoples' (as) the right is ve-

sted in persons' who are members of the minority group, but that it can only be exercised in community with the other members», Paul Sieghart, op.cit., σελ. 168.

31. Natan Lerner, *op.cit.*, σελ. 16-17.

32. F. Caportoti, «Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities», *UN Sales No. E. 78, XIV 1* (1979).

33. Κατά τη διάρκεια της 43ης συνόδου της Υποεπιτροπής (Γενεύη, 5-30 Αυγούστου 1991) ο Ειδικός Γραμματέας κ. Εϊδε υπέβαλε προκαταρκτική έκθεση για «δυνατούς τρόπους και μέσα διευκόλυνσης της ειρηνικής και εποικοδομητικής λύσης των προβλημάτων που περιλαμβάνουν μειονότητες», που περιέχει έξι κατευθυντήριες αρχές, συμπεριλαμβανομένης της ανάγκης προαγωγής «του δικαιώματος των μειονοτήτων στην ανάπτυξη στη βάση της ενότητας και της σταθερότητας των κρατών». Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Andrien-Claude Zoller, «Consolidation of the Sub-Commission - Analytical Report of the 43rd Session of the Sub-Commission», *Human Rights Monitor* (Geneva), No. 14, Oct. 1991, σελ. 14-15.

34. Βλ. το *Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE*, June 29, 1990, κεφ. IV (30)-(40,7), στο 29 *I.L.M.* 1305 (1990) 1318 επ. Η αρχή της εδαφικής ακεραιότητας των κρατών αναφέρεται ρητά, *ibid.*, παραγρ. (37).

35. Βλ. π.χ. το Σχέδιο Ευρωπαϊκού Χάρτη για τις Περιφερειακές ή Μειονοτικές Γλώσσες του 1991.

36. Βλ. σχετικά Άρθρ. 2(7) του Χάρτη του ΟΗΕ.

37. Παρατίθεται σε μετάφραση από το *Minorities and Autonomy in Western Europe - A MRG Report*, σελ. 30. Η πρόβλεψη για την παραπάνω συνάντηση των εμπειρογνομόνων βρίσκεται σε σχετική διάταξη του *Χάρτη των Παρισίων για μια Νέα Ευρώπη* (21/11/1990).

38. Aifustine Oyowe, «Building Democracy with Tribalism», *The Courier*, (ACP-EC), No. 128, July-August 1991, σελ. 71-72.

39. Βλ. Adrien-Claude Zoller, *op.cit.*, σελ. 6.

40. H. Haunnum, *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination* (1990) σελ. 73.



Ο Εθνικισμός στη Δυτική Ευρώπη. Η περίπτωση της Σκωτίας

Σωτήρης Ρίζας*

Α. Το ιστορικό υπόβαθρο

Το βασίλειο της Σκωτίας σχηματίστηκε στις αρχές του 11ου αιώνα, αποτέλεσμα σταδιακών συγχωνεύσεων πέντε φυλετικών ομάδων: Πικτών, Σκώτων (ιρλανδικής προέλευσης), Βρετόνων, Αγγλοσαξόνων και Σκανδιναυών¹.

Αντιμετώπισε την πίεση του Αγγλικού Βασιλείου, στο οποίο για μακρές περιόδους ήταν υποτελής και επιβεβαίωσε την ανεξαρτησία του το 1328, μετά από μακροχρόνιο πόλεμο, ο οποίος συνετέλεσε και στη διαμόρφωση μιας πρώιμης εθνικιστικής ιδεολογίας².

Τρεις παράγοντες υποβοήθησαν στη διάρκεια του 16ου αιώνα τη βαθμιαία αγγλο-σκωτική προσέγγιση.

Πρώτος ήταν η θηρησκευτική μεταρρύθμιση στη Σκωτία, το 1560. Αν και με διαφορετικό περιεχόμενο από την αντίστοιχη αγγλική, του 1534, δημιουργούσε κοινά συμφέροντα και προσεγγίσεις μεταξύ των elites.

Δεύτερος παράγοντας ήταν οι μεταβολές στο διεθνές πλαίσιο. Πολλοί Σκώτοι θεωρούσαν ότι η συμμαχία με την καθολική Γαλλία απειλούσε, αφ' ενός, τη θρησκευτική μεταρρύθμιση και, αφ' ετέρου, εξέθετε τη χώρα του στα πλήγματα της Αγγλίας, καθώς οι Γάλλοι αδυνατούσαν να ανταποκριθούν στις συμμαχικές τους υποχρεώσεις και τα συμφέροντά τους στρέφονταν πλέον προς την ηπειρωτική Ευρώπη.

Τρίτος παράγοντας ήταν ο γλωσσικός. Ήδη από τον 13ο αιώνα, η αγγλική είχε αρχίσει να διεισδύει στις πεδινές περιοχές της

* Δρ. Διεθνών Σχέσεων.

Σκωτίας, στα Lowlands. Το 1520, σύμφωνα με τον Σκώτο συγγραφέα John Major, η κελτική Gaelic ήταν σε χρήση μόνο από το 1/4 του πληθυσμού και στο τέλος του αιώνα περιοριζόταν στις ορεινές περιοχές, στα Highlands. Η τυπική εκδοχή της αγγλικής επικράτησε έναντι της σκωτικής καθομιλούμενης παραλλαγής της χάρη στη θρησκευτική μεταρρύθμιση, αφού η βασισμένη σε αυτήν Βίβλος είχε εκδοθεί στην αγγλική γλώσσα. Στο πολιτικό επίπεδο, μετά την ανατροπή της φιλοκαθολικής βασίλισσας Μαρίας από την αγγλόφιλη και προτεσταντική μερίδα το 1567, η προσέγγιση με την Αγγλία ήταν τέτοια ώστε ο διάδοχός της Ιάκωβος ο VI σύναψε, το 1586, συνθήκη συμμαχίας με τους άλλοτε θανάσιμους εχθρούς της χώρας και εξασφάλιζε ετήσια χρηματοδότηση από το αγγλικό θησαυροφυλάκιο. Το 1603, ήταν σε θέση να διαδεχτεί στον αγγλικό θρόνο τη βασίλισσα Ελισάβετ χωρίς αντιδράσεις και εγκαινίαζε έτσι τον αιώνα της προσωπικής ένωσης³.

Στον αιώνα που ακολούθησε έγινε σαφές ότι η Σκωτία μόνο τυπικά μπορούσε να διατηρήσει την ανεξαρτησία της. Ήταν υποχρεωμένη να ευθυγραμμίζεται με τις πολιτικές εξελίξεις στην Αγγλία, αλλιώς θα υφίστατο τις συνέπειες της αγγλικής στρατιωτικής υπεροχής. Αυτό συνέβη το 1651-1652, όταν αρνήθηκε να αποκηρύξει τη μοναρχία και καταλήφθηκε στρατιωτικά από τον αγγλικό πουριτανικό στρατό, ενώ ταυτόχρονα ενσωματώθηκε βίαια στην Αγγλική Κοινοπολιτεία⁴. Ανέκτησε την ανεξαρτησία της με την Παλινόρθωση του 1660. Φαινόταν, όμως, καθαρά ότι δεν μπορούσε να ανταγωνιστεί την Αγγλία στο εμπορικό πεδίο. Ο μόνος τρόπος για να μπορέσει να συμμετέχει στα κέρδη της αγγλικής εμπορικής επέκτασης ήταν η ένωση. Παράλληλα, η Αγγλική ηγεσία ήθελε την ένωση για να διασφαλίσει τα νώτα της, καθώς εισερχόταν σε φάση οξύτατου ανταγωνισμού με την Γαλλία και προσπαθούσε να αποτρέψει την αναβίωση της γαλλοσκωτικής συνεργασίας, στην οποία απέβλεπαν οι έκπτωτοι Stuarts. Αυτό ήταν το πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί να κατανοηθεί η ένωση των δύο βασιλείων, το 1707. Το Σκωτικό Κοινοβούλιο συναίνεσε σε αυτήν, εξασφαλίζοντας τη διατήρηση της αυτονομίας του σκωτικού εκκλησιαστικού, εκπαιδευτικού και δικαστικού συστήματος, στοιχείων που απέβλεπαν στη διατήρηση μιας χωριστής σκωτικής ταυτότητας⁵.

Ως συνέπεια του ορεινού χαρακτήρα του εδάφους και των τραχύτατων κλιματολογικών συνθηκών, επικράτησε στα Highlands η κοινωνική διάρθρωση με βάση το clan, μια μονάδα κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης βασισμένης στην αιματοσυγγένεια. Αρχηγός του clan ήταν ο φύλαρχος, με κυρίαρχο λόγο για

την οργάνωση της παραγωγής, τις σχέσεις των μελών του και τις επαφές του με τα άλλα clans. Στη φεουδαλική περίοδο, το clan συμπεριέλαβε πλέον και τους βασάλους του φυλάρχου, δηλαδή πρόσωπα εκτός του συγγενικού κύκλου. Όλοι αυτοί πρόσφεραν στρατιωτικές υπηρεσίες με αντάλλαγμα την εγγύηση της ασφάλειάς τους. Η διαφορά ήταν έντονη με τα Lowlands: γλωσσική – αφού επιβίωνε η Gaelic, θρησκευτική – καθώς διατηρούσαν ισχυρά ερείσματα καθολικοί, επισκοπικοί και, τέλος, οικονομική – κύρια δραστηριότητα ήταν η κτηνοτροφία, ενώ στα Lowlands επικρατούσε η γεωργία και το εμπόριο.

Σε αυτήν την περιοχή βρήκαν υποστήριξη οι Stuarts τις προσπάθειές τους (1708, 1715, 1745) να επανακαταλάβουν το θρόνο. Αν και η κυβέρνηση του Λονδίνου αντιμετώπισε δυσκολίες στην καταστολή των εξεγέρσεων, η βάση τους ήταν περιορισμένη. Έξω από τα Highlands, η υποστήριξή τους ήταν ελάχιστη και το σύνθημα της σκωτικής ανεξαρτησίας δεν είχε απήχηση. Τελικά, οι προσπάθειες αυτές βασιζόνταν σε μια κοινωνική δομή που δεχόταν έντονες εξωτερικές πιέσεις και βρισκόταν σε μη αναστρέψιμη παρακμή⁶.

Στην επόμενη εκατονταετία (1750-1850), η Σκωτία ενσωματώθηκε πλήρως στο πλαίσιο της Μ. Βρετανίας. Οι ενοποιητικοί παράγοντες ήταν ισχυροί.

Πρώτα ο οικονομικός. Αρχικά το εμπόριο καπνού, ως το 1780. Το εμπόριο του βαμβακιού, ως το 1820. Ακολούθησε, στις δεκαετίες 1830-40, η ανάπτυξη των βιομηχανιών σιδήρου και άνθρακα, προάγγελος της βαριάς βιομηχανίας: ναυπηγικής και χαλυβουργίας που ήταν η βάση της σκωτικής ανάπτυξης και ευημερίας, ως τη δεκαετία του 1920⁷.

Ένας άλλος παράγοντας ήταν οι ευκαιρίες ατομικής ανέλιξης που προσφέρονταν στο πλαίσιο της ένωσης. Ένας διαρκώς αυξανόμενος αριθμός Σκώτων ανελλισόταν στην πολιτική, στη γραφειοκρατία, στο στρατό και στην εκκλησία.

Τέλος, η επέκταση της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, εκτός από τις ευκαιρίες που δημιουργούσε, λειτουργούσε και ως υποκατάστατο για την απώλεια της ανεξαρτησίας. Η συμμετοχή σε αυτήν ισοδυναμούσε με αναπλήρωση και ήταν πηγή αυτοπεποίθησης⁸.

Από το 1850 όμως και μετά, εκδηλώθηκαν τάσεις που απέβλεπαν στην πολιτική κατοχύρωση της χωριστής σκωτικής ταυτότητας. Τα αιτήματα της «Association for the Vindication of the Scottish Rights» συγκέντρωσαν την υποστήριξη συντηρητικών, αλλά και ριζοσπαστών, των συμβουλίων των πόλεων και επαγγελματιών ενώσεων. Ζητούσαν την ανασύσταση του Scottish Office, δικαιο-

τερη κατανομή δημόσιων δαπανών και αυξημένη κοινοβουλευτική εκπροσώπηση. Εν τούτοις, δεν προκλήθηκε καμιά μαζική κινητοποίηση για τη διεκδίκησή τους. Το ίδιο συνέβη και στη δεκαετία του 1880, κατά την οποία προβλήθηκε ως αίτημα η αυτονομία (Home Rule), όταν ήρθαν στο πολιτικό προσκήνιο τα νέα μεσαία στρώματα, ωφελημένα από τη διεύρυνση του εκλογικού δικαιώματος του 1867 και 1884, και την αποκρυστάλλωση σε μια πρώτη φάση του κομματικού συστήματος. Το αίτημα της αυτονομίας παρέμεινε υπόθεση τμημάτων των elites και εκτονώθηκε μέσω της ανασύστασης του Scottish Office, το 1886 και του καθορισμού ενός ποσοστού δημόσιων δαπανών που δικαιούνταν η Σκωτία. Το Φιλελεύθερο Κόμμα, μόνιμα πλειοψηφικό στη Σκωτία, ενσωμάτωσε το αίτημα της αυτονομίας στο πρόγραμμά του, δεν έκανε όμως τίποτε για να το προωθήσει έμπρακτα. Από το 1889 ως το 1914, ψηφίστηκαν αρκετές φορές προτάσεις για τη σκωτική αυτονομία. Συναντούσαν, όμως, την εχθρότητα των Συντηρητικών και την απροθυμία των Φιλελευθέρων που φοβούνταν ότι η αυτονομία μπορούσε να οδηγήσει σε μείωση της κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης της Σκωτίας στο Westminster, μιας περιοχής όπου οι ίδιοι είχαν μόνιμη πλειοψηφία. Αυτό θα μπορούσε, με τη σειρά του, να υπονομεύσει τις πιθανότητες σχηματισμού φιλελεύθερης πλειοψηφίας σε βρετανικό επίπεδο. Ήταν ένα δίλημμα που θα αντιμετώπιζε αργότερα και το Εργατικό Κόμμα⁹.

Στη Μεσοπολεμική εικοσαετία (1919-1939), η κρίση έπληξε την εξαγωγική βαριά βιομηχανία της Σκωτίας¹⁰. Στο ίδιο διάστημα αναδείχτηκε ένα αυτόνομο εθνικιστικό κίνημα, με φορέα το Scottish National Party (1934), που προέκυψε από τη συγχώνευση του National Party of Scotland (1932), προσανατολισμένου στην αυτονομία στο πλαίσιο της Μ. Βρετανίας. Το νέο κόμμα δεν απέκτησε καμιά αξιόλογη απήχηση. Ήταν ικανό να παρουσιάσει μόνο 8 υποψηφίους και να κερδίσει μόλις 30.000 ψήφους, στις εκλογές του 1935¹¹.

Η χρόνια οικονομική κρίση δεν ώθησε τους Σκώτους στην αναζήτηση ανεξαρτησίας ή –έστω– της αυτονομίας. Αντίθετα, τόσο στους επιχειρηματικούς κύκλους όσο και στην εργατική τάξη και τους φορείς τους, ενέτεινε την αντίληψη ότι η πορεία της σκωτικής οικονομίας ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την πολιτική του Λονδίνου. Έτσι, το 1929, μια ομάδα επιχειρηματιών υποστήριζε σε δήλωσή της ότι η εναλλακτική προοπτική στην ένωση ήταν η χρεωκοπία και η αποβιομηχάνιση. Από την άλλη, το Εργατικό Κόμμα δημιουργούσε ένα πλαίσιο πολιτικής δράσης βά-

οισμένο στην παραδοχή ότι υπήρχε ταυτότητα συμφερόντων των εργατών σε βρετανική κλίμακα. Αν και η Σκωτία είχε αποτελέσει τη βάση της συγκρότησης του εργατικού κινήματος σε μαζική κλίμακα, ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1890 (συγκρότηση των Scottish Labour Party, το 1888, του Scottish Trade Unions Council, το 1897, και της Scottish Workers Parliamentary Committee, στις αρχές του 1990) αυτό δεν έγινε με χωριστικό τρόπο (αν και το SLP ήταν υπέρ της αυτονομίας), αλλά εντασσόταν σε διεργασίες που συντελούνταν σε βρετανική κλίμακα και εύρισκαν προσφορότερο έδαφος στη Σκωτία, λόγω της συγκέντρωσης εκεί της βαριάς βιομηχανίας. Η πολιτική συγκρότηση γύρω από την ταξική ταυτότητα, αποτέλεσε βασική τροχοπέδη στην ανάπτυξη του εθνικισμού. Στο πλαίσιο αυτό, μπορεί να κατανοηθεί και η αποτυχία του Independent Labour Party να προωθήσει την υπόθεση της σκωτικής αυτονομίας, όπως και η εγκατάλειψη του αιτήματος αυτού από το Scottish TUC, το 1931¹².

Ο εθνικισμός παρέμεινε περιθωριακός και κατά τη διάρκεια, αλλά και μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η μετριοπαθής πολιτική αυτονομίας του J. MacCormick, εγκαταλείφθηκε για να υιοθετηθεί η πιο αδιάλλακτη πολιτική ανεξαρτησίας του J. MacIntyre (ηγέτη του SNP, από το 1947 ως το 1956). Τα αποτελέσματα παρέμειναν, όμως, πενιχρά. Το Συντηρητικό (Ενωτικό στη Σκωτία) Κόμμα παρέμεινε πλειοψηφικό, ως το 1955. Από τις εκλογές του 1959 και μετά, οι Εργατικοί εξελέχθηκαν στο μόνιμο κόμμα σχετικής πλειοψηφίας στη Σκωτία¹³.

Β. Ο σύγχρονος μαζικός εθνικισμός

Η κατάσταση άρχισε να μεταβάλλεται από τα μέσα της δεκαετίας του '60. Ο εθνικισμός έπαψε να είναι υπόθεση μικρών τμημάτων των elites και άρχισε να αποκτά μαζική βάση.

Η άνοδος της Εργατικής Κυβέρνησης, υπό τον Harold Wilson το 1964, δεν μετέβαλε την οικονομική κατάσταση της Σκωτίας, που βρισκόταν σε σχετική πτώση καθώς η βιομηχανία της γινόταν όλο και πιο λίγο ανταγωνιστική στις διεθνείς αγορές. Ακόμα περισσότερο, η Εργατική κυβέρνηση, μετά την επανεκλογή της το 1966, υποχρεώθηκε, προκειμένου να αντιμετωπίσει την οξυνόμενη κρίση του ισοζυγίου πληρωμών, να ακολουθήσει μια σκληρή αντιπληθωριστική πολιτική και να υποτιμήσει τη στερλίνα¹⁴. Σε όλο αυτό το διάστημα, το SNP εμφάνισε σοβαρή εκλογική πρόοδο. Ήδη το 1964 με 15 υποψηφίους είχε εξασφαλίσει

το 2,4% των σκωτικών ψήφων, ξεπερνώντας το φράγμα του 1% (για πρώτη φορά σε όλη τη μεταπολεμική περίοδο). Το 1966 με 23 υποψηφίους έφτασε στο 5% και το 1970, παρουσιάζοντας υποψηφιότητες στις 65 από τις 71 εκλογικές περιφέρειες της Σκωτίας, αποκτούσε εθνική δικτύωση και εξασφάλιζε το 11,1% των ψήφων¹⁵.

Η ανακάλυψη, στις αρχές της δεκαετίας του 70, των εκμεταλλεύσιμων πετρελαϊκών κοιτασμάτων της Β. Θάλασσας έκανε την προοπτική μιας ανεξάρτητης Σκωτίας οικονομικά αξιόπιστη και αντέστρεψε τον παράγοντα της οικονομικής ανισότητας: οι Σκώτοι εθνικιστές δεν ζητούσαν πια την ανεξαρτησία ως εκπρόσωποι μιας σχετικά καθυστερημένης χώρας στο πλαίσιο της Βρετανίας, αλλά ως προστάτες του εθνικού πλούτου, που κινδύνευε να λεηλατηθεί εξαιτίας των αγγλικών συμφερόντων¹⁶. Στις εκλογές του Φεβρουαρίου του 1974, εξασφάλισαν το 21,9% των ψήφων και του Οκτωβρίου, το 30,4%. Ήταν πια το δεύτερο κόμμα στη Σκωτία σε μικρή απόσταση από τους Εργατικούς (36,3% έναντι 44,5% του 1970) και μπροστά από τους Συντηρητικούς που είχαν υποστεί συντριπτική εκλογική ήττα (24,7% έναντι 38% του 1970)¹⁷.

Η νέα Εργατική Κυβέρνηση, υπό τον Wilson, (μετά το Μάρτιο του 1976 υπό τον James Callaghan) αισθανόταν πια υποχρεωμένη να προωθήσει μέτρα αποκέντρωσης με άξονα την εγκαθίδρυση μιας Σκωτικής Συνέλευσης, εκλεγόμενης με καθολική ψηφοφορία και ενός αντίστοιχου εκτελεστικού σώματος, υπόλογου σε αυτήν. Το νομοσχέδιο που εισήγαγε στη Βουλή των Κοινοτήτων η κυβέρνηση, το Νοέμβριο του 1976, πρόβλεπε εκτεταμένες νομοθετικές εξουσίες για τη Συνέλευση στους τομείς της τοπικής κυβέρνησης, της υγείας, των κοινωνικών υπηρεσιών, της εκπαίδευσης, της στέγασης, της οδοποιίας και του περιβάλλοντος¹⁸. Το Συντηρητικό Κόμμα αρνήθηκε να συναινέσει σε οποιασδήποτε μορφής αυτονομία, εγκαταλείποντας έτσι παλαιότερες θέσεις του Edward Heath¹⁹. Πολλοί Σκώτοι Εργατικοί ήταν εξίσου αντίθετοι και η πρόβλεψη ότι η σκωτική αντιπροσώπευση του Westminster δεν θα μειωνόταν παρά την εισαγόμενη αυτονομία, προκάλεσε μια εθνικιστικού τύπου αντίδραση από την αγγλική πλευρά, καθώς οι Σκώτοι –με αυτόν τον τρόπο– θα αποφάσιζαν οι ίδιοι αποκλειστικά για τις δικές τους υποθέσεις και ταυτόχρονα η επιρροή τους στην κυβέρνηση θα παρέμενε αμείωτη²⁰.

Η κυβέρνηση, μειοψηφώντας στη Βουλή των Κοινοτήτων, υποχρεώθηκε να αποσύρει το νομοσχέδιο, το Φεβρουάριο του 1977 και πρότεινε ένα νέο, το Νοέμβριο του ίδιου χρόνου. Περι-

λάμβανε ένα εντυπωσιακό κατάλογο πεδίων αρμοδιότητας για τη Σκωτική Συνέλευση: υγεία, κοινωνική πρόνοια, εκπαίδευση, στέγαση, τοπική κυβέρνηση, μεταφορές, γεωργία και αλιεία, δικαστικό σύστημα. Ταυτόχρονα όμως, εισάγονταν εξαιρέσεις σε ορισμένους τομείς: έλεγχος ναρκωτικών και φαρμάκων, πανεπιστήμια, εκλογικό σύστημα τοπικών συμβουλίων, σιδηρόδρομοι και αερομεταφορές, επιδόματα κοινωνικής ασφάλειας, κ.ά. Η συνέλευση δεν είχε το δικαίωμα να επιβάλλει φόρους και οι αποφάσεις της υπόκεινταν σε τροποποιήσεις ή/και κατάργηση από το Κοινοβούλιο του Westminster. Τέλος, λόγω μιας τροπολογίας που πρότειναν Εργατικοί σε συνεργασία με Συντηρητικούς βουλευτές, προκειμένου να ισχύσουν τα παραπάνω θα έπρεπε στο σχετικό δημοψήφισμα, εκτός από σχετική πλειοψηφία των ψηφισάντων, να υπάρχει ταυτόχρονα η συναίνεση τουλάχιστο του 40% των εγγεγραμμένων ψηφοφόρων. Ήταν ακριβώς αυτή η ρήτρα που ματαίωσε την εγκαθίδρυση Σκωτικής Συνέλευσης. Το νομοσχέδιο ψηφίστηκε χάρη στην υποστήριξη των φιλελευθέρων και το δημοψήφισμα έγινε την 1η Μαρτίου 1979²¹.

Οι κινήσεις των πολιτικών δυνάμεων στην περίοδο πριν από το δημοψήφισμα και το αποτέλεσμα που προέκυψε, έδιναν ανάγλυφη την εικόνα των αντικρατικών τάσεων και αντιλήψεων που επικρατούσαν στη σκωτική κοινωνία και πολιτική. Αν και το Εργατικό Κόμμα ήταν ο επίσημος φορέας της αποκεντρωτικής πολιτικής, μια ισχυρή μειοψηφία βουλευτών και εργατικών ενώσεων τάχθηκε κατά του κυβερνητικού σχεδίου και ο κομματικός μηχανισμός κινήθηκε χαλαρά και απρόθυμα. Το SNP κλυδωνίστηκε μεταξύ αυτών που αποδέχονταν το σχέδιο ως ένα πρώτο βήμα για την ανεξαρτησία και αυτών που το θεωρούσαν ανεπαρκές και συμβιβαστικό. Από την άλλη πλευρά, οι Συντηρητικοί τάχθηκαν εναντίον του σχεδίου και η μικρή μειοψηφία των συντηρητικών οπαδών της Σκωτικής αυτονομίας δεν μπόρεσε να επηρεάσει σοβαρά τις εξελίξεις.

Το τελικό αποτέλεσμα ήταν 52% των ψηφισάντων υπέρ του σχεδίου και 48% κατά. Η συμμετοχή των εκλογέων ήταν όμως μόλις 64% των εγγεγραμμένων και τα ποσοστά στο σύνολο του εκλογικού σώματος ήταν μόλις 33% έναντι 31%²². Συνεπώς, οι θετικές ψήφοι υπολείπονταν του ορίου του 40% και το σχέδιο δεν μπορούσε να εφαρμοστεί. Ο εθνικισμός βρισκόταν σε κάμψη. Ήταν κάτι που έγινε σαφές στις γενικές εκλογές της 3ης Μαΐου 1979, όταν το SNP έχασε σχεδόν το ήμισυ της δύναμής του (17,3%) και αντίστοιχα ανέκαμψαν οι Εργατικοί (42%), αλλά και οι Συντηρητικοί (31%), χωρίς πάντως οι τελευταίοι να ανατρέψουν

τη μακροχρόνια μειοψηφική τους θέση στο σκωτικό χώρο²³.

Αυτό που γινόταν σαφές ήταν ότι ο εθνικισμός δεν είχε τη σταθερή υποστήριξη καμιάς σημαντικής κοινωνικής δύναμης (ιδιωτικές επιχειρήσεις ή εργατικές ενώσεις). Είχε εκφράσει κυρίως μια διάχυτη δυσaréσκεια μικρών και μέσων αστικών στρωμάτων, χωρίς πάντως αυτή να μεταφραστεί σε συγκεκριμένο εθνικιστικό πρόγραμμα. Ήταν κάτι που είχε φανεί σε αρκετές δημοσκοπήσεις, όπου το 55-70% των Σκώτων εμφανιζόταν να υποστηρίζει την ιδέα της αυτονομίας και μόλις το 15-20% αυτήν της ανεξαρτησίας²⁴. Ακόμα και αυτή η ευρεία πλειοψηφία υπέρ της αυτονομίας αποδεικνυόταν, όμως, εύθραυστη, ιδίως όταν αντιμετώπιζε –έστω και θεωρητικά– την περίπτωση στην οποία ένα Σκωτικό Κοινοβούλιο θα ήταν το πρώτο βήμα για τη διάλυση της Βρετανίας. Παράλληλα, η προοπτική της εγκαθίδρυσης ενός Σκωτικού Κοινοβουλίου έχασε την ελκτικότητα της, όταν συνυφάνθηκε με αυξημένα έξοδα συντήρησής του, την πιθανότητα ανάδειξης, ως μελών της, μιας δεύτερης σειράς πολιτικών και την παράλληλη συνύπαρξή του με τους θεσμούς της Ευρωπαϊκής Κοινότητας. Το τελευταίο στοιχείο δημιουργούσε την εντύπωση ότι η Σκωτία θα γινόταν μια υπερ-κυβερνώμενη χώρα, την ίδια στιγμή που οι Σκώτοι στην πλειοψηφία τους (58 έναντι 42%), είχαν ψηφίσει στο δημοψήφισμα, του Ιουνίου 1975, υπέρ της παραμονής στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα, παρά την αντίθεση του SNP²⁵.

Η συντηρητική διακυβέρνηση υπό την M. Thatcher (από το Μάιο του 1979) έδωσε ορισμένες νέες ευκαιρίες στο SNP, μετά από ορισμένα χρόνια προσαρμογής. Μια νέα γενιά ακτιβιστών του SNP κατόρθωσε σταδιακά να στρέψει το κόμμα προς τα αριστερά, με την έννοια ότι το ενδιαφέρον του SNP στράφηκε με έμφαση στην έντονη αποβιομηχάνιση της Σκωτίας, για την οποία οι κυβερνήσεις Thatcher δεν πήραν κανένα μέτρο αποτροπής. Η στροφή αυτή ήταν συνέπεια της ανάγκης των εθνικιστών να διεισδύσουν σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, ιδίως στους εργάτες και να γίνουν, έτσι, ανταγωνιστικοί προς το Εργατικό Κόμμα, το οποίο παρέμενε ο βασικός πλειοψηφικός φορέας στο Σκωτικό χώρο, δεσμευμένο πια με σαφήνεια υπέρ της εγκαθίδρυσης ενός Σκωτικού Κοινοβουλίου με εξουσία επιβολής φόρων²⁶.

Η συντηρητική κυβέρνηση της Thatcher παρέμενε προσηλωμένη σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 στη νεοφιλελεύθερη πολιτική της, που μεταξύ άλλων σήμαινε την κατάργηση της περιφερειακής πολιτικής, η οποία στήριζε –ως τότε– την παρακμάζουσα σκωτική βιομηχανία²⁷. Αυτό είχε ως συνέπεια μια νέα πτώση της εκλογικής δύναμης των Συντηρητικών (28,4% το

1983 και μόλις 24% το 1987) και την εξάπλωση του αισθήματος αποξένωσης των Σκώτων απέναντι σε μια «αδιάφορη» κυβέρνηση του Λονδίνου²⁸. Αυτό πολιτικά είναι δυνατό να εκφραστεί σε μια κρίση νομιμότητας, βασισμένη στο επιχείρημα των εθνικιστών και ορισμένων απελπισμένων (από τις αλληπάλληλες εκλογικές ήττες) Εργατικών, ότι δεν είναι δυνατό μια κυβέρνηση του Λονδίνου να διαχειρίζεται τις σκωτικές υποθέσεις ευρισκόμενη σε μόνιμη μειοψηφία στο σκωτικό εκλογικό σώμα.

Σε αυτό το σημείο, το Εργατικό Κόμμα έπαιξε κεντρικό πολιτικό ρόλο, αναγόμενο σε άξονα του σκωτικού πολιτικού συστήματος. Η συνοχή της Μ. Βρετανίας συνιστά το παγιωμένο πολιτικό συμφέρον του κόμματος, πολύ περισσότερο στη δεκαετία του '80. Καθώς οι Συντηρητικοί επικράτησαν το 1979, το 1983 και το 1987, πλειοψηφώντας με διαφορά στις οικονομικά και δημογραφικά ακμάζουσες περιφέρειες της Νότιας Αγγλίας²⁹ (πρόκειται για το σχίσμα Βορρά-Νότου, μεταξύ δηλαδή των περιοχών της Ν. Αγγλίας – που γνώρισαν την κρίση της παραδοσιακής βιομηχανίας και την ανυπαρξία νέων επενδύσεων)³⁰, είναι πλέον ζωτικό συμφέρον των Εργατικών να διατηρήσουν την πλειοψηφία τους στη Σκωτία για να μην βρεθούν σε θέση μόνιμης μειοψηφίας στην Αγγλία. Στη δεκαετία του '80, το Εργατικό Κόμμα δεσμεύτηκε για την εγκαθίδρυση ενός Σκωτικού Κοινοβουλίου και κατόρθωσε να διατηρήσει με διακυμάνσεις τη σχετική πλειοψηφία του³¹.

Το SNP, μετά από παρατεταμένη κάμψη (11,8% το 1983 και 14,1% το 1987)³², έδειξε σημεία ανάκαμψης, τον Νοέμβριο του 1988, κερδίζοντας την επαναληπτική εκλογή του Govan και προβάλλοντας το όραμα μιας ανεξάρτητης Σκωτίας στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Κοινότητας³³. Η νέα αυτή θέση φαίνεται να προσπαθεί να δώσει απάντηση στα ερωτήματα σχετικά με την οικονομική βιωσιμότητα μιας ανεξάρτητης Σκωτίας, καθώς μάλιστα το πετρέλαιο της Β. Θάλασσας δεν έχει πλέον την ίδια σημασία που είχε κατά το παρελθόν³⁴.

Το Εργατικό Κόμμα, σε μια προσπάθεια να ενσωματώσει στο βρετανικό πολιτικό πλαίσιο το αυτονομιστικό αίτημα, συγκρότησε μαζί με το Φιλελεύθερο Δημοκρατικό Κόμμα και σε συνεργασία με τη Σκωτική Εκκλησία και τις εργατικές ενώσεις, την Scottish Constitutional Convention, το Μάρτιο του 1989³⁵. Στόχος η δημιουργία ενός ευρύτερου κοινωνικοπολιτικού forum, που θα διατηρούσε σε αποδεκτά για το πολιτικό σύστημα όρια τα σκωτικά αιτήματα. Κάτι αναγκαίο για τους Εργατικούς, ιδίως σε μια εποχή που η επιβολή του αντιδημοτικού «κεφαλικού» φόρου από

την κυβέρνηση Thatcher μπορούσε να οδηγήσει σε μαζικές εκδηλώσεις «πολιτικής ανυπακοής», όπως φαινόταν να ευνοεί το SNP και μια πτέρυγα των Σκώτων Εργατικών.

Η πτώση της M. Thatcher και η εκλογή του John Major στην ηγεσία των Συντηρητικών και την πρωθυπουργία, τον Νοέμβριο του 1990, εκτόνωσαν προς στιγμή την κατάσταση. Ο νέος πρωθυπουργός, χωρίς να αλλάξει τη βασική πολιτική της προκατόχου του (συμβόλου της αγγλικής αδιαφορίας για τα σκωτικά συμφέροντα για τη μεγάλη πλειοψηφία των Σκώτων), υιοθέτησε μετριοπαθή τόνο και μια πολιτική άμβλυσης των αντιθέσεων, που περιλάμβανε και την κατάργηση του «κεφαλικού» φόρου³⁶. Έκανε, όμως, σαφές –κατά την εκστρατεία του για τις γενικές εκλογές της 9ης Απριλίου 1992– ότι οι Συντηρητικοί δεν συμφωνούσαν με την εγκαθίδρυση Σκωτικού Κοινοβουλίου και ότι θεωρούσαν μια τέτοια κίνηση ως βήμα για τη διάλυση της Βρετανίας³⁷.

Τα αποτελέσματα διέφεραν από τις προβλέψεις, τόσο στη Βρετανία, όσο και στη Σκωτία ειδικά³⁸. Η βασική πολιτική διαίρεση Βορρά-Νότου επιβεβαιώθηκε. Οι Συντηρητικοί, νικητές για τέταρτη συνεχή φορά, εξασφάλισαν το 25,7% των σκωτικών ψήφων, εμφάνισαν δηλαδή μικρή ανοδική τάση, χωρίς να ανατρέψουν –βέβαια– τη βασική μειοψηφική τους θέση. Το SNP, από την άλλη πλευρά, είχε σαφή άνοδο με το 21,5% των ψήφων που απέσπασε κυρίως από τους Εργατικούς και τους Φιλελεύθερους Δημοκράτες. Το αποτέλεσμα αυτό, όμως, υπολειπόταν κατά πολύ και των προσδοκιών τους, αλλά και των προβλέψεων. Οι Εργατικοί υποχώρησαν πολύ λιγότερο (39,5% έναντι 42,4% του 1987) από ότι οι Φιλελεύθεροι Δημοκράτες (13,1% έναντι 19,2% της Συμμαχίας Φιλελευθέρων-Σοσιαλδημοκρατών του 1987) και ήταν φανερή μια τάση πόλωσης γύρω από τις δύο ακραίες πολιτικές: της διατήρησης του status quo και της ανεξαρτησίας. Ήδη, αμέσως μετά τις εκλογές, συνέπεια της έντονης απογοήτευσης των Εργατικών από την τέταρτη συνεχή εκλογική ήττα, εμφανίστηκαν σημεία ανυπομονησίας μεταξύ στελεχών τους στη Σκωτία, για την υιοθέτηση της γραμμής ανεξαρτησίας. Μπορεί ενδεχομένως το επιχείρημα, ότι δεν μπορεί πλέον η Σκωτία να κυβερνηθεί από μια κυβέρνηση την οποία καταψηφίζει συστηματικά, να κερδίσει έδαφος³⁹.

Τη στιγμή πάντως που γράφεται το άρθρο αυτό (Απρίλιος 1992), είναι αδύνατο να προβλέψει κανείς κατά πόσο η λογική των γεγονότων οδηγεί αναπότρεπτα στον αποχωρισμό της Σκωτίας από τη Βρετανία όπως φαίνεται να πιστεύει ο D. Marquand⁴⁰ ή στην εκτόνωση της κατάστασης, μέσω της παραχώρησης αυτο-

νομίας από μια κυβέρνηση, που για την ώρα δείχνει απρόθυμη να το κάνει⁴¹.

Γ. Το θεωρητικό πλαίσιο

Σε αυτό το σημείο, είναι σκόπιμη μια προσπάθεια συγκρότησης ερμηνευτικού πλαισίου για την άνοδο του σκωτικού εθνικισμού, μέσω της επισκόπησης ορισμένων ερμηνευτικών αποπειρών.

I Σύμφωνα με τον T. Dickson⁴², η ανάπτυξη του εθνικισμού στη δεκαετία του '60 και η επανάκαμψή του προς το τέλος της δεκαετίας του '80, είναι αποτέλεσμα της διατήρησης μιας ιστορικής χωριστής σκωτικής ταυτότητας, που είναι ευαίσθητη στο θέμα του εξωτερικού ελέγχου των σκωτικών υποθέσεων. Σύμφωνα με τον Dickson, η διατήρηση χωριστών θεσμών στη Σκωτία, μετά την Ένωση του 1707 (όπως το νομικό, το εκπαιδευτικό και το εκκλησιαστικό σύστημα) είχαν ως συνέπεια να διατηρήσει η σκωτική κοινωνία έναν πυρήνα διαφορετικής καθημερινής ζωής από αυτήν της Αγγλίας.

Παράλληλα, όμως, ο πολιτικός έλεγχος ασκείτο από το Westminster. Η πολιτική κινητοποίηση των μεσαίων τάξεων για την απαίτηση αυτονομίας, από το 1850 και μετά, ήταν αποτέλεσμα, αλλά και συνετέλεσε περαιτέρω στην ενίσχυση της σκωτικής ευαισθησίας στο θέμα ακριβώς του εξωτερικού πολιτικού ελέγχου. Οι κρίσεις της σκωτικής βιομηχανίας, στις δεκαετίες του 1920-30 και 1960-70, είχαν ως συνέπεια να συνειδητοποιηθεί ακόμα περισσότερο η εξάρτηση της Σκωτίας από το Λονδίνο. Ένα δεύτερο στοιχείο και συνέπεια της βιομηχανικής κρίσης ήταν το γεγονός, ότι –καθώς οι παραδοσιακές βιομηχανίες παρήκμαζαν– ένα μεγάλο μέρος των νέων επιχειρηματικών δραστηριοτήτων προερχόταν από μη σκωτικές επιχειρήσεις. Από αυτήν την πολιτικο-οικονομική εξάρτηση προέκυπτε μια κατάσταση, στην οποία οι Σκώτοι αντιλαμβάνονταν την αντίφαση μεταξύ της χωριστής τους ταυτότητας και του εξωτερικού ελέγχου και διακατέχονταν από το διπλό σύνδρομο ανωτερότητας-κατωτερότητας έναντι των Άγγλων.

Σε αυτές ακριβώς τις συνθήκες εντοπίζει ο Dickson και το αίτιο της εκλογικής απόρριψης των Συντηρητικών στη Σκωτία (24% το 1987). Αυτή δεν οφείλεται αποκλειστικά στο γεγονός της βιομηχανικής παρακμής, εμπειρία που μοιράζεται η Σκωτία με τη Βόρεια Αγγλία και τα Midlands, αλλά ακριβώς στα ιδιαίτερα χαρα-

Αίτια
Σκωτ. Εθν.

α.

β.

κτηριστικά της σκωτικής κοινωνικοοικονομικής εξέλιξης. Ήταν συνεπώς κρίσιμη, σε αυτό το πλαίσιο, η πολιτική της κυβέρνησης Thatcher, στη δεκαετία του '80. Η περικοπή της περιφερειακής βοήθειας, η μη παρέμβαση σε περιπτώσεις διακοπής εργασιών βιομηχανιών και η επίσημη γενική διαπίστωση των Συντηρητικών ότι η αδυναμία της σκωτικής οικονομίας οφείλεται στην κουλτούρα εξάρτησης και την επιχειρηματική απροθυμία των Σκώτων, ενέτειναν το αίσθημα απόρριψης ενός πολιτικού συστήματος που φαίνεται να ελέγχεται μόνιμα από πολιτικές δυνάμεις ταυτισμένες με τον αδιάφορο Αγγλικό νότο.

II Διαφορετική είναι η προσέγγιση του St. Kendrick⁴³. Αυτός προσπαθεί να εξηγήσει την άνοδο του σκωτικού εθνικισμού, μέσω αυτού που αποκαλεί «μεταβαλλόμενη εμπειρία του κράτους». Αυτή συγκροτείται από τρία διαφορετικά επίπεδα: 1) Η κοινωνική αλλαγή. 2) Αλλαγές στα Μέσα Ενημέρωσης, που συνδέουν το πρώτο επίπεδο με το 3) Αντιλήψεις για την κρατική πολιτική, ρόλος του κράτους στην οικονομία και την κοινωνική ζωή.

A. Οι κοινωνικές αλλαγές προκύπτουν από εξελίξεις όπως το κράτος πρόνοιας (που περιορίζει την αναγκαιότητα συστημάτων υποστήριξης βασισμένων στη συγγένεια και την κοινότητα), γεωγραφική κινητικότητα και δημιουργία κοινοτήτων με ομοιογενή απασχόληση και κυρίως οργάνωση της κοινωνικής ζωής στο σπίτι (το οποίο συγκεντρώνει τα αναγκαία καταναλωτικά αγαθά και – ειδικά– την τηλεοπτική συσκευή).

Αυτά αποτελούν το υπόβαθρο ενός νέου τρόπου ζωής, που έχει κύριο χαρακτηριστικό την ιδιωτικότητα (ο καλύτερος διαθέσιμος ελληνικός όρος για τον αντίστοιχο αγγλικό: *privatism*).

B. Το δεύτερο επίπεδο, συνδέεται με την έλευση της τηλεόρασης στη Σκωτία, στο τέλος της δεκαετίας του '50. Αυτή η εξέλιξη συνετέλεσε στην αλλαγή του πλαισίου αναφοράς των Σκώτων. Η οργάνωση των ειδήσεων και του συνόλου των ενημερωτικών εκπομπών ήταν τέτοια που έδινε μια νέα μερικότερη διάσταση: τη σκωτική, σε σχέση με την παλαιότερη και γενικότερη: τη βρετανική. Αν και το περιεχόμενο πολύ απέχει από το να είναι εθνικιστικό, η νέα αυτή διάσταση ήταν καθοριστική –σύμφωνα με τον Kendrick– για τη συγκρότηση του πλαισίου αναφοράς της σκωτικής κοινωνίας.

γ Το τρίτο επίπεδο, σχετίζεται με τις αντιλήψεις για την κρατική παρέμβαση, για τον ρόλο του κράτους στην οικονομία και στην κοινωνία. Η επικρατούσα αντίληψη στη μεταπολεμική Βρετανία ήταν ότι η οικονομική μοίρα του ατόμου ήταν ταυτισμένη με τις τύχες της βρετανικής οικονομίας και η απόδοση της τελευταίας

εξαρτημένη από την πολιτική της κυβέρνησης του Λονδίνου. Σταδιακά, όπως παρατηρεί ο Kendrick, η εθνική διάσταση της οικονομικής και πολιτικής διαχείρισης μετατοπίστηκε από τη Βρετανία στη Σκωτία. Αυτό συνέβη στο τέλος της δεκαετίας του '50 με αρχή της δεκαετίας του '60 και βασικό ρόλο σε αυτή τη μετατόπιση έπαιξε –σύμφωνα με τον Kendrick– το Εργατικό Κόμμα. Η εκλογική του πλατφόρμα στη Σκωτία συνοψιζόταν στην ικανότητά του να διευθύνει ικανοποιητικά, στη βρετανική της διάσταση, την οικονομία και, στη συνέχεια, μέσω του σκωτικού πολιτικού προσωπικού του να μεταφέρει πλούτο στη σκωτική διάσταση.

Τελικά, η αλληλεπίδραση των τριών αυτών παραγόντων εξηγεί, σύμφωνα πάντα με τον Kendrick, την ανάδυση του νέου σκωτικού εθνικισμού. Οι κοινωνικές αλλαγές που προδιαγράφηκαν, αποκρυστάλλωσαν νέα κοινωνικά στρώματα, υπονομεύοντας έτσι την πολιτική κυριαρχία των Συντηρητικών –που είχε φτάσει στο εκλογικό της αποκορύφωμα το 1955, όταν εξασφάλισαν κάτι περισσότερο από το 50% των σκωτικών ψήφων. Μια έρευνα της ταυτότητας των ψηφοφόρων του SNP, του Οκτωβρίου 1974, έδειχνε ότι το εθνικιστικό μήνυμα είχε κερδίσει την υποστήριξη των νέων, αστών με ανοδική κοινωνική κινητικότητα, των πιο ευκατάστατων μελών της εργατικής τάξης και των κατοίκων των νέων πόλεων.

Οι διαφορές ανάμεσα στον Kendrick και τον Dickson είναι εμφανείς. Ο πρώτος δίνει έμφαση στις μεταπολεμικές κοινωνικές εξελίξεις και, με βάση αυτές, προσπαθεί να εξηγήσει το εθνικιστικό φαινόμενο, το οποίο θεωρεί ότι είναι κάτι νέο για τη σκωτική πραγματικότητα (καθώς εκφράζει τις αμφιβολίες του για το κατά πόσο υπήρχε ως τότε μια ιδιαίτερη σκωτική ταυτότητα). Αυτό είναι, εν τούτοις, το αδύνατο σημείο της θεωρίας του. Αν και είναι δύσκολο να εξηγήσει κανείς τη μαζική απήχηση του σκωτικού εθνικισμού στις δεκαετίες του '60 και του '70 χωρίς να λάβει υπόψη του τις σημαντικές κοινωνικές αλλαγές που προηγήθηκαν, είναι εξίσου αδύνατο να την κατανοήσει χωρίς καμιά ιστορική αναγωγή. Είναι αμφίβολο κατά πόσο η σκωτική διάσταση που εισήγαγαν το Εργατικό Κόμμα και η τηλεόραση θα ήταν κάτι περισσότερο από περιφερειακή έκφραση, αν έλειπε το ιστορικό βάθος: η γνώση της ύπαρξης, στο παρελθόν, σκωτικής κρατικής οντότητας και οι θεσμοί που αποτελούσαν την επιβεβαίωση της σκωτικής ταυτότητας. Στα στοιχεία, δηλαδή, στα οποία επικεντρώνει την προσοχή του ο Dickson. Θα ήταν όμως, εξίσου εσφαλμένο να αναζητήσει κανείς την απάντηση μόνο στην ιστορία. Χω-

ρίς τις κοινωνικές αλλαγές που οδήγησαν στην ανάδειξη νέων στρωμάτων, αποκομμένων από τα παλαιότερα κοινωνικά σχήματα, ο εθνικισμός δεν θα μπορούσε να αποκτήσει ευρύτερη απήχηση. Η ανάγκη, που έχει επισημάνει ο E. Hobsbawm⁴⁴, των νέων κοινωνικών στρωμάτων να αποκτήσουν μια συγκεκριμένη ταυτότητα, το αίσθημα υπαγωγής σε μια ευρύτερη ενότητα, έκαναν τον εθνικισμό κοινωνικό και πολιτικό μήνυμα, με σχετικά ευρεία απήχηση.

III Τα προβλήματα που δημιουργούνται από τις ερμηνείες που προσπαθούν να δώσουν οι Dickson και Kendrick, φαίνεται να ξεπερνιούνται από μια σύνθετη προσέγγιση στο σύγχρονο εθνικιστικό φαινόμενο που επιχειρεί ο M. Keating⁴⁵. Ο τελευταίος, χωρίς να παραβλέπει τις ιδιαιτερότητες της κάθε εθνικιστικής περίπτωσης, επιχειρεί να ερμηνεύσει το σύγχρονο εθνικισμό μέσα από την παράλληλη μελέτη τριών εθνών-κρατών: της Γαλλίας, της Βρετανίας και της Ισπανίας. Διαπιστώνει ότι ο σχηματισμός των τριών αυτών εθνών-κρατών ήταν μια μακρά και επίπονη διαδικασία αφομοίωσης επί μέρους περιφερειών, που επιχειρήσαν με διάφορους τρόπους διαφορετικά καθεστάτα (στη βρετανική περίπτωση μετά από μια εθελοντική ένωση της Σκωτίας με την Αγγλία). Η διαδικασία αυτή είχε σχετική μόνο επιτυχία. Η πολιτική κυριαρχία του κέντρου στηρίχτηκε (σε όλες τις περιπτώσεις) σε τοπικές élites, πρόθυμες να συνεργαστούν με αντάλλαγμα την παροχή πολιτικών και οικονομικών ανταμοιβών από τις κεντρικές κυβερνήσεις. Ο τοπικός εθνικισμός, σε αυτήν τη φάση, είχε κυρίως το χαρακτήρα άμυνας απέναντι στις πολιτικές του κέντρου, που έτειναν στην πλήρη αφομοίωση (Βασκική και Σκωτική περίπτωση στα μέσα και στο τέλος του 19ου αιώνα) και άλλαζαν δραστικά τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες.

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οι κεντρικές κυβερνήσεις εξακολούθησαν να διατηρούν τον πλήρη έλεγχο των περιφερειών. Η πολιτική κυριαρχία τους διασφαλιζόταν μέσω του τοπικού πολιτικού προσωπικού, το οποίο εξασφάλιζε τη νομιμοποίησή του χάρη στη δυνατότητά του να αποσπά πόρους από το κέντρο για την περιφέρεια.

Η εφαρμογή περιφερειακών προγραμμάτων ανάπτυξης, στις δεκαετίες του 1950 και του 1960, διατήρησε, άλλα και ενέτεινε την εξάρτηση των περιφερειών από το κέντρο, δημιούργησε όμως και ισχυρότερα περιφερειακά πλαίσια αναφοράς.

Σε αυτό το σημείο, οικονομικές και πολιτικές αλλαγές υπονόμισαν τις υπάρχουσες ως τότε πολιτικές ισορροπίες. Τα περιφερειακά προγράμματα ανάπτυξης δεν έλυσαν τα προβλήματα

που δημιουργούνταν από την απουσία τοπικών επιχειρηματικών πρωτοβουλιών και έκαναν έντονο το αίσθημα της εξάρτησης από το κέντρο (περίπτωση της Σκωτίας και της Ν. Ισπανίας), ή αντίστροφα, αναδύθηκαν νέες τοπικές επιχειρηματικές τάξεις (όπως στην Καταλονία) που απέβλεπαν σε μεγαλύτερη αυτονομία. Οι εξελίξεις αυτές, σε συνδυασμό με την ιστορικά διαμορφωμένη χωριστή ταυτότητα των επί μέρους περιφερειών, έδωσαν την ευκαιρία ανάδυσης στο σύγχρονο εθνικισμό. Παράλληλα, η κρίση των κομματικών συστημάτων (ιδίως στη Βρετανία) δημιουργούσε –την ίδια χρονική περίοδο– νέες ευκαιρίες για τους εθνικιστικές. Τέλος, η εμπειρία της διάλυσης των αποικιακών αυτοκρατοριών (και στη βρετανική αλλά και στη γαλλική περίπτωση) προκαλούσε προβληματισμούς σε περιφέρειες (όπως η Σκωτία), καθώς η συμμετοχή σε μια τέτοια αποικιακή αυτοκρατορία ισοδυναμούσε με αναπλήρωση της χαμένης ανεξαρτησίας. Καθώς το ισοδύναμο είχε χαθεί, δημιουργήθηκε έντονο ιδεολογικό και πολιτικό κενό⁴⁶.

Σε αυτές τις συνθήκες οι πολιτικοί διαμεσολαβητές που συνδέονταν με το κέντρο υπέστησαν τον ανταγωνισμό των εθνικιστικών κομμάτων και σε πολλές περιπτώσεις, παραδοσιακά κόμματα (οι Σοσιαλιστές στη Γαλλία και στην Ισπανία και οι Εργατικοί στη Βρετανία) υιοθέτησαν περιφερειακά αιτήματα και προώθησαν σχήματα περιφερειακής αυτονομίας, έστω και απρόθυμα (στη Γαλλία και στην Ισπανία).

IV Απομένει μια προσπάθεια ανίχνευσης των πολιτικών ορίων του σύγχρονου μειονοτικού εθνικισμού. Όπως παρατηρεί ο Eric Hobsbawm⁴⁷, το «έθνος-κράτος» έχει πια χάσει ένα μεγάλο μέρος των παλαιών του λειτουργιών και ιδίως αυτών της συγκρότησης μιας χωρικά καθορισμένης «εθνικής» οικονομίας, σαφώς οριοθετημένης στο ευρύτερο πλαίσιο της παγκόσμιας αγοράς. Οι εξελίξεις μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και συγκεκριμένα ο νέος διεθνής καταμερισμός εργασίας του οποίου βασικοί φορείς είναι τα πολυεθνικά συγκροτήματα, η σταδιακή ανάπτυξη διεθνών κέντρων και δικτύων οικονομικών συναλλαγών που βρίσκονται έξω από τον έλεγχο των εθνικών κυβερνήσεων, υπονόμευσαν τη βασική οικονομική λειτουργία των εθνών-κρατών. Ένας αυξανόμενος αριθμός διεθνών οικονομικών και μη οργανισμών συνοδεύει αλλά και επιτείνει αυτές τις εξελίξεις. Οι επαναστάσεις των μεταφορών και επικοινωνιών διευκόλυναν στο έπακρο τις μετακινήσεις ανθρώπων και κεφαλαίων. Είναι πια, όπως παρατηρεί ο Hobsbawm, ανέφικτη η εθνική ομοιογένεια στο πλαίσιο των εθνών-κρατών. Αυτό δεν σημαίνει, σύμφωνα με το

Βρετανό ιστορικό, ότι οι οικονομικές λειτουργίες του κράτους θα παύσουν να υφίστανται ή ότι είναι ασήμαντες. Σημαίνει, ότι δεν έχουν τον κεντρικό χαρακτήρα που είχαν παλαιότερα. Ακόμη δεν σημαίνει, ότι οι πολιτισμικές διαφορές θα εκλείψουν και ότι η εθνική ταυτότητα θα πάψει να παίζει σημαντικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων. Μάλλον το αντίθετο. Αυτή η αυξημένη σημασία της όμως, πολύ απέχει από το να μετατρέπει τον χωριστικό εθνικισμό σε βιώσιμη και αξιόπιστη πολιτική και οικονομική στρατηγική. Ήδη μια σειρά εθνικιστικών κομμάτων, μεταξύ αυτών και το SNP, διαβεβαιώνουν ότι επιθυμούν την πλήρη ένταξη των ανεξάρτητων κρατών που οραματίζονται στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα και υπόσχονται ότι δεν σκοπεύουν να ακολουθήσουν ανέφικτες πολιτικές αυτάρκειας⁴⁸. Ακόμα περισσότερο, άλλα που κινούνται ήδη σε πολιτικό πλαίσιο αυτονομίας, όπως το Βασκικό Εθνικιστικό Κόμμα, αλλά και το Καταλανικό, έχουν σαφή ευρωπαϊκό προσανατολισμό και αρχίζουν να δημοσιοποιούν τις αμφιβολίες τους για το κατά πόσο ο πλήρης αποχωρισμός έχει την ίδια σημασία που είχε στις αρχές ή στα μέσα του αιώνα. Ταυτόχρονα, προσπαθούν να αποσπάσουν το *maximum* της αυτονομίας από την κεντρική κυβέρνηση⁴⁹.

Φαίνεται, όμως, ότι αυτή η διαφαινόμενη μετριοπάθεια είναι αποτέλεσμα –εκτός των περιορισμών του διεθνούς συστήματος– και της αποδοχής, εκ μέρους του κέντρου, της χωριστής ταυτότητας και της συνακόλουθης με αυτήν αποδοχής πολιτικής διευθέτησης. Μια τέτοια εξέλιξη δεν έχει επέλθει, όμως, για την ώρα στη σκωτική περίπτωση.

Υποσημειώσεις

1. D. Mackie, *A History of Scotland*, εκδ. Penguin Books, London 1978, κεφ. 2 και 4 και G. Donaldson, *Scotland. The shaping of a nation*, David and Charles εκδ. Newton Abbot-London 1980, κεφ. 2.

2. J. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, εκδ. Macmillan, London 1991, σελ. 23-28.

3. Donaldson, ο.π. Για τη θρησκευτική μεταρρύθμιση στην Αγγλία, Ch. Hill, *Reformation to Industrial Revolution*, εκδ. Penguin Books, London 1986, σελ. 25επ., 119επ.

4. Mackie, ο.π., κεφ. 11.

5. Στο ίδιο, κεφ. 12.

6. E. Hobsbawm, *Industry and Empire*, εκδ. Penguin Books, London, 1990, σελ. 301-303 και Donaldson, ο.π., σελ. 7.

7. Hobsbawm, ο.π., σελ. 306-307.

8. Donaldson, ο.π., κεφ. 7.
9. W. Ferguson, *Scotland, 1968 to the present*, εκδ. Oliber and Boyd, Edinburgh 1968, σελ. 320-321 και M. Fry, *Patronage and Principle*, εκδ. Aberdeen University Press, 1987, κεφ. 8.
10. Hobsbawm, ο.π., σελ. 308-209.
11. Για το SNP, βλ. Fry, ο.π., κεφ. 8.
12. Για το εργατικό κίνημα στη Σκωτία, H. Pelling, *A History of the British Trade Unionism*, εκδ. Pelican Books, London 1987, κεφ. 6, και Fry, ο.π., κεφ. 6.
13. Για την εξέλιξη του SNP σε αυτό το διάστημα, Fry, ο.π.
14. C. Cook, A. Sked, *Post-war Britain*, εκδ. Pelican Books, London 1984, σελ. 200 επ. και 220 επ.
15. Fry, ο.π., σελ. 226-227, 230-231.
16. A. Birch, *Nationalism and national Integration*, εκδ. Unwin and Hyman, London 1989, σελ. 91-92.
17. Fry, ο.π., σελ. 235-236.
18. Στο ίδιο, σελ. 243 επ.
19. Στο ίδιο, σελ. 234.
20. Birch, ο.π., σελ. 93.
21. Fry, ο.π., σελ. 247-248.
22. Στο ίδιο.
23. Στο ίδιο.
24. Birch, ο.π., σελ. 92-93.
25. Cook-Sked, ο.π., σελ. 305.
26. J. Brand, «Scotland», στο H. Watson (ed): *Contemporary Minority Nationalism*, εκδ. Routledge, London-New York 1990, σελ. 24-37.
27. D. Smith, *North and South*, εκδ. Pelican Books, London 1989, κεφ. 4.
28. D. Butler, D. Kavanagh, *The British General Election of 1987*, εκδ. Macmillan, London 1988, σελ. 284.
29. R.J. Johnston WC.J. Pattie, «The Changing Electoral Gography of Great Britain», στο J. Mohan(ed): *The Political Geography of Contemporary Britain*, εκδ. Macmillan, London, 1989, σελ. 51 επ.
30. Smith, ο.π.
31. Johnston-Pattie, ο.π.
32. Butler-Kavanagh, ο.π.
33. Brand, ο.π.
34. Στο ίδιο.
35. *New Statesman and Society*, Nov. 15.1991.
36. *Economist*, April 6, 1992.
37. Στο ίδιο, March 28, 1992.
38. Τα αποτελέσματα, στο ίδιο, April 18, 1992.
39. *Sunday Times*, April 12, 1992.
40. *Guardian*, April 11, 1992.
41. *Economist*, April 18, 1992.
42. Dickson, «Scotland is Different», στο McCrone, Kendrick, Straw. ο.π., σελ. 53 επ.
43. St. Kendrick, «Scotland, Social Change and Politics», στο ίδιο, σελ. 71 επ.

44. E. Hobsbawm: *Nations and Nationalism since 1780*, εκδ. Cambridge University Press 1990, σελ. 166-167.

45. M. Keating, «Minority Nationalism and the State», στο M. Watson, ο.π., σελ. 174 επ.

46. Πρβλ. Birch, ο.π., σελ. 91, J. Anderson, «Nationalisms in a Disunited Kingdom», στο Mohan(ed), ο.π., σελ. 44.

47. Hobsbawm, ο.π., σελ. 173 επ.

48. Brand, ο.π., Watson, ο.π.

49. *Economist*, April 25, 1992.



Ο λειτουργισμός πέθανε. Ζήτω ο λειτουργισμός

Πανταζής Τερλεξής*

Κυρίαρχα κοινωνιολογικά ρεύματα

Η κοινωνιολογία, σαν ιδιαίτερος κλάδος των κοινωνικών επιστημών, εμφανίστηκε και καθιερώθηκε με τη σημερινή της μορφή στη δυτική Ευρώπη. Αντλώντας από τις ίδιες ή παράλληλες πνευματικές καταβολές, εξελίχθηκε και διασπάστηκε με τον καιρό σε δύο κυρίαρχα θεωρητικά και μεθοδολογικά παραδείγματα: το ένα που αδόκιμα ίσως καλούμε «αστική» ή «ακαδημαϊκή» κοινωνιολογία (συχνά με τη μορφή μιας θετικιστικής, εμπειρικής προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων) και το άλλο που καταχρηστικά ονομάζουμε «σοσιαλιστική» ή «μαρξιστική» κοινωνική θεωρία (και βασίζεται κυρίως στις φιλοσοφικές αρχές του διαλεκτικού υλισμού).

Το «σχίσμα» ανάμεσά τους έχει τις ρίζες του στη γενιά κυρίως των στοχαστών της περιόδου 1890-1920 και δικαιολογείται από πολλούς, γιατί ταυτίζουν την «κοινωνιολογία» με την τάξη και τη συναίνεση και τη «μαρξιστική κοινωνική επιστήμη» με την πάλη και την αντιπαλότητα. Μια τέτοια όμως ταύτιση δεν έχει πάντα και μεγάλη σχέση με την πραγματικότητα. Είναι λάθος για παράδειγμα να υποστηρίζουμε ότι ο μαρξισμός ήταν αδιάφορος στην «κανονιστική συναίνεση», αν και είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ απεχθανόταν παρόμοιες εννοιολογικές κατηγορίες. «Κοινές αξίες» όμως εμφανίζονται στη μαρξιστική θεωρία, με τη μορφή της «ιδεολογίας». Από την άλλη μεριά, κοινωνιολόγοι της «συναίνεσης» ή της «τάξης», τονίζουν την έννοια της εθελοντικής υποκειμενικής δράσης ως φορέα ή προϋπόθεση αλλαγής (με την

ΑΣΤΙΚΗ &
ΣΟΛΙΑΣΤΙΚΗ
/ Δ

* Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

έννοια της διατάραξης της ισορροπίας) στο κοινωνικό σύστημα. Γενικευμένες εννοιολογικές οροθετήσεις αυτής της διχοτομικής μορφής, συνεπώς, είναι συνήθως αδόκιμες και γι' αυτό παραπειστικές. Η κοινωνιολογική επιστήμη είναι ή πρέπει να είναι μία. Οι ρίζες των ιδεολογικών, κοινωνικών και φιλοσοφικών καταβολών από τις οποίες αντλούν την πατρότητά τους, τόσο η λεγόμενη αστική όσο και η σοσιαλιστική κοινωνιολογική σκέψη, πάνε τόσο βαθιά στη δυτική πνευματική παράδοση, ώστε δύσκολα κανείς μπορεί να ξεχωρίσει την προέλευσή τους.

Οι γενικευμένες αυτές κατηγοριοποιήσεις δεν αποδίδουν πάντα με πιστότητα την ποικιλία των προτάσεων, την αντιθετικότητα των ιδεών και την ιδιομορφία των απόψεων που αναπτύσσονται μέσα στα ίδια τα πλαίσια της κάθε ξεχωριστής κατηγορίας. Δεν υπάρχουν σύνορα στη σκέψη, αν και συχνά υπάρχουν φραγμοί. Οι συνθέσεις των προτάσεων και οι διασυνδέσεις των υποθέσεων δεν συντελούνται πάντα μέσα σε ξεκαθαρισμένες νοηματικές οροθετήσεις. Ούτε υπάρχει τρόπος να διακρίνουμε τις «καλές» ιδέες σε μια συνολική πρόταση και να απομονώσουμε τις «κακές» σε μίαν άλλη. Το παιχνίδι της ζωής, όπως και η νοηματική του σύλληψη, δεν είναι έτσι απλά «καλό» ή «κακό». Οι αναγκαιότητες της κοινωνικής ζωής, όπως και η αντιμετώπισή τους, δεν είναι απλά και μονοσήμαντα ή το ένα ή το άλλο. Μία διαφορετική άποψη είναι και παραπειστική και επικίνδυνη. Τι απομένει για την υπόλοιπη ευρωπαϊκή σκέψη, για παράδειγμα, αν δεχτούμε, τους αφορισμούς: «ο Marx είναι ο νόμιμος διάδοχος σε ό,τι καλύτερο δημιούργησε η ανθρωπότητα τον 19ο αιώνα, τη γερμανική Φιλοσοφία, την αγγλική πολιτική Οικονομία και το γαλλικό Σοσιαλισμό;»² ή ότι «μόνο ο μαρξισμός-λενινισμός μπορεί να αναλύσει τις αιτίες για τη σημερινή όξυνση του ιδεολογικού ταξικού αγώνα και να δώσει επιστημονικά θεμελιωμένη απάντηση στα πιο σπουδαία τμήματα...;»³ Από την άλλη μεριά, τι απομένει για τη σύγχρονη κοινωνική θεωρία, αν πιστέψουμε ότι η εργασία του Parsons (1902-1979), του πρωθιερέα του σύγχρονου κοινωνιολογικού λειτουργισμού, *Η Δομή της Κοινωνικής Δράσης* (1937), «είναι ίσως μια από τις σημαντικότερες μελέτες κοινωνικής θεωρίας που γράφτηκε στην αγγλική γλώσσα, τον τελευταίο μισό αιώνα»⁴ ή «που έχει ποτέ γραφεί στα αγγλικά»;⁵

Έτσι, η μανιχαϊκή διχοτόμηση, καπιταλιστική (αστική) ή σοσιαλιστική (κομμουνιστική) κοινωνική επιστήμη, ιδεαλιστική ή υλιστική ιδεολογία, λειτουργική ή μαρξιστική μεθοδολογία, κοινωνιολογία της συναίνεσης και τάξης ή κοινωνιολογία της πάλης και της επιβολής, συντηρητική (ακαδημαϊκή) κοινωνική σκέψη ή

ριζοσπαστική (εξωακαδημαϊκή) κοινωνική κριτική, οδηγεί σε επικίνδυνες υπεραπλουστεύσεις. Παρόμοιες θεωρητικές καταγραφές, συνήθως, δεν έχουν καμιά σχέση με τη διαμόρφωση και εξέλιξη του κοινωνιολογικού στοχασμού. «Πως είναι δυνατόν να παραγνωρίσουμε τη συνέχεια ανάμεσα στον Marx και τον Weber, ανάμεσα στον Comte και τον Durkheim και τους Marcel Mauss και Claude Levi-Strauss»; θα διερωτηθεί ο Raymond Aron⁶.

Ας πούμε ακόμη εδώ ότι δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε κοινωνική επιστήμη χωρίς «δομολειτουργικές»⁷ προτάσεις, κάποιας μορφής. Η έννοια της δομής υπαινίσσεται, αν δεν προϋποθέτει, επανάληψη, με την έννοια ενός προτύπου τακτικά επαναλαμβανόμενης διαντίδρασης, ανάμεσα σε στοιχεία ή μέρη κάποιου κοινωνικού σχηματισμού. Η έννοια της λειτουργίας αναφέρεται στη συνεισφορά, με οποιαδήποτε μορφή, των τακτικά διαντιδρούντων στοιχείων για τη συνέχιση και διατήρηση του κοινωνικού συστήματος. Στο απλό αυτό σκιαγράφημα των δύο βασικών στοιχείων της λειτουργικής πρότασης εμπίπτει το βασικό ερώτημα της κοινωνικής επιστήμης: «Με ποιόν τρόπο λειτουργεί μια κοινωνία»; Μ' αυτήν την έννοια, όσο κι αν ακούγεται σε μερικούς ανορθόδοξο ή ακόμη και αιρετικό, ορισμένα ερωτήματα που διατυπώνονται, ακόμα και από τον «επιστημονικό» μαρξισμό, θα μπορούσαν να θεωρηθούν «δομολειτουργικά», όπως για παράδειγμα: «Ποιός είναι ο ρόλος της θρησκείας ως ιδεολογίας στην καπιταλιστική κοινωνία;» ή «Με ποιο τρόπο διατηρείται και αναπαράγεται η ταξική ανισότητα;» Το ότι ο μαρξισμός προσεγγίζει τον καπιταλισμό, προβάλλοντας τις διαλεκτικές σχέσεις και τις αντιφατικές διαδικασίες που τον συνθέτουν, δεν σημαίνει ότι έχουμε να κάνουμε μ' ένα απόλυτο χάος. Απλώς, σημαίνει ότι αυτό που χαρακτηρίζει το καπιταλιστικό κοινωνικό σύστημα είναι μια υψηλού βαθμού αστάθεια.

Κι ωστόσο, παρά τις αναπόφευκτες επικαλύψεις, τις υποδόριες διασυνδέσεις και τις ανεξέλεγκτες αλληλεξαρτήσεις ιδεών, αντιλήψεων και μεθόδων, θα ήταν πολύ έξω από την παράδοση και την καθημερινή πρακτική, αν παραβλέπαμε τελείως τους ιδιαίτερους προσανατολισμούς, τις γενικές τάσεις και τις ιδιόμορφες νοηματικές κατηγορίες που χαρακτηρίζουν τις φιλοσοφικοκοινωνικές αντιλήψεις των δύο αυτών κοινωνιολογικών προτάσεων. Ιστορικά, ιδεολογικά και επιστημολογικά είμαστε υποχρεωμένοι να λάβουμε υπόψη τις πραγματικές ή υπονοούμενες διαφορές που υπάρχουν μεταξύ τους. Παρά τις κοινές αφετηρίες, κατέληξαν σε δύο διαφορετικές αντιλήψεις για την οργάνωση και εξέλιξη των κοινωνιών. Δύο αντιλήψεις που εκφράζουν

δύο διαφορετικές αναγκαιότητες κοινωνικής οργάνωσης και θεωρητικής υποστήριξης: Από τη μια μεριά, η κοινωνιολογία που υπογραμμίζει τη σταδιακή εξέλιξη των κοινωνικών συστημάτων και υποστηρίζει την κοινωνική και οικονομική θέση των διαρκώς αναπτυσσόμενων μεσαίων στρωμάτων. Από την άλλη μεριά, ο ιστορικός υλισμός, που υπερασπίζεται την ιδέα της διαλεκτικής κοινωνικής ανέλιξης και των βίαιων επαναστατικών αλλαγών.

Όσοι υποστηρίζουν την πρώτη άποψη, εντοπίζουν την απαρχή της σύγχρονης κοινωνιολογικής σκέψης στους θετικιστές του 19ου αιώνα (Comte, Spencer και Mill), μια πνευματική προσπάθεια που φτάνει μέσα από τους Durkheim και Weber ως τις μέρες μας. Όσοι ακολουθούν το μαρξιστικό παράδειγμα υποστηρίζουν ότι η κοινωνιολογική σκέψη αρχίζει με τις εργασίες των Σκωτσέζων φιλοσόφων σοσιαλιστών Adam Ferguson και John Miller, του Saint-Simon και τους ρεαλιστές του 18ου αιώνα, με τους κλασικούς της σοσιαλιστικής σκέψης, από τον Lukacs έως τον Dela Volpe και από τον Marcuse έως τον Althusser. Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οι δύο αυτές διαμετρικά αντίθετες ιδεολογικές κατευθύνσεις και ερμηνευτικές προτάσεις κοινωνικής οργάνωσης, θα βρουν την πιο εκλεπτυσμένη πρακτική τους έκφραση στις Ηνωμένες Πολιτείες και τη Σοβιετική Ένωση, αντίστοιχα⁸. Η πρώτη κάτω από το γενικότερο τίτλο των «θεωριών της συνοχής και της συναίνεσης», η δεύτερη κάτω από την επωνυμία των «θεωριών της πάλης και του ανταγωνισμού».

Στη Δυτική Ευρώπη, οι κοινωνιολογικές ανησυχίες και προς τις δύο αυτές κατευθύνσεις δεν σίγησαν, παρά για μικρά χρονικά διαστήματα. Θλιβερή εξαίρεση, η νεκρική σιγή που επιβλήθηκε στα χρόνια του μεσοπολέμου στη Γερμανία και αργότερα στην υπόλοιπη Ευρώπη. Μετά το τέλος του πολέμου και την έρημη γη που άφησε πίσω του, καταφανής ωστόσο υπήρξε η αμερικάνικη επίδραση στο χώρο της ακαδημαϊκής κοινωνιολογίας, σε ολόκληρη σχεδόν τη Δυτική Ευρώπη. Χώρες με βαθειά κοινωνιολογική παράδοση, όπως η Γερμανία, η Γαλλία ή η Ιταλία, βρέθηκαν άμεσα εκτεθειμένες στις αμερικάνικες πνευματικές, και όχι μόνο, επιδράσεις. Το δομολειτουργικό, συγκεκριμένα, παράδειγμα, όπως διαμορφώθηκε από τον Parsons, ήταν αυτό που κυριάρχησε από το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου μέχρι και τη δεκαετία του '60, σ' ολόκληρο σχεδόν το χώρο της μη μαρξιστικής ακαδημαϊκής διανόησης. Γι' αυτό και στην αντιπαράθεση της «αστικής» με τη «μαρξιστική κοινωνιολογία», συνήθως περιοριζόμαστε σ' αυτό το κοινωνιολογικό παράδειγμα, ως το πιο αντιπροσωπευτικό της σύγχρονης αστικής σκέψης.

Αλλά εδώ χρειάζεται και άλλη μια διευκρίνιση. Αυτό που συχνά ονομάζουμε «λειτουργισμό» ή «δομολειτουργισμό», στην αυθεντική παρσονική εκδοχή του (κάτι που διαφέρει από το «δομισμό»), δεν θα έπρεπε να το εκλαμβάνουμε ως συνεκτικό σύνολο ιδεών, θεωρημάτων και υποθέσεων ή ως ολοκληρωμένη μεθόδευση ανάλυσης της κοινωνικής ζωής. Και αυτό, όχι γιατί δεν έχουν γίνει σοβαρές μέχρι τώρα προσπάθειες για κάτι τέτοιο, αλλά γιατί ο εννοιολογικός και φιλοσοφικός χώρος που καλύπτει είναι πολυδιάστατος, μεταλασσόμενος και γι' αυτό διαρκώς αμφισβητούμενος. Μερικοί μάλιστα θα πουν ότι η όποια δημοτικότητα του λειτουργισμού οφείλεται, σε μεγάλο ποσοστό, στις πολλές όψεις που παίρνει και στην ευχέρειά του να προσιδιάζει στη μορφή της κοινωνικής αναζήτησης μάλλον, παρά στο χαρακτήρα μιας κοινωνικής θεωρίας⁸.

Έχω επιπλέον την εντύπωση ότι ο Parsons δεν φαίνεται να αισθανόταν πάντα άνετα κάθε φορά που χρησιμοποιούσε τον όρο «λειτουργική θεωρία», για να προσδιορίσει το έργο του. Ο ίδιος ο όρος «λειτουργικός», εξάλλου, δεν ήταν ποτέ αυτός που ταίριαζε στην κοινωνιολογική πρόταση της δράσης και του συστημικού του μοντέλου ή του συνδυασμού των δύο που επιχείρησε ο Parsons στα πενήντα τόσα χρόνια της πνευματικής του σταδιοδρομίας. Ο όψιμος, μάλιστα, Parsons (μέχρι το 1938), φαίνεται να δίνει ελάχιστη προσοχή στις καθαρά λειτουργικές πλευρές των προτάσεών του. Χρησιμοποιεί όρους, όπως «λειτουργική ανάλυση», «λειτουργικός προσανατολισμός», αλλά και «κοινωνιολογικό παράδειγμα», «κοινωνική προσέγγιση», «μεθοδολογικό μοντέλο» κ.τ.λ. Ενδιαφέρεται για την ανθρώπινη δράση, που τη θεωρούσε ως σύνολο από διαντιδρόντα υποσυστήματα. Η βιολογική έννοια της λειτουργίας ήταν απλώς βοηθητική (και μάλιστα όχι πάντα) για την κατανόηση της ανθρώπινης αυτής δράσης. Προτιμότερο θα ήταν λοιπόν, στην περίπτωση αυτή, να θεωρήσουμε τη λειτουργική θεωρία σαν «παράδειγμα» ή πρόγραμμα για έρευνα, που «καθοδηγείται από ορισμένα λειτουργικά θεωρήματα ή πρακτικές υποθέσεις»⁹. Από μια γενικότερη άποψη, θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί μια πνευματική παράδοση από την οποία είναι δυνατόν να προκύψουν διάφορες θεωρητικές υποθέσεις και να ξεκινήσουν ενδιαφέρουσες συστηματικές διερευνήσεις, για την εμβάθυνση και επέκταση των κοινωνιολογικών μας αναζητήσεων¹⁰. Γι' αυτό και πολλά από τα νοήματα και τις ιδέες του λειτουργισμού παραμένουν, ακόμη και σήμερα, εγκυκλοπαιδικά, ακατέργαστα και υποθετικά, ώστε να μην μπορεί κανείς να μιλάει με βεβαιότητα για «κοινωνική θεωρία», χωρίς να υποτιμά ή να

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Ο
ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΣΜΟΣ

προδίδει την πραγματική σημασία αυτού του όρου¹¹.

Έτσι, ακόμα και σήμερα δεν θα πρέπει να ακούγεται παράξενα το ότι αρχίζουμε τη διερεύνηση του λειτουργισμού, λέγοντας πως δεν υπάρχει μια συγκεκριμένη θεωρητική κατασκευή γι' αυτό. Ακόμη και με την πιο εκλεπτυσμένη θεωρητική του μορφή, ο λειτουργισμός δεν αποτελεί ενιαίο και συνεκτικό σύνολο προτάσεων. Κάτω από το γενικό όρο του λειτουργισμού υπάρχουν υποκατηγορίες, ιδιομορφίες και επιμέρους προσανατολισμοί, που περιπλέκουν ακόμα περισσότερο τα πράγματα. Ενδεικτικά, αναφέρουμε τον «ατομικιστικό» λειτουργισμό του Spencer, την έννοια της «λειτουργικής ολότητας» και «αλληλεξάρτησης» του Hegel, τον «κοινωνικό» λειτουργισμό του Durkheim, τον «απρόσωπο» λειτουργισμό του Radcliffe-Brown και του Malinowski, το «συστημικό» λειτουργισμό του Pareto, τον «κανονιστικό» λειτουργισμό του Parsons, τον «μεσοβελινεκή» ή «ριζοσπαστικό» λειτουργισμό του Merton, το «συγκρουσιακό» λειτουργισμό του Dahrendorf (ή, για μερικούς τουλάχιστον, τον «υλιστικό» λειτουργισμό του μαρξισμού) και πιο πρόσφατα, το «βιοκοσμικό» λειτουργισμό του Habermas ή τον «λειτουργικό δομισμό» του Luhmann. Γι' αυτό και δεν υπάρχει μέχρι σήμερα πιστεύω, καμιά συγκεκριμένη εργασία, απόλυτα αντιπροσωπευτική του λειτουργισμού, με την πολύ γενική αυτή έννοια του όρου.

Όπως αντιλαμβάνεται λοιπόν κανείς, δεν είναι δυνατόν, μέσα στα στενά όρια αυτού του άρθρου, να επεκταθώ σ' ολόκληρη την επιφάνεια που καλύπτει σήμερα το λειτουργικό κοινωνιολογικό παράδειγμα. Θα περιοριστώ, συνεπώς, αναγκαστικά σε βασικές του πλευρές και κατηγορίες.

Γιατί ο Λειτουργισμός παραμένει ακόμη λειτουργικός;

«Ποιός διαβάζει σήμερα Parsons;» θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς, κάνοντας την ίδια ακριβώς ερώτηση που είχε κάνει κάποτε ο ίδιος ο Parsons για τον Spencer. Ποιός «μαρξιστής» παίρνει σήμερα στα σοβαρά αυτά που έχει να πει ένας Merton ή ένας Smelser, αν τυχαίνει να τους υπολήπτεται, πόσο μάλλον να τους αναγνωρίζει; Γι' αυτό θα μπορούσαμε, ίσως, ν' ασχοληθούμε με περισσότερο σύγχρονες και έτσι, πιο αντιπροσωπευτικές θεωρητικές προτάσεις της «αστικής» κοινωνιολογικής σκέψης. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να μιλήσουμε για άλλα κοινωνιολογικά παραδείγματα, όπως είναι ο «δομισμός» (Levi-Strauss), η «εθνο-

μεθοδολογία» (Harold Garfinkel), η «φαινομενολογία» (A. Schutz), η θεωρία της «κοινωνικής διαντίδρασης» (George Homans), η λεγόμενη «θεωρία της πάλης» (Lewis Coser) ή αντίθετα «θεωρία της σύγκλησης» (Daniel Bell), η «συμβολική διαντίδραση» (Erving Goffman), ο «συμπεριφορισμός» ή «μπιχεοβιοραλισμός» (G. Mead), ή άλλες «μεσοβεληγκεείς» (Robert Merton) και «κοινωνιοβιοκοσμικές» (Habermas) θεωρήσεις κι απόψεις, γύρω από την κοινωνική οργάνωση και συμπεριφορά ή γύρω από τη «νεωτερικότητα» και το «μεταμοντερνισμό», τη «μετα-θεωρία» ή το τέλος των ιδεολογιών.

Μια τέτοια άποψη, ωστόσο, δεν μου φαίνεται να ευσταθεί. Η αμφισβήτηση για την αξία ή την εμβέλεια του λειτουργισμού ως αναλυτικής μεθόδου, δεν θα πρέπει να επισκιάσει το γεγονός της πλατειάς και της σχετικά μακράς διάρκειας της επιρροής του, στο χώρο των κοινωνικών επιστημών και ιδιαίτερα στο χώρο της λεγόμενης «ακαδημαϊκής» κοινωνιολογίας. Για τους λόγους που θ' αναπτύξω στη συνέχεια, αν πρόκειται να κατανοήσουμε (όχι να δικαιώσουμε) το παρόν και να διακρίνουμε (όχι να προδιαγράψουμε) ίσως το μέλλον της αστικής κοινωνικής θεωρίας, είναι απαραίτητο και σχεδόν αναπόφευκτο, ν' ασχοληθούμε με το λειτουργικό παράδειγμα, ως μεθοδολογία (που πράγματι είναι) ή ως φιλοσοφία (που θέλει ίσως να γίνει). Κι αυτό για έναν πολύ απλό λόγο: όλες σχεδόν οι «θεωρίες» ή τα κοινωνιολογικά παραδείγματα του μη μαρξιστικού χώρου που εμφανίστηκαν στη Δύση τα τελευταία 30 χρόνια, χωρίς καμία υπερβολή, δεν είναι τίποτε άλλο παρά απόπειρες, είτε πολεμικής αντίδρασης είτε κριτικής αναθεώρησης είτε συμβιβαστικής ανασύνδεσης των θεωρητικών προτάσεων του κοινωνιολογικού λειτουργισμού, όπως αυτός εμφανίζεται, κυρίως, στα γραπτά του Parsons¹². Ακόμη, θα έλεγα (με κίνδυνο να θεωρηθώ ως απλοϊκά υπερβολικός), ότι και ένα μεγάλο μέρος του λεγόμενου «αναθεωρητικού μαρξισμού» περνάει μέσα από ορισμένες θεωρητικές προτάσεις που βρίσκει κανείς στον παρσονικό δομολειτουργισμό. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις νεο-παρσονικής ανάλυσης του «μαρξισμού», όπως εμφανίζονται, για παράδειγμα, στα έργα του Σοβιετικού Markarian, του Πολωνού Piotr Sztompka ή του Βούλγαρου Nikolai Genov, καθώς και μιας σειράς άλλων ανατολικοευρωπαίων¹³.

Ας πάρουμε για παράδειγμα δύο από τις πιο σύγχρονες (για να μην αναφερθώ σε δυτικές μαρξιστικές απόπειρες) και αρκετά γνωστές θεωρητικές προτάσεις, στο χώρο της μικρο-κοινωνιολογίας: την «εθνομεθοδολογία» (Garfinkel) και τη «συμβολική διαντίδραση» (Goffman). Και τα δύο αυτά κοινωνιολογικά παραδείγ-

ματα αποτελούν, σε σχέση με τον παρσονικό δομολειτουργισμό, απόπειρες μετατρεψιμότητας και ανακατατάξεων «μέσα από το χώρο» μάλλον, παρά απορριπτική κριτική «έξω απ' αυτόν». Και οι δύο αυτές προσεγγίσεις παίρνουν ως βάση της παρέμβασής τους το πρόβλημα της τάξης ή ευταξίας, που τυχαίνει να είναι σημείο εκκίνησης και στο λειτουργισμό: «Με ποιον τρόπο τα συγκεκριμένα δρώντα υποκείμενα καταφέρνουν μέσα από ρέουσες καταστάσεις καθημερινότητας, να κατασκευάζουν επίπεδα ισορροπίας για να σταθούν και ν' αναπτυχθούν;» Η κοινωνική τάξη (order), έτσι, γίνεται βασικό σημείο αναφοράς στις καθημερινές δραστηριότητες των ατόμων. Και τα δύο αυτά κοινωνιολογικά παραδείγματα, επιχειρούν με άλλα λόγια ν' απαντήσουν στο βασικό ερώτημα του δομολειτουργισμού: «Με ποιο τρόπο μπορεί να υπάρξει κοινωνική τάξη;». Και τα δύο καταλήγουν στο συμπέρασμα πως, αν και ο δομολειτουργισμός επικεντρώνει την προσοχή του στο θέμα της κοινωνικής ισορροπίας και τάξης, δεν καταφέρνει, ωστόσο, να ερμηνεύσει ικανοποιητικά τον τρόπο με τον οποίο η καθημερινή διαντίδραση των ατόμων συντελεί στη διαμόρφωση αυτής της κοινωνικής ισορροπίας. Αυτό όμως δεν αποτελεί καινούργια πρόταση ή παρατήρηση. Πρόκειται για απλή διορθωτική προσέγγιση που δεν προσθέτει, κατά βάση, τίποτε το καινούργιο στο παλιό που υπήρχε.

Σ' αυτές λοιπόν και σ' άλλες παρόμοιες περιπτώσεις πρόκειται, τις περισσότερες φορές, για επαναλήψεις ή για εκτεταμένες παραθέσεις εμπειρικών στοιχείων, που ανάλογα, κάθε φορά, με την ικανότητα προβολής κάποιας εμβέλειας των εμπνευστών τους και τη συνεργασία τους με συστήματα ενημέρωσης και εκδοτικής προβολής, παίρνουν διαστάσεις και γίνονται της μόδας, χωρίς συχνά κανένα σοβαρό επιστημολογικό υπόβαθρο. Σύμφωνα με τα λόγια, του γνωστού στο ελληνικό κοινό, κοινωνιολόγου Bottomore: «Αφήνοντας κατά μέρος τις εννοιολογικές και μεθοδολογικές αναζητήσεις που βρίσκει κανείς σε πολλές από τις πρόσφατες μαρξιστικές εργασίες, όπως και στο έργο του Parsons, μπορούμε να πούμε πως η συντριπτική πλειοψηφία των σύγχρονων κοινωνιολογικών εργασιών υπήρξε περιγραφική ή αφιερωμένη στην πειραματική διερεύνηση απλών υποθέσεων»¹⁴.

Τέτοια λοιπόν βαθειά και εκτεταμένη υπήρξε η επίδραση της λειτουργικής παρέμβασης, ώστε δύσκολα, ακόμη και σήμερα, διακρίνει κανείς βασικές διαφορές ανάμεσα στο λειτουργισμό και στις σύγχρονες κοινωνικές «θεωρίες», κάποιου επιπέδου, που αναπτύχθηκαν στο μεταξύ. Γι' αυτό, για ένα διάστημα τουλάχιστον (ανάμεσα στις δεκαετίες του '50-'70), η κοινωνιολογία

στον αγγλοσαξωνικό κυρίως χώρο, είχε απόλυτα ταυτιστεί με τον λειτουργισμό. Όσοι ισχυρίζονται το αντίθετο φαίνεται ν' αγνοούν ή να παραβλέπουν τη διαλεκτική συγγένεια των σύγχρονων κοινωνιολογικών προτάσεων, με τις βασικές αρχές του λειτουργισμού (κυρίως τη «στατική δόμηση» και τη «δυναμική εξισορρόπηση» των συστατικών στοιχείων του κοινωνικού συστήματος). Αποκομμένοι από την πραγματικότητα, επαίρονται πως οι επιφανειακές διαφορές ανάμεσα στις νεοεμφανιζόμενες θεωρητικές προτάσεις μπορούν, στο επίπεδο εξέλιξης που βρίσκονται σήμερα, ν' αποτελέσουν τη βάση για αυτόνομα κοινωνιολογικά παραδείγματα και πρωτότυπα μοντέλα αναλυτικών μεθόδων.

Συνεπώς, χωρίς μια έστω και στοιχειώδη γνώση της δομολειτουργικής προσέγγισης, θα ήταν δύσκολο να συλλάβει κανείς, στην ολότητά τους, τις σύγχρονες (νεο-λειτουργικές ή νεο-μαρξιστικές) θεωρητικές προτάσεις στο χώρο της κοινωνιολογίας. Σύμφωνα με τα λόγια του Γερμανού Habermas, του νεότερου επιζώντος μέλους της Σχολής της Φρανκφούρτης: «Καμία κοινωνική θεωρία δεν μπορούμε σήμερα να πάρουμε στα σοβαρά, αν δεν έχει ξεκαθαρίσει, τουλάχιστον, τη σχέση της με τον Parsons. Όποιος δεν παίρνει σοβαρά αυτό υπόψη του, αφήνεται να παρασυρθεί από τα σύγχρονα προβλήματα, αντί να τ' αντιμετωπίζει με τρόπο ορθολογικό. Κι αυτό ισχύει και για τους νεο-μαρξιστές που θα ήθελαν να υποτιμήσουν τον Parsons...»¹⁵. Θα ήταν, για παράδειγμα, δύσκολο να πούμε ποιές από τις δομικές προτάσεις του Althusser ή του Πουλαντζά είναι πρωτότυπες, χωρίς να γνωρίζουμε τις δομικές προτάσεις του Parsons που προηγήθηκαν. Είναι δυνατόν ν' αγνοήσουμε τη σχέση ανάμεσα στην «αμοιβαία ανεξαρτησία» των παρσονικών υποσυστημάτων της προσωπικότητας, του κοινωνικού συστήματος και της κουλτούρας, με την «σχετική αυτονομία» των τριών πουλαντζιανών επιπέδων, δηλαδή του «οικονομικού», του «πολιτιστικού» και του «ιδεολογικού»; Θα θεωρήσουμε ως τυχαία την άτυπη, αλλά άμεση συγγένεια που παρατηρείται ανάμεσα στην αλτουσεριανή έννοια της «αναγκαίας συνθήκης ύπαρξης» ενός τρόπου παραγωγής και τα «λειτουργικά προαπαιτούμενα των κοινωνικών συστημάτων» του Parsons; Είναι δυνατόν ν' αντιληφθούμε την απόφαση του Niklas Luhmann (του επονομαζόμενου Γερμανού Parsons) να εισάγει τις έννοιες της «αυτοαναφοράς» και της «αυτοποίησης», χωρίς να γνωρίζουμε την κριτική που ασκήθηκε στη συστημική λογική του παρσονικού κοινωνικού συστήματος; Μπορούμε να αξιολογήσουμε την αντιπαράθεση ανάμεσα στον Niklas Luhmann (συστη-

μική θεωρία) και τον Jürgen Habermas (κριτική θεωρία), χωρίς να γνωρίζουμε τη συνεισφορά του Parsons στη θεωρία των κοινωνικών συστημάτων; Και ακόμη, πως θα κατανοήσουμε την εσώτερη δομή της θεωρίας της δράσης του Parsons, χωρίς τις εννοιολογικές κατηγορίες, τις υποθετικές προτάσεις και τις εμπειρικές παρατηρήσεις του Pareto, του Durkheim, του Weber ή του Freud; Μόνο μέσα από τέτοιες διεισδυτικές περιοδεύσεις και επαναληπτικές διερευνήσεις, είναι δυνατόν να διεισδύσουμε στη δομική σύσταση, να παρακολουθήσουμε την εξελικτική πορεία και να εκτιμήσουμε τις προοπτικές ενός μεγάλου μέρους της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας.

Επιπλέον, όσοι δεν παραδέχονται την «εκλεκτική συγγένεια» ανάμεσα στο λειτουργικό παράδειγμα και τις σύγχρονες κοινωνικές «θεωρήσεις», συνήθως δεν υπολογίζουν ή παίρνουν εντελώς ελαφρά το γεγονός ότι ο λειτουργισμός, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, δεν αποτελεί ένα απόλυτα συγκροτημένο θεωρητικό και μεθοδολογικό μοντέλο κοινωνιολογικής ανάλυσης. Δεν είναι ένα κλειστό θεωρητικό σύστημα, όπως λανθασμένα θέλουν συχνά μερικοί να το παρουσιάζουν. Θα το επαναλάβω πως είναι μάλλον μια προσέγγιση, μια άποψη, ένα πλαίσιο αναφοράς και ένας προσανατολισμός, που εστιάζεται στο πρόβλημα της κοινωνικής τάξης και της κοινωνικής συνοχής. Η προσέγγιση αυτή, στις ακραίες της προεκτάσεις, μπορεί να παραμορφώσει τις αναλύσεις μας. Αν όμως χρησιμοποιηθεί σωστά μπορεί ν' αποδειχθεί χρήσιμο εργαλείο για την ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση δεν είναι σε θέση να διατυπώσει νόμους γι' αυτήν την πραγματικότητα, ν' αποφανθεί τελειοδίκα για το χαρακτήρα αυτής της πραγματικότητας. Από αυτήν την άποψη, ο λειτουργισμός (όπως λίγο-πολύ και ο δομισμός) δεν αποτελεί μια τελειωμένη πρόταση ενός διανοητή ή μιας Σχολής, με την έννοια λίγο-πολύ του μαρξισμού ή του φροϋδισμού. Δεν μπορούμε, με άλλα λόγια, να ταυτίσουμε το λειτουργισμό μόνο με τον Parsons και σ' αυτή τη βάση να τοποθετηθούμε απέναντί του, όπως κάνουν μερικοί. Κάτι τέτοιο θ' αποτελούσε ασυγχώρητη μονομέρεια και επιστημολογικό σφάλμα πρώτου μεγέθους. (Κι αυτό, παρά το γεγονός ότι το όνομα του Parsons, όλως τυχαία, έγινε αιτία να παραχθεί πολύ πρόσφατα τόσο σάλος και στη χώρα μας, που τελικά οδήγησε στην «πτώση» της ακαδημαϊκής κοινωνιολογίας, από τα, έτσι και αλλιώς, σαθρά βάθρα στα οποία την είχαν μερικοί στηρίξει).

Πρόκειται μάλλον για τρόπο, μέθοδο ή τεχνική ανάλυσης, που αφήνει πάντα περιθώρια για διατυπώσεις υποθέσεων και για συ-

στηματικές προσεγγίσεις των κοινωνικών φαινομένων, με πολλές δυνατότητες εμπειρικής επαλήθευσης των θεωρητικών αυτών υποθέσεων. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, θα ήταν σφάλμα να την αγνοούμε ή να την απορρίπτουμε, χωρίς την πρέπουσα αξιολόγηση. Ανεξάρτητα από ιδεολογικές προκαταλήψεις ή επιστημολογικές προεκτάσεις και παρά την έντονη κριτική που έχει ασκηθεί μέχρι σήμερα εναντίον του, ο λειτουργισμός παραμένει για πολλούς, ακόμη και σήμερα, βασικός κορμός «της ορθόδοξης κοινωνιολογίας»¹⁶, «η πιο δραματική εξέλιξη στο χώρο της κοινωνιολογικής θεωρίας από το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου»¹⁷.

Το ότι, παρά τις ογκούμενες επικρίσεις, ο λειτουργισμός εξακολουθεί να επηρεάζει την κοινωνιολογική σκέψη της Δύσης, έχει πολλές ερμηνείες. Η πιο απλή απ' αυτές είναι ότι τίποτε δεν έχει ακόμη πάρει τη θέση του. Το γεγονός ότι η γενική θεωρία του Parsons αποδείχτηκε, σε πολλά σημεία, ή χαρακτηρίστηκε ως ασυνεπής και αντιφατική, «μια παραφουσκωμένη υπόθεση»¹⁸, δεν φαίνεται να λογαριάζεται και πολύ. Τέτοια ήταν η ζήτηση για μια ολοκληρωμένη και συνεκτική κοινωνική θεωρία, στα πλαίσια των κλασικών της κοινωνιολογίας, ώστε και οι παρατηρούμενες ατέλειες ή αδυναμίες να θεωρούνται όχι μόνο αναπόφευκτες, αλλά και υγιή συμπτώματα όλων των μεγάλων θεωριών.

Σ' αυτό φαίνεται να συνετέλεσε και το γεγονός ότι ούτε στον αγγλοσαξωνικό χώρο, ούτε σ' ένα μεγάλο μέρος της Δυτικής Ευρώπης, με αξιόλογη παράδοση στο χώρο της κοινωνιολογίας, φαίνεται να υιοθετείται πλήρως η μαρξιστική πρόταση, παρά τις εντυπωσιακές έως αφύσικες προσαρμογές που έχει υποστεί. Όσο πιο ξεκάθαρα προβάλλουν τα εμπόδια της σοσιαλιστικής ολοκλήρωσης στην Ανατολική Ευρώπη και αλλού, και όσο ο μαρξισμός με τον καιρό χάνει το δογματισμό του και γίνεται «επιστημονικότερος», τόσο οι κατηγορίες, τα νοήματα και η μεθοδολογία του λειτουργισμού, αντί ν' αλλοιώνονται και να εξαφανίζονται, μεταλλάσσονται και συμπληρώνονται για την ενίσχυση και την ισχυροποίηση, όσο παράξενο κι αν φαίνεται αυτό, ακόμη και πολλών μαρξιστικών παραφυάδων, αρχίζοντας από τον «δομικό μαρξισμό» του «ματεριαλιστικού λειτουργισμού»¹⁹. Η λεγόμενη «κριτική θεωρία» δεν έμεινε επίσης αδιάφορη ή άτρωτη από παρσονικές εισβολές: «Παρατηρείται μια ενδιαφέρουσα σύμπτωση γνωμών τα τελευταία λίγα χρόνια», θα πει ο κοινωνιολόγος Booth, του Πανεπιστημίου Hull της Αγγλίας, «που υποστηρίζουν ότι οι κύριες προτάσεις του ιστορικού υλισμού γίνονται καλύτερα κατανοητές ως λειτουργικές μάλλον, παρά ως απλές αιτιατές δη-

λώσεις»²⁰.

Τέτοιες προγραμματισμένες ή τυχαίες συμπτώσεις φαίνονται καθαρά σε προτάσεις όπως, «η ολοκλήρωση θα πρέπει να θεωρείται σαν συμβιβασμός ή σαν τακτοποίηση των αντιθέσεων, κοινωνικών και πολιτικών, μέσα στο σύστημα», και «η αλλοτρίωση δεν είναι μόνο φαινόμενο που συναντά κανείς στις καπιταλιστικές κοινωνίες της Δύσης, αλλά και στα σοσιαλιστικά συστήματα της Ανατολής»²¹, ή «ο Parsons χρησιμοποιεί μια διαλεκτική έννοια της αλλαγής μ' εσωτερικές αντιφάσεις και το τριαδικό σχήμα της θέσης-αντίθεσης-σύνθεσης. Η αφετηρία του για τη "θεωρία της δράσης" ήταν ένα πλαίσιο που προσδιόριζε σκοπούς, μέσα, καταστάσεις και καθοδηγητικούς κανόνες, ως θεμελιακά στοιχεία της ανάλυσης των ανθρωπίνων πράξεων»²². Ένα άρθρο που εμφανίστηκε το 1975 στην *Αμερικανική Κοινωνιολογική Επιθεώρηση*, με τίτλο, «Ούτε ο Marx, ούτε ο Durkheim... Ίσως ο Weber»²³, εκφράζει, έχω τη γνώμη, καλύτερα από κάθε άλλο το πνεύμα και τη διάθεση που επικρατούν σήμερα στο θέμα αυτό, σε ευρείς επιστημονικούς κύκλους «αστικού» ή «μαρξιστικού» προσανατολισμού.

Για όλους αυτούς τους λόγους λοιπόν, η λεγόμενη ακαδημαϊκή κοινωνιολογία, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, δεν φαίνεται στο σύνολό της να εκφράζει καμιά συγκεκριμένη προτίμηση προς κάποια γενική πρόταση, στην οποία θα ήταν δυνατόν να δώσουμε το όνομα της «Υψιπετούς Θεωρίας» ή της «Κοινωνιολογικής Σχολής». Οι επικριτές της κοινωνίας, είτε πρόκειται για περισσότερο «ριζοσπάστες ακαδημαϊκούς», όπως για παράδειγμα οι Gouldner, Giddens, Wright, Offe, Dahrendorf, Touraine, Therbon, Πουλαντζάς, Habermas, Foucault, ή για λιγότερο «ριζοσπάστες», όπως οι Luhmann, Münch ή ακόμη και «συντηρητικούς», όπως οι Aron, Duverger, Galfinkel, Eisendsorolt, είτε για εξωακαδημαϊκούς, όπως οι Hoffer, Toffler, Reich, δεν έπαψαν ν' ανησυχούν, ν' αμφισβητούν, να επικρίνουν, να διερευνούν και να προτείνουν. Απ' όλες όμως τις προσπάθειες μέχρι σήμερα, λείπει η συνολική πρόταση που θα ήταν δυνατόν να αποτελέσει τη βάση ή το πλαίσιο για μια καινούρια συστηματική και σχετικά ολοκληρωμένη προσέγγιση του κοινωνικού γίγνεσθαι στο σύνολό του.

Κανένα θεωρητικό παράδειγμα στη σύγχρονη κοινωνική επιστήμη, πέρα βέβαια από το μαρξισμό, δεν φαίνεται να διαθέτει, από μόνο του, την απαραίτητη νοηματική και μεθοδολογική πληρότητα, για την αυτόνομη ανάλυση και τη συνεκτική ερμηνεία των κοινωνικών σχηματισμών. Τίποτε, με άλλα λόγια δεν φαίνεται να έχει πάρει ακόμη τη θέση του λειτουργισμού. «Παρά τα κά-

ποια φαινόμενα», θα παρατηρήσει ο γνωστός Γάλλος (πρώην μαρξιστής;) κοινωνιολόγος Touraine, «το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνικής σκέψης παραμένει πιστό στο λειτουργισμό, δίδοντας κεντρική σημασία στους μηχανισμούς της κοινωνικής και εθνικής ολοκλήρωσης, ή αντίθετα, στους μηχανισμούς της περιθωριοποίησης»²⁴.

Γιατί επιβάλλεται η επανεξέτασή του;

Αν, συνεπώς, σήμερα μιλάμε ακόμη περί λειτουργικού παραδείγματος, ύστερα από τη θύελλα των επικρίσεων που έχουν δει το φως της δημοσιότητας τις δύο κυρίως τελευταίες δεκαετίες, αυτό γίνεται για τους παρακάτω έξι λόγους. Τρεις έχουν σχέση με την ελληνική πραγματικότητα και τρεις με το περιεχόμενο του ίδιου του κοινωνιολογικού λειτουργισμού και τις κοινωνικές θεωρίες σε διεθνές επίπεδο:

α) Ο λειτουργισμός ποτέ δεν παρουσιάστηκε στη χώρα μας με τη μορφή μιας ολοκληρωμένης και συνεκτικής πρότασης, αν και η απόρριψή του υπήρξε σχεδόν καθολική. Λείπουν τα συγγράμματα ή οι επιμέρους πραγματείες και οι διατριβές που ασχολούνται με το κοινωνιολογικό αυτό παράδειγμα. Τα έργα των βασικότερων λειτουργιστών, είναι και σήμερα ακόμα, σχεδόν απροσπέλαστα στο περισσότερο ειδικευμένο κοινό. Απ' ότι γνωρίζω δεν έχει μεταφραστεί στα ελληνικά ούτε ένα από τα κύρια έργα του Parsons ή του Merton²⁵. Τα περισσότερα από τα έργα τους είναι σχεδόν άγνωστα, ακόμη και ανάμεσα σε ειδικούς διαφορετικών ιδεολογικών προσανατολισμών και μεθοδολογικών κατευθύνσεων. Αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1970, δεν υπήρχε στην Ελλάδα συγκροτημένη ακαδημαϊκή ή επαγγελματική κοινωνιολογία. Δεν υπήρχαν θέσεις ή εκπαιδευτικά προγράμματα στα πανεπιστήμια, με ελάχιστες εξαιρέσεις, ούτε Τμήματα Κοινωνιολογίας, ούτε Σχολές Κοινωνικών Επιστημών. Ούτε οι γνωστές αργότερα εκπαιδευτικές «δέσμες», όπου η κοινωνιολογία εμφανίζονταν ως βασικό μάθημα για την εισαγωγή των υποψηφίων στα Α.Ε.Ι. της χώρας. Συνεπώς, απουσίαζαν από την κοινωνιολογική σκέψη, την επιστημολογία και την εκπαίδευση, η συστηματικότητα και η καθολικότητα που πιθανώς να οδηγούσαν σε πληρέστερη διερεύνηση του κοινωνιολογικού χώρου, επομένως και του λειτουργισμού.

β) Η ελληνική κοινωνιολογία κατά την τελευταία δεκαπενταετία, στις εξωπανεπιστημιακές τουλάχιστον εκδηλώσεις της,

υπήρξε ιδιαίτερα επιθετική, σχεδόν μάχιμη και αντιστασιακή. Προάγονται δυναμικά πρότυπα κοινωνικής ανάπτυξης. Προβάλλονται οι θεωρίες της κοινωνικής ρήξης και των πολιτικών δομικών αλλαγών. Υποτιμούνται οι θεωρίες της προοδευτικής εξέλιξης και των προσαρμοστικών παρεμβάσεων. Υποχωρούν ή υποβαθμίζονται οι συντηρητικές ή μετριοπαθείς κοινωνικές προτάσεις, πάνω σε καίρια προβλήματα, όπως η παιδεία, τα ναρκωτικά, η οργάνωση του κράτους, η κοινωνική στρωμάτωση, ο συνδικαλισμός κ.τ.λ. Θεωρίες, μαρξιστικής κυρίως έμπνευσης σε θέματα ταξικής αντιπαράθεσης και κοινωνικού μετασχηματισμού, φάνηκαν να ταιριάζουν περισσότερο στην ανάλυση της ελληνικής κοινωνίας, από τη μεταπολίτευση τουλάχιστον κι εδώ. Με την προώθησή τους έλπιζαν οι υποστηρικτές τους να προωθήσουν και τις απαιτούμενες ριζικές αλλαγές που θεωρούνταν απαραίτητες για την ανάπτυξη της ελληνικής κοινωνίας. Αποσιωπήθηκαν έτσι ή υποτιμήθηκαν κοινωνιολογικά παραδείγματα που αντιμετώπιζαν τις κοινωνικές αλλαγές, όχι ως σκοπό αλλά ως μέσο κοινωνικής μετεξέλιξης.

γ) Μια άλλη ερμηνεία του φαινομένου αυτής της πολεμικής ή της έλλειψης ενδιαφέροντος, ίσως μπορεί να στηριχθεί και στο γεγονός ότι στον ελληνικό κοινωνιολογικό χώρο ίσχυε από καιρό, όχι πάντα ανοικτά, και ισχύει σε μεγάλο βαθμό ακόμη και σήμερα, η διάκριση ανάμεσα σε «αριστερά» ή «ριζοσπαστική» και «δεξιά» ή «συντηρητική» κοινωνιολογία. Μια τέτοια διάκριση, συνήθως, επικρατεί και νομιμοποιείται σε συνθήκες έντονης κοινωνικής αντιπαράθεσης. Η έρευνα και η αξιολόγηση, στην περίπτωση αυτή, γίνονται με καθαρά ιδεολογικά ή κομματικά κριτήρια. Η κοινωνική σκέψη, αντί ν' αναλύει τις ιδεολογικές στάσεις, απλώς τις εκφράζει ή τις αντανακλά. Αυτό καταλήγει σε δογματικές θέσεις και απαράδεκτες τοποθετήσεις. Αντί να οδηγούμαστε δηλαδή σε παρατήρηση και στοχασμό, καταλήγουμε σε στράτευση και πολεμική. Συχνά, τα πρόσωπα που διερευνούν και αναλύουν τα διάφορα κοινωνιολογικά παραδείγματα χρωματίζονται με το περιεχόμενο και την ουσία των προτάσεων των αντίστοιχων παραδειγμάτων. Έτσι, θεωρητικές προτάσεις και μεθοδολογικά μοντέλα δεν κρίνονται με γνώμονα την εγκυρότητα, την ορθολογικότητα ή την ανθεκτικότητά τους, αλλά την καταγωγή τους, την κομματική τους ταυτότητα ή την στερεοτυπική εικόνα που λαθεμένα φτάνει μπροστά μας. Τίποτε όμως δεν θα μπορούσε να είναι πιο επικίνδυνο για την περαιτέρω εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, όσο οι ψευδοερμηνείες που στηρίζονται σε ιδεολογικές προκαταλήψεις. Με μια μονοκονδυλιά έτσι, ο δομολειτουρ-

γισμός απορρίφθηκε, όχι για τις τυχόν ενδογενείς ασάφειες και αντινομίες, αλλά γιατί, κατά την κρίση των πιο έγκυρων επιστημονικών κύκλων της ελληνικής ακαδημαϊκής σκέψης, «δεν είναι παρά μια απολογία και μία δικάωση του status quo των Η.Π.Α.»²⁶. Γι' αυτό και η κριτική του λειτουργισμού στην Ελλάδα, όπου επιχειρήθηκε, υπήρξε αποσπασματική, δογματική και ιδεολογικά φορτισμένη. Δεν είναι λοιπόν περίεργο γιατί λείπουν μέχρι σήμερα οι καθαρά επιστημολογικές προσεγγίσεις του κοινωνιολογικού αυτού παραδείγματος, σε επίπεδο νοημάτων, κατηγοριών και προτάσεων.

Σήμερα, μια νέα γενιά κοινωνικών επιστημόνων φαίνεται να πειθεται όλο και περισσότερο, πως ο δρόμος προς το κοινωνικό υποκείμενο περνάει μέσα από ένα απέραντο νεκροταφείο ιδεολογικών και πολιτικών δογμάτων, που ταλάνισαν τον τόπο για πολλές έως τώρα γενιές. Αρκετές από τις μέχρι τώρα προκαταλήψεις γύρω από το τι συγκροτεί την «προοδευτική» και τι τη «συντηρητική» σκέψη και συμπεριφορά έχουν καταπέσει. Το γεγονός, ακόμη, ότι η επανεξέταση του λειτουργισμού είναι σήμερα εντονότερη έξω από την Αμερική παρά μέσα σ' αυτή, διευκολύνει την παραδοχή του σφάλματος, να απορρίπτουμε το σύγχρονο δομολειτουργισμό βασισμένοι σε ιδεολογικά και μόνο κριτήρια. Η εξασθένηση των πολιτικά επιλεγμένων κοινωνικών προτάσεων, που φάνηκε να συνοδεύει τη μείωση της αξιοπιστίας των κομματικών οργανώσεων στη χώρα μας, φαίνεται να μειώνει και την πνευματική εξάρτηση του κοινωνικού επιστήμονα από τις κυρίαρχες ιδεολογίες. Ο νέος επιστήμονας, σήμερα, εμφανίζεται λιγότερο υποταγμένος σε συμβατικά κέντρα παραγωγής ιδεολογίας, με αποτέλεσμα να διευρύνεται ο ορίζοντας των επιστημολογικών επιλογών του και ν' αυξάνεται, με αυτό τον τρόπο, η πολυφωνία των προτάσεων.

Η διάκριση ανάμεσα σε ιδεολογική ή πολιτική στάση από τη μια μεριά και σε επιστημονική ή ερευνητική θέση από την άλλη, φαίνεται να φέρνει αποτελέσματα. Ο ιδεολογικός λόγος και η πολιτική πρόταση είναι περισσότερο λόγος και πρόταση εφαρμογής υπάρχουσας γνώσης. Ο επιστημονικός λόγος και η ερευνητική πρόταση αφορούν στην παραγωγή καινούριας γνώσης. Με την ανάπτυξη της κοινωνιολογικής επιστήμης και την ιδιαίτερη θεωρητική και μεθοδολογική κατεύθυνση που μια τέτοια επιστήμη επιβάλλει, τα ιδεολογικά στεγανά ανάμεσα στα διάφορα επιστημολογικά και θεωρητικά παραδείγματα έχουν γίνει λιγότερο ανυπέρθλητα. Η ανάπτυξη της μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών και της ιστορίας των κοινωνιολογικών θεωριών, ως ιδιαίτε-

ρος κλάδος στις πανεπιστημιακές σχολές της χώρας μας, έδωσε την ευκαιρία να αλλοιωθούν, κάπως, οι ιδεολογικοί προσδιορισμοί, που τεχνικά διαχώριζαν την επιστήμη σε «καλή» και «κακή».

Ό,τι καλούμε σήμερα «σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία», στη χώρα μας τουλάχιστον, δεν είναι τίποτε άλλο, παρά συνθέσεις εννοιολογικών και κατηγοριακών προτάσεων των κλασικών της κοινωνιολογίας, όπως για παράδειγμα του Marx ή του Gramsci, του Weber ή του Durkheim. Αυτό, για μερικούς ίσως, ευθύνεται και για τη γενικότερη κρίση που σήμερα περνάει η κοινωνιολογία ως επιστήμη, όχι μόνο σε ελληνικό αλλά σε παγκόσμιο επίπεδο. Η πεποίθησή μας, ωστόσο, είναι ότι από το θησαυρό των επιχειρημάτων, των ιδεών, των νοημάτων και των μεθοδολογικών προτάσεων απ' όλα τα κοινωνιολογικά παραδείγματα, κλασικά ή σύγχρονα, «αστικά» ή «μαρξιστικά», είναι δυνατόν ν' αποσπάσουμε τα στοιχεία εκείνα που θα μας διευκολύνουν να διατυπώσουμε τα δικά μας αναλυτικά σχήματα και τις δικές μας επιστημολογικές κατηγορίες, στην προσπάθειά μας ν' απομακρυνθούμε από προκατασκευασμένα σχήματα και ξενόφερτες θεωρίες. Αυτές οι εκλεκτικές θεωρητικές συνθέσεις είναι απόλυτα νόμιμες, αν εκφράζουν την επιθυμία μας να επωφεληθούμε και από την αναμφισβήτητη μαρξιστική παράδοση και από το ανεξάντλητο απόθεμα της κλασικής (αστικής) κοινωνιολογίας. Οι ευκαιρίες που παρουσιάζονται και στην περίπτωση ακόμη που θα απορρίπταμε το λειτουργισμό στο σύνολό του, είναι μεγάλες. Είναι πολυτέλεια σήμερα να παραγνωρίζουμε, κάτω από οποιοδήποτε πρόσχημα, οποιαδήποτε πρόταση ή προοπτική, στην οποία θα υπήρχε έστω και η ελάχιστη δυνατότητα να μας φέρει πλησιέστερα στην κοινωνική πραγματικότητα και στην ακριβέστερη απεικόνισή της. Στην Ελλάδα, με την έντονη εισροή ξένων προτύπων κοινωνιολογικής σκέψης και προβληματισμού, ό,τι συμβάλλει στην εκτεταμένη και συστηματική αξιολόγησή τους είναι ζωτικής σημασίας προσπάθεια, για την πολιτιστική και κοινωνική ανάπτυξη του τόπου. Γι' αυτό θα πρέπει να καλλιεργείται συστηματικά και μόνιμα το κριτικό πνεύμα.

δ) Απουσιάζει, ακόμη και από τη διεθνή βιβλιογραφία, παρά τις αλλεπάλληλες προσπάθειες, μια ολοκληρωμένη και συνολική καταγραφή του λειτουργικού παραδείγματος. Σ' αυτό ίσως να οφείλεται και το γεγονός ότι ποτέ ο λειτουργισμός δεν κατάφερε να γίνει κατανοητός στην ολότητά του. Θα μπορούσαμε εδώ να πούμε αυτό που έχει ειπωθεί και για το «δομισμό»: ότι δηλαδή «υπήρξε ένα κυρίαρχο πνευματικό κίνημα που ελάχιστα κατα-

νοήθηκε από τους συγχρόνους του»²⁷. Έτσι, δεκατέσσερα σχεδόν χρόνια μετά το θάνατο του Parsons, πρωθιερέα του λειτουργισμού, οι αναλύσεις πάνω στο θέμα εξακολουθούν να είναι αποσπασματικές, ρηχές και προπάντων ιδεολογικά φορτισμένες. Οι λειτουργικές προτάσεις με ελάχιστες εξαιρέσεις, παραμένουν στο σύνολό τους γενικές υποθέσεις ή απλές αναλυτικές προσεγγίσεις, χωρίς να έχουν ακόμη πάρει τη μορφή μιας συγκροτημένης κοινωνιολογικής θεωρίας. Το ερώτημα έτσι, «Τι είναι λειτουργισμός και ποιά η επιστημονική προσφορά του στην κοινωνιολογία;» παραμένει μέχρι σήμερα σχεδόν αναπάντητο.

ε) Ο κοινωνιολογικός λειτουργισμός στο αποκορύφωμα της δόξας του, δηλαδή στη δεκαετία 1955-1965, υπήρξε υπεραισιόδοξος, άκαμπτος και υπεροπτικός. Επιδείκνυε σε όλες του τις εκδηλώσεις, την ορμητικότητα και τραχύτητα νεοφώτιστου σε καινούργια πίστη. Μερικοί έφτασαν στο σημείο να του δίνουν διαστάσεις θρησκευτικού δόγματος²⁸. Αυτό άφησε ελάχιστα περιθώρια αντικειμενικής αυτοκριτικής και διορθωτικών επεμβάσεων. Είχε γίνει πια καθεστώς. Άλλοτε πάλι, σε κάποιο προχωρημένο στάδιο της εξέλιξής του, είχε καταλήξει σε σύνολο ιδεοτυπικών κατηγοριών με τις οποίες θα έπρεπε να ελεγχθούν τα διάφορα εμπειρικά δεδομένα. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, παγιδεύτηκε κάθε δυνατότητα εξέλιξης των υποθέσεων και κάθε προσπάθεια προσαρμογής των συμπερασμάτων του.

Σήμερα, τα πράγματα έχουν αλλάξει. Ο λειτουργισμός έχασε πολλά από την ιδεολογική του οξύτητα και τη φιλοσοφική του καθαρότητα. Κατέληξε να είναι μια απλή μεθοδολογική πρόταση, μια αναλυτική προσέγγιση ανάμεσα σε άλλες, όπως εξάλλου ήταν από την αρχή, παρά τις αντίθετες διακηρύξεις μερικών φανατικών οπαδών του, κατά τη διάρκεια της ανόδου του. Ως αποτέλεσμα όλων αυτών, ο λειτουργισμός έχασε το χαρισματικό, πλωτικό του χαρακτήρα. Κατέβασε τους τόνους της εγκυρότητάς του. Κατέληξε σ' έναν πολύ προσεκτικότερο, σχεδόν μετριόφρονα επιστημονικό λόγο και γι' αυτό περισσότερο δεκτικό ορθολογικών παρεμβάσεων και προσαρμοστικών μεταλλαγών. Από αυτήν την άποψη έγινε πιο προσπελάσιμος, αν κι ένα μέρος του εννοιολογικού φετιχισμού της πρώτης περιόδου παραμένει ακόμη εμπόδιο σε μια πιο γόνιμη παρέμβαση. Γι' αυτό, ίσως, σήμερα η ενασχόληση μαζί του και η κριτική τοποθέτηση απέναντί του, μπορεί ν' αποδειχθεί επωφελής, όχι μόνο για τους αντιπάλους, αλλά και για τους υποστηρικτές του.

στ) Για τους λόγους αυτούς, η παρσονική θεωρητική παράδοση, με νηφαλιώτερη σκέψη, υπόκειται σήμερα σε μια εντυπω-

σιακή αναθεώρηση και επαναπροσδιορισμό. Στη δεκαετία του 1970 ο παρσονισμός είχε ήδη υποστεί δραματική καθίζηση. Στη δεκαετία του 1980 όμως, με τη μορφή του «νεο-λειτουργισμού» γινόμαστε μάρτυρες μιας αναβίωσης νέων προοπτικών και διαφορετικών προσεγγίσεων. Μερικοί μάλιστα μιλούν για «νέα παρσονική επανάσταση», που έχει ξεσπάσει στο χώρο της κοινωνιολογίας²⁹. Η νεότερη γενιά των κοινωνικών αναλυτών δεν αισθάνεται την ανάγκη ν' απολογηθεί, ούτε την ανάγκη να επιτεθεί κατά του φιλελευθερισμού, που υποτίθεται ότι ο λειτουργισμός υποστηρίζει. Η Ευρώπη, και ιδιαίτερα η Γερμανία, απαλλαγμένη από τον όψιμο αμερικανικό παρσονισμό, που κυριάρχησε στα δυναμικότερα πολιτιστικά της κέντρα, για περισσότερες από τρεις δεκαετίες μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, φαίνεται να προσβλέπει σε συνθετικότερα και λιγότερα δογματικά θεωρητικά πρότυπα. Σε πολλά πνευματικά κέντρα κοινωνικής κριτικής, παρατηρείται ένα είδος αναγέννησης της λειτουργικής παράδοσης που συνδυάζεται με μια αναθεωρημένη συστημική πρόταση. Με την επωνυμία του «νεο-λειτουργισμού», κατ' απομίμηση ίσως του «νεο-μαρξισμού» της δεκαετίας του '50, επιχειρείται μια επανατοποθέτηση των βασικών θέσεων της αρχικής θεωρητικής πρότασης, όπως είχε εμφανιστεί, κυρίως, από τον Parsons. Ο νεο-λειτουργισμός (μερικοί μιλούν για «νεο-παρσονισμό»)³⁰ με τη νέα του μορφή, απαρτίζεται, προς το παρόν, από ένα πλέγμα αντιθετικών προτάσεων και ανταγωνιστικών παραδόσεων και από μια επιλεκτική επιμιξία διαφορετικών κοινωνιολογικών προσεγγίσεων. Απέχει, γι' αυτό, ακόμη πολύ από το να πάρει τη μορφή μιας συνεκτικής αναθεωρητικής πρότασης κι ενός συγκροτημένου εναλλακτικού παραδείγματος.

Ανεξάρτητα πάντως από αυτό, η νέα προσπάθεια έχει οδηγήσει σ' ένα είδος ιδεολογικού πλουραλισμού, μέσα στον επιμέρους χώρο του ίδιου του λειτουργικού παραδείγματος. Έχει φέρει, παράλληλα, στην επιφάνεια την αντίστοιχη ανάγκη επαναπροσδιορισμού των αρχικών προτάσεων και την επανερμηνεία των βασικών «προ» και «υπο»-θέσεων του δομολειτουργισμού. Μια καινούργια γενιά κοινωνικών ερευνητών εισέρχεται στο χώρο με κριτική διάθεση, έτοιμη να επαναπροσδιορίσει υποθέσεις και να επαναδιατυπώσει τα καίρια ερωτήματα που είχε αρχικά θέσει ο Parsons. Ανοίγονται έτσι καινούριες προοπτικές, εκεί που όλα φαίνονταν τελεσίδικα, παρωχημένα και νεκρά. Είναι εντυπωσιακή σήμερα η συνθετική προσπάθεια τόσο ανάμεσα σε νεο-βεμπεριανούς, όσο και ανάμεσα σε νεο-μαρξιστές, για νέες θεωρητικές προσεγγίσεις³¹.

Οι ιστορικές ρίζες του Λειτουργισμού

Ο κοινωνικός λειτουργισμός αποτελούσε, μέχρι πρόσφατα τουλάχιστον, το πιο συγκροτημένο, σχετικά αυτόνομο και αρκετά διαδεδομένο κοινωνιολογικό παράδειγμα, σ' ολόκληρο τον ακαδημαϊκό χώρο της Δύσης. Αν και με αμερικάνικο διαβατήριο, όπως θα δούμε στην συνέχεια, αντλεί την καταγωγή του από μια ποικιλία πνευματικών παραδόσεων της ευρωπαϊκής ηπείρου. Τόση μάλιστα είναι η συγγένεια, ταύτιση θα λέγαμε, με την ευρωπαϊκή κοινωνιολογική παράδοση, ώστε δεν θα πέφταμε και πολύ έξω αν λέγαμε πως, οι ρίζες του λειτουργισμού είναι αυτές οι ίδιες οι ρίζες της «κλασικής» λεγόμενης κοινωνιολογίας στη Δύση.

Μ' αυτό βέβαια δεν εννοούμε ότι μπορεί κανείς να υποστηρίξει μια μονοσήμαντη, γραμμική εξέλιξη του λειτουργισμού. Δεν είναι πάντα εύκολο να διακρίνει κανείς κάτι τέτοιο, μέσα από τον πολυδαίδαλο παραδοσιακό στοχασμό των ιδρυτών της κοινωνιολογίας. Κι' αυτό, κυρίως, γιατί δεν πρόκειται, όπως είδαμε, για μια αλληλουχία ομοιογενών κοινωνιολογικών προτύπων ή για ένα ολοκληρωμένο θεωρητικό σύστημα παραδειγμάτων και επεξηγήσεων, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του μαρξισμού, αν και για ορισμένες πτυχές του λειτουργισμού μπορεί κανείς να διακρίνει μια τέτοια αλληλουχία.

Ο σύγχρονος κοινωνιολογικός λειτουργισμός είναι το απαύγασμα, κυρίως, τριών οικονομικο-κοινωνικών και πολιτικο-φιλοσοφικών ρευμάτων που τον διαμόρφωσαν στη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων: του αγγλικού ωφελιμισμού, του γαλλικού θετικισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού. Οι ωφελιμιστές και οι κλασικοί οικονομολόγοι προσπάθησαν να διατυπώσουν μια εκλογικευμένη, ατομικιστική θεωρία κοινωνικής συμπεριφοράς. Οι θετικιστές αγωνίστηκαν να συγκροτήσουν μια κοινωνική θεωρία που θ' αντιμετώπιζε την ανθρώπινη συμπεριφορά από την άποψη προκαθορισμένων επιστημονικών νόμων, παρόμοιων μ' αυτούς που χρησιμοποιεί η φυσική ή η βιολογία. Τέλος, οι ιδεαλιστές συγκέντρωσαν την προσοχή τους στην ανάπτυξη μιας θεωρίας που θα ερμήνευε τα «στέρα» κοινωνικά φαινόμενα τα οποία μορφοποιούνται ως αποτέλεσμα ηθικών κανόνων και πολιτιστικών αξιών.

Θα μπορούσαμε, πιο συγκεκριμένα, να ισχυριστούμε ότι είναι σύνθεση και συνέχεια του *consensus universalis* («παγκόσμια συναίνεση») του Comte, της «ολότητας» και «της αλληλεξάρτησης των μερών» του Hegel, του «βιολογικού εξελικτισμού» και της

κάπως επεξεργασμένης έννοιας της «οργανισμικής λειτουργίας» του Spencer, της «συλλογικής συνείδησης» (ολοκλήρωσης) και της «δομικής διαφοροποίησης» του Durkheim, της «θεωρίας της δράσης» και των «ιδεατών τύπων» του Weber, του «πολιτιστικού λειτουργισμού» των Malinowski και Radcliffe-Brown (και κατ' επέκταση της Ruth Benedict και της Margaret Mead), της «συστημικής διαντίδρασης» και της ιδέας της «ισορροπίας» του Pareto ή της συσχέτισης του «κοινωνικού συστήματος» με την έννοια της «προσωπικότητας» του Freud. Αυτές είναι μερικές από τις ιδεολογικές, φιλοσοφικές και μεθοδολογικές βάσεις, πάνω στις οποίες έκτισε το θεωρητικό του οικοδόμημα ο σύγχρονος κοινωνιολογικός Λειτουργισμός. Η κριτική των γενικών αυτών υποθέσεων, εννοιών και μεθόδων και η αντίστοιχη επιλεκτική σύνθεσή τους με τη μορφή του δομολειτουργισμού, φαίνεται να πηγάζει από την πίστη, κυρίως, του Parsons ότι η κάθε μια από αυτές τις «σχολές» σκέψης, πλησίασε ένα μόνο μέρος της αλήθειας. Αν και η κάθε μια ανέπτυξε, με σχετική επιτυχία, διάφορες εξειδικευμένες απόψεις, καμία από μόνη της, ωστόσο, δεν μπόρεσε να προτείνει μια γενικευμένη θεωρία της δράσης. Ο Parsons θεώρησε απαραίτητο ν' αφομοιώσει και να διασυνδέσει τις επιμέρους αυτές θεωρήσεις και απόψεις, προκειμένου να διατυπώσει τη δική του κοινωνιολογική πρόταση.

Με τις ρίζες του λοιπόν βαθειά χωμένες στο χώμα της «κλασικής κοινωνιολογίας» (για να μη πάμε στην πολιτική σκέψη της κλασικής Ελλάδας), ο λειτουργισμός αποτελεί στην ουσία συνέχεια της ιδεαλιστικής, θετικιστικής και ωφελιμιστικής παράδοσης του περασμένου αιώνα. Χρησιμοποιεί τα εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία που αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της αστικής σκέψης του δυτικού κόσμου. Στηρίζεται στις φιλελεύθερες, πλουραλιστικές ιδέες της δυτικής πολιτικο-φιλοσοφικής σκέψης. Υποστηρίζει τα (συντηρητικά) ιδεολογικά θεμέλια του σύγχρονου καπιταλισμού. Επηρεάζει τον κοινωνικό προγραμματισμό και μπολιάζει με τις ιδέες του το σύγχρονο κοινωνιολογικό στοχασμό μιας μεγάλης μερίδας διανοητών και πρακτικών της κοινωνικής πολιτικής. Θα ήταν λοιπόν, μεγάλο σφάλμα αν αγνοούμε τις επιδράσεις που δέχτηκαν οι σύγχρονες μεθοδολογικές προτάσεις της κοινωνιολογίας και στη συνέχεια της κοινωνικής πολιτικής, κάτω από τις διάφορες ετικέτες του νεοθετικισμού, του νεοεξελικτισμού, του συμπεριφορισμού, των θεωριών της δράσης των συστημάτων, της Κυβερνητικής κ.τ.λ.

Αλλά η στενή πνευματική συγγένεια ανάμεσα σε ό,τι ονομάζουμε «κλασική κοινωνιολογία» και στο σύγχρονο λειτουργισμό,

γίνεται πιο κατανοητή, αν ανατρέξουμε στις συνθήκες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση των δύο αυτών κοινωνιολογικών προτάσεων. Η κλασική κοινωνιολογία, θα μπορούσε κανείς να πει, αναπτύχθηκε σαν διαμαρτυρία ενάντια στις μαρξιστικές αντιλήψεις για την οργάνωση και εξέλιξη της καπιταλιστικής κοινωνίας. Κατά μια όχι και τόσο τυχαία συγκυρία, η ανάπτυξη του κοινωνιολογικού λειτουργισμού στις Ηνωμένες Πολιτείες, συμπίπτει με την εγκαθίδρυση της πρώτης «σοσιαλιστικής» πολιτείας, με τη μορφή του Σοβιετικού Κράτους, μια διευθέτηση που φάνηκε να παρέχει δυνατότητες στην εργατική τάξη, διεθνώς νομιμοποιημένης, να απειλήσει σοβαρά την αστική τάξη. Οι νέες, συνεπώς, συνθήκες που δημιουργήθηκαν φάνηκαν να δίνουν νέες δυνατότητες και υπαγόρευαν καινούργια καθήκοντα στην αστική κοινωνιολογική σκέψη. Και από αυτήν ακόμη την άποψη και μ' αυτήν την προοπτική, ο λειτουργισμός δομεί το κοινωνιολογικό του παράδειγμα πάνω στις προεκτάσεις της κλασικής «αστικής» κοινωνιολογίας.

Αυτό είναι ίσως μια ακόμη αιτία που αφηνόμαστε να υποκείψουμε στον πειρασμό των διχτομικών, μανιχαϊκών σχημάτων του άσπρου-μαύρου, για τα οποία μιλήσαμε στην αρχή, είναι αλήθεια, με αρκετή δόση αυθαιρεσίας. Ο σύγχρονος λειτουργισμός, στην πιο πλατιά του έννοια, είναι μια κοινωνιολογική, ανθρωπολογική και φιλοσοφική αντίληψη της κοινωνικής οργάνωσης και εξέλιξης, που τονίζει αυτό που οι μαρξιστές ονομάζουν, μηχανιστικά και γενικόλογα, «υπερδομή». Ακολουθεί τη δυτική πνευματική παράδοση που εξάρει το «ηθικό», «πνευματικό», «ιδεαλιστικό» και «ψυχολογικό» στοιχείο της ανθρώπινης δράσης και εξέλιξης. Είναι η αντίληψη που άντλησε και διαμόρφωσε τις πνευματικές της παραμέτρους σταδιακά, αποσπασματικά, διακλαδικά, αντίθετα με την υλιστική αντίληψη της κοινωνικής ανέλιξης, που κατέληξε σ' ένα περισσότερο ομοιογενές, συγκροτημένο σύστημα σκέψης, από την εποχή ακόμη του Saint-Simon και των ουτοπιστών σοσιαλιστών.

Η επανεμφάνιση του λειτουργισμού

Οι συνεχιζόμενες κοινωνικο-ιδεολογικές εξελίξεις στο χώρο του «υπαρκτού σοσιαλισμού» επιβάλλουν κάποια άποψη πάνω στο θέμα του συσχετισμού λειτουργισμού-μαρξισμού. Μόνο η προσεκτική αξιολόγηση αυτού του συσχετισμού μπορεί ίσως να μας δώσει απάντηση στο ερώτημα: «Γιατί το λειτουργικό παρά-

δειγμα ως φιλοσοφία και ως μέθοδος κοινωνικής ανάλυσης, αναβιώνει και πάλι στις μέρες μας;».

Την εποχή που συστηματοποιείται ο εξελικτικός λειτουργισμός του Parsons, δηλαδή γύρω στη δεκαετία του '50, πολλοί προοδευτικοί διανοούμενοι της Δύσης θεωρούσαν τη Σοβιετική Ένωση (και τις άλλες χώρες της ανατολικής Ευρώπης που επέλεξαν ή αναγκάστηκαν ν' ακολουθήσουν το ίδιο σοσιαλιστικό πρότυπο) ως μια επιτυχημένη οικονομική πρόταση και μια πολλά υποσχόμενη κοινωνική οργάνωση για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Σκληρές και αλεπάλληλες επιθέσεις κατά της μαρξιστικής θεωρίας και της πρακτικής οργάνωσης των σοσιαλιστικών χωρών απορρίπτονταν από μια μεγάλη μερίδα προοδευτικών στοχαστών, με την κατηγορία της «ψυχροπολεμικής προπαγάνδας», της «μαύρης αντίδρασης» ή της «πουλημένης διανοήσης».

Ήταν η εποχή που η Σοβιετική Ένωση αντιμετωπιζόταν από μια μεγάλη μερίδα διανοουμένων και της κοινής γνώμης, σαν εναλλακτική προς την αστική δημοκρατία πρόταση εκσυγχρονισμού και κοινωνικού μετασχηματισμού, γιατί κυρίως υποσχόταν μια δικαιότερη και αρμονικότερη κοινωνία, σε σύγκριση με αυτήν της καπιταλιστικής Δύσης. Μια πρόταση που ανακήρυσσε τον άνθρωπο πρωταγωνιστή στη διαδικασία της ιστορικής ανάπτυξής του. Το παρσονικό κοινωνιολογικό παράδειγμα έμοιαζε τότε στους κύκλους αυτούς, αλλά και γενικότερα σαν μια μορφή ψυχροπολεμικής προπαγάνδας υπέρ της καπιταλιστικής οργάνωσης και του αστικού τρόπου ζωής, υπό την κάλυψη επιστημονικών, άρα, και αντικειμενικών παρατηρήσεων και συμπερασμάτων.

Σήμερα, τα πράγματα έχουν ριζικά αλλάξει. Ο Parsons εμφανίζεται ξαφνικά και πάλι ρεαλιστής, ουσιαστικός, επίκαιρος. Ύστερα από μια εικοσαετία πνευματικής ανυποληψίας και σταδιακής υποχώρησης, φαίνεται να είναι και πάλι έτοιμος για αντεπίθεση. Κι αυτό, όχι τόσο από την ικανότητα των οπαδών του λειτουργικού εξελικτισμού να υπερασπίσουν τις βασικές του ιδέες ή ν' αποδείξουν την θεωρητική αδυναμία και την εσφαλμένη κριτική των αντιπάλων τους. Ούτε χάρη σε κάποια βελτιωμένη παρέμβαση, στο μεθοδολογικό πλαίσιο, το θεωρητικό υπόβαθρο ή την ιδεολογική πρόταση του παρσονικού σχήματος, που στο μεταξύ επιχειρήθηκε, αν και σε αρκετές περιπτώσεις δεν απουσιάζουν και επιτυχημένες προσπάθειες προς αυτήν την κατεύθυνση. Η επιβεβαίωση της «αλήθειας» ενός μεγάλου μέρους των παρσονικών προτάσεων, ήρθε από την εντυπωσιακή και απρόσμενη, για πολλούς, κατάρρευση των συστημάτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού».

Ας θυμίσουμε εδώ πως ο Parsons είχε ισχυριστεί ότι η αστική δημοκρατία και συγκεκριμένα ο δημοκρατικός κοινοβουλευτισμός, δεν αποτελεί μια εφήμερη μορφή πολιτικού συστήματος της βιομηχανικής κοινωνίας. Δεν πρόκειται για καθεστώς που κατά τύχη εμφανίστηκε και περιστασιακά υιοθετήθηκε από τις καπιταλιστικές χώρες της Δύσης. Πρόκειται, αντίθετα, για καθολικό εξελικτικό χαρακτηριστικό (evolutionary universal), που θεωρείται αναγκαίο για την εξέλιξη της κάθε κοινωνίας προς ανώτερα εκσυγχρονιστικά επίπεδα. Και από αυτή την άποψη, σε αυτό το επίπεδο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Parsons φαίνεται να ξεπερνάει τα όρια της κοινωνιολογικής ανάλυσης και να μπαίνει στα χωράφια της ηθικής θεωρίας.

Για να περάσει η κοινωνία από ένα πρωτόγονο επίπεδο σ' ένα προχωρημένο στάδιο εξέλιξης, χρειάστηκε να θεσμοθετηθούν ανάλογες «καθολικές σταθερές», όπως η συγγενική ομάδα, η γλώσσα, η θρησκεία, η κάποια στοιχειώδης τεχνολογία. Για να προχωρήσει από το προβιομηχανικό στάδιο σ' ένα πιο προχωρημένο ενδιάμεσο επίπεδο εξέλιξης, χρειάστηκε να θεσμοθετηθούν άλλες σταθερές και να ισχύσουν άλλοι θεσμοί και άλλες καταστάσεις, όπως η διοίκηση, η γραφειοκρατική ιεράρχηση, το οργανωμένο κεφάλαιο και η εκτεταμένη αγορά. Για το προχωρημένο στάδιο της βιομηχανικής κοινωνίας που σήμερα ακόμη διανύουμε, οι θεσμοί της επιστημονικής έρευνας και των επιστημονικών εφαρμογών, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, η κοινοβουλευτική δημοκρατία συνθέτουν τις καθολικές εξελικτικές προϋποθέσεις (καθολικές σταθερές), που επιτρέπουν στην κοινωνία να φτάσει σε ακόμη υψηλότερα επίπεδα κοινωνικού διαφορισμού και πολυπλοκότητας.

Με τις προτάσεις αυτές εισάγεται μια αισιόδοξη, πράγματι, νότα στην κοινωνιολογική παράδοση της Δύσης, κάτι που δεν ήταν και τόσο συνηθισμένο³². Από το τέλος ακόμη του περασμένου αιώνα οι φιλόσοφοι και κοινωνικοί στοχαστές έμοιαζαν περισσότερο με κασσάνδρες της συντέλειας του κόσμου. Ας θυμίσουμε το Weber, που με το «σιδερένιο κλουβί» του καπιταλισμού στο οποίο έκλεισε το φιλελεύθερο αστό του εικοστού αιώνα, αποτελεί ίσως το ζοφερότερο παράδειγμα μοιρολατρικής υποταγής στο αναπόφευκτο. Αλλά και άλλοι διάσημοι στοχαστές, όπως για παράδειγμα ο Simmel, ο Sombart, ο Pareto, ο Schumbeter ή ο Freud υιοθέτησαν απαισιόδοξες αντιλήψεις για το μέλλον του καπιταλισμού και γενικότερα της σύγχρονης κοινωνίας. Όλοι τους, λίγο-πολύ, θεωρούσαν την επιδείνωση της ανθρώπινης κατάστασης ως κάτι το αναπόφευκτο. Μόνο ο Marx, ίσως, κάπως διέφερε

απ' όλους αυτούς γιατί, ενώ πίστευε ότι στον καπιταλισμό η καταστροφή του ανθρώπου είναι αναπόφευκτη, στον κομμουνισμό δεν είναι. Μόνο ο Parsons ήταν αυτός που πίστευε ότι η συντέλεια του κόσμου δεν ήταν αναπόφευκτη ούτε και κάτω από τον καπιταλισμό.

Έτσι, ενώ ο Wright Mills, ένας από τους σημαντικότερους επικριτές του Parsons από τ' αριστερά, έφτασε στο σημείο να προβλέπει, στις αρχές της δεκαετίας του '60, έναν Γ' Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Parsons έβλεπε το μέλλον του σύγχρονου κοινωνικού συστήματος από μια πολύ πιο αισιόδοξη σκοπιά. Κι ενώ πολλοί ήταν αυτοί που περιέγραψαν την σύγχρονη κοινωνία με συμβολισμούς που δανείζονταν από την Παλαιά Διαθήκη (όπως η «Πτώση του Ανθρώπου», το αμαρτωλό «Δένδρο της Γνώσης» κ.τ.λ.), ο Parsons έβλεπε τις σύγχρονες κοινωνίες (τουλάχιστον τις βιομηχανικές κοινωνίες της Δύσης) ως την ενσάρκωση της χριστιανικής κουλτούρας, με εξάρχοντα τα στοιχεία του εξατομικισμού, το διαχωρισμό της θρησκείας από την πολιτική και τη συνύπαρξη διαφορετικών πνευματικών αξιών μέσα σ' ένα πολυαξιοκρατικό κοινωνικό καθεστώς. Οι πολυσύνθετες, πλουραλιστικές κοινωνίες του καιρού μας, όπως αυτή για παράδειγμα της Αμερικής, εκπροσωπούσαν γι' αυτόν την αιχμή του δόρατος στην ιστορική κίνηση του σύγχρονου κόσμου προς την «εξειδίκευση», την «καθολικότητα», την «επίδοση» και την «συγκινησιακή ουδετερότητα». Αν και αναγνώριζε ότι οι σύγχρονες κοινωνίες έπρεπε ν' αντιμετωπίσουν σοβαρά κοινωνικά προβλήματα, όπως αυτά της ανεργίας, της εγκληματικότητας, των οικονομικών κρίσεων και των πάσης φύσεως ηθικών διλημάτων που δημιουργεί η καπιταλιστική ανάπτυξη, ωστόσο δεν πίστευε πως όλ' αυτά ήταν αξεπέραστα ή ότι θα μπορούσαν ν' αποδειχθούν μοιραία για το σύγχρονο άνθρωπο³³.

Σε αντίθεση με τον Freud, ο Parsons πίστευε ότι ο άνθρωπος όχι μόνο είναι δημιουργός του πολιτισμού, αλλά και δημιουργός που αντλεί χαρά και ικανοποίηση από το δημιούργημά του. Μ' αυτόν τον τρόπο κατάφερε να περιορίσει την «πλεονάζουσα καταστολή», που για το Freud αποτελούσε βασικό παράγοντα κοινωνικού ελέγχου και κοινωνικής μεταλλαγής³⁴. Βασικές, έτσι, σχέσεις κοινωνικής αλληλόδρασης μπαίνουν μέσα σε λιγότερο κατασταλτικά πλαίσια. Το Εγώ και το Άλλο εμπλέκονται σε σχέσεις που είναι «αμοιβαία αμοιβόμενες», σε σημείο που να δημιουργούν ευνοϊκές αντιδράσεις και από τα δύο μέρη. Και απ' αυτήν την άποψη ο Parsons δημιουργεί, θεωρητικά τουλάχιστον, τη βάση για τη ριζική κριτική κάθε κοινωνικής κατάστασης στην

οποία κυριαρχούν σχέσεις καταστολής. Έτσι, ενώ μαρξιστές και βεμπεριανοί τόνισαν τον περιοριστικό αντίκτυπο της σύγχρονης κοινωνίας πάνω στο άτομο (μέσα από την έννοια της *αλλοτρίωσης* και του *τυπικού ορθολογισμού*, αντίστοιχα), ο Parsons είδε την εξελικτική ανάπτυξη της δυτικής κοινωνίας να ενθαρρύνει την απελευθέρωση του ατόμου από τα δεσμά της παράδοσης, των συγγενικών ομάδων και των κυρίαρχων ιεραρχικών δομών, που βασίζονται σε σχέσεις «διάχυσης», «επιμεριστικότητας», «κοινωνικής θέσης» και «συναισθηματικότητας»³⁵. Πρόβαλε τον ατομικό εθελοντισμό ενάντια σ' αυτό που θεωρούσε ως άκρατο τελεολογισμό, με την έννοια της αναπόφευκτης ταξικής σύγκρουσης, που υποστήριζαν οι ακραιφνείς μαρξιστές. Γι' αυτό και οι προτάσεις του Parsons απευθύνονταν περισσότερο σε όσους είχαν ήδη αποδεχθεί την ύπαρξη ενός σύγχρονου κόσμου ως κάτι εξελικτικά αναπόφευκτο. Οι προτάσεις του ακούγονταν πειστικές απ' όσους πίστευαν ότι η νεωτερικότητα προσφέρει δυνατότητες για παγκόσμια ελευθερία και ισότητα.

Αυτό βέβαια δεν σήμαινε πως όσοι δέχονταν τις προτάσεις αυτές, αποδέχονταν και την άποψη ότι όλα πάνε καλά σ' αυτόν τον κόσμο. Αντίθετα μάλιστα. Ο ίδιος ο Parsons γνώριζε καλά την ανισότητα, το ρατσισμό, τους διεθνείς ανταγωνισμούς και τις κοινωνικές συγκρούσεις, μέσα στην ίδια του τη χώρα. Ανησυχούσε σοβαρά για τον εγωϊστικό ωφελιμισμό και την οικονομική ασυδοσία, στα πλαίσια της καπιταλιστικής αγοράς. Ακόμη τον απασχολούσε το θέμα του θανάτου, σ' έναν κόσμο που είχε απωλέσει κάθε θρησκευτική συμπαράσταση στο εναγώνιο τέλος της ατομικής ύπαρξης. Παρόλ' αυτά παρέμεινε μέχρι το τέλος της ζωής του αισιόδοξος. Δεν είδε τη σύγχρονη δυτική κοινωνία ν' απειλείται άμεσα, με την έννοια κάποιας μεγάλης πτώσης ή μιας απότομης χειροτέρευσης, μιας αναπόφευκτης καταστροφής.

Ούτε είδε την ευημερία του σύγχρονου κόσμου να εξαρτάται από την υιοθέτηση «υπαρκτοσοσιαλιστικών» μεθοδεύσεων κοινωνικής οργάνωσης. Δεν πίστεψε ποτέ πως η λύτρωση του δυτικού τρόπου ζωής περνάει μέσα από σοσιαλιστικά ή άλλα τριτοκοσμικά πρότυπα οργάνωσης.

Οι επιμέρους αυτές προτάσεις, όπως και ολόκληρο το θεωρητικό του οικοδόμημα δέχτηκαν πολλές επιθέσεις από πολλές πλευρές στη δεκαετία κυρίως του '60. Τα γεγονότα, όπως φαίνονται, δικαιώνουν προς το παρόν τον Parsons στα μάτια μιας μεγάλης μερίδας διανοητών και κοινωνικών ερευνητών. Στη διακήρυξη του «Κινήματος Δημοκρατικών Μεταρρυθμίσεων», που ίδρυσε μετά τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης ο πρώην Υπουρ-

γός Εξωτερικών Ε. Σεβαρντνάντζε, για παράδειγμα, διαβάζουμε: «Πιστεύουμε ακράδαντα ότι το πέρασμα στην οικονομία της αγοράς είναι ο μονόδρομος για να βγούμε από την κρίση»³⁶. Και ο Αλεξάντρ Γιάκοβλεφ, ο αποκαλούμενος πατέρας της περιβόητης σοβιετικής «διαφάνειας», θα διακηρύξει: «Μόνο μ' έναν τρόπο είναι δυνατό ν' αποτραπεί το γλίστρημα προς το χειρότερο: με τη δημιουργία και ευρυθμία δυναμικού συστήματος κοινοβουλευτικής πολυκομματικότητας, όπου οι δυνάμεις των κομμάτων αντιπαλεύουν μεταξύ τους πολιτικά»³⁷. Σ' ένα γενικότερο πανευρωπαϊκό ή και παγκόσμιο επίπεδο, κάτω από τις καινούριες συνθήκες, «η αριστερά πρέπει να θυσιαστεί στο βωμό των μεγάλων ισορροπιών και να δώσει το πράσινο φως για μεταρρύθμιση»³⁸. Και φυσικά η αριστερά, με την έννοια του Κομμουνιστικού Κόμματος θυσιάστηκε, λίγες μόλις μέρες αργότερα, μπροστά στ' απορημένα μάτια όλου του κόσμου.

Ο Parsons ήταν αυτός που είδε στον πολιτικό πλουραλισμό και την κοινοβουλευτική δημοκρατία τις βασικές προϋποθέσεις του εκσυγχρονισμού, μια κατάσταση από την οποία θα έπρεπε, λίγο πολύ, να περάσουν όλες οι σύγχρονες κοινωνίες. Έτσι, αν και οι αντιρρήσεις που ακόμη και σήμερα ακούγονται πάνω σε πολλά σημεία της «θεωρίας» του, είναι και πολλές και δικαιολογημένες, το εξελικτικό σχήμα του λειτουργισμού, ύστερα από τα κοσμοϊστορικά γεγονότα της Ανατολικής Ευρώπης, δεν φαίνεται ν' απορρίπτεται με την ίδια ευκολία που αυτό γινόταν πριν είκοσι ή τριάντα χρόνια. Όπως θα πει ο Μουζέλης, που κάθε άλλο παρά παρσονιστής ή άκρατος λειτουργιστής θα μπορούσε να θεωρηθεί: «Παρ' όλες αυτές τις σοβαρές αντιρρήσεις, πρέπει κανείς να παραδεχθεί πως ο Parsons, σωστά, υπογράμμισε ότι στις μεταβιομηχανικές, εξαιρετικά διαφοροποιημένες και πολύπλοκες κοινωνίες, συστήματα διακυβέρνησης που προσπαθούν να ελέγξουν από ένα μονολιθικό κέντρο όλες τις οικονομικές και κοινωνικές διαδικασίες, δημιουργούν ανυπέβλητα εμπόδια στην εκπλήρωση των οικονομικών και κοινωνικών προσδοκιών της πλειοψηφίας των μελών τους»³⁹.

Ο Parsons είχε από δεκαετίες υποστηρίξει ότι τα δύο κοινωνικά συστήματα, καπιταλιστικό και σοσιαλιστικό, όπως έδειχναν οι μεταπολεμικές εξελίξεις σε παγκόσμια κλίμακα, δεν θα κατέληγαν σε αμοιβαίες απλώς συγκλήσεις, όπως μια μερίδα διανοητών και μελλοντολόγων στη Δύση από τον Sorokin, τον Schumpeter και τον Weber ως τον W.W. Rostow, τον Daniel Bell και τον John Galbraith προέβλεπε ή έλπιζε ότι θα γινόταν. Οι χώρες του ανατολικού συνασπισμού, είχε προβλέψει ο Parsons, θα εξαναγα-

καζόταν από την ιστορική (λειτουργική) αναγκαιότητα, δηλαδή από τα καθολικά προαπαιτούμενα της ανάπτυξής τους, να προσεγγίσουν σε πολλά ή να υιοθετήσουν σταδιακά πολλά από τα δυτικά πρότυπα κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Στήριζε την άποψή του αυτή στην παρατήρηση (που την κατέγραψε συστηματικά στο θεωρητικό σχήμα για το οποίο και έγινε περισσότερο γνωστός) ότι οι πολύπλοκες και διαφοροποιημένες μεταβιομηχανικές κοινωνίες, για να λειτουργήσουν αποτελεσματικά θα έπρεπε να εισάγουν ανοικτά και αυτόνομα οικονομικά, πολιτιστικά και πολιτικά υποσυστήματα. Γι' αυτό, και από πολύ νωρίς, θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το σοβιετικό πολιτικό σύστημα θα αποδεικνυόταν στο τέλος «ασταθές» και επομένως ανεφάρμοστο. Χωρίς την ικανότητα να θεσμοθετούν πλαίσια και κανόνες που να κατοχυρώνουν τις ατομικές βουλήσεις των μελών της κοινότητας, ώστε να πετυχαίνεται η ευρύτερη δυνατή πολιτική συναίνεση, ο Parsons περίμενε ως αναπόφευκτο αποτέλεσμα την κοινωνική και πολιτική κατάρρευση του συστήματος. Στην περίπτωση αυτή οι εναλλακτικές λύσεις για την Σοβιετική Ένωση ήταν δύο: ή να συγκλίνει προς το δυτικό κόσμο, ή να εξακολουθήσει η αστάθεια μέχρι την τελική κατάπτωση. Το «δυστύχημα» με την πρόβλεψη του Parsons, φαίνεται να είναι ότι είκοσι σχεδόν χρόνια αργότερα συνέβησαν και τα δύο.

Φυσικά θα μπορούσε κανείς ν' αναφέρει άπειρες παρόμοιες προβλέψεις από διάφορους κύκλους και χώρους. Αυτό που έχει σημασία στην περίπτωση του Parsons είναι ότι, η δική του πρόβλεψη, δεν γίνεται με ιδεολογικά κριτήρια, όπως οι περισσότερες από αυτές που προηγήθηκαν. Είναι, αντίθετα, λογικό επακόλουθο ενός θεωρητικού σχήματος, μια αναπόφευκτη σχεδόν κατάληξη ή προέκταση των υποθετικών του συλλογισμών. Η θεωρία του οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι οι μεταπολεμικές παγκόσμιες εξελίξεις δεν θα κατέληγαν τόσο στη συμμετρική σύγκλιση των Δυτικών και Ανατολικών κοινωνικών συστημάτων, αλλά στο σταδιακό πλησίασμα των δεύτερων προς τα πρώτα. Λίγο-πολύ αυτό γίνεται σήμερα.

Συμπέρασμα

Μπορεί κανείς να μη συμφωνεί μ' αυτές τις παρατηρήσεις. Μπορεί να έχει αντιρρήσεις για το πώς διατυπώνονται ή για τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν. Τα συχνά και εξακολουθητικά «νέο» ή «μετά», ωστόσο, που εμφανίζονται κατά την τε-

λευταία δεκαετία, μπροστά από κάθε σχήμα, μοντέλο, πρόταση, παράδειγμα, θεώρημα ή σύστημα κοινωνικής ανάλυσης, είναι αδιάψευστοι μάρτυρες της διαλεκτικής των κοινωνικών στοχασμών που έχουν ενταθεί στις μέρες μας: νεο-μαρξισμός, νεο-φιλελευθερισμός, νεο-δομισμός, νεο-μοντερνισμός και ασφαλώς νεο-λειτουργισμός, μετα-φιλοσοφία, μετα-βεμπεριανισμός, μετα-βιομηχανική κοινωνία, μετα-ιστορία, μετα-μοντερνικότητα κ.λπ.

Παρά τις ελπιδοφόρες υποσχέσεις και τα ανανεωτικά μηνύματα που φέρνουν μέσα τους όλες αυτές οι θεωρητικές παρεμβάσεις, με όλες τις ιδεολογικές και επιστημολογικές τους προεκτάσεις, δεν μπόρεσαν, ωστόσο, να εξασφαλίσουν παρά μόνο πρόσκαιρη και περιορισμένη παραδοχή και κυκλοφορία. Στο μεταξύ, σιωπηλά αλλά σταθερά, γινόμαστε μάρτυρες μιας επανάκαμψης ενός θεωρητικού μοντέλου που στη χώρα μας τουλάχιστον, ηθελημένα ή αθέλητα εξακολουθεί ν' αγνοείται από την «κυρίαρχη κοινωνιολογία». Μ' αυτόν τον τρόπο όμως και τα οφέλη και οι κίνδυνοι παραμένουν ακόμη ανυπολόγιστοι.

Υποσημειώσεις

1. Θα πει, για παράδειγμα, ο Ossowski: «Στο στρατόπεδο των μαρξιστών έχει παρατηρηθεί μια γενική τάση υπερτίμησης της πρωτοτυπίας των ιδιαίτερων απόψεων, που πρόβαλε ο Μαρξ. Σε όλες σχεδόν τις θεμελιώδεις βασικές του ιδέες ο συγγραφέας του *Κεφαλαίου* είχε τους προδρόμους του». (St. Ossowski, *Η Ταξική Δομή στην Κοινωνική Συνείδηση*, Αθήνα, Κάλβος, 1973, σ. 105).

2. Β.Ι. Λένιν, *Ο Καρλ Μαρξ και η Θεωρία του*, Αθήνα, «Νέος Κόσμος», 1956, σ. 83.

3. Λουτς Χόιερ et al., *Ιδεολογικός Αγώνας και Σύγχρονη Αστική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1983, σ. 50.

4. Anthony Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1982, σ. 41.

5. Cohn Laurence, E. Hazerligg and Whitney Pope, «De-Parsonizing Weber», στο *American Sociological Review*, Vol. 40 (April, 1975), σ. 229.

6. Raymond Aron, *Η εξέλιξη της Κοινωνιολογικής Σκέψης*, Αθήνα, Γνώση, Τόμος Α', 1984, σ. 20-21.

7. Ο δομολειτουργισμός παίρνει τ' όνομά του από τ' ότι αποβλέπει στην ανάλυση της λειτουργίας των θεσμών ως μέρους συγκεκριμένων κοινωνικών δομών. Την άποψη αυτή υποστήριξε συστηματικά και με συνέπεια ο Talcott Parsons.

8. P.F. Lazarsfeld, *Main Trends in Sociology*, London, George Allen and Unwin, 1970, σ. 37. «Στη διάρκεια ενός παγκόσμιου συνέδριου της Διεθνούς Ένωσης Κοινωνιολογίας», θα γράψει ο Aron, «εμφανίστηκαν δύο τυπικές σχολές, η κάθε μια έχοντας επίγνωση του εαυτού της όσον αφορά

την αντίθεσή της με την άλλη. Η μαρξιστική κοινωνιολογία της Ανατολής και η παρσονική κοινωνιολογία της Δύσης». (Raymond Aron, όπ. παραπάνω).

9. Βλέπε C.g. Hempel, «The Logic of Functional analysis», στο L. Gross (ed), *Symposium of Sociological Theory*, New York, Harper and Row, 1959, σ. 30.

10. Jeffrey C. Alexander, *Neofunctionalism*, London, Sage, σ. 9.

11. Βλέπε, Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, όπ. παρ., σ. 119-120.

12. Σε μια σχετικά πρόσφατη μελέτη πάνω στη θεωρία της κοινωνικής διαντίδρασης, για παράδειγμα, ο συγγραφέας ορίζει το περιεχόμενο της εργασίας του, σαν «προσπάθεια διόρθωσης των λαθών που έκαναν πάνω στο θέμα αυτό ο Parsons και πολλοί άλλοι». (Jonathan H. Turner, *A Theory of Social Interaction*, Stanford, University Press, 1988, σ. 3).

13. Για τον Makarian, βλέπε την αναφορά που γίνεται στο έργο του από τον Alexander Vucinich, «Marx and Parsons in Soviet Sociology», *Russian Review*, 33 No 1, January 1974, σ. 1-19. Piotr Sztompka, Nikolai Genov, «The Problem of Social Integration in Bourgeois Sociology», *Bulgarian Journal of Sociology*, (1978): σ. 61-71.

14. T.B. Bottomore, *Κοινωνιολογία*, όπ. παρ., σ. 68.

15. Jürgen Habermas, *Theories des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, σ. 297. Βλέπε την ίδια εργασία στα αγγλικά, απ' όπου και οι αναφορές, *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, σ. 199. Θα μπορούσε εδώ κανείς ν' αναφέρει και άλλα σημεία επαφής και συνέχειας, όπως συμβαίνει με την έννοια της «ιδεολογίας». Μετά την απόρριψη από τους σύγχρονους μαρξιστές της άποψης ότι η ιδεολογία αποτελεί απλώς «ψευδή συνείδηση της πραγματικότητας», με τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει και ορίζει την ιδεολογία ο Althusser και πολλοί άλλοι από τους νεο-μαρξιστές, δύσκολα μπορούμε να βρούμε αξιόλογες διαφορές ανάμεσα σ' αυτήν και τη «συνολογική συνείδηση» του Durkheim ή το «πολιτιστικό σύστημα» του Parsons. (Βλέπε γι' αυτό, Robert J. Holton and Bryan S. Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986, σ. 12).

16. Ένα Etzioni-Halevy, *Social Change*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, σ. 2.

17. Don Martindale, *Functionalism in the Social Sciences*, American Academy of Political and Social Science, Monograph No. 5 (February 1965), σλ. 144-162.

18. Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London, Heineman, 1971, σ. 168.

19. Βλέπε για παράδειγμα, ανάμεσα στ' άλλα και τις εξής εργασίες: Gunton Gutler et al., *Marx's «Capital» and Capitalism Today*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977-1978. (2 Τόμοι): G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Clarendon Press, 1978: Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Power, Property and the State*, London, Macmillan, 1981: Terrell Carver, *Marx's Social Theory*, Oxford University Press, 1982.

20. David Booth, «Marxism and Development Sociology: Interpreting the Impass», στο Martin Shaw (ed.), *Marxist Sociology Revisited*, London, Macmillan Press, 1985, σ. 78.

21. Γ. Βλάχος, *Πολιτική Ψυχολογία*, Αθήνα (χωρίς εκδότη), 1976.
22. Goran Therborn, *Science, Class and Society*, London, Humanity Press, 1976, σ. 16.
23. Edward A. Tiryakian, «Neither Marx, nor Durkheim, Perhaps Weber», *American Journal of Sociology*, Vol. 81, July 1975, σ. 1-33.
24. Alain Touraine, *Return to the Actor*, Mineapolis, University of Minesota, 1988, σ. 25.
25. Η πλησιέστερη, προς αυτή τη σχολή σκέψης, εργασία στα ελληνικά είναι, απ' ότι γνωρίζω, αυτή του μαθητή του Parsons, Neil Smelser, *Κοινωνιολογία του οικονομικού Βίου*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1974. Υπάρχει επίσης ένα μικρό άρθρο του Parsons μεταφρασμένο στα ελληνικά, γύρω από τη στάση των διανοουμένων στη διαδικασία του ορθολογισμού, βλ. Th. Adorno et al., *Η Κοινωνιολογία Μεταξύ Θεωρίας και Εμπειρίας*, Αθήνα, Πέλλα, 1970, σελ. 147-166.
26. Γ.Κ. Βλάχος, *Πολιτική*, Αθήνα (χωρίς εκδότη), 1981, Τόμος Γ', σ. 151.
27. Eliith Kurzweil, «The Fate of Structuralism», *Theory, Culture and Society*, Vol. 3, No. 3, 1986, σ. 113-124.
28. Βλέπε, για παράδειγμα, Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, όπ. παρ., σ. 262.
29. Βλέπε, Jeffrey C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism*, London, Sage, 1985, σ. 7.
30. Βλέπε, για παράδειγμα, Dieter Misgeld, «Critical Hermeneutics Versus Neoparsonianism?», *New German Critique*, Spring/Summer, 1985, σ. 55-82.
31. Ανάμεσα στις εργασίες που θα μπορούσε κανείς ν' αναφέρει, για ν' αποδείξει τη διαμεσολαβητική, συνθετική προσπάθεια των τελευταίων χρόνων είναι και οι εξής: Pierre L. Van der Berghe, «Dialectic and Functionalism: Towards a Theoretical Synthesis», *American Sociological Review*, vol. 28, 1963, σλ. 695-705. Jeffrey C. Alexander, *Neofunctionalism*, Beverly Hills, Sage, 1985. Goran Therborn, *Science, Class and Society*, NLB, 1976. Jan Sollenius, *Bridge-Building in Social Theory*. Από μια ευρύτερη σκοπιά θα μπορούσε κανείς επίσης ν' αναφέρει και τις περισσότερο γνωστές προσπάθειες του Αμερικανού A. Gouldner, του Άγγλου A. Giddens, του Γερμανού J. Habermas, του Γάλλου A. Touraine και άλλων.
32. Θα πει ο Gouldner: «Ο Parsons θ' απορρίψει την απαισιοδοξία που χαρακτήριζε για δεκαετίες το Γερμανικό Ρομαντισμό και που είχε γίνει αφόρητος κατά τη μετα-Βισμάρκεια και τη μετα-Σοπεναουερική περίοδο. Εισήγαγε ένα περισσότερο "αισιόδοξο" και ένα περισσότερο ενεργητικό σχήμα κοινωνιολογικού Ρομαντισμού. Με λίγα λόγια, ο Parsons εξαμερικάνισε το γερμανικό κοινωνιολογικό Ρομαντισμό» (A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, όπ. παρ., σ. 139).
33. Τυπικό παράδειγμα παρσονικής αισιοδοξίας: «Τελευταία υπάρχει δυνατό ρεύμα απαισιοδοξίας στη σκέψη των σπουδαστών των κοινωνικών επιστημών, ιδιαίτερα ανάμεσα σ' αυτούς που αυτοαποκαλούνται κοινωνιολόγοι... Δεν είμαστε καθόλου διατεθειμένοι να συμφωνήσουμε μ' αυτήν την απαισιόδοξη αξιολόγηση των κοινωνικών επιστημών, ιδιαίτερα της κοινωνιολογίας. Αν συγκεντρώσουμε την προσοχή μας, όχι στις μέτριες επιτεύξεις, αυτό συνήθως γίνεται, αλλά στις άριστες, δεν θα πρέπει καθόλου

να ντρεπόμαστε για την επιστήμη μας. Μέσα στο μικρό διάστημα μιας γενιάς, έχουν συντελεστεί αξιόλογα επιτεύγματα τόσο στο θεωρητικό όσο και στο πρακτικό επίπεδο. Τώρα έχουμε στέρεα θεμέλια πάνω στα οποία μπορούμε να χτίσουμε» (Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, όπ. παρ., Τόμος II, σ. 775).

34. Ο Marcuse ορίζει την «πλεονάζουσα κατάσταση» σαν «τους περιορισμούς που αναγκαστικά παράγονται από την κοινωνική κυριαρχία». (H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, London, Sphere, 1969, σ. 44).

35. Βλέπε Talcott Parsons, Edward Shils και James Olds, «Values, Motives and Systems Action», στο *Towards a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, σ. 53-100.

36. «Η Διακήρυξη του Κινήματος Μεταρρυθμίσεων», *Ελευθεροτυπία*, 4 Αυγούστου 1991, σ. 30.

37. Αλεξάντρ Γιακόβλεφ, «Η Επανάσταση από τα Πάνω Εξάντλησε τον Εαυτό της», *Ελευθεροτυπία*, 4 Αυγούστου 1991, σ. 30.

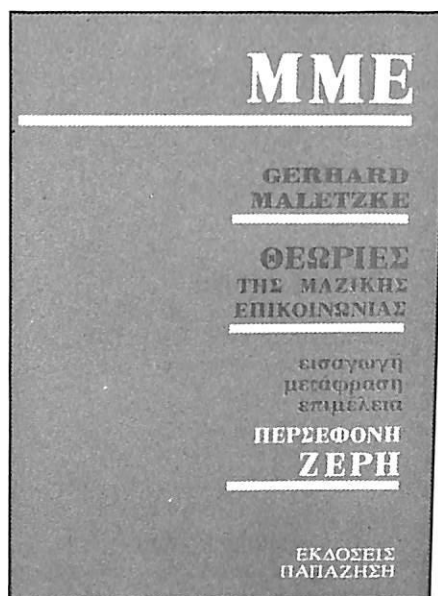
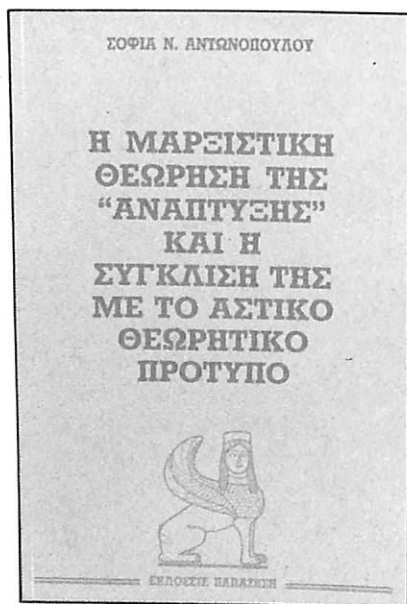
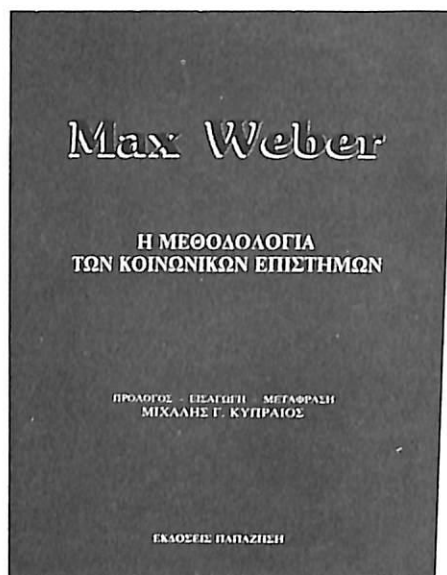
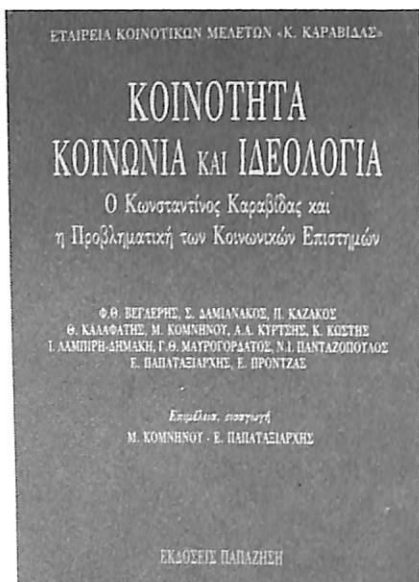
38. Alain Minic «... Ζήτω η Μεταρρύθμιση», *Το Βήμα*, 11 Αυγούστου 1991.

39. Ν. Μουζέλης, «Η Άνοιξη της Δημοκρατίας», *Το Βήμα*, 15 Οκτωβρίου 1989.



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ



Η ερμηνευτική του υποκειμένου*

M. Foucault

Οι παραδόσεις αυτής της χρονιάς αφιερώθηκαν στη διατύπωση του θέματος της ερμηνευτικής του εαυτού. Το θέμα δε μελετήθηκε μόνο μέσα στις θεωρητικές του διαμορφώσεις, αλλά αναλύθηκε και σε σχέση μ' ένα σύνολο πρακτικών που είχαν, στην κλασική ή όψιμη Αρχαιότητα, πολύ μεγάλη σημασία. Οι πρακτικές αυτές πήγαζαν από εκείνο που συχνά ονόμαζαν στα ελληνικά «ἐπιμέλεια εαυτού», στα λατινικά cura sui. Αυτή η αρχή του να «ασχολείται κάποιος με τον εαυτό του», «να φροντίζει γι' αυτόν τον ίδιο», φαίνεται, στα μάτια μας, χλωμή εξαιτίας της αίγλης του «Γνώθι σέαυτόν». Πρέπει όμως να θυμηθούμε πως η αρχή του να γνωρίζει κάποιος τον ίδιο τον εαυτό του, συνδεόταν κανονικά με το θέμα της φροντίδας του εαυτού. Απ' το ένα άκρο του αρχαίου πολιτισμού στο άλλο, είναι εύκολο να βρούμε μαρτυρίες της σημασίας που 'χε αποδοθεί στη «φροντίδα του εαυτού» και της σύνδεσής της με το θέμα της γνώσης του εαυτού.

Καταρχάς, στον ίδιο το Σωκράτη. Στην «'Απολογία»¹, βλέπουμε το Σωκράτη να παρουσιάζεται στους δικαστές του ως ο διδάσκων την επιμέλεια του εαυτού. Είναι αυτός που σταματά τους περαστικούς και τους λέει: ασχολείστε με τα πλούτη σας, με τη φήμη σας και με τις τιμές· αλλά για την αρετή σας και την ψυχή σας, δεν φροντίζετε. Ο Σωκράτης είναι εκείνος που επαγρυπνεί ώστε να «ἐπιμελούνται εαυτῶν» οι συμπολίτες του. Έτσι, ξεκινώντας απ' αυτόν το ρόλο, ο Σωκράτης λέει λίγο παρακάτω, στον ίδια «'Απολογία»², τρία σημαντικά πράγματα: είναι μια αποστολή

Σωκράτην

* Το κείμενο αυτό αποτελεί την περίληψη των παραδόσεων του M. Foucault στο Collège de France, κατά το ακαδημαϊκό έτος 1981-1982, περίληψη την οποία συνέταξε ο ίδιος για την Επετηρίδα του ιδρύματος. Βρίσκεται, μαζί με τις υπόλοιπες περιλήψεις των εκεί διδασκαλιών του, στο βιβλίο M. Foucault: *Resumé des Cours 1970-1982*, Paris, ed. Julliard, 1989, σελ. 145-166.

η οποία του ανατέθηκε από το θεό και δεν θα την εγκαταλείψει πριν την τελευταία του πνοή· είναι ένα έργο ανιδιοτελές, για το οποίο δεν ζητά καμιά αποζημίωση, το εκτελεί από καθαρή αγαθοεργία· τέλος, είναι ένα έργο χρήσιμο για την πόλη, χρησιμότερο ακόμη κι από τη νίκη ενός αθλητή στην Ολυμπία, επειδή μαθαίνοντας στους πολίτες να ασχολούνται με τον εαυτό τους (περισσότερο απ' ό,τι με τα αγαθά τους), τους μαθαίνει επίσης να ασχολούνται με την ίδια την πόλη (περισσότερο απ' ό,τι με τις υλικές τους υποθέσεις). Αντί να τον καταδικάσουν, οι δικαστές θα έπρατταν καλύτερα ανταμοίβοντας το Σωκράτη επειδή δίδαξε στους άλλους το να φροντίζουν τον εαυτό τους.

Οκτώ αιώνες αργότερα, η ίδια ιδέα της «επιμέλειας έαυτου» εμφανίζεται μ' έναν εξίσου σημαντικό ρόλο στο Γρηγόριο τον Νύσσης. Μ' αυτό τον όρο ονομάζει την κίνηση με την οποία φθάνουμε ν' αρνούμαστε το γάμο, ν' απομακρυνόμαστε από τη σαρκική επιθυμία και το σώμα, ξαναβρίσκοντας έτσι την αθανασία από την οποία είχαμε εκπέσει. Σ' ένα άλλο χωρίο του «Περὶ παρθενίας»³, δημιουργεί, μέσα απ' την παραβολή της χαμένης δραχμής, το μοντέλο της επιμέλειας του εαυτού: για μια χαμένη δραχμή, πρέπει ν' ανάψουμε το φως, να κάνουμε το γύρο όλου του σπιτιού, να ερευνήσουμε όλες τις κρυφές του γωνίες, έως ότου δούμε να λάμπει, μέσα στη σκιά, το μέταλλο του νομίσματος· με τον ίδιο τρόπο, για να βρούμε την εικόνα που ο Θεός έχει χαράξει μέσα στην ψυχή μας, και που το σώμα έχει σκεπάσει με το σπίλο, πρέπει «να φροντίσουμε τον ίδιο μας τον εαυτό», ν' ανάψουμε το φως του λόγου και να ερευνήσουμε όλες τις κρυφές γωνίες της ψυχής. Το βλέπει κανείς: ο χριστιανικός ασκητισμός, όπως κι η αρχαία φιλοσοφία, τοποθετείται κάτω από την επιταγή της επιμέλειας του εαυτού και δημιουργεί, μέσα απ' την υποχρέωση να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, ένα απ' τα στοιχεία της ουσιώδους αυτής φροντίδας.

Ανάμεσα στα δύο αυτά ακραία σημεία αναφοράς –το Σωκράτη και το Γρηγόριο τον Νύσσης– μπορούμε να διαπιστώσουμε πως η φροντίδα του εαυτού αποτέλεσε όχι μόνο μια αρχή, αλλά και μια σταθερή πρακτική. Ας πάρουμε δυο άλλα παραδείγματα, πολύ απομακρυσμένα μεταξύ τους αυτή τη φορά, εξαιτίας του τρόπου σκέψης και του τύπου της ηθικής.

Ένα επικούρειο κείμενο, η επιστολή «Πρὸς Μενοικέα»⁴, ξεκινά ως εξής: «Δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς ούτε πολύ αργά για να φροντίσει κάποιος την ψυχή του. Οφείλουμε λοιπόν να φιλοσοφούμε και όταν είμαστε νέοι και όταν είμαστε γέροι»: η φιλοσοφία εξομοιώνεται με τη φροντίδα της ψυχής (ο όρος είναι

με μεγάλη ακρίβεια ιατρικός: «Υγιαῖνον»⁵), κι αυτή η φροντίδα είναι μια επιταγή που πρέπει να εφαρμόζεται σ' όλη τη διάρκεια της ζωής. Στο έργο του «Περὶ βίου θεωρητικοῦ»⁶, ο Φίλων χαρακτηρίζει μ' αυτό τον τρόπο ως «ἐπιμέλεια» της ψυχής μια ορισμένη πρακτική των Θεραπευτῶν.

Δεν θ' αρκούσε όμως να μείνουμε εδώ. Θα 'ταν λάθος να πιστέψουμε ότι η φροντίδα του εαυτού ήταν μια επινόηση της φιλοσοφικής σκέψης και αποτέλεσε ένα κανόνα που ιδιάζε στη φιλοσοφική ζωή. Επρόκειτο στην ουσία για έναν κανόνα ζωής, ο οποίος ήταν, μ' ένα πολύ γενικό τρόπο, πολύ υψηλά αξιολογημένος στην Ελλάδα. Ο Πλούταρχος⁷ παραθέτει έναν αφορισμό των Λακεδαιμονίων που, απ' αυτή τη σκοπιά, είναι πολύ σημαντικός. Ρώτησαν μια μέρα τον Αναξανδρίδη⁸ γιατί οι συμπατριώτες του, οι Σπαρτιάτες, ανέθεταν την καλλιέργεια των γαιών τους σε σκλάβους και δεν κρατούσαν οι ίδιοι αυτήν τη δραστηριότητα. Η απάντηση ήταν η ακόλουθη: «επειδὴ προτιμούμε ν' ασχολούμαστε μ' εμάς τους ίδιους». Η ενασχόληση με τον εαυτό είναι ένα προνόμιο· είναι το σημάδι μιας κοινωνικής ανωτερότητας, σ' αντίθεση μ' εκείνους οι οποίοι οφείλουν ν' ασχολούνται με τους άλλους για να τους υπηρετούν ή μ' εκείνους οι οποίοι ασχολούνται με κάποιο επάγγελμα για να μπορέσουν να ζήσουν. Το προτέρημα που προσφέρουν τα πλούτη, το status, η καταγωγή μεταφράζεται στο γεγονός πως έχεις τη δυνατότητα ν' ασχοληθείς με τον ίδιο σου τον εαυτό. Μπορούμε να σημειώσουμε ότι η ρωμαϊκή αντίληψη του «Otium» δεν είναι άσχετη μ' αυτό το θέμα: ο «ελεύθερος χρόνος» που δηλώνεται εδώ, είναι, κατεξοχήν, ο χρόνος που περνάμε ασχολούμενοι με τον εαυτό μας. Υπ' αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία, στην Ελλάδα όπως και στη Ρώμη, δεν έκανε τίποτε άλλο απ' το να μεταθέσει στο εσωτερικό των ιδιαίτερων αναγκών της ένα πολύ πιο διαδεδομένο κοινωνικό ιδεώδες.

Σε κάθε περίπτωση, ακόμη κι όταν έγινε φιλοσοφική αρχή, η φροντίδα του εαυτού παρέμεινε μια μορφή δραστηριότητας. Ο ίδιος ο όρος «ἐπιμέλεια» δεν χαρακτηρίζει απλώς μια συνειδησιακή στάση ή μια μορφή προσοχής που θα εφαρμόζαμε στον εαυτό μας· χαρακτηρίζει μια διακανονισμένη ενασχόληση, μια εργασία με τους τρόπους της και τους αντικειμενικούς της στόχους. Ο Ξενοφών⁹, για παράδειγμα, χρησιμοποιεί τη λέξη «ἐπιμέλεια» για να περιγράψει την εργασία του κυρίου του οίκου, ο οποίος ελέγχει την αγροτική του εκμετάλλευση. Είναι μια λέξη που χρησιμοποιείται επίσης για το χαρακτηρισμό των τελετουργικών δεόντων που αποδίδονται στους θεούς και στους νεκρούς.

Πλούταρχος

Ξενοφών

Η δραστηριότητα του μονάρχη που φροντίζει για το λαό του κι ελέγχει την πόλη, ονομάζεται από το Δίωνα το Χρυσόστομο «ἐπιμέλεια»¹⁰. Θα πρέπει λοιπόν να καταλάβουμε, όταν οι φιλόσοφοι κι οι ηθικολόγοι ξαναπροστάξουν ν' ασχοληθούμε με τον εαυτό μας («ἐπιμελείσθαι ἑαυτῶ»), πως δεν συμβουλεύουν απλώς να δώσουμε προσοχή στον ίδιο μας τον εαυτό, ν' αποφύγουμε τα σφάλματα ή τους κινδύνους ή να οχυρωθούμε υπό τη σκέπη μας. Αναφέρονται σ' ένα πεδίο περίπλοκων και διακανονισμένων δραστηριοτήτων. Μπορούμε να πούμε ότι, σ' όλη την αρχαία φιλοσοφία, η φροντίδα του εαυτού θεωρήθηκε συγχρόνως ως δέον και ως τεχνική, μια θεμελιώδης υποχρέωση κι ένα σύνολο επιμελώς επεξεργασμένων τρόπων.

Αφετηρία μιας μελέτης αφιερωμένης στην επιμέλεια του εαυτού είναι, φυσικά, ο «Ἀλκιβιάδης». Σ' αυτόν παρουσιάζονται τρία ερωτήματα που αφορούν τη σχέση της επιμέλειας του εαυτού με την πολιτική, με την παιδαγωγική και με τη γνώση του εαυτού. Η αντιπαραβολή του «Ἀλκιβιάδη» με τα κείμενα του 1ου και 2ου αιώνα δείχνει αρκετούς ενδιαφέροντες μετασχηματισμούς.

1) Ο Σωκράτης προέτρεπε τον Αλκιβιάδη να εκμεταλλευθεί τα νιάτα του προκειμένου ν' ασχοληθεί με τον εαυτό του: «σε πενήντα χρόνια, θα ήταν πολύ αργά»¹¹. Όμως ο Επίκουρος έλεγε: «όταν κάποιος είναι νέος, δεν πρέπει να διστάζει να φιλοσοφεί, κι όταν κάποιος είναι γέρος, δεν πρέπει να διστάζει να φιλοσοφεί. Δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς ούτε πολύ αργά για να φροντίσει κάποιος την ψυχή του»¹². Αυτή η αρχή της συνεχούς φροντίδας, σ' όλη τη διάρκεια της ζωής, έχει, πολύ καθαρά, τη μεγαλύτερη σημασία. Για παράδειγμα, ο Μουσώνιος Ρούφος¹³: «πρέπει να φροντίζουμε αδιάκοπα τον εαυτό μας, αν θέλουμε να σωθούμε». Ἡ ο Γαληνός¹⁴: «για να γίνει κάποιος ολοκληρωμένος άνθρωπος, είναι, ούτως ειπείν, ανάγκη να εξασκείται σ' όλη του τη ζωή», ακόμη κι αν αληθεύει ότι είναι καλύτερο «να 'χει, ήδη απ' την πιο νεανική του ηλικία, μεριμνήσει για την ψυχή του».

Είναι γεγονός πως οι φίλοι στους οποίους δίνουν τις συμβουλές τους ο Σενέκας ή ο Πλούταρχος δεν είναι πλέον οι φιλόδοξοι έφηβοι στους οποίους απευθυνόταν ο Σωκράτης: είναι άνδρες, άλλοτε νέοι (όπως ο Σερήνας), άλλοτε σε πλήρη ωριμότητα (όπως ο Λουκίλιος, που ασκούσε το αξίωμα του επάρχου της Σικελίας την εποχή που ανταλλάσσει με το Σενέκα μια εκτενή αλληλογραφία περί τα του πνεύματος). Ο Επίκτητος, ο οποίος διδάσκει σε πολύ νεαρούς μαθητές, αλλά συνδιαλέγεται και με ενήλικους –μέχρι και με «αξιωματούχους»– για να τους επιστήσει την προσοχή στη φροντίδα του εαυτού.

Η ενασχόληση, λοιπόν, με τον εαυτό μας δεν είναι μια απλή στιγμιαία προετοιμασία κατά τη διάρκεια της ζωής, είναι μια μορφή ζωής. Ο Αλκιβιάδης καταλάβαινε πως όφειλε να φροντίσει τον εαυτό του, στο βαθμό που ήθελε ν' ασχοληθεί, στη συνέχεια, με τους άλλους. Πρόκειται πλέον για την ενασχόληση με τον εαυτό για τον εαυτό. Πρέπει ν' αποτελούμε το ιδιαίτερο αντικείμενο για τον ίδιο μας τον εαυτό, σ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας.

Από εδώ και η ιδέα της μεταστροφής εις εαυτόν («ad se convertere»)¹⁵, η ιδέα μιας ολόκληρης υπαρξιακής κίνησης, μέσω της οποίας επιστρέφουμε στον ίδιο μας τον εαυτό («εις εαυτόν επιστρέφειν»). Αναμφίβολα, το θέμα της «επιστροφής» είναι ένα θέμα τυπικά πλατωνικό. Όμως, (μπορέσαμε ήδη να το δούμε στον «Αλκιβιάδη») η κίνηση μέσω της οποίας η ψυχή στρέφεται προς αυτήν την ίδια είναι μια κίνηση μέσω της οποίας το βλέμμα της ελκύεται από το «ύψηλόν», – από το θεϊκό στοιχείο, από τις ουσίες κι από τον υπερουράνιο κόσμο όπου οι ουσίες είναι ορατές. Η επιστροφή στην οποία προσκαλούν ο Σενέκας, ο Πλούταρχος κι ο Επίκτητος είναι, κατά κάποιο τρόπο, μια επιστροφή επί τόπου: δεν έχει άλλο τέλος ούτε άλλη απόληξη παρά το να εγκατασταθεί πλάι στον εαυτό της, να «κατοικήσει στον εαυτό της», όπου και θα διαμείνει. Ο τελικός σκοπός της επιστροφής στον εαυτό είναι η εγκαθίδρυση ενός ορισμένου αριθμού σχέσεων στον ίδιο τον εαυτό. Οι σχέσεις αυτές επινοούνται μερικές φορές πάνω στο νομικό-πολιτικό μοντέλο: να είμαστε μονάρχες του εαυτού μας, ν' ασκούμε σ' αυτόν μια τέλεια κυριαρχία, να είμαστε εντελώς ανεξάρτητοι, ν' ανήκουμε ολοκληρωτικά σ' αυτόν («fieri suum» λέει συχνά ο Σενέκας¹⁶). Αναπαριστώνται επίσης συχνά πάνω στο μοντέλο της κτητικής ηδονής: να ηδονιζόμαστε με τον εαυτό μας, να ικανοποιούμαστε μ' αυτόν τον ίδιο, να βρίσκουμε μέσα στον εαυτό μας όλη μας την απόλαυση.

2) Μια δεύτερη μεγάλη διαφορά αφορά την παιδαγωγική. Στον «Αλκιβιάδη», η επιμέλεια του εαυτού επιβαλόταν αναλογικά με τα ελαττώματα της παιδαγωγικής: επρόκειτο είτε να τη συμπληρώσει είτε να την υποκαταστήσει: σε κάθε περίπτωση, επρόκειτο να δώσει μια «διαμόρφωση».

Απ' τη στιγμή που η προσαρμογή στον εαυτό έγινε μια πρακτική ενήλικων, την οποία οφείλει κάποιος να εξασκεί σ' όλη του τη ζωή, ο παιδαγωγικός της ρόλος τείνει να εξαφανισθεί και προτείνονται άλλες λειτουργίες.

α) Καταρχάς, μια λειτουργία κριτική. Η πρακτική του εαυτού πρέπει να επιτρέπει την απαλλαγή απ' όλες τις κακές συνήθειες,

απ' όλες τις εσφαλμένες «δόξεις» που μπορούμε να δεχθούμε απ' τον όχλο ή απ' τους κακούς «διδασκάλους», αλλά, επίσης, κι απ' τους γονείς και τον κοινωνικό περίγυρο. Η «αποχή» απ' όσα έχουμε μάθει («de-discere») είναι ένα από τα σημαντικά έργα της καλλιέργειας του εαυτού.

β) Έχει όμως και μια λειτουργία πάλης. Η πρακτική του εαυτού συλλαμβάνεται ως μια διαρκής μάχη. Δεν πρόκειται απλώς για τη μελλοντική διαμόρφωση ενός άξιου ανθρώπου. Πρέπει να δοθούν στο άτομο τα όπλα και το θάρρος που θα του επιτρέψουν ν' αγωνίζεται σε όλη του τη ζωή. Γνωρίζουμε πόσο συχνές ήταν δυο μεταφορές: αυτή της αθλητικής μονομαχίας (στη ζωή είσαι όπως ένας μονομάχος που έχει να απαλλαγεί απ' τους διαδοχικούς αντιπάλους του και που πρέπει να γυμνάζεται ακόμη κι αν δεν μάχεται) κι αυτή του πολέμου (η ψυχή πρέπει να είναι προετοιμασμένη όπως μια στρατιά, για την οποία ο εχθρός είναι πάντοτε έτοιμος να επιτεθεί).

γ) Όμως αυτή η καλλιέργεια του εαυτού έχει κυρίως μια ιαματική και θεραπευτική λειτουργία. Βρίσκεται πολύ πιο κοντά στο ιατρικό μοντέλο απ' ό,τι στο παιδαγωγικό. Χρειάζεται, δίχως αμφιβολία, να θυμηθούμε γεγονότα, τα οποία είναι πολύ παλιά μέσα στον ελληνικό πολιτισμό: την ύπαρξη μιας αντίληψης όπως αυτής του «πάθους», που σημαίνει εξίσου καλά τη σφοδρή επιθυμία της ψυχής και την αρρώστια του σώματος· την ευρύτητα ενός μεταφορικού πεδίου, το οποίο επιτρέπει να χρησιμοποιούνται για το σώμα και την ψυχή εκφράσεις όπως φροντίζω, θεραπεύω, ακρωτηριάζω, κατασχάζω, καθαίρω. Πρέπει επίσης να θυμηθούμε την αγαπημένη στους Επικούρειους, Στωικούς και Κυνικούς αρχή ότι ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να θεραπεύει τις νόσους και τις ψυχές. Ο Πλούταρχος¹⁷ θα μπορέσει μια μέρα να πει πως η φιλοσοφία και η ιατρική συνιστούν «μια χώρα» μία μόνη περιοχή, ένα πεδίο. Ο Επίκτητος δεν ήθελε να θεωρείται η σχολή του ως ένας απλός τόπος διαμόρφωσης, αλλά, καλύτερα, ως ένας «ιατρικός θάλαμος», ένα «ιατρείον»· ήθελε να είναι ένα «ιατρείο της ψυχής»· ήθελε να 'ρχονται οι μαθητές του με τη συνείδηση πως είναι ασθενείς: «ο ένας, έλεγε, με βγαλμένο τον ώμο, ο άλλος με απόστημα, ο τρίτος μ' ένα βαθύ τραύμα, εκείνος εκεί με κεφαλαλγίες»¹⁸.

3) Στον 1ο και 2ο αιώνα, η σχέση με τον εαυτό θεωρείται πάντοτε πως πρέπει να στηρίζεται πάνω στη σχέση με κάποιο «διδασκαλο», μ' έναν «ελεγκτή» (directeur) ή, εν πάσει περιπτώσει, με κάποιον άλλο. Τούτο, όμως, μέσα σε μια ανεξαρτησία που όλο και περισσότερο διακρίνεται ως προς την ερωτική σχέση.

Σενέκα

Το ότι δεν μπορούμε ν' ασχοληθούμε με τον εαυτό μας δίχως τη βοήθεια κάποιου άλλου, είναι μια αρχή γενικότερα παραδεκτή. Ο Σενέκας έλεγε πως κανείς δεν είναι ποτέ τόσο δυνατός ώστε ν' απαλλαγεί μόνος του απ' την κατάσταση της «Stultitia» στην οποία βρίσκεται: «έχει ανάγκη να του δώσουν το χέρι και να τον τραθήξουν¹⁹». Ο Γαληνός, ομοίως, έλεγε ότι ο άνθρωπος αγαπά πάρα πολύ τον εαυτό του για να μπορεί να θεραπευτεί μόνος του από τα πάθη του: είχε πολλές φορές δει ανθρώπους, οι οποίοι δεν είχαν δεχθεί ν' αφεθούν στην εξουσία κάποιου άλλου, να «τρικλίζουν»²⁰. Η αρχή αυτή αληθεύει για τους αρχάριους· ισχύει όμως και για τη συνέχεια και μέχρι το τέλος της ζωής. Η στάση του Σενέκα, στην αλληλογραφία του με το Λουκίλιο, είναι χαρακτηριστική: ματαιοπονεί που είναι γέρος, που έχει εγκαταλείψει όλες αυτές τις δραστηριότητες· δίνει συμβουλές στο Λουκίλιο, αλλά αναρωτιέται κι ο ίδιος και συγχαίρει τον εαυτό του για τη βοήθεια που βρίσκει μέσα σ' αυτή την ανταλλαγή επιστολών.

Το αξιοσημείωτο σ' αυτή την πρακτική της ψυχής είναι η πολλαπλότητα των κοινωνικών σχέσεων που μπορούν να της χρησιμεύσουν ως στήριγμα.

– Υπάρχουν σχολές αυστηρά οργανωμένες: ως παράδειγμα μπορεί να χρησιμεύσει η σχολή του Επίκτητου· γίνονταν δεκτοί σ' αυτή, κοντά στους μαθητές που έμεναν για μια μεγαλύτερη εξάσκηση, και περαστικοί ακροατές· αλλά, επίσης, παρεχόταν εκεί και μια εκπαίδευση σ' αυτούς που ήθελαν να γίνουν κι οι ίδιοι φιλόσοφοι και «ελεγκτές» ψυχών· ορισμένες απ' τις «Διατριβές» τις οποίες συγκέντρωσε ο Αρριανός είναι τεχνικά μαθήματα γι' αυτούς τους μελλοντικούς πρακτικούς της καλλιέργειας του εαυτού.

– Επίσης συναντάμε –και κυρίως στη Ρώμη– ιδιωτικούς συμβούλους: εγκατεστημένοι στο περιβάλλον μιας μεγάλης προσωπικότητας, η οποία αποτελούσε μέρος της ομάδας τους ή της πελατείας τους, πρόσφεραν πολιτικές απόψεις, διηύθυναν την αγωγή των νέων, βοηθούσαν στις σημαντικές περιστάσεις της ζωής. Έτσι κι ο Δημήτριος στο περιβάλλον του Θρασέα Παίτιου· όταν ο τελευταίος οδηγείται στην αυτοκτονία, ο Δημήτριος του χρησιμεύει, κατά κάποιο τρόπο, ως σύμβουλος αυτοκτονίας, στηρίζοντάς τον στις τελευταίες του στιγμές μ' ένα λόγο περί αθανασίας.

– Υπάρχουν όμως κι άλλες μορφές όπου ασκείται ο έλεγχος της ψυχής. Τούτη έρχεται να επαυξήσει και να δώσει ζωή σ' ένα ολόκληρο σύνολο άλλων σχέσεων: οικογενειακών σχέσεων (ο Σενέκας γράφει στη μητέρα του μια «consolatio» σχετικά με τον

εξορισμό του)· σχέσεων προστασίας (ο ίδιος Σενέκας ασχολείται συγχρόνως με τη σταδιοδρομία και την ψυχή του νεαρού Σερήνου, ενός εξαδέλφου από την επαρχία, ο οποίος έχει μόλις φθάσει στη Ρώμη)· σχέσεων φιλίας μεταξύ δύο προσώπων αρκετά κοντινών λόγω ηλικίας, πνευματικής καλλιέργειας και κοινωνικής θέσης (ο Σένεκας με το Λουκίλιο)· σχέσεων με μια υψηλά ιστάμενη προσωπικότητα, στην οποία στέλνει κάποιος τις υπηρεσίες του, προσφέροντάς της, ταυτόχρονα, χρήσιμες συμβουλές (όπως ο Πλούταρχος με το Φουνδάνο, στον οποίο αποστέλλει, κατεπειγόντως, τις σημειώσεις που ο ίδιος κράτησε σχετικά με την ηρεμία της ψυχής).

Έτσι, συγκροτείται αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μία υπηρεσία της ψυχής», η οποία ολοκληρώνεται δια μέσου πολλαπλών κοινωνικών σχέσεων. Ο παραδοσιακός «έρως» παίζει έναν όλο και πιο περιστασιακό ρόλο σ' αυτήν. Τούτο δεν σημαίνει ότι οι συναισθηματικές σχέσεις δεν ήταν συχνά έντονες. Αναμφίβολα, οι σύγχρονες κατηγορίες αντίληψης της φιλίας και του έρωτα δε βοηθούν καθόλου στην αποκρυπτογράφηση αυτών των σχέσεων. Η αλληλογραφία του Μάρκου Αυρήλιου με το δάσκαλό του, Φρόντωνα, μπορεί να χρησιμεύσει ως παράδειγμα αυτής της έντασης και της περιπλοκότητας.

Αυτή η καλλιέργεια του εαυτού συμπεριελάμβανε ένα σύνολο πρακτικών στο οποίο αντιστοιχούσε ο όρος «άσκησης». Πρέπει καταρχάς, ν' αναλύσουμε τους αντικειμενικούς της στόχους. Σ' ένα χωρίο, που παραθέτει ο Σενέκας, ο Δημήτριος καταφεύγει στην πολύ διαδεδομένη μεταφορά του παλαιστή²¹: οφείλουμε να εξασκούμαστε όπως ένας παλαιστής· αυτός δεν μαθαίνει όλες τις δυνατές κινήσεις, δεν προσπαθεί να κάνει άχρηστα ανδραγαθήματα· εξασκείται σ' ορισμένες κινήσεις, σ' αυτές που του είναι απαραίτητες στον αγώνα προκειμένου να θριαμβεύσει επί των αντιπάλων του. Με τον ίδιο τρόπο, δεν χρειάζεται να σημειώνουμε λαμπρές επιτυχίες πάνω σ' εμάς τους ίδιους (η φιλοσοφική άσκηση είναι πολύ δύσπιστη απέναντι στα πρόσωπα τα οποία εκθειάζαν τα θαύματα της εγκράτειάς τους, της νηστείας τους, της πρόγνωσης τους για το μέλλον). Όπως ένας καλός παλαιστής, πρέπει να μαθαίνουμε αποκλειστικά εκείνο που θα μας επιτρέψει ν' αντισταθούμε στα γεγονότα τα οποία μπορούν να συμβούν· πρέπει να μάθουμε να μην τ' αφήνουμε να μας απογοητεύουν, να μην αφηνόμαστε να παρασυρθούμε από τις συγκινήσεις που θα μπορούσαν να μας προκαλέσουν.

Συνεπώς, τι έχουμε ανάγκη ώστε να μπορέσουμε να διατηρήσουμε την αυτοκυριαρχία μας μπροστά στα γεγονότα που μπο-

ρούν να συμβούν; Έχουμε ανάγκη το «λόγο»: «λόγους» νοούμενους ως αληθινούς και ορθούς (*discours vrais et discours raisonnables*). Ο Λουκρήτιος μιλά για τα «*veridica dicta*», τα οποία μας επιτρέπουν ν' αποτρέψουμε τους φόβους μας και να μην αφεθούμε να καταβληθούμε απ' αυτό που θεωρούμε πως είναι δυστυχία. Τα εφόδια τα οποία έχουμε ανάγκη για ν' ανταποκριθούμε στο μέλλον, αποτελούνται από αληθινούς λόγους. Είναι αυτοί που μας επιτρέπουν ν' αντιμετωπίσουμε το πραγματικό.

Τρία ερωτήματα τίθενται ως προς αυτούς.

1) Το ερώτημα της φύσης. Πάνω σε τούτο το ζήτημα, οι συζητήσεις μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών και στο εσωτερικό των ίδιων ρευμάτων υπήρξαν πολυάριθμες. Το κύριο σημείο της συζήτησης αφορούσε στην αναγκαιότητα των θεωρητικών γνώσεων. Στο σημείο αυτό, όλοι οι Επικούρειοι ήταν σύμφωνοι: η γνώση των αρχών που κυβερνούν τον κόσμο, η γνώση της φύσης των θεών, των αιτιών των θαυμάτων, των νόμων της ζωής και του θανάτου, είναι, μέσα από τη σκοπιά τους, απαραίτητη για την προετοιμασία απέναντι στα γεγονότα που είναι δυνατό να συμβούν στη ζωή. Οι Στωικοί χωρίζονταν ανάλογα με τη γειτνίασή τους ως προς τις διδαχές των Κυνικών: άλλοι απέδιδαν μεγαλύτερη σημασία στα «δόγματα», στις θεωρητικές αρχές που στηρίζουν τις πρακτικές συνταγές· αντίθετα, άλλοι απέδιδαν την κύρια θέση σ' αυτούς τους συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφοράς. Οι επιστολές 90-91 του Σενέκα εκθέτουν πολύ καθαρά τις υπάρχουσες θέσεις. Εκείνο που πρέπει να τονιστεί στο σημείο τούτο, είναι ότι αυτοί οι αληθινοί λόγοι, τους οποίους έχουμε ανάγκη, δεν αφορούν αυτό που είμαστε, παρά μέσα στη σχέση μας με τον κόσμο, μέσα στη θέση μας στη φυσική ευταξία, μέσα στην εξάρτηση ή ανεξαρτησία μας ως προς τα γεγονότα που μπορούν να συμβούν. Με κανένα τρόπο δεν είναι μια αποκωδικοποίηση των σκέψεών μας, των παραστάσεών μας, των επιθυμιών μας.

2) Το δεύτερο ερώτημα που τίθεται, αφορά τον τρόπο ύπαρξης αυτών των λόγων μέσα μας. Το να λέμε πως είναι απαραίτητοι για το μέλλον μας, είναι σαν να λέμε πως οφείλουμε να είμαστε έτοιμοι να καταφύγουμε σ' αυτούς μόλις αισθανθούμε την ανάγκη. Όταν εμφανίζεται ένα απροσδόκητο γεγονός ή συμφορά, πρέπει να μπορούμε να προστρέξουμε στους αληθινούς λόγους, οι οποίοι σχετίζονται μ' εκείνο το γεγονός ή τη συμφορά, για να μας προστατεύσουν. Πρέπει να βρίσκονται μέσα μας, στη διάθεσή μας. Οι Έλληνες έχουν μια τρέχουσα έκφραση γι' αυτό: «*πρόχειρον ἔχειν*», την οποία οι Λατίνοι μεταφράζουν: «*habere in manu, in promptu habere*», – να έχουμε κάτι πρό-χειρο.

Πρέπει να καταλάβουμε καλά ότι εκεί πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό από μία απλή ενθύμηση, την οποία θ' ανακαλούσαμε στη μνήμη μας, ευκαιρίας δοθείσης. Ο Πλούταρχος, για παράδειγμα, καταφεύγει σε πολλές μεταφορές προκειμένου να χαρακτηρίσει την ύπαρξη αυτών των αληθινών λόγων μέσα μας. Τους συγκρίνει μ' ένα ίαμα («φάρμακον»), με το οποίο οφείλουμε να είμαστε εφοδιασμένοι ώστε ν' ανταπεξέλθουμε σ' όλες τις αστάθειες της ύπαρξης (ο Μάρκος Αυρήλιος τους συγκρίνει με τα εργαλεία που ένας χειρουργός πρέπει να έχει πάντοτε πρόχειρα²²): ο Πλούταρχος, επίσης, τους παρομοιάζει με τους φίλους, από τους οποίους «οι πιο σίγουροι κι οι καλύτεροι είναι εκείνοι, των οποίων η χρήσιμη παρουσία μας βοηθά στις αναποδιές»: αλλού, τους επικαλείται ως μια εσωτερική φωνή, που από μόνη της καταφέρνει ν' ακούγεται όταν τα πάθη αρχίζουν να φουντώνουν: πρέπει να βρίσκεται μέσα μας όπως ένας «κύριος του οποίου η φωνή αρκεί για να κατευνάσει το γρύλισμα των σκυλιών»²³. Σ' ένα χωρίο του «De Beneficiis»²⁴, βρίσκουμε μια διαβάθμιση αυτού του είδους, η οποία πηγαίνει απ' το εργαλείο το οποίο διαθέτουμε στον αυτοματισμό του λόγου που θαμίλαγε μέσα μας από μόνος του: σχετικά με τις συμβουλές που δίνονται από το Δημήτριο, ο Σενέκας λέει ότι πρέπει «να τους κρατάμε και με τα δυο χέρια» («*utraque manu*»), χωρίς να τους αφήσουμε ποτέ: αλλά χρειάζεται, επίσης και να τους στερεώσουμε, να τους προσδέσουμε («*adfigere*») στο πνεύμα, μέχρι να φτιάξουμε απ' αυτούς ένα κομμάτι του ίδιου μας του εαυτού («*partem sui facere*»), και τέλος, να επιτύχουμε, μέσα από μια καθημερινή πνευματική άσκηση, να «εμφανίζονται από μόνες τους οι σωτήριες σκέψεις».

Έχουμε εδώ μια κίνηση τελείως διαφορετική από αυτήν που επιτάσσει ο Πλάτων, όταν ζητά απ' την ψυχή να επιστρέψει σ' αυτήν την ίδια, για να ξαναβρεί την αληθινή της φύση. Αντίθετα, αυτό που ο Πλούταρχος ή ο Σενέκας υποβάλλουν είναι η απορρόφηση μιας αλήθειας η οποία παραδίδεται από μία διδασκαλία, μια ανάγνωση ή μία συμβουλή: και την αφομοιώνουμε μέχρι που να φτιάξουμε απ' αυτήν ένα μέρος του ίδιου μας του εαυτού, μέχρι να δημιουργήσουμε απ' αυτή μία εσωτερική αρχή, μόνιμη και πάντοτε έτοιμη για δράση. Σε μια πρακτική όπως αυτή, δεν ξαναβρίσκουμε, χάρη στην κίνηση της ανάμνησης, μια αλήθεια κρυμμένη στο βάθος του εαυτού: εσωτερικεύουμε τις αλήθειες που έχουμε δεχθεί, μέσω μιας ιδιοποίησης όλο και περισσότερο επιμελημένης.

3) Τίθεται, λοιπόν, μια σειρά τεχνικών ερωτημάτων ως προς

τις μεθόδους αυτής της ιδιοποίησης. Η μνήμη παίζει, προφανώς, ένα σπουδαίο ρόλο σ' αυτή· ωστόσο, όχι με την πλατωνική μορφή της ψυχής η οποία ανακαλύπτει ξανά την αρχέγονή της φύση και την πατρίδα της, αλλά με τη μορφή των προοδευτικών ασκήσεων απομνημόνευσης. Θα ήθελα, απλώς, να σημειώσω ορισμένα ισχυρά σημεία μέσα σ' αυτήν την «άσκηση» της αλήθειας:

– Σημασία της ακρόασης. Ενώ ο Σωκράτης ρωτούσε και ζητούσε να κάνει κάποιον να πει αυτό που ήξερε (χωρίς να γνωρίζει ότι το ξέρει), ο μαθητής, για τους Στωικούς ή τους Επικούρειους (όπως και στις πυθαγόρειες σέκτες) οφείλει, καταρχήν, να σιωπά και να ακούει. Βρίσκουμε στον Πλούταρχο, ή στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα²⁵, ένα ολόκληρο σύνολο κανόνων για την ορθή ακρόαση (η φυσική στάση για την πρόσληψη, ο τρόπος του να κατευθύνει κάποιος την προσοχή του, ο τρόπος του να συγκρατεί αυτό που μόλις ειπώθηκε).

– Σημασία, επίσης, της γραφής. Εκείνη την εποχή, υπήρξε μια ολόκληρη καλλιέργεια αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε προσωπική γραφή: το να κρατά κάποιος σημειώσεις πάνω στις αναγνώσεις, στις συζητήσεις, στις σκέψεις που ακούμε ή κάνουμε μέσα μας· το να κρατά κάποιος είδη σημειωματαρίων πάνω στα ενδιαφέροντα θέματα (αυτό που οι Έλληνες ονομάζουν «ύπομνήματα») και τα οποία πρέπει να επαναγιγνώσκονται που και που, ώστε να ξανακάνουν επίκαιρο αυτό που περιέχουν.

– Σημασία, ομοίως, των επιστροφών στον εαυτό, με την έννοια όμως της απομνημόνευσης αυτών που έχουμε μάθει. Είναι η ακριθής και τεχνική σημασία της έκφρασης «ἀναχώρησις εἰς ἑαυτὸν», όπως τη χρησιμοποιεί ο Μάρκος Αυρήλιος: «να επιστρέψουμε στον εαυτό μας και να εξετάζουμε τα «πλούτη» τα οποία έχουμε αποθέσει μέσα του»²⁶. οφείλουμε να έχουμε μέσα μας ένα είδος βιβλίου, το οποίο να επαναγιγνώσκουμε που και που. Επανελέγχεται εδώ η πρακτική των τεχνικών της μνήμης τις οποίες μελέτησε ο F. Yates.

Υπάρχει, λοιπόν, εδώ ένα ολόκληρο σύνολο τεχνικών, οι οποίες έχουν ως σκοπό τη σύνδεση αλήθειας και υποκειμένου. Πρέπει, όμως, να το καταλάβουμε καλά: δεν πρόκειται για την ανακάλυψη μιας αλήθειας μέσα στο υποκείμενο, ούτε για τη μετατροπή της ψυχής σε τόπο όπου εδρεύει, με μια συγγένεια ουσίας ή μ' ένα δικαίωμα πρωτοκαθεδρίας, η αλήθεια· πολύ περισσότερο, δεν πρόκειται να δημιουργηθεί από την ψυχή το αντικείμενο ενός αληθινού λόγου. Απέχουμε ακόμη πολύ από εκείνο που θα ήταν μια ερμηνευτική του υποκειμένου. Όπως αντιθέτως, το υποκείμενο πρόκειται να ενισχυθεί με μια αλήθεια την οποία

δεν γνώριζε και η οποία δεν είχε την έδρα της σ' αυτό: απ' αυτήν την προοδευτικά μανθανόμενη, απομνημονευόμενη αλήθεια, πρόκειται να δημιουργηθεί ένα οιωνεί-υποκείμενο (««uasi-sujet»), το οποίο βασιλεύει κυριαρχικά μέσα μας.

Μπορούμε να διακρίνουμε τις ασκήσεις σε αυτές οι οποίες τελούνται μέσα σε πραγματική κατάσταση και ουσιαστικά συνιστούν μια εξάσκηση αντοχής κι εγκράτειας, και αυτές που συνιστούν εξασκήσεις μέσα στη σκέψη και από την σκέψη.

Η πιο ξακουστή απ' αυτές τις ασκήσεις της σκέψης ήταν η «praemeditatio malorum», μελέτη των μελλοντικών κακών. Ήταν επίσης μια απ' τις πλέον συζητημένες. Οι Επικούρειοι την απέρριπταν, λέγοντας ότι ήταν ανώφελο να υποφέρουμε προκαταβολικά από τα κακά που δεν είχαν ακόμη έλθει και πως άξιζε περισσότερο να εξασκούμαστε στο να επαναφέρουμε στη σκέψη μας την ανάμνηση των περασμένων ηδονών, ώστε να προστατευθούμε καλύτερα απ' τα παρόντα κακά. Οι αυστηροί Στωικοί – όπως ο Σενέκας κι ο Επίκτητος – αλλά, επίσης, κι άνδρες, των οποίων η συμπεριφορά ως προς το στωικισμό είναι πολύ αμφιταλαντευόμενη, όπως ο Πλούταρχος, εξασκούν με μεγάλη επιμέλεια την «praemeditatio malorum». Πρέπει να καταλάβουμε καλά σε τι συνίσταται: φαινομενικά είναι μια ζοφερή κι απαισιόδοξη πρόβλεψη του μέλλοντος. Στην ουσία, είναι κάτι εντελώς διαφορετικό.

– Καταρχάς, δεν πρόκειται για την αναπαράσταση ενός μέλλοντος τέτοιου, ώστε να υπάρχουν ελπίδες πραγματοποίησής του. Πρόκειται, όμως, για το να φανταζόμαστε, με πολύ συστηματικό τρόπο, το χειρότερο που θα μπορούσε να συμβεί, ακόμη κι αν υπάρχουν ελάχιστες πιθανότητες να προκύψει. Ο Σενέκας το λέει με την ευκαιρία της πυρκαγιάς που είχε καταστρέψει ολόκληρη την πόλη της Lyon: το παράδειγμα πρέπει να μας διδάξει να θεωρούμε το χειρότερο ως πάντοτε σίγουρο.

– Έπειτα, δεν πρέπει να θεωρούνται αυτά τα πράγματα ως δυνάμενα να πραγματοποιηθούν σ' ένα περισσότερο ή λιγότερο μακρινό μέλλον, αλλά να παρουσιάζονται ως ήδη παρόντα, ήδη έτοιμα να πραγματοποιηθούν. Ας φαντασθούμε, για παράδειγμα, ότι είμαστε ήδη εξόριστοι, έχουμε ήδη υποβληθεί σε βασανιστήρια.

– Τέλος, αν τα παρουσιάζουμε εν ενεργεία, δεν το κάνουμε για να ζήσουμε προκαταβολικά τις λύπες και τις οδύνες που θα μας προκαλούσαν, αλλά για να πειστούμε ότι, με κανέναν τρόπο, δεν είναι πραγματικές συμφορές και ότι μόνη η γνώμη που έχουμε γι' αυτά μας κάνει να τα παίρνουμε για πραγματικές συμ-

φορές.

Το βλέπουμε: η άσκηση τούτη δεν συνίσταται στην ενόραση ενός πιθανού μέλλοντος με πραγματικά κακά, ώστε να εξοικειωθούμε μ' αυτό, αλλά στην ταυτόχρονη κατάργηση και του μέλλοντος και του κακού. Του μέλλοντος: εφ' όσον παρουσιάζεται ως ήδη παραδομένο σε μια ακραία πραγματικότητα. Της συμφοράς: εφ' όσον εξασκούμαστε στο να μην την θεωρούμε πλέον ως τέτοια.

2) Στο άλλο άκρο των ασκήσεων βρίσκουμε εκείνες οι οποίες πραγματοποιούνται μέσα σε μια κατάσταση πραγματική. Αυτές οι ασκήσεις είχαν πίσω τους μια μεγάλη παράδοση: ήταν οι πρακτικές εγκράτειας, στέρξης ή φυσικής αντοχής. Μπορούσαν να έχουν αξία εξαγνισμού ή να επιβεβαίωναν τη δαιμονική δύναμη εκείνου που τις εκτελούσε. Στην καλλιέργεια του εαυτού, όμως, οι ασκήσεις αυτές έχουν μία άλλη σημασία: πρόκειται για την απόδειξη και τη δοκιμασία της ανεξαρτησίας του ατόμου απέναντι στον εξωτερικό κόσμο.

exercitatio

Δύο παραδείγματα. Το πρώτο στον Πλούταρχο, το «Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου»²⁷. Ένας από τους συνομιλητές θυμάται μια πρακτική, της οποίας την καταγωγή αποδίδει έπειτα στους Πυθαγόρειους. Αρχικά, ασχολείται κάποιος με αθλητικές δραστηριότητες που ανοίγουν την όρεξη· κατόπιν, κάθεται μπροστά σε τραπέζια βαρυφορτωμένα με τα πιο γευστικά εδέσματα· κι αφού τα παρατηρήσει προσεκτικά, τα δίνει στους δούλους, ενώ ο ίδιος λαμβάνει την απλή και λιτή τροφή ενός φτωχού.

Ο Σενέκας διηγείται στην Επιστολή 18 ότι όλη η πόλη είναι απασχολημένη με την προετοιμασία των «Σατουρναλίων» (*Saturnalia*). Χρησιμοποιεί την ενόραση ώστε να δει ποιό θα είναι το όφελός του από τη συμμετοχή του, μ' έναν ορισμένο τουλάχιστον τρόπο, στις εορτές. Όμως η προετοιμασία του εαυτού του, που διαρκεί πολλές ημέρες, συνίσταται στο να ντυθεί μ' ένα χοντρό μάλλινο ένδυμα, να κοιμηθεί πάνω σ' ένα παλιοκρέβατο και να τρέφεται μόνο με χωριάτικο ψωμί. Δεν γίνεται για να βρεθούμε σε καλύτερη διάθεση εν όψει των εορτών, αλλά για να επιβεβαιώσουμε πως η φτώχεια δεν είναι κακό και, συγχρόνως, πως είμαστε τελείως ικανοί να την υποφέρουμε. Άλλα χωρία, στον ίδιο Σενέκα ή στον Επίκουρο, επικαλούνται τη χρησιμότητα αυτών των σύντομων περιόδων εκούσιων δοκιμασιών. Ο Μουσώνιος Ρούφος προτείνει κι αυτός δοκιμασίες στην ύπαιθρο: ζει κάποιος όπως οι χωρικοί και, όπως κι αυτοί, επιδίδεται στις αγροτικές εργασίες.

3) Μεταξύ του πόλου της «*meditatio*», όπου εξασκούμαστε

μέσα στη σκέψη, και αυτού της «exercitatio», όπου εξασκούμαστε μέσα σε πραγματική κατάσταση, υπάρχει μια ολόκληρη σειρά άλλων πιθανών πρακτικών, προορισμένων να ελέγξουν τον εαυτό.

Είναι ο Επίκτητος, κυρίως, ο οποίος δίνει παραδείγματά τους στις «Διατριβές»²⁸. Είναι ενδιαφέροντα γιατί θα τα ξαναβρούμε πάλι στη χριστιανική πνευματικότητα. Πρόκειται, ειδικότερα, γι' αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «έλεγχο των παραστάσεων».

Ο Επίκτητος θέλει να βρισκόμαστε σε θέση διαρκούς επαγρύπνησης ως προς τις παραστάσεις που μπορούν να έρθουν στη σκέψη. Αυτή τη θέση την εξηγεί με δύο μεταφορές: αυτήν του νυχτοφύλακα, ο οποίος δεν αφήνει τον οποιονδήποτε να μπει στην πόλη ή στον οικό· κι αυτήν του αργυραμοιβού ή του ελεγκτή των νομισμάτων –του «ἀργυρογνώμονα»– ο οποίος, όταν του παρουσιάζουν ένα νόμισμα, το κοιτάει, υπολογίζει με το χέρι το βάρος του, ελέγχει το μέταλλο και την εικόνα που αυτό φέρει. Την αρχή ότι, ως προς αυτές τις ιδιαίτερες σκέψεις, πρέπει να είμαστε όπως ένας άγρυπνος αργυραμοιβός, την ξανασυναντάμε, με τους ίδιους σχεδόν όρους, στον Ευάγριο τον Ποντικό και στον Ιωάννη Κασσιανό. Σ' αυτούς εδώ, όμως, πρόκειται για τον ορισμό μιας ερμηνευτικής στάσης ως προς τον ίδιο μας τον εαυτό: να ξεδιαλύνουμε ό,τι φιλήδονο μπορεί να υπάρχει σ' αυτόν, μέσα σε σκέψεις φαινομενικά αθώες, ν' αναγνωρίσουμε εκείνες που έρχονται απ' το Θεό κι εκείνες που έρχονται απ' το Διάβολο. Στον Επίκτητο, πρόκειται για κάτι το διαφορετικό: πρέπει να γνωρίζουμε αν έχουμε ή όχι προσβληθεί ή καταληφθεί απ' αυτό που αναπαραστάθηκε και ποιό λόγο έχουμε για να είμαστε έτσι ή για να μην είμαστε.

Υπ' αυτήν την έννοια, ο Επίκτητος συνιστά στους μαθητές του μία άσκηση ελέγχου, εμπνευσμένη απ' τους σοφιστικούς αγώνες λόγων, οι οποίοι έχαιραν μεγάλης εκτίμησης στις σχολές· αντί να ορμά, όμως, ο ένας στον άλλο με δυσεπίλυτες ερωτήσεις, θα προτείνονται τύποι καταστάσεων ως προς τις οποίες θα πρέπει ν' αντιδράσουν²⁹: «ο γιος του τάδε πέθανε – Απάντηση: αυτό δεν εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό. – Ο πατέρας του δείνα τον αποκλήρωσε. Τι πιστεύεις; – Αυτό δεν εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό... – Είναι θλιμμένος εξαιτίας αυτού – Αυτό εξαρτάται από εμάς, δεν είναι κακό. – Το υπέφερε με ανδρεία – Αυτό εξαρτάται από εμάς, είναι καλό»³⁰.

Το βλέπουμε: αυτός ο έλεγχος των παραστάσεων δεν έχει ως στόχο την αποκρυπτογράφηση, κάτω απ' τα προσχήματα, μιας κρυμμένης αλήθειας, η οποία θα ήταν αυτή του ίδιου του υποκει-

μένου· αντίθετα, βρίσκει μέσα σ' αυτές τις παραστάσεις, έτσι όπως αυτές παρουσιάζονται, την ευκαιρία να υπενθυμίσει έναν ορισμένο αριθμό αληθινών αρχών –σχετικά με το θάνατο, την αρρώστια, τη λύπη την πολιτική ζωή κ.τ.λ.– και μέσα από αυτήν την υπενθύμιση μπορούμε να δούμε αν είμαστε ικανοί να δρούμε σύμφωνα με τέτοιου είδους αρχές – αν έχουν γίνει, κατά τη μεταφορά του Πλούταρχου, εκείνη η φωνή του κυρίου που υψώνεται ταυτόχρονα με τα γρυλίσματα των παθών και ξέρει να τα κάνει να σιωπούν.

4) Στην κορυφή όλων αυτών των ασκήσεων, βρίσκουμε την περίφημη «μελέτη θανάτου» – μελέτη ή, καλύτερα, άσκηση θανάτου. Δεν συνίσταται, στην ουσία, σε μία απλή, ακόμη και επίμονη, υπενθύμιση πως το πεπρωμένο μας είναι να πεθάνουμε. Είναι ένας τρόπος να καταστήσουμε το θάνατο παρόντα στη ζωή. Ανάμεσα σ' όλους τους άλλους Στωικούς, ο Σενέκας εξασκήθηκε πολύ σ' αυτή την πρακτική. Αυτή φροντίζει να πράττουμε έτσι, ώστε να ζούμε την κάθε μας ημέρα σαν να ήταν η τελευταία.

Για να καταλάβουμε καλά την άσκηση την οποία προτείνει ο Σενέκας, πρέπει να θυμηθούμε τις παραδοσιακά εγκαθιδρυμένες αναλογίες μεταξύ των διαφορετικών κύκλων του χρόνου: οι στιγμές της ημέρας, από την αυγή ως το λυκόφως, τοποθετούνται σε μια συλλαβική σχέση με τις εποχές του έτους – απ' την άνοιξη ως το χειμώνα· κι αυτές οι εποχές, με τη σειρά τους, τοποθετούνται σε σχέση με τις ηλικίες της ζωής, από τα παιδικά χρόνια ως τα γηρατειά. Η άσκηση του θανάτου, έτσι όπως αναφέρεται σε ορισμένες επιστολές του Σενέκα, συνίσταται στο να ζούμε τη μακρά διάρκεια της ζωής σαν να ήταν τόσο σύντομη όσο μια ημέρα και να ζούμε την κάθε ημέρα σαν να περιέχεται σ' αυτήν ολόκληρη η ζωή μας· κάθε πρωί, πρέπει να βρισκομαστε στην παιδική ηλικία της ζωής μας, αλλά να ζούμε όλη τη διάρκεια της ημέρας σαν να επρόκειτο το θράδυ να είναι η στιγμή του θανάτου. «Την ώρα που πάμε για ύπνο», λέει στην επιστολή 12, «ας πούμε, ευδιάθετα, με γελαστό πρόσωπο: έζησα»³¹. Είναι ο ίδιος εκείνος τύπος άσκησης τον οποίο σκεφτόταν ο Μάρκος Αυρήλιος όταν έγραφε ότι: «η ηθική τελειότητα επιτρέπει να περνάμε την κάθε ημέρα σαν να ήταν η τελευταία» (Vii, 69). Ήθελε ακόμη κάθε πράξη να γίνεται «σαν να ήταν η τελευταία» (II, 5).

Εκείνο το οποίο δημιουργεί την ιδιαίτερη αξία της μελέτης του θανάτου, δεν είναι μόνο το ότι προκαταβάλλει πάνω σ' αυτό που η κοινή γνώμη παρουσιάζει συνήθως ως τη μεγαλύτερη συμφορά, δεν είναι μόνο το ότι μας επιτρέπει να πειστούμε πως ο θάνατος δεν είναι κακό· προσφέρει τη δυνατότητα να ρίξουμε,

ούτως ειπείν, προκαταβολικά, μια αναδρομική ματιά στη ζωή μας.

Αντικρίζοντας τον ίδιο μας τον εαυτό σαν να βρίσκεται πάνω στη στιγμή του θανάτου, μπορούμε να κρίνουμε κάθε πράξη, την οποία είμαστε έτοιμοι να διαπράξουμε, μέσα στην πραγματική της αξία. Ο θάνατος, έλεγε ο Επίκτητος, αρπάζει τον εργάτη πάνω στην εργασία του, το ναύτη πάνω στο ταξίδι του: «και συ, πάνω σε ποιά ασχολία θέλεις ν' αρπαχθείς;». Κι ο Σενέκας θεωρούσε τη στιγμή του θανάτου ως εκείνη στην οποία μπορούμε, κατά κάποιο τρόπο, να γίνουμε κριτές του εαυτού μας και να υπολογίσουμε την ηθική πρόοδο που θα έχουμε πραγματοποιήσει μέχρι την τελευταία μας ημέρα. Στην 26η επιστολή, έγγραφε³²: «Σχετικά με την ηθική πρόοδο την οποία θα μπορούσα να πραγματοποιήσω, θ' αφήσω να την κρίνει ο θάνατος... Περιμένω την ημέρα κατά την οποία θα κρίνω εμένα τον ίδιο και θα γνωρίζω αν έχω την αρετή πάνω στα χείλη ή μέσα στην καρδιά».

Απόδοση στα ελληνικά: Χ. Ζαφειρόπουλος

Σημειώσεις του μεταφραστή

Οι σημειώσεις που ακολουθούν προέρχονται από την ανολοκλήρωτη προσωπική έρευνα του μεταφραστή. Κατά συνέπεια, οι παραλείψεις είναι πολλές και σημαντικές. Οι παραπομπές που δίνει ο ίδιος ο συγγραφέας σημειώνονται μέσα στο κείμενο.

1. Πλάτωνος *Ἀπολογία Σωκράτους*, 29 d-e.
2. *Ό.π.* 29 d, 33a-d, 36d.
3. *Γρηγορίου του Νύσσης Περί παρθενίας* P.G. 46, 372-373.
4. *Επίκουρου Μενοικεῖ χαίρειν*, 122, 1-3.
5. Στο κείμενο «ὕγιαίνειν».
6. *Φίλωνος Περί βίου θεωρητικῶν*, 36.
7. *Πλουτάρχου Ἀποφθέγματα Λακωνικά, Ἀναξανδρίδης*, 3.
8. Στο κείμενο «Alexandride».
9. *Ξενοφώντος Οἰκονομικός*, V, 1.
10. *Δίωνος Χρυσσοστόμου Περί βασιλείας*, III, 55.
11. Πλάτωνος *Ἀλκιβιάδης*, 127 d-e.
12. Βλ. σημείωση 4.
13. *Πλουτάρχου Ἠθικά, Περί Ἀοργησίας*, 453 D.
14. *Γαληνού Περί χρείας τῶν μερῶν*, Λ, 10.
15. «Μετά-στροφή» (con-vertere), η στροφή μετά τινος, στη συγκεκριμένη περίπτωση η στροφή της ψυχῆς μετά του εαυτού της.
16. Π.χ. *Σενέκα Epistulae Morales*, 75, 18.
17. *Πλουτάρχου Ἠθικά, Ὑγιεινά παραγγέλματα*, 122 E.
18. *Επικτήτου Διατριβαί*, III, xxiii, 30.
19. *Σενέκα Epistulae morales*, 75, 9-15.
20. *Γαληνού Περί διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν τῇ ἐκάστου ψυχῇ*

ιδίων παθῶν, III.

21. Σενέκα *De Beneficiis*, VII, i, 3-4.
22. Μάρκου Αυρηλίου *Εἰς ἑαυτὸν*, III, 13.
23. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, 593 B.
24. Σενέκα *De Beneficiis*, VII, ii, 1.
25. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ ἀκούειν, Φίλωνος Περὶ θίου θεωρητικῆς ἢ ἱκετῶν*, 77.
26. Μάρκου Αυρηλίου *Εἰς ἑαυτὸν*, IV, 3.
27. Πλουτάρχου *Ἠθικά, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, 585 A.
28. Επικτήτου *Διατριβαί*, III, xii, 15 και I, xx, 8-9.
29. Ὁ.π., III, viii, 1-4.
30. Ο Foucault μεταφράζει «cela dépend de nous», «cela ne dépend pas de nous», τα «ἀπροαίρετον», και «προαιρετικόν» του αρχαίου κειμένου.
31. Σενέκα *Epistulae Morales*, 12, 9.
32. Ὁ.π., 26, 5.



ΔΙΑΒΑΖΩ



**Κάθε τεύχος
κι αφιέρωμα**

Κυκλοφορεί κάθε
δεύτερη Τετάρτη

Α. Μεταξά 26

10681 – Αθήνα

Τηλ.: 36.40.488 – 36.40.487

Η θεωρία της Αξίας και η Ρύθμιση

Σ. Μαυρουδέας*

Ι. Εισαγωγή

Ο στόχος του κειμένου αυτού είναι να αναλύσει κριτικά την θέση της Προσέγγισης της Ρύθμισης απέναντι στην Μαρξική θεωρία της Αξίας. Πρέπει να επισημανθεί ότι μόνο μια μερίδα – και μάλιστα μειοψηφική, σήμερα– των Ρυθμιστών αποδέχονται την αναγκαιότητα μιας θεωρίας της αξίας γενικά, αν όχι μιας Μαρξιστικής θεωρίας. Επιπλέον, αυτή η μελέτη από την οπτική γωνία της Αξιακής θεωρίας συνδέεται με ορισμένα σημαντικά αξιώματα της οικονομικής θεωρίας της αξιο-θεωρητικής πτέρυγας της Ρύθμισης, ειδικότερα σε συνάρτηση με τη θεωρία και το ρόλο του χρήματος, το ποσοστό κέρδους, τη «μισθωτή σχέση» και το ρόλο της εμπορευματικής σχέσης και το συγκριτικό βάρος της σε συνάρτηση με άλλες σχέσεις.

Η κριτική της αξιακής πτέρυγας της Ρύθμισης αναπτύσσεται σε τρία στάδια που αντιστοιχούν στους διαδοχικούς μετασχηματισμούς της πτέρυγας αυτής. Τα στάδια αυτά μοντελοποιούνται σε σχέση πρωταρχικά με την θεωρία του Aglietta, παρόλο ότι οι συνεισφορές του Lipietz και άλλων παίρνονται επίσης υπόψη. Η επιλογή αυτή υπαγορεύεται από τρεις λόγους. Πρώτον, η θεωρία του είναι μάλλον ο αρτιότερος και πιο συνολικός αντιπρόσωπος της Ρύθμισης. Δεύτερον, η πορεία και οι μεταλλαγές στην θεωρία του μπορούν να ανιχνευθούν πολύ καθαρά, εφόσον φαίνεται λιγότερο απασχολημένος, σε σύγκριση με άλλους συγγραφείς, στο να συγκαλύψει τις αλλαγές αυτές κάτω από τον απατηλό μανδύα της ενιαίας και συνεχούς θεωρητικής εξέλιξης. Ο τρίτος λόγος είναι ότι η εξέλιξη των θέσεων του καλύπτει ολόκληρο το

* Ειδικός επιστήμονας στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας

χρονικό και θεματικό φάσμα απο τα εγκαίνια της Προσέγγισης της Ρύθμισης έως τις πιο πρόσφατες εκδοχές της. Για όλους αυτούς τους λόγους, και παρά τον ιδιοσυγκρατικό χαρακτήρα των τελευταίων θέσεων του (με την έννοια ότι διαφέρουν από το consensus απόψεων της πλειοψηφίας της Ρύθμισης σήμερα), παρέχει το πιο πρόσφορο «μέτρο» σύγκρισης, εν αντιθέσει με άλλες λιγότερο συνολικές ή/και λιγότερο αναπτυγμένες εκδοχές της Ρύθμισης.

II. Η θεωρία της Ρύθμισης και η αξιακή θεωρία

Η θεωρία της αξίας δεν ήταν ποτέ πολύ δημοφιλής ανάμεσα στις τάξεις της Ρύθμισης. Το πρώτο βιβλίο του Aglietta και οι εργασίες του Lipietz (μαζί με την αμφίβολη θέση και τα κείμενα του De Vroey¹) είναι οι αποκλειστικοί αντιπρόσωποι της αξιακής παράδοσης στα πλαίσια της Ρύθμισης. Όμως, ο Aglietta στα πρόσφατα έργα του με τους Orlean (1982) και Brender (1984) εγκαταλείπει την αξία. Τα υπόλοιπα τμήματα της Προσέγγισης της Ρύθμισης δεν έχουν (και δεν βλέπουν και την ανάγκη απόκτησης) μια θεωρία της αξίας. Παραδείγματος χάριν, οι Mazier, Basle και Vidal αντικαθιστούν την Αξιακή θεωρία με την ποσοτική ιστορία και τα εφαρμοσμένα μακρο-οικονομικά. Πράγματι, με μοναδική εξαίρεση την απομονωμένη και μεταβατική πρώτη θέση του Aglietta, η Αξιακή θεωρία δεν αποτελούσε ποτέ ένα οργανικό θεωρητικό, προαπαιτούμενο της Προσέγγισης της Ρύθμισης. Η ύπαρξη ή όχι ενός αξιακού θεωρητικού πλαισίου δεν έχει (ή έχει αρνητική) σημασία για την τελευταία, εφόσον μπορεί να διατυπωθεί χωρίς και ανεξάρτητα από την αξία. Η «μεσαίου βεληνεκούς» θεωρητική φύση της Ρύθμισης² επιβάλλει –και ταυτόχρονα διευκολύνει– την τοποθέτηση αυτή vis-a-vis στην αξία. Μια τέτοια θεωρία που προκύπτει και ταυτίζεται με τα πιο άμεσα εμπειρικά φαινόμενα, δεν μπορεί να συμβιβαστεί εύκολα με την ανάγκη έρευνας πίσω από την εμφάνιση της καπιταλιστικής πραγματικότητας, με στόχο την ανακάλυψη και την εδραίωση του ρόλου της εργασίας και της αξίας. Μια «μεσαίου βεληνεκούς» προσέγγιση δεν έχει τίποτα να κερδίσει, με τους δικούς της μεθοδολογικούς όρους, από μια τέτοια πορεία, εκτός από ενοχλητικά και αποσταθεροποιητικά ερωτήματα και προβλήματα. Για τους λόγους αυτούς η Αξιακή θεωρία αντιμετωπίζεται ως ένα μη-ουσιαστικό, και ακόμη και ενοχλητικό, εξάρτημα.

Διακρίνουμε τρεις φάσεις όσον αφορά την σχετική σημασία και την εξέλιξη των αναφερομένων στην αξία έργων της Ρύθμισης.

Η σύντομη και μεταβατική αρχική φάση σηματοδοτείται από την πρώτη εργασία του Aglietta, όπου ο Μαρξισμός θεωρείται ως η «γενική θεωρία» της Ρύθμισης και όπου προσπαθεί να εδραιώσει την αντίληψη του για την Μαρξιανή θεωρία ως τη βάση όλης της ανάλυσής του. Σε μεθοδολογικούς όρους –και παρά την κυοφορούμενη απόρριψη της προσέγγισης αυτής– χαρτογραφεί την πορεία του σε συνάρτηση με την προσέγγιση του Marx. Είναι ενδεικτική η έντονη ομοιότητα του καταμερισμού και της εσωτερικής οργάνωσης του βιβλίου του με την δομή του «Κεφαλαίου» του Marx. Όμως αυτή η ομοιότητα είναι παραπλανητική, εφόσον έχει αρχίσει ήδη να υπονομεύεται από την λανθάνουσα αλλά καθοριστική παρουσία στοιχείων του «μεσαίου βεληνεκούς» εμπειρισμού και ιστορικισμού. Στην διάρκεια αυτής της παλαιότερης περιόδου, η Αξιακή θεωρία υποτίθεται ότι αποτελεί ένα εσωτερικό οργανικό στοιχείο της θεωρίας της Ρύθμισης και την αναγκαία θεμελίωσή της. Το σύνολο της κοινωνικο-οικονομικής θεωρίας της προκύπτει και εδράζεται σε αυτήν.

Το δεύτερο στάδιο της Ρύθμισης, το οποίο χαρακτηρίζεται από την προσέγγιση «μεσαίου βεληνεκούς», βασίζεται σε μια αγνωστικιστική θέση απέναντι στην θεωρία της αξίας. Κατά την περίοδο αυτή, η θεωρία της Ρύθμισης δεν έχει καμιά οργανική σχέση με την Αξιακή θεωρία και η κοινωνικο-οικονομική θεωρία της δεν προκύπτει ούτε αποκλειστικά ούτε αναγκαία από αυτήν. Αντίθετα, υποτίθεται ότι οικοδομείται αυτοδύναμα και χωρίς την ανάγκη ενός αξιακού πλαισίου. Μερικοί από τους Ρυθμιστές προτείνουν ένα αξιακό πλαίσιο, ενώ άλλοι το απορρίπτουν ως αρχικά λανθασμένο ή δεν εκφέρουν άποψη και δεν θεωρούν την αξία σημαντική για την θεωρία τους. Η τελευταία στάση είναι το κυρίαρχο και διακριτικό χαρακτηριστικό της δεύτερης περιόδου. Ο Boyer (1988, σ. 59), αποπειρώμενος να υπερασπιστεί την ενότητα της Ρύθμισης και να απορρίψει το πρόβλημα της θεωρίας της αξίας ως πηγής αντιθέσεων και σύγχυσης, δίνει ένα ξεκάθαρο παράδειγμα της τάσης αυτής:

«Θα ήταν δυνατόν, για παράδειγμα, το πρόβλημα της αξίας να μην εισάγει διαφοροποιήσεις σε σχέση με τα ερωτήματα που οι συγγραφείς πραγματεύονται. Αρκεί, παράδειγματος χάριν, να γίνει δεκτό ότι στον καπιταλισμό ο συνδυασμός της εμπορευματικής σχέσης και της μισθωτής

σχέσης αναδεικνύει τις τιμές παραγωγής σε ρυθμιστή των τιμών αγοράς, σύμφωνα με μια οπτική ανάλογη με εκείνη των A. Medio, L. Johansen. Κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, οι αντικειμενικές, υποκειμενικές και συμμετρικές θεωρίες της αξίας καταλήγουν στο ίδιο συμπέρασμα (βλ. θεωρήματα μη υποκαταστασιμότητας). Οπότε, η μακρο-οικονομική ανάλυση μπορεί να ξεκινήσει από το αποτέλεσμα αυτό, χωρίς να αναρωτηθεί για τις θεωρίες της αξίας. Γενικότερα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι όλοι σχεδόν οι συγγραφείς συμφωνούν σε ένα σύνολο ενδιαμέσων εννοιών, που οι ίδιες τους είναι δυνατόν να επανενταχθούν σε γενικές προβληματικές αρκετά διαφορετικές. Το στοίχημα του παρόντος κεφαλαίου είναι να πείσει ότι η αντίληψη αυτή είναι σωστά θεμελιωμένη».

Τέλος, στην τελευταία περίοδο φαίνεται να λαμβάνει χώρα ένα ολοκληρωτικό σχίσμα με την Αξιακή θεωρία (παράλληλο και επιβεβαιώνον την ρήξη με τον Μαρξισμό γενικά). Για την πλειοψηφία των θεωρητικών της Ρύθμισης, με εξαίρεση τον Lipietz, το χρήμα υποκαθιστά την αξία ως άξονας της ανάλυσης και η ίδια η έννοια της αξίας τίθεται υπό κατηγορία. Αυτήν τη φορά δεν πρόκειται για μια αγνωστικιστική τοποθέτηση αλλά για μια δηλωμένη απάρνηση. Η εξέλιξη αυτή ισχυροποιεί περισσότερο ορισμένες καθοριστικές θέσεις της Ρύθμισης οι οποίες προηγουμένως παρέμεναν καλυμμένες και υπανάπτυκτες εξαιτίας του αξιακού πλαισίου. Παραδείγματος χάριν, η πρόσφατη θεωρία του Aglietta για την «μισθωτή κοινωνία» (*wage society*), που παρά το ότι ελάνθανε ήδη και εν τέλει προέκυψε από την αρχική του θεωρία της μισθωτής σχέσης, δεν θα ήταν δυνατόν να διατυπωθεί ανοιχτά μέσα από την προηγούμενη οπτική της αξίας.

III. Η απήχηση ορισμένων γαλλικών συζητήσεων

Οι γενικότερες μεθοδολογικές επιφυλάξεις της Ρύθμισης απέναντι στην θεωρία της αξίας έχουν επηρεασθεί σημαντικά από την πορεία του επικρατούντος γενικότερου διανοητικού κλίματος, ειδικότερα –αλλά όχι αποκλειστικά– στην Γαλλία. Παρά το ότι η απήχηση στην Γαλλία της συζήτησης πάνω στον νεο-Ρικαρδιανισμό και στην αξία δεν ήταν ιδιαίτερα έντονη και σημαντική όσο η αυθεντική Αγγλοσαξωνική αντιπαράθεση, έθεσε όμως

το έδαφος για τις μετέπειτα θεωρητικές εξελίξεις στα πλαίσια και σχετικά με την θεωρία της αξίας στην Γαλλία. Μια σημαντική χωρία συγγραφέων –με πιο επιφανείς τους Benetti και Cartelier (δες Benetti-Berthomieu-Cartelier (1975), Benetti (1974), και Cartelier (1976)– υπεραμύνθηκαν της Μαρξιστικής Αξιακής θεωρίας, επεξεργαζόμενοι μια θεωρία της αφηρημένης εργασίας, στη βάση αυτού το οποίο ο De Vroey (1982) καλεί κοινωνικό παράδειγμα, εν αντιθέσει με το τεχνολογικό Στραφιάνο. Όσον αφορά την Στραφιανή θεωρία είναι αλήθεια ότι βασίζεται σε μια τεχνικιστική και φυσικιστική οπτική, υπερτονίζοντας τις τεχνικές παραμέτρους και υποβαθμίζοντας τις κοινωνικές πλευρές της καπιταλιστικής εμπορευματικής παραγωγής. Όμως αυτό δεν μπορεί να δικαιολογήσει τις σοβαρότατες ελλείψεις και τα προβλήματα αυτών των Γαλλικών συνεισφορών που αντιπαράτέθηκαν στο νεο-Ρικαρδιανισμό.

Ο κύριος στόχος αυτών των συνεισφορών ήταν η κατασκευή ενός κοινωνικού παραδείγματος. Για τον σκοπό αυτό, τόνιζαν εμφατικά την αναγκαιότητα σύνδεσης της φυσικο-τεχνικής διάστασης με την κοινωνική διάσταση των οικονομικών δραστηριοτήτων. Ο De Vroey (1982, σ. 40), ο οποίος υποστηρίζει πολλά από τα επιχειρήματα της αρχικής θεωρίας των Benetti και Cartelier, δηλώνει:

«Το εμπόρευμα είναι ταυτόχρονα ένα φυσικό προϊόν είτε είναι ένα αγαθό είτε μια υπηρεσία και μια κοινωνική σχέση. Η πρώτη πλευρά πάντοτε στηρίζει τη δεύτερη, αλλά είναι η τελευταία η οποία παίζει τον ηγετικό ρόλο στη δυναμική της κοινωνίας. Στην ερμηνεία αυτή, η σχέση παραγωγής και κυκλοφορίας γίνεται κεντρική».

Αυτό το κοινωνικό παράδειγμα βασιζόταν στην έννοια της αφηρημένης εργασίας, σε αντιπαράθεση με την ενσωματωμένη εργασία, και πολλοί επικαλούνται τα έργα του Rubin (1972) ως πηγή έμπνευσης. Το χρήμα θεωρείται ένα αναπόσπαστο στοιχείο και ως η τελική έκφραση του μετασχηματισμού του ιδιωτικού σε κοινωνικό κεφάλαιο αλλά και ως η κοινωνική ενσωμάτωση της αξίας-εν-διαδικασία (value-in-process). Οι Benetti, Cartelier κλπ. υποστήριξαν ότι μόνο διαμέσου της ανταλλαγής εμπορευμάτων με χρήμα η ιδιωτική εργασία αξιοποιείται (validation) και γίνεται αφηρημένη κοινωνική εργασία. Κατ' αυτούς, η αξία, αντί να συνδέεται με μια απλή ενσωμάτωση εργασίας –μία τεχνική διαδικασία– αναφέρεται σε αυτήν την αξιοποίηση της ιδιωτικής εργασίας διαμέσου της ανταλλαγής εμπορευμάτων με χρήμα. Επομένως,

αποδέχθηκαν ότι η ανάλυση της μορφής-αξίας (value-form) είναι θεμελιακή για την οικοδόμηση ενός κοινωνικού παραδείγματος. Υποστήριξαν ότι σκοπός της Αξιακής θεωρίας θα έπρεπε να είναι να ερμηνεύσει την ειδική λειτουργία μιας αποκεντρωμένης οικονομίας στην οποία δεν είναι νοητή μια *a priori* κοινωνική συνοχή, παρά ο προσδιορισμός της ισορροπίας των μεγεθών ανταλλαγής. Ως συνεπακόλουθο, η ποιοτική πλευρά της Αξιακής θεωρίας διαχωρίζεται από την ποσοτική και, ενώ η πρώτη αναβαθμίζεται, η σημασία της δεύτερης μειώνεται. Στο πλαίσιο αυτό οι Benetti και Cartelier υποστήριξαν ότι οι αξίες και οι τιμές είναι «μη-σύμμετροι» (incommensurable) παράγοντες και επιτέθηκαν στον Marx για την προσπάθειά του να κατασκευάσει εξισώσεις του τύπου «το σύνολο των τιμών ισούται με το σύνολο των αξιών», εφόσον αυτές συνδέουν αυτούς τους «μη-σύμμετρους» παράγοντες.

Τα προβλήματα της θεώρησης αυτής είναι εξαιρετικά σημαντικά και τα αποτελέσματα τους φάνηκαν στην μετέπειτα εξέλιξή της, η οποία κατέληξε για πολλούς από τους υποστηρικτές της στην ολοκληρωτική ανατροπή των αρχικών θέσεων τους, την απόρριψη της αξίας και την αντικατάστασή της με το χρήμα ως την καθοριστική παράμετρο του θεωρητικού συστήματός τους. Παραδείγματος χάριν, οι Benetti και Cartelier (1980) όπως και ο Delplace (1981), ενώ εξακολουθούν να υποστηρίζουν το κοινωνικό παράδειγμα, απορρίπτουν κάθε αναφορά στην αξία. Η πρόσφατη θεωρία των Benetti και Cartelier καταρρίπτει το εμπόρευμα ως το σημείο εκκίνησης για την ανάλυση της σύνδεσης των φυσικών και κοινωνικών πλευρών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Κρατούν μόνο την κοινωνική πλευρά υποστηρίζοντας ότι τα οικονομικά δεν μπορούν να πουν τίποτα για την φυσική διάσταση. Το νέο σημείο εκκίνησης είναι το χρήμα, επειδή είναι η μόνη κοινωνική σχέση η οποία στο αποκεντρωμένο σύστημα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι άμεσα κοινωνική. Όμως το χρήμα δεν συνδέεται πλέον με την αφηρημένη εργασία και την αξία. Λαμβάνει χώρα, επομένως, μια μετακίνηση από μια θεωρία που συνδέει τις φυσικές και κοινωνικές διαστάσεις σε μια που θεωριοποιεί μόνο τις τελευταίες. Για τους Benetti και Cartelier οι κοινωνικές επιστήμες δεν μπορούν να αναλύσουν την συγκεκριμένη παραγωγική διαδικασία· μπορούν μόνο να μελετήσουν τις μορφές κοινωνικοποίησης. Το χρήμα λειτουργεί ταυτόχρονα ως η ουσία και η μορφή της κοινωνικοποίησης. Η αξιακή αποτίμηση (valuation) των εμπορευμάτων είναι απλά η χρηματική ισοδυναμία τους.

Το καθοριστικό σφάλμα των αρχικών θεωριών των συγγρα-

φένων αυτών είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό όλων των θεωριών της λεγομένης «σχολής Rubín». Η όχι αδικαιολόγητη προκατάληψη τους με την κοινωνική διάσταση, σε αντίθεση με τις τεχνικιστικές και φυσικιστικές παρεκκλίσεις, συχνά καταλήγει σε μια απόπειρα να θεμελιωθεί ένας εκπρόσωπος της διάστασης αυτής ως η απόλυτη ενσωμάτωσή της. Αυτός συνήθως βρίσκεται στο χρήμα. Πράγματι το χρήμα, ως γενικό ισοδύναμο με το οποίο κάθε εμπόρευμα ανταλλάσσεται και, επομένως, ως ο γενικός διαμεσολαβητής όλων των εμπορευματικών συναλλαγών, έχει έναν προφανή κοινωνικό χαρακτήρα. Όμως, η θεοποίηση του γενικού ισοδύναμου ως της αποκλειστικής και απόλυτης έκφρασης της κοινωνικής διάστασης, αποτελεί μια υπεραπλοποίηση και, επιπλέον, έχει τις δικές της φετιχιστικές προεκτάσεις. Υποβαθμίζει, βέβαια, τον ενδοφυή κοινωνικό χαρακτήρα της παραγωγής σε ένα κατακερματισμένο σύνολο ιδιωτικών διαδικασιών, κατανοητών από μια βασικά τεχνική οπτική γωνία και συνδεδεμένων μόνο μέσω της ανταλλαγής. Αυτό είναι μια καρικατούρα της θεωρίας του Marx για τον αναρχικό χαρακτήρα του καπιταλισμού, γιατί αγνοεί τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας [ή τον κατανοεί με μια κυκλοφοριακή (circulationist) έννοια] και έχει ισχυρές ομοιότητες με τα οικονομικά της ανταλλαγής της χυδαίας πολιτικής οικονομίας. Κατά τον Marx, στην ανταλλαγή γίνεται ορατή η αντίθεση που είναι εσωτερική στην παραγωγή καθ' εαυτή, δηλαδή η αντίθεση μεταξύ της ιδιωτικής εργασίας και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Η αντίθεση αυτή είναι εσωτερική, ενδοφυής στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας καθ'αυτό. Επομένως, η κοινωνική διάσταση προκύπτει και υπάρχει πρώτα και κύρια στην παραγωγή. Επιπρόσθετα, στο Marxϊανό πλαίσιο η αξία, η οποία αποτελεί τον κεντρικό άξονα των κοινωνικών σχέσεων, δημιουργείται στην παραγωγή και ορίζεται πριν, και ανεξάρτητα, από το χρήμα³. Φυσικά, για τον Marx το χρήμα είναι αναπόσπαστο στοιχείο του καπιταλισμού, σε αντίθεση με την θεώρηση από τους Κλασικούς της οικονομίας ως ενός συστήματος εμπράγματης ανταλλαγής. Όμως αυτό είναι μια δευτερεύουσα και εξαρτημένη παράμετρος. Μια κοινή συνέπεια αυτών των θέσεων της σχολής «Rubín» είναι η εκφυγή στον κυκλοφορισμό και η υποβάθμιση της πρωτοκαθεδρίας της στιγμής της παραγωγής μέσα στο συνολικό κύκλωμα του κεφαλαίου (total circuit of capital). Τα σφάλματα αυτά διάνοιξαν τον δρόμο για την εκθρόνιση, σε ένα μετέπειτα στάδιο, της αξίας από το χρήμα. Ο υπερ-κριτικισμός της αρχικής περιόδου και ο απολυτοποιημένος διαχωρισμός μεταξύ των ποιοτικών και των ποσοτικών πλευρών

της αξίας (με στόχο την εδραίωση της σημαντικότητας της κοινωνικής διάστασης) οδήγησαν αργότερα σε ένα συνεπακόλουθο πλήρες διαζύγιο μεταξύ της φυσικής και της κοινωνικής διάστασης. Το χρήμα τότε αποτέλεσε μια εύκολη, αλλά επίσης εξαιρετικά στενή και αδόμενη λύση στο δίλημμα αυτό. Αφενός, δεν μπορεί να του προσαφθεί η κατηγορία του τεχνικισμού, εφ' όσον τοποθετείται άμεσα στο επίπεδο του κοινωνικού (συνήθως μέσω της εξαγωγής του από τις λειτουργίες του κράτους, εν αντιθέσει με την Μαρξιανή εξαγωγή του από το εμπόρευμα). Αφετέρου, έχει μια άμεση και αδιαμεσολάβητη φυσική παρουσία. Επομένως, η σπασμένη σχέση κοινωνικού και φυσικού επανεδραιώνεται, κατά κάποιο τρόπο, μέσω μιας αυθαίρετης μορφοποίησης γύρω από το χρήμα και με κόστος την αχρήστευση της αξίας. Η αρχική βύθιση στο κοινωνικό και το βασίλειο της ουσίας κατέληξε σε μια συγκαλυμμένη επιστροφή στο φυσικά παρατηρήσιμο και στο επίπεδο της εμφάνισης.

Αυτές οι Γαλλικές συζητήσεις έθεσαν το έδαφος για αυτούς από τους Ρυθμιστές που υποστήριζαν την θεωρία της αξίας (όπως μπορεί να φανεί από μια πληθώρα παραπομπών, ειδικά στους Benetti και Cartelier (π.χ. Lipietz (1982) και (1985a)). Οι θεωρητικοί της Ρύθμισης ενστερνίστηκαν την έμφαση στην κοινωνική διάσταση, όπως επίσης και τον ρόλο που αποδίδεται στο χρήμα και την θεωριοποίηση της αφηρημένης εργασίας και της αξίας. Η επιμονή των αξιολογητικών συγγραφέων της Ρύθμισης στις ποσοτικές πλευρές της αξίας ήταν επίσης μια απάντηση (αρνητική βέβαια) στην τοποθέτηση των Benetti και Cartelier επί του θέματος. Επιπρόσθετα, όταν τοποθετήθηκαν στην δική τους πορεία, οι αναφερόμενοι στην αξία Ρυθμιστές ακολούθησαν μια παραπλήσια τροχιά με τους Benetti και Cartelier ως προς την πρωταρχικοποίηση του χρήματος και –στην περίπτωση ορισμένων από αυτούς πρόσφατα– στην απόρριψη του ρόλου και της σημασίας της αξίας. Στα γενικότερα πλαίσια της Ρύθμισης, η τροχιά αυτή ενίσχυσε την υποβάθμιση της Αξιακής θεωρίας και αναβάθμισε την βαρύτητα του μη-αξιακού ρεύματος.

IV. Ο De Vroey σχετικά με την αξία

Ο De Vroey αποτελεί ένα χοντροκομμένο αλλά ταυτόχρονα τυπικό δείγμα του κυκλοφοριακού ελαττώματος που προαναφέρθηκε και επίσης δείχνει πώς η Γαλλική συζήτηση πάνω στην αξία διαμόρφωσε τις απόψεις της αναφερομένης στην αξία πτέρυγας

της Ρύθμισης. Στην προσπάθεια του να σχηματοποιήσει μια θεωρία της αφηρημένης εργασίας δηλώνει:

«Σε αυτήν την προοπτική η θεωρία της αξίας δεν μπορεί να θεωρηθεί μια θεωρία της παραγωγής, εφ' όσον εν τη απουσία πώλησης δεν υφίσταται δημιουργία αξίας. Αφ' ετέρου όμως δεν είναι μια θεωρία κυκλοφορίας γιατί, αφού λάβει χώρα η πώληση, το μέγεθος της αξίας εξαρτάται από τις μεσαίες συνθήκες παραγωγής, οι οποίες επικρατούν κατά την ακριβή στιγμή της ανταλλαγής. Επομένως, η ανταλλαγή δημιουργεί την αξία αλλά η παραγωγή προσδιορίζει το μέγεθος της».

(De Vroey (1982), σελ. 40)

Αυτή η μορφοποίηση της θεωρίας της αφηρημένης εργασίας είναι μια χονδροειδής παρερμηνεία της Μαρξιανής θεωρίας της αξίας⁴. Στην περίπτωση του De Vroey η αφηρημένη εργασία γίνεται πράγματι μια κυκλοφοριακή κατηγορία (οριζόμενη ως η κοινωνική μορφή για την κατανομή της κοινωνικής εργασίας μεταξύ ειδικών παραγωγικών καθηκόντων) και διαχωρίζεται από την εργατική δύναμη που πραγματικά καταναλώνεται στην παραγωγή. Στην προσπάθεια του να εκκαθαρίσει την Αξιακή θεωρία από την τεχνικιστική παρέκκλιση της θεωρίας της ενσωματωμένης εργασίας, υιοθετεί μια κυκλοφοριακή οπτική. Για να απομπλέξει την αξία από μια χονδροειδή και απλοποιητική σύνδεση με την δυσκολία παραγωγής καταλήγει σε μια υποβάθμιση της πρωτοκαθεδρίας της παραγωγής μέσα στο συνολικό κύκλωμα του κεφαλαίου. Το σφάλμα αυτό γίνεται πιο ορατό όταν ασκεί κριτική στον Meek ότι αντιμετωπίζει την οικονομία ως ένα «σύστημα παραγωγής» και ότι παραμελεί την εμπορευματική μορφή (την οποία ορίζει ως το άλλο βασικό συστατικό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, την ιδιαίτερη κοινωνική μορφή με την οποία η κοινωνική εργασία κατανέμεται σε μια αποκεντρωμένη οικονομία), εφ' όσον «η θεωρία της αξίας κατασκευάζεται χωρίς καμιά θεώρηση της κυκλοφορίας ή του χρήματος» (De Vroey (1982), σελ. 40). Ενισχύει τις κατηγορίες αυτές με το επιχείρημα ότι χωρίς το χρήμα η θεωρία της αξίας απλά δεν ευσταθεί (De Vroey (1982), σ. 40). Κατ' αυτόν «η έννοια της αξίας αναφέρεται στην αξιοποίηση της ιδιωτικής εργασίας μέσω της ανταλλαγής εμπορευμάτων έναντι χρήματος» (De Vroey (1982), σ. 40). Ως επακόλουθο της θέσης αυτής προκύπτει αναγκαία ότι η αξία δημιουργείται στην ανταλλαγή. Με το συμπέρασμα αυτό η εξέλιξη του επιχειρήματός του ολοκληρώνεται.

Μπορούμε να σκιαγραφήσουμε ως εξής την πορεία των επιχειρημάτων του. Ξεκινά σωστά απορρίπτοντας την θεωρία της ενσωματωμένης εργασίας. Ακολουθως, όμως, σπάζει οποιοδήποτε δεσμό μεταξύ του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου εργασίας και της συγκεκριμένης εργασίας που ξοδεύτηκε σε μία ιδιαίτερη διαδικασία παραγωγής και εκφράζεται σε ένα εμπόρευμα. Στην προσέγγισή του η εργασία είναι η ουσία της αξίας στο γενικό επίπεδο (ως συνολική αφηρημένη εργασία), αλλά η σχέση μεταξύ ιδιαίτερων διαδικασιών παραγωγής και εμπορευματικών αξιών (βασισμένων και διαμεσολαβούμενων από τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας και την συγκεκριμένη εργασία) υποτιμάται καθοριστικά. Συνεπώς, η επιβεβαίωση της σχέσης αυτής σε συνολικό επίπεδο ανοίγει τον δρόμο για την απάρνηση της στα επιμέρους τμήματα της: η εργατική δύναμη που ξοδεύτηκε σε όλες τις διαδικασίες παραγωγής εγκαθιστά την «συμμετρικότητα» (commensurability) των προϊόντων των διαδικασιών αυτών γενικά. Το χρήμα θεωρείται ως ο αναγκαίος και επαρκής παράγοντας, η αληθινή ενσάρκωση της σχέσης αυτής. Στη συνέχεια το χρήμα εκτοπίζει τον χρόνο εργασίας ως βασικό προσδιοριστικό παράγοντα στο επίπεδο της ανταλλαγής των ιδιαίτερων εμπορευμάτων. Η αφηρημένη εργασία και η αξία γίνονται κατηγορίες της ανταλλαγής.

Οι θέσεις αυτές αντίκεινται κατάφορα στην Μαρξιανή Αξιακή θεωρία. Κατά τον Marx, η εμπορευματική ανταλλαγή προηγείται λογικά της κατηγορίας του χρήματος και πρέπει να προκύπτει χωρίς την μεσολάβηση του τελευταίου. Η ανταλλακτική ισοδυναμία μεταξύ των εμπορευμάτων προκύπτει πρώτα και κύρια από τον κοινό ενδοφυή χαρακτήρα τους, δηλαδή το ότι είναι προϊόντα εργασίας. Αυτό κάνει τα εμπορεύματα σύμμετρα καθ' εαυτά. Το χρήμα και οι χρηματικές τιμές διαμεσολαβούν την ισοδυναμία αυτή, αλλά δεν είναι οι πρωταρχικοί προσδιοριστικοί παράγοντες⁵. Το χρήμα δεν προηγείται του εμπορεύματος, αλλά γεννάται από την διαφοροποίηση μέσα στην εμπορευματική ανταλλαγή. Η αξία, επομένως, δημιουργείται στην παραγωγή και αξιοποιείται στην ανταλλαγή. Η κρίσιμη διάκριση είναι αυτή μεταξύ αξίας χρήσης (που εκφράζει την υλική θεμελίωση της παραγωγής) και αξίας (της κοινωνικής μορφής). Η παραγωγή και η κυκλοφορία αξιών χρήσης δεν μπορεί να οριστεί ανεξάρτητα: μια συγκεκριμένη προσδιορισμένη ποσότητα αξιών χρήσης πρώτα παράγεται και μετά ανταλλάσσεται. Επιπλέον η παραγωγή και η κυκλοφορία της αξίας δεν μπορεί να οριστεί ανεξάρτητα: ο χρόνος εργασίας ξοδεύεται στην παραγωγή αλλά αξιοποιείται κοινω-

νικά στην ανταλλαγή. Συνεπώς η αφηρημένη εργασία και η αξία προηγούνται του χρήματος. Η αφηρημένη εργασία δημιουργεί αξία στο άμεσο προτσές παραγωγής, πριν την ανταλλαγή. Η κατηγορία του χρήματος εξάγεται από την κατηγορία του εμπορεύματος μόνο όταν η κατηγορία της αξίας έχει επαρκώς αναπτυχθεί.

Αντίθετα με την προσέγγιση αυτή, ο De Vroey –ακολουθώντας τον ίδιο δρόμο με τα άλλα μέλη της «σχολής Rubin»– τοποθετεί το χρήμα πριν από την αξία και την αφηρημένη εργασία, ως την αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξή τους. Συνακόλουθα, το χρήμα σε σύνδεση με μια θολή έννοια της εργασίας ως πηγής του ανθρώπινου πλούτου και ως δημιουργού εμπορευμάτων, δημιουργεί την αφηρημένη εργασία στο γενικό επίπεδο (το επίπεδο όλης της οικονομίας). Μετά, η αφηρημένη εργασία δημιουργεί την αξία ως την κοινωνική μορφή η οποία επιτρέπει την συμμετρία και την ανταλλαξιμότητα των εμπορευμάτων. Η αξία, με την σειρά της, καθορίζει την αξία αγοράς κάθε ιδιαίτερου εμπορεύματος. Η αξία αγοράς είναι μια διαμεσολαβούμενη από το χρήμα αντιπροσώπευση του ποσού της αφηρημένης εργασίας που είναι αποκρυσταλλωμένο σε ένα ιδιαίτερο εμπόρευμα. Ο βασικός προσδιοριστικός παράγοντας είναι το χρήμα, το οποίο πρέπει να υπάρχει από την αρχή. Επομένως θεωρείται έμμεσα ως μια εξωγενής παράμετρος η οποία προσδιορίζει εν τέλει όλο το κύκλωμα. Η αδύναμη και ελλειπώς ορισμένη συσχέτιση χρήματος και αφηρημένης κοινωνικής εργασίας στο γενικό επίπεδο, η οποία δίνει ένα σαθρό πρόσχημα αξιακής οπτικής, καταρρέει ολοκληρωτικά όταν ο De Vroey προχωρεί από το γενικό επίπεδο σε αυτό των ιδιαίτερων εμπορευμάτων. Τότε το χρήμα –κάτω από τον μανδύα του ότι είναι η κοινωνική ενσάρκωση της συνολικής αφηρημένης εργασίας– γίνεται ανοιχτά ο κεντρικός προσδιοριστικός παράγοντας και η σύνδεση εργασίας και αξίας δεν διατηρείται παρά μόνον ονομαστικά.

V. Ο Aglietta σχετικά με την αξία, το χρήμα και την εμπορευματική σχέση

Ο Aglietta, στο πρώτο βιβλίο του, ακολουθεί έναν διφορούμενο δρόμο ο οποίος κάνει εξαιρετικά δύσκολο το να διακρίνει κανείς, πίσω από τον πλούτο των εκφράσεων, το ακριβές περιεχόμενο των επιχειρημάτων του. Από τη μια μεριά, υπάρχει μια σημαντική και ενδεικτική αλλαγή θέσης σε σχέση με την διδα-

κτορική διατριβή του: απορρίπτει την αρχική οπτική του χρόνου εργασίας (labour time) και προνομοποιεί την εμπορευματική σχέση (commodity relation). Επιπλέον, το κείμενο του βρήκει λεκτικών ακροτήτων όπως ότι «η ανταλλαγή είναι μόνο νοητή ως εγ-χρήματα ανταλλαγή» (Aglietta (1979), σ. 277). Από την άλλη μεριά, η ανάλυση του για τη διαδικασία εργασίας υπαινίσσεται ότι ο Ταϊύλορισμός και ο Φορντισμός, μέσω της αποειδίκευσης και της τυποποίησης (routinisation) των καθηκόντων στην παραγωγή, προσδίδει στην αφηρημένη εργασία μια αδιαμεσολάβητη, απτή παρουσία μέσα στη διαδικασία παραγωγής. Η αμφισημεία αυτής της εκδοχής του για την θεωρία της Αξίας φαίνεται καθαρά στο γεγονός ότι την επικαλούνται ως αναφορά και έμπνευση δύο τελείως αντίθετες θεωρίες. Αφ' ενός, την ασπάζονται οι υποστηρικτές της «Νέας Λύσης στο Πρόβλημα του Μετασχηματισμού», οι οποίοι υποστηρίζουν –όπως άλλωστε και η «σχολή Rubin»– ότι το χρήμα είναι η πραγμάτωση της αφηρημένης εργασίας. Αφ' ετέρου, παρέχει την δυνατότητα στον Gleicher (1983) να την εντάξει στην απόπειρα του να κατασκευάσει μια «ιστορική προσέγγιση» στο ζήτημα της αφηρημένης εργασίας και να επιβεβαιώσει την πραγματική-φυσική παρουσία της αφηρημένης εργασίας μέσα στην άμεση διαδικασία παραγωγής.

Τέλος, όπως έχουμε αναφέρει και προηγουμένως, στα τελευταία βιβλία του Aglietta παρουσιάζεται μια ριζική μεταστροφή. Η αξία απορρίπτεται προς χάριν μιας θεωρίας της κοινωνικοποίησης (socialisation) βασισμένης στις ρουτίνες (routines) και το χρήμα. Οι Aglietta και Brender (1984) βασίζουν την εργασία τους στην έννοια της «μισθωτής κοινωνίας». Ενώ απορρίπτουν την αγορά ως το θεμελιακό ρυθμιστικό μηχανισμό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, παρουσιάζουν τον τελευταίο ως ένα περίπλοκο δίκτυο κοινωνικών σχέσεων βασιζόμενων όχι στο επιχειρηματικό πνεύμα αλλά στην ύπαρξη ενός σφιχτού διακανονισμού ρουτινών (δες Noel (1987), σ. 320). Ακολούθως προχωρούν στο να τονίσουν την σημασία του χρήματος ως του κεντρικού παράγοντα γύρω από τον οποίο συγκροτείται το όλο σύστημα. Επιπλέον, σε μια προηγούμενη εργασία των Aglietta και Orlean (1982) η αξία της εργασίας απορρίπτεται ως «Ρικαρδιανή σκουριά». Ως επακόλουθο, απορρίπτουν ρητά την έννοια οποιασδήποτε υπόστασης (substance) πίσω από την μορφή (form) της εμπορευματικής ανταλλαγής. Η εργασία –η οποία κατά τον Marx είναι το αντικείμενο της κοινωνικοποίησης και επίσης η σύμφυτη ουσία (essence), η οποία αποτελεί το έμφυτο μέτρο (immanent measure) που διασφαλίζει την «συμμετρία» των εμπορευμάτων– πετιέται επίσης.

Αντίθετα, τη θέση της ουσίας της όλης διαδικασίας καταλαμβάνει ο Ζιραντιανός συμπεριφορισμός και η ανθρωπολογία («η επιθυμία του να υπάρξεις» κατακερματισμένη από την έλλειψη «ύπαρξης»)⁷. Οι Aglietta και Orlean, προσπαθώντας να εφαρμόσουν την Ζιραντιανή προσέγγιση στα οικονομικά, προνομοποιούν το χρήμα, το οποίο θεωρούν ως τον θεμελιακό θεσμό κάθε κοινωνίας στην οποία η αγορά είναι η γενική μορφή των κοινωνικών σχέσεων. Το χρήμα υποκαθιστά την αξία ως βάση των κοινωνικών μορφών και λειτουργεί ως ο αναγκαίος διαμεσολαβητής της κοινωνικής συνοχής. Η νομισματική τάξη διαμεσολαβεί την οικονομική βία διαμέσου της θεσμοθέτησης διαφοροποιήσεων, οι οποίες επιβάλλουν περιορισμούς και παρέχουν κατευθύνσεις στα ιδιωτικά υποκείμενα για την πορεία των τελευταίων μέσα σε μια αβέβαιη πραγματικότητα. Ένα άλλο συνεπακόλουθο της προσέγγισης αυτής –όπως ακόμη και ο Lipietz (1985α, σ. 169) παραδέχεται– είναι ότι η παραγωγή απομακρύνεται από το επίκεντρο της προσοχής και οι Aglietta και Orlean διολισθαίνουν πίσω στα οικονομικά της ανταλλαγής τα οποία είναι τόσο προσφιλή στην χυδαία πολιτική οικονομία.

Συνολικά, οι πρόσφατες θέσεις του Aglietta ακολουθούν τις ίδιες γραμμές με την τελευταία θεωρία των Benetti, Cartelier κλπ. Το χρήμα διαχωρίζεται από το εμπόρευμα και προϋποτίθεται ως η αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη του δεύτερου. Ως αποτέλεσμα, η Μαρξιανή σειρά αιτιότητας αντιστρέφεται. Το χρήμα, θεωρημένο μέσω μιας ιστορικιστικής και εμπειριστικής ανάλυσης και αποδιδόμενο αποκλειστικά στην κρατική εξουσία⁸, παρέχει την βάση γένεσης της εμπορευματικής ανταλλαγής. Επιπρόσθετα, η σχέση εμπορεύματος και χρήματος δεν θεμελιώνεται πλέον πάνω στην εργασία.

Παρόλες όμως αυτές τις ρηξικέλευθες μεταλλαγές, οι πρώτες θέσεις του Aglietta για τον τρόπο σύνδεσης της αξίας με τους χρηματικούς παράγοντες, εξακολουθούν να είναι η καθοριστική πλευρά της εργασίας του. Αυτό γιατί είναι ακριβώς αυτές οι θέσεις που δίνουν το κλειδί για την ερμηνεία της μετέπειτα θεωρητικής εξέλιξής τους, όχι μόνο σε σχέση με την θεωρία της Αξίας, αλλά επιπλέον σε σχέση με ολόκληρη την οικονομική θεωρία του. Το κρίσιμο στοιχείο της θεώρησής του είναι ότι προσπαθεί να εισαγάγει το χρήμα με ένα γραμμικό, αλγεβρικό τρόπο και σχεδόν στο ίδιο επίπεδο με την αξία. Στην απόπειρά του να συνδέσει την αξία και τους χρηματικούς όρους στην ίδια εξίσωση, συγχέει την διάκριση ανάμεσα στο έμφυτο μέτρο της αξίας ([immanent measure]), δηλαδή τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργα-

σίας) και το εξωτερικό μέτρο (δηλαδή το χρήμα) και καταλήγει σε μια αυθαίρετη συμπαράθεση αυτών των δύο, αντί για μια διαλεκτική διαπλοκή τους. Το βασικό λάθος του, εν τέλει, δεν είναι ο στόχος του να θεωρήσει την αξία και τους χρηματικούς παράγοντες σε ένα ενιαίο πλαίσιο και μέσα στο ίδιο σύστημα εξισώσεων, πράγμα για το οποίο πολλοί κατηγόρησαν τον Marx (χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Bohm-Bawerk). Μια σειρά θεωρητικών συνεισφορών (όπως οι Kliman και McGlone (1988)) έχουν επιχειρηματολογήσει πειστικότερα γιατί η αξία και τα μεγέθη των τιμών πρέπει να θεωρούνται μέσα στο ίδιο σύστημα εξισώσεων⁹. Όμως ο βασικός άξονας μιας τέτοιας θεώρησης –που ακολουθεί την Μαρξική οδό– δεν είναι η μαθηματική γραμμικότητα αλλά η διαλεκτική αφαίρεση. Το πρόβλημα, επομένως, με τον Aglietta είναι ο τρόπος με τον οποίο θεμελιώνει αυτήν τη σύνδεση.

Κατ' αρχήν πρέπει να επισημανθεί ότι το θεωρητικό πεδίο και οι ορισμοί του είναι αρκετά αντιφατικοί. Πράγματι, σε μια σειρά σημείων υποστηρίζει ότι η αξία είναι ο πρωταρχικός προσδιοριστικός παράγοντας και ακόμη υποστηρίζει τη Μαρξιανή θεμελίωση του χρήματος από το εμπορευματικό χρήμα. Το παρακάτω απόσπασμα είναι χαρακτηριστικό:

«Παρόλα αυτά, για να εισέλθει μέσα σε μια σχέση ισοδυναμίας το χρήμα πρέπει να κατέχει το θεμελιώδη χαρακτήρα ενός εμπορεύματος, το να αποτελεί ένα ποσό αφηρημένης εργασίας».

(Aglietta (1979), σ. 328)

Όμως πίσω από τη διαβεβαίωση αυτή κρύβεται ένα πιο συγκεκαλυμμένο επιχείρημα, το οποίο προκύπτει από μια προσέγγιση του τύπου της «σχολής Rubin» και το οποίο έφθασε στον κολοφώνα του με την «Νέα Λύση στο Πρόβλημα του Μετασχηματισμού». Το χρήμα εξάγεται από την αφηρημένη εργασία και την αξία στο συνολικό επίπεδο, όμως η εξαγωγή αυτή σιωπηρά απορρίπτεται για τα επιμέρους τμήματα (ιδιαίτερα εμπορεύματα και διαδικασίες παραγωγής), όπου το χρήμα ορίζεται ως ο βασικός προσδιοριστικός παράγοντας. Ο διαχωρισμός της αφηρημένης εργασίας από τη συγκεκριμένη χρήσιμη εργασία και από τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας που ξοδεύτηκαν για την παραγωγή ενός ιδιαίτερου εμπορεύματος, λειτουργούν ως η σιωπηρή και συγκεκαλυμμένη θεμελίωση της προσέγγισης του Aglietta. Έχουμε δειξει αλλού¹⁰ πώς ο Aglietta διαχωρίζει τον προσδιορισμό του μισθού από τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης. Τώρα, αυτός ο διαχωρι-

σμός φαίνεται να γενικεύεται για όλα τα εμπορεύματα και όχι μόνο για την εργατική δύναμη (η εμπορευματική φύση της οποίας, όπως θα δούμε παρακάτω, αμφισβητείται σοβαρά από τους Ρυθμιστές). Η αγνόηση της συγκεκριμένης εργασίας και της σχέσης της με την αφηρημένη εργασία και η κατανόηση της τελευταίας, αποκλειστικά διαμέσου του χρήματος, είναι το επόμενο βήμα. Στο σημείο αυτό η θεώρηση του Aglietta για τη σχέση αξίας και χρήματος μοιάζει εκπληκτικά με αυτήν του Franklin (1936), ο οποίος ήταν ένας από τους πρώτους θεωρητικούς που πρότειναν την εργασία, αντί των πολυτίμων μετάλλων, ως το μέτρο της αξίας. Ο Marx (1987) άσκησε κριτική στη θεωρία της αφηρημένης εργασίας του γιατί αποτύγχανε να διακρίνει μεταξύ συγκεκριμένης και αφηρημένης εργασίας και, επομένως, γιατί αδυνατούσε να κατανοήσει τη σχέση τους. Ως συνέπεια, ο Franklin θεωρούσε λανθασμένα το χρήμα ως άμεση ενσάρκωση της αφηρημένης εργασίας:

«Ο Franklin, αντίθετα, θεωρεί ότι η αξία των υποδημάτων, των ορυκτών, του νήματος, των πινάκων ζωγραφικής κλπ. προσδιορίζεται από αφηρημένη εργασία η οποία δεν έχει καμιά ειδική ποιότητα και, επομένως, μπορεί να μετρηθεί μόνο σε όρους ποσότητας. Όμως, αφού δεν εξηγεί ότι η εργασία που περιέχεται στην αξία ανταλλαγής είναι αφηρημένη, καθολική, κοινωνική εργασία, η οποία προέκυψε από την καθολική αποξένωση της ατομικής εργασίας, είναι μοιραίο να εκλάβει λανθασμένα το χρήμα ως την άμεση ενσωμάτωση (embodiment) αυτής της αποξενωμένης εργασίας. Επομένως, αποτυγχάνει να διακρίνει την ενδογενή (intrinsic) σύνδεση μεταξύ χρήματος και εργασίας η οποία θεμελιώνει την αξία ανταλλαγής, αλλά αντίθετα, θεωρεί το χρήμα ως το πρόσφορο τεχνικό εργαλείο το οποίο έχει εισαχθεί στην σφαίρα της ανταλλαγής από έξω».

(Marx (1987), σ. 296-7)

Σε ένα ανάλογο πλαίσιο ο Aglietta αποτυγχάνει να συνδέσει αυστηρά τη συγκεκριμένη χρήσιμη εργασία (η οποία είναι σχεδόν ολοκληρωτικά απύσχα από το έργο του) με την αφηρημένη εργασία και καταλήγει στο ίδιο σφάλμα. Παρόλο ότι δεν δηλώνει, στην πρώτη εργασία του, ότι το χρήμα είναι η άμεση ενσωμάτωση της αποξενωμένης εργασίας, το υπονοεί και το χρησιμοποιεί ως ένα πρόσφορο τεχνικό εργαλείο.

Βέβαια η θεωρία του είναι πιο σύνθετη από τη χονδροειδή προσέγγιση του Franklin. Ο Aglietta κατασκευάζει ένα σύνολο εν-

διάμεσων εννοιών ως υποκατάστατα της μη-ουσιαστικής και επιπόλαιας θεμελίωσης, εκ μέρους του, της σχέσης αξίας και χρήματος. Όπως ο ίδιος επισημαίνει, η «χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας» (monetary expression of the working hour) και ο «ονομαστικός μισθός αναφοράς» (nominal reference wage) αποτελούν το αναγκαίο και κατάλληλο εφελτήριο για τη μεταπήδηση από την αξία στις χρηματικές εκφράσεις:

«Ο μετασχηματισμός της αφηρημένης εργασίας και των εννοιών που συνδέονται με αυτήν, της αξίας της εργατικής δύναμης και της υπεραξίας, σε χρηματικά ποσά, το συνολικό εισόδημα και την διαίρεση του ανάμεσα σε μισθούς και κέρδη, δεν είναι ένα πρόβλημα στο οποίο αντιπαρά τίθενται δύο διαφορετικά θεωρητικά πεδία. Είναι μάλλον η συνάρθρωση της καπιταλιστικής παραγωγής και κυκλοφορίας. Οι δυο έννοιες που μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη συνάρθρωση αυτή είναι η χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας και ο ονομαστικός μισθός αναφοράς».

(Aglietta (1979), σ. 274)

Η «μισθωτή σχέση» είναι ταυτόχρονα η προϋπόθεση και το αποτέλεσμα αυτού του θεωρητικού πειράματος. Υποστηρίζει ότι αυτό το οποίο θεωρεί ως το διπλό πρόβλημα της εννοιοποίησης μιας εμπορευματικής οικονομίας (όπως εκφράζεται από την αφηρημένη εργασία) και της μισθωτής σχέσης (όπως εκφράζεται με τον χωρισμό της αφηρημένης εργασίας σε αξία της εργατικής δύναμης και υπεραξία) μπορεί να επιλυθεί με την ανάπτυξη μιας ενδιάμεσης θεωρίας των κοινωνικών μορφών (social forms). Από αυτήν την ενδιάμεση θεωρία συνάγει τους μετασχηματισμούς οι οποίοι προκλήθηκαν ως αποτέλεσμα αυτών των κοινωνικών μορφών στον χώρο της αξίας. Είναι αυτές οι κοινωνικές μορφές οι οποίες γεννούν τις έννοιες της χρηματικής έκφρασης της ώρας εργασίας και του ονομαστικού μισθού αναφοράς (Aglietta (1979), σ. 275). Οφείλουμε να τονίσουμε δύο σημεία σε σχέση με αυτές τις επεξεργασίες. Πρώτον, όταν ο Aglietta μιλά για κοινωνικές μορφές αναφέρεται πρωταρχικά σε δομικές (και, σύμφωνα με την αντίληψη του, θεσμιστικές και ιστορικιστικές) μορφές. Δεύτερον, αυτό που στην πραγματικότητα υποστηρίζει ο Aglietta, πίσω από την συσκοτιστική ιδιόλεκτο των εκφράσεων του, είναι ότι οι κοινωνικές μορφές (αντιπροσωπευόμενες από την χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας και τον ονομαστικό μισθό αναφοράς) συνδέουν τα αξιακά με τα εισοδηματικά μεγέθη:

«Αυτο (το διπλό πρόβλημα, του να συνδεθούν η συνολική αφηρημένη εργασία και το συνολικό εισόδημα) μας οδήγησε στο να θέσουμε και να αναπτύξουμε τις έννοιες της χρηματικής έκφρασης της ώρας εργασίας και του ονομαστικού μισθού αναφοράς, με σκοπό να εξηγηθεί ο σχηματισμός του συνολικού εισοδήματος και η μακρο-οικονομική διανομή του».

(Aglietta (1979), σ. 275)

Είναι χαρακτηριστικό το ότι, όταν αναφέρεται στην εισοδηματική πλευρά του προβλήματος του (την μισθωτή σχέση), ονομάζει το μερίδιο των μισθών από το συνολικό εισόδημα ως «αξία της εργατικής δύναμης» και το μερίδιο των καπιταλιστών ως «υπεραξία». Αυτό είναι εξαιρετικά παραπλανητικό, αφού εννοιοποιεί την αξιακή πλευρά (την οποία κατανοεί απλά ως την εμπορευματική σχέση και αγνοώντας επομένως, παρά τις δηλώσεις του, την διάσταση της παραγωγής) μέσω της αφηρημένης εργασίας. Με αυτήν την έννοια είναι εξαιρετικά δύσκολο να αναγνωρισθεί τότε αναφέρεται στην αξία και τότε σε χρηματικές εκφράσεις – τις οποίες φαίνεται να χρησιμοποιεί με έναν εναλλάξιμο τρόπο.

Οι συνέπειες της προσέγγισης αυτής γίνονται αισθητές στην οικονομική θεωρία του, και ειδικά, στη μισθωτή και στην εμπορευματική σχέση και στη σύνδεσή τους. Σύμφωνα με τον Aglietta (1979), σ. 64) η μισθωτή σχέση πραγματοποιεί μια διαίρεση του γενικού χώρου της αξίας με το να επιμερίζει την συνολική αφηρημένη εργασία σε αξία της εργατικής δύναμης και υπεραξία. Επομένως:

$$VA = V + SV \quad (1) \text{ όπου } VA = \text{συνολική αφηρημένη εργασία}$$

$$V = \text{αξία της εργατικής δύναμης}$$

$$SV = \text{υπεραξία}$$

Στη συνέχεια αποδέχεται τη Μαρξιανή εξίσωση της συνολικής τιμής με την συνολική αξία, όμως σε μια μετασηματισμένη εκδοχή: το συνολικό εισόδημα (VP) είναι η χρηματική μορφή της συνολικής αφηρημένης εργασίας. Από αυτό εξάγει ένα σταθμιστή (weight) μέσω του οποίου επιδιώκει να εξάγει μίαν εξίσωση μεταξύ των επιμέρους αξιών και των επιμέρους τιμών. Αυτός είναι η «χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας» (ή χρηματικός περιορισμός):

$$m = VP/VA \quad (2)$$

Έπειτα κανονικοποιεί τη μεταβλητή αυτή παίρνοντας υπόψη

τις παλαιότερες τιμές της. Αυτό είναι η «χρηματική έκφραση της κοινωνικά αναγκαίας εργασίας», η οποία είναι συνάρτηση των παρελθόντων μεγεθών του m και η οποία εξαρτάται από τη μετατροπή της αξίας της εργατικής δύναμης σε μισθούς:

$$sm = S/V \quad (3) \text{ όπου } S = \text{συνολικοί μισθοί}$$

$V =$ αξία της εργατικής δύναμης

Τέλος, από αυτά ορίζει τον ονομαστικό μισθό αναφοράς ως το μισθό ο οποίος συνδέεται με το ποσό της αφηρημένης εργασίας:

$$ns = S/VA \quad (4)$$

Από την (4) προκύπτει ότι:

$$ns = S/(V+SV) = sm \cdot V/(V+SV) = sm \cdot (1+e) \quad (5)$$

όπου $e = SV/V$ είναι το ποσοστό υπεραξίας

Η διάκριση του Aglietta μεταξύ της χρηματικής έκφρασης της κοινωνικά αναγκαίας ώρας εργασίας και του ονομαστικού μισθού αναφοράς, ακολουθεί παρόμοιες γραμμές με την εμμονή του Ricardo στην διάκριση μεταξύ πραγματικού και ονομαστικού μισθού. Επιπρόσθετα και οι δύο έννοιες μάλλον εμπνέονται –ιδιαίτερα αν λάβει κανείς υπόψη το εμπειριστικό και θεσμιστικό πεδίο των δομικών μορφών του Aglietta– από αντιλήψεις του τύπου του «τρέχοντος μισθού» («going rate») ή του «κοινωνικού μισθού», οι οποίες ήταν δημοφιλείς στην δεκαετία του 1960. Επομένως, ο προσδιορισμός του μισθού δεν βασίζεται πλέον στον κοινωνικά αναγκαίο για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης χρόνο εργασίας.

Από αυτήν την αντίληψη για τη σχέση αξίας και χρηματικών εκφράσεων ο Aglietta εξάγει την θεωρία διανομής του και, επιπλέον, χρηματοποιεί όλες τις αξιακές παραμέτρους. Τώρα η μισθωτή σχέση εμφανίζεται όχι ως προϋπόθεση, αλλά ως συνέπεια αυτών των θεωρήσεων:

«Η συνεπαγόμενη μακρο-οικονομική θεωρία της διανομής¹¹ παρουσιάζει μια διαίρεση του συνολικού εισοδήματος, η οποία ανταποκρίνεται στον ειδικό χαρακτήρα της μισθωτής σχέσης. Συνδέεται με μια θεωρία της αξίας και μιαν αντίληψη της μισθωτής σχέσης η οποία ήδη μας βοηθά να εξάγουμε δύο συμπεράσματα».

(Aglietta (1979), σ. 49).

Τα δύο συμπεράσματα στα οποία αναφέρεται ο Aglietta είναι:

(1) ότι η ολική διανομή εισοδήματος εδράζεται στις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής και εξαρτάται από τον μετασχηματισμό των συνθηκών παραγωγής.

(2) ότι η διανομή εισοδήματος βασίζεται καθοριστικά πάνω

στις συνθήκες που διαμορφώνουν το γενικό ισοδύναμο. Το τελευταίο έχει μια προσδιοριστική επίδραση πάνω στη μισθωτή σχέση.

Το πρώτο συμπέρασμα είναι μια επιβεβαίωση της πρωτοκαθεδρίας της στιγμής της παραγωγής μέσα στο συνολικό κύκλωμα του κεφαλαίου. Παρόλα αυτά είναι μια μη-ουσιαστική επιβεβαίωση, εφ' όσον αμέσως μετά υπονομεύεται. Το δεύτερο σημείο είναι ισοδύναμο –ειδικά όσον αφορά την θεωρία του για την αξία και το χρήμα– με μια υποκατάσταση της αξίας από το χρήμα ως βασικού προσδιοριστικού παράγοντα της διανομής εισοδήματος. Ένα άλλο συνεπακόλουθο είναι η υιοθέτηση μιας Κεϋνσιανής οπτικής της ζήτησης. Και τα δυο αυτά σφάλματα γίνονται προφανή με αυτό το οποίο ο Aglietta ονομάζει αυτονομία του νομισματικού συστήματος (*autonomy of the monetary system*) και ο συνακόλουθος αξιονισμός της αξίας (*pivoting of value*) από νομισματικούς παράγοντες.

Ο Aglietta (1979), σ. 329) υποστηρίζει ότι «ο σχηματισμός του γενικού ισοδύναμου, και επομένως η αναπαραγωγή του μέσα στον χρόνο επίσης, έχει μια σχετική αυτονομία σε σχέση με το σύνολο των συνθηκών παραγωγής και ανταλλαγής». Αυτή η αυτονομία είναι η λύση σε αυτό που θεωρεί την κύρια αντίθεση του καπιταλισμού· δηλαδή, τον άναρχο χαρακτήρα του. Το αυτόνομο νομισματικό σύστημα είναι το αναγκαίο εργαλείο για την σύνθεση των ξεχωριστών και ανεξάρτητων οικονομικών πράξεων σε μια εμπορευματική οικονομία. Είναι ενδεικτικό αυτής της συγκεκριμένης αντιστροφής της Μαρξιανής θέσης από τον Aglietta το ότι υποστηρίζει ρητά ότι, παρόλο που ο καπιταλισμός «μπορεί μόνο να αναλυθεί επιστημονικά στην βάση μιας αντικειμενικής, αφηρημένης εργασίας, η οποία ορίζει έναν ομογενή κοινωνικό χώρο», αυτός ο κοινωνικός χώρος δεν μπορεί να λύσει την κύρια αντίθεσή του. Επομένως:

«Η λύση σε αυτήν την αντίθεση βρίσκεται στην αυτονομία του νομισματικού συστήματος. Ο σχηματισμός του γενικού ισοδύναμου κάνει εφικτό έναν επαναεπιμερισμό του ομογενούς χώρου της αξίας που εξελίσσεται διαχρονικά. Αυτός ο επαναεπιμερισμός αθροίζεται στη χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας. Στη βάση αυτής της λογικής λύσης μπορούμε να συνδέσουμε το σχηματισμό και τη διαίρεση του συνολικού εισοδήματος με τις θεμελιακές έννοιες, οι οποίες ορίζουν την αξία και τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής».

(Aglietta (1979), σα. 329).

Ο αξονισμός της αξίας από νομισματικούς παράγοντες προκύπτει αναγκαία από τις παραπάνω θέσεις. Ξεκινά υποστηρίζοντας ότι τα νεωτερίζοντα κεφάλαια κατορθώνουν να αποκτήσουν ένα υπερ-κέρδος. Η γενίκευση των νέων τεχνικών οδηγεί στην εξάλειψη αυτού του υπερκέρδους. Όμως οι παλαιές συνθήκες παραγωγής θα έχουν τότε καταστραφεί και το κεφάλαιο, που είναι ακόμη αγκιστρωμένο σε αυτές, θα έχει απαξιωθεί. Αυτή η διαδικασία υλοποιείται μέσω του χρηματικού προσδιορισμού των (χρηματικών) τιμών, ξεχωριστά από το σύστημα των τιμών παραγωγής:

«Αυτή η ικανότητα του χρηματικού προσδιορισμού των τιμών στο να δίνει μια αντικειμενική αντιπροσώπευση σε τοπικές αλλαγές στον καταμερισμό εργασίας, πέρα από την συνοχή του συστήματος των τιμών παραγωγής, μπορεί να ονομασθεί ο αξονισμός της αξίας. Είναι η συνεχής εξέλιξη των ονομαστικών τιμών αγοράς η οποία διατηρεί διαχρονικά τον κοινωνικό δεσμό μεταξύ ατομικών κεφαλαίων, παρά την ετερογένεια των συνθηκών παραγωγής. Ο αξονισμός της αξίας είναι λοιπόν η ομογενοποίηση από την χρηματική ανταλλαγή C-M, μέσω της οποίας η αξία που δημιουργήθηκε σε μια συγκεκριμένη παραγωγική διαδικασία μετριέται μέσα σε ένα τρέχον σύστημα κανόνων παραγωγής και ανταλλαγής».

(Aglietta (1979), σ. 302).

Αυτή η διαδικασία προσδιορίζεται από δύο παράγοντες: (α) την αλλαγή της κατανομής των ατομικών αξιών για τους παραγωγούς, και (β) την αλλαγή στην ενεργό ζήτηση μεταξύ των διαφόρων κλάδων παραγωγής (Aglietta 1979), σ. 303). Στη συνέχεια προχωρεί να προσδιορίσει τις ιστορικά συγκυριακές μορφές που παίρνει αυτός ο αξονισμός της αξίας στον καπιταλισμό. Στην περίοδο που οριοθετείται από την ανταγωνιστική ρύθμιση –και χαρακτηρίζεται από πλήρη ανταγωνισμό– μόνο ο πρώτος παράγοντας είναι σε λειτουργία, εφόσον η ενεργός ζήτηση υποτίθεται ότι δεν έχει καμιά δημιουργική δύναμη ανεξάρτητα από την τιμή. Επομένως, «η πτώση της τιμής αγοράς είναι ο μηχανισμός που θέτει σε κίνηση τον αξονισμό της αξίας» (Aglietta (1979), σ. 304) και υλοποιεί την απαξίωση και την ανακατανομή των μεριδίων της αγοράς μεταξύ των ανταγωνιζομένων κεφαλαίων. Αντίθετα, στη μονοπωλιακή ρύθμιση, είναι ο δεύτερος παράγοντας που γίνεται αποφασιστικός. «Ο σχηματισμός του κοινωνικού κανόνα κατανάλωσης (social norm of consumption), ο οποίος συνδέεται με

διαδικασίες συλλογικών διαπραγματεύσεων και με την κοινωνικοποίηση των κινδύνων, δίνει στην ανάπτυξη της ενεργούς ζήτησης πάνω στους διαφόρους κλάδους μιαν αυτόνομη δύναμη» (Aglietta (1979), σελ. 304). Επιπρόσθετα, η κεντρικοποίηση (centralisation) του κεφαλαίου έχει συνδέσει στενά την παραγωγή, το εμπόριο και τη χρηματοδότηση και κάνει εφικτή την σχεδιασμένη απαρχαίωση (obsolescence) του κεφαλαίου. Οι νεωτερίζουσες επιχειρήσεις μπορούν τώρα να σχεδιάζουν τις τάσεις της ενεργούς ζήτησης προκαταβολικά, με το να ενσωματώνουν μέσα στους υπολογισμούς τους τα πιθανά αποτελέσματα νέων δομικών μορφών¹². Τότε ο αξονισμός της αξίας μπορεί να λάβει χώρα χωρίς μια πτώση στην τιμή:

«Το υπερ-κέρδος είναι πολύ μεγαλύτερο από ότι στα πλαίσια του πλήρους ανταγωνισμού. Δίνει στους νεωτεριστές μια ροή ρευστότητας την οποία μπορούν να χρησιμοποιήσουν για να επεκτείνουν τις παραγωγικές δυνατότητες τους. Η στρατηγική απόφαση είναι εκείνη η οποία τους κάνει ικανούς να επιλέξουν το βέλτιστο ρυθμό αύξησης στις πωλήσεις. Αυτό εμπεριέχει μια αύξηση του μισθολογικού κόστους που προκύπτει αμφοτέρως από μια μερική αναδιανομή των υπερ-κερδών στους μισθωτούς μέσω της αποζημίωσης τους για την αποδοχή από μέρους τους των τεχνικών αλλαγών, και από μια αύξηση στα εμπορικά έξοδα που επιβάλλουν την ανάγκη να πωληθεί η αυξημένη παραγωγή. Ο ενιαιοποιημένος σχηματισμός των μισθών στον κλάδο είτε αυτός είναι άμεσος, δια των διαδικασιών των συλλογικών διαπραγματεύσεων ή έμμεσος, μέσω μιας διάχυσης που συνεπάγεται από την κινητικότητα της εργατικής δύναμης, οδηγεί σε μια γενίκευση των μισθολογικών αυξήσεων. Η αύξηση του μισθού συνεισφέρει στη διατήρηση της γενικής διαδικασίας της τακτικής αύξησης των χρηματικών εισοδημάτων. Επομένως, η αύξηση των χρηματικών μισθών παίζει ένα ρόλο στον αξονισμό της αξίας που προηγουμένως επιφορτιζόταν στην μείωση των τιμών. Το συμπέρασμα μας είναι ότι ένας πλήρης αξονισμός της αξίας πραγματοποιείται μέσω μιας αύξησης στην χρηματική έκφραση μιας ώρας αφηρημένης εργασίας».

(Aglietta (1979), σ. 305-6)

Στη μονοπωλιακή ρύθμιση ο προσδιορισμός του μισθού εκκαθαρίζεται ακόμη και από την παραμικρή αναφορά στον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας. Αντίθετα, μια Κεϋνσιανή θεωρία της

ενεργούς ζήτησης αποτελεί το ερμηνευτικό πλαίσιο του Aglietta. Με αυτήν ο Aglietta κλείνει τον θεωρητικό κύκλο του από τη Μαρξιανή θεωρία της Αξίας στα Κεϋνσιανά οικονομικά της ζήτησης. Ενώ αρχικά υποστήριζε την πρώτη, καταλήγει με την υιοθέτηση των δευτέρων. Η θεωρία του για την αξία και το χρήμα άνοιξε τον δρόμο για αυτήν τη μετάθεση¹³.

Η μισθωτή σχέση

Έχοντας υπόψη όλες τις προηγούμενες σκέψεις μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε το πλήρες περιεχόμενο και την σημασία της μισθωτής σχέσης, έτσι όπως εξάγεται –αλλά ταυτόχρονα προϋποτίθεται– από την θεωρία του Aglietta για την αξία, το χρήμα και τη διανομή.

Ξανά το πεδίο προσδιορισμού των εννοιών του είναι μάλλον αμφίβολο, σε σημείο που μερικές φορές εγγίζουν τα όρια του παραλόγου. Ορίζει την μισθωτή σχέση ως την σχέση η οποία κάνει την εργατική δύναμη ένα εμπόρευμα:

«Θα εισαγάγουμε τώρα την θεμελιώδη σχέση η οποία ορίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής με ένα καθορισμό του γενικού χώρου της αξίας. Αυτή η σχέση είναι η μισθωτή σχέση η οποία κάνει την εργατική δύναμη ένα εμπόρευμα. Η κοινωνική εργασία γίνεται μισθωτή εργασία. Αυτή η σχέση έχει μια διπλή συνθήκη ύπαρξης: από την μια, η υπό εξέταση κοινωνία πρέπει να είναι εμπορευματικής παραγωγής: από την άλλη μεριά, πρέπει να έχει λάβει χώρα μια ρήξη μέσα στην κοινότητα των ανεξάρτητων παραγωγών ούτως ώστε να αλλάξει ριζικά την κατάσταση τους απέναντι στην παραγωγή. Νέες σχέσεις παραγωγής δημιουργούνται, αυτές οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής τις οποίες θα μελετήσουμε πιο λεπτομερειακά στο Κεφάλαιο 2. Το θεμελιώδες συστατικό αυτών των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής είναι η ιδιοποίηση του συνόλου των συνθηκών παραγωγής από ένα τμήμα της κοινωνίας και ο συναφής μετασχηματισμός του άλλου τμήματος σε μια μισθωτή τάξη».

(Aglietta (1979), σ. 45-46)

Όμως στο αμέσως προηγούμενο εισαγωγικό κεφάλαιο του βιβλίου του –και πριν ακόμη ορίσει την μισθωτή σχέση– υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι η μισθωτή σχέση δεν είναι μια εμπορευματική σχέση και ότι η εργατική δύναμη δεν είναι ένα εμπόρευμα:

«Τώρα αυτή η μισθωτή σχέση δεν είναι μια ιδιωτική ανταλλαγή η οποία μπορεί να ερμηνευθεί με εμπορευματικούς όρους. Δεν είναι μια εμπορευματική σχέση γιατί δεν εμπλέκει καμιά ανταλλαγή ισοδυνάμων. Είναι περίεργο το ότι ο Marx διατήρησε στο εννοιολογικό του σύστημα το κλασικό μύθευμα της εργατικής δύναμης ως ενός εμπορεύματος, παρόλο ότι οι αποφασιστικές σελίδες του πάνω στην πρωτόγονη συσσώρευση αποδεικνυαν επαρκώς ότι ήταν ακριβώς το αντίθετο. Αυτό το μύθευμα εγκαταλείπεται στο εννοιολογικό πλαίσιο που χρησιμοποιείται στον τόμο αυτό, στο οποίο η μισθωτή σχέση δημιουργεί άμεσα μια διαίρεση στον αφηρημένο χώρο της αξίας. Το ουσιαστικό σημείο, όπως θα δούμε στο πρώτο τμήμα αυτού του βιβλίου, είναι ότι η μισθωτή τάξη εμπλέκεται σε έναν τρόπο πρόσβασης στην εργασία και σε συνθήκες ζωής των οποίων η συνέχεια υπερβαίνει τις σχέσεις της εμπορευματικής ανταλλαγής που αντανακλώνονται στο κόστος αναπαραγωγής που φέρουν οι καπιταλιστικές επιχειρήσεις. Χωρίς ένα σύνολο κοινωνικών κανόνων, οι οποίοι είναι πάντα σχετικοί και ξανακαλουπώνονται από ταξικούς αγώνες, οι συνθήκες της καπιταλιστικής συσσώρευσης δεν θα είχαν καμιά κανονικότητα».

(Aglietta (1979), σ. 31-32)

Το χάσμα μεταξύ των δύο αυτών τοποθετήσεων είναι αγεφύρωτο. Το πρώτο απόσπασμα ορίζει την μισθωτή σχέση ως μια εμπορευματική σχέση στην οποία εμπλέκεται ένας ειδικός τύπος εμπορεύματος, η εργατική δύναμη. Η τελευταία, παρά τον ειδικό χαρακτήρα της, είναι πάντα ένα εμπόρευμα. Μια αναγκαία προϋπόθεση της θέσης αυτής είναι ότι η σχέση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας (δηλαδή η σχέση-κεφάλαιο, στην Μαρξιανή ορολογία) εξάγεται, και σωστά, πρωταρχικά από τις οικονομικές και παραγωγικές σχέσεις. Αντίθετα, το δεύτερο απόσπασμα υπονοεί ότι οι κοινωνικοί κανόνες (κατανοητοί ως πολιτικοί, πολιτιστικοί, θεσμικοί και ιδεολογικοί παράγοντες) είναι τα κύρια συστατικά αυτής της σχέσης. Αυτή είναι μια πολύ γνωστή και δημοφιλής θέση σήμερα και είναι ένα από τα βασικά θεμέλια της «Νέας Λύσης στο Πρόβλημα του Μετασχηματισμού», όπου υιοθετείται ξεκάθαρα. Όμως, στην «Θεωρία της Καπιταλιστικής Ρύθμισης» του Aglietta ενώ εξαγγέλεται στην εισαγωγή, την απαρνείται όταν η μισθωτή σχέση μελετάται συγκεκριμένα.

Αυτή η παλινδρόμηση μεταξύ δύο ασυμφιλίωτα αντιθέτων ορισμών εισάγει μια σχεδόν σχιζοφρενική αμφισημεία στην ει-

δική φύση της μισθωτής σχέσης, η οποία αντανakλάται στο ρόλο που της επιφορτίζεται στην μακρο-οικονομική θεωρία του. Πρόκειται για ένα εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα, αφού ο ίδιος ο Aglietta δηλώνει ότι «η διαίρεση στον χώρο της αξίας η οποία πραγματοποιείται από την μισθωτή σχέση με τον γενικό προσδιορισμό της είναι η θεωρητική θεμελίωση των μακρο-οικονομικών» (Aglietta (1979), σ. 46). Στο Κεφάλαιο 1 του βιβλίου του Aglietta η μισθωτή σχέση ορίζεται ταυτόχρονα ως σχέση ανταλλαγής και σχέση παραγωγής:

«Από το προηγούμενο επιχείρημα έπεται άμεσα ότι η εργατική δύναμη δεν είναι ένα εμπόρευμα σαν όλα τα άλλα. Εάν η εργατική δύναμη είναι ένα εμπόρευμα, και επομένως έχει μian αξία, η χρήση του είναι η ίδια η εργασία. Γι' αυτό η μισθωτή σχέση είναι ταυτόχρονα μια σχέση ανταλλαγής και μια σχέση παραγωγής».

(Aglietta (1979), σ. 46)

Ακολούθως, διατείνεται ότι η μισθωτή σχέση, ως σχέση ανταλλαγής, εκφράζεται σε μια σχέση χρηματικής ισοδυναμίας, τον μισθό (Aglietta (1979, σελ. 47). Για άλλη μια φορά, στην περίπτωση αυτή, το αυθαίρετο πέρασμα από την αξία σε χρηματικές εκφράσεις είναι εμφανές. Αφ' ενός η μισθωτή σχέση, ως σχέση παραγωγής, γίνεται αντιληπτή με αξιακούς όρους. Αφετέρου, αμέσως μόλις εισαχθεί η ανταλλαγή (η οποία εισάγεται με έναν απλοϊκό, γραμμικό, αυθαίρετο και μη-διαλεκτικό τρόπο), θεωρείται σε χρηματικούς όρους χωρίς κανέναν άλλον προσδιορισμό. Γίνεται έτσι προφανές ότι, όπως δείξαμε και προηγουμένως, η μισθωτή σχέση είναι η ουσιαστική βάση γι' αυτήν την αυθαίρετη και λανθασμένη σύνδεση αξίας και χρήματος. Η χοντροκομμένη ταύτιση μιας αξιακής σχέσης (της εξαγωγής υπεραξίας) με τις χρηματικές και εισοδηματικές της εκφράσεις (μισθός και κέρδη) στο συνολικό επίπεδο (τον ομογενή χώρο της αξίας, κατά την ορολογία του Aglietta¹⁴) ανοίγει την Κερκόπορτα για την ανατροπή της αρχικής του θέσης, όταν κατέρχεται στο επίπεδο του ιδιαίτερου. Τότε, η αποδοχή του καθοριστικού ρόλου της πρώτης απορρίπτεται και η χρηματική και εισοδηματική διάσταση αναλαμβάνουν τον πρωταρχικό ρόλο. Στη συνέχεια η μισθωτή σχέση, σιωπηρά κατανοητή ως μια εισοδηματική σχέση (μορφή πρόσληψης εισοδήματος) και χωρίς καμιά αναφορά σε παραγωγική και μη-παραγωγική εργασία, προσδιορίζει κάθε στοιχείο της μακρο-οικονομικής θεωρίας του. Με αυτήν την έννοια, τα θεμελιωμένα στην ανταλλαγή και το εισόδημα οικονομικά των Aglietta, Orlean

και Brender βρίσκονται ήδη σε κυοφορία στο πρώτο έργο του Aglietta. Αυτή η λανθασμένη οπτική γίνεται αρκούτσας εμφανής αργότερα όταν, στην «Θεωρία της Καπιταλιστικής Ρύθμισης», θεωρεί την μισθωτή σχέση πρωταρχικά ως μια εισοδηματική σχέση (Aglietta (1979), σ. 274-5).

Οι συνέπειες της θεωρητικοποίησης αυτής της μισθωτής σχέσης (αμφότερα με τις συγχύσεις και τις σιωπηρές εμφάσεις της) είναι εξαιρετικά σοβαρές. Παρέχει τη βάση για τη λανθασμένη αντικατάσταση της έννοιας της εργατικής τάξης από την αποκαλούμενη «τάξη των μισθωτών». Ο Aglietta μεταθέτει το κριτήριο για τον ορισμό της τάξης που αντιστοιχεί στον κόσμο της εργασίας, από το βασισμένο στην παραγωγή κριτήριο της εργασίας και την εξαγωγή υπεραξίας, στο βασισμένο στην ανταλλαγή κριτήριο της μορφής της πρόσληψης εισοδήματος. Και το τελευταίο και αναπόφευκτο στάδιο της πορείας αυτής είναι ολοκληρωτική απόρριψη των τάξεων (συνδεδεμένη με την αποκήρυξη της θεωρίας της Αξίας) στην πρόσφατη θεωρία του της «μισθωτής κοινωνίας».

VI. Ο Lipietz και η «νέα λύση» στο πρόβλημα του μετασχηματισμού

Δεν είναι σκοπός της εργασίας αυτής να επιδοθεί σε μια αναλυτική εξέταση του λεγομένου «Προβλήματος του Μετασχηματισμού». Παρόλα αυτά, μια επισκόπηση ορισμένων πλευρών της «Νέας Λύσης» θα μας βοηθήσει στο να φέρουμε στο προσκήνιο μερικά σημαντικά σημεία όπως και κάποιες εξελίξεις των Ρυθμιστών, που τουλάχιστον αρχικά υποστήριζαν κάποια εκδοχή της θεωρίας της Αξίας. Ένας αριθμός από τις πιο σημαντικές αρχικές απόψεις του Aglietta βρίσκει την αποκορύφωσή του και εκφράζεται πολύ πιο καθαρά στην αποκαλούμενη «Νέα Λύση του Προβλήματος του Μετασχηματισμού». Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Aglietta δεν έλαβε μέρος άμεσα στο πρόγραμμα αυτό. Όμως, πολλοί από τους παράγοντες, του αποδίδουν τις εναρκτήριες εμπνεύσεις τους στην εργασία του¹⁵. Υπάρχουν δύο περιοχές στο πρόγραμμα της «Νέας Λύσης» όπου οι αρχικές θέσεις του Aglietta αναπτύσσονται και συγκεκριμενοποιούνται περισσότερο: (α) ο ορισμός και η φύση της εργατικής δύναμης (ο οποίος επηρεάζει άμεσα τον ορισμό της μισθωτής σχέσης) και, (β) η θεωρητικοποίηση της σχέσης μεταξύ της αξίας και του χρήματος (η οποία επηρεάζει όχι μόνο την αξία αλλά και τον τρόπο που οι

αξιακές παράμετροι χρηματοποιούνται.

Η «Νέα Λύση» προέρχεται, και προτάθηκε αρχικά από τον Duménil (1980)¹⁶. Την θέση του ακολούθησε ο Lipietz (1982) ο οποίος συνέκλινε με την προσέγγιση του Foley (1982). Ο βασικός νεωτερισμός της «Νέας Λύσης» βρίσκεται στην εμμονή της στον «μετασχηματισμό των τιμών εισροής» (δηλαδή την επανεκτίμηση του σταθερού και του μεταβλητού κεφαλαίου που προκαταβάλλεται στην παραγωγή). Αυτό υποστηρίζεται ότι είναι αναγκαίο γιατί οι τιμές παραγωγής των υλικών στοιχείων του προκαταβαλλόμενου κεφαλαίου (μέσα παραγωγής και μέσα συντήρησης) δεν είναι αναλογικές προς τις αξίες τους. Οι υποστηρικτές της «Νέας Λύσης» δεν επαναποτιμούν το μεταβλητό κεφάλαιο. Την προσέγγιση αυτήν αποδίδει υποδειγματικά ο Lipietz (1982) όπου ακολουθεί τον Duménil κατά το ότι: (α) ερμηνεύει την αξία της εργατικής δύναμης ως ένα μερίδιο της προστιθέμενης αξίας και, (β) εφαρμόζει τον μετασχηματισμό στο καθαρό προϊόν. Ο πυρήνας της άποψης του είναι ότι το μεταβλητό κεφάλαιο θα πρέπει να αντιμετωπιστεί διαφορετικά από το σταθερό κεφάλαιο. Στην περίπτωση του σταθερού κεφαλαίου είναι αναγκαίο να μετασχηματιστεί η αξία των εμπορευμάτων. Αντίθετα, στην περίπτωση του μεταβλητού κεφαλαίου, ο μισθός –στον βαθμό που αντιπροσωπεύει ένα μερίδιο της προστιθέμενης αξίας, δηλαδή είναι «ένας αριθμός ωρών»– διατηρείται από τον μετασχηματισμό, ενώ ο χρόνος εργασίας καθ' εαυτός (θεωρούμενος ως το ισοδύναμο ενός πακέτου εμπορευμάτων) μετασχηματίζεται. Ως προς το σημείο αυτό, η «Νέα Λύση» επικρίνεται δικαίως από τους Kliman και McGlone για το ότι διαχωρίζει αξία και τιμή. Όμως, αυτό που μας ενδιαφέρει στο κεφάλαιο αυτό δεν είναι το περιεχόμενο της «Νέας Λύσης» καθεαυτό, αλλά οι δύο άξονές του που προαναφέρθηκαν, δηλαδή η σχέση χρήματος και αξίας και η φύση της εργατικής δύναμης.

Το εργατικό ισοδύναμο του χρήματος

Ακολουθώντας την αρχική έμπνευση του Aglietta (την χρηματική έκφραση της ώρας εργασίας) ο Lipietz (1985) προτείνει το «εργατικό (ή αξιακό) ισοδύναμο του χρήματος»:

«Εάν επομένως υποθέσουμε μian εμπορευματική οικονομία όπου καθετί αξιοποιείται τακτικά, θα βρούμε την ποσότητα αφηρημένης εργασίας που αντιπροσωπεύεται από την μονάδα χρήματος κάνοντας τη διαίρεση της ποσότητας

της εργασίας που χρειάζεται για να παραχθεί το καθαρό προϊόν δια της τιμής του προϊόντος αυτού. Θα ονομάσουμε την ποσότητα αυτή το «εργατικό (ή αξιακό) ισοδύναμο του χρήματος».

(Lipietz (1985), σ. 23)

Επίσης ο Foley (1982, σ. 41), ακολουθεί μια παρόμοια γραμμή, ορίζοντας αυτό που καλεί «αξία του χρήματος» ως το πηλίκο του συνολικού άμεσου χρόνου εργασίας προς την συνολική προστιθέμενη αξία (value added). Επιπλέον ο De Vroey (1981) προτείνει την «χρηματική έκφραση του κοινωνικού χρόνου εργασίας» ως το πηλίκο του συνόλου των τιμών προς το σύνολο των αξιών. Σημειωτέον ότι ο Foley, ενώ αποδέχεται την φόρμουλα του Lipietz, διατυπώνει επιφυλάξεις για αυτήν του De Vroey, επειδή δεν ξεκαθαρίζει εάν το σύνολο των τιμών αναφέρεται στην συνολική τιμή ή στην συνολική προστιθέμενη αξία (όπως αυτός προτείνει).

Το βασικό στοιχείο της άποψης αυτής, όπως έχουμε ήδη πει και όπως είναι αβίαστα αποδεκτό (δες Foley (1982, σ. 41) προκύπτει από το έδαφος μιας θεώρησης τύπου «σχολής Rubin». Ο Foley, που είναι πιο ειλικρινής σχετικά με πιθανές παρεκκλίσεις από τη θεωρία του Marx, επισημαίνει ότι η άποψη αυτή, αντί να θεωρεί ότι ο χρόνος εργασίας προσδιορίζει την τιμή, ξεκινά σε ένα συνολικό επίπεδο θεωρώντας ότι η χρηματική αξία της συνολικής μάζας της καθαρής παραγωγής εμπορευμάτων εκφράζει τη δαπάνη της συνολικής κοινωνικής εργασίας σε μια οικονομία εμπορευματικής παραγωγής. Επομένως, διατηρεί στο συνολικό επίπεδο τη σχέση χρήματος και ενσωματωμένης εργασίας, η οποία αποτελεί τον πυρήνα της ιδέας ότι το χρήμα είναι μια μορφή της αξίας και ότι η ουσία της αξίας είναι η αφηρημένη εργασία (Foley (1982) σ. 41). Η έννοια της αξίας αναγνωρίζεται ως ιδιότητα της συνολικής μάζας του καθαρού εμπορευματικού προϊόντος. Αυτό απαιτεί μian αυστηρή σχέση μεταξύ της χρηματικής μονάδας (είτε αυτή συνδέεται με ένα γενικό ισοδύναμο χρήμα-εμπόρευμα είτε όχι) και του αφηρημένου κοινωνικού χρόνου εργασίας. Συνακόλουθα, μια μονάδα χρήματος ορίζεται ως μια απαίτηση σε ένα συγκεκριμένο ποσό της αφηρημένης κοινωνικής εργασίας που ξοδεύτηκε στην οικονομία. Έχουμε ήδη επικρίνει την προσέγγιση αυτή, στη λιγότερο αναπτυγμένη μορφή με την οποία παρουσιάστηκε σε προηγούμενα έργα, γιατί ανοίγει την Κερκόπορτα για την συνεπακόλουθη απάρνηση της Αξιακής θεωρίας. Το νέο στοιχείο το οποίο εισάγουν οι Foley και De Vroey (1984b) είναι ότι το χρήμα δεν προκύπτει πλέον από το εμπόρευμα, όπως πρότεινε ο Marx.

Είναι ενδιαφέρον το πως ο De Vroey (1984b, κεφ. 1) συνδέει τις θεωρητικές αυτές μετεξελίξεις με τις αντίστοιχες των Benetti και Cartelier αλλά και των Aglietta και Orlean. Υποστηρίζει ότι το πρώτο βήμα έγινε από τους Benetti και Cartelier (1980) όταν, απορρίπτοντας την Αξιακή θεωρία και την εμπορευματική φύση του χρήματος, το χρήμα θεωρήθηκε ως η μόνη «άμεσα κοινωνική σχέση», ο μόνος θεσμός που διαπερνά τη θολότητα της κατακερματισμένης εμπορευματικής οικονομίας. Το χρήμα αντί να εξαχθεί από την εμπορευματική ανταλλαγή αποδόθηκε στην κρατική εξουσία. Το επόμενο βήμα εδραιώθηκε από τους Aglietta και Orlean (1982). Η θέση τους υποστήριζε ότι το χρήμα δεν είναι αποκλειστικά μια άμεσα-κοινωνική πραγματικότητα, αλλά έχει έναν αμφίβολο χαρακτήρα, εφ' όσον ανήκει ταυτόχρονα στην έμμεση-κοινωνική (ιδιωτική) μορφή και στην άμεση-κοινωνική μορφή (για παράδειγμα, οι ιδιωτικές μορφές χρήματος πρέπει να παίρνονται υπόψη). Δανειζόμενος από τις θέσεις αυτές, ο De Vroey διαμορφώνει την θεωρία του (την οποία εν πολλοίς μοιράζεται με την υπόλοιπη Προσέγγιση της Ρύθμισης) για το χρήμα, τις τιμές, τις πιστώσεις και τον πληθωρισμό.

Η φύση της εργατικής δύναμης

Η άλλη, και πιθανόν πιο σημαντική, πλευρά των συνεισφορών της «Νέας Λύσης» αφορά στην φύση και την αξία της εργατικής δύναμης. Έχουμε ήδη δείξει τις αντιφάσεις και την έλλειψη συνοχής της αρχικής θεωριοποίησης της εργατικής δύναμης από τον Aglietta. Τώρα, οι αντιφάσεις αυτές λύνονται με την ξεκάθαρη διακήρυξη ότι η εργατική δύναμη δεν είναι ένα εμπόρευμα. Όπως υποστηρίζει ο Lipietz (1985, σ. 154):

«... επίσης η νέα λύση παρέχει μια αποτελεσματική κριτική του «οικονομισμού» της λύσης Sraffa-von Neumann-Morishima, με την «παραγωγή εμπορευμάτων από εμπορεύματα» της, (συμπεριλαμβανόμενης της εργατικής δύναμης, ένα εμπόρευμα παραγόμενο με την διατροφή από ένα καλάθι αγαθών μισθού) και την μέτρηση της των εμπορευμάτων από μια αυθαίρετα επιλεγμένη νομισματική μονάδα. Αντίθετα, η συζήτηση η οποία οδήγησε στην νέα λύση δίνει έμφαση στην μη-εμπορευματική φύση της μισθωτής εργασίας και ανοίγει τον δρόμο για την ανάλυση της κοινωνικής σύστασης του χρηματικού ισοδυνάμου και της «αξίας» του».

Αυτό είναι ένα επιχείρημα το οποίο προτάθηκε από τους Bowles Gintis (1981, σ. 7-8) που υποστήριξαν ότι:

«Εάν η μισθωτή εργασία αντιμετωπιστεί ως εμπόρευμα, και η εργασία ως η αξία χρήσης της, δεν έχει κανέναν «ειδικό χαρακτήρα» στους όρους του οποίου να μπορεί να δικαιολογηθεί η εργασιακή θεωρία της αξίας. Εάν η εργασιακή θεωρία της αξίας πρέπει να υπερασπισθεί επαρκώς, αυτό πρέπει να γίνει δυνάμει κάποιας μη-εμπορευματικής πλευράς της μισθωτής εργασίας... η θεωρητικά αναγκαία και επαρκής μη-εμπορευματική πλευρά της εργατικής δύναμης πρέπει να εντοπισθεί σε περιοχές διακριτές από την περιοχή της καπιταλιστικής παραγωγής: οικογένεια και κράτος...»

Ουσιαστικά, οι Bowles και Gintis υιοθέτησαν ένα επιχείρημα του Samuelson (1982) που ισχυριζόταν ότι εφόσον η εργατική δύναμη είναι ένα εμπόρευμα παρόμοιο με κάθε άλλο εμπόρευμα, τότε δεν δικαιούται κανένα ειδικό status. Οι Bowles και Gintis αποδέχονται την ουσία της θέσης αυτής και προτείνουν ότι σχεδόν κάθε είδος εμπορεύματος (π.χ. η γη) μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να κατασκευαστεί μια αξιακή θεωρία και ακόμη και να οριστεί μια μορφή εκμετάλλευσης. Επομένως, για να αποκαταστήσουν την σημαντικότητα της εργατικής δύναμης απορρίπτουν τον εμπορευματικό χαρακτήρα της. Αυτό όμως που η θεώρηση αυτή αγνοεί είτε στις ριζοσπαστικές είτε στις συντηρητικές εκδοχές της, είναι ότι ο Marx είχε προτείνει ότι η εργατική δύναμη, παρόλο ότι είναι ένα εμπόρευμα, είναι διαφορετική από κάθε άλλο εμπόρευμα, επειδή είναι η πηγή και η δημιουργός του ανθρώπινου πλούτου. Το γεγονός αυτό στοιχειοθετεί την ικανότητα δημιουργίας αξίας της εργατικής δύναμης.

Ο Lipietz ενστερνίζεται την εσφαλμένη θέση των Bowles και Gintis και επιπλέον προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει ότι υπάρχουν μόνο «λίγα τυχαία επιχειρήματα» στο έργο του Marx, όπου ο τελευταίος προσπαθεί να δικαιολογήσει την υπαγωγή της αξίας στην εργασία ως «το μόνο κοινό στοιχείο των εμπορευμάτων» (Lipietz (1985, σ. 155). Αλλά βέβαια δεν είναι η πρώτη φορά που ο Lipietz φαίνεται να έχει μια μάλλον επιλεκτική γνώση του Marx. Πρώτα από όλα, ο Marx θεωρεί –όχι σε λίγα περιστασιακά επιχειρήματα αλλά σε όλη την θεωρία του– ότι η εργασία είναι όχι απλά το κοινό στοιχείο, αλλά η ενδοφυής κοινή ουσία η οποία στοιχειοθετεί την αξία των εμπορευμάτων. Δεύτερον, εάν απορριφθεί αυτή η Μαρξιανή θέση, τότε η θεωρία της εκμετάλλευσης

του Marx καταρρέει επίσης. Όμως όλα αυτά φαίνονται χωρίς σημασία στον Lipietz. Το σημείο στο οποίο σταματά είναι όταν ζητά συγκράτηση και την μη-ολοκληρωτική εγκατάλειψη της εργασίας-ουσίας της αξίας.

Το συμπέρασμα της προσέγγισης αυτής –όπως υποστηρίζει ο Devine (1989), ο οποίος προσφέρει την υποστήριξη του στην λανθασμένη αυτή θέση και στην «Νέα Λύση»– είναι ότι αυτό το οποίο μετρά δεν είναι η σύνδεση μεταξύ της ατομικής ικανότητας δημιουργίας αξίας και της ατομικής αξίας της εργατικής δύναμης, αλλά ο δεσμός μεταξύ της δημιουργίας αξίας από όλη την εργατική τάξη και της συνολικής αξίας της εργατικής δύναμης. Το συνεπακόλουθο της θέσης αυτής είναι ότι σπάζει η σχέση μεταξύ εργασίας (ως ουσίας της αξίας) και αξίας στο επίπεδο των ατομικών αξιών.

Οι θέσεις αυτές δεν πρέπει να προκαλούν έκπληξη, εφ' όσον η Ρύθμιση διαχωρίζει τον προσδιορισμό του μισθού από τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης. Επομένως, η εργατική δύναμη έχει ήδη έμμεσα αποχωριστεί από τον κόσμο των εμπορευμάτων. Τώρα αυτή η συλλογιστική φτάνει στην ολοκλήρωσή της. Η απόρριψη της σύνδεσης μεταξύ κοινωνικά αναγκαίου χρόνου εργασίας για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης και της αξίας της εργατικής δύναμης, οδηγεί στην άρνηση της εμπορευματικής φύσης της εργατικής δύναμης. Αυτό, με τη σειρά του, ανοίγει το δρόμο για την αμφισβήτηση του ρόλου της εργασίας ως ουσίας της αξίας. Ο Aglietta, στις τελευταίες θεωρητικές αναζητήσεις του, έχει κάνει ήδη το θήμα αυτό. Ο Lipietz βρίσκεται στο κατώφλι του, αλλά συνεχίζει να διστάζει.

Αντί επιλόγου

Είναι προφανές, κατά τη γνώμη μας, ότι οι θεωρητικές μετεξελίξεις που σκιαγραφήθηκαν παραπάνω –σε στενή σύνδεση με μια σειρά αντίστοιχες σε άλλους θεωρητικούς τομείς– σηματοδοτούν το τέλος της ριζοσπαστικής περιόδου της Ρύθμισης. Το ερώτημα όμως είναι εάν θα υπάρξει καν μια άλλη διάδοχη περίοδος...

Σημειώσεις

1. Το αμφίβολο της θέσης του De Vroey έγκειται στο ότι, παρόλο ότι ο

ίδιος συνδέει τον εαυτό του με την Ρύθμιση (και πράγματι τα άρθρα του ήταν για μια μακρά περίοδο οι κύριοι εκλαϊκευτές της Ρύθμισης στην Αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία), δεν φαίνεται να είναι ολόψυχα αποδεκτός ως τμήμα της από ορισμένους Ρυθμιστές. Χαρακτηριστικά, ο Boyer (1988) στην επισκόπηση του για την Ρύθμιση τον κατατάσσει σε εκείνες τις ξένες εργασίες που βρίσκονται κοντά στην Προσέγγιση της Ρύθμισης. Υπάρχουν επίσης ουσιαστικοί λόγοι πίσω από αυτήν την αμφίβολη θέση. Η αντίληψή του για την Ρύθμιση, όπως εκφράζεται στο γνωστότατο άρθρο-επισκόπηση του (De Vroey (1984a)) είναι γεμάτη λάθη και παρανοήσεις. Παρόλα αυτά, ο De Vroey ανήκει σε αυτή την υπό εξαφάνιση κατηγορία του είδους που ακόμη προσπαθεί να συνδεσει την Ρύθμιση με κάποια εκδοχή της θεωρίας της αξίας.

2. Οι θεωρίες «μεσαίου βεληνεκούς» αρνούνται ή υποβιβάζουν την ανάγκη ύπαρξης μιας «γενικής θεωρίας» (general theory), δηλαδή μιας θεωρίας που να καλύπτει όλο το φάσμα, από το πιο αφηρημένο επίπεδο των γενικών νόμων και εννοιών μέχρι την εμπειρική ανάλυση. Αντίθετα, συγκροτούνται στην βάση *ενδιαμέσων εννοιών* (intermediate concepts) οι οποίες έχουν μια σχεδόν άμεση και αδιαμεσολάβητη ταύτιση με τα πιο συγκεκριμένα φαινόμενα ή/και με εμπειρικές πεποιθήσεις που θεωρούνται αυτονόητα αληθείς. Πρόκειται για μια θετικιστική μεθοδολογία η οποία αντιπαρέρχεται και αντιτίθεται στην διαλεκτική. Έχουμε αλλού (Manroudes (1990)) αναλύσει την ένταξη της Ρύθμισης στην προσέγγιση αυτή.

3. Με αυτήν την έννοια ο Marx χρησιμοποιεί την Αξιακή θεωρία, στον πρώτο τόμο του «Κεφαλαίου», για να αναλύσει την παραγωγή ενώ κάνει αφαίρεση της ανταλλαγής και της διανομής. Η ανταλλαγή θεωρείται μόνο στην απλή μορφή της σχέσης εργάτη-καπιταλιστή. Το γεγονός ότι η ανταλλαγή, η οποία στην αναπτυγμένη μορφή της συνεπάγεται το επίπεδο των «πολλών κεφαλαίων» δεν είναι παρούσα, δεν εμποδίζει τον Marx από του να χρησιμοποιήσει την Αξιακή θεωρία στην ανάλυση της παραγωγής σε αφαίρεση από τις άλλες σφαίρες.

4. Είναι χρήσιμο να επισημανθεί –και ενδεικτικό της προβληματικής σχέσης της λεγόμενης «σχολής Rubin» με τον ίδιο τον Rubin– το ότι ο τελευταίος καταδίκασε ρητά την θέση ότι η αξία δημιουργείται στην σφαίρα της ανταλλαγής. Δηλώνει πολύ καθαρά ότι «Η αφηρημένη εργασία και η αξία δημιουργούνται ή «προέρχονται» («come about»), «γίνονται» («become») στη διαδικασία της άμεσης παραγωγής (πιο συχνά ο Marx χρησιμοποίησε την έκφραση «werden» για τη διαδικασία αυτή) και μόνο πραγματοποιούνται (realised) στη διαδικασία της ανταλλαγής» (Rubin (1978), σ. 125).

5. Η πολεμική του Marx εναντίον του Bailey αποτελεί μια από τις αποφασιστικές αντιμετώπισεις της πλάνης αυτής.

6. Η βάση της εργασίας του Gleicher είναι μια προσπάθεια να συνδεθούν η θεώρηση του Uno για την αξία (η οποία προκύπτει από την ανάλυση του εμπορεύματος καθ' εαυτού», δηλαδή χωρίς καμιά ταύτιση με ένα συγκεκριμένο σύνολο σχέσεων παραγωγής) και τις θέσεις σχετικά με το καπιταλιστικό προτσές εργασίας των Braverman (1974) και Aglietta (1979). Ο ακρογωνιαίος λίθος της άποψης του είναι η πραγματική-φυσική ύπαρξη της

αφηρημένης εργασίας στη διαδικασία παραγωγής. Η προσέγγιση αυτή αντιπαράκειται σε αυτήν της «σχολής Rubin». Ο Gleicher υποστηρίζει ότι η αφηρημένη εργασία έχει γίνει το συνεχόμενο ιστορικό αποτέλεσμα της ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και στην βάση αυτή απορρίπτει την «σχολή Rubin» (την οποία ορίζει ως «τους συγγραφείς εκείνους οι οποίοι θεωρούν ότι το χρήμα είναι το μόνο μέτρο της αφηρημένης εργασίας· ότι η εργασία γίνεται αφηρημένη μόνο στην πράξη της ανταλλαγής μεταξύ εμπορεύματος και χρήματος», Gleicher (1983, σ. 98).

7. Υπάρχει μια εντυπωσιακή ομοιότητα των θέσεων αυτών με τον συμπεριφορισμό ορισμένων μεταμοντέρνων ρευμάτων, τα οποία βασίζονται σε μια «θεωρία της επιθυμίας».

8. Αξίζει να αναφερθεί ότι σε αυτόν τον τύπο θεωρίας η κρατική εξουσία και οι σχέσεις γενικά είναι καθοριστικής σημασίας. Παρόλα αυτά απουσιάζει η θεμελίωση τους πάνω στις οικονομικές σχέσεις και φαίνεται να εξάγονται σχεδόν από το πουθενά. Για να συγκαλυφθεί το κενό αυτό και να δικαιολογηθεί η αυθαίρετη παράθεση τους, επιλέγεται μια πολυ-αιτιακή και εκλεκτική προσέγγιση όπου οι πολιτικές, ιδεολογικές, θεσμικές και πολιτιστικές σχέσεις τοποθετούνται σε ισότιμη βάση με την οικονομία. Τότε το κράτος και η κρατική εξουσία δεν ερμηνεύονται μέσω των θεμελιακών οικονομικών σχέσεων του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής αλλά συμπεραίνονται από μια ιστορικιστική, πολιτιστική, θεσμική ή συμπεριφορική ανάλυση (ή, συνθήως, έναν συνδυασμό όλων αυτών).

9. Αυτός ήταν άλλωστε και ένας από τους πυλώνες του λεγομένου Προβλήματος του Μετασχηματισμού. Όμως, όπως έχει επισημανθεί από μια σειρά συνεισφορών (δες Fine (1986)), σε μεγάλη έκταση το πρόβλημα αυτό ανακύπτει εξαιτίας μιας ολοκληρωτικά λανθασμένης αντίληψης για την μέθοδο του Marx. Εκεί όπου η μη-διαλεκτική αντίληψη θεωρεί κάθε αντικείμενο ως απομονωμένο και ως ένα σύνολο μέσα στον εαυτό του (a whole into itself) –και επομένως διαχωρίζει «συστήματα» αξίας από «συστήματα» τιμών– η Μαρξιστική διαλεκτική ορίζει ένα σημείο εκκίνησης το οποίο λειτουργεί ταυτόχρονα ως το εγκαινιάζον πεδίο προσδιορισμού και ως ο γεννήτωρ της διαλεκτικής ανέλιξης. Η αρχική θέση δεν είναι κλειστή και μη-μετασχηματιστή αλλά, αντίθετα, αναζητά να δημιουργήσει την κίνηση από την πρωταρχική αφηρημένη διάσταση προς τους πιο συγκεκριμένους και συνολικούς προσδιορισμούς. Ο Marx δεν στόχευε να δημιουργήσει μιαν άμεση, γραμμική και αλγεβρική εξίσωση μεταξύ αξίας και τιμής παραγωγής αλλά, αντίθετα, την διαλεκτική σχέση και τον μετασχηματισμό της αξίας σε τιμή παραγωγής.

Είναι αξιοπερίεργο το ότι, με τους δικούς του όρους, ο Bohm-Bawerk (1949, σ. 102) είχε δίκιο όταν εναπόθεσε την ευθύνη για τα υποτιθέμενα λάθη του Marx στην διαλεκτική λογική του:

Ο Marx εξήγαγε τις θεμελιώδεις αρχές του από γεγονότα, είτε μέσω ενός υγιούς εμπειρισμού είτε μιας στερεάς οικονομικο-φυσιολογικής ανάλυσης: τα θεμελιώνει σε όχι σταθερότερο έδαφος από αυτό της τυπικής διαλεκτικής. Αυτό είναι το μεγάλο ριζικό σφάλμα του Μαρξιστικού συστήματος στην γέννηση του: από αυτό, όλα τα υπόλοιπα προκύπτουν αναγκαστικά.

10. Για το ζήτημα του προσδιορισμού του μισθού και την θεωρία του κοινωνικού κανόνα κατανάλωσης δεσ Μανρουέας (1990, κεφ. ΙΙΙ).

11. Αναφέρεται στην διανομή $P=VP-S$, δηλαδή την διαφορά μεταξύ συνολικού εισοδήματος και συνολικών μισθών που εκφράζει τα κέρδη.

12. Αυτό είναι ένα από τα ισχυρότερα παραδείγματα της σημασίας του θεσμισμού στην πρώτη εργασία του Aglietta.

13. Είναι χαρακτηριστικό το ότι είναι αυτή η προσέγγιση που κάνει προσφιλείς τους Aglietta, Orlean αλλά και τον Foley (όπως επίσης τους Benetti και Cartelier) στους νεο-Σουμπετεριανούς και μετα-Κεϋνσιανούς όπως οι Minsky και Kregel (για μια επιδοκιμαστική παρουσίαση της προσέγγισης αυτής δεσ Bellofiore (1985)).

14. Ο ίδιος ο όρος «ομογενής χώρος της αξίας» είναι ατυχής, γιατί βοηθά τον Aglietta να παρακάμψει χωρίς να λάβει καθόλου υπόψη του (α) την σχέση συγκεκριμένης και αφηρημένης καθολικής εργασίας και (β) τις μορφές της αξίας (απλή, σχετική, εκτεταμένη, γενική και χρηματική μορφή), και να μεταβεί κατευθείαν στην αφηρημένη εργασία και την χρηματική μορφή.

15. Δες για παράδειγμα τον Foley (1982, σ. 46 σημ. 2).

16. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Duménil σε μια απάντηση (Duménil (1983)) κατηγορεί τον Lipietz ότι κακοποίησε την θεωρία του σε δύο σημεία: (α) ότι την θεωρεί ως συμπληρωματική προσέγγιση στην τύπου Morishima-Seton «Πρότυπη Λύση» και, (β) ότι παραμένει μέσα στους περιορισμούς του πλαισίου Morishima-Seton.

Βιβλιογραφία

- Aglietta M. (1979), *A Theory of Capitalist Regulation*, NLB
- Aglietta M. - Brender A. (1984), *Les metamorphoses de la societe salariale*, Calman-Levy.
- Aglietta M. - Orlean A. (1982), *La violence de la monnaie*, PUF.
- Bellofiore R. (1985), «Money and Development in Schumpeter», *Review of Radical Political Economics*, vol. 17, no. 1-2.
- Benetti C. (1974), *Valeur et Repartition*, PUG-Maspero.
- Benetti C. - Berthomieu C. - Cartelier J. (1975), *Economie classique, economie vulgaire*, PUG-Maspero.
- Benetti C. - Cartelier J. (1980), *Marchands, salaries et capitalistes*, PUG-Maspero.
- Bohm-Bawerk E. (1949), *Karl Marx and the Close of his System*, edit. P. Sweezy, New York, Augustus M. Kelley.
- Bowles S. - Gintis H. (1981), «Structure and Practice in the Labour Theory of Value», *Review of Radical Political Economics*, vol. 12 no. 4.
- Boyer R. (1988), *Η Θεωρία της Ρύθμισης*, Εξάντας.
- Braverman H. (1974), «Labor and Monopoly Capital» Monthly Review Press.
- Cartelier J. (1976), *Surproduit et reproduction sociale*, PUG-Maspero.
- De Vroey M. (1981), «Value, Production and Exchange», in *The Value Controversy*, NLB.

- De Vroey M. (1982), «On the Obsolescence of the Marxian Theory of Value: A Critical Review», *Capital & Class* no. 17.
- De Vroey M. (1984a), «A Regulation Approach interpretation of the contemporary crisis», *Capital & Class* no. 23.
- De Vroey M. (1984b), «Inflation: a non-monetarist monetary interpretation», *Cambridge Journal of Economics* vol. 8.
- Deleplace G. (1981), *Theories du capitalisme*, Paris.
- Devine J. (1989), «What is «simple labour»? A re-examination of the value-creating capacity of skilled labour», *Capital & Class* no. 39.
- Dumenil G. (1980), «De la valeur aux prix de production», *Economica*.
- Dumenil G. (1983), «The So-Called «Transformation Problem» Revisited: A Brief Comment», *Journal of Economic Theory* no. 33.
- Fine B. (1986), *The Value Dimension*, RKP.
- Foley D. (1982), «The value of money, the value of labour-power and the Marxian Transformation Problem», *Review of Radical Political Economics* vol. 14 no. 2.
- Franklin B. (1836), *The Works of Benjamin Franklin*, J. Sparks, Boston.
- Gleicher D. (1983), «A historical approach to the question of abstract labour», *Capital and Class* no. 21.
- Kliman A. McGlone T. (1988), «The transformation non-problem and the non-transformation problem», *Capital & Class* no. 35.
- Lipietz A. (1982), «The So-Called «Transformation Problem» Revisited», *Journal of Economic Theory* no. 26.
- Lipietz A. (1985a), *The Enchanted World*, Verso.
- Lipietz A. (1985), *The Enchanted World*, Verso.
- Marx. K. (1987), «A contribution to the Critique of Political Economy», in Marx K.-Engels F., *Collected Works*, vol. 29, Lawrence and Wishart.
- Mavroudeas S. (1990), *Regulation Approach: A Critical Appraisal*, Ph.D. thesis, Univ. of London.
- Noel A. (1987), «Accumulation, Regulation and Social Change: an essay on French Political Economy», *International Organisation* no. 41.
- Rubin I.I. (1978), «Abstract labour and value in Marx's system», *Capital & Class* no. 5.
- Rubin I.I. (1972), *Essays on Marx's theory of value*, Black and Red, Detroit.
- Samuelson P. (1982), «The Normative and Positive Inferiority of Marx's Value Paradigm», *Southern Economic Journal* vol. 49, no. 1.



Η «οικονομία της πληροφορίας» και τα μαζικά μέσα ενημέρωσης*

A. Ρήγος**

[...]

Τούτη την κρίσιμη για την ανθρωπότητα ώρα, που εννιά χρόνια πριν την απαρχή της τρίτης μετά Χριστό χιλιετηρίδας, κάποιιοι –κάτω από την ευφορία της κατάρρευσης των καθεστώτων του αυτοαποκαλούμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού» και του συνακόλουθου ψυχρού πολέμου που γέννησε η «ειρήνη» του τέλους του Β' παγκοσμίου – βιάστηκαν να μιλήσουν για «τέλος της Ιστορίας»¹, ενώ άλλοι να κλείσουν όπως-όπως το κεφάλαιο αυτού του ταραγμένου κι αντιφατικού 20ου αιώνα².

Ακριβώς την ώρα που παρά την έσχατη απορία και τον κυρίαρχο πεσσιμισμό της λεγόμενης «προοδευτικής» –πράγμα ταυτόσημο εν πολλοίς στη μεταφυσική των εννοιών του μεγαλύτερου μέρους του αιώνα μας– «αριστερής» διάνοησης, βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα απαρχή όπου οι έννοιες κι αξίες οι οποίες μας συνέχουν ως έλλογα όντα εδώ και αιώνες, αδυνατούν να μας επιτρέψουν την βαθύτερη πρόσβαση-κατανόηση, των εξελίξεων που οι ίδιοι κατά τα άλλα δημιουργήσαμε. Εξελίξεων που ενώ αλλάζουν τα πάντα γοργά γύρω μας, μόνο εμπειρικοί διαχειριστές, ως νέοι μαθητευόμενοι μάγοι στου «κασίδη το κεφάλι», δηλαδή στο κεφάλι όλων μας, φαίνονται ικανοί να παρακολουθήσουν, τείνοντας να μας κάνουν να αποδεχτούμε –έκοντες άκοντες– ότι αυτός ο άκρατος εμπειρισμός, είναι ό,τι απόμεινε σε μια ανθρωπότητα η οποία είδε όλα τα απελευθερωτικά της όνειρα που γέννησαν οι δυο μεγάλες επαναστατικές διεργασίες

* Το κείμενο αυτό αποτελεί εισήγηση στο Συνέδριο που διοργάνωσαν η Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων μαζί με τη Σχολή και το Δήμο Χανίων στα Χανιά από 27-6 μέχρι 1-7-91 με γενικό τίτλο «Τα προβλήματα του πολέμου και της ειρήνης στο τέλος του εικοστού αιώνα»

** Ο Α. Ρήγος είναι επίκουρος στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

των τελευταίων αιώνων, η Γαλλική και η Ρωσική, να καταρρέουν, παραμένοντας γράμμα κενό σε κάποια ακόμη συνταγματικά ή ιστορικά κείμενα.

Ενώ ταυτόχρονα, ο ζόφος της οικολογικής καταστροφής, της πείνας, της δίψας, της εξόδου των εξαθλιωμένων του πλανήτη μας, της δομικής ανεργίας και των αυξανόμενων ανισοτήτων ακόμη και στο εσωτερικό των αναπτυγμένων κοινωνιών, των εστίων τοπικών πολέμων, των σοβινιστικών και ρατσιστικών εξάρσεων³ και του πουριτανισμού –που βοηθώντας του AIDS⁴– έρχεται να εδραιώσει και στο ατομικό ερωτικό επίπεδο, την συντηρητική παλιννόστηση μιας ανελευθερίας και ενός ιδιότυπου «πολυφωνικού» ολοκληρωτισμού, «συναίνεσης» και ομοιομορφίας της μοναξιάς της μάζας, αποξένωσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο.

Απέναντι σε όλα τούτα, η αυτονόητη υπεράσπιση των στοιχειωδών πανανθρώπινων αξιών που έφερε ο ευρωπαϊκός ρασιοναλισμός, της δημοκρατίας ως τρόπου ζωής, της ειρήνης μα και του αναφαίρετου δικαιώματος της εθνικής αυτοδιάθεσης, της αντίστασης απέναντι στην όποια εξουσία, της αμφισβήτησης κάθε κατεστημένης γνώσης από δομικά στοιχεία ανθρωπιάς και εξέλιξης πάνω στον πλανήτη, κατάντησαν ιδιομορφίες περιθωριακών ομάδων και διανοουμένων.

Η συνείδηση αυτής της πραγματικότητας που μόνο ως επιστημονική φαντασία είχε από κάποιους ελάχιστους προβλεφτεί⁵, αν δεν θέλουμε να λειτουργήσει και για μας ως βολικό άλλοθι απραξίας και μικροαστικού βολέματος, συνεργώντας μ' αυτόν τον αρνητικό έστω τρόπο και μεις στην αναπαραγωγή της υπάρχουσας κατάστασης, γκρινιάζοντας και μεμψιμοιρώντας για να κρύψουμε έτσι τα αδιέξοδα άρθρωσης ενός ανατρεπτικού κι απελευθερωτικού λόγου και πράξης, πίσω από στερεότυπα, δημοκρατικοφανή προσωπεία, κατάρες κι ευχολόγια, απαιτεί κατανόηση της σκληρής αλήθειας ότι: Ο κόσμος έχει αλλάξει ριζικά και μάλιστα χωρίς εμάς, παραμένοντας, ακριβώς θα 'λεγα γι' αυτό, το ίδιο και χειρότερα παράλογος, άδικος κι απάνθρωπος. Ότι το ζητούμενο σήμερα δεν είναι μόνο να τον κριτικάρουμε, ούτε πολύ περισσότερο, να απαιτούμε και μεις μια θέση στην «αναπτυξιακή λιτότητα» της νεοφιλελεύθερης διαχείρισής του· το ζητούμενο παραμένει για μια ακόμη φορά μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι, να τον κατανοήσουμε για να μπορέσουμε να τον ανατρέψουμε.

Και προς αυτήν την κατεύθυνση, η υπόθεση εργασίας που καταθέτω για προβληματισμό, συζήτηση κι αντιπαράθεση συνίστα-

ται στη διαπίστωση ότι: Η «οικονομία της πληροφορίας» έχει φέρει πια, ένα νέο παγκόσμιο καταμερισμό εργασίας, με εντονότατα καπιταλιστικά, ολιγοπωλιακά φαινόμενα, ενώ, παράλληλα, οι τεράστιες και γοργές εξελίξεις, σε επίπεδο πληροφορικής και τηλεματικής, έχουν ανατρέψει το συνολικό σύστημα ελέγχου και χειραγώγησης της «βιομηχανίας της συνείδησης» άρα και του τρόπου άσκησης και αναπαραγωγής της εξουσίας, σ' όλα τα ιδεολογικο-πολιτικά συστήματα της ετερο-διαχειριζόμενης και ετερο-καθοριζόμενης οικονομικο-κοινωνικής πραγματικότητας μέσα στην οποία ζούμε⁶.

Μια ολοκληρωμένη πια αγορά ηλεκτρονικής, πληροφορικής, τηλεματικής και πολιτιστικής βιομηχανίας έχει εδραιωθεί ανεπαίσθητα και σχεδόν ανεμπόδιστα παντού στον κόσμο. Τα «νέα ηλεκτρονικά μέσα»⁷ της τελευταίας δεκαετίας έχουν υπερβεί κατά πολύ τις λειτουργικές δυνατότητες των «παλιών μέσων» βιβλίου, τύπου, ραδιοφώνου, τηλεόρασης, κινηματογραφικής ταινίας. Η σχεδόν απεριόριστη ικανότητα αποθήκευσης μοντέρνων εγκαταστάσεων Η/Υ και οι σχεδόν ανεξάρτητες από ένα συγκεκριμένο τρόπο, δυνατότητες μεταβίβασης πληροφοριών μέσα από νέα τηλεπικοινωνιακά δίκτυα σ' όλον τον πλανήτη κάνουν δυνατή τη συνένωση με τις νέες εφαρμογές των παλιών τεχνικών σε νέους πολυσήμαντους ρόλους. Έτσι π.χ. το τηλεφωνικό δίκτυο εκτός της κλασικής του λειτουργίας, μας συνδέει τώρα με τράπεζες δεδομένων, μας επιτρέπει να στέλνουμε και να δεχόμαστε μέσα από αυτο«τηλεκείμενα», η τηλεοπτική μας συσκευή μπορεί να χρησιμοποιείται σαν ηλεκτρονικό κατάστημα, ενώ ένας δίσκος μουσικής έχει τη δυνατότητα να αποθηκεύει και τους είκοσι τόμους του εγκυκλοπαιδικού μας λεξικού, δισκέτες αποθήκευσης εικόνων-«εικονοδίσκοι», «υπερσυνοριακές διακινήσεις δεδομένων» δορυφορικές και επίγειες συγκεντρώνουν, μετακινούν, επεξεργάζονται, αποθηκεύουν πληροφορίες και δεδομένα σε μια επικοινωνιακή έκταση όχι μόνο ασύλληπτη αλλά και ποιοτικά διάφορη του χτες, που δημιουργεί νοήματα και τελικά οικονομικές αξίες που πουλιούνται και αγοράζονται όπως και κάθε άλλο εμπόρευμα⁸.

Πρόκειται ουσιαστικά για την τρίτη βιομηχανική επανάσταση⁹, αυτήν της εισαγωγής των ηλεκτρονικών συστημάτων στην όλη παραγωγική διαδικασία, της στενής σύνδεσης πληροφορικών και επικοινωνιακών δικτύων από την οποία γεννιέται η τηλεματική που ανοίγει το δρόμο σ' ένα νέο μοντέλο ανάπτυξης των βιομηχανικών χωρών, το οποίο βασίζεται στην αυτοματοποίηση της παραγωγής αγαθών και υπηρεσιών, στην αυξανόμενη παραγωγή εμ-

πορευμάτων υψηλού πληροφοριακού περιεχομένου, στη μετατόπιση του κέντρου βάρους του παραγωγικού μηχανισμού από τους παραδοσιακούς τομείς σε νέους εξαγωγικούς τομείς παραγωγής know-How¹⁰.

Ενώ, παράλληλα, η παλιά βαριά βιομηχανία διώχεται προς τις χώρες του λεγόμενου τρίτου κόσμου, όπου τα φτηνά εργατικά χέρια και οι εν πολλοίς εξαρτημένες κυβερνήσεις επιτρέπουν την συνέχιση των κερδών, εντείνοντας τα εξαρτησιακά πλέγματα με τις προηγμένες τεχνολογικά χώρες. Την ίδια ώρα που σ' αυτές τις τελευταίες η παραγωγική εργασία μετακυλά συνεχώς από τους παλιούς μεγάλους εργασιακούς χώρους, στην κατ' οίκο και κατά μόνας απασχόληση και στον τομέα των υπηρεσιών πληροφοριών όπου οι αποστάσεις μεταξύ εφεύρεσης και εμπορικής εκμετάλλευσης των προϊόντων γίνονται ολοένα και μικρότερες, επιταχύνοντας ακόμη περισσότερο την νέα δυναμική και την απόσταση που τις χωρίζει από τις άλλες χώρες. Ταυτόχρονα, όλη αυτή η διαδικασία συνοδεύεται από μια ταχύτατη εξάπλωση και αλληλοσύνδεση ηλεκτρονικών συστημάτων και τηλεπικοινωνιών σε όλους τους παραγωγικούς χώρους. Και προς αυτήν την κατεύθυνση αποφασιστικότερο ρόλο παίζουν οι στρατιωτικές έρευνες, παραδοσιακές και διαστημικές, σε μια έκταση που λόγω της μυστικότητας των χρήσεων και αποτελεσμάτων, περνά σχεδόν απαρατήρητη¹¹.

Μια νέου τύπου οικονομικο-τεχνολογική κυριαρχία πολυεθνικών συγκροτημάτων, κυρίως βορειοαμερικανικών κεφαλαίων¹² γεννιέται, οδηγώντας σε μια νέα διεθνοποίηση στο οικονομικό πεδίο που υπερβαίνει τα παραδοσιακά κρατικά πλαίσια. Πρόκειται για μια τεχνολογική διαδικασία που επέτρεψε την ανάκαμψη από την στασιμοπληθωριστική κρίση των δεκαετιών του '70 και '80, του καπιταλισμού¹³.

Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι σ' έναν τρόπο παραγωγής που βασίζεται στην ανταλλαγή εμπορευμάτων –όπου όλα και όλοι τείνουν και πρέπει να γίνουν εμπόρευμα με μια κάποια τιμή– τα μέσα και οι τρόποι επικοινωνίας και γενικότερα το πληροφορικό σύστημα –όπως υπογραμμίζει και ο Antony Smith– αποτελεί την υποδομή, για να το πούμε έτσι, ολόκληρου του κοινωνικού σχηματισμού. Αυτό καθορίζει τη μορφή τόσο των παραγωγικών δυνάμεων όσο και των σχέσεων παραγωγής και εξουσίας.

Ο καπιταλισμός, γράφει ο Smith, είναι «όχι μόνο οικονομικό και παραγωγικό σύστημα, αλλά και ένα πληροφορικό σύστημα. Για να αναπτυχθεί είχε ανάγκη να ενσωματώνει το ένα τμήμα του κόσμου μετά το άλλο σε μια ενιαία αγορά, στην οποία οι κοινωνι-

κές τάξεις, οι εταιρίες, τα μέσα μεταφοράς και τα παραγόμενα εμπορεύματα, συνδιάζονταν σε ένα ενιαίο, πολύπλοκο και διαφοροποιημένο σύστημα και βρίσκονταν σε συνεχή ανάπτυξη και αυξανόμενη αλληλεξάρτηση. Στο κέντρο του συστήματος έπρεπε να βρίσκεται η πληροφορία, γιατί η βασική έννοια του καπιταλισμού είναι η αγορά και στο σύστημα μιας ενιαίας αγοράς, οι φυσικές αγορές πρέπει να αντικατασταθούν από «μη υλικές», στις οποίες οι τιμές και οι αξίες καθορίζονται μέσω μιας κανονικής και φερέγγυας διανομής της πληροφορίας. Το δίκτυο επικοινωνίας που αναπτύχθηκε τον 19ο αιώνα, ήταν η συνέπεια της ύπαρξης του αυτοκρατορικού συστήματος, στο οποίο οι ανταγωνιζόμενες καπιταλιστικές δυνάμεις πάλευαν για το μοίρασμα του κόσμου. Το πληροφορικό δίκτυο αποτέλεσε κατά συνέπεια, ένα βασικό μοχλό για την ανάπτυξη του διεθνούς καπιταλισμού. Ήταν δηλαδή ταυτόχρονα αιτία και αποτέλεσμα της καπιταλιστικής ανάπτυξης». Και συνεχίζει ο Smith: «Στην εποχή των υπολογιστών η πληροφορία άρχισε να αντιμετωπίζεται ως πρώτη ύλη η οποία αναγόμενη στο δυαδικό κώδικα που χρησιμοποιούν οι υπολογιστές, μπορεί να πουλιέται και να αγοράζεται σαν εμπόρευμα. Τα μεγάλα δίκτυα τηλεπικοινωνιών, που διανέμουν (και ταυτόχρονα ελέγχουν και επιλέγουν) πληροφορίες εντός και μεταξύ των κρατών αποτελούν το νευρικό σύστημα μιας μοντέρνας κοινωνίας, ενός μοντέρνου κόσμου», ενώ σε συντομότερο διάστημα «θα είναι δυνατόν να μεταδοθεί ενέργεια από το διάστημα μέσω ηλεκτρομαγνητικών κατόπτρων και αυτή η ενέργεια θα ανάγεται σε πληροφορία» επίσης¹⁴.

Άρα, αν οι πληροφορίες ανέκαθεν έπαιζαν ένα ρόλο κλειδί στην όλη παραγωγική διαδικασία καθώς και στην οργάνωση, ταξινόμηση και ερμηνεία των σχημάτων μέσω των οποίων ο άνθρωπος αντιλαμβάνονταν και αντιλαμβάνεται τον κόσμο, σήμερα – όπως τονίζει και ο Γκράχαμ Μέρντοκ– «έχουν έναν ακόμα πρόσθετο ρόλο μέσα στο κοινωνικό σύστημα. Οι τεχνολογίες της πληροφορίας γίνονται συστατικό στοιχείο στην αναδόμηση της παραγωγικής διαδικασίας... κεντρικές συνιστώσες αναδιοργάνωσης ολοκλήρου του συστήματος παραγωγής»¹⁵.

Όλοι αυτοί οι ιστορικοί μετασχηματισμοί για πολλούς, όπως ο Ντανιέλ Μπελ ή ο Ζμπίγκνιου Μπρεζεζίνσκι ήδη από την δεκαετία του 1960, σημαίνουν ένα νέο τύπο κοινωνίας που αποκαλούν Μετα-βιομηχανική Τεχνοηλεκτρονική Κοινωνία, στον οποίο η Πληροφορική Επανάσταση αποτελεί το σπουδαιότερο κομμάτι υπέρβασης του κρατικά διαιρεμένου κόσμου¹⁶.

Θα υποστήριζα, συμφωνώντας με τον Μέρντοκ ότι, όσο κι αν

βιάζονται κάποιοι να μας πείσουν ότι ξεπεράσαμε τον Καπιταλιστικό Τρόπο Παραγωγής (Κ.Τ.Π.) μέσα απ' αυτές τις πραγματικά ραγδαίες τεχνολογικές εξελίξεις, καθοριστικό παραμένει ότι ζούμε σε μια καπιταλιστική τάξη πραγμάτων, σε μια παγκόσμια οικονομία της αγοράς. Η αναδιάρθρωση της όλης παραγωγικής διαδικασίας που φέρνουν οι βιομηχανίες πληροφόρησης, παρέχει βέβαια την ευχέρεια υπέρβασης ορισμένων προβλημάτων και της κρίσης του συστήματος, δεν φτάνει όμως από μόνη της, για να πούμε ότι ξεπεράσαμε τον καπιταλισμό. Αντίθετα, τον ενισχύει και τον βαθαίνει μέσα από δυνατότητες μεγαλύτερου ελέγχου της εργατικής δύναμης, μείωσης του εργατικού δυναμικού, μεγαλύτερου ελέγχου της αποτελεσματικότητας και κυρίως της κατανάλωσης. Αυτό που έφερε ο νέος παγκόσμιος καταμερισμός της εργασίας «δεν είναι το τέλος του καπιταλισμού, αλλά η ανατολή μιας νέας μορφής του, του επικοινωνιακού καπιταλισμού, μια που για πρώτη φορά σε τέτοια έκταση και ένταση ο καπιταλισμός μέσα ακριβώς από αυτές τις επαναστατικές τεχνολογικές εξελίξεις, δρα πια σε πλανητικό επίπεδο, γεγονός που όσο κι αν ξενίζει ή ενοχλεί κάποιους, επαναφέρει στην επικαιρότητα τις αναλύσεις της Λούξεμπουργκ για τη συσσώρευση του κεφαλαίου και τον ιμπεριαλισμό¹⁸.

Τα νέα στοιχεία για τις κοινωνικο-πολιτικές επιπτώσεις αυτού του διεθνικού καπιταλισμού βασίζονται σε μια νέα πολιτιστική άρα και πολιτική κουλτούρα μορφωμάτων επιφανείας, αποσυνδεδεμένων από την ιστορία και την πραγματικότητα. Οι εικόνες της τηλεόρασης – αυτού του κυρίαρχου μέσου της νέας κουλτούρας πληροφόρησης που φέρνει ο διεθνικός επικοινωνιακός καπιταλισμός είναι, γράφει ο Μέρντοκ, «ένας πολύ ανακριθής τρόπος αποτύπωσης των μορφών, είναι ένας ανακριθής τρόπος θωράκισης της πραγματικότητας σε φόρμες και απεικονίσεις της, ένα συνειρμικό μέσο ενός αποσπασματικού λόγου στο οποίο Αθήνα είναι π.χ. η Ακρόπολη, Παρίσι, ο πύργος του Άιφελ κ.λπ. Έτσι όμως η εικόνα αποσυνδέεται από τις δυνάμεις που συντελούν στην δημιουργία της κατάστασης που κατά τα άλλα παρουσιάζει»¹⁹.

Το παρόν αποσυνδέεται από το παρελθόν. Το σήμερα γίνεται χτες με τρομαχτική ταχύτητα, η πορεία των αλλαγών είναι τόσο ραγδαία που όχι μόνο δεν είναι δυνατό να ελεγχθεί αλλά ούτε καν να κατανοηθεί στοιχειωδώς. Στην εποχή της επικοινωνιακής έκρηξης²⁰ η πραγματική επικοινωνία γίνεται δύσκολη καθώς οι προσλαμβάνουσες παραστάσεις μεταβάλλονται ταχύτατα και οι λέξεις σημαίνουν διαφορετικό πράγμα σε κάθε κοινωνική υπο-

ομάδα. Τα εμπορικά προϊόντα καθορίζουν την πορεία της κουλτούρας, τις νοοτροπίες, τις συμπεριφορές²¹. Τα βίντεο-κλιπ του MTV είναι, θαρρώ, η αποθέωση αυτής της διεθνούς εικονοπλασίας χωρίς πραγματικότητα. Δεν υπάρχει story, μήνυμα, λογική αλληλουχία, αλλά αυθαίρετο κολλάζ γρήγορων εναλλασόμενων εικόνων, όπου κυριαρχεί ο εντυπωσιασμός, ο ερωτισμός, το στυλ, η νεανικότητα. Οι ταξικές διαφορές γίνεται προσπάθεια να καλυφθούν κάτω από τις αληθινές ή σε απομίμηση –αδιάφορο– υπογραφές των μαιτρ της μόδας στα ρούχα, οι οποίες δημιουργούν μια διαφορετικής αντίληψης φαινομενική κοινωνική εξίσωση βασισμένη όχι πια σε εξισωτικές επιδιώξεις, αλλά σε προσωπικές διαφοροποιήσεις και εξωτερικές εξατομικεύσεις. Το στυλ της ζωής κυριαρχεί στον χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων με έμφαση όχι πια στο ποιός είσαι, αλλά στο πώς είσαι, τι φοράς, πού συχνάζεις, πώς μιλάς, με τι κινείσαι, πώς εκφράζεσαι.²³

Απέναντι σ' όλα αυτά και όσο εντείνεται η προσπάθεια διεθνοποίησης συγκέντρωσης και ομογενοποίησης της ανθρωπότητας μέσα από τα συμβαίνοντα στο παραγωγικό σύστημα και τα νέα καταναλωτικά πρότυπα, εμφανίζονται και αυξάνουν οι άλυτες αντιφάσεις αυτού του διεθνικού επικοινωνιακού καπιταλισμού της αδιαφοροποίητης μάζας. Ολοένα και μεγαλύτερα τμήματα πληθυσμού του πλανήτη –και όχι πια μόνο στον τρίτο κόσμο– ωθούνται στο ημίφως του περιθωρίου, αναγκάζονται να ζουν κάτω από το επίπεδο της φτώχειας, ακόμη και στο εσωτερικό των Η.Π.Α. όπου υπερβαίνουν τα σαράντα εκατομμύρια, σύμφωνα με κατά προσέγγιση υπολογισμούς, μια που ακριβείς μετρήσεις δεν υπάρχουν. Η αποκαλούμενη, άλλωστε, κοινωνία των δύο τρίτων δεν είναι άλλο από την νομιμοποιημένη αποδοχή του σκληρού γεγονότος το οποίο απαιτεί ένα ολοένα και αυξανόμενο τμήμα του πληθυσμού να παραμένει μόνιμα σε κατάσταση αθλιότητας. Γεγονός που όπως παρατηρούσε κυνικά κιόλας πριν χρόνια η περίφημη Τριμερής Επιτροπή «... είναι από την φύση του αντιδημοκρατικό, υπήρξε ωστόσο ένας από τους πρώτους παράγοντες που επέτρεψαν στην δημοκρατία να λειτουργήσει αποτελεσματικά»²⁴.

Η ψυχολογική και κοινωνική αποδιάρθρωση αυτών των ομάδων που δεν μπορούν πια να συμμετέχουν στην κατανάλωση λόγω της οικονομικο-κοινωνικής τους περιθωριακότητας στο παραγωγικό σύστημα, τις ωθούν σε πράξεις φυγής και ανεξέλεγκτης βίας, που όλοι πια συνειδητοποιούν τους κινδύνους που περικλείουν, ιδιαίτερα ανάμεσα στους νέους.

Και εδώ νομίζω ότι η αντίφαση βαθιάει ακόμη περισσότερο,

κυρίως στο εσωτερικό των πιο ανεπτυγμένων κοινωνικών σχηματισμών της νέας εποχής. Από τη μια η νέα παραγωγική διαδικασία, τα νέα μαζικά μέσα, τα νέα μοντέλα κατανάλωσης, η διαφήμιση, απευθύνονται κυρίως στους νέους, μιας που οι νέοι είναι δυνητικά πιο διαμορφώσιμη κοινωνική κατηγορία και γι' αυτό πιο ελκυστική στη διαφήμιση. Η νεότητα ήταν πάντοτε στο κέντρο άλλωστε της καταναλωτικής διαδικασίας. Οι νέοι λοιπόν και νεανίζουσα ιδεολογία είναι στο επίκεντρο αυτού του νέου κόσμου, των εικόνων, των U.F.O., και του καταναλωτισμού. Για πρώτη φορά στην ανθρώπινη ιστορία το να είσαι νεανικός γίνεται θετικό και το να είσαι ηλικιωμένος γίνεται συνολικά μια αρνητική κατάσταση, ενώ ταυτόχρονα οι ίδιοι οι νέοι γίνονται περιθωριακοί ως προς το σύστημα παραγωγής, μένουν ξεκρέμαστοι σ' έναν κόσμο, χωρίς ορατά οράματα υπέρβασής του, χωρίς ιδεολογικές αναφορές. Οι νέοι λοιπόν είναι στην καρδιά των νέων αντιφάσεων της κανούριας κουλτούρας²⁵.

Η αύξηση των πράξεων εγκληματικότητας και φυγής ανάμεσα στους νέους το αναδεικνύει αυτό έντονα, όπως και η καταφυγή πολλών απ' αυτούς σε ολοκληρωτικά μοντέλα του χτες, τα οποία προβάλλουν ως νέες αξίες του ανθρώπινου εγώ, που αναζητά υπαρξιακή απάντηση στη μοναξιά, την αλλοτρίωση, την συνθλιβή του μέσα στην αδιαφοροποίητη μάζα²⁶,

Και είναι ακριβώς οι κίνδυνοι αυτοί που κάνουν ακόμη και έναν ένθερμο απολογητή του νεο-φιλελευθερισμού, όπως Francis Foukuyama, να στέκεται στην απάντησή του προς στους επικριτές του μπροστά στον κίνδυνο μιας «νέας λιγότερο ήπιας Αμερικής που περιμένει να αναδυθεί από τον ορίζοντα μιας ιδεολογίας που ούτε καν φανταζόμαστε σήμερα» και να παραδέχεται «πως τέτοιες εξελίξεις είναι βέβαια δυνατές» καθώς και να «εντυπωσιάζεται με τον επαρχιωτισμό της political class στην Washington ιδιαίτερα (όπως γράφει) με αυτούς που στελεχώνουν τα Μέσα Επικοινωνίας, οι οποίοι δεν μπορούν να καταλάβουν ότι υπάρχουν σπουδαιότερα και πιο ενδιαφέροντα πράγματα από τη δεδομένη ημερήσια διάταξη του Υπουργείου των Εξωτερικών»²⁷.

Θέματα που ως αντίδραση σ' αυτήν τη διεθνοποίηση και ομογενοποίηση οδηγούν στο βάθεμα και άλλων λειτουργικών αντιφάσεων που φέρνει ο νεοφιλελεύθερος, διεθνικός, επικοινωνιακός καπιταλισμός και τα οποία καθιστούν τουλάχιστον αμφίβολο το μέλλον και την ανάγκη ύπαρξης της παραδοσιακής κρατικής οργάνωσης καθώς και των μηχανισμών της εθνικής αγοράς μέσα στο νέο διεθνή καταμερισμό της εργασίας.

Για τα περισσότερα τμήματα του κόσμου, η δυνατότητα πρόσ-

βασης στην «κοινωνία της πληροφορίας» φαίνεται να έχει μπλοκαριστεί, εκτός από τους τομείς της διαφήμισης και της κατανάλωσης. Οι ανισότητες ανάπτυξης συνεχώς μεγαλώνουν. Νέα πλέγματα βαθύτερων μορφών εξάρτησης δημιουργούνται²⁸. Οι κρατικές παρεμβάσεις τείνουν να εγκαταλείψουν τους τομείς Κοινωνικό Κράτος και ταυτόχρονα οδηγούνται σε μια αναδιάρθρωση με την έννοια της πολυεθνικοποίησης των πιο ισχυρών τομέων της εθνικής τους αγοράς.

Οι ανισότητες ανάπτυξης και οι μορφές εξάρτησης ανάμεσα και στις πιο βιομηχανοποιημένες χώρες εντείνονται, μαζί με την εντατικοποίηση της συγκέντρωσης των ανταλλαγών και την πρωτοφανή εξάπλωση της μορφής εμπόρευμα-πληροφορία. Η αυξημένη εξατομίκευση των πολιτών τόσο ως παραγωγών όσο και ως καταναλωτών, οδηγεί σε μια νέα κοινωνική σύνθεση όλο και πιο ιεραρχημένη και κατακερματισμένη στην οποία οι δυνατότητες εργασίας, επιπέδου ζωής, συνθηκών ύπαρξης ολόκληρων κοινωνικών ομάδων και εθνών εξαρτώνται από τους τρόπους διανομής των πληροφοριών.

Η εξίσωση πληροφορία = εξουσία, ισχύει τόσο μεταξύ ατόμων και κοινωνικών ομάδων όσο και στις σχέσεις μεταξύ των κρατών. Οι επιπτώσεις όλων αυτών στις παραδοσιακές αντιλήψεις μας περί πολιτικής είναι προφανείς²⁹. Η Δημοκρατική Αρχή καταντά γράμμα κενό όσο η πρόσβαση στις πληροφορίες αποτελεί σε ενδοκρατικό και διεθνές επίπεδο, τομέα τόσο ασφικτικά ελεγχόμενο και μάλιστα με φαινομενικά άδηλους τρόπους, όσο οι κοινωνικές συλλογικότητες αποσυντίθενται. Κάτω από το μύθευμα του λιγότερου κράτους που προβάλλει επιθετικά ο νεο-φιλελευθερισμός, οι δυνατότητες ανακατανομής του κενσுவανικού κρατικού μοντέλου εγκαλείπονται, το τευλοριστικό μοντέλο παραγωγής αχρηστεύεται. Η ουσία της πολιτικής από εξουσιαστική δυναμική σχέση συμμετοχής, συν-κίνησης, σύγκρουσης και συνεργασίας, ταυτόχρονα, ανθρώπινων μέσων και σκοπών διαφορετικών ταξικών και διαταξικών κοινωνικών μορφωμάτων, τείνει να μετεξελιχθεί σε μια απλή συνηθεια επιδίωξης δήθεν «κοινών στόχων» ουδετεροποιημένου περιεχομένου. Αποφορτισμένη ιδεολογικά επιχειρεί να μετατρέψει τους πολίτες από ενεργούς συντελεστές του πολιτικού τους γίνεσθαι σε παθητικούς θεατές, χειροκροτητές του θεάματος της ζωής τους της ίδιας. Δυνατότητα που καθίσταται υπαρκτή ακριβώς λόγω του ελέγχου που τα επικοινωνιακά δίκτυα ασκούν μέσα στην κοινωνία και ο οποίος μόνο τυπικά πια ασκείται από τους φορείς της λαϊκής κυριαρχίας³⁰. Πολίτες και εκλεγμένοι αντιπρόσωποί τους, συνειδητοποι-

ούν ολοένα και περισσότερο την αδυναμία τους να επηρεάσουν τις βασικότερες από τις επιλογές που αφορούν την κοινωνία τους. Επιλογές που απαιτούν την «ιδιαίτερη τεχνογνωσία των ειδικών» της πληροφορικής.

* Την ίδια ώρα, η παραδοσιακή διαχωριστική γραμμή ιδιωτικό-δημόσιο, την οποία καθιέρωσε ο θεσμός του αστικού κράτους τινάζεται στον αέρα, όπως και η αξία αυτής καθαυτής της κρατικής ανεξαρτησίας. Η «κρατική κυριαρχία» – τόνιζε από το 1976 η έκθεση των Nora και Minc «κινδυνεύει να καταλυθεί, εκτός αν τα κράτη φροντίσουν να γίνουν συνεταίροι μια και δεν μπορούν πια να είναι αφεντικά». Το «αντικείμενο της κυριαρχίας βρίσκεται όλο και περισσότερο κάτω από τον έλεγχο των πολυεθνικών δικτύων επικοινωνιών και υπολογιστών»³¹.

Τα συλλογικά πολιτικο-κοινωνικά μορφώματα-κόμματα, συνδικάτα, κινήματα – που γέννησαν οι ανάγκες και τα προβλήματα της βιομηχανικής επανάστασης του προηγούμενου αιώνα, δε φαίνονται από την φύση και την δομή τους ικανά να ανταποκριθούν στις συνθήκες που δημιουργεί ο διεθνικός επικοινωνιακός καπιταλισμός του σήμερα. Η ίδια η βασική αρχή οργανωτικο-πολιτικής λειτουργίας τους, η αρχή της αντιπροσωπευτικότητας, στην οποία βασίζεται το όλο οικοδόμημα της έμμεσης δημοκρατίας φαίνεται να παραπαίει, συμπαρασύροντας αυτήν καθαυτή την συστατική των ανθρώπινων κοινωνιών έννοια της κοινωνικής συλλογικότητας.

Η έξαρση των θρησκευτικών φανατισμών με ιδιαίτερα έντονο το φαινόμενο του ισλαμικού φονταμενταλισμού, είναι μια μορφή απάντησης ενός άλλου είδους συλλογικών υποκειμένων, που βασίζονται σε στοιχεία που όχι μόνο προϋπήρχαν των κρατικών και καπιταλιστικών ολοκληρώσεων αλλά, και τις υπερβαίνουν και ιδεολογικά συγκρούονται μαζί τους³².

Περισσότερο όμως σημαντική σε παγκόσμιο επίπεδο, είναι η έξαρση των εθνικών ιδιαιτεροτήτων, οι οποίες ως απάντηση στην κυρίαρχη τάση του νέου συστήματος παραγωγής για διεθνοποίηση και ομοιογενοποίηση όλων ως κατοίκων του «πλανητικού χωριού», κατά την κλασική πια έκφραση του Mac Luan, προβάλλουν επιτακτικά στην πολιτική σκηνή του πλανήτη –και όχι μόνο στα κράτη του καταρρεύσαντος ανατολικού συνασπισμού– απαιτώντας την ανάδειξή τους σε αυτόνομα συλλογικά υποκείμενα. Αν θέλετε, στα πληρέστερα συλλογικά υποκείμενα της ιστορίας του ανθρώπου μέσα στο χώρο και το χρόνο³³.

Ο κίνδυνος εκτροπής των εθνικισμών σε εθνικιστικές, σοβινιστικές εξάρσεις είναι νομίζω όχι απλά θεωρητικά υπαρκτός, αλλά

άμεσα και πρακτικά χειροπιαστός. Ζούμε, άλλωστε, σε μια γωνιά της Μεσογείου που αυτές οι εθνικιστικές εξάρσεις την είχαν χτες μετατρέψει σε μπαρουταποθήκη της Ευρώπης, σήμερα σ' ένα εν ενεργεία ηφαίστειο, του οποίου οι πρώτοι ανοιχτοί πολεμικοί θρυχηθμοί ακούγονται κιάλας και όχι μόνο στις ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα στις κύριες Γιουγκοσλαβικές εθνότητες.

Και το φαινόμενο δεν είναι μεμονωμένο.

Ο διεθνικός επικοινωνιακός καπιταλισμός δεν υπερβαίνει – ούτε και επιδιώκει άλλωστε να υπερβεί– αυτό το ενδεχόμενο. Αντίθετα το εντείνει όσο ο παγκόσμιος καταμερισμός εργασίας που επιβάλλει, οδηγεί πολιτιστικά περιβάλλοντα και εθνικές ομάδες σε μίαν αυξανόμενη «οικονομική ανασφάλεια (η οποία) βρίσκει το αντίδοτό της στην ιδεολογική ασφάλεια (που προσφέρει) η αναρρίπιση των εθνικισμών»³⁴. Τα σκληρότερα στοιχεία, των οποίων τα πιο αποκλειστικά και αδιάλλακτα πυροδοτούν αυτήν τη νέα έξαρση, παρακάπτουν την εθνιστική θετική κατάφαση των εθνοτήτων³⁵ και πριμοδοτούν σοβινιστικές φαντασιακές ολοκληρώσεις προκαπιταλιστικών κοινοτικών αναφορών.

Η συναισθηματική αυτή έξαρση ενότητας απέναντι στην ανασφάλεια και αβεβαιότητα της παγκόσμιας ομοιογενοποίησης, δεν μπορεί άλλωστε να βρει διέξοδο στις παλιές κρατικές ενότητες που φθίνουν, ούτε και να οδηγηθεί προς μια νέα εκδοχή παγκόσμιας επαναστατικής τάξης κάτω από το βάρος των αντικειμενικών και κυρίως υποκειμενικών βιώσεων των πρόσφατων διεθνικο-πολιτικών εξελίξεων.

Το αιώνιο πρόβλημα πόλεμος-ειρήνη όχι μόνο δεν τείνει λοιπόν να λυθεί υπέρ της ειρήνης, αλλά αποκτά καινούργιες διαστάσεις, τεχνολογικές, πολιτικές, οικονομικές, πολιτισμικές.

— Πριν τρεις μήνες, σ' ένα συνέδριο που οργανώθηκε στην Valence της Γαλλίας από το Κέντρο Έρευνας και Πολιτιστικής Δράσης της πόλης με την συνεργασία του Monde Diplomatique με τίτλο «Πόλεμοι και Τηλεοράσεις», αναπτύχθηκε με βάση και τις πρόσφατες εμπειρίες του πολέμου στον Κόλπο μια πλούσια προβληματική³⁶. Μια προβληματική μέσα από την οποία αναδείχτηκε τόσο η ηγεμονία του ηλεκτρονικού πολέμου όσο και η στενή σύνδεσή του με την τηλεόραση, καθώς και η ικανότητα των βορειοαμερικανικών μονοπωλίων ελέγχου της ροής των πληροφοριών «να γυρνούν χωρίς σταματημό το ίδιο έργο»³⁷, προχτές στον Παναμά για την Γρανάδα, χτες στον Περσικό Κόλπο, αύριο σε όποιο σημείο του πλανήτη μας.

Να μετατρέπουν το απάνθρωπο της πολεμικής βίας σε υπερθέαμα από απόσταση μέσα από μια δραματοποιημένη και ταυτό-

χρονα απλοποιημένη ερμηνεία, που επέτρεψε τη νομιμοποίηση του πολέμου και την εμφάνιση του στην παγκόσμια κοινή γνώμη όχι μόνο ως αναγκαίου αλλά και ως δίκαιου.

Η τεράστια αυτή προπαγανδιστική επιχείρηση, έγινε κατορθωτή μέσα από την Τηλεόραση και την ελεγχόμενη πια προσεκτικά γοητεία της. Μια γοητεία που ανέδειξε την τηλεόραση σε ηγεμόνα των Μέσων³⁸, με την ικανότητα που διαθέτει να αναδεικνύεται ως το πιο ταχύ και θεαματικό Μέσο πληροφόρησης, αλλά ταυτόχρονα και το συναισθηματικά πιο γοητευτικό. Γεγονός, το οποίο με βάση τις παλιότερες αρνητικές εμπειρίες από τον πόλεμο του Βιετνάμ και τις πιο πρόσφατες θετικές από το Βερολίνο και την Τιμισοάρα καθόλου δεν υποτίμησαν οι διαχειριστές της πολιτικής εξουσίας προς όφελος των στόχων τους³⁹.

Έτσι, ενώ η αφήγηση περιοριζόταν στο *minimum*, παρέμενε πάντα εστιασμένη στο μανιχαϊκό δίπολο εχθρός-φίλος, καλός-κακός και σε τέσσερις, χωρίς παρεκκλίσεις, καταγραφές: αγάπη, θάνατος, αγγλοσαξονικό χιούμορ και δραματικός τόνος φωνής. Οι ατέλειωτες νύχτες βομβαρδισμού πληροφοριών ταυτόχρονα από την Ουάσινγκτον, τη Βαγδάτη, το Αμάν, την Ιερουσαλήμ, τη Σαουδική Αραβία, το Κάιρο κ.λπ., προσφέρονταν με μια χολλυγουντιανή σκηνοθεσία υπερ-θεάματος και μια δραματοποιημένη και ταυτόχρονα επιλεγμένη προσεκτικά ροή αφήγησης, μακριά όμως πάντα από την πραγματικότητα, ή τόσο κοντά όσο επέτρεπε η πανταχού παρούσα λογοκρισία και κυρίως αυτολογοκρισία των κατάλληλα επιλεγμένων τηλε-παρουσιαστών του ματς-πόλεμος.

Η καλλιεργούμενη ψευδαίσθηση στον καθένα μας, ότι «η ιστορία διαδραματίζεται μπροστά στα μάτια μας»⁴⁰ και μάλιστα χωρίς εμείς να πρέπει ή να ωφελεί σε τίποτε να χάσουμε τη βοήθη της πολυθρόνας μας, είναι ο νέος μεγάλος κίνδυνος αλλοτρίωσης και παθητικοποίησης, απέναντι στον οποίο όλες οι μορφές πολέμου και ανειρήνευτης πάλης όχι μόνο είναι αναγκαίες αλλά και προσωπική υπόθεση του καθενός μας.

Σημειώσεις

① Η αναφορά στο Νίκο Καζαντζάκη δεν γίνεται μόνο «χάριν εντοπιότητας», αλλά και γιατί επί της ουσίας το έργο του συλλογικά δονείται από την πάλη τούτων των δύο ανειρήνευτων στοιχείων της ανθρώπινης ιστορίας. Βλ. ιδιαίτερα Καζαντζάκη Ν. *Ταξιδεύοντας*: Αγγλία, Αθήνα 1986 (επανέκδοση) γραμμένο ακριβώς τις ώρες έκρηξης του 2ου παγκοσμίου πολέμου. Επίσης για μια ευρύτερη ανάλυση των αντιλήψεών του και για μια σειρά όχι

και τόσο γνωστά πολιτικά κείμενα του βλ. το σημαντικό και μάλλον άγνωστο στους πολλούς έργο, Πουλιόπουλος Ν.: *Ο Νίκος Καζαντζάκης και τα παγκόσμια ιδεολογικά ρεύματα. Η κοσμοθεωρία του, η πολιτική του ιδεολογία και δράση*, τόμ. Α, Αθήνα 1972 και τόμ. Β, Αθήνα 1973.

1. 2. Βλ. το ομότιτλο άρθρο του F. Fukuyama στο περιοδικό *The National Interest*, No. 16 το καλοκαίρι του 1989, που τόσες συζητήσεις δημιούργησε.

3. Βλ. E. Morin: «Η δαμόκλειος εποχή». Άρθρο στην *Le Monde* αναδημοσιεύτηκε στην εφ. *Το Βήμα* της 7ης Οκτωβρίου 1990 σελ. Β6 του ίδιου: *Αφήνοντας τον εικοστό αιώνα*, μετ. Α. Φιλιππάτος, «Ροές» Αθήνα 1987, ιδιαίτερα σελ. 70.

4. Για τις τεράστιες διαστάσεις και επιπτώσεις αυτών των φαινομένων βλ. και πρόσφατα ειδικά αφιερώματα στην εφ. *Το Βήμα* της 1ης Ιανουαρίου και 16ης Ιουνίου 1991. Επίσης Club Vauban: «Les inegalites des annees 90», *Le Monde-Edition*, Paris, 1990 σχετικά με την ανάπτυξη των ανισοτήτων στην Γαλλία κατά τη δεκαετία του 1980 και την αναμενόμενη διεύρυνσή τους στη δεκαετία του 1990, καθώς B. Cassen: «Sortie de scene pour le thatserisme», *Le Monde Diplomatique*, Decembre 1990 σχετικά με την δομική ανεργία και την κοινωνία των δύο τρίτων στη Μ. Βρετανία.

5. Ιδιαίτερα για την λειτουργία του AIDS ως «εσωτερικού εχθρού» βλ. Μισέλ ντε Πρακοντάλ: «Η ροζ Πανώλη», στο συλ. *Ιδεολογίες: Η μεγάλη Σύγχυση*, «Ροές» Αθήνα 1990 σελ. 175επ.

6. Και εδώ ο *Θαυμαστός καινούργιος κόσμος* του Χάξλεϋ παραμένει προφητικά διεισδυτικός σ' όλα τα επίπεδα.

7. Για όλα αυτά βλ. και παλιότερο άρθρο μας «Ραδιο-τηλεοπτική Μέσα. Χρήση και δυναμική» περ. *Κάπα* τ. 1/23-1-1990 σελ. 18-19.

8. Για τα νέα ηλεκτρονικά μέσα και τις πολλαπλές λειτουργίες τους βλ. και Σεραφετινίδου Μ.: *Κοινωνιολογία των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας. Ο ρόλος των Μέσων στην αναπαραγωγή του σύγχρονου Καπιταλισμού*, «Gutenberg», Αθήνα 1991 σελ. 455επ. Επίσης ιδιαίτερα για τις επιδράσεις στον κόσμο των ειδήσεων Μπασαντής Δ.: «Οι ειδήσεις, ένα καλειδοσκόπιο της πραγματικότητας», στο Μπασαντής Δ., Στράτος Κ.: *Ο κόσμος των ειδήσεων, από την εφημερίδα στην τηλεόραση*, «Γνώση», Αθήνα 1991 σελ. 15επ. και κυρίως 31επ., όπου και πλούσιες βιβλιογραφικές αναφορές.

9. Το 40% των μεταδιδόμενων δεδομένων στην Ομοσπονδιακή Γερμανία αφορά στον τραπεζικό και χρηματιστηριακό τομέα, ενώ το 30% αυτής της διακίνησης αφορά μόνο στην ανταλλαγή ενδοεπιχειρησιακών δεδομένων προγραμματισμού και διοίκησης των επιχειρήσεων. Το παράδειγμα αυτό αρκεί για να δείξει την στενή σύνδεση που έχει δημιουργηθεί μεταξύ χρήματος και ροής πληροφοριών, μεταξύ οικονομικού και πληροφοριακού τομέα. Για τις τεχνολογικές αυτές εξελίξεις και τις επιπτώσεις τους βλ. εκτός άλλων και το ιδιαίτερα ενδιαφέρον ευρύτερα άρθρο Becker J: «Informationsökonomie und der Wandel von Öffentlichkeit» στο περιοδικό *Neue Gesellschaft*, τεύχ. 11/1987, σελ. 1040επ.

10. Σύμφωνα με την γενικότερη ταξινόμηση του Hugnes P.: *British Broadcasting: Programs and Power*, 1981 όπου η πρώτη βιομηχανική επανάσταση αναφέρεται στην εισαγωγή του ατμού στην όλη παραγωγική διαδικασία, η δεύτερη στην εισαγωγή του ηλεκτρισμού και η τρίτη στην εισαγωγή των

ηλεκτρονικών συστημάτων. Αναλυτικότερα για τις συνέπειες την παραγωγική αλλά και την κοινωνική διαδικασία βλ. Μπασαντής Δ.: «Το Σύστημα Επικοινωνίας στο "Παγκόσμιο Χωριό"», περ. *Διαβάζω*. Αφιέρωμα στα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας τεύχ. 194/22-6-1988 σελ. 16επ. Επίσης Beard R.: «Οι τηλεπικοινωνίες μοχλός οικονομικής ανάπτυξης», περ. *Τηλεπικοινωνίες '90*, Αθήνα 1990, σελ. 10.

11. Για την πορεία ραγδαίας βιομηχανοποίησης των μέσων και τις οικονομικές και πολιτικές συνέπειες που επιφέρει βλ. Murdock G. and Golding P.: «For a Political Economy of Mass Communications» στο *The Socialist Register* edited by R. Miliband and T. Saville, «Media Press», Λονδίνο 1973, σελ. 205επ.

12. Βλ. Robins K. and Webster F.: «The misinformation society», *University Quarterly*, vol. 34 no 4, Autumn 1983, σελ. 354 επ. Murphy B.: *The World Wired Up*, Comedia, Λονδίνο 1983, Schiller H.I.: *Information and Information Flows, The Underpinnings of Transnational Capitalism*, Μόσχα 1984, ο οποίος και συμπεραίνει «... Το μεγαλύτερο μέρος της δραστηριότητας, ένα μεγάλο μέρος του περιεχομένου και η γενικότερη δυναμική αυτού που σήμερα ορίζεται ως η Εποχή της Πληροφόρησης, αντιπροσωπεύει συναλλαγές στρατιωτικών και μυστικών υπηρεσιών», ο.π., σελ. 7 το αναφέρει και η Σεραφετινίδου Κ.: *Κοινωνιολογία των Μέσων...*, ο.π., σελ. 470. Ιδιαίτερα για την χρήση και δυναμική αυτής της αλληλοσύνδεσης στον πρόσφατο πόλεμο του Κόλπου έχουν ήδη γραφτεί πολλά και θα γραφτούν στο μέλλον ακόμη περισσότερα, βλ. εκτός άλλων ενδιαφέροντα στοιχεία σε εφημ. *Sunday Times* όπως τα μετέφερε στα καθ' ημάς η εφημ. *Το Βήμα* της 3-2-91 και της *International Herald Tribune* στην εφημ. *Η Καθημερινή* της 2-6-91.

13. Όπως αναφέρει η Σεραφετινίδου το 1980 η αμερικάνικη βιομηχανία έλεγχε το 67% της παγκόσμιας αγοράς έναντι του 15% της ιαπωνικής και του 10% των τριών ευρωπαϊκών πολυεθνικών Φίλιπς, Ζήμενς και Τόμσον (SF). Στην παραγωγή πληροφοριακών προγραμμάτων στον τομέα των υπηρεσιών ο έλεγχος των ΗΠΑ έφτανε το 63% της παγκόσμιας αγοράς, ενώ τα 2/3 των καταχωρημένων πληροφοριών στις ομώνυμες τράπεζες ήταν συγκεντρωμένα ήδη από το 1970 στις ΗΠΑ. Τέλος στην μικροηλεκτρονική υπολογίζεται ότι το 80-90% του εξοπλισμού σε μικροπρογραμματιστές σ' ολόκληρο τον κόσμο είναι αμερικανικών πολυεθνικών εταιριών βλ. Σεραφετινίδου Μ.: *Κοινωνιολογία...*, ο.π., σελ. 467επ. όπου και μια σειρά άλλων σχετικών πληροφοριών. Βλ. επίσης, Mattelart A.: «Η κοινωνία της επικοινωνίας: Από την «διεθνοποίηση» στην «παγκοσμιοποίηση» της πληροφορικής». Άρθρο στην εφημ. *Το Βήμα* της 1-1-1991, σελ. 71. Ιδιαίτερα για την αμερικάνικη ηγεμονία στον πολιτιστικό τομέα βλ. άρθρο του Δ. Κουμάνταρου με βάση πίνακες και στοιχεία της Ουνέσκο του 1990 στην εφημ. *Ελευθεροτυπία* της 8-7-91.

14. Για τον ρόλο της βιομηχανίας πληροφόρησης στην αναθέρμανση της οικονομίας από την οικονομική κρίση βλ. «Commission of the European Economic Communities», *European File*, no 8/84, σελ. 3.

15. Τις αναφορές στο έργο του Smith A.: *Tecnology and Control: the interactive dimensions of journalism*, 1977, βρήκαμε στο άρθρο του Βάκκα Τ. «Πληροφορία, Άνιση ανάπτυξη, Νέες μορφές εθνικής εξάρτησης», στο

σουλ. ΚΜΑΣ. *Η Επικαιρότητα του Μαρξισμού*, «Θεμέλιο», Αθήνα 1984, σελ. 38-39.

16. Murdock G., «Επικοινωνία και Κοινωνία», συνέντευξη στον Δ. Μπασαντή, περ. *Διαβάζω*, ο.π., σελ. 31.

17. Mattelart A.: ο.π... Επίσης για τις επιδράσεις όλων αυτών στον πολιτιστικό περίγυρο του «μετα-μοντέρνου» κόσμου βλ. Jameson F.: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Λονδίνο 1991 καθώς και την συλλογή εργασιών των Boyne R. and Rattansi A.: *Postmodernism and Society*, Λονδίνο 1990.

18. Βλ. Murdock G., ο.π., σελ. 33.

19. Βλ. Luxemburg R.: *The Accumulation of Capital*, Λονδίνο 1971 και της ίδιας *The Accumulation of Capital: An anticritique* στο Tarbuckied K.: *Imperialism and Accumulation of Capital*, Λονδίνο 1972. Για την διεθνοποίηση αυτή και την υπέρβαση κάποιας συγκεκριμένης κρατικής ταυτότητας ολοένα και περισσότερων προϊόντων βλ. ενδιαφέρον άρθρο του αμερικανού καθηγητή Reich R.: «Ο σύγχρονος πύργος της Βαβέλ», στην εφημ. *Το Βήμα* της 20-6-91.

20. Βλ. Murdock, ο.π., σελ. 34-35.

21. Για το πόσο είναι πράγματι επικοινωνιακή αυτή η έκρηξη των Μέσων βλ. άρθρο μας «Ράδιο-τηλεόραση: πραγματικά μέσα επικοινωνίας ή όχι» στο συλλογικό *Τηλεόραση και επικοινωνία*, επιμ. Κ. Ναυρίδης, Γ. Δημητράκοπουλος, Γ. Πασχαλίδης, «Παρατηρητής», Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 125επ. Ευρύτερα για το φαινόμενο βλ. και Μπασαντής Δ.: «Στο μεταίχιμο των εποχών: η μαζική επικοινωνία στη δεκαετία του '90», άρθρ. στο περ. *Διαβάζω*, τεύχ. 215/10-5-89, σελ. 9επ.

22. Για την σημασία όλων αυτών των εξελίξεων στην αποθέωση και ταυτόχρονα εμπορευματοποίηση του στυλ, την καταναλωτική επίδραση και τη νέα δυναμική της λεγόμενης μετα-μοντέρνας αυτής κουλτούρας βλ. Hebdige D.: *Subculture: The Meaning of Style*, Λονδίνο 1989.

23. Βλ. Hebdige..., ο.π., επίσης για τον πολιτιστικό ιμπεριαλισμό που φέρνει η κυριαρχία των οπτικοακουστικών μαζικών μέσων και τις αντιφάσεις που δημιουργεί βλ. Golding P.: «Τα πράγματα δεν είναι πάντοτε αυτό που δείχνουν», συνέντευξη στον Μπασαντή Δ., περ. *Διαβάζω*, τεύχ. 215, ο.π., σελ. 17επ. και του ίδιου: «Η πληροφοριακή τάξη στη δεκαετία του 1990», στο συλ. Μπασαντής Σ., Στράτος Κ.: *Ο κόσμος...*, ο.π., σελ. 147επ.

24. Για τις προκλήσεις της εποχής, την νεολαία και την ανάγκη ενός «Σόκ του καινούργιου» ως απαραίτητου στοιχείου για την πρόοδο της κοινωνίας βλ. ενδιαφέρον άρθρο από νεοφιλελεύθερη θεώρηση του Α. Ανδριανόπουλου στην εφημ. *Καθημερινή* της 20-1-91, σελ. 11.

25. Ευρύτερα για όλα τα παραπάνω βλ. στοιχεία από την έκθεση του προγράμματος του Ο.Η.Ε. για την ανάπτυξη (UNDP), εφ. *Εποχή* της 2-6-91. Ιδιαίτερα για την τριμερή επιτροπή που συγκροτήθηκε από «απλούς ιδιώτες» με πρωτοβουλία του Νταϊήβιντ Ροκφέλερ προέδρου της Τράπεζας Τσαίης Μανχάταν το 1973 και περιλάμβανε περίπου 200 μέλη, τραπεζίτες μεγαλοβιομηχάνους και γνωστούς πολιτικούς από την Β. Αμερική, την Δ. Ευρώπη και την Ιαπωνία και τον λεγόμενο τριλατεράτιε του Νοεμβρίου 1976 και άρθρο της D. Jhonntonte στην *Le Monde diplomatique* του Νοεμβρίου 1976

(τεύχ. 1, της ελληνικής έκδοσης).

26. Murdock, ο.π., σελ. 53επ.

27. Για την αύξηση της εγκληματικότητας ως αποτέλεσμα του κύματος φτώχειας και των πολιτικών αλλαγών στην ευρωπαϊκή ήπειρο βλ. άρθρ. στην εφημ. *Καθημερινή* της 16-6-1991 όπου και ενδιαφέροντες στατιστικοί πίνακες από μια σειρά ευρωπαϊκές χώρες. Ευρύτερα για την χρήση της βίας ως πολιτικής πράξης βλ. το συλλογικό Schlesinger P., Murdock G., Eliot P.: *Televising Terrorism: Political Violence in Popular Culture*, Λονδίνο 1983.

28. Βλ. F. Fukuyama: «A Reply to My Critics», στο περ. *The National Interest*, No. 17 του χειμώνα 1989-90 το οποίο αποδόθηκε στα ελληνικά από τις Γ. Γούγα και Δ. Σοφίου με τίτλο: «Μια απάντηση στους επικριτές μου», στο περ. *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τεύχ. 4, σελ. 54επ. Για την όλη αποσύνθεση του οικονομικού, κοινωνικού, και πολιτιστικού ιστού της κοινωνίας των ΗΠΑ, βλ. και Thiebon J.: «Εφιάλτης το αμερικανικό όνειρο», άρθρ. στην εφημ. *Το Βήμα* της 18-11-90.

29. Βλ. και Μπασαντής Δ.: *Οι ειδήσεις...*, ο.π., σελ. 64επ: όπου όμως παρατηρείται ότι «σε αρκετές περιπτώσεις, οι κοινωνικές εξελίξεις σε συνδυασμό με τις νέες τεχνολογικές εξελίξεις δημιούργησαν δυνατότητες για ένα νέο εκδημοκρατισμό στην πληροφόρηση, πέρα από κάθε προηγούμενο. Νέα ακροατήρια και κοινωνικές ομάδες στις δυτικές κοινωνίες αποκτούν, μέσα από την μικροπληροφορική, την αναλυτική μαζική επικοινωνία και τα νέα τηλεκοινωνιακά δίκτυα, διευρυνόμενες προσβάσεις στην χρήση των πληροφοριών, αλλά οι αλλαγές προς αυτή την κατεύθυνση θα μπορούσαν να έχουν ακόμα ριζοσπαστικότερο χαρακτήρα, αν συμβάδιζαν και με αλλαγές τόσο στην κοινωνική πρακτική όσο και στην πρακτική εξουσίας», ο.π., σελ. 66-67.

30. Για τις ιδεολογικές κυρίως επιπτώσεις και δυναμικές που δημιουργεί η πληροφοριακή έκρηξη βλ. Morin E.: *Αφήνοντας...*, ο.π., σελ. 35επ.

31. Βλ. *Medias, societe et democratie*, πολυσέλιδο αφιέρωμα της *Le Monde diplomatique* του Μαΐου 1991. Θεωρητική κάλυψη των νέων πολιτικών εξελίξεων επιχειρεί ο Deutsch, υποστηρίζοντας ότι ουσία της πολιτικής δεν είναι η εξουσία (που μπορεί να αντικατασταθεί π.χ. από την συνήθεια) αλλά ακριβώς οι κοινοί στόχοι. Δηλαδή ένα μέσο που η διαμόρφωσή του βασίζεται στον έλεγχο των επικοινωνιακών δικτύων μέσα στην κοινωνία. Γι' αυτό και εστιάζει το ενδιαφέρον του περισσότερο στο «νευρικό σύστημα» του πολιτικού οργανισμού παρά στη «μυική του δύναμη και τα οστά του», βλ. Deutsch K.: *The nerves of coverment*, Νέα Υόρκη 1966 (1η έκδ. 1963, σελ. 124 & 204).

32. Βλ. σε Βάκκα Τ., ο.π., σελ. 47.

33. Για το φαινόμενο του ριζοσπαστικού Ισλαμισμού βλ. εκτός των άλλων Καραμπελιά Γ.: «Ο ριζοσπαστικός Ισλαμισμός», στο περ. *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τεύχ. 5/Σεπτέμβριος 1991, σελ. 137-168 όπου και πλούσια βιβλιογραφία για το φαινόμενο.

34. Για το ρόλο των εθνοτήτων ως αυτόνομων συλλογικών υποκειμένων βλ. άρθρο μας «Η Εθνική Ιδέα στο έργο του Νίκου Σβορώνου» στο περ. *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τεύχ. 5, ο.π., σελ. 169-181 όπου και σχετική βιβλιογραφία.

35. Όπως σημειώνει σε ένα διεισδυτικό άρθρο του και ο Αντώνης Λιάκος στην εφημ. *Εποχή* της 23-6-1991, σελ. 22-23.

36. Για την διάκριση μεταξύ εθνισμού και εθνικισμού βλ. Δασκαλάκης Γ.: *Εισαγωγή στο Δημόσιο Δίκαιο (παραδόσεις)*, Αθήνα 1950, σελ. 81επ.

37. Βλ. εφημ. *Liberation* της 10-4-1991 και *Monde de «Radio Television»* της 14-4-1991.

38. Όπως τόνισε διεισδυτικά στο συνέδριο που προαναφέραμε ο διάσημος σκηνοθέτης Z.L. Godard.

39. Την ίδια ώρα που «η αποθέωση της εικόνας ήταν και το τέλος της εικόνας ως απόδειξης της πραγματικότητας» όπως έγραφε ο Ignacio Ramonet: *Mythes et medias, television necrophile*, *Le Monde Diplomatique*, Μάρτιος 1991. Βλ. επίσης Σωμερίτη Ρ.: «Τύπος και παραπληροφόρηση. Το ρουμάνικο παράδειγμα», εφημ. *Καθημερινή* της 14-4-1990 όπου παρουσιάζονται τα αντίστοιχα συμπεράσματα από συνέδριο για τον τρόπο κάλυψης των γεγονότων στην Ρουμανία που έγινε στο Παρίσι στις 6-4-1990, καθώς και Woodrow A.: *Information-Manipulation*, Παρίσι 1991 όπου ανάλυση της όλης

«εκτροπής της πληροφόρησης και της υπερβολικής αυτοπεποίθησης της «τέταρτης εξουσίας», με παραδείγματα από τα γεγονότα της πλατείας Τιέν Αν Μεν του Πεκίνου, της Ρουμανίας και του Περσικού.

40. Για τον ρόλο της τηλεόρασης και του μέχρι τότε σχεδόν άγνωστου στους πολλούς CNN έχουμε όλοι πια τις εμπειρίες μας, και τις πληροφορίες μας, ειδικότερα ως προς την ιδιαίτερη κουλτούρα των ανθρώπων των ΜΜΕ και την εξουσία που ασκούν βλ. Eliot P.: «Media Organizations and Occupations: an overview», στο συλλογικό Curan J. κ.ά.: *Mass Communication and Society*, Λονδίνο 1977, σελ. 142επ. Ιδιαίτερα ως προς την γιγάντωση των γεγονότων στην ανατολική Ευρώπη και ιδίως στην Τιμισοάρα της Ρουμανίας και την ταυτόχρονη σχεδόν πλήρη αποσιώπηση των εξίσου μαζικών εξεγέρσεων και βίαιων καταστολών σε χώρες του δυτικού μπλοκ την ίδια χρονιά: Βενεζουέλα (Φεβρουάριος-Μάρτιος), Αργεντινή (Μάιος), Νιγηρία (Ιούνιος), βλ. το συλλογικό Selys de G.: *Mediamensonges (Τα ψέματα των μέσων)*, Βρυξέλες 1991 όπου έχουν συγκεντρωθεί μια σειρά δημοσιευμένα και αδημοσίευτα κείμενα για την πολιτική λειτουργία των ΜΜΕ απέναντι στα τελευταία γεγονότα από την Κίνα μέχρι τον πόλεμο του Κόλπου.

41. Όπως με έμφαση έλεγε και ξανάλεγε ο τηλεπαρουσιαστής το θράδυ που έπεφτε το τείχος του Βερολίνου.



Θέσεις

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΗ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΑΛΗΣ ΤΩΝ ΤΑΞΕΩΝ

Ζητήματα στρατηγικής Μαρξιστικές επεξεργασίες για την κρίση

Της Σύνταξης: Trash Politics (Πολιτικά α-
πόβλητα στην ημερήσια διάταξη).

Δ. Δημούλης: Άλτουσέρ 1992

Η. Ιωακείμογλου: Για τη στρατηγική του α-
ντικαπιταλιστικού κινήματος (Μέρος Β')

Δ. Δημούλης: Η μαρξιστική θεωρία του
κράτους, μεταξύ των πολιτικών συγκυ-
ριών και της θεωρητικής ανάλυσης. Η
συμβολή των «Θέσεων».

Α. Ταρπάγκος: Μικροαστική και αστική η-
γεμονία στο ελληνικό αριστερό λαϊκό
κίνημα. Σχεδιάσμα μιας κοινωνικής
ερμηνευτικής ανάλυσης.

Γ. Μηλιός: Η ιστορική μαρξιστική συζήτη-
ση για τις οικονομικές κρίσεις (1900-
1935) και η σημασία της.

Ν. Μπουχάριν: Η γενική θεωρία της αγο-
ράς και οι κρίσεις.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΕΣ:

Ο Δημήτρης Αντωνίου γράφει για το βι-
βλίο:

♦ Γ. Σταμάτη: Συμβολή στην κριτική της
νεορικαρδιανής και νεοκλασικής θεω-
ρίας.

Ο Μάριος Ιωαννίδης γράφει για το βιβλίο:

♦ Γ. Σταμάτη: Ο *Stalla* και η σχέση του με
τον Ricardo και τον Marx.

ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ-ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 1992 41

Παράγοντες που οδήγησαν τους πρωτοετείς φοιτητές του Πανεπιστημίου Μακεδονίας στην επιλογή του τμήματος

Γιάννης Παπαδημητρίου* - Γιαννούλα Φλώρου**

Εισαγωγή

Το Πανεπιστήμιο Μακεδονίας ιδρύθηκε το 1991, έχοντας 5 τμήματα. Τα δύο παλιά τμήματα Οικονομικών Επιστημών και Διοίκησης Επιχειρήσεων της ΑΒΣΘ και τα τρία καινούργια τμήματα, Εφαρμοσμένης Πληροφορικής, Χρηματοοικονομικής Λογιστικής και Διεθνών-Ευρωπαϊκών Οικονομικών σπουδών.

Στην παρούσα εργασία, μελετάμε τα χαρακτηριστικά των πρωτοετών που είχαν εισαχθεί στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας το 1991, θέλοντας να βρούμε τις ομοιότητες ή διαφορές μεταξύ των πρωτοετών των παλιών και νέων τμημάτων του πανεπιστημίου.

Ακόμη μελετάμε την ομοιογένεια ή όχι των φοιτητών, ως προς την καταγωγή, την μόρφωση των γονέων, την προετοιμασία τους για το πανεπιστήμιο, την προτίμησή τους, τις χρονιές εξετάσεων, το σύνολο μορίων κ.ά., τόσο για κάθε τμήμα, όσο και για το σύνολο των πρωτοετών.

Υλικό - Μέθοδος

Η εργασία βασίζεται στην επεξεργασία 691 ερωτηματολογίων

* Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.

** Ε.Μ.Υ. του Τμήματος Πληροφορικής, στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.

που συμπλήρωσαν, μαζί με την εγγραφή τους, οι πρωτοετείς των 5 τμημάτων του Πανεπιστημίου Μακεδονίας το 1991. Δημιουργήθηκαν έτσι 5 δισδιάστατοι πίνακες. Η πρώτη διάσταση αντιστοιχεί στο πλήθος των πρωτοετών του κάθε τμήματος και η δεύτερη στις 36 απαντήσεις τους για κάθε ερώτηση.

Για τους σκοπούς της εργασίας αφαιρούμε απ' τους πίνακες αυτούς τις μεταβλητές που αφορούν το έτος γέννησης, το επάγγελμα των γονιών, την εργασία ή όχι του φοιτητή, τον τύπο λυκείου, ό,τι αφορά τις μετεγγραφές και τη δέσμη. Οι μεταβλητές που εξετάζουμε αφορούν στην προέλευση των φοιτητών, στη μόρφωση των γονιών τους, τη σχολή και το τμήμα πρώτης προτίμησής τους, τα μόρια που συγκέντρωσαν, τον τρόπο προετοιμασίας, τις φορές εξετάσεων κτλ.

Οι 18 μεταβλητές που απομένουν, χωρίζονται σε 51 συνολικά κλάσεις και δημιουργούνται 5 πίνακες με στοιχεία μόνο 0 και 1. Για να έχουμε ομοιογένεια και για τα 5 τμήματα, οι πίνακες αυτοί μετασχηματίζονται σε πίνακες συμπτώσεων 51 επί 51. Δημιουργείται έτσι ένας τρισδιάστατος πίνακας $51 \times 51 \times 5$.

Σε τμήματα αυτού του πίνακα εφαρμόσθηκε η παραγοντική ανάλυση των αντιστοιχιών AFC. Η ερμηνεία των αποτελεσμάτων της AFC γίνεται στα πρώτα παραγοντικά επίπεδα, αυτά δηλαδή, που δημιουργούν οι τρεις πρώτοι παραγοντικοί άξονες.

Η επεξεργασία των στοιχείων έγινε με το πρόγραμμα στατιστικής επεξεργασίας ερωτηματολογίων «PAPADHM Question SPro» του αναπληρωτή καθηγητή του Πανεπιστημίου Μακεδονίας κ. Γ. Παπαδημητρίου. Όλες οι παραγοντικές αναλύσεις έγιναν με το πρόγραμμα: «PRAXITELLE, Logiciel conversation d' analyse des donnees» του επίκουρου καθηγητή του Δημοκρίτειου πανεπιστημίου Θράκης κ. Αλ. Καράκου.

Ανάλυση όλων των τμημάτων

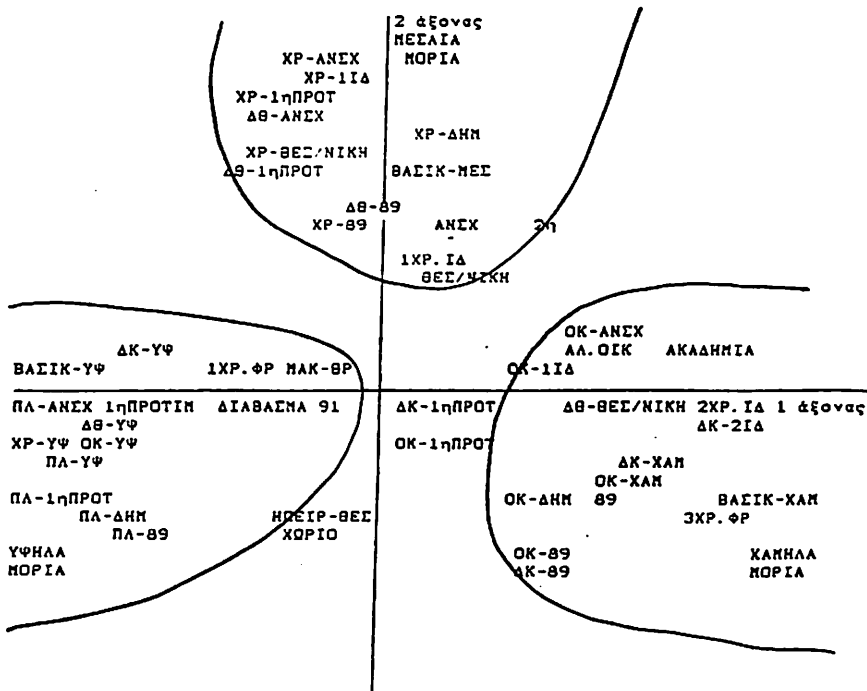
Ο πίνακας των δεδομένων είναι ένας τρισδιάστατος πίνακας και αναφέρεται στα χαρακτηριστικά των πρωτοετών των 5 τμημάτων του Πανεπιστημίου Μακεδονίας, που εισήχθησαν σ' αυτό, το έτος 1991. Η πρώτη διάσταση αντιστοιχεί στους φοιτητές, η δεύτερη στις μεταβλητές που τους χαρακτηρίζουν, ενώ η τρίτη στο τμήμα που ανήκουν. Δηλαδή το στοιχείο ijk του πίνακα είναι η τιμή για την μεταβλητή j του φοιτητή i , του k τμήματος.

Κατόπιν, οι 18 σε πλήθος μεταβλητές χωρίζονται σε 51 συνολικά κλάσεις και δημιουργείται ένας νέος τρισδιάστατος πίνακας

συμπτώσεων, διαστάσεων 51 επί 51 επί 5. Στο στοιχείο ijk του πίνακα αυτού υπάρχει ο αριθμός που εκφράζει την απόλυτη συχνότητα, με την οποία η κλάση i μιας μεταβλητής εμφανίζεται συγχρόνως με την κλάση j μιας άλλης, για το τμήμα k .

Για να μελετήσουμε την εσωτερική δομή (μεταξύ των ομολόγων κλάσεων) των 5 τμημάτων, θα εφαρμόζουμε A.F.C. στον κατακόρυφο απλωμένο πίνακα, που δημιουργείται τοποθετώντας τους 5 πίνακες συμπτώσεων (φέτες για κάθε τμήμα) τον ένα κάτω από τον άλλο. Σχηματίζεται έτσι ο πίνακας διαστάσεων $255 (5 \cdot 51) \times 51$ όπου 255 είναι οι μεταβλητές για τα πέντε τμήματα και 51 οι κλάσεις των μεταβλητών.

Εφαρμόζοντας την AFC σ' αυτόν τον πίνακα διαπιστώνουμε ότι στον 1ο παραγοντικό άξονα οι μεταβλητές που ερμηνεύονται



Σχήμα 1. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 2 παραγοντικών αξόνων της AFC των 5 τμημάτων.

είναι στην αρνητική πλευρά (αριστερά), τα υψηλά μόρια και η εισαγωγή στο τμήμα πρώτης επιλογής των φοιτητών, ενώ στην θετική πλευρά (δεξιά), η χαμηλή βαθμολογία και η επιθυμία για εισαγωγή σε παιδαγωγικό τμήμα ή σε κάποιο άλλο οικονομικό τμήμα.

Στα αρνητικά (αριστερά) του άξονα αυτού βρίσκονται οι φοιτητές της εφαρμοσμένης πληροφορικής και διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών, ενώ στα θετικά (δεξιά), οι φοιτητές του τμήματος οικονομικών επιστημών και της διοίκησης επιχειρήσεων, που έχουν χαμηλή βαθμολογία. Στο κέντρο του άξονα βρίσκονται οι φοιτητές της χρηματοοικονομικής λογιστικής με μεσαία βαθμολογία.

Επί του 2ου άξονα οι φοιτητές διαχωρίζονται, πάλι ως προς την βαθμολογία. Αυτή τη φορά οι φοιτητές με χαμηλή ή υψηλή βαθμολογία, που αποφοίτησαν το 1989 και έδωσαν για τρίτη φορά πανελλήνιες, χωρίς να προετοιμαστούν σε φροντιστήριο, βρίσκονται στην αρνητική πλευρά του άξονα (κάτω), ενώ στη θετική (πάνω) οι φοιτητές με μεσαία βαθμολογία.

Όσοι είναι στο τμήμα εφαρμοσμένης πληροφορικής τείνουν προς την πλευρά της υψηλής βαθμολογίας, της διοίκησης επιχειρήσεων προς τη χαμηλή, ενώ στα θετικά αυτού του άξονα (μεσαία βαθμολογία) είναι οι φοιτητές των τμημάτων χρηματοοικονομικής λογιστικής, διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών και οικονομικών επιστημών.

Παρατηρώντας λοιπόν τα σημεία στο επίπεδο 1×2 (σχήμα 1), σχηματίζονται 3 ομάδες. Στην πρώτη, με υψηλό σύνολο μορίων, στο κάτω αριστερό μέρος του επιπέδου είναι το τμήμα εφαρμοσμένης πληροφορικής. Στην ίδια ομάδα βρίσκονται και 2/212 φοιτητές των Οικονομικών Επιστημών, 3/239 φοιτητές της διοίκησης επιχειρήσεων, 3/78 της χρηματοοικονομικής λογιστικής και 15/79 των διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών που συγκέντρωσαν πολύ υψηλή βαθμολογία για τα τμήματά τους.

Στο ίδιο μέρος του επιπέδου συγκεντρώνονται αυτοί που πέρασαν στο τμήμα πρώτης προτίμησής τους. Εκεί, λιγότερο ισχυρά βέβαια, βρίσκονται οι καταγόμενοι από χωριό, από τις περιοχές Ηπείρου - Θεσσαλίας - Μακεδονίας - Θράκης, που τελείωσαν το λύκειο το 1991 και είχαν εισαχθεί αμέσως στο πανεπιστήμιο, προετοιμαζόμενοι με 1 χρόνο φροντιστήριο. Οι πρωτοετείς αυτής της ομάδας θεωρούν κύριο παράγοντα επιτυχίας τους το προσωπικό διάβασμα.

Στο πάνω μέρος του επιπέδου βρίσκονται οι πρωτοετείς των 2 άλλων νέων τμημάτων, χρηματοοικονομικής λογιστικής και διε-

θνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών. Αυτοί οι φοιτητές χαρακτηρίζονται από μεσαία βαθμολογία στο βασικό μάθημα και στο σύνολο μορίων τους. Επίσης, έχουν γονείς απόφοιτους ανώτερης σχολής, παρακολούθησαν 1 χρόνο ιδιαίτερα μαθήματα, κύρια είναι από Θεσσαλονίκη και πέτυχαν δίνοντας 2η χρονιά εξετάσεις.

Στο κάτω δεξιό τμήμα του επιπέδου βρίσκεται η τρίτη ομάδα, που περιλαμβάνει τα παλιά τμήματα του πανεπιστημίου, Οικονομικών επιστημών και Διοίκησης επιχειρήσεων. Οι πρωτοετείς αυτοί συγκέντρωσαν χαμηλή βαθμολογία, τελείωσαν το λύκειο το 1989, με συνέπεια να παρακολουθήσουν 3 χρόνια φροντιστήριο ή 2 χρόνια ιδιαίτερα. Άλλο χαρακτηριστικό τους είναι η προτίμηση να εισαχθούν σε παιδαγωγικά τμήματα ή σε οικονομικό τμήμα άλλου πανεπιστημίου.

Ο τρίτος άξονας χωρίζει τους φοιτητές ανάλογα με το επίπεδο μόρφωσης των γονιών τους. Προχωρώντας από κάτω προς τα πάνω βρίσκουμε όσους έχουν γονείς με μόρφωση δημοτικού, στη συνέχεια όσους έχουν γονείς που τελείωσαν γυμνάσιο, και πάνω, ανώτερη σχολή. Επίσης στην αρνητική πλευρά (κάτω) είναι και όσοι τελείωσαν το 1990, από χωριό ή κωμόπολη, δεν ξέρουν αγγλικά και έχουν δώσει 2η ή 3η φορά εξετάσεις. Αντίθετα στα θετικά (πάνω) βρίσκονται όσοι αποφοίτησαν το 1991, έδωσαν πρώτη φορά εξετάσεις, είναι απ' την Αθήνα ή από άλλη πόλη.

Διαφοροποίηση των τμημάτων δεν παρατηρείται ως προς αυτό τον άξονα. Επομένως οι φοιτητές των 5 τμημάτων του πανεπιστημίου Μακεδονίας δεν διαφέρουν σημαντικά σε κοινωνικοοικονομικούς παράγοντες, παρά μόνο στη βαθμολογία του βασικού μαθήματος και στο σύνολο των μορίων τους.

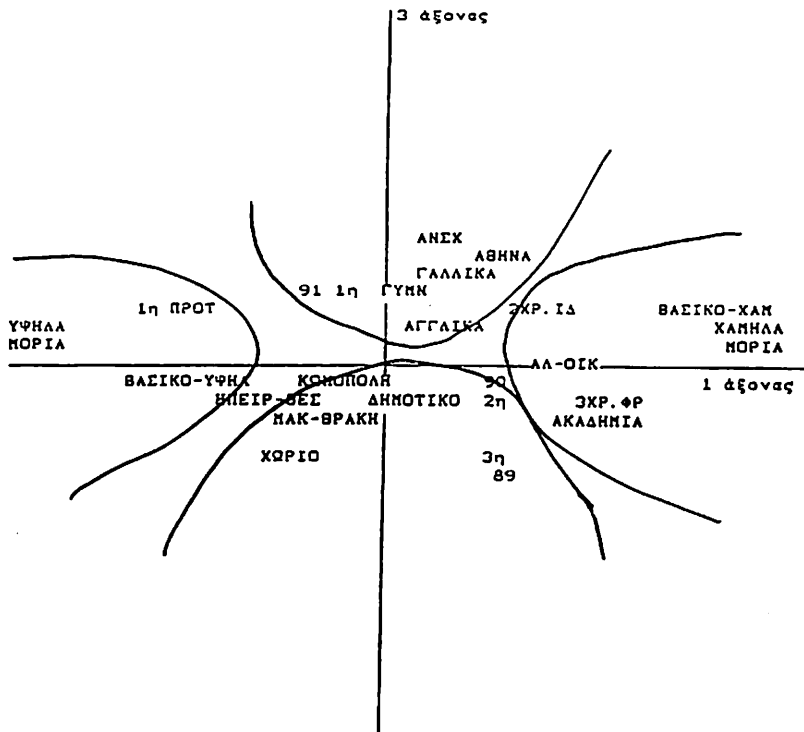
Όταν θεωρήσουμε σαν σύνολο τους πρωτοετείς, χωρίς να συμπεριλάβουμε στην μελέτη μας το τμήμα που ανήκουν, αλλά παρατηρήσουμε τις μεταβλητές, στο επίπεδο 1×3 (σχήμα 2) διακρίνουμε 4 ομάδες.

Δεξιά βρίσκονται οι φοιτητές που συγκέντρωσαν χαμηλή βαθμολογία, έχοντας προετοιμαστεί με 3 χρόνια φροντιστήριο ή 2 χρόνια ιδιαίτερα και επιθυμούσαν την εισαγωγή τους στα παιδαγωγικά τμήματα ή σε άλλο οικονομικό τμήμα, ενώ αριστερά αυτούς που συγκέντρωσαν υψηλή βαθμολογία και είχαν εισαχθεί στο τμήμα πρώτης επιλογής τους.

Κάτω είναι όσοι κατάγονται από χωριό ή κωμόπολη, από την Μακεδονία-Θράκη, Ήπειρο-Θεσσαλία, οι γονείς τους έχουν μόρφωση δημοτικού, δώσαν 2η ή 3η φορά πανελληνίες, δεν συγκεντρώσαν ούτε πολύ υψηλή αλλά ούτε και πολύ χαμηλή βαθμολο-

γία και δεν γνωρίζουν ξένη γλώσσα.

Τέλος, πάνω, βρίσκονται οι φοιτητές κυρίως από την Αθήνα, με γονείς μόρφωσης γυμνασίου ή ανώτερης σχολής, οι οποίοι μόλις αποφοίτησαν πέρασαν στο πανεπιστήμιο και γνωρίζουν Αγγλικά ή Γαλλικά.



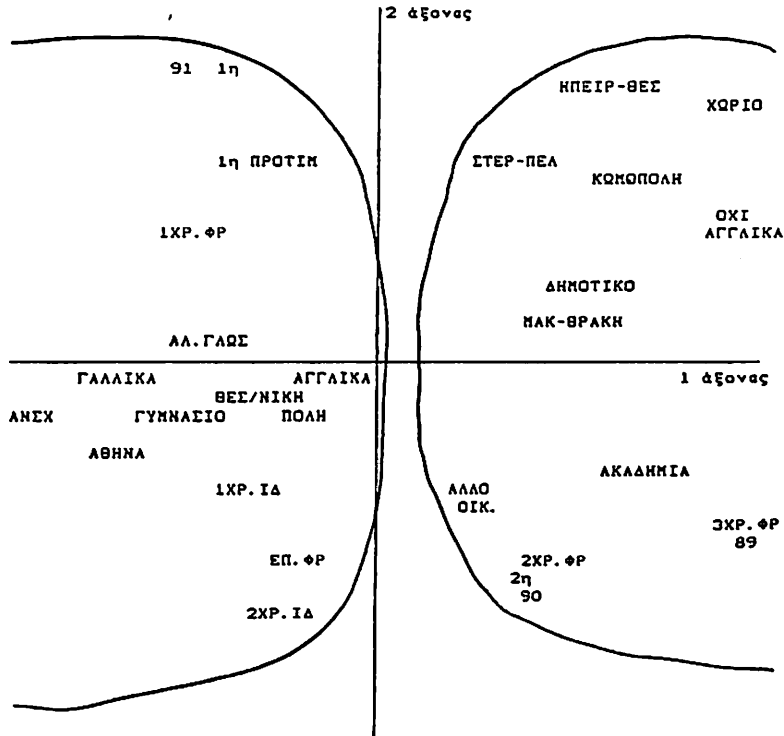
Σχήμα 2. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 3 παραγοντικών αξόνων της AFC των 5 τμημάτων.

Χωρίς βαθμούς

Για να εξετάσουμε αν οι φοιτητές διαφέρουν σε άλλους παράγοντες, εκτός της βαθμολογίας, εφαρμόζουμε AFC, χωρίς να συμπεριλάβουμε τους βαθμούς. (Από τον αρχικό πίνακα δεδομένων 255 x 51 έχουμε αφαιρέσει και τις γραμμές και τις στήλες που αναφέρονται στα μόρια και στη βαθμολογία του βασικού μαθήματος). Τότε:

Επί του πρώτου άξονα αντιπαρατίθενται, αριστερά, οι πρωτοετείς με γονείς αποφοίτους ανώτερης σχολής, που τελείωσαν

το λύκειο το 1991, δώσαν πρώτη φορά εξετάσεις και κατάγονται από πόλη, ενώ δεξιά, όσοι έχουν γονείς μόρφωσης δημοτικού, είναι από χωριό ή κωμόπολη και έχουν περάσει δίνοντας τρίτη φορά εξετάσεις, αφού αποφοίτησαν το 1989.



Σχήμα 3. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 2 παραγοντικών αξόνων της AFC των 5 τμημάτων χωρίς βαθμούς και μόρια.

Ο 2ος άξονας διαχωρίζει, κάτω, αυτούς που δίνουν 2η χρονιά εξετάσεις, οι οποίοι προτιμούσαν να εισαχθούν σε άλλο οικονομικό τμήμα και έκαναν 2 χρόνια φροντιστήριο, από αυτούς, πάνω, που πέρασαν στο τμήμα επιθυμίας τους αμέσως μόλις τελείωσαν το λύκειο, δίνοντας πρώτη φορά εξετάσεις και παρακολουθώντας ένα χρόνο φροντιστήριο.

Στο επίπεδο 1 x 2 (σχήμα 3) οι πρωτοετείς χωρίζονται σε δύο ομάδες. Αριστερά, αυτοί που κατοικούν στα μεγάλα αστικά κέν-

τρα, με γονείς μορφωτικού επιπέδου ανώτερης σχολής ή γυμνασίου, ξέρουν ξένες γλώσσες και πέρασαν αμέσως μόλις τελείωσαν το λύκειο στο τμήμα επιλογής τους, προετοιμαζόμενοι με 1 ή 2 χρόνια ιδιαίτερα μαθήματα και θεωρούν ότι αυτά συνέβαλαν στην επιτυχία τους.

Δεξιά, βρίσκονται οι πρωτοετείς από χωριό, που κατάγονται από όλες τις περιοχές της Ελλάδας, με γονείς μόρφωσης δημοτικού σχολείου και δεν ξέρουν ξένες γλώσσες. Οι φοιτητές αυτοί δεν παρακολούθησαν ιδιαίτερα μαθήματα. Πέρασαν είτε μόνο βασιζόμενοι στο προσωπικό διάβασμα είτε παρακολουθώντας 2 ή 3 χρόνια φροντιστήριο, όσοι απ' αυτούς αποφοίτησαν το 1990 ή το 1989 αντίστοιχα. Επιθυμούσαν να εισαχθούν σε παιδαγωγικά τμήματα ή σε οικονομικό τμήμα άλλου πανεπιστημίου.

Στο ίδιο επίπεδο, παρατηρώντας το τμήμα που ανήκουν οι πρωτοετείς, διακρίνουμε μια διαφοροποίηση του τμήματος πληροφορικής από τα υπόλοιπα 4 τμήματα, ως προς τον 2 παραγοντικό άξονα. Έτσι, βλέπουμε πάλι, ότι οι περισσότεροι φοιτητές της πληροφορικής πέρασαν αμέσως μετά την αποφοίτησή τους από το λύκειο, και μάλιστα στο τμήμα προτίμησής τους.

Χωρίς βαθμούς και αριθμό εξετάσεων

Επειδή παρατηρήθηκε μεγάλη εξάρτηση από τις φορές εξέτασης, στην προηγούμενη ανάλυση, στη νέα ανάλυση δεν συμπεριλαμβάνουμε τους βαθμούς και τις φορές εξέτασης. Τότε δεν παρατηρείται καμία διαφοροποίηση ανάμεσα στα 5 τμήματα.

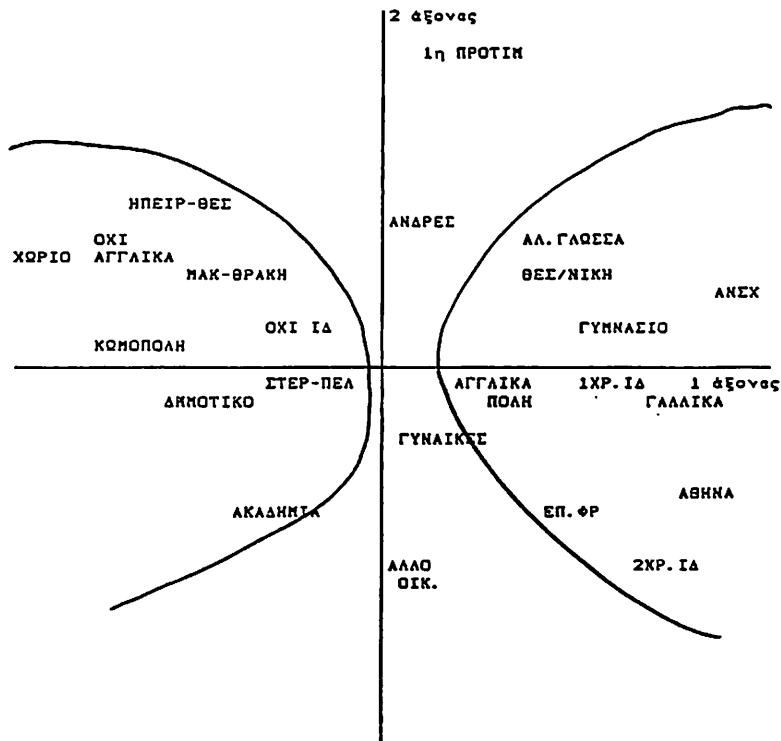
Επί του πρώτου άξονα αντιπαρατίθενται, αριστερά, όσοι κατάγονται από χωριό, κωμόπολη, δεν έχουν κάνει ιδιαίτερα μαθήματα και οι γονείς τους είναι απόφοιτοι δημοτικού, από αυτούς, δεξιά, που κατοικούν σε πόλη, γνωρίζουν αγγλικά ή γαλλικά, οι γονείς τους έχουν τελειώσει ανώτερη σχολή και προετοιμάστηκαν με ιδιαίτερα μαθήματα ενός χρόνου, για να εισαχθούν στο πανεπιστήμιο.

Ο δεύτερος παραγοντικός άξονας εκφράζει την προτίμηση για Πανεπιστήμιο των πρωτοετών. Στην κάτω πλευρά του δευτέρου άξονα βρίσκονται οι φοιτητές που επιθυμούσαν να μπουν στα παιδαγωγικά τμήματα ή σε άλλο οικονομικό τμήμα και πιστεύουν ότι στην επιτυχία τους συνέβαλε το φροντιστήριο που παρακολούθησαν. Πάνω είναι οι φοιτητές που πέρασαν στο τμήμα πρώτης επιλογής τους.

Οι γυναίκες τείνουν προς την κάτω πλευρά, ενώ οι άνδρες

προς τα πάνω. Παρατηρούμε μια τάση του τμήματος εφαρμοσμένης πληροφορικής προς την δεξιά πλευρά αυτού του άξονα, που σημαίνει ότι οι περισσότεροι φοιτητές του τμήματος πέρασαν εκεί που επιθυμούσαν.

Στο επίπεδο των 1×2 (σχήμα 4) αντιπαρατίθενται δύο ομάδες φοιτητών. Αριστερά, οι πρωτοετείς που κατάγονται από χωριό ή κωμόπολη από Μακεδονία - Θράκη, Ήπειρο - Θεσσαλία, Στερεά - Πελοπόννησο, με γονείς μόρφωσης δημοτικού, χωρίς να ξέρουν Αγγλικά και χωρίς να προετοιμαστούν με ιδιαίτερα μαθήματα. Κύρια επιθυμούσαν να εισαχθούν σε παιδαγωγικά τμήματα. Δεξιά, όσοι κατοικούσαν στα μεγάλα αστικά κέντρα, με επίπεδο μόρφωσης γονέων γυμνασίου ή ανώτερης σχολής, με γνώση ξένης γλώσσας και προετοιμασία ένα ή δύο χρόνια ιδιαίτερα μαθήματα, θεωρώντας ότι αυτά συνέβαλαν στην επιτυχία τους.



Σχήμα 4. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 2 παραγοντικών αξόνων της AFC των 5 τμημάτων χωρίς βαθμούς και χρονιές εξέτασης.

Ο τρίτος άξονας ερμηνεύει τη μόρφωση των γονιών. Αντιπαράθετοι, κάτω, αυτούς που οι γονείς τους αποφοίτησαν από ανώτερη σχολή από όσους, πάνω, οι γονείς τους τελείωσαν γυμνάσιο, παρακολούθησαν 2 χρόνια ιδιαίτερα ή 3 χρόνια φροντιστήριο και θεωρούν ότι το φροντιστήριο συνέβαλε στην επιτυχία τους.

Ανάλυση του πίνακα «άθροισμα»

Από τους 5 πίνακες συμπτώσεων (51×51) των τμημάτων σχηματίζουμε τον πίνακα άθροισμα, που περιέχει για κάθε γραμμή i και στήλη j το άθροισμα των αντίστοιχων στοιχείων, από κάθε τμήμα.

Με την παραγοντική ανάλυση σ' αυτόν τον πίνακα έχουμε τη δυνατότητα να μελετήσουμε τη συμπεριφορά των κέντρων βάρους (μέση κατανομή) των μεταβλητών και για τα πέντε τμήματα. Μελετάμε, δηλαδή, την εξωτερική δομή (inter = μεταξύ των κλάσεων των μεταβλητών) του πίνακα δεδομένων.

Στη συνέχεια παραθέτουμε σαν συμπληρωματικές γραμμές, 5 γραμμές, κάθε μία να αντιστοιχεί στο άθροισμα των στηλών για κάθε τμήμα. Τα σημεία στα παραγοντικά επίπεδα που αντιστοιχούν σ' αυτές τις γραμμές ορίζουν το κέντρο βάρους (μέση κατανομή) για κάθε τμήμα.

Άθροισμα (συμπληρωματικά 5 τμήματα)

Ο πρώτος άξονας διαχωρίζει τους φοιτητές με κριτήρια την μόρφωση γονέων και την καταγωγή. Έτσι, αριστερά, (αρνητική πλευρά) βρίσκονται όσοι έχουν γονείς αποφοίτους ανώτερης σχολής ή γυμνασίου, κατοικούν σε πόλη, προέρχονται από Αθήνα-Θεσ/νίκη, αποφοίτησαν το 1991 και πέρασαν στο Πανεπιστήμιο δίνοντας πρώτη φορά εξετάσεις, αφού παρακολούθησαν 1 χρόνο φροντιστήριο ή ιδιαίτερα μαθήματα.

Δεξιά, (θετική πλευρά), βρίσκονται όσοι έχουν γονείς με μόρφωση δημοτικού, κατοικούν σε χωριό, κατάγονται από την Μακεδονία-Θράκη, αποφοίτησαν από το λύκειο το 1989 και πέρασαν δίνοντας 3η φορά πανελλήνιες, χωρίς να παρακολουθήσουν φροντιστήριο ή ιδιαίτερα μαθήματα.

Στον 2ο άξονα ο διαχωρισμός γίνεται ως προς τις φορές εξέτασης. Στην αρνητική πλευρά (κάτω) είναι όσοι πέρασαν με την πρώτη φορά, ενώ στη θετική (πάνω) όσοι πέρασαν δίνοντας 2 φο-

ρές εξετάσεις, αφού παρακολούθησαν 2 χρόνια φροντιστήριο ή ιδιαίτερα μαθήματα.

Στο επίπεδο των 1×2 διακρίνουμε δύο ομάδες. Η μία, αριστερά, με γονείς αποφοίτους ανώτερης σχολής που κατοικούν σε Αθήνα-Θεσ/νίκη, ξέρουν ξένη γλώσσα, κάταν ένα χρόνο ιδιαίτερα μαθήματα και πέρασαν στο τμήμα πρώτης επιλογής τους.

Η δεύτερη, δεξιά, που περιλαμβάνει τους φοιτητές από χωριό ή κωμόπολη της Μακεδονίας-Θράκης, Ηπείρου-Θεσσαλίας, που δεν ξέρουν ξένη γλώσσα, οι γονείς τους έχουν γνώσεις δημοτικού και πετύχαν δίνοντας 3η φορά εξετάσεις, χωρίς όμως να περάσουν στο τμήμα επιλογής τους που ήταν παιδαγωγικό τμήμα ή κάποιο άλλο οικονομικό τμήμα. Σ' αυτήν την ομάδα βρίσκονται οι πρωτοετείς φοιτητές του οικονομικού τμήματος. Οι ομάδες αυτές δεν αλλάζουν ούτε και αν αφαιρέσουμε από την ανάλυση τις μεταβλητές που αφορούν την φορά εξέτασης ή την βαθμολογία.

Παρατηρώντας τα κέντρα βάρους των 5 τμημάτων βλέπουμε ότι βρίσκονται στο κέντρο των 1 και 2 αξόνων, δηλαδή δεν διαφοροποιούνται ως προς αυτούς.

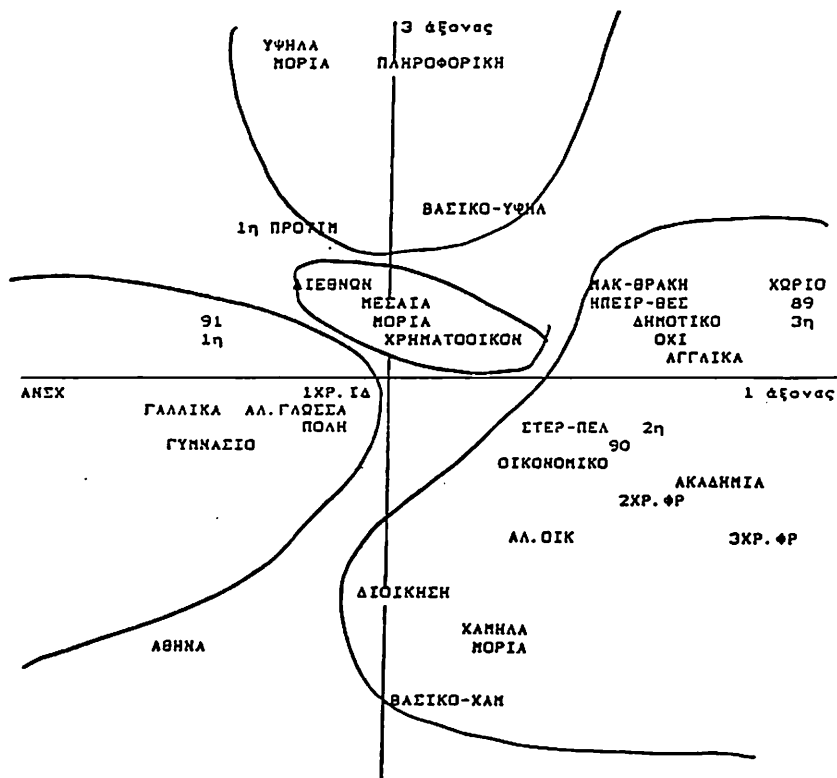
Στην αρνητική πλευρά (κάτω) του 3ου άξονα συγκεντρώνονται όσοι έλαβαν χαμηλή βαθμολογία και επιθυμούσαν να σπουδάσουν σε παιδαγωγικό ή σε άλλο οικονομικό τμήμα. Στην αντίθετη πλευρά (πάνω) είναι όσοι συγκεντρώσαν υψηλή βαθμολογία και πέρασαν στο τμήμα που επιθυμούσαν. Οι γυναίκες τείνουν προς την αρνητική πλευρά (κάτω), ενώ οι άνδρες προς την θετική (πάνω) όπου υπάρχουν οι μεσαίες και υψηλές βαθμολογίες.

Τα κέντρα βάρους των 5 τμημάτων παρουσιάζουν έντονο διαχωρισμό στον 3ο άξονα. Από κάτω προς τα πάνω (χαμηλή προς υψηλή βαθμολογία) παρατηρούμε την εξής διάταξη: διοίκηση επιχειρήσεων, οικονομικών επιστημών, χρηματοοικονομικής λογιστικής, διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών και εφαρμοσμένης πληροφορικής.

Στο επίπεδο των 1×3 (σχήμα 5) διακρίνουμε 4 ομάδες. Πάνω, το κέντρο βάρους (μέση κατανομή) των πρωτοετών φοιτητών του τμήματος εφαρμοσμένης πληροφορικής, που τους χαρακτηρίζει κυρίως η υψηλή βαθμολογία και η εισαγωγή στο τμήμα πρώτης προτίμησης τους.

Πιο κάτω, στο κέντρο του επιπέδου, βρίσκονται τα κέντρα βάρους (μέσες κατανομές) των πρωτοετών των τμημάτων διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών και χρηματοοικονομικής λογιστικής, με κύριο χαρακτηριστικό τους τη μεσαία βαθμολογία.

Κάτω δεξιά του επιπέδου παρατηρούμε τα κέντρα βάρους



Σχήμα 5. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 3 παραγοντικών αξόνων της AFC του πίνακα άθροισμα με συμπληρωματικά τα 5 τμήματα.

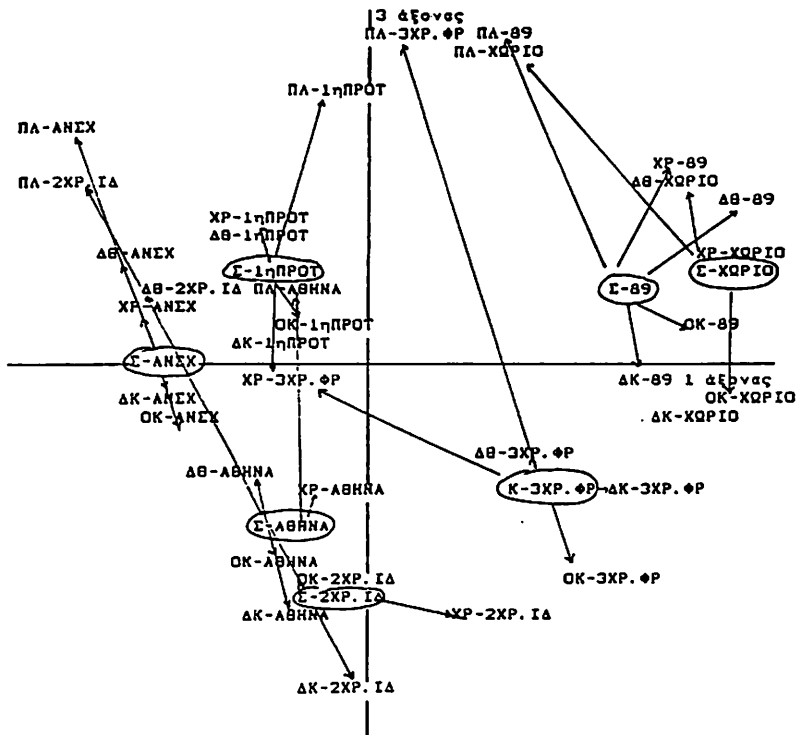
(μέσες κατανομές) των πρωτοετών των τμημάτων Οικονομικών επιστημών και Διοίκησης επιχειρήσεων. Τα χαρακτηριστικά των φοιτητών αυτών είναι η χαμηλή βαθμολογία, η εισαγωγή στο τμήμα δίνοντας 2η ή 3η χρονιά εξετάσεις, με 2 ή 3 χρόνια φροντιστήριο, χωρίς την εισαγωγή τους όμως σε παιδαγωγικό ή σε άλλο οικονομικό τμήμα, όπως επιθυμούσαν. Ακόμη οι φοιτητές αυτοί κατάγονται από χωριό των περιοχών Ηπείρου-Θεσσαλίας, Μακεδονίας-Θράκης, Στερεάς-Πελοποννήσου και οι γονείς τους τελείωσαν μόνο δημοτικό σχολείο.

Τέλος, κάτω αριστερά του επιπέδου, διακρίνουμε την ομάδα εκείνων των πρωτοετών, που είναι από Αθήνα-Θεσ/νίκη ή άλλη

πόλη, γνωρίζουν ξένες γλώσσες, έχουν γονείς μόρφωσης ανώτερης σχολής ή γυμνασίου, προετοιμάστηκαν με 1 χρόνο ιδιαίτερα μαθήματα και περάσαν στο πανεπιστήμιο αμέσως μόλις τελείωσαν το λύκειο, χωρίς να συγκεντρώσουν πολύ υψηλή βαθμολογία.

Ανάλυση του πίνακα «άθροισμα» με όλα τα σημεία 5 τμημάτων

Θεωρούμε τον πίνακα άθροισμα 51 επί 51 και κάτω απ' αυτόν παραθέτουμε τους 5 πίνακες φέτες 51 επί 51 που αντιστοιχούν



Σχήμα 6. Παραγοντικό επίπεδο 1 και 3 παραγοντικών αξόνων της AFC του πίνακα άθροισμα με συμπληρ. όλα τα σημεία 5 τμημάτων.

στα 5 τμήματα του πανεπιστημίου Μακεδονίας. Στην ανάλυση AFC τα σημεία που αντιστοιχούν σε γραμμές των πινάκων-φέτες και λαμβάνονται ως συμπληρωματικά στα παραγοντικά επίπεδα, προσδιορίζουν τις διαφοροποιήσεις που παρουσιάζουν οι κατανομές τους, από την μέση κατανομή τους (κέντρο θάρους των ομολόγων γραμμών). Η διαφοροποίηση αυτή αναφέρεται μόνο ως προς την κοινή τάση τους.

Όταν στην ανάλυση του πίνακα άθροισμα πάρουμε σαν συμπληρωματικά σημεία και όλες τις μεταβλητές των 5 τμημάτων, καταλήγουμε στα ίδια συμπεράσματα για το επίπεδο των αξόνων 1 και 2 που καταλήξαμε αναλύοντας μόνο τον πίνακα άθροισμα.

Παρατηρώντας όμως το παραγοντικό επίπεδο των 1×3 (σχήμα 6) βλέπουμε ότι οι μεταβλητές του τμήματος εφαρμοσμένης πληροφορικής βρίσκονται στην κορυφή, με την υψηλή βαθμολογία, και απομακρυσμένες από την κοινή τάση όλων των μεταβλητών. Πιο κάτω και λίγο ψηλότερα από την κοινή τάση βρίσκονται των διεθνών-ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών, στο κέντρο της χρηματοοικονομικής λογιστικής, ενώ κάτω και χαμηλότερα από την κοινή τάση όλων των μεταβλητών συναντάμε μαζί, χωρίς να ξεχωρίζουν, τις μεταβλητές των τμημάτων διοίκησης επιχειρήσεων και οικονομικών επιστημών.

Η διαφοροποίηση των τμημάτων υπάρχει μόνο ως προς τον 3ο άξονα, που ερμηνεύει από κάτω προς τα πάνω την χαμηλή βαθμολογία και την επιθυμία για εισαγωγή σε παιδαγωγικό ή σε άλλο οικονομικό τμήμα (κάτω), ενώ προχωρώντας συναντάμε τη μεσαία και υψηλή βαθμολογία καθώς και την εισαγωγή στο τμήμα επιθυμίας (πάνω).

Συμπεράσματα

Όπως διαπιστώθηκε σε όλες τις αναλύσεις, οι πρωτοετείς φοιτητές του πανεπιστημίου Μακεδονίας, ως προς την προέλευση χωρίζονται σε δύο ομάδες: Η πρώτη περιλαμβάνει τους φοιτητές με κύρια προέλευση από χωριό ή κωμόπολη, που έχουν γονείς επιπέδου μόρφωσης δημοτικού, εισήχθησαν στο πανεπιστήμιο μετά από προσπάθεια 2 ή 3 χρόνων και δεν ξέρουν ξένες γλώσσες. Κάποια διαφοροποίηση παρατηρείται μόνο στο τμήμα πληροφορικής, όπου οι πρωτοετείς από χωριό πέρασαν σ' αυτό αμέσως μετά την αποφοίτησή τους από το λύκειο. Η δεύτερη αντίθετα περιλαμβάνει αυτούς που προέρχονται κύρια, από μεγάλα αστικά κέντρα, με γονείς μόρφωσης ανώτερης σχολής, οι

οποίοι εισήχθησαν στο πανεπιστήμιο αμέσως μόλις τελείωσαν το λύκειο, γνωρίζοντας και κάποια ξένη γλώσσα.

Οι μαθητές που κατοικούν σε πόλη έχουν την ευκαιρία και τη δυνατότητα να προετοιμάζονται με φροντιστήρια και ιδιαίτερα μαθήματα και να μαθαίνουν ξένες γλώσσες. Αυτό έχει σαν συνέπεια να εισάγονται στο τμήμα πρώτης επιλογής τους, χωρίς να χάνουν καμία χρονιά μετά το λύκειο. Αντίθετα, οι μαθητές των χωριών δεν έχουν τη δυνατότητα να μαθαίνουν ξένες γλώσσες, κύρια επιθυμούν να εισαχθούν σε παιδαγωγικά τμήματα και προετοιμάζονται παρακολουθώντας φροντιστήριο, μόνο όταν τελειώσουν το λύκειο και δεν εισαχθούν στο πανεπιστήμιο, οπότε προσπαθούν 2η ή 3η φορά, μη βρίσκοντας άλλη διέξοδο επαγγελματικής αποκατάστασης.

Παρά το ότι τα χρόνια παρακολούθησης φροντιστηρίου δεν συμβάλλουν σημαντικά στην τελική επίδοση, οι μαθητές που παρακολούθησαν ιδιαίτερα μαθήματα, (κυρίως αυτοί με γονείς πτυχιούχους ανώτερης σχολής), εισήχθησαν αμέσως μετά το λύκειο και μάλιστα σε τμήμα της πρώτης προτίμησής τους.

Η βαθμολογία στο βασικό μάθημα (Μαθηματικά) ακολουθεί το σύνολο των μορίων, δηλαδή η επίδοση των μαθητών στο βασικό μάθημα ήταν περίπου ίδια και με την επίδοση στα άλλα μαθήματα. Αυτό φανερώνει το θετικό, κατά τη γνώμη μας, της απόφασης για κατάργηση από φέτος, του βασικού μαθήματος, αφού δεν διαφοροποιούσε τους μαθητές.

Από την ανάλυση του πίνακα άθροισμα, παρατηρούμε ότι τα κέντρα βάρους των παλιών τμημάτων του πανεπιστημίου Μακεδονίας, Οικονομικών επιστημών και Διοίκησης επιχειρήσεων, βρίσκονται στην ομάδα των πρωτοετών που είναι από χωριό, προετοιμάστηκαν με 2 ή 3 χρόνια φροντιστήριο, δίνοντας 2η ή 3η φορά εξετάσεις και οι περισσότεροι επιθυμούσαν να εισαχθούν κύρια σε παιδαγωγικό ή άλλο οικονομικό τμήμα.

Οι πρωτοετείς λοιπόν προτιμούσαν την εισαγωγή τους στα νέα τμήματα του πανεπιστημίου Μακεδονίας, εφαρμοσμένης Πληροφορικής, Χρηματοοικονομικής λογιστικής και Διεθνών-Ευρωπαϊκών οικονομικών σπουδών, ίσως επειδή το εντυπωσιακό του ονόματός τους, τους κάνει να πιστεύουν ότι υπόσχονται καλύτερες προοπτικές, από ότι τα παλιά τμήματα.

Επίσης από την ανάλυση του πίνακα άθροισμα με συμπληρωματικά όλα τα σημεία των 5 τμημάτων, βλέπουμε ότι εκτός από την διαφοροποίηση της βαθμολογίας, τα τμήματα διαφοροποιούνται και ως προς την προτίμηση των πρωτοετών για το τμήμα εισαγωγής τους. Περισσότερο ικανοποιημένοι είναι οι πρωτοε-

τείς της Εφαρμοσμένης Πληροφορικής, αφού πέρασαν όπου επιθυμούσαν. Ακολουθούν οι πρωτοετείς των τμημάτων Χρηματοοικονομικής Λογιστικής και Διεθνών-Ευρωπαϊκών Οικονομικών σπουδών, ενώ μπορούμε να πούμε ότι στην πλειοψηφία τους οι πρωτοετείς του Οικονομικών Επιστημών και Διοίκησης Επιχειρήσεων, επιθυμούσαν να σπουδάσουν κάτι άλλο, αλλά δεν τα κατάφεραν. Αυτό πιθανόν να επιδράσει αρνητικά στην παραπέρα φοίτησή τους.

Βιβλιογραφία

- Benzecri J.P. et Benzecri F., *Pratique de l'analyse des donnees*, Paris, Dunod, 1980.
- Escofier B. et Pages J., *Analyses factorielles simple et multiples*, Paris, Dunod, 1980.
- Escofier B., «Quelques indices pour comparer des tableaux de contingence». *Statistique et analyse des donnees*, no 1, 1981.
- Foucart T., *Analyse factorielle de tableaux multiples*, Paris, Masson, 1984.
- Lavit Ch., *Analyse conjointe de tableaux quantitatifs*, Paris, Masson, 198.
- Παπαδημητρίου Γ., *Στατιστική επεξεργασία τρισδιάστατων πινάκων με την παραγοντική ανάλυση των αντιστοιχιών*, 1991.
- Παπαδημητρίου Γ., *Συστήματα εισαγωγικών εξετάσεων και επίδρασή τους στη δομή του φοιτητικού πληθυσμού των οικονομικών σχολών*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1990.



Η θρησκευτική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση στην Ελλάδα

*Περάκης Ηρακλής**

1. Γενικές παρατηρήσεις

1.1 Εισαγωγικά

Κατά τα τελευταία κυρίως χρόνια γίνεται πολύς λόγος για την «ενοποίηση» της Ευρώπης και τις μεγάλες επιπτώσεις που αναμένεται να έχει το γεγονός αυτό για την Ευρώπη και τη χώρα μας ειδικότερα.

Πολύ συχνά προβάλλονται επίσης αντιρρήσεις για την ενδεχόμενη αλλοτρίωση από την οποία απειλείται η ελληνική κοινωνία. Εκφράζονται δηλαδή ανησυχίες ότι οι ισχυρότερες χώρες του βορρά θα επιβάλλουν τις δικές τους αξίες και στάσεις, το δικό τους τρόπο ζωής, με κίνδυνο να τεθεί βαθμιαία στο περιθώριο η ελληνορθόδοξη παράδοση και οι μορφές ζωής, που υπαγορεύονται απ' αυτήν. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι ο κίνδυνος αυτός είναι ορατός και η απειλή άμεση. Κατά τον ίδιο τρόπο όμως δεν υπάρχει, σε μας τουλάχιστον, καμιά αμφιβολία, ότι ο κίνδυνος αυτός δεν είναι μόνο σημερινός και δεν είναι μόνο προϊόν της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης. Ο κίνδυνος αυτός υπάρχει στην ελληνική κοινωνία από τότε που η, Δύση με την ανύψωση του παπισμού, άρχισε πέρα από κάθε χριστιανική δεοντολογία να απειλεί τον Ελληνισμό και την Ορθοδοξία και ανανεώθηκε μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους με όλους εκείνους τους θρησκευτικούς παρεμβατισμούς της Δύσεως στη θρησκευτική ζωή του τόπου μας και ιδιαίτερα, με τον τρόπο που νομοθετή-

* Δρ. Θεολογίας.

θηκε η διδασκαλία του θρησκευτικού μαθήματος στην Ελλάδα, όπως ελπίζουμε να καταδείξουμε με την εργασία που ακολουθεί. Πεποίθησή μας είναι δηλαδή, ότι με την «θρησκευτική αγωγή», όπως έχει νομοθετηθεί και ισχύει μέχρι σήμερα, καλλιεργείται το πρότυπο του δυτικού ανθρώπου, το οποίο σε πολλά του σημεία δε συμπίπτει με εκείνο του ορθόδοξου ανθρώπου. Την πεποίθησή μας αυτή προσπαθούμε να τεκμηριώσουμε με το άρθρο που ακολουθεί, που αναφέρεται στην προτελευταία εκπαιδευτική μεταρρύθμιση που επιχειρήθηκε με το νόμο 309/76. Στα πλαίσια αυτού του γενικότερου προβληματισμού, θεωρούμε σκόπιμο να αναζητηθούν τρόποι και μέθοδοι για να περάσουμε από τη «θρησκευτική» αγωγή στην ορθόδοξη αγωγή των μαθητών. Σπεύδουμε να δηλώσουμε ότι ο νόμος 1566/86, ο γνωστός αντί-309, δεν είναι, ως προς το σημείο τουλάχιστον αυτό, αντίθετος εκείνου που ήρθε να καταργήσει, θέμα στο οποίο πιστεύουμε να επανέλθουμε σύντομα με μια δεύτερη μελέτη μας.

Με τον 309 νόμο του 1976 διαμορφώθηκε, εκτός των άλλων, και η διαμέσου της Εκπαίδευσης θρησκευτική παιδεία της χώρας μας, ταυτόχρονα δε και το πρότυπο του θρησκευτικού ανθρώπου της εποχιακής αυτής συγκυρίας.

Σύμφωνα με τις διεθνείς παιδαγωγικές αρχές, θα περίμενε κανείς οι νομοθετικές αλλαγές που έγιναν στη θρησκευτική αγωγή, να μην αποτελούν αποσπασματικές ενέργειες βασισμένες σε ιδεολογικές και πολιτικές επιλογές, αλλά την ερευνητική κατάληξη αξιολογημένων και δοκιμασμένων Αναλυτικών Προγραμμάτων.¹ Η έλλειψη όμως στη χώρα μας: α) μιας ενιαίας υπερκομματικής εκπαιδευτικής πολιτικής, β) μιας στοιχειώδους λειτουργίας των βασικών παιδαγωγικών αρχών σύνταξης, εφαρμογής και αξιολόγησης ενός πλήρους Α.Π. και γ) μια δυναμικής εκκλησιαστικής παρεμβατικής πρότασης², οδήγησαν στη δημιουργία μιας λανθασμένης, αντιορθόδοξης και μη παιδαγωγικής νομοθεσίας, που επηρέασε και εξακολουθεί να επηρεάζει, κατά τη γνώμη μας αρνητικά, τη θρησκευτική ζωή των νέων μας, που είναι πάντοτε εκείνοι, στους οποίους στηρίζεται το μέλλον της ελληνικής κοινωνίας.

Η θρησκευτική σκοποθεσία των σχολείων μας μέσα από τον παραπάνω νόμο προσπάθησε, βασικά, να εφαρμόσει το πνεύμα του άρθρου 16 παραγρ. 2 του ισχύοντος Συντάγματος της χώρας, όπου ορίζεται ότι «η παιδεία έχει ως σκοπόν την ανάπτυξιν της εθνικής και θρησκευτικής συνειδήσεως».

Ούτε όμως ο σκοποθεσία του παραπάνω νόμου αλλά ούτε και το Αναλυτικό Πρόγραμμα, που προήλθε απ' αυτόν, κυρίως ως «ο-

δηγίες για τη διδακτέα ύλη και τη διδασκαλία των μαθημάτων», πέτυχαν να προσανατολίσουν το θρησκευτικό μάθημα σε μια παιδαγωγική και ορθόδοξη προοπτική, έτσι ώστε να μπορέσει να καλύψει τα θρησκευτικά κενά του παρελθόντος και τις θρησκευτικές ανάγκες των μαθητών του παρόντος και φυσικά και του μέλλοντος.

Χωρίς να επιρρίπτουμε ευθύνες αλλά και χωρίς να διεκδικούμε το αλάθητο για τις απόψεις μας, θα προσπαθήσουμε να επιστημόνουμε τους λόγους, για τους οποίους η θρησκευτική αγωγή, που οργανώθηκε με τον αναφερόμενο νόμο, δεν ήταν σε θέση να δημιουργήσει τον ορθόδοξο άνθρωπο, που χρειαζόταν και προσδοκούσε ο ελληνικός λαός και η παράδοσή του, εξετάζοντας κυρίως τη θρησκευτική σκοποθεσία που περιέχει κατά βαθμίδα εκπαίδευσης.

2. Προσέγγιση κατά εκπαιδευτική βαθμίδα

2.1 Το Νηπιαγωγείο

Στο σκοπό του νηπιαγωγείου, όπως ορίζεται στο Ν.309/76 δε γίνεται αναφορά στη θρησκευτική αγωγή του νηπίου³. Το προεδρικό διάταγμα όμως «περί Αναλυτικού Προγραμμάτος του νηπιαγωγείου»⁴, όχι στο σκοπό, αλλά στο άρθρο 2 «Γενικά πλαίσια», αναφέρεται στην αγωγή της θρησκευτικότητας, της ηθικότητας και της αυτονομίας του νηπίου.

Και από παιδαγωγικής και από ορθόδοξης σκοπιάς εξεταζόμενοι αυτοί οι σκοποί, φαίνεται να είναι εντελώς «άστοχοι» και άπτετοι για την ηλικία αυτή.

Σ' αυτή την ηλικία το παιδί αφυπνίζεται, εκπλήσσεται, διεγείρεται η φαντασία του και αναπτύσσονται οι συναισθηματικές του ικανότητες. Η ηλικία αυτή, μια από τις θεμελιακές για το χαρακτήρα και γενικά για τον παιδικό ψυχοσωματικό κόσμο ηλικία, είναι η ηλικία του μύθου, της μουσικής, της εικόνας, της ψυχαγωγίας. Με την ηθικοποίηση πιέζονται τα νήπια να σκέφτονται λογικά και να παίρνουν αποφάσεις, που σε καμιά περίπτωση δεν είναι σε θέση να πάρουν. Με τον τρόπο αυτό δίνεται προτεραιότητα, ήδη από αυτή την ηλικία, όχι στο συναίσθημα, στην καρδιά, και τον προσωπικό λόγο⁵, όπως τουλάχιστον υποδεικνύει η ελληνορθόδοξη παράδοση, αλλά στη σκέψη και τη διάνοια, όπως υπαγορεύει η δυτική παράδοση, στην οποία, ως γνωστό, ακόμη και η ηθική πηγάζει και κατευθύνεται από την ατομική λογική και την ατομική γνώση⁶.

Ως προς την αυτονομία, δεν είναι δυνατόν στα πλαίσια του δικού μας τρόπου ζωής, να κατανοηθούν οι λόγοι που το παιδί θα πρέπει τόσο βιαστικά, απ' αυτήν ήδη την ηλικία να αυτονομηθεί⁷. Και από ποιούς τέλος πάντων να ανεξαρτητοποιηθεί αυτονομούμενο; Από τους γονείς, τους δασκάλους ή τους συμμαθητές του; Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι οι αξονικές παιδαγωγικές επιλογές μέσα από τις οποίες στοχοθετήθηκε η παιδεία του έλληνα νέου μ' αυτόν το συγκεκριμένο νόμο, δεν έλαβαν υπόψη τη θρησκευτική πνευματική υπόσταση του νηπίου, όταν από την ηλικία αυτή γίνονται προσπάθειες, μέσα από το εκπαιδευτικό σύστημα, να το αυτονομήσουν.

Η αυτονομία, με την έννοια που δίνεται σ' αυτή σήμερα, είναι η βάση του εξατομικευμένου τρόπου ζωής και, κατά συνέπεια, της μαζοποίησης του ανθρώπου⁸. Η προσπάθεια αυτονόμησης του ανθρώπου, που ξεκινάει από τη νηπιακή ηλικία, εντάσσεται στη μεθοδολογία οργάνωσης του δυτικού τρόπου ζωής. Με την αυτονόμηση ο άνθρωπος αποσυνδέεται απ' όλους τους φυσικούς συνασθηματικούς δεσμούς που έχει, (θρησκεία, οικογένεια, πατρίδα, φιλία κ.ά.) και απομονωμένος και ξεριζωμένος όπως είναι μετά, αναζητάει να υποκαταστήσει εκείνους τους δεσμούς με τους νέους, που έντεχνα του προσφέρονται στα πλαίσια ενός σύγχρονου και «προοδευτικού» κράτους (ιδεολογικούς, κομματικούς, οργανωσιακούς κ.ά.). Ο ιδεολογικός και κομματικός φανατισμός, που παρατηρείται τα τελευταία χρόνια στους κύκλους των «ελεύθερων» και «αυτονομημένων» νέων μας δείχνει, από τη μια, την συναισθηματική αποτυχία και το κενό που δημιουργείται μέσα τους, από την έλλειψη αγαπητικών σχέσεων με ανθρώπους του στενού τους περιβάλλοντος και από την άλλη, την ευάλωτη προσωπικότητα που δημιουργούν ως «αυτονομημένα άτομα».

Στις δυτικές κοινωνίες, από τις οποίες κατάγεται και προέρχεται η ιδέα της «αυτονομίας» του ανθρώπου, κυριαρχούν ο ατομισμός και οι «ηθικοκοινωνικοί» νόμοι της μάζας. Οι λογικές θρησκευτικές αλήθειες υπηρετούν και ρυθμίζουν την «ηθική» συμπεριφορά του ατόμου μέσα στην κοινωνική του διάσταση, έτσι ώστε η μαζοποίησή του να έχει και θρησκευτική κατοχύρωση. Ο ευσεβής και θρήσκος άνθρωπος είναι το νομικό άτομο, που σ' όλη του τη ζωή προσπαθεί να ολοκληρωθεί, δηλαδή να γίνει αυτόνομη, ανεξάρτητη και εγωϊστική μονάδα⁹.

Στην ορθόδοξη παράδοση, ο άνθρωπος είναι σχεσιακός, αγαπητικός, είναι «πρόσωπο» που αναζητάει ελεύθερα την ετερότητά του¹⁰ και επομένως εξαρτάται πνευματικά από το Θεό και

το συνάνθρωπο. Πιέζεται, θα έλεγε κανείς, απ' την ίδια του τη φύση, απ' την εικόνα και την πνευματική του ταυτότητα να είναι εξωστρεφής, να οργανώνει τη ζωή του ως πρόσωπο με διαπροσωπικές σχέσεις, να ζει με τον άλλο σε μια ιερή-ευχαριστιακή σχέση και κοινωνία.

Η έννοια της αυτονομίας, με όποια ιδεολογική ή ερμηνευτική κάλυψη και αν έχει εισχωρήσει στην ελληνική κοινωνία, έρχεται σε αντίθεση με τα βιώματα της λαϊκής μας παράδοσης, γιατί απομονώνει και κλείνει τον άνθρωπο σ' έναν ατομικό κόσμο, που μόνο αυτός έχει δικαίωμα και κανείς δεν επιτρέπεται να εισέλθει. Το κλείσιμο αυτό οδηγεί αναπόφευκτα σ' ένα συναισθηματικό αδιέξοδο και δημιουργεί ποικίλα ψυχικά συμπλέγματα και εγωϊστικές τάσεις.

Στην ορθόδοξη παράδοση η ολοκλήρωση του ανθρώπου δε συνδέεται με το απομονωμένο άτομο, αλλά με το σχεσιακό πρόσωπο. Όσο είναι ανοικτός προς την ετερότητά του ο άνθρωπος, τόσο είναι δεκτικός της χάρις, της αγάπης και της δωρεάς, που πηγάζει από αυτήν την ετερότητα.

Σ' αυτήν την ηλικία θα περίμενε κανείς να σκύψει ο νομοθέτης της παιδείας με ιδιαίτερη λεπτότητα και ευαισθησία και αφήνοντας τις δυτικές παιδαγωγικές κατηγορίες που οραματίζονται το λογικό άνθρωπο, να νομοθετήσει όλες εκείνες τις προϋποθέσεις και τις διαδικασίες, που θα βοηθήσουν το νήπιο να αναπτύξει ομαλά το συναισθηματικό του κόσμο και να γίνει, πρώτα απ' όλα αγαπητικό, γελαστό και χαρούμενο.

Ιδιαίτερα για τις πρώτες επαφές του με τον κόσμο της θρησκείας του, θα μπορούσε να είχε αποφευχθεί η μονομερής χρήση λογικών μέσων και μεθόδων και να δοθεί προτεραιότητα στην ευαισθητοποίηση και τον εμπλουτισμό των αισθητικών και συναισθηματικών του ικανοτήτων.

Στην κατεύθυνση αυτή: α) τα θαυμάσια ακούσματα της βυζαντινής μας Μουσικής και η εκμάθηση επιλεγμένων εκκλησιαστικών ύμνων με απλή βυζαντινή μελωδία, είτε στην ταξη με κασέτες είτε στην εκκλησία με συχνές σχολικές επισκέψεις, β) η παρουσίαση στο σχολείο ή στους ναούς της βυζαντινής Αγιογραφίας και Εικονογραφίας γ) η ανάγνωση βίων αγίων και μαρτύρων και δ) η συμμετοχή στην εορταστική και λατρευτική ζωή της ενορίας (πανηγύρια, εορτές, μυστηριακές τελετές, επιτάφιος, χαιρετισμοί), είναι στοιχεία που γίνονται ευχαρίστως αποδεκτά, που δεν έχουν άμεση σχέση με τα μαθήματα, που εντυπωσιάζουν και ενθουσιάζουν τους μικρούς μαθητές και τους δένουν συναισθηματικά με την ενορία τους και την εκκλησιαστική ζωή γενικότε-

ρα¹¹. Μια τέτοια συνάντηση του νηπίου με την ενορία θα μπορούσε να αποτελέσει θεμελιακή προϋπόθεση για τη δημιουργία μιας ορθόδοξα ολοκληρωμένης προσωπικότητας. Αντίθετα, η έλλειψη μιας τέτοιας θρησκευτικο-συναισθηματικής προσφοράς του σχολείου και αντ' αυτής, η σύμφωνα με τον παραπάνω νόμο προσπάθεια ηθικοποίησης και αυτονόμησης της νηπίου, του δημιουργούν ένα φοβερό κενό με απρόσμενες συνέπειες για τη μετέπειτα θρησκευτική του ζωή. Εάν φυσικά η αντίληψη, που έχει το κράτος για τον άνθρωπο πολίτη, είναι ότι αποτελεί απλά μια οικονομικοπαραγωγική μονάδα, τότε είναι πολύ φυσικό να μην ενδιαφέρεται για τη θρησκευτική διάσταση της προσωπικότητάς του, ούτε επομένως αν αυτή οργανώνεται ορθόδοξα ή όχι, με όλες εκείνες τις κοινωνικές και διαπροσωπικές συνέπειες, που θα ακολουθήσουν μελλοντικά στις σχέσεις, που θα αναπτύσσει αυτή η προσωπικότητα.

Για ένα κράτος όμως που αδιαφορεί για μια τόσο πλούσια παράδοση που κρατάει στους ώμους του, όπως είναι η ορθόδοξη παράδοση και δεν ενδιαφέρεται για το πνευματικό πρότυπο του ανθρώπου που δημιουργείται μέσα απ' αυτή την παράδοση, είναι όλα χαμένα, ακόμη και εκείνες οι οικονομικοπαραγωγικές προτεραιότητες, στο όνομα των οποίων υποτιμώνται και παραμερίζονται οι πνευματικές αξίες αυτής της παράδοσης.

Από την πλευρά της θέβαια, αυτή η ίδια η ορθόδοξη παράδοση που νοσηματοδοτεί τόσους αιώνες τη ζωή του λαού μας, δε θα σταματήσει ποτέ με τους εκφραστές της να υπενθυμίζει στον Καίσαρα, ότι ο άνθρωπος, απ' όταν είναι νήπιο, αποτελεί μια ανεπανάληπτη προσωπικότητα, μια μοναδική σε αξία ύπαρξη, που έχει priμοδοτηθεί με την εικόνα του δημιουργού και δε θα δεχθεί ποτέ την υποτίμησή της.

Η παράδοση αυτή, δοκιμασμένη μέσα στη ζωή και την ιστορία αυτού του λαού, γνωρίζει ότι η ελληνική κοινωνία δε χρειάζεται άτομα-μαζανθρώπους, εξαρτήματα μηχανών ή οπαδούς συστημάτων και ιδεών. Χρειάζεται ολοκληρωμένες και ελεύθερες προσωπικότητες. Και μια προσωπικότητα στη χώρα μας δεν μπορεί να είναι ολοκληρωμένη, αν δεν είναι ορθόδοξη (αγαπητική και σχεσιακή).

Ο παραπάνω νόμος, προβάλλοντας ήδη από το Νηπιαγωγείο τις δυτικές του επιδράσεις και καταβολές (ηθικοποίηση-κοινωνικοποίηση-αυτονομία) και επιβάλλοντας έτσι την εκλογίκευση του νηπίου, στόχευσε να θεμελιώσει ευάλωτα θρησκευτικά άτομα, δυτικού τύπου και όχι ορθόδοξες προσωπικότητες¹². Και τέτοια άτομα είναι σίγουρο ότι το μόνο που μπορούν να κάνουν, αντί

της ολοκλήρωσης της προσωπικότητάς τους μέσα στην αγαπητική ζωή της Ορθοδοξίας, είναι να μαζοποιούνται σ' όλη τους τη ζωή, αναζητώντας και επιδιώκοντας τα ατομικά τους συμφέροντα.

2.2. Το Δημοτικό Σχολείο

Σκοπός του Δημοτικού, κατά τον ίδιο νόμο, είναι: «να αφυπνίσει την ηθική συνείδηση και να θέσει τις βάσεις της θρησκευτικής, εθνικής και ανθρωπιστικής αγωγής αυτών»¹³. Ένας νόμος, που εννοείται ότι προϋποθέτει και ενσωματώνει το πνεύμα της ορθόδοξης παράδοσης, δεν μπορεί να αντιτίθεται σ' αυτήν την παράδοση και να αναφέρεται σε δυτικές θρησκευτικές κατηγορίες, όπως την «ηθική συνείδηση» ή τη «θρησκευτική και ανθρωπιστική αγωγή».

Η ηθικοποίηση του ανθρώπου, μόνιμο μέλημα μιας δυτικά προσανατολισμένης θρησκευτικής αγωγής στη χώρα μας, βλέπουμε να εξελίσσεται και στο Δημοτικό με την αφύπνιση της ηθικής συνείδησης. Φαίνεται ότι μέχρι την ηλικία αυτή, για το νομοθέτη, η ηθική συνείδηση κοιμόταν και αναπαυόταν και εδώ έφτασε η ώρα να έρθει ο δάσκαλος του δημοτικού να την αφυπνίσει!

Πρόκειται ουσιαστικά για την ατομική ηθική των ευρωπαϊκών διαφωτιστών, την αποκομμένη και απομονωμένη από την ορθόδοξη θρησκευτική παράδοση, η οποία, ενταγμένη όπως είναι στις λογικές κατηγορίες του καλού και του κακού, αποτελεί μια από τις θεωρητικές βάσεις καθοδήγησης των ανυποψίαστων νέων μας στα κανάλια του ευρωπαϊκού συγχρωτισμού και της πνευματικής τους εξάρτησης¹⁴. Τις παιδαγωγικές προθέσεις του νομοθέτη αντιλαμβάνεται κανείς στις επόμενες λέξεις, όπου, ολοφάνερα πια, αναφέρεται όχι στην ορθόδοξη, αλλά στη γενική και αόριστα θρησκευτική αγωγή, αν και το Σύνταγμα ορίζει σαφώς ως επικρατούσα θρησκεία την ορθόδοξη Χριστιανική. Ο λαός μας ουδέποτε σκέφτηκε να υιοθετήσει τέτοιες «διαφωτισμικές» εικονοκλαστικές εκπώσεις του ανθρώπου στην ορθόδοξη Χριστιανική Πίστη του. Έτσι η μετατροπή του Χριστιανισμού σε «θρησκεία»¹⁵ και της ορθόδοξης αγωγής σε «θρησκευτική αγωγή», που συστηματικά επιχειρεί στον παρόντα νόμο ο «διαφωτιστής» νομοθέτης, είναι αντιλαϊκή και αντιορθόδοξη.

Ως προς το διαχωρισμό, που κάνει ο νόμος, της θρησκευτικής από την ηθική και την ανθρωπιστική αγωγή, από τη μια, μας κάνει γνωστό το ιδεολογικό στίγμα και τις θέσεις του συντάκτη, από

την άλλη, προϋποθέτει τη θεμελιακή αντίληψη περί του τεμαχισμού της ανθρώπινης προσωπικότητας. Όσο και αν προσπαθούν οι σύμμαχοι αυτών των ευρωπαϊκών εκπαιδευτικών προσανατολισμών, να δικαιολογήσουν τις φράσεις αυτές, ως «εννοιολογικές κατηγορίες» γνωρίζουμε μέσα από την εκπαιδευτική εμπειρία, ότι και οι νόμοι και τα Αναλυτικά Προγράμματα που αναφέρονται στη θρησκευτική αγωγή που έχουν μέχρι σήμερα εκδοθεί, με λίγες εξαιρέσεις, έχουν: α) τη σφραγίδα των ευρωπαϊκών διαφωτιστών, β) δυτικές καταβολές και προσανατολισμούς και γ) περιέχουν θρησκευτικές αντιλήψεις ξένες και αντίθετες με την ορθόδοξη παράδοση, που ως γνωστόν είναι ο σπουδαιότερος παράγοντας αντίστασης στη χώρα μας και που ορθώνει σε διαχρονική βάση τα οχυρά του στα κάθε είδους διαβρωτικά και επιβουλευτικά σχέδια, που στοχεύουν στη φθορά της πνευματικής μας παράδοσης¹⁶. Ο διαχωρισμός λοιπόν της ανθρώπινης προσωπικότητας σε ηθική-θρησκευτική-ανθρωπιστική κ.ά. είναι γνωστότατος στη Δύση, αλλά άγνωστος στην Ορθοδοξία, γιατί κατακερματίζει και αλλοιώνει, την καθολικότητα και την ενότητα του ανθρώπινου προσώπου.

Μέσα στον άνθρωπο, σύμφωνα με την ορθόδοξη παράδοση, βρίσκεται ο ίδιος ο Θεός (Λουκ. 17,21), η εικόνα και τα χαρίσματα ή τα σημάδια του Θεού, έτσι ώστε να αποτελεί ένα χαρισματικό και ανεπανάληπτο ον, ένα «Θεόν κατά χάριν», ένα πρόσωπο που τείνει να ενωθεί –δια της εκκλησιαστικής και της αγαπητικής κοινωνίας– με το συνάνθρωπο και το Δημιουργό του. Μέσα σ' αυτήν την απλή περιγραφή της ζωής του ορθόδοξου, δεν υπάρχει κανένα πνευματικό, ηθικό και ανθρωπιστικό στοιχείο, που να απουσιάζει, που να μην υπάρχει, να μην εκφράζεται και να μην καλύπτεται. Δεν καταλαβαίνουμε λοιπόν, σε ποιο χώρο της Ορθοδοξίας ανακαλύπτει ο νομοθέτης κάποια κενά για να εντάξει στο εκπαιδευτικό του νομοσχέδιο την ξεχωριστή από τη θρησκεία ηθική και ανθρωπιστική αγωγή.

Εξάλλου πιστεύουμε ότι εκτός από τη νομοθεσία, τα Αναλυτικά Προγράμματα, τα βιβλία, οι μέθοδοι και τα μέσα διδασκαλίας του μαθήματος των «θρησκευτικών» στο δημοτικό, προϋποθέτουν και εκφράζουν ξένες θρησκευτικές αρχές, που στηρίζονται μόνο σε λογοκρατικούς, εγκεφαλικούς και γνωσιολογικούς προσανατολισμούς, βιάζουν και παραγκωνίζουν σε μεγάλο βαθμό τη συναισθηματική ανάπτυξη των παιδιών και τα αποξενώνουν από την ορθόδοξη εκκλησιαστική ζωή.

Στην ηλικία αυτή, σημαντικότερο ρόλο θα μπορούσε να παίξει το σχολείο –ως υπεύθυνο και για τη «θρησκευτική αγωγή» του

νέου— με τις οργανωμένες ευκαιρίες, που θα πρόσφερε για να αποκτήσει ο νέος εμπειρίες από την επαφή του με τον πλούσιο κόσμο της ορθόδοξης παράδοσης (εκκλησιαστική, ενοριακή και λατρευτική ζωή). Η συνεργασία του σχολείου με την ενορία, προκειμένου να οργανωθούν όλο το χρόνο φιλανθρωπικές και άλλες δραστηριότητες, με τη συμμετοχή και μαθητών (επισκέψεις σε αρρώστους, σε φυλακές, σε φιλανθρωπικά ιδρύματα κ.ά.) θα πλούτιζε σημαντικά τις ορθόδοξες εμπειρίες τους.

Με έναν τέτοιο συναισθηματικό θρησκευτικό εμπλουτισμό, τα παιδιά, ήδη από αυτή την ηλικία, θα μπορούσαν να νιώσουν την Ορθοδοξία περισσότερο ως βίωμα, ως καρδιακή και συναισθηματική υπόθεση και λιγότερο ως γνώση και υπόθεση λογική, που μαθαίνεται και αποστηθίζεται!

2.3. Το Γυμνάσιο

Σκοπός του Γυμνασίου, εκτός των άλλων, είναι: «να οξύνει την ηθική κρίσιν των, να αναπτύξει την θρησκευτικήν και εθνική συνείδησίν των»¹⁷.

Από την «ηθική συνείδηση» του Δημοτικού σχολείου περνάμε στην «ηθική κρίση», την οποία το σχολείο πρέπει να οξύνει, ενώ ταυτόχρονα η συνείδηση από ηθική που ήταν, όταν αφυπνίστηκε στο Δημοτικό, αναπτύσσεται ως «θρησκευτική συνείδηση»¹⁸ στο Γυμνάσιο.

Πώς είναι δυνατόν ένας μικρός γυμνασιακός μαθητής, μέσα από μια τέτοια «θρησκευτική εκπαίδευση», που ως γνωστό στην πράξη προσφέρει μόνο πληθώρα θεωρητικών γνώσεων για αποστήθιση και μέσα από νομοθετικές προοπτικές που θέλουν, όπως και στην Δύση, τον άνθρωπο πότε ηθικό, πότε θρησκευτικό και πότε ανθρωπιστικό άτομο, να αναπτυχθεί συνειδητά ως ορθόδοξη προσωπικότητα;

Είναι γεγονός, ότι ο θρησκευτικός τρόπος ζωής στη Δύση, με τις αστοχίες και τις παρενέργειές του, δεν μπόρεσε να καλύψει τις πνευματικές ανησυχίες και ανάγκες του ανθρώπου, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί κάποιο πνευματικό κενό, που προσπάθησε να καλύψει, πρώτα ο ανθρωπισμός και μετά ο διαφωτισμός. Με βάση αυτές τις κινήσεις, οργανώθηκαν οι δυτικές κοινωνίες με το πρότυπο «άτομο-μάζα» και δημιουργήθηκαν οι εκπαιδευτικές αρχές και κατηγορίες για την αγωγή των νέων (ανθρωπιστική, ηθική, θρησκευτική αγωγή), τις οποίες οι νομοθέτες μας, ίσως ανυποψίαστοι μέχρι τώρα, αντιγράφουν. Στις ελληνορθόδοξες, όμως, κοινωνίες μας δεν υπήρξαν ποτέ τέτοια κενά, που να

δημιουργήσουν την ανάγκη των ανθρωπιστικών και διαφωτιστικών κινημάτων και συνεπώς την εξωεκκλησιαστική ηθική, θρησκευτική και ανθρωπιστική αγωγή του λαού μας. Έτσι, για πρώτη φορά στην πνευματική μας παράδοση, εισήλθε με τους εκπροσώπους του δυτικού διαφωτισμού στην Ελλάδα, η θεωρία της αυτονομημένης από την Ορθοδοξία θρησκευτικής, ανθρωπιστικής, ηθικής και κοινωνικής αγωγής.

Ως προς την ηθική κρίση, πώς μπορεί ένας μαθητής να την οξύνει και μάλιστα μέσα από το υπάρχον σχολικό αποστηθιστικό εκπαιδευτικό σύστημα, όταν γνωρίζουμε ότι και η κρίση και η οποιαδήποτε συνειδητοποίηση, είναι εργασίες συνθετικές, που προϋποθέτουν τη γνώση, τη λογική, το συναίσθημα, που δεν υπάρχουν ακόμη αναπτυγμένες στην ηλικία αυτή, των 13-15 χρόνων. Σημαντικό είναι ότι ο νομοθέτης αγνοεί συστηματικά, και στην ηλικία αυτή, τον πλούσιο συναισθηματικό κόσμο του εφήβου¹⁹ και τις δυνατότητες εξέλιξης του. Η συνεχής προσπάθεια του νομοθέτη να απομακρύνει το παιδί από τα συναισθήματα και να το κάνει ένα λογικό άνθρωπο με τελείως αφύσικο τρόπο, δημιουργεί πάρα πολλά προβλήματα και πνευματικές εμπλοκές σ' αυτήν την ηλικία. Παράλληλα, εφ' όσον είναι γνωστό και αποδεκτό ως βίωμα του λαού μας το γεγονός, ότι ένας ορθόδοξος άνθρωπος είναι και ηθικός, τότε, αν η ελληνική εκπαίδευση επιθυμεί ηθικούς ανθρώπους, θα πρέπει να ενδιαφερθεί μέσα από το νόμο να δημιουργήσει ορθόδοξους ανθρώπους, κάτι που θα είναι και σύμφωνο με τη λαϊκή παράδοση και θέληση.

Και σ' αυτό το σημείο βλέπουμε, επομένως, να εκφράζονται και να εισρέουν στον τόπο μας και μάλιστα στην παιδεία μας οι δυτικόφερτες αντιλήψεις, που θέλουν μεν τον άνθρωπο ηθικό, αλλά με μια ηθική ανεξάρτητη και άσχετη προς τη θρησκεία²⁰, που δεν είναι άλλη από την ατομική και εγωϊστική ηθική.

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να τονίσουμε: 1) Ότι τα παιδιά στην ηλικία αυτή αναζητούν και έχουν ανάγκη σταθερά και ιδεώδη πνευματικά στηρίγματα για να καλύψουν τις ιδεολογικές τους ανησυχίες. 2) Η Ορθοδοξία έχει δική της ανθρωπολογία, ή όπως θα λέγαμε, δική της πρόταση ζωής, δοκιμασμένη μέσα σε 2 χιλιετίες, ενώ ταυτόχρονα δεν υπάρχει, μέχρι τώρα, κάποιο άλλο δοκιμασμένο και αποδεκτό από το λαό μας πρότυπο ζωής με τόση δύναμη, ιστορία και προσφορά. 3) Ο νομοθέτης, απ' όλα όσα μέχρι τώρα παρατηρήσαμε, διακατέχεται από σύγχυση και προσπαθεί να κινηθεί ανάμεσα στο δυτικισμό και τον «προδευτισμό».

Το ερώτημα λοιπόν είναι: Έχει το δικαίωμα ο εκάστοτε νομο-

θέτης να περιφρονεί την πνευματική μας παράδοση, τις προσδοκίες του λαού μας, τις πνευματικές ανάγκες των νέων μας και να προσπαθεί με τεχνάσματα και λεκτική επιτηδειότητα να εισαγάγει μια καθαρή βιοθεωρητική σύγχυση στην παιδεία των νέων μας; Πιστεύουμε ότι στο Γυμνάσιο οι μαθητές θα πρέπει να έχουν την ευκαιρία, με κατάλληλες μεθόδους και ενδεδειγμένο πνευματικό δυναμισμό, να αναπτύξουν και να εμπλουτίσουν ακόμη περισσότερο το θρησκευτικό-συναισθηματικό τους κόσμο και την εμπιστοσύνη τους προς τον Θεό (την πίστη και όχι τη συνείδηση όπως προτείνει ο νομοθέτης).

Στην κατεύθυνση αυτή χρειάζονται να δημιουργηθούν οι αντίστοιχες πνευματικές καταστάσεις μέσα από βιωματική αγωγή, στην οποία πρωτεύοντα ρόλο θα παίζει η εμπειρία του αγαπητικού τρόπου ζωής της Ορθοδοξίας και η λειτουργική και μυστηριακή της ζωή, και λιγότερο οι αποστηθίσεις και η συσσώρευση θρησκευτικών γνώσεων. Ιδιαίτερα στην εποχή μας, όπου οι ανθρώπινες σχέσεις στη ζωή, κυρίως των πόλεών μας, περνάνε σοβαρή κρίση, που τα αίτιά της εντοπίζονται ιδίως στο δυτικόφερτο ατομιστικό τρόπο ζωής, η πρόταση της Ορθοδοξίας, με κορυφαία την αντίληψη της αγαπητικής αυτοπροσφοράς²¹ (θυσιαστική ετοιμότητα για τον άλλο), και με τις υπόλοιπες αρετές της πίστης, της φιλαδελφείας, της πραότητας, της πνευματικής ελευθερίας, αποτελεί και θα αποτελεί τη μόνη ενδιαφέρουσα λύση για το μέλλον των νέων μας, για μια νέα ποιότητα ζωής και σχέσεων. Μια πρόταση που θα έπρεπε να έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για τους εκπαιδευτικούς νομοθέτες της χώρας μας σε συνδυασμό με την εμπειρία του απελπισμένου ανθρώπου της Δύσεως, ο οποίος, ενώ έφτασε στο ζενίθ της τεχνολογικής και βιομηχανικής του προόδου²² και αφού δοκίμασε όλους τους ανθρωπισμούς, διαφωτισμούς και ιδεαλισμούς, βλέπει να μεγαλώνει διαρκώς το κενό ανάμεσα σ' αυτόν και την ψυχή του και ανάμεσα σ' αυτόν και τους άλλους.

2.4. Το Λύκειο

Ως σκοπό του Λυκείου προβλέπει ο ίδιος νόμος, εκτός των άλλων και «την τόνωσιν του θρησκευτικού φρονήματος»²³.

Είναι, και στην προκειμένη περίπτωση, φανερή η πρόθεση του νομοθέτη να αποφύγει οποιαδήποτε αναφορά στην ορθόδοξη παράδοση και αγωγή. Σε κανένα σημείο του νόμου δεν ανέφερε τη λέξη «ορθόδοξος», αν και η ορθοδοξία αποτελεί, ως γνωστό, την ψυχή του Ελληνισμού όλων των μετά την ίδρυση της Ρωμιο-

σύνης εποχών.

Στο Δημοτικό αναφέρθηκε στο «θρησκευτικό συναίσθημα», στο Γυμνάσιο μίλησε για «θρησκευτική συνείδηση», στο Λύκειο κατέληξε στο «θρησκευτικό φρόνημα».

Φαίνεται ότι ο απόφοιτος του Λυκείου, με το τονωμένο θρησκευτικό φρόνημα, είναι ακριβώς ο τύπος, που καλύπτει τον άνθρωπο των δυτικών κοινωνιών με το κλασικό και ανθρωπιστικό πνεύμα, το πρότυπο δηλαδή, που επέλεξαν οι κοινωνίες αυτές, στην προσπάθειά τους να βρουν, ανά τους αιώνες, κάποιο θεωρητικό υπόβαθρο, πάνω στο οποίο να θεμελιώσουν την αγωγή και την ανάπτυξη του ανθρώπου. Το πρότυπο αυτό μέσα από μια συμβιβαστική πρόσληψη ανέχθηκε το θρησκευτικό στοιχείο, τις θρησκευτικές ιδέες του ατόμου, στο βαθμό που αυτές εξυπηρετούσαν τη δημιουργία του κρατικού τύπου ανθρώπου²⁴ και τον εξατομικευμένο τρόπο ζωής.

Ένα γενικό και αόριστο όμως «θρησκευτικό φρόνημα», δεν καλύπτει τις θρησκευτικές ανάγκες του ορθόδοξου ανθρώπου. Ο μαθητής του Λυκείου πρέπει να έχει την ευκαιρία να εμβαθύνει βιωματικά στον τρόπο ζωής της ορθόδοξης Εκκλησίας και να οργανώνει την πνευματική του ζωή ως μέλος της ενορίας του, η οποία οπωσδήποτε μ' αυτόν τον τρόπο, από την μια, ανατροφοδοτείται με ζωντανά νεαρά πρόσωπα, από την άλλη, συνειδητοποιεί την πνευματική τους υπόσταση και το ρόλο που διαδραματίζει στην πνευματική πρόοδο των νέων. Οι ενορίες που δεν έχουν νέους ή δεν συμπορεύονται με τους νέους, δε νοιάζονται και δεν οραματίζονται το μέλλον της ζωής και του τόπου μας. Η ελληνική παιδεία με το να δημιουργεί ανθρώπους με «θρησκευτικό φρόνημα» αλλά όχι εκκλησιαστικούς και ενοριακούς ανθρώπους, συνέβαλε στην ερήμωση των ενοριών μας από νέα, δραστήρια και δημιουργικά πρόσωπα. Ο άνθρωπος που δημιουργείται από τη γυμνασιακή και λυκειακή παιδεία είναι ένα φτωχό πνευματικά, θρησκευτικά ανάπηρο, ουδέτερο και ανελεύθερο άτομο, ειδικά φτιαγμένο για να είναι σ' όλη τη ζωή του εξάρτημα της κρατικής παραγωγικής μηχανής και των βιοποριστικών του αναγκών και διεκδικήσεων. Κάτω από την προοπτική μιας τέτοιας παραδοξότητας, η ελληνική παιδεία δημιουργεί το θρησκευτικό άτομο της δυτικής Ευρώπης.

Σε αντίθεση μ' αυτήν την δυτικά εξαρτημένη και προσανατολισμένη παιδεία, η ορθόδοξη αγωγή στοχεύει στον ορθόδοξο άνθρωπο, στον ελεύθερο άνθρωπο του πνεύματος, που είναι αδύνατο να υποταχθεί και να ζήσει κάτω από τέτοια καταπιεστικά συστήματα, που μαζοποιούν και μικραίνουν τον άνθρωπο.

Ο εκκλησιαστικός άνθρωπος, που δημιουργεί η ορθόδοξη αγωγή, δεν αναζητά απλώς την αλήθεια και τη ζωή, αλλά, μέσα από τη λειτουργική διάσταση της εκκλησιαστικής ζωής, γεύεται, κοινωνεί και μετέχει στη ζωή και στην αλήθεια. Ο άνθρωπος εδώ δε μαθαίνει μόνο για το Θεό, δεν ασχολείται μόνο με ορισμούς και όρους περί Θεού, αλλά ζει την παρουσία του Θεανθρώπου, που έρχεται μυστηριακά²⁵ και κατοικεί μέσα του σωματικά και πνευματικά (Θεία Ευχαριστία). Ο Θεάνθρωπος εδώ δε βρίσκεται κάπου απόκοσμος, ούτε συμβολίζεται ή παριστάνεται, όπως στις θρησκευτικές κοινωνίες της Δύσεως, αλλά βρίσκεται παρών, γίνεται «τροφή» και «πόμα» που εμβολιάζει το είναι μας. Σε μια συνάντηση, που είναι η ωραιότερη συνάντηση του κόσμου, ο Θεάνθρωπος με το Κυριακό Σώμα και Αίμα του, προσφέρει στον άνθρωπο τη μεγαλύτερη χαρά της ζωής, μια χαρά που επαναλαμβάνεται και δυναμώνει σε κάθε λειτουργία.

Με αυτήν την εμπειρία επιτελείται ένα πραγματικά συγκλονιστικό πνευματικό γεγονός στον άνθρωπο, που σ' αυτό καταλύονται όλες οι ιδεολογίες και οι θρησκείες και οι θεολογίες.

Η ελληνική σχολική «θρησκευτική» διδασκαλία επηρεασμένη ή επιβεβλημένη από τη νοησιарχική θεολογία της Δύσεως, προσπαθεί να γνωρίσει το Θεό με τη «Θεολογία» των εγκεφαλικών αποδείξεων με τις φιλοσοφικές, σεμιναριακές ή συνεδριακές συζητήσεις. Ο Θεός όμως είναι ένα πρόσωπο που δεν αποδεικνύεται με λογικά επιχειρήματα, αλλά ανακαλύπτεται και αποκαλύπτεται ως αγαπητική σχέση μέσα από τη βίωση της ζωής της αγάπης στην ενορία μας, στην καθημερινή μας πρακτική, στην επαγγελματική και την κοινωνική μας δραστηριότητα. Ο στόχος της ενοριακής μας εμπειρίας, είναι να τοποθετεί ελεύθερα ο Θεός της αγάπης και της δικαιοσύνης, ανάμεσα σε μένα και τον πλησίον μου.

Με τη δημιουργία του «θρησκευτικού ατόμου», που επιχειρεί το παρόν νομοθετικό διάταγμα, στοχεύει απλώς στη λογικοποίηση των θρησκευτικών αληθειών και στην εγκεφαλική μόνον επαφή του μαθητή με τις αλήθειες αυτές, έτσι ώστε να καταλήξει προοδευτικά στη γνωστή πνευματική σκηνή και τη θρησκευτική αδιαφορία.

3. Τελικές παρατηρήσεις

Στον προτελευταίο εκπαιδευτικό, μεταρρυθμιστικό νόμο 309/76, η θρησκευτική αγωγή δομήθηκε με στόχο την ανάπτυξη μιας ξένης προς την Ορθοδοξία θρησκευτικής ζωής στη χώρα μας. Ο

στόχος αυτός υπάρχει σ' όλους τους εκπαιδευτικούς νόμους του νεοελληνικού κράτους και αποσκοπεί, στη δια μέσου της παιδείας μας, δημιουργία όχι ελεύθερων και ολοκληρωμένων ορθόδοξων πνευματικών ανθρώπων, αλλά θρησκόληπτων ατόμων, ευσεβιστών, οπαδών και θιασωτών ηθικοθρησκευτικών συστημάτων, σωματείων και κανόνων δυτικού τύπου και προσανατολισμού.

Από τα Γυμνάσια και τα Λύκεια της χώρας μας με τέτοια νομοθεσία, αποφοιτούν συνήθως ή θρησκευτικά άτομα ή αρνητές της θρησκείας μας, αφού δεν καλύπτονται σ' αυτά οι πραγματικές τους θρησκευτικές ανάγκες, ως βαπτισμένων ορθόδοξων, αλλά επιχειρείται η αλλαγή της θρησκευτικής τους ταυτότητας.

Δεν δημιουργείται απλώς τεράστιο παιδαγωγικό πρόβλημα, αλλά θρησκευτική κρίση στη χώρα μας, επειδή, από την παιδική ηλικία, ο πνευματικός κόσμος των νέων μας τροφοδοτείται, όχι με την ορθόδοξη αγωγή, αλλά με μια «θρησκευτική αγωγή» διαστρεβλωμένη και ξενόφερτη.

Η θρησκευτική αυτή ακαταστασία στα σχολεία μας, δημιουργεί και θα δημιουργεί πρόβλημα στην πορεία της πνευματικής ταυτότητας και στον πολιτισμικό δυναμισμό του Ελληνισμού, που εμπεριείχε πάντα, από τον 4ο μ.Χ. αιώνα, το ελληνικό πνεύμα και την ορθόδοξη πίστη και ζωή.

Σημειώσεις

1. Πρβλ. Π. Ξωχέλη, *Το πρόβλημα του εκσυγχρονισμού του Αναλυτικού Προγράμματος*, στο ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ, Ιανουάριος 1981, τεύχ. 23, σελ. 267, όπου ο κ. Ξωχέλης ομιλεί για «ομάδες εργασίας για τη συγκρότηση του Curriculum με εκπροσώπους πολλών επιστημονικών κλάδων για την επεξεργασία προγραμμάτων. Στην Ελλάδα δεν έχει γίνει ακόμη, ούτε καν σε θεωρητικό επίπεδο, ο σχετικός προβληματισμός και θρυσκόμαστε πολύ μακριά από συγκεκριμένες εφαρμογές».

2. Την ευθύνη της εκκλησίας για τη Χριστιανική αγωγή των νέων μας σκιαγραφεί ο καταστατικός χάρτης της Εκκλησίας της Ελλάδος του 1977, όπου ρητά αναφέρεται ότι «η Εκκλησία της Ελλάδος συνεργάζεται μετά της πολιτείας, προκειμένου περί θεμάτων κοινού ενδιαφέροντος ως τα της Χριστιανικής αγωγής της νεότητας». βλ. σχετ. ΦΕΚ 590/31.05.1977, τ. Α'. Γνωρίζουμε ότι σε άλλα κράτη οι εκκλησίες ενδιαφέρονται τεράστια για το ήθος και τη χριστιανικότητα ολόκληρης της νομοθετικής εργασίας. Στη Δ. Γερμανία π.χ. υπάρχουν δύο επανδρωμένα γραφεία, ένα της Ευαγγελικής και ένα της Καθολικής Εκκλησίας, που εδρεύουν στην Ομοσπονδιακή Βουλή, έργο των οποίων είναι να παρακολουθούν τις προτάσεις νόμων των διαφόρων υπουργείων και τις συζητήσεις της Βουλής και να ενημερώνουν σχετικά τις Εκκλησίες τους. Σ' εμάς δυστυχώς, απ' ό,τι γνωρίζουμε, δεν

υπάρχει τέτοιο γραφείο στη Βουλή, αλλά ούτε καμιά αντίδραση, από πλευράς εκκλησίας, εκδηλώθηκε για το μη ορθόδοξο χαρακτήρα του παρόντος νομοθετικού διατάγματος. Για την ανάπτυξη αγαθών σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας και τη συνεργασία τους με στόχο τη δημιουργία μιας ορθόδοξης ζωής και κοινωνίας για τον πολίτη, βλ. Θ. Ζήση, *Άνθρωπος και κόσμος εν τη οικονομία του θεού κατά τον Ιερών Χρυσόστομον*, Θεσ/κη 1971, σελ. 184-188.

3. Νόμος 309, ΦΕΚ 30-4-1976, άρθρ. 4, σελ. 641.

4. Π.Δ. 476/31-5-80, Φ.Ε.Κ. 132.

5. βλ. Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο Έρωσ*, Αθήνα 1976, σελ. 216-222, όπου διακρίνεται η ατομική λογική ως καθιερωμένη απρόσωπη «λογικότητα», νοητική επεξεργασία και σκεπτική ερμηνευτική κατάταξη, από τον προσωπικό «λόγο», ως μαρτυρία, φανέρωση και εμπειρία της προσωπικής διάστασης του ανθρώπου, της προσωπικής ετερότητας.

6. βλ. Χρ. Γιανναρά, ό.π. σελ. 269-272.

7. βλ. Χρ. Γιανναρά, *Η κρίση της Προφητείας*, Αθήνα 1978, σελ. 170, που αναφέρονται σχετικά με την αυτονομία τα εξής: «Είναι ο πειρασμός της απόρριψης της διαλεκτικής αναφοράς του προσώπου, η επιθυμία της αυτονομίας... Η αυτάρκεια που προβάλλεται ελκυστικά πίσω από αυτήν την πρόκληση είναι «παρά φύσιν». Γιατί το ανθρώπινο πρόσωπο, από τη στιγμή που θα ζητήσει την απόλυτη αυτονομία αυτοκαταλύεται. Προϋπόθεση του προσώπου είναι η διαλεκτική αναφορά της ελευθερίας του, το γεγονός της ευθύνης, που προϋποθέτει μια δεύτερη προσωπική ύπαρξη, την ύπαρξη του Θεού. Ένα πρόσωπο χωρίς ευθύνη και χωρίς ελευθερία εκπίπτει σε αυτόνομο, απολυτοποιημένο άτομο». Πρβλ. επίσης Π. Νέλλα, *Ζών θεού-μενον*, Αθήνα 1979, σελ. 111.

8. βλ. Ι. Μαρκαντώνη, *Παραδόσεις παιδαγωγικής ψυχολογίας*, Αθήνα 1978, σελ. 214, όπου ο συγγραφέας αναφέρει ότι «Ο μαζάνθρωπος είναι ένα ον ανώνυμο, απρόσωπο, ανεύθυνο, συλλογικό». Πρβλ. επίσης και Αλ. Κοσμόπουλου, *Ψυχολογία και Οδηγητική της Παιδικής και Νεανικής ηλικίας*, Πάτρα 1980, σελ. 87-94.

9. βλ. Χρ. Γιανναρά, ό.π., σελ. 32-33, όπου τονίζεται ότι «από τη στιγμή που ο χριστιανισμός θα γίνει σύστημα, κοσμοθεωρία, λογικά και επιστημονικά κατοχυρωμένη ή από τη στιγμή που θα γίνει «ανθρωπισμός» και Ηθική, που θα γίνει «Θρησκεία»... από αυτή τη στιγμή δικαιώνεται η αρνητική διαλεκτική, η λογική αμφισβήτηση.

10. Στην έννοια της ετερότητας φαίνεται να επικεντρώνεται το γνωστικό ενδιαφέρον του φιλοσοφικού στοχασμού του Πέτρου Αναστασιάδη σε αντιπαράθεση προς τη φιλοσοφία του νεωτερικού διαφωτισμού, βλ. σχετ., Πέτρου Αναστασιάδη, «Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του», στο *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τεύχος 6, έτος 1991, του ίδιου, Οι δυσανγελιστές του Ευρωπαϊκού πολιτισμού και η παρερμηνεία της φιλοσοφίας των, στο *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τεύχος 5, έτος 1990 και του ίδιου, Η ετερότητα και το πρόβλημα υπέρβασης του υποκειμένου, υπό έκδοση, χειρόγραφο.

11. βλ. Γ. Βαγιανού, *Η θρησκευτική αγωγή στην Α/θμια Εκπαίδευση*, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 225-259, όπου τονίζεται ότι «η θρησκευτική σχο-

λική αγωγή θα πρέπει να ενασκηθεί με συμμετοχή στις λατρευτικές πράξεις, στις μυστηριακές τελετές και γενικά στη λειτουργική ζωή της εκκλησίας».

12. Βλ. σχετ. Χρ. Γιανναρά, *ό.π.* σελ. 33.

13. Νόμος 309, ΦΕΚ 30-4-1976, άρθρ. 11, σελ. 643.

14. Ο Χρ. Γιανναράς υποστηρίζει ότι στη Δύση επικράτησε με τον Καντ, η ατομοκρατία και ο Μοραλισμός που είχε θεμελιώσει ο Δυτικός σχολαστικισμός. Έτσι «Ο Χριστιανισμός είναι το περισσότερο μια ατομική ηθική, που βρίσκει το αποκορύφωμά της στο «αγαπάτε αλλήλους», δηλ. στην ατομική υποχρέωση του αλτρουισμού και της φιλαλληλίας, των άσπογων κοινωνικών σχέσεων. Η αλήθεια της Εκκλησίας (στη Δύση), τα δόγματα, έχουν απομείνει νεκρές θεωρητικές αρχές, χωρίς καμιά συνέπεια στην πρακτική ευσέβεια των πιστών». Βλ. Χρ. Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση, η θεολογία στην Ελλάδα σήμερα*, Αθήνα 1972, σελ. 21-32.

15. Βλ. σχετ. Αλεξ. Schmemmann, *Για να ζήσει ο κόσμος*, πρόλογος και μετάφραση Ζήσιμος Λορεντζάτος, Αθήνα 1970, σελ. 29, όπου ο παγκόσμιος γνωστός θεολόγος αντιτάσσεται στη θρησκευτικοποίηση του χριστιανισμού: «Πραγματικά σε κανένα μέρος της Κ.Δ., δεν παρουσιάζεται ο Χριστιανισμός ως λατρεία και ως θρησκεία. Η θρησκεία χρειάζεται εκεί όπου υπάρχει ένα τείχος διαχωριστικό ανάμεσα στο θεό και στον άνθρωπο. Μα ο Χριστός, που είναι και Θεός και άνθρωπος, γκρέμισε το τείχος ανάμεσα στον άνθρωπο και στο θεό. Ο Χριστός εγκαινίασε μια νέα ζωή και όχι μια νέα θρησκεία». Πρβλ. σχετ. και Χρ. Γιανναρά, *Η κρίση της Προφητείας*, *ό.π.* σελ. 30-32.

16. Σχετικά με τα δυτικά επιβουλευτικά σχέδια εναντίον του Ελληνισμού και της Ορθοδοξίας, με αφορμή και πρόσχημα το διάλογο για την ένωση των Εκκλησιών, καθώς επίσης και για τον αντιστασιακό ρόλο της Ορθοδοξίας, βλ. Ηρ. Ρεράκη, *Ο διάλογος Ανατολής και Δύσεως για την Ένωση των Εκκλησιών το ΙΕ΄ αιώνα, κατά τον Ιωάννη τον Ευγενικό* (διδακτορική διατριβή) Θεσσαλονίκη 1986.

17. Νόμος 309, ΦΕΚ 30-4-1976, άρθρ. 26, σελ. 646.

18. Πρβλ. σχετ. Ι. Κογκούλη, *Το μάθημα των θρησκευτικών στη Μέση Εκπαίδευση κατά την πενήνταετία 1932-1989*, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 35, όπου εκτός των άλλων αναφέρεται στον όρο «θρησκευτική συνείδηση του Συντάγματος του 1975: «Η διατύπωση στο Σύνταγμα της ανάπτυξης της θρησκευτικής συνείδησης ταλαιπωρεί τη θρησκευτική αγωγή, γιατί τη στηρίζει σ' ένα σχήμα δυτικών κοινωνιολογικών παραστάσεων και την ατομοποιεί. Για τη θρησκευτική αγωγή, ο γενικός σκοπός της Παιδείας, ευοδούται τότε μόνο όταν προσανατολίζεται στη ζωντανή ορθόδοξη παράδοση, έτσι όπως αυτή βιώνεται στην εκκλησιαστική ζωή και τη γενικότερη «περιρρέουσα ατμόσφαιρα».

19. Βλ. Γ.Ε. Κρασανάκη, *Η εφηβεία, Ψυχοπαιδαγωγική θεώρηση*, Αθήνα 1986, σελ. 33 κ.ε., όπου αναφέρεται ότι «το συναίσθημα μαζί με τη νοημοσύνη συνιστούν τις δύο ισχυρές δυνάμεις, τις δύο «ζωτικές ορμές» όπως τις είπαν, που ωθούν τον έφηβο, στην αναπτυξιακή πορεία προς την ωριμότητα.

20. Είναι χαρακτηριστική η άποψη που διατυπώνει ο κ. Γ. Φλουρής, για

την αγωγή του νέου ότι, «η ηθική κρίση δεν πρέπει να θεωρείται ανεξάρτητη από την καθολική ανάπτυξη της προσωπικότητάς του και από την πνευματική του καλλιέργεια». Βλ. Γ. Φλουρή, *Αναλυτικά Προγράμματα για μια νέα εποχή στην Εκπαίδευση*, Αθήνα 1983, σελ. 151.

21. Στην αξία της αγάπης ως παιδαγωγικής σχέσης στην πρακτική του σχολείου αναφέρεται και ο Α. Κοσμόπουλος στην εισήγησή του σε σεμινάριο της Πανελλήνιας Ένωσης Θεολόγων. Βλ. Α. Κοσμόπουλου, «Η διδακτική προσφορά (ή διδασκαλία του μαθήματος των θρησκευτικών, ως σχέση εκκλησιαστική και λατρευτική) της Ύπαρξης», στο περιοδ. *Κοινωνία*, Αθήνα 1985, τεύχος 1, σελ. 28-53.

22. Βλ. Ι. Κανάκη, *Η οργάνωση της διδασκαλίας-μάθησης με ομάδες εργασίας*, Αθήνα 1987, σελ. 19-24, όπου περιγράφεται συνοπτικά η περίπλοκη κατάσταση του σημερινού βιομηχανικού και ατομικού ανθρώπου.

23. Νόμος 309, ΦΕΚ 30-4-1976, άρθρ. 29, σελ. 647.

24. Πρβλ. Βλ. Φειδά, «Το πρόβλημα του σκοπού της παιδείας στο νεώτερο Ελληνισμό», στο ΣΥΝΑΞΗ, τεύχος 8, σελ. 11-21.

25. Βλ. Ευάγγελου Θεοδώρου, «Το μάθημα των θρησκευτικών», στο ΚΟΙΝΩΝΙΑ, Αθήνα 1982, τεύχος 1, σελ. 36-37, όπου δημοσιεύεται ομιλία του, ως Προπρυτάνεως του Παν/μίου Αθηνών, στο διορθόδοξο κέντρο της Πεντέλης στην οποία, μεταξύ άλλων, είπε: «Καμιά συγχρονιστική προσπάθεια όσον αφορά στη μορφή και στη μέθοδο διδασκαλίας, δεν πρέπει να εκφυλίζει τα θρησκευτικά σ' ένα ψευτοουμανιστικό ή απλώς κοινωνικό μάθημα. Η θρησκευτική αγωγή αποβλέπει, αφ' ενός στη μετάδοση γνώσεων, που κι αυτές έχουν τη θέση τους στην ενιαία Χριστιανική προσωπικότητα και αφ' ετέρου περισσότερο στην ενσυνείδητη βίωση του καθ' όλου μυστηρίου, που είναι το έσχατο θεμέλιο της ορθοδόξου μορφωτικής προσπάθειας».





Κοινωνία και Φύση

ΤΕΤΡΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑΣ

- Ελληνικό περιοδικό θεωρητικού προβληματισμού πάνω σε θέματα πολιτικής και κοινωνικής οικολογίας με διεθνή κυκλοφορία. Εκδίδεται και στα Αγγλικά και κυκλοφορεί συγχρόνως, εκτός από την Ελλάδα, στις ΗΠΑ, Καναδά, Αγγλία, Αυστραλία.
- Τακτική συνεργασία με ανάλογα περιοδικά του εξωτερικού.
- Συνεργάζονται: Janet Biehl, Murray Bookchin, Dan Chodorkoff, John Clark, Paul Ekins, Andre Gunder Frank, Κορνήλιος Καστοριάδης, Penny Kemp, James Robertson, Δημήτρης Ρουσσόπουλος, Τάκης Φωτόπουλος.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ 2ου ΤΕΥΧΟΥΣ (Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος '92)

α) ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ Τάκης Φωτόπουλος Η "αντικειμενικότητα" του απελευθερωτικού προτάγματος Marcello Cini Επιστήμη και αυτοσυντηρούμενη κοινωνία

β) ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ John Clark Κοινωνική οικολογία: μία φιλοσοφία διαλεκτικού νατουραλισμού Murray Bookchin Φιλοσοφικός νατουραλισμός

γ) ΒΑΘΕΙΑ Ή ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ Grover Foley Βαθεία οικολογία και υποκειμενικότητα Henry Skolimowski Οικο-φιλοσοφία και βαθεία οικολογία Arne Naess Οι θεμελιακές αρχές της βαθείας οικολογίας Robyn Eckersley Μαντεύοντας την εξέλιξη: η οικολογική ηθική του Murray Bookchin Murray Bookchin Αποκαθιστώντας την εξέλιξη: απάντηση στην Eckersley και τον Fox

δ) ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ James O'Connor Καπιταλισμός, Φύση, Σοσιαλισμός Murray Bookchin Μαρξισμός και αστική κοινωνιολογία Κορνήλιος Καστοριάδης Η κρίση του μαρξισμού και η κρίση της πολιτικής

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ- ΔΙΑΛΟΓΟΣ

Κοινωνία και Φύση

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ, ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ
ΚΟΛΟΚΟΤΡΩΝΗ 31 Τ.Τ. 10 562 ΑΘΗΝΑ ΤΗΛ. & FAX. 3224873

Πρόγραμμα Αποκατάστασης Ποντίων: Σκέψεις και Παρατηρήσεις

*Δημήτριου Κ. Βάντση**

1. Εισαγωγή

Η Ελλάδα, στα τέλη της δεκαετίας του 1980, άρχισε να υποδέχεται όλο και μεγαλύτερους αριθμούς προσφύγων και μεταναστών. Πιο συγκεκριμένα, από το 1982 και έπειτα, σύμφωνα με στοιχεία που συλλέχτηκαν από την Κοινωνική Υπηρεσία Προσφύγων του Ιδρύματος Κοινωνικής Εργασίας, περισσότεροι από 8.000 πρόσφυγες θρέθηκαν στη χώρα μας, αναμένοντας την τελική τους μετανάστευση σε κάποια από τις χώρες τελικής εγκατάστασης (π.χ. οι ΗΠΑ, ο Καναδάς, η Αυστραλία, η Νέα Ζηλανδία) (D.K. Vantsis, 1993).

Καινούργιες ομάδες προσφύγων και μεταναστών από τη γειτονική Αλβανία άρχισαν να φθάνουν από το Δεκέμβριο του 1991 και έπειτα. Μόνο στο διάστημα Δεκεμβρίου 1990-Ιανουαρίου 1991, 9.000 Αλβανοί διέσχισαν τα σύνορα προς την Ελλάδα («Refugees», March 1991), ενώ στο διάστημα Ιανουαρίου-Φεβρουαρίου 1991, περίπου 18.000 Αλβανοί μπήκαν στην Ελλάδα («Chang-Muy», 1991).

Εκτός όμως από αυτές τις εισροές προσφύγων και μεταναστών από άλλες χώρες, σύμφωνα και με το Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλλινოსτούντων Ομογενών Ελλήνων, από το 1987 η Ελλάδα δέχεται ένα μεγάλο αριθμό επαναπατριζομένων Ποντιακής καταγωγής Ελλήνων από τη Σοβιετική Ένωση.

Στα πλαίσια της βοήθειας από το ελληνικό κράτος και την κυβέρνηση προς τους ανθρώπους αυτούς, ιδρύθηκε το Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και

* Υποψήφιος Διδάκτορας του Πανεπιστημίου του Bradford της Αγγλίας.

Αποκατάστασης Παλλισοστούντων Ομογενών Ελλήνων (ΕΙΥΑΠΟΕ). Σκοπός του Ιδρύματος είναι η «όσο το δυνατόν ομαλότερη ένταξη στην κοινωνική, οικονομική και εργασιακή ζωή της χώρας μας των παλλισοστούντων ομογενών» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991: Σύνοψις).

Σκοπός του άρθρου αυτού είναι η διερεύνηση και αξιολόγηση ορισμένων σημαντικών σημείων του προγράμματος αυτού, υπό το φως προηγούμενων εμπειριών άλλων κρατών της Ευρώπης, σε παρόμοιες περιπτώσεις. Το άρθρο ακολουθεί τη δομή του εντύπου «Πρόγραμμα Αποκατάστασης Ποντίων», το οποίο εξέδωσε το ΕΙΥΑΠΟΕ τον Ιούλιο του 1991.

2. Γενικά

Ένα βασικό πρόβλημα που εντοπίζεται από το ΕΙΥΑΠΟΕ είναι αυτό της πολιτισμικής σύγκρουσης μεταξύ του περιβάλλοντος στο οποίο ζούσαν οι Πόντιοι, προ της εξόδου, με αυτό που συναντούν στην Ελλάδα του σήμερα.

Πράγματι, οι άνθρωποι αυτοί βρίσκονται προ ενός περιβάλλοντος, ενδεχομένως, πολύ διαφορετικού από αυτό της χώρας προέλευσης. Δεν είναι μόνο οι θεσμοί, τα ήθη και τα έθιμα, ο διαφορετικός πολιτισμός, μα και η ίδια η χώρα, το τοπίο, η διαρρύθμιση των πόλεων, η ολική εμπειρία της μετανάστευσης που τους επηρεάζει βαθειά.

Το φαινόμενο αυτό, σε ένα μεγάλο αριθμό επιπέδων της ατομικής και οικογενειακής ζωής του ατόμου, έχει μελετηθεί από ένα πλήθος ερευνητών και επιστημόνων (Coelho 1982, Guarza-Guerrero 1974, Tritseliotis 1965, Furnham and Bochner 1986, Spradley and Philips 1972, Pfister-Ammende 1973, Ex 1966, Whithmam 1983, Rack 1978, de H. Lobo 1978, Edholm [et al.] 1983). Η επίδραση του πολιτισμού τόσο της χώρας προέλευσης όσο και της χώρας υποδοχής, είναι πολύ σημαντική στη ζωή του ατόμου. Η αποδοχή, η κοινωνική ένταξη και η απορρόφηση (όσο αυτό είναι εφικτό, θεμιτό και πραγματοποιήσιμο) δεν λαμβάνει χώρα με την ίδια ταχύτητα, ευκολία, και άνεση σε όλες τις περιπτώσεις.

3. Το πρόγραμμα

Αναφορικά με το πρόγραμμα γενικότερα, το άρθρο αυτό θα εστιάσει σε ορισμένα από τα σημεία που παρουσιάζουν κάποιες ιδιαίτερες δυσκολίες στην πραγμάτωσή του.

Σχετικά με την «παροχή κοινωνικών υπηρεσιών από ειδικευμένους και έμπειρους κοινωνικούς λειτουργούς» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991:5), είναι γνωστό ότι, πρώτον, οι κοινωνικοί λειτουργοί στην Ελλάδα καθώς και σε πολλές άλλες χώρες της Ευρώπης (όπως στη Μ. Βρεταννία), δεν διδάσκονται, ούτε ειδικούνται στην αντιμετώπιση περιστατικών κατά τα οποία ο

πελάτης προέρχεται από διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον – είτε διότι είναι πρόσφυγας είτε διότι είναι μετανάστης.

Επιπροσθέτως, οι αρχές, αξίες, σκοποί και στόχοι της κοινωνικής εργασίας ως επιστήμης έχουν προέλθει μέσα από τη δυτική σκέψη, προβληματισμό και πολιτισμό, κάτι που δεν επιτρέπει πάντοτε την ορθότερη αντίληψη και, επομένως, αντιμετώπιση κάποιου προβλήματος του πελάτη (Ballard, 1978). Η διαφορά πολιτισμικού πλαισίου μπορεί να επηρεάσει τη διάγνωση και τον προσδιορισμό των μέτρων και προτάσεων εκείνων που στοχεύουν στη βοήθεια του πελάτη. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις, ο κοινωνικός λειτουργός βρίσκεται σε αμηχανία, διότι δεν μπορεί να προσδιορίσει αν και κατά πόσο η συμπεριφορά του πελάτη του αποτελεί ένα σύμπτωμα του προβλήματος ή μια τυπική και ιδιόμορφη αντίδραση βασισμένη στο πολιτισμικό θάβρο της χώρας προέλευσης (Cheetham, 1972). Αυτή η δυσκολία της πολιτισμικής ταύτισης πελάτη και κοινωνικού λειτουργού, μπορεί να οδηγήσει σε λανθασμένες διαγνώσεις διανοητικής ή άλλης δυσλειτουργίας (Pack, 1982). Ακόμη, ο κοινωνικός λειτουργός δεν είναι πάντοτε σε θέση να δει το πρόβλημα «με τα μάτια του πελάτη» (Sluzki, 1979), και επαφίεται, στην καλή θέληση, επιμονή, και προσπάθεια του κοινωνικού λειτουργού η γεφύρωση αυτού του πολιτισμικού χάσματος.

Ακόμη, ο κοινωνικός λειτουργός θα πρέπει να εκπαιδεύεται στην εργασία με μεταφραστές ώστε να μπορεί να αντιμετωπίζει πιο αποτελεσματικά και το γλωσσικό φράγμα που τον χωρίζει από τον πελάτη του. Η ανάγκη της χρησιμοποίησης επαγγελματιών μεταφραστών στη διαδικασία της συνέντευξης της κοινωνικής εργασίας, τα προβλήματα που παρουσιάζονται, και οι ανάγκες κοινωνικού λειτουργού και μεταφραστή έχουν μελετηθεί από διάφορους ερευνητές και επιστήμονες (Baker 1981, Glasser 1983, Freed 1988, Kline [et al.], 1980, Sabin 1975, Βάντσης 1992).

Συνεχίζοντας, το πρόγραμμα του ΕΙΥΑΠΟΕ τονίζει, και σωστά, την ανάγκη για ενημέρωση της ευρύτερης και στενότερης κοινότητας υποδοχής, αναφορικά με τον πολιτισμό των μεταναστών και γενικότερα τους νέους γείτονες των κατοίκων στις περιοχές αυτές.

Η ενημέρωση της κοινότητας στην οποία εγκαθίσταται μια πληθυσμιακή ομάδα διαφορετικού πολιτισμικού υπόβαθρου, αν και κοινής καταγωγής, αποτελεί έναν πολύ σημαντικό παράγοντα επιτυχίας οποιουδήποτε προγράμματος εγκατάστασης προσφύγων ή και μεταναστών σε διάφορες κοινότητες μιας χώρας. Η κοινότητα θα πρέπει να ενημερωθεί αναφορικά με την εγκατάσταση των ανθρώπων αυτών, προ, κατά τη διάρκεια, και μετά την εγκατάσταση. Ο γηγενής πληθυσμός, εκλαμβάνοντάς τους ως Έλληνες, μπορεί να έχει προβλήματα στην επικοινωνία και στη γενικότερη συνεννόηση μαζί τους. Επιπροσθέτως, το γεγονός και μόνο της εγκατάστασης ενός, ενδεχομένως, μεγάλου αριθμού μεταναστών σε μια περιοχή, μπορεί να προκαλέσει αρνητικές αντιδράσεις του πληθυσμού. Οι νεοφερμένοι αποτελούν ένα ακόμη ανταγωνιστή στην αγορά εργασίας, η οποία σε μερικές περιοχές μπορεί να είναι κορεσμένη, και οι

μετανάστες να θεωρηθούν ότι στερούν τους γηγενείς από τις θέσεις εκείνες και τις υπηρεσίες που προορίζονταν, μέχρι τη στιγμή εκείνη, γι' αυτούς. Στη σημερινή εποχή, μάλιστα, της έντονης οικονομικής κρίσης της δυτικής Ευρώπης, και των ιδιόμορφων οικονομικών προβλημάτων της Ελλάδας, κάτι τέτοιο είναι πολύ πιθανό να συμβεί.

Δεν διασαφηνίζεται, εν τούτοις, ο τρόπος με τον οποίο θα γίνει αυτή η ενημέρωση της κοινότητας υποδοχής, το προσωπικό και οι υπηρεσίες που θα εμπλακούν σε αυτήν τη διαδικασία, στοιχεία απαραίτητα από την αρχή του σχεδιασμού για την επιτυχέστερη εφαρμογή του προγράμματος αυτού και την επίτευξη των στόχων του. Κάτι τέτοιο αποτελεί σοβαρή έλλειψη από την πλευρά του σχεδιασμού, εφ' όσον ένα τόσο σημαντικό θέμα επαφίεται στο σχεδιασμό της τοπικής αυτοδιοίκησης η οποία δεν έχει ούτε την εμπειρία, ούτε, ενδεχομένως, τα μέσα για την πραγματοποίησή του. Η παράλειψη αυτή μπορεί να κοστίσει πολύ στο πρόγραμμα και στη συντονισμένη προσπάθεια που καταβάλλεται για την τόνωση των περιοχών αυτών της Ελλάδας, που έχουν επιλεγεί για την εγκατάσταση των μεταναστών από την πρώην Σοβιετική Ένωση.

4. Οργάνωση του προγράμματος

Αναφορικά με την οργάνωση του προγράμματος κοινωνικής ένταξης, στο πρόγραμμα αναφέρεται ότι στο πλαίσιο της αντιμετώπισης των ιδιόμορφων προβλημάτων που πιθανόν να παρουσιαστούν, υπάρχει συνεχής συνεργασία με ομάδα κοινωνιολόγων «ώστε οι δραστηριότητες που αναπτύσσονται για την κοινωνική ένταξη των Ποντίων να λαμβάνουν υπόψη τα χαρακτηριστικά και τις ανάγκες του ποντιακού πληθυσμού» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991:10).

Η συνεργασία αυτή σίγουρα μπορεί να βοηθήσει στην πληρέστερη αντιμετώπιση ορισμένων ιδιαίτερων αναγκών και προβλημάτων των μεταναστών, αλλά δεν μπορεί να βοηθήσει στην ολοκληρωμένη αντιμετώπιση των τυχόν προβλημάτων. Είναι επιτακτική η ανάγκη συνεργασίας και βοήθειας και από άλλους κοινωνικούς επιστήμονες, όπως ανθρωπολόγους και εθνολόγους, γιατρούς, διαπολιτισμικούς (και μη) ψυχολόγους και ψυχιάτρους, κοινωνικούς λειτουργούς, οι οποίοι θα μπορέσουν να δώσουν περισσότερες πληροφορίες αναφορικά με τις ανάγκες τέτοιων πληθυσμών. Η εργασία της διαμόρφωσης τέτοιων προγραμμάτων απαιτεί συνολική αντιμετώπιση και οπτική του όλου θέματος, λαμβάνοντας υπόψη ένα μεγάλο αριθμό παραμέτρων και παραγόντων, κάτι που δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί με τη συνεργασία με μια μονάχα επιστημονική ομάδα που αποτελείται από επιστήμονες ίδιου αντικείμενου. Η συνθετότητα, πολυπλοκότητα και το πολυεπίπεδο του θέματος της εγκατάστασης μεταναστών σε μια χώρα καθιστά μια διεπιστημονική προσέγγιση, όχι απλώς χρήσιμη, μα αναγκαία. Το ΕΙΥΑΠΟΕ οφείλει να προσανατολιστεί σε μια αλλαγή πορείας προς μια ευρύτερη προσέγγιση του θέματος, με

σκοπό την επίτευξη των στόχων του, μακροπρόθεσμων και βραχυπρόθεσμων.

5. Στεγαστικό πρόγραμμα μόνιμης εγκατάστασης - Πρόταση

Στο θέμα αυτό το άρθρο θα σταθεί στο σημείο γ) του Στεγαστικού αυτού Προγράμματος που αναφέρει ότι: «Οι κοινωνικές υπηρεσίες που θα εμπλακούν σ' αυτά τα προγράμματα θα κληθούν, για πρώτη φορά στη χώρα μας, να αντιμετωπίσουν θέματα σχετικά με την μαζική προσαρμογή και κοινωνική ένταξη μιας τόσο μεγάλης πληθυσμιακής ομάδας στην ελληνική κοινωνία» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991:12). Όμως στη σελίδα 5 του ίδιου εντύπου αναφέρεται ότι «Οι παρεχόμενες υπηρεσίες συνίστανται σε: ...παροχή κοινωνικών υπηρεσιών από εκπαιδευμένους και έμπειρους κοινωνικούς λειτουργούς με στόχο την παροχή συμβουλευτικής εργασίας σε θέματα διαπροσωπικών σχέσεων, άμεσων οικονομικών αναγκών, θέματα υγείας και προετοιμασία τους για κοινωνική ένταξη» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991:5). Το ερώτημα το οποίο τίθεται είναι διττό: πρώτον, αφού η ανάγκη για σχεδιασμό και εφαρμογή προγραμμάτων προσαρμογής και κοινωνικής ένταξης μιας τόσο μεγάλης πληθυσμιακής ομάδας στην ελληνική κοινωνία είναι πρωτόγνωρο φαινόμενο για τη χώρα μας, πώς είναι δυνατό να υπάρχουν έμπειροι κοινωνικοί λειτουργοί; Δεύτερον, πώς είναι δυνατό να υπάρξουν και εκπαιδευμένοι κοινωνικοί λειτουργοί, όταν στην Ελλάδα δεν παρέχεται ειδική εκπαίδευση στην εργασία με πρόσφυγες και μετανάστες;

Σε άλλες χώρες της Ευρώπης, όπως στη Μ. Βρεταννία, η μη χρησιμοποίηση ειδικευμένου προσωπικού σε προγράμματα βοήθειας προσφύγων από το Βιετνάμ (Dalglish 1989, Levin χ.χ., Jones 1982) προκάλεσε πολλά προβλήματα. Η ανάγκη ειδικευμένου προσωπικού έχει εντοπισθεί και σε άλλες Ευρωπαϊκές χώρες, όπως στην Ιταλία (Gesulfo, 1991), στην Ισπανία (Robles, 1989), στη Δανία (Kormendi, 1989). Καθίσταται, επομένως, αναγκαία η εκπαίδευση του προσωπικού των κοινωνικών υπηρεσιών, στις περιοχές τουλάχιστο που θα εγκατασταθούν μετανάστες, για την επιτυχήτερη επίτευξη του έργου τους.

Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά την εκπαίδευση των κοινωνικών λειτουργών, υπάρχει επιτακτική η ανάγκη για ενημέρωση και εκπαίδευσή τους. Η εκπαίδευση αυτή μπορεί να έχει τη μορφή συνεχών επιμορφωτικών σεμιναρίων από καθηγητές κοινωνικής εργασίας και άλλους επιστήμονες, το αντικείμενο των οποίων άπτεται του θέματος. Τα σεμινάρια αυτά θα πρέπει να έχουν εντατική μορφή, λόγω του επείγοντος και της αμεσότητας του φαινομένου και, επιπροσθέτως, θα πρέπει να συνοδεύονται από συνεχή εποπτεία και συνεργασία μέσα στα πλαίσια των υπηρεσιών αυτών.

Σε ό,τι αφορά την αντιμετώπιση της εκπαίδευσης κοινωνικών λειτουργών σε δουλειά με πρόσφυγες και μετανάστες, μακροπρόθεσμα, θα

πρέπει να υπάρξει ειδικό μάθημα ή μαθήματα, ώστε οι μέλλοντες κοινωνικοί λειτουργοί να είναι ενήμεροι πάνω στο αντικείμενο αυτό και ικανοί να ανταποκριθούν στις συγκεκριμένες ανάγκες αυτών των πληθυσμών.

6. Συμπεράσματα

Το πρόγραμμα αυτό, όπως παρουσιάζεται, αποτελεί μια καλή αρχή, αλλά όχι ένα πρόγραμμα με στόχο την ολοκληρωμένη αντιμετώπιση του θέματος της ομαλής εγκατάστασης και ένταξης αυτής της ομάδας Ποντίων μεταναστών στην Ελλάδα.

Πρόκειται για ένα πρόγραμμα το οποίο διέπεται από την αρχή της διασποράς των μεταναστών σε διάφορες περιοχές της χώρας. Τέτοιου είδους προγράμματα έχουν εφαρμοστεί σε όλες σχεδόν τις χώρες της ΕΟΚ. Η εμπειρία μάλιστα έχει δείξει πως απαιτούν μεγάλη προετοιμασία, διότι χωρίς αυτή, η επιτυχία τους δεν μπορεί να εξασφαλιστεί. Στη Μ. Βρετανία (Jones 1982, Dalglish 1989, Levin χ.χ.), στη Γερμανία (Teloken, 1991), στην Ισπανία (Kormendi, 1989), στο Βέλγιο (Lavry, 1991), οι προσπάθειες εφαρμογής τέτοιων προγραμμάτων απέτυχαν, όταν δεν συνοδεύτηκαν από τον απαραίτητο σχεδιασμό, την πρόβλεψη και την εκπαίδευση όλων όσων συμμετείχαν στη συνολική διαδικασία.

Επομένως, το πρόγραμμα, προκειμένου να επιτύχει το σκοπό του, που είναι, σύμφωνα με το ΕΙΥΑΠΟΕ «η όσο το δυνατόν ομαλότερη ένταξη στην κοινωνική, οικονομική και εργασιακή ζωή της χώρας μας, των παλλινοστούντων ομογενών» (ΕΙΥΑΠΟΕ, 1991: Σύνοψις), έχει ανάγκη από αλλαγές και προσθήκες σε ορισμένα επίπεδα.

Στο πρόγραμμα αυτό γίνεται εκτενής και αναλυτική αναφορά στο σχεδιασμό και την αντιμετώπιση στεγαστικών δυσκολιών, καθώς επίσης και στους τρόπους αντιμετώπισης γλωσσικών και εκπαιδευτικών προβλημάτων των μεταναστών. Αντιθέτως, φαίνεται να υστερεί σε σαφήνεια, έκταση, και ανάλυση στο σχεδιασμό και αντιμετώπιση θεμάτων και προβλημάτων κοινωνικής ένταξης.

Πιο συγκεκριμένα, στα θέματα που άπτονται κοινωνικών παραμέτρων (κοινωνική ένταξη στην ελληνική κοινωνία και στις συγκεκριμένες κοινότητες εγκατάστασης), θα πρέπει να αναζητηθεί η άποψη και γνώμη μιας πλειάδας επαγγελματιών κοινωνικών επιστημόνων. Ακόμη θα πρέπει να αναζητηθεί η συμμετοχή του ίδιου του εξυπηρετούμενου πληθυσμού των μεταναστών, ώστε τα προγράμματα που προτείνονται και εφαρμόζονται να έχουν απήχηση, οι υπηρεσίες να είναι γνωστές σε αυτούς, και να υπάρξει μια καλύτερη και πληρέστερη αμοιβαία πληροφόρηση.

Μια ακόμη διαπίστωση, σχετικά με το πρόγραμμα που εκπόνησε το ΕΙΥΑΠΟΕ, είναι η μη αναφορά στις ειδικές ομάδες μεταναστών που ήλθαν και θα έλθουν στην Ελλάδα. Πιο συγκεκριμένα, δεν φαίνεται να υπάρχει ιδιαίτερη μέριμνα για τους ηλικιωμένους και τις γυναίκες, που αποτελούν ένα κομμάτι του πληθυσμού αυτού, με πολύ συγκεκριμένες ειδικές ανάγκες. Από ό,τι έχει παρατηρηθεί από έρευνες με ηλικιωμένους πρόσ-

φυγες, η ομάδα αυτή προτιμά να διατηρεί τον πολιτισμό της χώρας προέλευσης. Συνήθως, οι άνθρωποι αυτοί χάνοντας σε κοινωνικό κύρος στη χώρα υποδοχής, λόγω της διαφοράς πολιτισμικού πλαισίου, προτιμούν να διατηρούν ζωντανά τα στοιχεία εκείνα του πολιτισμού που έφεραν μαζί τους, και κυρίως τη γλώσσα τους. Ακόμη, λόγω αυτής της διαφοράς τους από τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας, ιδιαίτερα μάλιστα από τα νεότερα, τείνουν να έχουν λιγότερη επαφή με την κοινότητα μέσα στην οποία ζουν. Οι κοινωνικές οργανώσεις γι' αυτούς είναι λιγότερο προσιτές, και έτσι, υπάρχει ο κίνδυνος να στερούνται υπηρεσιών και αγαθών που δικαιούνται στη χώρα υποδοχής.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι η ειδική αυτή ομάδα πληθυσμού πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα, να πλησιαστεί από τις κοινωνικές και άλλες οργανώσεις, να έχει καλή πληροφόρηση σε ό,τι αφορά τις δυνατότητες βοήθειας που παρέχονται και γενικότερα να τύχει μιας ιδιαίτερης προσοχής.

Παρόμοια είναι και η περίπτωση των γυναικών μεταναστών. Η πρόσβασή τους στις διάφορες οργανώσεις μπορεί να μην είναι η ίδια με αυτή των ανδρών, για λόγους κοινωνικούς, πολιτισμικούς, και οικογενειακούς. Οι γυναίκες μετανάστες δεν έχουν πάντοτε την ίδια πρόσβαση σε οργανώσεις που παρέχουν μαθήματα της γλώσσας υποδοχής, με αποτέλεσμα η γνώση της γλώσσας να είναι ελλιπής, όπως συνέβη και στην Μ. Βρετανία με τις γυναίκες πρόσφυγες από το Βιετνάμ (Jones, 1982). Οι γυναίκες, επίσης, μπορεί να βρουν μεγαλύτερη δυσκολία στην επαγγελματική τους αποκατάσταση, αφού, συνήθως, τα προγράμματα επαγγελματικής κατάρτισης απευθύνονται, κατά κύριο λόγο στους άνδρες (Camus-Jacques, 1989). Θα πρέπει, συνεπώς, να καταβληθεί ιδιαίτερη προσπάθεια από τις διάφορες οργανώσεις, ιδιαίτερα δε τις κοινωνικές, στη βοήθεια και στήριξη των γυναικών μεταναστών, είτε ως μεμονωμένες περιπτώσεις είτε ως κεφαλές μονογονεϊκών και μη οικογενειών.

Τέλος στο όλο πρόγραμμα, δεν γίνεται καμιά αναφορά στη συμμετοχή του πληθυσμού των ίδιων των μεταναστών στα προγράμματα, το σχεδιασμό και την εφαρμογή τους.

Η συμμετοχή του εξυπηρετούμενου πληθυσμού έχει μεγάλη σημασία, ιδιαίτερα δε στο σχεδιασμό και εφαρμογή προγραμμάτων κοινωνικής πρόνοιας που απευθύνονται προς τέτοιου είδους πληθυσμιακές ομάδες. Οι λόγοι αυτής της αναγκαιότητας της συμμετοχής του εξυπηρετούμενου πληθυσμού είναι οι ακόλουθοι. Πρώτον, τα προγράμματα τυγχάνουν μεγαλύτερης αναγνώρισης από τους εξυπηρετούμενους και η επιτυχία τους είναι περισσότερο εξασφαλισμένη και, ίσως, πιο σίγουρη. Δεύτερον, οργανώσεις που εξασφαλίζουν τη συμμετοχή του εξυπηρετούμενου πληθυσμού στο σχεδιασμό και εφαρμογή των προγραμμάτων τους, μπορούν να βελτιώσουν αισθητά την όλη διαδικασία πρόσβασης προς αυτές. Τρίτον, οι οργανώσεις αυτές πληροφορούνται καλύτερα, από τους ίδιους τους εξυπηρετούμενους, τις ανάγκες αυτών των ομάδων. Τέταρτον, ο εξυπηρετούμενος πληθυσμός ενημερώνεται καλύτερα για τις υπηρεσίες που παρέχουν αυτές οι οργανώσεις.

Εκτός όμως από τη συμμετοχή του εξυπηρετούμενου πληθυσμού στο σχεδιασμό και εφαρμογή προγραμμάτων κοινωνικής ένταξης στην ελληνική κοινωνία, θα πρέπει να αναζητηθεί και η στρατολόγηση επαγγελματιών από τους ίδιους τους μετανάστες. Πιο συγκεκριμένα, θα πρέπει να καταβληθεί προσπάθεια για την εκπαίδευση μελών από τις ομάδες μεταναστών στην κοινωνική εργασία, ώστε να μπορέσουν να δουλέψουν ως επαγγελματίες κοινωνικοί λειτουργοί. Μια τέτοια προσπάθεια μπορεί να φέρει άμεσα και, ίσως, καλύτερα αποτελέσματα αφού τόσο ο κοινωνικός λειτουργός όσο και ο πελάτης θα έχουν το ίδιο πολιτισμικό υπόβαθρο και η επικοινωνία μεταξύ τους θα είναι ανετότερη σε όλα τα επίπεδα.

Θα είναι σημαντική εξίσου η στρατολόγηση, στο άμεσο μέλλον, εθελοντών από τις ομάδες αυτές, οι οποίοι θα βοηθήσουν το έργο των κοινωνικών υπηρεσιών παρέχοντας πληροφορίες που θα συμβάλλουν στην πληρέστερη κατανόηση των αναγκών αυτών των ομάδων. Και σε αυτή την περίπτωση, το θέμα της εκπαίδευσης έρχεται από τα πρώτα. Οι εθελοντές θα πρέπει να εκπαιδευθούν από επαγγελματίες που εργάζονται στις οργανώσεις, σχετικά με τις υπηρεσίες που παρέχει η συγκεκριμένη οργάνωση, τις αρχές του επαγγέλματος της κοινωνικής εργασίας και τις δυνατότητες βοήθειας που μπορεί να παρέχει η συγκεκριμένη οργάνωση. Η εκπαίδευση των εθελοντών αποτελεί βασικό παράγοντα επιτυχίας του έργου τους και ακρογωνιαίο λίθο της παροχής υπηρεσιών προς τους μετανάστες.

Βιβλιογραφία

- Baker N.G. (1981), «Social work through an interpreter», *Social Work*, volume 26, no. 5, September 1981 pp. 319-397.
- Ballard R., (1978), «Ethnic minorities and the social services: what type of service?», in *Minority families in Britain: Support and stress*, ed. V.S. Khan, The Macmillan Press, London, 1978, pp. 147-164.
- Βάντσης Δ.Κ. (1992), «Κοινωνικός λειτουργός και διερμηνέας - Μια δυναμική σχέση», άρθρο υπό δημοσίευση στην *Εκλογή*, Ιούνιος-Αύγουστος 1992.
- Camus-Jacques G. (1989), «Refugee women: The forgotten majority», in *Refugees and international relations*, eds. G. Loescher and L. Monahan, Oxford University Press, Oxford, 1989, pp. 141-158.
- Chang-Muy F., (1991), «A room and a job», *Refugees*, UNHCR, no. 84, April 1991.
- Cheetham J., (1972), *Social work with immigrants*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1972.
- Coelho G.V. (1982), «The foreign student's sojourn as a high risk situation: The «culture shock» phenomenon re-examined», in *Uprooting and surviving: Adaptation and resettlement of migrant families and children*, ed. R.C. Nahn, Priority Issues in Mental Health, volume 12, Reidel Publications, Dordrecht-Holland, 1982, pp. 101-107.
- DalGLISH C. (1989). *Refugees from Vietnam*, Macmillan, London, 1989.

- Edholm F., Roberts H. and Sayer S. (1983), *Vietnamese refugees in Britain, Commission for Racial Equality*, 1st edition, November 1983.
- Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλλινοστούντων Ομογενών Ελλήνων (ΕΙΥΑΠΟΕ) (1991), *Πρόγραμμα Αποκατάστασης Ποντίων*, ΕΙΥΑΠΟΕ, Αθήνα, Ιούλιος 1991.
- Ex, J. (1966), *Adjustment after migration*, Martinus Nijhoff, Publications, The Hague, 1966.
- Freed A.O. (1988), «Interviewing through an interpreter», *Social Work*, volume 33, no. 4, July-August 1988, pp. 315-319.
- Furnham A. and Bochner S. (1986), *Culture shock: Psychological reactions to unfamiliar environments*, Methuen, London, 1986.
- Gesulfo A. (1991), «Italy: A will and a way», *Refugees*, UNHCR, no. 83, March 1991.
- Glasser I. (1983), «Guidelines for using an interpreter in social work», *Child Welfare*, volume LXII, no. 5, September/October 1983, pp. 468-470.
- Guarza-Guerrero A.C. (1974), «Culture shock: Its mourning and the vicissitudes of identity», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, volume 22, no. 2, 1974, pp. 408-429.
- de H. Lobo E. (1978), *Children of immigrants to Britain: Their health and social problems*, Hobber and Stoughton, London, 1978.
- Jones P.R. (1982), *Vietnamese refugees: A study of their reception and resettlement in the United Kingdom*, Home Office Research and Planning Unit, paper no. 13, HMSO, London, 1982.
- Kline F., Acosta F.X., Austin W. and Johnson Jr. R.G. (1980), «The misunderstood Shapish-speaking patient», *American Journal of Psychiatry*, volume 137, no. 12, December 1980, pp. 1530-1533.
- Kormendi E. (1989), «Refugees in Denmark», in *Reluctant hosts: Europe and its refugees*, eds. D. Joly and R. Cohen, Avebury, Aldershot, 1989, pp. 40-53.
- Lavry A. (1991), «Belgium: Unresolved problems», *Refugees*, UNHCR, no. 83, March 1991.
- Levin M. (χ.η.), *What welcome? Reception and resettlement of refugees in Britain*, Acton Society Trust, London, n.d.
- Pfister-Ammende M., (1973), «Displaced Soviet Russians in Switzerland», in *Uprooting and after*, eds. C. Zwingmann and M. Pfister-Ammende, Springer-Verlag Inc., New York, 1973, pp.
- Rack P. (1982), *Race, culture, and mental disorder*, Tavistock Publications, London, 1982.
- «Refugees» (1991), UNHCR, no. 83, March 1991.
- Robles M.J.S.C. (1989), «Refugees from South-East Asia in Spain: The challenge of hope», in *Reluctant hosts: Europe and its refugees*, eds. D. Joly and R. Cohen, Avebury, Aldershot, 1989, pp. 54-66.
- Sabin J.E. (1975), «Translating despair», *American Journal of Psychiatry*, volume 132, no. 2, February 1975, pp. 197-199.
- Sayers R. (1989), «Resettling refugees: The Dutch model», in *Reluctant hosts: Europe and refugees*, eds. D. Joly and R. Cohen, Avebury, Aldershot, 1989, pp. 19-39.
- Silva A. (1989), «The reception and resettlement of refugees in Portugal», in *Reluctant hosts: Europe and its refugees*, eds. D. Joly and R. Cohen, Avebury,

- ury, Aldershot, 1989, pp. 171-174.
- Sluzki C.E. (1979), «Migration and family conflict», *Family Process*, volume 18, no. 4, December 1979, pp. 379-390.
- Spradley J.P. and Phillips M. (1972), «Culture stress: A quantitative analysis», *American Anthropologist*, volume 74, no. 3, June 1972, pp. 518-529.
- Teloken S. (1991), «Germany: Expectations unfulfilled», *Refugees*, UNHCR, no. 83, March 1991.
- Tritseliotis J. (1965), «Casework with immigrants – The implations of cultural factors», *British Journal of Psychiatry Social Work*, volume 8, no. 1, 1965, pp. 15-25.
- Vantsis D.K. (1993), *The refugee experience: Iranians in England and Greece. The refugee experience of Iranian refugees in England and Greece, the role of statutory and voluntary agencies and the implications of the changing socio-political context in Europe*, unpublished Ph.D. thesis at the University of Bradford, Bradford, υπό δημοσίευση, 1993.
- Whitham R. (1983), «A health visitor's view of reception and resettlement of Indo-Chinese refugees into the UK», in *The psychosocial problems of refugees*, ed. R. Baker, British Refugee Council, London, 1983, pp. 50-57.
- Βάντσης Δ.Κ. (1992), «Κοινωνικός λειτουργός και διερμηνέας, μια δυναμική σχέση», περιοδικό *Εκλογή*, θέματα κοινωνικής πρόνοιας, τεύχος 93, Απριλίου-Ιουνίου 1992.



Το Βήμα των Φοιτητών

Η ατομική ιδιοκτησία και το κράτος ως «αποτέλεσμα» της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας

*Ευστάθιος Φακιολάς**

Εισαγωγή

Η φύση του ανθρώπου, με βάση τις φιλοσοφικές έννοιες και τους όρους που έχουν επινοηθεί και διαμορφωθεί από την εποχή του Πλάτωνα, διακρίνεται στη διάνοια, που περιλαμβάνει τη σκέψη και το λόγο, και στην εποπτεία, που αποτελείται από το χώρο, το χρόνο και τα ανθρώπινα πάθη. Η διάκριση αυτή συνιστά, ουσιαστικά, την αφετηριακή βάση της θεωρητικής αντιπαράθεσης μεταξύ της ιδεαλιστικής και της υλιστικής σκέψης γενικότερα και της χεγκελιανής και της μαρξικής αντίληψης του ανθρώπινου κόσμου και της πραγματικότητας ειδικότερα.

Η ιδεαλιστική σκέψη προσπαθεί να συλλάβει και να κατανοήσει την πραγματικότητα ξεκινώντας από τη διάνοια, η οποία αποκτώντας αντικειμενική υπόσταση αναδεικνύεται σε αυθεντία. Ο Χέγκελ, ως ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους και θεμελιωτές της σκέψης αυτής, πρεσβεύει την άποψη ότι ο αντικειμενικός, πραγματικός κόσμος είναι ο σύνθετος κόσμος των εννοιών και των ιδεών, αφού το αντικείμενο αυτοσυστήνεται μέσω της κίνησης των κατηγοριών-εννοιών και των ιδεών, μέσω μιας υποκειμενικής διανοητικής διαδικασίας αφαιρέσεων και χωρίς την παραμορφωτική παρεμβολή της εποπτείας και της παράστασης, παράγεται, ως αποκλειστικό προϊόν και αποτέλεσμα της σκέψης και της αντικειμενικής ανάπτυξης του ανθρώπινου πνεύματος, η συγκεκριμένη ολότητα.

* Τριτοετής φοιτητής Παντείου Πανεπιστημίου

Η υλιστική σκέψη, αντίθετα, επιδιώκει να συνειδητοποιήσει τη συγκεκριμένη ολότητα ξεκινώντας από την εποπτεία, αναλύοντας, δηλαδή, τα συγκεκριμένα στοιχεία και τα πραγματικά υλικά δεδομένα που συγκροτούν τον ανθρώπινο κόσμο. Ο Μαρξ, αν και μελετώντας κανείς τα πνευματικά, μορφωτικά και θεωρητικά ρεύματα που άσκησαν αντιφατικές και σύνθετες επιδράσεις στη σκέψη του θα διαπιστώσει την αρχική ιδεολογική του προσήλωση στο χεγκελιανό φιλοσοφικό σύστημα και στον επαναστατικό ιδεαλισμό¹, συγκεντρώνει την προσοχή του στο συγκεκριμένο και στο πραγματικό. Σε αντίθεση με το Χέγκελ², για τον οποίον το «προσές της νόησης –που με το όνομα ιδέα το μετατρέπει μάλιστα σε αυθυπόστατο υποκείμενο– είναι ο δημιουργός του πραγματικού που αποτελεί μονάχα το εξωτερικό του φανέρωμα»³, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι «το ιδεατό δεν είναι παρά το υλικό, μεταφερόμενο και μετασχηματισμένο στο ανθρώπινο κεφάλι»⁴.

Γενικότερα, η μαρξική-διαλεκτική μέθοδος προσπαθεί να αποδείξει και να επιβεβαιώσει την αντικειμενική ιστορικά καθορισμένη εσωτερική ενότητα των αντιφάσεων και των αντιθέσεων μέσα στη σύγκρουσή τους ως εξής:

– Χρησιμοποιώντας μεθοδικά και συστηματικά τις έννοιες-κατηγορίες που έχουν διαμορφωθεί από τους προηγούμενους μελετητές των κοινωνικών επιστημών, αναλύει, ανακατασκευάζει και εμβαθύνει με περισσότερη κριτική διάθεση στη γνώση, που έχει ήδη παραχθεί ως προϊόν ενεργητικής προσωπικής επιστημονικής πνευματικής εργασίας.

– Ξεκινώντας από το αφηρημένο, που οφείλει, ωστόσο, την ύπαρξή του στην εξέλιξη του ιστορικού γίνεσθαι και με βάση τη μεθοδική ανάπτυξη της υπάρχουσας γνώσης, που αντανakλά τη χαοτική αναπαράσταση του όλου, προχωράει μέσα από μια διαδικασία βαθιών αφαιρέσεων –το ανώτατο όριο αφαίρεσης είναι η πραγματική κοινωνία– σε νέους απλούς και λεπτούς εννοιολογικούς προσδιορισμούς, που συλλαμβάνουν και ενσωματώνουν τα συγκεκριμένα ουσιαστικά δομικά υλικά θεμέλια της πραγματικότητας, ξεπερνώντας με αυτή τη μεθοδολογική διαδικασία τη χαοτική αναπαράσταση του όλου.

– Ανακαλύπτοντας τις πραγματικές ουσιώδεις σχέσεις, η μαρξική κριτική ανάλυση προεκτείνει και μετασχηματίζει τη γνώση σε μια διαρθρωμένη ιεραρχημένη διάταξη, συλλαμβάνοντας, με αυτόν τον τρόπο, το συγκεκριμένο ως ολοκληρωμένη ενιαία σύνθεση ορισμών και εννοιών⁵. Η σύνθεση, όμως, αυτή εμφανίζεται «σαν αποτέλεσμα και όχι σαν αφηρητικό σημείο, ενώ είναι το πραγματικό αφηρητικό σημείο»⁶.

Ο Μαρξ, δηλαδή, θεωρεί ότι η συγκεκριμένη υλική πραγματικότητα είναι προϊόν της συνειδητής διανοητικής έρευνας, αλλά, σε αντίθεση με το Χέγκελ, την αντιλαμβάνεται ως αποτέλεσμα της επεξεργασίας και ανάλυσης της εποπτείας και της παράστασης του αντικειμενικού όλου. Σύμφωνα με τη δική του διατύπωση «η έρευνα πρέπει να αφομοιώσει την ύλη στις λεπτομέρειες, να αναλύσει τις διάφορες μορφές εξέλιξής της και να ανακαλύψει τον εσωτερικό τους δεσμό. Μόνο όταν θα έχει τελειώσει αυτή η δουλειά, μπορεί να παρασταθεί όπως πρέπει η πραγματική κίνηση. Κι όταν επιτευχθεί αυτό, έτσι που η ζωή της ύλης να καθρεφτίζεται ιδεατά, τότε μπορεί να φαίνεται να 'χει να κάνει κανείς με ένα *a priori* (εκ των προτέρων) οικοδόμημα»⁷.

Με βάση την πιο πάνω συνοπτική παρουσίαση της μαρξικής μεθόδου ανάλυσης και ερμηνείας της πραγματικότητας, η σύντομη αυτή μελέτη επιδιώκει να ασχοληθεί με την διερεύνηση και καταγραφή των εννοιών του κράτους και της ατομικής ιδιοκτησίας στη μαρξική θεωρία. Ειδικότερα, σκοπός της εργασίας είναι να εξετάσει, με δεδομένο ότι στη μαρξική σκέψη η πραγματικότητα προσεγγίζεται ως διαρθρωμένη ολότητα ουσιαδών σχέσεων, μέσα από ποιές μορφές σχέσεων προκύπτουν το κράτος και η ατομική ιδιοκτησία.

Αντικείμενο, λοιπόν, αυτής της εργασίας είναι η ατομική ιδιοκτησία και το κράτος ως «αποτέλεσμα» της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

Το ενδιαφέρον και ο προβληματισμός αυτής της ερευνητικής προσπάθειας θα εστιαστούν στην επιλεκτική περιληπτική παρουσίαση της κριτικής του Μαρξ στο Φόϋερμπαχ, η οποία αποτελεί αφετηριακή προϋπόθεση κατανόησης της μαρξικής αντίληψης του κράτους και της ατομικής ιδιοκτησίας ως «αποτελέσματος» του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

Μέρος Πρώτο Η κριτική του Μαρξ στον Φόϋερμπαχ

Με αφορμή την κριτική της φοϋερμπαχιανής υλιστικής επιστημονικής μεθόδου, ο Μαρξ στις συνοπτικές, αλλά πυκνές και σύνθετες θέσεις του για τον Φόϋερμπαχ προχωρά στη διάκριση μεταξύ του παλιού και του νέου υλισμού, στη διαμόρφωση μιας νέας εννοιολογικής σημασιολόγησης της ουσίας του ανθρώπου και στη σύντομη σκιαγράφηση, χωρίς έντονες αποχρώσεις, ορισμένων μεθοδολογικών και πραξεολογικών αιτημάτων.

Ο παλιός φιλοσοφικός υλισμός –συμπεριλαμβανομένου και του Φόϋερμαχ– αν και ξεκινάει την ερευνητική του προσπάθεια για την κατανόηση του κόσμου από την εποπτεία, θεωρώντας ότι τα αντικείμενα της σκέψης και του λόγου διαμεσολαβούνται από τα συγκεκριμένα πραγματικά αισθητά αντικείμενα, περιορίζεται, ωστόσο, μόνο στη σύλληψη και στη διαπίστωση του συγκεκριμένου μεμονωμένου πράγματος, αφού το «εσωτερικό αντικείμενο, η πραγματικότητα, το αισθητό συλλαμβάνονται μονάχα με τη μορφή του Αντικειμένου ή της εποπτείας»⁸. Από την άποψη αυτή, ο παλιός υλισμός είναι μονόπλευρος και μονοδιάστατος, γιατί δεν εξετάζει και δεν κατανοεί την ίδια την ανθρώπινη πράξη σαν αισθητή πρακτική αντικειμενική δραστηριότητα και, συνεπώς, ξεπερνιέται από το φιλοσοφικό ιδεαλισμό, που συλλαμβάνει την ενεργητική δημιουργική έκφραση της ανθρώπινης δραστηριότητας, παρά το γεγονός ότι την αντιλαμβάνεται και τη συνειδητοποιεί στο αφηρημένο, φαντασιακό επίπεδο. Το σημαντικό αυτό πλεονέκτημα της ιδεαλιστικής σκέψης, προϊόν μακράς ιδεαλιστικής φιλοσοφικής πνευματικής παράδοσης, δεν πρέπει να αγνοηθεί και να απορριφθεί, αλλά, αντίθετα, να αξιοποιηθεί μέσω της κριτικής αναλυτικής εμβάθυνσης, που αποκαλύπτει, στον ανώτερο βαθμό, την αντικειμενική και υλική διάσταση της αισθητής ανθρώπινης πράξης⁹.

Ο νέος, λοιπόν, φιλοσοφικός υλισμός αναγνωρίζοντας την εποπτεία ως αφετηριακή προϋπόθεση συνειδητοποίησης της ανθρώπινης πραγματικότητας συμπίπτει με τον παλιό υλισμό, ενώ ταυτόχρονα, εκμεταλλευόμενος τη γνώση της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, εμβαθύνει ακόμη περισσότερο το στοχασμό του, ανακαλύπτοντος στην εποπτεία το ιδιαίτερο στοιχείο της ζωντανής ανθρώπινης δραστηριότητας, που αρνείται το υπάρχον και μετασχηματίζει τα αισθητά πράγματα. Σε αντίθεση με την παλιά ενορατική υλιστική θεωρία, που «δεν κατανοεί τη δραστηριότητα των αισθήσεων σαν πρακτική δραστηριότητα»¹⁰ με αποτέλεσμα να αντιλαμβάνεται μόνο τα μεμονωμένα άτομα και την αστική κοινωνία, ο νέος υλισμός συνειδητοποιώντας ότι «οι άνθρωποι είναι ακριβώς εκείνοι που αλλάζουν τις περιστάσεις»¹¹, αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα ως ενωμένη συνολική «ανθρώπινη κοινωνία ή κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα»¹².

Στα πλαίσια του παλιού φιλοσοφικού υλισμού, ο Φόϋερμαχ αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο σαν αντικείμενο των αισθήσεων, χωρίς, όμως, άμεση πρακτική δραστηριότητα και, συνεπώς, συλλαμβάνει την έννοια του ανθρώπου στη θεωρητική-διανοητική και συναισθηματική της διάσταση, αγνοώντας τις κοινωνικές

σχέσεις και τους υλικούς ιστορικούς όρους διαβίωσης¹³. Ο Μαρξ, αντίθετα, επεξεργάζοντας και διαμορφώνοντας τη νέα αντίληψη της υλιστικής θεωρίας, διαπιστώνει ότι οι πραγματικές προϋποθέσεις συγκρότησης και ύπαρξης της αντικειμενικής ολότητας είναι «οι άνθρωποι, όχι σε οποιαδήποτε φανταστική απομόνωση και ακαμψία, αλλά στην πραγματική τους, εμπειρικά αντιληπτή, διαδικασία ανάπτυξης σε καθορισμένες συνθήκες»¹⁴. Ο Μαρξ, συνεπώς, προχωρεί, πέρα από την αφηρημένη, φανταστική, μεταφυσική και ιδεατή αντίληψη του ανθρώπου, στην ανάλυση του ανθρώπινου όντος μέσα στην υλική πραγματικότητα, η οποία, όμως, σε αντιδιαστολή με το Φόϋερμπαχ¹⁵, κατανοείται μόνο ιστορικά και με καθορισμένες κοινωνικές μορφές· η πραγματικότητα διαμορφώνει τον άνθρωπο ως κοινωνικό προϊόν, αλλά, επιπλέον, και ο άνθρωπος με την πρακτική του δραστηριότητα, που εξαρτιέται και συγκροτείται με βάση τους υλικούς όρους και τις κοινωνικές ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις, παράγει τις αντικειμενικές συνθήκες και μετασχηματίζει τις πραγματικές περιστάσεις. Ο πραγματικός δραστήριος άνθρωπος ορίζεται, λοιπόν, ως προϊόν, αλλά και ως δημιουργός της αντικειμενικής ανθρώπινης ολότητας με την κοινωνική του πράξη, που στηρίζεται στα υπάρχοντα υλικά δεδομένα, που με τη σειρά τους, διαμέσου αυτής της ανθρώπινης δράσης, μεταβάλλονται, προεκτείνοντας την υλική πραγματική φύση-ζωή. Από την αντίληψη αυτή προκύπτει ότι δεν υπάρχει υποκείμενο-άνθρωπος χωρίς αντικείμενο-πραγματικότητα· δεν υπάρχει αντικείμενο αποσυνδεδεμένο και απομονωμένο από την υλική αισθητή ολότητα που να μην είναι πραγμάτωση μιας ανθρώπινης πρακτικής δραστηριότητας. Ο άνθρωπος παράγοντας τα μέσα της συντήρησής του, τα συγκεκριμένα πράγματα και τον εαυτό του ανακαλύπτει την πραγματικότητα. Στο βαθμό που η ανθρώπινη δραστηριότητα μεταβάλλει συνειδητά τις περιστάσεις, γεγονός που ορθολογικά ταυτίζεται με την επαναστατική πράξη, ο άνθρωπος αποκτάει συνείδηση του εαυτού του, εγκαινιάζοντας, με αυτόν τον τρόπο, την υλοποίηση του πραξεολογικού αιτήματος για άμεσες βιωματικές και συνειδητές κοινωνικές ανθρώπινες σχέσεις¹⁶.

Με βάση τη νέα αυτή αντίληψη του φιλοσοφικού υλισμού και της ανθρώπινης ύπαρξης, ο Μαρξ προβάλλει το μεθοδολογικό αίτημα της ερμηνείας και της ανάλυσης των αλλοτριωμένων μορφών της συνείδησης-διάνοιας όχι ως απλή αυτόνομη αναγωγή στην υλική πραγματικότητα-εποπτεία, αλλά ως κοινωνική έκφραση, ιστορικά προσδιορισμένη, των εσωτερικών διασπάσεων, αντιφάσεων και αντιθέσεων αυτής της εποπτείας¹⁷. Η επιστημονική,

όμως, έρευνα που ικανοποιεί το μεθοδολογικό αυτό αίτημα, προϋποθέτει ότι το πραγματικό, το συγκεκριμένο, η εποπτεία έχουν ήδη συγκροτηθεί σε αποκρυσταλλωμένες μορφές, αφού «η σκέψη για τις μορφές της ανθρώπινης ζωής, επομένως και η επιστημονική τους ανάλυση, ακολουθεί γενικά ένα δρόμο αντίθετο από την πραγματική εξέλιξη. Αρχίζει *post festum* (κατόπιν εορτής), δηλαδή με τα ολοκληρωμένα αποτελέσματα του προτσές ανάπτυξης»¹⁸.

Σε αντίθεση, τέλος, με τους φιλοσόφους που, μόνο, έχουν εξηγήσει και ερμηνεύσει την ανθρώπινη πραγματικότητα¹⁹, ο Μαρξ προτείνει το μετασχηματισμό του κόσμου και των μορφών της συνείδησης όχι, απλώς, με τη διανοητική και αφαιρετική κριτική, αλλά με την επαναστατική συνειδητή πρακτική ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων, που δημιούργησαν τις ιδεαλιστικές ψευδαισθήσεις και αυταπάτες²⁰.

Μέρος Δεύτερο

Το κράτος και η ιδιοκτησία

Στα πλαίσια της μαρξικής επιστημονικής ανάλυσης, τα αισθητά συγκεκριμένα στοιχεία της σύνθετης και διαφοροποιημένης πραγματικότητας ανακατασκευάζονται και ανασυγκροτούνται, με τη μέθοδο της εμβανθυμένης κριτικής προσέγγισης των εννοιών και των αφαιρέσεων, που αν και δεν είναι λογικές, αλλά αυθαίρετες, χρησιμεύουν ως βοηθήματα διερεύνησης και κατανόησης της ιστορικής διαδικασίας, στην αξεχώριστη ενότητα τους· αν, αντίθετα, τα αντικειμενικά δεδομένα της συγκεκριμένης ολότητας εξεταστούν χωριστά, τότε συνιστούν μονομερείς αφαιρέσεις της φαντασίας²¹. Η μαρξική, λοιπόν, κοινωνική θεωρία συγκροτεί, με δεδομένο ότι αντιλαμβάνεται, με καθαρά εμπειρικό τρόπο, τον πραγματικό κόσμο και τον άνθρωπο σαν αισθητή αντικειμενική ανθρώπινη δραστηριότητα, το γνωστικό της αντικείμενο, την κοινωνία όχι στη βάση του διαχωρισμού της παραγωγής και της διανομής-κυκλοφορίας των εμπορευμάτων, αλλά ως συνολικό σχεσιακό κοινωνικό γεγονός²², «ως συνολική εργασιακή διαδικασία, ως παραγωγή του συνολικού κοινωνικού προϊόντος από τη συνολικά διαθέσιμη κοινωνική εργασία»²³. Στη μαρξική προσέγγιση, σε τελευταία ανάλυση, η ύπαρξη της κοινωνίας προϋποθέτει την ύπαρξη του ανθρώπου και, αντίστροφα, η ύπαρξη του ανθρώπου συνεπάγεται την κοινωνία, όσο υπάρχουν άνθρωποι.

Η διαμόρφωση, συνεπώς, του αντικειμένου της μαρξικής κοινωνικής θεωρίας δεν στηρίζεται σε αφηρημένες, αυθαίρετες προϋποθέσεις, αλλά σε πραγματικές, αντικειμενικές, εμπειρικές σχεσιακές προϋποθέσεις, που είναι τα αισθητά δραστήρια και κοινωνικά πρακτικά άτομα, τα οποία ζουν σε καθορισμένες υλικές συνθήκες τόσο αυτές που υπήρχαν όσο και εκείνες που παρήγαγαν με τη δική τους πράξη²⁴. Στην ιστορία των ανθρώπων το πρώτο περιστατικό που πρέπει να διαπιστωθεί και να προσδιοριστεί είναι η βιολογική-σωματική οργάνωση των ατόμων, πάνω στην οποία θεμελιώνεται «μια ιστορικά δημιουργημένη σχέση ατόμων προς τη φύση και ανάμεσά τους»²⁵. Από την αρχική αυτή θεμελιακή σχέση πηγάζει η πρώτη εμπειρική προϋπόθεση της ανθρώπινης εξέλιξης, που είναι η ύπαρξη των ζωντανών ατόμων. Η πρώτη ιστορική πράξη, που συντελείται ως απόρροια της πραγματικής ζωής των ανθρώπων, που απαιτεί φαγητό, πιστό και άλλα πράγματα, είναι η παραγωγή, που καθορίζεται από τους υλικούς όρους, των μέσων για την ικανοποίηση των στοιχειωδών αυτών αναγκών· η ικανοποίηση των πρώτων αναγκών οδηγεί αναπόφευκτα στην παραγωγή καινούργιων αναγκών και, επομένως, στην επέκταση και στην ανάπτυξη της υλικής αντικειμενικής πραγματικότητας. Ταυτόχρονα, ως επιπρόσθετη προϋπόθεση της ανθρώπινης ιστορίας, οι άνθρωποι με την πρακτική τους δραστηριότητα δεν παράγουν μόνο τα μέσα της ύπαρξής τους και έναν καθορισμένο τρόπο ζωής, αλλά δημιουργούν, επίσης, και καινούριους ανθρώπους, μέσω της σχέσης ανδρών και γυναικών, της οικογένειας και της βιολογικής αναπαραγωγής του είδους τους²⁶.

Στα πλαίσια, λοιπόν, της ιστορικής κοινωνίας των ανθρώπων, οι παραγωγικές δυνάμεις, που περιλαμβάνουν τα φυσικά, υλικά δεδομένα και τα ανθρώπινα ιστορικά κατακτημένα υλικά στοιχεία, που με τη σειρά τους τροποποιούν τα φυσικά δεδομένα, προσδιορίζουν τον τρόπο παραγωγής, ο οποίος, αφού θεωρείται τόσο ως αναπαραγωγή της βιολογικής ύπαρξης των ανθρώπων, μέσω της γέννησης απογόνων, όσο και ως παραγωγή του κάθε ανθρώπου μέσα στην εργασία, παρουσιάζεται σαν μια διπλή σχέση, φυσική και κοινωνική. Η κοινωνική σχέση είναι το σύνθετο και πολύπλοκο σύνολο των σχέσεων και της συνεργασίας των ανθρώπων μεταξύ τους, ανεξάρτητα με τις μορφές και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες πραγματοποιείται. Συνεπώς, μπορούμε να συγκλίνουμε στη διαπίστωση ότι ένας ιστορικά καθορισμένος τρόπος παραγωγής, που προϋποθέτει την ύπαρξη των παραγωγικών δυνάμεων, συνδέεται και καθορίζει τη φύση ενός καθορι-

σμένου ιστορικά τρόπου συνεργασίας ή κοινωνικού σταδίου²⁷, ουσιαστικά, δηλαδή, των παραγωγικών σχέσεων, που δεν είναι ξεχωριστές από την κοινωνία, αφού «οι σχέσεις παραγωγής δεν είναι απλώς σχέσεις της άμεσης εργασιακής διαδικασίας, αλλά οι σχέσεις που συγκροτούνται από τη διαδικασία αξιοποίησης, σχέσεις της συνολικής διαδικασίας της κοινωνικής παραγωγής»²⁸.

Αφού στην ανθρώπινη κοινωνία «υπάρχει μια υλιστική σύνδεση των ανθρώπων ανάμεσά τους, που καθορίζεται από τις ανάγκες τους και τον τρόπο παραγωγής τους, και που είναι εξίσου παλιά όσο και οι ίδιοι οι άνθρωποι»²⁹, η μαρξική θεωρία προβάλλει το μεθοδολογικό αίτημα της συσχέτισης και της σύνδεσης της κοινωνικής και της πολιτικής δομής με την παραγωγή³⁰, εισάγοντας, με τον τρόπο αυτό, τη θεμελιακή ιδέα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Σε τελευταία ανάλυση, η κοινωνική οργάνωση και η πολιτική διάρθρωση προκύπτουν, αναπτύσσονται και εξελίσσονται «ως αποτέλεσμα του καταμερισμού της εργασίας, έστω και αν δεν υπάρχει συνειδητό υποκείμενο, που να σχεδιάζει τον καταμερισμό αυτόν»³¹.

Η ύπαρξη των ζωντανών ανθρώπων, ως πρώτη εμπειρική προϋπόθεση της ιστορίας, και η ανάγκη της επιβίωσης και της επικοινωνίας μεταξύ τους οδηγεί, με βάση τις παραγωγικές δυνάμεις, στην παραγωγή των μέσων της συντήρησής τους. Η ικανοποίηση των πρώτων βιοτικών αναγκών και η αύξηση του πληθυσμού συμβάλλουν στην αύξηση των αναγκών και, κατά επέκταση, στην αύξηση της παραγωγικότητας. Η εξέλιξη αυτή, ως προϊόν δραστηρίων πραγματικών ανθρώπων που δρουν με καθορισμένο ιστορικό τρόπο και σε καθορισμένα ιστορικά υλικά όρια, έχει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση και την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, ο οποίος «αρχικά δεν ήταν τίποτε άλλο από καταμερισμός της εργασίας στη σεξουαλική πράξη, και ύστερα, εκείνος ο καταμερισμός εργασίας που αναπτύσσεται αυθόρμητα ή «φυσικά» εξαιτίας φυσικής προδιάθεσης (π.χ. σωματική δύναμη), αναγκών, τυχαίων γεγονότων»³². Ο πραγματικός, όμως, καταμερισμός της παραγωγής, που προσδιορίζει, πλέον, τη μορφή της επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων, υφίσταται μόνο όταν γεννιέται η διάκριση και ο διαχωρισμός μεταξύ της πνευματικής και της χειρωνακτικής εργασίας, που, ουσιαστικά, «βασίζεται πάνω στο φυσικό καταμερισμό της εργασίας στην οικογένεια και στο χωρισμό της κοινωνίας σε ξεχωριστές οικογένειες που έρχονται σε αντίθεση ανάμεσά τους»³³. Η αυξανόμενη διαφοροποίηση της πνευματικής και της υλικής εργασίας –απόλαυση, εργασία, παραγωγή, κατανάλωση– που σχετίζεται με την εντατικό-

τερη εκμετάλλευση της φύσης από τον άνθρωπο, προκαλεί αντιθέσεις και ανταγωνισμούς μεταξύ των ανθρώπων, γιατί συνδέεται με διαφορετικά άτομα. Με τον τρόπο αυτό προκύπτει άνιση κατανομή, τόσο ποιοτική όσο και ποσοτική, της ανθρώπινης κοινωνικής εργασίας και των προϊόντων της· η άνιση αυτή διανομή έχει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση της ιδιοκτησίας, που, ωστόσο, δεν είναι παράλογη και αυθαίρετη, αλλά πρακτική και απαραίτητη αναγκαιότητα της ιστορίας για τη συγκρότηση, οργάνωση και εξέλιξη των ανθρώπινων ομάδων³⁴.

Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, ως ιστορικό σύνολο κοινωνικών σχέσεων, συνιστά αναγκαστικό όρο και προϋπόθεση ύπαρξης της ιδιοκτησίας. Ωστόσο, οι δυο αυτές έννοιες είναι ταυτόσημες, διότι «στη μία το ίδιο πράγμα βεβαιώνεται σε σχέση με τη δραστηριότητα, ενώ στην άλλη βεβαιώνεται σε σχέση με το προϊόν αυτής της δραστηριότητας»³⁵. για να πούμε, ίσως, το ίδιο πράγμα με διαφορετική διατύπωση, από τη στιγμή που η κοινωνική πρακτική δραστηριότητα των ζωντανών και δραστήριων ανθρώπων καταμερίζεται και διαφοροποιείται, τα προϊόντα της κατανέμονται άνισα και αποκτούν τη μορφή της ατομικής ιδιοκτησίας. Αντίθετα, αν το συνολικό κοινωνικό προϊόν, που παράγεται από το σύνολο της κοινωνίας σε ένα συνολικό εργάσιμο χρόνο κάτω από καθορισμένες ιστορικές υλικές προϋποθέσεις, διαμοιράζεται πραγματικά από το σύνολο της κοινωνίας στο σύνολο της κοινωνίας, τότε ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας δεν υφίσταται αντικειμενικά και δεν μπορεί να αποτελεί γνωστικό αντικείμενο έρευνας ή να είναι επιδεκτικός ορισμών ή εννοιολογικών προσδιορισμών από την κοινωνική θεωρία, στα πλαίσια της μαρξικής, βέβαια, αντίληψης. Η διαπίστωση, όμως, αυτή δεν σημαίνει ότι η ύπαρξη της ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί όρο ύπαρξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

Η ατομική, λοιπόν, ιδιοκτησία ως «αποτέλεσμα» του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας προσλαμβάνει διαφορετικές μορφές ανάλογα με τα διαφορετικά στάδια ανάπτυξης του καταμερισμού της παραγωγής· το υλικό, το όργανο και το προϊόν της εργασίας προσδιορίζουν τα διάφορα επίπεδα ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας και, συνεπώς, τις διάφορες μορφές της ατομικής ιδιοκτησίας· η φυλετική, η αρχαία κοινοτική και κρατική και η φεουδαρχική ιδιοκτησία είναι οι τρεις κυριότερες μορφές ατομικής ιδιοκτησίας, που αντιστοιχούν σε διαφορετικά στάδια ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, στη διάρκεια της εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας μέχρι την εμφά-

νιση της εμπορευματικής παραγωγής και των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων³⁶.

Καθώς αναπτύσσεται και επεκτείνεται ο κοινωνικός καταμερισμός της παραγωγής, ως απόρροια της αύξησης των παραγωγικών δυνάμεων, αναφύεται μια αντίφαση ανάμεσα στο μεμονωμένο άτομο ή την ξεχωριστή οικογένεια και στο συλλογικό πραγματικό συμφέρον όλων των ατόμων, που, αν και διαφοροποιούνται στα πλαίσια της καταμερισμένης κοινωνικής τους δραστηριότητας, βρίσκονται, εντούτοις, σε αμοιβαία επικοινωνία και αλληλεξάρτηση μεταξύ τους· μέσα από την αντίθεση αυτή, ανάμεσα στο ατομικό και στο συλλογικό συμφέρον, η κοινωνία αναδιπλασιάζεται από τη μια μεριά σε κοινωνία και από την άλλη σε μια ανεξάρτητη και αυτόνομη μορφή, το κράτος, που, ουσιαστικά, είναι «η κοινωνική δύναμη, δηλαδή η πολλαπλασιασμένη παραγωγική δύναμη, που γεννιέται από τη συνεργασία διάφορων ατόμων, όπως αυτή καθορίζεται από τον καταμερισμό της εργασίας»³⁷. Επειδή η συνεργασία των ατόμων στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας δεν είναι εθελοντική και συνειδητή, το κράτος παρουσιάζεται ως μια ξένη και αλλότρια δύναμη, έξω και δίπλα από αυτά τα άτομα³⁸. Δεν πρέπει, ωστόσο, να παραγνωρίζεται το γεγονός ότι το κράτος, ως αποτέλεσμα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, «δεν είναι απλώς ένας θεσμός, ούτε ένα φαινόμενο που είναι χαρακτηριστικό όλων των κοινωνιών, αλλά μια ιστορικά καθορισμένη και μεταβατική μορφή κοινωνικών σχέσεων»³⁹ και γι' αυτό «οι αγώνες στο κράτος» και οι μορφές του εκφράζουν τις πραγματικές συγκρούσεις μεταξύ των διάφορων κοινωνικών τάξεων σε καθορισμένες ιστορικές στιγμές⁴⁰.

Είναι χρήσιμο και απαραίτητο, στο σημείο αυτό, να τονίσουμε ότι αφετηρία της μαρξικής κοινωνικής θεωρίας είναι η ανάλυση και η ερμηνεία της διαδικασίας οργάνωσης της κοινωνικής εργασίας και ιδιοποίησης του προϊόντος της στα πλαίσια του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, σε σχέση με τον οποίο ανακατασκευάζονται θεωρητικά οι προηγούμενοι ιστορικοί τρόποι παραγωγής. Η μελέτη της εξέλιξης και της ανάπτυξης του κράτους και της ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της διερεύνησης της συνολικής ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής⁴¹, γιατί «χρειάζεται να έχει ολοκληρωθεί η ανάπτυξη της εμπορευματικής παραγωγής, προτού ξεπηδήσει από την ίδια την πείρα η επιστημονική κατανόηση ότι οι ατομικές εργασίες που ασκούνται ανεξάρτητα η μια από την άλλη, που όμως εξαρτιούνται ολόπλευρα η μια από την άλλο σαν αυτοφυείς κρίκοι

του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, ανάγονται διαρκώς στο κοινωνικό αναλογικό μέτρο τους»⁴². Επιπλέον, δεν πρέπει να αγνοείται ότι «ο καπιταλιστικός τρόπος ιδιοποίησης είναι ... ιστορική μορφή ιδιοποίησης, της οποίας περιεχόμενο είναι η εργασιακή διαδικασία, η σχέση του ανθρώπου με τη φύση, ως σκόπιμη δραστηριότητα απέναντι στο φυσικό ή επεξεργασμένο αντικείμενο και μέσω των μέσων παραγωγής, δραστηριότητα που προσδιορίζει ιστορικά και τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους»⁴³.

Οι κοινωνικοί υλικοί όροι και οι αντικειμενικές προϋποθέσεις εμφάνισης του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας είναι:

α) η μετατροπή της δεσμευμένης και εξαρτημένης εργασίας σε αδέσμευτη και ελεύθερη

β) η αποξένωση των άμεσων παραγωγών από τα προϊόντα της εργασίας τους και συγκεκριμένα ο διαχωρισμός των μέσων παραγωγής από τα προϊόντα της εργασίας.

Στα πλαίσια αυτών των διαρθρωτικών οικονομικών αλλαγών, που, ουσιαστικά, εκφράζονται με τη διαφοροποίηση της πολιτικής από την κοινωνία, σχηματίζεται το κεφάλαιο, δηλαδή η καθαρή ατομική ιδιοκτησία, που δεν αποδέχεται ούτε την ύπαρξη κανενός κοινοτικού και κοινωνικού θεσμού ούτε την παρέμβαση του κράτους στην ανάπτυξη της ιδιοκτησίας· το κεφάλαιο, λοιπόν, είναι μια ιστορική συγκεκριμένη μορφή κοινωνικών σχέσεων, η ύπαρξη της οποίας προϋποθέτει την ύπαρξη από τη μια μεριά του ελεύθερου εργάτη, που πουλάει την εργατική του δύναμη και από την άλλη του ιδιοκτήτη των μέσων παραγωγής, που αγοράζει και χρησιμοποιεί αυτή τη δύναμη, διότι του είναι ωφέλιμη για την παραγωγή προϊόντων⁴⁴.

Στα πλαίσια της καπιταλιστικής παραγωγής το προϊόν της εργατικής δύναμης, που πουλιέται ελεύθερα στην αγορά εργασίας, χρησιμοποιείται, μέσω της ανταλλαγής, για την ικανοποίηση των αναγκών όχι των άμεσων παραγωγών, αλλά άλλων. Συνεπώς, το προϊόν της εργασίας αποκτάει τη μορφή του εμπορεύματος, γιατί «για να παράγει κανείς εμπόρευμα, δεν πρέπει να παράγει απλώς αξία χρήσης, αλλά αξία χρήσης για άλλους, κοινωνική αξία χρήσης»⁴⁵, το οποίο, ωστόσο, για να αποτελεί πραγματικό εμπόρευμα θα «πρέπει να μεταβιβαστεί μέσω της ανταλλαγής στον άλλο, σε αυτόν που του χρησιμεύει σαν αξία χρήσης»⁴⁶.

Η διαδικασία, όμως, της ανταλλαγής προϋποθέτει τη σύγκριση των αξιών χρήσης των εμπορευμάτων⁴⁷. Η αναγκαιότητα αυτή έχει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση της ανταλλακτικής αξίας, που κανονικά πρέπει να εκφράζει την ποσοτική σχέση και την αναλογία με την οποία «οι αξίες χρήσης ενός είδους ανταλλάσ-

σονται με τις αξίες χρήσης ενός άλλου είδους»⁴⁸. ταυτόχρονα, θεωρείται ως δεδομένο ότι «το μέγεθος της αξίας μιας ορισμένης αξίας χρήσης καθορίζεται μόνο από την ποσότητα της κοινωνικά αναγκαίας εργασίας ή από το χρόνο εργασίας που είναι κοινωνικά αναγκαίος για την παραγωγή της»⁴⁹. Στην καπιταλιστική πραγματικότητα, ωστόσο, στην ανταλλακτική αξία που προκύπτει, ουσιαστικά, ως πράξη αφαίρεσης από την αξία χρήσης, «η σχέση της αξίας ενός εμπορεύματος προς την αξία κάθε άλλου εμπορεύματος είναι η ίδια, με τη σχέση του χρόνου που είναι αναγκαίος για την παραγωγή του πρώτου προς το χρόνο που είναι αναγκαίος για την παραγωγή του δεύτερου»⁵⁰ και γι' αυτό «αλλάζει απευθείας ανάλογα με την ποσότητα και αντιστρόφως ανάλογα με την παραγωγική δύναμη της εργασίας που πραγματοποιείται μέσα σε αυτό το εμπόρευμα»⁵¹. Αφού στην ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος δεν υπολογίζεται η χρησιμότητά του είναι αναπόφευκτο να «εξαφανίζεται και ο ωφέλιμος χαρακτήρας των εργασιών που περιέχονται σε αυτά, εξαφανίζονται επομένως και οι διάφορες συγκεκριμένες μορφές αυτών των εργασιών, δεν διακρίνονται πια μεταξύ τους, αλλά έχουν αναχθεί όλες στην ίδια ανθρώπινη εργασία, στην αφηρημένη ανθρώπινη εργασία»⁵². Με τον τρόπο αυτό, η ανταλλακτική αξία δεν υπολογίζει καθόλου την αξία χρήσης του προϊόντος της εργασίας, αλλά λαμβάνει υπόψη της μόνο την ποσότητα, δηλαδή τη χρονική διάρκεια της αφηρημένης ανθρώπινης εργασίας που ξοδεύτηκε για την παραγωγή των εμπορευμάτων και γι' αυτό «πρέπει τα εμπορεύματα, που παίρνονται σε ορισμένες αναλογίες, να είναι πάντα αξίες ίσου μεγέθους»⁵³.

Συγκλίνουμε στο συμπέρασμα ότι η καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής χαρακτηρίζεται από τον καταμερισμό της εργασίας ανάμεσα στο κεφάλαιο-ατομική ιδιοκτησία και στην ελεύθερη ατομική και αυτόνομη εργασία των ανθρώπων, που διαμεσολαβείται από την εμπορευματική ανταλλαγή ισοδύναμων αξιών· αφού τα προϊόντα της εργασίας εξισώνονται σαν αξίες με τη μορφή των εμπορευμάτων, με τον ίδιο τρόπο και η εργατική δύναμη, που διαθέτουν οι εργάτες και γενικότερα οι εργαζόμενοι, παίρνει τη μορφή του εμπορεύματος και, συνεπώς, η αξία της σαν ανθρώπινη εργασία εξισώνεται με το χρόνο που απαιτείται για την αναπαραγωγή της, παίρνει, δηλαδή, τη μορφή της μισθωτής εργασίας⁵⁴. Αφού, λοιπόν, οι αξίες χρήσης τόσο της ανθρώπινης εργασίας όσο και των προϊόντων της γίνονται εμπορεύματα, που ανταλλάσσονται στη βάση των ισοδύναμων αξιών, προκύπτει ότι οι ατομικοί και ανεξάρτητοι παραγωγοί παρουσιά-

ζονται στη διαδικασία ανταλλαγής μόνο ως εκπρόσωποι εμπορευμάτων, δηλαδή οι σχέσεις τους δεν είναι κοινωνικές ούτε στη διαδικασία της παραγωγής ούτε στη σφαίρα της κατανάλωσης. Ο κοινωνικός χαρακτήρας της εργασίας των παραγωγών εμφανίζεται μόνο στη σφαίρα των εμπορευμάτων⁵⁵ και γι' αυτό το λόγο «οι κοινωνικές σχέσεις των ατομικών τους εργασιών φαίνονται [...] αυτό που είναι, δηλαδή όχι σαν άμεσα κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις δουλειές τους, μα αντίθετα σαν εμπράγματα σχέσεις των προσώπων και σαν κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων»⁵⁶. Επιπλέον, η διαδικασία της ανταλλαγής των ισοδύναμων αξιών αντανakλά τη διαδικασία ιδιοποίησης και εκμετάλλευσης, μέσω των νομικών τίτλων της ιδιοκτησίας, από την αστική τάξη ξένης εργασίας και μέρους του συνολικού κοινωνικού προϊόντος⁵⁷.

Είναι, λοιπόν, δυνατόν στα πλαίσια των καπιταλιστικών εμπορευματικών σχέσεων να διαπιστώσουμε μια σειρά από αντιφάσεις και αντιθέσεις:

α) παρά το γεγονός ότι το εμπόρευμα είναι μια καθορισμένη ιστορική κοινωνική σχέση που αντιστοιχεί σε συγκεκριμένο στάδιο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, εμφανίζεται, ωστόσο, σαν αυτοτελής και ανεξάρτητη, έξω από την κοινωνία και τα άτομα μορφή και δύναμη⁵⁸, ως αποτέλεσμα της ανταλλαγής ισοδύναμων αξιών.

β) αν και «οι αξίες χρήσης δεν μπορούν να αντιπαρατεθούν η μια στην άλλη σαν εμπορεύματα, αν δεν περιέχουν μέσα τους ποιοτικά διαφορετικές ωφέλιμες εργασίες»⁵⁹, εντούτοις ανταλλαγή τους γίνεται στη βάση ισοδύναμων αξιών, που υπολογίζουν μόνο την ποσότητα και τη χρονική διάρκεια της εργασίας.

γ) παρά το ότι η εργατική δύναμη πουλιέται στην ημερήσια ανταλλακτική της αξία, ωστόσο, ο αγοραστής της απαιτεί να την εκμεταλλευτεί ως αξία χρήσης⁶⁰.

Πρωταρχική, όμως, πηγή όλων αυτών των αντιφάσεων είναι ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, γιατί μέσα σε αυτόν «τα άτομα, που αποτελούν δυνάμεις των παραγωγικών δυνάμεων, υπάρχουν διασπασμένα και σε αντιπαράθεση το ένα προς το άλλο, ενώ, από την άλλη μεριά, αυτές οι δυνάμεις είναι πραγματικές δυνάμεις μονάχα κατά την επικοινωνία και τη συνένωση αυτών των ατόμων. Έτσι, [...] έχουμε ένα σύνολο παραγωγικών δυνάμεων, που, κατά κάποιον τρόπο, έχουν πάρει μια υλική μορφή και δεν είναι πια για τα άτομα δυνάμεις των ατόμων, αλλά της ατομικής ιδιοκτησίας, και επομένως είναι δυνάμεις των ατόμων μονάχα στο βαθμό που αυτά τα ίδια είναι κάτοχοι ατομικής ιδιοκτησίας»⁶¹.

Στα πλαίσια της μαρξικής κοινωνικής θεωρίας, με αφετηρία τις διαπιστώσεις αυτές, προβάλλεται το αίτημα της κατάργησης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας⁶¹. Αυτό, όμως, δεν πρέπει να παρερμηνευτεί ως κατάργηση της εργασίας. Στη μαρξική σκέψη η έννοια της εργασίας είναι θεμελιακή, αφού συνιστά αυτήν την ίδια την κοινωνική πρακτική, αισθητή, αντικειμενική δραστηριότητα του ανθρώπου. Όπως υπογραμμίζεται «ως δημιουργός αξιών χρήσης, ως ωφέλιμη εργασία, η εργασία είναι ανεξάρτητη από κάθε κοινωνική μορφή, όρος ύπαρξης του ανθρώπου, αιώνια φυσική ανάγκη, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή η ανταλλαγή της ύλης ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση, δεν είναι δηλαδή δυνατή η ανθρώπινη ζωή»⁶³. Αυτό που επιδιώκει ο Μαρξ είναι η αποκατάσταση του ωφέλιμου χαρακτήρα της εργασίας με την κατάργηση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, η ανάπτυξη του οποίου έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία αλλότριων και ξένων δυνάμεων που ελέγχουν και υποδουλώνουν τον άνθρωπο. Επιπλέον, ο καταμερισμός της εργασίας παρεμποδίζει την υλοποίηση του πραξολογικού αιτήματος για άμεσες βιωματικές συνειδητές σχέσεις, οι οποίες προϋποθέτουν την οργάνωση της παραγωγής σε συνειδητή εθελοντική βάση⁶⁴.

Η κατάργηση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, της αλλοτρίωσης που πηγάζει από αυτόν και η χειραφέτηση του ανθρώπου μπορούν να πραγματοποιηθούν:

α) με τη μεγάλη ανάπτυξη και αύξηση των παραγωγικών δυνάμεων, που αποφασίζουν «αν ο περιοδικά επανερχόμενος στην ιστορία επαναστατικός τρανταγμός θα είναι ή όχι αρκετά δυνατόν για να ανατρέψει τη βάση όλου του υπάρχοντος συστήματος»⁶⁵.

β) με τη μεγάλη αντίθεση και αντίφαση μεταξύ των κατόχων του πλούτου και των μη κατόχων.

γ) με την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας⁶⁶.

Εκτός, όμως, από αυτές τις υλικές προϋποθέσεις, απαιτείται και η ταυτόχρονη «διαμόρφωση μιας επαναστατικής μάζας που ξεσηκώνεται όχι μόνον εναντίον των ως τώρα ξεχωριστών συνθηκών της κοινωνίας, αλλά εναντίον της ως τώρα πραγματικής «παραγωγής της ζωής», εναντίον της «συνολικής δραστηριότητας» που πάνω της βασίζονταν»⁶⁷.

Συμπεράσματα

Η μαρξική διαλεκτική ανάλυση αναδεικνύοντας την εποπτεία

ως αφετηριακή προϋπόθεση κατανόησης και ερμηνείας της συγκεκριμένης αντικειμενικής ολότητας, επιχειρεί να αποκαλύψει την κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα τόσο ως δημιούργημα της ζωντανής ανθρώπινης δραστηριότητας όσο και ως έκφραση, ιστορικά προσδιορισμένη, της διαφοροποιημένης, αλλά ενιαίας σχεσιακής υλικής πραγματικότητας.

Η μαρξική υλιστική σκέψη αξιοποιώντας δημιουργικά την ήδη διαμορφωμένη αφηρημένη γνώση, μέσα από τη συστηματική κριτική προσέγγιση και εμβαθυμένη επεξεργασία και ανάπτυξη των υπαρχουσών εννοιών-κατηγοριών, προχωράει, με τη βοήθεια διανοητικών αφαιρέσεων και τη διαμόρφωση νέων λεπτότερων εννοιολογικών προσδιορισμών, στην προέκταση και ανασυγκρότηση της γνώσης σε μια ιεραρχημένη διάταξη και ολοκληρωμένη σύνθεση ορισμών και νοητικών σχημάτων, που ουσιαστικά αντανακλούν και παριστάνουν ιδεατά τη συγκροτημένη αντικειμενική αισθητή πραγματικότητα ως διαρθρωμένη ολότητα κοινωνικοποιημένων ανθρώπινων σχέσεων.

Με βάση τη νέα αυτή μεθοδολογική προσέγγιση η μαρξική κοινωνική θεωρία συλλαμβάνει και αντιλαμβάνεται την υλική ανθρώπινη πράξη, ταυτόχρονα, ως δημιούργημα και ως δημιουργό της ενωμένης συνολικής ανθρώπινης κοινωνίας. Με τη διανοητική αυτή κατασκευή ο Μαρξ προβάλλει το μεθοδολογικό αίτημα της συσχέτισης και της σύνδεσης της κοινωνικής και της πολιτικής δομής με την παραγωγή, εισάγοντας, με τον τρόπο αυτό, τη θεμελιακή ιδέα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, αναλυτική αφετηρία του οποίου συνιστά ο αποκρυσταλλωμένος καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής.

Η διαφοροποίηση της πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας ως απόρροια τόσο του φυσικού καταμερισμού της εργασίας στην οικογένεια όσο και της διαίρεσης της κοινωνίας σε ξεχωριστές οικογένειες, παράγει τον πραγματικό καταμερισμό της εργασίας. Η συνεχής επέκταση της διαφοροποίησης αυτής προκαλεί αντιθέσεις και ανταγωνισμούς, που συνεπάγονται άνιση κατανομή της εργασίας με αποτέλεσμα την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας.

Γενικότερα, η μαρξική διαλεκτική μέθοδος επιχειρεί να αποδείξει την αντικειμενική ιστορική εσωτερική ενότητα των αντιφάσεων και των αντιθέσεων μέσα στη σύγκρουσή τους. Επιδιώκει, επίσης, να θεμελιώσει την άποψη πως πρωταρχική πηγή όλων των αντιφάσεων είναι ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, διότι μέσα σε αυτόν οι άνθρωποι, που αποτελούν κινητήριους μοχλούς των παραγωγικών δυνάμεων, υπάρχουν διασπασμένοι

και σε αντιπαράθεση ο ένας προς τον άλλο, ενώ αυτές οι δυνάμεις είναι πραγματικές μονάχα κατά την αμοιβαία επικοινωνία και συνένωση αυτών των ατόμων.

Η εργασία, ωστόσο, αυτή καθαυτή, ως δημιουργός αξιών χρήσης, αποτελεί όρο ύπαρξης του ανθρώπου, αιώνια φυσική ανάγκη, χωρίς την οποία δεν είναι εφικτή η ανταλλαγή της ύλης ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση. Ο άνθρωπος, παράγοντας τα μέσα της συντήρησής του, και τον εαυτό του ανακαλύπτει ουσιαστικά και την πραγματικότητα. Στο βαθμό, επιπλέον, που η δραστηριότητα του ανθρώπου μεταβάλλει συνειδητά τις αντικειμενικές συνθήκες, γεγονός που ορθολογικά ταυτίζεται με την επαναστατική πράξη, ο άνθρωπος αποκτάει συνείδηση του εαυτού του, εκπληρώνοντας το πραξολογικό αίτημα για άμεσες και συνειδητές βιωμένες ανθρώπινες σχέσεις.

Η ειδοποιός διαφορά του Μαρξ από τους μέχρι τότε φιλοσόφους είναι ότι ενώ οι τελευταίοι εξηγούσαν και ερμήνευαν την ανθρώπινη πραγματικότητα, ο Μαρξ πρότεινε το μετασχηματισμό του κόσμου και των μορφών της συνείδησης όχι απλώς με τη διανοητική κριτική, αλλά με την επαναστατική ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων.

Υποσημειώσεις

1. Σχετικά με τις ιστορικές πνευματικές προϋποθέσεις της μαρξικής σκέψης, βλέπε περισσότερα Βρανίτσκι Πρέντραγκ. *Ιστορία του Μαρξισμού*, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας, 1976, τόμος Α' (μεταφ. Μυρσίνη Ζορμπά), σελ. 13-18, 41-55 και 167-171.

2. Σχετικά με την κριτική του Μαρξ στο φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ και στις απόψεις των παλιών και των νέων χεγκελιανών, βλέπε περισσότερα Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 68-90 και Μαρξ Καρλ και Έγκελς Φρ. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, Αθήνα, εκδ. Gutenberg, 1989, τόμος Α' (μεταφ. Κώστας Φιλίνης), σελ. 58-60.

3. Βλ. Μαρξ Καρλ, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Αθήνα, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, 1978, τόμος Α' (μεταφ. Παναγιώτης Μαυρομάτης), σελ. 25.

4. Βλ. στο ίδιο, ο.π.

5. Σχετικά με το ρόλο της αφαίρεσης, τη μέθοδο και την εσωτερική οργάνωση του μαρξισμού, βλέπε περισσότερα Λεφέβρ Ανρί. *Προβλήματα του Μαρξισμού, σήμερα*, Αθήνα, εκδ. Γράμματα, 1978 (μεταφ. Τάκης Καφετζής), σελ. 49-66, Ψυχοπαίδης Κοσμάς. «Η Υλιστική Θεωρία της «Δίκαιης» Ιδιοποίησης». Στο Αλιμπράντης Ν. κ.ά. *Μελέτες για μια Κριτική Θεώρηση του Δικαίου*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Σάκκουλας, 1985, σελ. 128, Holloway John. «Το Κράτος ως Μορφή Κοινωνικών Σχέσεων», *Τετράδια*, τεύχος 12 (μεταφ. Μανόλης Αγγελίδης), σελ. 57-58, Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 127-129 και 171-174

και Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 67-69

6. Βλ. Λεφέβρ, ο.π., σελ. 53.

7. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 25.

8. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 45.

9. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 45 και Λεφέβρ, ο.π., σελ. 46-47.

10. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 48.

11. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 46.

12. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 48.

13. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 44 και 72.

14. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 68.

15. Για αυτό υπογραμμίζεται ότι «Στο βαθμό που ο Φόϋερμαπαχ είναι υλιστής δεν καταπιάνεται με την ιστορία και στο βαθμό που εξετάζει την ιστορία δεν είναι υλιστής». Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 73.

16. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 46-47, 60-61, 66-67, 83 και 88, Λεφέβρ, ο.π., σελ. 45-46, Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 122-123 και 126-128 και Ψυχοπαίδης Κοσμάς. «Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον Κλασικό Μαρξισμό». *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχος 4, Ιούλιος-Οκτώβριος 1982, σελ. 10-11.

17. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 46, Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 122 και Ψυχοπαίδης (1982), ο.π., σελ. 18.

18. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 88.

19. Σχετικά με το ζήτημα αν ο Μαρξ θεωρεί τον ιδεαλισμό και τον υλισμό ως απλές ερμηνείες και αν τις απορρίπτει, με δεδομένο ότι, όπως έχει αναφερθεί, τα αξιοποιεί για την εμβάθυνση της δικής του υλιστικής αντίληψης για την αντικειμενική πραγματικότητα, βλέπε περισσότερα Λεφέβρ, ο.π., σελ. 48.

20. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 48 και 87 και Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 123.

21. Βλ. Λεφέβρ, ο.π., σελ. 66. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 60 και 68 και Holloway, ο.π., σελ. 57.

22. Σχετικά με τις δυο αυτές θεμελιώδεις πλευρές της μαρξικής θεωρίας, βλέπε περισσότερα Αγγελίδης Μανόλης, «Προβλήματα Πολιτικών Ρύθμισης της Κοινωνικής Εργασίας στον J.S. Mill και στον K. Marx», *Τετράδια*, τεύχος 21, Χειμώνας 1988-1989, σελ. 64-65.

23. Βλ. Ψυχοπαίδης (1985), ο.π., σελ. 128.

24. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 60-61 και 68 και Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 126.

25. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 88.

26. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 61 και 73-74 και Βρανίτσκι, 126 και 128-129.

27. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 61 και 74-75 και Λεφέβρ, ο.π., σελ. 56.

28. Βλ. Holloway, ο.π., σελ. 56.

29. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 75.

30. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 66.

31. Βλ. Ψυχοπαίδης (1985), ο.π., σελ. 28.

32. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 77.

33. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 78.

34. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 61-62 και 76-78, Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 130 και Λεφέβρ, ο.π., σελ. 67.

35. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 78.

36. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 62-66 και 99-111.
37. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 80.
38. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. και Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 130 και 132.
39. Βλ. Holloway, ο.π., σελ. 58.
40. Βλ. Ψυχοπαίδης (1982), ο.π., σελ. 18-19, Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 79 και Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 132.
41. Βλ. Αγγελίδης, ο.π., σελ. 65 και Holloway, ο.π., σελ. 56.
42. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 88
43. Βλ. Βλ. Ψυχοπαίδης (1985), ο.π., σελ. 131.
44. Βλ. Πάσχος Γιώργος, «Απλή Εμπορευματική Παραγωγή, Ισότητα και Ελευθερία», *Ο Πολίτης*, τεύχος 14, Δεκέμβριος 1977, σελ. 49, Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 129 και Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 174-176 και 178-179.
45. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 55.
46. Βλ. στο ίδιο, ο.π.
47. Βλ. Πάσχος, ο.π., σελ. 49.
48. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 50.
49. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 53.
50. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 54.
51. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 55.
52. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 52.
53. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 59.
54. Βλ. Πάσχος, ο.π., σελ. 49-50 και Ψυχοπαίδης (1985), σελ. 129-130.
55. Βλ. Πάσχος, ο.π., σελ. 49 και 51, Βρανίτσκι, ο.π., σελ. 179-180 και Μαρξ, ο.π., σελ. 86.
56. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 86.
57. Βλέπε περισσότερα Ψυχοπαίδης (1982), ο.π., σελ. 29 και Ψυχοπαίδης (1985), ο.π., σελ. 129.
58. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 85 και 86, Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 125, Πάσχος, ο.π., σελ. 50 και Ψυχοπαίδης (1985), σελ. 132.
59. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 56.
60. Σχετικά με την εργάσιμη μέρα και τον τρόπο ρύθμισής της, βλέπε περισσότερα Μαρξ, ο.π., σελ. 242-16 και Αγγελίδης, ο.π., σελ. 65-67.
61. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 125.
62. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 78.
63. Βλ. Μαρξ, ο.π., σελ. 57.
64. Βλ. Μαρξ/Έγκελς, ο.π., σελ. 80.
65. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 88.
66. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 81.
67. Βλ. στο ίδιο, ο.π., σελ. 88.

Βιβλιογραφία

- Αγγελίδης Μανόλης, «Προβλήματα Πολιτικών Ρύθμισης της Κοινωνικής Εργασίας, στον J.S. Mill και K. Marx», *Τετράδια*, τεύχος 21, Χειμώνας 1988-1989.
- Βρανίτσκι Πρέντραγκ, *Ιστορία του Μαρξισμού*, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας,

- 1976, τόμος Α' (μετάφ. Μυρσίνη Ζορμπά).
- Holloway John, «Το Κράτος ως Μορφή Κοινωνικών Σχέσεων», *Τετράδια*, τεύχος 12 (μετάφ. Μανόλης Αγγελίδης).
- Λεφέβρ Ανρί, *Προβλήματα του Μαρξισμού, σήμερα*, Αθήνα, εκδ. Γράμματα, 1978 (μετάφ. Τάκης Καφετζής).
- Μαρξ Καρλ και Ένγκελς Φρ., *Η Γερμανική Ιδεολογία*, Αθήνα, εκδ. Gutenberg, 1989, τόμος Α' (μετάφ. Κώστας Φιλίνης).
- Πάσχος Γιώργος, «Απλή Εμπορευματική Παραγωγή, Ισότητα και Ελευθερία», *Ο Πολίτης*, τεύχος 14, Δεκέμβριος 1977.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, «Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον Κλασικό Μαρξισμό», *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τεύχος 4, Ιούλιος-Οκτώβριος 1982.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, «Η Υλιστική Θεωρία της «Δίκαιης» Ιδιοποίησης». Στο Αλιμπράντης Ν. κ.ά., *Μελέτες για μια Κριτική Θεώρηση του Δικαίου*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Σάκκουλας, 1985.



Η Πρόκληση της κοινωνικο-οικονομικής

Μιχαήλ Σ. Ζουμπουλάκης*

Οι σχέσεις Κοινωνιολογίας και Οικονομικής ήταν ανέκαθεν πλούσιες και πολυσχιδείς. Άλλοτε ανταγωνιστικές και άλλοτε συμπληρωματικές, οι σχέσεις τους εδράζονται σε μια κοινή βάση: και οι δύο επιστήμες στοχεύουν στην εξήγηση της πολυσύνθετης κοινωνικής πραγματικότητας. Χρειάζεται μήπως να θυμίσουμε πόσοι κοινωνικοί επιστήμονες στο παρελθόν βρέθηκαν μεταξύ Κοινωνιολογίας και Οικονομικής υιοθετώντας έννοιες και συλλογιστικές κοινές στις δύο επιστήμες; Ο Mill, ο Marx, ο Weber, ο Pareto, ο Veblen, ο Polanyi, ο Schumpeter κ.ά. δεν αποτελούν την κοινή κληρονομιά των σημερινών κοινωνιολόγων και οικονομολόγων;

Σήμερα, ωστόσο, είμαστε συνηθισμένοι στην εικόνα της πλήρους διαίρεσης σε δύο ξεχωριστές επιστήμες με σύνορα σαφώς προσδιορισμένα. Είναι λοιπόν δεδομένο ότι προβλήματα κοινωνικής μεταβολής ή κοινωνικής στρωμάτωσης είναι δουλειά των κοινωνιολόγων, όπως δεδομένο είναι ότι προβλήματα πα-

ραγωγικότητας και λειτουργίας της αγοράς είναι δουλειά των οικονομολόγων. Κι αν υπάρχει σήμερα μία διαφορετική άποψη για τις σχέσεις των δύο επιστημών, είναι προς τη μεριά της συγχώνευσης της μιας επιστήμης με την άλλη και όχι προς αυτήν της ισότιμης συνεργασίας. Ακραίο παράδειγμα «οικονομικού ιμπεριαλισμού» ο Gary Becker, ο οποίος μάλιστα τιμήθηκε πρόσφατα με το Nobel Οικονομικής, επειδή ακριβώς κατάφερε «με τρόπο θαυμαστό να επεκτείνει την οικονομική ανάλυση σε άλλα πεδία του κοινωνικού χώρου όπως ο γάμος, η κοινωνική απόκλιση, ο ελεύθερος χρόνος κ.λπ.», όπως πληροφορηθήκαμε από τον τύπο.

Αντίθετο σ' αυτήν τη λογική της πλήρους απομόνωσης των δύο επιστημών, πόσο μάλλον στη λογική της αυθαίρετης επέκτασης προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, είναι το νέο και σταθερά ανερχόμενο ρεύμα της Κοινωνιο-οικονομικής, που συσπειρώνεται γύρω από την αμερικανική Society for the advancement of

* Λέκτορας Οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Socio-economics. Σύμφωνα με τις θέσεις αυτού του ρεύματος, των οποίων τη μετάφραση δίνουμε στη συνέχεια, τα κοινωνικά φαινόμενα πρέπει να μελετώνται σ' όλες τους τις διαστάσεις ταυτόχρονα, χωρίς να χωρίζονται σε καθαρά οικονομικά ή κοινωνιολογικά. Αντί του νεοκλασσικού μοντέλου που αναλύει τα οικονομικά φαινόμενα ως αποτέλεσμα ορθολογικών επιλογών ανεξάρτητων οικονομικών μονάδων, η Κοινωνιο-οικονομική προτείνει μία πολυδιάστατη ανάλυση που παίρνει εξαρχής υπόψη της όλες τις κοινωνικές μεταβλητές που επηρεάζουν κάθε φορά το υπό μελέτη φαινόμενο. Η Κοινωνιο-οικονομική φιλοδοξεί να αποτελέσει μία νέα ενδιαμέση επιστήμη κατά το πρότυπο της Κοινωνικής Ψυχολογίας που συνδιάζει τις αναλύσεις και τις μεθόδους της Κοινωνιολογίας και της Ψυχολογίας. Παράλληλα, η Κοινωνιο-οικονομική θέλει να συνδιάσει τις λογικο-μαθηματικές μεθόδους της οικονομικής θεωρίας με τις εμπειρικές έρευνες της Κοινωνιολογίας σε συστηματικότερη και μονιμότερη βάση. Εξίσου ενδιαφέρουσα είναι και η ιδέα της αναγνώρισης του αξιολογικού χαρακτήρα που αποτελεί αναπόφευκτη ιδιότητα κάθε κοινωνικής ανάλυσης. Η Κοινωνιο-οικονομική προσπαθεί μ' αυτόν τον τρόπο, αντί να καλυφθεί πίσω από την αξιολογική ουδετερότητα ή ακόμη πίσω από την εύκολη λύση της πολιτικοποιημένης επιστήμης, να προσδιορίσει εκείνες τις βασικές κοινωνικές αξίες χωρίς τις οποίες είναι αδύνατη η επιβίωση της κοινωνίας.

Το εγχείρημα της Κοινωνιο-οικονομικής αποτελεί μία πρόκληση από κάθε άποψη. Είναι δυνατή άραγε μία

κοινή προσέγγιση φαινομένων όπως η εγκληματικότητα, ο πολιτικός φανατισμός και η συμπεριφορά του επιχειρηματία μπρος σε εναλλακτικές δυνατότητες επενδύσεων; Με ποιόν τρόπο θ' αναπλαστεί το κοινωνικό πεδίο της αποκλίνοιας συμπεριφοράς, ώστε να είναι δυνατή η χρήση λογικομαθηματικών μοντέλων; Πώς και ποιός μπορεί να ορίσει τις κοινά αποδεκτές αξίες σε μία κοινωνία με κραυγαλέες κοινωνικές ανισότητες; Σίγουρα η Κοινωνιο-οικονομική θίγει καίρια ερωτήματα μ' έναν καινούριο τρόπο. Μένει να δούμε, αν στο μέλλον η συνέχεια θα είναι εξίσου ενδιαφέρουσα με την πρόθεση των εμπνευστών της.

Το κείμενο που ακολουθεί δημοσιεύτηκε στο *La Revue du MAUSS*, τεύχος 9, Νοέμβριος 1990, και αναδημοσιεύεται εδώ με την άδεια του περιοδικού.

Για τη μετάφραση του όρου *Socio-economics*, προτιμήσαμε τον όρο «Κοινωνιο-οικονομική», σε αντιστοιχεία με τον όρο «Economics» που μεταφράζεται στα ελληνικά σαν «Οικονομική».

Ιδρυτική διακήρυξη για την Κοινωνιο-οικονομική (της Society for the Advancement of Socio-Economics)

Είναι φανερό η ανάγκη ανάπτυξης ενός παραδείγματος που θα συνδυάζει τις μεταβλητές και τις έννοιες της Οικονομικής Επιστήμης

με αυτές των άλλων επιστημών (όπως η Ψυχολογία, η Κοινωνιολογία ή η Πολιτική Επιστήμη). Οι υποθέσεις και τα στοιχεία ανάλυσης στα οποία θα μπορούσε να στηρίζεται η Κοινωνιο-οικονομική χρήζουν επιπλέον διευκρινήσεων, παρ' όλο που μέχρι σήμερα έγιναν ήδη προς αυτήν την κατεύθυνση σημαντικές συνεισφορές από πολλούς επιστήμονες. Οι παρακάτω προτάσεις, οι ελάχιστες δυνατές, ορίζουν τα σύνρα της Κοινωνιο-οικονομικής.

α. Για να θεωρείται μία πρόταση ως μέρος της Κοινωνιο-οικονομικής, θα πρέπει να περιέχει, ως ανεξάρτητες μεταβλητές, τουλάχιστον μία μεταβλητή μη οικονομική και μία μεταβλητή οικονομική. Στη μελέτη π.χ. των προσδιοριστικών παραγόντων της παραγωγικότητας, περιλαμβάνονται μεταξύ των ανεξάρτητων μεταβλητών το μέγεθος κεφαλαίου ανά εργαζόμενο, το ύψος της αμοιβής κ.λπ. Θα πρέπει, επιπλέον, για να θεωρείται η μελέτη ως κοινωνιο-οικονομική, να συμπεριληφθεί ως ανεξάρτητη μεταβλητή τουλάχιστον μία από τις μεταβλητές που αποτελούν το αντικείμενο άλλων κοινωνικών επιστημών (π.χ. ο βαθμός άσκησης στην εργασία). Αντίστοιχα, αν όλες οι ανεξάρτητες μεταβλητές είναι μη οικονομικές όπως π.χ. η άσκηση στην εργασία, η προσωπική ικανοποίηση ή η συλλογική διάσταση στην εργασία ή κάποια άλλη ψυχοκοινωνιολογική έννοια, και πάλι η μελέτη δεν θα μπορεί ν' ανήκει στο χώρο της κοινωνιο-οικονομικής.

β. Βασικές υποθέσεις: 1) Ο ανταγωνισμός αποτελεί ένα ενσωματωμένο υποσύστημα σ' ένα κοινωνικό πλαίσιο, αποτελούμενο από αξίες, σχέσεις εξουσίας και κοινωνικές

σχέσεις. Το κοινωνικό πλαίσιο καθιστά δυνατό αλλά ταυτόχρονα περιορίζει τον ανταγωνισμό. Μ' άλλα λόγια, η Κοινωνιο-οικονομική ξεκινά με την υπόθεση ότι τα ατομικά συμφέροντα δεν είναι ούτε αυτόματως ούτε αναγκαιώς συμπληρωματικά και αρμονικά. Μία ανώτερη δύναμη, κοινωνικής προέλευσης, είναι αναγκαία. 2) Οι ατομικές επιλογές στηρίζονται σε αξίες, σε συναισθήματα ή σε γνώσεις. Δεν υποτίθεται λοιπόν α priori ότι τα άτομα δρουν ορθολογικά ή ότι επιδιώκουν αποκλειστικά, ούτε καν βασικά, την ικανοποίηση του ίδιου του συμφέροντος ή της ίδιας τους ευχαρίστησης.

γ. Το κοινωνιο-οικονομικό παράδειγμα δεν προορίζεται ν' αντικαταστήσει το νεοκλασικό παράδειγμα, ούτε να υποκαταστήσει την ανάλυση της οικονομικής δράσης που κάνουν οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, αλλά να τις συμπληρώσει. Κάτω απ' αυτό το πρίσμα, η Κοινωνιο-οικονομική μοιάζει με την Κοινωνική Ψυχολογία, που δεν αντικαθιστά ούτε την Ψυχολογία ούτε την Κοινωνιολογία, αλλά συνιστά έναν τρίτο επιστημονικό κλάδο ενδιάμεσο προς τους δύο πρώτους. Ανάλογη είναι και η περίπτωση της Βιοχημείας.

δ. Μεθοδολογική προσέγγιση: από μεθοδολογική σκοπιά, οι μελέτες επαγωγικού τύπου είναι εξίσου ευπρόσδεκτες με αυτές που προστρέχουν στην λογική παραγωγή. Μια μελέτη π.χ. της πραγματικής συμπεριφοράς των επιχειρήσεων, έχει την ίδια αξία με ένα λογικό ή μαθηματικό μοντέλο. Υποτίθεται ότι οι επαγωγικές εισροές (inputs) και οι παραγωγικές εκροές (outputs) αλληλοδιορθώνονται και αλληλοστηρίζονται.

ε. Η Κοινωνιο-οικονομική αποτελεί ταυτόχρονα μια επιστήμη θετική και κανονιστική. Αναγνωρίζοντας ξεκάθαρα ότι δεν αποφεύγει τις συνέπειες των πολιτικών της επιλογών, θέλει να θεωρείται όσον το δυνατόν πιο συνειδητή για τα αξιολογικά της ζητούμενα και δεν προσπαθεί να καλυφθεί κάτω από τον μανδύα μιας επιστήμης αποκλειστικά πολιτικής.

στ. Θεσμικές εκφράσεις. Η κοινωνιο-οικονομική μπορεί κάλλιστα να οδηγήσει: 1) σε μια εξειδίκευση στα πλαίσια ενός τμήματος κοινωνικών ή οικονομικών επιστημών, 2) στη δημιουργία ενός αυτόνομου τμήματος μέσα σ' ένα πανεπιστήμιο (όπως συμβαίνει και με την περίπτωση της Κοινωνικής Ψυχολογίας), 3) στη διδασκαλία ή στην οργάνωση τμήμα-

τος ή μίας ομάδας έρευνας στα πλαίσια των σχολών της Οικονομικής των Επιχειρήσεων ή των Εμπορικών Σχολών (που έχουν ιδιαίτερη ανάγκη από διεπιστημονικούς κλάδους), 4) στη δημιουργία Ινστιτούτων ή Ερευνητικών Προγραμμάτων.

ζ. Η Κοινωνιο-οικονομική δεν προϋποθέτει καμία a priori και ιδιαίτερη ιδεολογική ή κομματική δέσμευση. Δέχεται όλες τις αναλύσεις που έχουν σαν κοινό τους σημείο αναφοράς ότι η οικονομική δράση εμπλέκει το σύνολο της προσωπικότητας του ατόμου και το σύνολο των διαστάσεων της κοινωνίας.

Εν συντομία, αντί να συζητάμε για την ουσία της Κοινωνιο-οικονομικής, οι παραπάνω προτάσεις επιχειρήσαν να σκιαγραφήσουν τα σύνορά της.



Η Επικοινωνία ως κινητήρια δύναμη της πολιτιστικής ανάπτυξης στο περιβάλλον: μια πρόταση*

*Μαριάννα Ψύλλα***

Η εργασία που ακολουθεί αποτελεί μια θεωρητική διερεύνηση και παράλληλα μια πρακτική πρόταση που αφορά στην έννοια και στη λειτουργία του πολιτισμού μέσα από την οπτική γωνία της επικοινωνιακής πράξης.

Έχοντας ως αφετηρία ότι η επικοινωνία αποτελεί μια διαδικασία ψυχο-κοινωνικών και συγκινησιακών λειτουργιών, καθώς και ένα πεδίο πολιτικών και πολιτισμικών διεργασιών προσανατολιζόμαστε προς την κατεύθυνση της σύγκλισης

θεωρίας και πράξης, ενέργεια που θεμελιώνεται από την ίδια τη φύση της επι-κοινωνίας. Μέσα από αυτήν τη λογική προκύπτει η αντιμετώπιση του πολιτισμικού φαινομένου ως μιας ευρείας κοινωνικής λειτουργίας, όπου η επικοινωνία ως καθοριστικός μοχλός γέννησης, μετάδοσης αλλά και αναπαραγωγής πολιτιστικών πράξεων εμφανίζεται να κατέχει σημαντική θέση στα πλαίσια της κοινωνικής πραγματικότητας.

Η διάρθρωση της σύγχρονης κοινωνίας μέσα από την περιπλοκότητα των θεσμών της εμφανίζει ιδιαίτερα έντονη την ανάγκη για επικοινωνιακές πράξεις, με στόχο την επίτευξη, όσο αυτό είναι δυνατόν, μιας ισορροπίας στις ανθρώπινες σχέσεις είτε αυτές λαμβάνουν χώρα στη σφαίρα του ιδιωτικού είτε στη σφαίρα του δημόσιου. Η χωρική διάσταση της πόλης, λόγω της περιορισμένης της κλίμακας, αποτε-

* Το μεγαλύτερο μέρος αυτής της εργασίας παρουσιάστηκε στο Ευρωπαϊκό Συνέδριο με θέμα «Ελεύθερος Χρόνος, Πολιτισμός και Πολιτική Οικονομία της Πόλης», που οργανώθηκε στις 13-14 Δεκεμβρίου 1990 στη Χαλκίδα, από το Ευρωπαϊκό Κονσόρτιουμ για τη μελέτη και την έρευνα θεμάτων του Ελεύθερου Χρόνου.

** Ειδικός Επιστήμονας Πανεπιστημίου Κρήτης.

λεί ενδιαφέρον παράδειγμα για τη διερεύνηση της σχέσης πολιτισμού-επικοινωνίας μέσα στα πλαίσια του «τοπικού χώρου».

Ο πολιτισμός είναι μια έννοια πολύ πλατιά, στενά συνδεδεμένη με τις έννοιες της παιδείας, της επιμόρφωσης, της επικοινωνίας, της ψυχαγωγίας και παραπέρα της πνευματικής και ψυχικής αναβάθμισης, της κοινωνικής συμμετοχής και της πολιτικο-κοινωνικής ανάπτυξης. Ο πολιτιστικός τομέας δράσης και ενεργοποίησης είναι κατ' αναλογία ένας χώρος πολυδιάστατος που αγγίζει όλες τις παραπάνω έννοιες. Το πεδίο δράσης λοιπόν του πολιτισμού αγκαλιάζει ένα πολύ ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων και αντικατοπτρίζει μ' αυτόν τον τρόπο την πολυπλοκότητα και την πολυμορφία της σύγχρονης μεταβιομηχανικής κοινωνίας. Η τεχνολογική ανάπτυξη έρχεται να προσθέσει στον τομέα δράσης του πολιτισμού μια νέα διάσταση, αναπόφευκτη στη σημερινή κοινωνία, διευρύνοντας τις εφαρμογές του πολιτισμού.

Πιο συγκεκριμένα η πολιτιστική διάσταση σε επίπεδο τοπικό θεωρείται απαραίτητη συνιστώσα της ανάπτυξης, αφού τα αντικείμενα που αγγίζει και τα μέσα που χρησιμοποιεί συντελούν:

α. Στην προώθηση της πολιτικής κουλτούρας των πολιτών μέσα από διαδικασίες συμμετοχής, ενημέρωσης και πληροφόρησης.

β. Στην καλύτερη ενσωμάτωση στο κοινωνικό σύνολο μέσα από διαδικασίες ευαισθητοποίησης, προώθησης της επικοινωνίας, επιμόρφωσης και επαγγελματικής απασχόλησης στον πολιτιστικό τομέα (επαγγέλματα του πολιτισμού).

γ. Στην αναβάθμιση του πνευματι-

κού επιπέδου των ατόμων μέσα από την οργάνωση καλλιτεχνικών και επιμορφωτικών εκδηλώσεων, τη δημιουργία χώρων (σύγχρονων βιβλιοθηκών, μουσείων, ζωντανών μουσείων, ειδικών πάρκων και άλλων χώρων) καλλιτεχνικής και πνευματικής έκφρασης.

δ. Στην ψυχαγωγία των δημοτών μέσα από την προώθηση συμμετοχής σε ομάδες δουλειάς με στόχο την καλύτερη εκμετάλλευση του ελεύθερου χρόνου, τη δημιουργία χώρων αναψυχής και κυρίως την ενίσχυση της ερασιτεχνικής δουλειάς.

Λαμβάνοντας υπόψη την πολυδιάστατη οπτική του πολιτιστικού τομέα και προτείνοντας ως θεωρητικο-φιλοσοφική βάση αναφοράς το παραπάνω πλαίσιο, μπορούμε να προχωρήσουμε στη διαμόρφωση ενός σχεδίου ανάπτυξης πολιτιστικών δραστηριοτήτων στον αστικό χώρο. Ο καθορισμός αυτού του σχεδίου πολιτιστικής ανάπτυξης δηλώνει και την προσέγγιση που αναπτύχθηκε πιο πάνω σχετικά με μια ευρεία θεώρηση της έννοιας του πολιτισμού, όπου οι λειτουργίες της επικοινωνίας-πληροφόρησης καθώς και της επιμόρφωσης, κάτω από την επιταγή των συνθηκών της σύγχρονης κοινωνίας, προστίθενται σε εκείνες τις λειτουργίες που αποσκοπούν στην καλύτερη διάθεση του ελεύθερου χρόνου των δημοτών καθώς και στην πνευματική και κοινωνική αναβάθμισή τους μέσα από τη διοργάνωση ποικίλων εκδηλώσεων, όπως και την προώθηση τέτοιων δραστηριοτήτων που συντελούν στην επιτυχέστερη ενσωμάτωση των δημοτών στην πόλη τους.

Η παραπάνω λογική διαγράφει

κατά τη γνώμη μας ένα πολυδιάστατο πλαίσιο ανάπτυξης της πολιτιστικής δραστηριότητας μέσα στο αστικό περιβάλλον, όπου η επικοινωνία σε όλες της τις μορφές (άμεση διαπροσωπική ή έμμεση μαζική επικοινωνία) προβάλλει ως ζωτική συνιστώσα στη λειτουργία της τοπικής κοινωνίας, διαμορφώνοντας τις κοινωνικές και πολιτιστικές μετεξελίξεις που διαγράφονται στο εσωτερικό της¹.

Η επικοινωνία εμφανίζεται λοιπόν ως μια ουσιαστική λειτουργία που στη σημερινή κοινωνία αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της τοπικής ανάπτυξης. Από αυτήν την άποψη, η ώθηση των διαδικασιών πληροφόρησης, ενημέρωσης και διαλόγου οδηγεί στην όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συμμετοχή των πολιτών στα «κοινά», συντελώντας μ' αυτόν τον τρόπο στην προώθηση της επικοινωνίας.

Έτσι σ' ένα πρώτο στάδιο η τοπική δημοσιότητα ακολουθεί κοινή πορεία με την τοπική ανάπτυξη. Μ' άλλα λόγια, δεν είναι δυνατόν να εννοηθεί τοπική ανάπτυξη χωρίς τη συμβολή της τοπικής δημοσιότητας. Η έννοια της συμμετοχής έρχεται να προστεθεί στο παραπάνω σχήμα, για να ολοκληρώσει και να επιτύχει τον απώτερο στόχο που είναι η επικοινωνία στον τόπο διαβίωσης. Το ζητούμενο, είναι λοιπόν, να επιτύχουμε την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη επικοινωνία μέσα από διαδικασίες πληροφόρησης, διάλογου και συμμετοχής. Αυτό το αίτημα συνδέεται από την πλευρά της κοινωνιολογικής και πολιτικής προσέγγισης με την ίδια τη λειτουργία των θεσμών καθώς και με τους μηχανισμούς λήψης αποφάσεων. Είναι έτσι η ίδια η έννοια της εξουσίας που τί-

θεται επί τάπητος.

Η παραπάνω συλλογιστική αναδύει μερικά βασικά ερωτήματα που απασχολούν την πολιτική σκέψη και πρακτική, συνιστώντας ταυτόχρονα το βασικό μέλημα της κοινωνίας των πολιτών: «Σε ποίο βαθμό πετυχαίνεται σε επίπεδο τοπικό να αυξηθεί ο ρόλος ή η εξουσία του πολίτη στη διαδικασία συμμετοχής στα «κοινά»; και συνεχίζοντας «Ποιός είναι ο ρόλος του πολίτη στις σχέσεις εξουσίας που διαμορφώνονται στην τοπική κοινωνία»; «Ποιά είναι η συνεισφορά της επικοινωνίας-πληροφόρησης σ' αυτήν τη διαδικασία»;

Προτάσσοντας τη λειτουργία της επικοινωνίας ως βασική παράμετρο στην πορεία που ακολουθεί η σύγχρονη κοινωνία, θέτουμε υπό εξέταση μια σειρά ζητήματα που σχετίζονται με τη λειτουργία του «δημόσιου χώρου», την αναδιαμόρφωση ηθών και αξιών καθώς και την μετεξέλιξη της σφαίρας του δημόσιου και του ιδιωτικού². Η διαδικασία επαναπροσδιορισμού των όρων του κοινωνικοπολιτικού παιχνιδιού με κεντρικό σημείο αναφοράς την ενεργοποίηση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων μπορεί να χρωματίσει τη ζωή του σημερινού ανθρώπου με μια νέα ποιότητα, αποδίδοντας μ' αυτόν τον τρόπο ιδιαίτερη σημασία στη λειτουργία της ίδιας της πόλης και των πολιτών της.

Η συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις που τους αφορούν στο χώρο όπου ζουν, προσδίδει μια νέα ποιότητα στις δραστηριότητες της τοπικής κοινωνίας αναδιαμορφώνοντας την έννοια του πολίτη. Το πεδίο δράσης, λοιπόν, των πολιτών εμπλουτίζεται με παράλληλες διαδικασίες που μειώνουν συνεχώς την εξουσία των ελίτ, ενώ δίνουν τη δυ-

νατότητα στους πολίτες να αποκτήσουν μεγαλύτερο έλεγχο στους μηχανισμούς της εξουσίας³.

Η ενθάρρυνση ομάδων πολιτών που δηλώνουν ειδικό ενδιαφέρον για συγκεκριμένους τομείς στα πλαίσια της πόλης αποτελεί μια θετική ενέργεια που χρειάζεται να βρει υποστήριξη από την πλευρά της δημοτικής αρχής. Ιδιαίτερα η αναβάθμιση της πολιτιστικής δράσης, άμεσα συνδεδεμένη με μια νέα στάση και αντιμετώπιση ζωής, είναι αναγκαίο να υποβοηθηθεί από πρωτοβουλίες πολιτών, των οποίων ο ρόλος θα είναι καταλυτικός για την ευαισθητοποίηση του συνόλου των πολιτών που ζουν στα πλαίσια μιας πόλης.

Η επένδυση στην ποιότητα της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής αποτελεί ένα στοίχημα που σε καμμία περίπτωση δεν πρέπει να χάσει η τοπική κοινωνία. Η συνεισφορά της επικοινωνίας στη διαδικασία αυτή ωθεί προς τη συνειδητοποίηση της πραγματικότητας των κοινωνικών σχέσεων και της εξέλιξής τους. Το να μπορεί κάθε γενιά να εκφράσει τη ζωτικότητα της και τη δημιουργικότητά της στα πλαίσια της πόλης, χωρίς αυτό να παρεμποδίζει ή να παρεμποδίζεται από τους υπόλοιπους, είναι ήδη ένα πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση αυτή. Η αναθέρμανση των κοινωνικών δεσμών, η δημιουργία ενός αληθινά ζωτικού χώρου συμβίωσης, καθώς και ενός συστήματος κοινωνικών και πολιτιστικών αξιών είναι σήμερα επιταγή για τη δυνατότητα μιας ισορροπίας και μιας ίσης αντιμετώπισης των πολιτών στον κοινωνικό και πολιτιστικό τομέα⁴.

Ο ρόλος της σύγχρονης πόλης για την αναβάθμιση του πολιτισμού

περνά λοιπόν σ' ένα πρώτο στάδιο από την αξιοποίηση του ανθρώπινου δυναμικού ενός χώρου. Ως αναγκαία συνθήκη προβάλλει έτσι η ευαισθητοποίηση της δημοτικής αρχής καθώς και των κατοίκων μιας πόλης όσον αφορά στη σημασία ανάπτυξης διαλόγου και επικοινωνίας.

Σ' ένα δεύτερο στάδιο χρειάζεται να επισημανθεί η αξιολόγηση και η επιλογή των κατάλληλων υλικών μέσων που απαιτείται κάθε φορά να χρησιμοποιηθούν για την υλοποίηση συγκεκριμένων στόχων.

Με κεντρικό άξονα έτσι το βασικό ρόλο που επιτελεί η διαδικασία της επικοινωνίας στη σύγχρονη κοινωνία διαμορφώνονται πλαίσια αναφοράς της πολιτιστικής δραστηριότητας που θα μπορούσαν να συγκεκριμενοποιηθούν στις παρακάτω προτάσεις:

– Διοργάνωση εκδηλώσεων καλλιτεχνικού και επιμορφωτικού χαρακτήρα με στόχο την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη συμμετοχή των δημοτών στις διαδικασίες διοργάνωσης και παρουσίασης αυτών των εκδηλώσεων. Ιδιαίτερη έμφαση χρειάζεται να δοθεί στις ιδιαιτερότητες του πληθυσμού μιας πόλης σύμφωνα με το κριτήριο της ηλικίας καθώς και τα ειδικά ενδιαφέροντα της κάθε κατηγορίας πληθυσμού.

Η νεολαία αποτελεί ζωτικό στοιχείο του πληθυσμού μιας πόλης και οι ιδιαίτερες ανάγκες της θα πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπόψη από τη δημοτική αρχή και τους άλλους συλλογικούς φορείς. Η προώθηση της ερασιτεχνικής δουλειάς των νέων της περιοχής και η δυνατότητα συνδιοργάνωσης ή συμμετοχής της νεολαίας σε τοπικές εκδηλώσεις αποτελούν ουσιαστικούς παράγον-

τες κοινωνικής ενσωμάτωσης και ανάπτυξης⁵.

Η τρίτη ηλικία είναι επίσης μια ειδική κατηγορία πληθυσμού που μπορεί, ανάμεσα σε άλλες δραστηριότητες, με την εμπειρία που κατέχει και τη γνώση της πολιτιστικής κληρονομιάς ή των παραδόσεων μιας πόλης να βοηθήσει στην διοργάνωση τοπικών εκδηλώσεων με παραδοσιακό χαρακτήρα.

– Οργάνωση επιμορφωτικών δραστηριοτήτων με τη συνεργασία κυρίως δήμων και σχολείων καθώς και τεχνολογικών ή πανεπιστημιακών σχολών. Η συνεργασία αυτή αποσκοπεί στην καταπολέμηση του αναλφαριθμητισμού καθώς επίσης και στην επαγγελματική εκπαίδευση ή εξειδίκευση των δημοτών μιας πόλης σ' ένα συγκεκριμένο τομέα.

Οι επιμορφωτικές δραστηριότητες των δήμων μπορούν να συνδυαστούν και με καλλιτεχνικές ή ψυχαγωγικές δραστηριότητες όπως, παραδείγματος χάρη, εκμάθηση της τεχνικής του video ή της φωτογραφίας, όπου παράλληλα με την επαγγελματική κατάρτιση στις παραπάνω τεχνικές επιδιώκεται η ψυχαγωγία και η ενημέρωση των δημοτών μέσα από τη διοργάνωση φωτογραφικών εκθέσεων ή προβολών ταινιών video.

Οι επιμορφωτικές αυτές δραστηριότητες μπορούν επιπρόσθετα να βοηθήσουν και στην κοινωνική ενσωμάτωση ορισμένων κατηγοριών του πληθυσμού. Από την άποψη αυτή μπορεί να υπάρξει συνδυασμός κοινωνικής πολιτικής μέσα από την εφαρμογή πολιτιστικών δραστηριοτήτων⁶. Οι μειονότητες μιας πόλης, η νεολαία και άλλες κατηγορίες πληθυσμού μπορούν να ενσωματωθούν καλύτερα στον κοι-

νωνικό τους χώρο, αν υπάρξουν κίνητρα ώθησης σε πολιτιστικά επαγγέλματα⁷. Η εκμάθηση, για παράδειγμα, γλυπτικής, ζωγραφικής, θεάτρου, μουσικής, φωτογραφίας κ.λπ. δίνει τη δυνατότητα στους πολίτες μας πόλης να μάθουν ένα επάγγελμα που τους εκφράζει και παράλληλα να ανταλλάξουν γνώση και πληροφορίες με τους άλλους συνδημότες και συνκαταρτιζόμενους. Με την ανταλλαγή των πολιτιστικών εκφράσεων του πληθυσμού προωθείται η επικοινωνία ανάμεσα στους κατοίκους, ενώ παράλληλα πετυχαίνεται και η επαγγελματική κατάρτισή τους.

– Προώθηση των λειτουργιών της επικοινωνίας με στόχο την ανάπτυξη της επικοινωνιακής διαδικασίας στο εσωτερικό των υπηρεσιών των δήμων μέσα από διαδικασίες ενημέρωσης και πληροφόρησης καλά συντονισμένες, έτσι ώστε η εσωτερική δουλειά των δήμων να γίνεται πιο αποδοτική και να λειτουργεί πιο συντονισμένα. Βεβαίως ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται να δοθεί στην εξωτερική επικοινωνία του δήμου, δηλαδή τις σχέσεις ενημέρωσης-πληροφόρησης και διάλογου που αναπτύσσει ο δήμος με τους δημότες καθώς και τους συλλογικούς φορείς της πόλης. Η οργάνωση γραφείων επικοινωνίας και ενημέρωσης με τους πολίτες είναι ένα σημαντικό βήμα προς αυτή την κατεύθυνση⁹.

Τα υλικά μέσα που μπορεί να χρησιμοποιηθούν για την προώθηση των ανθρώπινων σχέσεων και την ανάπτυξη διάλογου και επικοινωνίας, στα πλαίσια της πόλης, είναι πολλά. Η συνεισφορά των μέσων μαζικής επικοινωνίας δεν πρέπει επίσης να παραμεληθεί σ' αυτήν τη δια-

δικασία.

Η χρήση του γραπτού (αφίσα, μπροσούρα, περιοδικό) και του οπτικοακουστικού τύπου (ραδιόφωνο, video, τηλεόραση), καθώς και των νέων τεχνολογιών θα πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπόψη από τη δημοτική αρχή καθώς και άλλους συλλογικούς φορείς, με στόχο την προώθηση των σχέσεων συμβίωσης και συμμετοχής μέσα από τη δυνατότητα έκφρασης λόγου και δημιουργίας.

Πολύ λίγο έχουμε συνειδητοποιήσει μέχρι τώρα, τη σημασία του να στήνουμε, για παράδειγμα, μια έκθεση φωτογραφίας ή να παράγουμε εκπομπές-video, με στόχο τη δημοσιοποίηση τοπικών υποθέσεων και την ευαισθητοποίηση και συμμετοχή των κατοίκων σε αυτές.

Η διοργάνωση μιας έκθεσης φωτογραφίας μπορεί να συντελέσει σε μια πρώτη φάση, στην ανάδειξη ενός τοπικού προβλήματος και σε μια δεύτερη φάση, να προκαλέσει τη συμμετοχή των πολιτών για την επίλυσή του. Η λήψη και η αρχειοθέτηση φωτογραφικού υλικού μπορεί να συντελέσει στη διατήρηση και διάσωση του φυσικού, ιστορικού και πολιτιστικού πλούτου μιας περιοχής. Απαθανατίζοντας μια εκδήλωση του δήμου ή άλλων συλλογικών φορέων, καθώς και ατομικών πρωτοβουλιών συντελούμε στη διατήρηση της πολιτιστικής και ιστορικής συνέχειας. Εξασφαλίζουμε επίσης, ένα αρχείο με φωτογραφίες, που απεικονίζουν στιγμιότυπα από τα γεγονότα που διαδραματίζονται σε μια πόλη. Το υλικό αυτό μπορεί να αποδειχτεί χρήσιμο όχι μόνο στα σχολεία της περιοχής, αλλά επίσης και στις διάφορες υπηρεσίες, όπως και στους ερευνητές, τα πολιτικά

πρόσωπα της περιοχής και οποιαδήποτε, τελικά, άτομο ενδιαφέρεται να έχει στοιχεία για τη μελέτη και διερεύνηση μιας περιοχής. Στα παραπάνω θα πρέπει να προσθέσουμε βεβαίως και τη δυνατότητα ατομικής έκφρασης με την παραχώρηση δημόσιων χώρων είτε για την προβολή προσωπικών εργασιών είτε για την έκθεση συλλογικών προσπαθειών¹⁰.

Το video, εύκολο από τη φύση του ως μέσο, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να ενημερώνει, να ευαισθητοποιεί την κοινή γνώμη, να επιμορφώνει, να δημιουργεί πόλους προσέγγισης των κατοίκων μέσα από τη συμμετοχή τους στην παραγωγή εκπομπών με την τεχνική και δημιουργική εκμάθηση του video, καθώς επίσης να χρησιμοποιηθεί ως μέσο μετάδοσης μηνυμάτων, δημιουργικής έκφρασης και επικοινωνίας. Η παραγωγή εξάλλου εκπομπών (μικρών ταινιών, ντοκυμαντέρ κ.λπ.), με στόχο την προβολή δημοτικών ή τοπικών θεμάτων, μπορεί να προσφέρει μια θαυμάσια υπηρεσία και εξυπηρέτηση στη δημοτική αρχή αλλά και στους κατοίκους μιας πόλης¹¹.

Η χρήση του ραδιοφώνου ως μέσου έκφρασης, ψυχαγωγίας, ενημέρωσης και επικοινωνίας σε επίπεδο τοπικό είναι αναμφισβήτητα μεγάλης σημασίας. Η ελληνική εμπειρία που αποκτήθηκε τα τελευταία δύο κυρίως χρόνια –υπενθυμίζεται ότι η δημοσίευση του προεδρικού διατάγματος της 15/1/88 έθεσε τους όρους και τις προϋποθέσεις για την ίδρυση τοπικών ραδιοφωνικών σταθμών– έδωσε τη δυνατότητα να γίνει κατανοητή στις δημοτικές αρχές αλλά και στο πλατύ κοινό η δύναμη της πρόσβασης αυ-

τού του μέσου μαζικής επικοινωνίας σε επίπεδο τοπικό¹².

Η χρήση των νέων τεχνολογιών στον τομέα της επικοινωνίας δεν πρέπει να παραμεληθεί από την τοπική κοινωνία. Αναφέρουμε ενδεικτικά την εφαρμογή της τηλεματικής με τις ποικίλες εφαρμογές που μπορεί να προσφέρει στη βελτίωση του συστήματος παροχής πληροφοριών και κυρίως ανταλλαγής πληροφοριών και μυνημάτων ανάμεσα στους δημότες μιας πόλης ή ανάμεσα στο δημότη και τις τοπικές υπηρεσίες (δήμος, ασφαλιστικά ταμεία, εμπορικές επιχειρήσεις, επαγγελματίες) ή ακόμη ανάμεσα σε συλλόγους, σωματεία, ενώσεις κ.λπ. με στόχο την ανταλλαγή πληροφοριών και τον συντονισμό της δράσης τους¹³. Χρειάζεται επίσης να επιμείνουμε στη χρήση της τηλεματικής για καθαρά επιμορφωτικούς και εκπαιδευτικούς λόγους. Η σύνδεση, με τηλεματικό δίκτυο, ανάμεσα στα σχολεία, τεχνολογικά ιδρύματα ή πανεπιστήμια μιας περιοχής προσφέρει τη δυνατότητα ανταλλαγής γνώσεων και μετάδοσης πληροφοριών που σχετίζονται με την εκμαθησιακή ή ερευνητική προσπάθεια. Μ' αυτόν τον τρόπο οι σπουδαστές ή οι εκπαιδευτικοί μπορούν να ανταλλάξουν τάχιιστα τις γνώσεις τους και να ενημερωθούν για τις τυχόν εργασίες άλλων σπουδαστών ή εκπαιδευτικών.

Η επικοινωνία σε όλες της τις μορφές ως θεμελιώδης συνιστώσα του πολιτισμού προτάσσει νέους όρους συμβίωσης και ανάπτυξης στα πλαίσια της πόλης. Ο πολίτης-άτομο καλείται να διαδραματίσει πρωταρχικό ρόλο προς την κατεύθυνση αυτή. Η πόλη μπορεί να παρομοιαστεί μ' ένα κονσέρτο μουσικής, μερικές φορές

θορυβώδες, αλλά που μπορεί να γίνει αρμονικό όταν ο καθένας καταφέρει να βρει στο εσωτερικό της τη θέση που του ταιριάζει.

Σημειώσεις

1. «Η Επικοινωνία (...) δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως μια απομονωμένη ή ενοποιημένη διαδικασία, αποτελεί οργανικό συστατικό στις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις, ενσωματώνεται στις πολιτικές και πολιτιστικές δομές αλλά κάθε φορά μέσα από μια ποικιλία μορφών με θεαματικές επιτυχίες και αποτυχίες επίσης έκδηλες». Η αναφορά αυτή του B. Miegé (1989, σελ. 8, 9) είναι ενδεικτική του ιδιαίτερου ρόλου της επικοινωνίας στα πλαίσια της σύγχρονης κοινωνίας.

2. Για μίαν ανάλυση της μετεξέλιξης του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου στη σύγχρονη κοινωνία ως αποτέλεσμα της λειτουργίας της επικοινωνίας, δες G. Balandier (1986). Μία ιδιαίτερη αναφορά στην έννοια του «δημόσιου χώρου» και την αναμόρφωσή του στα πλαίσια της τοπικής κοινωνίας κάτω από την οπτική γωνία της επικοινωνίας επιχειρείται στο άρθρο μας «Επικοινωνία και Δημόσιος χώρος» (Μ. Ψύλλα 1990α).

3. Η συζήτηση γύρω από την αναδιαμόρφωση της έννοιας και του ρόλου του πολίτη μέσα από διαδικασίες συμμετοχής στη λήψη των αποφάσεων, εξετάζεται αναλυτικότερα από τους C. De Brie (1989, 1990) και C. Julien (1989).

4. Για την αναγκαιότητα της ίσης αντιμετώπισης των πολιτών στα πλαίσια της πόλης βλ. J. Chesneaux (1991) και την αναγκαιότητα πολιτικών και κοινωνικών αξιών βλ. G. Blanc (1991).

5. Όσον αφορά τις ιδιαίτερες ανάγκες της νεολαίας στα πλαίσια της σύγχρονης κοινωνίας, βλέπε τη συλλογική εργασία των Ο. Γαρδίκη κ.ά. (1987, 1988).

6. Όσον αφορά την ανάπτυξη αυτής της προβληματικής βλ. S. Bonnoisin (1990).

7. Όσον αφορά στην προώθηση πολιτιστικών επαγγελμάτων, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι προτάσεις που αναπτύσσονται στο «Σχέδιο προώθησης της πολιτιστικής δράσης» της Επιτροπής των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων για την περίοδο 1988-1992. Δελτίο των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων (Συμπλήρωμα 4/87). Λουξεμβούργο, 1987.

8. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η έρευνα που διενεργήθηκε με τη διεύθυνση του G. Gontcharoff (1982) από το Κέντρο Βιομηχανικής Δημιουργίας (C.C.I.) του Κέντρου G. Pompidou και την Ένωση για τη Δημοκρατία και την Τοπική και Κοινωνική Εκπαίδευση (A.D.E.L.S.), σε 24 δήμους-πόλεις της Γαλλίας, όπου παρουσιάζεται η πολιτική της επικοινωνίας και πληροφόρησης καθώς και τα ποικίλα μέσα που κάθε πόλη χρησιμοποιεί για να επικοινωνεί με τους πολίτες.

9. Για ένα πανόραμα παρουσίασης των οπτικοακουστικών μέσων σε επίπεδο τοπικό και μια διερεύνηση της προβληματικής που τίθεται για την εφαρμογή αυτών των μέσων από κοινωνική και πολιτική σκοπιά, βλέπε Μ. Ψύλλα (1990β).

10. Η χρήση της φωτογραφίας από τη δημοτική αρχή για ποικίλους στόχους αναπτύσσεται στην έρευνα που προαναφέρθηκε στη σημείωση 8, στην εφαρμογή της πολιτικής της επικοινωνίας που ακολουθεί η πόλη Troyes.

11. Όσον αφορά τη χρήση του vi-

deo σε επίπεδο τοπικό βλέπε τη μελέτη του Συμβουλίου της Ευρώπης, *Information et Communication concernant la vie de la Cité* (1979).

12. Η συμβολή του ραδιοφώνου στην ανάπτυξη της τοπικής κοινωνίας εξετάζεται στη συλλογική εργασία *Ραδιόφωνο και Τοπική Αυτοδιοίκηση (η συμβολή της Τοπικής Αυτοδιοίκησης στην ίδρυση και λειτουργία τοπικών ραδιοφωνικών σταθμών)*.

13. Η ευρεία χρήση της τηλεματικής με στόχο την τοπική ανάπτυξη περιγράφεται αναλυτικά από την F. Leleux, *Les télématiques européennes pour le développement local* (Territoires, 1990).

Βιβλιογραφική αναφορά

α) Βιβλία

Adorno T., *Σύναψη της πολιτιστικής βιομηχανίας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1989.

Αντόρνο, Λόβενταλ, Μαρκούζε, Χορκχάιμερ, *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1984.

Balandier G., «Un regard sur la société de communication», στα Πρακτικά του συνεδρίου που οργάνωσε το Εθνικό Συμβούλιο για την Οπτικοακουστική Επικοινωνία (CNCA) στις 7 και 8 Ιανουαρίου 1986 στο Παρίσι με θέμα, *Nouveaux programmes et communication audiovisuelle*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1986.

Brecht B., *Sur le cinéma*, Paris, l'Arche, 1970.

Γαρδίκη Ο., Κεπλήρης Χ., Μουρίκη Α., Μυριζάκης Γ., Παραδέλλης Θ.,

- Τεπερόγλου Α., «Νέοι: Διάθεση χρόνου - Διαπροσωπικές σχέσεις», 2 τόμοι, Αθήνα, Εθνικό κέντρο κοινωνικών ερευνών, 1987 και 1988.
- Γκράμσι Α., *Η οργάνωση της κουλτούρας*, Αθήνα, Στοχαστής, 1973.
- Δεμερτζής Ν., *Κουλτούρα, Νεοτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1989.
- Durand J., *Les formes de la communication*, Paris, Dunod, 1981.
- Eliot T.S., *Σημειώσεις για τον ορισμό της κουλτούρας*, Αθήνα, Πλέθρον, 1980.
- Ελληνική εταιρεία τοπικής ανάπτυξης και αυτοδιοίκησης, *Ραδιόφωνο και Τοπική Αυτοδιοίκηση (η συμβολή της Τοπικής Αυτοδιοίκησης στην ίδρυση και λειτουργία τοπικών ραδιοφωνικών σταθμών)*, Ε.Ε.Τ.Α.Α., 1988.
- Hamelink C.J., *Η Πολιτιστική Αυτονομία στις Παγκόσμιες Επικοινωνίες*, Αθήνα, Κάλθος, 1988.
- Καραποστόλης Β., *Στις Ρίζες της Κοινωνικής Εμπειρίας, (Κείμενα Κοινωνικής Φιλοσοφίας)*, Αθήνα, Γνώση, 1987.
- Quere L., *Des miroirs équivoques - aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- Mattelart A., Stourdze Y., *Technologie, culture et communication, Rapport au ministre de la Recherche et de l'Industrie*, Documentation, Français, 1982.
- Mattelart A. et M., *Penser les medias*, Paris, La Decouverte, 1986.
- Miege B., *La société conquise par la communication*, Presses Universitaires de Grenoble, 1989.
- Morin E., *L' esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962.
- Morin E., *Αφήνοντας τον εικοστό αιώνα*, Αθήνα, Ροές, 1987.
- Τσουγιόπουλος Γ., *Το Ελληνικό αστικό κέντρο*, 2 τόμοι, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1981, 1984.
- Βέλτσος Γ., *Για την Επικοινωνία*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1985.
- 6) Μελέτες
- Μ. Ψύλλα, C. Lalanne, N. Ducastel, *Etude socio - sémiologique sur la Production Audiovisuelle d' Information et de Culture Locale*, Paris, CERIAM - CNET, 1985.
- Μελέτη (No 17) του Συμβουλίου της Ευρώπης, *Information et communication concernant la vie de la Cité*, που κυκλοφόρησε στη σειρά «Μελέτες για τις περιφέρειες και τους δήμους της Ευρώπης», Στρασβούργο, 1979.
- γ) Περιοδικά και Άρθρα
- Blanc G., «Promouvoir une culture urbaine», *Le Monde -Dossiers et Documents-*, Φεβρουάριος 1991.
- Bonvoisin S., «La Dimension culturelle de l' insertion», *Ensembles*, No 27, Μάιος 1990.
- Chesneaux J., «Pour une démocratie vraiment participative (s' impliquer dans les affaires de la Cité)», *Le Monde Diplomatique*, Αύγουστος 1991.
- De Brie C., «Rendre aux élus du peuple la capacité de faire la loi», *Le Monde Diplomatique*, Νοέμβριος 1989.
- De Brie C., «Les citoyens à la conquête des pouvoirs. Sur les chantiers de la démocratie locale», *Le Monde Diplomatique*, Μάρτιος 1990.
- Gontcharoff G., «L' information, péda-

- gogie de la participation», *Correspondance Municipale*, No 212-213, 1982.
- Julien C., «Le citoyen à la conquete du rou-voir», *Le Monde Diplomatique*, Οκτώβριος 1989.
- Lafrance J.P., «Les télévisions locales en Europe», *Communications*, No 51, 1990.
- Ψύλλα Μ., «Επικοινωνία και “Δημόσιος χώρος”», *Διαβάζω*, Αρ. 246, 15 Σεπτεμβρίου 1990α.
- Communications*, No 48, 1988, αφιερωμένη στο video.
- La Gazette des Communes des Departements et des Regions*, τεύχη Απριλίου Οκτωβρίου, Νοεμβρίου 1988, Νοεμβρίου 1989, και Μαΐου 1990.
- Mediasprouvoirs*, No 11 Ιούλιος, Αύγουστος, Σεπτέμβριος, 1988.
- Territoires* (Correspondance municipale), τεύχη Ιανουαρίου, Φεβρουαρίου, Απριλίου, Δεκεμβρίου 1989, Ιανουαρίου-Φεβρουαρίου, Ιουνίου, Ιουλίου, Δεκεμβρίου 1990.



Εθνική Συνείδηση και Τηλεόραση

Ιωάννης Χ. Καμαριανός*

Παρουσίαση και σχόλια συνεδρίου

Στις 5-8 Ιουνίου 1992 το Αετοπούλειο Ίδρυμα και το Πάντειο Πανεπιστήμιο –ειδικότερα το Τμήμα Επικοινωνίας και Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης– οργάνωσαν συνέδριο, το κεντρικό θέμα του οποίου ήταν: *Εθνική Συνείδηση και Τηλεόραση*. Οι οργανωτές οδηγήθηκαν σ' αυτή την προσπάθεια από την τρέχουσα συγκυρία, που δεν αφορά μόνο τους κοινωνικούς και πολιτικούς επιστήμονες, αλλά την ελληνική κοινωνία στο σύνολό της. Πρόκειται για μια επιλογή, που στις μέρες μας ειδικά αποκτά μια έντονη επικαιρότητα, καθώς η βοή από τη σύγκρουση των εθνικισμών ακούγεται όλο και πιο κοντά στα σύνορά μας.

Μετά τη διάψευση όσων πίστευαν ότι οι επόμενες γενιές στον πλανήτη μας θα ζήσουν με ένα παραπέτασμα ανάμεσά τους, οι ιδιομορφίες των εθνικών συνειδήσεων αναδεικνύονται σε παγκόσμιο πια επίπεδο,

απαιτώντας την ολοκλήρωσή τους και αποδεικνύοντας την ανθεκτικότητα τους στο πέρασμα της Ανθρώπινης Ιστορίας. Το συνέδριο αυτό δεν θέλησε να ερευνήσει το ρόλο των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας αποκομμένο από την υπόλοιπη κοινωνικοπολιτική κατάσταση. Αντιμετώπισε τους διαύλους επικοινωνίας ενταγμένους στις δομές της ελληνικής κοινωνίας και σε άμεση συνάρτηση με τις δομές που παράγουν σκέψη και συνεπώς πολιτική, στην ευρύτερη γεωγραφική περιοχή μας.

Τα βασικά ερωτήματα που τέθηκαν αυτές τις τρεις ημέρες, αφορούσαν στον χαρακτήρα της σχέσης που δημιουργείται ανάμεσα στην εθνική συνείδηση και την τηλεόραση, την αναζήτηση των νημάτων που ενώνουν την τηλεόραση «ως πανόραμα του κόσμου» με τη σχετικά στενή έννοια της εθνότητας, την ανίχνευση του τρόπου με τον οποίο το παρόν συναντά το παρελθόν ή αλλιώς, του τρόπου που η χρονικά παρούσα τηλεοπτική επίδραση που υφίσταται το άτομο-θεα-

* Μεταπτυχιακός υπότροφος του Ι.Κ.Υ.

τής επηρεάζει το ενεργό παρελθόν του, την εθνική μνήμη του. Ακόμη τα ερωτήματα που τέθηκαν αφορούσαν στον τρόπο ορισμού και διαμόρφωσης της έννοιας της ελληνικότητας στην τεχνολογική εποχή μας. Έντονος, τελικά, ήταν ο προβληματισμός που κυριάρχησε για την επικοινωνιακή πολιτική που πρέπει να ακολουθηθεί, σε σχέση με τον ευρύτερο πολιτικό και πολιτιστικό χώρο.

Είναι φανερός ο πολυδιάστατος χαρακτήρας των ερωτημάτων. Για να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα, οι διοργανωτές δεν αρκέστηκαν στην πρόσκληση ομιλητών από τον αυστηρά ακαδημαϊκό χώρο (καθηγητές Ανδρεάδη, Βέλτσο, Καραποστόλη, Κοντογιώργη). Προσκάλεσαν προσωπικότητες από τον ευρύτερο χώρο της τηλεόρασης (Δημητρίου), το χώρο της πολιτικής (Λαλιώτη, Οικονόμου) αλλά και από τον χώρο της τέχνης και της δημιουργίας (Δαμιανό, Σμαραγδή). Σκοπός όλων ήταν η κριτική παρέμβαση και η δημιουργική αντιμετώπιση των προβλημάτων που αναφαίνονται, λίγο πριν την είσοδο της χώρας μας στον 21ο αιώνα.

Όπως και οι ίδιοι οι σύνεδροι παραδέχτηκαν δια στόματος του καθηγητή Ανδρεάδη ότι «όταν λέμε εθνική συνείδηση και τηλεόραση, υποκύπτουμε στην ανάγκη που θέλει τους τίτλους βραχείς». Οι περισσότεροι ομιλητές αντιμετώπισαν μια δυσκολία στον ορισμό της έννοιας εθνική συνείδηση, λόγω της ευρύτητάς της. «Λίγα μπορούν να ειπωθούν για τη σχέση εθνικής συνείδησης και τηλεόρασης», ανέφερε ο καθηγητής Καραποστόλης: «δεν νομίζω ότι υπάρχουν μεγάλα περιθώρια για συζήτηση. Για πολ-

λούς λόγους, η φύση αυτού του μέσου είναι ξένη προς οποιαδήποτε έννοια εθνότητας». Οι αναλύσεις όμως που ακούστηκαν στο συνέδριο, αλλά και η συζήτηση στοργυλής τραπέζης που ακολούθησε, μας βοηθούν να διαφωνήσουμε. Η εθνική συνείδηση αντιμετωπίστηκε κυρίως ως ερώτημα και αναζήτηση ατομικής και συλλογικής ταυτότητας. Στη στοργυλή τράπεζα συμμετείχαν οι Γιάγκος Ανδρεάδης, καθηγητής, Ανδρέας Τύρος, κριτικός, Μιχάλης Δημητρίου, δημοσιογράφος και διευθυντής τηλεόρασης, ο κ. Δαμιανός, δημιουργός, ο Γ. Κοντογιώργης, καθηγητής και ομάδα φοιτητών που παρακολούθησαν σειρά προγραμμάτων και κατάθεσαν κάποια πρώτα συμπεράσματά τους. Από την ομάδα αυτή των φοιτητών, με την ελπίδα για κριτική παρέμβαση, επιχειρήθηκε μια αντικειμενική και δημιουργική αντιμετώπιση του πολιτισμού και της ελληνικής πραγματικότητας, όπως αυτή προβάλλεται μέσα από τα τηλεοπτικά κανάλια. (Παρακολούθησαν σειρά προγραμμάτων από το Σεπτέμβριο του 1991 ως το Μάιο του 1992 της κρατικής και ιδιωτικής τηλεόρασης αναζητώντας το δημιουργικό λόγο, την πολιτιστική διάθεση που οριοθετεί την πολιτιστική μας συνείδηση. Εκπρόσωπός τους έκανε στο συνέδριο μια πρώτη παρουσίαση των εντυπώσεων που αποκόμισαν).

Η εθνική συνείδηση θεωρήθηκε πως βρίσκεται σε διάλογο με τα σύγχρονα εθνικά θέματα, που ασφαλώς δεν είναι μόνον θέματα συνόρων. Ο ορισμός του τι είναι «εθνικό θέμα», θα μπορούσε να δοθεί μέσα από τις απαντήσεις στα ερωτήματα: Ποιά είναι η κληρονομιά μας, ποιά είναι η

εθνική μας περιουσία και πώς αυτά και ο μύθος που τα επικαλύπτει και τα νομιμοποιεί περνά από τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας;

Φαίνεται πως μέσα στα αγαθά που κληρονομήσαμε –μέρος του κοινωνικού μας γονότυπου– είναι και η αβεβαιότητα για την ατομική επιβίωση, που πιθανά πηγάζει και από τη γεωπολιτική μας θέση, η οποία ιστορικά επηρέασε την πορεία μας ως έθνος. Αυτή η εγγενής αβεβαιότητα δεν μας επέτρεψε και δεν μας επιτρέπει ν' αντιληφθούμε πως η ατομική προσπάθεια έχει νόημα, όταν την εντάξουμε μέσα σε μια συνολική κοινωνική ανάπτυξη. Κατά την ανάλυση του καθηγητή Καραποστόλη, είναι παράδοξο το γεγονός ότι ενώ το άτομο εργάζεται πυρετωδώς για την επιβίωσή του, δεν δέχεται να εργαστεί καθόλου για την κοινή επιβίωση. Η ατομική πάλη που δημιουργείται στην περίπτωση αυτή είναι από την αρχή καταδικασμένη, αφού δεν συνδέεται με την πρόβλεψη για μια συνολική κοινωνική πρόοδο. Απότοκο αυτής της έλλειψης προγραμματισμού είναι η ατομική εξασθένιση που καταλήγει σε ματαιοπονία. Αποτέλεσμα αυτής της αίσθησης της ματαιοπονίας είναι, «ο ατομικός μόχθος να ζητά σαν υπέρτατη αποζημίωση, κάτι επιτέλους που να μην θγαίνει με ιδρώτα και αίμα». Από αυτήν την απαίτηση πηγάζει η διπλή ανάγκη για τις προστριβές, και ταυτόχρονα για την συμφιλίωση. «Στο εσωτερικό της Ελλάδος ποθούμε να καταλύσουμε δια μιας τις διαμάχες και να ζηήσουμε δια μιας τη λυτρωτική ομοψυχία. Στο εξωτερικό ποθούμε πάλι την ακέραια αποδοχή μας. Ζούμε για την στιγμή όχι για την διαδικασία κι ίσως εδώ θρίσκει η απάντηση για τις

συχνές αποτυχίες σε κάθε λογής διαπραγματεύση».

Αν αναζητούσαμε την πολιτιστική μας περιουσία, τους τόκους μιας σκέψης 2.500 χρόνων, αν αξιοποιούσαμε τα επιτεύγματά μας τότε θα μπορούσαμε να οδηγηθούμε στη δημιουργία, να αποφύγουμε τη στειρότητα και το μιμητισμό. Το Μέτρο και η Μεσότητα –περιουσία μας αλλά και συνεισφορά μας στη παγκόσμια σκέψη– μπορούν να αποτελέσουν οδηγό της πολιτικής μας. Προσδιορισμός λοιπόν του όρου «εθνικό θέμα» είναι ό,τι συμβαίνει και αφορά τα σύνορα του ελληνικού κράτους, αλλά και όχι μόνο αυτά. Σύνορα δεν είναι μόνο αυτά που αναφέρονται στο χάρτη. Εθνικό θέμα είναι η γλώσσα, ο λαϊκισμός, η αναφομοίωτη εισβολή των ξένων όρων, η έλλειψη απόκλισης, η έλλειψη έμπνευσης, η έλλειψη ή η παρουσία δημιουργίας.

Η έννοια της εθνικής συνείδησης, συνδέθηκε άμεσα από τους καθηγητές Γ. Βέλτσο και Β. Καραποστόλη, με την έννοια της δημιουργίας, του Μέτρου και της Μεσότητας. Είναι η ποιότητα της δημιουργίας που καλείται να υπερασπίσει τα εθνικά θέματα, σε συμβολικό επίπεδο. Βασική θέση του καθηγητή Γ. Βέλτσου ήταν πως δεν μπορεί να υπάρξει εθνική συνείδηση ερήμην μιας συζήτησης για ποιοτική δημιουργία. Η παραπάνω διατύπωση φάνηκε να είναι κοινή θέση όλων των συνέδρων.

Πώς όμως όρισαν την εθνική συνείδηση οι ομιλητές; Ποιά είναι τα στοιχεία εκείνα της εθνικής μας συνείδησης που μας διαφοροποιούν, αλλά και μας ενώνουν με τους γείτονές μας και με την ευρύτερη ευρωπαϊκή κοινότητα; Σύμφωνα με τον

Καραποστόλη, οι Έλληνες ποθούν την ανάταση μέσα σε μια συλλογική αγκαλιά, αλλά τιμωρούν αυτόν τους τον πόθο. Αυτό συμβαίνει επειδή ο πόθος τους είναι ανικανοποίητος· τον μεταστρέφουν στο αντίθετό του, δηλαδή σε μια φροντίδα για το άτομο που είναι καταδικασμένη να μην επαναπαύεται. Το «εμείς» δεν μπορούμε να το δημιουργήσουμε, αλλά το θέλουμε έτοιμο σαν καρπό της γης ή σαν προσφορά μιας πρόνοιας που φροντίζει το έθνος.

Κατά τον Μιχάλη Δημητρίου, δημοσιογράφο και διευθυντή τηλεόρασης, η εθνική συνείδηση τοποθετείται κοντά στην έννοια της εθνικής ταυτότητας. Όταν αναφερόμαστε στους Έλληνες, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι πρόκειται για ένα λαό αρχαίο με μεγάλη πολιτιστική παράδοση, που προσπαθεί να συγκροτηθεί σε σύγχρονο έθνος, που έχει δημιουργήσει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα με συγκεκριμένο ρόλο και θέση. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην αναζήτηση της εθνικής ταυτότητας του Ελληνισμού, έχει το γεγονός ότι οι επιλογές μας, οι παραδόσεις μας, οι εμπειρίες μας, συνδέονται με την πολιτική και πολιτιστική παράδοση, που αποτελεί τις βάσεις του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Στην Ελλάδα υπάρχουν 2 πολιτιστικά ρεύματα: οι παραδόσεις της αρχαιότητας (παγανιστική και ανθρωπιστική) και η παράδοση του Βυζαντίου. Αυτές οι δύο παραδόσεις αποτελούν κύριες συνιστώσες, βασικά στοιχεία της εθνικής ταυτότητας. Τα ρεύματα αυτά δημιούργησαν πλήθος αντιφάσεων στους δύο τελευταίους αιώνες. Κατά τον Δημητρίου, τα χαρακτηριστικά της εθνικής μας ταυτότητας δίνονται μέσα από την πολιτιστική δημιουργία

για επώνυμων δημιουργών, όπως του Παπαδιαμάντη, του Σολωμού, του Ελύτη. Μέσω αυτού του άξονα των επώνυμων δημιουργών συνδέεται η ελληνική παράδοση με τις γειτονικές παραδόσεις, αλλά και με την ευρωπαϊκή παράδοση.

Για τον καθηγητή Κοντογιώργη η εθνική συνείδηση είναι δημιούργημα ενός πλαισίου δημιουργίας ή θέλησης δημιουργίας με δυνατότητα υπέρβασης των συνόρων. «Η νέα τεχνολογική εποχή οδηγεί σε αλλαγή των δεδομένων που καλλιεργούσαν μια ιδέα για την εθνική συνείδηση μέχρι την δεκαετία του 1960, για την ιδέα του εθνικού κράτους του εθνικού πανεπιστημίου κ.λπ. Σήμερα ο οποιοσδήποτε εθνικός ρόλος των κομμάτων της κοινωνίας, των όποιων θεσμών της τέχνης, έρχεται μέσα από την καταξίωση της οικουμενικότητας». Και αυτός ο ομιλητής τόνισε την ανάγκη δημιουργίας συνόλου δημιουργίας. Τόνισε πως «η Εθνική Συνείδηση δεν είναι πια μια ιστορική, παραχωρημένη δήλωση της ύπαρξης, αλλά μια δυναμική δήλωση της δημιουργίας. Στο πλαίσιο αυτό δημιουργείται μια μορφή εθνικής συνείδησης, που έχει σημείο αναφοράς της το οικουμενικό».

Θεωρεί λοιπόν ο Κοντογιώργης το πρόβλημα για τον Ελληνισμό πολύ πιο σύνθετο και πολύ πιο δύσκολο από ό,τι θα ήταν για έναν άλλο λαό. Ο Ελληνισμός καλείται όχι απλώς να παίξει έναν οικουμενικό ρόλο μέσω ενός συστήματος συνολικής επικοινωνίας που υπάρχει, αλλά να επανασυνδεθεί με την οικουμενικότητα της ελληνικής ιδεολογίας, που ήταν μια ιδεολογία αντίθετη με την Χριστιανική, η οποία είχε εθνικά χαρακτηριστικά. «Η εθνική συνείδηση

του ελληνισμού έχει πολύμορφους δυΐσμούς. Ο ελληνισμός έζησε μετά την εποχή του Αλεξάνδρου πολλούς δυΐσμούς, όπως αυτόν μεταξύ ελληνισμού και Χριστιανισμού. Σήμερα, η ελληνική κοινωνία μαζί με την Ε.Ο.Κ. πιέζει την πολιτική τάξη για εκσυγχρονισμό του πολιτιστικού κεκτημένου του ελληνικού πολιτισμού. Η ελληνική εθνική συνείδηση, που συνδέεται με την έννοια της οικουμενικότητας, δεν ταυτίστηκε με την αρχική αντίληψη περί εθνικής αντίληψης των νεότερων εθνικών κρατών στην Ευρώπη. Η οικουμενική παρέμβαση και παρουσία είχε να κάνει με την οικοδόμηση ενός πολυκεντρικού συστήματος οικονομίας της αγοράς. Ο Έλληνας έζησε μέσα σε αυτό το πλαίσιο και κυριάρχησε στην Ευρώπη, γιατί εκεί κυριάρχησε η συνολικότητα αυτής της αντίληψης».

Το ζήτημα τώρα για τον Ελληνισμό είναι πώς θα παντρέψει την δική του ιδιοσυστασία και τη λειτουργία της, με τα δεδομένα των άλλων χωρών και, συγχρόνως, πώς θα συζευχθεί με την οικουμενικότητα, που κυριαρχεί στο διεθνή χώρο, ως αναπαραγωγή της ελληνικής πραγματικότητας της πόλης-κράτους και του οικουμενικού κράτους του Αλεξάνδρου και των επιγόνων. Σήμερα βρισκόμαστε σε μια νέα διάσταση που δεν είναι απλά εισαγωγή τεχνολογικών δεδομένων, αλλά μετάβαση από την κλασική βιομηχανική κοινωνία στην τεχνολογική κοινωνία. Μια συνολική μετάβαση στο τρόπο παραγωγής, με ταυτόχρονη αλλαγή και στα πολιτιστικά δεδομένα. Η σχέση του ατόμου διαφοροποιείται. Το άτομο καλείται να λειτουργήσει μέσα από το ευφυές περιβάλλον που το ίδιο δημιούργησε. Όπως

ελέχθη: «Η τηλεόραση είναι το καιριο μέσον που θα πρέπει να παίξει καταλυτικό ρόλο στο πεδίο της πολιτικής και του πολιτισμού, της δημοκρατίας των ελευθεριών και του μέλλοντος, ως η καινούργια γραφή των κοινωνιών της τεχνολογικής εποχής».

Ήδη η τηλεόραση σε Ευρώπη και Αμερική λειτουργεί ως η καινούργια γραφή που παραμερίζει μια στεγνή παράδοση και αναφέρεται σε αυτό που δημιουργείται. Στην Ελλάδα αυτή η γραφή δεν διαχέεται. Ο πολιτισμός μας οικοδομείται μέσω της εικόνας με συνέπεια πολιτικού σκηνοποιού. Ανάμεσα στην εθνική συνείδηση και στην τηλεόραση υπάρχει μια εποικονωσιακή αλυσίδα. Βέβαια η τηλεόραση, η εικόνα, είναι η πιο θεαματική πλευρά της αλυσίδας της επικοινωνίας, αλλά δεν είναι η μόνη και δεν είναι πάντα, όπως πολλές φορές νομίζουμε, ο κρίκος που χρήζει μεγαλύτερης προσοχής. Όπως τόνισε ο καθηγητής Γ. Βέλτσος: «Ο λόγος της τηλεόρασης δεν είναι λόγος της εικόνας, είναι ο μηχανισμός». Ο μηχανισμός της τηλεόρασης χρησιμοποιεί τις τέχνες για να ψυχαγωγήσει, μη έχοντας δικό του λόγο. Η εικόνα και ο λόγος έχουν λειτουργικές διαφορές. Κατά τον ομιλητή «η εικόνα αποκλείει την παρουσία ενώ ο λόγος την καλεί. Όταν κάποιος μιλά ή ακούει είναι μεταξύ παρουσίας. Η εικόνα πάντα δημιουργεί και προϋποθέτει απόσταση μεταξύ θεατή και θεάματος. Όσο το κείμενο, ο γραπτός λόγος, εμπλουτίζει τη φαντασία, η εικόνα προσπαθεί να ταπεινά όλα αποκλείοντας τη φαντασία. Και η εικόνα όμως έχει τη δική της μαγεία. Η δύναμη της εικόνας εξαρτάται από το ίδιο το άτομο κι από το

πόσο αυτό μπορεί να κοιτάξει πέρα από την εικόνα, αλλά και κατά πόσο, μέσω της εικόνας, νοείται η εξύψωση του θεατή προς τα πάνω. Η εικόνα όμως συντμείται, άρα και ο λόγος πρέπει να συντμηθεί για να τη συνοδεύσει. Στόχος δεν είναι η εξύψωση του θεατή αλλά η προβολή των προϊόντων. Το πλήθος όμως των προϊόντων που πρέπει να προβληθούν είναι μεγάλο. Έτσι, καθώς ο χρόνος της εικόνας ελαχιστοποιείται, ελαχιστοποιείται και ο λόγος. Πολλοί επιτελείς των Μ.Μ.Ε. θεωρούν ότι το κοινό δεν μπορεί να διαβάσει όλο το όνομα του προϊόντος μέσα στην ταχύτητα της διαφήμισης. Η γλώσσα υποτιμάται, μεταλλάσσεται μέσα από μια διαρκή απλούστευση». Κατά τον Καραποστόλη «δεν υπάρχει μια ομογενοποιημένη γλώσσα, αλλά υποτιμημένη γλώσσα και αντικατάσταση γλωσσικών τύπων από την αγγλική γλωσσική διάλεκτο» αν και η ελληνική τηλεόραση θεωρείται ανθεκτική ως προς το θέμα αυτό.

Στο συνέδριο αυτό, ενδιαφέρον είχε επίσης η ανάλυση της σχέσης διάχυσης στην τηλεόραση της εικόνας και του λόγου από τη μια μεριά και της επενέργειάς τους στην συνείδηση του θεατή από την άλλη. Ο κριτικός Ανδρέας Τύρος επισημαίνει ότι ο τηλεθεατής των αρχών του εικοστού πρώτου αιώνα, θα παρακολουθεί τουλάχιστον οχτώ (8) ώρες τηλεόραση. «Ο τηλεθεατής, αλκοολικός του προγράμματος, ως θέαμα βιώνει σχιζοφρενικά την κοινωνική πραγματικότητα. Το άτομο δεν έχει συνείδηση του εαυτού του. Η τηλεόραση και η δομή του προγράμματος-θεάματος, σκοπό έχει να αναπαράγει τον εαυτό της, δημιουργώντας μια φανταστική πραγματικότητα γύρω μας, η οποία προβάλλεται ως η μόνη πραγματικότητα. Η συνεχής ροή προγράμματος είναι πεμπουσία του θεάματος. Όλα τα γεγονότα διαφέρουν ως θέαμα. Η τηλεόραση μας βομβαρδίζει με πληροφορίες και πρότυπα, χωρίς να γίνεται ουσιαστικός λόγος γι' αυτήν τη σχέση της σύγχισης ρεαλισμού και ντοκουμέντου».

Πώς συνέλαβαν όμως οι ομιλητές την σχέση εθνικής συνείδησης και τηλεόρασης; Ποιά είναι η επικοινωνιακή πολιτική που πρέπει να ακολουθηθεί; Πώς θα αποφύγουμε τον «εθνικώς απτόητο βλάχο» αλλά και τον «ξενόδουλο πίθηκο»;

Κατά τον Καραποστόλη, το ερώτημα το οποίο έχει τεθεί από το γενικό πλαίσιο των εκδηλώσεων, αφορά στο ρόλο της τηλεόρασης κατά τη διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης. Το ερώτημα αυτό δεν αφήνει μεγάλα περιθώρια συζήτησης. Για πολλούς λόγους ο ομιλητής θεωρεί ότι η φύση αυτού του μέσου είναι ξένη προς οποιαδήποτε έννοια εθνότητας. Η τηλεόραση συγκροτεί ένα στιγμιαίο πανόραμα του κόσμου, ενώ το έθνος είναι ενεργό παρελθόν, ζωντανή μνήμη. Η έννοια της μεσότητας και του μέτρου είναι εγγενώς αντίθετη από την υπερβολή για την προβολή και τη διάχυση του καταναλωτικού, και γι' αυτό καπιταλιστικού, πνεύματος στη στήριξη του συστήματος. Δεν θα ήταν δυνατή η ύπαρξη και η σταθερότητα του καταναλωτικού συστήματος δίχως την τηλεοπτική διαφήμιση. Καθώς η ποικιλία του προγράμματος μετατρέπεται σε ομοιομορφη ισοδυναμία, η εθνική ιδιαιτερότητα τείνει να εξασθενήσει μέσα στην πολιτισμική ομοιομορφία. Η τηλεοπτική εικόνα διεγείρει μ' έναν

τρόπο αόριστο και διάχυτο, ο οποίος αγνοεί το βάρος των συνθηκών και το βάρος των αισθημάτων και συνεπώς και το εθνικό αίσθημα με την υποτιθέμενη μονιμότητά του. Η τηλεόραση μας οδηγεί σε έναν ομοιογενοποιημένο χώρο, έτσι ώστε να ξεχνάμε την εθνική ιδιαιτερότητά μας.

Ο ομιλητής χρησιμοποίησε το παράδειγμα ενός πολέμου που απεικονίζεται στην οθόνη: «Οι εμπόλεμοι βλέπουν αυτό που ζουν, τον πόλεμό τους, στην οθόνη. Είναι σαν να βλέπουν το νόημα μιας μοίρας που η κάμερα το συλλαμβάνει και το προσφέρει ως θέαμα στα μάτια των εμπολέμων. Ό,τι έχουν κάνει το πρωί οι εμπόλεμοι, το θράδυ εμφανίζεται σαν συμβάν άξιο να μεταδοθεί σε όλο τον κόσμο κι έτσι οι ήρωες στο πεδίο της μάχης, αναδεικνύονται σε ήρωες της δημοσιότητας. Η ίδια η μετάδοση εμπεριέχει την αξία του επαίνου. Για οτιδήποτε συμβαίνει με αυτόν τον τρόπο, κάθε αγριότητα, μπορεί να μεγεθυνθεί και να δικαιολογηθεί, εφ' όσον χαραχτεί στην αδιάφορη επιφάνεια του κόσμου, δηλαδή την οθόνη, που παραμένει όμως πάντα απαθής, επειδή είναι κυριολεκτικά ένα γυαλί. Ταυτόχρονα, αυτό το ράγισμα στο γυαλί είναι σαν να υπόσχεται στους εμπόλεμους ότι θα βγουν επιτέλους από αυτό το μηδέν, στο οποίο τους οδηγεί η μάχη και το οποίο φοβούνται ότι όντως είναι η συνθήκη του πολέμου ή θεωρούν ότι η μετάδοση του γεγονότος αποσοβεί αυτό το μηδέν που πλανιέται πάνω από το πεδίο της μάχης». Το ίδιο μπορεί να ισχύσει και στην περίπτωση απεικόνισης ενός συλλογικού πάθους, όπως αυτό εκδηλώθηκε στο συλλαλητήριο της Θεσσαλονίκης για τη

Μακεδονία.

Κατά τον Μιχάλη Δημητρίου, η καλλιέργεια μιας εθνικής συνείδησης για το πλατύ κοινό, μέσω της τηλεόρασης, θα πρέπει να έχει άξονα το έργο επώνυμων δημιουργών και όχι συλλογικές μορφές παράδοσης, που είναι παρακμασμένες ή που δεν έχουν μεγάλη εμβέλεια. Αν θέλει κανείς να κάνει μια επικοινωνιακή πολιτική με βάση την τηλεόραση, θα πρέπει να στηριχτεί στους επώνυμους δημιουργούς, που έχουν προσπαθήσει να δώσουν τα αντιφατικά χαρακτηριστικά της εθνικής μας ταυτότητας όπως για παράδειγμα ο Ελύτης, ο Παπαδιαμάντης, ο Σολωμός.

Μέσω αυτού του άξονα των δημιουργών συνδεόμαστε με την πολιτιστική Ευρωπαϊκή παράδοση που επίσης στηρίζεται στο δημιουργό, αλλά και με άλλες ζώνες επιρροής, όπως τα Βαλκάνια, η Μέση Ανατολή, η Βόρεια Αφρική. Κατά τον Δημητρίου «αυτή η πολιτική σημαίνει αλλαγή αντιλήψεων συνεπώς σημαίνει αυξημένο κόστος». Η αυθεντική πολιτιστική προσπάθεια έχει κόστος, που δεν συγκρίνεται με το κόστος και την ευκολία προώθησης μιας υποκοουλτούρας. Στόχος αυτής της πολιτιστικής προσπάθειας δεν είναι η πρωτιά στις μετρήσεις ακροαματικότητας, αλλά η συμφιλίωση του μέσου τηλεθεατή με την ποιότητα του τηλεοπτικού προγράμματος. Η κρατική τηλεόραση, χωρίς το άγχος της οικονομικής ενίσχυσης από τις διαφημίσεις, πρέπει να επηρεάσει τα ιδιωτικά κανάλια, με στρατηγική ευρωπαϊκού εναλλακτικού μοντέλου. Οι πολιτικοί όμως, που εναλλάσσονται στις κρατικές θέσεις, δεν έχουν αντιληφθεί ότι έχουμε εισέλθει σε έναν άλλο πολιτισμό και ότι

οφείλουν να προσαρμοσθούν στις νέες συνθήκες. Ο διεθνής περίγυρος πιέζει για εκσυγχρονισμό της κοινωνίας, ενώ το πολιτικό μας σύστημα εξαντλείται στη παλαιά λογική ενός πελατειακού εναγκαλισμού και αυταρέσκειας. «Για πρώτη φορά όμως τώρα, με τα Μέσα Επικοινωνίας, δίνεται η δυνατότητα στο εδαφικό κράτος να διαμορφώσει συνθήκες δημοκρατίας. Η τηλεόραση είναι το κατ' εξοχήν μέσο για να οδηγήσει σε νέα σχέση κοινωνίας και πολιτικής και να λειτουργήσει ως το εν δυνάμει πεδίο πολιτικής, όπως λειτουργούσε παλιότερα μόνο η βουλή».

Η τηλεόραση συνεπώς, είναι το κύριο μέσο για την κυκλοφορία των συμβάντων. Μένει όμως αδιάφορη για το ειδικό τους βάρος και πολύ περισσότερο για το ιστορικό και ηθικό τους περιεχόμενο. Το να ζητά κανείς να την κάνει όργανο στο σκοπό του είναι επικίνδυνο. Το ίδιο επικίνδυνο είναι και οποιαδήποτε άλλη κίνηση για τη χειραγώγηση της κοινής γνώμης. Το χειρότερο είναι ότι η προπαγάνδα της εικόνας, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, τείνει να εξαπατήσει μαζί με το πλήθος και τους κατασκευαστές της. Η διαδοχή της εικόνας εκλαμβάνεται, ακόμα και από τους κατασκευαστές, ως απλή διαδοχή γεγονότων. Η ένταξη του σχολιασμού της εικόνας της τηλεόρασης για λογαριασμό του σχολιασμού του θεατή, είναι ένα επικίνδυνο θέμα. Χωρίς το κατάλληλο επικοινωνιακό – γλωσσικό έδαφος, η τηλεόραση μοιάζει να «μιλά», ενώ ουσιαστικά δεν «ακούγεται», αφού δεν ριζώνει στην εμπειρία μας. Με την εισαγωγή της δορυφορικής τηλεόρασης αναπτύσσεται ένα ιδίωμα, που προσχηματικά

«σχολιάζει» την εικόνα και τείνει όλο και λιγότερο να την κρίνει. Το ιδανικό της τηλεόρασης είναι η πληρότητα της εικόνας. Η σύγχρονη τεχνολογία δίνει τη δυνατότητα επιφανειακής αποκάλυψης άλλων πολιτισμών και μιας άλλης γλωσσίας μαζί τους. Η τηλεόραση, όμως, εξουδετερώνει το κίνητρο για αναζήτηση της ιδιαιτερότητας καθώς η αναζήτηση μέσω της εικόνας δεν είναι ενεργητική, με αποτέλεσμα ο θεατής να παθητικοποιείται. Όπως ανέφερε ο Κοντογιώργης: «ο συσχετισμός των δυνάμεων αποτελεί βασική αντίληψη του ελληνικού πολιτισμού και στοιχείο της ελληνικής συνείδησης. Η τύχη της παρουσίας μας στον κόσμο ανήκει σε μας».

Η τηλεόραση όμως, μπορεί και αυτή να οδηγήσει τους θεατές της σε μια νέα σύνθεση, μέσα από τα διαφορετικά στοιχεία των συνειδησεών τους. Αυτό, άλλωστε, σημαίνει η επικοινωνία. Ο οπτικοακουστικός πολιτισμός θα ήταν ακίνδυνη κατάσταση, αν υπήρχαν εναλλακτικές λύσεις και προτάσεις.

Κατά τη σύμφωνη γνώμη των συνέδρων οι παρά πέρα δυνατότητες της τηλεόρασης θα πρέπει να αναζητηθούν σε ό,τι μέχρι σήμερα έχουμε παραμελήσει, όπως για παράδειγμα οι επιμορφωτικές ζώνες, οι οποίες είναι τελείως παραμελημένες. Στην πρακτική εξερευνητική της λειτουργία, με το πρωτογενές υλικό που διαθέτει η τηλεόραση είναι ό,τι πιο σημαντικό, τόσο για την εκπαίδευση όσο και για την εμπειρία γενικά. Η τεχνολογική εποχή και το μέσο που λέγεται τηλεόραση, οδηγεί σε μια νέα πραγματικότητα, με πολλές υποσχέσεις. Διαπιστώνεται ότι η τεχνολογία είναι το μέσο για επικοινωνιακή ανάπτυξη και απε-

λευθέρωση του ατόμου. Η τεχνοκρατική όμως αντίληψη της ζωής, μπορεί να οδηγήσει σε καταστάσεις διανοητικής και πνευματικής χειραγώγησης του ατόμου, αφαιρώντας τα ανθρώπινα δημιουργικά στοιχεία μέσα από τη ζωή. Η διασφάλιση από τον κίνδυνο αυτό μπορεί να επιτευχθεί με τον έλεγχο των επικοινωνιακών μέσων. Η τηλεόραση θα μπορούσε να είναι μέσο σεβασμού της γλώσσας και της προσωπικότητας. Εξάλλου, δεν υπήρξε παράδοση, που να μην περιείχε, από τα πρώτα της θήματα, την αμφισβήτηση στον εαυτό της. Οποιαδήποτε αναδημιουργική προσπάθεια, όμως, απαιτεί ανθρώπους με παιδεία. Ο επαναπροσδιορισμός και η εφαρμογή μιας οποιασδήποτε πολιτικής και κυρίως μιας πολύπλοκης πολιτικής, όπως είναι η επικοινωνιακή, δεν μπορεί να πραγματοποιείται δίχως καλώς εκπαιδευμένα στελέχη. Εκείνο, συνε-

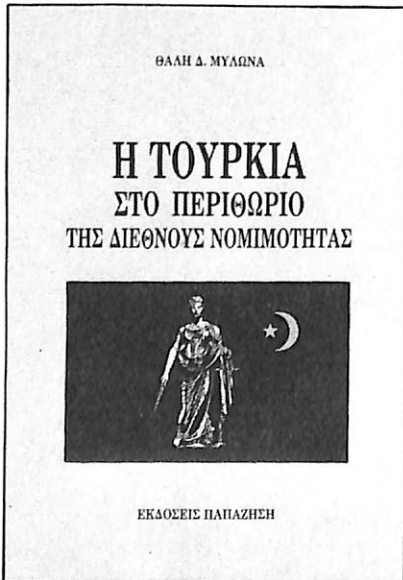
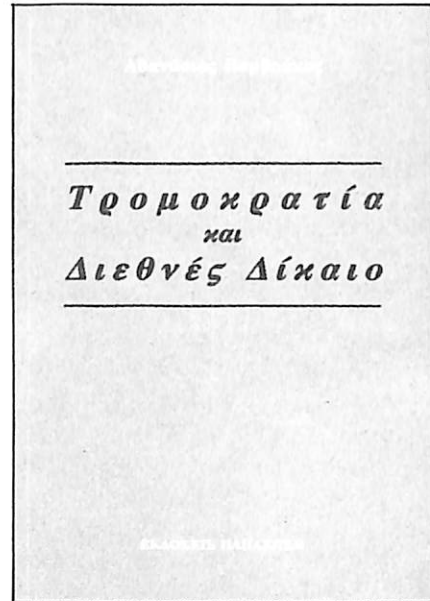
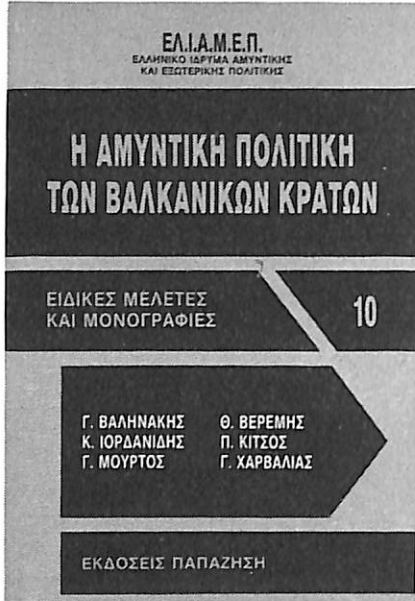
πώς, που μπορεί ν' αλλάξει είναι ο ανθρώπινος παράγοντας, μέσω της αναβαθμισμένης παιδείας.

Με το τέλος του συνεδρίου ήταν σχεδόν κοινή αποδοχή όλων ότι στον τεχνολογικό κόσμο που μας ανοίγεται, έχουμε ανάγκη νέες δημιουργικές εγγραφές κι όχι κάποιες κωδικοποιήσεις και μιμητισμούς. Έχουμε ανάγκη την πνευματική εκείνη γονιμοποίηση, που θα μας εισάγει στις νέες συνθήκες της ελληνικής σκέψης και την επαναξιολόγηση εννοιών όπως δημιουργία, μέτρο, μεσότητα. Έχουμε ανάγκη την κατάλυση της αδυναμίας διάχυσης του ελληνικού ύφους στις εκπομπές της τηλεόρασης, κρατικής και ιδιωτικής, επαναπαπροσδιορίζοντας το δημιουργικό μας λόγο και την πολιτιστική μας διάθεση, που τοποθετεί σε νέες εννοιολογικές βάσεις, την εθνική μας συνείδηση.



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΑΜΥΝΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ



Αντίληψη και Υλική Κουλτούρα
στη Μοντερνικότητα
Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, MIT Press, 1990

Το magnum opus του Walter Benjamin ήταν ένα βιβλίο που δεν έζησε για να το γράψει, μια κοινωνική-συμβολική ανάλυση του Παρισιού ως η πρωτεύουσα της Ευρωπαϊκής μοντερνικότητας του 19ου αιώνα. Άφησε όμως πληθώρα σημειώσεων και αναλύσεων που περιέχουν αμέτρητες ιστορικές λεπτομέρειες, «κομμάτια», από αρχής της καταναλωτικής κουλτούρας-κοινωνίας. Με αυτά τα κομμάτια θα συνθέσει η διακεκριμένη Susan Buck-Morss, με ιδιοφυία και ευαισθησία και ύστερα από επίπονη και πολυετή έρευνα, το *Passagen Work* του Benjamin, δίνοντάς του τη μορφή που θα μπορούσε να είχε πάρει στα χέρια του.

Καταξιωμένη μελέτη στην Ευρωπαϊκή φιλοσοφία και κοινωνική ιστορία λοιπόν, *Η Διαλεκτική του Βλέπειν* (*The Dialectics of Seeing*) είναι μια σημειωτική ιστορία της αντίληψης και της υλικής κουλτούρας στον καπιταλισμό. Η συγγραφέας θα μάς δείξει πώς ο Benjamin συνέδεσε την ιστορία της αντίληψης με την αντίληψη της ιστορίας, αναλύοντας τη σκηνοθέτηση των εμπορευμάτων στα εμπορικά κέντρα του 19ου αιώνα και τη διάχυτη εμπορευ-

ματική λογική στη σφαίρα της πολιτισμικής παραγωγής.

Για τον Benjamin η πολιτική και οικονομική οργάνωση της αντίληψης μέσω της ονειρικής διάστασης του εμπορευματικού φετιχισμού, ήταν αποφασιστικές προϋποθέσεις για την εκτίμηση και κινητοποίηση της επανασταστικής συνείδησης στη μοντερνικότητα. Ο υλικός κόσμος που δημιούργησε ο αστικός καπιταλισμός περιείχε απελευθερωτικούς κώδικες, οι οποίοι συνυπήρχαν με τους επίσημους μύθους της εμπορευματικής ανταλλαγής. Αυτούς τους απελευθερωτικούς μεν, αλλά καταπιεσμένους κώδικες, στοχεύει να απελευθερώσει ο Benjamin. Η Buck-Morss αναλύει αυτό που ο Benjamin ονομάζει «Ur Forms» της αστικής μοντερνικότητας: τις υλικές μορφές και τις μορφές αντίληψης που χαρακτήριζαν τα πρώτα στάδια της βιομηχανικής «μαζικής κουλτούρας» και φιλοξενούσαν –εξαιτίας της ιστορικής τους θέσης– τα ουτοπικά περιεχόμενα, τόσο των προκαπιταλιστικών επιθυμιακών εικόνων όσο και τις εξίσου ουτοπικές επιθυμίες που σχετίζονται με την προηγμένη τεχνολογία.

Η συγγένεια του βιβλίου αυτού με την ανθρωπολογία είναι φανερή σε διάφορα επίπεδα: 1) η υλική κουλτούρα για την Buck-Morss αποτελείται από ασυνεχείς ιδιαιτερότητες που περιέχουν σημασιολογικές και εμπειρικές αρχαιολογίες. Αυτή η έμφαση στο «ιδιαιτέρως» σε αντίθεση με την, σε παγκόσμια κλίμακα, ομοιογενοποιητική τροχιά της εμπορευματικής ισοδυναμίας, ηχεί οικεία στους ανθρωπολόγους που τους απασχολεί η πολιτισμική αντίσταση στην καπιταλιστική διείσδυση. 2) Η Buck-Morss σκιαγραφεί την επίπονη διαδικασία με την οποία ο Benjamin τοποθετεί και εξετάζει, στα κοινωνικά του πλαίσια, το ερώτημα ποιοί τρόποι κριτικής γνώσης και αντίληψης είναι δυνατοί για το σοβαρό στοχαστή μέσα στις επιστημολογικές εμφράξεις και την ιστορική αμνησία που χαρακτηρίζει τη μοντερνικότητα. Για την Buck-Morss, επιστημολογία, αισθητηριακή αντίληψη και πολιτισμικό πλαίσιο είναι αλληλένδετα. Έτσι, λοιπόν, αυτή η μελέτη της καθώς επικεντρώνεται στον ιστορικό και πολιτικό σχηματισμό της αντιληπτικής εμπειρίας του ερευνητή, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την εξομολογητική, αυτοβιογραφική, μη ιστορική, ψυχολογική προσέγγιση της αυτογνωσίας που κυριαρχεί πρόσφατα και στην ανθρωπολογία και, συνεπώς, μας προσφέρει απαραίτητη εναλλακτική πρόταση.

Η στενή συγγένεια του βιβλίου αυτού με την ανθρωπολογία επισφραγίζεται και με τις ακόλουθες πρόσφατες και σημαντικές εθνογραφικές μελέτες. Στο βιβλίο *On Revelation and Revolution* (University of Chicago Press, 1991), οι γνωστοί ανθρωπολόγοι Comaroff, επικεν-

τρώνουν το ενδιαφέρον τους στην κοινωνικοποιητική δύναμη, τις φαντασιακές διαστάσεις και την ηγεμονική δυνατότητα της Ευρωπαϊκής υλικής κουλτούρας κατά την ιεραποστολική διαδικασία εκχριστιανισμού της Νότιας Αφρικής. Κάτι που συγγενεύει με την ανάλυση, από μέρους της Buck-Morss, των συμβολικών διαστάσεων της υλικής κουλτούρας στην πορεία της εσωτερικής αποικιοποίησης της Ευρωπαϊκής συνείδησης. Η ερμηνεία της πολιτικής κουλτούρας ως υλικής κουλτούρας είναι από τα κύρια θέματα του βιβλίου *Formations of Violence* (University of Chicago Press, 1991) του Allen Feldman και το οποίο επικεντρώνεται στην κυκλοφορία και ανταλλαγή των πολιτικών εμπορευμάτων, συγκεκριμένα των σημαδεμένων από τη βία σωμάτων των αντιμαχομένων Καθολικών και Προτεσταντών στη Βόρεια Ιρλανδία. Η έμφαση και το ενδιαφέρον της Buck-Morss στο πώς ο εμπορευματικός φετιχισμός μεταδίδει μια «ύστερη εικόνα» στη λογική της πολιτικής αναπαράστασης, καθιστά τα δύο βιβλία συγγενικά. Στο βιβλίο του *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (University of Chicago Press, 1990) ο διακεκριμένος Michael Taussing χρησιμοποιεί τη μέθοδο του μοντάζ για να εκφράσει την αποικιακή αντιπαράθεση των Ευρωπαϊκών, Ινδικών και Αφρικανικών συστημάτων αντίληψης και μυθολογιών. Έτσι, συγγενεύει με τον Benjamin και την Buck-Morss που χρησιμοποιούν «μοντάζ», για να εκφράσουν την ασυνέχεια της κοινωνικής εμπειρίας στις αρχές της βιομηχανικής ανάπτυξης στην αστική Ευρώπη. Τέλος, η έμφαση της Buck-Morss στις αισθητηριακές διαστάσεις των

αντικειμένων, καθώς εισέρχονται και προκύπτουν από συστήματα ανταλλαγής, παρέχει συγκριτική οπτική στη μελέτη της C. Nadia Seremetakis, *The Last Word* (University of Chicago Press, 1991), και συγκεκριμένα στο πώς η ιστορική μεταβολή των σχέσεων ανταλλαγής, καθορίζει την πολιτισμική μεταβολή της αισθητηριακής εμπειρίας στην Ελλάδα.

Το γεγονός ότι η μελέτη της Buck-Morss (και της Seremetakis) για την αντίληψη και τις φαντασιακές διαστάσεις της ανταλλαγής αντικειμένων έχει επίκεντρο την Ευρώπη, θα πρέπει να λειτουργήσει αποκεντρωτικά στο χώρο της ευρύτερης ανθρωπολογίας, δηλαδή να «σπάσει» την σχεδόν αποκλειστική ταύτιση αυτών των θεμάτων με τις περιοχές της Μελανησίας και, επιπλέον, να δώσει με τη σειρά της στους Ευρωπαϊολόγους ερεθίσματα για την έρευνα των υλικών διαστάσεων της μοντερνικότητας.

Σημαντική παρουσία στον χώρο των γραμμάτων, *Η Διαλεκτική του Βλέπειν*, προσφέρει πληθώρα μεθοδολογικών εμπνεύσεων και πρέπει να διαβαστεί από κάθε σοβαρό στοχαστή. Αυτό το καλογραμμένο βιβλίο, ωστόσο, (όπως και τα άλλα προαναφερθέντα) είναι κατάλληλο και για μεταπτυχιακούς φοιτητές όλων των επιστημών, με την προϋπόθεση πως οι ίδιοι έχουν αποκτήσει ανοιχτό, γενναϊόδωρο μυαλό αφ' ενός και αφ' ετέρου πως ο «δάσκαλος» τους είναι ικανός να πραγ-

ματοποιήσει στην «αίθουσα διδασκαλίας» το δύσκολο μεταφραστικό ταξίδι από τη μια εποχή στην άλλη, από τη μια κουλτούρα στην άλλη, και από την μια επιστήμη στην άλλη, όπως ακριβώς ταιριάζει στο πνεύμα τόσο του Benjamin όσο και της Buck-Morss, αλλά και των υπόλοιπων συγγραφέων.

Βιβλιογραφία

- Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. MIT Press, 1990 (Hardcover 1989), σελ. 493.
- Comaroff, Jean & John. «Of Revelation and Revolution», volume 1, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, 1991, σελ. 414.
- Feldman, Allen. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. University of Chicago Press, 1991, σελ. 320.
- Seremetakis, C. Nadia. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*, University of Chicago Press, 1991, σελ. 300, 43 φωτογραφίες.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, 1990. (hardcover 1987), σελ. 516.

Νάντια Σερεμετάκη

**Χρήστος Κλαίρης: Θέματα γενικής γλωσσολογίας,
Νεφέλη, 1990**

Γνωστό είναι πως αναγκαία συστατικά του μηνύματος είναι το *θέμα* και το *ρήμα*. Το θέμα δεν είναι απλώς ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, που θέλει να μεταβιβάσει ο δημιουργός. Είναι, σύμφωνα με τη συγκινησιακή χρήση της γλώσσας¹, μια συνθετότερη μορφή που ξεκινάει για τις αντίστοιχες χρήσεις από την έμπνευση του δημιουργού, για τις Σύγχρονες Επιστήμες δε, από την ικανότητα σύνθεσης και τις πληροφορίες του επιστήμονα. Η μορφή αυτή φαίνεται πως τελικά διαμορφώνεται από την ευαισθησία του δημιουργού σε συγκεκριμένη δομή για την πρώτη περίπτωση και σε συγκεκριμένες διαπιστώσεις του επιστήμονα για τη δεύτερη.

Το ρήμα επίσης, προς χάρη μιας τυπικής ανάλυσης των νοημάτων, ερμηνεύεται σε σχέση με τα λεγόμενα ή τα λαλούμενα. Και εδώ θέμα² και ρήμα συνυπάρχουν για τη Γενική γλωσσολογία, αφού όπως αναφέρεται από τον ίδιο το συγγραφέα στον πρόλογο, η γλωσσολογία δείχνει ότι έχει τη δυνατότητα να φτάσει την τόσο επιδιωκόμενη επιστημονική αντικειμενικότητα, όπως συμβαίνει και με τις λεγόμενες θειτικές επιστήμες.

Επομένως, για τους ειδικούς που φιλοδοξούν να θεωρηθούν σύμφωνα με το συγγραφέα ικανοί για πράξη γλωσσολογική, δηλαδή, να είναι σε θέση να μελετήσουν την πρώτη ύλη της γλώσσας με τα φώτα της θεωρητικής σκέψης, σίγουρα το βιβλίο του Χ. Κλαίρη, είναι ένα εργαλείο για τους διαλεγόμενους της θεωρίας και των γλωσσικών φαινομένων.

Μέσα από τις θεωρητικές διαπραγ-

ματεύσεις που υπάρχουν στο πρώτο μέρος του βιβλίου και που, όπως αναφέρεται, εγγράφονται στα πλαίσια της ευρωπαϊκής δομικής και λειτουργικής γλωσσολογίας έτσι όπως παραδόθηκαν από το δάσκαλο του Χ. Κλαίρη, André Martinet, επιχειρείται, κυρίως στο δεύτερο μέρος, ένα οδοιπορικό που μαζί με τη συστηματική πραγματικά αναζήτηση των θεωριών, ο αναγνώστης έρχεται σε μια γοητευτική επαφή με τα συγκεκριμένα προβλήματα της επιτόπιας έρευνας.

Μέσα από τη σύνθεση των κεφαλαίων, ο συγγραφέας ακολουθεί μια σειρά για τις θεωρητικές διαπραγματεύσεις, όχι μόνο για τους ειδικούς αλλά για εκείνους που αναζητούν μια υψηλής ποιότητας γλωσσική παιδεία: Από τη θεωρία³ επομένως, αρχικά εμφανίζονται «οι τάξεις, οι ομάδες, τα σύνολα» και οι αντίστοιχες έννοιες φωτίζονται μέσα στο κείμενο από πολλαπλές πληροφορίες, όπου μέσα από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, το Διονύσιο το Θράκα, ο Emile Benveniste και ο André Martinet αποκτούν αντίστοιχη θέση, έτσι ώστε ο αναγνώστης να αποκτήσει μια διαπεραστική ματιά για την ερμηνεία των γλωσσικών φαινομένων.

Το πρώτο μέρος με τον τίτλο θεωρία, όταν αυτή συνυπάρχει με τη σχέση και το φιλοσοφικό συλλογισμό και εξετάζεται κάτω από θεμελιώδεις ερμηνευτικές προσπάθειες, συνεχίζεται σύμφωνα με τους σκοπούς του συγγραφέα, με αποσαφηνήσεις, όπως το «Όνομα και ρήμα», όπου η ερώτηση τι είναι, τί ποτ' έστιν ένα ρήμα, τι ένα όνομα και πώς το αναγνωρίζουμε,

φωτίζεται από λειτουργικές πλευρές μέσα από το «Σοφιστή» του Πλάτωνα, την «Ποιητική» του Αριστοτέλη, την «Τέχνη γραμματική» του Διονυσίου του Θράκα, χωρίς βέβαια να εγκαταλείπει τον αναγνώστη ο André Martinet και η σχολή του, έτσι ώστε τα επόμενα κεφάλαια «Περί μορφολογίας» και «Η διακύμανση των φωνημάτων», να ακολουθούν, αφού εξοικωθούμε με έναν τρόπο γραφής διεισδυτικό αλλά και εύληπτο, για ευαίσθητα γλωσσολογικά φαινόμενα.

Στα «περί μορφολογίας» λεγόμενα σταματώ στη σελ. 40, σημαντική κατά τη γνώμη μου, για τα ελληνικά γλωσσολογικά δεδομένα: «Αν θέλουμε ν' αναλάβουμε την ευθύνη για μια σημερινή γλωσσολογία, οφείλουμε ν' απαλλαγούμε ολοκληρωτικά από τη «λέξη», όρο στον οποίο δεν μπορεί να δοθεί ακριβές περιεχόμενο παρά μόνο σε αναφορά με τη γραπτή μορφή. Όμως, η εγκατάλειψη της «λέξης» για όσους συμμετέχουν σ' έναν πολιτισμό που δεν έπαυσε ποτέ να στήνει είδωλα στους θεούς της γραφής, φαίνεται πως αποτελεί υπεράνθρωπο εγχείρημα, ακόμα και όταν πρόκειται για γλωσσολόγους».

Όταν, όπως π.χ. στο κεφάλαιο «Η διακύμανση των φωνημάτων» υπάρχει μια δεδομένη ανάγκη οροθέτησης ευαίσθητου γλωσσολογικού θέματος, τότε ο συγγραφέας με μικρούς διαχωρισμούς όπως: Περί τίνος πρόκειται, πώς διακρίνονται οι διακυμάνσεις φωνημάτων αυτές καθαυτές από τις άλλες παραλλαγές, πώς θα ορίσουμε τη διακύμανση φωνημάτων, από πότε παρατηρήθηκε αυτό το είδος φαινομένου, ποιές είναι οι αιτίες των διακυμάνσεων, σε ποιο κεφάλαιο της γλωσσολογίας μπορεί να γίνεται η πραγματευση των διακυμάνσεων, είναι σαφές πως επιχειρεί μια ορθολογημένη

διείσδυση στο φαινόμενο, έτσι ώστε το επόμενο κεφάλαιο «Η αναγνώριση και τυπολογία των διακυμάνσεων» να συμπληρώσει τις πληροφορίες ενός περιεργού αναγνώστη.

Και εδώ σταματώ σε ορισμένες υπομνήσεις:

Δε συγχέεται η παραλλαγή των φωνημάτων με την παραλλαγή των ποικιλιών των φωνημάτων (με αναφορά στον Kenneth Pike και στο βιβλίο του Phonemics [α' έκδ. 1947] σελ. 51 του βιβλίου, όπως και η πρόταση του όρου «τροπολογία» που δίνει ο συγγραφέας, για να μελετηθούν οι δυνητικές και όχι υποχρεωτικές παραλλαγές [σελ. 55]).

Εξίσου εύγλωττη είναι η ανακεφαλαίωση (σελ. 76) με θέμα «την τυπολογία των διακυμάνσεων φωνημάτων» έτσι ώστε το επόμενο κεφάλαιο με το σημαντικό τίτλο «Η δυναμική της εξαφάνισης» να βρίσκει τον αναγνώστη πεπεισμένο πως γενικά γλωσσολογικά φαινόμενα φθάνουν, όπως αναφέρεται στον πρόλογο από το συγγραφέα, στην επιστημονική αντικειμενικότητα, όπως συμβαίνει και με τις λεγόμενες θετικές επιστήμες.

Έτσι, θεωρεί σημαντική τη διευκρίνιση πως ο θάνατος των γλωσσών συσχετίζεται με μια περιπτώσιολογία και με σημαντικές διαφορές για τις διάφορες γλώσσες: Το σύνολο των περιπτώσεων εξετάζεται σε σχέση με τις επαφές ανάμεσα σε γλώσσες που η θέση και ο ρόλος τους ποικίλουν.

Αναλυτικές είναι οι υποθέσεις που σχετίζονται με τη δυναμική εξαφάνισης (6, 82, 83) έτσι ώστε οι ερευνητές μέσα από σύντομες αλλά και τελεσίδικες προδιαγραφές, να μην εξαπατώνται από φαινομενικούς γλωσσικούς θανάτους.

Το πρώτο μέρος κλείνει με το κεφάλαιο «Πέρα από τη φράση» (και έτσι

ολοκληρώνεται η θεωρητική πρόταση του συγγραφέα), στο οποίο σχολιάζονται, με σύντομο τρόπο, ερωτήσεις όπως: «Με ποιόν τρόπο επιτυγχάνεται η επικοινωνία, διαμέσου της ενεργοποίησης του γλωσσικού μηχανισμού». Εδώ θίγονται οι ρήσεις του A. Martinet για σύνταξη με την ευρεία έννοια, και για μελωδική συντακτική μονάδα (σελ. 81). Επιπλέον, διασαφηνίζεται η φύση της σύνδεσης των σημειωσών μονάδων που βρίσκονται στην εξεταζόμενη φράση με το παράδειγμα των καγουάσκαρ, γλώσσας της Γης του Πυρός, αντικείμενο μελέτης μαζί με άλλες του συγγραφέα.

Με το τέλος του πρώτου μέρους, οι θεωρητικές αποσαφηνήσεις του Χ. Κλαίρη, στελεχοποιούνται και φαίνονται απαραίτητες για τους ερευνητές αλλά και για κάθε αναγνώστη, αφού δύσκολες κατά τη γνώμη μου καταγραφές, όπως η διακύμανση των φωνημάτων αλλά και η αναγνώριση όπως και η τυπολογία τους, παρουσιάζονται με σαφήνεια και είναι απόδειξη μιας έμπειρης γραφής συνδυασμένης με την απόλυτη γνώση μιας λιτότητας που συνυπάρχει με την πληροφορία. Θεωρώ γι' αυτήν την προσοχή υπεύθυνο το γλωσσολόγο Φώτη Καθουκόπουλο που σφυρηλατεί την επιμελημένη του μετάφραση, έτσι ώστε ο δάσκαλός του Χ. Κλαίρης και οι προθέσεις του ως ερευνητή όπως διαφαίνεται στο δεύτερο μέρος, αλλά και χρονικογράφου μιας γλωσσολογικής εξερεύνησης, να φωτίζονται με ένα φάκο ειδικότητας και διαφάνειας.

Σ' αυτό το μέρος ευκρινής είναι η πρόθεση του συγγραφέα, μέσα από την ανάλυση και την περιγραφή των γλωσσών, να συγκεντρώσει απαραίτητες ειδικές πληροφορίες με σκοπό να οικειοποιηθεί ο μελλοντικός ερευνητής γνώσεις και τακτικές για το

αντικείμενό του, μέσα από τη γοητεία του ημερολογίου, του μαγνητοφώνου, αλλά και των ζωντανών συνδιαλεγόμενων, που ίσως για κάποιον άλλο δεν είναι απαραίτητο να κατοικούν στο Πουέρτο Εδέν, αλλά αν για την έρευνά τους, οι ίδιοι νιώθουν σαν καπετάνιοι στη μέση της μάχης (σελ. 137, Χρονικό μιας γλωσσολογικής εξερεύνησης), τότε ίσως οι γλωσσολογικές μας έρευνες ν' αποκτήσουν την υπευθυνότητα, την ευαισθησία και την περιουλογή, που χρειάστηκαν ορισμένοι απομονωμένοι μελετητές κάποτε.

Πιθανόν είναι οι δόκιμοι αλλά και επαγγελματίες γλωσσολόγοι, μέσα από το κεφάλαιο «Έρευνα και θεωρία στην Παταγονία και στη Γη του Πυρός» και «Το χρονικό μιας γλωσσολογικής εξερεύνησης», να ανακαλύψουν κάτι παραπάνω από την επιστημονικότητα της γλωσσολογίας: τη γοητεία της κατάδυσης στις γλώσσες, αλλά κυρίως την πολύμορφη ανθρωπινή ερμηνεία, μέσα από την απλή διαδικασία της επικοινωνίας:

«Ουσιαστικά δεν υπάρχουν συνταγές για το πότε θα αρχίσετε τη δουλειά, πότε θα ζητήσετε την πρώτη λέξη. Μπορείτε να περάσετε τρεις μέρες στο ψάρεμα με κάποιον και να μην συμβεί τίποτα. Ασφαλώς είναι θετικό να εξηγείτε στους ανθρώπους αυτό που ζητάτε...» (Διάλογοι μέσα στην έρευνα και θεωρία, στην Παταγονία και τη Γη του Πυρός, σελ. 116). Και για ορισμένους ένθερμους οπαδούς της μετάφρασης, που πολλές φορές αποτελεί πανάκεια για τους γλωσσολόγους:

«Η μεγάλη πλειοψηφία των Καγουάσκαρ, παρόλο που μιλούν τη γλώσσα τους και αρκετά ισπανικά, δεν είναι στην πραγματικότητα δίγλωσσοι, δεν έχουν αντίληψη του ότι, με κάποιον

παραλληλισμό, θα μπορούσαν να πουν το ίδιο πράγμα σε δύο διαφορετικές γλώσσες. Δεν έχουν συνείδηση της δυνατότητας της μετάφρασης. Πώς λέγεται «σήμερα θα βγω για ψάρεμα»; Κι εκείνοι απαντούν «έχει άσχημο καιρό» (βλ. Χρονικό μιας γλωσσολογικής εξερεύνησης, σελ. 140 με σημαντική μετάφραση της Δ. Στρατηγοπούλου).

Θεωρώ επίσης ευεργετικές τις διευκρινήσεις των διαλόγων των σελ. 142-150, που διαφοροποιούν τις προθέσεις του συγγραφέα από την έκθεση ξηρών πληροφοριών και μέσα από απορίες ή διαφωνίες, καθημερινά ερευνητικά προβλήματα αποκτούν ζωντανή σημασία.

«Αυτό που θα σου πω θα σε ξενίσει. Αλλά κατά κάποια έννοια δεν φτάνεις ποτέ στη λέξη. Γλωσσολογικά από μια λειτουργική οπτική, δεν υπάρχει ένας ορισμός της λέξης. Το πράγμα οικοδομείται με άλλο τρόπο» (σελ. 142).

Το βιβλίο, ολοκληρώνεται με το τρίτο μέρος, και με τίτλο «Ελληνικά». Μέσα από τις υποδιαίρεσεις του όπως: Η περίπτωση της Ελληνικής (ιστορικό, χρήσεις, η σημερινή παραλλαγή, εμπλουτισμός του λεξιλογίου) αλλά και η γλώσσα και πολυγλωσσία,

το σύστημα καταγραφής ALFONIC και η διδασκαλία των Ελληνικών, οι ρηματικοί διορισμοί της Ελληνικής, είναι ένα επίμετρο μιας διεισδυτικής εργασίας, βάση για τους ερευνητές που ασχολούνται με τη διδασκαλία και τη διερεύνηση της Ελληνικής.

Τα «Θέματα γενικής γλωσσολογίας» είναι κατά τη γνώμη μου, μαζί με κύρια βοηθήματα Γενικής Γλωσσολογίας που ανήκουν στην ελληνική βιβλιογραφία, ένα άξιο σύνολο μελετών για τα γλωσσικά φαινόμενα και, παράλληλα, ένας οδηγός για τον επιστήμονα – οδοιπόρο των απαιτητικών δρόμων κάθε γλωσσολογικής αναζήτησης.

Σημειώσεις

1. Μπαμπινιώτης Γ., *Θεωρητική γλωσσολογία*, Αθήνα, 1980, σελ. 87.
2. Για εννοιολογικές διευκρινήσεις βλ. Κωσταντινίδης Α., *Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσας*, 1904, σελ. 14, τόμος τέταρτος για το *ρήμα* και σελ. 468, τόμος δεύτερος για το *θέμα*.
3. Για τη *θεωρία idem*, σελ. 481, τόμος δεύτερος.

Μίτση Γκούμα

Λ. Θ. Χουμανίδη

«Οικονομική Ιστορία της Ελλάδος:

Από της Αρχαιότητος μέχρι της πτώσεως
της Κωνσταντινουπόλεως»

Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 1990, σελ. 276

Ο παρών τόμος διαιρείται σε δύο ισομεγέθη περίπου βιβλία. Το πρώτο βιβλίο «Από των Μινωικών χρόνων μέχρι της κατακτήσεως της Ελλάδος υπό των Ρωμαίων» (σελ. 11-144), περιλαμβάνει επτά ανισομεγέθη κεφάλαια, ενώ το δεύτερο βιβλίο, «Η Οικονομία των Βυζαντινών Χρόνων» (σελ. 145-274), περιλαμβάνει τέσσερα ανισομεγέθη, επίσης, κεφάλαια.

Την οικονομική ζωή της Κρήτης κατά τους Μινωικούς χρόνους περιγράφει ο συγγραφέας στο πρώτο κεφάλαιο (σελ. 13-22), χαρακτηριστικό της οποίας είναι η κατ' οίκον παραγωγή, ανταλλαγή και κατανάλωση, με παράλληλη εμφάνιση της εργαστηριακής παραγωγής, γεγονός που συνεπάγεται κάποιον περιορισμένο καταμερισμό των έργων.

Τα χαρακτηριστικά αυτά απαντώνται στην ομηρική οικονομία, όπως αυτή απεικονίζεται στα ομηρικά έπη και αναλύει ο συγγραφέας στο δεύτερο κεφάλαιο (σελ. 23-32). Οι πατριαρχικές οικογένειες, το σύνολο δηλαδή των προσώπων που συνοικούν και συνδέονται με συγγενικούς ή άλλους δεσμούς (π.χ. δουλείας) και διατελούν κάτω από την απεριόριστη σχεδόν εξουσία του οικογενειάρχη, αποτελούν τις οικονομικές μονάδες¹ χαρακτηριστικό γνώρισμα των οποίων είναι η

αυτάρκεια. Τα ανάκτορα των βασιλέων –όπως του Πριάμου στην Τροία, του Νέστορος στην Πύλο, του Μενέλαου στη Σπάρτη, του Οδυσσέα στην Ιθάκη– ήταν οι μεγαλύτερες κυψέλες της μορφής αυτής της οικονομίας², στις οποίες προάγεται ο καταμερισμός των έργων, εξαιτίας του οποίου δημιουργούνται νέα και περισσότερα επαγγέλματα (σελ. 28). Η παραγωγή στο γεωργικό, κτηνοτροφικό και βιοτεχνικό τομέα παρουσιάζεται με σαφήνεια και πληρότητα από τον συγγραφέα.

Βαθμιαία διέρχεται η οικονομία το στάδιο της κατ' οίκον παραγωγής και μεταβάλλεται σε αστική. Ανάμεσα στις πόλεις προάγεται το εμπόριο και η ανταλλαγή αγαθών, ενώ παράλληλα εμφανίζεται ένας πολιτειακός καταμερισμός των έργων, που είναι αποτέλεσμα της διαφορετικής φύσεως των περιοχών να παράγουν ορισμένα αγαθά και της ικανότητας των κατοίκων τους να τα μεταμορφώνουν. Τον πολιτειακό καταμερισμό των έργων και την παραγωγή των αγαθών στο μεσογειακό χώρο περιγράφει ο συγγραφέας στο τρίτο κεφάλαιο (σελ. 33-39). Ιδιαίτερη προσοχή δείχνει στα λιμάνια της Ανατολικής Μεσογείου, ιδίως του Πειραιώς, όπου υπήρχαν «Εμπόρια» και «Δείγματα», τα οποία μπορούμε να υποστηρίξουμε, πως

ήταν οι πρόδρομοι των Χρηματιστηρίων Εμπορευμάτων. Αναφερόμενος ο συγγραφέας στα Δημόσια Οικονομικά των πόλεων, Σπάρτης και Αθηνών (σελ. 49-56), ακολουθεί τα πορίσματα των ερευνών του Ανδρέαδη³, λησμονεί όμως να αναφέρει πως κάθε πολιτικό καθεστώς έχει την αντίστοιχή του οικονομική οργάνωση και τον προσαρμοσμένο σ' αυτό οικονομικό προσανατολισμό. Έτσι, με γνώμονα τα δεδομένα γνωρίσματα της βασιλικής, σατραπικής, πολιτικής και τυραννικής οικονομίας⁴, διαμορφώνονται διαφορετικού είδους έσοδα και δαπάνες.

Στο τέταρτο κεφάλαιο (σελ. 61-72) πραγματεύεται την κοινωνικοοικονομική δομή των δύο σημαντικότερων πόλεων της κλασικής εποχής, της Σπάρτης και της Αθήνας, με έναν τέτοιο τρόπο που να μπορεί να διαμορφώσει ο αναγνώστης σαφή ιδέα για τις διαφορές τους. Θα παρατηρήσουμε, μόνο όσον αφορά τον χαρακτηρισμό που δίνει στη Σπάρτη, θεωρώντάς την ολιγαρχική πολιτεία (σελ. 61). Η μορφή του πολιτεύματος της Σπάρτης παρουσιάζει μια ιδιομορφία⁵, γιατί περιλαμβάνει γνωρίσματα και των τριών ειδών πολιτευμάτων-βασιλείας, αριστοκρατίας και δημοκρατίας. Τα χαρακτηριστικά αυτά του σπαρτιατικού πολιτεύματος αναλύθηκαν διεξοδικά από τον Πλάτωνα⁶, ο οποίος τη θεωρούσε «ευνομούμενη»⁷, σε σύγκριση με τις άλλες πόλεις.

Μετά την περιγραφή της οικονομίας της Αθήνας προχωρεί ο συγγραφέας στην εξέταση των οικονομικών ιδεών των συγγραφέων Ξενοφώντος, Πλάτωνος και Αριστοτέλους (κεφ. Ε', σελ. 73-116), οι οποίες κυφορήθηκαν, γεννήθηκαν και ανδρώθηκαν στο ανάλογο οικονομικό

πλαίσιο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση που πραγματοποιεί ο συγγραφέας ανάμεσα στις οικονομικές σκέψεις των προαναφερόμενων συγγραφέων και σε μεταγενέστερους συγγραφείς, στην «Ιστορία της Οικονομικής Επιστήμης», καταδεικνύοντας τις επιδράσεις τους. Απέναντι στην αρνητική στάση του Αριστοτέλους όσον αφορά τον τόκο, αντιτάσσεται η θετική του σοφιστού Αντιφώντος⁸ και η αναγνώριση των θετικών επιδράσεων της πίστωσης από τον Ανώνυμο Ιάμβλιχο⁹.

Στο έκτο κεφάλαιο (σελ. 117-136) αναλύεται διεξοδικά η οικονομία των αλεξανδρινών και μεταλεξανδρινών χρόνων και η βαθμιαία μετατόπιση του εμπορικού ενδιαφέροντος από την κυρίως Ελλάδα στην Αίγυπτο, Ρόδο, Παλαιστίνη. Ο Αλέξανδρος διεμόρφωσε, ανάλογα με τις τοπικές συνθήκες, την παλιά οργάνωση των σατραπειών που βρήκε, δημιουργώντας τέσσερις ενιαίες φορολογικές περιφέρειες¹⁰, τοποθετώντας στην έδρα κάθε περιφέρειας έναν προϊστάμενο, ο οποίος ονομαζόταν, κατά πάσαν πιθανότητα, «ύπαρχος»¹¹.

Αντίστοιχα, διαρρυθμίστηκαν και τα βασίλεια των Διαδόχων που σχηματίστηκαν μετά τον θάνατο του Αλεξάνδρου, για τα οποία παρέχει ο συγγραφέας διαφωτιστικές πληροφορίες, (σελ. 127-136 για τους Λαγίδες και Σελευκίδες). Απαραίτητη θεωρούμε την παρουσίαση των οικονομικών ιδεών των συγγραφέων της ελληνιστικής εποχής, όπως των κυνικών, επικουρείων και στωικών, καθώς και των μαθητών του Αριστοτέλους, Θεοφράστου και Δικαιάρχου. Οι συγγραφείς αυτοί, οι οποίοι δεν έχουν συστηματικά μελετη-

θει¹², παρουσιάζουν ξεχωριστό ενδιαφέρον, αν αναλογιστεί κανείς πως την περίοδο αυτή δεν υφίσταται η «πόλις» της κλασικής εποχής και προβάλλεται η ιδέα του κοσμοπολίτου. Δε θα συμφωνήσουμε με την άποψη του συγγραφέα πως οι δημοσιονόμοι του Αλεξάνδρου, Άρπαλος, Αντιμένης ο Ρόδιος, Κλεομένης ο Ναυκρατίτης και Φιλόξενος δεν είχαν ιδιαίτερες ικανότητες (σελ. 121). Το δεύτερο βιβλίο των «Οικονομικών»¹³ μας πληροφορεί πως οι Αντιμένης και Κλεομένης «φαίνονται ευμοιρήσαντες δημοσιονομικής ιδιοφυίας αναλαβόντες την πρωτοβουλίαν σπουδαίων δημοσιονομικών μέτρων»¹⁴, όπως απέδειξε ο Α. Ανδρεάδης¹⁵.

Το δεύτερο βιβλίο πραγματεύεται την οικονομία του Βυζαντινού Κράτους, από της ιδρύσεώς του μέχρι της πτώσεως της Κωνσταντινούπολεως. Στο πρώτο κεφάλαιο (σελ. 147-174) εισάγει ο συγγραφέας τον αναγνώστη στην πολιτική ιστορία και στη διοίκηση του Βυζαντινού Κράτους, αναφερόμενος στα μεγάλα αστικά κέντρα του Κράτους, τα οποία υπήρξαν κέντρα εμπορίου. Παράλληλα, επιχειρείται και μια εξονυχιστική δημογραφική προσέγγιση του Βυζαντινού Κράτους (σελ. 156-158).

Αναλυτική και εξονυχιστική παρουσίαση της δημόσιας οικονομίας του Βυζαντινού Κράτους γίνεται στο δεύτερο κεφάλαιο (σελ. 175-191), όπου μνημονεύονται οι δημοσιονομικές δυσχέρειες που εμφανίστηκαν κατά την ιστορική πορεία του Βυζαντίου μέχρι το 1453.

Με μια σύντομη αναφορά στις οικονομικές σκέψεις των Τριών Ιεραρχών ασχολείται το τρίτο κεφάλαιο (σελ. 192-201), ενώ μένει απο-

ρίας άξιον, αν και κατά πόσο, οι μεταγενέστεροι Βυζαντινοί συγγραφείς προήγαγαν την Οικονομική Επιστήμη, όπως οι σύγχρονοί τους της Δύσεως¹⁶.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο «Παραγωγή και Εμπόριον» (σελ. 202-258) πραγματεύεται ο συγγραφέας τις έγγειες σχέσεις, το νόμισμα και το εμπόριο του Βυζαντίου, χωρίς να λησμονήσει να αναφέρει τις επιδράσεις της επεκτάσεως των Αράβων και της διεκτάσεως των Ιταλικών εμπορικών πόλεων στην αυτοκρατορία, οι οποίες τελικά την υπονόμευσαν και συνέτειναν στην τελική πτώση.

Ο συγγραφέας κατόρθωσε να αναμορφώσει και να διαπλάσει την μακρόχρονη οικονομική ιστορία των ομηρικών, κλασικών, ελληνοιστικών και Βυζαντινών χρόνων μέσα σε ένα συμπυκνωμένο και προσιτό σύγγραμμα.

Σημειώσεις

1. Βλ. J. Bury, «History of Greece to death of Alexander the Great», δελ. 17, 42, London 1990. Α.Δ. Σίδερι, *Ιστορία του Οικονομικού Βίου*, τομ. Α', σελ. 108, Παπαζήσης, 1950.

2. Ο W. Gelesnoff, *Grundzuege der Volkswirtschaftslehre* (μετφ. από τη ρωσική υπό Ε. Altschul, Berlin 1928), σελ. 8-9, υποστηρίζει πως η περιγραφή που μνημονεύει ο Όμηρος, (Οδύσσεια, Η, στιχ. 95 κ.επ.) για τη ζωή στα ανάκτορα του βασιλέα των Φαιάκων Αλκινόου, χαρακτηρίζει κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο τη βαθμίδα της οικιακής οικονομίας.

3. Βλ. Α.Μ. Ανδρεάδου, *Ιστορία της Ελληνικής Δημόσιας Οικονομίας*, Αθήναι 1928. Για τη Σπάρτη, βιβλίο

δεύτερο και για την Αθήνα, βιβλίο τέταρτο.

4. Πρβλ. (Ψευδο-) Αριστοτέλους, *Οικονομικά*, Β, 1345b 12-14. Τη σχέση του πολιτειακού παράγοντος με την οικονομία θα αναγνωρίσει ο Ανδρεάδης, «La première apparition de la science des finances (Un chapitre de l'Économie d'Aristote)», *Economia Politica Contemporanea: Saggi di economica e finanza in onore del Professor C. Supino*, τομ. II, σελ. 289-297, Padova 1930 (αναδημ. σε Έργα Α.Μ. Ανδρεάδου, τομ. Α', σελ. 15-22, Αθήναι 1938).

5. Συμφωνία δεν παρατηρείται ανάμεσα σε σύγχρονους συγγραφείς. Έτσι, ο Ανδρεάδης, *Ιστορία της ...*, όπ.π., σελ. 40, δέχεται τη Σπάρτη ως ολιγαρχία, σε άλλο σημείο (σελ. 71) τη χαρακτηρίζει ως αριστοκρατία. Ο Σίδερς, *Ιστορία του Οικονομικού Βίου*, τομ. Α', σελ. 120 (Αθήναι 31950), τη χαρακτηρίζει αριστοκρατία. Αντίθετα, ο Morrow δέχεται τον μικτό χαρακτήρα του σπαρτιατικού πολιτεύματος. Βλ. Glen Morrow, *Plato's Cretan City*, σελ. 56-58, Princeton Univ. Press, 1960.

6. Πλάτωνος, *Νόμοι*, Γ, 692a-c. Ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*, Γ, 14b, 1285b 25-27) κατατάσσει το σπαρτιατικό πολίτευμα στη βασιλεία. Το μικτό χαρακτήρα του πολιτεύματος υπογραμμίζει ιδιαίτατα ο Πυθαγόρας Αρχύτας ο Ταραντίνος στο έργο του «Περί νόμου και δικαιοσύνης», σε Stob. I, 43, 134.

7. Ενδεχομένως να απορρέει η τοποθέτηση αυτή του Πλάτωνος από τον χαρακτηρισμό που δίνει ο Θουκυδίδης, *Ιστορία*, I, 18, 1.

8. Αντιφώντος, «Περί Ομονοίας», σε: Stob. III, 16, 30 και Bas. A. Kyrkos, *Antiphon-Kritias-Anonymus Lamblichii*, σελ. 64-66, Ioannina 1988.

9. Bas. A. Kyrkos, *Antiphon-Kritias...*,

όπ.π., σελ. 150.

10. Βλ. Α.Μ. Ανδρεάδου, *Ιστορία της Ελληνικής Δημόσιας Οικονομίας*, τομ. Β', «Η Δημόσια Οικονομία του Μεγάλου Αλεξάνδρου», σελ. 52, υποσ. 5, Αθήναι 1930. Ιδίου, «Αισπυροδαιότεροι επί Αλεξάνδρου του Μεγάλου δημοσιονομικοί φυσιογνώμια», σε: *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, τομ. 4ος (1929), σελ. 231-242, εδώ σελ. 231.

11. Πρβλ. Πολυαίνου, *Στρατηγήματα*, IV, 49 και Αρριανού, *Ανάβασις Αλεξάνδρου*, III, 16, 9.

12. Για μια συνοπτική παρουσίαση των ιδεών των συγγραφέων της περιόδου αυτής, βλ. A.A. Trever, *A History of Greek Economic Thought*, διδ. διατρ. σελ. 125-145, Chicago 1916 (αναστ. εκδ. 1975), G. Tozzi, *Economisti Greci*, σελ. 249-286, Siena 1955 και ιδίου, *Economisti Greci e Romani*, σελ. 209-245, Milano 1961.

13. Βλ. Οικονομικών Β', 1351b 36-52a 8 (Φιλόξενος), 1352a 16-52b 25 και 1353b 1-7 (Κλεομένης), 1352b 26-1353a 4 και 1353a 24-1353a 28 (Αντιμένης).

14. Α.Μ. Ανδρεάδου, «Αι σπουδαιότεροι επί...», όπ.π., σελ. 231-232.

15. Για τους δημοσιονόμους του Μ. Αλεξάνδρου, πρβλ. Α.Μ. Ανδρεάδου, «Η Δημόσια Οικονομία του Μεγάλου Αλεξάνδρου», *Επίμετρον*, Α', σελ. 75-93, Αθήναι 1930.

16. Απουσιάζει μια μελέτη που να εξετάζει, αναλύει και να διερευνά τις οικονομικές σκέψεις των Βυζαντινών συγγραφέων. Μέχρι τώρα οι προσπάθειες των ερευνητών έχουν επικεντρωθεί στους Τρεις Ιεράρχες και στον Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα. Πρβλ. Δημοσθένους *Στεφανίδου, Η Κοινωνική Οικονομική εν τη Ιστορική της Εξελίξει*, τομ. Α', σελ. 249-297, Αθήναι 1948. Σάββα Σπέντζα, *Δημοσιονομική Διερεύνησις του Βυζαντι-*

νού Κράτους, σελ. 114-119, Αθήναι
21984 και ιδίου, Γ. Γεμιστός-Πλήθων.
Ο φιλόσοφος του Μυστρά. Οικονο-
μικές, κοινωνικές και δημοσιονομι-

κές του απόψεις, Πρόλογος C.M.
Woodhouse, Αθήνα, 1990.

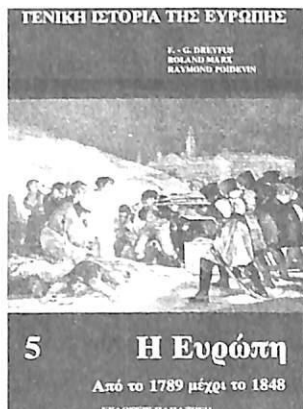
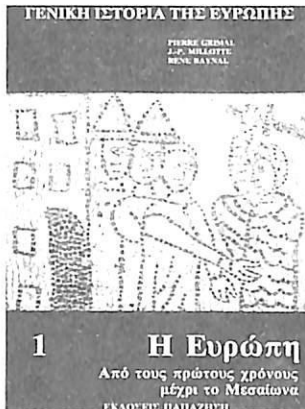
Χρήστος Μπαλόγλου



ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ

Η Ευρώπη

από τους πρώτους χρόνους μέχρι σήμερα



Διευθυντές έκδοσης:

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

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

Από την αγγή της ιστορίας πρέπει να ξετυλίξουμε το κουβάρι του χρόνου αναζητώντας την Ευρώπη. Η έννοια της Ευρώπης υποδηλώνει ότι υπήρξε ένας πολιτισμός που άξιζε το όνομα του ευρωπαϊκού και που ολοκλήρωνε μέσα του περισσότερους πολιτισμούς, που συνεργάστηκαν για να δώσουν τα χαρακτηριστικά, τις αποχρώσεις και τον τόνο στον μεγαλύτερο ευρωπαϊκό πολιτισμό. Όλοι οι πολιτισμοί εμπεριέχουν ένα σύστημα αξιών. Οι αξίες αυτές αποκαλύπτονται από τον τρόπο συμπεριφοράς και έκφρασης των ανθρώπων και καθορίζουν, σε μεγάλο μέρος, τη στάση και τους ρόλους τους, καθόλη τη διάρκεια της ζωής τους. Όλοι οι πολιτισμοί εμπεριέχουν εξάλλου ένα σύστημα δομών, που αντιστοιχεί λίγο-πολύ στο σύστημα αξιών. Λίγο-πολύ, γιατί η πραγματοποίηση κάθε συστήματος αξιών εξαρτάται από τη μια από την αντίσταση των πραγμάτων κι από την άλλη από τις αντίπαλες αξίες μέσα στον υπό εξέταση πολιτισμό. Οι συγγραφείς λοιπόν αυτού του βιβλίου προσπάθησαν να ακολουθήσουν πολλά μονοπάτια, κυριότερο από τα οποία υπήρξε η αξία της ανθρώπινης προσωπικότητας.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ Νικηταρά 2, Αθήνα 106 78, Τηλ. 3622496, 3609150