

ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΟ Βήμα

- **Γ. Κοντογιώργης** : Δημοκρατία στην τεχνολογική κοινωνία
- **Γ. Γκότσης** : Ψυχαναλυτική θεωρία και θρησκεία
- **Θ. Μυλωνάς** : Πολιτική παιδεία και σχολείο
- **Κ. Λάμνις** : Η επικοινωνιακή λογικότητα του Habermas
- **Μ. Ζουμπουλάκης** : Η νεοκλασική αρχή της ορθολογικότητας
- **Γ. Σταυρακάκης** : Στον αστερισμό της διαφήμισης
- **Μ. Λεοντσίνη** : Μαρτυρία και αφήγηση
- **Προτάσεις** : Σχολή Τεχνών και Πολιτισμού
- **Βιβλιοπαρουσίαση**
- **Βιβλιοκριτική**

ΤΟ ΒΗΜΑ
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση

ΤΟΜΟΣ Ε΄

Τεύχος 18

ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

Περιεχόμενα

Γ. Κοντογιώργης: Η δημοκρατία στην τεχνολογική κοινωνία	5
Γ. Γκότσης: Μεθοδολογικά ερωτήματα της σύγχρονης ψυχαναλυτικής θεωρίας της θρησκείας	27
Θ. Μυλωνάς: Η πολιτική παιδεία μέσω των σχολικών πρακτικών	63
Κ. Λάμνιαν: Κοινωνικοποίηση: Από τις παραδοσιακές προσεγγίσεις στην Επικοινωνιακή Λογικότητα του Habermas	85
Μ. Ζουμπουλάκης: Η νεοκλασική αρχή της ορθολογικότητας και η σχέση της με την πραγματικότητα	105
Γ. Σταυρακάκης: Για την δύναμη της διαφήμισης: ψυχικές και κοινωνικές διαστάσεις	133
Μ. Λεοντσίνη: Μαρτυρία και αφήγηση	155
Προτάσεις: Σχολή Τεχνών και Πολιτισμού	183
Βιβλιοπαρουσιάσεις:	203
Βιβλιοκριτικές:	215

Η δημοκρατία στην τεχνολογική κοινωνία*

Γεώργιος Κοντογιώργης**

Περίληψη

Η δημοκρατία ως πρόταγμα συνολικής αυτονομίας είναι ασύμβατη προς κάθε πολιτικό σύστημα εξουσιαστικού τύπου. Στο μέτρο που εκπορεύεται από το πλέον ολοκληρωμένο τυπολογικό παράγωγο του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, την πολιτική κοινωνία, δε συνάδει προς την κοινωνία πολιτών, η οποία προηγείται ιστορικά και είναι ταυτισμένη με ποικίλα όσα προσωποπαγή και αυστηρά εξουσιαστικά συστήματα. Η έξοδος του νεότερου κόσμου από το φεουδαλικό κοσμοσύστημα – που παράγει καταρχήν κοινωνίες υποκειμένων – θα οδηγήσει τελικά στη δημιουργία μιας τρίτης τυπολογικής διάστασης του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος η οποία όμως, μη όντας ικανή να απορροφήσει το κεκτημένο των δύο προηγούμενων τυπολογικών «κύκλων», θα εκκινήσει από μηδενική αφετηρία. Όλα δείχνουν ότι η είσοδος στην τεχνολογική εποχή, με τις επιπτώσεις της στο επικοινωνιακό σύστημα, διανοίγει για πρώτη φορά την προοπτική μιας εξελξιμότητας του εδαφικού πολιτειακού μορφώματος, που θα μπορούσε να καταλήξει στη μετάβαση από την κοινωνία πολιτών στην πολιτική κοινωνία και κατ' επέκταση στη δημοκρατία.

A. Η δημοκρατία ως συνολικό «διακύβευμα» της ελευθερίας

Ως «διακύβευμα» της ελευθερίας η δημοκρατία εξομοιώνεται με το πρόταγμα μιας συνολικής αυτοκαθοριστικής δυνατότητας

* Το κείμενο αυτό στηρίχτηκε σε ανακοίνωση που έγινε στο διεθνές συνέδριο με θέμα "Η δημοκρατία στο κατώφλι του 21ου αιώνα" που οργανώθηκε από το ευρωπαϊκό D. E. A. πολιτικής επιστήμης και το I. E. P. του Παρισιού στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών στις 29/30. 5. 1995.

** Καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

του ατόμου μέλους της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή η δημοκρατία ορίζεται ως το πολιτικό σύστημα στο οποίο η πολιτική κυριαρχία ανήκει στο κοινωνικό σώμα. Δυνάμει του ορισμού αυτού η σχέση κοινωνίας και πολιτικής διαμορφώνεται χωρίς καμία εξουσιαστική διαμεσολάβηση. Η δημοκρατία συνίσταται στην απόρριψη της εξουσίας. Δημοκρατία και πολιτική εξουσία είναι έννοιες ασύμβατες. Σημείο συμβιβασμού αποτελεί η αποδοχή ενός ελαχίστου πολιτικής ή διοικητικής εξουσίας υπό τη στενά εκτελεστική έννοια του όρου, η οποία όμως σε καμία περίπτωση δεν αναιρεί την πολιτική κυριαρχία του κοινωνικού σώματος. Πρόκειται για τη μετριοπαθή δημοκρατία. Η ριζοσπαστική δημοκρατία ισούται αντιθέτως με την αναρχία, με την πλήρη κατάλυση κάθε εξουσιαστικής διαφοροποίησης. Το "ζην ως βούλεται" δεν υπονοεί απλώς την ιδιωτική και κοινωνική αυτονομία αλλά ένα σφαιρικό καθεστώς αυτοκαθορισμού, που στο πολιτικό επίπεδο αποδίδεται με την αριστοτελική μεταφορά "του μη άρχεσθαι υπό μηδενός"¹.

Ο ορισμός αυτός της δημοκρατίας διευκρινίζει κατ' επέκταση και το τοπίο της τυπολογίας των πολιτικών συστημάτων. Το πολιτικό σύστημα που μεταθέτει το πεδίο της πολιτικής κυριαρχίας πέραν του κοινωνικού σώματος, με οποιαδήποτε αιτιολογία, δεν είναι δημοκρατικό και συνεπώς τυπολογικά ανήκει στην περιοχή των εξουσιαστικών πολιτικών συστημάτων. Στη δημοκρατία η πολιτική απορροφάται από την κοινωνία ή ορθότερα διαχέεται σ' αυτήν. Στο εξουσιαστικό πολιτικό σύστημα η πολιτική καταχωρείται ως –αποκλειστική ή μη, αλλά πάντως– κυρίαρχη αρμοδιότητα σε συγκεκριμένες κοινωνικές οντότητες, διαφοροποιημένες από το κοινωνικό σώμα.

Η αιτιολογία της εξουσίας, η λογική της νομιμοποίησής της, έχει μια αυτοτελή σημασία, η οποία όμως δεν αναιρεί το βασικό αυτό διαιρετικό σχήμα. Πράγματι στο εσωτερικό των εξουσιαστικών συστημάτων μπορούμε, για λόγους συστηματικούς, να διακρίνουμε, αφενός, έναν τύπο πολιτικού συστήματος που η θεμελίωση της εξουσιαστικής κυριαρχίας έχει μίαν άμεση ή έμμεση *ιδιοκτησιακή* αιτιολογία. Πρόκειται για την *ιδιωτική* ή την *κρατική φεουδαρχία* και από μίαν άλλη άποψη, για τα ολοκληρωτικά και τα δεσποτικά καθεστώτα. Και *αφετέρου*, ένα μετριοπαθέστερο τύπο πολιτικού συστήματος, όπου η θεμελίωση της πολιτικής κυριαρχίας της εξουσίας εδράζεται σε μια *εντολιακή* αναφορά. Πρόκειται για το λεγόμενο *αντιπροσωπευτικό σύστημα*. Η εξουσία δεν ασκείται ιδίω δικαίωματι και δι' ίδιον όφελος αλλά κατ'εντολήν και δι' όφελος τρίτου τινός, εν προκειμένω του κοινωνικού

σώματος. Τούτο γεννά μία υποχρέωση αντιστοιχίας της ακολουθούμενης πολιτικής με την κοινωνική βούληση και κατ' επέκταση ένα δικαίωμα "διορθωτικής παρέμβασης" του κοινωνικού σώματος, το οποίο όμως δεν ενσωματώνει την κοινωνία στο σύστημα εξουσίας².

Με άλλα λόγια το λεγόμενο αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα δεν είναι, ως εκ της φύσεώς του, δημοκρατικό, αφού η πολιτική κυριαρχία εναποτίθεται σε δυνάμεις διαφοροποιημένες από το κοινωνικό σώμα. Η διαφορετική νομιμοποιητική του βάση σε σχέση με την ακραία (ιδιοκτησιακή και ολοκληρωτική) εξουσιαστική θέσμιση της πολιτικής δεν αναιρεί το γεγονός αυτό. Αποκαλύπτει όμως την ύπαρξη μιας διαφορετικής κοινωνικής πραγματικότητας, που οδηγεί στη δημιουργία μιας τρίτης τυπολογικής κατηγορίας πολιτικού συστήματος. Το εξουσιαστικό σύστημα ιδιοκτησιακού τύπου εδράζεται, καταρχήν, στη λογική της *κοινωνίας υποκειμένων*. Το εξουσιαστικό πολιτικό σύστημα κοινωνικής αναφοράς ή νομιμοποίησης ανταποκρίνεται στις *κοινωνίες πολιτών*. Οι δημοκρατίες τέλος είναι τα πολιτικά συστήματα που προϋποθέτουν εξ ορισμού τη μετάβαση στην *πολιτική κοινωνία*³. Όστε οι κοινωνίες πολιτών παράγουν εξουσιαστικά πολιτικά συστήματα. Ένα εξ αυτών είναι το αντιπροσωπευτικό. Δεν αποκλείεται ωστόσο να αναδείξουν και αυταρχικά ή ολοκληρωτικά πολιτικά συστήματα, ιδίως σε μεταβατικές περιόδους όπου η κοινωνική αναφορά της πολιτικής νομιμοποίησης διευρύνεται, όπως στην Ευρώπη του μεσοπολέμου ή κατά την προδημοκρατική περίοδο της πόλης-κράτους (π.χ. η περίπτωση της πρώιμης κοινωνικής τυραννίας).

Η εξήγηση είναι απλή: Η *κοινωνία πολιτών* θεμελιώνεται, για λόγους που δε μπορούν να εξετασθούν εδώ, στις επιμέρους και δη στις βασικές ελευθερίες, όπως είναι οι ατομικές και οι κοινωνικές. Ως προς αυτές στοιχειοθετείται το αυτοκαθοριστικό πρόταγμα της κοινωνίας. Στο πολιτικό επίπεδο το κοινωνικό αίτημα αναφέρεται σε *δικαιώματα* όχι σε *ελευθερίες*. Τα πολιτικά δικαιώματα αποσκοπούν ουσιαστικά στην αποτροπή μιας καταχρηστικής λειτουργίας της εξουσίας, που θα περιόριζε το εύρος της κοινωνίας πολιτών (που εδράζεται στις ατομικές και κοινωνικές ελευθερίες) και θα διατηρούσε μια στοιχειώδη αντιστοιχία κοινωνικής βούλησης και πολιτικής πράξης. Ο πολίτης με την ψήφο του νομιμοποιεί συντεταγμένες πολιτικές δυνάμεις στην εξουσία. Δε συντρέχει η αυτοκαθοριστική δυνατότητα του ατόμου στην πολιτική ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για πολιτική ελευθερία.

Εξετάζοντας την αντιπροσωπευτική εξουσία υπό ένα πρίσμα ι-

στορικής *πρωτογένεσης* διαπιστώνουμε ότι παραπέμπει σε *προδημοκρατικό* στάδιο εξέλιξης του πολιτικού συστήματος. Το *προδημοκρατικό* αντιπροσωπευτικό σύστημα είναι *προσωποπαγές* και ουσιαστικά εκφράζει μια υπό προθεσμία και σχετικό έλεγχο *μοναρχική* πολιτική εξουσία με κοινωνική νομιμοποίηση. Συγκρινόμενο με την αντιπροσωπευτική αρχή που εφαρμόζεται στη δημοκρατία ή με το αντιπροσωπευτικό σύστημα μετά τη δημοκρατική πρωτογένεση, είναι *εξόχως* ατελές. Η αντιπροσωπευτική αρχή στα υστερότερα στάδια αποκτά πιο εξελιγμένα χαρακτηριστικά: Γίνεται *συλλογική* αντί της *προσωποπαγούς* και *μοναρχικής*, έχει *εξαιρετικά* περιορισμένο χρόνο εντολής (μικρότερο του έτους) και *ιδιαίτερα* περιορισμένες-εκτελεστικές/διοικητικές-αρμοδιότητες, είναι *ελευθέρως* ανακλητή και *λογοδοτεί* ανά πάσα στιγμή⁴.

Με τη έννοια αυτή, συμπεραίνεται *αβίαστα* ότι το αντιπροσωπευτικό σύστημα υπό το "εθνοκρατικού" τύπου *ανθρωποκεντρικό* κοσμοσύστημα της εποχής μας, *όχι* μόνον *δεν* εγγράφεται τυπολογικά στη δημοκρατία αλλά και ως *εξουσιαστικό* σύστημα τοποθετείται, *μορφολογικά*, σε μια *σαφώς* *προδημοκρατική* περίοδο. Η *ενισχυμένη αυτονομία της εξουσίας* εξηγεί εν μέρει τις *συχνές* *αυταρχικές* *εκτροπές* κυρίως όμως την *ορολογική σύγχυση* που επικρατεί. Όλα τα *ετερόκλητα* πολιτικά συστήματα *αυτοπροσδιορίζονται* ως *δημοκρατικά* ή *εγγράφονται* υπό τη *στέγη* της *δημοκρατίας*: Τα *μοναρχικά* και τα *τιμοκρατικά* του 19ου αιώνα, τα *λεγόμενα* *σοσιαλιστικά*, από εκείνο του Στάλιν και του Κιμ ιλ Σουνγκ έως του Φιντέλ Κάστρο και του Μάο Τσε Τουνγκ του 20ου αιώνα, *πολιτεύματα* όπως της Λιβύης, της Τουρκίας, του Ιράν, του Ιράκ σήμερα κ.α. *Δικαίως*, *διότι* σε όλα αυτά τα *πολιτικά* *συστήματα* *συντρέχουν*, *καταρχήν*, οι *τυπικές* *προϋποθέσεις* της *κοινωνίας* *πολιτών* και *φυσικά* η *αντιπροσωπευτική* *θεμελίωση* της *πολιτικής* *εξουσίας*.

Υπό το κράτος της *πολυσημάντης* *αντιπαλότητας* μεταξύ των *λεγομένων* *δυτικού* και *ανατολικού* κόσμου – που στην *πραγματικότητα* *δεν* ήσαν *παρά* *παράγωγα* της *ίδιας* *κοσμοσυστημικής* *κατηγορίας* – θα *επιχειρηθεί* να *αρθεί* το *αδιέξοδο* αυτό με την *καλλιέργεια* της *πλουραλιστικής* *θεωρίας*. Το *δυτικό* *αντιπροσωπευτικό* *πολιτικό* *σύστημα* της *κοινωνίας* *πολιτών* είναι σε *αντίθεση* με το *ανατολικό*, *συγχρόνως*, και *πλουραλιστικό*. Ωστόσο ο *πλουραλισμός*, *αφορά* *αποκλειστικά* στην *εσωτερική* *λογική* της *εξουσίας* και *όχι* σε μια *διαφορετική* *σχέση* *κοινωνίας* και *πολιτικής*. Εκείνο που *επιτυγχάνει* ο *πλουραλισμός* είναι να *μεταθέσει* το *πρόβλημα* από τη *μονοσημάντη* *αντιπροσώπευση* σε μια *άρθρωση* των *σχέσεων* *δύναμης* και *εξουσίας*, *έτσι* *ώστε* να *αποτρέπεται* η *συγκέ-*

ντρωση υπερβολικής ισχύος στην κορυφή της εξουσιαστικής πυραμίδας, μέσω της οποίας θα μπορούσαν να απειληθούν οι ατομικο-κοινωνικές ελευθερίες και τα πολιτικά δικαιώματα των πολιτών. Αν όμως με τον πλουραλισμό αποτρέπεται ένας *συνολικός* αυταρχισμός δεν αποκλείονται ούτε η *πολιτική ιδιοποίηση*, ούτε οι *τοπικοί ή κλαδικοί αυταρχισμοί*. Οι σύγχρονες κοινωνίες είναι πλήρεις από μικρούς ηγεμόνες που δυναστεύουν τις αντίστοιχες κοινωνικές τους περιοχές⁵. Επιπλέον, στο μέτρο που ο πλουραλισμός παραπέμπει στους συσχετισμούς ισχύος, χωρίς να τους ενσωματώνει στο σύστημα ως θεμελιώδεις συντελεστές της πολιτικής διαδικασίας, συμβάλλει στη γιγάντωση μιας *εξωθεσμικής* πολιτικής δυναμικής και συνακόλουθα του παρασκηνίου. Σε κάθε περίπτωση η, πλουραλιστική ή μη, αντιπροσώπευση, αποτελεί μορφολογική παραλλαγή του συνολικού εξουσιαστικού συστήματος. Δεν είναι δημοκρατία.

Οι πραγματικότητες αυτές του αντιπροσωπευτικού πλουραλισμού επιβαρύνονται από το γεγονός ότι διαπιστώνεται, υπό το βάρος της εξέλιξης της κοινωνίας πολιτών, μια σοβαρή αναντιστοιχία μεταξύ του τυπικού και του ουσιαστικού *πολιτικού συστήματος*. Η πολιτική κυριαρχία ανήκει στην κυβέρνηση, όχι στο κοινοβούλιο, και πράγματι κόμμα. Το *κόμμα* που αποκτά την πλειοψηφία στις εκλογές κατέχει, τελικά, κατά τρόπο αδιαίρετο, την πολιτική εξουσία. Το κοινοβούλιο – η λεγόμενη νομοθετική εξουσία – η κυβέρνηση, η λεγόμενη εκτελεστική εξουσία, – το ίδιο το κράτος – δηλαδή η διοίκηση, του ανήκουν κατά τρόπο που δεν υπόκειται σχεδόν σε αμφισβήτηση. Ο υποτιθέμενος κοινοβουλευτικός έλεγχος της κυβερνητικής εξουσίας δεν αποτελεί παρά μια δευτερεύουσα διάσταση της κομματικής αντιπαράθεσης, που σε τελική ανάλυση έχει αποδέκτη όχι την κυβέρνηση αλλά το κοινωνικό σώμα. Παρόλ' αυτά, το *κόμμα*, μολοντί έχει αναδειχθεί σε θεμελιώδη συντελεστή της πολιτικής διαδικασίας, *αυτοεξαιρείται* από τις συνταγματικές ρυθμίσεις που επιβάλλει η "δημοκρατική" αρχή. Ενώ όλοι οι θεσμοί του συστήματος καλούνται να συμμορφωθούν προς την αρχή αυτή, το κόμμα διατηρεί το δικαίωμα της αυτο-οργάνωσης με βάση τη λογική των συσχετισμών. Μπορεί να είναι αυταρχικό ή προσωποπαγές, να διατηρεί *de facto* ή *de jure* μία ισόβια ηγεσία, να ακυρώνει τις ίδιες τις θεμελιώδεις ρυθμίσεις του πολιτεύματος (πχ. η πειθαρχία των βουλευτών), να επιβάλει μια εντολιακή ή αυταρχική σχέση με το κοινωνικό σώμα. Σε τελευταία ανάλυση παραμένει κυρίαρχο και ουσιαστικά ανεξέλεγκτο⁶.

Συγχρόνως όμως, παρατηρείται μια *διεύρυνση του πεδίου της πολιτικής*. Η πολιτική διαδικασία και η πολιτική δυναμική αναπτύσσονται ουσιαστικά πέραν των θεσμών, στους οποίους κατακυρώθηκαν στο παρελθόν και οι οποίοι προβλέπονται από το Σύνταγμα. Η εξισορρόπηση της εξουσίας επιτυγχάνεται τελικά από τις κοινωνικές δυνάμεις πέραν των θεσμών. Η πολιτική αντιπαλότητα παράγεται στο πλαίσιο του κοινωνικού σώματος, διαμέσου κυρίως των οπτικοακουστικών μέσων, τα οποία από μηχανισμοί ενημέρωσης ή και επικοινωνίας έχουν ήδη μεταβληθεί σε *πρωταρχικό πεδίο της πολιτικής*⁷. Ωστόσο, το νέο αυτό πεδίο της πολιτικής εξακολουθεί να παραμένει *αθέσμιτο* –εκτός του θεσμημένου πολιτικού συστήματος– και μάλιστα να υπόκειται στην *ιδιωτική σφαίρα και στους συσχετισμούς*, όπως ακριβώς και τα κόμματα. Με την έννοια αυτή, ένα κοινωνικό αγαθό κομβικής σημασίας όπως η πολιτική, αντιμετωπίζεται ως ιδιωτικό προϊόν υποκείμενο σχεδόν αποκλειστικά στην επιχειρηματική ή και στην προσωπική διαθεσιμότητα. Το πολιτικό σύστημα που αναγνωρίζουν οι θεμελιώδεις χάρτες σήμερα, ανταποκρίνεται τελικά στις πραγματικότητες του 19ου αιώνα μάλλον παρά σ' εκείνες του τέλους του 20ου αιώνα⁸.

B. Το μεθοδολογικό πρόβλημα της πολιτικής τυπολογίας

Οι αντιφάσεις αυτές που ανακύπτουν έντονα στις μέρες μας και αναμφίβολα η ισχυρή αμφισβήτηση των θεμελίων του κρατούντος πολιτικού συστήματος, κάνουν εμφανέστερο από ποτέ το ασύμπτωτο της δημοκρατίας με το αντιπροσωπευτικό εξουσιαστικό σύστημα. Η μια εκδοχή του, η σοσιαλιστική, που συνδέθηκε με την κοινωνική επανάσταση, κατέρρευσε. Η άλλη, η δυτική, ένα αυστηρά προσωποπαγές, αντιπροσωπευτικό και συγχρόνως πλουραλιστικό σύστημα, έχει αγγίξει τα όριά της, καθώς *πλήττεται το θεμέλιο της πολιτικής του λειτουργίας, η νομιμοποίηση της εξουσίας ως εκπροσώπου του κοινωνικού σώματος*. Ο σύγχρονος κόσμος εξελίσσεται ραγδαία, η σκέψη του όμως και το θεσμικό περιβάλλον παραμένουν απελπιστικά στάσιμα.

Το πρόβλημα είναι *γνωσιολογικό και μεθοδολογικό*. Η έννοια και η θεωρία της δημοκρατίας στους νεότερους χρόνους υπήρξαν απόρροια της επαφής του δυτικο-ευρωπαϊκού κόσμου με την ελληνική γραμματεία και όχι αποτέλεσμα μιας πραγματικής εξέλι-

ξης των ευρωπαϊκών κοινωνιών⁹. Ο διάλογος αυτός αναπτύχθηκε σε μια περίοδο που οι κοινωνίες, στο μεγαλύτερο μέρος της γηραιάς ηπείρου, αγωνίζονταν να αποτινάξουν τα υπολείμματα του φεουδαλικού κοσμοσυστήματος και ένα εξαιρετικά αυστηρό, τιμοκρατικό και δεσποτικό, πολιτικό σύστημα συμφυές με τη διαδικασία της εισόδου τους στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι μετά την αποσύνδεση των ευρωπαϊκών κοινωνιών –και ιδιαίτερα της δυτικής Ευρώπης– από τη δυναμική του οικουμενικού και κοσμοπολιτειακού Βυζαντίου, που επήλθε σταδιακά μετά την Άλωση, η πραγματικότητα της πόλης "κράτους", μολονότι εξακολούθησε να δεσπόζει στο πλαίσιο του ελληνικού ζωτικού χώρου μέχρι και τον 19ο αιώνα, έπαψε να αποτελεί αντικείμενο ενδιαφέροντος γι' αυτές¹⁰. Το πρόβλημα, όπως γίνεται αντιληπτό, δεν αφορά στο κοσμοσυστημικό μόρφωμα της πόλης "κράτους" αυτό καθαυτό, αφού "επελέγη" τελικά η "εθνοκρατική" τυπολογία, αλλά στο πολιτικό της σύστημα. Οι αναδυόμενες δυτικο-ευρωπαϊκές κοινωνίες, ενώ αντιμετώπισαν δίκην προτύπου τη δημοκρατία της αρχαίας πόλης, αγνόησαν το κυριολεκτικά όμοιό της που ενυπήρχε ακριβώς δίπλα τους, στο πλαίσιο του ελληνικού κοσμοσυστήματος, και μάλιστα χωρίς τη δουλοκτησία¹¹. Ευλόγως αφού, έχοντας εκκινήσει από μηδενική κοινωνική και πολιτική βάση (από την κοινωνία υποκειμένων), το ζητούμενο ήταν η κατάκτηση των στοιχειωδών ατομικών και κοινωνικών ελευθεριών, επομένως μια περιορισμένη για την εποχή κοινωνία πολιτών και όχι η πολιτική κοινωνία που οδηγεί στη δημοκρατία. Ευλόγως επίσης, διότι δε συνέτρεχε η αντικειμενική προϋπόθεση ενός επικοινωνιακού συστήματος¹² που θα έκανε εφικτή τη δημοκρατία στο εδαφικό κρατοκεντρικό σύστημα.

Ο διανοητικός διαλογισμός για την ελληνική δημοκρατία, η διαπίστωση του ανέφικτού της στο εδαφικό κράτος και οπωσδήποτε το αδιανόητο ενός προτάγματος που θα περιλάμβανε επίσης τον πολιτικό αυτοκαθορισμό, οδήγησαν στην επεξεργασία ενός σχήματος που στην ελληνική ορολογία ονομάζεται *ευφημισμός*. Αφού η δημοκρατία είναι ανέφικτη και φυσικά αδιάφορη, τίποτε δεν αποκλείει να αναγορευθεί, κατ' οικονομίαν, σε δημοκρατία – έμμεση ονομάσθηκε αρχικά για να καταργηθεί στη συνέχεια και ο επιθετικός προσδιορισμός– ένα εξουσιαστικό πολιτικό σύστημα που απλώς αναφέρεται, προκειμένου να αποκτήσει νομιμοποιητικό έρεισμα, στο σύνολο ή και σε μέρος του κοινωνικού σώματος.

Όπως συνήθως συμβαίνει στις περιπτώσεις αυτές, η νέα αυτή επιλογή επενδύθηκε με ιδεολογική χροιά. Πρώτος ίσως ο

Condorcet επιχειρηματολόγησε υπέρ της ελευθερίας των νεότερων, ενώ προηγουμένως ο Μοντεσκιέ διέκρινε ότι το δυτικο-ευρωπαϊκό σύστημα, που μόλις επιχειρούσε να εξέλθει από το φεουδαλικό κοσμοσύστημα, ήταν "ανώτερο", δηλαδή πλέον εξελιγμένο, σε σύγκριση με το οικουμενικό και κοσμοπολιτειακό ανθρωποκεντρικό σύστημα που διαδέχθηκε το κρατοκεντρικό σύστημα της πόλης¹³. Τη γραμμική αυτή θεώρηση της εξέλιξης ακολούθησαν όλοι οι θεωρητικοί απολογητές –φιλελεύθεροι και μαρξιστές– του "εθνοκρατικού" τύπου κοσμοσυστήματος. Κάθε νεότερο είναι πιο εξελιγμένο και συνεπώς ανώτερο από το παλαιό. Η "δημοκρατία" –εννοείται το εξουσιαστικά κυρίαρχο αντιπροσωπευτικό σύστημα– είναι σαφώς ανώτερη από την αρχαία. Η μη δουλοκτητική δημοκρατία του συστήματος των "πόλεων", των μεταβυζαντινών χρόνων, που αποτελεί ευθεία προέκταση της αρχαίας δημοκρατίας απουσιάζει πλήρως από τη σχετική προβληματική.

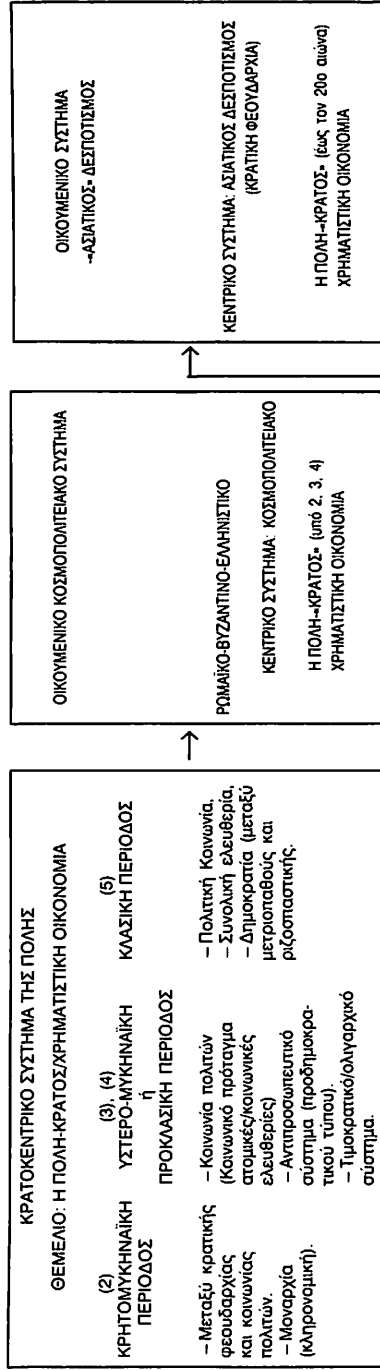
Η γραμμική προσέγγιση του κοινωνικού γίνεσθαι, σε συνδυασμό με την υπαγωγή του στη λειτουργία των μοντέλων –που ανάγει το "νεότερο" σύστημα σε πρότυπο αναφοράς και αξιολόγησης της ιστορίας– θέτει ασφαλώς ένα μείζον πρόβλημα μεθόδου. Πρωταρχικά, διότι είναι αυτό καθεαυτό αυθαίρετο για πολλούς λόγους που δεν είναι απαριθμήσιμοι τη στιγμή αυτή. Δεύτερον, επειδή η επίκληση της συγκριτικής μεθόδου έρχεται να παίξει ένα ρόλο δικαίωσης του προτύπου και όχι να συνδράμει στη διαδικασία της γνώσης. Πέραν αυτού η συγκριτική προσέγγιση δεν επαρκεί από μόνη της, ακόμη και αν είναι αδογματιστη, για να δώσει αξιόπιστες απαντήσεις. Προϋποτίθεται η αποκατάσταση της αναλογίας στη σύγκριση. Η σύγκριση στο πλαίσιο αυτό καλείται να εκτιμήσει τα μεγέθη όχι στην απολυτότητά τους αλλά σε σχέση με την κλίμακα στην οποία αναφέρονται. Η απλή συγκριτική μέθοδος αντιμετωπίζει, για παράδειγμα, τη βιομηχανική οικονομία ως μια πρωτότυπη και θα λέγαμε μοναδική εκδοχή στην ανθρώπινη ιστορία. Το προφανές όμως αυτό εξ'επόμεως κλίμακος ιστορικό κεκτημένο δε δικαιολογεί τη δογματική παραδοχή, η οποία υπάγει σε μια ενιαία τυπολογική κατηγορία –και μάλιστα ως αγροτική οικονομία– ολόκληρη την προγενέστερη περίοδο της ανθρωπότητας. Η αναλογική μέθοδος διδάσκει, αντιθέτως, ότι η βιομηχανική οικονομία αποτελεί απλώς έναν τύπο χρηματιστικής οικονομίας¹⁴, ο οποίος οφείλει να εκτιμηθεί, αφενός, στο πλαίσιο του συνολικού συστήματος στο οποίο λειτουργεί και αφετέρου, σε αναφορά προς συναφή συνολικά ιστορικά φαινόμενα, εν προκειμένω χρη-

ματιστικής οικονομίας, εφόσον και όπου αυτά υπάρχουν. Έχουμε δείξει αλλού γιατί το *ελληνικό κοσμοσύστημα*, που ανέδειξε τον ελληνικό πολιτισμό, υπήρξε θεμελιωδώς ένα *σύστημα χρηματιστικής οικονομίας*. Ένα σύστημα που χρησιμοποίησε ως όχημα την πόλη, ως κρατοκεντικό μόρφωμα αρχικά και στη συνέχεια ως κοσμοπολιτειακή οικουμενικότητα.

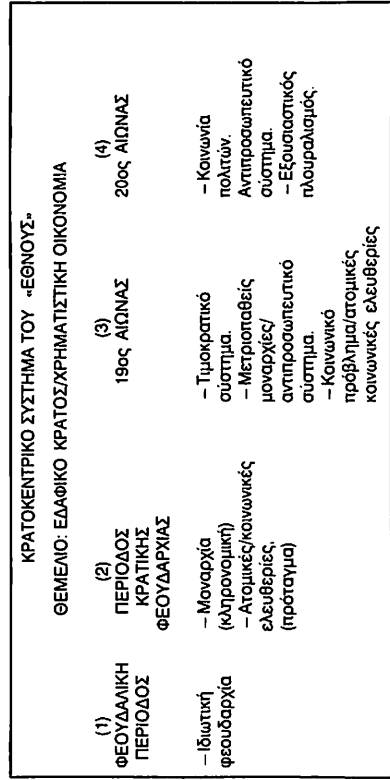
Το *ελληνικό κοσμοσύστημα* που διήρκεσε, όπως είδαμε, αδιάκοπα μέχρι τις παρυφές του 20ου αιώνα και το *νεότερο κοσμοσύστημα*, που αρχίζει να οικοδομείται από την ύστερη φεουδαλική περίοδο ως τυπολογική προέκταση του πρώτου, διεκδικούν επίσης μια μοναδικότητα σημαντική: Συνθέτουν το μόνο γνωστό ιστορικά σύστημα που παρουσιάζει μια *εξελιξιμότητα ευρέως τυπολογικού φάσματος*. Συγχρόνως όμως είναι ένα κοσμοσύστημα που εμφανίζει μια εκπλήσσοσα *ιδιοσυστασιακή ενότητα* και αναλογία σε τυπολογικό επίπεδο. Η ύπαρξη της ενότητας και αναλογίας αυτής εξηγεί, άλλωστε, τόσο την κομβική θέση και τη διαρκή επικαιρότητα του ελληνικού πολιτισμού στις νεότερες κοινωνίες όσο και την αδυναμία τους να αναλάβουν τη σκυτάλη της ύστερης φάσης, της οικουμενικής και κοσμοπολιτειακής, του ελληνικού συστήματος ή έστω να προσεγγίσουν ειδικότερες πτυχές του όπως η δημοκρατία της πόλης, που συνυπήρχε πλάι τους έως πρόσφατα. Ο νεότερος “εθνοκρατικός” τύπος του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος διέκρινε μια εκλεκτική συγγένεια με την προγενέστερη κρατοκεντρική του φάση και μάλιστα με τις απαρχές της, ακριβώς διότι καθώς αποσυνδέθηκε πρόωρα από το άρμα της βυζαντινής κοσμοπολιτείας βρέθηκε αναγκασμένος να συνεχίσει από τη μηδενική κοινωνική και πολιτική του αφετηρία¹⁵.

Εφαρμόζοντας την αναλογική μέθοδο στη συγκριτική προσέγγιση των δύο κρατοκεντρικών τύπων του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος προκύπτει το ακόλουθο σχήμα:

ΑΝΑΛΟΓΙΕΣ ΣΤΗΝ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ
ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΜΙΚΡΑΣ ΚΛΙΜΑΚΑΣ



ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΜΕΓΑΛΗΣ ΚΛΙΜΑΚΑΣ



Από το διάγραμμα αυτό απορρέουν οι εξής παρατηρήσεις:

α. Το νεότερο κοσμοσύστημα οδηγείται τελικά σε "μηδενική" εκκίνηση: Είναι *κρατοκεντρικό*, σταδιακά γίνεται *εθνικό* επιχειρώντας συγχρόνως να *μετεξελιχθεί* εσωτερικά από κοινωνία υποκειμένων σε κοινωνία πολιτών με την κατάκτηση των στοιχειωδών ελευθεριών και δικαιωμάτων του ανθρώπου.

β. Οι δύο κρατοκεντρικοί τύποι του συγκεκριμένου κοσμοσυστήματος έχουν να επιδείξουν μια παραδειγματική εξελικτική αναλογία έως την κοινωνία πολιτών. Όμως ο εθνοκεντρικός τύπος αγνοεί τις επόμενες φάσεις του ελληνικού συστήματος: Τη δημοκρατική της κρατοκεντρικής περιόδου και την κοσμοπολιτειακή.

γ. Η χρηματιστική οικονομία αποτελεί για όλους τους τύπους του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος θεμέλιο της *ιδιοσυστασίας* και της *εξελικτικής* τους φυσιογνωμίας. Όμως η βιομηχανικού τύπου χρηματιστική οικονομία παράγει, στο πλαίσιο του εδαφικού κράτους, κοινωνική ή καλύτερα επικοινωνιακή ενέργεια, που μόλις επαρκεί για τη συγκρότηση μιας κοινωνίας πολιτών (ατομικές-κοινωνικές ελευθερίες, απλά πολιτικά δικαιώματα) και συνεπώς, στην καλύτερη περίπτωση, ενός μετριοπαθούς εξουσιαστικού πολιτικού συστήματος. Αντιθέτως, στο πλαίσιο του κρατοκεντρικού πολιτειακού μορφώματος της πόλης η χρηματιστική οικονομία, μολονότι η κλίμακα που αντιπροσωπεύει δεν υπόκειται σε σύγκριση με το βιομηχανικό ανάλογό της, απεδείχθη ικανή να οδηγήσει σε περαιτέρω εξελίξεις: Από την κοινωνία πολιτών στην πολιτική κοινωνία και συνακόλουθα από τον εξουσιαστικό τύπο πολιτικού συστήματος στο τυπολογικό αντίθετό του, τη δημοκρατία.

δ. Δεν είναι του παρόντος να επισημανθούν ορισμένες σημαντικές πτυχές του οικουμενικού και κοσμοπολιτειακού παραδείγματος καθώς και οι λόγοι που επέβαλαν τη μετάβαση του κρατοκεντρικού συστήματος σ' αυτό. Περιορίζομαι απλώς να υπογραμμίσω ότι το κοσμοπολιτειακό σύστημα όχι μόνο δεν κατήργησε το σύστημα της πόλης αλλά και αποτέλεσε το όχημά του. Είναι ακριβώς αυτό που διακρίνει την οικουμενική *κοσμοπολιτεία* από τις διάφορες *αυτοκρατορίες* ή τις *κρατικές δεσποτείες* που εγγράφονται κυρίως στο φεουδαλικό κοσμοσύστημα. Το Βυζάντιο αποτελεί την πλέον ολοκληρωμένη έκφραση οικουμενικής κοσμοπολιτείας. Η οθωμανική κατάκτηση σήμανε την κατάλυση του κοσμοπολιτειακού συστήματος στην "κοσμική" κορυφή όχι όμως της κοσμοπολιτειακής εκκλησιαστικής θεσμικής τάξης, της κοσμοπολιτειακής ιδεολογίας, του οικουμενικού συστήματος, της χρηματιστι-

κής οικονομίας και προπαντός του συστήματος των πόλεων. Ο συμβιβασμός ανάμεσα στον ασιατικό δεσποτισμό –τύπος του φεουδαλικού κοσμοσυστήματος– και στο ελληνικό κοσμοσύστημα αξίζει για πολλούς λόγους της προσοχής μας.

ε. Τα ανωτέρω κάνουν φανερό ότι η αξιολόγηση του “εθνοκεντρικού” κοσμοσυστήματος παρουσιάζει ορισμένα σαφή όρια, που μόνον η αναλογική μέθοδος επιτρέπει την ανάδειξή τους. Επισημάνθηκε ήδη ότι η βιομηχανικού τύπου χρηματιστική οικονομία είναι “ανώτερη” από την αντίστοιχη ελληνική. Ωστόσο αποδείχθηκε ανεπαρκής για να οδηγήσει σε μια υπέρβαση της κοινωνίας πολιτών. Η σύγχρονη κοινωνία πολιτών ή το προσωποπαγές αντιπροσωπευτικό σύστημα είναι πληρέστερα από τα ελληνικά αντίστοιχα. Τούτο όμως δεν αποτελεί επιτρεπτό επιχείρημα για να εξισωθεί με ένα πολιτικό σύστημα όπως η δημοκρατία, που αντιπροσωπεύει άλλη εποχή και άλλη κοινωνία, την πολιτική κοινωνία.

ζ. Ωστε, το καινούργιο που φέρνει το “εθνοκεντρικό” κοσμοσύστημα δεν είναι ούτε η κρατοκεντρική του συγκρότηση ούτε το εσωτερικό εξελικτικό του πεδίο. Θα λέγαμε μάλιστα ότι ως προς αυτά έχει ακόμη να διανύσει μεγάλο δρόμο μέχρι να ολοκληρωθεί. Το νέο συνίσταται στο γεγονός ότι η εξελικτική του δυναμική αναπτύσσεται στο πλαίσιο του εδαφικού πολιτειακού μορφώματος –του εδαφικά εκτεταμένου κράτους– και όχι στην πρωτογενή πολιτειακή ενότητα της πόλης-κράτους. Οι νεότερες κοινωνίες κατόρθωσαν να κινητοποιήσουν επαρκή επικοινωνιακή ενέργεια, ώστε το εδαφικό κράτος –που ιστορικά είχε καταγραφεί ως μη εξελίξιμο– να αναπτύξει εξελικτική τροχιά ανθρωποκεντρικού τύπου¹⁶.

Γ. Η δημοκρατία ως το πολιτικό σύστημα της τεχνολογικής κοινωνίας

Στο σημείο αυτό το ερώτημα που τίθεται είναι απλό: Είναι εφικτή η μετάβαση του νεότερου συστήματος, από την προδημοκρατική κοινωνία πολιτών, στην πολιτική κοινωνία και στο δημοκρατικό της συνεπαγόμενο; Είναι περαιτέρω εξελίξιμο το σύγχρονο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα ή θα πρέπει να αποδεχθούμε ότι εξάντλησε τα όριά του;

Η αναδρομή στο ελληνικό παράδειγμα υπό συνθήκες αναλογίας κάνει εφικτή την προέγγισή του εν είδει εργαστηρίου για την

ανάδειξη ορισμένων θεμελιωδών κατευθύνσεων της “εθνοκρατικής” του προοπτικής. Με αφετηρία την υπόθεση αυτή μπορούμε να δεχθούμε ότι το νεότερο κρατοκεντρικό κοσμοσύστημα θα είχε, κατ’ αρχήν, να επιλέξει, προκειμένου να μετεξελιχθεί, ανάμεσα στις τοπικές και περιφερειακές δημοκρατικές συσσωματώσεις στο εσωτερικό του εδαφικού κράτους και στην προοπτική της συνολικής δημοκρατίας¹⁷. Η πρώτη περίπτωση, εξεταζόμενη αυτοτελώς, είναι ουσιαστικά ανέφικτη διότι προϋποθέτει ένα πιά εξελιγμένο στάδιο του συνολικού κρατοκεντρικού συστήματος και ενδεχομένως το κοσμοπολιτειακό. Η δεύτερη περίπτωση, καθώς συνιστά διαδικασία πρωτογένεσης, προϋποθέτει τη *συσσώρευση πολλαπλάσιας επικοινωνιακής ενέργειας* καθόσον δεν οφείλει απλώς να οικοδομήσει το κοινωνικο-πολιτικό της περιβάλλον αλλά και να καλλιεργήσει στην ανθρώπινη συνείδηση, την ιδέα και την αναγκαιότητά της.

Διαπιστώσαμε κιόλας ότι το σύγχρονο σύστημα έχει ήδη εισέλθει σε μια *μεταβατική* περίοδο. Αποδεχόμαστε επίσης ότι η βιομηχανική οικονομία στο εδαφικό κράτος εξάντλησε τη δυναμική της με την οικοδόμηση της κοινωνίας πολιτών και του αντιπροσωπευτικού πλουραλισμού. Συνάγουμε τέλος ότι οι εκδηλώσεις της μετάβασης συνάπτονται με τις θεμελιώδεις εκείνες μεταβολές που επιβάλλει η νέα, η *τεχνολογική επανάσταση*. Πράγματι, η τεχνολογική επανάσταση σηματοδοτεί μια τομή στο πλαίσιο του “εθνοκεντρικού” κοσμοσυστήματος, κατά πολύ σημαντικότερη από εκείνη της βιομηχανικής επανάστασης. Αν η βιομηχανική επανάσταση εισήγαγε τελειωτικά τις φεουδαλικές κοινωνίες στη σφαίρα του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος με πρωταρχικό ζητούμενο τη συγκρότηση της κοινωνίας πολιτών, η τεχνολογική επανάσταση μεταστεγάζει το νεότερο κόσμο στην περιοχή του ευφυούς περιβάλλοντος. Πρόκειται για ένα νέο τύπο χρηματιστικής οικονομίας, για ένα νέο τύπο κοινωνίας γενικότερα και φυσικά για ένα νέο, τυπολογικά διαφορετικό, πολιτικό σύστημα.

Διακρίνουμε ήδη τις πολιτικές επιπτώσεις της τεχνολογικής παρέμβασης στην οικονομία: Την καλπάζουσα αναδιάρθρωση του κοινωνικού ιστού σε συνδυασμό με τη σταδιακή μεταλλαγή και προπαντός με την *απόρριψη της εργασίας*. Δεν πρόκειται για το φαινόμενο της *ανεργίας*, όπως πιστεύεται, αλλά για μια τυπική απόρριψη του πολίτη από τη διαδικασία της παραγωγής¹⁸. Η αύξηση της παραγωγικότητας συνοδεύεται από έναν καλπάζοντα περιορισμό της ανθρώπινης συμμετοχής στη δημιουργία της. Η νέα αυτή πραγματικότητα δε θέτει απλώς ένα ζήτημα κοινωνικής ει-

ρήνης και σταθερότητας του συστήματος. Απειλεί την ίδια τη λογική του, καθόσον η απώθηση ενός σημαντικού μέρους του κοινωνικού σώματος στο περιθώριο ανατρέπει τον οικονομικό κύκλο, ο οποίος υπονοεί όχι μόνο την παραγωγή αλλά και τη διάθεση, την κατανάλωση του παραγόμενου προϊόντος. Συγχρόνως, η απόρριψη της εργασίας αποσυνδέει την κοινωνική αντιπαλότητα από την παραγωγική της βάση. Στη βιομηχανική κοινωνία η σύγκρουση της εργασίας με την εργοδοσία είχε συγκεκριμένο περιεχόμενο που συνδεόταν με το αδιάρρηκτο της σχέσης τους στο πλαίσιο της διαδικασίας της παραγωγής. Το ζήτημα λοιπόν ήταν εάν θα επιδιωκόταν η απλή διασφάλιση όρων εξαρτημένης εργασίας που θα συνήδαν με το περιεχόμενο της κοινωνικής ελευθερίας και μια πιο ισόρροπη συμμετοχή της στην "υπεραξία" ή θα ετίθετο θέμα κατάργησης του ενός εκ των συντελεστών της παραγωγής, εν προκειμένω της ιδιωτικής εργοδοσίας. Υπό τις συνθήκες της τεχνολογικής κοινωνίας η απόρριψη της εργασίας (και υπό μίαν γενικότερη άποψη η ριζική της αναδιάρθρωση και διεύρυνση του περιεχομένου της) εστιάζει το ερώτημα από την ιδιοκτησία στην αναδιανομή του συνολικού οικονομικού πλεονάσματος, στην παραγωγή του οποίου όμως ο πολίτης δε συμμετέχει ή συμμετέχει περιορισμένα ή έστω διαφορετικά.

Το πολλαπλό αυτό δίλημμα που ανατρέπει μεσοπρόθεσμα τους κοινωνικοπολιτικούς συσχετισμούς, παραπέμπει σε ένα νέο κοινωνικό πρόταγμα, που η πραγμάτωσή του διέρχεται αναγκαστικά από την πολιτική. Νέος κύκλος αξιών, όπως η απαξία της εργασίας και η προβολή τηςσχόλης, νέες μορφές εργασίας που συνδέονται μάλλον διανοητικά ή εξ αποστάσεως με την οικονομική διαδικασία και απορρίπτουν τη μισθωτική της βάση ή τέλος που αποσυνδέονται από τον οικονομικό κύκλο, όπως η πολιτική και πνευματική/πολιτισμική εργασία¹⁹, νέες διαστάσεις της ελευθερίας, όπως η πολιτική –ως αυτοκαθοριστική δυνατότητα και όχι ως απλό δικαίωμα– εμφανίζονται ως προβληματική αλλ' εμφανώς στον ορίζοντα.

Διαπιστώσαμε ότι η διαφορά *επικοινωνιακής κλίμακας* μεταξύ πόλης κράτους (η μικρά κλίμακα) και εδαφικού κράτους (η μεγάλη κλίμακα) επέτρεψε στη μικρά κλίμακα να εξελιχθεί πέραν του εξουσιαστικού και κρατοκεντρικού συστήματος. Η επικοινωνιακή αυτή μετεξέλιξη στο σύγχρονο εδαφικό κράτος μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα ήταν εφικτή με το μέσον της τεχνολογικής παραμέτρου, η οποία, πέραν των ειδικότερων επιρροών της σε τομείς όπως αυτοί που υπαινιχθήκαμε προηγουμένως, παρεμβαίνει

κατά τρόπο άμεσο και στην αναδιαμόρφωση της σχέσης κοινωνίας και πολιτικής.

Η προοπτική ακριβώς αυτή αποτελεί ένα μείζον ζήτημα του οποίου οι διαστάσεις διαφεύγουν από τις προθέσεις του παρόντος κειμένου. Υπογραμμίζεται ωστόσο για την ενότητα του συλλογισμού ότι το πρόβλημα στο κατώφλι του 21ου αιώνα δεν εστιάζεται στο αν συντρέχουν ή όχι οι προϋποθέσεις μιας συνεύρεσης του πολιτικού με το κοινωνικό και μάλιστα της διάχυσης του πολιτικού φαινομένου στο κοινωνικό γίνεσθαι αλλά στην προοπτική μιάς ιδεολογικής επεξεργασίας του δημοκρατικού προτάγματος, από την οποία είναι φανερό ότι ο σύγχρονος κόσμος απέχει αισθητά.

Παρόλ' αυτά, ουδείς κατά τη γνώμη μας μπορεί αδαπάνως να αγνοεί ότι η διάσταση που επισημαίνεται ανάμεσα στο πολιτικό σύστημα που περιγράφει ένας σύγχρονος θεμελιώδης νόμος και στις πραγματικότητες ενός εξελιγμένου πολιτικού συστήματος, αρχίζει να αποκτά ένα τυπολογικό περιεχόμενο που σηματοδοτείται από πλήθος εκδηλώσεων όπως η διεύρυνση του πεδίου της πολιτικής και η μετατόπιση της πολιτικής δυναμικής από τους παραδοσιακούς πολιτικούς θεσμούς (όπως το κοινοβούλιο) στο κοινωνικό σώμα, η προϊούσα μετεξέλιξη των κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων ως συντελεστών της πολιτικής διαδικασίας κ.α. Η γενικευμένη αμφισβήτηση της "πολιτικής", που παρατηρείται ιδίως μετά τη δεκαετία του '80, δεν αφορά επιμέρους εκφάνσεις του συστήματος ώστε να επιδέχεται απλές διορθωτικές παρεμβάσεις. Αναφέρεται στην ίδια τη λογική θεμελίωση του συστήματος, δηλαδή στην αντιπροσωπευτική του ιδιοσυστασία. Η αποχή οφείλει να ερμηνευθεί ως βαθιά πολιτική πράξη του πολίτη, ο οποίος, όχι μόνον δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του στο πλαίσιο του κρατούντος πολιτικού συστήματος αλλ' αισθάνεται επιπλέον ότι τελεί υπό μίαν ιδιότυπη *ομηρία*²⁰. Δικαιώματα, όπως για παράδειγμα η ελευθερία του "τύπου", λειτουργούν για την οριοθέτηση των πολιτικών προνομίων και ασυλίας των συντελεστών των μέσων "ενημέρωσης" απέναντι στην εξουσία και κυρίως σε βάρος του πολίτη. Η πολιτική, στο πλαίσιο του αντιπροσωπευτικού πλουραλισμού, εμφανίζεται, στη συνείδηση του κοινωνικού σώματος, να εκπληρώνει ένα ρόλο χειραγώγησης –επομένως περιοριστικό των ελευθεριών και των δικαιωμάτων του ατόμου– προς όφελος της πολιτικής εξουσίας και των δυνάμεων του παρασκήνιου.

Καθόλες τις ενδείξεις το περιεχόμενο της αμφισβήτησης αφήνει να διαφανεί ότι η εναλλαγή των πολιτικών δυνάμεων στην ε-

Ξουσία έπαυσε να αποτελεί θετική επιλογή και πάντως δε συντρέχει ως πρώτη προτεραιότητα για το κοινωνικό σώμα. Όσο και αν η πολιτική αμφισβήτηση ως πρόταγμα φαίνεται να εστιάζεται ακόμη στο πεδίο του μη συνειδητού, κινείται οπωσδήποτε πέραν του κατεστημένου εξουσιαστικού συστήματος. Ένας νέος τύπος πολίτη γεννιέται. Ένας νέος τύπος πολιτικού αναδειχνεται και προπαντός είναι ορατό ένα νέο πεδίο πολιτικής, που εισάγει στη θέση του *εξουσιαστικού πολιτικού λόγου* το *διαλεκτικό πολιτικό λόγο* επιφυλάσσοντας στο κοινωνικό σώμα μια άτυπη αλλά προνομιακή θέση στην πολιτική δυναμική. Οι δύσμορφες εκδηλώσεις της μεταβατικής περιόδου που διανύει το "εθνοκρατικό" κοσμοσύστημα δε σκιάζουν ασφαλώς την κομβική διάσταση του γεγονότος ότι *δεν είναι ο πολίτης που πηγαίνει στην πολιτική, αλλά η πολιτική που διαχέεται στο κοινωνικό σώμα και επιζητεί την ενσωμάτωση του πολίτη σ' αυτήν*²¹. Οπότε, η εξουσιαστική αυτονομία, ακόμη και η εξουσιαστική διαμεσολάβηση των ενδιαμέσων σωμάτων (κόμματα, ομάδες πίεσης) γίνεται λιγότερο αναγκαία και ολόένα πιο συμβολική στο επίπεδο του πολιτικού λόγου. Υπό την έννοια αυτή, η "αποχή" και πιά συγκεκριμένα η αποστασιοποίηση από τις παραδοσιακές εκδηλώσεις πολιτικής συμμετοχής και ενσωμάτωσης, αποκαλύπτουν συγχρόνως την ανάδειξη νέων μορφών πολιτικής ολοκλήρωσης, που αναφέρονται απ' ευθείας στο πολιτικό όλον χωρίς διαμεσολαβήσεις και οπωσδήποτε σε ένα επίπεδο *συνάρθρωσης ατομικότητων* αντί της *μαζανθρωπικής συλλογικότητας*.

Στο κατώφλι της μετάβασης αυτής προς μία δημοκρατικού τύπου σχέση κοινωνίας και πολιτικής, αποκτά, κατά τη γνώμη μας, εξέχουσα σημασία και προτεραιότητα η αναθεώρηση θεμελιωδών παραδοχών από την ίδια την πολιτική επιστήμη:

Να ορισθεί η *πολιτική* ως φαινόμενο *καθεαυτό* και όχι σε συνάρτηση με μια συγκεκριμένη οργανωτική της θέσμιση, όπως η Ξουσία.

Να διατυπωθεί μια αξιόπιστη *μεθοδολογία* και *τυπολογία* του πολιτικού φαινομένου, που να ξεπερνά το μικρόκοσμο του "εθνοκράτους" και μάλιστα μιας ορισμένης φάσης του, με αξίωση οικουμενική.

Να επανεξετασθεί η δεδομένη πρόσληψη θεμελιωδών εννοιών όπως εκείνες περί του *κράτους*, του *έθνους*, του *δημοσίου* ή του *πολιτικού χώρου*, του *γενικού* ή του *κοινού συμφέροντος*, της *πολιτικής* ως απλού δικαιώματος και συνακόλουθα ως *εξουσιαστικού "καθήκοντος"* ή της *πολιτικής* ως *συνολικής ελευθερίας* και ως "*αναλώσιμου*" αγαθού. Και ούτω καθεξής.

Το ζητούμενο σε μια εποχή τυπολογικής μετάβασης από την κοινωνία πολιτών στην πολιτική κοινωνία δεν είναι να αντιταχθεί κανείς στην εξέλιξη αλλά να συμπορευθεί μ'αυτήν και να την κατανοήσει. Το πρόταγμα της προόδου της γενιάς που μόλις βιώνει την ωριμότητά της ήταν "να αλλάξει τον κόσμο". Πρόταγμα της τεχνολογικής γενιάς αποτελεί ήδη το ερώτημα "πώς θα προλάβει την εξέλιξη, πώς θα αφομοιώσει τις αλλαγές" που παρελαύνουν καλπάζοντας μπροστά στα μάτια της. Το αίτημα για την απελευθέρωση της πολιτικής από την κυρίαρχη πολιτική εξουσία αποκτά πραγματικό περιεχόμενο σε μια κοινωνία όπου το πολιτικό σύστημα δεν εκχωρείται με οποιοδήποτε τρόπο ή αιτιολογία. Άλλωστε το ίδιο ακριβώς συνέβη με το αίτημα για την απελευθέρωση του κοινωνικού σώματος από την κυρίαρχη κοινωνική εξουσία κατά την είσοδο του ευρωπαϊκού κόσμου στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα.

Ο επόμενος αιώνας, στο μέτρο που θα ολοκληρώσει τη μετάβαση από τη βιομηχανική στην τεχνολογική κοινωνία, θα ολοκληρώσει επίσης το Διαφωτισμό, πλαισιώνοντας τον κοινωνικό με τον πολιτικό πολιτισμό. Στο πλαίσιο αυτό ο ευφημισμός και το αυτονόητο περί του δημοκρατικού χαρακτήρα ενός αυστηρού εξουσιαστικού συστήματος όπως ο αντιπροσωπευτικός πλουραλισμός, θα αποβούν εκ των πραγμάτων χωρίς αντικείμενο. Κατά λογική ακολουθία, ενόσω η δημοκρατία δε θα ορίζεται ως το τυπικώς αντίθετο της όποιας κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας, θα "διαϊωνίζεται" η σύγχυση και φυσικά θα δυσχεραίνεται η ιδεολογική της πρόσληψη από την κοινωνία.

Εν συμπεράσματι: Μολονότι οι γνωσιολογικές, ιδεολογικές και οι εν γένει προσλαμβάνουσες παραστάσεις κατά την παρούσα – πρώιμη προδημοκρατική – φάση του κρατοκεντρικού κοσμοσυστήματος κάνουν αδιανόητη αν όχι δημαγωγική την προβολή του δημοκρατικού προτάγματος, η πολιτική επιστήμη οφείλει να το "αναδείξει" – πολύ περισσότερο αφού συντρέχει η δημοκρατική μήτρα του ελληνικού προηγούμενου – ώστε να χρησιμεύσει ως θεμελιώδης υπόθεση εργασίας για την κατανόηση της ίδιας της ιδιοσυστασίας του πολιτικού φαινομένου και της ανθρώπινης κοινωνίας στο σύνολό της. Πολλώ μάλλον αφού, όπως είδαμε, το ερώτημα που τίθεται, στο κατώφλι του 21ου αιώνα δε συνάπτεται πια με την εφικτότητα της δημοκρατίας αλλά με το χρόνο που αυτή θα καταστεί ιδεολογικό πρόκριμα και πρόταγμα αναφοράς, υπαγορεύοντας έτσι το περιεχόμενο του πολιτικού λόγου.

Σημειώσεις

1. Αριστοτέλη, *Πολιτικά*, 1317β, 13, 1310α, 32, Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 557B, 560E, 572E. Νόμοι, 701B. Ισοκράτη, *Αρεοπαγитικός*, 20, *Παναθηναϊκός*, 131, Ψευδο-Ξενοφώντος, *Αθηναίων Πολιτεία*, I, 8 κ. α. Για το δημοκρατικό πρόταγμα στο ελληνικό κρατοκεντρικό κοσμοσύστημα, βλ. Georges Contogeorgis, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978 (ελλ. μτφ. Αικ. Καμπουργιαννίδου-Κοντογιώργη, 1982). Του ιδίου, *Histoire de la Grèce*, Paris, 1992, σελ. 58 επ. Για τη δημοκρατία υπό την οικουμενική κοσμοπολιτεία, βλ. όπ. παρ. σελ. 129 επ., 161 επ., 267 επ.

Η έννοια του κοσμοσυστήματος προσδιορίζει μία σφαιρική και "αυτάρκη" ολότητα που συγκροτείται από περισσότερα επί μέρους ολικά πολιτειακά υποσυστήματα και διακρίνεται για την εσωτερική συνοχή και την κοινή ιδιοσυστασιακή βάση και φιλοσοφία. Στην τυπολογία των κοσμοσυστημάτων κατατάσσεται, μεταξύ των άλλων, το ανθρωποκεντρικό και το δεσποτικό ή φεουδαλικό. Η εξέλιξη ενός κοσμοσυστήματος διακρίνεται από τυπολογική και μορφολογική άποψη. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, που μας ενδιαφέρει ειδικότερα εδώ, περιλαμβάνει τρεις τυπολογικές κατηγορίες. Οι δύο πρώτες εγγράφονται στη "μικρά κλίμακα" του επικοινωνιακού συστήματος και περιλαμβάνουν την κρατοκεντρική και την οικουμενική/κοσμοπολιτειακή σφαίρα που γέννησε και διαχειρίστηκε θεμελιωδώς ο ελληνικός πολιτισμικός κύκλος. Η κρατοκεντρική σφαίρα καλύπτει την περίοδο από τους κρητο-μυκηναϊκούς χρόνους έως τον 4ο αιώνα π. Χ. Η οικουμενική που αποτελεί τυπολογική προέκταση της κρατοκεντρικής θα διαρκέσει μέχρι τις παρυφές του 20ου αιώνα και υπό μίαν έννοια έως τις μέρες μας. Η τρίτη, η "εθνοκεντρική", που έχει ως αφετηρία τη νεότερη περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας, αποτελεί τυπολογική συνέχεια και προβολή του "ελληνικού" κοσμοσυστήματος στη "μεγάλη κλίμακα". Αν και η γενεαλογία της ανάγεται ευθέως στο τυπολογικό προηγούμενο της οικουμενικής κοσμοπολιτείας, οι εξελίξεις θα δικαιώσουν τελικά τις απαρχές του κρατοκεντρικού αρχετύπου από το οποίο και θα αντλήσει ουσιαστικά τα θεμέλια της ιδιοσυστασίας της.

2. Το οποίο όμως δε συντρέχει αφού το κοινωνικό σώμα δύναται να επιλέγει οριακά, δηλαδή να νομιμοποιεί απλώς στο επίπεδο της κυρίαρχης εξουσίας έναν εκ των συντελεστών της πολιτικής ζωής, όχι όμως και να τον ελέγχει ή να τον ανακαλεί κατά τη διάρκεια της λεγόμενης εκλογικής εντολής. Το μείζον ερώτημα επομένως περιορίζεται στη λογική της "εκπροσώπησης" καθόσον δεν είναι εμφανές αν ή ποτέ η πολιτική εξουσία "αντιπροσωπεύει" το κοινωνικό όλον ή επιχειρεί να αναδείξει το μερικό, ταξικό ή μη, σε ολικό πρόταγμα, ή τέλος σε ποιο βαθμό κατορθώνει να αυτονομηθεί.

3. Η έννοια αυτή ορίζεται, κατά την κρατούσα άποψη, σε συνάρτηση με το κράτος (Γκράμσι κ. α.). Πρόκειται για προσέγγιση εν πολλοίς αυθαίρετη, που αντλεί ωστόσο από την παραδοσιακή εξομίωση της πολι-

τικής εξουσίας με το κράτος. Είναι προφανές ότι ορίζοντας την πολιτική όχι ως φαινόμενο αλλά ως παράγωγο μιας συγκεκριμένης οργανωτικής του έκφρασης, το μέρος ανάγεται σε όλον και μάλιστα κατά τρόπο που λειτουργεί στρεβλωτικά για τη σύλληψη του φαινομένου. Από την πλευρά μας, ορίζουμε την πολιτική κοινωνία σε αναφορά προς το διακριτικό της γνώρισμα, που είναι η ελευθερία ως συνολική διάσταση. Η κοινωνία πολιτών περιλαμβάνει ουσιαστικά τις ατομικές και κοινωνικές ελευθερίες και ορισμένα, εξαιρετικά περιορισμένα, πολιτικά δικαιώματα. Η πολιτική ελευθερία απουσιάζει καθ' ολοκληρίαν. Η πολιτική κοινωνία ενσωματώνει το κεκτημένο της κοινωνίας πολιτών και εμπλουτίζεται συγχρόνως με την πολιτική ελευθερία. Επομένως, η μετάβαση στην πολιτική κοινωνία προϋποθέτει το μαρασμό της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας και την αυτούσια διάχυση του πολιτικού στο κοινωνικό. Βλ. σχετικά, G. Contogeorgis, "Système de communication et système d'échange: la télévision", στο P. -H. Claeys, A. -P. Frogner (dir.), *L'échange politique*, Bruxelles, 1995.

4. Γιά την αντιπροσωπευτική αρχή στο ελληνικό κοσμοσύστημα κρατοκεντρικού (η πόλη-κράτος) ή και οικουμενικού (η πόλη-κοινότητα έως τις παρυφές του 20ου αιώνα και το κεντρικό πολιτικό σύστημα της κοσμοπολιτείας), βλ. G. Contogeorgis, *Histoire. . .* όπ. παρ. Του ιδίου, "La politique locale entre la tendance centralisatrice de l'Etat grec et la dynamique communautaire: administration ou autonomie locale (et régionale)?", στο *Pôle Sud*, 3/1995, σελ 102. Επίσης του ιδίου, "Το πολιτικό σύστημα της Αισυμνητείας", *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Αθήνα, 1984.

5. Είναι εξίσου εμφανές ότι η πολιτική ολοκλήρωση του ατόμου μέλους της κοινωνίας στον προδημοκρατικό πλουραλισμό συντελείται με το μέσον της κλαδικής ενσωμάτωσης και εκπροσώπησης (τις ομάδες συμφερόντων, τα κόμματα κ. α.) και όχι απευθείας στο επίπεδο του πεδίου της πολιτικής και της συνολικής πολιτικής διαδικασίας. Πράγμα που παραπέμπει μάλλον στη ρωμαϊκή αρχή της ομαδικής αντί της εξατομικευμένης πολιτικής λειτουργίας, η οποία και αποτελεί προϋπόθεση της δημοκρατίας. Κατά τούτο διαφέρει θεμελιωδώς το πολιτικό σύστημα του νεοελληνικού κράτους, καθόσον το κοινωνικό σώμα θα προσεγγίσει την πολιτική του ολοκλήρωση σε άμεση συνάρτηση με τη συνολική πολιτική διαδικασία και σε συνάφεια με τους συντελεστές της. Έχοντας κληρονομήσει από το παρελθόν του συστήματος των πόλεων μία σαφώς προωθημένη πολιτική αυτοσυνειδησία δε θα αφήσει επαρκή περιθώρια στις πολιτικές δυνάμεις να τοποθετηθούν ως αυθεντικοί εκφραστές της πολιτικής του βούλησης, προπομποί της εισόδου του στην πολιτική και οπωσδήποτε θιασώτες της πολιτικής του "εκπαίδευσης", όπως στην περίπτωση της δυτικο-ευρωπαϊκής κοινωνίας υποκειμένων.

6. Βλ. σχετικά, Γ. Κοντογιώργη, *Πολιτικό σύστημα και πολιτική*, Αθήνα 1985. Γενικότερα για τη σχέση κυβέρνησης και κοινοβουλίου, για το ρόλο του πολιτικού προσωπικού στο πλαίσιο των παραδοσιακών θεσμών

του πολιτικού συστήματος βλ. ενδεικτικά, K. Bradshaw, D. Pring, *Parliament and Congress*, Essex, 1972. Lord Marison of Lambeth, *Government and Parliament*, Oxford, 1967. J. -C. Masclet , R. -E. Charlier, *Le rôle du député et ses attaches institutionnelles sous la Vème république*, Paris, 1979. Yves Meny, *Politique comparée*, Paris, 1993. Του ιδίου, *La corruption de la république*, Paris, 1992. D. Gaxie, *La démocratie représentative*, Paris, 1993.

7. Βλ. G. Contogeorgis, στο *L'échange politique*, όπ. παρ. σελ. 147.

8. Ορθότερα, στις πραγματικότητες του τέλους του 19ου και της πρώτης περιόδου του 20ου αιώνα, καθότι, με εξαίρεση το πολιτικό σύστημα του νεοελληνικού κράτους, το ευρωπαϊκό πολιτικό σύστημα ήταν έως τότε τύποις και ουσία σχεδόν στο σύνολό του τιμοκρατικό. Οίκοθεν νοείται ότι και αυτό το δικαίωμα της ψήφου εξακολουθεί να παραμένει αυστηρά εκλογικό και επί της ουσίας κυριολεκτικά νομιμοποιητικό της πολιτικής εξουσίας, αγνοώντας πλήρως την αποφασιστική της διάσταση.

9. Γιά τους λόγους που το "εθνοκρατικό" κοσμοσύστημα θα επιζητήσει την ταύτισή του με το δημοκρατικό πρόταγμα, μολονότι δε συνέτρεχαν οι αντικειμενικές προϋποθέσεις, βλ. G. Contogeorgis, "Pour une approche nouvelle de la démocratie antique et moderne", στο M. Telo, Guy Haarscher (ed.), *Après le communisme. Les bouleversements de la théorie politique*, Bruxelles, 1993, σελ. 149 επ. Είναι προφανές ότι ιστορικά δεν επιβεβαιώνεται η απευθείας μετάβαση από το φεουδαλικό κοσμοσύστημα στη δημοκρατία του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Τούτο δε θα μπορούσε να αποκλεισθεί στην περίπτωση που τα δύο κοσμοσυστήματα ή στοιχεία τους θα συνευρίσκοντο, το ένα επικαθήμενο επί του άλλου. Τούτο όμως δε συνέβη τελικά, όπως είδαμε, κατά τη διαδικασία εξόδου των ευρωπαϊκών κοινωνιών από το φεουδαλικό κοσμοσύστημα.

10. Γιά το μείζον αυτό ζήτημα βλ. τις εργασίες μας, *Histoire de la Grèce. . .*, και "La politique locale. . ."

11. Προκαλεί ενδιαφέρον το γεγονός ότι η αναγωγή του κοινοτικού συστήματος της ελληνικής ζωτικής περιοχής απευθείας στην πόλη κράτος και η εγγραφή του ως θεμελιώδους πυλώνα ενός συνολικού ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικράς κλίμακας δεν αποτέλεσε αντικείμενο προϊδέασης και επεξεργασίας μέχρι σήμερα ούτε από τη διεθνή ούτε πολλών μάλλον από τη νεοελληνική βιβλιογραφία. Η προσέγγιση ωστόσο του ελληνικού παραδείγματος, όχι ως μιας απλώς "εθνικής" ιστορίας αλλ' ως κοσμοσυστήματος, αποτελεί αφεαυτής μια υπόθεση εργασίας με καταλυτικές, κατα τη γνώμη μας, επιπτώσεις για την κατανόηση της κοινωνικο-πολιτικής εξέλιξης του ανθρώπου και οπωσδήποτε της ιδιοσυστασίας και των προοπτικών του νεότερου κόσμου. Για τις αδυναμίες της νεότερης κοινωνικής επιστήμης να προσεγγίσει το κοινωνικο-πολιτικό γίνεσθαι υπό συνθήκες σφαιρικότητας και πνεύμα συγκριτικής αναλογίας ενδιαφέρον είναι ο διάλογος που αναπτύχθηκε από τις στήλες

της *Ελευθεροτυπίας*, από τις 27. 3/1,3. 6 επ. 4. 1995 (και άλλων εντύπων όπως η *Αυγή*, ο *Πολίτης*, το *Βήμα*, το *Πριν* κ.α.), με αφορμή μια παρέμβαση του βρετανού ιστορικού Έρικ Χομπσμπάουμ. Ο διάλογος αυτός είναι συγχρόνως χρήσιμος καθόσον αναδεικνύει τον παρακολουθηματικό και αυτόχρονα ανασφαλή χαρακτήρα της "κρατούσης" ιστοριογραφίας στην Ελλάδα, ο οποίος εξηγείται ως ένα βαθμό από την εξέλιξη του ελληνισμού μετά την Επανάσταση και τη διαδικασία ενσωμάτωσής του στο εθνοκρατικό κοσμοσύστημα.

12. Για την έννοια του επικοινωνιακού συστήματος ως μεθοδολογικής παραμέτρου για την προσέγγιση του κοινωνικο-πολιτικού γίνεσθαι παραπέμπουμε στις εργασίες μας, *Histoire de la Grèce. . . και Κοινωνία και πολιτική*, Αθήνα, 1992.

13. Υπενθυμίζεται ότι η δυτική Ευρώπη επί Μοντεσκιέ στοιχειοθετούσε μία κοινωνία υποκειμένων με δυναμικά απλώς ψήγματα χρηματιστικής οικονομίας, σε καμιά περίπτωση όμως κοινωνία πολιτών. Αντιθέτως, το Βυζάντιο αποτέλεσε μια ολοκληρωμένη μορφολογικά εκδοχή οικουμενικής κοσμοπολιτείας, θεμέλιο του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Η οθωμανική περίοδος θα συγκροτήσει τελικά ένα καθεστώς συνύπαρξης ανάμεσα στον ασιατικό δεσποτισμό (το κεντρικό κράτος) και στο ελληνικό κοσμοσύστημα (η οικουμενική και πολυσυστημική άρθρωση του ελληνικού ζωτικού χώρου με θεμέλιο την πόλη-κοινότητα και τη χρηματιστική οικονομία).

14. Η έννοια της χρηματιστικής οικονομίας συνιστά τυπολογική διάκριση του συνολικού οικονομικού φαινομένου και προσδιορίζει το οικονομικό σύστημα που αναγνωρίζεται πίσω από τη συμβατική και ιδεολογικά φορτισμένη διατύπωση της "αγοράς". Περιλαμβάνει την οικονομική διαδικασία που διακαθορίζεται στο σύνολό της (από την παραγωγή έως την κατανάλωση) από το "χρήμα", με την έννοια της αξίας η οποία συσσωρεύεται με τη μορφή του κεφαλαίου. Συνεπώς, η έννοια της χρηματιστικής υπερβαίνει την απλή ανταλλαγή με τη διαμεσολάβηση του χρήματος και υπονοεί τη συγκρότηση ενός πλήρους συστήματος στο οποίο το Χρήμα αποτελεί θεμέλιο και λειτουργική συνιστώσα. Δεν ταυτίζεται επίσης με τη λεγόμενη "οικονομία της αγοράς" καθόσον αυτή αποτελεί απλώς μια μορφολογική της διάσταση. Η χρηματιστική ως έννοια είναι σαφώς ευρύτερη και πλέον αποτελεσματική γιά την κατηγοριοποίηση του οικονομικού φαινομένου και την αποκατάσταση μιας λειτουργικής συσχέτισης με το κοινωνικό και το πολιτικό. Η χρηματιστική οικονομία διακρίνεται μορφολογικά από τον τύπο της παραγωγής (π. χ. μεταποιητική), την κλίμακα του επικοινωνιακού περιβάλλοντος (μικρά ή μεγάλη κλίμακα), τις σχέσεις ιδιοκτησίας και εργασίας, από την κοινωνική της αναγωγή, το είδος της αγοράς κλπ.

15. Υπαινισσόμεθα με την υπογράμμιση αυτή ότι μετά την κατάλυση του βυζαντινού κοσμοπολιτειακού παραδείγματος καθώς και τις εξελίξεις που επακολούθησαν στον ευρωπαϊκό χώρο, οι δυτικοευρωπαϊκές κοινω-

νίες επανήλθαν σταδιακά στην αρχική τυπολογική τους βάση και συνακόλουθα στην αναζήτηση των θεμελίων εκείνων που θα έκαναν εφικτή τη μετάβαση στις ελευθερίες της κοινωνίας πολιτών. Η εξέλιξη ακριβώς αυτή οδήγησε το νεότερο κόσμο στην τροχιά του κρατοκεντρικού συστήματος, που υπό συνθήκες αναλογίας παραπέμπει στις απαρχές του πρώτου ελληνικού ανθρωποκεντρικού τύπου, της πόλης κράτους.

16. Για την προβληματική σχετικά με τη μείζονα αυτή επιλογή στην αρχαία Ελλάδα, βλ. Γ. Κοντογιώργη, "Το πρόβλημα της πολιτικής εξουσίας των "βαρβαρικού" τύπου κρατών κατά τον Αριστοτέλη", *Επιστημονική Επετηρίδα Παντείου Πανεπιστημίου*, Αθήνα, 1978. Επίσης, του ιδίου, *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, σελ. 74 επ.

17. Η σχηματική αναφορά στην πρώτη ή στη δεύτερη περίπτωση δεν ελέγχεται ως αποκλειστική. Θεωρητικά δε μπορεί να αποκλεισθεί η δυνατότητα μετάβασης στη δημοκρατία του συνολικού πολιτικού συστήματος του εδαφικού κράτους. Στην περίπτωση αυτή είναι σχεδόν βέβαιο ότι η δημοκρατία θα αποτελέσει κεκτημένο για όλους τους επιμέρους πολιτειακούς πυρήνες του κράτους. Αντιθέτως, η δυναμική της δημοκρατίας στην τοπική κοινωνία (και στην περιφέρεια), χωρίς την παράλληλη ανάπτυξή της στο συνολικό πολιτικό σύστημα, είναι νοητή μόνον ως υπόθεση του ιστορικού κοσμοπολιτειακού συστήματος. Ωστε, η εισαγωγή της τοπικής αυτοδιοίκησης, στο πλαίσιο ενός εξουσιαστικού πολιτικού συστήματος, συμβάλλει στην εμβάθυνση ενός θεσμικού πλουραλισμού όπου αναπαράγεται εν πολλοίς το κεντρικό πολιτικό σύστημα, όχι όμως στην εγκαθίδρυση ενός πολυσυστημικού περιβάλλοντος στο εσωτερικό του κράτους και πολλώ μάλλον της δημοκρατίας.

18. Σχετικά με το ζήτημα αυτό υπάρχει άφθονη βιβλιογραφία η οποία όμως το προσεγγίζει υπό το πρίσμα της ανεργίας, δηλαδή ως φαινόμενο της βιομηχανικής κοινωνίας. Βλ. σχετικά Ch. Handy, *The Future of Work*, Oxford, 1985. M. Aglietta, A. Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, 1984. G. Ferreol, Ph. Deubel, *Economie du travail*, Paris, 1990. Cl. Offe, *Κοινωνία της εργασίας*, Αθήνα, 1993.

19. Για ανάλογα φαινόμενα στο ελληνικό κρατοκεντρικό κοσμοσύστημα βλ. σχετικά, Γ. Κοντογιώργη, "Πολιτική μισθοφορία και δημοκρατία στην αρχαία Ελλάδα", *Αφιέρωμα στον Γεώργιο Πετρόπουλο*, Αθήνα, 1984. Του ιδίου, *Η θεωρία των επαναστάσεων στον Αριστοτέλη*, σελ. 57 επ.

20. Ως προς ορισμένες διαστάσεις του φαινομένου της κρίσης του πολιτικού συστήματος (όπως η "αποχή", η διαιρετική τομή "δεξιά-αριστερά" των πολιτικών δυνάμεων, κ.α.) και των προοπτικών του βλ. τη σχετική συζήτηση στο *Αντί* (596/8. 12. 1995) μεταξύ Marc Sadoun και Γ. Κοντογιώργη.

21. Βλ σχετικά, G. Contogeorgis, στο *L'échange politique*, σελ 147 επ.

Μεθοδολογικά ερωτήματα της σύγχρονης ψυχαναλυτικής θεωρίας της θρησκείας

Γ.Ν. Γκότσης*

Περίληψη

Σκοπός της παρούσης εργασίας είναι η συνοπτική επισκόπηση της σχετικής επιστημονικής συζήτησης που αφορά τις κατ' ε-ξοχήν ψυχολογικές διαστάσεις του θρησκευτικού φαινομένου. Η βασική προβληματική του εν λόγω εγχειρήματος θεμελιώνεται στην προτεινόμενη διάκριση μεταξύ δύο ανταγωνιστικών, ασυμ-βάτων και μη αναγώγιμων προγραμμάτων, ενός δομικού υποδείγ-ματος των ενορμήσεων, η απαρχή του οποίου παραπέμπει στα γραπτά του Freud, και ενός σχεσιακού υποδείγματος, αναπτυ-χθέντος στα πλαίσια της βρετανικής σχολής αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Εξετάζονται ως εκ τούτου οι ποικίλες εκδοχές και δια-φορετικές διατυπώσεις του προβλήματος, με ιδιαίτερη έμφαση στην ψυχαναλυτική διερμηνευση της θρησκευτικής εμπειρίας.

Εισαγωγικές παρατηρήσεις: Σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης και ψυχολογία

Το μέγιστο τμήμα της ψυχαναλυτικής διερεύνησης του θρη-σκευτικού φαινομένου έχει διεξαχθεί από την έναρξή της σε με-θοδολογικά πλαίσια, στα οποία κυρίαρχη θέση επέχει η προβλη-ματική των θεμελιωτών της ψυχανάλυσης και της σύγχρονης ψυ-

* Διδάκτωρ Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών.

χολογίας. Οι ως άνω αναλυτικές οριοθετήσεις απέβησαν ιδιαιτέρως πρόσφορες για μία πρώτη συστηματική θεώρηση των ψυχολογικών διαστάσεων της θρησκευτικής εμπειρίας, καθώς τούτο μαρτυρείται από πλήθος συγγραφικής εργασίας και σχετικής ερευνητικής συνεισφοράς¹. Η έρευνα αυτή στοχεύει στην επιστημονική προσέγγιση των καταβολών του θρησκευτικού βιώματος ως δυναμικής καταστατικής αρχής συγκρότησης του υποκειμένου στο επίπεδο, τόσο του ατομικού ψυχισμού, όσο και των κοινωνικών εκδηλώσεών του². Οι μεθοδολογικές αυτές δεσμεύσεις προσφέρουν το ευρύτερο υπόβαθρο θεμελίωσης μεταγενέστερων ή και πλέον πρόσφατων υποδειγμάτων ψυχαναλυτικής κατανόησης της θρησκείας στη βάση μιας μερικής αναθεώρησης του δομικού πυρήνα της πρώτης ψυχαναλυτικής θεωρίας.

Σε αντίθεση προς την παραδοσιακή φροϋδική θεωρία, η οποία επικέντρωσε το αναλυτικό ενδιαφέρον της στη δομή των ατομικών ενορμήσεων, μία σειρά συγχρόνων προσεγγίσεων της υποκειμενικότητας εντάσσει τη δόμηση του εαυτού στα όρια αλληλόδρασεων διατομικών εμπειριών. Η λογική της διυποκειμενικής αλληλεξάρτησης αντικαθιστά πλέον τον ατομικό ψυχισμό ως ευριστικά ταυτοποιητικό σύστημα ενορμήσεων (Freud) ή αρχετυπικών δυνάμεων (Jung), καθώς οι ψυχοπαθολογικές αποκλίσεις συνάγονται κατά κύριο λόγο από διαστρεβλώσεις διατομικών διαδράσεων παρά από τη διακρίβωση συγκρούσεων που προκύπτουν από την απώθηση επιθυμητικού δυναμικού. Είναι προφανές ότι η εγγενής λογική κατασκευής αναλόγων υποδειγμάτων προβαίνει στη μετατόπιση της αναλυτικής οπτικής από το μεμονωμένο άτομο ή την εξατομικευμένη περίπτωση στις διαδικασίες αλληλόδρασης, αποδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στη συνάρθρωση του εαυτού ως μορφώματος εσωτερικευμένων διαπροσωπικών επεισοδίων³. Η εσωτερίκευση αυτών των προτύπων αλληλόδρασης (patterns of interaction) και όχι η διάρθρωση των βιολογικών ενορμήσεων είναι εκείνη που εκφράζεται, πέραν της καθημερινής πρακτικής συμπεριφοράς, σε συμβολικές μετουσιώσεις όπως η πίστη, η θρησκεία και η θρησκευτική αδιαφορία. Τα μεταφροϋδικά αυτά υποδείγματα εντάσσουν την ψυχανάλυση στα όρια ευρύτερων επιστημολογικών ανακατατάξεων που συντελούνται στη σύγχρονη γνωσιοθεωρία με χρήση γενικευμένων μοντέλων τύπου Heisenberg, στα οποία το πρόβλημα θεμελίωσης των επιστημών δε διεξάγεται πλέον σε ατομικιστικούς όρους. Αντιθέτως, απαιτείται η κατασκευή υποδειγμάτων αλληλόδρασης, στα οποία διασπάται η ενότητα της γνωστικής σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου με άξονα την προ-

σφυγή σε μία γενική συστημική θεώρηση ή ακόμη την επίκληση μιας έννοιας σχεσιακής (relational) και όχι αυτοαναφορικής υποκειμενικότητας. Στόχος αυτού του εγχειρήματος είναι η υπέρβαση, όχι μόνο του επιστημολογικού ντετερμινισμού, αλλά και της νευτώνειας εξατομίκευσης κατά την ανάλυση καθολικών φαινομένων με διαχρονική και διαπολιτισμική εγκυρότητα όπως το θρησκευτικό φαινόμενο⁴.

1. Η κλασική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου: Freud και Jung

Το φρουϊδικό έργο σε όλη την ευρύτητά του, μας προσφέρει μία σειρά ορθολογικών εκτιμήσεων του προβλήματος των ιστορικοπολιτισμικών καταβολών του θρησκευτικού φαινομένου, με γνώμονα την ειδικότερη διαπίστωση ότι το θρησκευτικό φαινόμενο αποτελεί συμπτωματική εκδήλωση της ανωριμότητας των ατομικών και συλλογικών συμπεριφορών του ανθρώπινου είδους. Ως υπόλειμμα και κατάλοιπο υποδεέστερων φάσεων της διαχρονικής εξέλιξης της ανθρωπότητας, μαρτυρεί μία μορφή αναζήτησης η οποία προσιδιάζει σε μή αυστηρώς εκλογικευμένες θεωρήσεις του κόσμου και της κοινωνίας. Η κριτική προσέγγιση αυτής της θεμελιώδους ανθρώπινης εμπειρίας συνιστά για τον Freud, όχι μόνο ορθολογική μεθοδολογική στάση, αλλά και ουσιαστική κανονιστική απαίτηση μιας ερευνητικής προοπτικής που διέπεται από τις επιταγές του Ορθού Λόγου. Η ψυχαναλυτική θεωρία δεν αποτελεί ως εκ τούτου ουδέτερη ερμηνευτική επιλογή, αλλά σύζευξη ορθολογικών αξιωμάτων και κανόνων, που επιδιώκουν να διευρύνουν την εμπειρική γνώση του όντος, δεισδύοντας στα υπαρκτικά βάθη του ασύνειδου ψυχισμού και αντικαθιστώντας προγενέστερες μηχανιστικές αντιλήψεις για την υφή των ψυχικών διεργασιών. Η ψυχανάλυση καλείται πλέον να υλοποιήσει το ευρύτερο διαφωτιστικό πρόταγμα της αντικατάστασης της θρησκείας από την εσωτερη λογική της επιστημονικής αναζήτησης στα όρια του πειραματικού αμφιβάλλειν, συμβάλλοντας στην απόπειρα εκλογίκευσης των ασύνειδων διαστάσεων ενός ευρύτατα διαδεδομένου φαινομένου όπως το θρησκευτικό. Κατά συνέπεια, στη διάρθρωση της φρουϊδικής θεωρίας υπεισέρχεται μία πολλαπλότητα ερμηνευτικών κριτηρίων, τα οποία απεικονίζουν, τόσο τη γενικότερη κατάσταση της διανόησης της καμπής του δεκάτου ενάτου αιώνα όπως και

το ευρύτερο κλίμα των συναφών επιστημονικών συζητήσεων⁵, όσο και τις ειδικότερες γνωσιοθεωρητικές βεβαιότητες αναφορικά προς το χαρακτήρα και τους στόχους του επιστημονικού εγχειρήματος εν γένει⁶. Από την άποψη αυτή, η φροϋδική ανάλυση ως ολοκληρωμένη θεωρητική κατασκευή δε δομείται ανεξάρτητα από τις συνθήκες και τις ιδιαιτερότητες της επιστημονικής προβληματικής μιας δεδομένης εποχής της οποίας συνιστά κατ' εξοχήν αντιπροσωπευτικό επίτευγμα. Εν τούτοις, παρά τις αιτιάσεις αυτές, η κυοφορία των ερμηνευτικών της προτάσεων και των αναλυτικών της υποδείξεων είναι αναμφιβόλως σημαντική και το πεδίο εφαρμογών της ιδιαίτερος εκτενές⁷.

I. Η φροϋδική διαπραγμάτευση του θρησκευτικού φαινομένου εστιάζεται σε μία σειρά επί μέρους κριτικών, οι οποίες διαρθρώνονται σε διαδοχικά επίπεδα ανάλυσης του προβλήματος των καταβολών και της πολιτισμικής σημασίας κάθε θρησκευτικής θεωρήσης. Για την οπτική του *Τοτέμ και Ταμπού*⁸, η θρησκεία ως μορφή ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, υποδηλώνει μία συμβολική προσπάθεια απαλοιφής ή διευθέτησης μίας συλλογικής ενοχής, η οποία εκπηγάζει από τη διαιώνιση των ασύνειδων αναπαραστάσεων των σχετικών προς τη διάπραξη ενός πατροκτονικού εγκλήματος. Πρόκειται για ένα πραγματικό γεγονός η τέλεση του οποίου ανευρίσκεται στα αρχαία βάθη της αρχέγονης, πρωταρχικής ορδής και που είχε ως επακόλουθο την εξιδανίκευση του προσώπου του φονευθέντος και την απόδοση σ' αυτό θεϊκών ιδιοτήτων. Ο πατριάρχης της μυθικής αυτής φυλής αναγορεύεται πλέον σε υπερβατική θεότητα, η οποία περιβάλλεται με την αυθεντία της λατρευτικής εκείνης εγκυρότητας που απαιτεί ολοκληρωτική αποδοχή και καθολική αναγνώριση. Η λανθάνουσα διαχρονική δυναμική αυτών των αρχαϊκών αναπαραστάσεων ενεργοποιείται εκ νέου ως συγκρουσιακό οιδιπόδειο βίωμα στις πρώιμες φάσεις της ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας, κατά τη διάρκεια των οποίων εντοπίζεται η υποκειμενική ψυχολογική απαρχή κάθε θρησκευτικής εννοημάτων της ζωής. Εξάλλου, αυτή η ενοχική συνείδηση την οποία αποκομίζει ο άνθρωπος στα όρια των οιδιπόδειων συγκρούσεων, συμβάλλει, μέσω της επανάληψης ενός τελετουργικού τυπικού και της συμβολικής ταύτισης προς την εξιδανικευθείσα πατρική *imago*⁹, στη διαμόρφωση των υποκειμενικών διαστάσεων της θρησκευτικής εμπειρίας. Οι υπαρκτικές καταβολές του θρησκευτικού φαινομένου πρέπει κατά τον Freud να αναζητηθούν στη φύση των ίδιων των ενστικτωδών εννομήσεων στα όρια μιας ψυχοδυναμικής ερμηνευτικής του ιερού.

II. Εν τούτοις, σε μεταγενέστερο τμήμα του φροϋδικού έργου, διαφαίνεται μία μερική μετατόπιση της κεντρικής προβληματικής που διατυπώνεται σε προγενέστερα κείμενα. Ήδη στο *Μέλλον μιας αυταπάτης*¹⁰ η θρησκεία καθίσταται πρωταρχική αποτρεπτική δύναμη του ανθρωπίνου δέους και των συναφών αισθημάτων ανασφάλειας και φόβου απέναντι σε μία εχθρική και αντίπαλη φύση. Αυτή ακριβώς η προσωποποίηση της φυσικής τάξης, δηλαδή η απόδοση υπερβατικών ιδιωμάτων στις φυσικές δυνάμεις, απομακρύνει τους διάχυτους φόβους τους οποίους προκαλεί η αβεβαιότητα μέσα σε ένα αντίξοο και αδυσώπητο φυσικό περιβάλλον και οδηγεί στη βαθμιαία συνδιαλλαγή ανθρώπου και κόσμου, κατ' ουσίαν στον προοδευτικό εξανθρωπισμό του κοινωνικού κόσμου¹¹. Αλλά η κοινωνική σημαντική του θρησκευτικού φαινομένου υπερβαίνει σαφώς τα στενά όρια των πρωτόγονων κοινοτήτων και προσλαμβάνει προοδευτικά διαπολιτισμική και διιστορική σημασία. Η καθολικότητα των θρησκευτικών παραστάσεων ερμηνεύεται με γνώμονα τις υπαρκτικές, αλλά και κοινωνικές διαστάσεις της συμβολικής του ιερού. Κάθε θρησκευτική ερμηνεία υπαινίσσεται τη δυνατότητα πλήρωσης ενός μεταφυσικού τέλους, στα όρια του οποίου ανακεφαλαιώνεται ένα σύστημα θρησκευτικών δοξασιών και διδαχών, που στοχεύουν στην επιδίωξη της διασφάλισης της ευτυχίας εκτός του κόσμου. Η θρησκεία συμβάλλει ως εκ τούτου στην εξομάλυνση των ψυχολογικών διαταραχών, τις οποίες ενισχύει ο φόβος του τερματισμού της ζωής, προσφέροντας στον άνθρωπο την ιδέα της μεταθανάτιας διαιώνισης της ύπαρξης, της συνέχισης του είναι μετά το πέρας των βιολογικών λειτουργιών. Με τον τρόπο αυτό επέρχεται η εξοικείωση προς το αναπόφευκτο πέρας κάθε βιολογικής οντότητας μέσω της ψευδαίσθησης της αθανασίας. Η τελευταία συνιστά τον αναγκαίο όρο καταλλαγής μεταξύ της επιθυμίας για υπαρκτική διάσωση της προσωπικότητας και της αδήριτης αναγκαιότητας στην οποία υπόκειται το ανθρωπινό είδος. Πέραν τούτου, η θρησκεία ως κοινωνική συμβολική διενεργεί κατά τον Freud τη συμπιλίωση ανθρώπου και κοινωνικής πραγματικότητας, προτρέποντας προς την κατεύθυνση της παραίτησης από την ικανοποίηση των ενστικτωδών τάσεων χάριν της ανάγκης προαγωγής μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Τούτο επιτυγχάνεται μέσω της καλλιέργειας εσωτερικών διαρθρωτικών οντοτήτων και δομών που στοχεύουν στο συμβολικό διακανονισμό των κοινωνικών και λοιπών διατομικών σχέσεων¹². Είναι γεγονός ότι η θρησκεία δεν επέχει απλώς και μόνο τη θέση ενός κοινωνικού υπέρ-εγώ· επιπροσθέτως συμβάλλει στην άμβλυνση της δυναμικής

της ματαίωσης των επιθυμιών και στην αποσόβηση της πιθανής ατομικής δυσφορίας μέσω της καθιέρωσης ενός δικτύου συμβολικών ανταμοιβών, που αντισταθμίζουν την καταπιεστική υφή της κοινωνικής θέσμησης. Απ' αυτή την άποψη η θρησκεία συνιστά θεμελιώδη παράμετρο διατήρησης της υφιστάμενης πολιτισμικής τάξης¹³, στο βαθμό που διευκολύνει την εξοικείωση του ανθρώπου προς τις συμβολικές απαιτήσεις της κοινωνίας και ελαχιστοποιεί τις πιθανότητες επιστροφής στο χάος, την απρόσωπη κυριαρχία των ενορμήσεων, την κατάλυση των προϋποθέσεων της κοινωνικής συμβίωσης¹⁴. Η αναντίρρητη όμως πραγματικότητα της συνεχούς βελτίωσης της ποιότητας του κοινωνικού δεσμού, συνηγορεί υπέρ της διαπίστωσης ότι η κοινωνική λειτουργικότητα του θρησκευτικού φαινομένου υποχωρεί προοδευτικά, καθώς οι θρησκευτικές νοσηματοδοτήσεις της ζωής αποτελούν αρνητική συνάρτηση του πολιτιστικού επιπέδου¹⁵, προς όφελος νέων εκλογικευμένων θεωρήσεων του κοινωνικού και του ατομικού¹⁶. Τούτο ισοδυναμεί προς τη γενίκευση του αιτήματος υπέρβασης των θρησκευτικών στάσεων έναντι του κόσμου, στα πλαίσια της κατίσχυσης του ορθού λόγου και της εκδήλωσης της κοινωνικής δυναμικής του¹⁷, εκ παραλλήλου προς την αναγόρευση της αυτόνομης ηθικότητας, αντί της εκκλησιαστικής αυθεντίας, σε καταστατική αρχή συγκρότησης του υποκειμένου των ενορμήσεων.

III. Σε αντίθεση με τον Freud, ο οποίος προέταξε την ανάγκη υπέρβασης του θρησκευτικού φαινομένου μέσω της καλλιέργειας νέων μορφών ηθικής συνείδησης αυτονομημένης από την κυριαρχία του θεολογικο-δογματικού στοιχείου, καθώς και μέσω νέων εκλογικευμένων κοσμοσυλλήψεων στη βάση μιας επιστημονικής ερμηνείας του κόσμου, ο Jung έθεσε ως στόχο τον ουσιαστικό μετασχηματισμό της θρησκείας σε μία καθολική μορφή σοφίας στα όρια μιας οικουμενικής συμβολικής με διαχρονική εγκυρότητα¹⁸. Η θρησκεία κατά τον Jung συνιστά τον παραδοσιακό φορέα της διαδικασίας εξατομίκευσης¹⁹, στη βάση της επίκλησης μιας αρχετυπικής συμβολικής, η οποία αποκαλύπτει τις ουσιαστικότερες ασύνειδες πτυχές του ατομικού και συλλογικού ψυχισμού²⁰. Η κοινωνική σημασία του θρησκευτικού φαινομένου έγκειται στην πρωταρχική συνειδητοποίηση του υπαρκτικού βάθους της ανθρώπινης συμβίωσης – η ενδοσκόπηση ως αναζήτηση υπαρκτικού νοήματος εγγράφεται στα πλαίσια εκείνης της σωτηριολογικής θεραπευτικής, την οποία προάγει το κοινά αποδεκτό τελετουργικό τυπικό των θρησκειών²¹. Η λειτουργία αυτή διασπάται στα όρια των

νέων μορφών θρησκευτικής εμπειρίας που χαρακτηρίζουν τις μοντέρνες, εκκοσμικευμένες κοινωνίες: στις τελευταίες επικρατεί η γενίκευση της απώλειας των καθολικών ανθρωπίνων αναζητήσεων και η κατάπτωση της λυτρωτικής εκείνης δυναμικής, την οποία ενέκλειε η αρχετυπική συγκρότηση των θρησκευτικών παραστάσεων. Καθήκον και κύριο μέλημα της αναλυτικής εργασίας καθίσταται πλέον, όχι απλώς η θεραπευτική διαύγηση των αιτίων των νευρωτικών διαταραχών, αλλά επί πλέον και η προοδευτική διασάφηση του θρησκευτικού βιώματος και της διατομικής σημασίας του. Ο αναλυτικός λόγος κατά την προσπάθεια επίτευξης της ως άνω στοχοθεσίας προσλαμβάνει τη μορφή μιας καθολικής υπερβατολογικής συμβολικής, η οποία προβάλλει ως τελικό στόχο το ιδεώδες της ψυχικής αρτιότητας και υπαρκτικής πληρότητας, την οποία διασφαλίζει η εναρμόνιση προς μία κοσμική ευρυθμία. Και τούτο διότι η δυναμική κάθε ενδότερης αρχετυπικής λειτουργίας δεν παύει να αποκαλύπτεται δια μέσου ποικίλων φανερώσεων της εσωτερικής ζωής του υποκειμένου – συμβόλων, ονείρων και λοιπών δαισθαντικών εμπειριών²².

2. Σύγχρονες ορθολογικές ανακατασκευές του κλασικού παραδείγματος στην ψυχολογία της θρησκείας

Οι σύγχρονες προσεγγίσεις του θρησκευτικού φαινομένου θεμελιώνονται σε διαφορετικές μεθοδολογικές προϋποθέσεις εν σχέσει προς το ορθόδοξο φροϋδικό υπόδειγμα, στο βαθμό που σχετίζονται προς τροποποιήσεις και μετασχηματισμούς της δόμησης του υποκειμένου των ενορμήσεων²³. Τα νέα αυτά αναλυτικά υποδείγματα συμπεριλαμβάνουν μία θεωρία της διαδικασίας συγκρότησης του εαυτού και μία διαπραγμάτευση της φύσης των νευρωτικών αποκλίσεων από το πρότυπο ψυχικής υγείας, με άμεση συνέπεια τον επαναπροσανατολισμό της έρευνας στο πεδίο της ψυχολογικής ερμηνείας του ιερού. Τα εν λόγω υποδείγματα αντιλαμβάνονται τη νευρωτική διαταραχή, όχι τόσο ως ατομική παθολογική παρέκκλιση και εξατομικευμένη υπόθεση, όσο πρώτιστα ως δυσλειτουργία της υποκειμενικής ταυτότητας στα όρια παθολογικών διατομικών επιδράσεων. Εκκινώντας από βασικές αναθεωρήσεις της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής από τη βρετανική σχολή της θεωρίας αντικειμενοτρόπων σχέσεων (object relations theory, στα πλαίσια της οποίας εξέχουσα θέση κατέχει το έργο

του W.R.D. Fairbairn)²⁴ και επαναδιατυπώσεις της βασικής αυτής προβληματικής από αναλυτές όπως ο Η. Kohut²⁵, τα μεταγενέστερα αυτά υποδείγματα κατανόησης του μηχανισμού της μεταβίβασης (transference), συμβάλλουν στη μετατόπιση του αναλυτικού ενδιαφέροντος της ψυχαναλυτικής μελέτης της θρησκείας. Με βάση τις ως άνω επανεκτιμήσεις και συνεπώς προς τις εν λόγω προϋποθέσεις, ο ψυχαναλυτικός λόγος οφείλει να προβεί στον επαναπροσδιορισμό της θρησκείας, όχι πρωταρχικά ως άμυνας κατά των αποσταθεροποιητικών εκδηλώσεων της συνεχούς ικανοποίησης των ενστικτωδών τάσεων ή ως απλής φανέρωσης της δυναμικής εσωτερικευμένων αντικειμένων, αλλά κυρίως ως σχέσης συστατικής του υποκειμένου δηλαδή ως αναφορικής υποδήλωσης της σφαίρας του ιερού ή ενός υπερβατικού πεδίου, πέραν των φαινομένων της αισθητής πραγματικότητας²⁶. Κατά κύριο λόγο, βασικό μέλημα της ψυχαναλυτικής διερεύνησης της θρησκείας αποτελεί η διερμήνευση των τρόπων συμφώνως προς τους οποίους η θρησκευτική εννομάτωση της ζωής, διαμεσολαβημένη μέσω ενός πλέγματος πεποιθήσεων, θρησκευτικών εμπειριών, ατομικών στάσεων και πρακτικών, αντανακλά τη δυναμική του τρόπου συγκρότησης του υποκειμένου, δηλαδή απεικονίζει τη δομική μορφολογία εκείνων των εσωτερικευμένων σχέσεων που διαμορφώνουν αυτή την ίδια την ατομική ταυτότητα²⁷.

Οι συνέπειες αυτών των επισημάνσεων είναι ιδιαίτερες σημαντικές· και τούτο διότι η προέλευση και η απαρχή του θρησκευτικού φαινομένου δε θα πρέπει να αναζητηθεί στην ανάγκη φαντασιακής πλήρωσης του αισθήματος δυσφορίας που επιβάλλουν οι πολιτισμικές ματαιώσεις και απωθήσεις, αλλά ούτε απλώς και μόνο στις ιδιομορφίες της διαδικασίας εδραίωσης εσώτερων αντικειμενοτρόπων παραστάσεων. Αντιθέτως, οι καταβολές αυτού του φαινομένου συνδέονται αναπόσπαστα προς την αναφορική δυναμική ενός υπαρξιακού πυρήνα της υποκειμενικότητας, δηλαδή προς την πραγματική ατομική ανάγκη να συγκροτηθεί ο εαυτός στα όρια ενός δικτύου υπαρκτικών σχέσεων. Εάν ως εκ τούτου υποτεθεί ότι δευτερευόντως η σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών ρυθμιστικών αρχών και πρωτίστως οι αντινομίες κατά το σχηματισμό υπαρκτικής ταυτότητας συνιστούν ενεργούμενες εκδηλώσεις κατά τη μεταβίβαση, τότε είναι λογικό να δεχθούμε ότι αυτή η ταυτότητα καθορίζεται, όχι μόνον από τον τρόπο συναρμογής των εμπειριών, αλλά και από τη δόμηση των θεμελιωδών ατομικών προτύπων αλληλόδρασης²⁸. Η ιδέα και η έννοια του θεού προσλαμβάνει στα πλαίσια αυτά υποκειμενική σημασία, στο μέτρο

που συμβάλλει στη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας και στην ανάδυση της υποκειμενικής ετερότητας.

I. Μία πρώτη λεπτομερής και εξαντλητική επισκόπηση της φροϋδικής προσέγγισης της θρησκείας επιχειρείται από τον W. Meissner²⁹ με βάση τις ακόλουθες μεθοδολογικές και εννοιολογικές επισημάνσεις: α) Την εφαρμογή ψυχαναλυτικών κριτηρίων προς διασάφηση της σκεπτικιστικής στάσης του Freud έναντι του θρησκευτικού φαινομένου³⁰, β) την αναγνώριση της σημασίας μεταφροϋδικών εξελίξεων στην ψυχαναλυτική προβληματική (με εμφανή την επίδραση του H. Hartmann)³¹ βάσει των οποίων η θρησκεία ενδέχεται να μη συνιστά νευρωτική εκδήλωση, αλλ' αντιθέτως δυνατότητα ατομικής προσαρμογής στις διευρυνόμενες κοινωνικές απαιτήσεις³², και γ) την παραδοχή ότι η θρησκεία αντιπροσωπεύει κατ' εξοχήν ό,τι ο D.W. Winnicott αποκαλεί μεταβατικά (transitional) φαινόμενα³³, με αποτέλεσμα να διαδραματίζει ένα ιδιαίτερος σημαντικό ρόλο στην εκτύλιξη κάθε ατομικής βιογραφίας. Η περαιτέρω διαπραγμάτευση του προβλήματος σε όρους της διαδικασίας σύστασης αντικειμενοτρόπων σχέσεων, οφείλεται μεταξύ άλλων στην A.M. Rizzuto³⁴, βασικό στόχο της οποίας αποτέλεσε η διακρίβωση των πιθανών απαρχών των εξατομικευμένων υποκειμενικών αναπαραστάσεων περί του θεού. Συνοψίζοντας τα συμπεράσματα των εμπειρικών ερευνών της Rizzuto που προέκυψαν από την κλινική εξέταση των θρησκευτικών πεποιθήσεων αρκετών ασθενών, καταλήγουμε στη διατύπωση των ακόλουθων υποθέσεων: α) Η εσωτερίκευση των αλληλοδράσεων ανθρώπου και περιβάλλοντος κατά την παιδική ηλικία καθίσταται δυνατή με γνώμονα μία πολλαπλότητα υποκειμενικών αναπαραστάσεων του αντικειμενικού κόσμου, β) αυτές οι διακριτές ενθυμήσεις συνθέτουν πλέγματα αναπαραστάσεων της πραγματικότητας με υψηλότερο βαθμό συνθετότητας, γ) η ιδέα του θεού αποκτά, στα όρια της παιδικής υπαρξιακής ερωτηματοθεσίας, μία καθαρώς υποστηρικτική λειτουργικότητα, αναγκαία για μία πρωταρχική σχηματοποίηση της επίγνωσης της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο, και δ) η παράσταση του θεού προκύπτει ως συνέπεια της διαδικασίας αναγωγής των επί μέρους αντικειμενοτρόπων παραστάσεων που οριοθετούν τη σφαίρα των παιδικών εμπειριών σε ένα συναφή εσώτερο κόσμο αντικειμένων. Η δημιουργία της θεϊκής imago οφείλεται στο ποικίλο αναπαραστατικό υλικό που εκπηγάζει από τις απεικονίσιμες προσλήψεις πρωταρχικών αντικειμένων³⁵. Είναι ως εκ τούτου αυτονόητο ότι οι υποκειμενικές παραστάσεις του θεού

απεικονίζουν την ευρύτητα και ιδιαιτερότητα του φάσματος των παιδικών εμπειριών και την υφή των διαδικασιών ολοκλήρωσης του εαυτού. Η θρησκεία λειτουργεί, τόσο ως θεμελιώδης συνεκτική δύναμη της πολλαπλότητας των ατομικών παραστάσεων στο ψυχολογικό επίπεδο, όσο και ως γενικό ευριστικό σχήμα νοηματοδότησης της ατομικής εμπειρίας στο γνωστικό επίπεδο³⁶.

II. Ένα ιδιαίτερος κρίσιμο πρόβλημα για τη λογική επεξεργασία του όλου επιχειρήματος, που δε διαφεύγει της προσοχής της συγγραφούς, αφορά την εξασθένηση ή και την έκπτωση της σημασίας των θρησκευτικών παραστάσεων σε μεταγενέστερες φάσεις διαμόρφωσης της προσωπικότητας. Το άτομο, κατά την πρώιμη ηλικία ωθείται στο σχηματισμό κάποιας εσωτερικής παράστασης περί θεού, με σκοπό να θέσει ένα τέλος στην ατελείωτη αλυσίδα ερωτημάτων για την ύπαρξη και τον κόσμο, όπως και για να ενοποιήσει τα ασύνδετα τμήματα βιωματικών και παραστατικών εμπειριών της παιδικής ηλικίας. Η δυναμική αυτών των διεργασιών εξακολουθεί κατά την Rizzuto να υφίσταται, παρά το γεγονός ότι ενδεχομένως το άτομο μεταγενέστερα δεν περιβάλλει αυτές τις παραστάσεις με σωτηριολογική εγκυρότητα και κατά συνέπεια δεν τις αναγορεύει σε κριτήριο αποτίμησης του κόσμου μέσω της προβολής τους σε συστήματα θρησκευτικών πεποιθήσεων. Οι παραστάσεις του θεού συνιστούν κατ' εξοχήν δυνατότητα συγκρότησης του υποκειμένου και διατηρούν την οντολογική τους θεμελίωση ακόμη και στις περιπτώσεις που δε μετατρέπονται σε αρχές εννοημάτων του ατομικού πράττειν. Η πλήρης και ολική διαγραφή αυτών των παραστάσεων ή ακριβέστερα η αυτονόμηση της πρώτης ανάδυσης του εαυτού από κάποια εικόνα περί θεού ή άλλη υπερβατικά δομημένη *imago*, είναι κατά την Rizzuto εντελώς ανέφικτη³⁷. Η ύπαρξη εν λόγω ατομικών παραστάσεων εγγράφεται στα πλαίσια μιας διαδικασίας, πλήρως διαφοροποιημένης από τη δυνατότητα μετατροπής του περιεχομένου τους σε αντικείμενο αποδοχής μιας ρυθμιστικής θρησκευτικής αξιωματικής. Σ' αυτήν την προοπτική, η έννοια του θεού ενδέχεται να μη συνιστά μόνο φαντασικό εφεύρημα, αλλά και πηγή δημιουργικής ανανέωσης των ψυχικών δυνάμεων, στο βαθμό που η προαγωγή νέων μορφών υποκειμενικής έκφρασης κρίνεται ως παράγων ψυχικής υγείας και εσωτερικής ευεξίας³⁸.

Ένα δεύτερο βασικό ερώτημα σχετίζεται με τους λόγους βιωσιμότητας ή εγκατάλειψης του τυπικού περιεχομένου των θρησκευτικών παραστάσεων. Στο σημείο αυτό η Rizzuto διατυπώνει την υπόθεση ότι οι παραστάσεις περί θεού δε διακρίνονται από

στατικότητα και έλλειψη κάθε εγγενούς δυναμικής. Αντιθέτως, είναι δυνατόν να υπόκεινται σε ποικίλες επεξεργασίες, τροποποιήσεις, συμπληρώσεις, επανερμηνείες και παντός είδους μετασχηματισμούς του δομικού πυρήνα τους σε συνάρτηση προς τον προοδευτικό εμπλουτισμό και τη διεύρυνση του κόσμου των ατομικών βιωμάτων, γεγονός που συμβάλλει στην ανανέωση αυτών των υποκειμενικών παραστάσεων. Η αναβάθμιση ή η έκπτωση των εν λόγω παραστάσεων εξαρτάται από τη δυνατότητα νέας επεξεργασίας του περιεχομένου τους ώστε αυτό να προσιδιάζει, να εναρμονίζεται ή απλώς να μη βρίσκεται σε αναντιστοιχία προς την εκάστοτε φάση ανάπτυξης του εαυτού, γεγονός που προσδιορίζει και τη συνειδητή στάση ενός ατόμου ως πιστού, σκεπτικιστή ή θρησκευτικά αδιάφορου. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, η πίστη στο θεό ή η απουσία της εξαρτάται από τη δυνατότητα σύστασης μιας εμπειρικής ταυτότητας μεταξύ της περί θεού παράστασης μιας δεδομένης στιγμής της ατομικής ανάπτυξης και των απαραίτητων προς διατήρηση μιας επίγνωσης του εαυτού αντικειμένων και ιδιο-αναπαραστάσεων³⁹. Από την άλλη πλευρά, κάθε φάση ανάπτυξης υποδηλώνει μία αντίστοιχη κρίση θρησκευτικής πίστης, καθώς απαιτείται η συνεχής αφομοίωση του περιεχομένου των εν λόγω παραστάσεων μέσω της συστηματικής ανασυγκρότησής τους, ώστε να προσφέρουν το υλικό διαμόρφωσης νέων συλλήψεων του εαυτού⁴⁰. Σε ενάντια περίπτωση, δηλαδή όταν οι περί θεού εικόνες έχουν σχηματισθεί κατά τρόπο άκαμπο ή ανελαστικό, δηλαδή μη επιδεχόμενο νέων προσαρμογών, η εργασία της εκ νέου επεξεργασίας δε μπορεί να τελεσφορήσει, με κυριότερη επίπτωση την απόρριψή τους ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη διασφάλιση ομαλών συνθηκών ανάπτυξης των ψυχικών λειτουργιών. Οι διεργασίες αυτές δεν υπόκεινται σε σοβαρούς χρονικούς περιορισμούς, με δεδομένη τη δυναμική συνεχή επαναμορφοποίηση της ιδέας του θεού λόγω του ευμετάβολου των σχετικών εικόνων. Οι τελευταίες είναι δυνατόν να τροποποιούνται οσάκις παρουσιάζεται μία ατομική κρίση και ως εκ τούτου να μην περιέρχονται σε αχρησία στις περιπτώσεις που ένα διευρυνόμενο φάσμα εμπειριών επιζητεί την ενσωμάτωσή του σε μία νέα αντίληψη της εξέλιξης του εαυτού. Η Rizzuto παρατηρεί ότι παρά την εξωτερική σταθερότητα της ατομικής συμπεριφοράς σε περιπτώσεις θρησκευτικής πίστης, οι εσωτερικές πτυχές του κόσμου της θρησκευτικής εμπειρίας δεν αποκλείεται να ενέχουν αντινομικές διαστάσεις, ικανές να οδηγήσουν σε μείζονος ή ελλάσσοнос σημασίας μετασχηματισμούς της περί θεού *imago* ή και σε προσαρμογές θεμελιωδών στοιχείων της⁴¹. Αυτό που υπόκειται σε μεταβολή

ή εκ νέου επεξεργασία, δεν είναι ασφαλώς το στοιχείο της δογματικής διατύπωσης ή της τελετουργικής μετοχής, αλλά η υποκειμενική του νοηματοδότηση εκ μέρους του πιστού, στη βάση νέων εμπειριών ή διαφορετικών τύπων ερωτηματοθεσιών⁴².

III. Άλλες προσεγγίσεις του ίδιου προβλήματος προσπαθούν να διαφύγουν από τις ανωτέρω εκτεθείσες προβληματικές, καθώς επιχειρούν να ανακατασκευάσουν την ατομική εικόνα περί θεού, όχι στην προοπτική που προσφέρει η θεωρία αντικειμενοτρόπων σχέσεων, αλλά με γνώμονα την υποκειμενική προσωπική εμπειρία υπό τη βιβλική έννοια⁴³. Η ψυχάνάλυση για την ανωτέρω ερευνητική προοπτική πρέπει να κατανοηθεί ως αφηγηματική ερμηνευτική ενασχόληση. Κάθε ατομική βιογραφία διαθέτει ένα δεδομένο βαθμό πληρότητας και συνθετότητας, τον οποίο οφείλει να μην αγνοήσει η ψυχαναλυτική ερμηνεία κατά τη διαύγαση πτυχών της ατομικής εξιστόρησης⁴⁴. Αυτές τις πτυχές ο ασθενής καλείται να εντάξει με λογική αφηγηματική συνάφεια στα όρια της αναλυτικής σχέσης και να τις σημασιοδοτήσει βαθμιαία ως εμπειρικά γεγονότα και όχι απλώς ως παράγωγα της απώθησης της επιθυμίας. Αυτή ακριβώς η θεώρηση της ψυχαναλυτικής πρακτικής ως αφηγηματικής διαδικασίας, επιτρέπει να συμπεριληφθεί η ερμηνεία του θρησκευτικού βιώματος στα όρια ενός μη-αναγωγικού σχήματος υπό τη φροϋδική έννοια⁴⁵. Όπως και οι προηγούμενες προσεγγίσεις, κατά τον ίδιο τρόπο και η παρούσα διευκολύνει τη διαφοροποίηση από τη φροϋδική διαπραγμάτευση της θρησκείας στη βάση μιας σαφώς οριοθετημένης, μη-ανταγωνιστικής σχέσης ψυχαναλυτικού λόγου και θρησκευτικού φαινομένου⁴⁶, διανοίγει όμως μία άλλη αναλυτική κατεύθυνση, καθώς εδράζεται σε διαφορετικές θεωρητικές προκείμενες από τις συνεισφορές των Meissner και Rizzuto.

3. Ο λόγος της κλινικής εμπειρίας και οι υποκειμενικές αναπαραστάσεις περί θεού: Η ερμηνευτική εγκυρότητα του θεωρητικού υποδείγματος

Η σημασία των ανωτέρω σχεσιακών υποδειγμάτων συγκρότησης του εαυτού για την κλινική διερεύνηση των προϋποθέσεων

διαμόρφωσης της θρησκευτικής εμπειρίας είναι σαφώς αναμφισβήτητη, καθώς η θεωρία αντικειμενοτρόπων σχέσεων καθιστά δυνατή τη συνεκτίμηση της επίδρασης παρελθόντων διαπροσωπικών επεισοδίων στα παρόντα, ισχύοντα πρότυπα αλληλόδρασης, μεταξύ των οποίων οφείλει να συγκαταριθμηθεί και η θρησκεία ως πεδίο της σχέσης προς το ιερό⁴⁷. Κατά συνέπεια, μία νέα ψυχαναλυτική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου θα πρέπει, πέραν της ανεύρεσης μιας καθαρά ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής συμβολικής σε θρησκευτικά κείμενα ή λατρευτικές εκδηλώσεις, να αποδώσει ιδιαίτερη έμφαση στην αναβίωση και εκ νέου ενεργοποίηση μιας πολυτρόπως εσωτερικευθείσης διαπροσωπικής θεματικής, η οποία δεν παύει να υπαγορεύει τη λογική και συγχρόνων μορφών θρησκευτικής εμπειρίας. Τούτο απαιτεί μία πληρέστερη διασάφηση των συνθηκών σύστασης της σχέσης με το ιερό, στη βάση της απόκτησης μιας πλέον εμπειριστατωμένης αντίληψης περί της ψυχοδυναμικής του υποκειμένου⁴⁸, την οποία μπορούμε να αποκομίσουμε κυρίως στα πλαίσια της μελέτης συγκεκριμένων κλινικών περιπτώσεων. Εάν επομένως η πρωταρχική υποκειμενική σχέση προς τις θρησκευτικές παραστάσεις κατά την παιδική ηλικία συνιστά θεμέλιο ανάδυσης της πρώιμης προσωπικής ταυτότητας, τότε είναι θεμιτό να υποθέσουμε ότι ο θεός ως ίδιο αντικείμενο της θρησκευτικής εμπειρίας, συνθέτει εκείνη την απώτατη εικόνα επί της οποίας προβάλλεται αυτή η ίδια ατομική ταυτότητα ως σύνολο βιωθέντων διατομικών περιστατικών. Κατ' ουσίαν οι περί θεού αντιλήψεις αντανakλούν την ιδιαίτερη ατομική εμπειρία της οποίας συνιστούν αναπόσπαστο τμήμα. Μία παρόμοια διαπίστωση βρίσκει την εμπειρική της επίρρωση (corroboration) στη θρησκευτική εμπειρία, τόσο του δυτικού καθολικισμού, όσο και του ασκητικού προτεσταντισμού, στην οποία απολυτοποιείται συνήθως η εικόνα ενός θεού – αδυσώπητου κριτή και τιμωρού των ανθρώπινων παρεκτροπών και παραπτώσεων. Αυτή η βιωματική αντίληψη, η οποία δεν παύει να διαπερνά το συλλογικό ασυνείδητο του μοντέρνου δυτικού ανθρώπου, αντιστοιχεί σε μία δεδομένη φάση ανάπτυξης της προσωπικότητας του ατόμου, στην οποία διακρίνεται η κατίσχυση ενός συμπλέγματος ενοχής απέναντι σε κάθε πρόσληψη του ιερού. Ασφαλώς μία παρόμοια καθολική πρόταση δε μπορεί να συναχθεί με μόνη την επαγωγική γενίκευση εξατομικευμένων κλινικών περιστατικών⁴⁹, αλλά θεμελιώνεται σε μία δυναμική τάση, που διακρίνει τις σχέσεις του δυτικού πιστού προς τη σφαίρα του θρησκευτικού.

Ι. Η μετάβαση από το προγενέστερο υπόδειγμα μιας αναιρετικής της ανθρώπινης ελευθερίας εκδοχής του θεού προς ένα άλλο υπόδειγμα θεώρησης του θεού ως πηγής αγάπης, δημιουργίας και συγχωρητικότητας, υποδηλώνει μία ουσιώδη μετατόπιση από μία ψυχαναγκαστική-νευρωτική προς μία ελεύθερη και υγιή σχέση προς ένα προσωπικό θεό. Η μετατόπιση αυτή καθίσταται εφικτή κατά την επιτυχή θεραπευτική αντιμετώπιση νευρωτικών απόμων, τα οποία, ανεξαρτήτως θρησκευτικών πεποιθήσεων, κατόρθωσαν να μεταβάλλουν τα αισθήματα αυτοκατακρίσεως, ενοχής και αυτοτιμωρίας σε δυνατότητα αυτο-αποδοχής, αυτοκατάφασης και συμφιλίωσης, δηλαδή κατά το δυνατόν άρσης των βαθύτερων εσωτερικών αντινομιών ως αιτίων του εσώτερου υπαρκτικού διχασμού.

Ο J. W. Jones⁵⁰ επισημαίνει μεταξύ άλλων μία σειρά δυνατών εξηγήσεων αυτής της καταφανούς επικράτησης μιας εικόνας του θεού στην οποία έχει απολυτοποιηθεί το στοιχείο της επίσεισης της θεϊκής τιμωρίας και καταστολής της ανθρώπινης παρεκτροπής. Ο ίδιος ερευνητής αναγνωρίζει ότι αυτές οι περί θεού παραστάσεις βρίσκουν την ιδιαίτερη άνθησή τους κατά την παιδική ηλικία ως αντιπροσωπευτική εκείνης της φάσης ανάπτυξης του ψυχισμού, η οποία διέπεται από την καλλιέργεια αισθημάτων φόβου έναντι κάθε πιθανής παρέκκλισης ή ανυπακοής. Μία πρώτη προφανής πολιτισμική ερμηνεία, που αφορά την εδραίωση μιας ανάλογης περί θεού *imago* κατά την παιδική ηλικία, συνίσταται στην επίκληση εκ μέρους πολλών γονέων μιας εικόνας θεού στην οποία διακρίνεται το στοιχείο της κοινωνικής επιβολής ή της άσκησης κοινωνικού ελέγχου. Αυτή η ιδεολογική κατάχρηση της δυναμικής των περί θεού παραστάσεων ολοκληρώνεται με την τελική εσωτερίκευσή τους εκ μέρους των τέκνων, δηλαδή τη βιωματική πρόσληψη και υιοθέτησή τους ως θεμελίου, επί του οποίου εδράζονται μεταγενέστερες και ωριμότερες αντιλήψεις περί θεού, οι οποίες προσδιορίζονται αποκλειστικά από τη διάσταση της κοινωνικής λειτουργικότητάς τους, κατ' ουσίαν της ωφελιμιστικής παραποίησης και διαστρέβλωσής τους⁵¹.

Μία δεύτερη αιτιολόγηση συνάγεται με βάση τη γνωστή φροϋδική πρόταση ότι η σύσταση και η ανάπτυξη του υπερ-εγώ κατά την παιδική ηλικία προσδιορίζεται από την ενδοψυχική ανάγκη ελέγχου και χειραγώγησης των ασύνειδων ενστικτωδών ενορμήσεων δια της εσωτερίκευσης των διαφόρων κοινωνικών απαγορεύσεων, καθώς και μέσω της συμβολικής ταύτισης προς την πατρική *imago*, στα όρια της οποίας το όνομα του πατρός (*le nom du père*) ενέχει κυρίαρχη σημασία.⁵² Στη φροϋδική αυτή προοπτική,

η έννοια του θεού συνιστά την προβολή αυτού του κοινωνικού υπέρ-εγώ στον ορίζοντα του ψυχισμού του ατόμου. Η ερμηνευτική αυτή θεώρηση, η οποία ανάγει κατ' ουσίαν το στοιχείο της αντίστασης έναντι της θρησκευτικής αυθεντίας, στην ανυπότακτη ενστικτική δυναμική, χαρακτηρίζεται από τη διάσταση της συνολικής υπαγωγής της περί θεού προβληματικής στη λογική των ενδοψυχικών συγκρούσεων και κατά τούτο αποτελεί απλώς μία ψυχολογική σύλληψη ενός ευρύτερου και καθολικότερου υπαρκτικού ζητήματος.

II. Η αναλυτική πρόταση της A.M.Rizzuto συμφώνως προς την οποία η εικόνα του θεού δομείται με βάση τις προσλαμβανόμενες γονεϊκές εικόνες, μπορεί να τύχει εμπειρικής επίρρωσης από τμήμα του υπάρχοντος κλινικού υλικού, αλλά η εν γένει εμπειρική σημαντικότητά της δεν πρέπει ασφαλώς να απολυτοποιηθεί. Υπέρ τούτου συνηγορεί και η αναντίρρητη διαπίστωση ότι, πέραν της συμβολικής διάστασης της πειθαρχίας και της παιδαγωγίας ως κύριας γονεϊκής λειτουργίας, εξίσου σημαντική παραμένει και η λειτουργία της ανατροφής και καλλιέργειας του χαρακτήρα στα πλαίσια ενός ευρύτερου μορφωτικού-παιδευτικού ιδεώδους. Η δεύτερη αυτή λειτουργία αναδεικνύεται υποδεέστερη σε σχέση με την πρώτη κατά τη συγκρότηση και διαμόρφωση των περί θεού παραστάσεων, καθώς η εικόνα ενός θεού που δείχνει προσωπικό ενδιαφέρον για την ηθική καλλιέργεια του ατόμου, απαντάται σε μικρότερο βαθμό από την εικόνα ενός θεού που αξιώνει υπακοή και πειθάρχηση και επιβάλλει τη συμμόρφωση προς ένα δεδομένο σύστημα ηθικών παραγγελμάτων και εντολών. Το στοιχείο που φαίνεται να αντιβαίνει προς τις θεωρητικές παρατηρήσεις της Rizzuto είναι το γεγονός ότι ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες όπου αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στη γονεϊκή λειτουργία της μορφωτικής και ηθοπλαστικής καλλιέργειας, τούτο δε σημαίνει κατ' ανάγκη την ανάπτυξη αντιστοιχών περί θεού εικόνων, από τις οποίες θα εξέλειπε το στοιχείο της εξουσιαστικής επιβολής και της συμβολικής ισχύος. Η εμπειρική έρευνα άλλωστε μαρτυρεί υπέρ του αντιθέτου. Δεν υφίσταται μία απλή και ταυτόχρονη συσχέτιση μεταξύ γονεϊκών εικόνων και περί θεού παραστάσεων⁵³.

Σ' αυτό το σημείο ιδιαίτερως χρήσιμη καθίσταται η υπόδειξη του Kohlberg⁵⁴, συμφώνως προς την οποία τα πρώιμα στάδια ηθικής ανάπτυξης (εντός της ερευνητικής σφαίρας της γνωστικής ψυχολογίας) συνιστούν εξελικτικές φάσεις στις οποίες δεσπόζει το στοιχείο της υπακοής και της τιμωρίας, δηλαδή της συμμόρ-

φωσης προς την τήρηση κανόνων και εντολών, κάθε παρέκκλιση εκ των οποίων επισείει κυρώσεις και ποινές. Είναι επομένως προφανές ότι ένας θεός, ο οποίος θα εμφανιζόταν ως αμείλικτος τιμωρός των ανθρωπίνων παραβάσεων, θα αντλούσε τη φαινομενολογική καταγωγή του από αυτές τις πρώιμες φάσεις διαμόρφωσης πρωταρχικών και θεμελιωδών ανθρωπίνων διαδράσεων. Όμως και αυτή η προσέγγιση εμφανίζεται αρκετά περιοριστική, στο βαθμό που επικεντρώνει το ενδιαφέρον της αποκλειστικά στο μικροκοινωνιολογικό επίπεδο και δε φαίνεται να προβαίνει στον αναγκαίο συνυπολογισμό παραμέτρων που προσφέρει η πολιτισμική συνιστώσα. Ιδιαίτερως καθοριστική αποβαίνει η σημασία του πολιτισμικώς διαχυθέντος και κληροδοτηθέντος στοιχείου περί του απρόσιτου και αγεφύρωτου υπαρκτικού χάσματος ανθρώπου και θεού, που εμπεριέχεται στην κοσμοεικόνα συνόλου του δυτικού χριστιανισμού. Τούτο έχει καταλυτικές επιπτώσεις για το σχηματισμό των ισχυουσών περί θεού παραστάσεων εκ μέρους του ανθρώπου της σύγχρονης νεωτερικότητας. Ειδικότερα δε θα πρέπει να μας διαφύγει της προσοχής το γεγονός ότι στην εδραίωση της εικόνας του θεού-απολύτου κυρίαρχου και εξουσιαστή, σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η θεσμική διάρθρωση της δυτικής καθολικής εκκλησίας, με την πρόταξη συγκεντρωτικών και ολιστικών σχημάτων και δομών⁵⁵, ενώ στην επικράτηση μιας ενδεχόμενης υπαρκτικής αβεβαιότητας και ανασφάλειας του ατόμου έναντι του θεού, διαφαίνεται η επίδραση της κοσμοεικόνας του δυτικού προτεσταντισμού⁵⁶.

III. Οι κλινικές έρευνες ωθούν το αναλυτικό ενδιαφέρον και προς μία άλλη κατεύθυνση. Είναι γεγονός ότι η ψυχοπαθολογία της παιδικής ηλικίας παρέχει σαφείς ενδείξεις υπέρ της παρουσίας αισθημάτων αυτομομφής ή κατωτερότητας στο παιδί, ως απόληξης της εμφάνισης δυσεπίλυτων ψυχικών συγκρούσεων. Οι συγκρουσιακές αυτές καταστάσεις ενδέχεται να περιβληθούν το χαρακτήρα, είτε επίκρισης προερχομένης εκ μέρους του εξωτερικού περιβάλλοντος, είτε όμως και καλλιέργειας αισθημάτων προσωπικής ευθύνης και ενοχής. Στην πρώτη περίπτωση το παιδί, υπό την επήρεια του εξωτερικού προς αυτό κόσμου, ωθείται στην πλήρη ανταπόκριση προς το εξωτερικό ερέθισμα και αντιδρώντας επιρρίπτει ή μεταθέτει την ευθύνη για το προσωπικό του άλγος σε εξωτερικές αιτίες. Τούτο βεβαίως δεν παύει να ενέχει τον κίνδυνο κοινωνικής απόρριψης και περιθωροποίησής του, οπότε είναι ασφαλέστερο να υποθέσουμε ότι συνήθως ισχύει η δεύτερη

επιλογή, κατά την οποία το παιδί αυτομέμφεται και κατηγορεί τον εαυτό του ως υπαίτιο ενός προβλήματος, το οποίο διευρύνεται και γενικεύεται κατά τη διάρκεια της ζωής του ατόμου. Αυτή η υπαρξιακή διχοτόμηση του εαυτού σε ένα τμήμα το οποίο ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των άλλων και σε ένα άλλο τμήμα που τις διαψεύδει, συνιστά αντικείμενο της κλινικής θεραπευτικής προσπάθειας, αλλά δεν παύει να παρουσιάζει ενδιαφέρον και για την ψυχαναλυτική διερμήνευση της θρησκείας. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η εικόνα του θεού-κριτή των ανθρωπίνων ενεργειών τελεί σε πλήρη εναρμόνιση προς αυτά τα πρότυπα ατομικής εμπειρίας, η υπέρβαση των οποίων είναι δυνατή κυρίως στα πλαίσια ενός υποστηρικτικού οικογενειακού περιβάλλοντος, εντός του οποίου είναι δυνατή η ευδοκίμηση μιας σύλληψης του θεού, στην οποία η πρόνοια και η προστασία ενέχουν ιδιαίτερη σημασία. Αντιθέτως όμως, σε οικογενειακά περιβάλλοντα με χαμηλούς συνεκτικούς δεσμούς και εξασθένηση της γονεϊκής επιμέλειας, οι ενδόμυχοι αυτοί φόβοι εξακολουθούν να υφίστανται, καθώς η κατανίκησή τους αποδεικνύεται εξόχως δυσχερής, με συνέπεια την εμφάνιση ιδιαίτερων προδιαθέσεων προσχώρησης σε θρησκευτικές αντιλήψεις, που συνεχονται από τη διάσταση της αδιαφορίας ενός υπερβατικού θεού για τα πραγματικά προβλήματα του κόσμου. Παρά ταύτα, μία παρόμοια περί θεού οπτική εδραιώνεται σε μεταγενέστερες φάσεις ανάπτυξης της προσωπικότητας μόνο των ατόμων εκείνων, η δομή των αντικειμενοτρόπων σχέσεων των οποίων είναι κατ' εξοχήν συμβιβαστή προς την εν λόγω περί θεού αντίληψη. Τούτο δε συμβαίνει στις περιπτώσεις που η ποιότητα των διαπροσωπικών εμπειριών είναι ικανή να αντισταθμίσει την υιοθέτηση μιας μη-δημιουργικής έννοιας του θεού⁵⁷.

IV. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την εκτύλιξη της ως άνω συλλογιστικής παρουσιάζουν οι παρατηρήσεις του W.R.D. Fairbairn αναφορικά προς την αποκαλούμενη από τον ίδιο ψυχαναλυτή "ηθική άμυνα" έναντι επιζημιών ή επισφαλών αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Η κεντρική θέση του Fairbairn⁵⁸ συνίσταται στην εσωτερίκευση από το παιδί οδυνηρών αντικειμένων με την ελπίδα άσκησης κάποιου είδους ελέγχου επ' αυτών, στο βαθμό που το ίδιο θεωρεί τον εαυτό του πηγή και αιτία του προσωπικού του δράματος. Με τον τρόπο αυτό το έλλασσον κοινωνικό υποσύστημα στο οποίο εντάσσεται το παιδί (οικογένεια) παύει να θεωρείται ως νοσογόνος εστία, επειδή το παιδί περιβάλλει πλέον τα άλλα εξωτερικά αντικείμενα με την κατάλληλη εκείνη αναγνώριση, η οποία τα καθιστά

αντικείμενα αποδοχής και σεβασμού, μη-αντιτιθέμενα προς το ίδιο. Και τούτο γιατί, επιζητώντας τη διατήρηση της εσωτερικής του ισορροπίας, ενδοβάλλει τις εμπειρίες που αποκομίζει ακόμη και από ένα αυθαίρετο ή μη-φιλικό διακείμενο προς αυτό περιβάλλον, σε τρόπο ώστε να επιδιώκει να κατακτήσει την εύνοια ενός ουδέτερου και διαφοροποιημένου εξωτερικού κόσμου. Ο Fairbairn προεκτείνει αυτές τις διαπιστώσεις υποστηρίζοντας ότι το παιδί επιλέγει τελικώς τη λύση της εσωτερικής του μεταβολής προς την κατεύθυνση ανάπτυξης εσώτερων αμυντικών στάσεων σε εξωτερικά ερεθίσματα, προτιμώντας να θεωρήσει τον εαυτό του ως κακό και άξιο επικρίσεως παρά να κινδυνεύσει να περιβληθεί από ενάντια προς αυτό αντικείμενα. Με τον τρόπο αυτό απολαμβάνει, αν όχι της επιδοκίμασίας, τουλάχιστον της δυνατότητας ενσωμάτωσής του εντός ενός περιβάλλοντος αγαθών αντικειμένων, δυναμένων να του προσφέρουν τα αναγκαία για την προσωπική του εξισορρόπηση αισθήματα ασφαλείας. Αν αυτή η επιχειρηματολογία μεταφερθεί στο θρησκευτικό επίπεδο, τότε είναι προφανώς προτιμότερη η θέση του αμαρτωλού εντός ενός κόσμου που κυβερνάται από το θεό, παρά η ένταξη σε ένα κόσμο στον οποίο διαφαίνεται η επικράτηση και ο θρίαμβος του προσωπικού κακού⁵⁹.

Καθίσταται ως εκ τούτου αυτονόητο ότι η αναφορά σε μία αυταρχική περί θεού εικόνα συνδέεται προς ορισμένες σημαντικές δυναμικές ψυχολογικές λειτουργίες, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται το αίσθημα της προσωπικής ανεπάρκειας και ατέλειας, η διαίωσιση βιωμάτων εσωτερικής διάσπασης και καταπίεσης ή η εσωτερική φόρτιση μέσω φόβων και ενοχών. Για τις περιπτώσεις αυτές, οι αρνητικές ιδιαιτερότητες του ατομικού ψυχισμού επενδύονται στην εικόνα ενός θεού, που επιβάλλει μία αυστηρή κριτική στάση απέναντι σε κάθε ατομική παρέκκλιση και από την οποία απουσιάζει, τόσο το στοιχείο της εμπρόθετης υπαρκτικής μεταστροφής (η οποία στη χριστιανική σημαντική προσδιορίζεται ως μετάνοια), όσο και η διάσταση της συγχωρετικότητας και της συγγνώμης⁶⁰, δηλαδή της αναγνώρισης της δυνατότητας ηθικής αστοχίας του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό ο ρόλος της αναλυτικής θεραπείας αναδεικνύεται ιδιαίτερος σημαντικός, στο μέτρο που η απόπειρα μετασχηματισμού της σχέσης προς τον εαυτό αντανάκλαται και στην κατεύθυνση ή την ποιότητα της πρόσληψης του ιερού. Μία διαφορετική βίωση των προσωπικών δυνατοτήτων έχει άμεσες επιπτώσεις στη μορφή και το ποιόν της θρησκευτικής εμπειρίας. Η εικόνα ενός θεού-κριτή στερείται προοδευτικά της

θέσης την οποία επέχει σε εξαρτημένα συναισθηματικά άτομα, καθώς αδυνατεί να επιτελέσει προγενέστερες αρνητικές ψυχολογικές λειτουργίες στην περίπτωση ανάδυσης ενός πλέον συγκροτημένου ή απαλλαγμένου από εσωτερικές αντινομίες εγώ. Τούτο δε σημαίνει ότι η θεωρητικά επιτεύξιμη έννοια ενός αυτόνομου εγώ, δηλαδή ενός εγώ δομημένου ανεξαρτήτως μεταφυσικών υπαρκτικών αναφορών, είναι εμπειρικά εφαρμόσιμη και πρακτικά εφικτή, στο βαθμό που το άτομο ενδέχεται να μεταθέσει τη δυναμική της συμβολικής του ιερού από τη σφαίρα της αμιγώς θρησκευτικής εμπειρίας σε άλλα ενδοκοσμικά πεδία (οικονομικό, πολιτικό, κλπ.). Αυτό που μπορούμε να ισχυριστούμε είναι το γεγονός ότι η μεταβολή της προσωπικής σχέσης προς τον εαυτό, ως καταστατική της ατομικής ταυτότητας στο επίπεδο του υποκειμενικού συνειδένα, ενδέχεται πιθανότατα να αντανάκασθεί και στο χώρο της υποκειμενικής θρησκευτικής εμπειρίας. Ειδικότερα, η μετάβαση από μία διασπασμένη ή υποβαθμισμένη έννοια εαυτού σε περιπτώσεις νευρωτικών ατόμων προς μία διαφορετική, περισσότερο αυτονομημένη από εσωτερικές ανασφάλειες και εξαρτήσεις δομή προσωπικότητας, είναι δυνατόν να αντιστοιχίσει ενδεχομένως σε μία μετατόπιση από μία έννοια θεού-απόλυτου κριτή προς μία έννοια θεού-ευεργέτη· στην τελευταία, το στοιχείο της θεϊκής αυθεντίας παρέχει τη θέση του στις αρετές της χάρης και της φιλανθρωπίας⁶¹. Αυτή η δόμηση των περί θεού παραστάσεων μαρτυρεί ότι οι άνθρωποι αισθάνονται την ιδιαίτερη ανάγκη επίγνωσης του γεγονότος ότι η ποικιλία των ενεργημάτων τους δεν αντιβαίνει προς την απώτατη υφή της πραγματικότητας – η υπερβατική αναφορά καθίσταται ως εκ τούτου απαραίτητη προκειμένου να αντληθούν αντίστοιχες αρχές και άξονες καθορισμού της κατεύθυνσης του ανθρωπίνου πράττειν.

Τούτο επιτυγχάνεται σε συνδυασμό προς τη διασφάλιση και την κατοχύρωση αυτής της ίδιας της ατομικής ταυτότητας ή των ατομικών στάσεων έναντι ενός αδιάφορου και ατομικιστικού κοινωνικού περιγύρου.

V. Το θεμελιώδες πρόβλημα που συνδέεται με την ως άνω ανάπτυξη, αφορά το ερώτημα που άπτεται της στατιστικής και κλινικής τεκμηρίωσης των κεντρικών υποθέσεων ή ακριβέστερα της δυνατότητας υποβολής αυτού του βασικού ερμηνευτικού σχήματος σε σειρά εμπειρικών κριτικών ελέγχων του βαθμού αξιοπιστίας των κυρίων εξηγητικών αρχών. Το σημείο που χρήζει περαιτέρω διερεύνησης, σχετίζεται με τους λόγους που καθιστούν μη

ρεαλιστική την υπεροχή μιας εικόνας ενός θεού τιμωρού κατά τη διάρκεια της ενηλικίωσης και ωρίμανσης του ατόμου ή ισοδύναμως με τα αίτια που συμβάλλουν στην απίσχναση και υποχώρηση των εν λόγω παραστάσεων μετά το πέρας της παιδικής ηλικίας.

Η απάντηση ασφαλώς δεν είναι μονοσήμαντη, στο βαθμό που οι ενδεχόμενες προσεγγίσεις αυτού του ζητήματος εγγράφονται στα όρια της διακρίβωσης της ακριβούς δυναμικής αυτών των παραστάσεων ως καταλοίπων ή μη της παιδικής ηλικίας, δηλαδή ως εικόνων που συγκροτούνται ενδεχομένως ανεξάρτητα, παράλληλα, ή αντιθέτως σε πλήρη αντιστοιχία προς τις ιδιαιτερότητες της παιδικής ηλικίας. Η δική μας τοποθέτηση βρίσκεται στο ενδιάμεσο των ανωτέρω τάσεων. Οι περί θεού παραστάσεις συγκροτούνται μεν εν μέρει στη βάση γονεϊκών προτύπων, αλλά δεν παύουν να συνιστούν αδιάσπαστο τμήμα των ευρύτερων πολιτισμικών αντιλήψεων και κοσμοθεωρήσεων σε συνάρτηση προς τις γενικότερες στάσεις, νοοτροπίες και συμπεριφορές, στις οποίες αποκρυσταλλώνεται το δυναμικό κάθε παράδοσης. Από την άλλη, η θεματική των περί θεού παραστάσεων, επηρεάζεται στο σύγχρονο δυτικό κόσμο σε σημαντικό βαθμό από τα στοιχεία εκείνα που συνθέτουν το μοντέρνο κοινωνικό φαντασιακό, ως πλέγμα κοινωνικών σημασιών και αποδεκτών στόχων του διάγειν⁶². Κατά συνέπεια, η γένεση των περί θεού παραστάσεων κατά την παιδική ηλικία δε συνιστά απλώς και μόνο υπόθεση της οικογενειακής συμβίωσης, αλλά και θεμελιώδες ζήτημα της καθολικής πολιτισμικής τάξης· η μορφοποίηση όμως και η δεδομένη σημασιοδότηση των εν λόγω παραστάσεων επιτελείται στα όρια διακριτών θεσμικών υποσυστημάτων, μεταξύ των οποίων η οικογένεια διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο, σε συνδυασμό προς έτερους μηχανισμούς εκκοινωνήσεως και κοινωνικής ενσωμάτωσης⁶³.

Οι τελευταίες αυτές επισημάνσεις δεν αναιρούν την όλη αναπτυχθείσα προβληματική, αλλά στοχεύουν στη συμπλήρωση και διεύρυνσή της, με την υπόμνηση ότι αυτή ακριβώς η σχέση προς το πεδίο του θρησκευτικού έχει σαφώς υποστηρικτικό χαρακτήρα της ίδιας της προσωπικής αυτοσυνειδησίας. Όμως αυτή η υπερβατική δικαίωση της προσωπικής ταυτότητας προδίδει και τις δεδομένες δεσμεύσεις του ίδιου του ατομικού πράττειν, καθώς το εγχείρημα της εννοημάτωσης κάθε θρησκευτικής αναφοράς περιλαμβάνει πάντοτε εκείνες τις υποκειμενικές διαστάσεις, στις οποίες διαφαίνεται αρκετές φορές μία επιλεκτική πρόσληψη του περιεχομένου της εκάστοτε ισχυούσης θρησκευτικής κοσμοεικόνας.

4. Ο λόγος της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας: Ορθολογικότητα και θρησκευτική εμπειρία

Οι ως άνω αναλύσεις δεν παύουν να υπόκεινται σε συγκεκριμένες οριοθετήσεις, οι οποίες αντανακλούν τους ειδικότερους εκείνους περιορισμούς, στους οποίους υπόκειται η δυναμική της θρησκευτικής εμπειρίας στα σύγχρονα εκκοσμικευμένα κοινωνικά περιβάλλοντα. Το κρίσιμο ερώτημα που ανακύπτει, αφορά τις αιτίες για τις οποίες διασπάται συχνά ο δεσμός μεταξύ θρησκευτικής αναφοράς και ατομικής ταυτότητας. Κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας αυτός ο στενός σύνδεσμος, που ενυπάρχει μεταξύ θρησκευτικού και ατομικού, διακρίνεται για την ιδιαίτερη αποτελεσματικότητά του. Το παιδί, επί παραδείγματι, που εμφορείται από γενικότερα αισθήματα ασφάλειας και βεβαιότητας, ενδέχεται να αποδίδει σε σημαντικό βαθμό αυτή την υπαρκτική κατάσταση στην παρέμβαση ενός προσωπικού θεού. Αντιστρόφως, η διακρίβωση αισθημάτων αποξένωσης και ανασφάλειας υποδηλώνει την παιδική εικόνα ενός απρόσωπου, ψυχρού και αδιάφορου κόσμου, ενώ η κατίσχυση των παιδικών ενοχών ή φοβιών διαπλέκεται με την υποκειμενική εικόνα ενός θεού που επισείει την απειλή της οργής και τιμωρίας έναντι κάθε παιδικής παρεκτροπής. Αντιθέτως όμως η πιστοποίηση αναλόγων συνεκτικών δεσμών μεταξύ θρησκευτικής λογικής και υποκειμενικής εμπειρίας καθίσταται δυσχερέστερη κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ωριμότητας. Ο υπαρκτικά αυτόνομος άνθρωπος ενδέχεται να αποδίδει την ατομική του κατοχύρωση και τις αυτονόητες βεβαιότητές του σε σειρά ενδοκοσμικών παραμέτρων (χρήμα, status, κοινωνική ισχύς και επιρροή), ενώ αντιστρόφως η προσωπική αποτυχία δεν παραπέμπει κατ' ανάγκη στην εγκατάλειψη του κόσμου από το θεό, ούτε και η δοκιμασία του ατόμου από ενοχές και άλγη σημαίνει την αδιάψευστη καταδίκη του ατομικού πράττειν από ένα τυραννικό θεό. Στο σημείο αυτό η συμβολή ορισμένων ανθρωπολογικών προσεγγίσεων αποδεικνύεται πολύτιμη για την περαιτέρω διερεύνηση του όλου προβλήματος.

1. Οι ψυχαναλυτικές εργασίες μελετητών της δυναμικής της ανθρώπινης ανάπτυξης (Masterson, Kohut, Stern), αποκαλύπτουν τη λογική επεξεργασία δύο αντιθετικών υποδειγμάτων προσέγγισης της ανθρώπινης φύσης στο επίπεδο της υποκειμενικής συγκρότησης του εαυτού. Η πρώτη άποψη, που υποστηρίζεται από

τον J. Masterson, προβάλλει την έννοια του πραγματικού εαυτού (real self) ως ψυχολογικού κέντρου και πυρήνα της προσωπικότητας, ως εσωτερικής ψυχολογικής δομής προς διαμόρφωση της ατομικής ιδιαιτερότητας και συμπεριφοράς, αλλά και ως πηγής δημιουργίας και γνησιότητας με στόχο την αυτοκατάφαση, την αυτο-αναγνώριση και διατήρηση της αυτο-εκτίμησης, τη διασφάλιση της συνέχειας του συνόλου εαυτού και τη δέσμευση σε εκείνες τις αρχές που εκφράζουν τη δυνατότητα αυτοδικαίωσης. Αυτή η έννοια ενός πραγματικού εαυτού συγκροτείται σε δύο επίπεδα: αφ' ενός μεν προσδίδει στο άτομο τα στοιχεία που συνθέτουν την αληθινή ταυτότητά του, αφ' ετέρου δε παραπέμπει στη μεγιστοποίηση της δυνατότητας πρόσληψης της πραγματικότητας, δηλαδή κατ' ουσίαν στην ελαχιστοποίηση των ατομικών αντιστάσεων έναντι του εξωτερικού κόσμου⁶⁴.

Η δεύτερη προσέγγιση αντιπροσωπεύεται κατ' εξοχήν από τον H. Kohut και θεμελιώνεται στην έννοια του διαπροσωπικού (interpersonal) εαυτού στα όρια αντικειμενοτρόπων σχέσεων (δηλαδή ενός πλέγματος ιδιοαντικειμένων), ως μόνου μέσου διατήρησης μιας πυρηνικής έννοιας εαυτού, δηλαδή ατομικής ιδιαιτερότητας⁶⁵. Τούτο έχει ιδιαίτερη σημασία για την αναλυτική διαδικασία στο μέτρο που οι θεραπευτικές διεργασίες διαδραματίζονται μόνο σε σχεσιακά πλαίσια, δηλαδή προϋποθέτουν τη δυνατότητα αποδόμησης ενός αυτόνομου υποκειμένου της ετερότητας. Κατά συνέπεια, το ζητούμενο δεν εξαντλείται σε μία υποθετική μετάβαση από την ατομική εξάρτηση στην αυτόνομη ελευθερία, όπως προτάσσει ο Masterson στα πλαίσια μιας γραμμικής εξελικτικής διαδρομής, η οποία απολήγει σε μία κατάσταση υπαρκτικού διαχωρισμού-εξατομίκευσης, αλλ' αφορά την ποιοτική διάκριση δεδομένων μορφών εξάρτησης. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, μόνη η υπέρβαση ανώριμων μορφών σύναψης σχέσεων, που υποδηλώνουν δέσμευση σε αρχαϊκές ναρκισσιστικές εξαρτήσεις, είναι ικανή να συστήσει ώριμες μορφές εξάρτησης, δηλαδή μη αυτοκαταστροφικές και μη-αναιρετικές της ελευθερίας δυνατότητες αλληλόδρασης. Αυτές οι τελευταίες μπορούν να οδηγήσουν στην προοδευτική αποδέσμευση από εκείνες τις πλέον πρωτόγονες μορφές αντικειμενοτρόπων σχέσεων, στις οποίες διαφαίνεται η λειτουργία της ικανοποίησης αρχαϊκών αναγκών, και τελικώς σ' αυτή την ίδια την ατομική χειραφέτηση⁶⁶. Ο Kohut διατείνεται ότι η προσχώρηση από την ψυχολογικά εξαρτημένη συμβίωση προς την ατομική ανεξαρτησία είναι πλήρως ανέφικτη. Αντιθέτως οι προοδευτικές μετατοπίσεις μιας υγιούς και κανονικής ψυχολογικής ζωής πρέπει

να εντοπισθούν και να καταδειχθούν με αναφορά στη μεταβαλλόμενη υφή των σχέσεων μεταξύ του εαυτού και των αντικειμένων εκείνων, στα οποία διακρίνεται η επένδυση του ψυχικού δυναμικού⁶⁷. Ο Kohut τελικώς αντιπαραθέτει στη σύλληψη ενός αυτόνομου ατομικιστικού υποκειμένου, την έννοια ενός διαρκώς εκκοινωνηθέντος εαυτού στα πλαίσια διυποκειμενικών εμπειριών και διατομικών σχέσεων. Στο τελευταίο αυτό στοιχείο αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση από τον D. Stern⁶⁸, ο οποίος χρησιμοποιεί τον όρο διασυναισθηματικότητα (interaffectivity), για να εξάγει τη σημασία της κοινής μετοχής σε αμοιβαίες, διυποκειμενικές βιωθείσες εμπειρίες⁶⁹. Συμφώνως προς την τελευταία αυτή θεώρηση, η παιδική ανάπτυξη ακολουθεί ένα λογικό σχήμα μετάβασης από μία κατάσταση σχετικής εξάρτησης προς μία κατάσταση σχετικής αυτονομίας. Αυτή η πιστοποίηση έχει την έννοια ότι, τόσο η εννοιολογική κατηγορία της συμβίωσης⁷⁰, ως δηλωτική μιας πλήρους συγχώνευσης του εγώ προς τον κόσμο των αντικειμένων στα όρια ψυχο-παθολογικών αποκλίσεων, όσο και οι συναφείς κατηγορίες της εξατομίκευσης και του διαχωρισμού⁷¹, ως διακρίνουσες μία ριζική υπαρκτική απόσχιση του υποκειμένου από το χώρο των αντικειμένων, αποτελούν όχι μόνο οριακές κατασκευές, αλλά και δε διαθέτουν καμία ουσιαστική αντιστοιχία προς την πραγματικότητα. Η σημαντικότερη όμως αναθεώρηση του προγενέστερου πλαισίου ανάλυσης αφορά την πρόταση, κατά την οποία η λογική της διαδοχής διακριτών φάσεων ψυχολογικής ανάπτυξης του ατόμου δε διενεργείται πλέον σε ατομικιστικούς όρους, αλλά αντιθέτως εγγράφεται σε ένα σύνθετο πλαίσιο διαπροσωπικών σχέσεων, δηλαδή υπόκειται στους κανόνες κάθε σχεσιακής αναφοράς. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις δεν είναι δυσχερές να κατανοηθεί για ποιους λόγους η αναζήτηση σχετικής ατομικής αυτονομίας δεν καθίσταται ασυμβίβαστη προς την ανάγκη ατομικής μετοχής σε ένα ευρύτερο φάσμα διαπροσωπικών δεσμών. Τούτο δεν αντιβαίνει, αλλ' εναρμονίζεται πλήρως προς τη διαπίστωση του Kohut ότι η σύσταση ισχυρών αντικειμενοτρόπων διασυνδέσεων, εφ' όσον αυτές επενδύονται με λογική σημασιοδότηση, αποτελεί την αναγκαία συνθήκη ανάπτυξης ενός υψηλού βαθμού σχετικής αυτονομίας, εφικτής στα πλαίσια των ιδιαιτεροτήτων της ανθρώπινης εκκοινωνήσεως. Σε ενάντια περίπτωση, ο εαυτός παραμένει διασπασμένος, κατατμημένος και νευρωτικά εξαρτημένος, καθώς ελλείπει εκείνη η λογική συνάφεια, που προσδίδει στο άτομο την πληρότητα της υποκειμενικής ταυτότητας. Εάν επομένως η ολοσχερής αυτονόμηση ως αποδέσμευση του εαυτού από διανθρώπινες αλληλοδρά-

σεις συνιστά φαντασική αξίωση, τότε είναι ευνόητο γιατί η ανάγκη για ανθρώπινη αυτονομία πρέπει να υπαχθεί στη δυναμική διυποκειμενικώς ισχυουσών ρυθμιστικών συνθηκών και κανόνων που καθιστούν την αυτονομία εννοιολογική κατασκευή με καθαρώς σχεσιακό περιεχόμενο⁷².

II. Η συνοπτική αυτή επισκόπηση του υποδείγματος Kohut-Stern με βάση τις διεξοδικές παρατηρήσεις του J.W. Jones εδράζεται στην οντολογική προϋπόθεση της σχετικής αυτονομίας της ατομικότητας, όπως και σε μία ρελατιβιστική εκδοχή της ανθρώπινης φύσης, κατά την οποία η ανθρώπινη υποκειμενικότητα εγγράφεται σε μία σειρά διαπροσωπικών δικτύων (networks). Τούτο έχει ως συνέπεια την υπέρβαση του ανελαστικού διλήμματος επιλογής μεταξύ αυτονομίας και εξάρτησης και την απόδοση κοινωνικών διαστάσεων στην ίδια τη συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου των σχεσιακών αναφορών του, με κριτήριο τη διάκριση ή ακριβέστερα τη διαφοροποίηση υγιών και νευρωτικών εξαρτήσεων. Η διάκριση αυτή βασίζεται στην υπόρρητη αποδοχή μιας μη-φροϋδικής θεωρίας των νευρωτικών διαταραχών, συμφώνως προς την οποία οι νευρωτικές εξαρτήσεις συνίστανται στην αυτοκατάτμηση των στοιχείων που συνθέτουν τον εαυτό ως πυρήνα της προσωπικότητας, δηλαδή τη διακρίβωση ασυνεχειών στην ίδια τη δόμηση της ατομικής ταυτότητας. Αντιθέτως κάθε υγιής εξάρτηση συγκροτείται μέσω καλλιέργειας και προαγωγής του πραγματικού εαυτού, δηλαδή των υποκειμενικών δυνατοτήτων μετοχής και διαπροσωπικής κοινωνίας. Αυτές οι τελευταίες επισημάνσεις παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ψυχολογία της θρησκευτικής εμπειρίας, στο βαθμό που είναι εφικτή η έμμεση εφαρμογή των ανωτέρω κριτηρίων σε μία πολυεπίδημη μορφή θρησκευτικών βιωμάτων⁷³.

Στο πρώτο υπόδειγμα κατά συνέπεια υιοθετείται, είτε μία πλήρως αρνητική στάση έναντι του θρησκευτικού φαινομένου ως κατ'εξοχήν απειλής για την ανθρώπινη αυτονομία, είτε μία κριτική-επιλεκτική θεώρηση με κριτήριο τη συγκρότηση ενός αυτόνομου ηθικού υποκειμένου. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί ενδεχομένως να υπαχθεί η φροϋδική σύλληψη της θρησκείας ως θεμελιώδους διάστασης της ανθρώπινης ετερονομίας, ενώ στη δεύτερη συμπεριλαμβάνεται σαφώς η καντιανή αξίωση κατασκευής μιας καθολικής ηθικής, στα όρια της οποίας οι θρησκευτικές επιταγές συνεχουν τις συμπεριφορές μιας αυτόνομης υποκειμενικότητας. Αντιθέτως το δεύτερο υπόδειγμα διανοίγει άλλες δυνατότητες για μία

θετική αποτίμηση εκείνων των πτυχών του θρησκευτικού φαινομένου, που συμβάλλουν στην επικοινωνιακή δόμηση του εαυτού με βάση τη διαπίστωση ότι ένας βαθμός αλληλεξάρτησης είναι, όχι μόνον αναπόφευκτος, αλλά και απαραίτητος για την ομαλή ανάπτυξη της προσωπικότητας. Αυτή η διαφορετική οπτική μπορεί να προσφέρει τη δυνατότητα διαμόρφωσης μιας θρησκευτικής ερμηνευτικής, στα πλαίσια της οποίας προσλαμβάνει ιδιαίτερη σημασία η διαπλοκή και η διασύνδεση της ατομικότητας προς τη σφαίρα και την περιοχή του ιερού⁷⁴.

III. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να υπογραμμίσουμε τη σοβαρότητα των παρατηρήσεων του Kohut ότι τα άτομα εκείνα που έχουν υποστεί μία σειρά τραυματικών εμπειριών επιδιώκουν διαρκώς να επιτύχουν μία συνένωση προς ένα εξιδανικευμένο αντικείμενο, καθώς, λόγω των ενδογενών ανεπαρκειών τους, η ναρκισσιστική ισορροπία της δομής του ψυχισμού αυτών των ατόμων διασώζεται μόνο μέσω του ενδιαφέροντος, της ανταπόκρισης και της επιδοκμασίας έναντι των παρόντων και βιωσίμων αντιγράφων του τραυματικώς απωλεσθέντος αντικειμένου⁷⁵. Κατά συνέπεια, μία εξιδανικευθείσα αλλά αυταρχική εικόνα περί θεού μπορεί να ανταποκριθεί σαφώς στην πλήρωση αυτής της ενδόμυχης ατομικής ανάγκης. Ο Kohut επισημαίνει ότι τα άτομα που στερούνται μίας υγιούς ψυχικής δομής είναι επιρρεπή σε ανάλογες εξαρτήσεις από εξωτερικά αντικείμενα στα οποία έχει επενδυθεί ψυχικό δυναμικό και τα οποία προσδίδουν, όχι μόνο υποστηρικτική διασφάλιση, αλλά εγγυώνται και την ίδια τη συνέχεια του εαυτού⁷⁶. Εάν αυτή η προβληματική μεταφερθεί στο πεδίο του ιερού, τότε είναι ευχερής η διαπίστωση ότι τα άτομα που εμπλέκονται ή παρασύρονται σε θρησκευτικές ομάδες ή σέκτες που προβάλλουν την απαίτηση της απόλυτης υπακοής σε μία αδιαμφισβήτητη αυθεντία, παρουσιάζουν μία νευρωτικώς εξαρτημένη δομή ψυχισμού. Επιπροσθέτως, η αναλυτική θεραπεία θα πρέπει να κατανοηθεί ως υπέρβαση αυτών των παθολογικών εξαρτήσεων στη βάση μιας νέας αξιολόγησης και εννοημάτωσης των ανθρωπίνων συνεκτικών δεσμών. Τούτο λαμβάνει χώρα επειδή, όπως υποστηρίζει ο Kohut, νέες δομικές και γόνιμες διαπροσωπικές εμπειρίες, των οποίων καθίσταται εφικτή η εσωτερίκευση, προδιαγράφουν την ανανέωση των υφισταμένων ενδογενών λειτουργιών του εαυτού, στο μέτρο που προσλαμβάνονται με τη σύσταση νέων ψυχολογικών δομών. Αυτές οι τελευταίες, απεικονίζονται, όχι μόνο στην ανάδυση προσθέτων δημιουργικών σχέσεων στη σφαίρα του εγκοσμίου, αλλά και στην ίδια την ατομική στάση έναντι του ιερού.

IV. Η συνεκτίμηση και η πληρέστερη αποτίμηση της παραπάνω προοπτικής συνιστά μία γόνιμη πρόκληση για τη σύγχρονη ψυχολογία της θρησκείας. Το εγχείρημα αυτό απαιτεί την επίκληση νέων εννοιολογικών κατηγοριών, που επικεντρώνονται στο γεγονός της δυναμικής εκείνων των προτύπων και υποδειγμάτων διάδρασης των σχετιζομένων με εσωτερικευθείσες και γενικευθείσες σχέσεις προς τον κόσμο των αντικειμένων. Η ως άνω συλλογιστική προϋποθέτει σαφώς μία διαφορετική θεώρηση της ανθρωπίνης φύσης, για την οποία η εγγενώς αναφορική υφή της υποκειμενικότητας αντιδιαστέλλεται ρητά προς τον ατομικιστικό χαρακτήρα της προγενέστερης ψυχαναλυτικής μεθοδολογίας. Τούτο ισοδυναμεί, στο επίπεδο της ψυχολογίας του θρησκευτικού φαινομένου, προς την κατάδειξη εκείνων των εμπειρικών ψυχολογικών πεδίων, στα οποία διαφαίνονται οι επιπτώσεις παρελθουσών αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Τα εν λόγω πεδία υπόκεινται στη δυνατότητα περαιτέρω μελλοντικών μετασχηματισμών, δυναμένων να διενεργηθούν με αναφορά στα μέσα δια των οποίων υλοποιείται η δυναμική κάθε θρησκευτικής συμβολικής.

5. Τελικές παρατηρήσεις

Οι νέες αυτές θεωρητικές κατασκευές συγκροτούνται ταυτοχρόνως, έστω και υπορρητώς, ως θεωρίες του εαυτού. Ο εαυτός ενδέχεται, είτε να συναρμόζεται με βάση ατομικές άμυνες έναντι των ενστικτωδών παρορμήσεων, είτε να προκύπτει από τα εσώτερα αντικείμενα του ψυχισμού ή να δομείται από εσωτερικευμένες σχέσεις ή και να παράγεται από τη μεθοδική οργάνωση των εμπειριών του. Σε κάθε περίπτωση, για τις μεταφροϋδικές προσεγγίσεις, το στοιχείο της σχεσιακής συνάρθρωσης του εαυτού έχει πρωτεύουσα σημασία, καθώς αυτή η ίδια η δυναμική των ανθρωπίνων κινήτρων και ιδεωδών φαίνεται να αποτελεί συνάρτηση των βιωθεισών εμπειριών, στα όρια ενός υποδείγματος αλληλόδρασης, το οποίο επιζητεί να υπερβεί τη γραμμική αιτιότητα προγενέστερων αναλύσεων.

Κεντρικό σημείο των εν λόγω προσεγγίσεων δεν παύει ως εκ τούτου να θεωρείται η πρόταση, κατά την οποία η δομή της υποκειμενικότητας συνιστά προϊόν ευρύτερων διεργασιών σύστασης και αφομοίωσης δεδομένων σχέσεων προς τη σφαίρα του πραγματικού κόσμου. Το στοιχείο της ανθρωπίνης αναφορικότη-

τας δεν παύει να επισημαίνεται και σε κάθε σχετική απόπειρα υποθέτησης μιας φιλοσοφικής υπαρξιακής ερμηνευτικής ή μιας αμιγώς θεολογικής απορητικής⁷⁷.

Σημειώσεις

1. Βλ. ενδεικτικά Browning (1988), Fraas (1990), Gins (1992), Godin (1985), Grom (1992), Holm (1990), Keilbach (1973), Leavy (1988), Mann (1973), Meissner (1984), Müller-Pozzi (1975), Proudfoot (1985), Pruyser (1968), Rizzuto (1970), Scharfenberg / Nase (1977), Unger (1976), Vergote (1966), Wyss (1991).

2. Βλ. διεξοδικά, Allport (1950), Bukow (1984) Helsper (1989), Loewald (1978), Mc Dargh (1983), Richter (1979), Rizzuto (1979), Vergote (1983).

3. Βλ. προς τούτο Kohut (1971), Kohut (1977), Mitchell (1988) και ιδίως Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 14 κ.ε.

4. Jones, J.W. (1991), σελ. 6-7 και σελ. 32-33, καθώς και Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 219 κ.ε.

5. Για μία πληρέστερη θεώρηση του ζητήματος αυτού βλ. J. Le Rider (1990), όπου προβάλλεται η άποψη ότι έργο μας πλειάδας στοχαστών, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται ασφαλώς και ο Freud, απέτυχε η κριτική αμφισβήτηση των κατ' εξοχήν νεωτερικών ιδεών της Προόδου, του Λόγου και των διαφωτιστικών επαγγελιών μιας καθολικής χειραφέτησης του ανθρώπινου γένους. Η ψυχανάλυση κατά συνέπεια οφείλει να καταδείξει αυτό το γεγονός της κρίσης των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων εντός της ίδιας της νεωτερικότητας, λόγω της επελθούσης ανατροπής των παραδοσιακών αξιακών προτύπων μιας ευρύτατα διαδεδομένης κουλτούρας, όπως η δυτικο-ευρωπαϊκή. Πολύτιμες πληροφορίες για τη φυσιογνωμία των απαρχών του εικοστού αιώνα όπως αυτή προσλαμβάνεται από τη φροϋδική σκέψη περιέχονται στο Glaser (1995).

6. Διεξοδική επισκόπηση της ιστορίας των ψυχολογικών θεωριών και των ψυχαναλυτικών ιδεών από την οπτική της σύγχρονης θεωρίας και φιλοσοφίας της επιστήμης, βλ. στο Madsen (1988), καθώς και στο Legrand (1984). πρβλ. επίσης Lorenzer (1985) και ιδίως Fraisse / Segui (1994).

7. Βλ. ενδεικτικά, Enriquez (1983), Kaufmann (1979), Laplanche (1987) και (1994) και Rexilius (1988).

8. Freud, *Totem et Tabou*, γαλλ. μτφρ. S. Janckélévitch, Paris, (Payot) 1981, σελ. 161 κ.ε.

9. Όπ. παρ., σελ. 165-168 [πρβλ. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris (PUF), 1971, σελ. 84 κ.ε.]

10. Freud, *L'avenir d' une illusion*, γαλλ. μτφρ. M. Bonaparte, Paris (PUF), 1971, σελ. 21 κ.ε.

11. Όπ. παρ., σελ. 30.

12. Όπ. παρ., σελ. 53.

13. Όπ. παρ., σελ. 74.

14. Όπ. παρ., σελ. 50.

15. Ο Freud αναγνωρίζει με σαφήνεια ότι: α) η θρησκεία δεν συνιστά μία εγγενή πολιτισμική αναγκαιότητα, β) η θρησκεία δεν αποτελεί παρά μόνο μία φάση της ανθρώπινης εξέλιξης και γ) ένα άλλο παιδευτικό ιδεώδες ενδέχεται να προσφέρει τις αναγκαίες προϋποθέσεις αποδέσμευσης από την κυριαρχία των θρησκευτικών ψευδαισθήσεων. Βλ. διεξοδικά, Enríquez (1983), σελ. 100-109. πρβλ. και J. Scharfenberg, «Zum Religionsbegriff Sigmund Freuds», στο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 296-310.

16. Freud, *L'avenir d' une illusion*, σελ. 61.

17. Όπ. παρ., σελ. 78-80. Ο Freud αναγνωρίζει τις αξιώσεις αλήθειας τις οποίες ενέχουν ορισμένα θρησκευτικά δόγματα, βλ. διεξοδικά, Freud, *L'avenir d' une illusion*, σελ. 62-63. Πρόκειται όμως για αλληγορικές υποτυπώσεις της αλήθειας, μη-επιδεκτικές ορθολογικής πρόσβασης από την κοινή εννόηση. πρβλ. και Freud, *L' Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris (Gallimard), 1986, σελ. 224-27 και 235-37. Στο σημαντικό αυτό έργο του ο Freud διευρύνει την προβληματική του *Totem* και *Tabou* (σελ. 237 κ.ε.) αναφερόμενος στην ουσία της σχέσης προς την πατρική *imago* ως μετάβαση σε μία θρησκεία του πατρός (σελ. 240-244). πρβλ. και P. Ricœur, «Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds», στον τόμο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 206-218.

18. Βλ. συστηματική εξέταση στο Baudouin (1963), σελ. 297-316, ιδίως σελ. 301 κ.ε. Για το ευρύτερο αυτό ζήτημα, βλ. και Kurt Niederwimmer, «Kerygmatisches Symbol und Analyse. Zur Kritik der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation», στον τόμο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 264-291.

19. Holm (1990), σελ. 128. Πληρέστερη επισκόπηση των συγχρόνων απόψεων των σχετικών με τα ζητήματα αυτά, βλ. στον τόμο υπό την επιμέλεια των P. Fédida και D. Widlöcher (1994).

20. Βλ. διεξοδικά, E. G. Humbert, «Des organisateurs inconscients. L' idée d' archétype selon C.G. Jung», στο *De l' archétype. Cahiers de psychologie jungienne* 32 (1982), σελ. 13-34.

21. Wyss (1991), σελ. 152 κ.ε.

22. Βλ. περαιτέρω, J. W. T. Redfearn, «Nature de l' activité archétype. Intégration de l' expérience spirituelle et corporelle», στο *De l' archétype*, όπ. παρ., σελ. 35-54. Για μία σύγχρονη προσέγγιση των υποκειμενικών προεκτάσεων της θρησκευτικής συμβολικής, βλ. Fraas (1990), σελ. 102 κ.ε.

23. Βλ. πλήρη διαπραγμάτευση στο Greenberg / Mitchell (1983), σελ.

21 κ.ε. και 224 κ.ε. Για μία συστηματική ανακεφαλαίωση των υφιστάμενων αποκλίσεων μεταξύ δομικού υποδείγματος του Freud και μεταγενέστερων σχεσιακών υποδειγμάτων, βλ. Greenberg/Mitchell, σελ. 397 κ.ε. Αξίζει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω ότι η υφιστάμενη διαφορά μεταξύ των δύο υποδειγμάτων προϋποθέτει μία διαφορετική σύλληψη του υπέρ-εγώ. Η φροϋδική προσέγγιση του υπέρ-εγώ θεμελιώνεται σε μία ενιαία και καθολική έννοια, σε αντίθεση προς την πολυσημία και πολλαπλότητα χρήσεων, που διακρίνει μεταγενέστερες διαπραγματεύσεις του όρου· βλ. σχετικά τις συμβολές του τόμου υπό την επιμέλεια των N. Amar / G. Le Goués / G. Pradier (1995).

24. Βλ. σχετική επισκόπηση στο Greenberg / Mitchel (1983), σελ. 151 κ.ε.

25. Ομοίως στο ίδιο έργο, σελ. 352 κ.ε.

26. J.W. Jones (1991), σελ. 63.

27. Όπ. παρ., σελ. 62 κ.ε.

28. Όπ. παρ., σελ. 63.

29. W. Meissner (1984), σελ. 23 κ.ε.

30. Όπ. παρ., σελ. 54-56, 68-72, 104 κ.ε.

31. Βλ. διεξοδικά, Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 233 κ.ε.

32. Meissner (1984), σελ. 132-33.

33. Winnicot (1971), σελ. 38 κ.ε., Meissner (1984), σελ. 164-71, 177-

84.

34. Ann-Marie Rizzuto (1979), σελ. 41 κ.ε.

35. Rizzuto (1979), σελ. 177-78.

36. J. W. Jones (1991), σελ. 43.

37. Όπ. παρ., σελ. 44.

38. Rizzuto (1979), σελ. 45 κ.ε.

39. Όπ. παρ., σελ. 202-3.

40. Όπ. παρ., σελ. 208.

41. Όπ. παρ., σελ. 200.

42. Η ηθική του θρησκευτικού φρονήματος ενδέχεται να εκληφθεί, αναλόγως των περιστάσεων και των κλινικών περιπτώσεων, άλλοτε ως ένδειξη ψυχικής αρτιότητας και άλλοτε ως τμήμα μιας ευρύτερης ψυχοπαθολογίας. Τούτο εξαρτάται από τις εκάστοτε επιπτώσεις της ψυχολογικής λειτουργίας της περί θεού *imago* στην επίτευξη μιας συνεκτικής ή λογικά συναφούς έννοιας εαυτού ή αντιστρόφως μιας διασπασμένης και νευρωτικά εξαρτημένης υποκειμενικότητας. Βλ. διεξοδικά, Thomas (1982) και Fraas (1990), σελ. 149-55.

43. Ειδικότερα ο S. Leavy [(1988), σελ. 56], υπογραμμίζει τον ενυπάρχοντα παραλληλισμό μεταξύ της ψυχαναλυτικής διαύγασης των απωτέρων ανθρωπίνων προθέσεων και κινήτρων και της διαρκούς αποκαλυπτικής παρουσίας του θεού εντός του κόσμου.

44. Ο Leavy διατείνεται ότι μόνη η υπέρβαση του φροϋδικού θετικισμού, ο οποίος καταλήγει στην τελική υπαγωγή της *conditio humana*

στα δεδομένα των αισθήσεων, επιτρέπει την επανατοποθέτηση του ερωτήματος του σχετικού προς τις αξιώσεις αλήθειας κάθε θρησκευτικού λόγου στη βάση μεταθεωρητικών και λογικών κριτηρίων.

45. Ο ίδιος ερευνητής επιδιώκει τη διερεύνηση της θρησκευτικής εμπειρίας με υιοθέτηση ψυχαναλυτικών μεθόδων και εννοιολογικών σχημάτων χωρίς βεβαίως να υποπέσει στον κίνδυνο προσαρμογής του ψυχαναλυτικού λόγου στις απαιτήσεις της θρησκευτικής διερμίνευσης των βιωμάτων του ιερού. Στα ως άνω πλαίσια συνιστάται η αποφυγή της δυνατότητας εκκοσμίκευσης του θρησκευτικού λόγου χάριν της θεωρητικής του αξιοπιστίας [Leavy (1988), σελ. 74 κ.ε.].

46. Ο Leavy τελικώς προσφέρει μία δυαλιστική επίλυση του προβλήματος της σχέσης ψυχανάλυσης και θρησκείας με βάση τις ακόλουθες προκείμενες: α) την υπόθεση ότι η επιστημονική δραστηριότητα οφείλει να εντάσσεται στα όρια του δικού της γνωστικού πεδίου και β) την παραδοχή περί ύπαρξης και διάρθρωσης μιας σφαίρας εμπειριών που προσιδιάζει στο θρησκευτικό λόγο, ευρισκομένης εκτός του πεδίου δικαιοδοσίας της επιστήμης. Αυτή η οντολογική διχοτόμηση μετριάζεται από τη διαπίστωση ότι ψυχανάλυση και θρησκεία ως διακριτές δραστηριότητες εννοημάτωνονται μόνον εντός των δικών τους ξεχωριστών ερμηνευτικών πεδίων, εντός των οποίων ο αντίστοιχος λόγος εγείρει τις όποιες αξιώσεις εγκυρότητας και αλήθειας. Και τούτο γιατί το θρησκευτικό φαινόμενο δεν περιορίζεται μόνο στη σφαίρα του υποκειμενικού ατομικού βιώματος, αλλ' αφορά και τις ευρύτερες διατομικές αλληλοδράσεις, γεγονός που οφείλει να συμβάλλει στην αποτροπή της μετατροπής της θρησκευτικής εμπειρίας σε εξαρτημένη μεταβλητή μιας διεπιστημονικής θεώρησης των ιδιαιτεροτήτων του ατομικού ψυχισμού.

47. J. W. Jones (1991), σελ. 65.

48. Όπ. παρ., σελ. 67.

49. Όπ. παρ., σελ. 68 κ.ε.

50. Όπ. παρ., σελ. 80 κ.ε.

51. Όπ. παρ., σελ. 81.

52. Βλ. διεξοδικά, Γ. Ν. Γκότσης, *Οι επιπτώσεις του γαλλικού Μάη του '68 σε μία ψυχαναλυτική θεώρηση του πολιτικού*, διδ. διατριβή, Αθήνα 1990, σελ. 183-187.

53. Βλ. σχετικά, Vergote / Aubert (1972), Vergote (1969), Spilka (1975).

54. Βλ. διεξοδικά, Kohlberg (1981). Ανακεφαλαίωση των σχετικών προβλημάτων βλ. στο Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme Paris (Cerf), 1986, σελ. 54 κ.ε., 132 κ.ε., ιδίως σελ. 138 κ.ε.

55. Βλ. αναλυτικά, P. Legendre, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du Droit*, Paris (Fayard), 1988, σελ. 271 κ.ε.

56. Το ζήτημα αυτό έχει αναλυθεί εκτενώς, μεταξύ άλλων, και από τον E. Fromm, *The fear of freedom*, ελλ. μτφρ. *Ο φόβος μπροστά στην*

ελευθερία, Αθήνα, 1971, σελ. 62 κ.ε., όπως βεβαίως και από τον Louis Dumont, *Essais sur l' individualisme. Une perspective anthropologique sur l' idéologie moderne*, Paris (Seuil), 1983, σελ. 33 κ.ε.

57. J. W. Jones (1991), σελ. 82.

58. Βλ. Fairbairn (1952). Ανακεφαλαίωση της σχετικής προβληματικής βλ. στο Greenberg/Mitchell (1983), σελ. 160 κ.ε.

59. Fairbairn (1952), σελ. 67.

60. Για μία εννοιολογική πλαισίωση του όρου, βλ. αναλυτικά, K. Metzler, *Der griechische Begriff des Verzeihens*, Tübingen (J.C.B. Mohr), 1991.

61. J. W. Jones (1991), σελ. 83.

62. Βλ. διεξοδική ανάλυση στο Γ.Ν. Γκότσης, «Εξορθολογισμός των θρησκευτικών-μεταφυσικών κοσμοεικόνων και απομάγευση του κόσμου», στο υπό έκδοση έργο του ίδιου, *Θρησκεία, νεωτερικότητα και σύγχρονη πολιτισμική ταυτότητα*.

63. Βλ. σχετικά, Hansen (1965), Henz (1954), Rizzuto (1979)

64. Masterson (1985), σελ. 21 κ.ε.

65. Kohut (1984), σελ. 147.

66. Όπ. παρ., σελ. 66 κ.ε. Ο Kohut διαβλέπει σ' αυτό το γεγονός της προσχώρησης, ένταξης και τελικής υπαγωγής του ατόμου στη δικαιοδοσία θρησκευτικών σεκτών που απαιτούν πλήρη συμμόρφωση προς αυταρχικά συστήματα ηθικών επιταγών, την έλλειψη μιας δομής εαυτού, ικανής να αποδεσμευθεί από αντικειμενότητες εξαρτήσεων, που υποδηλώνουν την κατίσχυση αρχαϊκών αντικειμένων κατ' αναλογία προς το φρουδικό μηχανισμό της παλινδρόμησης.

67. Kohut (1984), σελ. 52.

68. Stern (1985), σελ. 97.

69. Όπ. παρ., σελ. 132.

70. Βλ. σχετικά, Mahler / Pine / Bergmann (1980). Επίσης, Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 281 κ.ε.

71. Βλ. Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 274 κ.ε. 300 κ.ε.

72. J. W. Jones (1991), σελ. 99.

73. Οι ανωτέρω διαφορές μεταξύ των προσεγγίσεων των Masterson, Kohut και Stern υποδεικνύουν και τις αντίστοιχες κανονιστικές δεσμεύσεις, οι οποίες διαφαίνονται και στη διάσταση των εν λόγω ψυχολογικών θεωριών ως ηθικών-δεοντολογικών συστημάτων, γεγονός που έχει υπαχθεί στο πεδίο ενδιαφερόντων της σύγχρονης επιστημονικής θεώρησης της θρησκείας· βλ. αναλυτική διαπραγμάτευση των σχετικών ζητημάτων στο Browning (1988) και McDargh (1983). Αυτή η κανονιστική προβληματική αποκρυσταλλώνεται στην τελεολογία, πρόταξη και υιοθέτηση ενός ιδεώδους ανθρώπινου τύπου, ο οποίος άλλοτε εξειδικεύεται ως κατάφαση μιας αυτόνομης ατομικότητας (Masterson) και άλλοτε ως ανάγκη συγκρότησης ενός εαυτού, ο οποίος διαπερνάται από ένα πλέγμα διαπροσωπικών διαδράσεων (Kohut).

74. Βλ. ενδεικτικά, Bollas (1987), σελ. 16-17. Proudfoot (1985), σελ. 179 κ.ε., 232 κ.ε. Pruyser (1985), σελ. 261 κ.ε. Vergote (1983), σελ. 153 κ.ε.

75. Kohut (1971), σελ. 55.

76. Η θεραπευτική διαδικασία συντελείται κατά Kohut, όχι με την επίκληση ενός αυτόνομου και ανεξάρτητου από διατομικές επιδράσεις εγώ, αλλά με την προσφυγή στις κατάλληλες εκείνες διεργασίες που καθιστούν δυνατή την πρόσληψη, αξιοποίηση και επεξεργασία ωρίμων μάλλον παρά παιδικών ή αρχαϊκών αντικειμενοτρόπων σχέσεων.

77. Βλ. ενδεικτικά, Μ. Buber, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφρ. Χ. Αποστολόπουλος, Αθήνα (εκδ. Γνώση), 1987, σελ. 69 κ.ε.

Επιλογή βιβλιογραφίας

- Allport, G. W., *The individual and his Religion*, New York / London, 1966 (1950)
- Amar, N./G. Le Gouès/G. Pradier, *Surmoi II. Les développements post-freudiens*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Baudouin, Ch., *L' œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Paris, 1963.
- Berger, P. / Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt / M., 1969.
- Birk, K., *Sigmund Freud und die Religion. Seine Religions philosophie und ihre Diskussion im deutschen Sprachraum, unter besonderer Berücksichtigung der Katholischen Stellungnahmen* [Münsterschwarzacher Stud. 10], Münsterschwarzach Ablei, 1970.
- Bollas, C., *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the unthought known*, New York / London, 1987.
- Brown, L. B. (Hrsg), *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford, 1985.
- Browning, D., *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Minneapolis, 1988.
- Bukow, W. D., *Kritik der Alltagsreligion. Beitrag zu den Regulations und Legitimationsproblemen des Alltags*, Frankfurt / M. 1984.
- Daiber, K. W. / Luckmann, Th (Hrsg), *Religion in der Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München, 1983.
- Enriquez, E., *De la horde à l' Etat. Essais de psychanalyse du lien social*, Paris, 1983.
- Fairbairn, W. R.D., «The Repression and the return of bad objects», in *An Object Relations Theory of Personality*, New York, 1952.
- Fédida, P. / Widlöcher, D. (eds), *Les évolutions: phylogénèse de l' individuation* [Colloque (*Revue Internationale de psychopathologie*)], Bordeaux, 1993], Paris (P.U.F.), 1994.

- Fédida, P. / Wildlöcher, D. (éds.), *Actualité des modèles freudiens*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Fine, A. / Perron, R/ Sacco, F (éds.), *Psychanalyse et préhistoire. Nais-
sance des signes*, Paris (P.U.F.), 1994.
- Fischer, W. / Marhold, W. (Hrsg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*,
Stuttgart, 1978.
- Fraas, H. W., *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religions-
psychologie*, Göttingen 1990.
- Fraisse, P. / Segui, J. (dir.), «Les origines de la psychologie scientifique»,
[centième anniversaire de *L' Année psychologique* (1894-1994)],
Paris (P.U.F.), 1994.
- Freud, S. (1927), *L' avenir d' une illusion*, Paris (P.U.F.), 5η εκδ. 1980.
» (1929), *Malaise dans la civilisation*, Paris (P.U.F.), 9η εκδ. 1983.
» (1912/13), *Totem et tabou*, Paris (Payot), 1981.
» (1934), *L' homme Moïse et la religion Monothéiste*, Paris (Gal-
limard), 1986.
- Gins, K., *Religionspsychologische Untersuchung auf introspektiver Grun-
dlage*, München, 1992.
- Glaser, H., *Sigmud Freud et l' âme du XXe siècle, psychodrame d' une
époque: matériels et analyses*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Godin, A., *The psychological dynamics of religious experience*, Birming-
ham, 1985.
- Greenberg, J. / Mitchell, S., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*,
Cambridge, Mass, 1983.
- Grom, B., *Religionspsychologie*. Göttingen, 1992.
- Hansen, W., *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes*, München, 1965.
- Hark, H., *Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung*, Stuttgart, 1984.
- Hartmann, H., *Psychoanalysis and Moral Values*, New York, 1960.
» *Ego. Psychology and the Problem of Adaption*, New York, 1958.
- Helsper, W., *Selbstkrise und Individuationsprozeß. Subjekt und soziali-
sationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne*,
Wiesbaden, 1989.
- Henz, H., «Die Entwicklung des Gottesbildes im Kindes – und
jugendalter», in *Pädag. Welt*, 1954, σελ. 595 κ.ε.
- Holm, N. G., *Einführung in die Religions psychologie*, München / Basel,
1990.
- Holzapfel, R. M., *Welterlebnis. Das religiöse Leben und seine Neugestaltung*,
[Hauptwerke, Bd. 2], Frankfurt / M., 1983.
- Jetter, W., *Symbol und Ritual Anthropologische Elemente im Gottesdienst*,
Göttingen, 1978.
- Jones, Ernest, *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (επίμετρο του
Helmut Dahmer), Frankfurt / M., 1971.
- Jones, James W., *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, New Haven
/ London, 1991.

- Jung, C. G., *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, [G.W. Bd. 11], Heitersheim, 5η εκδ. 1988.
- Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, [G. W. Bd 12], Heitersheim, 6η εκδ. 1990.
- Kaufmann P., *L' inconscient du politique*, Paris, 1979.
- Keilbach, W., *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie*, Paderborn / München / Wien / Zürich, 1973.
- Klünker, W. U., *Psychologische Analyse und theologische Wahrheit. Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins* [Göttinger Theol. Arb. 33], Göttingen, 1985.
- Kohlberg, L., *The Philosophy of moral development*, New York, 1981.
- Kohut, H., *The Analysis of the Self*, New York, 1971.
- » *The Restoration of the Self*, New York, 1977.
- » *How does Analysis cure?* [edited by A. Goldberg], Chicago, 1984.
- Lange-Eichbaum, W. / Kurth, W., «Die religiösen Führer», [Genie, Irrsinn und Ruhm, Bd 6], München / Basel, 7η εκδ. 1989.
- Laplanche, Jean et al., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, [Actes du Colloque international de psychanalyse, Montréal, 3-5 Juillet 1992, Jacques André (dir.),], Paris (P.U.F.), 1994.
- Leavy, S., *In the Image of God. A psychoanalyst' s view*, New Haven, London, 1988.
- Legrand, M., *Psychanalyse, science, société*, Liège, 1984.
- Le Rider, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l' identité*, Paris, 1990.
- Loewald, H., *Psychoanalysis and the History of the Individual*, New Haven, London, 1978.
- » *Sublimation*, New Haven, 1988.
- Lorenzer, A., *Kritik des psychoanalytischen Religionsbegriffs* Frankfurt /M., 1970. Του ιδίου, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt / M., 3η εκδ. 1985.
- Madsen, K. B., *A History of Psychology in Metascientific Perspective*, Amsterdam, 1988.
- Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Wien / Köln, 1986.
- Mahler M./ Pine, F., / Bergmann A., *Die psychische Geburt des Menschen Symbiose und Individuation*. Frankfurt, 1980.
- Mann, Ul., *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt, 1973.
- Masterson, J., *The Real Self*, New York, 1985.
- Mc Dargh, J., *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*, Lanham, Md., 1983.
- Meadow, M. J./Kahoe, R.D., *Psychology of Religion*, New York / London, 1984.
- Meisner, W.W., *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven, 1984.

- Messer, S. / Sass, L, Woolfolk, R., *Hermeneutics and psychological theory*, Nuew Brunswick, N. J., 1988.
- Mette, N. / Steinkamp H., *Sozialwissenschaften und praktische Theologie*, Düsseldorf, 1983.
- Mitchell, S., *Relational Concepts in Psychoanalysis: An integration*, Cambridge, Mass, 1988.
- Mörth, I., *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart, 1978.
- Müller-Pozzi, H., *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie*, München, 1975.
- Oerter, R., «Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft», *Archiv für Rel.-Psychol*, 14 (1979), σελ. 70 κ.ε.
- Otto, R., *Das Gefühl des Überweltlichen*, München, 1932.
- » *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1η εκδ. 1917, ανατύπωση 1991 της έκδοσης του 1979 (1963).
- Proudfoot, W. , *Religious experience*, Berkeley / Los Angeles, 1985.
- Pruyser, P., *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, 1968.
- » «Psychoanalysis and the sacred», στον τόμο *The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Ph. E. Hammond (ed.), Berkeley / Los Angeles, 1985, σελ. 257-267.
- Reik, Th., *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Frankfurt / M., 2η εκδ. 1983, Wien / Leipzig, 1923.
- Rexilius, G. (Hrsg), *Psychologie als Gesellschaftswissenschaft. Geschichte, Theorie und Praxis kritischer Psychologie*, Wiesbaden, 1988.
- Richter, H. W., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg, 1979.
- Rizzuto, A. M., *The birth of the Living God. A psychoanalytic Study*, Chicago / London, 1979.
- » «The Psychological Foundations of Belief in God, in Brusselmans, Ch.», *Toward Moral and Religious Maturity*, Morristown, N. J., 1980.
- Robin, Mon./Casati, Ir./Huisman, Dr, *La construction des liens familiaux pendant la première enfance*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Rosolato, G., *Le sacrifice. Repères psychanalytiques*, Paris, 1987.
- Rotmann M., «Der Vater der frühen Kindheit – ein strukturbildendes drittes Objekt», in *Bittner* (1981).
- Sacher, Horst, *Regeltheoretische Analysen kulturgeschichtlicher Existenzphänomene*, [Regulierungspsychologie, Bd. 5], Maudrich, W. Verl. 1989.
- Scharfenberg, J. / Nase, E. (Hrsg), *Psychoanalyse und Religion...*, Darmstadt, 1977.

- Scholl, N., *Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis*, München, 1980.
- Siebel, W. A., *Hoffnung und Sinn. Texte zu Theologie und Religionspsychologie*, Institut für wiss, Psych, 1989.
- Sibony, D., *Les trois monothéismes*, Paris (Seuil), 1992.
- Spilka, B. et al., «Parents, Self and God: a test of competing theories», *Review of Religious Research* 16 (1975), σελ. 154-165.
- Spranger, Ed., *Philosophie und Psychologie der Religion. hrsg von Bähr, H.* [Ges. Schr., Bd. 9], Tübingen, 1974.
- Stählin, W., «Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie», *Archiv für Rel.-Psychol.* 2/3 (1921), σελ. 136 κ.ε.
- Stern, D. N., *The Interpersonal world of the Infant*, New York, 1985.
- Stufkens, H., *Heimweg nach Gott. Das Entstehen eines neuen religiösen Paradigmas*, μτφρ. Ed. Kirchmann, Paderborn, 1988.
- Tenzler, Joh., *Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit / G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner "Komplexen-Psychologie"*, Paderborn, 1975.
- Thomas, K., «Religions psychopathologie, in Condrau, G. (Hrsg)». *Psychologie der Kultur*, Bd 1, Weinheim / Basel, 1982, σελ. 121 κ.ε.
- Troeltsch, E., *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905.
- Unger, J., *The religious experience. A psychological study*, Stockholm, 1976.
- Vergote, A., *Psychologie religieuse*, Liège, 4η εκδ. 1972, 1η εκδ. 1966.
- » *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Liège, 2η εκδ. 1987, 1η εκδ. 1983.
- » *The Parental Figures and the Representation of God. A psychological and cross-cultural study*, Mouton, The Hague, 1980.
- Vergote, A. / Aubert, C., «Parental Images and Representations of God», *Social Compass* 19 (1972), σελ. 431-44.
- Vergote, A. et al., «The concept of God and parental images», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1969), σελ. 79-87.
- Wagner, F., *Was ist Religion. Studien zu ihren Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, 1986.
- Weiss, E., «Symbolischer Interaktionismus und Psychologie. Zur Geschichte und Bedeutung ihres theoretischen Verhältnisses», in *Psyche* 9 (1988), σελ. 795 κ.ε.
- Winnicott, D. W., *The Maturational Process and the facilitating Environment*, London, 1965.
- Wyss, D., *Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens*, Würzburg, 1991.

Η πολιτική παιδεία μέσω των σχολικών πρακτικών

Θεόδωρος Μυλωνάς*

Περίληψη

Η εμπρόθετη και θεσμοθετημένη πολιτική εκπαίδευση που παρέχει το σχολείο μέσω κάποιων μαθημάτων ή δραστηριοτήτων αλλά και μέσω του τρόπου οργάνωσης και λειτουργίας του, σε τελευταία ανάλυση, κοινωνικοποιεί, δηλαδή εντάσσει στο δεδομένο.

Η παρούσα ανάλυση έχει ως αφετηρία την υπόθεση ότι την πολιτική παιδεία, και όχι εκπαίδευση, μέσα στο σχολείο επιτελούν, με τρόπο ωσμωτικό, κυρίως οι άτυπες πρακτικές, δηλαδή εκείνες που προκύπτουν από διακυβεύσεις και διευθετήσεις μεταξύ των ίδιων των «υποκειμένων» προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους.

Η ανάλυση των δεδομένων του πεδίου καταλήγει σε ένα πρώτο συμπέρασμα: Φαίνεται πως εντός του σχολείου οι ίδιοι οι μαθητές αυτο-ασκούν τις πολιτικές τους ευαισθησίες και διαμορφώνουν τις πολιτικές τους οπτικές που παίρνουν την μορφή όχι τόσο της αντίστασης όσο της ανταρσίας.

Εισαγωγικά

Οι συχνές αναστατώσεις των σχολείων από τις καταλήψεις των μαθητών τα τελευταία χρόνια προβάλλουν, κατά τη γνώμη μου, το αίτημα ενός νέου (και ως προς την ηλικία και ως προς την στιγμή εμφάνισης) κοινωνικού εταίρου για να μετάσχει στο «πολιτικό παιχνίδι» και να υπερασπίσει τα συμφέροντά του, όσο και όπως τα αντιλαμβάνεται¹.

* Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Πατρών.

Αυτές οι αναστατώσεις δικαιολογούν τη θέση εκ νέου ενός παλιού ερωτήματος: Οι μαθητές έχουν από το ίδιο το σχολείο τους κάποια προπαιδεία για την από κοινού επιδίωξη στόχων κοινού (κοινωνικού) ενδιαφέροντος, δηλαδή έχουν κάποια προ-παιδεία πολιτική; Το σχολείο ως πρόγραμμα (περιεχόμενο μηνυμάτων), ως δομή (μορφολογία αλλά και οργάνωση) και ως πράξη (πρακτικές) τους καλλιεργεί το πολιτικό «αισθητήριο», από το οποίο προκύπτει το ενδιαφέρον και η στρατηγική για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων και των ιδίων, ως κοινωνικής κατηγορίας ή ομάδας με οποιαδήποτε μορφή, αλλά και του σχολείου, της κοινότητας ή της επικοινωνίας²;

Δεν είναι δυνατό στα όρια αυτής της εργασίας να διερευνήσει κανείς όλες τις διαστάσεις του φαινομένου μέσα στο χώρο του σχολείου. Χρειάζονται έρευνες πολυεπίπεδες *in situ*.

Για παράδειγμα, μαθήματα όπως η Αγωγή του Πολίτη ή και άλλα με τρόπο έμμεσο, παρέχουν τη «σωστή» πληροφόρηση σχετικά με το εκάστοτε ισχύον πολιτικό σύστημα καθώς και την ιδεολογία που το στηρίζει, ώστε ο μαθητής να «γνωρίζει» ότι είναι το «καλύτερο» και να τοποθετείται «θετικά» απέναντι σ' αυτό. Είναι σαφές ότι με αυτά τα μαθήματα επιδιώκεται η πολιτική εκπαίδευση των μαθητών, η οποία δεν μας ενδιαφέρει εδώ.

Προτιμήσαμε να περιοριστούμε και να προσεγγίσουμε το ζήτημα από μια όψη λιγότερο τυπική αλλά περισσότερο ουσιαστική, όπως είναι η πολιτική παιδεία που ασκούν σήμερα στους μαθητές οι σχολικές πρακτικές. Η προτίμησή μας αυτή δεν είναι αυθαίρετη. Προσδιορίζεται σε μεγάλο βαθμό από την πεποίθησή μας ότι παιδεία ασκείται κυρίως από μη εμπρόθετες, αλλά κατεστημένες δομές (μορφές-φόρμες) σκέψης και δράσης που συνιστούν μια «περιρρέουσα ατμόσφαιρα». Οι πρακτικές δε σχεδιάζονται αλλά προκύπτουν και είναι κυρίως αυτές που δίνουν το «περίγραμμα» της παιδευτικής ταυτότητας ενός σχολείου. Περιοριζόμαστε επίσης στη Μέση Εκπαίδευση, γιατί πιστεύουμε πως οι μαθητές της δεν είναι μεν περισσότερο δεκτικοί από τους μαθητές του Νηπιαγωγείου ή του Δημοτικού, σε μηνύματα και σε σχηματισμό «έξω-ων» πολιτικών³, αλλά είναι σε ηλικιακό, ψυχολογικό και κοινωνικό επίπεδο τέτοιο, που τους διευκολύνει να εκδηλώνουν με τρόπο σημαίνοντα την ήδη διασηματοποιημένη πολιτική τους παιδεία.

Θεωρούμε πως πριν από την ανάλυση είναι αναγκαία η αποσαφήνιση ορισμένων όρων που χρησιμοποιούμε εδώ.

Διασαφηνίσεις εννοιών

Είναι γνωστή σε όλους τους θεωρητικούς και οδυνηρή, ενίοτε, στους επιχειρούντες εμπειρικές έρευνες η αμφισημία ή η πολυσημία και η σημειολογική ρευστότητα των χρησιμοποιούμενων όρων και εννοιών⁴. Είναι λοιπόν ανάγκη να ξεκαθαρίσουμε τουλάχιστον τί εννοούμε εμείς⁵ με τους εξής κύριους όρους που συνιστούν το εννοιολογικό υπόστρωμα αυτής της ανάλυσης: Πολιτικό φαινόμενο, πολιτική, παιδεία (κουλτούρα) και πρακτικές. Αυτή η στοιχειώδης προετοιμασία θα μας διευκολύνει να επικεντρώσουμε στη συνέχεια την ανάλυσή μας στο καθαυτό θέμα μας: Την άσκηση πολιτικής παιδείας μέσω των σχολικών πρακτικών.

Πολιτικό είναι κάθε κοινωνικό φαινόμενο που αφορά στην οργανωσιακή, λειτουργική και διοικητικο-κυβερνητική όψη της κοινωνίας (ολικής ή μερικής) και στο οποίο υπεισέρχεται το Κράτος ή, ευρύτερα, η εξουσία⁶. Γενικότερα θεωρούμε ως πολιτικό κάθε κοινωνικό ζήτημα-πρόβλημα, που παράγεται από την από κοινού ζωή (πόλις του Αριστοτέλη) και το οποίο, μετά τη συνειδητοποίηση της κοινωνικής σημασίας του (αποϊδιωτικοποίηση)⁷ γίνεται αντικείμενο κοινής (δηλαδή του Κράτους ή της Εξουσίας) φροντίδας. Είναι πρόδηλο ότι κάθε κοινωνικό φαινόμενο είναι δύναμι πολιτικό αφού είναι δυνατό, υποστηριζόμενο και προβαλλόμενο από κοινωνικές ομάδες αρκετά ισχυρές, να ελκύσει την προσοχή και το ενδιαφέρον της εξουσίας και να εισέλθει έτσι στο πολιτικό παιχνίδι⁸. Παρά την τάση ηγεμονίας του πολιτικού πάνω στο κοινωνικό δεν είναι όλα πολιτικά ούτε όλα αντικείμενα της πολιτικής. Υπάρχουν φαινόμενα που μένουν έξω από τη σφαίρα της διοικητικής ή και ρυθμιστικής παρέμβασης του Κράτους⁹. Το ασύμπτωτο μεταξύ των δυο αυτών πεδίων δηλώνεται και με τη γκραμισιανή διάκριση της πολιτικής κοινωνίας από την κοινωνία των πολιτών¹⁰.

Πολιτική

Το αν η πολιτική νοούμενη ως διακυβέρνηση είναι τέχνη ή επιστήμη ή συνδυασμός, δε μας ενδιαφέρει εδώ¹¹. Εκείνο που επισημαίνουμε είναι ότι η πολιτική, νοούμενη ως άσκηση κρατικής εξουσίας επιτελεί, εν ανάγκη και με τη χρήση βίας, διττή λειτουρ-

γία, διασφαλίζοντας: α) Την ακεραιότητα της κοινωνίας από εξωτερικές επιβουλές και β) την εσωτερική κοινωνική συνοχή, θεσμοθετώντας τους όρους της διαμάχης άνισων κοινωνικών εταίρων με αντιτιθέμενα συμφέροντα γύρω από το κοινό αγαθό (εν ανεπαρκεία), όπου βέβαια «ο καθένας επιδιώκει να προσανατολίσει τις (πολιτικές) αποφάσεις του συνόλου προς την κατεύθυνση των δικών του ιδιαίτερων συμφερόντων»¹². Η πολιτική δηλαδή παλεύει εναντίον της αταξίας και του χάους με τη συνειδητοποίηση των προβλημάτων, την κατάστρωση προγραμμάτων, τη λήψη αποφάσεων και την επιδίωξη λύσεων¹³.

Ποιος όμως αναλαμβάνει, με ποια κριτήρια και ποια διαδικασία την πολιτική εξουσία και διακυβέρνηση και πώς την ασκεί; Πρόκειται για βασικό ερώτημα της Πολιτικής Κοινωνιολογίας που η απάντησή του ποικίλει κατά εποχές: Το κάθε φορά πολιτικό σύστημα (*régime politique*) αυτοεμφανίζεται ως το καλύτερο (ιδεολογία) μέχρι να τροποποιηθεί ή να αντικατασταθεί από άλλο που θεωρούν και προωθούν (όσο μπορούν μέσω νομίμων διαδικασιών ή όχι) εκείνοι των οποίων τα συμφέροντα δεν εξυπηρετούνταν επαρκώς. Η κοινωνική συναίνεση δεν είναι δεδομένη. Τα κόμματα είναι εκφραστές ιδεολογικοπολιτικής αντιπαλότητας κοινωνικών δυνάμεων, δηλαδή αντιπαλότητας συμφερόντων, όταν βέβαια δεν παρεμποδίζονται¹⁴.

Αυτά πολύ γενικά για την πολιτική και το πεδίο της.

Παιδεία

Ας προσδιορίσουμε την έννοια της Παιδείας (αν είναι δυνατόν!). Και αμέσως το ερώτημα: Παιδεία ή Κουλτούρα; Ας αφήσουμε απέξω την συζήτηση για τη διάκριση κουλτούρας και πολιτισμού (*civilization*)¹⁵.

Συνεχίζοντας και εμείς μια παράδοση αντίστασης των Ελλήνων, κυρίως ακαδημαϊκών, στη χρήση της βαρβαρόηχης λέξης «κουλτούρα» προτιμάμε την λέξη «παιδεία» με επίγνωση των νοηματικών-δηλωτικών διαφορών μεταξύ τους, καθώς και του «εργαλειακού» πλέον χαρακτήρα της πρώτης για όλες τις κοινωνικές επιστήμες. Οι πολιτικοί επιστήμονες είναι αυστηρότεροι και επιμένουν στη χρήση του όρου (πολιτική) κουλτούρα και δεν έχουν άδικο¹⁶. Ένας ορισμός της κουλτούρας: «Η κουλτούρα σύγκειται από έκδηλα ή λανθάνοντα σχέδια πλαισίων (*patterns*), που προσλαμβάνει ή ακολουθεί η συμπεριφορά και τα οποία αποκτώνται

και μεταβιβάζονται με σύμβολα, απαρτίζοντας τις χαρακτηριστικές, ιδιόζουσες επιτεύξεις των ανθρωπίνων ομάδων, στις οποίες επιτεύξεις συμπεριλαμβάνονται και όσες ενσωματώνονται και αποτυπώνονται σε τεχνουργήματα· ο βασικός πυρήνας της κουλτούρας συνίσταται από παραδεδομένες ιδέες – δηλαδή επιλεγμένες από την παράδοση – και ειδικότερα από τις αξίες που συναρτώνται στις ιδέες αυτές¹⁷. Τα συστήματα κουλτούρας μπορούν να θεωρηθούν από τη μια πλευρά ότι είναι προϊόντα της δράσης και από την άλλη ότι αυτά προσδιορίζουν και κατευθύνουν την περαιτέρω δράση»¹⁸.

Η έννοια παιδεία είναι δυσπροσδιόριστη. Ο εννοιολογικός της πυρήνας παραπέμπει σε τρία βασικά στοιχεία: Ένα περιεχόμενο προς μετάδοση (π.χ. ό,τι δηλώνει ο όρος κουλτούρα), μια διαδικασία μετάδοσής του (π.χ. εκπαίδευση ή όσμωση) και ένα προϊόν σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο (π.χ. τρόποι του σκέπτεσθαι, αισθάνεσθαι και ενεργείν, κατά την επιτυχή πυκνή έκφραση του Durkheim)¹⁹.

Η ανάλυση αυτή θα ήταν λειψή, αν δεν υπενθυμίζαμε πως η παιδεία ως περιεχόμενο δεν αναπαράγεται μόνο (στατική όψη) αλλά και παράγεται (δυναμική όψη). Αυτό σημαίνει πως η παιδεία δεν είναι μόνο μια μητική διαδικασία ένταξης (κοινωνικοποίηση;) σε μια δεδομένη συλλογικότητα (π.χ. εθνική ή διεθνή) αλλά είναι και καλλιέργεια κριτικών αντιστάσεων και δημιουργικών ελευθεριών, αναγκαίων για την εκδίπλωση και ανάπτυξη των εσωτερικών δυνάμεων και των υποκειμένων και της συλλογικότητας²⁰.

Πρακτικές: Εδώ ως πρακτικές νοούμε από τη μια τις «ρυθμίσεις» κανονιστικού χαρακτήρα της συμπεριφοράς (πράττειν) που έχουν θεσμικά προβλεφθεί και έχουν καθιερωθεί «επίσημα» (τυπικές) και από την άλλη εκείνες που δεν προκύπτουν από εμπρόθετους εκπεφρασμένους και ρητούς κανόνες «κειμένων» αλλά από διακυβεύσεις και διευθετήσεις μεταξύ των ίδιων των «υποκειμένων», προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους (άτυπες) και οι οποίες συνιστούν «παράδοση», που αποκτά και αυτή κανονιστικό χαρακτήρα ανεξάρτητο. Αυτές οι θεσμικές και παρα-θεσμικές πρακτικές μετέχουν στην κατασκευή των ίδιων των υποκειμένων, στη διαμόρφωση της συνείδησης και την κατεύθυνση της πράξης τους, δηλαδή στην υποτάσσουσα κοινωνικοποίησή τους²¹.

Οι γενικές και σύντομες αυτές εννοιολογικές επισημάνσεις των κυριότερων όρων, που χρησιμοποιούμε σ' αυτή την ανάλυση, μας απαλλάσσουν, νομίζουμε, από την υποχρέωση να τους οριοθετούμε εννοιολογικά κάθε φορά που θα τους χρησιμοποιούμε και μας

επιτρέπουν να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στην πολιτική παιδεία που παράγουν ή όχι οι σχολικές πρακτικές που είναι και το θέμα μας.

Πολιτική Παιδεία

Η παιδεία είναι πολιτική όταν δημιουργεί και καλλιεργεί προδιαθέσεις και προσανατολισμούς που αφορούν στο πολιτικό φαινόμενο, αν και στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ένα τέτοιο ενιαίο και αδιαφοροποίητο φαινόμενο. Παρά ταύτα ένα πλήθος επιφυλάξεις παιδαγωγικού και ιδεολογικού χαρακτήρα μας κάνουν να θεωρούμε πως η πολιτική παιδεία, που ενδεχόμενα ασκεί το σχολείο, *πρέπει* να αποβλέπει στη δημιουργία και οργάνωση μόνο των γενικών προϋποθέσεων γένεσης πολιτικών προδιαθέσεων και προσανατολισμών και όχι στην εγκατάσταση υποκειμενικής υποδομής πρόσληψης ορισμένης μορφής και περιεχομένου πολιτικών φαινομένων. Από τη στιγμή που οι «διασχηματισμοί» (patterns) αυτοί θα αναφερθούν σε συγκεκριμένο πολιτικό σύστημα τότε η έννοια της πολιτικής παιδείας, χωρίς να καταστρέφεται ολότελα, διοχετεύεται και ενυπάρχει σε μια άλλη: την πολιτική κοινωνικοποίηση. Οι πολιτικοί επιστήμονες όταν χρησιμοποιούν τον όρο «πολιτική κουλτούρα» ή «πολιτικός πολιτισμός» αυτήν την πολιτική κοινωνικοποίηση κυρίως εννοούν και δεν είναι αδικαιολόγητοι²².

Για παράδειγμα «ο Almond όρισε την πολιτική κουλτούρα, σαν τον ιδιόμορφο και υποκειμενικό τρόπο με τον οποίο το άτομο, σα μέλος του πολιτικού συστήματος, προσανατολίζεται προς μια ορισμένη δράση»²³. Στην επανέκδοση του ίδιου έργου το 1978²⁴, ο ορισμός διατυπώνεται αναλυτικότερα και εξαρτά την πολιτική κουλτούρα από το υπάρχον διαμορφωμένο πολιτικό σύστημα. Πολιτική κουλτούρα είναι: «Το σύνολο των στάσεων, πεποιθήσεων και συναισθημάτων που σχετίζονται με την πολιτική και που υπάρχουν σ' ένα έθνος σε μια δεδομένη στιγμή. Αυτή η πολιτική κουλτούρα μορφοποιήθηκε από την ιστορία του συγκεκριμένου έθνους και από την κοινωνική, οικονομική και πολιτική πραγματικότητα». Δεν πρόκειται εδώ λοιπόν για παιδεία πολιτική, με την έννοια που δώσαμε, αλλά για στάσεις, πεποιθήσεις και συναισθήματα, που είναι «συμμορφωμένα» προς μια ιστορικά «μορφοποιημένη» πολιτική κουλτούρα μιας δεδομένης κοινωνίας σε μια ορισμένη στιγμή, δηλαδή πρόκειται για ένα προϊόν, για ένα αποτέλεσμα, της πολιτικής κοινωνικοποίησης.

Εάν δεχθούμε ότι Παιδεία γενικά είναι η δι' «ωσμώσεως»²⁵ αλλά και «ολκής τε και αγωγής»²⁶ προσοικειώση των υψηλών και θεμελιωδών αξιών μιας κοινωνίας, πολιτική παιδεία είναι η ευαισθητοποίηση (ενδιαφέρον και τάση πράξης) για τα κοινά πολιτικά και η καλλιέργεια των προδιαθέσεων επιλογής των άριστων τρόπων και μέσων ρύθμισης και επίλυσης των κοινών-πολιτικών ζητημάτων.

Και η πολιτική παιδεία είναι ασφαλώς μια διαδικασία κληροδοσίας ενός «πολιτικού» κεφαλαίου. Αν το σχολείο μένει στην απλή μετάδοση του κεφαλαίου αυτού απλώς κοινωνικοποιεί, αν όμως καλλιεργεί ευαισθησίες, προσανατολισμούς, διαθέσεις και στάσεις, που συντείνουν όχι στην απλή πρόσληψη και χρήση του, αλλά στη βελτίωση και αξιοποίησή του για την καλύτερη εξυπηρέτηση του συνόλου, τότε ασκεί πολιτική παιδεία, δηλαδή καλλιεργεί δημιουργικές δυνάμεις εστραμμένες στο πολιτικό και όχι αυτοματοποιήσεις καθυπόταξης στο δεδομένο²⁷. Όμως πρέπει να πούμε καθαρά πως στην εμπειρία είναι δύσκολη η διάκριση ανάμεσα στην πολιτική κοινωνικοποίηση και στην πολιτική παιδεία.

Σχολικές πρακτικές και πολιτική παιδεία

Οι σχολικές πρακτικές διαπλέκονται και συνιστούν τη γενική «σκηνική διαρρύθμιση»²⁸ της ζωής μέσα στο σχολείο. Χαράσσουν το πλαίσιο, μέσα στο οποίο «εκτυλίσσονται» οι διαδικασίες κοινωνικοποίησης, δηλαδή υποδεικνύουν ποιες αξίες πρέπει ο μαθητής να ακολουθήσει, ποιες νόρμες να τηρήσει, ποιες δομές εξουσίας να αποδεχθεί²⁹. Μ' αυτόν τον τρόπο οι σχολικές πρακτικές υποδεικνύοντας προσδιορίζουν και προσδιορίζοντας κοινωνικοποιούν.

Εκείνο όμως που ενδιαφέρει εδώ είναι να δούμε αν και κατά πόσο υπάρχουν στο σχολείο και άλλες πρακτικές, που ασκούν πολιτική παιδεία, όπως την ορίσαμε πιο πάνω, και όχι μόνο κοινωνικοποίηση ή πολιτική κοινωνικοποίηση, δηλαδή ένταξη.

Μια τέτοια αναζήτηση δε μπορεί να γίνει μέσα στο πλαίσιο της φονξιοναλιστικής ή της στρουκτουρο-φονξιοναλιστικής³⁰ θεωρίας, που τονίζει τη συστηματική αλληλεξάρτητη των θεσμών και την κυριαρχία του όλου επ' αυτών, αλλά στο πλαίσιο της θεωρίας των συγκρούσεων³¹ και μάλιστα των συγκρούσεων συμφερόντων εντός των θεσμικών «πεδίων»³². Το σχολείο ως θεσμός είναι «πέδιο» ανταγωνισμών, όπου το διακυβευόμενο είναι το «πολιτιστικό

κεφάλαιο», επειδή η κατοχή του διευκολύνει την πρόσβαση στο «οικονομικό», στο «κύρος» και στην «εξουσία». Από το πλήθος των σχολικών πρακτικών που θα μπορούσε κανείς να αναλύσει ανιχνεύοντας την συμβολή τους στην πολιτική παιδεία των μαθητών, επιλέγουμε μόνον τρεις που, όχι μόνον λανθανόντως αλλά και εμφανώς, στοχεύουν το πολιτικό: α) Τη συζήτηση για πολιτικά ζητήματα στο σχολείο, β) τις Μαθητικές Κοινότητες και γ) την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Θα μπορούσε επίσης κανείς να δει μέσα σε μια τέτοια οπτική και άλλες πρακτικές όπως π.χ. την εκ των άνω ρύθμιση ακόμα και των λεπτομερειών της σχολικής ζωής, την πειθαρχία πράξης και σκέψης, τις εξετάσεις, την επιτήρηση, τις «σχέσεις» των ιεραρχικά άνωτων, κ.λπ.

Βαθμός εμπλοκής σε πολιτικές συζητήσεις

Η Παντελίδου-Μαλούτα σε μια έρευνά της³³ που αφορούσε την πολιτική κοινωνικοποίηση των Ελλήνων μαθητών εφηβικής ηλικίας, μεταξύ άλλων ρώτησε: «Συζητάς για πολιτικά θέματα; Συχνά, αραιά, καθόλου». Οι απαντήσεις που πήρε, κατανέμονται με κριτήριο δυο ανεξάρτητες μεταβλητές: α) το σχολείο και β) την επίδοση, ως εξής: (αναφέρουμε μόνο τα ποσοστά απαντήσεων στο συχνά)³⁴

Κατά το σχολείο

1) Συνοικιακό δημόσιο Πειραιά	21,0
2) Συνοικιακό δημόσιο Αθήνας	23,5
3) Επίλεκτο ιδιωτικό	38,4
4) Πρότυπο δημόσιο	43,8

Κατά την επίδοση

1) Πολύ καλός	43,7
2) Αρκετά καλός	28,3
3) Μέτριος	20,7
4) Αδύνατος	18,2

Η ερευνήτρια προσπαθεί να ερμηνεύσει τις διαφορές αυτές αποδίδοντάς τες, όχι βέβαια αδικαιολόγητα, στα διαφοροποιημένα κοινωνικο-πολιτιστικά οικογενειακά περιβάλλοντα και όχι στα σχολεία καθ' εαυτά³⁵. Μόνο τη μικρή διαφορά μεταξύ των δύο συνοικιακών σχολείων Πειραιά και Αθήνας (23,5 - 21,0 = 2,5) που δε φαίνεται να οφείλεται σε διαφοροποιήσεις οικογενειακών περιβαλλόντων, αφού είναι σχεδόν όμοια, αποδίδει σε «ενδεχόμενες διαφορές των δύο συνοικιακών γυμνασίων τόσο στο επίπεδο του γενικότερου κλίματος του σχολείου –περισσότερο ή λιγότερο– φιλελεύθερο όσο και σ' αυτό, που δεν είναι βέβαια ανεξάρτητο από

το πρώτο, της προσωπικότητας των καθηγητών με τους οποίους έρχονται καθημερινά σε επαφή τα παιδιά»³⁶. Αλλά αν υπάρχει μια τέτοια ανεξάρτητη μεταβλητή, που τη θεωρούμε βασική παραγωγό πολιτικής παιδείας στο σχολείο, δε θα έπρεπε να αναζητηθεί η διαφοροποιητική της δράση και μεταξύ του οποιουδήποτε συνολικού δημόσιου σχολείου και οποιουδήποτε «προσεγγμένου» δημόσιου ή ιδιωτικού;³⁷ Η παράλειψη αναζήτησης ερμηνείας του φαινομένου προς μια τέτοια κατεύθυνση πιθανόν να οφείλεται στη διαδεδομένη αντίληψη, την οποία συμμεριζόμαστε, ότι το σχολείο, όπως ο στρατός και η Εκκλησία, δεν ευνοεί «τις πολιτικές συζητήσεις» από το φόβο εμφάνισης κομματικής αντιπαράθεσης. Δηλαδή ότι το Σχολείο δεν ευνοεί τις διαδικασίες ζύμωσης και διαμόρφωσης προσωπικής πολιτικής άποψης και θέσης πάνω σε πολιτικά, δηλαδή κοινού ενδιαφέροντος και συμφέροντος, ζητήματα αλλά «λανθανόντως» ωστόσο εγκαθιστά, με τις πρακτικές τους, ορισμένες σχετικά σταθερές μήτρες πολιτικών προδιαθέσεων, στάσεων και αντιλήψεων.

Μαθητικές Κοινότητες: Τί απέμεινε από τη θεωρία ως πρακτική

Η ιστορία των Μαθητικών Κοινοτήτων είναι μακρά και από απόψεως κοινωνιολογικής λίαν ενδιαφέρουσα³⁸. Δεν έχει κανείς παρά να διαβάσει την ισχύουσα μέχρι σήμερα Υπουργική Απόφαση «Κανονισμού λειτουργίας των μαθητικών κοινοτήτων» του 1986³⁹ για να βεβαιωθεί ότι οι προθέσεις ήταν: «Οι μαθητικές κοινότητες... (να) αποτελούν το χώρο για την ανάπτυξη της μαθητικής πρωτοβουλίας μέσα στο σχολείο, (να) αποτελούν κύτταρο δημοκρατικής ζωής όπου με το διάλογο και τη συμμετοχή οι μαθητές με πνεύμα συνεργασίας, (να) ασκούνται στη δημοκρατική διαδικασία και στη συμμετοχή τους στα κοινά μελετώντας και προτείνοντας λύσεις για τα προβλήματα που τους αφορούν». Διάλογος και συνεργασία για την από κοινού με τους λοιπούς εταίρους του σχολείου, διεύθυνση, καθηγητές, γονείς, αντιμετώπιση των προβλημάτων που τους αφορούν. Με ένα λόγο: παραπέρα ανάπτυξη της πολιτικής τους παιδείας. Επισκέφθηκα τρία σχολεία Μέσης Εκπαίδευσης και είχα μακρές συζητήσεις με καθηγητές, με μέλη των δεκαπενταμελών, αλλά και με μη εκλεγμένους μαθητές, για να έχω μια ιδέα για το πώς λειτουργούν σήμερα ως πρα-

κτικές ρουτίνας οι Κοινότητες ώστε να προχωρήσω, σε συνεργασία με την ερευνητική μου ομάδα, στο σχεδιασμό μιας σχετικής έρευνας κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος. Συνοψίζω τις εντυπώσεις μου: Οι μαθητές μετέχουν στις εκλογές ανάδειξης των αντιπροσώπων τους χωρίς θεωρητική προετοιμασία, ώστε να έχουν καταλάβει κάτι από το πολιτικό νόημα των διαδικασιών. Δεν πραγματοποιούν τις προβλεπόμενες συνελεύσεις τους. Τα 15/μελή δεν ασχολούνται με την προβλεπόμενη από τον κανονισμό εσωτερική αστυνόμευση των μαθητών προς «συμμόρφωση». Σε δύο περιπτώσεις εκλήθησαν οι εκπρόσωποι των μαθητών σε συνελεύσεις των καθηγητών (σχολικού συμβουλίου) με θέμα τιμωρία μαθητή για ανάρμοστη συμπεριφορά. Είχαν την αίσθηση ότι δε μετείχαν ισότιμα, ότι ο διάλογος δεν ήταν παρά ένα είδος συλλογικής απολογίας τους έναντι του ισχυρού (λόγω αλληλεγγύης) Συλλόγου των Καθηγητών. Ένας μαθητής παρατήρησε: «Οι καθηγητές φοβούνται μήπως μοιραστούν μαζί μας την εξουσία τους, πρόκειται για κοροϊδία».

Από τη μεριά των καθηγητών και Διευθυντών, ακούστηκαν ενδιαφέροντα επίσης πράγματα: «Τα παιδιά είναι ανώριμα για τέτοια. Με τις κοινότητες βαβούρα γίνεται χωρίς αποτέλεσμα. Αν το Υπουργείο θέλει Κοινότητες να μας απαλλάξει από άλλα καθήκοντα. Τα 15/μελή μόνο για τους περιπάτους και τις εκδρομές ενδιαφέρονται...».

Αποτέλεσμα αυτής της πατερναλιστικής υποτίμησης του θεσμού είναι η «ατονία» του. Αυτό φάνηκε στις τελευταίες καταλήψεις. Στα δύο από τα τρία σχολεία τα 15/μελή είχαν πάρει απόφαση να μη γίνουν καταλήψεις, αλλά, παρά ταύτα, έγιναν. Άλλες, άτυπες, ομάδες μαθητών απεδείχθησαν ισχυρότερες και στρατηγικότερες και επέβαλαν τελικά την άποψή τους. Είναι εκπληκτική η ταχύτητα συγκρότησης του πρώτου πυρήνα λίγων μαθητών (χρειάζεται συστηματική ανάλυση του ψυχολογικού και κοινωνικού profil τους), οι οποίοι κατάφεραν να διατυπώσουν κάποια γενικά και γενικόλογα αιτήματα, δείκτες της απροσδιόριστης δυσφορίας τους μέσα στο σχολείο περισσότερο παρά συγκεκριμένων αναγκών και προβλημάτων. Κατάφεραν να συσπειρώσουν όχι μόνο τους «ζωηρότερους» των μαθητών αλλά και άλλους, να σχεδιάσουν την στρατηγική επιδίωξης/επίτευξης του στόχου και να προχωρήσουν σε ενέργειες και πράξεις.

Τί σημαίνει αυτό; Ότι πιθανόν πολιτική παιδεία δεν ασκούν μόνο, και τόσο, οι εμπρόθετες και τυπικά επιβαλλόμενες πρακτικές, όσο οι άτυπες που προκύπτουν από τη δυναμική της κατάστασης.

Οι μαθητές δεν είναι βέβαια οι πρώτοι που επινόησαν την «κατάληψη» ως μέσο διεκδίκησης των δικαίων τους. Αναπαράγουν πρότυπο της άτυπης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας και όχι μόνον αυτής.

Στο μαθητή ωστόσο μένουν «ίχνη» από την πρακτική αυτή. Δε θα ξεχάσει ποτέ ότι με τον «ισχυρό, γενικευμένο ή ειδικό, Άλλο» δε μπορεί να γίνει διάλογος (όπως προβλέπει η κουλτούρα της δημοκρατίας) παρά μόνον κάτω από την άσκηση πίεσης.

Δεν υποθέτω βέβαια ότι οι τυπικές πρακτικές του σχολείου που αφορούν την εκμάθηση των κανόνων π.χ. της εσωτερικής δημοκρατίας (πολιτική κοινωνικοποίηση) δεν είναι κυρίαρχες, υποψιάζομαι όμως ότι μόνο οι μη προβλεπόμενες άτυπες πρακτικές υπέρβασής τους ασκούν πράγματι πολιτική παιδεία.

Δεν προβλέπεται σε καμιά περίπτωση και δεν αναγνωρίζεται καμιά πρακτική εισόδου των μαθητών ως κοινωνικών εταίρων στην αρένα του πολιτικού παιχνιδιού⁴⁰. Οι μαθητές όμως κάπου-κάπου το επιδιώκουν, ενίοτε άκομψα, εναντιούμενοι στην πολιτική του σχολείου, ή στην πολιτική του κράτους, πάνω σε θέματα που τους αφορούν.

Αυτή η πρακτική άσκηση εναντίωσης δεν είναι μόνο εξάσκηση, δεν είναι μόνο *Faire semblant*⁴¹, αλλά είναι και πραγματική διαδικασία πολιτικής αυτο-παιδείας ή ακόμα, είναι πρακτική παραγωγής πολιτικής (δεν ενδιαφέρει εδώ η οποιαδήποτε αξιολόγησή της).

Η περιβαλλοντική εκπαίδευση

Από τη στιγμή της κοινωνικής συνειδητοποίησης του κινδύνου καταστροφής του φυσικού περιβάλλοντος και της κατά συνέπεια εμφάνισης του οικολογικού κοινωνικού και πολιτικού κινήματος⁴², το σχολείο δεν έμεινε απαθές. Ανέλαβε πρωτοβουλίες και εγκατέστησε πρακτικές ευαισθητοποίησης και των μαθητών. Το ερώτημα και εδώ είναι προς ποια κατεύθυνση της κοινωνικοποίησης ή της παιδείας; Η καλλιέργεια θετικής συναισθηματικής σχέσης του μαθητή με τη φύση ή η εγκατάσταση σε ατομικό επίπεδο ανακλαστικών προστάσιας της, μάλλον αποβλέπει στην κατασκευή του «οικολογικού ανθρώπου», που θα διαχειρίζεται τις συνέπειες της οικολογικής υποβάθμισης, παρά στη διαμόρφωση του ανθρώπου που να φθάσει να διαθέτει και το πολιτικό αισθητήριο αλλά και

την διάθεση και τάση συγκρότησης πρότασης επίλυσης του προβλήματος, δηλαδή να είναι πολιτικά πεπαιδευμένος. Δεν ενδιαφέρει την παιδεία τόσο το περιεχόμενο ή η κατεύθυνση της «πολιτικής πρότασης» όσο η διαμόρφωση της προϋποτιθέμενης ψυχοδιανοητικής υποδομής σύλληψης και διατύπωσής της. Ασφαλώς η ευαισθητοποίηση του παιδιού στα οικολογικά πολιτικό πρόβλημα είναι ενδεχόμενο να έχει: Η κατεύθυνση κοινωνικοποίησης με την έννοια της domestication (ελέγχου του ορίζοντα σκέψης και δράσης) ή κατεύθυνση παιδείας με την έννοια της δημιουργικής πρωτοβουλίας και αυτονομίας επ' αγαθώ της κοινωνίας. Αυτό εξαρτάται από την ιδεολογία της συγκεκριμένης πρακτικής, δηλαδή από το λανθάνον παιδαγωγικό της μήνυμα που αποκωδικοποιείται και συνειδητοποιείται στο βαθμό που το υποκείμενο (Δάσκαλος ή και Μαθητής) είναι σε θέση να την αντικειμενικοποιεί συμβολικά, δηλαδή να την ερμηνεύει.

Αυτή η αποκωδικοποίηση της όποιας πρακτικής και η συμβολική αυτονόμηση και διατύπωση του νοήματός της δεν είναι εύκολο να γίνει έξω από τα όρια νοηματικών συστημάτων, που συνιστούν την κουλτούρα, ή στενότερα, την ιδεολογία, τη λεγόμενη κυρίαρχη. Αυτό σημαίνει πως μια οποιαδήποτε πρακτική, π.χ. σχολική, δε μπορεί εμφανώς ή λανθανόντως να ασκεί παιδεία όταν ο γενικός προσανατολισμός του συστήματος είναι η κοινωνικοποιητική πρακτική (εκπαίδευση). Αυτό εννοούν και οι Bourdieu και Passeron όταν γράφουν ότι: «Μέσα σε έναν κοινωνικό σχηματισμό, και όσον αφορά την παιδαγωγική πρακτική και όσον αφορά το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών, το κυρίαρχο πολιτιστικό αυθαίρετο υποτάσσει την πρακτική γνώση και κατοχή (maitrise) στην συμβολική γνώση και κατοχή των πρακτικών...»⁴³.

Συμπερασματική παρατήρηση

Το σχολείο με τις πρακτικές που εγκαθιστά ως εντολοδόχος θεσμός, ή με τις πρακτικές που επιτρέπει να εγκαταστήσουν σ' αυτό οι οργανώσεις ρόλων που το συνιστούν, δε φαίνεται να ασκεί πολιτική παιδεία. Και δεν ασκεί, γιατί η εσωτερική λογική του, δηλαδή η φιλοσοφία/ιδεολογία της δομής και οργάνωσής του, αφομοιώνοντας ευνουχίζει κάθε νόημα των πρακτικών προς αυτή την κατεύθυνση, ακόμα και εκείνων των πρακτικών που δεδλωμένα θα έπρεπε να αποβλέπουν στην πολιτική ευαισθητοποίηση, δηλαδή στην σύσταση υποδομής γένεσης σταθερού ενδια-

φέροντος για τα κοινά, τουτέστιν στην πολιτική παιδεία.

Φαίνεται πως εντός του σχολείου, οι μαθητές αυτο-ασκούν τις πολιτικές τους ευαισθησίες με εκείνες μόνο τις πρακτικές που, είτε τις δανείζονται έξω από το σχολείο είτε τις επινοούν στις περιπτώσεις που αμφισβητούν το σχολείο ή υπερασπίζονται δυναμικά τα δικαιώματά τους, δηλαδή τις πρακτικές, όχι τόσο αντίστασης, όσο ανταρσίας. Αυτή όμως η αυθόρμητη, ή ενδεχομένως υποκινούμενη και κατευθυνόμενη από αλλού, αυτο-παιδεία μπορεί να αποδειχθεί στρεβλή (το ποιος και το πώς την κρίνει και την αξιολογεί είναι ένα άλλο σοβαρό επίσης ζήτημα). Είναι φανερό πως η ευθύνη των εκπαιδευτικών είναι μεγάλη, αφού είναι οι μόνοι που, παρά το θεσμικό, ή άλλο, έλεγχο που υφίστανται και αυτοί, μπορούν με τις πρακτικές επικοινωνίας τους να ασκήσουν πολιτική παιδεία, αν βέβαια οι ίδιοι διαθέτουν.

Σημειώσεις

1. Η όλο και πρωϊμότερη κοινωνική «ωρίμανση» των νέων από τη μια και η αυξανόμενη δυσκολία έγκαιρης ένταξής τους στο εξελισσόμενο σύστημα παραγωγής από την άλλη, επιτυγχάνουν το χρόνο εισόδου τους στην «κοινωνική αρένα».

2. Τέτοιο ζήτημα είχε θέσει και ο Υπουργός Κωνσταντίνος Β. Γόντικας το 1929. «... Τα σχολεία μας περιέχουν κατά κανόνα τυχαίον άθροισμα ατόμων άνευ κοινού σκοπού και ιδανικού. Έκαστος μαθητής ζη και εργάζεται δι' εαυτόν πάσα δε συνεργασία μετά των συμμαθητών ή αλληλοβοήθεια απαγορεύεται αυστηρώς. Η διδακτική εργασία αναφέρεται κατ' αρχήν εις το μεμονωμένον άτομον, εξάπτει το φιλότιμόν του, καλλιεργεί δηλαδή τοιουτοτρόπως την φιλοπρωτίαν και τον εγωϊσμόν (εννοεί τον ατομισμό)... Είναι εξάλλου αληθές ότι κατά κόρον γίνεται διδασκαλία περί σεβασμού των ηθικών αξιών... και ουδέν μέτρον λαμβάνεται δια να ζήσουν οι μαθηταί τας αξίας αυτάς, ουδεμία παρέχεται ευκαιρία δια να ασκήσουν αυτάς δρώντες, ούτως ώστε αύται να εμπεδωθούν εις αυτούς γενόμεναι έξεις ηθικάί. Οργανωμένη σχολική ζωή, όπου θα ηδύνατο να αναπτυχθή η κοινωνική αρετή, να κεντρισθή η πρωτοβουλία και αυτενέργεια των μαθητών, να αναπτυχθή το αίσθημα της ευθύνης και αλληλεγγύης αυτών, να καλλιεργηθή το αίσθημα της αυταπαρνήσεως και αυτοθυσίας, ουδεμία υπάρχει...».

Γενική Εισηγητική Έκθεση και Εκπαιδευτικά Νομοσχέδια κατατεθέντα εις την Βουλήν κατά την συνεδρίαν της 2ας Απριλίου 1929 υπό του Υπουργού της Παιδείας Κωνστ. Β. Γόντικα, Εν Αθήναις (Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου) 1929. Θεωρούμε πως παρά τις αγαθές ή πονηρές (ιδεο-

λογικής χειραγώγησης) προθέσεις και επεμβάσεις των σχεδιαστών της εκπαιδευτικής πολιτικής, από τότε και μέχρι σήμερα, δεν άλλαξε σχεδόν τίποτα στο σχολείο ως προς αυτό το ζήτημα.

3. Χρησιμοποιώ την λέξη «έξις» με την έννοια που την χρησιμοποιεί ο P. Bourdieu (*Ethos-Habitus*) .

4. Βλέπε το Τμήμα 1,4, σελ. 174-184 με τίτλο "La sociologie spontanée et les rouvoirs du langage" του έργου των Bourdieu, Chamboredon και Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris Mouton - La Haye 1973, καθώς και τις σχετικές επισημάνσεις του Émile Durkheim στο έργο του *Les regles de la méthode sociologique*, Paris PUF, 1972, κεφ. II.

5. Προσοχή: δεν πρόκειται να κατασκευάσουμε νέους δικούς μας, αυθαίρετους, ορισμούς. Χρειάζονται προϋποθέσεις για κάτι τέτοιο που να διασφαλίζουν τη σοβαρότητα του εγχειρήματος. Εδώ έχοντας υπόψη τις σχετικές συζητήσεις θα κάνουμε τις επιλογές μας. «Η πολιτική επιστήμη, (παρατηρεί ο R. G. Schartzenberg και κάθε μια από τις κοινωνικές επιστήμες θα λέγαμε εμείς) μοιάζει συχνά με το μύθο της Πηνελόπης. Ο καθένας χαλά σήμερα όλη τη χθεσινή εργασία... Ξαναεφευρίσκει τα πάντα και ξεκινά και πάλι από το μηδέν με την αμέριμνη ανεμελιά των τυχοδιωκτών του επιστημολογικού χώρου». *Πολιτική Κοινωνιολογία*, Τόμος I, Αθήνα, Παρατηρητής, 1984, σελ. 69.

6. Κατά τον Max Weber: «Εξουσία (γενικά) είναι η πιθανότητα ορισμένα πρόσωπα να πειθαρχήσουν σε μια επιταγή με ορισμένο περιεχόμενο... Ο πατέρας στην οικογένεια ασκεί (κατά νόμον) εξουσία, χωρίς διοικητικό επιτελείο (άμεσα)... Το Κράτος είναι μια *πολιτική αναγκαστική οργάνωση* εάν και εφόσον το διοικητικό επιτελείο του αξιώνει αποτελεσματικά το νόμιμο μονοπώλιο φυσικού εξαναγκασμού, για την εφαρμογή των διατάξεων της έννομης τάξης της...». Max Weber, *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*, Εισαγωγικό δοκίμιο - μετάφραση Μιχ. Γ. Κυπραίος, Αθήνα, Κένταυρος, 1983, σελ. 317-318 και 320.

7. Θα ταίριαζε εδώ να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «πολιτικοποίηση» που σημαίνει δύο πράγματα: α) τη διαδικασία ώθησης ενός ατόμου ή μιας ομάδας να ενδιαφερθεί για την πολιτική και β) τη διαδικασία υπαγωγής κοινωνικών ζητημάτων, γεγονότων, προβλημάτων στο πολιτικό πεδίο. Για παράδειγμα οι Οικολόγοι οργανώνονται και πολιτικοποιούνται με σκοπό την πολιτικοποίηση των οικολογικών προβλημάτων που προκάλεσε και προκαλεί η εκβιομηχάνιση. «Φαινόμενα που προηγουμένως ανήκουν σαφώς στη σφαίρα του ιδιωτικού εισέρχονται στο πεδίο του πολιτικού υπό την πίεση δύο παραγόντων: την αυξανόμενη και επεκτεινόμενη παρέμβαση της εξουσίας (rouvoir) σε όλους τους χώρους και τη συνειδητοποίηση του πολίτη ότι αυτό ή εκείνο το φαινόμενο αφορά (intéresse) το μέλλον της κοινωνίας». Toulemonde B., *Manuel de Science Politique*, Lille, PUF, 1985, σελ. 17.

8. Βλέπε Grawitz M., *Lexique des Sciences Sociales*, Paris, DALLOZ, 1988 (politique).

9. «Μια τάξη, που ρυθμίζει τη συμπεριφορά της οργανωμένης ομάδας (οργάνωσης), ονομάζεται *διοικητική τάξη*. Μια τάξη, που ρυθμίζει άλλη κοινωνική συμπεριφορά... ονομάζεται *ρυθμιστική τάξη*». Max Weber, όπ. παρ., σελ. 311.

10. Αυτή τη διάκριση ανιχνεύει και ο Clastre P., στο βιβλίο του *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, ιδίως στο κεφ. 11, σελ. 161-186.

11. Βλέπε Unesco, *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών*, Αθήνα, Ελληνική παιδεία, 1972, «Πολιτική».

12. Balandier G., *Πολιτική Ανθρωπολογία*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990, σελ. 61-62.

13. «Σε μια πρώτη προσέγγιση, η λέξη πολιτική δηλώνει το πρόγραμμα, τη μέθοδο πράξης ή την ίδια την πράξη ενός ατόμου ή ενός συνόλου, που αφορά ένα πρόβλημα, ή το σύνολο των προβλημάτων μιας κοινωνίας». Aron R., *Démocratie et totalirisme*, Paris, Gallimard, 1965, σελ. 22.

14. «... οι πολιτικές δυνάμεις (δηλαδή τα κόμματα) εμφανίζονται σαν τα «άμεσα» όργανα έκφρασης αλλά και μορφοποίησης της θέλησης των κοινωνικών δυνάμεων που συνθέτουν την συνολική κοινωνία. Αντίθετα, εκεί όπου δίνονται αυταρχικές λύσεις στο πολιτικό πρόβλημα, επιχειρείται να παρακαμφθεί η «αντιπροσωπευτική» αρχή, να συρρικνωθεί δηλαδή η πολιτική και να εντοπισθεί σε μόνους τους αυτόκλητους εξουσιαστές». Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, *Κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας 1977, Εισαγωγή Γ.Δ. Κοντογιώργη, σελ. XIII.

15. Διάκριση που πρότεινε ο Alfred Weber.

16. Τερλεξής Π., *Πολιτικοί προσανατολισμοί και κοινωνική αλλαγή*, Αθήνα ΕΚΚΕ, 1975 και *Πολιτική κοινωνικοποίηση. Η γένεση του πολιτικού ανθρώπου*, Αθήνα, Gutenberg, 1976. Ο Τερλεξής δεν αποφεύγει και τη χρήση του όρου «πολιτισμός».

17. Οι ιδέες αυτές συνιστούν την ιδεολογία, μέρος αχώριστο της κουλτούρας. Επιλέγουμε έναν από τους πάμπολλους ορισμούς που έχουν διατυπωθεί: «Ιδεολογία είναι ένα σύστημα ιδεών και κρίσεων, σαφές και γενικά οργανωμένο που περιγράφει, εξηγεί, ερμηνεύει ή δικαιολογεί την κατάσταση μιας ομάδας ή μιας κοινωνίας και που εμπνεόμενο ευρέως από τις αξίες, προτείνει μια συγκεκριμένη κατεύθυνση στην ιστορική δηλαδή την αναφερόμενη στην υπόσταση της ίδιας της ομάδας ή της κοινωνίας, πράξη».

Rocher G., *Introduction à la sociologie générale I. L'Action sociale*, Paris, HMH 1968, σελ. 127. Από την πλουσιότετη σχετική βιβλιογραφία προτείνω μόνο το έργο του Quantin P., *Les origines de l'idéologie*, Paris Economica, 1987.

18. Kroeber (A.L.) και Kluckhohn C., "Culture: A critical Review of Concepts and Definitions", στο *Papers of the Peabody Museum of*

American Archeology and Ethnology. Τόμος 47, αρ. 1, 1952. Βλέπε το λήμμα «κουλτούρα» στο Λεξικό της Unesco που έχει γράψει ο Clyde Cluckhohn και όπου παρατηρεί ότι τον ορισμό τους αυτό τον συνέταξαν λαμβάνοντας υπόψη στοιχεία που προέκυψαν από την ανάλυση 160 σχετικών ορισμών διατυπωμένων στα αγγλικά από ανθρωπολόγους, κοινωνιολόγους, ψυχολόγους, ψυχιάτρους και άλλους επιστήμονες.

19. Κατά Πλάτωνα «Παιδεία εσθ' η των παιδων ολκή τε και αγωγή προς τον υπό του νόμου λόγον ορθόν ειρημένον, και τοις επεικεστάτοις και πρεσβυτάτοις δι' εμπειρίαν συνδεδογμένον...» (Νόμοι 659 D). Είναι εμφανές ότι εννοεί αυτό που εμείς σήμερα δηλώνουμε με τον όρο εκπαίδευση, ή αυτό που ο Durkheim ορίζει ως αγωγή-εκπαίδευση την οποία θεωρεί κοινωνικοποίηση: «η éducation είναι (coniste) μια μεθοδική κοινωνικοποίηση της νέας γενιάς» (*Éducation et Sociologie*, Paris, PUF, 1973, σελ. 51).

20. «... μπορούν να αντιπαρατεθούν δύο ολοκληρωμένα συστήματα αξιών, τα οποία μπορεί να βρίσκονται στο κέντρο ενδιαφέροντος στο σχολείο. Κατά τον Fend (όπ. παρ. σελ. 74), το ένα στρέφεται περισσότερο προς παραδοσιακές αρετές (εργατικότητα, υπακοή, τάξη και σεβασμός), το άλλο περισσότερο προς αυτονομία, κριτική ικανότητα, ενημέρωση και έλλειψη προκαταλήψεων». Mühlbauer K.R., *Κοινωνικοποίηση - Θεωρία και έρευνα*. Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης 1985, σελ. 309-310. Ο Alain Touraine αυτή την νέα τάση απελευθέρωσης και αυτοδιάθεσης τη δηλώνει με τον τίτλο του βιβλίου του: «Η επανεμφάνιση του δρώντος υποκειμένου», όπου επισημαίνει: «... η έννοια του υποκειμένου αντιπροσωπεύει την ικανότητα των ανθρώπων να αυτοαπελευθερώνονται και από τις μεταφυσικές αρχές και από τους κανόνες της κοινότητας... Το υποκείμενο εκπροσωπεί τη δημιουργική ικανότητα υπέρβασης των παλαιών αρχών ενότητας της κοινωνικής ζωής». *Le retour de l' acteur*, Paris, Fayard, 1984, σελ. 96-97.

21. Οι θεωρίες των Durkheim (*Éducation et Sociologie*, όπ. παρ., σελ. 41-112), Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard 1975 και μετάφραση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Ράππα 1989: *Επιτήρηση και τιμωρία*, Bourdieu P., *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Gènéve Ed. Droz. 1972 και *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980) για να αναφέρω μόνο τους επιφανέστερους Γάλλους, προσπαθούν να εξηγήσουν τη διαμόρφωση του «εσωτερικού-υποκειμενικού» από το «εξωτερικό-αντικειμενικό» και την αναπαραγωγή του δεύτερου από το πρώτο.

22. Βλέπε Τερλεξή Π., *Πολιτική κοινωνικοποίηση γένεση του πολιτικού ανθρώπου*, Αθήνα, Gutenberg, 1975 καθώς και Μεταξά Α.Ι.Δ. *Πολιτική Κοινωνικοποίηση*, Αθήνα, Ολκός, 1976.

23. Gabriel A. A. and G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: A Development Approach*, New York, Little Brown and Co., 1966, σελ. 50, όπως αναφέρεται από τον Π. Τερλεξή, *Πολιτικοί Προσανατολισμοί και κοινωνική αλλαγή*, Αθήνα ΕΚΚΕ, 1975, σελ. 76.

24. Αναφέρεται από την Παντελίδου-Μαλούτα Μ., *Πολιτικές στάσεις και αντιλήψεις στην αρχή της εφηβείας - Πολιτική κοινωνικοποίηση στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας*, Αθήνα, Gutenberg, 1987, σελ. 36.

25. Είναι ενδιαφέροντα όσα οι Bourdieu και Passeron επισημαίνουν σχετικά με την *culture libre* και τον «ωσμωτικό» τρόπο μετάδοσής της. *Les Héritiers - Les étudiants et la culture*, Paris, Les Ed. de Minuit 1964, σελ. 30-44.

26. Όπως λέει ο Πλάτωνας εννοώντας την όμως ως διαδικασία πολιτοποίησης-κοινωνικοποίησης: «Παιδεία μὲν εστ' ολκή τε και αγωγή...» όπ. παρ.

27. Είναι γνωστή η θέση του Durkheim που δύσκολα μπορεί να την αναιρέσει κανείς: «Στον καθένα μας υπάρχουν δύο όντα (êtres) τα οποία, επειδή δεν ξεχωρίζουν παρά μόνον θεωρητικά (par abstraction), δεν είναι ευδιάκριτα. Το ένα είναι φτιαγμένο από όλα τα νοήματα (états mentaux) που δεν αναφέρονται παρά μόνο σε μας τους ίδιους και στα συμβαίνοντα της προσωπικής μας ζωής. Είναι το ον που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ατομικό. Το άλλο είναι ένα σύστημα ιδεών, αισθημάτων, συνηθειών που εκφράζουν μέσα μας, όχι εμάς (notre personnalité) αλλά την ομάδα ή τις διάφορες ομάδες στις οποίες ανήκουμε· τέτοιες είναι οι θρησκευτικές και ηθικές πίστες-πεποιθήσεις και εφαρμογές (pratiques), οι εθνικές ή επαγγελματικές παραδόσεις, οι κάθε είδους κοινές γνώμες. Το σύνολό τους σχηματίζει το κοινωνικό ον. Η σύσταση αυτού του (κοινωνικού) όντος μέσα στον καθένα μας είναι ακριβώς ο σκοπός της παιδείας». Durkheim (E.) *Éducation et Sociologie*, ό.π. 1973, σελ. 102. Αυτή η ντετερμινιστική θέση του Durkheim νοεί τον κοινωνικοποιημένο άνθρωπο ως εντολοδόχο, ως ενεργούντα, σε τελευταία ανάλυση, μόνον κατ' εντολήν (ως agent) και όχι αφ' εαυτού (ως acteur), αλλ' αυτή η αντίληψη δεν μπορεί να εξηγήσει την αλλαγή που έχει την αφετηρία της σε ατομικές ή κοινωνικές δυνάμεις πεπαιδευμένες και όχι εκπαιδευμένες. Ο K. R. Mühlbauer *Κοινωνικοποίηση* όπ. παρ. σελ. 13-16, διευρύνει την έννοια της κοινωνικοποίησης ώστε να περιλαμβάνει και αυτήν της παιδείας, παρά ταύτα...

28. Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Ed. De Minuit, 1973.

29. Βλέπε όσα γράφει ο Foucault για τα μέσα της σωστής εκμάθησης (*Les moyens du bon dressement*) όπ. παρ., σελ. 172-196.

30. Malinowski, Parsons, Levi-Strauss.

31. Dahrendorf R., *Classes et conflits de classe dans la société industrielle*, Paris Mouton - La Haye, 1972 και Coser L. A. *Les Fonctions du conflit social*, Paris, PUR, 1982.

32. Pierre Bourdieu: «Τα πεδία ορίζονται ως δομημένοι χώροι θέσεων (ή πόστων) των οποίων (θέσεων) οι ιδιότητες (propriétés) εξαρτώνται από την τοποθέτησή τους μέσα σ' αυτούς τους χώρους και μπορούν να

αναλυθούν ανεξάρτητα από τα χαρακτηριστικά των κατεχόντων τις θέσεις... σε κάθε πεδίο γίνεται μια δια-μάχη (lutte), της οποίας πρέπει να αναζητά κανείς κατά περίπτωση τις ειδικές μορφές... δια-μάχη για ορισμένα διακυβεύματα (enjeux) και συμφέροντα...». «*Quelques propriétés des champs*» στη συλλογή άρθρων του: *Questions de Sociologie*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1984, σελ. 113.

33. Παντελίδου-Μαλούτα Μ., *Πολιτικές στάσεις και αντιλήψεις* όπ. παρ. σελ. 111.

34. Παντελίδου-Μαλούτα, όπ. παρ., σελ. 114-115.

35. Παντελίδου-Μαλούτα «Δεν θέλουμε να κατασκευάσουμε μια σχέση αιτιότητας ανάμεσα σ' ένα δεδομένο σχολείο και στην ύπαρξη ενδιαφέροντος ή όχι για την πολιτική - γιατί είναι σχεδόν σίγουρο ότι άλλοι πολυπλοκότεροι παράγοντες επηρεάζουν αυτή την μεταβλητή», ό.π. σελ. 584. Αυτή η επιλογή δεν σημαίνει υποτίμηση του βαθμού εμπλοκής του σχολείου στο ζήτημα αλλά επιλογή της ερευνητριάς. Αλλού η ίδια («Στοιχεία για τη μελέτη της πολιτικής κοινωνικοποίησης του εφήβου στην Ελλάδα» στο περιοδ. *Σύγχρονη Εκπαίδευση* τευχ. 23/1985, σελ. 23-31 και *Έκδηλη πολιτική κοινωνικοποίηση στην αρχή της εφηβείας*, Αθήνα, Σάκκουλας, 1986, τονίζει εμφαντικά το ρόλο του σχολείου π.χ.: «... Το σχολείο προσφέρει έναν οργανωμένο ιεραρχημένο τρόπο ζωής και εντυπώνει στάσεις και προδιαθέσεις κοινωνικές και πολιτικές που ουσιαστικά με λανθάνοντα τρόπο συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας μήτρας προσλήψεων... «Περιοδ. *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, όπ. παρ. σελ. 28.

36. Παντελίδου-Μαλούτα Μ., ό.π. σελ. 128. Επισημαίνουμε ότι το ιδιάζον «κλίμα» ενός συγκεκριμένου σχολείου είναι προϊόν και των άτυπων (μη θεσμικά προβλεπόμενων και εγκατεστημένων) πρακτικών που συνιστούν μέρος του.

37. Εκείνο που επιτρέπουν τα ποσοτικά δεδομένα της έρευνας της Παντελίδου-Μαλούτα να επισημάνουμε και εμείς εδώ, είναι ότι υπάρχουν και ορισμένα σχολεία που πιεζόμενα από τις προσδοκίες-ανάγκες της πελατείας τους, φροντίζουν να παρέχουν και ευκαιρίες-πρακτικές πολιτικής παιδείας, δηλαδή καλλιέργειας ευαισθησιών για τα κοινά και άσκησης συναφών τεχνικών λόγου και οργάνωσης. Είναι γνωστό πως όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά και σε άλλες χώρες, ένας μεγάλος αριθμός πολιτικών, έχει φοιτήσει σε τέτοιου είδους σχολεία.

38. Για την προϊστορία του θεσμού, βλέπε Δημαράς Α., «Νεόφυτος Νικητόπουλος (1795-1846). Για ένα αλλιώτικο σχολείο» στο *Ερηνιστής*, τευχ. 11, 1974. Για το θεσμό και τις μεταμορφώσεις του από τη δεκαετία του 1920 (Δελμούζος, Μαράσλειο 1923-26) και εξής, βλέπε επίσης του ιδίου «Από τις σχολικές στις μαθητικές κοινότητες. Εξέλιξη ή παρεξήγηση ενός θεσμού;» στα *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου: Ιστορικότητα της Παιδικής Ηλικίας και της Νεότητας*, Αθήνα, Γ.Γ.Ν.Γ., 1986, τ. Β' σελ. 497-501. Βλέπε επίσης Κουρταλίδη Θ., *Μαθητικές Κοινότητες και δημοκρατική αγωγή*, Αθήνα, «Μήνυμα», 1977. Για τη συμβολή τους στην πολι-

τική παιδεία, βλέπε: Σταυρίτη-Αναστοπούλου Λ., «Μαθητικές Κοινότητες και Πολιτική Διαπαιδαγώγηση», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τευχ. 3, Απρ.-Ιούν. 1982, αφιέρωμα στο θέμα «Παιδεία και πολιτική». Η σχετική αρθρογραφία δεν είναι πτωχή.

39. Υπ. Απόφ. 23/6/7/Γ₂ 4094 που υπογράφηκε από τον Πέτρο Μώραλη σε εκτέλεση του άρθρου 45 παρ. 3 του Ν. 1566/1985.

40. Τα πράγματα αλλάζουν κατά τη δεκαετία του 1980, όταν η δυναμική των πραγμάτων ώθησε και τους μαθητές σε συλλογικές διεκδικήσεις, ακολουθήθηκε αντί πρακτικής του συμβολικού ή πραγματικού «μαστιγίου» η πρακτική του διαλόγου, ή δήθεν διαλόγου (Υπουργοί «διαλέγονται» κατ' ευθείαν με τους μαθητές).

41. Faire semblant. Θα μετέφραζα «συμβολικό παιχνίδι» όπως το εννοεί ο Piaget: «προσαρμογή του εγώ στο πραγματικό και αφομοίωση του πραγματικού στο εγώ» χωρίς εξωτερικές συνέπειες. Piaget I. και Inhelder B., *La psychologie de l' enfant*, Paris, PUF, 1973, σελ. 46-50.

42. Ως κοινωνικό κίνημα νοείται «μια οργάνωση σαφώς δομημένη, με ευδιάκριτα χαρακτηριστικά ταυτότητας, που έχει σκοπό δηλωμένο να συντονίσει τα μέλη της προς υπεράσπιση ή προώθηση ορισμένων συγκεκριμένων υποθέσεων γενικά κοινωνικού χαρακτήρα... Στοχεύει στην ανάπτυξη και τη διατήρηση μιας ενημερωμένης (claire ή éclairée) και μαχητικής (combative) συλλογικής συνείδησης... για άσκηση επίδρασης ή πίεσης στα πρόσωπα ή στις elites που ασκούν εξουσία» Rocher G., *Introduction à la Sociologie Générale*. 3 Le Changement Social, Paris Ed HMH 1968, σελ. 146 και 154.

43. Bourdieu P. και Passeron J.C., *La Reproduction*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1970, σελ. 65.

Βιβλιογραφία

Ελληνική

Γόντικα Κωνστ., *Γενική Εισηγητική Έκθεση και Εκπαιδευτικά Νομοσχέδια* κατατεθέντα εις την Βουλήν κατά την συνεδρίαν της 2ας Απριλίου 1929 υπό του Υπουργού της Παιδείας Κωνστ. Β. Γόντικα, Εν Αθήναις (Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου), 1929.

Δημαράς Α., «Νεόφυτος Νικητόπουλος (1795-1846). Για ένα αλλιώτικο σχολείο» στο *Ερανιστής*, τευχ. 11, 1974.

Δημαράς Α., «Από τις σχολικές στις μαθητικές κοινότητες. Εξέλιξη ή παρεξήγηση ενός θεσμού;» στα *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου: Ιστορικότητα της Παιδικής Ηλικίας και της Νεότητας*, Αθήνα, Γ.Γ.Ν.Γ., τ. Β', σελ. 497-501, 1986.

- Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής *Επιστήμης Κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1977.
- Κουρταλίδης Θ., *Μαθητικές Κοινότητες και δημοκρατική αγωγή*, Αθήνα, Μήνυμα, 1977.
- Μεταξά (Α.Ι.Δ.), *Πολιτική Κοινωνικοποίηση*, Αθήνα, Ολκός, 1976.
- Παντελίδου-Μαλούτα Μ., «Στοιχεία για τη μελέτη της πολιτικής κοινωνικοποίησης του εφήβου στην Ελλάδα» στο περιοδ. *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, τευχ. 23, 1985.
- Παντελίδου-Μαλούτα Μ., *Έκδηλη πολιτική κοινωνικοποίηση στην αρχή της εφηβείας*, Αθήνα, Σάκκουλας, 1986.
- Παντελίδου-Μαλούτα Μ., *Πολιτικές στάσεις και αντιλήψεις στην αρχή της εφηβείας - Πολιτική κοινωνικοποίηση στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας*, Αθήνα, Gutenberg, 1987.
- Σταυρίτη-Αναστοπούλου Λ., «Μαθητικές Κοινότητες και Πολιτική Διαπαιδewγή», στο *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τευχ. 3, Απρ.-Ιούν. 1982.
- Τερλεξή Π., *Πολιτικοί προσανατολισμοί και κοινωνική αλλαγή*, Αθήνα ΕΚΚΕ, 1975.
- Τερλεξή Π., *Πολιτική κοινωνικοποίηση. Η γένεση του πολιτικού ανθρώπου*, Αθήνα, Gutenberg, 1975.

Ξενόγλωσση

- Aron R., *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.
- Balandier G., *Πολιτική Ανθρωπολογία*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990.
- Bourdieu P. και Passeron J.C., *Les Héritiers-Les étudiants et la culture*, Paris Les Ed. de Minuit, 1964.
- Bourdieu P. και Passeron J.C., *La Reproduction*, Paris, Les Ed. de Minuit, σελ. 65, 1970.
- Bourdieu P., *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Génève Ed. Droz., 1972.
- Bourdieu P., et al. *Le métier de sociologie*, Paris, Mouton - La Haye, 1973.
- Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- Bourdieu P., *Questions de Sociologie*, Paris Les Editions de Minuit, 1974.
- Clastre P., *La société contre l' État*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974.
- Coser L.A., *Les fonctions du conflits social*, Paris, PUF, 1982.
- Dahrendorf R., *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, Paris, Mouton - La Haye, 1972.
- Durkheim E., *Éducation et Sociologie*, Paris PUF, 1973.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 και μετάφραση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Ράππα: *Επιτήρηση και τιμωρία*, 1989.
- G.A. Almond and G.B. Powell Jr., *Comparative Politics: A Development Approach*, New York, Little Brown and Co., 1966.

- Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1973.
- Grawitz M., *Lexique des Sciences Sociales*, Paris DALLOZ, 1988.
- Kroeber A.L. και Kluckhohn, "Culture: A critical Review of Concepts and Definitions", στο *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Τόμος 47, αρ. 1, 1952.
- Mühlbauer K.R., *Κοινωνικοποίηση - Θεωρία και έρευνα*, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης, 1985.
- Piaget I. και Inhelder B., *La psychologie de l' enfant*, Paris, PUF, 1973.
- Quantin P., *Les origines de l' idéologie*, Paris, Economica, 1987.
- Rocher G., *Introduction à la Sociologie Générale*, 3 Le Changement Social Paris Ed. HMH, 1968.
- Schwartzberg, *Πολιτική Κοινωνιολογία*, Τόμος Ι, Αθήνα, Παρατηρητής, 1984.
- Toulemonde B., *Manuel de Science Politique*, Lille PUF, 1985.
- Touraine A., *Le retour de l' anteur*, Paris, Fayard, 1984.
- Unesco, *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών*, Αθήνα, Ελληνική Παιδεία, 1972.
- Weber M., *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*, Εισαγωγικό δοκίμιο - μετάφραση Μιχ. Γ. Κυπραίος, Αθήνα, Κένταυρος, 1983.





ΠΑΝΤΑΖΗΣ ΤΕΡΛΕΞΗΣ

Διευθυντικές Ολιγαρχίες:
Γραφειοκρατία, Κράτος,
Κοινωνική Οργάνωση

Εκδόσεις Παπαζήση 1996,
σελ. 712.

Οι *Διευθυντικές Ολιγαρχίες* αποτελούν εναλλακτική προσέγγιση ανάλυσης των κοινωνικών συνθηκών, που φαίνεται να προετοιμάζουν την τελική απορύθμιση της ανθρώπινης κοινωνίας.

- *Συνδέουν* ιστορικά τις διοικητικές δομές του παρελθόντος με τα αντίστοιχα διευθυντικά συστήματα του καιρού μας.
- *Συγκρίνουν* τη διοικητική θεωρία και την ελεγκτική πρακτική του ώριμου καπιταλισμού, με την πολιτική ιδεολογία και τη γραφειοκρατική διεύθυνση του κρατικού σοσιαλισμού.
- *Επισημαίνουν* τα κοινά χαρακτηριστικά των δομών κυριαρχίας, που εμφανίζονται με τη μορφή της κρατικής εξουσίας και του κοινωνικού ελέγχου στα δυο συστήματα.
- *Προειδοποιούν* για τις ανεξέλεγκτες συνέπειες των δομών του πολιτικού ελέγχου και της κοινωνικής επιτήρησης από ανθρώπους πάνω σε ανθρώπους.

Κοινωνικοποίηση: Από τις παραδοσιακές προσεγγίσεις στην Επικοινωνιακή Λογικότητα του Habermas

Κώστας Λάμνιαν*

Περίληψη

Το άρθρο αυτό, αξιοποιώντας τη χαμπερμασιανή έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας, θεματοποιεί τις παραδοσιακές απόψεις για την κοινωνικοποίηση, τις οποίες συνδέει με την αντικειμενικοποίηση της κοινωνίας και τη σκόπιμη λογική δράση.

Ειδικότερα, δίνει έμφαση στη διάκριση μεταξύ παθητικού/ενεργητικού υποκειμένου και επιχειρεί να αναδείξει την κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης. Η διάσταση αυτή απαιτεί αυτόνομες υποκειμενικές λειτουργίες, οι οποίες όμως στηρίζονται σε κοινωνικά συγκροτημένες και επικοινωνιακά εξελισσόμενες δομές λογικότητας.

1. Εισαγωγή

Οι παραδοσιακές απόψεις για την κοινωνικοποίηση, εγκλωβισμένες στη λογική της αντικειμενοποίησης της κοινωνίας, η οποία αναδύεται από την καρτεσιανή διάκριση υποκειμένου/αντικειμένου, θεωρούν ότι η γνώση βρίσκεται «εκεί έξω». Οι θεωρίες αυτές, χρησιμοποιώντας, κυρίως, τις στρατηγικές του εργαλειακού λόγου¹, διαμορφώνουν το γνωστό παραδοσιακό πλαίσιο².

Στο πλαίσιο αυτό, η επιστημολογία αναδεικνύει τη θεμελιακή

* Διδάκτωρ Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

διάκριση μεταξύ υπερβατολογικού υποκειμένου, στο οποίο ενυπάρχουν οι έννοιες τόσο του παθητικού όσο και του ενεργητικού υποκειμένου, και υποκειμένου της δράσης, από το οποίο αναδύονται οι έννοιες του ενεργητικού και του ηθικού υποκειμένου³. Παράλληλα, η καθαρά κοινωνιολογική πρόταση αποφεύγει να θεματοποιήσει την υφή της έννοιας της ικανότητας του υποκειμένου. Έτσι, στην προσπάθειά της να προσεγγίσει την έννοια της κοινωνικοποίησης, φαίνεται να κινείται, αποκλειστικά σχεδόν, στο πλαίσιο της διάκρισης παθητικού/ενεργητικού υποκειμένου, στην οποία αντιστοιχούν οι προοπτικές της ένταξης ή της ενεργητικής συμμετοχής στον καθορισμό του ρόλου⁴.

Ωστόσο, κατά την άποψή μας, ακόμα και στις περιπτώσεις αποκήρυξης του παθητικού υποκειμένου, δε θεματοποιείται επαρκώς η απολυτοποιημένη έννοια του ενεργητικού υποκειμένου, η οποία, είναι αυτονόητο, λειτουργεί στο πλαίσιο της διάκρισης υποκειμένου/αντικειμένου και συνδέεται με υπερβατολογικές αναγωγές.

Στο σημείο αυτό, προσπαθούμε να αναδείξουμε το δικό μας προβληματισμό, ο οποίος απορρέει, κατά κύριο λόγο, από τη διερεύνηση της εξελικτικής πορείας των προτάσεων του Habermas. Θεωρούμε ότι η έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας⁵, η οποία αναδύεται από τις δι-υποκειμενικές-επικοινωνιακές λειτουργίες, από τη μια μεριά φαίνεται να υπονομεύει τον υποκειμενικό ορθολογισμό και τον αναδύμενο απ' αυτόν εργαλειακό λόγο και από την άλλη να επιβεβαιώνει μια σχετικά αυτόνομη συμμετοχή του μη υπερβατολογικού ενεργητικού υποκειμένου της δράσης στις διαδικασίες και στο αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης.

Έτσι, ο επικοινωνιακός εξορθολογισμός⁶, ο οποίος αποτελεί έκφραση της επικοινωνιακής λογικότητας, αναδεικνύει μια ελεγχόμενη εξελικτική και μετασχηματιστική δυναμική. Η δυναμική αυτή, είναι φανερό, υπερβαίνει τις κανονιστικές χρήσεις της έννοιας «κοινωνικοποίηση», οι οποίες αποδέχονται το ρόλο του παθητικού υποκειμένου και επιβεβαιώνει την παρουσία του υποκειμένου και την ενεργητική του συμμετοχή. Ωστόσο, θεωρούμε ουσιαστική τη βαθμιαία εξελισσόμενη διάσταση της χαμπερμασιανής προοπτικής, η οποία, ενώ απορρίπτει το παθητικό υποκείμενο, δεν επιδιώκει ένα άμεσο πέρασμα στο ενεργητικό. Έτσι, το κρίσιμο σημείο της δικής μας προσέγγισης συνδέεται με τη διερεύνηση της υφής των δομών λογικότητας και, επομένως, της ικανότητας του υποκειμένου.

Στο σημείο αυτό, διαφαίνεται η συμβολή της «*Ιδέας της Φυσι-*

κής Ιστορίας» του Adorno⁷. Η ανάδειξη του φυσικοϊστορικού άξονα, ο οποίος, μολονότι δεν αναφέρεται ρητά, κατά την άποψή μας, αποτελεί το λανθάνον ουσιαστικό στοιχείο στο χαμπερμασιανό προβληματισμό και φαίνεται να θεμελιώνει την προοπτική υπέρβασης των καθαρά υπερβατολογικών αναγωγών για τη σύσταση των δομών λογικότητας του υποκειμένου. Με βάση τις δομές λογικότητας, οι οποίες δημιουργούνται στο πλαίσιο της δι-υποκειμενικής δράσης, θεωρούμε ότι το άτομο, από τη μια μεριά, εκφράζει τη δική του συμμετοχή στην πορεία κοινωνικοποίησής του και από την άλλη, οι κοινωνικά διαμορφωμένες δομές λογικής συμβάλλουν στην εκδήλωση αποδεκτών μορφών συμπεριφοράς.

Παράλληλα, οι αντανακλάσεις μη θεματοποιημένων στοιχείων του βιούμενου κόσμου, ο οποίος βρίσκεται πίσω από τους συμμετέχοντες στη συζήτηση, βοηθούν στην υπέρβαση των όποιων «καθαρών» υποκειμενικών λειτουργιών, οι οποίες, πιθανότατα, αναδύονται από το πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης. Είναι γεγονός ότι η εμπειρική διάσταση, στις διαδικασίες δημιουργίας των δομών λογικότητας του υποκειμένου, αναδεικνύει και τον ουσιαστικό ρόλο της επικοινωνίας στην πορεία και στο αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης.

2. Η κριτική θέση του πρώιμου Habermas για τη θεωρία των ρόλων: Ανάδειξη του ενεργητικού υποκειμένου

Προκειμένου να επανεξετάσουμε το ζήτημα της κοινωνικοποίησης, θεωρούμε χρήσιμο να αναφερθούμε στη βασική θέση που διατυπώνει για την έννοια αυτή, στο αρχικό στάδιο των προβληματισμών του, ο Habermas. Κατά την άποψή μας, οι πρώτες προσεγγίσεις του Habermas παραμένουν στο ευρύτερο παραδοσιακό πλαίσιο, αφού προβληματοποιούν μεν την έννοια του παθητικού υποκειμένου, αλλά, απλά, φαίνεται να περνούν στο ενεργητικό υποκείμενο της δράσης, χωρίς να αποσαφηνίζουν επαρκώς την υφή των δομών λογικότητας και τις δυνατότητες υπέρβασης των καθαρά υποκειμενικών λειτουργιών, οι οποίες, σαφώς, αναδεικνύονται στο πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης.

Ο Habermas, από τα πρώτα του έργα, υποστηρίζει ότι η θεωρία των ρόλων⁸ συνδέεται με την αντικειμενοποίηση της κοινω-

νίας, η οποία αναδεικνύει μια στενά κοινωνιολογική προσέγγιση. Θεωρεί ότι ο κοινωνιολογισμός αυτός εξαφανίζει την ατομικότητα, υπονομεύει την προοπτική για την ανάδειξη του ρόλου της προσωπικής έκφρασης στη διαμόρφωση και στην ερμηνεία της συμπεριφοράς και, τέλος, μετατρέπει το υποκειμένο σε παθητικό φορέα κάποιου ρόλου⁹.

Για το Habermas, οι παραπάνω απόψεις απορρέουν από το γεγονός ότι οι παραδοσιακές θεωρίες¹⁰ θεωρούν αυτονόητη την αντιστοιχία μεταξύ προσδοκιών της κοινωνίας και συμπεριφοράς του υποκειμένου. Οι θεωρίες αυτές, με βάση ένα σαφή προσδιορισμό ρόλων, διαδικασιών αλληλεπίδρασης και ελέγχου της αποτελεσματικότητας των μηχανιστικών αυτών διαδικασιών, επιδιώκουν την «προσαρμογή» και την «ένταξη» του υποκειμένου σε συγκεκριμένη μορφή κοινωνίας. Παράλληλα, υποστηρίζει ότι η πιεστική επιδίωξη της αντιστοιχίας μεταξύ προσδοκιών της κοινωνίας και συμπεριφοράς του υποκειμένου αναδεικνύει τον εξαναγκασμό και υπονομεύει την αμοιβαιότητα. Έτσι, θεωρεί αυτονόητο ότι ο αυστηρός προσδιορισμός του ρόλου εξαφανίζει τη δημιουργική έκφραση του υποκειμένου και αναδεικνύει ένα μηχανιστικό αυτοματισμό στην εκδήλωση της συμπεριφοράς¹¹.

Οι θέσεις αυτές, είναι φανερό, συνδέουν τις παραδοσιακές θεωρίες της κοινωνικοποίησης με την τάση αντικειμενοποίησης της κοινωνίας και το γνωστό παραδοσιακό πλαίσιο των μορφωτικών διαδικασιών¹². Αντίθετα, η κριτική στάση στη θεωρία των κοινωνικών ρόλων αναδεικνύει τη δυναμική ενός αρκετά αυτόνομου ρόλου του υποκειμένου, καθώς και τη δική του συμμετοχή, στη διαδικασία της κοινωνικοποίησης. Η άποψη αυτή, παρά το ότι μπορεί να ενταχθεί στο εξελισσόμενο πλαίσιο του χαμπερμασιανού προβληματισμού, φαίνεται να συνδέει τις διαδικασίες κοινωνικοποίησης με μια μάλλον απολυτοποιημένη μορφή ενεργητικής συμμετοχής του υποκειμένου στη μετασχηματιστική προοπτική της κριτικής θεωρίας. Ωστόσο, κατά την άποψή μας, η εξέλιξη του προβληματισμού του Habermas υπερβαίνει την έννοια του ενεργητικού υποκειμένου, η οποία, όπως τονίσαμε, αποτελεί θέση και άλλων παραδειγμάτων (σελ. 1-2) και αναδεικνύει μια, τουλάχιστο, σχετικά αυτόνομη λειτουργία του υποκειμένου.

Έτσι, θεωρούμε ότι η διερεύνηση του ρόλου του υποκειμένου, στο πλαίσιο των θεωρητικών κατασκευών του Habermas, απαιτεί την αποσαφήνιση της υφής των δομών λογικότητας και επομένως, των ικανοτήτων του. Αυτό είναι και το κρίσιμο σημείο της προσέγγισής μας, η οποία εντάσσεται στο πλαίσιο της δυνα-

μικής του χαμπερμασιανού προγράμματος. Το πλαίσιο αυτό, με βάση τις επικοινωνιακές λειτουργίες, δημιουργεί προϋποθέσεις για την προοπτική υπέρβασης του υπερβατολογικού υποκειμένου, για την υπονόμηση του παθητικού, καθώς και για την προβληματοποίηση μιας άμεσης προσέγγισης του ενεργητικού υποκειμένου.

3. Η συμβολή της «Ιδέας της Φυσικής Ιστορίας» του Adorno για μια μη υπερβατολογική έννοια της ικανότητας του υποκειμένου.

Κατά την άποψή μας, η διερεύνηση της προοπτικής υπέρβασης των υπερβατικών ή και υπερβατολογικών αναγωγών του υποκειμενικού ορθολογισμού και η ανάδειξη της εμπειρικής-επικοινωνιακής διάστασης, στις διαδικασίες δημιουργίας και ανάπτυξης των δομών λογικότητας του υποκειμένου, φαίνεται να συνδέεται με την *Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας* του Adorno, η οποία, μέσα από την έννοια της δι-υποκειμενικότητας, επιβεβαιώνει το ρόλο, τόσο της ικανότητας του υποκειμένου, όσο και του κοινωνικού πλαισίου, στις διαδικασίες και στο αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης.

Ο Adorno, με άξονα τα οντολογικά ερωτήματα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν είναι δυνατό να μιλάμε πια για ένα σαφή διαχωρισμό υποκειμένου/αντικειμένου. Θεωρεί λάθος τόσο την άρνηση της ιστορικής δυναμικής και την απολυτοποίηση της υπερβατικής «Φύσης», όσο και την απομόνωση της φύσης από τις διαδικασίες του ιστορικού γίνεσθαι. Γι' αυτόν, η στατικότητα του φορμαλισμού έχει τα ίδια προβλήματα με την απολυτοποίηση της τυχαιότητας¹³.

Έτσι, η προοπτική της επικοινωνίας και της ιστορικότητας του κοινωνικού πλαισίου φαίνεται να απαιτεί και σταθερά σημεία αναφοράς, που θα περιορίζουν την ιστοριστική ρευστότητα και θα διασφαλίζουν την εγκυρότητα της γνώσης. Αυτή είναι και η βασική θέση του Habermas¹⁴, η οποία, όπως είναι φανερό, ανάγεται στο πλαίσιο διαπλοκής των εννοιών της φύσης και της ιστορίας του Adorno. Η Benhabib, ερμηνεύοντας το Habermas, υποστηρίζει ότι: «... η αναδόμηση των ικανοτήτων του ανθρώπινου είδους από το ανώνυμο υποκείμενο... προϋποθέτει το ρόλο ... της ιστορίας του υποκειμένου της ιστορίας»¹⁵. Ωστόσο, για το θέμα αυτό, θεωρούμε ουσιαστικότερη την αξιοποίηση των απόψεων, τόσο

του Lukacs, όσο και του Benjamin.

Σύμφωνα με το Lukacs, το «ιστορικό στοιχείο ως γεγονός» μετατρέπεται σε φύση και, επομένως, η φύση αποκτά ιστορική διάσταση. Έτσι, στην έννοια της «Φυσικής Ιστορίας» δε μπορούμε να δώσουμε τη διάσταση της σταθερής «γενικής δομής», αλλά αυτή της «ερμηνείας της συγκεκριμένης Ιστορίας»¹⁶.

Όμως ο Benjamin ήταν εκείνος που έδωσε αποφασιστική ώθηση στην έννοια της «Φυσικής Ιστορίας». Ο Adorno χρησιμοποιεί δύο κρίσιμα αποσπάσματα από τον ίδιο τον Benjamin: «Φαντάζομαι τη Φύση ... ως αιώνια παροδικότητα...» [B. Μπένγιαμιν: 1928: 178. Απόσπασμα στον T. Adorno. Μετάφραση, Θ. Λουπασάκης: 1992: 60. Η έμφαση δική μας].*

Έτσι, η επίδραση της ιστορίας ενισχύει την «παροδικότητα» της φύσης και αναδεικνύει μια αισιόδοξη δυναμική, για την υπέρβαση παγιωμένων και διαστρεβλωμένων μορφών γνώσης. Ωστόσο, ταυτόχρονα, οι ρυθμοί των διαφοροποιήσεων φαίνεται να περιορίζονται από την αντίσταση της παγιωμένης ιστορίας, η οποία, για το κάθε υποκείμενο, εκφράζεται ως φύση. Παρουσιάζεται λοιπόν το φαινόμενο της λειτουργίας μιας δυναμικής διαδικασίας, καθοριστικής για τη δημιουργία μιας εξελισσόμενης λογικής βάσης, στο πλαίσιο της φυσικοϊστορικής προοπτικής, από την οποία φαίνεται να αναδύεται η μη υπερβατολογική έννοια της ικανότητας του υποκειμένου. Κατά την άποψή μας, οι επικοινωνιακά διαμορφωμένες δομές λογικότητας υπονομεύουν τις υπερβατολογικές-υπερεμπειρικές θεμελιώσεις της καθαρής λογικής και, ταυτόχρονα, λειτουργώντας ως θεμελιωτικό σημείο αναφοράς, προνοούν για την ενίσχυση της εγκυρότητας της γνώσης και, επομένως, τη διασφάλιση κοινωνικά αποδεκτών μορφών συμπεριφοράς. Η φυσικοϊστορική αυτή διάσταση μας συνδέει άμεσα με τις διαδικασίες και το αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης. Παράλληλα, η έννοια του βιούμενου κόσμου, την οποία ο Habermas αναπτύσσει στη «*Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης*»¹⁷, δημιουργεί προϋποθέσεις για την υπέρβαση των καθαρά υποκειμενικών λειτουργιών οι οποίες αναδεικνύονται στο πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης.

Έτσι, η διαπλοκή των παραπάνω εννοιών φαίνεται να περιθωριοποιεί τη λειτουργία του παθητικού υποκειμένου, αφού από τις εξελισσόμενες δομές λογικότητας αναδύεται η έννοια της ικανό-

* «Εν όψει της Φύσης η "Ιστορία" τελεί στη σηματογραφία της παροδικότητας». [B. Μπένγιαμιν: 1928: 178. Απόσπασμα στον T. Adorno. Μετάφραση, Θ. Λουπασάκης: 1992: 60].

τητάς του· ωστόσο ο ρόλος των επικοινωνιακών λειτουργιών, για τη σύσταση των δομών λογικότητας του υποκειμένου, αναδεικνύει την έννοια της εγκυρότητας ή, αν θέλετε, της αποδεκτής συμπεριφοράς, η οποία, λειτουργώντας ως θεμελιωτικό σημείο αναφοράς, υπονομεύει την ανεξέλεγκτη δράση ενός καθαρά ενεργητικού υποκειμένου.

Ύστερα απ' αυτά, είναι φανερό ότι μια σύντομη διερεύνηση των ουσιαστικών διαφοροποιήσεων του Habermas, σε συνδυασμό με την υποβόσκουσα φυσικοϊστορική προοπτική του Adorno, θα μας βοηθήσει να αναδείξουμε και να αξιοποιήσουμε όσα εννοιολογικά μέσα είναι απαραίτητα, προκειμένου να επανεξετάσουμε τη θεωρία της κοινωνικοποίησης και να ανιχνεύσουμε αποτελεσματικότερες μορφές μορφωτικών διαδικασιών.

4. Αξιοποίηση των εξελισσόμενων απόψεων του Habermas για την επανατοποθέτηση της έννοιας της κοινωνικοποίησης

Θεωρούμε ότι στο «*Knowledge and Human Interests*», παρά τα προβλήματα της έννοιας του αυτοστοχασμού¹⁸, προδιαγράφεται η κατεύθυνση του συνολικού προγράμματος του Habermas, το οποίο μπορούμε να αξιοποιήσουμε για τη θεματοποίηση της έννοιας της κοινωνικοποίησης. Στο έργο αυτό, ο Habermas υποστηρίζει ότι: «...είναι πάντα απατηλό να υποθέτεις μια αυτονομία, ελεύθερη από προϋποθέσεις, στην οποία ενσυνείδητα, πρώτα συλλαμβάνεις την πραγματικότητα θεωρητικά, ... Αλλά το πνεύμα μπορεί πάντα να αναστοχάζεται τα ενδιαφέροντα (συμφέροντα) τα οποία και ενοποιούν a priori το υποκείμενο και τα αντικείμενα. Αυτό αποτελεί αποκλειστική υπόθεση του αυτοστοχασμού. Ο αυτοστοχασμός έχει τη δυνατότητα, αν όχι να ακυρώσει τελείως ένα διαφέρον (συμφέρον), τουλάχιστο σε κάποιο βαθμό να το υπερβεί»¹⁹. Η θέση αυτή αναδεικνύει, τόσο τις μη θεματοποιημένες προϋποθέσεις του κοινωνικού πλαισίου, όσο και τον ενεργητικό ρόλο του συγκεκριμένου υποκειμένου, ο οποίος αποτελεί έκφραση του αυτοστοχασμού. Έτσι, τα a priori της εμπειρίας του Peirce και της επιχειρηματολογίας του Dilthey²⁰ επιβεβαιώνουν, έστω με συγκεκριμένο τρόπο στο έργο αυτό, το ρόλο του κοινωνικού πλαισίου

και της επικοινωνίας.

Κατά την άποψή μας, και όχι μόνο, η αντικειμενοποίηση των προ-επιστημονικών πεδίων της εμπειρίας και της επιχειρηματολογίας συνδέεται άμεσα με την έννοια της πρωτογενούς κοινωνικοποίησης²¹. Παράλληλα, ο Καζεπίδης υποστηρίζει ότι ο όρος «μορφές ζωής» του Wittgenstein «... χρησιμοποιείται για να αναφερθεί στα κοινά πρότυπα ανθρώπινης συμπεριφοράς και γλώσσας που βρίσκονται πέρα από το χώρο της αμφισβήτησης ή της αιτιολόγησης»²². Έτσι, ο ρόλος των δύο a priori στη διαδικασία και στο αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης θεωρείται αυτονόητος.

Ο Habermas, στην προσπάθειά του να αναδείξει το ρόλο μη θεματοποιημένων στοιχείων του επικοινωνιακού πλαισίου, ερμηνεύοντας τον Peirce, υποστηρίζει ότι οι σωρευτικές συνεννοήσεις των ερευνητών αντικειμενοποιούν τις συμφωνίες τους, έστω πάνω στις διαδικασίες έρευνας, και δημιουργούν ένα είδος a priori, το a priori της εμπειρίας²³. Παράλληλα, αξιοποιώντας τον Dilthey, αναγνωρίζει ότι η συνεννόηση μεταξύ των ερευνητών για τη ρύθμιση της φύσης της επιστημονικής αλήθειας (Peirce) στηρίζεται στην προ-επιστημονική γνώση, η οποία συνδέεται με την κοινή γλώσσα. Για τον Dilthey, οι προϋποθέσεις της επικοινωνίας συνδέονται με τη σιωπηλά προϋποτιθέμενη γλώσσα²⁴. Ο Habermas υποστηρίζει ότι η κοινή γλώσσα της καθημερινής επικοινωνίας προϋποτίθεται ακόμα και για τις αυστηρά εμπειρικές επιστήμες²⁵. Στο σημείο αυτό, αναδεικνύεται και αξιοποιείται το a priori της επιχειρηματολογίας του Dilthey.

Ωστόσο, η αντικειμενοποίηση των συμβολικών εκφράσεων και των διαλογικών σχέσεων, στην πορεία του χρόνου, φαίνεται να οδηγεί στην άποψη ότι η ταυτότητα του «εγώ» διαμορφώνεται με βάση την αθροιστική εμπειρία των ατόμων. Η θέση αυτή, παρά την προσπάθεια σύνδεσής της με τη βιούμενη επικοινωνία, η οποία προσπαθεί να αναδείξει την «ολότητα των ενοποιημένων μορφών ζωής»²⁶, προβάλλει άμεσα τη θετικιστική προοπτική. Έτσι, ο Habermas, στο «*A Postscript to Knowledge and Human Interests*», προσπαθώντας να κρατήσει τις αποστάσεις του από το θετικισμό, τονίζει ότι οι συμβολικές εκφράσεις μπορεί να αντικειμενοποιούνται στα πλαίσια του βιούμενου κόσμου, όμως δε θεματοποιούνται. Η μη θεματοποίηση των στοιχείων αυτών υπονομεύει τις διαδικασίες αμφισβήτησης και αναδεικνύει τη σιωπηλή λειτουργία τους στο κοινωνικό πλαίσιο. Το αντικειμενοποιημένο προτασιακό περιεχόμενο της έκφρασης: «ο Πέτρος δίνει μια διαταγή στο Γιάννη», ασφαλώς, δε θεματοποιεί την έννοια «διαταγή», η ο-

ποία χρησιμοποιείται χωρίς αιτιολόγηση²⁷. Εδώ αναδεικνύεται ο αντικειμενοποιημένος αλλά όχι θεματοποιημένος χώρος της επικοινωνίας. Η αντικειμενοποίηση αυτή των συμβολικών επικοινωνιακών λειτουργιών αποτελεί την προϋπόθεση της καθημερινής επικοινωνίας.

Έτσι, το πλαίσιο δημιουργίας και ανάπτυξης της γνώσης διευρύνεται και εμπεριέχει τόσο τις παγιωμένες διαδικασίες των ερευνητών (Peirce), όσο και τις προϋποθέσεις της επικοινωνίας (Dilthey). Παράλληλα, αναδεικνύεται η δυνατότητα και η ικανότητα του υποκειμένου να γνωρίζει και να κατανοεί τους όρους με τους οποίους τα υποκείμενα του κοινωνικού πλαισίου επικοινωνούν. Το επικοινωνιακό *a priori* δεν είναι τίποτε περισσότερο από το υπόβαθρο αυτό της γνώσης των όρων επικοινωνίας μιας κοινότητας, το οποίο, μαζί με το *a priori* της εμπειρίας, αποτελεί μια κρίσιμη διάσταση της έννοιας της κοινωνικοποίησης.

Ωστόσο, κατά την άποψή μας, η διάσταση της κοινωνικοποίησης, που αναδύεται από την έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας και θεμελιώνεται σ' αυτή της φυσικής ιστορίας, συγκεκριμενοποιείται με την ανάδειξη των εννοιών, τόσο της γνωστικής ικανότητας του Piaget, όσο και της επικοινωνιακής ικανότητας του Habermas. Στο επίπεδο αυτό, επιβεβαιώνεται η πρόθεση του Habermas να υπερβεί τη συνδεμένη με εμφυστικές αναγωγές γλωσσική ικανότητα του Chomsky και να θεμελιώσει μια μη υπερβατολογική έννοια της ικανότητας του υποκειμένου (επικοινωνιακή ικανότητα). Η έννοια αυτή, φαίνεται να διαμορφώνεται στο κοινωνικό πλαίσιο με βάση τις δι-υποκειμενικές-επικοινωνιακές λειτουργίες²⁸. Εδώ αναδεικνύεται η εμπειρική-επικοινωνιακή διάσταση της υφής της και δημιουργούνται οι προϋποθέσεις αξιοποίησής της στο πλαίσιο μιας πιθανής θεωρίας της κοινωνικοποίησης, η οποία φαίνεται να αμφισβητεί, εκτός από το παθητικό, και το υπερβατολογικό υποκείμενο.

Όμως, παρά τους προβληματισμούς αυτούς και τη στροφή προς την επικοινωνία, η έννοια του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης δε θεματοποιείται επαρκώς. Ο γενικότερος προβληματισμός παραμένει στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας και προσπαθεί να δώσει απάντηση στη διαμάχη ανάμεσα σε μια υπερβατολογική και σε μια εμπειρική προσέγγιση της γνώσης. Ταυτόχρονα, όπως και στις παραδοσιακές θεωρίες της κοινωνικοποίησης, η γλώσσα προϋποτίθεται μόνο ως αυτονόητο μέσο επικοινωνίας. Έτσι, το ζήτημα της υφής της έννοιας της ικανότητας, σε συνδυασμό με ενδεχόμενες απαιτήσεις για «καθαρή» λογική και

για «καθαρή» γνώση, που, παρά τις φραστικές διαβεβαιώσεις του Habermas, πιθανότατα, ενυπάρχουν στην έννοια της λογικής αναδόμησης²⁹, δημιουργούν καινούριους προβληματισμούς και τον οδηγούν σε νέες αναζητήσεις. Οι αναζητήσεις αυτές επιδιώκουν την υπέρβαση των υπερβατολογικών-υπερεμπειρικών δεσμεύσεων, με ταυτόχρονη διατήρηση της καντιανής έννοιας της καθολικότητας.

Για το λόγο αυτό, η στροφή προς τον οικουμενικό πραγματισμό, από τον οποίο αναδύονται οι καθολικοί κανόνες της επικοινωνιακής ηθικής, αποτελεί το νέο πεδίο έρευνας του Habermas. Σύμφωνα με το S. K. White: «Ο Habermas... επιχειρεί τη μετακίνηση του κέντρου του θεωρητικού του προσανατολισμού από την επιστημολογία προς τη θεωρία της γλώσσας και τη δράση... Ο Habermas επιδιώκει τώρα αυτό το σκοπό μέσα από τη λογική αναδόμηση της γλωσσικής διαντίδρασης. Ωστόσο, η μετακίνηση αυτή δεν έχει αλλάξει το βαθύτερο σκοπό της εργασίας του, ο οποίος, εγώ νομίζω, είναι η αποκατάσταση της άποψης ότι υπάρχει μια καθολική έννοια της λογικότητας, η οποία απευθύνεται στην ηθική-πρακτική διάσταση, μια έννοια η οποία, όταν κατάλληλα ερμηνευθεί, μπορεί να βοηθήσει, τόσο στην αποκάλυψη του μονοδιάστατου τεχνικού εξορθολογισμού, όσο και προς την κατεύθυνση της καλύτερης κατανόησης...»³⁰.

Στην έννοια της επικοινωνιακής ηθικής και των κανόνων, που διαμορφώνονται με βάση τις δι-υποκειμενικές λειτουργίες και το κοινωνικό πλαίσιο, ο Habermas προσπαθεί να ανακαλύψει και να ερμηνεύσει τις επικοινωνιακά διαμορφωμένες δομές λογικότητας, οι οποίες αναδύονται και, ταυτόχρονα, αναδεικνύουν την έννοια της κοινωνικοποίησης. Παράλληλα, βασική επιδίωξη του Habermas είναι η εξασφάλιση μιας αποδεσμευμένης από υπερβατολογικές-υπερεμπειρικές θεμελιώσεις οικουμενικότητας. Έτσι, η σκεπτικιστική κατεύθυνση του Kant και ο τρόπος με τον οποίο αυτή εξελίσσεται, κύρια με το Hegel, συγκροτεί το βασικό σημείο εκκίνησης του³¹. Η διερεύνηση της κατεύθυνσης αυτής στοχεύει στην ανάδειξη των δι-υποκειμενικών λειτουργιών για τη δημιουργία των καθολικών κανόνων της επικοινωνιακής ηθικής. Οι κανόνες αυτοί συμβάλλουν στη δημιουργία και την ανάπτυξη των δομών λογικότητας, οι οποίες, με τη σειρά τους, αναδεικνύουν την έννοια της κοινωνικοποίησης.

Για το Habermas, οι κανόνες αυτοί ενυπάρχουν στην ευρύτερη δομή της γλώσσας. Ωστόσο, ο χαρακτήρας τους πρέπει να θεμελιώνεται στη λογική και να αναπτύσσεται μέσα από την επι-

κοινωνιακή ηθική. Στο σημείο αυτό επιχειρεί τη διερεύνηση των αναγκαίων λογικών προϋποθέσεων της επικοινωνίας. Έτσι, η στροφή προς τη γλώσσα και τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin φαίνεται να δίνει μια άλλη διάσταση στην έννοια της κοινωνικοποίησης. Ο Austin, στην προσπάθειά του να δημιουργήσει μια γενική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, προχώρησε στη γνωστή, μάλλον αναλυτική, διάκριση μεταξύ λεκτικού, ενδολεκτικού και διαλεκτικού ομιλιακού ενεργήματος³². Σύμφωνα με τον Cooper, μια τέτοια διάκριση μπορεί να μας βοηθήσει στη διαδικασία της κατανόησης της φύσης των προτάσεων, η οποία, είναι αυτονόητο, συνδέεται με την έννοια της κοινωνικοποίησης. Γι' αυτόν, «... η πρόταση "γνωρίζω ότι ο ήλιος θα προβάλλει αύριο στον ορίζοντα" μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να τρομάξει κάποιον ο οποίος κοιμάται, αν εκφωνηθεί πολύ δυνατά»³³.

Παράλληλα, θεωρούμε ότι ο διαχωρισμός αυτός, ο οποίος αξιοποιείται από το Habermas και για τη θεμελίωση της διάκρισης ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς τύπους δράσης, συνδέεται άμεσα με την επανεξέταση των παραδοσιακών απόψεων για την κοινωνικοποίηση και την προβληματοποίηση, τόσο του παθητικού, όσο και του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης. Γι' αυτόν, η διάκριση ενδολεκτικού/διαλεκτικού ενεργήματος αντιστοιχεί στο διαχωρισμό ανάμεσα στη δράση που έχει κατεύθυνση την κατανόηση-συνεννόηση και σε μια άλλη, η οποία έχει σκοπό την επιτυχία.

Σύμφωνα με το Habermas, τα διαλεκτικά ενεργήματα, τα οποία αντιστοιχούν σε κοινωνικές δράσεις που έχουν κατεύθυνση την επιτυχία, αναδεικνύουν τη στρατηγική δράση. Η δράση αυτή εργαλειοποιεί την ομιλιακή πράξη· έχει σκοπό να επηρεάσει τους συμμετέχοντες στην επικοινωνία ή να τους «μεταχειρισθεί» με σκοπό να επιτύχει ένα συγκεκριμένο στόχο. Η θέση αυτή στηρίζεται στην επιχειρηματολογία του ίδιου του Austin³⁴. Κατά την άποψή μας, τα διαλεκτικά ενεργήματα, τα οποία αναδεικνύουν διαστρεβλωμένες μορφές γνώσης, δε μπορεί παρά να δημιουργούν προϋποθέσεις για μια κανονιστική-εργαλειακή προσέγγιση της διαδικασίας της κοινωνικοποίησης. Έτσι, το άτομο που χρησιμοποιεί το διαλεκτικό ενεργήμα φαίνεται να αντιπροσωπεύει το ενεργητικό υποκείμενο της δράσης, ενώ εκείνο που επηρεάζεται, το παθητικό. Αντίθετα, τα ενδολεκτικά ενεργήματα αντιστοιχούν σε κοινωνικές δράσεις οι οποίες έχουν κατεύθυνση την κατανόηση και τη λογική συμφωνία, η οποία είναι αποτέλεσμα των κοινωνικά διαμορφωμένων δομών λογικότητας³⁵. Στο σημείο αυτό γίνεται φανερό η συμβολή της επικοινωνιακής λογικότητας στην επαναποθέτηση της έννοιας της κοινωνικοποίησης.

Τα ενδολεκτικά ομιλιακά ενεργήματα του Austin και η συνεισφορά του Searle για την αξιοποίησή τους, πιθανότατα, όχι μόνο μας αποσυνδέουν από την αυθαίρετη έννοια της βαθιάς δομής του Chomsky, αλλά θεμελιώνουν και αυτή της διπλής επιφανειακής δομής. Στο επίπεδο αυτό, σύμφωνα με το Habermas, αναδεικνύεται η διπλή διάσταση των ενδολεκτικών ενεργημάτων, όπου, με μοχλό την ομιλιακή δράση, λειτουργεί τόσο το περιεχόμενο της πρότασης όσο και η διαπροσωπική σχέση³⁶. Από τη συμπληρωματική λειτουργία των δύο αυτών διαστάσεων, αναδύεται η έννοια του κανόνα της επικοινωνιακής ηθικής, ο οποίος, όπως τονίσαμε, δημιουργεί μια λογική βάση για την κατανόηση, που, με τη σειρά της, αποτελεί προϋπόθεση για την κοινωνικοποίηση.

Παράλληλα, σύμφωνα με τον Austin, η διάκριση μεταξύ λεκτικού και διαλεκτικού ενεργήματος αντικατοπτρίζει το διαχωρισμό ανάμεσα στην παραδοσιακή (κυριολεκτική) έννοια της σημασίας και στην ισχύ. Ωστόσο, όπως τονίζει, υπάρχει ένα είδος ισχύος αποδεκτό από το κοινωνικό πλαίσιο, το οποίο αναδύεται από τα ενδολεκτικά ενεργήματα³⁷. Το σημείο αυτό, σε συνδυασμό με τις λεπτές διαφοροποιήσεις του Searle³⁸ και του Habermas³⁹, θεωρούμε ότι συνδέεται άμεσα με την έννοια της κοινωνικοποίησης και είναι κρίσιμο για τη θεμελίωση των υπερβάσεων τόσο του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης, το οποίο φαίνεται να παραβλέπει τη διάσταση της κοινωνικής αποδοχής, όσο και του δογματικά προσηλωμένου στους κοινωνικούς κανόνες ηθικού υποκειμένου.

Είναι γεγονός ότι, στο ορατό επίπεδο της διπλής επιφανειακής δομής, το υποκείμενο αποκτά την ικανότητα, από τη μια μεριά να παράγει σωστές γραμματικά-συντακτικά προτάσεις και από την άλλη να τις χρησιμοποιεί στην περίπτωση που ταιριάζει και με τον κοινωνικά αποδεκτό τρόπο. Έτσι, τόσο η πρόθεση του υποκειμένου, η οποία αναδεικνύει την ενεργητική του διάσταση και εκφράζεται με το επικοινωνιακά αποκτημένο προτασιακό περιεχόμενο, όσο και η επιτελεστική δυναμική της επικοινωνίας, η οποία επηρεάζεται από τη θεμελιωτική διάσταση της κοινωνικής αποδοχής⁴⁰, δημιουργούν το πλαίσιο για τη λειτουργία ενός σχετικά αυτόνομου υποκειμένου.

Ωστόσο, προκειμένου να κλονίσουμε περισσότερο την απολυτοποιημένη παρουσία του ενεργητικού υποκειμένου, που, πιθανότατα, κάνει αισθητή την παρουσία του στο περιορισμένο επικοινωνιακό πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης, θεωρούμε χρήσιμο να αξιοποιήσουμε και την έννοια του βιούμενου κόσμου, την

οποία ο Habermas χρησιμοποιεί για να συνδέσει τον πραγματισμό του με το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Γι' αυτόν, οι προϋποθέσεις για την πιθανότητα ενδολεκτικών αποτελεσμάτων σχετίζονται και με το βιούμενο κόσμο, στον οποίο οι συμμετέχοντες ανήκουν· αυτές βρίσκονται πίσω από τους συμμετέχοντες στην επικοινωνία και χωρίς να θεματοποιούνται λύνουν προβλήματα κατανόησης⁴¹. Κατά την άποψή μας, τα μη θεματοποιημένα στοιχεία του βιούμενου κόσμου, σε συνδυασμό με ένα κοινωνικά διαμορφωμένο κανονιστικό σύστημα, φαίνεται να συμβάλλουν στην εκδήλωση κοινωνικά αποδεκτών μορφών συμπεριφοράς, από ένα, κατά τα άλλα, ενεργητικό υποκείμενο της δράσης.

Η θέση αυτή φαίνεται να συνδέεται με την αξιοποίηση της ερμηνείας των απόψεων του Mead, σε συνδυασμό μ' αυτή των θέσεων του Durkheim, η οποία αναδύεται από το πλαίσιο της «Θεωρίας της Επικοινωνιακής Δράσης». Η ερμηνεία αυτή αποσαφηνίζει περισσότερο, τόσο το ρόλο του υποκειμένου, όσο και αυτόν του κοινωνικού πλαισίου και, κατά την άποψή μας, δημιουργεί προοπτικές επανατοποθέτησης του προβληματισμού και, πιθανόν, υπέρβασης των παραδοσιακών απόψεων για την κοινωνικοποίηση.

Σύμφωνα με τη θεωρία της συμβολικής διαντίδρασης του Mead, τα σύμβολα δεν αντιπροσωπεύουν απλά κάποια αντικείμενα ή γεγονότα, αλλά διαμορφώνουν τη σημασία τους με τη δράση των ατόμων πάνω στο φυσικό και το κοινωνικό τους περιβάλλον. Τα σύμβολα έχουν σημασία επειδή χρησιμοποιούνται και ερμηνεύονται από τα μέλη μιας ομάδας⁴². Ο Habermas, ερμηνεύοντας το Mead, υποστηρίζει ότι η έννοια της ανάληψης ρόλου, η οποία συνδέεται με τη φανταστική τοποθέτηση του ατόμου στη θέση ενός άλλου, με τον οποίο αλληλεπιδρά, επηρεάζει αποφασιστικά τη συμπεριφορά μας. Συγκεκριμένα, τονίζει ότι δίνεται η δυνατότητα «διαμόρφωσης» και «ανάπτυξης» του υποκειμένου με βάση τις δι-υποκειμενικές-επικοινωνιακές λειτουργίες⁴³.

Η έννοια της δι-υποκειμενικότητας, παράλληλα με το κοινωνικό πλαίσιο, αναδεικνύει και το ρόλο του υποκειμένου, ο οποίος εκφράζεται με τη διαφοροποίηση των εσωτερικοποιημένων σημασιών από το συγκεκριμένο υποκείμενο. Επομένως, η συμβολική διαντίδραση, με βάση την εσωτερικοποίηση και το μετασχηματισμό της σημασίας των συμβόλων, αναδεικνύει το στοιχείο της εξέλιξης και της διαφοροποίησης αυτών που συμμετέχουν. Έτσι, παρά το ότι η έννοια της «ανάληψης ρόλου» φαίνεται να συνδέεται με απλή εσωτερικοποίηση ρόλου, η κατανόηση και η έκφραση των σημασιών αναδεικνύει την ενεργητική λειτουργία του συγκεκρι-

κριμένου υποκειμένου, από την οποία αναδύεται η δυναμική της διαφοροποίησής του και της εξέλιξής του⁴⁴. Η άποψη αυτή, παρά το ότι δεν προβληματοποιεί επαρκώς τις έννοιες της εσωτερικής και του μετασχηματισμού, φαίνεται να υπερβαίνει μια μηχανιστική-παθητική αποδοχή ρόλων, και θεμελιώνει τη δυνατότητα επανατοποθέτησης του προβληματισμού για μια πιθανή θεωρία της κοινωνικοποίησης, με βάση την επικοινωνιακή δράση.

5. Η διαφοροποίησή μας από τη σχετική άποψη του Γκότοβου

Στο πλαίσιο του προβληματισμού αυτού φρονούμε ότι εντάσσεται και η άποψη του Γκότοβου⁴⁵. Αυτός, αξιοποιώντας τη θεωρία της συμβολικής διαντίδρασης του Mead και τη δυνατότητα μετασχηματισμού των σημασιών από την ενεργητική δράση του υποκειμένου, προσπαθεί να υπερβεί τις «κανονιστικές χρήσεις του όρου κοινωνικοποίηση». Έτσι, επιδιώκει την αμφισβήτηση της αρχής της αντιστοιχίας «ανάμεσα στο άτομο και στην κοινωνία μέσα στην οποία ζει...», η οποία μας προσφέρει το «προσαρμοσμένο» άτομο. Ταυτόχρονα, αμφισβητεί και τη θέση που θέλει την κοινωνικοποίηση «αντιστοιχία» ανάμεσα στο άτομο και σ' ένα μοντέλο μιας «πραγματικά» ανθρώπινης κοινωνίας, από την οποία αναδύεται η «αλτροϊστική» στάση του κοινωνικοποιημένου ατόμου, που θυσιάζεται για το γενικό καλό. Έτσι, φαίνεται να προβληματοποιεί, τόσο το παθητικό, όσο και μια διάσταση του ηθικού υποκειμένου. Τελικά, καταλήγει στην άποψη ότι η κοινωνικοποίηση «... και ως διαδικασία και ως αποτέλεσμα υπάρχει παντού, όπου συντελείται μετασχηματισμός του βιολογικού υποκειμένου σε κοινωνικοπολιτισμικό υποκείμενο»⁴⁶. Η θέση αυτή, και ως διαδικασία και ως αποτέλεσμα, σαφώς, αναδεικνύει τον ενεργητικό ρόλο του υποκειμένου και τη μετασχηματιστική δυναμική της εξέλιξης, ζητήματα που, κατά την άποψή μας, συνδέονται με μια απολυτοποιημένη μορφή του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης.

Έτσι, θεωρούμε κρίσιμη την απουσία ενός αποσαφηνισμένου σημείου αναφοράς, το οποίο θα μπορούσε να περιορίσει μια, πιθανόν, ανεξέλεγκτη μετασχηματιστική-εξελικτική δυναμική. Είναι φανερό ότι, ο Γκότοβος, στην προσπάθειά του να ασκήσει κριτική στις φορτισμένες κανονιστικά χρήσεις του όρου κοινωνικοποίηση, οι οποίες δημιουργούν μπιχεβιοριστικούς συνειρμούς, αποφεύγει

συνειδητά να αναφερθεί στο όποιο κανονιστικό πλαίσιο ελέγχου των συντελούμενων μετασχηματισμών. Ωστόσο, η έλλειψη του πλαισίου αυτού και η συνακόλουθη απουσία προβληματισμού για την υφή του, πέρα από το πρόβλημα της κοινωνικής αποδοχής, φαίνεται να παρακάμπτει και το ζήτημα των υπερβατολογικών αναγωγών για τη σύσταση των δομών λογικότητας του υποκειμένου. Η σύνδεση του Γκότοβου, μέσα από το ρόλο του ομαδικού παιχνιδιού, με την έννοια του «γενικευμένου άλλου» του Mead⁴⁷, κατά την άποψή μας, δε διευκρινίζει τη, σχεδόν αυτονόητη, πιθανότητα ή δυνατότητα δημιουργίας και λειτουργίας ενός κανονιστικού πλαισίου· κάτι που σαφώς αναδεικνύεται με τα εννοιολογικά μέσα που αναδύονται από την ερμηνεία της έννοιας της επικοινωνιακής λογικότητας.

Σύμφωνα με το Habermas, οι έννοιες του «γενικευμένου άλλου» του Mead και της κοινωνικής συνείδησης του Durkheim, οι οποίες διαμορφώνονται στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο και συγχρόνως διαχέονται σ' αυτό, αναδεικνύουν το βασικό και, πιθανόν, μη υπερβατολογικό κανονιστικό πλαίσιο λειτουργίας της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, η εξελικτική δυναμική της συλλογικής συνείδησης, που απορρέει από την κοινωνιολογία της θρησκείας του Durkheim, φαίνεται να θεμελιώνει την υπό κοινωνικό έλεγχο εξελικτική δυναμική του κανονιστικού πλαισίου⁴⁸.

6. Συμπεράσματα

Οι προβληματισμοί που αναφέρθηκαν, κατά την άποψή μας, είναι σημαντικοί, αφού, προκειμένου να επανεξετάσουμε τη θεωρία της κοινωνικοποίησης, μας δίνεται η ευκαιρία να συνδεθούμε, τόσο με την ενεργητική-εξελικτική, πιθανότατα μη υπερβατολογική, δυναμική των μετασχηματισμών, η οποία θεμελιώνει τη δυνατότητα υπέρβασης των κανονιστικών-μπιχεβιοριστικών χρήσεων του όρου «κοινωνικοποίηση», όσο και με μια μορφή θεμελιωτισμού που αναδύεται από την απαίτηση εξελισσόμενων και, ταυτόχρονα, κοινωνικά αποδεκτών μορφών συμπεριφοράς. Παράλληλα, η έννοια της θεματοποίησης, με βάση τις επικοινωνιακές λειτουργίες, φαίνεται να συμβάλλει στη δημιουργία δομών λογικότητας, οι οποίες ανοίγουν το δρόμο, τόσο για τον εξορθολογισμό παγιωμένων και διαστρεβλωμένων αντιλήψεων, όσο και για μια κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι το σχολείο, και όχι μόνο, οφείλει να θεματοποιήσει το δίπτυχο διαδικασία-αποτέλεσμα και να επανεξετάσει τη θεωρία της κοινωνικοποίησης. Κατά την άποψή μας, μια καθαρά κανονιστική-μπιχεβιοριστική προσέγγιση των μορφωτικών διαδικασιών, με αποκλειστικό στόχο την κοινωνική ένταξη, είναι, εκτός των άλλων, και αναποτελεσματική. Σε μια κοινωνία όπου τα ερεθίσματα είναι, έτσι κι αλλιώς, ποικίλα και ανεξέλεγκτα, οι μονοδιάστατες κανονιστικές παρεμβάσεις δεν αποδίδουν. Έτσι, θεωρούμε απαραίτητη τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την κανονιστική-μπιχεβιοριστική προσέγγιση, στην ανάπτυξη, μέσα από την επικοινωνία και τη θεματοποίηση, της κριτικής στάσης του ατόμου απέναντι στα διάφορα ζητήματα. Η στάση αυτή, από τη μια μεριά εξασφαλίζει τη δυναμική της διαφοροποίησης και της εξέλιξης και, από την άλλη, σε συνδυασμό με μη θεματοποιημένα στοιχεία του βιούμενου κόσμου, δημιουργεί προϋποθέσεις για την ανάπτυξη μη υπερβατολογικών δομών λογικότητας, οι οποίες περιορίζουν τον ανεξέλεγκτο μετασχηματισμό και διαμορφώνουν κοινωνικά αποδεκτές μορφές συμπεριφοράς.

Σημειώσεις

1. Habermas J., *The Theory of Communicative Action*, vol 1. trans. T. Mc Carthy. London, Heinemann, 1984, σελ. 285.

2. Το παραδοσιακό πλαίσιο της έννοιας: «κοινωνικοποίηση», όπως είναι γνωστό, διαμορφώνεται, κυρίως, με βάση τις απόψεις του E. Durkheim, του S. Freud και του E. Erikson, των μπιχεβιοριστών, του Piaget, του G.H. Mead και του T. Parsons.

Στην Ελλάδα, η πρώτη σοβαρή επεξεργασία της έννοιας γίνεται από τον Τερλεξή, ο οποίος θεωρεί την κοινωνικοποίηση «... διαδικασία κατά την οποία:

α) το άτομο αναπτύσσεται και διαμορφώνει την προσωπικότητά του δια μέσου των γνώσεων, των εμπειριών και γενικά της επαφής του μ' ένα μέρος του πολιτιστικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο γεννιέται και ανατρέφεται, και

β) τα πολιτιστικά στοιχεία, που συνθέτουν έναν πολιτισμό, μεταβιβάζονται από τη μια γενιά στην άλλη» (Τερλεξής Π., *Πολιτική κοινωνικοποίηση*, Gutenberg, Αθήνα, 1975, σελ. 16-17).

Ωστόσο, παρά το ότι στο γενικό ορισμό διαφαίνεται η ανάδειξη του παθητικού υποκειμένου, στην ανάλυσή του ο Τερλεξής υποστηρίζει ότι:

– « Η κοινωνικοποίηση είναι μια πολύπλοκη, πολύμορφη και δυναμική διαδικασία...».

– «Η διαδικασία της κοινωνικοποίησης συντελείται μέσα στα πλαίσια των κοινωνικών σχέσεων...».

– «Αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης είναι ... η ικανότητα του ανθρώπου να συγκρατεί, να κωδικοποιεί, να διαμορφώνει και να αναπτύσσει ένα σύνολο σκέψεων, πίστεων, δοξασιών, συγκινήσεων και εμπειριών, καθώς και η ικανότητά του να θέτει σκοπούς οδηγούμενος από τη λογική του...».

– «Το άτομο επηρεάζεται και διαμορφώνεται από το περιβάλλον του, ενώ σύγχρονα το επηρεάζει και το διαμορφώνει». (Τερλεξής, 1975, σελ. 17-20).

Θεωρούμε ότι οι απόψεις αυτές αφήνουν ανοιχτές προοπτικές για τη λειτουργία και του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης.

Λίγο αργότερα, ο Μεταξάς, με βάση τη θεωρία των ρόλων, υποστηρίζει ότι η κοινωνικοποίηση είναι: «... διαδικασία με την οποία οι άνθρωποι μαθαίνουν κοινωνικούς ρόλους». (Μεταξάς, Α-Ι, Πολιτική κοινωνικοποίηση, 1976, σελ. 11).

Στα πρώτα του έργα, ο Habermas ασκεί έντονη κριτική στη θεωρία των ρόλων. Ωστόσο, αργότερα, προσπαθεί να αποδεσμευθεί από μια απολυτοποιημένη έννοια του ενεργητικού υποκειμένου της δράσης και, αναγνωρίζει τη συμπληρωματική λειτουργία της έννοιας της αποδοχής των συμπεριφορών.

Τέλος, θέλουμε να τονίσουμε ότι δεν κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε σε άλλες αξιόλογες προσεγγίσεις της έννοιας, που επιχειρούνται από Έλληνες επιστήμονες, εκτός απ' αυτή του Γκότοβου (1990), η οποία, σε κάποιο βαθμό, συνδέεται με το πλαίσιο προβληματισμού του Habermas (σελ. 17-19).

3. Tsatsaroni A., «Re-writing Professional Discourse». *Ph.D.* Institute of Education, London, 1991, σελ. 9-11.

4. Γκότοβος Α., *Παιδαγωγική αλληλεπίδραση*, Αθήνα, Εκδ. Gutenberg, 1990, σελ. 47-48.

5. Λάμνιαν Κ., (1995), *Ερμηνεία της Χαμπερμασιανής Έννοιας της Επικοινωνιακής Λογικότητας: Ανάδειξη μιας Κοινωνικά Ελεγχόμενης Σχετικιστικής Κατεύθυνσης της Γνώσης*, Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης.

6. Στο χαμπερμασιανό πλαίσιο, η έννοια του επικοινωνιακού εξορθολογισμού εμπεριέχει το στοιχείο της εξέλιξης των επικοινωνιακά διαμορφωμένων δομών λογικότητας. (Λάμνιαν, 1995, σελ. 309-329).

7. Adorno T., *Η Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*, Μετάφραση Θ. Λουπαδάκης: 1992, Πρίσμα.

8. Parsons T., «Psychology and Sociology», in: Gillin, J. (Hrsg), *For a Science of Social Man*, New York, 1954, σελ. 67-101.

Parsons T., «Family Structure and the Socialization of the Child», in Parsons, T., Bales, R.F., 1956, Chap. III, σελ. 35-131.

Στην Ελλάδα, επηρεασμένος από τη θεωρία των ρόλων φαίνεται να είναι ο Μεταξάς (Μεταξάς, Α-Ι, Πολιτική κοινωνικοποίηση, 1976).

9. Habermas J., *Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation*, 1973, σελ. 119.
10. Στα πρώτα του έργα, ο Habermas θεωρεί παραδοσιακές τις θεωρίες που αναδεικνύουν την κανονιστική διάσταση της κοινωνικοποίησης.
11. Habermas, 1973, σελ. 125-129.
12. Στο πλαίσιο αυτό, οι μαθητές παρουσιάζονται ως θεατές του αντικειμενικού κόσμου. Έτσι, η απομνημόνευση ενός στατικού κόσμου γίνεται βασικός σκοπός της εκπαιδευτικής διαδικασίας, η οποία, όπως είναι φυσικό, τείνει να αναπαράγει τις υπάρχουσες σ' αυτόν σχέσεις, περιορίζει το μετασχηματισμό της γνώσης και εξαλείφει κάθε δημιουργική ανθρώπινη δραστηριότητα.
13. Adorno T.I., 1992, σελ. 54-55. Μετάφραση, Θ. Λουπασάκης.
14. Habermas J., «Questions and Counterquestions», in Bernstein (Ed), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, σελ. 193.
15. Benhabib S., 1986, σελ. 330-331.
16. Adorno T., 1992, σελ. 60, Μετάφραση, Θ. Λουπασάκης.
17. Habermas J., (1987), *The Theory of Communicative Action: Life-world and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Translation T. Mc Carthy, Cambridge, Polity Press.
18. Λάμνιαν, 1995, σελ. 102-104.
19. Habermas J., *Knowledge and Human Interests*, 2η εκδ., Translation J.J. Shapiro, London, Heinemann, 1978, σελ. 313-314.
20. Λάμνιαν, 1995, σελ. 42-58.
21. Καζεπίδης Τ., *Παιδεία και γλώσσα: η φιλοσοφία της παιδείας*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991, σελ. 168-169.
22. Καζεπίδης, 1991, σελ. 143.
23. Habermas J., «A Postscript to Knowledge and Human Interest», in *Knowledge and Human Interests*, 2η εκδ., Translation J.J. Shapiro, London, Heinemann, 1978, σελ. 366.
24. Habermas, 1978, σελ. 140.
25. Habermas, 1978, σελ. 140.
26. Roderick R., *HABERMAS and the Foundations of Critical Theory*, London, MacMillan, 1986, σελ. 54-55.
27. Habermas J., «A Postscript to Knowledge and Human Interest», in *Knowledge and Human Interests*, 1978, σελ. 368.
28. Λάμνιαν, 1985, σελ. 115-154.
29. «Το βασικό ερώτημα που τίθεται και για τη δεύτερη αυτή φάση είναι, αν οι έννοιες αυτές και κυρίως η θεμελιακή έννοια της λογικής αναδόμησης, η οποία αναδεικνύεται από τη στροφή του Habermas προς τη γλώσσα, συνδέεται με την εφαρμογή κανόνων οι οποίοι αναδύονται από τη βαθιά δομή της γλώσσας. Η αποδοχή μιας τέτοιας θέσης, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, συνδέει και τα σχεδιάσματα αυτά με την υπόθεση των έμφυτων προγραμμάτων του Chomsky· κάτι που ο Habermas ρη-

τά έχει αποκλείσει στο υστερόγραφο του για το έργο του: *Knowledge and Human Interests*. Το ενδεχόμενο αυτό, σε συνδυασμό με την άποψη ότι η λογική αναδόμηση είναι κοντά σε μια «καθαρή» μορφή στοχασμού, δημιουργεί βásiμα ερωτήματα». (Λάμνιας, 1995, σελ. 167).

30. White S.K., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, 1988, σελ. 27.

31. Λάμνιας, 1995, σελ. 17, 185.

32. Austin J.L., *How to do Things with Words. First issued as an Oxford University Press paperback*, 1971, σελ. 95-107.

33. Cooper D., *Philosophy and the Nature of Language*, London, Longman Group Ltd, 1973, σελ. 193-194.

34. Austin, 1971, σελ. 101.

35. Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Translation T. Mc Carthy, London, Heinemann, 1984, σελ. 286-287.

36. Habermas J., «What is Universal Pragmatics», in J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Translation T. Mc Carthy, Boston, Beacon Press, 1979, σελ. 41-42.

37. «... πρώτον ... επιτελούμε ένα λεκτικό ενέργημα, το οποίο είναι ... ισοδύναμο με την προφορά μιας ορισμένης πρότασης με ορισμένη έννοια και αναφορά. Αυτό είναι ... ισοδύναμο με την παραδοσιακή έννοια της "σημασίας". Δεύτερον, ... επιτελούμε επίσης ενδο-λεκτικά ενεργήματα όπως είναι η διαταγή, η πληροφόρηση, η προειδοποίηση, η υπόσχεση κ.λ.π., εκφράσεις οι οποίες έχουν μια ορισμένη (παραδοσιακά αποδεκτή) ισχύ». (Austin, 1971, σελ. 108).

38. «... στην περίπτωση που υπάρχει η διάκριση ανάμεσα στην ισχύ και στην κλασική έννοια της σημασίας, η ισχύς δεν αναδεικνύεται (μόνο) από τις παραδοσιακά αποδεκτές από το κοινωνικό πλαίσιο πρακτικές, αλλά και από άλλα χαρακτηριστικά του πλαισίου, συμπεριλαμβανομένων και των προθέσεων των ομιλητών. Ωστόσο, στο βαθμό που η ισχύς δεσμεύεται από ένα σαφές κοινωνικό πλαίσιο, γίνεται ή τείνει να γίνει μέρος της σημασίας». (Searle J., «Austin on Locutionary and Illocutionary Acts», in *Philosophical Review*, LXXVII 1968, σελ. 413. Η έμφαση και η παρεμβολή δική μας).

39. « ... η ισχύς αναφέρεται στη σημασία μιας έκφρασης η οποία αυθεντικά χρησιμοποιείται σε αντιστοιχία με τα ενδο-λεκτικά ενεργήματα· η δε κλασική έννοια της σημασίας αναφέρεται στη σημασία μιας έκφρασης η οποία αυθεντικά χρησιμοποιείται σε αντιστοιχία με τις προτάσεις. Έτσι διαχωρίζουμε ισχύ και σημασία ως δύο κατηγορίες της σημασίας, οι οποίες αναδεικνύονται μέσα από μια γενική πραγματιστική λειτουργία, από την οποία αναδύονται τόσο οι διαπροσωπικές σχέσεις όσο και η αντιστοιχία με τα γεγονότα». (Habermas, 1979, σελ. 49).

40. «... τα δύο επικοινωνιακά επίπεδα πάνω στα οποία ο ομιλητής και ο ακροατής πρέπει ταυτόχρονα να στηριχθούν για να φτάσουν στη

συνεννόηση, αν θέλουν να επικοινωνήσουν, ... είναι: 1. Το επίπεδο της δι-υποκειμενικότητας, πάνω στο οποίο ο ομιλητής και ο ακροατής, μέσα από τα ενδο-λεκτικά ενεργήματα, θεμελιώνουν τις σχέσεις εκείνες οι οποίες τους επιτρέπουν να φτάσουν στη συνεννόηση και 2. Το επίπεδο του προτασιακού περιεχομένου, το οποίο είναι και το αντικείμενο της επικοινωνίας». (Habermas, 1979, σελ. 41-42. Η έμφαση δική μας).

41. Habermas, 1987, σελ. 124-125.

42. Hewitt J.P., *Self and Society: A Symbolic Interactionist*, Social Psychology, Boston, Allyn and Bacon Inc, 1976, σελ. 29.

43. Habermas, 1987, σελ. 10.

44. Λάμνιαν, 1995, σελ. 293-295.

45. Γκότοβος, 1990, σελ. 39-56.

46. Γκότοβος, 1990, σελ. 33.

47. Γκότοβος, 1990, σελ. 46.

48. Λάμνιαν, 1995, σελ. 300-303.



Η νεοκλασική αρχή της ορθολογικότητας και η σχέση της με την πραγματικότητα

Μιχαήλ Ζουμπουλάκης*

Περίληψη

Παρουσιάζουμε εδώ τη μεθοδολογική κριτική της βασικής υπόθεσης συμπεριφοράς της νεοκλασικής ανάλυσης. Η κριτική αυτή αποκαλύπτει ότι η αρχή της ορθολογικότητας παραμένει ανεπαρκώς θεμελιωμένη και συνεπώς δε μπορεί να στηρίξει θεωρίες με πληροφοριακό περιεχόμενο. Η προσπάθεια θέσπισης μιας ρεαλιστικότερης υπόθεσης συμπεριφοράς από τον Herbert Simon και τη «θεωρία των οργανώσεων» φαίνεται ως μία ικανοποιητική εναλλακτική πρόταση, γιατί στηρίζεται στη διεύρυνση των ορίων της οικονομικής ανάλυσης με στοιχεία κοινωνικού προσδιορισμού.

Εισαγωγή

Η υπόθεση της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς πήρε πολλές μορφές από τότε που εισήχθη στην οικονομική ανάλυση από τους πρώτους νεοκλασικούς Jevons, Walras, Marshall και Pareto. Παρ' όλες της τις μεταμορφώσεις μπορεί κανείς να πει ότι η υπόθεση συμπεριφοράς, που θεωρεί ότι οι οικονομικές μονάδες επιδιώκουν να μεγιστοποιήσουν τις ατομικές τους ωφέλειες λαμβάνοντας υπόψη τους φυσικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς περιορισμούς, είναι αντιπροσωπευτική ολόκληρου του νεοκλασικού προγράμματος. Η υπόθεση αυτή, πέραν του ότι αποτελεί προκείμενη κάθε

* Λέκτορας Οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

νεοκλασικής θεωρίας, επιπλέον στηρίζει και την κατασκευή του γνωστικού αντικειμένου της Νεοκλασικής Οικονομικής, που ορίζεται έτσι ως η επιστήμη που μελετά την ανθρώπινη συμπεριφορά ως σχέση μεταξύ σκοπών και ανεπαρκών μέσων, τα οποία έχουν εναλλακτικές χρήσεις (Robbins [1935], σελ. 16).

Η νεοκλασική υπόθεση συμπεριφοράς δέχθηκε ποικίλες και επί το πλείστον βάσιμες κριτικές. Κατηγορήθηκε για αντι-ιστορισμό από τους ιστορικούς και τους μαρξιστές οικονομολόγους, για «οικονομισμό», δηλαδή για διάθεση επιβολής της σε όλη την κοινωνική σφαίρα από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους, για εσφαλμένη αντίληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας από τους ψυχολόγους, για υπερβολική αποστασιοποίηση από θεμελιώδεις ηθικές αξίες, αλλά και για μονομερή νοσηματοδότηση της ανθρώπινης ύπαρξης από μία μερίδα φιλοσόφων¹. Εμείς δε θ' ασχοληθούμε με αυτήν, τη λεγόμενη «εξωτερική» κριτική της οικονομικής ορθολογικότητας, γιατί αυτού του είδους η κριτική, παρόλη της σημασίας, απορρίπτει εξ αρχής μία σημαντική θεωρητική παραγωγή, αφήνοντας ανέγγιχτο τον πυρήνα του νεοκλασικού προγράμματος². Πιστεύουμε ότι μία «εσωτερική» κριτική, που εξετάζει μία θεωρία με βάση τους κανόνες που η ίδια αποδέχεται, αναδεικνύει καλύτερα τις αδυναμίες και τις αντιφάσεις της νεοκλασικής προσέγγισης³.

Σκοπός μας, στο άρθρο αυτό, είναι να παρουσιάσουμε μία πλευρά της εσωτερικής κριτικής της αρχής της ορθολογικότητας, τη μεθοδολογική, που αφορά στη σημασία και στη σχέση της υπόθεσης αυτής με την πραγματικότητα. Στο πρώτο μέρος θα κάνουμε μία σύντομη ιστορική επισκόπηση, παρουσιάζοντας τα σοβαρά προβλήματα που ανακύπτουν από τις προσπάθειες προσδιορισμού του εμπειρικού περιεχομένου της αρχής της ορθολογικότητας. Στο δεύτερο μέρος, θα εξετάσουμε δύο προσπάθειες παράκαμψης των προβλημάτων αυτών, τη λύση Friedman για την εγκατάλειψη κάθε προσπάθειας ελέγχου του περιεχομένου των οικονομικών υποθέσεων, και το εγχείρημα του Popper να διασώσει την αρχή της ορθολογικότητας παρά τη διάψευσή της από την πραγματικότητα. Η μεθοδολογική κριτική αποκαλύπτει ότι η αρχή της ορθολογικότητας παραμένει ανεπαρκώς θεμελιωμένη και ότι μπορεί να γίνει συμβατικά μόνον αποδεκτή. Η νεοκλασική θεωρία βρίσκεται συνεπώς αντιμέτωπη με μία θεμελιώδη ασυνέπεια: επιχειρεί να στηρίξει θεωρίες με πληροφοριακό περιεχόμενο σε μία υπόθεση που δεν έχει την ανάλογη εμπειρική ισχύ. Ο θεμέλιος λίθος του νεοκλασικού οικοδομήματος αποδεικνύεται έτσι

εξαιρετικά σαθρός για να στηρίξει την εξήγηση της οικονομικής πραγματικότητας. Στο τρίτο μέρος θα εξετάσουμε μία πιθανή διέξοδο που διαφαίνεται, για όσους δε θέλουν να εγκαταλείψουν το επίπεδο αφαιρέσης που επέλεξε η Οικονομική Επιστήμη από τη γένεση της. Η διέξοδος αυτή αφορά στη θέσπιση μιάς ρεαλιστικότερης αρχής της ορθολογικότητας από τον Simon και τη «θεωρία των οργανώσεων», που επιτυγχάνεται χάρη στη διεύρυνση των ορίων της οικονομικής ανάλυσης με στοιχεία κοινωνιολογικού και θεσμικού χαρακτήρα.

I. Το προβληματικό περιεχόμενο της αρχής της ορθολογικότητας

Σύμφωνα με την αρχή της ορθολογικής συμπεριφοράς, οι οικονομικές μονάδες προτιμούν την καλύτερη δυνατή εναλλακτική λύση με βάση τη γνώση της οικονομικής κατάστασης και τα περιορισμένα μέσα που διαθέτουν (πόροι, πρώτες ύλες). Οι μεν καταναλωτές προσπαθούν να αποκτήσουν όσο το δυνατόν περισσότερα αγαθά, ξοδεύοντας όλο τους το εισόδημα και καλύπτοντας με τον καλύτερο τρόπο τις ανάγκες τους, οι δε παραγωγοί επιδιώκουν να μεγιστοποιήσουν την αποδοτικότητα των παραγωγικών συντελεστών και συγχρόνως να μεγιστοποιήσουν τα κέρδη τους. Για να μπορεί ωστόσο η υπόθεση αυτή να λειτουργήσει θεωρητικά, εισάγονται μερικές επιμέρους παραδοχές που, όπως θα δούμε παρακάτω περιορίζουν σημαντικά το εμπειρικό περιεχόμενο της κεντρικής υπόθεσης για την οικονομική συμπεριφορά. Οι παραδοχές αυτές αφορούν: α) την επαρκή γνώση των στοιχείων της οικονομικής κατάστασης (τιμές, τι, πού και πότε)⁴, β) τη δυνατότητα ιεράρχησης των προτιμήσεων για όλα τα αγαθά, γ) τη σταθερότητα των προτιμήσεων και των τεχνικών παραγωγής, καθώς και τη λειτουργία σ' ένα πλαίσιο χωρίς αβεβαιότητα⁵, δ) την ύπαρξη καθεστώτος «τέλειου ανταγωνισμού» (πολύ μεγάλος αριθμός καταναλωτών και παραγωγών χωρίς μεταξύ τους συνεργασία, ομοιογένεια προϊόντων, δυνατότητα ελεύθερης εισόδου και εξόδου των επιχειρήσεων σε κάθε κλάδο παραγωγής, δεδομένες τιμές).

Ας μας επιτραπεί να υπενθυμίσουμε στο σημείο αυτό δύο βασικούς μεθοδολογικούς κανόνες που ισχύουν για κάθε επιστήμη που στοχεύει στην εξήγηση της πραγματικότητας και στους οποί-

ους θα χρειαστεί ν' ανατρέξουμε πολλές φορές στη συνέχεια. Ο πρώτος κανόνας λέει ότι κάθε επιστημονική θεωρία πρέπει να στηρίζεται σε θεμελιωμένες και διυποκειμενικά ελέγξιμες υποθέσεις. Ο δεύτερος κανόνας λέει ότι οι προκείμενες ενός συλλογισμού (άρα και οι υποθέσεις μιάς θεωρίας) μεταφέρουν την αλήθεια τους στο συμπέρασμα, όπως και το συμπέρασμα μεταφέρει την τυχόν διάψευσή του στις προκείμενες⁶.

Για μία μακρά περίοδο, από την επικράτηση της νεοκλασικής θεωρίας μετά το 1890, μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1950, η υπόθεση της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς είχε το χαρακτήρα μίας *a priori* αλήθειας. Χαρακτηριστικός εκφραστής αυτής της αντίληψης ήταν ο Robbins που διευκρίνισε ότι δεν πρόκειται για μια εμπειρική γενίκευση, όπως θεωρούσε η κλασική μεθοδολογία⁷, αλλά για μια αυταπόδεικτη πρόταση για την πραγματικότητα που στηρίζεται αποκλειστικά στην ενδοσκόπηση. *Δε χρειαζόμαστε πειραματικούς ελέγχους*, λέει ο Robbins, *για να θεμελιώσουμε την εγκυρότητά τους: αποτελούν σε τέτοιο βαθμό το αντικείμενο της καθημερινής μας εμπειρίας, που αρκεί και μόνο να διατυπωθούν για ν' αναγνωρίσει κανείς πόσο προφανείς είναι* ([1935], σελ. 79). Παίρνοντας αποστάσεις από την ηδονιστική ψυχολογία και τα προβλήματα μέτρησης και εμπειρικής επαλήθευσης της «απόλυτης χρησιμότητας» των πρώτων οριακών οικονομολόγων (Gossen, Jevons και Edgeworth), ο Robbins αρκέστηκε στις υποθέσεις των ιεραρχημένων προτιμήσεων και της συνέπειας των επιλογών των οικονομικών μονάδων, αναγνωρίζοντας ότι όλες οι επιλογές τους δεν είναι πάντοτε συνεπείς στην πράξη. Για το λόγο αυτό υπογράμμισε ότι η υπόθεση ορθολογικής συμπεριφοράς δεν περιγράφει την πραγματικότητα ως έχει, αλλά μόνον ένα απομονωμένο μέρος της, αυτό που αφορά τα οικονομικά φαινόμενα. Η υπόθεση αυτή δεν είναι λοιπόν παρά ένα *επεξηγηματικό επινόημα* – *μια πρώτη προσέγγιση που χρησιμοποιείται πολύ προσεκτικά [αποκλειστικά] σ' ένα πρωταρχικό στάδιο ανάπτυξης των επιχειρημάτων* (Robbins [1935], σελ. 97). Παρόμοιες απόψεις με τον Robbins διατύπωσαν, την ίδια σχεδόν περίοδο, και οι Knight, von Mises και Hayek υπερτονίζοντας τον απριорιστικό και αδιαμφισβήτητο χαρακτήρα της υπόθεσης συμπεριφοράς⁸. Πέραν της συμφωνίας για τη φύση αυτής της υπόθεσης δεν υπάρχουν ωστόσο πολλά κοινά σημεία μεταξύ τους. Η πραξεολογία του von Mises είναι μια καθαρά λογική-απραγματική επιστήμη, ενώ ο αντιεπιστημονισμός του Hayek αρνείται κάθε δυνατότητα αντικειμενικής μελέτης των οικονομικών φαινομένων, υποστηρίζοντας μια παραλλαγή της ερμηνευτικής θεώρησης.

Κατά την περίοδο 1930-1950 αμφισβητήθηκε έντονα κατά πόσον οι επιχειρήσεις ακολουθώντας μία σκόπιμη ορθολογική συμπεριφορά, επιδιώκουν τη μεγιστοποίηση των κερδών τους. Οι εμπειρικοί έλεγχοι της συμπεριφοράς των επιχειρήσεων από τους Lester, Eiteman, Hall & Hitch, Heflebower κ.ά. προσπάθησαν ν' αποδείξουν ότι οι επιχειρήσεις δεν επιδιώκουν τη μεγιστοποίηση της απόδοσης βάσει του οριακού κόστους ούτε προσπαθούν να παράγουν έτσι ώστε το μέσο κόστος να είναι ίσο με το οριακό κόστος και με την τιμή της αγοράς, όπως θα ήθελε η νεοκλασική θεωρία⁹. Η κριτική εναντίον της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς δεν είχε ωστόσο τα αναμενόμενα αποτελέσματα, κυρίως εξαιτίας της αδυναμίας κατασκευής αποφασιστικών εμπειρικών ελέγχων (crucial tests), αλλά και χάρη στην τακτική των νεοκλασικών θεωρητικών που σήκωσαν το βάρος της αντεπίθεσης: κάθε φορά που εμφανιζόταν μία ισχυρή αντένδειξη εναντίον της ορθόδοξης θεωρίας της επιχείρησης, ο Machlup, ο Stigler και ο Bishop πρότειναν συνεχείς ad hoc τροποποιήσεις, ώστε να ενσωματώσουν την εμφανισθείσα ανωμαλία στο σώμα της «οριακής θεωρίας» ως εξαιρέσεις του κανόνα¹⁰.

Παράλληλα με αυτή τη συζήτηση έγινε και η πρώτη σημαντική μεθοδολογική κριτική στον απριρισμό του Robbins από τον Terence Hutchison: η υπόθεση ορθολογικότητας για να θεωρείται επιστημονική πρόταση πρέπει όχι απλώς να διαθέτει ένα εμπειρικό περιεχόμενο, να είναι δηλαδή ελέγξιμη από τα δεδομένα της εμπειρίας, αλλά και να 'ναι έτσι διατυπωμένη ώστε να είναι δυνατή, λογικά τουλάχιστον, η διάψευσή της (Hutchison [1938], σελ. 9). Ωστόσο, η αρχή της ορθολογικότητας στηρίζεται στη δευτερεύουσα υπόθεση της «τέλειας πρόβλεψης» σύμφωνα με την οποία οι καταναλωτές και οι παραγωγοί έχουν πλήρη γνώση των συνθηκών της αγοράς και είναι σε θέση να προβλέψουν με ακρίβεια και βεβαιότητα τις μελλοντικές τους προτιμήσεις, την εξέλιξη της τεχνολογίας, τη διακύμανση των τιμών και του εισοδήματός τους. Αν δεν πληρούται η δευτερεύουσα τότε δεν ισχύει και η κύρια υπόθεση της ορθολογικότητας. Άρα, δεν είναι δυνατό να ελέγξει κανείς εμπειρικά την εγκυρότητά της, εφ' όσον κανείς δε γνωρίζει πώς συμπεριφέρεται ο καταναλωτής σε συνθήκες ατελούς πληροφόρησης (Hutchison [1938], σελ. 85, 6). Σε τέτοιες συνθήκες οι οικονομικές μονάδες απλά δεν είναι σε θέση να γνωρίζουν πότε μεγιστοποιείται η ωφέλειά τους (Hutchison [1938], σελ. 103). Η υπόθεση της «τέλειας πρόβλεψης» στερεί ουσιαστικά από την αρχή της ορθολογικότητας κάθε εμπειρικό περιεχόμενο,

μετατρέποντάς τη σε καθαρά αναλυτική πρόταση. Η αρχή αυτή μπορεί ν' αποκτήσει εμπειρική σημασία, μόνον αν γνωρίζουμε πώς συμπεριφέρονται οι οικονομικές μονάδες στην πράξη κάτω από διαφορετικές συνθήκες αγοράς και σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, κάτι που δεν είναι δυνατόν να γίνει παρά μόνο μετά από εκτεταμένες εμπειρικές έρευνες (Hutchison [1938], σελ. 113). Θα δούμε πιο κάτω ότι αυτή ακριβώς η θέση βρίσκεται στο κέντρο του ενδιαφέροντος της «θεωρίας των οργανώσεων».

Εκτός από το προβληματικό εμπειρικό της περιεχόμενο η αρχή της ορθολογικότητας ήταν αδύνατο να ελεγχθεί για έναν ακόμη λόγο. Γιατί η θεμελίωσή της στηριζόταν αποκλειστικά στην ενδοσκόπηση, η οποία δεν εγγυάται παρά τον υποκειμενικό έλεγχο. Έτσι όμως παραβιάζεται ο πρώτος από τους δύο θεμελιώδεις μεθοδολογικούς κανόνες που προαναφέραμε, που θέλει τις επιστημονικές υποθέσεις διυποκειμενικά ελεγμένες. Ο Samuelson (1947) προσπάθησε να υπερβεί τη δυσκολία αυτή μιλώντας για «λειτουργικά θεωρήματα με σημασία» (*operationally meaningful theorems*), ήτοι για υποθέσεις περί των εμπειρικών δεδομένων, που θα μπορούσαν κατά ένα νοητό τρόπο να διαψευσθούν, έστω και μόνον υπό ιδεώδεις συνθήκες (από Boland [1989], σελ. 10). Η θεωρία της «αποκαλυφθείσας προτίμησης» ήταν μία σημαντική προσπάθεια απαλλαγής της οικονομικής θεωρίας από ηδονιστικά κατάλοιπα που δεν επέτρεπαν το διυποκειμενικό έλεγχο, αφού στηριζόταν αποκλειστικά στα εξωτερικά δεδομένα της συμπεριφοράς του καταναλωτή, ήτοι στις προτιμήσεις του για τα αγαθά. Παρ' όλα αυτά και η θεωρία αυτή είχε δύο βασικά μεθοδολογικά μειονεκτήματα, αφού στηριζόταν σε δύο βοηθητικές υποθέσεις που πολύ δύσκολα μπορούν να ελεγχθούν όπως θα ήθελε ο ίδιος ο Samuelson. Η πρώτη αφορά στην «εσωτερική συνέπεια» των προτιμήσεων του καταναλωτή. Ο έλεγχός της θα απαιτούσε κλειστές συνθήκες εργαστηρίου, εφόσον εξ' ορισμού αποκλείει την τάση για ποικιλία στις επιλογές και χαρακτηρίζει ως ασυνεπή κάθε συμπεριφορά, που μαρτυρά αλλαγή στα πρότυπα των καταναλωτών μετά από κάποιο χρονικό διάστημα (βλ. Sen [1977], σελ. 94). Η δεύτερη είναι σχετική με την επίδραση του λεγόμενου «εισοδηματικού αποτελέσματος» στη συμπεριφορά του καταναλωτή, μετά από κάθε αυξομείωση της τιμής ενός αγαθού. Αν η επίδραση αυτή δεν υπερκαλύπτεται κάθε φορά από την επίδραση του «αποτελέσματος υποκατάστασης», τότε είναι αδύνατον και να ελέγξουμε την αντίδραση του καταναλωτή, αλλά και να κατασκευάσουμε την παραδοσιακή καμπύλη ζήτησης με αρνητική κλίση (Blaug [1980],

σελ.141, Mirowski [1989], σελ. 358). Ο έλεγχος όμως αυτών των βοηθητικών υποθέσεων είναι αδύνατος, με αποτέλεσμα ν' αποτύχουν όλες οι προσπάθειες εμπειρικής θεμελίωσης της θεωρίας του Samuelson (βλ. Blaug [1980], Κεφ. 6, Caldwell [1982], σελ. 150-4). Είτε με την παραδοσιακή μορφή της θεωρίας των καμπυλών αδιαφορίας είτε με τη μορφή της θεωρίας της αποκαλυφθείσας προτίμησης, η αρχή της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς των οικονομικών μονάδων παρέμεινε και πάλι εκτός εμπειρικού ελέγχου. Η αρχή αυτή διασωζόταν όσο δεν κατασκευάζονται οι απαιτούμενες, από τον Samuelson, ιδεώδεις συνθήκες που επιτρέπουν τον έλεγχο και τη διάψυσή της.

Ο Machlup προσπάθησε να δώσει μια διαφορετική απάντηση, που να ξεπερνά τις δυσκολίες του εμπειρικού ελέγχου και παράλληλα να διασώζει την επιστημονικότητα της αρχής της ορθολογικότητας. Στο άρθρο του [1946] ο Machlup είχε εξετάσει τους εμπειρικούς ελέγχους της οριακής θεωρίας της συμπεριφοράς του επιχειρηματία που έγιναν, όπως είδαμε πιο πάνω, από τον Lester, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι οι μέχρι τότε έλεγχοι δεν ήταν αρκετοί για την απόρριψή της. Σε αντίθεση με τη συνήθη πρακτική των νεοκλασικών, τύπου Robbins και Knight, ο Machlup αποδέχεται τη σημασία της εμπειρικής ελεγκσιμότητας των υποθέσεων, υποστηρίζοντας μάλιστα μια παραλλαγή της ποπερριανής διαψευσιμότητας: *ο έλεγχος μιας υπόθεσης έχει σαν αποτέλεσμα είτε τη μη επικύρωσή της (disconfirmation) είτε την απουσία μη επικύρωσης (non-disconfirmation), ποτέ την οριστική της επικύρωση* (Machlup [1955], σελ. 4). Δεν πρόκειται στην ουσία παρά για μία ευφυή κίνηση τακτικής σε μία δύσκολη για τη νεοκλασική θεωρία περίοδο¹¹. Οι προθέσεις του Machlup φαίνονται στην απάντησή του στον Hutchison, όπου υποστηρίζει ότι σε αντίθεση με τις «ειδικές υποθέσεις» (όπως αυτές που αφορούν συγκεκριμένες καταναλωτικές συνήθειες) και τις υποθέσεις «χαμηλού επιπέδου» (σχετικές π.χ. με την ελαστικότητα της ζήτησης ενός προϊόντος), *οι θεμελιώδεις υποθέσεις δεν είναι άμεσα ελέγξιμες και δε μπορούν να διαψευσθούν από την εμπειρική έρευνα* (Machlup [1955], σελ. 111). Μια τέτοια υπόθεση είναι και αυτή που αναφέρεται στην ορθολογική συμπεριφορά, η οποία δεν είναι ούτε συνθετική πρόταση, αφού δεν είναι διαψεύσιμη, αλλ' ούτε και αναλυτική, εφόσον έχει κάποιο αντίκρουσμα στην πραγματικότητα. Η αρχή της ορθολογικότητας ανήκει σε μια τρίτη κατηγορία υποθέσεων που παραμένουν αποδεκτές για όσο καιρό διαθέτουν κάποια ευριστική αξία, και οι οποίες απορρίπτονται προς όφελος

άλλων (υποθέσεων), που εκπληρώνουν με μεγαλύτερη επιτυχία την εξηγητική τους λειτουργία (Machlup [1955], σελ. 16). Η υποθετική συμπεριφορά του ορθολογικού ατόμου είναι για τον Machlup, μια εξιδανικευμένη μορφή συμπεριφοράς, που επιτρέπει την καλύτερη κατανόηση (understandibility) της οικονομικής δράσης.

Η άποψη του Machlup θα διατυπωθεί με σαφήνεια λίγα χρόνια αργότερα όταν θα δανειστεί τη βεμπεριανή έννοια του «ιδεότυπου» για να χαρακτηρίσει την υπόθεση οικονομικής συμπεριφοράς. Πρόκειται, λέει ο Machlup, για μια λογική κατασκευή, μια χρήσιμη αναπαράσταση (fiction) που μας επιτρέπει να εξηγήσουμε ικανοποιητικά τα αποτελέσματα της οικονομικής δραστηριότητας των ατόμων (βλ. [1967], σελ. 130). Και ως ιδεοτυπική κατασκευή δεν είναι ελέγξιμη ή διαψεύσιμη, παρά μόνον αντικαταστάσιμη από μια άλλη που εξηγεί καλύτερα τα οικονομικά φαινόμενα (βλ. Caldwell [1982], σελ. 163-4). Η λύση του «ιδεότυπου» μεταθέτει απλώς το πρόβλημα του εμπειρικού ελέγχου στα θεωρητικά αποτελέσματα, παρακάμπτοντας ουσιαστικά το μεθοδολογικό έλεγχο της αρχής της ορθολογικότητας, της οποίας η εμπειρική ισχύς παραμένει ασαφής¹².

Παρ' όλη της την ευρηματικότητα η λύση του Machlup δεν έπεισε την επιστημονική κοινότητα, η οποία και συνέχισε να επιχειρεί μάταια να επαληθεύσει τη βασική οικονομική υπόθεση συμπεριφοράς, κατασκευάζοντας πολλές φορές πολύπλοκα οικονομετρικά μοντέλα. Οι οικονομολόγοι, για πολλά χρόνια αποκομμένοι από τις φιλοσοφικές συζητήσεις, άργησαν να κατανοήσουν ότι μια καθολική πρόταση όπως η αρχή της ορθολογικότητας, δεν επαληθεύεται, παρά μόνον διαψεύδεται. Όπως είδαμε όμως και παραπάνω με τον Hutchison, η αρχή της ορθολογικότητας δεν είναι ούτε διαψεύσιμη. Η αρχή διασώζεται πάντοτε από τυχόν αντενδείξεις είτε γιατί μπορεί κανείς να επικαλεστεί ατέλειες στην πληροφόρηση (Καραντώνης [1980], σελ. 137), στη μη τυπική συμπεριφορά των ατόμων (Γέμτος [1989]) ή στις συνθήκες αγοράς (Walliser/Prou [1988], σελ. 185), είτε γιατί κάποιοι θεωρητικοί όροι όπως «χρησιμότητα», «ωφέλεια» κλπ. παραμένουν αδιευκρίνιστοι (Caldwell [1983]), είτε τέλος, επειδή είναι τεχνικά αδύνατον να κατασκευαστεί μια πειστική διάψευση της αρχής αυτής (Hands [1993]). Ο Boland [1981] κατέληξε στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για μία μεταφυσική πρόταση την οποία είναι μάταιο να προσπαθεί να ελέγξει κανείς, συμφωνώντας έτσι με τη ριζοσπαστική κριτική των M. Hollis και E. Nell, οι οποίοι ξεκινώντας από άλλη αφετηρία, συμπέραναν ότι η νεοκλασική αρχή της ορθολογικότητας εί-

ναι μια *a priori* συνθετική πρόταση. Πρόκειται δηλαδή για μία πρόταση με εμπειρικό περιεχόμενο, που είναι ωστόσο αδύνατον να ελεγχθεί, και η οποία δε μας πληροφορεί παρά μόνον για το τι θα έκανε ένας ορθολογικός άνθρωπος αν... συμπεριφερόταν κατά τρόπο ορθολογικό (Hollis / Nell [1975], σελ. 54-5).

Μια λύση διαφυγής θα ήταν να προσδιορίσουμε ως σταθερούς, μερικούς καθοριστικούς παράγοντες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, όπως έκαναν για παράδειγμα οι Stigler & Becker [1977], οι οποίοι υποστήριξαν ότι δεν είναι ανάγκη να διευκρινίζουμε κάθε φορά «οι προτιμήσεις *ceteris paribus*», αφού οι καταναλωτές έχουν ούτως ή άλλως παντού και πάντοτε σταθερά καταναλωτικά πρότυπα. Οποιαδήποτε αλλαγή στα πρότυπά τους, λένε οι Stigler και Becker, μπορεί να εξηγηθεί μέσω της μεταβολής των τιμών ή του εισοδήματος. Η λύση αυτή είναι όμως ανεπαρκής γιατί στηρίζεται σε μια θέση που, όπως ομολογούν οι ίδιοι δεν επιδέχεται απόδειξη (Stigler & Becker [1977], σελ. 76). Το αποτέλεσμα μένει το ίδιο. Η αρχή της ορθολογικότητας είτε ως *a priori* αληθής είτε ως αναλυτική πρόταση είτε ως μεταφυσική είτε ως «ιδεότυπος» δε μπορεί ν' αποτελέσει ικανοποιητική αφετηρία για την εξήγηση της πραγματικότητας, γιατί παραβιάζεται σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις ο πρώτος από τους δύο βασικούς μεθοδολογικούς κανόνες που προαναφέραμε. Θα εξετάσουμε τώρα δύο λύσεις που παραβιάζουν το δεύτερο μεθοδολογικό κανόνα, μια και προσπαθούν να παρακάμψουν το γεγονός ότι η υπόθεση της ορθολογικότητας δεν αντιστοιχεί στην πραγματική συμπεριφορά των καταναλωτών και των επιχειρήσεων.

II. Δύο συμβατιστικά στρατηγήματα: Friedman και Popper

Στα πλαίσια εξεύρεσης μιας αποδεκτής λύσης στα αδιέξοδα της εμπειρικής θεμελίωσης της βασικής υπόθεσης συμπεριφοράς, ο Friedman και ο Popper πρότειναν δύο λύσεις με κοινό χαρακτηριστικό ότι στηρίζονται στη φιλοσοφία του συμβατισμού (*conventionalism*), που δεν αποδέχεται την αναζήτηση της αλήθειας ως κύριο στόχο κάθε επιστήμης. Ο Friedman πρότεινε ν' αδιαφορήσουμε εντελώς για το περιεχόμενο των οικονομικών υποθέσεων και να ενδιαφερθούμε μόνον για τις εφαρμογές και τις προβλέψεις της θεωρίας. Ο Popper με τη σειρά του πρότεινε να δε-

χθούμε την αρχή της ορθολογικότητας ως συμβατικά αληθή, παρόλο που γνωρίζουμε ότι δεν είναι, επειδή επιτρέπει την εξήγηση πολλών κοινωνικών φαινομένων. Θα δούμε ότι οι δύο αυτές λύσεις δημιουργούν επιπλέον προβλήματα χωρίς να επιλύουν κανένα από τα ήδη υπάρχοντα.

1. Η μη ρεαλιστικότητα των υποθέσεων: Προσόν ή ελάττωμα;

Για τον Friedman, ο απώτερος σκοπός της θετικής επιστήμης είναι η κατασκευή θεωριών ή υποθέσεων που οδηγούν σε έγκυρες και γεμάτες σημασία προβλέψεις για άγνωστα φαινόμενα (Friedman [1953], σελ. 7). Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, οι επιστημονικές θεωρίες είναι απλώς εργαλεία πρόβλεψης. Είναι συνεπώς άσκοπο ν' ασχολείται κανείς με την αλήθεια τους, γιατί δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, αλλά μόνον κατάλληλες ή όχι για τη δουλειά που προορίζονται. Με δύο λόγια, αν η θεωρία προβλέπει σωστά είναι καλή, αλλιώς δεν είναι καλή θεωρία¹³. Σκοπός του Friedman ήταν ν' αποδείξει στους επικριτές της νεοκλασικής θεωρίας ότι η προσπάθειά τους είναι καταδικασμένη ν' αποτύχει αφού η εγκυρότητα κάθε θεωρίας δεν εξαρτάται από τη «ρεαλιστικότητα»¹⁴ των υποθέσεών της, αλλά από την ορθότητα των προβλέψεών της¹⁵.

Η επιχειρηματολογία του Friedman για τη μη ρεαλιστικότητα των οικονομικών υποθέσεων στηρίζεται σε μία εσφαλμένη αντίληψη της διαδικασίας της αφαίρεσης. Είναι γνωστό ότι από τη φύση του αντικειμένου της, η Οικονομική Επιστήμη είναι υποχρεωμένη ν' ανακατασκευάζει ορθολογικά τον κόσμο που ερευνά, προκειμένου ν' αναδείξει τις κυρίαρχες δυνάμεις στα οικονομικά φαινόμενα. Οι οικονομικές υποθέσεις δεν περιγράφουν επακριβώς την πραγματικότητα, αλλά πώς θα ήταν αυτή αν όντως οι δυνάμεις που περιγράφονται στη θεωρία ίσχυαν στην πραγματικότητα¹⁶. Δεν έχει συνεπώς νόημα, σύμφωνα με τον Friedman, να επιχειρήσει κανείς τη διάψευση οικονομικών υποθέσεων για τις οποίες είναι ήδη γνωστό ότι δεν ισχύουν. Εκείνο που έχει σημασία, είναι οι υποθέσεις αυτές να οδηγούν σε ορθές προβλέψεις. Η σχέση τους με την πραγματικότητα είναι μάλιστα ακριβώς η αντίστροφη απ' αυτήν που θα νόμιζε κανείς: *Πραγματικά ενδιαφέροντες και σημαντικές θεωρίες συμβαίνει να στηρίζονται σε υποθέσεις που είναι φοβερά [wildly] ανακριβείς, περιγραφικά, αναπαραστάσεις της πραγματικότητας, και γενικότερα, όσο πιο σημαντική είναι*

μια θεωρία, τόσο πιο μη ρεαλιστικές είναι οι υποθέσεις της (κατ' αυτήν την έννοια) (Friedman [1953], σελ. 14).

Είναι ορθός ο ισχυρισμός του Friedman ότι κάθε υπόθεση είναι λόγω της διαδικασίας της αφαίρεσης μη ρεαλιστική ή όπως λέει περιγραφικά ψευδής ([1953], σελ. 14); Δεν είναι κατ' αρχήν διόλου φανερό τι εννοούσε ο Friedman λέγοντας ρεαλιστικές υποθέσεις¹⁷. Πρόκειται για περιγραφικά ακριβείς, για ελεγμένες από την εμπειρία ή μήπως για αληθείς υποθέσεις; Το μεγαλύτερο μέρος της κριτικής εστιάστηκε σ' αυτό το σημείο. Είναι προφανές ότι ο Friedman δεν εννοούσε ως ρεαλιστικές, προτάσεις επαρκώς ελεγμένες από την εμπειρία (βλ. Boland [1982], σελ. 149). Ο Friedman γνώριζε το πρόβλημα της επαγωγής και τ' αδιέξοδά του για να μην υιοθετεί μια τέτοια αντίληψη. Δε μπορεί επίσης να εννοούσε με τον όρο ρεαλιστικές, τις προτάσεις που είναι αληθείς. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο η θέση του «όσο πιο σημαντική μιιά θεωρία τόσο λιγότερο ρεαλιστικές οι υποθέσεις της» θα σήμαινε ότι θα μπορούσαν να παραχθούν σημαντικές οικονομικές θεωρίες από προτάσεις που είναι εγνωσμένα ψευδείς! Ένας βασικός κανόνας της Λογικής λέει ότι «από ψευδείς προτάσεις είναι δυνατόν να παραχθεί οποιοδήποτε συμπέρασμα, αληθές ή ψευδές». Ακόμα λοιπόν κι αν δεχθούμε την επιταγή του Friedman ότι οι θεωρίες πρέπει να κρίνονται από τη δύναμή τους να προβλέπουν, είναι και πάλι απαραίτητο να γνωρίζουμε αν οι υποθέσεις στις οποίες στηρίζονται οι προβλέψεις μας προσεγγίζουν και σε ποιο βαθμό την πραγματικότητα (Hausman [1988], σελ. 99). Αλλιώς είναι αδύνατον να γνωρίζουμε ποιες θα είναι οι συνέπειες για τη θεωρία, αν διαψευστούν οι προβλέψεις της. Ο Friedman εννοούσε συνεπώς ως ρεαλιστικές όσες περιγράφουν επακριβώς την πραγματικότητα σε όλες της τις λεπτομέρειες. Όπως είναι όμως γνωστό κάθε προσπάθεια λεπτομερούς αναπαραγωγής της πραγματικότητας δεν οδηγεί παρά σε εμπειρικές γενικεύσεις. Αποτελεί δηλαδή κοινοτυπία να επιστημαίνεται ότι κάθε επιστημονική θεωρία δεν είναι ακριβής περιγραφή της πραγματικότητας¹⁸.

Φαίνεται από τα παραπάνω ότι ο Friedman δεν κατανόησε τη διαδικασία της αφαίρεσης, η οποία απομονώνει το γνωστικό αντικείμενο της Οικονομικής Επιστήμης (δηλ. τις οικονομικές δραστηριότητες των ανθρώπων), από τις επιδράσεις που προέρχονται από τον κοινωνικό περίγυρο, προκειμένου να επιτρέψει στους οικονομολόγους να αναλύσουν τα οικονομικά φαινόμενα σα να ήταν αποτέλεσμα οικονομικών κινήτρων και μόνο, μακριά από άλλες κοινωνικές επιδράσεις όπως έθιμα, παραδόσεις, κοινωνικές υπο-

χρώσεις κλπ. Σε καμία περίπτωση αυτό που αναδεικνύει η αφαίρεση δεν είναι ψευδές ή μη πραγματικό. Χωρίς να γλιστρήσει σ' έναν ξεπερασμένο εσσενσιαλισμό, πρέπει κανείς να τονίσει ότι το προϊόν της αφαίρεσης είναι μία ορθολογικά ανακατασκευασμένη και όχι μια ψευδής ή μία φανταστική πραγματικότητα. Θα λέγαμε, κάπως αποφθεγματικά ότι η ρεαλιστικότητα των υποθέσεων είναι προϋπόθεση κάθε επιστημονικής δραστηριότητας που έχει σα στόχο την εξήγηση της πραγματικότητας¹⁹. Αυτό και μόνο αρκεί για ν' απορριφθεί η θέση για το μη-ρεαλισμό των υποθέσεων. Θα μπορούσε κανείς να προσθέσει κι έναν ακόμη λόγο, ότι η Επιστήμη δε μπορεί να προβλέπει χωρίς να εξηγεί. Αν δε θέλουμε να υποβιβάσουμε την επιστημονική δραστηριότητα σε *μία αυθαίρετη προσπάθεια μαντικής*, όπως είπε ο Hausman (βλ. [1989], σελ. 121), τότε οφείλουμε να στηρίζουμε τις προβλέψεις μας σε αληθείς προτάσεις. Η εξήγηση προηγείται και είναι ανεξάρτητη από κάθε επιστημονική πρόβλεψη²⁰.

2. Ο Popper και η λογική της κατάστασης

Η αρχή της ορθολογικότητας του Popper βρέθηκε πρόσφατα στο επίκεντρο μιάς εκτεταμένης συζήτησης²¹. Εκτός από τη σημασία της για το θέμα που μας απασχολεί, έχουμε λοιπόν έναν παραπάνω λόγο να της αφιερώσουμε λίγο παραπάνω χώρο. Ο Popper, εμπνεόμενος, όπως ο ίδιος ομολογεί από τη «μέθοδο της οριακής χρησιμότητας» ([1976], σελ. 162), πρότεινε την «αρχή της πλήρους ορθολογικότητας» για την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων. Η αρχή αυτή στηρίζεται στην «ανάλυση της κατάστασης» και ορίζει ότι η συμπεριφορά των ατόμων είναι ορθολογική, όταν δρουν λαμβάνοντας υπόψη όλα τα αντικειμενικά δεδομένα μιας κατάστασης, επιδιώκοντας τους σκοπούς που τα ίδια τα άτομα θέτουν (Popper [1957], σελ. 140 κ.ε, [1961], σελ. 79, [1967], σελ. 144). Τα άτομα δρουν μ' άλλα λόγια, με βάση την αντίληψη που έχουν τα ίδια για την κοινωνική κατάσταση επιδιώκοντας τον καλύτερο συνδυασμό μέσων και σκοπών²². Μπορούμε έτσι να κατασκευάσουμε απλά μοντέλα κοινωνικών καταστάσεων με βάση τα οποία μπορούμε να κρίνουμε την ορθολογικότητα της συμπεριφοράς των ατόμων²³. Η αρχή της ορθολογικότητας είναι απαραίτητη σε κάθε ατομικιστική εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων. Θα λέγαμε ότι αποτελεί τη θεμελιώδη προκείμενη-νόμο του

explanans του υποθετικο-παραγωγικού μοντέλου εξήγησης, όπως φαίνεται και στο σχήμα²⁴:

- | | |
|--------------------------------|--|
| I. Περιγραφή της κατάστασης: | Το άτομο A βρίσκεται στην κατάσταση S |
| II. Ανάλυση της κατάστασης: | Στην κατάσταση S η ενδεχόμενη (ορθολογική) ενέργεια είναι X |
| III. Αρχή της ορθολογικότητας: | Τα άτομα δρούν πάντοτε κατά τρόπο κατάλληλο (ορθολογικό), δεδομένων των καταστάσεων τους |
| IV. Explanandum | Άρα ο A θα πράξει X |

Η πιο γνωστή προσπάθεια εφαρμογής της «λογικής της κατάστασης» του Popper στην οικονομική θεωρία είναι αυτή του Latsis [1972], [1976], [1983]. Με τον όρο «καταστασιακός ντετερμινισμός» (situational determinism) ο Latsis ονομάζει το ερευνητικό πρόγραμμα, του οποίου το κεντρικό χαρακτηριστικό είναι η αυτονομία της λήψης οικονομικών αποφάσεων και ο σκόπιμος αποκλεισμός του εσωτερικού περιβάλλοντος του λαμβάνοντος τις αποφάσεις από την εξήγηση της οικονομικής συμπεριφοράς (Latsis [1976], σελ. 17). Ως «εσωτερικό περιβάλλον» ο Latsis εννοεί τους ψυχολογικούς, κοινωνικούς και διαδικαστικούς (procedural) παράγοντες που επηρεάζουν κάθε οικονομική μονάδα στη λήψη των αποφάσεων. Οι καταστάσεις αυτές όπου η επιλογή της δράσης επιτυγχάνεται σε πλήρη αυτονομία με το εσωτερικό περιβάλλον, ονομάζονται «καταστάσεις απλής εξόδου» (single exit situations), σε αντίθεση με τις «καταστάσεις πολλαπλής εξόδου» (multiple exit situations), όπου η επιλογή του δρώντος επηρεάζεται και από ψυχολογικές συνθήκες, από διαδικασίες μάθησης και συλλογής πληροφοριών κλπ. (Latsis [1976], σελ. 16, βλ. και Γέμτος [1984], σελ. 196).

Ο Latsis θεωρεί ότι η νεοκλασική θεωρία της επιχείρησης αποτελεί τυπική περίπτωση «καταστασιακού ντετερμινισμού», γιατί οι αποφάσεις λαμβάνονται με βάση τη λογική της κατάστασης, με δεδομένες τις τιμές των εκρών και των εισροών, την τεχνολογία παραγωγής, καθώς και τα προβλήματα του κόστους πληροφόρησης σχετικά με τις συνθήκες της αγοράς. Όπως σωστά παρατηρεί ο Latsis δεν πρόκειται στην ουσία για διαδικασία ανταγωνισμού, αλλά για διαδικασία φυσικής επιλογής, αφού η μόνη απόφαση που μπορεί να πάρει ο παραγωγός σε συνθήκες ισορροπίας, όπου το κέρδος μηδενίζεται, είναι είτε να παράγει την ποσότητα που του επιτρέπουν οι συνθήκες παραγωγής του είτε να

εγκαταλείπει τον κλάδο (Latsis [1976], σελ. 25). Ανάλογα χαρακτηρίζονται, ως καταστάσεις απλής εξόδου και ο μονοπωλιακός ανταγωνισμός όπως και το μονοπώλιο, που για τον Latsis αποτελούν παραλλαγές του τέλειου ανταγωνισμού. Αντίθετα, στις περιπτώσεις του ολιγοπωλίου και του δυοπωλίου έχουμε να κάνουμε με καταστάσεις πολλαπλής εξόδου αφού εκεί υπάρχει μία στενή αλληλεξάρτηση μεταξύ των ανταγωνιζομένων, πράγμα που επιβάλλει μία στρατηγική λήψης αποφάσεων, κατά την οποία συνεκτιμώνται και οι προβλέψεις για τις κινήσεις των ανταγωνιστών (Latsis [1972], σελ. 214 κ.ε., [1976], σελ. 31-33).

Ας δούμε ένα παράδειγμα εξήγησης της δράσης της ανταγωνιστικής επιχείρησης για την παραγωγή προϊόντων σε συνθήκες ισορροπίας, με βάση το σχήμα που πρότείνει ο Latsis (βλ. [1972], σελ. 223):

Ψυχολογική υπόθεση	$\left\{ \begin{array}{l} (1) \text{ Ο παραγωγός } y \text{ του εμπορεύματος } x \\ \text{επιδιώκει μεγιστοποίηση των κερδών του} \\ (2) \text{ Ο παραγωγός } Y \text{ λειτουργεί} \\ \text{υπό συνθήκες } T.A. \end{array} \right.$
Καταστασιακές υποθέσεις	
Γνωστική υπόθεση	(3) Η τιμή του x είναι P_x (4) Η καμπύλη οριακού κόστους είναι MC
Αρχή ορθολογικότητας	(5) Ο παραγωγός x έχει τέλεια γνώση της κατάστασης όπως φαίνεται από τα (2),(3),(4) (6) Ο y δρα ενδεδειγμένα προς την παραπάνω κατάσταση
<hr/> ΠΡΟΒΛΕΨΗ	<hr/> (7) Ο y θα παράγει εκροές Q_x έτσι ώστε $MC=P_x$

Το σχήμα του Latsis, που αποτελεί στην ουσία επέκταση του σχήματος του Porper, που είδαμε πιο πάνω, δείχνει με σαφήνεια το ρόλο της αρχής της ορθολογικότητας ως εγγυητή της συνέχειας της οικονομικής δράσης, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο λαμβάνει τις αποφάσεις της η ανταγωνιστική επιχείρηση, ανεξάρτητα από ψυχολογικούς, κοινωνικούς ή άλλους παράγοντες. Πρέπει να υπογραμμίσουμε και πάλι ότι το κλειδί για την αποδοτικότητα αυτού του μοντέλου είναι η παραδοχή (5), περί τέλειας πληροφόρησης για τις συνθήκες αγοράς. Χάρη σ' αυτήν και κυρίως χάρη στην αρχή της ορθολογικότητας, η οικονομική ανάλυση, παρουσιάζεται, όπως εύστοχα διατυπώθηκε, σε *μία αυτόνομη επιστήμη της ορθολογικής συμπεριφοράς* (Γέμτος [1984], σελ. 196)²⁵.

Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της αρχής της ορθολογικότητας του Porper; Ο ίδιος ξεκαθάρισε ότι δε μπορούμε να δεχθού-

με την αρχή της ορθολογικότητας σαν *a priori* συνθετική αρχή, γιατί καμία εμπειρική επιστήμη δε μπορεί να στηρίζεται σε τέτοιες αρχές. Αναγνώρισε όμως ταυτόχρονα ότι όντως η συμπεριφορά των ατόμων δεν είναι πάντοτε ορθολογική. Σαν παράδειγμα αναφέρει τη συμπεριφορά ενός απελπισμένου οδηγού, που προσπαθεί να παρκάρει, καίτοι γνωρίζει ότι δεν υπάρχει ελεύθερη θέση. Κατά συνέπεια, και εφόσον η αρχή της ορθολογικότητας είναι μία καθολική πρόταση, αν δεν είναι καθολικά αληθής, τότε είναι ψευδής, άρα η αρχή της ορθολογικότητας είναι ψευδής (Popper [1967], σελ. 145).

Κατά παράδοξο τρόπο, ο Popper, που είναι γνωστός ως ο εισηγητής του κριτηρίου της διαψευσιμότητας, ζήτησε να την αποδεχθούμε συμβατικά σα μεθοδολογική αρχή που επιτρέπει την εξαγωγή ελέγξιμων συμπερασμάτων: (η αρχή αυτή) αποτελεί στην ουσία μία *minimum* αρχή –γιατί υποθέτει απλώς ότι οι πράξεις μας προσαρμόζονται στην κατάσταση που αντιμετωπίζουμε όπως εμείς τη βλέπουμε–, που είναι κοινή σε όλα τα εξηγητικά μοντέλα της κατάστασης και που, αν και γνωρίζουμε ότι δεν είναι αληθής, τη θεωρούμε δικαίως σα μία καλή προσέγγιση (Popper [1967], σελ. 150). Αυτό σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε ότι, όχι όλα, αλλ' απλώς τα περισσότερα άτομα συμπεριφέρονται συνήθως κατ' αυτόν τον τρόπο (Hands [1985], σελ. 16). Θα μπορούσε ακόμη να πει κανείς ότι η αντίθετη αρχή της μη-ορθολογικότητας των ανθρώπινων πράξεων είναι λιγότερο ρεαλιστική και επιπλέον οδηγεί σε καταστροφικές συνέπειες για την οικονομική θεωρία (Lagueux [1993β], σελ. 476).

Είναι σωστό ότι η επιλογή του Popper για τη συγκεκριμένη αρχή έχει άμεση σχέση με την πολιτική του φιλοσοφία και είναι συνέπεια της απόρριψης του ολισμού που επεχείρησε στο βιβλίο του *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* (Lallement [1987]). Το βασικότερο όμως πρόβλημα βρίσκεται στο γεγονός ότι η θεμελίωση της αρχής του Popper φαίνεται να αντιβαίνει την ίδια την ποππεριανή μεθοδολογία, αφού είναι προφανέστατα ασύμβατη με το κριτήριο διαψευσιμότητας, που απαιτεί από τις επιστημονικές θεωρίες να είναι διατυπωμένες έτσι ώστε να είναι δυνατός ο έλεγχος και η διάψευσή τους από τα εμπειρικά δεδομένα²⁶. Ο λόγος που δεν την απορρίπτουμε είναι καθαρά συμβατικός: Καίτοι γνωρίζουμε ότι αντιβαίνει προς την πραγματικότητα, αποφασίζουμε να τη διατηρήσουμε σε ισχύ ως μεθοδολογική επιλογή, γιατί επιτρέπει την κατανόηση πολλών οικονομικών φαινομένων (Lagueux [1993β], σελ. 479). Θα προσθέταμε ότι η αρχή της ορ-

θολογικότητας δε μπορεί να εγκαταλειφθεί χωρίς ν' ανατραπεί ολόκληρο το θεωρητικό οικοδόμημα της νεοκλασικής οικονομικής, αφού αποτελεί μέρος του σκληρού πυρήνα και συνεπώς δε μπορεί ν' αντικατασταθεί παρά μόνον μαζί με ολόκληρο το πρόγραμμα²⁷. Παρ' όλα αυτά με τη λύση του Popper, αλλά και ακόμη περισσότερο με αυτή του Friedman, τα προβλήματα της εμπειρικής θεμελίωσης της αρχής της ορθολογικότητας όχι μόνον δε λύνονται αλλά οξύνονται. Η βασική υπόθεση συμπεριφοράς παραμένει ουσιαστικά αθεμελίωτη.

III. Ο Simon και η διεύρυνση των ορίων της ορθολογικότητας

Οι προσπάθειες για την εμπειρική θεμελίωση της υπόθεσης της ορθολογικότητας που εξετάσαμε μέχρι τώρα φάνηκαν ανεπαρκείς, γιατί ξεκινούσαν από μία εσφαλμένη αφετηρία. Η πηγή του αδιεξόδου βρίσκεται, κατά τη γνώμη μας, στην αντίληψη του μεθοδολογικού ατομικισμού, που επιδιώκει τη θέσπιση μιας αρχής συμπεριφοράς των οικονομικών μονάδων, που δρουν σε πλήρη αυτονομία προς το κοινωνικό τους περιβάλλον. Κάθε οικονομική δράση συλλαμβάνεται ως αναζήτηση της άριστης μεταξύ πολλών εναλλακτικών λύσεων, αγνοώντας κατ' αυτόν τον τρόπο ότι τα άτομα δε σκέφτονται και επιλέγουν ορθολογικά, απομωνομένα από το περιβάλλον τους, αλλά είναι ταυτόχρονα και φορείς κοινωνικοποίησης των κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες ζουν²⁸. Το κλειδί της λύσης για την αύξηση του εμπειρικού περιεχομένου της οικονομικής ορθολογικότητας βρίσκεται λοιπόν εκτός των ορίων της νεοκλασικής οικονομικής ανάλυσης.

Οι σημαντικότερες προσπάθειες αναζήτησης μίας εναλλακτικής αρχής συμπεριφοράς σε αυτή την κατεύθυνση γίνονται σήμερα από τη «θεωρία των οργάνωσεων» των Simon-March-Coase-Arrow-Williamson-North κ.ά., που κερδίζει συνεχώς έδαφος στην επιστημονική κοινότητα των οικονομολόγων²⁹. Ο Simon [1976] πιο συγκεκριμένα, πρότεινε ως εναλλακτική λύση την αρχή της «διαδικαστικής ορθολογικότητας» (procedural rationality), που ενδιαφέρεται για τον τρόπο λήψης των αποφάσεων και όχι για την επίτευξη ενός σκοπού με περιορισμένα μέσα. Το βάρος μετατίθεται στις πολύπλοκες γνωστικές διαδικασίες, που απαιτούνται προκειμένου να ληφθεί μία απόφαση (βλ. Le Moigne [1994]).

Το πεδίο αναφοράς της διαδικαστικής ορθολογικότητας δεν είναι πια η μεμονωμένη οικονομική μονάδα, αλλά οργανωμένα κέντρα αποφάσεων, όπως επιχειρήσεις με ιεραρχημένη δομή, φορείς τοπικής αυτοδιοίκησης, κυβερνητικά όργανα, οργανισμοί κοινής ωφέλειας κλπ., που δεν επιδιώκουν μόνο την οικονομική αποτελεσματικότητα αλλά έχουν και άλλους στόχους. Η νεοκλασική επιχείρηση, που διαθέτοντας επαρκή γνώση επιδιώκει μέγιστο κέρδος, δίνει τη θέση της σε κοινωνικές ομάδες-οργανώσεις, οι οποίες προσαρμόζουν τη συμπεριφορά τους στις διαθέσιμες πληροφορίες, αναζητώντας λύσεις που ικανοποιούν τους στόχους τους. Επειδή δε οι οργανώσεις αυτές είναι αναγκασμένες να προσαρμόζουν συνεχώς τη συμπεριφορά τους στο μεταβαλλόμενο περιβάλλον και δεν είναι σε θέση να συνυπολογίζουν κάθε φορά παρά ένα περιορισμένο αριθμό μεταβλητών, ο Simon [1978] ονόμασε την ορθολογικότητα αυτή «περιορισμένη» (*bounded rationality*). Σε ανάλογη κατεύθυνση κινούνται και οι προσπάθειες του Arrow [1987], που επιδιώκει την κατασκευή μίας υπόθεσης συμπεριφοράς, που λαμβάνει υπόψη της τις ατέλειες της αγοράς και της πληροφόρησης, καθώς και τις δυσκολίες υπολογισμού των μεταβλητών σε αβέβαιες συνθήκες.

Η νέα αυτή μορφή της αρχής της ορθολογικότητας υπερτερεί αισθητά έναντι της αρχής της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς και σε ρεαλιστικότητα, αφού έχει μεγαλύτερο εμπειρικό περιεχόμενο χάρη στην εισαγωγή εξω-οικονομικών στοιχείων, αλλά και σε θεωρητική γονιμότητα, αφού καταφέρνει να ξεπεράσει μερικά χρόνια θεωρητικά προβλήματα, όπως θα δούμε πιό κάτω. Στο νεοκλασικό μοντέλο της, κατά Simon, «ουσιαστικής ορθολογικότητας» (*substantive rationality*), θεωρείται ότι οι καταναλωτές και οι παραγωγοί κατέχουν όλες τις δυνατές πληροφορίες για το σύνολο των αγαθών και ότι είναι ταυτόχρονα σε θέση ν' αποτιμήσουν τις πιθανές συνέπειες όλων των δυνατών επιλογών προκειμένου να επιλέξουν την άριστη λύση³⁰. Ο Simon αντίθετα, δεν έχει ανάγκη ν' ανατρέξει σε μία τόσο περιοριστική της πραγματικότητας υπόθεση. Η αρχή της «περιορισμένης ορθολογικότητας» όχι μόνο δέχεται την ύπαρξη ατελειών στην πληροφόρηση, αλλά αναγνωρίζει ρητά ότι οι οικονομικές μονάδες αδυνατούν να προσδιορίσουν όλες τις δυνατές επιλογές, πόσο μάλλον να επιλέξουν την άριστη μεταξύ αυτών λύση (Simon [1976], σελ. 136). Οι οργανώσεις που λαμβάνουν τις αποφάσεις αναζητούν συνεπώς όχι κοινά αποδεκτές άριστες λύσεις (βλ. κέρδος, χρησιμότητα), αλλά μόνον ικανοποιητικές λύσεις ανάλογα με τα κριτήρια που οι ίδιες θεσπίζουν

(Simon[1979], σελ. 501). Ανάλογα λοιπόν με τη φύση της «οργάνωσης» μεταβάλλονται και οι στόχοι και οι επιδιώξεις.

Με αυτόν τον τρόπο επιλύονται πολλά προβλήματα της νεοκλασικής μικροοικονομικής θεωρίας, που συνήθως ταξινομούνται υπό τον τίτλο «αποτυχίες της αγοράς» (market failures). Αποδεδειγμένα τους λαμβάνοντας τις αποφάσεις από το κυνήγι άριστων λύσεων επιλύεται πρώτον, το πρόβλημα των ατελειών της πληροφόρησης: Η «αναζήτηση του ικανοποιητικού» (satisficing) δεν απαιτεί τέλεια γνώση ούτε συγκρίσεις όλων των δυνατών καταστάσεων με βάση ένα κοινό κριτήριο όπως το κέρδος, παρά μόνον αξιοποίηση των διαθέσιμων πληροφοριών για την πραγματική κατάσταση, ώστε να βρεθεί μία λύση που να ικανοποιεί τα κριτήρια αυτών που λαμβάνουν τις αποφάσεις³¹. Δεύτερον, επιλύεται το πρόβλημα του κόστους υπολογισμού και του κόστους πληροφόρησης (γνωστών ως transaction costs) που αν και είναι τεράστια λόγω του πλήθους των δυνατών επιλογών, εν τούτοις θεωρούνταν από τη νεοκλασική θεωρία, κατά τρόπο ανεξήγητο, ως αμελητέα³². Η «θεωρία των οργανώσεων» παρέχει τη δυνατότητα υπολογισμού του κόστους αυτού, προτείνοντας τρόπους ώστε να ενσωματωθεί στην τιμή του προϊόντος. Τρίτον, λύνεται ένα θεμελιώδες πρόβλημα της νεοκλασικής θεωρίας της παραγωγής, που θεωρούσε κατά τρόπο εξωπραγματικό ότι όλες οι επιχειρήσεις είναι ομοιογενείς ως προς την εσωτερική δομή τους, χωρίς ιεραρχική οργάνωση. Η προσέγγιση των Coase-Simon-Williamson, λαμβάνει υπόψη της τα προβλήματα από την ιεραρχική οργάνωση των οικονομικών μονάδων στο εσωτερικό τους (προβλήματα γραφειοκρατίας, συνδικαλισμού κλπ.), σε σχέση με άλλες μονάδες μικρότερες (θυγατρικές) ή μεγαλύτερες (μητρικές, πολυεθνικές κλπ.), αλλά και σε σχέση με τον παρεμβατικό ρόλο μιας «δημόσιας ιεραρχίας» (κράτος)³³. Τέλος, τέταρτον, η διαδικασία «αναζήτησης του ικανοποιητικού» είναι μια δυναμική διαδικασία αναπροσαρμογής των στόχων των οργανώσεων, που προσαρμόζεται προς τα πάνω ή προς τα κάτω ανάλογα με τις μεταβολές του κοινωνικού πλαισίου. Στη νεοκλασική θεωρία η ανταγωνιστική επιχείρηση δρούσε όπως είδαμε σε πλήρη αυτονομία προς το κοινωνικό περιβάλλον. Στη «θεωρία των οργανώσεων» όταν αλλάζουν τα δεδομένα αλλάζουν και οι διαδικασίες λήψης των αποφάσεων μαζί με τους στόχους των οργανώσεων. Λέγοντας ότι τα οικονομικά φαινόμενα είναι αναγκαστικά, πολιτιστικά και ιστορικά προσδιορισμένα (Simon [1976], σελ. 146), επανεισάγεται στην οικονομική θεωρία, η ιστορία (με καθυστέρηση ενός αιώνα!).

Δεν είναι στις προθέσεις μας ν' αποτιμήσουμε τη γενική συλλογή του Simon και της «θεωρίας των οργανώσεων» στην οικονομική ανάλυση ούτε να κρίνουμε την απόσταση που τη χωρίζει από τη νεοκλασική θεωρία³⁴. Εκείνο που πρέπει να τονίσουμε από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει, είναι η αναμφισβήτητη αύξηση του εμπειρικού περιεχομένου της βασικής υπόθεσης συμπεριφοράς και η εμφανώς μεγαλύτερη *ευριστική αξία* της «περιορισμένης ορθολογικότητας», αφού εξηγεί πέραν των ήδη γνωστών και νέα φαινόμενα, που η αρχή της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς άφηνε εκτός του πεδίου της Οικονομικής Επιστήμης.

Συμπέρασμα:

Ανάγκη τροποποίησης του μεθοδολογικού ατομικισμού

Σκοπός μας ήταν να εξετάσουμε τη σημασία και το εμπειρικό περιεχόμενο της βασικότερης υπόθεσης της νεοκλασικής θεωρίας. Είδαμε ότι οι νεοκλασικοί ελάχιστα ενδιαφέρθηκαν για τη θεμελίωση της αρχής της ορθολογικότητας, θεωρώντας την για πολλά χρόνια (από το 1890 μέχρι το 1950 περίπου) σα μία *arriori* αλήθεια που στηρίζεται στην ενδοσκόπηση. Η καταλυτική κριτική του Hutchison, σε μια εποχή γενικής αμφισβήτησης της νεοκλασικής θεωρίας και πολιτικής στα τέλη της δεκαετίας του 1930, έδειξε με δραματικό τρόπο ότι η υπόθεση για την οικονομική συμπεριφορά δε μπορεί να στηρίζει θεωρίες με πληροφοριακό περιεχόμενο. Παρ' όλες της τις συνέπειες, η κριτική του Hutchison, ουδέποτε απαντήθηκε επί της ουσίας. Οι προσπάθειες στήριξης της αρχής της ορθολογικότητας που ακολούθησαν, είτε μετέθεταν το πρόβλημα στα αποτελέσματα της θεωρίας (Machlup) είτε προσέτρεχαν στη χρήση βοηθητικών υποθέσεων όπως η «εσωτερική συνέπεια των προτιμήσεων» (Samuelson) ή η «σταθερότητα των καταναλωτικών προτύπων» (Stigler-Becker), που αναιρούσαν κάθε δυνατότητα εμπειρικού ελέγχου. Εν όψει αυτού του αδιεξόδου ο Friedman πρότεινε τη σολωμόντεια λύση περί μη ρεαλιστικότητας των οικονομικών υποθέσεων, αναγορεύοντας την αδυναμία της αρχής της ορθολογικότητας σε προτέρημα! Ο Popper προσέδωσε στη βασική οικονομική υπόθεση συμπεριφοράς έναν καθαρά συμβατικό χαρακτήρα, που μπορεί να στηρίζει μόνον προσωρινά την εξήγηση της οικονομικής πραγματικότητας.

Οι προσπάθειες στήριξης της υπόθεσης μεγιστοποιητικής συ-

μπεριφοράς, που είχαν ως αφετηρία τις αρχές του μεθοδολογικού ατομικισμού κατέληξαν σε αδιέξοδο. Δύο είναι οι δυνατές λύσεις: Είτε να εγκαταλειφθεί εντελώς η έννοια της νεοκλασικής οικονομικής ορθολογικότητας, είτε να τροποποιηθεί ουσιαστικά, με μη οικονομικά στοιχεία ώστε να διευρυνθεί η εμπειρική της ισχύς. Η πρώτη λύση σημαίνει εγκατάλειψη της Οικονομικής ως επιστήμης της ορθολογικής συμπεριφοράς. Αυτό μπορεί να γίνει με πολλούς τρόπους: Είτε με τη στροφή προς ένα εναλλακτικό πρόγραμμα επιστημονικής έρευνας (π.χ. μαρξιστικό ή νεορικαρδιανό), που αφήνει όμως ανεξήγητη τη συμπεριφορά των οικονομικών μονάδων, είτε με τη στροφή προς μία μελλοντική κοινωνιολογία της αγοράς (βλ. πχ. το πρόγραμμα των λεγόμενων Socioeconomic³⁵) είτε τέλος με την επανεξέταση των ηθικών και οντολογικών παραδοχών της οικονομικής προσέγγισης (βλ. για παράδειγμα τις προσπάθειες του Sen [1977], [1987]).

Πιστεύουμε ότι, με βάση το σημερινό επίπεδο γνώσεων, η δεύτερη λύση είναι πιο ενδεδειγμένη και ότι οι ερευνητικές προσπάθειες που δεν απαιτούν την εγκατάλειψη του επιπέδου αφαίρεσης που έχει επιλέξει η οικονομική ανάλυση από τη γένεσή της, δηλαδή από το Ricardo κι ύστερα, μπορούν να συνεχιστούν. Η έννοια της «περιορισμένης ορθολογικότητας» και η «θεωρία των οργανώσεων» είναι μία αποδεκτή λύση, που διευρύνει το περιεχόμενο της ορθολογικότητας εισάγοντας στοιχεία από το κοινωνικό περιβάλλον. Το πιο ενδιαφέρον σημείο της προσέγγισης αυτής είναι ότι αναγνωρίζεται πως οι παραγωγοί και οι καταναλωτές δε δρουν απομονωμένοι ως άλλοι «Ροβινσώνες» αλλά μέσα σ' ένα κοινωνικό πλαίσιο απ' το οποίο επηρεάζονται και του οποίου αποτελούν, ως ένα βαθμό, τα προϊόντα. Με την εισαγωγή στοιχείων κοινωνικού προσδιορισμού, η «θεωρία οργανώσεων» επανασυνδέει την οικονομική ανάλυση με τη μακρά παράδοση της Κλασικής Πολιτικής Οικονομίας. Και εκεί τα άτομα δρουν σ' ένα περιβάλλον ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένο, δίνοντας στη θεωρία τη δυνατότητα να λαμβάνει υπόψη της τις κοινωνικές συνθήκες της οικονομικής δράσης και τις μεταβολές της³⁶. Η τροποποίηση του μεθοδολογικού ατομικισμού είναι κατά τη γνώμη μας ο δρόμος που πρέπει ν' ακολουθήσει κάθε προσπάθεια διεύρυνσης του εμπειρικού περιεχομένου της οικονομικής ορθολογικότητας³⁷.

Σημειώσεις

1. Η ελληνική βιβλιογραφία είναι πλούσια σε ανάλογες κριτικές. Ο Γ. Σταμάτης [1991], σελ. 145-153 συνοψίζει με σαφήνεια την ιστορικοκριτική κριτική. Μία μερική παρουσίαση της ανθρωπολογικής κριτικής γίνεται από τους Πρυνεντύ [1991], Δρουκόπουλο [1992]. Για μία ενδιαφέρουσα σύνοψη της ψυχολογικής και της ηθικοφιλοσοφικής κριτικής βλ. Κουτσιαράς [1993], ενώ χαρακτηριστικό δείγμα οντολογικής κριτικής αποτελεί ο Γιανναράς [1989]. Βλ. ακόμη Κορλίρας [1991].
2. Υιοθετούμε εδώ, χάριν της ερμηνευτικής της γονιμότητας, την ορολογία του Imre Lakatos. Για μία κριτική αποτίμηση της συμβολής του Lakatos στην οικονομική μεθοδολογία βλ. De Marchi [1991].
3. Για τη διάκριση εσωτερικής/εξωτερικής κριτικής βλ. Salanti [1989].
4. Για το αν οι οικονομικές μονάδες έχουν τέλεια ή απλώς μόνον επαρκή γνώση των συνθηκών της αγοράς βλ. αντίστοιχα Latsis [1976], Ο' Sullivan [1987], σελ. 114, 117.
5. Αυτό ισχύει για το μοντέλο γενικής ισορροπίας των Arrow-Hahn-Debreu. Σε άλλα μοντέλα (ορθολογικών προσδοκιών, παιγνίων κλπ.) εισάγονται στοιχεία αβεβαιότητας που συνυπολογίζονται από τις οικονομικές μονάδες.
6. Για τους δύο κανόνες βλ. Bunge [1968], Hausman [1988], σελ. 99, Mongin [1988], σελ. 285.
7. Στο σύστημα του Ricardo οι βασικές υποθέσεις αποτελούσαν προτάσεις με ισχυρή επαγωγική θεμελίωση, οι οποίες δε μπορούσαν γι' αυτό το λόγο να τεθούν υπό αμφισβήτηση. Βλ. αναλυτικά Zouboulakis [1993], σελ. 93 κ.ε.
8. Βλ. σχετ. Blaug [1980], σελ. 94, Caldwell [1982], σελ. 103, Γέμτος [1989], Lagueux [1993a].
9. Η όλη συζήτηση αναλύεται με πολύ πειστικό τρόπο από τον Mongin [1986].
10. Ο Lester για παράδειγμα, προσπάθησε να ελέγξει εμπειρικά (με ερωτηματολόγια) την υποθετική συμπεριφορά των επιχειρήσεων στην περίπτωση ανόδου του εργατικού κόστους κατά 50%. Οι απαντήσεις οδηγούσαν σε άλλες λύσεις από αυτές που θα πρότεινε η «οριακή θεωρία» (τη μείωση του επιπέδου παραγωγής). Παρ' όλα αυτά ο Machlup κατάφερε να διασώσει τη θεωρία «χρεώνοντας» τις μη τυπικές συμπεριφορές στις εξαιρέσεις του ατελούς ανταγωνισμού. Βλ. σχετικά Machlup [1946], Mongin [1986], σελ. 121-2.
11. Υπενθυμίζουμε ότι η συζήτηση για το περιεχόμενο των υποθέσεων έγινε μέσα σ' ένα κλίμα γενικότερης αμφισβήτησης του νεοκλασικού προγράμματος, το οποίο διαμορφώθηκε αφενός από τους θεωρητικούς του «μονοπωλιακού ανταγωνισμού» (Chamberlin, Robinson, Hotteling, Zeuthen κ.ά.) και αφετέρου από τον Keynes.
12. Ο Mongin [1986], σ.132 θεωρεί ότι πρόκειται στην ουσία για μία

παραλλαγή της θέσης περί μη ρεαλισμού των υποθέσεων, θέση που θα εξετάσουμε αναλυτικότερα παρακάτω.

13. Βλ. Hausman [1988], σελ. 98. Ο Boland χαρακτήρισε γι' αυτόν το λόγο τη μεθοδολογία του Friedman ως εργαλειακή (instrumentalist), περιορίζοντάς τη μόνο στις οικονομικές θεωρίες που είναι κατάλληλες για πρακτικά θέματα μιας εφαρμοσμένης επιστήμης (practical policy science). Βλ. Boland [1979], [1982].

14. Χρησιμοποιούμε τον όρο «ρεαλιστικότητα» (realisticness) αντί του διαδεδομένου «ρεαλισμός» ακολουθώντας τον Maki [1989]. Ο «ρεαλισμός» παραπέμπει σ' ένα σύνολο οντολογικών παραδοχών, δηλαδή σε μία έννοια πολύ ευρύτερη της «ρεαλιστικότητας», που αναφέρεται ακριβώς στη σχέση μιάς πρότασης με την πραγματικότητα.

15. Η κριτική αυτή ταλάνιζε την οικονομική θεωρία από την εποχή της Ιστορικής Σχολής (Schmoller, Hildenbrand, Knies, Sombart αλλά και Leslie, Ingram, Cunningham κ.ά.) και αργότερα της αμερικανικής θεσμικής σχολής (Veblen, Mitchell), μέχρι πιο πρόσφατα τους θεωρητικούς του μονοπωλιακού ανταγωνισμού (Chamberlin, Hotelling, Robinson). Για την αγγλική διαμάχη κατά τη δεκαετία του 1870 βλ. Zouboulakis [1995].

16. Ο Friedman χρησιμοποιεί τον όρο «υπόθεση» με πολλές σημασίες μιλώντας τότε για προσεγγίσεις (σελ. 15, 33), τότε για αξιώματα σαν της ευκλείδειας γεωμετρίας (σελ. 25, 6), τότε για αιτήματα (postulates) του τύπου «έστω ότι» (σελ. 16, 18, 21, 38) και τότε για ιδεοτυπικές κατασκευές (σελ. 34-6). Από αυτήν τη νοηματική ασάφεια επηρεάζεται σημαντικά η απάντηση στο πρόβλημα της ρεαλιστικότητας των υποθέσεων, αφού μπορεί έτσι να τους αποδοθούν μη πραγματικές ιδιότητες. Βλ. Nagel [1963], σελ. 212, Caldwell [1982], σελ. 23, 4.

17. Ο Mongin [1988] αναφέρει εννέα διαφορετικές εκδοχές του όρου ρεαλιστικές υποθέσεις.

18. Nagel [1963], σελ. 218, Blaug [1980], σελ. 89. Η τόσο κοινότυπη αυτή θέση αποτέλεσε αντικείμενο οξύτατης διαμάχης μεταξύ Samuelson και Machlup, κατά την οποία ο πρώτος διέπραξε ένα μεθοδολογικό ατόπημα υποστηρίζοντας ότι η Επιστήμη δε μπορεί να συλλάβει την πραγματικότητα και να την εξηγήσει, μπορεί μόνον να την περιγράψει. Βλ. Samuelson [1963], [1964] και Machlup [1964], και σχετ. Caldwell [1982].

19. Στην ίδια θέση κατέληξε ο Musgrave [1981], που επιχειρώντας να κάνει εμφανέστερη τη σύγχυση του Friedman πρότεινε μία τυπολογία οικονομικών υποθέσεων, των οποίων το κοινό χαρακτηριστικό είναι ότι δε μπορούν να 'ναι μη-ρεαλιστικές, δηλαδή αντίθετες με την πραγματικότητα.

20. Για την κριτική αυτή βλ. Blaug [1980], σελ. 5 και 96, Caldwell [1982], σελ. 179, Meidinger [1994], σελ. 253.

21. Βλ. Caldwell [1991], Hands [1991], [1992], Sabooglu-Villet [1992], Lagueux [1993a], [1993b], Nadeau [1993]. Βλ. ακόμη Κονιαβίτης [1993].

22. Η θέση αυτή του Popper έδωσε λαβή για δύο ερμηνείες της ορ-

θολογικότητας, μία «αντικειμενική», που ισχυρίζεται ότι τα άτομα δρουν με βάση τη γνώση των αντικειμενικών συνθηκών της κατάστασης (βλ. Latsis [1972], Hands [1992], Κονιαβίτης [1993], σελ. 389), και μία «υποκειμενική», σύμφωνα με την οποία τα άτομα στηρίζονται στην υποκειμενική αντίληψη της κατάστασης (βλ. Sabooglu-Villet [1992], Nadeau [1993]). Δεδομένου του εκπεφρασμένου αντιψυχολογισμού του Popper θεωρούμε ορθότερη την πρώτη ερμηνεία, ακολουθώντας και τη ρητή δήλωση του ίδιου στο [1961], σελ. 79.

23. Βλ. σχετικά Caldwell [1991], σελ. 15, Κονιαβίτης [1993], σελ. 386.

24. Το σχήμα είναι της N. Koertge και παρατίθεται από τον Hands [1992], σελ. 28.

25. Οι Sabooglu-Villet [1992], σελ. 24 αμφισβητούν την υιοθέτηση της τέλει πληροφόρησης από τον Popper και την αποδίδουν στον Latsis, παρ' όλο που ο Popper υπήρξε σαφής επ' αυτού, [1967], σελ. 144.

26. Μερικοί επικριτές όπως ο Hands [1985] φτάνουν μέχρι του σημείου να μιλούν για δύο ασύμβατους Popper, τον Popper_n, του κριτηρίου διαψευσιμότητας και των φυσικών επιστημών και τον Popper_s της λογικής της κατάστασης και των κοινωνικών επιστημών. Άλλοι, όπως ο Nadeau [1993], αποδίδουν στον Popper μία υποκειμενική-ερμηνευτική αντίληψη της αρχής της ορθολογικότητας που ως τέτοια δεν επιδέχεται διάψευση, προκειμένου να απαλείψουν την κριτική της αντίφασης που επισημάναμε. Βλ. επ' αυτού Κονιαβίτης [1993], σελ. 390.

27. Βλ. σχετ. Latsis [1972], σελ. 240, Hands [1991], σελ. 114. Ο Caldwell [1991], υποστηρίζει ότι μπορούμε ν' αποδεχθούμε την αρχή του Popper έστω και στη βάση ενός συμβατιστικού επιχειρήματος, αφού αυτή δεν αντιβαίνει στην κεντρική επιστημολογική του ιδέα περί «επισφάλειας της γνώσης».

28. Η παρατήρηση αυτή ισχύει και για τη «θεωρία των παιγνίων» καθώς και για τη «θεωρία των ορθολογικών προσδοκιών» έστω κι αν εισάγουν στοιχεία αβεβαιότητας, πληροφόρησης και στρατηγικής άγνωστα στην παραδοσιακή μικροοικονομική ανάλυση, διευρύνοντας σαφώς τα όρια της οικονομικής ορθολογικότητας. Η παρατήρηση ισχύει ακόμη περισσότερο για τη «θεωρία της ορθολογικής επιλογής» των Elster-Roemer, που επιχειρεί να επεκτείνει τον τύπο της μεγιστοποιητικής συμπεριφοράς σε όλες τις κοινωνικές δραστηριότητες. Για μία κριτική των θέσεών τους βλ. Δρουκόπουλος [1992], Κονιαβίτης [1993], σελ. 518.

29. Οι τέσσερις από τους έξι προαναφερθέντες έχουν τιμηθεί με Νόμπελ (Arrow (1972), Simon (1978), Coase (1991), North (1993)).

30. Υπενθυμίζουμε ότι αυτός ο τύπος ορθολογικότητας απορρίφθηκε και από το κενσιανό μοντέλο, όπου οι οικονομικές μονάδες δεν είναι σε θέση να συνυπολογίζουν τα μελλοντικά αποτελέσματα της δράσης τους λόγω της αβεβαιότητας, γι' αυτό και είναι αναγκαία η κρατική παρέμβαση. Βλ. σχετ. Κουτσιαρής [1993], σελ. 107.

31. Βλ. Latsis [1972], σελ. 229, Mongin [1984], σελ. 31, Αναγνωστόπουλος [1994], σελ. 160, απ' όπου και η μετάφραση του όρου «satisficing».

32. Βλ. επ' αυτού Menard [1990], Πιτέλης [1992], Αναγνωστόπουλος [1994], Ιωαννίδης [1994].

33. Για μία εισαγωγή στο θέμα βλ. Menard [1990]. Βλ. ακόμη Ιωαννίδης [1994], σελ. 117-121.

34. Οι Mongin [1984], Menard [1990], Le Moigne [1994] τονίζουν το νεωτεριστικό, αν όχι επαναστατικό χαρακτήρα της θεώρησης του Simon. Αντίθετα οι Boyer [1994], Ιωαννίδης [1994] θεωρούν ότι το έργο του εντάσσεται στα πλαίσια του νεοκλασικού προγράμματος.

35. Για τις θέσεις του ρεύματος αυτού βλ. το τεύχος αφιέρωμα της *La Revue du MAUSS*, No 9, 1990 και την σχετική παρουσίαση στο *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, No 9, 1992.

36. Για μία αναλυτική παρουσίαση της ρικαρδιανής επιστημολογίας βλ. Ζουβουλakis [1993].

37. Κονιαβίτης [1993], σελ. 408. Για μία παρόμοια θέση, βλ. Ιωαννίδης [1994], ο οποίος ωστόσο επιχειρεί ένα βήμα παραπάνω προτείνοντας τη μαρξιανή ανάλυση ως πρότυπο ολιστικής προσέγγισης, όσον αφορά τουλάχιστον στη θεωρία της επιχείρησης.

Βιβλιογραφία

- Arrow, K., [1987], «De la rationalité de l' individu et des autres dans un système économique», *Revue française d' Economie*, (II) No 1, σελ. 22-47.
- Αναγνωστόπουλος, Κ., [1994], «Αριστοποίηση και περιορισμένη ορθολογικότητα στην οικονομική θεωρία», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, No 15, σελ. 143-176.
- Blaug, M., [1980], «La méthodologie économique», Paris, *Economica*, 1982.
- Boland, L., [1979], «A critique of Fredman's critics», *Journal of Economic Literature*, (17), σελ. 503-522.
- Boland, L., [1981], «On the futility of criticizing the neoclassical maximization hypothesis», *American Economic Review*, (71), σελ. 1031-1036.
- Boland, L., [1982], *The foundations of economic method*, London, Allen & Unwin.
- Boland, L., [1983], «The neoclassical maximization hypothesis: reply to Caldwell», *American Economic Review*, (73), σελ. 828-830.
- Boland, L., [1989], *The methodology of economic model building. Methodology after Samuelson*, London, Routledge.

- Boyer, A., [1994], «La rationalité simonienne est-elle satisfaisante?», *Cahiers d' Economie Politique*, No 24-25, σελ. 161-166.
- Bunge, M., [1968], «Η φύση της Επιστήμης», *Δευκαλίων*, No16, 1976, σελ. 351-363.
- Caldwell, B., [1982], *Beyond positivism. Economic methodology in the twentieth century*, London, Allen & Unwin.
- Caldwell, B., [1983], «The neoclassical maximization hypothesis: reply to Boland», *American Economic Review*, (73), σελ. 824-827.
- Caldwell, B., [1991], «Clarifying Popper», *Journal of Economic Literature*, (29), σελ. 1-33.
- De Marchi, N.B., [1991], «Rethinking Lakatos», in N. DeMarchi-M.Blaug (eds.) *Appraising Economic Theories*, Aldershot (U.K.), Edward Elgar.
- Δρουκόπουλος, Β., [1992], «Από τον ορθολογισμό της νεοκλασικής οικονομικής θεωρίας στο νεοκλασικό μαρξισμό της ορθολογικής επιλογής», *Θεωρία και Κοινωνία*, No 6, σελ. 45-56.
- Friedman, M., [1953], «The Methodology of positive Economics», in *Essays in Positive Economics*, Chicago, The University of Chicago Press, σελ. 3-43.
- Γέμτος, Π., [1984], *Μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση.
- Γέμτος, Π., [1989], «Ο λόγος του οικονομικού ανθρώπου», *Σύμμεικτα εις μνήμην Ιάσωνος Χατζηδίνου*, Πειραιάς, Τόμος Β, σελ. 622-633.
- Γιανναράς, Χ., [1989], *Το πραγματικό και το φαντασιώδες στην Πολιτική Οικονομία*, Αθήνα, Δόμος.
- Hands, D.W., [1985], «Karl Popper and economic methodology», *Economics and Philosophy*, (1), σελ. 83-99.
- Hands, D.W., [1991], «Popper, the rationality principle and economic explanation», in G. Shaw (ed.), *Economics, culture and education. Essays in honour of Mark Blaug*, σελ. 108-119.
- Hands, D.W., [1992], «Falsification, situational analysis and scientific research programmes: the popperian tradition in economic methodology», in N. De Marchi (ed.), *Post-popperian methodology of Economics*, Dordrecht, Kluwer, 1992, σελ. 19-53.
- Hands, D.W., [1993], «Thirteen theses on progress in economic methodology», in D.W. Hands, *Testing, rationality and progress*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield, σελ. 143-7.
- Hausman, D., [1988], «Economic methodology and philosophy of science», in G.C. Winston/R.F. Teichgraeber III, *The boundaries of Economics*, Cambridge University Press, σελ. 88-116.
- Hausman, D., [1989], «Economic methodology in a nutshell», *Journal of Economic Perspectives*, (3), σελ. 115-127.
- Hollis, M.-Nell, E., [1975], *Rational Economic Man*, Cambridge, C.U.P.
- Hutchison, T.W., [1938], *The significance and basic postulates of economic theory*, New York, A. Kelley, 2η εκδ. 1960.

- Ιωαννίδης, Σ., [1994], «Επιχείρηση, επιχειρηματίας, κεφάλαιο. Τα όρια του μεθοδολογικού ατομισμού στις σύγχρονες θεωρήσεις της επιχείρησης», *Αξιολογικά*, No 6, σελ. 114-161.
- Καραντώνης, Η., [1980], *Η οικονομική επιστήμη από τη σκοπιά της σύγχρονης επιστημολογίας*, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης.
- Κονιαβίτης, Θ., [1993], *Πλουραλισμός στην Κοινωνιολογία. Μεθοδολογική προσέγγιση*, Αθήνα, Οδυσσεάς.
- Κορλίρας, Π., [1991], *Φιλοσοφία της Πολιτικής Οικονομίας*, Αθήνα, Γνώση.
- Κουτσιάρας, Ν., [1993], *Οι ηθικές κινήσεις της οικονομικής θεωρίας ως προσδιοριστικές των πολιτικών προτάσεων. Απόπειρα κριτικής διερεύνησης*. Του ίδιου, *Οι κοινωνικές επιστήμες σε αναζήτηση του πολιτικού*, Αθήνα, εκδ. Διαβάζω, σελ. 99-125.
- Lallement, J., [1987], «Popper et le principe de rationalité», *Economies et Sociétés*, Serie PE, No 8, σελ. 25-40.
- Lagueux, M., [1993a], «Analyse économique et principe de rationalité», *Revue de Synthèse*, (64), σελ. 9-31.
- Lagueux, M., [1993b], «Popper and the rationality principle», *Philosophy of Social Sciences*, (23), σελ. 468-480.
- Latsis, S.J., [1972], «Situational determinism in Economics», *The British Journal for the Philosophy of Science*, (23) σελ. 207-245.
- Latsis, S.J., [1976], «A research program in Economics», in S.J. Latsis (ed.), *Method and appraisal in Economics*, Cambridge, C.U.P., σελ. 1-41.
- Latsis, S.J., [1983], «The role and status of the rationality principle in the social sciences», in R. Cohen, M. Wartowsky (eds.), *Epistemology, Methodology and the social sciences*, Dordrecht, D. Reidel, σελ. 123-151.
- Le Moigne, J.L., [1994], «Sur la capacité de la raison à discerner rationalité substantive et rationalité procedurale», *Cahiers d' Economie Politique*, No 24-25, σελ. 125-159.
- Machlup, F., [1946], «Marginal analysis and empirical research», in *Essays in Economic Semantics*, New York, W.W. Norton, 1967, σελ. 147-190.
- Machlup, F., [1955], «The problem of verification in Economics», *Southern Economic Journal*, (22), σελ. 1-21.
- Machlup, F., [1964], «Professor Samuelson on theory and realism», *American Economic Review*, (54), σελ. 733-736.
- Machlup, F., [1967], «L' homo oeconomicus et ses collègues», in E. Claassen (ed.), *Fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, σελ. 117-130.
- Maki, U., [1989], «On the problem of realism in Economics», *Ricerche Economiche*, (43), σελ. 176-198.
- Meidinger, C., [1994], *La science économique. Questions de méthode*, Paris, Vuibert.

- Ménard, C., [1990], «L' économie des organisations», Paris, F. Maspero.
- Mingat, A.-Salmon, P.-Wolfelsperger, A., [1985], *Méthodologie économique*, Paris, P.U.F.
- Mirowski, P., [1989], *More heat than light*, Cambridge, C.U.P.
- Mongin, P., [1984], «Modèle rationnel ou modèle économique de rationalité», *Revue Economique*, (35), σελ. 9-63.
- Mongin, P., [1986], «La controverse sur l' entreprise (1940-1950) et la formation de l' irréalisme méthodologique», *Economies et Sociétés*, Serie PE, 5, σελ. 95-151.
- Mongin, P., [1988], «Le réalisme des hypothèses et la «Partial Interpretation View»», *Philosophy of the Social Sciences*, (8), σελ. 281-325.
- Musgrave, A., [1981], ««Unreal assumptions» in Economic theory: the F-twist untwisted», *Kyklos*, (34), σελ. 377-387.
- Nadeau, R., [1993], «Confuting Popper on the rationality principle», *Philosophy of Social Sciences*, (23), σελ. 446-467.
- Nagel, E., [1963], «Assumptions in economic theory», *American Economic Review*, (53), σελ. 211-219.
- O' Sullivan, P., [1987], *Economic methodology and freedom to choose*, London, Allen & Unwin.
- Ππέλης, Χ., [1992], «Το πρόβλημα της αποτυχίας του καπιταλισμού και οι θεωρίες των κρίσεων», *Αξιολογικά*, No 3, σελ. 85-120.
- Popper, K., [1957], *The poverty of historicism*, London, Routledge, 1991.
- Popper, K., [1961], «The logic of the social sciences», in *In search of a better world*, London, Routledge, 1992, σελ. 64-81.
- Popper, K., [1967], «La rationalité et le statut du principe de rationalité», in E. Claassen (ed.), *Fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, σελ. 142-150.
- Popper, K., [1976], *La quête inachevée*, Bruxelles, ed. Complexe.
- Πρυνεντύ, Ζ., [1991], «Οικονομισμός και κοινωνικές επιστήμες: μία αναθεώρηση», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, No 81, σελ. 63-80.
- Robbins, L., [1935], *An essay on the nature and significance of Economic Science*, 1η εκδ. 1932, London, Mac Millan, 3η εκδ. 1984.
- Sabooglu, M.-Villet, M., [1992], «Déterminisme situationnel et rationalité», *Economies et Sociétés*, Serie PE, No 17, σελ. 5-31.
- Salanti, A., [1989], «Distinguishing internal from external criticism in economic methodology», *History of Political Economy*, (21), σελ. 635-639.
- Samuelson, P., [1963], «Problems of methodology: discussion», *American Economic Review*, (53), σελ. 231-236.
- Samuelson, P., [1964], «Theory and realism: a reply», *American Economic Review*, (54), σελ. 736-739.
- Sen, A., [1977], «Rational fools: a critique of the behavioural foundations of economic theories», in F. Hahn/M. Hollis, *Philosophy and Economic Theory*, Oxford University Press, 1979, σελ. 87-109.

- Sen, A., [1987], *Ethics and Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simon, H., [1976], «From substantive to procedural rationality», in S.J. Latsis (ed.), *Method and appraisal in Economics*, Cambridge, C.U.P., σελ. 129-148.
- Simon, H., [1978], «Rationality as process and as a product of thought», *American Economic Review*, (68), σελ. 1-16.
- Simon, H., [1979], «Rational decision making in business organizations», *American Economic Review*, (69), σελ. 494-513.
- Σταμάτης, Γ., [1991], *Νεοκλασική μικροοικονομική θεωρία. Παρουσίαση και κριτική*, Αθήνα, εκδ. Κριτική.
- Stigler, G.-Becker, G., [1977], «De gustibus non est disputandum», *American Economic Review*, (67), σελ. 67-80.
- Walliser, B.-Prou, C., [1988], *La science économique*, Paris, Seuil.
- Zouboulakis, M.S., [1993], *La science économique à la recherche de ses fondements*, Paris, P.U.F.
- Zouboulakis, M.S., [1995], «Le débat sur le réalisme des hypothèses dans les années 1870», *Revue Economique*, (46), σελ. 973-981.



Για την δύναμη της Διαφήμισης: Ψυχικές και Κοινωνικές Διαστάσεις

Γιάννης Σταυρακάκης*

Περίληψη

*Μέχρι σήμερα η ανάλυση του διαφημιστικού φαινομένου επικεντρώθηκε σε τρεις άξονες: 1) Στο ζήτημα της διάκρισης των υποτιθέμενων αυθεντικών ανθρωπίνων αναγκών από τις «τεχνητές» επιθυμίες που η διαφήμιση εγκαλείται ότι προκαλεί, 2) Στο ζήτημα της αλήθειας ή του ψεύδους του διαφημιστικού λόγου, 3) Στο ζήτημα της διασύνδεσης της διαφήμισης με το καπιταλιστικό σύστημα ή το σύστημα οικονομίας της αγοράς. Η ανά χειράς μελέτη επιχειρεί να καταδείξει τον παρωχημένο χαρακτήρα της ανάλυσης της διαφήμισης που στηρίζεται στους άξονες αυτούς και η οποία αγνοεί τον πυρήνα του διαφημιστικού φαινομένου, τον άξονα της επιθυμίας. Με βάση ορισμένες ψυχαναλυτικές κατηγορίες όπως η επιθυμία, η απόλαυση και η φαντασίωση, θα επιχειρηθεί μια εναλλακτική προσέγγιση της διαφήμισης, η οποία, εκ παραλλήλου, θα φέρει στο προσκήνιο τη δυνατότητα μιας νέας κριτικής της διαφήμισης ως κοινωνικού φαινομένου.***

Κάθε συζήτηση γύρω από τη λειτουργία της διαφήμισης στις σύγχρονες κοινωνίες αναπόφευκτα λαμβάνει χώρα σε ένα κλίμα σύγχυσης, που δημιουργείται από τις μετωπικά συγκρουόμενες απόψεις που έχουν κατά καιρούς εκφραστεί για το ζήτημα αυτό. Ακόμη και η διάκριση ανάμεσα σε αντίπαλους και υποστηρικτές

* Διδάκτωρ Κοινωνικών Επιστημών.

** Ο συγγραφέας θα ήθελε να ευχαριστήσει τον Νίκο Δεμερτζή για τις χρήσιμες παρατηρήσεις του πάνω στην πρώτη γραφή του κειμένου.

της διαφήμισης είναι υπεραπλουστευτική μια και τόσο οι αντίπαλοι όσο και οι υποστηρικτές χωρίζονται σε στρατόπεδα ξένα, ίσως και εχθρικά μεταξύ τους. Στους κριτικούς της διαφήμισης, για παράδειγμα, συμπεριλαμβάνονται τμήματα μιας συντηρητικής τάσης όπως οι Χριστιανοί φουνταμενταλιστές, που δρουν στις Ην. Πολιτείες της Αμερικής και οι οποίοι ασκούν μια πουριτανική κριτική στις διαφημίσεις προϊόντων όπως τα αντισυλληπτικά και τα προϊόντα γυναικείας υγιεινής, στη χρήση της σεξουαλικότητας στη διαφήμιση και στην καλλιέργεια από αυτή μιας ηδονιστικής στάσης στο κοινό.

Το ίδιο όμως, ίσως και περισσότερο κριτικοί, εμφανίζονται μια σειρά από "αριστερούς" διανοούμενους, οι οποίοι κατηγορούν τη διαφήμιση ως όργανο του καπιταλισμού, ως μια μορφή χειραγώγησης – και όχι πληροφόρησης – που υποτάσσει τους ανθρώπους στη λογική της ατομικής κατανάλωσης αγνοώντας τις αυθεντικές τους ανάγκες και δημιουργώντας πλασματικές επιθυμίες. Από την άλλη μεριά εκείνοι που διάκινται φιλικά προς τη διαφήμιση διατείνονται πως η διαφήμιση είναι οικονομικώς αναγκαία, ότι δηλαδή χωρίς την ύπαρξή της το οικονομικό σύστημα των βιομηχανικών κοινωνιών θα κατέρρεε και αρνούνται ότι η διαφήμιση δρα ως πλύση εγκεφάλου των μαζών στον ώριμο καπιταλισμό¹.

Στο ανα χείρας κείμενο, θα προσπαθήσω αρχικά να ξεκαθαρίσω τους όρους του διαλόγου ανάμεσα στα εκατέρωθεν επιχειρήματα για τη διαφήμιση. Στη συνέχεια θα αρθρώσω μια σειρά από ερωτήματα που, υποθέτω, ότι στοχεύουν στην καρδιά του διαφημιστικού φαινομένου και των οποίων η διερεύνηση θα φωτίσει ορισμένες πλευρές του. Τέλος θα επιχειρήσω να προτάξω ορισμένες σκεψεις – υπό μορφήν απαντήσεων σ' αυτά τα ερωτήματα – από τη σκοπιά της Λακανικής ψυχανάλυσης, που εικάζω ότι έχει να προσφέρει πολύ περισσότερα από άλλες προσεγγίσεις στην προσπάθεια αναπροσανατολισμού της ανάλυσης του διαφημιστικού φαινομένου.

Θα ξεκινήσω με μερικές παρατηρήσεις αναφορικά με τις κυριότερες κριτικές αλλά και συνηγορίες της διαφήμισης. Κατ' αρχάς πολύ συχνά υποστηρίζεται ότι η διαφήμιση παράγει "ψευδείς επιθυμίες" και ενισχύει την παραγωγή και κατανάλωση πραγμάτων που είναι ασύμβατα με την ικανοποίηση των αυθεντικών και άμεσων ανθρώπινων αναγκών. Ποιος όμως είναι σε θέση να καθορίσει με βεβαιότητα ποιες είναι αυτές οι αυθεντικές φυσικές ανθρώπινες ανάγκες; Ακόμη κι αν περιορίσουμε τις ανάγκες αυτές σε όποιες είναι απολύτως απαραίτητες για την ανθρώπινη ζωή

(τροφή - νερό κ.λπ.) το πρόβλημα παραμένει, γιατί "μια ζωή περιορισμένη στις αναγκαιότητες αυτές θα ήταν πολιτισμικά και πνευματικά νεκρή"². Ακόμη και οι πολύ βασικές αυτές ανάγκες όμως "διαμεσολαβούνται από την κοινωνία και την κουλτούρα, τόσο όσον αφορά την ικανοποίησή τους, όσο και τους ιδιαίτερους τρόπους που οι άνθρωποι τις αξιολογούν μέσα απ' την επικοινωνία"³.

Μ' άλλα λόγια αρθρώνονται και περιβάλλονται από ένα συμβολικό και πολιτισμικό δίκτυο, που όχι μόνο προϋποθέτει κάποιες άλλες ανάγκες που είναι εξίσου σημαντικές για την ανθρώπινη ζωή (ψυχολογικές, πολιτισμικές, κοινωνικές κ.λπ.), αλλά και αναιρεί τη διάκριση ανάμεσα σε βασικές ανάγκες και δευτερεύουσες ανάγκες ή επιθυμίες. Αυτό συμβαίνει γιατί σε πολλές περιπτώσεις οι συμβολικές αυτές ανάγκες ή επιθυμίες, επιβάλλονται στις θεωρούμενες ως βασικές. Οι απεργίες πείνας πολιτικών κρατουμένων και οι θυσίες στα πεδία της μάχης, για παράδειγμα, αποτελούν ελάχιστες ενδείξεις του γεγονότος αυτού. Ο Arnold Toynbee αναγνωρίζοντας την αδυναμία διαχωρισμού ανάμεσα σε πραγματικές ανάγκες και δευτερεύουσες ανάγκες ή επιθυμίες εισάγει έναν τριμερή διαχωρισμό ανάμεσα σε ανάγκες, εννοώντας τις ελάχιστες υλικές προϋποθέσεις της ζωής, αυθεντικές επιθυμίες, οι οποίες ανακύπτουν χωρίς την επέμβαση της διαφήμισης και "ανεπιθύμητες απαιτήσεις", τις οποίες δημιουργεί η διαφήμιση⁴. Έτσι στην ουσία αναγνωρίζεται ότι κάποιες μή "υλικές" επιθυμίες μπορούν να είναι εξίσου αυθεντικές με τις ελάχιστες προϋποθέσεις της ζωής. Τι γίνεται όμως με τη διάκριση ανάμεσα σε αυθεντικές επιθυμίες και δευτερογενείς απαιτήσεις; Ποιος μπορεί να ξεχωρίσει τις μεν από τις δε; Ποιος μπορεί με βεβαιότητα να διακρίνει ποιες είναι αυτές οι αυθεντικές επιθυμίες που συμβαδίζουν με την απώτερη ουσία του ανθρώπου; Ο τριμερής διαχωρισμός του Toynbee δε λύνει το πρόβλημα, απλώς το μεταθέτει. Εξάλλου όσες φορές επιχειρήθηκαν τέτοιου είδους διαχωρισμοί αποδείχθηκαν καταστροφικοί.

Κάθε διαχωρισμός φυσικών αναγκών και ψευδών επιθυμιών, όπως και φυσικών και ψευδών συμφερόντων, προϋποθέτει μια ουσιολογική σύλληψη του υποκειμένου, στον πυρήνα του οποίου "αναγνωρίζεται" μια αναλλοίωτη ουσία, η γνώση της οποίας αποκαλύπτει τις φυσικές ανάγκες και επιτρέπει το διαχωρισμό τους από τις ψευδείς επιθυμίες. Θα μπορούσε κανείς να παρουσιάσει πλειάδα παραδειγμάτων αυτής της στάσης αλλά το παράδειγμα της μαρξιστικής θεωρίας της ψευδούς συνείδησης είναι αποκαλυπτικό, παρά το γεγονός ότι δεν αφορά αυτό καθ' αυτό το ζήτημα

των αναγκών αλλά το παράλληλα διαρθρωμένο ζήτημα των συμφερόντων. Η μαρξιστική – και όχι κατ' ανάγκην η Μαρξική ή η μόνη Μαρξική – σύλληψη του υποκειμένου, προϋποθέτει ότι η ταυτότητά του είναι οριστικά και απόλυτα συγκροτημένη στη βάση διάφανων ταξικών συμφερόντων⁵.

Σε περίπτωση διαφωνίας εκείνος που έχει διαφορετική γνώμη χαρακτηρίζεται ως παραπλανημένος, θύμα και φορέας ψευδούς συνειδήσης και πιέζεται να αναγνωρίσει τα "αιώνια συμφέροντά" του. Τα *goulag* και ο Σταλινισμός δεν απέχουν και πολύ. Κατ' αναλογία θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί ότι κάθε απόπειρα καθορισμού κάποιων αυθεντικών φυσικών αναγκών ενάντια σε κάποιες άλλες "ψευδείς" επιθυμίες, υποκρύπτει την αποδοκιμασία εκείνου που κάνει τη διάκριση για τις υποτιθέμενες "ψευδείς" επιθυμίες: "Υπάρχει μια δόση υποκρισίας στην κατηγορία ότι η διαφήμιση δημιουργεί "ψευδείς επιθυμίες". Αυτό που συνήθως υποκρύπτεται είναι ότι ο κατήγορος αποδοκιμάζει τα πράγματα που οι διαφημιστές προωθούν"⁶.

Σήμερα πλέον, ως αποτέλεσμα του δυναμισμού της στρουκτουραλιστικής και μεταστρουκτουραλιστικής θεωρίας, η συμβολική διάσταση της κατανάλωσης και η συμβολική διαμεσολάβηση ανάγκης και επιθυμίας ή μάλλον η συγκρότηση και ανάδυσή τους στο συμβολικό αφήνουν μόνο δύο θεωρητικές πιθανότητες ανοιχτές. Είτε την ανοιχτή απόρριψη κάθε λόγου περί αναγκών -ενός λόγου που χαρακτηρίζεται από τον Baudrillard ως "απλοϊκή και παράλογη ηθικολογία"⁷ είτε την τοποθέτηση του ίδιου του συμβολικού, της συμβολικής διάστασης στην δομική θέση της ανάγκης. Αυτή είναι η στρατηγική της Susan Langer που ανάγει την "ανάγκη για συμβολοποίηση" σε βασική ανάγκη και ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου: "Η βασική ανάγκη, η οποία είναι βεβαίως προφανής μόνο για τον άνθρωπο, είναι η ανάγκη για συμβολοποίηση. Η λειτουργία της δημιουργίας συμβόλων είναι μια από τις κύριες δραστηριότητες του ανθρώπου, όπως το φαγητό (κ.λπ.)... Είναι η θεμελιώδης δραστηριότητα του μυαλού του και δε σταματά ποτέ"⁸. Το ίδιο ισχύει και για το έργο στοχαστών όπως ο E. Cassirer και ο L. White, που αποκαλύπτουν τον άνθρωπο ως *Homo Symbolicus* και τονίζουν τη σημασία της Συμβολικής διάστασης⁹.

Στο πεδίο της συζήτησης αυτής η παρέμβαση του Lacan είναι δυνατόν να δράσει ως καταλύτης και να ξεκαθαρίσει το ζήτημα με τον πιο ριζικό τρόπο. Κι αυτό γιατί ο Lacan επισημαίνει ότι το επίπεδο των "φυσικών", "πραγματικών" αναγκών (πείνα, δίψα κ.λπ.)

είναι αυτό καθ' αυτό απρόσιτο για τον άνθρωπο. Εκείνο που διαφοροποιεί το ανθρώπινο ομιλούν υποκείμενο από τα ζώα είναι ακριβώς το γεγονός ότι στον άνθρωπο η ανάγκη πάντα αρθρώνεται στη γλώσσα, εκφράζεται συμβολικά. Δεν υπάρχει ούτε ικανοποιείται από μόνη της αλλά, πάντα αρθρωμένη στο συμβολικό, λειτουργεί ως αίτημα προς τον Άλλο – αρχικά προς τη μητέρα – που είναι σε θέση να μας την ικανοποιήσει. Έτσι η ικανοποίηση του αιτήματος δεν ικανοποιεί απλώς την ανάγκη μας αλλά πιστοποιεί την αγάπη του Άλλου για μας. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι πολλές φορές απλώς και μόνο η έκφραση της αγάπης ή της αποδοχής του Άλλου ικανοποιεί – προσωρινά πάντα – το αίτημα μας ακόμα κι όταν δε συνοδεύεται από την ικανοποίηση της ανάγκης. Από την άλλη ακόμα κι όταν η ανάγκη μας "ικανοποιείται" το αίτημα μένει πολλές φορές ανικανοποίητο, αφού δεν ανάγεται στην απλή ικανοποίηση της ανάγκης.

Όσο για την επιθυμία, αυτή ορίζεται από τον Lacan ως αυτό που μένει από το αίτημα αν αφαιρέσουμε την ανάγκη. Η επιθυμία είναι ακριβώς αυτό που στο αίτημα δεν είναι δυνατόν να αναχθεί στην ανάγκη. Η επιθυμία συνδέεται άμεσα με μια έλλειψη (την καταστατική έλλειψη του υποκειμένου), που δε μπορεί να ικανοποιηθεί από κανένα πραγματικό αντικείμενο γι' αυτό και δεν υπάρχουν *a priori* αυθεντικές και ψευδείς επιθυμίες. Από τη στιγμή δε που το επίπεδο της ανάγκης είναι χαμένο – απρόσιτο αυτό καθ' αυτό – η διάσταση της επιθυμίας της οποίας η ανάδυση συνοδεύει τη συμβολική άρθρωση της ανάγκης στο αίτημα, αποκτά κομβικό χαρακτήρα¹⁰. Σ' αυτόν τον κομβικό χαρακτήρα όμως θα ξαναγυρίσουμε αργότερα.

Δε θα πρέπει πάντως να νομισθεί ότι η κατάρρευση της παραδοσιακής διάκρισης ανάμεσα σε ανάγκες και επιθυμίες ή αυθεντικές επιθυμίες και ψευδείς επιθυμίες κάνει τα πράγματα κατ' ανάγκην ευκολότερα για τη διαφήμιση. Κι αυτό για δύο κυρίως λόγους:

1) Οι ίδιοι οι διαφημιστές υιοθετούν συνήθως μια ουσιολογική σύλληψη του υποκειμένου. Υπολογίζουν, σε μεγάλο βαθμό, την ανθρώπινη φύση ως ορθολογική και τις επιθυμίες του ανθρώπου ως υπαγόμενες σε ορθολογική επιλογή και ικανοποίηση. Η αποτυχία αυτού του μοντέλου αποκάλυψε ότι πολλές από τις επιλογές μας δεν είναι ορθολογικές και προκάλεσε τη στροφή της διαφημιστικής βιομηχανίας στην έρευνα των ψυχολογικών παραμέτρων της συμπεριφοράς του καταναλωτή¹¹.

2) Και πάλι όμως τόσο η αποτυχία του ορθολογικού ουσιολο-

γικού μοντέλου όσο και οι ψυχολογικές έρευνες της διαφήμισης δεν αποκάλυψαν παρά το γεγονός ότι οι άνθρωποι πραγματικά "δεν ξέρουν τί θέλουν" αλλά και όταν ξέρουν δεν το αποκαλύπτουν εύκολα. Ως εκ τούτου και για τη διαφήμιση δεν υπάρχει "σίγουρος δρόμος επιτυχίας"¹².

Μια άλλη συνήθης κριτική που απευθύνεται στο διαφημιστικό λόγο (discourse) αφορά την αλήθεια των διαφημίσεων. Παρόλα αυτά είναι μάλλον σπάνιο για μια διαφήμιση να προβάλει ένα εξώφθαλμο ψέμα. Κάτι τέτοιο θα έβλαπτε το marketing του διαφημιζόμενου προϊόντος, θα γινόταν μπούμερανγκ για το προϊόν. Στην περίπτωση δε που η απάτη δε θα γινόταν αμέσως αντιληπτή από τον καταναλωτή θα προκαλούσε την αντίδραση των άλλων διαφημιστικών εταιριών για λόγους αθέμιτου ανταγωνισμού, όπως και την αντίδραση των παραγωγών ομοειδών προϊόντων για τον ίδιο λόγο. Ούτως ή άλλως δε, θα τραβούσε την προσοχή των οργάνων που ελέγχουν τη δεοντολογία και την πρακτική του διαφημιστικού χώρου στις περισσότερες χώρες. Έτσι "το πρόβλημα ανακύπτει όχι τόσο από συνειδητή παραπλάνηση όσο από διαφορετικές αντιλήψεις για το περιεχόμενο της αλήθειας"¹³.

Απ' την άλλη μεριά δεν είναι δυνατόν να αρνηθεί κανείς ότι η διαφήμιση χτίζει συνήθως μια ολόκληρη μυθολογία γύρω από συγκεκριμένα προϊόντα. Αυτό επιβεβαιώνεται κι από το γεγονός ότι τα προϊόντα που ανταγωνίζονται για ένα μερίδιο της αγοράς είναι πολλές φορές ταυτόσημα και είναι τότε που η σημασία της διαφήμισης είναι μεγαλύτερη. Η παρατήρηση αυτή πιστοποιείται κι από τους ίδιους τους διαφημιστές όπως, για παράδειγμα, από τον D. Ogilvy: "Εκπλήσσομαι από το γεγονός ότι πολλοί άνθρωποι της διαφήμισης... πιστεύουν ότι οι γυναίκες είναι δυνατόν να πεισθούν με τη λογική και την επιχειρηματολογία να αγοράσουν μια μάρκα αντί για μια άλλη, τη στιγμή που και οι δυο εν λόγω μάρκες είναι από τεχνική άποψη ταυτόσημες"¹⁴.

Στην πραγματικότητα το πρόβλημα είναι ότι η διαφήμιση δεν πληροφορεί απλώς αλλά προσπαθεί να πείσει χρησιμοποιώντας ρητορικά και άλλα εργαλεία για να επιτύχει τους σκοπούς της. Όμως αυτό δεν είναι κατ' ανάγκην μεμπτό. Η διαφήμιση δεν είναι ο μόνος λόγος που λειτουργεί έτσι. Η πειθώ διαπερνά όλο το πολιτικό σύστημα αλλά και τις προσωπικές και κοινωνικές σχέσεις. Και μάλιστα θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί ότι στη διαφήμιση η πειθώ είναι συγκριτικά ακίνδυνη και ο σκοπός της γνωστός από πριν, κάτι που δε συμβαίνει σε άλλες περιπτώσεις. Αν είναι απλοϊκό και ολοκληρωτικό να θεωρούμε πως μόνο εμείς γνωρίζουμε

τις φυσικές πρωτογενείς ανάγκες του ανθρώπου, το ίδιο απλοϊκό και ολοκληρωτικό είναι να ονειρευόμαστε έναν "ιδανικό" κόσμο στον οποίο η πειθώ θα έχει εξαφανιστεί και όλα θα είναι διάφανα, σταθερά και αμέσως αναγνωρίσιμα από όλους.

Όπως παρατηρεί η Gillian Dyer, η κριτική της διαφήμισης είναι δυνατόν να κρύβει μια πουριτανική νοσταλγία προς μια προ-καπιταλιστική κοινοτική-οργανική κουλτούρα, προς μια εποχή αντικειμενικού λόγου, που ακόμη κι αν υπήρξε ποτέ στην καθαρότητά της, έχει μάλλον παρέλθει ανεπιστρεπτί¹⁵. Εξάλλου είναι αμφίβολο και το κατά πόσον η "χαμένη" αδύνατη αυτή εποχή θα ήταν σήμερα επιθυμητή. Ούτως ή άλλως ακόμη κι αν το περιεχόμενο αλήθειας του διαφημιστικού λόγου είναι αμφισβητήσιμο ή μικρό, αυτό δε μειώνει σε καμιά περίπτωση τη σημασία του¹⁶. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι η Williamson, μια από τις δριμύτερες κριτικούς της διαφήμισης υποστηρίζει πως η επικέντρωση της προσοχής μας στο ζήτημα της αλήθειας ή του ψεύδους του διαφημιστικού λόγου αποτελεί το μεγαλύτερο εμπόδιο στην κατανόηση του ρόλου που παίζει η διαφήμιση στην κοινωνία μας¹⁷. Όπως θα προσπαθήσω αργότερα να δείξω κάθε ανάλυση και κριτική της διαφήμισης δε θα πρέπει να περιορίζεται στο ζήτημα του περιεχομένου αλήθειας της γιατί έτσι αγνοείται ο κατεξοχήν χαρακτήρας της ως κοινωνικής φαντασίωσης – οργανωτή της επιθυμίας και της απόλαυσης στην εποχή της γενικευμένης κατανάλωσης.

Το τρίτο ζήτημα που προκαλεί σύγχυση στο συνεχιζόμενο διάλογο γύρω από τη διαφήμιση παρουσιάζει την εξής ιδιομορφία. Από μεν τους κριτικούς της διαφήμισης θεωρείται αρνητικό, από δε τους υποστηρικτές της θετικό. Πρόκειται για τη διασύνδεση της διαφήμισης με το καπιταλιστικό σύστημα ή το σύστημα της οικονομίας της αγοράς. Οι δεύτεροι θεμελιώνουν τη χρησιμότητα της διαφήμισης στο γεγονός ότι στηρίζει το οικονομικό αυτό σύστημα και εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η εμφάνιση αλλά κυρίως η γενίκευση και ανάπτυξη της διαφήμισης συνδέονται άμεσα με την ώριμη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Για τον St. Ewen η σύγχρονη διαφήμιση θα πρέπει να ειδωθεί ως άμεσο επακόλουθο των αναγκών του μαζικού βιομηχανικού καπιταλισμού¹⁸.

Με την επικράτηση, στον 20ο αιώνα, της μαζικής παραγωγής αγαθών, η κλασική υπόθεση της ορθόδοξης οικονομικής θεωρίας ότι οι παραγωγοί προσπαθούν να ικανοποιήσουν τις ανάγκες που πρώτα εκφράζουν οι ίδιοι οι καταναλωτές, μεταβάλλεται δραματι-

κά. Στην παραπάνω υπόθεση προστίθεται και η αντίστροφη διαδικασία. Η σταθερότητα του οικονομικού συστήματος επιβάλλει την πλαισίωση της μαζικής παραγωγής από μια εξίσου μαζική κατανάλωση. Έτσι η διαφήμιση, στα πλαίσια της οικονομίας της αγοράς, είναι ο τρόπος με τον οποίο επιχειρείται η κάλυψη του χάσματος αυτού ανάμεσα στην επιτευχθείσα μαζική παραγωγή και στην αναγκαία πλέον μαζική κατανάλωση. Μ' άλλα λόγια "η διαφήμιση είναι η συνέπεια της αποτυχίας της κοινωνίας να ανακαλύψει τρόπους ενημέρωσης και απόφασης πάνω σ' ένα ευρύ φάσμα προβλημάτων της οικονομικής ζωής"¹⁹.

Έχει επίσης υποστηριχθεί ότι η αυξανόμενη σημασία του καταναλωτισμού και της διαφήμισης δεν απαντούν παρά σε μια κρίση νομιμοποίησης του καπιταλιστικού συστήματος²⁰. Μια κρίση της οποίας η υπέρβαση εναποτίθεται στην κατασκευή των κοινωνικών ταυτοτήτων στη βάση της κατανάλωσης και όχι της εργασίας, όπως γινόταν στον πρώιμο και στον οργανωμένο καπιταλισμό²¹. Η διασύνδεση όμως της διαφήμισης με την κοινωνία στην οποία επικρατεί η οικονομία της αγοράς δε σταματά εδώ. Το αν η διαφήμιση στην εποχή της μαζικής παραγωγής γίνεται αναπόσπαστο και κομβικό στοιχείο της οικονομίας είναι δυνατόν να θεωρηθεί είτε ως αρνητικό είτε ως θετικό στοιχείο. Αυτό εξαρτάται πρωτίστως από τη στάση που υιοθετεί κανείς απέναντι στην οικονομία της αγοράς. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο τόσο οι υποστηρικτές όσο και οι κριτικοί της διαφήμισης συμπεριλαμβάνουν τη διασύνδεση αυτή στο δικό τους οπλοστάσιο. Ο περιορισμός πάντως της ανάλυσης της διαφήμισης σ' αυτήν την οικονομική διάσταση είναι ελαφρώς παραπλανητικός. Κι αυτό γιατί η επίδραση του διαφημιστικού λόγου και η λειτουργία του στις σύγχρονες κοινωνίες δε σταματά σ' αυτήν την οικονομική διάσταση.

Η οικονομική διάσταση συναρθρώνεται σε μια γενικότερη ανακατάταξη του πολιτιστικού συστήματος αξιών. Μαζική παραγωγή και μαζική κατανάλωση συνδέονται άρρηκτα με την ανάδυση μιας ολόκληρης κουλτούρας του καταναλωτισμού²². Η διαφήμιση πλέον αποκτά σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των αξιών, των συνηθειών και του προσανατολισμού της κοινωνίας²³. Όπως θα προσπαθήσω στη συνέχεια να δείξω, εκτός από τη στήριξη που προσφέρει στην οικονομία της αγοράς, η διαφήμιση συγκροτεί και στηρίζει μια οικονομία της επιθυμίας, που έχει σημαντικότερες συνέπειες στον τρόπο συγκρότησης των ταυτοτήτων μας και της κουλτούρας των κοινωνιών μας. Είναι μάλιστα αυτή η οικονομία της επιθυμίας που στηρίζει, στην πραγματικότητα, την οικονομία

της αγοράς, κι αυτή η διάσταση είναι κάτι που συνήθως αγνοείται.

Από τη σύντομη ανάλυση που προηγήθηκε γίνεται κατανοητό ότι μια ουσιαστική προσέγγιση της λειτουργίας του διαφημιστικού λόγου προϋποθέτει μια σειρά από τροποποιήσεις όσον αφορά τις βασικές παραμέτρους του διαλόγου, που έχει ως τώρα αναπτυχθεί γύρω από το ζήτημα:

1) Είναι εξαιρετικά δύσκολο να διατηρήσουμε πια μια κάθετη διάκριση ανάμεσα σε φυσικές πρωτογενείς ανάγκες και ψευδείς επιθυμίες που δημιουργεί η διαφήμιση. Ακόμη δυσκολότερο είναι μια τέτοια διάκριση να αποτελέσει μια δόκιμη βάση για την ανάλυση του διαφημιστικού φαινομένου. Έτσι η προσοχή μας θα πρέπει να εντοπισθεί στο ζήτημα της επιθυμίας και στον τρόπο με τον οποίο η διαφήμιση δομεί και οργανώνει την επιθυμία στις σύγχρονες κοινωνίες.

2) Η επιχειρηματολογία περί της αλήθειας ή του ψεύδους του διαφημιστικού λόγου από τη μια μεριά προσκρούει σε επιστημολογικά - γνωσιολογικά προβλήματα, ενώ απ' την άλλη αφήνει στο περιθώριο το δεδηλωμένο στόχο της διαφήμισης που δεν είναι βέβαια η αντικειμενική ενημέρωση αλλά η πειθώ και η δημιουργία επιθυμίας.

3) Όσον αφορά τη διασύνδεση της διαφήμισης με το γενικότερο οικονομικό σύστημα και αυτή από μόνη της δεν έχει κατ' ανάγκη ούτε αρνητικό ούτε θετικό πρόσημο. Έτσι το μόνο που σίγουρα επιτυγχάνεται με την εμμονή στην ανάλυσή της με στενά οικονομικούς όρους είναι ο αυτοπεριορισμός της προσέγγισης του διαφημιστικού λόγου.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις δε θα πρέπει να οδηγήσουν στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι η κριτική της διαφήμισης είναι άσκοπη. Αυτό που υποστηρίζεται είναι ότι μια ουσιαστική κριτική της διαφήμισης θα πρέπει να ξεπεράσει απλοϊκές και αποδεδειγμένα αναποτελεσματικές διακρίσεις και αντιλήψεις και να προσεγγίσει με νέους προσανατολισμούς το πρόβλημα της διαφήμισης. Είναι δόκιμο να περιμένει κανείς ότι ως αποτέλεσμα της νέας αυτής εναλλακτικής προσέγγισης νέοι άξονες για την κριτική του διαφημιστικού λόγου θα κάνουν αισθητή την παρουσία τους.

Ο διαφημιστικός λόγος όπως προσπάθησα ακροθιγώς να δείξω, ξεφεύγει από τα πλαίσια της απλής πληροφόρησης, της μεταβίβασης πληροφοριών. Δεν πρόκειται, ούτε θα μπορούσε να είναι, για έναν διαμεσολαβητή ενός σταθερού φυσικού νοήματος ή μιας απόλυτης αμετάβλητης αλήθειας που προσιδιάζει σε κάθε

προϊόν αλλά για παραγωγή του συγκεκριμένου ιστορικού νοήματος και της αξίας του προϊόντος. Ήδη από την κλασική ανάλυση της διαφήμισης που εισήγαγε τη δεκαετία του '30 ο Jim Young, αναγνωρίζεται ότι πέρα από την εξοικείωση του καταναλωτή με το προϊόν, την υπέρβαση της απάθειάς του και την διάδοση νέων γύρω από το προϊόν, η διαφήμιση στοχεύει στην πρόσθεση "μιας αξίας που δεν υπάρχει στο προϊόν"²⁴.

Έχει καταδειχθεί ότι οι περιπτώσεις στις οποίες οι άνθρωποι είναι δυνατόν "ορθολογικά" να επιλέξουν το προϊόν της αρεσκείας τους είναι ελάχιστες. Ακόμη και στην περίπτωση των τσιγάρων, έρευνα που έγινε ανάμεσα σε 300 καπνιστές απέδειξε πως μόνο το 35% του δείγματος ήταν σε θέση να αναγνωρίσει τη μάρκα των τσιγάρων του όταν του προσφέρθηκε να δοκιμάσει και να επιλέξει από καλυμμένα πακέτα. Το ίδιο αποτέλεσμα θα είχε επιτευχθεί στατιστικά αν η επιλογή γινόταν στην τύχη. Ίσως το παράδειγμα αυτό να είναι ακραίο και ασφαλώς παράγοντες όπως η τιμή και η ποιότητα του προϊόντος παίζουν σημαντικό ρόλο στην αγορά του.

Θα μπορούσε ακόμη να υποστηριχθεί ότι η διαφήμιση αποκτά σημαντικότερο ρόλο στα λεγόμενα "fast moving consuming goods" (αναλώσιμα καταναλωτικά αγαθά), όπως τσιγάρα, τρόφιμα κ.λπ. παρά στα "durables" (διαρκή) όπως αυτοκίνητα, ψυγεία κ.λπ. Κανείς όμως δε μπορεί να αρνηθεί ότι σε μια αγορά στην οποία ο ανταγωνισμός μεταξύ ομοειδών προϊόντων όλο και αυξάνεται, η παρατήρηση του P. Martineau διατηρεί την ισχύ της: "Βασικά αυτό που επιχειρείται [στη διαφήμιση] είναι η δημιουργία μιας παράλογης κατάστασης. Ο καταναλωτής πρέπει να αναγνωρίσει το προϊόν και να αποκτήσει μια προτίμηση για μια συγκεκριμένη μάρκα τη στιγμή που το περιεχόμενο είναι παρόμοιο σε εκατοντάδες μάρκες που ανταγωνίζονται η μια την άλλη"²⁵. Η σύγχρονη καταναλωτική αγορά που κατακλύζεται από ομοειδή προϊόντα οδηγεί στη μείωση του πληροφοριακού περιεχομένου των διαφημίσεων και σε ενίσχυση των τρόπων δημιουργίας πεποίθησης: "Υπάρχει πολύ μικρή διαφορά ανάμεσα στις διαφορετικές μάρκες της ίδιας κατηγορίας προϊόντων... Γι αυτό η πρώτη λειτουργία μιας διαφήμισης είναι να δημιουργήσει μια διαφοροποίηση ανάμεσα σε ένα συγκεκριμένο προϊόν και στα υπόλοιπα της ίδιας κατηγορίας"²⁶. Αυτό που αποδεικνύεται είναι ότι το συμβολικό νόημα ενός προϊόντος και ειδικότερα, η ετικέτα του, είναι δυνατόν να ξεπεράσει σε σημασία κάθε αντικειμενικό φυσικό ή τεχνικό υπολογισμό γύρω από την αξία του. "Αυτή είναι μια θεμελιακή αλήθεια για τη διαφήμιση..."²⁷.

Είναι αξιοπρόσεκτο ότι αυτό δεν είναι κάτι που επέβαλε η διαφήμιση αλλά μάλλον κάτι που επιβλήθηκε στη διαφήμιση. Ο Vance Packard στο βιβλίο του *The Hidden Persuaders*, που έκανε μεγάλη αίσθηση τη δεκαετία του '60, περιγράφει λεπτομερώς τον προσανατολισμό της διαφημιστικής βιομηχανίας σε έρευνες (Motivational Research, εν συντομία M.R.) που είχαν ως σκοπό να ανακαλύψουν τρόπους, με τους οποίους η διαφήμιση θα μπορούσε να εκμεταλλευθεί τα ασυνείδητα στοιχεία του ανθρώπινου ψυχισμού για να προωθήσει τους σκοπούς της²⁸. Η λογική πίσω από την προσπάθεια αυτή είναι ότι μια και η "ορθολογική" επιχειρηματολογία δεν είναι δυνατόν να δημιουργήσει διαφορές ανάμεσα σε ομοειδή ή παρεμφερή προϊόντα, αυτές οι διαφορές – η ιδιαίτερη αξία κάθε προϊόντος – θα πρέπει να δημιουργηθούν από το διαφημιστικό λόγο.

Το ερώτημα λοιπόν που ανακύπτει είναι: Πώς είναι δυνατόν ο διαφημιστικός λόγος να λειτουργεί κατ' αυτόν τον τρόπο και ποιο το μυστικό της επιτυχίας του στο καταναλωτικό κοινό; Μια ουσιαστική όμως ανάλυση της διαφήμισης θα πρέπει να θίξει και ένα άλλο ζήτημα. Θα πρέπει να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η διαφήμιση ασκεί επιρροή πέρα από την πώληση συγκεκριμένων προϊόντων. Εδώ αναφέρομαι στην επιρροή του όλου συστήματος της διαφήμισης, της σωρευτικής επίδρασης του διαφημιστικού λόγου και όχι των μεμονωμένων διαφημίσεων²⁹. Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι "οποιαδήποτε απειλή από τη διαφήμιση δεν έγκειται στις μεμονωμένες διαφημίσεις, αλλά στη συλλογική πολιτιστική επίδραση του διαφημιστικού περιβάλλοντος"³⁰. Είναι η συνειδητοποίηση της συλλογικής αυτής επίδρασης, που οδήγησε τον Andrew Wernick στην υιοθέτηση της άποψης ότι η διαφήμιση αποτελεί πλέον κυρίαρχο στοιχείο της κουλτούρας μας μια και ως ρητορική μορφή διαχέεται και οργανώνει κάθε τμήμα της.

Η βασική του θέση στο πρόσφατο βιβλίο του *Promotional Culture* είναι ότι η ηγεμονία του γενικευμένου μοντέλου του διαφημιστικού λόγου οδηγεί σε μια "διαφημιστοποίηση" της κουλτούρας, στην πολιτική, την οικονομική, την ακαδημαϊκή, την καλλιτεχνική και άλλες διαστάσεις της³¹. Η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η διαφήμιση επιδρά στη συνολική κουλτούρα και οργανώνει τη διαχείριση της επιθυμίας και της απόλαυσης στη σύγχρονη κοινωνία είναι λοιπόν εξίσου αναγκαία. Εξάλλου είναι αυτή η διερεύνηση που θα αποκαλύψει τη φύση της διασύνδεσης διαφήμισης – συστήματος οικονομίας της αγοράς και θα φέρει στην επιφάνεια τις απαραίτητες προϋποθέσεις για μια σοβαρή κριτική της διαφήμισης.

Τα ερωτήματα λοιπόν που έχουν τεθεί προς διερεύνηση είναι τα ακόλουθα: 1) Με ποιο τρόπο η διαφήμιση δημιουργεί την επιθυμία για την αγορά του προϊόντος, με ποιο τρόπο προσδίδει σ' αυτό μια αξία εξ ολοκλήρου καινούργια; και 2) Πώς η σωρευτική της επίδραση την αναδεικνύει σε κομβικού χαρακτήρα στοιχείο στη σύγχρονη κοινωνία; Είμαι της γνώμης ότι η προσέγγιση αυτών των ζητημάτων θα πρέπει να γίνει από τη σκοπιά της Λακανικής ψυχανάλυσης με τη συνεπικουρία και ορισμένων άλλων αναλύσεων που επικεντρώνονται αποκλειστικά στο διαφημιστικό λόγο. Είναι η Λακανική ψυχανάλυση που μέσα από τους άξονες της φαντασίωσης και της επιθυμίας θα μας βοηθήσει να προσεγγίσουμε τον πυρήνα του διαφημιστικού φαινομένου και να απαντήσουμε με τον προσφορότερο τρόπο στα δύο βασικά ερωτήματα που έχουμε θέσει. Επιπλέον είναι η Λακανική θεωρία και η βασισμένη σ' αυτήν ανάλυση της λειτουργίας της διαφήμισης που θα επιχειρηθεί εδώ, που θα θέσουν τις βάσεις για μια εναλλακτική κριτική του διαφημιστικού φαινομένου³².

Είναι ευρέως αποδεκτό ότι η διαφήμιση δεν απευθύνεται στην ορθολογική ικανότητα του καταναλωτή αλλά μάλλον στις μη συνειδητές ή μη αμιγώς ορθολογικές πλευρές του ψυχισμού του. Ο Aldus Huxley έχει περιγράψει τον τρόπο λειτουργίας της διαφήμισης ως εξής: "Βρείτε κάποια κοινή επιθυμία, κάποιο συνηθισμένο ασυνείδητο φόβο ή άγχος. Σκεφθείτε κάποιο τρόπο να συνδέσετε αυτήν την ενοχή ή το φόβο με το προϊόν που θέλετε να πουλήσετε. Έπειτα χτίστε μια γέφυρα λεκτικών ή εικονικών συμβόλων μέσω των οποίων ο πελάτης σας είναι δυνατόν να περάσει από την πραγματικότητα στο όνειρο που θα τον αποζημιώσει και από το όνειρο στην ψευδαίσθηση ότι το προϊόν σας όταν αγορασθεί θα κάνει το όνειρο να πραγματοποιηθεί"³³.

Δεν είναι λοιπόν περίεργο που ο Raymond Williams έχει αποκαλέσει τη διαφήμιση "οργανωμένη φαντασίωση". Είναι πάντα το πεδίο της φαντασίωσης που δίνει νόημα στη ζωή μας πέρα από την "ορθολογική" ικανοποίηση οποιωνδήποτε "σταθερών αναγκών". Έτσι και "γενικά η επιτυχία της διαφήμισης δεν εξαρτάται από τις λογικές της δηλώσεις, αλλά από τις φαντασιώσεις που προσφέρει"³⁴. Η δομή αυτής της φαντασίωσης που συγκροτεί και προσφέρει ο διαφημιστικός λόγος συνοψίζεται ως εξής: "Η φαντασίωση φαίνεται να επικυρώνεται σε ένα προσωπικό επίπεδο, με τίμημα τη διατήρηση της γενικής εξωπραγματικότητας που η ίδια συσκοτίζει: Τις πραγματικές αποτυχίες της κοινωνίας... αν τα νοήματα και οι αξίες, που βρίσκονται σε λειτουργία γενικά στην κοινω-

νία δε δίνουν απαντήσεις ούτε αποτελούν μέσα διαπραγμάτευσης του προβλήματος του θανάτου, της μοναξιάς, της απογοήτευσης, της αναγκής ταυτότητας και σεβασμού, τότε το μαγικό σύστημα πρέπει να παρέμβει αναμειγνύοντας τα θέλητρα και τα τεχνάσματα του με την πραγματικότητα σε ευρέως διαθέσιμες μορφές και συνδέοντας την αδυναμία με τη συνθήκη που τη δημιουργήσει³⁵.

Γίνεται κατανοητό ότι η φαντασίωση λειτουργεί σε ένα διπλό επίπεδο. Όπως φάνηκε τόσο από την περιγραφή του Huxley όσο και από την ανάλυση της Dyer, από τη μια μεριά έχουμε τις εμπειρίες του θανάτου, της μοναξιάς, της απογοήτευσης και από την άλλη την παρέμβαση ενός μαγικού συστήματος που επιχειρεί να καλύψει το θεμελιακό χαρακτήρα των εμπειριών αυτών. Στη Λακανική θεωρία οι εμπειρίες του θανάτου, της απογοήτευσης, της αποτυχίας, οι στιγμές δηλαδή της εξάρθρωσης των φαντασιακών και συμβολικών κατασκευών της πραγματικότητας και της ταυτότητάς μας, δεν αποτελούν παρά εμπειρίες που καταδεικνύουν την καταστατική και θεμελιακή έλλειψη του υποκειμένου. Το υποκείμενο δεν είναι φορέας σταθερών συμφερόντων ή φυσικών αναλλοίωτων αναγκών. Στον Lacan όπως και στον Freud είναι ένα διχασμένο υποκείμενο, το υποκείμενο της έλλειψης. Πρόκειται για μια έλλειψη που είναι αδύνατον να καλυφθεί παρά τις ατελείυτες προσπάθειες του ανθρώπου για την επίτευξη του σκοπού αυτού.

Η φαντασίωση στη Λακανική θεωρία προσπαθεί το αδύνατο, την κάλυψη της πρωταρχικής αυτής έλλειψης του υποκειμένου ή μάλλον για να το θέσουμε πιο σωστά, η φαντασίωση επεμβαίνει στο σημείο εκείνο στο οποίο το υποκείμενο της έλλειψης βιώνει την αδυναμία να βρει ανακούφιση, να καλύψει την έλλειψη που το χαρακτηρίζει μέσα από μια ταύτιση στο συμβολικό πεδίο της οργάνωσης της κοινωνίας – ένα συμβολικό πεδίο που εμφανίζεται κι αυτό διχασμένο, οργανωμένο γύρω από μια κεντρική έλλειψη. Καταφεύγει στη φαντασίωση της διαφήμισης (όπως και σε άλλες φαντασιώσεις) προσπαθώντας να καλύψει αυτή την έλλειψη και το διχασμό³⁶. Ο τρόπος με τον οποίο η φαντασίωση προσπαθεί να επιτύχει την κάλυψη αυτή, τη δημιουργία μιας νέας οριστικής αρμονίας είναι με το να προσφέρει στο υποκείμενο της έλλειψης την επαφή με κάτι – με ένα αντικείμενο – που αντιπροσωπεύει κατεξοχήν αυτό που του λείπει, που αντιπροσωπεύει την απύουσα πληρότητά του και θα αποκαταστήσει τη χαμένη αρμονία του (με τον εαυτό του και με τον κόσμο). Στον Lacan το αντικεί-

μενο αυτό ονομάζεται αντικείμενο μικρό α, objet petit a: "Το υποκείμενο που σβήνει, νοσταλγεί να ξαναβρεί τον εαυτό του μ' ένα είδος συνάντησης μ' εκείνο το θαυματουργό πράγμα που εκφράζει η φαντασίωση.

Στην αναζήτησή του αυτή στηρίζεται σε ότι ονομάζω το χαμένο αντικείμενο που ανέφερα στην αρχή Ψ, που είναι τόσο τρομερό πράγμα για τη φαντασία... η σχέση ανάμεσα στο διχασμένο υποκείμενο και στο αντικείμενο (α) είναι η δομή που πάντα βρίσκουμε στη φαντασίωση³⁷. Το αντικείμενο μικρό α μπορεί να είναι οτιδήποτε στο βαθμό που είναι απόν ακόμη και ένα προϊόν διαφήμισης³⁸. Ο Lacan το ονομάζει αντικείμενο – αιτία της επιθυμίας κι αυτό γιατί ως απόν το objet petit a συνιστά μια αναγνώριση της έλλειψης, που σημαδεύει τόσο το υποκείμενο όσο και το συμβολικό. Απ' την άλλη μεριά όμως η φαντασίωση προσφέρει το α ως αποζημίωση στην έλλειψη αυτή. Το αντικείμενο μικρό α αναγνωρίζεται τελικά ως εκείνο που μπορεί να καλύψει οριστικά αυτή την έλλειψη: "Το αντικείμενο είναι το αντικείμενο της επιθυμίας μόνο επειδή αποτελεί τον τελικό σκοπό της φαντασίωσης. Το αντικείμενο καταλαμβάνει τη θέση, θα έλεγα, αυτού που έχει αφαιρεθεί συμβολικά από το υποκείμενο" παρατηρεί ο Lacan³⁹. Αυτό που έχει αφαιρεθεί από το υποκείμενο κατά την είσοδο στο συμβολικό είναι η αδύνατη/χαμένη πια απόλυτη απόλαυση (jouissance). Η φαντασίωση προσφέρει το αντικείμενο α ως επαφή με ένα κομμάτι απόλαυσης, της απόλαυσης που έχει χαθεί για το υποκείμενο. Μιας απόλαυσης που μόνο αυτή θα μπορούσε να καλύψει την έλλειψη του Άλλου, του συμβολικού και ίσως την ίδια την έλλειψη του υποκειμένου (μήπως αυτό τελικά δεν μας υπόσχεται το κλασικό σλόγκαν "Απολαύστε Coca Cola";).

Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο διαφημιστικός λόγος λειτουργεί ως φαντασίωση, γιατί αναγνωρίζοντας την έλλειψη του υποκειμένου και του συμβολικού προσπαθεί να την καλύψει προσφέροντας το προϊόν ως αντικείμενο μικρό α, ως τελική λύση σε όλα μας τα προβλήματα, ως δημιουργό μιας ιδανικής αρμονίας. Έτσι από την ψυχαναλυτική άποψη, ο τρόπος με τον οποίο η διαφήμιση πείθει και δημιουργεί επιθυμία για το προϊόν είναι με το να προσφέρει το διαφημιζόμενο προϊόν ως αντικείμενο μικρό α, αντικείμενο – αίτια της επιθυμίας. Η λειτουργία αυτή στην ουσία επιβεβαιώνεται και από περισσότερο παραδοσιακές θεωρήσεις της διαφήμισης. Έχει υποστηριχθεί, για παράδειγμα, η άποψη ότι η διαφήμιση δρα "θέτοντας βασικά διλήμματα της ανθρώπινης κατάστασης και, ακολούθως, προσφέροντας μια λύση σ' αυτά. Στα

συνεχώς εντεινόμενα διλήμματα της ζωής η διαφήμιση προσφέρει μια απλή απάντηση. Αγοράζοντας συγκεκριμένα προϊόντα δεν αγοράζει κανείς απλώς ένα "πράγμα"... Το γενικό επιχείρημα λειτουργεί κάπως έτσι: Με την αγορά του διαφημιζόμενου προϊόντος, η ενσωμάτωση αντικαθιστά τον αποκλεισμό, η ευτυχία τη δυστυχία, το καλό το κακό, η ζωή το θάνατο. Η διαφήμιση συχνά προκαλεί άγχος και το επιλύει⁴⁰. Μ' άλλα λόγια, μέσα απ' τη διαφήμιση κάθε έλλειψη που βιώνουμε – και κάθε πρόβλημα – προβάλλεται ή συμπυκνώνεται στην έλλειψη του διαφημιζόμενου προϊόντος, σε μια έλλειψη δηλαδή την οποία υπόσχεται να σβήσει μια "απλή" μας κίνηση: Η αγορά του προϊόντος.

Η φαντασίωση της διαφήμισης ανάγει τη θεμελιώδη έλλειψη του υποκειμένου στην έλλειψη του διαφημιζόμενου προϊόντος το οποίο, την ίδια στιγμή, μας προσφέρει ως αντικείμενο μικρό α, ως υπόσχεση για οριστική και πλήρη κάλυψη της έλλειψης αυτής. Μ' αυτόν τον τρόπο η διαφημιστική φαντασίωση επιχειρεί να εξορκίσει τη μιζέρια της καθημερινής ζωής εντάσσοντάς μας όμως ακόμη περισσότερο σε μια διαδικασία διαιώνισης του τρόπου ζωής που μας προβλημάτισε αρχικά⁴¹. Αυτό σημαίνει όμως τελικά ότι η διαδικασία αυτή δεν έχει τέλος, η επιθυμία δεν ικανοποιείται ποτέ μια και η φαντασίωση υπόσχεται μια αρμονία την οποία δε μπορεί να πραγματοποιήσει. Κριτικοί της διαφήμισης όπως ο Boorstin έχουν δίκιο όταν κατηγορούν τη διαφήμιση ότι μας προσφέρει "θεαματικές αυταπάτες, οι οποίες τελικά δεν μας ικανοποιούν"⁴². Αυτό όμως δεν ισχύει μόνο για τη διαφήμιση αλλά για όλες τις φαντασιώσεις οι οποίες συγκροτούν τον πυρήνα των πολιτικών ιδεολογιών και διαπερνούν τόσο τις κοινωνικές όσο και τις προσωπικές σχέσεις. Εξάλλου αν μας ικανοποιούσε η "πραγματικότητα" δε θα καταφεύγαμε σε φαντασιώσεις ούτε και στη διαφήμιση. Απ' την άλλη και η ίδια η φαντασίωση δεν είναι δυνατόν να ικανοποιήσει την επιθυμία μας, δεν είναι δυνατόν να καλύψει την θεμελική έλλειψη του υποκειμένου. Η αναγνώριση του γεγονότος αυτού δεν πλήττει, όμως, σχεδόν ούτε στο ελάχιστο, τη σημασία της φαντασίωσης. Η παταγώδης αποτυχία της κριτικής της διαφήμισης ως τα σήμερα αποτελεί απόδειξη.

Εδώ είναι απολύτως ουσιαστικής η διευκρίνιση του Slavoj Zizek ότι η φαντασίωση δεν ικανοποιεί την επιθυμία αλλά την συγκροτεί και την υποστηρίζει ως τέτοια: Μας μαθαίνει πώς να επιθυμούμε. Όσο για την τελική ικανοποίηση αυτή αναβάλλεται συνεχώς για αργότερα, από λόγο σε λόγο, από φαντασίωση σε φαντασίωση, από προϊόν σε προϊόν. Αυτή η συνεχής μετάθεση συγκροτεί και

την ουσία του καταναλωτισμού. Φαίνεται ότι ο Βοσοκ έχει συλλάβει τη λογική αυτή. Υποστηρίζει πως η νομιμοποίηση του καταναλωτικού (και του καπιταλιστικού) συστήματος εξαρτάται από τη δημιουργία της επιθυμίας και όχι από την ικανοποίησή της⁴³. Το μόνο που μπορεί να προσφέρει ο φαύλος κύκλος του καταναλωτισμού είναι η υπόσχεση μιας τελικής ικανοποίησης αλλά φαίνεται πως αυτή η υπόσχεση δεν είναι καθόλου αμελητέα⁴⁴. Σε έναν κόσμο σημαδεμένο από το θεμελιακό χαρακτήρα της έλλειψης, μιας έλλειψης της οποίας η οριστική κάλυψη είναι αδύνατη, ακόμη και μια απλή υπόσχεση κάλυψης της Ψ μέσα από τη δομή της φαντασίωσης – αποκτά κομβική σημασία. Από την άλλη μεριά αν και η φαντασίωση της διαφήμισης δεν ικανοποιεί την επιθυμία μας τη δομεί με έναν συγκεκριμένο τρόπο: Το υποπροϊόν της, μ' άλλα λόγια, είναι η στήριξη και διαιώνιση ενός δεδομένου πολιτισμικού και οικονομικού συστήματος.

Συνάγεται από τα παραπάνω ότι η διαφήμιση ως φαντασίωση, και μέσω της προσφοράς του διαφημιστικού προϊόντος ως αντικειμένου μικρό α, συγκροτεί την επιθυμία και διαχειρίζεται, με έναν συγκεκριμένο τρόπο, την προσπάθεια του υποκειμένου να καλύψει την έλλειψη που διαπερνά τόσο το ίδιο όσο και το συμβολικό πεδίο, να πλησιάσει τη για πάντα χαμένη – απαγορευμένη απόλαυση (jouissance), προσπάθεια που δίνει νόημα στη ζωή μας. Υπ' αυτήν την έννοια η διαφήμιση κατέχει σήμερα, σε κάποιο βαθμό, τη δομική θέση που άλλοτε κατείχαν άλλοι λόγοι, λόγοι που φαίνεται να υποχωρούν, να χάνουν το ηγεμονικό παιχνίδι χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εξαφανίστηκαν ολοσχερώς ή να προδικάζει το μέλλον τους: Θρησκευτικές νοηματοδοτήσεις, πολιτικές ουτοπίες κ.λπ. ανήκουν στην κατηγορία αυτή. Αυτό από μόνο του δεν είναι κάτι μεμπτό. Από την άλλη μεριά όμως η διαφήμιση ως φαντασίωση, με το να οργανώνει την επιθυμία μας με έναν συγκεκριμένο τρόπο που στηρίζει τον καπιταλισμό και την οικονομία της αγοράς, αποκλείει μια σειρά από ενδεχόμενες εναλλακτικές δυνατότητες οργάνωσης της επιθυμίας και της απόλαυσης. Η διαφήμιση προσδιορίζει ποιες είναι και προσφέρει μόνο τις "απολαύσεις που μπορείς να απολαύσεις" όπως αναφέρεται σε ένα γνωστό σλόγκαν, εκείνες δηλαδή που μας "υποβάλλει" η λογική και η κουλτούρα του καταναλωτισμού.

Στο σημείο αυτό πρέπει να περάσουμε από την ανάλυση της λειτουργίας μεμονωμένων διαφημίσεων στην εξέταση της σωρευτικής επίδρασής τους, και της συνακόλουθης διασύνδεσής τους με το σύστημα της οικονομίας της αγοράς. Οι S. Ewen και E.I.

Ewen στο βιβλίο τους *Chanells of Desire* παρομοιάζουν τις διαφημίσεις με κανάλια επιθυμίας⁴⁵. Όμως η χάραξη και η διεύθυνση των καναλιών αυτών δεν είναι, ασφαλώς, η μοναδική δυνατή. Φαίνεται βεβαίως ότι στη σημερινή κοινωνία της γενικευμένης κατανώσεως τα κανάλια επιθυμίας της διαφήμισης έχουν σχεδόν ολοκληρωτικά επικρατήσει αποκλείοντας κάθε τι διαφορετικό. Η φαντασίωση της διαφήμισης μας μαθαίνει να επιθυμούμε με έναν συγκεκριμένο τρόπο, συγκροτεί και οδηγεί την επιθυμία μας σ' ένα κανάλι που σχετίζεται απόλυτα με το σύστημα οικονομίας της αγοράς. Έτσι αποκαλύπτεται ότι η διαφήμιση δεν είναι ουσιαστική μόνο από την άποψη της οικονομικής επιβίωσης του καπιταλισμού. Η διασύνδεση των δύο λαμβάνει χώρα στο πεδίο της επιθυμίας.

Μ' άλλα λόγια η οικονομία της αγοράς εξαρτάται από την ηγεμονία μιας συγκεκριμένης οικονομίας της επιθυμίας. Συναφής είναι η παρατήρηση του S. Ewen: "Για την επιτυχία της διαφήμισης μαζικά παραγόμενων προϊόντων ήταν απαραίτητη η καταπίεση των αυτόχθονων λαϊκών συμπεριφορών στην περίπτωση που εκείνες έψαχναν αλλού την ικανοποίηση υλικών και κοινωνικών αναγκών"⁴⁶. Αυτό επετεύχθη μέσω της οργάνωσης της επιθυμίας σε συγκεκριμένα κανάλια από τη φαντασίωση της διαφήμισης. Αυτή η "εθιστική" λειτουργία της διαφήμισης ως φαντασίωσης, εξηγεί με τον καλύτερο τρόπο και την πολιτισμική ηγεμονία του διαφημιστικού λόγου – και κατ' επέκτασιν και της οικονομίας της αγοράς – ακόμα και εκεί όπου έχει γίνει συνειδητό ότι η διαφήμιση και το καταναλωτικό σύστημα δεν προσφέρουν λύσεις στο πρόβλημα και την απορία της ανθρώπινης ύπαρξης – η γνώση αυτή από μόνη της δεν αλλάζει τίποτα γιατί η επιθυμία εξακολουθεί να είναι συγκροτημένη μέσα από το κανάλι της διαφήμισης, δε γνωρίζει άλλο δρόμο: "Οι Αμερικανοί επανειλημμένα αμφισβήτησαν τη δυνατότητα της αγοράς να προσφέρει λύσεις σε κοινωνικά και προσωπικά προβλήματα. Την ίδια στιγμή όμως, το σύστημα αυτό απολαμβάνει ένα είδος παθητικά αποδεκτής νομιμοποίησης, ως η οικουμενική αρένα στα πλαίσια της οποίας θα πρέπει να ικανοποιηθούν οι περισσότερες από τις ανθρώπινες ανάγκες"⁴⁷.

Οι διαπιστώσεις αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι δεσμοί μεταξύ διαφήμισης και οικονομίας της αγοράς είναι δεσμοί επιθυμίας, δεσμοί δηλαδή πολύ πιο ισχυροί από όσο νομίζει η απλοϊκή κριτική της διαφήμισης. Αυτό άλλωστε εξηγεί και την αποδεδειγμένη αναποτελεσματικότητα της κριτικής αυτής. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι η κριτική της διαφήμισης είναι πλέον αδύνατη. Καμιά

φαντασίωση, κι αυτό ισχύει και για τη διαφήμιση, δεν είναι δυνατόν να ικανοποιήσει ή να τιθασεύσει ολοκληρωτικά την ανθρώπινη επιθυμία. Η φαντασίωση της διαφήμισης δεν είναι προνομιακά και *a priori* συνδεδεμένη με την προσπάθεια κάλυψης της έλλειψης του υποκειμένου. Όπως η λειτουργία αυτή – δηλαδή η συγκρότηση και διαχείριση της επιθυμίας και της απόλαυσης – γινόταν σε άλλες εποχές μέσα από άλλους λόγους – κάτι που συνεχίζεται ακόμη σε κάποιο βαθμό – έτσι και η ηγεμονία του διαφημιστικού λόγου είναι δυνατόν να αντικατασταθεί στο μέλλον από κάτι άλλο.

Παρ' όλα αυτά μαγικός τρόπος για να συμβεί αυτό δεν υπάρχει. Για να συμβεί δεν αρκεί η κριτική της διαφήμισης. Εκείνο που χρειάζεται είναι η πρόταξη μιας εναλλακτικής οργάνωσης της επιθυμίας, μιας εναλλακτικής διαχείρισης της απόλαυσης και η κατάλυση από αυτήν της ηγεμονίας του διαφημιστικού λόγου. Οι S. & E. Ewen έχουν σημειώσει, για παράδειγμα, ότι για την κατανίκηση της διαφήμισης είναι αναγκαία εκτός από την κριτική ανάλυση, η αμφισβήτηση της κυριαρχίας της μαζικής κουλτούρας στο πεδίο όπου η ίδια είναι πιο ισχυρή. Αυτή η αμφισβήτηση ενέχει για τους συγγραφείς αυτούς μια αναδιοργάνωση της επιθυμίας στην κατεύθυνση ενός νέου οράματος, μιας νέας ουτοπικής φαντασίωσης⁴⁸. Σ' αυτό το σημείο βεβαίως χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή. Θα πρέπει να γίνει κατανοητό ότι μια ενδεχόμενη κατάλυση της ηγεμονίας του διαφημιστικού λόγου θα εγκαινιάσει ένα ηγεμονικό παιχνίδι του οποίου, το αποτέλεσμα δε μπορεί να προδιαγραφεί και στο οποίο ανερχόμενοι ιδεολογικοί λόγοι θα εμφανιστούν ιδιαίτερα ενισχυμένοι. Τότε είναι πιθανό ότι θα βρεθούμε προ του διλήμματος "Καταναλωτισμός ή Εθνικισμός;"⁴⁹ ή "Καταναλωτισμός ή Φουνταμενταλισμός;"⁵⁰.

Προς το παρόν πάντως οι φίλοι της διαφήμισης μπορούν να είναι προσωρινά τουλάχιστον ικανοποιημένοι για την κυριαρχία της (προσφιλούς τους) διαφημιστικής φαντασίωσης. Οι εχθροί της μπορούν να ετοιμάζονται για τη συνάρθρωση της δικής τους εναλλακτικής φαντασίωσης. Όσο για τον κριτικό αναλυτή, ιδιαίτερα αυτόν που είναι προσανατολισμένος σε μια ψυχαναλυτική αντίληψη των πραγμάτων, στην παράδοση του Lacan, εκείνος θα πρέπει να θεωρεί ως υποχρέωσή του να αποκαλύπτει τον κατασκευασμένο ταυτολογικό χαρακτήρα κάθε φαντασίωσης και να υπενθυμίζει κάθε στιγμή την έλλειψη που αυτή προσπαθεί να συγκαλύψει και το αλλοτριωτικό τίμημα αυτής της διαδικασίας (είτε πρόκειται για τη φαντασίωση της διαφήμισης είτε για τη φαντασί-

ωση της ουτοπίας των κριτικών της). Σ' ένα ευρύτερο επίπεδο θα πρέπει να αναζητά τρόπους μέσα από τους οποίους η θεμελιακή αυτή έλλειψη θα αναγνωρίζεται στο πεδίο της κοινωνικής θέσμησης, με την ελπίδα ότι παρά τον καταστατικό της χαρακτήρα η φαντασίωση δεν είναι μονόδρομος ούτε συνιστά το όριο της ανθρώπινης ύπαρξης.

Σημειώσεις

1. Βλ. G. Cook, *The Discourse of Advertising*, Λονδίνο, Routledge 1992, G. Dyer, *Η Διαφήμιση ως επικοινωνία*, Αθήνα, Πατάκης 1992, T. Qualter, *Advertising and Democracy in the Mass Age*, Λονδίνο, Macmillan 1991.
2. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 68. Στο σημείο αυτό και για την αποφυγή παρανοήσεων θα πρέπει να σημειωθεί ότι στην πορεία της επιχειρηματολογίας που αναπτύσσεται εδώ, η έννοια της ανάγκης, όπως και αυτή της έλλειψης στην οποία θα αναφερθώ αργότερα, δεν έχει τη σημασία της scarcity.
3. Βλ. Ν. Δεμερτζής, *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Παπαζήσης 1989, σελ. 87
4. Βλ. A. Toynebee, *America and the World Revolution*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press 1966, σελ. 144-145.
5. Για μια αρχική προσέγγιση του ζητήματος από τη σκοπιά της Μαρξικής θεωρίας των αναγκών Βλ. A. Heller, *Η θεωρία των Αναγκών στον Μαρξ*, Αθήνα, Εξάντας 1975.
6. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 69.
7. T. Baudrillard στο R. Bocoock, *Hegemony*, Routledge 1986, σελ. 24-25.
8. Βλ. S. Langer στον Bocoock, *Consumption*, Λονδίνο, Routledge 1993, σελ. 71.
9. Βλ. E. Cassirer, *Γλώσσα και Μύθος*, Αθήνα, Έρασμος και Ν. Δεμερτζής όπ. παρ., σελ. 93.
10. Η Λακανική σύλληψη του παιχνιδιού ανάμεσα στην ανάγκη, το αίτημα και την επιθυμία αναπτύσσεται εκτενώς στις εξής βιβλιογραφικές πηγές: J. Lacan, *Ecrits*, Λονδίνο, Tavistock/Routledge, 1977, M. Bowie, *Lacan*, Λονδίνο, Fontana, 1991, S. Zizek, *Tarryng with the Negative*, Durham, Duke University Press, 1993 και G. Dyer, *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan*, *Το Ασυείδητο δομημένο σαν γλώσσα*, Αθήνα, Πλέθρον 1994.
11. Ιδού μια "απο τα μέσα" αναφορά στη στροφή αυτή:
"Στο φανταστικό κόσμο της αρχικής κλασικής οικονομίας, περίμεναν να κάνει ο καταναλωτής λογικές επιλογές για τη σχετική χρησιμότητα

των διαφόρων αγορών που έκανε. Σήμερα, είμαστε περισσότερο πρόθυμοι να αναγνωρίσουμε ότι η λογική του "Οικονομικού Ανθρώπου" συχνά τροποποιείται από υποκειμενικές και παράλογες ιδέες για το τι έχει αξία γι' αυτόν". ("Πώς να αποφασίσετε πόσο θα ξοδέψετε και πού" ανυπόγραφο άρθρο στο *Marketing Age*, τ. 4-5, 1992, σελ. 49).

12. Η ακόλουθη ομολογία είναι χαρακτηριστική:

"Οι ιστορίες για εκπληκτικές επιτυχίες στη διαφήμιση είναι πολύ σπάνιες. Για τις καθιερωμένες μάρκες στην αγορά, ο αγώνας για επιβίωση είναι σκληρός και δε σταματάει ποτέ. Για τα νέα προϊόντα ο αγώνας είναι ακόμη πιο απεικονισμένος. Εκφράζεται σε κάθε βήμα της ανάπτυξης, αρχίζοντας από την αρχική συζήτηση για τη συσκευασία, το όνομα και τα συστατικά που πρέπει να χρησιμοποιηθούν για το προϊόν. Ακόμη και αφού ένα προϊόν έχει δοκιμαστεί στην αγορά με επιτυχία, πρέπει να δώσουμε μια σκληρή μάχη". ("Πώς να αποφασίσετε πόσο θα ξοδέψετε και πού" ανυπόγραφο άρθρο όπ. παρ., σελ.45).

13. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 107.

14. D. Ogilvy στον V. Packard, *The hidden Persuaders*, Λονδίνο, Penguin 1991.

15. G. Dyer, όπ. παρ., σελ. 93.

16. Όπως το έχει θέσει ο G. Cook "σε πολλούς λόγους το βαθύτερο πραγματικό ή λογικό περιεχόμενο είναι είτε ανύπαρκτο είτε δευτερεύουσας σημασίας. Αυτό όμως δεν αναιρεί την αξία τους" (G. Cook όπ. παρ., σελ. 206).

17. J. Williamson, *Decoding Avertisements: Ideology and Meaning in Advertising*, Λονδίνο, Marion Boyars 1978.

18. St. Ewen, *Captains of Consciousness: Advertising and The Social roots of Consumer Culture*, Νέα Υόρκη, Mc Graw-Hill 1977.

19. R. Williams στον M. Barnes (ed.), *The three faces of Advertising*, Λονδίνο, Advertising Association 1975, σελ. 31.

20. Bocoock, όπ. παρ., σελ. 2.

21. Όπ. παρ., σελ. 50.

22. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 28.

23. G. Dyer, όπ. παρ., σελ. 129.

24. J. Young στον M. Barnes, όπ. παρ., σελ. 263.

25. P. Martineau στον V. Packard, όπ. παρ., σελ. 45.

26. J. Williamson, όπ. παρ., σελ. 24. Η διαπίστωση αυτή αποτελεί κοινό τόπο στη σχετική βιβλιογραφία. Για παράδειγμα η Laugholz Leymore στο βιβλίο της *Hidden Myth: Structure & Symbolism in Advertising* (London, Heinemann, 1975) επίσης υποστηρίζει ότι το διαφημιστικό παιχνίδι είναι πιο συνηθισμένο ανάμεσα σε εκφράσεις του ίδιου προϊόντος που μπορούν εύκολα να υποκαταστήσουν η μία την άλλη. Έτσι η αποστολή της διαφήμισης δεν είναι παρά η δημιουργία της "μοναδικής" εικόνας - ταυτότητας του προϊόντος. Όμως ο Qualter το έχει θέσει με τον πιο καυστικό τρόπο: "Όλα τα σαπούνια κάνουν σχεδόν την ίδια δουλειά... και όλα τα τσιγάρα κάνουν σχεδόν την ίδια ζημιά στους πνεύμο-

νες των καπνιστών. Απλή πληροφόρηση λοιπόν δεν είναι δυνατόν να πουλήσει αυτά τα προϊόντα" (T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 92).

27. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 48.

28. V. Packard, όπ. παρ.

29. Για το ευρύτερο πλαίσιο της συζήτησης των μακροπρόθεσμων σωρευτικών αποτελεσμάτων των μέσων μαζικής επικοινωνίας βλ. W. Severin και J. Tankard, *Communication Theories: Origins, Methods and uses in the Mass Media*, Νέα Υόρκη, Longman 1992, J. Currau και M. Gurevitch, *Mass Media and Society*, Λονδίνο, Edward Arnold 1991.

30. T. Qualter, όπ. παρ., σελ. 98.

31. Βλ. A. Wernick, *Promotional Culture*, Λονδίνο, Sage 1991.

32. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η σημασία της Λακανικής θεωρίας για μια ανάλυση του καταναλωτισμού και της διαφήμισης ενώ έχει γενικά αναγνωρισθεί από την άλλη έχει σημαντικά υποτιμηθεί. Αυτό οφείλεται κυρίως στην άγνοια του ώριμου έργου του Lacan και στην έμφαση που συνήθως δίδεται στην τάξη του φαντασιακού και στο στάδιο του καθρέφτη. Τόσο ο Bocoock όσο και η Williamson, για παράδειγμα, στις αναφορές που κάνουν στον Lacan περιορίζονται κυρίως σε μια συζήτηση του σταδίου του καθρέφτη και του φαντασιακού που τους οδηγεί πολλές φορές σε βεβιασμένα συμπεράσματα και κριτικές του "στρουκτουραλισμού" και της υποτιθέμενης ανιστορικότητας της Λακανικής ανάλυσης. Βλ. Williamson όπ. παρ., σελ. 60, αλλά κυρίως Bocoock όπ. παρ., 1993, σελ. 88 και 94.

33. A. Huxley στον M. Barnes, όπ. παρ.

34. G. Dyer, όπ. παρ., σελ. 207.

35. Όπ. παρ., σελ. 207.

36. Όπως το έχει θέσει η Renata Salecl:

"Η κοινωνική πραγματικότητα διασχίζεται πάντα από μια θεμελιακή αδυνατότητα, από έναν "ανταγωνισμό" που εμποδίζει την πλήρη συμβολοποίηση της πραγματικότητας. Είναι η φαντασίωση που επιχειρεί να συμβολοποιήσει ή μ' άλλα λόγια, να καλύψει αυτόν τον κενό χώρο της κοινωνικής πραγματικότητας. Η φαντασίωση λοιπόν λειτουργεί ως ένα σενάριο που αποκρύπτει τον απώτερο "διχασμό" της κοινωνίας" (R. Salecl, *The Spoils of Freedom*, London: Routledge 1994, σελ. 15).

37. J. Lacan, Απαντήσεις, Αθήνα: Έρασμος 1978, σελ. 50. Γίνεται κατανοητό ότι, με τον τρόπο που τις χρησιμοποιούμε εδώ η έννοια της φαντασίωσης και του αντικειμένου μικρό α δεν περιορίζονται στο υποκειμενικό επίπεδο αλλά αφορούν κυρίως το επίπεδο της κοινωνικής - συμβολικής δομής. Η φαντασίωση δεν είναι παρά μια κατασκευή, μια οθόνη που για να ομογενοποιήσει, να συμβολοποιήσει πλήρως το ούτως ή άλλως διχασμένο πεδίο τις κοινωνικής δομής αρθρώνεται γύρω από την προσφορά του αντικειμένου μικρό α. Όπως θα φανεί και παρακάτω είναι μόνο αν δομηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο που το πεδίο του λόγου (discourse) που συγκροτεί τον κοινωνικό δεσμό γίνεται "επιθυμητό" δηλ.

ένα δυνητικό αντικείμενο ταύτισης για το διχασμένο υποκείμενο. Ελπίζω ότι στις γραμμές που ακολουθούν θα διαφανεί ότι ο τρόπος με τον οποίο στη Λακανική ορολογία και ανάλυση το "υποκειμενικό" δένεται με το "αντικειμενικό", πέρα από οποιονδήποτε ψυχολογικό αναγωγισμό, καθιστά κάτι παραπάνω από ουσιώδη τη Λακανική παρέμβαση στον αναπροσανατολισμό της ανάλυσης του διαφημιστικού λόγου – ας σημειωθεί επίσης στο σημείο αυτό ότι το πεδίο του λόγου (discourse) δεν ταυτίζεται με αυτό της γλώσσας.

38. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Joel Dφr:

"Το αντικείμενο α καθώς είναι αιωνίως ελλείπον, εγγράφει την παρουσία ενός κενού που οποιοδήποτε αντικείμενο μπορεί να έρθει να καταλάβει". (J. Dφr, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan: I Το Ασυνειδητο δομημένο σαν γλώσσα, Αθήνα: Πλέθρον 1994, σελ. 195).

39. J. Lacan op. cit., σελ. 15.

40. Langholz Leymore, Hidden Myth: Structure & Symbolism in Advertising, Λονδίνο: Heinemann 1975, σελ. 156.

41. T. Qualter op. cit., σελ. 47.

42. Boorstin στην G. Dyer op. cit., σελ. 95.

43. Bocock op. cit., 1993, σελ. 3.

44. Ibid, σελ. 115.

45. St. Ewen & El. Ewen, Channels of Desire, Νέα Υόρκη: Mc Graw-Hill 1982, σελ. 46.

46. St. Ewen op. cit., σελ. 81.

47. Ibid σελ. 187.

48. St. Ewen & El. Ewen op. cit., σελ. 281.

49. Bocock op. cit., 1993, σελ. 112.

50. A. Wernick op. cit., σελ. 45.



Μαρτυρία και αφήγηση

Μαίρη Λεοντσίνη*

Περίληψη

Η λογοτεχνία ως κοινωνικό φαινόμενο, με συγκεκριμένη λειτουργία, εξαρτάται από το χωροχρόνο υποδοχής των κειμένων, αλλά και από τη μορφή και δομή τους. Ξεκινώντας από μερικές γενικές παρατηρήσεις πάνω στο θέμα, προσπαθώ να αναλύσω τη θέση της μαρτυρίας στη μεταπολιτευτική αφήγηση στην Ελλάδα, και στη συνέχεια, επιχειρώ να ανιχνεύσω τη σχέση μαρτυρίου και μαρτυρίας. Η μαρτυρία, είτε ενσωματωμένη στην αφήγηση, είτε ως αυτοτελές κείμενο, αποτελεί λογοτεχνικό είδος στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής. Με βάση την πολυδιαβασμένη μαρτυρία της Rigoberta Menchú, Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα, αναδεικνύω τη σύνδεση προφορικού και γραπτού λόγου, όπως και την κοινωνική λειτουργικότητα της συνύπαρξής τους.

1. Εισαγωγή

Οι σχέσεις μεταξύ λογοτεχνικών κειμένων και κοινωνίας έχουν αναλυθεί με ποκίλους τρόπους, σε διάφορες χρονικές περιόδους και γεωγραφικές περιοχές. Όσο όμως πληθαίνουν αυτού του είδους οι μελέτες, τόσο περισσότερα ερωτήματα προκύπτουν. Όσο συνδέεται ο προβληματισμός πάνω στη θέση και τελικά τη λειτουργία της λογοτεχνίας στην κοινωνία, τόσο η έρευνα προσανατολίζεται προς την αναζήτηση και αξιολόγηση των αποκλίσεων και των διαφορών, εγκαταλείποντας έτσι το παλιό αίτημα της επι-

* Λέκτορας στο Πανεπιστήμιο Columbia της Νέας Υόρκης.

στημονικότητας και της αναζήτησης σταθερών. Οι αρχικές γενικεύσεις που μπορούν να επιχειρηθούν, εντοπίζουν την ανάπτυξη της λεγόμενης στρατευμένης ή ιδεολογικής αφήγησης σε περιόδους κοινωνικής κρίσης, δικτατορικών καθεστώτων, πολέμων ή εσωτερικών αναταραχών και συγκρούσεων. Σε αυτές τις περιπτώσεις καλλιεργείται ο κυρίαρχος ηγεμονικός λόγος παράλληλα με το συχνά παράνομο, περιφερειακό ή άλλοτε περιθωριακό αντίλογο. Ο ηγεμονικός λόγος λειτουργεί με στόχο την ενσωμάτωση των επιμέρους αντιλόγων, είτε καθιστώντας τους *ουδέτερους*, αφαιρώντας δηλαδή την αρχική πολιτική τους σκοπιμότητα, είτε περιθωριοποιώντας τους έτσι ώστε οι δυνατότητες απήχησής τους να μειώνονται στο ελάχιστο.

Παρ' όλα αυτά, πρόσφατες μελέτες έδειξαν ότι η λειτουργία της ηγεμονίας δεν είναι μονόπλευρη και δε στοχεύει αποκλειστικά στον αποκλεισμό της ετερότητας. Αντίθετα, καλύπτει μια μεγάλη αγορά λόγου όπου η καινοτομία είναι δυνατό να ενσωματωθεί, ενώ ταυτόχρονα εξυψώνεται σύμφωνα με τους όρους της κυριαρχίας¹. Ο αντίλογος του στρατευμένου ή ιδεολογικού μυθιστορήματος δημιουργείται μέσα σ' αυτά τα πλαίσια. Στην κυριαρχία του επίσημου λόγου αντιπαραθέτει την *άλλη* όψη των πραγμάτων, επιδιώκει την άμεση παρέμβαση των αναγνωστών και τη δραστηριοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων που μπορούν υπό κάποιες συνθήκες να ευαισθητοποιηθούν. Αυτού του είδους τα κείμενα διαβάζονται από αυτούς που λίγο-πολύ συμφωνούν με τις αρχές που προτείνονται. Σ' αυτό το άρθρο επιχειρώ μια παρουσίαση των σχέσεων κειμένου και κοινωνίας σε ορισμένα ελληνικά μεταπολιτευτικά μυθιστορήματα, επιμένοντας ιδιαίτερα στις έννοιες *λαός*, *αλήθεια*, κ.ά., γύρω από τις οποίες οργανώνεται συνήθως το σύστημα αξιών των κειμένων. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στην ενσωμάτωση της ιδεολογίας και της μαρτυρίας στον αφηγηματικό λόγο και παρουσιάζεται η μαρτυρία ως είδος στη λογοτεχνική και γενικότερα στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής. Τέλος, προτείνω μερικές υποθέσεις για τη λειτουργία της μαρτυρίας, τη σχέση γραπτού και προφορικού λόγου και τη λειτουργία της λογοτεχνίας.

Η αποτελεσματικότητα του μυθοπλαστικού αντίλογου εξαρτάται κατ' αρχήν από την επικαιρότητά του², με άλλα λόγια από την ύπαρξη παρόμοιων επιχειρημάτων στο σύνολο του γραπτού κοινωνικού λόγου, που ορίζει αυτό που επιτρέπεται να ειπωθεί, να αναπτυχθεί, ακόμα και να αμφισβητηθεί³. Παραδείγματα αντιστασιακής, στρατευμένης, ιδεολογικής μυθοπλασίας συναντώνται σε

πολλές χώρες σε διαφορετικές περιόδους. Όπως ανέφερα παραπάνω είναι ιδιαίτερα δύσκολο (και επικίνδυνο) να προσπαθήσει κανείς να εντοπίσει τις συνθήκες παραγωγής και κατανάλωσής τους με στόχο να βγάλει γενικευτικά συμπεράσματα. Είναι όμως δυνατό να εντοπισθούν κοινά ή παρόμοια χαρακτηριστικά στο επίπεδο της μορφής και της δομής τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μια παγκόσμια γενικευτική τυπολογία είναι εφικτή ή χρήσιμη. Οι λόγοι είναι πολλοί και η συζήτησή τους σχετίζεται με την πολιτική για τη λογοτεχνία, τον κυρίαρχο λόγο της, τα μέτρα σύγκρισης και το συσχετισμό δυνάμεων στον οποίο όλα αυτά υπόκεινται.

Στη μελέτη της για το Γαλλικό στρατευμένο μυθιστόρημα ή *roman à thèse*, η Susan Suleiman, μετά από λεπτομερή ανάλυση, καταλήγει στη διατύπωση τριών χαρακτηριστικών στοιχείων που παρατηρούνται σε τέτοιου είδους κείμενα: Στο δογματικό διακείμενο, το δυϊκό σύστημα αξιών και το μήνυμα - κανόνα δράσης που απευθύνεται στους αναγνώστες. Η ελληνική εκδοχή των μεταπολεμικών μυθιστορημάτων αυτής της υπο-κατηγορίας του ρεαλιστικού μυθιστορήματος, προτείνει μια ακόμα παράμετρο: Την πριμοδότηση του δημόσιου χώρου και λόγου σε βάρος της ιδιωτικότητας⁴. Παρ' όλες τις επιφυλάξεις για την τάση για γενίκευση, που διατύπωσα παραπάνω, η μελέτη αυτή προσπαθεί να επισημάνει και να αναδείξει τα κοινά στοιχεία στο επίπεδο της δομής και της μορφής συνολικότερα.

Τα στρατευμένα μυθιστορήματα υφίστανται συνήθως αυστηρή κριτική σε περιόδους ύφεσης του κοινωνικού αναβρασμού κατά τη διάρκεια του οποίου παρουσιάστηκαν. Πολύ γρήγορα ξεχνιούνται ή χαρακτηρίζονται ξεπερασμένα και αναχρονιστικά, ενώ η κατοπινή κριτική τα κατηγορεί για αναμόχλευση παθών και ανώφελη υπενθύμιση τραγικών στιγμών στην ιστορία μιας χώρας. Το μανιχαϊστικό σύστημα δόμησης που τα διέπει και οριοθετεί τους κανόνες δράσης, μετατρέπεται σε κριτήριο απλοϊκής θεώρησης του κόσμου, υπονομεύοντας την αισθητική αξία. Αυτά τα κείμενα λειτουργούν, παρεμβαίνουν, υποδεικνύουν τις αξίες και τα απαγορευτικά της εποχής στην οποία εμφανίστηκαν και που φιλοδοξούν να προτείνουν ως διαχρονικές και πανανθρώπινες. Ταυτόχρονα παλιώνουν, καταδικάζονται με την ίδια μανία που διαβάστηκαν και συχνά παρατηρείται μια σύγχυση κριτηρίων σε σχέση με τη θέση τους στη γενικότερη αγορά των πολιτιστικών αγαθών: Παρουσιάζονται άλλοτε ως ντοκουμέντα ή ιστορικές πηγές και άλλοτε ως προϊόντα μιας λαϊκής υπο-κουλτούρας που κινείται

και δρα στο περιθώριο των αποδεκτών κανόνων και προορίζεται για όσους δεν έχουν ούτε σοβαρές απαιτήσεις, ούτε καλλιιεργημένο γούστο. Χωρίς να παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά των κλασικών ιστορικών μυθιστορημάτων, αξιολογούν την παρουσία της ιστορίας, με τη μορφή του παρόντος. Εμμένουν στην καταγραφή της άμεσης εμπειρίας ως γίνεσθαι, στο οποίο οφείλουν να συμμετέχουν οι αναγνώστες. Συχνά χρησιμοποιούν το παρόν για να το εντάξουν σε μια επιλεκτική σειρά γεγονότων της εθνικής ιστορίας, ορίζοντας και ξαναγράφοντας ουσιαστικά έτσι την ίδια την Ιστορία. Δεν προτείνουν κατ' ανάγκη ένα ριζικά διαφοροποιημένο σύστημα διακυβέρνησης, κοινωνικής στρατηγικής ή οργάνωσης. Δίνουν ένα νέο νόημα σε όρους που λειτουργούν σταθεροποιητικά για την κοινωνική συνοχή. Χρησιμοποιώντας καινούρια παραδείγματα για τον ηρωισμό, την αυτοθυσία, την αγάπη για την πατρίδα, την κοινωνική δικαιοσύνη κ.λπ., συνεισφέρουν στην κατασκευή φαντασιακών δομών που είναι απαραίτητες στην πειστικότητα της Ιδεολογίας, την οποία τελικά προτάσσουν. Τα σημαίνοντα πατρίδα, κοινωνική δικαιοσύνη κ.λπ., ακριβώς επειδή βασίζονται σε διαφορετικά από πριν γεγονότα παραπέμπουν και σε νέα σημαινόμμενα. Οποιοδήποτε ιστορικό γεγονός κατασκευάζεται και καταχωρείται στη συλλογική μνήμη ως λόγος. Στα στοιχεία αυτού του λόγου εμπλέκονται στερεοτυπικές αναπαραστάσεις και κλισέ με τρόπο ώστε η περιγραφή του γεγονότος να αποτελεί μια αφήγηση με συγκινησιακά στοιχεία, που δε μπορούν να αποκοπούν από κάθε αναφορά στο ίδιο το γεγονός. Για τον κοινωνικό π.χ., λόγο της μετεμφυλιακής Αριστεράς, ο Γοργοπόταμος σημαίνει ηρωισμό και μια στιγμή γενναιότητας στην ιστορία του κινήματος. Συχνά η ανατίναξη της γέφυρας ως γεγονός δεν αναφέρεται καν, όπως δεν αναφέρονται οι διαφωνίες μεταξύ των στελεχών, ο αντίλογος στο εσωτερικό του κόμματος κ.λπ. Γίνεται λοιπόν φανερό ότι τα στρατευμένα μυθιστορήματα προτάσσουν μια, κάθε φορά καινούρια, μορφή ιστορικής συνείδησης, που συνεχώς παλιώνει ή ενσωματώνεται στις κυρίαρχες απόψεις⁵.

2. Μαρτυρία και μεταπολιτευτική πεζογραφία

Στη μεταπολιτευτική περίοδο στην Ελλάδα διαβάζονται με πολύ ενδιαφέρον τα (λεγόμενα) πολιτικά μυθιστορήματα. Είναι γραμμένα από δραστήριους αριστερούς συγγραφείς και δια-

φέρουν πολύ από τα κλασικά στρατευμένα μυθιστορήματα της ευρωπαϊκής παράδοσης. Δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην αμφισβήτηση των πολιτικών επιλογών που ακολούθησε το Κομμουνιστικό Κόμμα, στον τρόπο εσωτερικής λειτουργίας, στη στάση της ηγεσίας, χωρίς να διστάζουν να αποδίδουν ευθύνες σε αυτούς που θεωρούν υπεύθυνους. Σύμφωνα με τα προτάγματα της εποχής για τη λογοτεχνία, ακολουθούν τις τεχνικές του ρεαλισμού και μιλάνε για πράγματα που θεωρούνται ταμπού, κάνοντάς τα έτσι στοιχεία ενός κοινωνικού λόγου που εκδημοκρατίζεται⁶. Κατά συνέπεια, το σύστημα αξιών που προτείνουν δεν είναι άκαμπτο και απλοϊκό, διατηρούν την προτεραιότητα της συλλογικής δράσης, που την παρουσιάζουν σα μήνυμα - κανόνα δράσης προς τους αναγνώστες⁷. Ανάμεσα σ' αυτά τα κείμενα ξεχωρίζουν τα πολυδιαβασμένα και πολυσυζητημένα: Η *Χαμένη Άνοιξη* του Στρατή Τσίρκα (1976), η *Εντολή* της Διδώς Σωτηρίου (1981), η *Αρραβωνιαστικά του Αχιλλέα* της Άλκης Ζέη (1987), το *Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς* του Χρόνη Μίσσιου (1985) κ.ά. Αναφέρονται σε συγκεκριμένα γεγονότα, όπως στα Ιουλιανά του 1965 (στη *Χαμένη Άνοιξη* του Τσίρκα) και στην υπόθεση Μπελογιάννη (στην *Εντολή* της Σωτηρίου) ή στην πορεία μιάς γενιάς που δεν πρόλαβε... (όπως στο μυθιστόρημα της Ζέη.) Παρουσιάζονται σε μια εποχή όπου οι κομματικές συλλογικότητες, αρχίζουν να χαλαρώνουν και τα κείμενα λειτουργούν ως χώροι συνέχισης της συζήτησης, ως φαντασιακές συλλογικότητες, που ορίζονται με βάση τη στάση τους στο παρελθόν και την ανάγκη επανεξέτασης, αναθεώρησης ή κάποτε απολογισμού. Αποκαλύπτουν πτυχές της πραγματικότητας που πολλοί δεν ήξεραν και χρησιμοποιούν την πειστικότητα της προσωπικής προφορικής *μαρτυρίας*, άλλοτε ενσωματωμένη σε μια μυθοπλαστική αφήγηση κι άλλοτε μετατρέποντας τον προφορικό λόγο σε κείμενο χωρίς διαμεσολαβητή αφηγητή (όπως κάνει ο Μίσσιος). Αυτός ο προφορικός λόγος παρουσιάζεται ως η πρώτη ύλη της ιστορίας, ενώ η συλλογική μνήμη του πρόσφατου παρελθόντος διεκδικεί τη θέση της μέσα στην επίσημη Ιστορία. Όσο κι αν αμφισβητούνται στοιχεία κι αρχές που θεωρούνται ιερά κι απαραβίαστα στα ευρωπαϊκά στρατευμένα μυθιστορήματα, το σύστημα αξιών συγκρατεί τη συνοχή του και καθορίζει τα πλαίσιά του.

Στο κείμενο της Διδώς Σωτηρίου *Εντολή* διαβάζουμε:

«Λευχαιμία ξεχύθηκε στο κορμί της θυσιασμένης Ελλάδας. Άνθρωποι, πράξεις, λέξεις, σχέσεις, όλα ξεκουρντίστηκαν. Χάθηκε η σιγουριά, η ανθρωπιά. Κινηγήθηκε η λεβεντιά, ο πατριωτισμός,

η συνείδηση. Φωτιά και τσεκούρι στους απροσκύνητους, αληθινή γενοκτονία.

Κι ωστόσο πέρσεψε η αντρεία. Ξέχειλος ο άρτος της θυσίας. «Λάβετε φάγετε...» Χιλιάδες άντρες και γυναίκες στήναν αγέρωχα την καρδιά τους μπροστά στο εκτελεστικό. Θυσίαζαν τα νιάτα τους για να μην προσκυνήσουν, να μη χαραμίσουν τα όνειρα και τους αγώνες του λαού.» (Εντολή, σελ. 8)

Μερικές παρατηρήσεις πάνω σ' αυτό το απόσπασμα θα διευκρινίσουν τις παραπάνω απόψεις. Το βιβλίο της Σωτηρίου γραμμένο από τη σκοπιά της Αριστεράς, ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις των αναγνωστών που διατηρούν τη μνήμη της εποχής και τη θεωρούν άξια να συμπεριληφθεί στις σελίδες της πρόσφατης ιστορίας της Ελλάδας. Ο τρόπος γραφής όμως, ο λόγος που χρησιμοποιείται και οι αξίες που προτάσσονται δίνουν το ιδεολογικό του στίγμα μόνο στους υποψιασμένους αναγνώστες. Εδώ η Ελλάδα προσωποποιείται, έχει ένα κορμί που βασανίζεται και νοσεί. Τα συστήματα που συγκρατούν αυτό το σώμα, με άλλα λόγια την εθνική ζωή, παύουν να λειτουργούν και επικρατεί μια οδυνηρή σύγχυση. Ακολουθούν οι αρχές των επιμέρους συστημάτων, δηλαδή η λεβεντιά, ο πατριωτισμός, η ανθρωπιά. Παρά το ότι πρόκειται για τη μυθοπλαστική εκδοχή ενός πολιτικού γεγονότος, μιας δίκης, μιας αναμέτρησης του καλού με το κακό, του ανθρώπινου με το απάνθρωπο, το κακό και το απάνθρωπο δεν ονομάζονται, οι κατήγοροι, οι υπαίτιοι διαπράττουν έγκλημα ενάντια στην εθνική συλλογικότητα. Το ιδεολογικό ανάγεται δηλαδή σε εθνικό, ενώ οι αξίες που καταπατώνται αναλογούν στα προτάγματα της ελληνικότητας και των αξιών του εθνικού πολιτισμού. Έτσι, οι πράξεις των άλλων γίνονται εγκλήματα. Στη συνέχεια γίνεται αναφορά στην απάντηση των επίσης ανώνυμων που υφίστανται. Ανταποκρίνονται με *αντρεία* και *θυσία*. Στοιχεία από τη Χριστιανική παράδοση συμπεριλαμβάνονται για να επιδώσουν συγκινησιακό τόνο και να τονίσουν τη γενικότερα αποδεκτή σημασία της θυσίας για το λαό. Η έννοια λαός είναι ίσως μια από τις πιο ενδιαφέρουσες και ταυτόχρονα προβληματικές στη νεοελληνική παράδοση. Εδώ είναι η ανώνυμη συλλογικότητα που σέβεται τις αρχές που αναφέρονται παραπάνω και τολμάει να αμφισβητήσει μένοντας πιστή στις ιδέες της. Στο μυθιστόρημα της Σωτηρίου ο λαός δεν ορίζεται ταξικά με ακρίβεια, απλά είναι η κοινωνική ομάδα που αντιστέκεται στον κυρίαρχο λόγο με πράξεις. Σε ένα παρόμοιο μυθιστόρημα της εποχής, τη *Χαμένη Άνοιξη* του Στρατή Τσίρκα διαβάζουμε:

«Οι φίλοι ωστόσο, οι συγγενείς, οι σύντροφοι, τα πλήθη που είχαμε αφήσει πίσω και θαρρούσαμε πως είχαν πέσει σε χειμερία νάρκη, όπως είχαμε πέσει εμείς, κι ας λέγαμε τ' αντίθετο στον Τύπο και τα ραδιόφωνα, εκείνοι, δηλαδή ο κόσμος, ο λαός, όχι μόνο δεν είχαν παραιτηθεί («το όπλο παρά πόδας και πράσινα άλογα!») αλλά και πάλευαν πιο σωστά λιγόλογοι, ανυποχώρητοι. Κατέβαιναν σε όλες τις εκλογικές μάχες. Πότε κέρδιζαν δέκα έδρες, πότε καμία, πότε είκοσι τέσσερις. Δεν ήταν η πραγματική τους δύναμη: ήταν μόνο το βαρόμετρο που έδειχνε το κλίμα της τρομοκρατίας της Δεξιάς.» (Χαμένη Άνοιξη, σελ. 11).

Ο λαός και εδώ δεν ορίζεται με περισσότερη σαφήνεια, εξυψώνεται η συμμετοχή στο πολιτικό γίνεσθαι και τοποθετείται ανάμεσα στις υγιείς κοινωνικές δυνάμεις που παρεμβαίνουν⁸. Οι έννοιες λαός, λαϊκή παράδοση, λαϊκή αντίσταση ή λαϊκό αίσθημα συναντώνται με διάφορες μορφές κατά καιρούς τόσο στη λογοτεχνία όσο και σε άλλες μορφές της τέχνης και του λόγου⁹. Ένα άλλο πρόβλημα που θα πρέπει να εξεταστεί στη συνέχεια είναι η έκφραση, η φωνή αυτής της συλλογικότητας και η παρουσίασή της, ο τρόπος με τον οποίο φτιάχνεται ο λόγος της και αντιπαρά τίθεται αρχικά στον κυρίαρχο λόγο για να ενσωματωθεί στη συνέχεια συχνά σε αυτόν.

Οι κοινωνικοί αγώνες του λαϊκού κινήματος κατά τη διάρκεια του πρόσφατου παρελθόντος διεκδίκησαν τη θέση τους στην Ιστορία φιλοδοξώντας να τονίσουν τη συμβολή τους στο οικοδόμημα της αλήθειας. Ο λαός μαρτυράει και θυσιάζεται, οι αγώνες του παραλληλίζονται με αυτούς των πρώτων Χριστιανών¹⁰, στη βάση της αυταπάρνησης για την πίστη σε κάποια ιδανικά. Πίσω από την εξύψωση της ανώνυμης μαρτυρίας κρύβεται ένα είδος κριτικής της Ιστορίας. Η κοινωνική όψη, η ιδιωτική συνέπεια μιας σειράς ιστορικών γεγονότων αποσιωπάται, ενώ η Ιστορία παρουσιάζεται ως υπόθεση ισχυρών κέντρων λήψης αποφάσεων χωρίς να εξαιρείται ή καν να αναφέρεται η λαϊκή συμμετοχή. Κατά κάποιο τρόπο, η νομιμοποίηση της προσωπικής μαρτυρίας συντελεί στην απομυθοποίηση της Ιστορίας.

3. Μαρτυρία και Μαρτύριο

Μια ανίχνευση της έννοιας της μαρτυρίας στο χώρο της χριστιανικής παράδοσης θα μας βοηθούσε να διατυπώσουμε κάποιες

υποθέσεις για τη χρήση και τη λειτουργία της ίδιας έννοιας σε άλλες περιπτώσεις, λιγότερο μεταφυσικές. Μάρτυρες θεωρούνται οι Απόστολοι που μαρτύρησαν τη ζωή και την Ανάσταση του Χριστού. Στη συνέχεια, ήταν αυτοί που προτίμησαν το θάνατο από το να αλλάξουν πίστη, ομολόγησαν την πίστη τους, βασανίστηκαν από τους Ρωμαίους και πέθαναν. Όσοι ομολόγησαν την πίστη τους, βασανίστηκαν αλλά τελικά επέζησαν δεν παίρνουν τον τίτλο του Μάρτυρα, λέγονται ομολογητές και δεν απολαμβάνουν των ίδιων τιμών από τη χριστιανική κοινότητα¹¹. Από τον τέταρτο αιώνα και μετά καθιερώνεται η λατρεία των μαρτύρων, με λειτουργία την επέτειο του θανάτου τους, ειδική μεταχείριση των λειψάνων και γραπτή μνημόνευση του μαρτυρίου τους.

Το μαρτύριο δίνει μια πολιτική διάσταση στη σχέση των διάφορων θρησκευτικών ομάδων¹². Αναδεικνύει μια θεία εξουσία που αποδίδει ιερό νόημα σε κάθε τριβή ή σύγκρουση. Είναι εθελοντική, ανθρωπιστική πράξη, με παραδειγματική λειτουργία. Προτάσσει την ορθότητα της πίστης και πείθει τους άλλους για αυτήν με τη θυσία. Στην πραγματικότητα, η θυσία και η υπομονή μπροστά στην απειλή του θανάτου τεκμηριώνουν τη δυνατότητα της πράξης. Χωρίς τη διαμεσολάβηση του λόγου, οι ρόλοι των συμμετεχόντων καθορίζονται και αξιολογούνται. Οι θύτες δε σέβονται το αγαθό της ζωής, ενώ τα θύματα πεθαίνουν σε απόλυτη συνέπεια με τις αρχές που ακολούθησαν στη διάρκεια της ζωής τους. Δε φοβούνται το θάνατο, γιατί η πίστη τους τους οπλίζει με την ελπίδα της αιωνιότητας και της αθανασίας. Υπάρχει μάλιστα η πεποίθηση ότι οι μάρτυρες δε θα περιμένουν την κρίση τους στον Άδη, αλλά πηγαίνουν κατ' ευθείαν στον Παράδεισο. Ξέρουν πως ακολουθούν τα βήματα του Χριστού και θεωρούν προνόμιό τους να δείχνουν έμπρακτα την πίστη τους, γιατί πιστεύουν στην άμεση επικοινωνία με το Θεό. Στη συνέχεια, η οικειοποίηση του μαρτυρίου από την κοινότητα των πιστών, η δημοσιοποίηση της παραδειγματικής πράξης, λειτουργεί ως συνεκτικό στοιχείο για τη δράση τους. Οι κατάλογοι με τις ημερομηνίες των μαρτυρίων ήταν τα πρώτα μαρτυρολόγια. Εκτός από τη λειτουργία και μνημόνευση του μάρτυρα, ακολουθούσε γεύμα στο οποίο συμμετείχε η Χριστιανική κοινότητα, η πνευματική του οικογένεια. Η τελετή γινόταν την επέτειο του θανάτου, αφού ο θάνατος του μάρτυρα θεωρείτο επέτειος της αιωνιότητας. Η σημασία της πράξης γινόταν από ένα σημείο και μετά μέρος μιας ολόκληρης μυθολογίας, μέρος του λόγου της χριστιανικής παράδοσης και συντελούσε στη διαιώνισή της. Η έννοια του ιερού

συνδέεται με την αξία της ανθρώπινης ζωής όταν αυτή απειλείται και τελικά αφαιρείται. Το αγαθό της ζωής εξαιρείται μέσα από τη θυσία, ενώ οι σχετικές αφηγήσεις εισάγονται στην κοινότητα των πιστών και καθορίζουν τόσο τους όρους επικοινωνίας μεταξύ τους, όσο και μεταξύ αυτών και της πίστης τους. Οι δεσμοί σταθεροποιούνται με την αναπαραγωγή της αφήγησης των μαρτυρίων, ενώ παράλληλα διευκολύνεται και νομιμοποιείται η περαιτέρω δράση.

4. Μαρτυρία - Testimonio

Για να κατανοηθεί η σύνδεση μαρτυρίας, λογοτεχνίας και κειμένου, δεν πρέπει να παραληφθεί η αναφορά στη μαρτυρία - testimonio, δηλαδή στο είδος αυτό όπως εμφανίζεται και αναπτύσσεται στην πολιτιστική παράδοση των χωρών της Λατινικής Αμερικής. Στη διάρκεια του εικοστού αιώνα το κοινωνικό και πολιτικό σύστημα αυτών των χωρών υπέστη σοβαρές αλλαγές, επειδή τότε μπήκαν σε μια φάση κρίσης (που διαρκεί ακόμα) και εξάρτησης τόσο από τη Βόρεια Αμερική, όσο και από γειτονικά τους κράτη, που συχνά εξυπηρετούσαν ξένα συμφέροντα. Η ιστορική παρουσίαση αυτών των γεγονότων ξεπερνά τα πλαίσια του παρόντος άρθρου και δε θα επεκταθώ πολύ σ' αυτήν. Εξ αιτίας τους όμως, αναπτύχθηκε ένα είδος αφήγησης, η μαρτυρία - testimonio, που τελικά κυρίαρχησε, έτσι ώστε να είναι αδύνατο να μη συμπεριλαμβάνεται σε οποιαδήποτε έρευνα αυτού του τύπου. Με τον όρο testimonio, αναφέρομαι στις αφηγήσεις εκπροσώπων διάφορων εθνικών ομάδων σχετικά με τις αρχές, τη φιλοσοφία, τη θέση στο κράτος και την ταυτότητα των ομάδων που διώκονται για κάποιους λόγους. Συνήθως γίνονται σε πρώτο πρόσωπο, ο αφηγητής ή η αφηγήτρια είναι αναλφάβητοι και τα κείμενα αυτά εκδίδονται με την πρωτοβουλία και τη διαμεσολαβητική δραστηριότητα κάποιου ανθρωπολόγου, που πραγματοποιεί έρευνα στην περιοχή στην οποία αναφέρονται. Άλλοτε, ο διαμεσολαβητής είναι απλώς ένας παρατηρητής, χωρίς επιστημονική απόβλεψη, κάποιος που πιστεύει ότι ο λόγος των καταπιεσμένων αυτών ομάδων πρέπει να ακουστεί. Υπάρχουν όμως και μυθιστορήματα - μαρτυρίες, όπου η προφορική μαρτυρία ενσωματώνεται στο μυθιστορηματικό λόγο, και γράφονται από συγγραφείς - διαφωνούντες με την κατάσταση που επικρατεί στη χώρα τους. Η καταγγελία είναι ανα-

πόσπαστο στοιχείο της μαρτυρίας. Η ανάπτυξη και η κατανάλωση από το κοινό μυθιστορημάτων-μαρτυριών, αναδεικνύει τη σχέση μυθοπλασίας και πραγματικότητας στην πολιτιστική παράδοση της Λατινικής Αμερικής, την ανάγκη αφηγηματικών εκδοχών στην παρουσίαση της Ιστορίας και τη συνεχή σύνδεση μύθου και ιστορικής πραγματικότητας. Αυτά τα κείμενα αποτελούν την αφηγηματική απάντηση στην τερατώδη «μυθοποίηση» που επιχειρούν τα δικτατορικά καθεστώτα. Τα όρια μύθου-ψέμματος και πραγματικότητας-αλήθειας μεταστρέφονται σε μια σειρά αφηγήσεων που μυθοποιούν τη δική τους εκδοχή της Ιστορίας για να καταγγείλουν την πραγματικότητα του μύθου του δικτάτορα. Τα περισσότερα μυθιστορήματα-μαρτυρίες χρησιμοποιούν ως φόντο την αυθαίρετη βία εκ μέρους του δικτατορικού καθεστώτος, βίας που παρεμβαίνει στην καθημερινότητα των μυθιστορηματικών προσώπων και ορίζει την πορεία τους και τις σχέσεις τους. Συχνά αναφέρονται στα ιδεολογικά προβλήματα που προκαλεί η δυνατότητα του γραπτού λόγου σε μια χώρα όπου το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού είναι αναλφάβητο¹³, ενώ τα σχήματα της μεταφοράς, της ειρωνείας, της αλληγορίας, υπονομεύουν τις στερεοτυπικές αντιθέσεις θύματος-θύτη, προφορικού-γραπτού λόγου, επανάστασης-αντεπανάστασης, αθωότητας και ενοχής¹⁴. Στις περισσότερες περιπτώσεις υπάρχει ένα ιδανικό αναγνωστικό κοινό, αρκετά ευαίσθητοποιημένο, ικανό να προσλάβει τέτοιου είδους κείμενα. Όταν οι μαρτυρίες εκδίδονται στις ίδιες τις χώρες παραγωγής τους, στόχος είναι η πληροφόρηση, η μετάδοση της γνώσης πάνω σε μια κατάσταση που θίγει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια ή απειλεί τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα¹⁵.

Σε κάθε περίπτωση, η βαρύτητα της διαμεσολάβησης παραμένει σημαντική. Πρόσφατες ανθρωπολογικές έρευνες επιμένουν στην αναγκαιότητα σαφούς διαχωρισμού των ρόλων μεταξύ των συνομιλητών και περιγραφή της εμπειρίας των ερευνητών και των όρων επικοινωνίας τους με τον/την εκπρόσωπο της ομάδας που παρουσιάζεται. Η δημοσιοποίηση των αυτοβιογραφιών, των εμπειριών και του λόγου που πρέπει να ακουστεί συνδέεται πάντα με τα παρακάτω ζητήματα:

1. Ο αφηγητής - συνομιλητής ανήκει σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο και περιβάλλον από τον ερευνητή. Η προβληματική της *ετερότητας* σφραγίζει τόσο την άμεση αφήγηση, όσο και την παρουσίασή της. Η ετερότητα δομεί δηλαδή τόσο την ίδια την αφήγηση, όσο και το λόγο περί αυτής¹⁶

2. Το ενδιαφέρον για μια προσωπική μαρτυρία νομιμοποιείται

από τη δυνατότητα γενίκευσής της. Ο λόγος δηλαδή του αφηγητή, ενώ συχνά παρουσιάζει την προσωπική του εκδοχή, πρέπει ταυτόχρονα και να εκφράζει, να μαρτυρεί την εμπειρία μιας ολόκληρης κοινωνικής ομάδας. Με άλλα λόγια πρέπει στο επίπεδο του λόγου να συνυπάρχουν ιδιωτικές καταστάσεις με συνέπειες ικανές να ορίζουν το δημόσιο βίο. Οι κανόνες της ιδιωτικής επικοινωνίας, με εξομολογητικό χαρακτήρα, αναιρούνται από την ανάγκη γενίκευσης, από τη δυνατότητα (και συχνά ανεπιληπτή υποχρέωση) του διαμεσολαβητή να μεταφέρει τη συζήτηση σε ένα αναγνωστικό κοινό. Η προσωπική αφήγηση του συνομιλητή είναι η ηχώ μιας συλλογικής ιστορίας. Η ιδιαιτερότητα του προσωπικού και η καθημερινότητα του πολιτικού, του δημόσιου, του συλλογικού συνιστούν τις δύο όψεις της.

3. Οι μαρτυρίες είναι αναπόφευκτα αφηγήσεις, λόγος περί του βιώματος, δεν είναι στοιχεία-αποδείξεις εμπειριών. Οι αναγνώστες γνωρίζουν και αντιμετωπίζουν την ερμηνεία μιας κατάστασης. Λόγω των δύο συνθηκών που μόλις αναφέρθηκαν, δηλαδή των όρων που επιβάλλει η ετερότητα και η δυνατότητα αναγωγής του προσωπικού σε πολιτικό και του ιδιωτικού σε δημόσιο, η μορφή και η δομή των μαρτυριών υπονομεύουν κατά κάποιο τρόπο το αρχικό αίτημα της έκδοσής τους, *την ανάδειξη της αλήθειας*. Τα προβλήματα που επιβάλλουν οι πολλαπλές διαμεσολαβήσεις τονίζουν την υποκειμενικότητα της αφήγησης και απειλούν τη δυνατότητα αντικειμενικότητας.

5. Η μαρτυρία της Rigoberta Menchú

Για να χρησιμοποιήσω συγκεκριμένα παραδείγματα θα αναφερθώ στη μαρτυρία της Rigoberta Menchú, Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα που τιμήθηκε με το Nobel Ειρήνης το 1992. Η πολυσυζητημένη μαρτυρία της αναδεικνύει τα προβλήματα που εξετάζονται σε αυτή την εργασία. Η βράβευσή της με το Nobel υπενθυμίζει τα παιχνίδια του συσχετισμού δυνάμεων.

Μετά το θάνατο του δικτάτορα Carrera το 1865, ξεκίνησε στη χώρα μια σειρά οικονομικών, ιδεολογικών και κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, οι οποίες όμως οδήγησαν σε μια σχέση εξάρτησης από τις Ηνωμένες Πολιτείες, αγνοώντας τις εθνικές και πολιτισμικές ιδιομορφίες. Ο εμφύλιος πόλεμος ξέσπασε το 1954, όταν οι ΗΠΑ ανέτρεψαν το Jacobo Arbenz Guzmán, που ήταν εκλεγμένος με δημοκρατικές διαδικασίες¹⁷.

Στη Γουατεμάλα έχει επικρατήσει μια μακρά παράδοση μαρτυριών, τόσο λόγω της πολυπολιτισμικότητας της χώρας, όσο και των ιδιαιτέρων προβλημάτων που αναφάνηκαν στη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών¹⁸. Συνήθως είναι αφηγήσεις πολιτικής δράσης με σκοπό την ανατροπή της δικτατορίας (Ubico, Carrera), βιογραφίες αγωνιστών της αντίστασης, περιγραφές βασανιστηρίων και συνθηκών διαβίωσης στις φυλακές. Άλλοτε τα όρια μεταξύ επαναστατικού δοκιμίου και μαρτυρίας είναι δυσδιάκριτα και συμπεριλαμβάνεται π.χ. προβληματισμός σχετικά με τη σχέση των ιθαγενών πληθυσμών με τους αριστερούς λευκούς και τη δυνατότητα συντονισμού της δράσης τους. Η ιστορία της Γουατεμάλα, το παρελθόν πριν την Αποικιοκρατία, συμμετέχει ενεργά σε αυτού του είδους τις αφηγήσεις. Η νίκη και οι ελπίδες ανάκαμψης συνδέονται με την επιστροφή στις ρίζες, στην αναζήτηση του λαϊκού πολιτισμού¹⁹.

Η Rigoberta αφηγείται τη ζωή της στην εθνογράφο Elisabeth Burgos. Οι δυο γυναίκες γνωρίστηκαν στο Παρίσι. Τον Ιανουάριο του 1982, ομάδες αλληλεγγύης της οργάνωσης *Λαϊκό Μέτωπο της 31ης Ιανουαρίου*, είχαν προσκαλέσει τη Rigoberta για μια σειρά συναντήσεων στην Ευρώπη. Οι όροι αφήγησης της μαρτυρίας, δηλαδή περισυλλογής του υλικού για την εθνογράφο αντιστρέφονται. Η Elizabeth Burgos δεν έχει μελετήσει ποτέ τον πολιτισμό των Quiché και δεν έχει κάνει επιτόπια έρευνα στη Γουατεμάλα. Η συνομιλία γίνεται στο διαμέρισμα της Burgos στο Παρίσι, όπου η Rigoberta μένει μια βδομάδα. Θα ήταν ενδιαφέρον να σταθούμε για λίγο στις σχέσεις των δύο γυναικών και στο διαμεσολαβητικό ρόλο της λευκής, Ευρωπαϊκής, ανθρωπολόγου. Στην εισαγωγή του βιβλίου μας πληροφορεί για τους φόβους της και τη σημασία που έχει γι' αυτήν η σχέση της με τον-την πληροφοριοδότη της.

«Από την πρώτη φορά που συναντηθήκαμε ήξερα ότι θα τα πηγαίναμε καλά οι δυο μας. Ο θαυμασμός που μου προκάλεσε το κουράγιο και η αξιοπρέπειά της διευκόλυνε πολύ τις σχέσεις μας»²⁰.

Εδώ βλέπουμε ότι η διευκόλυνση των σχέσεων μεταξύ Burgos και Menchú εξαρτάται από την εντύπωση που προκαλεί η Ινδιάνα στην ανθρωπολόγο, ενώ συνήθως οι ανθρωπολογικές έρευνες επηρεάζονται από την εντύπωση που δημιουργεί ο/η ερευνητής/ρια στους πληροφοριοδότες. Η συνομιλία γίνεται στον ιδιωτικό χώρο της ανθρωπολόγου, ο χώρος της συμμετοχικής παρατήρησης καταργείται και η μαρτυρία υλοποιείται και αποκτά οντότητα

αποκλειστικά μέσω του λόγου ή ακριβέστερα, η προσωπική εμπειρία της Rigoberta και η πραγματικότητα ολόκληρου του λαού της γίνεται μια σειρά από μαγνητοφωνημένες κασέτες που θα επεξεργαστεί η Burgos στη συνέχεια²¹.

Η αρχική παρουσίαση της Rigoberta συνοδεύεται από σχόλια που σηματοδοτούν την κατασκευή της ετερότητας. Η Rigoberta είναι διαφορετική από την ανθρωπολόγο, εμμένει στις λαϊκές φορεσιές της πατρίδας της, η όλη περιγραφή της εκπέμπει την αφέλεια, την παιδικότητα και την αθωότητα των λαών χωρίς γραπτή παράδοση, όσων δεν πέρασαν από την ορθολογιστική εμπειρία του Διαφωτισμού. Η Burgos είναι σε θέση να παρουσιάσει τη Rigoberta στους αναγνώστες με όρους γνώριμους, μπορεί να χρησιμοποιήσει ένα λόγο δυτικό και δημοκρατικό με την επίφαση του σεβασμού της διαφορετικότητας μέσω ακριβώς της κατάφασής της. Στον πρόλογο του βιβλίου διαβάζουμε:

«Ήρθε στο σπίτι μου ένα απόγευμα τον Ιανουάριο του 1982. Φορούσε την παραδοσιακή της στολή: Ένα πολύχρωμο huipil με μεγάλα και πλούσια κεντήματα. Τα σχέδια δεν ήταν συμμετρικά και θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι η επιλογή τους είχε γίνει στην τύχη. Μια πολύχρωμη φούστα από χοντρό χειροποίητο ύφασμα (που αργότερα έμαθα ότι λέγεται corte) της σκέπαζε τα πόδια φτάνοντας μέχρι τους αστραγάλους. Γύρω από τη μέση της είχε μια φαρδιά ανοιχτόχρωμη ζώνη. Το κεφάλι της ήταν σκεπασμένο με ένα φούξια και κόκκινο μαντήλι που έδενε πίσω από το λαιμό της. Μου το χάρισε την ημέρα που έφυγε από το Παρίσι και μου είπε ότι έκανε τρεις μήνες να υφάνει το ύφασμα.» (σελ. 12)

Αποδίδοντας στην πληροφοριοδότη της τις ιδιότητες του παιδιού και εξηγώντας πώς οι καθημερινές συνήθειες της Rigoberta της θύμισαν τα παιδικά της χρόνια στη Βενεζουέλα, η Burgos προσπαθεί να δρα στα πλαίσια του σεβασμού της συνομιλήτριάς της, ενός σεβασμού που υπαγορεύει η ευρωπαϊκή της παιδεία και απαιτεί το επάγγελμά της. Ας μην ξεχνάμε ότι το αρχικό πρόταγμα/έμπνευση της Ανθρωπολογίας αντλεί την επιχειρηματολογία του/της από τις διδαχές του Rousseau και του δέκατου όγδοου αιώνα, όπου η ανακάλυψη της φύσης συνοδεύεται από την εξύμνηση των λαών χωρίς γραπτή παράδοση:

«Την πρώτη φορά που την είδα μου έκανε μεγάλη εντύπωση το ελκρινές και σχεδόν παιδικό χαμόγελό της. Το στρογγυλό της

κεφάλι θύμιζε ολόγιωμο φεγγάρι. Το καθαρό της βλέμμα ήταν σαν παιδικό και τα χείλια της πάντα έτοιμα να χαμογελάσουν. Φαινόταν πολύ νέα και φρέσκια.» (σελ. 12)

Η ρητορική της αθωότητας της Ινδιάνας συνεχίζεται κατά τη διάρκεια της πρώτης περιγραφής της στους αναγνώστες, αλλά με άλλους όρους:

«Κατάφερα να κερδίσω την εμπιστοσύνη της επειδή ζήσαμε μαζί οκτώ μέρες συνέχεια κάτω από την ίδια στέγη. Αυτό ήταν πολύ σημαντικό. Πρέπει όμως να παραδεχτώ ότι ήταν λίγο και θέμα τύχης. Λίγες μέρες πριν, μια φίλη μου μου είχε φέρει από τη Βενεζουέλα καλαμπόκι και φασόλια. Το καλαμπόκι και τα φασόλια είναι από τα βασικά φαγητά στη Βενεζουέλα και στη Γουατεμάλα. Η Rigoberta τρελλάθηκε από τη χαρά της. Χάρηκα πολύ, κι εγώ, γιατί το άρωμα των tortillas και των τηγανητών φασολιών μου θύμιζαν τα παιδικά μου χρόνια στη Βενεζουέλα όπου οι γυναίκες σηκώνονταν νωρίς το πρωί να φτιάξουν arepas για το πρωινό. Οι arepas είναι πολύ πιο παχιές από τις tortillas της Γουατεμάλα, αλλά τα υλικά και ο τρόπος κατασκευής δε διαφέρουν. Το πρώτο πράγμα που έκανε η Rigoberta κάθε πρωί ήταν να ετοιμάζει πίτα και να μαγειρεύει tortillas για το πρωινό μας.» (σελ. 13).

Οι απλές, καθημερινές συνήθειες της Rigoberta ανακαλούν τα ήρεμα παιδικά χρόνια της Burgos. Εδώ δεν πρόκειται για μια παιδική παρουσίαση της Ινδιάνας, αλλά για μια μετωνυμική λειτουργία της απλότητας των μη δυτικών, αυτών που χρειάζονται εκπροσώπους για να ακουστεί η φωνή τους επειδή ο πολιτισμός τους, θύμα του αμείλικτου συσχετισμού δυνάμεων, δεν έχει αξιολογηθεί κατάλληλα²².

Αυτή την αποστολή επωμίζεται η Burgos και παρουσιάζει τη δραστηριότητά της ως ηθικό καθήκον. Κατάλαβε μάλιστα ότι η Rigoberta «ήθελε πολύ να μιλήσει κι ότι είχε ταλέντο στην έκφραση» (σελ. 18). Στη συνέχεια εξηγεί ότι η Ινδιάνα διάλεξε τις λέξεις για όπλο της και εκείνη προσπάθησε να τους δώσει τη μονιμότητα του γραπτού τυπωμένου λόγου. Οι όροι συγγραφής και διάσωσης τέτοιου τύπου μαρτυριών διατυπώνονται ξεκάθαρα εδώ, χωρίς ωστόσο να αποφεύγονται οι αντιφάσεις και τα προβλήματα. Ο αφηγητής - πληροφοριοδότης είναι ο ιεραρχικά υποδεέστερος, αυτός του οποίου ο λόγος είναι η πρώτη ύλη της ιστορίας. Ταυτόχρονα, λόγω ταξικών, κοινωνικών συνθηκών δεν έχει πρόσβαση στη δημοσιοποίηση και στη συνέχεια, τη νομιμοποίηση της εμπειρίας του. Ο μεσάζων (ανθρωπολόγος ή διανοούμενος) έχει πρό-

σβαση στη δημοσιότητα μέσω της οποίας πραγματοποιείται η νομιμοποίηση της αφήγησης.

Από την αρχή του κειμένου, η Rigoberta μας εξηγεί ότι μιλάει εξ ονόματος του λαού της, εξ ονόματος των Ινδιάνων που υποφέρουν, καταπιέζονται, γίνονται θύματα καταπάτησης των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων:

Με λένε Rigoberta Menchú. Είμαι εικοσιτριών χρονών. Επιθυμώ να καταθέσω τη μαρτυρία μου που ούτε έμαθα από τα βιβλία, ούτε είναι προσωπική. Θα ήθελα να τονίσω ότι είναι η μαρτυρία του λαού μου. Είναι πολύ οδυνηρό για μένα να μιλάω για όσα συνέβησαν, για τους δύσκολους καιρούς που πέρασα. Τονίζω όμως ότι δεν είμαι η μόνη που υπέφερε, αυτά που θα πω αφορούν πολλούς. Τη ζωή πολλών ανθρώπων στη Γουατεμάλα. Η ιστορία μου είναι η ιστορία των φτωχών στη Γουατεμάλα. Η προσωπική μου εμπειρία είναι η πραγματικότητα ενός λαού. (σελ. 21)

Ο λόγος της ορίζει την κοινωνικότητα και τη συλλογικότητά του. Η Rigoberta γίνεται συλλογικό υποκείμενο, καταθέτει και έχει πλήρη συνείδηση του ρόλου της. Πολύ γρήγορα αντιστέκεται στην τάση των (δυτικών, εγγράμματων και ασυνείδητα εμπορούμενων με ιμπεριαλιστικές - αποικιοκρατικές τάσεις) αναγνώστων. Από τη στιγμή που η μαρτυρία της κατατίθεται στην ανθρωπολόγο, γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας, τυπώνεται και ακολουθεί τα κανάλια της δημοσίευσης, παραδίδεται στο κοινό των καταπιεστών του λαού της. Οι θετικά διακείμενοι προς αυτήν αναγνώστες, που διαβάζουν τη μαρτυρία της για να ενημερωθούν και ενδεχομένως για να περάσουν στην πράξη, να συνεισφέρουν, τελικά, στην επίλυση των προβλημάτων της χώρας της και της εθνικής της ομάδας, δεν παύουν να είναι προϊόντα της εκπαίδευσης και του πολιτισμού των καταπιεστών της. Καταλαβαίνει ότι όλοι εμείς που διαβάζουμε τέτοιου είδους κείμενα, παρά την ικανότητα αμφισβήτησης, την κριτική σκέψη και την πνευματική εκγύμναση που έχουμε αποκτήσει χάρη σε μαρξιστικές, αναθεωρητικές, αντι-ιμπεριαλιστικές ή άλλες ανθρωπιστικές θεωρίες και σχολές, δεν είμαστε ούτε ικανοί, ούτε άξιοι να μάθουμε τα μυστικά των Ινδιάνων της χώρας της. Μας υπενθυμίζει ότι έχουμε κατακτήσει την ικανότητα της αμφισβήτησης μέσα στα πλαίσια της ίδιας καταπιεστικής πολιτικής, που καταπατά τα ανθρώπινα δικαιώματα των χωρών του Τρίτου κόσμου και της οποίας η φιλελεύθερη εκδοχή δίνει δικαιώματα αντίλογου στο εσωτερικό των χωρών όπου εξασκείται. Σε κάθε περίπτωση, ως προϊόντα της αμφι-

σβήτησης είμαστε, ταυτόχρονα, προϊόντα του κυρίαρχου λόγου στα μάτια των Ινδιάνων. Οι καλές μας προθέσεις δεν πείθουν.

Σε πολλά σημεία της μαρτυρίας της επαναλαμβάνει ότι ο λαός της έχει τα μυστικά του που δε θα μας αποκαλύψει, ότι υπάρχουν πράγματα που δε θα εξηγήσει, γιατί δε μπορεί και δεν πρέπει να τα πει δημόσια. Παρ' όλα αυτά, η Rigoberta ως αγωνίστρια, μέλος του κινήματος της Θεολογίας της επανάστασης, τηρεί μια συγκρατημένη στάση απέναντι στο ρόλο της Δύσης γενικότερα. Έμαθε ισπανικά, που είναι η γλώσσα των κατακτητών - καταπιεστών, συμμετέχει σε μια ιδεολογία και μια σειρά πρακτικών που δεν αναλύονται με τα γνωστά θεωρητικά εργαλεία, τα κοινά στους διανοούμενους της Δύσης²³. Αρνούμενη να μας αποκαλύψει τα μυστικά της, απομακρύνει την τάση των αναγνωστών να ταυτιστούν μαζί της. Καταθέτει την επαναστατική της μαρτυρία θέτοντας τους όρους της ανάγνωσής της: Είναι φανερό ότι δεν υπάρχουν ιδανικοί αναγνώστες. Δε σημαίνει όμως ότι αναζητά την απομόνωση του λαού της. Μας υπενθυμίζει με τη στάση της αυτό που οι Ευρωπαίοι και οι Βορειοαμερικάνοι θεωρητικοί προσπαθούν να διατυπώσουν τα τελευταία χρόνια: Ότι η ετερότητα έχει δικούς της όρους επικοινωνίας και ότι μπορεί να τους περιφρουρήσει.

Τα ηθικά προβλήματα που θέτει η εθνογραφική έρευνα μεταβάλλονται σε προβλήματα επικοινωνίας και κατανόησης. Οι καλοπροαίρετοι δυτικοί που διαβάζουν τη μαρτυρία της Ινδιάνας από τη Γουατεμάλα δε μπορούν να τολμήσουν ερμηνείες λαογραφικού περιεχομένου. Η παραδοσιακά ντυμένη Rigoberta αντιπροσωπεύει, πάνω από όλα, μια καταπιεσμένη εθνική ομάδα με τις δικές της συνήθειες και οργάνωση. Την ενδιαφέρει να μιλήσει για το έπος των Ινδιάνων με τους δικούς της πολιτικούς όρους. Μιλάει για τα εθιμοτυπικά της γέννησης και του θανάτου, περιγράφει τις τελετές της κοινωνίας της και επιμένει στη σημασία τους για τη συνοχή και την επιβίωση της εθνικής της ομάδας. Όσοι όμως επιχειρήσουν να χρησιμοποιήσουν τη μαρτυρία της ως πηγή λαογραφικού υλικού, πρέπει να έχουν υπ' όψιν τους ότι οι πληροφορίες είναι συνειδητά ελλιπείς και αυστηρά επιλεγμένες.

6. Έπος και μαρτυρία

Η μαρτυρία και το έπος συνδέονται άμεσα, όχι μόνο στην περίπτωση της Λατινικής Αμερικής. Όπως είδαμε παραπάνω, στο κείμενο της Σωτηρίου, οι αγωνιστές της Αριστεράς – πρωταγωνιστές της δίκης – είναι ταυτόχρονα αυτοί που συμμετείχαν στο έπος της Αντίστασης. Είναι αυτοί που έδωσαν νόημα στο μαρτύριο ενός λαού, εξ ονόματος του οποίου καταθέτουν τη μαρτυρία τους. Στη σύντομη αναφορά στους πρώτους Χριστιανούς, είδαμε ότι τα μαρτυρολόγια και ο επετειακός τους εορτασμός λειτουργούσαν ως συνεκτικός κρίκος της κοινότητας ενισχύοντας το συναίσθημα του «ανήκειν». Τα τρία αυτά παραδείγματα είναι εντελώς ετερογενή, και σε καμία περίπτωση, δεν επιχειρώ ιστορικούς παραλληλισμούς. Είναι ενδιαφέρον όμως να δούμε το ρόλο που παίζει η σύνδεση της μαρτυρίας και του έπους.

Οι μαρτυρίες, όπως είπα παραπάνω, συντελούν στην αμφισβήτηση της Ιστορίας. Η ενσωμάτωση της μαρτυρίας στη μυθοπλαστική αφήγηση ή ακόμα η γραπτή αναπαραγωγή του προφορικού λόγου, τονίζουν τη λειτουργικότητα του συνόλου των κειμένων που συμπεριλαμβάνονται στον όρο λογοτεχνία. Στις περισσότερες πλούσιες χώρες της Δύσης, η ανάγνωση, ως πρακτική, συνδέεται με τον ελεύθερο χρόνο, με την απόλαυση του κειμένου, δεν έχει κατ' ανάγκη διαπαιδαγωγικό στόχο και διαχωρίζεται από την αναζήτηση της αλήθειας. Η μακρά παράδοση του ρεαλισμού έχει φυσικά κληροδοτήσει στους αναγνώστες το αίτημα της αληθοφάνειας, που συνδέεται με την αξιολόγηση του κειμένου και την αισθητική του αξία. Η ταύτιση των αναγνωστών με πρόσωπα και καταστάσεις παραμένει ως ζητούμενο, χωρίς όμως να έχει στόχο την αποκάλυψη μιας πραγματικότητας, χωρίς να συνδέεται άμεσα με την ηθικοδιδασκτική παρουσία της Ιστορίας. Στην Ελλάδα, και σε χώρες με πολυτάραχο ιστορικό βίο, τόσο ο ρόλος των διανοούμενων, όσο και η ανάγνωση ως πρακτική διαφέρουν.

Στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης κείμενα όπως η *Εντολή*, ή η *Χαμένη Άνοιξη*, και αργότερα το *Καλά, εσύ σκοτώθηκες νωρίς*, λειτούργησαν ως αποκαλυπτικά της Αλήθειας που απέκρυψε η επίσημη Ιστορία, προσφέροντας μια νέα εκδοχή της Ιστοριογραφίας. Αναφερόντουσαν σε οικεία στους αναγνώστες γεγονότα, στόχευαν στην έξαρση της δράσης μιας ομάδας πολιτών με σκοπό την ένταξη αυτής της δράσης στη συλλογική μνήμη και τη νομιμοποίηση της πρόσφατης ιστορίας. Το παρόν δηλαδή, η στιγμή της έκδοσης των κειμένων, επωμιζόταν την ευθύνη της ανά-

δειξης της συνέχειάς του με το πρόσφατο παρελθόν. Δεν ενοώ με αυτό ότι οι Έλληνες αναγνώστες και οι Ελληνίδες αναγνώστριες διαβάζουν λογοτεχνία αποκλειστικά και μόνο για να μάθουν την Αλήθεια, αυτό άλλωστε θα απέκλειε την επιτυχία διάφορων λογοτεχνικών κειμένων που έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά και που δεν εμπίπτουν σε αυτή την κατηγορία, όπως για παράδειγμα το πολυσυζητημένο *Άρωμα* του Ζίσκιντ. Πιστεύω, όμως, ότι όταν πρόκειται για κείμενα γραμμένα από Έλληνες συγγραφείς με σαφείς και συνεχείς αναφορές στην πρόσφατη ιστορία της Ελλάδας, η διαδικασία της ανάγνωσης είναι πιο πολύπλοκη. Η αισθητική απόλαυση δεν είναι ανεξάρτητη από την ιστορική εκδοχή που προτείνεται. Υπάρχει δηλαδή ένα ιδανικό αναγνωστικό κοινό, ικανό να διαβάσει, να κατανοήσει και να εκτιμήσει αυτά τα κείμενα. Η απόλαυση και η απόκτηση της γνώσης δε διαχωρίζονται στα πλαίσια της ανάγνωσης. Η ενσωμάτωση της μαρτυρίας σε τέτοιου είδους κείμενα διευκολύνει τη λειτουργικότητά τους με την αποτελεσματικότητα του προφορικού λόγου. Ο προφορικός λόγος πείθει δημιουργώντας και τονίζοντας την αντίθεσή του με το γραπτό, που είναι η επίσημη εκδοχή. Ο προφορικός λόγος της μαρτυρίας όταν κατατίθεται ως γραπτός κειμενικός, ενισχύει τη δυναμική και του γραπτού και του προφορικού. Τα βιβλία, είτε μυθιστορήματα, είτε μαρτυρίες, ασχολούνται με την εμπειρία αυτών που δε μπορούν να συμμετέχουν στο λογισματισμό όσων κινούν τα νήματα. Η συγκινησιακή φόρτιση του έπους της Αντίστασης, για παράδειγμα, δε μπορεί να συμπεριληφθεί σε ένα ιστορικό δοκίμιο, και στο βαθμό που η σημασία της αμφισβητείται, τα εν λόγω κείμενα έρχονται να παίξουν ένα νομιμοποιητικό ρόλο. Το ενδιαφέρον στοιχείο, κατά τη γνώμη μου, είναι ότι η συζήτηση για τη δια-χρονική (και εν τέλει α-χρονική) αισθητική αξία μετατίθεται στη λειτουργικότητα της λογοτεχνίας.

Η Rigoberta δίνει μια επική διάσταση στη δραστηριότητα των Ινδιάνων της χώρας της. Η βασική διαφορά είναι ότι οι μαρτυρίες της Λατινικής Αμερικής εμπεριέχουν και προκαλούν το πέρασμα στην άμεση δράση. Συντελούν στη συνειδητοποίηση της θέσης των αναγνωστών μέσα στον κόσμο, δίνουν μια πολιτική διάσταση στις δυνατότητές τους και τους υπενθυμίζουν τα αποτελέσματα και τη βαρύτητα του διεθνούς συσχετισμού δυνάμεων.

Η κυριαρχία του γραπτού λόγου συνεχίζει να υφίσταται, αλλά το παράδειγμα της μαρτυρίας αναδεικνύει κατά πολύ τα όριά της. Στις περιπτώσεις που ανέφερα παραπάνω, οι επικές αφηγή-

σεις διατηρούν το κύρος τους: Συνεχίζουν να συνεισφέρουν δυναμικά στην εσωτερική συνοχή της κοινότητας, στο εσωτερικό της οποίας παράγονται και καταναλώνονται, ενώ παράλληλα γίνονται η φωνή της κοινότητας προς τα έξω. Ο γραπτός λόγος δρα διαμεσολαβητικά τονίζοντας το χώρο τομής του με την προφορικότητα. Οι λαοί και οι πολιτιστικές παραδόσεις που δεν απαντούν στο διαφωτιστικό αίτημα του γραπτού λόγου, διατηρούν τη φωνή τους και διεκδικούν την εγκυρότητα της εμπειρίας τους. Η Rigoberta μας θυμίζει ότι οι καταπιεσμένοι μπορούν να μιλήσουν εξ ονόματός τους, οι αφηγήσεις για τον Εμφύλιο και το πρόσφατο ιστορικό παρελθόν πέτυχαν την αποδοχή τους από τη συλλογική μνήμη. Οι δυτικοί επιβράβευσαν τη Rigoberta με το βραβείο Nobel²⁴. Ίσως αυτό να μη σημαίνει και την άμεση λύση των προβλημάτων του λαού της, σημαίνει όμως ότι με κάποιο τρόπο πείστηκαν. Ο κυρίαρχος λόγος ενσωμάτωσε και στις δύο περιπτώσεις τον αντίλογο. Κριτές και καταναλωτές ήταν και είναι οι αναγνώστες και οι αναγνώστριες που δε διαβάζουν απαλλαγμένοι από τα αιτήματα της πολιτικής και πολιτιστικής συγκυρίας και που συνεχίζουν να πιστεύουν στην κοινωνική λειτουργικότητα του βιβλίου.

Σημειώσεις

1. Βλ. M. Angenot, "Hégémonie, dissidence et contre-discours. Réflexions sur les périphéries du discours social en 1889", *Etudes Littéraires*, ειδικό τεύχος", *Dire l'hétérogène*, Vol. 22, n° 2, automne 1989.
2. Για μια συζήτηση γύρω από το αφηγηματικό πάθος, βλ. A. W. Halshall, *L'art de convaincre. Le récit pragmatique. Rhétorique, Idéologie, Proragande*, Toronto, Paratexte, 1988, σελ. 189. Για τις συγκινησιακές αποδείξεις και τον τύπο ανάγνωσης που προκαλούν βλ. P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil 1984, σελ. 184.
3. Μια ενδιαφέρουσα μύηση στη θεωρία του κοινωνικού λόγου παρέχει το άρθρο του M. Angenot, "Pour une théorie du discours social: Problématique d'une recherche en cours.", *Littérature*, n° 70, mai 1988, σελ. 82-98.
4. Βλ. S. Suleiman, *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*, New York, Columbia University Press 1983.
5. Τα παραπάνω χαρακτηριστικά του στρατευμένου μυθιστορήματος θυμίζουν τη συζήτηση γύρω από το Μοντερνισμό. Η καινοτομία στη σύλληψη της ιστορικής συνείδησης σε συνάρτηση με την άποψη της

αυτονομίας της λογικής έχουν αναλυθεί από το Habermas και το Foucault. Συχνά ο Μοντερνισμός παίρνει τη μορφή του προτάγματος. Συνεχίζοντας την παράδοση του Καντ - μετά απο το κείμενό του *What is Enlightenment?* (1784) και του Διαφωτισμού ο Habermas και ο Foucault εγκαινιάζουν το φιλοσοφικό λόγο του και ταυτόχρονα περί Μοντερνισμού. Αν εμμένει κανείς στην αυστηρά χρονολογική κατάταξη των καλλιτεχνικών, πολιτιστικών, κοινωνικών φαινομένων που ανταποκρίνονται στα κριτήρια του Μοντερνισμού, πέφτει στην παγίδα των συζητήσεων περί συσχετισμού δυνάμεων και τελικά αναπαράγει τον κυρίαρχο λόγο. Εννοώ δηλαδή, ότι αν προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε τα αισθητικά π.χ. χαρακτηριστικά της εποχής 1890-1940 σε περιφερειακές πολιτιστικές εκδοχές, θα καταλήξουμε σε συμπεράσματα περί αργοπορίας του κινήματος που συχνά εξηγούνται ή από το παραγμένο ιστορικό κλίμα ή από τη μοναδικότητα της περιφερειακής εκδοχής. Αντίθετα, η ανάλυση του Μοντερνισμού στη βάση της ιστορικής συνείδησης και των μορφών κοινωνικής εμπειρίας που συνεπάγονται, διευρύνει τα όρια της συζήτησης και μας οδηγεί στη διερεύνηση των φαινομένων (και του λόγου περί αυτών) δίνοντάς μας ταυτόχρονα την ιστορική προοπτική. Διάφορα κινήματα-τομές στην τέχνη, στη σκέψη, στους ρυθμούς και τους κανόνες κάποιων κοινωνιών, σε άλλες ή δεν παρατηρήθηκαν ή δεν αξιολογήθηκαν. Αυτό δε σημαίνει πως οι μεν κρίνονται αντιπαραθετικά προς τις δε. Το ιδεολογικό ή στρατευμένο μυθιστόρημα ως είδος, εξαρτάται κυρίως από τη μορφή της ιστορικής συνείδησης που προτάσσει και όχι από τη χρονική στιγμή της εμφάνισής του σε σχέση με την πολιτιστική παράδοση στη βάση της οποίας διατυπώθηκε και νομιμοποιήθηκε.

Για μια συζήτηση πάνω στο Μοντερνισμό ως μορφή ιστορικής συνείδησης και μια κριτική της άποψης του προτάγματος βλ. Peter Osborne, "Modernity is a qualitative, not a chronological category: notes on the dialectics of differential historical time", στο F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds), *Postmodernism and the re-reading of modernity*, New York & Manchester, Manchester University Press 1992, σελ. 23-45.

Πβλ. επίσης, J. Habermas: "Modernity - an incomplete project" στο Hal Foster (ed), *Postmodern Culture*, London 1985, σελ. 3-15., όπως επίσης του ίδιου, *The philosophical discourse of Modernity*, Cambridge, Mass. 1987.

Για μια ιδεολογική μεν, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα δε, συζήτηση της σχέσης μεταξύ Μοντέρνου προτάγματος και Μεταμοντέρνας κατάστασης, βλ. A. Callinicos, "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press 1989, σελ. 38-47.

Για μια σύνδεση του Μαρξισμού με το Μοντερνισμό βλ. E. Lunn, *Marxism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1982.

6. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συζήτηση γύρω από τη μεταπολεμική λογοτεχνία που πρωτοδημοσιεύθηκε στο τεύχ. 4 του περ. *Η Συνέχεια*, τον Ιούνιο του 1973. Πρόσφατα συμπεριλήφθηκε στην αν-

θολογία των εκδόσεων Σοκόλη, βλ. *Η μεταπολεμική πεζογραφία, Από τον πόλεμο του 40 ως τη δικτατορία του 1967*, Αθήνα, Σοκόλης 1992, τόμ. Η, σελ. 344, βλ. επίσης στον ίδιο τόμο, «Συζήτηση για τη μεταπολεμική πεζογραφία. Οι Α. Αργυρίου, Α. Ζήρας, Α. Κοτζιάς, Κ. Κουλουφάκος συζητάνε για τη στροφή της ελληνικής πεζογραφίας μετά τον πόλεμο», σελ. 345-379.

7. Οι καινοτομίες στη γραφή, η αφηγηματική δομή και το όλο σύστημα ιδεών στο οποίο βασίζονται αυτά τα μυθιστορήματα κάνουν σαφή την κρισιμότητα της λειτουργίας της λογοτεχνίας στην κοινωνία. Για μια ανάλυση της αφηγηματικής δομής της Χαμένης Άνοιξης και μια ευρύτερη συζήτηση αυτών των θεμάτων βλ. Μ. Léontsini, "Une lecture sociologique du *Printemps Perdu* de Stratis Tsirkas", στο *La littérature grecque de l'après-guerre. Thématique et formes d'écriture*, Actes du XIe Colloque international des néo-hellénistes des universités francophones, Paris, INALCO 1992, σελ. 161-180.

8. Στο ίδιο μυθιστόρημα, το σύστημα αξιών κατασκευάζεται με την παρουσίαση της ιδεολογικά αντίθετης εκδοχής του λαού, από τον Άλφου, έναν παρακαμιακό ομοφυλόφιλο Αμερικάνο, πράκτορα της CIA: «Τις δημοκρατικές αρχές του όχλου; Δε βλέπετε κάθε μέρα τις απεργίες, τις διαδηλώσεις, τις πορείες, τους φοιτητές που χτυπιούνται με την αστυνομία μέσα στους δρόμους; Δε ρωτάτε τους καταστηματαρχες που θέλουν να τα κλείσουν, γιατί, αν δε ρημάξουν από τα χρέη, θα σπάσουν τις προθήκες τους οι αλήτες; Οχι και των σουβλατζήδικων, φυσικά, για να είμαι δίκαιος. Ο Παπανδρέου χαντακώνει την οικονομία, εξευτελίζει τη δραχμή, που με τόσες προσπάθειες σταθεροποίησαν οι προκάτοχοί του. Δεν ακούσατε τις φανατισμένες μάζες, το βράδυ της 27 Ιουνίου ν' αποκρίνονται στο πρόσταγμα του τηλεβόα: Ένα ένα τέσσερα, και να ζητούν την κατάργηση της Μοναρχίας; Δε βλέπετε τους Λαμπράκηδες που οργανώνονται σε ομάδες κρούσης για να κατασφάξουν τους αστούς, όταν δοθεί το σύνθημα από τη Μόσχα; Η γριά αλεπού, ο δημαγωγός, ξέρει μόνο να φωνάζει πιο δυνατά από τους λαχειοπώλες και να ερεθίζει τους ταραξίες. (*Χαμένη Άνοιξη*, σελ. 47).

9. Για μια συζήτηση πάνω στις αρχές της χρήσης και της λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού στην Ευρώπη, βλ. P. Burke, «The "discovery" of popular culture», στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge 1981, σελ. 216-226. Για μια συζήτηση πάνω στα προβλήματα των όρων λαός και λαϊκός, βλ. στον ίδιο τόμο: S. Hall: «Notes on deconstructing the "popular"», σελ. 227-239, όπως και τη σχετική συζήτηση που ακολουθεί.

10. «Ποιός πράκτορας των ξένων θα 'δινε τη ζωή του τόσο ανυστερόβουλα όπως όπως τη δίνουν χιλιάδες κομμουνιστές; Οι θυσίες τους μόνο με των πρώτων Χριστιανών μπορεί να συγκριθούν. Και οι Χριστιανοί που μαρτυρούσαν και πέθαιναν είχαν την ελπίδα να κερδίσουν τη μαρτυρία των ουρανών, ενώ οι κομμουνιστές δίνουν τη ζωή τους χω-

ρίς να περιμένουν τίποτα για τον εαυτον τους. Χαραμίζουνε τη ζωή τους για ν' ανατείλει ένα ευτυχισμένο αύριο που οι ίδιοι δε θα το ζήσουν.» Δ. Σωτηρίου, *Εντολή*, Κέδρος, Αθήνα 1981, σελ. 247.

11. Για τη θέση των Μαρτύρων στη Χριστιανική παράδοση, βλ. Η. Delaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, και του ίδιου, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, όπως και το πρόσφατο βιβλίο των, A. Droge & J. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Greeks and Romans, Jews and Christians in the Ancient World*, New York 1992. Για μια γενική πληροφόρηση πάνω στο θέμα του μαρτυρίου, βλ. Μ. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, New York, MacMillan Publishing Company 1987, σελ. 230-237, τα λήμματα μάρτυρας (martyr) και μαρτυρία (martyrdom) στη *New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C, Catholic University of America, 1967, σελ. 312-318, τα ίδια λήμματα στην *Encyclopedia of Early Christianity*, New York & London, Garland Publishing 1990, σελ. 575-583, στο *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1980, Vol. 10, σελ. 718-742, στο *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey, Paris V, 1928, Vol. 10, σελ. 220-254.

12. Για μια συγκριτική θεώρηση του μαρτυρίου βλ. S.G.F. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1970, σελ. 430-431.

13. Υπενθυμίζω τη ετυμολογική (και όχι μόνο) συγγένεια των λέξεων dictator - dictare.

14. Παραδείγματα μυθιστορημάτων-μαρτυριών στις πολιτιστικές παραδόσεις της Λατινικής Αμερικής υπάρχουν πάρα πολλά. Ενδεικτικά αναφέρω τα παρακάτω: Julio Cortázar, *El libro de Manuel* 1973, José Donoso, *Casa de campo* 1978, Edmundo Desnoe, *Memorias del subdesarrollo* 1965, José Asís, *Los reventados* 1974, Carlos Fuentes, *La cabeza de la Hidra* 1978. Για μια αρκετά ενημερωτική παρουσίαση του θέματος βλ. D. W. Foster, "Latin American Documentary Narrative", *PMLA*, Publications of the Modern Language Association of America, Vol. 99, Number 1, January 1984, σελ. 41-55 και S. Colas, *Postmodernity in Latin America. The Argentine Paradigm*, Durham, Duke University Press, 1991, σελ. 161-201.

15. Η εξέλιξη της συζήτησης για τη μαρτυρία-testimonio παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στην αρχή της μελέτης του είδους, η μαρτυρία-testimonio παρουσιάστηκε ως άμεση έκφραση του λαού για το λαό, ως μια αυθόρμητη εκδήλωση αγανάκτησης και αντίστασης στα δικτατορικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα, κάτι σαν έκκληση στις δημοκρατικές δυτικές χώρες με την ελπίδα και την πίστη ότι θα μπορούσαν να παρέμβουν δυναμικά. Ο εισηγητής των μελετών τέτοιου τύπου Miguel Barnet συνοψίζει την όλη συζήτηση. Βλ. Μ. Barnet, «La novela-testimonio: socioliteratura», *Unión* 4, 1989, σελ. 99-123. Οι πρόσφατες έρευνες επιμένουν στο ρόλο της διαμεσολάβησης, στη δυσκολία ανάλυσης του

είδους με βάση τις υπάρχουσες θεωρίες, στη θέση του στη μεταμοντέρνα περίοδο, όπως επίσης και στη σχέση του με την κοινωνία στα πλαίσια της οποίας γράφεται και διαβάζεται. Η βιβλιογραφία πάνω στο θέμα είναι τεράστια. Εδώ παραθέτω ενδεικτικά τα κείμενα που, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Βλ. G. Yudice, "Testimonio and Postmodernism", in G. Gugelberg & M. Kearney (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, ειδικό τεύχος του περιοδικού, *Latin American Perspectives*, 18.3, 1991, σελ. 15-31, J. Beverley & M. Zimmerman, "Testimonial Narrative", στο *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press, 1990, σελ. 173-211, E. Sklodowska, "Testimonio mediatizado: Ventriloquia o heteroglosia?" (Barnet/Montejo, Burgos/Menchú), *Revista de crítica literaria hispanoamericana*, n°38, 1993, σελ. 81-90, της ίδιας, *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética*, New York, Peter Lang 1992, H. Vidal & R. Jara (eds), *Testimonio y Literatura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986, N. García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategías para entrar y salir de la postmodernidad*, Mexico City, Grijalbo 1990.

16. Οι όροι αφήγησης της μαρτυρίας, η σημασία τους στην αναπαγωγή της και η θέση των μαρτυριών ως κειμένων στις Κοινωνικές Επιστήμες αναλύονται με μεγάλη σαφήνεια από τους Chabrol και Abastado. Βλ. C. Abastado, "Raconte ! Raconte ! ... " Les récits de vie comme objet sémiotique", *Revue des Sciences Humaines*, n° 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983, σελ. 5-21, και στον ίδιο τόμο, C. Chabrol: "Psycho-socio-sémiotique. Récits de vie et sciences sociales", σελ. 71-85.

17. Τα πλαίσια αυτής της εργασίας δε μου επιτρέπουν να επεκταθώ σε ιστορικές λεπτομέρειες. Για μια κατατοπιστική παρουσίαση της ιστορικής πορείας της χώρας βλ. B. Keen & M. Wasserman, *A Short History of Latin America*, Boston, Mass, Houghton Mifflin Company, 1984, σελ. 436-443.

18. Για περισσότερες πληροφορίες πάνω στη μαρτυρία - testimonio στη Γουατεμάλα, βλ. M. Zimmerman: "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta and Beyond", *Latin American Perspectives*, ειδικό τεύχος, *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, Issue 71, Fall 1991, Vol. 18, Number 4, σελ. 22-47.

19. Βλ. Mario Payeras, *Días de la selva*, Havana, Casa de las Americas, 1980. Αντιστασιακή μαρτυρία που αναφέρεται στη δράση της αντάρτικης οργάνωσης Αντάρτικος Στρατός των Φτωχών (Ejército Guerrillero de los Pobres) που οργανώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1970 στα πρότυπα της επαναστατικής προοπτικής του Che Guevara. Γίνεται σημείο αναφοράς για τους μέλλοντες επαναστάτες, το συγκινησιακό στοιχείο είναι ιδιαίτερος πριμοδοτημένο, στιγμές ατέλειωτης σωματικής κόπωσης εναλλάσσονται με προδοσίες, πράξεις πίστης και συ-

ντροφικότητας, αισιοδοξίας και λιποψυχίας. Η συλλογική εμπειρία των επαναστατών πρέπει να μετατραπεί σε ολοκληρωμένο ανατρεπτικό πρόγραμμα σε συνεργασία με το λαό. Οι επαναστάτες καλούνται να επικοινωνήσουν με τους Quiché και να τους υποδείξουν την αυταπάρνηση και τον αγώνα που προϋποθέτει η πραγμάτωση του σχεδίου τους. Η αντάρτικη επαναστατική δράση παραλληλίζεται με τη ζούγκλα και τους νόμους της.

20. Βλ. E. Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo Veintiuno Editores, Sa de CV, México, Madrid, Bogota 1989, 5η έκδοση, σελ. 12. Τα παραθέματα που μεταφράζω είναι από την πέμπτη έκδοση του βιβλίου στα ισπανικά. Η μαρτυρία της Rigoberta Menchú έχει ήδη μεταφραστεί σε δώδεκα γλώσσες.

21. Σε ένα ιδιαίτερος ενδιαφέρον άρθρο του ο J. Fabian συνεχίζει τη συζήτηση για την ηθική της Ανθρωπολογίας και το ρόλο των ανθρωπολόγων: «Με άλλα λόγια, εμείς οι ανθρωπολόγοι θα έπρεπε να σκεφτούμε την αναπαράσταση όχι ως μια απελευθερωτική ικανότητα του ανθρώπινου νου (έρευνες τέτοιου τύπου παραμένουν νόμιμες για τους ψυχολόγους, τους νευροβιολόγους και τους φιλοσόφους), αλλά, πιο σεμνά, ως κάτι που κάνουμε συνεχώς πράξη. Η ανάγκη να πάμε εκεί (σε εξωτικά μέρη, είτε αυτά είναι μακριά, είτε στην επόμενη γωνία) είναι, στην πραγματικότητα, η επιθυμία μας να είμαστε εδώ (να βρούμε ή να υπερασπιστούμε τη θέση μας στον κόσμο). Η πιεστική ανάγκη να γράψουμε εθνογραφία ανταποκρίνεται στο πώς θα μετατρέψουμε το τότε σε τώρα. Σε αυτή την κίνηση, από το τότε στο τώρα, ολοκληρώνεται η γνώση που βασίζεται στην εμπειρία. Οι μετακινήσεις από το τότε στο τώρα κι από το εκεί στο εδώ συγκλίνουν σε αυτό που ονομάζω παρουσία. Με αυτό τον τρόπο ορίζω τη διαδικασία κατασκευής της ετερότητας», στο «"Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", *Critical Inquiry*, Summer 1990, Vol. 16, Number 4, σελ. 756. Η Burgos υπερτονίζει την προσκόλλησή της στο τώρα. Η πληροφοριοδότης της μοιράζεται το δικό της παρόν, της εμπιστεύεται την αφήγηση της εμπειρίας της, ενώ παράλληλα αρνείται να της πεί αυτά που η Menchú δε θέλει να μαθευτούν.

22. Για μια κριτική της στάσης της Burgos απέναντι στη Rigoberta και των συνθηκών της εθνογραφικής έρευνας, βλ. E. Sklodowska 1992, για τις σχέσεις εθνογραφικής έρευνας και αποικιοκρατίας, βλ. E. W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, Winter 1989, Vol. 15, Number 2, σελ. 205-225.

23. Για μια συζήτηση πάνω στις δυσκολίες ανάλυσης της δράσης της Rigoberta με τα υπάρχοντα θεωρητικά εργαλεία, βλ. D. Sommer, "Rigoberta's Secrets", *Latin American Perspectives*, 70, Summer 1991, σελ. 32-50.

24. Για την υποδοχή του Nobel Ειρήνης 1992 από τον αμερικάνικο τύπο, βλ. T. Golden, "Guatemala Indian Wins the Nobel Prize", *The New*

York Times, 17.10.92, και του ίδιου, "Guatemalan to Fight on With Nobel as Trumpet", *The New York Times*, 19.10.92, P. McCaughan, "Activist Shines as Guatemala's Hope", *Detroit News & Free Press*, 6.12.92, "Courage in Guatemala", editorial, *Boston Globe*, 13.12.92, R. Grenier, "Curious Credentials for the Nobel Peace Prize", *Washington Times*, 25.10.92, D.L. Van Cott, "She Stands for All Indigenous Peoples", *Christian Science Monitor*, 4.11.92. Τα παραπάνω άρθρα συνοψίζουν τις διαφορετικές αντιδράσεις των αμερικανών δημοσιογράφων. Γράφτηκαν πολλά ακόμα, που δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον γι' αυτή την εργασία.

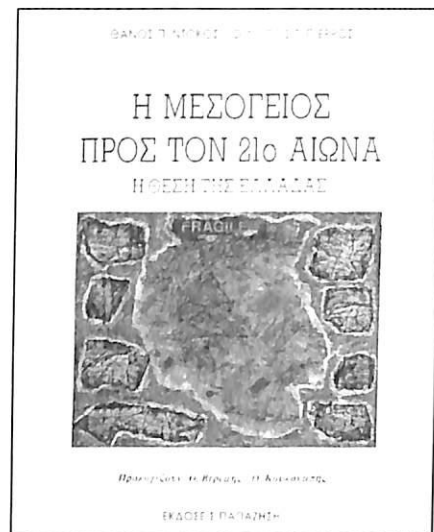
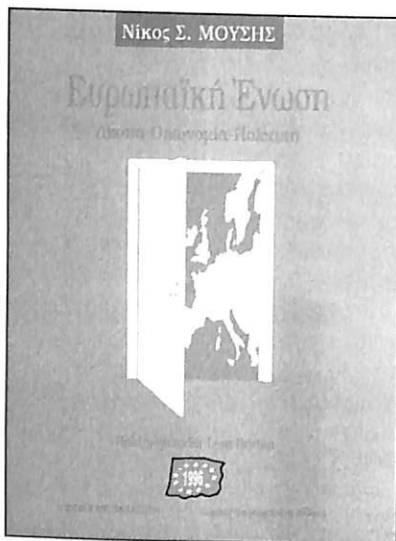
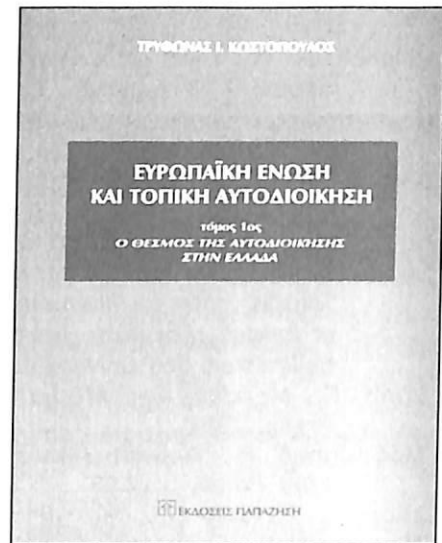
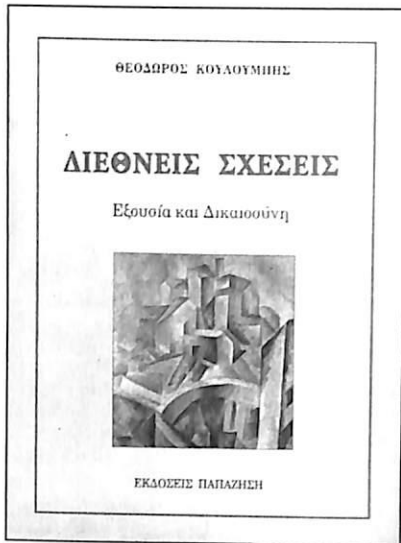
Βιβλιογραφία

- Abastado, C., "Raconte ! Raconte ! ... " Les récits de vie comme objet sémiotique", *Revue des Sciences Humaines*, n° 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983.
- Angenot, M., "Pour une théorie du discours social: Problématique d'une recherche en cours.", *Littérature*, n° 70, mai 1988. "Hégémonie, dissidence et contre-discours. Réflexions sur les périphéries du discours social en 1889", *Etudes Littéraires*, ειδικό τεύχος, *Dire l'hétérogène*, Vol. 22, n° 2, automne 1989.
- Asis, J., *Los reventados*, 1974
- Barker, F., Hulme, P. & Iversen, M., (eds), *Postmodernism and the re-reading of modernity*, New York & Manchester, Manchester University Press, 1992.
- Barnet, M., "La novela-testimonio: socioliteratura", *Unión* 4, 1989.
- Beverly, J. & Zimmerman, M., "Testimonial Narrative", *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin, University of Texas Press, 1990.
- Boston Globe, "Courage in Guatemala", editorial, 13.12.92
- Brandon, S.G.F., *A Dictionary of Comparative Religion*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- Burke, P., "The «discovery» of popular culture", στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge, 1981.
- Burgos, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo Veintiuno Editores, Sa de CV, México, Madrid, Bogotá, 1989.
- Callinicos, A., "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press, 1989.
- Callinicos, A., "The modernist conjuncture", στο *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, London, Polity Press, 1989.

- Chabrol, C., "Psycho-socio-sémiotique. Récits de vie et sciences sociales", *Revue des Sciences Humaines*, n* 191-3, ειδικό τεύχος, *Récits de vie*, juillet-septembre 1983.
- Colas, S., *Postmodernity in Latin America. The Argentine Paradigm*, Durham, Duke University Press, 1991.
- Cortázar, J., *El libro de Manuel*, 1973.
- Delaye, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921.
- Delaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933.
- Desnoe, E., *Memorias del subdesarrollo*, 1965.
- Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1980, Vol. 10.
- Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey, Paris V, 1928, Vol. 10.
- Donoso, J., *Casa de campo*, 1978
- Droge, A., & Tabor, J., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Greeks and Romans, Jews and Christians in the Ancient World*, New York, 1992.
- Eliade, M., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.
- Encyclopedia of Early Christianity*, New York & London, Garland Publishing, 1990.
- Fabian, J., "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", *Critical Inquiry*, Summer 1990, Vol. 16, Number 4.
- Foster, D. W., "Latin American Documentary Narrative", *PMLA*, Publications of the Modern Language Association of America, Vol. 99, Number 1, January 1984.
- Foster, H., (ed), *Postmodern Culture*, London, 1985.
- Fuentes, C., *La cabeza de la Hidra*, 1978.
- García Canclini, N., *Culturas híbridas: Estrategías para entrar y salir de la postmodernidad*, Mexico City, Grijalbo, 1990.
- Golden, T., "Guatemala Indian Wins the Nobel Prize", *The New York Times*, 17.10.92
- Golden, T., "Guatemalan to Fight on With Nobel as Trumpet", *The New York Times*, 19.10.92.
- Grenier, R., "Curious Credentials for the Nobel Peace Prize", *Washington Times*, 25.10.92.
- Gugelberg, G., & Kearney, M., (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature, Latin American Perspectives*, 18.3, 1991.
- Habermas, J., "Modernity - an incomplete project" στο *The philosophical discourse of Modernity*, Cambridge, Mass, 1987
- Hall, S., "Notes on deconstructing the 'popular'", στο R. Samuel (ed), *People's history and socialist theory*, History Workshop Series, London, Routledge, 1981.

- Halshall, A. W., *L'art de convaincre. Le récit pragmatique. Rhétorique, Idéologie, Proragande*, Toronto, Paratexte, 1988.
- Η μεταπολεμική πεζογραφία, Από τον πόλεμο του 40 ως τη δικτατορία του 1967*, Αθήνα, Σοκόλης, 1992.
- Kant, I., *What is Enlightenment?*, 1784.
- Keen, B., & Wasserman, M., *A Short History of Latin America*, Boston, Mass. Houghton Mifflin Company, 1984.
- Léontsini, M., "Une lecture sociologique du Printemps Perdu de Stratis Tsirkas", στο *La littérature grecque de l'après-guerre. Thématique et formes d'écriture*, Actes du XIe Colloque international des néo-hellénistes des universités francophones, Paris, INALCO, 1992.
- Lunn, E., *Marxism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- McCaughan, P., "Activist Shines as Guatemala's Hope", *Detroit News & Free Press*, 6.12.92.
- Μίσσιος, Χ., *Καλά εσύ σκοτώθηκες νωρίς, γράμματα*, Αθήνα, 1985.
- New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C, Catholic University of America, 1967.
- Payeras, M., *Días de la selva*, Havana, Casa de las Americas, 1980.
- P. Ricoeur., *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1984.
- Said, E. W., "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, Winter 1989, Vol. 15, Number 2.
- Sklodowska, E., «Testimonio mediatizado: Ventriloquía o heteroglosía? (Barnet/Montejo, Burgos/Menchú)», *Revista de crítica literaria hispanoamericana*, n*38, 1993
- Sklodowska, E., *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética*, New York, Peter Lang, 1992.
- Sommer, D., "Rigoberta's Secrets", *Latin American Perspectives*, 70, Summer 1991.
- Suleiman, S., *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Τσίρκας, Σ., *Χαμένη Άνοιξη*, Κέδρος, Αθήνα, 1976.
- Van Cott, D., L., "She Stands for All Indigenous Peoples", *Christian Science Monitor*, 4.11.92.
- Σωτηρίου, Δ., *Η Εντολή*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.
- Vidal, H., & Jara, R., (eds), *Testimonio y Literatura*, Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986.
- Yúdice, G., "Testimonio and Postmodernism", in G. Gugelberg & M. Kearney (eds), *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, *Latin American Perspectives*, 18.3, 1991.
- Zimmerman, M., "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta and Beyond", *Latin American Perspectives*, *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*, Issue 71, Vol. 18. 4, Fall 1991.

ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΩΣΗ - ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΛΕΒΕ

ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, ΑΘΗΝΑ 106 78, ΤΗΛ. 3808173, 3822496, FAX: 3809150

Προτάσεις

Βασίλης Φιοραβάντες

Πρόταση για την ίδρυση σχολής Τεχνών και Πολιτισμού

Η παρούσα πρόταση στηρίζεται στη γνώση και στη μελέτη της ιστορίας της μοντέρνας τέχνης των σημαντικότερων εκπαιδευτικών εμπειριών (π.χ. Bauchaus κ.ά.) και της διεθνούς και ελληνικής κατάστασης της τέχνης και της εκπαίδευσης σήμερα. Λαμβάνει επιπλέον υπόψη τις σημαντικές ανάγκες εκπαίδευσης που υπάρχουν στο συγκεκριμένο χώρο στην Ελλάδα, καθώς και το γεγονός ότι προκαταβολικά θα πρέπει μια τέτοια πρόταση να συλληφθεί και να σχεδιαστεί με ένα *μη παραδοσιακό τρόπο*.

Επί πλέον η παρούσα πρόταση προσπαθεί να συνθέσει τα συμπεράσματα δύο πρόσφατων μελετών που έγιναν στη Γαλλία: α) του Y. Michaux, καθηγητή φιλοσοφίας και διευθυντή της E.N.S.B.A. (Σχολής Κ.Τ. του Παρισιού) με τίτλο, *Enseigner l' art?* και β) του T. de Dune, διεθνώς αναγνωρισμένου κριτικού τέχνης με τίτλο, *Faire Ecole*².

Πολύ συνοπτικά (γιατί χρειάζεται πιο λεπτομερής περιγραφή και ανάλυση των διαφόρων θεμάτων – και γι' αυτό είναι αναγκαίο να συσταθεί οπωσδήποτε μια επιτροπή ώστε να επεξεργαστεί το σχέδιο λεπτομερώς) η πρόταση έχει ως εξής:

Η Σχολή πρέπει να έχει τρία τμήματα:

1. Τμήμα Τεχνών
2. Τμήμα Πολιτισμού
3. Τμήμα Ιστορίας Τέχνης και Αισθητικής.

Το Τμήμα Τεχνών πρέπει να έχει πενταετή φοίτηση, να μην ακολουθήσει το παραδοσιακό μοντέλο του διαχωρισμού σε δύο κύκλους σπουδών δύο και τριών χρόνων, να μη στοχεύει στην πολύ λεπτομερή ειδίκευση, να μην αναπαράγει το μοντέλο των εργαστηρίων πενταετούς διάρκειας, όπως γίνεται με πολλές από τις υπάρχουσες Σχολές Καλών Τεχνών, και το πτυχίο του να επιγράφεται ως Πτυχίο Τεχνών με συγκεκριμένη κατεύθυνση. Πρόκειται δηλαδή για Τμήμα Τεχνών νέου τύπου.

Η κατεύθυνση θα είναι μία από τις δυνατότητες που θα παρέχει η Σχολή: Π.χ. Γλυπτική, Ζωγραφική, Ντιζάιν, Γραφιστική, Σκηνογραφία κ.ά.

Οι φοιτητές, για ν' αποκτήσουν το πτυχίο, θα πρέπει, αφού ολοκληρώσουν και το τέταρτο έτος σπουδών, να κάνουν πτυχιακή εργασία μετά από έγκριση του Τμήματος και σύσταση επιτροπής (κατά κανόνα τριμελούς) παρακολούθησης, η οποία θα συνίσταται: α) στη δημιουργία ενός καλλιτεχνικού έργου και β) στη σύνταξη ενός κειμένου 50-100 σελίδων στο οποίο θα εξηγούν τη μεθοδολογία, την επιλογή των υλικών, τη

σχέση του έργου τους με την ιστορία τέχνης, με αισθητικές ακόμη προεκτάσεις, και οπωσδήποτε με βιβλιογραφικές αναφορές. Η πτυχιακή θα υποστηρίζεται από τους φοιτητές σε τριμελή μεικτή επιτροπή διδασκόντων, καλλιτεχνών και θεωρητικών.

Όλα τα μαθήματα και τα εργαστήρια θα αντιστοιχούν σε Διδακτικές Μονάδες (ΔΜ) σε εξαμηνιαία βάση ως εξής:

- Τα εργαστήρια (Ερ): 5 διδακτικές μονάδες (το ένα) [Ερ].
- Τα Υποχρεωτικά Τεχνικά μαθήματα (Υ.Τ.): 4 διδακτικές μονάδες (το ένα) [ΥΤ].
- Τα Υποχρεωτικά Θεωρητικά (ΥΘ) και επιλογής υποχρεωτικά μαθήματα (ΕΥ): 3 διδακτικές μονάδες το ένα.
- Τα μαθήματα Επιλογής (Ε) και η ξένη γλώσσα: 2 διδακτικές μονάδες (το ένα).

Για να πάρει πτυχίο ο φοιτητής θα πρέπει να συγκεντρώσει ένα συγκεκριμένο αριθμό διδακτικών μονάδων (ΔΜ), εκ των οποίων 20 ΔΜ θα έχει η πτυχιακή εργασία, 10 ΔΜ θα έχουν τα μαθήματα επιλογής και η ξένη γλώσσα (εκ των οποίων 6 ΔΜ τα μαθήματα επιλογής και 4 ΔΜ η ξένη γλώσσα), 24 ΔΜ τα ΥΤ μαθήματα, 30-50 ΔΜ τα ΥΘ μαθήματα και τέλος 100-130 ΔΜ τα εργαστήρια σε συνάρτηση βέβαια με τις δυνατότητες του τμήματος.

Οι φοιτητές θα κάνουν πτυχιακή εργασία υποχρεωτικά υπό την επίβλεψη καθηγητή εργαστηρίου, του οποίου έχουν παρακολουθήσει το εργαστήριο τουλάχιστον για 2 εξάμηνα. Απομένει ο προσδιορισμός των μαθημάτων, ο τρόπος οργάνωσης των εργαστηρίων³ και η κατανομή των μαθημάτων και των εργαστηρίων κατά εξάμηνο.

Παρατήρηση: α) Δε θα υπάρχει καμιά βαθμολογική, αξιολογική ή άλλη διαφορά μεταξύ των εργαστηρίων, ούτε θα θεωρείται η παρακολούθηση κάποιου εργαστηρίου ως προϋπόθεση παρακολούθησης άλλου. β) Θα πρέπει να ληφθεί μέριμνα για οργάνωση εκπαιδευτικών εκδρομών, εκπαίδευσης των φοιτητών σε διάφορους επαγγελματικούς χώρους, στα πλαίσια πάντοτε των εργαστηρίων, προγραμματισμό διαλέξεων από το τμήμα (μία κάθε εβδομάδα και υποχρεωτικής παρακολούθησης από τους φοιτητές) και οργάνωση σεμιναριακών μαθημάτων και εργαστηρίων υποχρεωτικής παρακολούθησης από τους φοιτητές, διάρκειας από μία εβδομάδα έως ένα μήνα, εκτός προγράμματος, από επισκέπτες καθηγητές και καλλιτέχνες.

Από την παρακολούθηση των διαλέξεων, των σεμιναρίων και των εργαστηρίων αυτών θα παίρνει ο φοιτητής βεβαιώσεις παρακολούθησης και συμμετοχής, χωρίς τις οποίες δε θα μπορεί να γράφεται στην πτυχιακή. Επίσης θα πρέπει να οργανώνονται άλλα προχωρημένα σεμινάρια και εργαστήρια μόνο για τους φοιτητές που είναι στο πτυχίο.

Τα άλλα δύο τμήματα έχουν προφανώς μικρότερες δυσκολίες για τη συγκρότησή τους. Θα είναι, όπως όλα τα τμήματα θεωρητικών σπουδών, τετραετούς φοίτησης με την εξής ιδιομορφία: Το κάθε ένα θα έχει ένα κοινό πρόγραμμα διετούς διάρκειας και στη συνέχεια θα γίνεται η εκπαίδευση ειδίκευσης ως εξής:

– Για το τμήμα Πολιτισμού:

Δύο χρόνια κοινό πρόγραμμα και μετά ειδικέυση στους εξής κλάδους:

α) Πολιτιστική παραγωγή και διοίκηση (με έμφαση στην τεχνοοικονομική εκπαίδευση, προσαρμοσμένη στις ιδιομορφίες και στις ανάγκες του αντικειμένου).

β) Μορφωτικοί ακόλουθοι.

γ) Εμπυχωτές (Animateurs).

δ) Σύμβουλοι πολιτιστικής πολιτικής.

ε) Ξεναγοί. (Το πρόγραμμα αυτής της κατεύθυνσης θα περιλαμβάνει ξένες γλώσσες και άλλα ειδικά μαθήματα σύμφωνα με τις ανάγκες του αντικειμένου).

Οι φοιτητές θα είναι απόφοιτοι του Τμήματος Πολιτισμού (Κατεύθυνση: Μία από τις παραπάνω πέντε).

– Για το τμήμα Ιστορίας, Τέχνης και Αισθητικής:

Θα υπάρχει και σ' αυτό το τμήμα ένα κοινό διετές πρόγραμμα αλλά τα πτυχία θα είναι δύο, πλην όμως διαφορετικά μεταξύ τους: α) Ιστορία τέχνης και β) Αισθητική.

Όσον αφορά το ξεκίνημα της Σχολής, προτείνουμε αυτό να γίνει από τα δύο θεωρητικά τμήματα για λόγους πρακτικούς.

Το Τμήμα Τεχνών αντιμετωπίζει ειδικές δυσκολίες, όπως οργάνωση ενός ελάχιστου αριθμού εργαστηρίων, με ό,τι αυτό συνεπάγεται σε κόστος, σε χώρους, σε μηχανήματα και εργαλεία, καθώς και εξεύρεση χώρων για εργαστήρια των φοιτητών.

Είναι βέβαια δυνατό να αλλάξει η κατανομή του αριθμού των εργαστηρίων, των ΥΤ μαθημάτων, των ΥΘ μαθημάτων και των ΥΕ, κυρίως ελαττώνοντας τον αριθμό των εργαστηρίων και προσθέτοντας ειδικά μαθήματα. Αλλά αυτή η κατανομή θα πρέπει να είναι έργο επιτροπής ή της συνέλευσης του Τμήματος, εννοείται όταν αυτό συσταθεί. Επίσης είναι δυνατό, ίσως και να επιβάλλεται να ορισθεί ένας αριθμός φοιτητών για κάθε εργαστήριο με κατώτερα και ανώτερα όρια: π.χ. 10 ως 20 ή 20 ως 30, ώστε ν' αποφευχθούν φαινόμενα βεντετισμού καθηγητών, αυθαιρεσιών κ.λπ. Ακόμη ίσως θα πρέπει να προβλεφθεί ένα είδος υποχρεωτικής ή σχετικά υποχρεωτικής κατατακτικής επιλογής στα διάφορα εργαστήρια, έτσι ώστε να αποφευχθούν φαινόμενα συνωπισμού σ' ένα ή δύο εργαστήρια, που ενδεχομένως μπορεί να προκύψει. Οι εισαγωγικές εξετάσεις για το Τμήμα Τεχνών θα προβλέπουν υποχρεωτικά: α) Δημιουργία και κατάθεση ντοσιέ, και β) συνέντευξη των υποψηφίων.

Θα πρέπει να υπάρχει μια προεπιλογή περίπου διπλάσιων υποψηφίων από τον αριθμό των εισαγόμενων με βάση τις καθιερωμένες εξετάσεις για τις σχολές Καλών Τεχνών, οι οποίοι στη συνέχεια θα περνούν από τη β' φάση της επιλογής (κατάθεση ντοσιέ και συνέντευξη) ώστε να επιλεγούν οι εισακτέοι.

Είναι προφανές όμως ότι χρειάζεται λεπτομερέστερη προσέγγιση του όλου θέματος, μεθόδευση της διαδικασίας, προγραμματισμός κτιρίων, εργαστηρίων και αναγκών, χρονοδιάγραμμα κ.λπ.

Προτεινόμενος αριθμός εισακτέων φοιτητών:

Για το Τμήμα Τεχνών: 150 φοιτητές.

Για το Τμήμα Πολιτισμού: 250 φοιτητές (δηλαδή 50 κατά κατεύθυνση).

Για το Τμήμα Ιστορίας Τέχνης και Αισθητικής: 200 φοιτητές (δηλαδή 100 για κάθε Κατεύθυνση).

Το όλο μοντέλο στηρίζεται σε μία ολική σύλληψη της καλλιτεχνικής εκπαίδευσης και της πολιτιστικής και αισθητικής παιδείας, προϋποθέτει μια διακλαδική και διεπιστημονική μεθοδολογία. Προσπαθεί να είναι ανοιχτό, ευέλικτο και ν' αποφύγει την τεχνοκρατική υπερειδίκευση που δεν οδηγεί πουθενά, χωρίς να εγκαταλείπει την αναγκαία και επιβαλλόμενη, από τη σημερινή κοινωνική διαίρεση εργασίας, ειδίκευση.

Σε όλα τα Τμήματα θα πρέπει να ακολουθηθεί μια σύγχρονη αντίληψη διδασκαλίας και εκπαίδευσης. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει ν' αποφεύγονται παραδοσιακοί τρόποι εκπαίδευσης και η συστηματική από καθέδρας διδασκαλία. Αντίθετα η όλη προσπάθεια θα πρέπει να στηριχτεί στις εργασίες των φοιτητών, στην ατομική (κατά το δυνατό) παρακολούθηση, στα σεμιναριακά μαθήματα κ.λπ. Θα πρέπει, επίσης, να προβλεφθούν Μεταπτυχιακά και Διδακτορικά προγράμματα, η ίδρυση Ινστιτούτων, Βιβλιοθήκης ενημερωμένης σε διεθνή κλίμακα, βιντεοθήκες κ.λπ. Γενικότερα η εκπαίδευση και η διδασκαλία θα πρέπει να αποκτήσουν ένα ερευνητικό χαρακτήρα, να ενταχθούν σε συστηματικές ερευνητικές διαδικασίες και όχι μόνο, να μη στοχεύουν στην ξερή και μηχανική μετάδοση γνώσης, αλλά και να προσπαθήσουν να δημιουργήσουν γνώση.

Είναι προφανές όμως ότι χρειάζεται λεπτομερέστερη προσέγγιση του όλου θέματος, μεθόδευση της διαδικασίας, προγραμματισμός κτιρίων, εργαστηρίων και αναγκών, χρονοδιάγραμμα κ.λπ.

Ενδεικτικό Αναλυτικό Πρόγραμμα Μαθημάτων του Τμήματος Τεχνών (Σε εξαμηνιαία βάση)

Α. Εργαστήρια (ΔΜ5).

Είναι δυνατό ένα εργαστήριο να προσλάβει διάφορες μορφές διδασκαλίας ή μαθημάτων. Συνολικά όμως το υπολογίζουμε με 5 ΔΜ ανεξαρτήτως μορφής. Είναι δε πιθανό μερικά εργαστήρια να έχουν λιγότερες από 5 μονάδες ή να διαφοροποιηθούν τα επιμέρους διδακτικά αντικείμενα με αυτόματη αντιστοίχιση στις ανάλογες μονάδες. Αυτό είναι κάτι που θα κριθεί στην πορεία. Θα υπάρχουν εργαστήρια υποχρεωτικής παρακολούθησης [Ερ. Υ] και εργαστήρια επιλογής [Ερ. Ε], ως εξής:

1. Ζωγραφική (I, II, III, IV) [Ερ. Υ].
2. Γλυπτική (I, II, III, τα οποία ίσως θα αντιστοιχούν και σε διαφορετικά υλικά π.χ. σίδηρο, μάρμαρο ή ξύλο κ.λπ.).
3. Χαρακτική (I, II).

4. Φωτογραφία (I, II).
 5. Γραφιστική (I, II).
 6. Σκηνογραφία (I, II).
 7. Συντήρηση έργων τέχνης και ιστορικών μνημείων.
 8. Ντιζάϊν (I, II).
 9. Πληροφορική (κατευθύνσεις: Γραφιστική, Τρισδιάστατη εικόνα, Εικόνα σύνθεσης Ντιζάϊν) (I, II).
 10. Βίντεο - σινεμά (I, II).
 11. Κινούμενο σχέδιο (I, II).
 12. Τέχνη χώρου (περφόρμανς, περιβάλλοντα κ.λπ.).
 13. Πηλός και αγγειοπλαστική.
- B. Υποχρεωτικά Τεχνικά Μαθήματα (ΔΜ4) [ΥΤ].
1. Ελεύθερο (ή αναλογικό σχέδιο) (I, II).
 2. Γραμμικό σχέδιο (I, II).
 3. Αρχιτεκτονικό (ή κατασκευαστικό) σχέδιο (I, II).
- Γ. Υποχρεωτικά Θεωρητικά Μαθήματα (ΔΜ3) [ΥΘ].
1. Ιστορία τέχνης (I, II, III, IV).
 2. Ιστορία Πολιτισμού (I, II).
 3. Εισαγωγή στη φιλοσοφία.
 4. Αισθητική (I, II).
 5. Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία.
- Δ. Υποχρεωτικά κατ' επιλογή Θεωρητικά Μαθήματα (ΔΜ3) [ΥΕΘ].
1. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας.
 2. Μορφολογική ανάλυση (I, II).
 3. Ιστορία της μοντέρνας αρχιτεκτονικής.
 4. Αρχαιολογία.
 5. Εισαγωγή στις σύγχρονες θεωρίες επικοινωνίας.
 6. Τέχνη και τεχνολογία.
 7. Ιστορία και φιλοσοφία του σχεδίου.
- E. Μαθήματα Επιλογής (ΔΜ2) [Ε].
1. Ιστορία μουσικής.
 2. Ιστορία φιλοσοφίας.
 3. Λαϊκή τέχνη.
 4. Κοινωνιολογία τέχνης και κουλτούρας.
 5. Σημειολογία.
 6. Κοινωνική Ψυχολογία.
 7. Κοινωνική Ανθρωπολογία.
 8. Θεωρίες γνώσης.
 9. Θεωρητική γλωσσολογία.

ΣΤ. Ξένη Γλώσσα (ΔΜ2) [ΓΛ].

1. Ξένη γλώσσα (I, II).

Ενδεικτική κατανομή των εργαστηρίων και των μαθημάτων κατά έτος σπουδών και κατά εξάμηνο.

Α' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

1. Ελεύθερο (ή αναλογικό) σχέδιο I [ΥΤ].
 2. Γραμμικό σχέδιο I [ΥΤ].
 3. Αρχιτεκτονικό (ή κατασκευαστικό) σχέδιο I [ΥΤ].
 4. Ιστορία τέχνης I [ΥΘ].
 5. Εισαγωγή στη φιλοσοφία [ΥΘ].
 6. Αισθητική I [ΥΘ].
 7. Ξένη γλώσσα I [ΥΘ].
- Σύνολο 23 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Ελεύθερο (ή αναλογικό) σχέδιο II [ΥΤ].
 2. Γραμμικό σχέδιο II [ΥΤ].
 3. Αρχιτεκτονικό (ή κατασκευαστικό) σχέδιο II [ΥΤ].
 4. Ιστορία τέχνης II [ΥΘ].
 5. Αισθητική II [ΥΘ].
 6. Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία [ΥΘ].
 7. Ξένη γλώσσα II [Ε].
- Σύνολο 23 ΔΜ.

Β' ΕΤΟΣ⁴

Α' Εξάμηνο

Εργαστήρια Υποχρεωτικής Παρακολούθησης [Ερ. Υ].

1. Εργαστήριο ζωγραφικής I [Ερ. Υ].
 2. Εργαστήριο γλυπτικής I [Ερ. Υ].
 3. Εργαστήριο χαρακτικής I [Ερ. Υ].
- Μαθήματα.

1. Ιστορία Τέχνης III [ΥΘ].
 2. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας [ΥΕ].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

Εργαστήρια Υποχρεωτικής Παρακολούθησης [Ερ. Υ].

1. Εργαστήριο γραφιστικής I [Ερ. Υ].
2. Εργαστήριο φωτογραφίας I [Ερ. Υ].

Εργαστήρια Επιλογής [Ερ. Ε].

1. Εργαστήριο ζωγραφικής II.
2. Εργαστήριο γλυπτικής II.
3. Εργαστήριο χαρακτικής II.

Υποχρεωτικά ένα
εργαστήριο.

Μαθήματα.

1. Ιστορία Τέχνης IV [ΥΘ].
 2. Ιστορία μοντέρνας
αρχιτεκτονικής [ΥΕΘ].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Υποχρεωτικά ένα
μάθημα.

Γ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

Εργαστήρια Υποχρεωτικής Παρακολούθησης [Ερ. Υ].

1. Εργαστήριο σκηνογραφίας I [Ερ. Υ].
2. Εργαστήριο συντήρησης έργων τέχνης I [Ερ. Υ].

Εργαστήρια Επιλογής [Ερ. Ε].

1. Εργαστήριο γραφιστικής II.
2. Εργαστήριο φωτογραφίας I.

Υποχρεωτικά ένα
εργαστήριο.

Μαθήματα.

Ομάδα A

1. Μορφολογική ανάλυση [ΥΕΘ].
2. Ιστορία και φιλοσοφία του
σχεδίου [ΥΕΘ].

Υποχρεωτικά δύο
μαθήματα, ένα
από κάθε ομάδα

Ομάδα B

1. Ιστορία μουσικής [Ε].
 2. Λαϊκή τέχνη [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

Εργαστήρια Υποχρεωτικής Παρακολούθησης [Ερ. Υ].

1. Εργαστήριο Ντιζάιν I [Ερ. Υ].
2. Εργαστήριο Βίντεο - Σινεμά I [Ερ. Υ].

Εργαστήρια Επιλογής [Ερ. Ε].

1. Εργαστήριο ζωγραφικής III.
2. Εργαστήριο γλυπτικής III.
3. Εργαστήριο πληροφορικής I.

Υποχρεωτικά ένα
εργαστήριο

Μαθήματα.

B. Φιοραβάντες

1. Τέχνη και τεχνολογία III [ΥΕΘ].
 2. Κοινωνιολογία της τέχνης και της κουλτούρας [Ε].
 3. Σημειολογία [Ε].
 4. Κοινωνική ψυχολογία [Ε].
- Υποχρεωτικά 2 από τα μαθήματα [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

Εργαστήρια Υποχρεωτικής Παρακολούθησης [Ερ. Υ].

1. Εργαστήριο κινούμενου σχεδίου I [Ερ. Υ].
2. Εργαστήριο Τέχνης Χώρου [Ερ. Υ].

Εργαστήρια Επιλογής [Ερ. Ε].

1. Εργαστήριο χαρακτικής II.
 2. Εργαστήριο πληροφορικής II.
 3. Εργαστήριο Ντιζάιν II.
- Υποχρεωτική παρακολούθηση ενός από τα εργαστήρια

Μαθήματα.

1. Μορφολογική ανάλυση II [ΥΕΘ].
 2. Θεωρητική γλωσσολογία [Ε].
 3. Κοινωνική ανθρωπολογία [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

Εργαστήρια Επιλογής [Ερ. Ε].

1. Εργαστήριο σκηνογραφίας II.
2. Εργαστήριο κινούμενου σχεδίου II.
3. Εργαστήριο βίντεο-σινεμά II.
4. Εργαστήριο γλυπτικής III.
5. Εργαστήριο γραφιστικής III.
6. Εργαστήριο πηλού και αγγειοπλαστικής.

Υποχρεωτική παρακολούθηση τριών εργαστηρίων

Μαθήματα.

1. Αρχαιολογία [ΥΕΘ].
 2. Θεωρίες γνώσης [Ε].
 3. Ιστορία φιλοσοφίας [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

Υποχρεωτικά ένα από αυτά τα μαθήματα

Στο Ε' έτος δε θα υπάρχουν μαθήματα, παρά μόνο σεμιναριακά εργαστήρια ή μαθήματα ενταγμένα στην πτυχιακή: ΔΜ 20.

Γενικό σύνολο: 185 ΔΜ.

Ενδεικτικό Αναλυτικό Πρόγραμμα Μαθημάτων του Τμήματος Πολιτισμού

Η διάρκεια σπουδών αυτού του τμήματος θα είναι τετραετής και θα περιλαμβάνει έναν πρώτο κύκλο μαθημάτων, κοινό για όλες τις κατευθύνσεις, διετούς διάρκειας, και ένα δεύτερο κύκλο εξειδικευμένων μαθημάτων επίσης διετούς διάρκειας, σύμφωνα με τις ανάγκες κάθε μίας από τις πέντε προτεινόμενες Κατευθύνσεις. Τα μαθήματα θα είναι τριών κατηγοριών: α) Υποχρεωτικά [Υ], τριώρης διάρκειας, και ως εκ τούτου τριών διδακτικών μονάδων [3 ΔΜ] το καθένα. β) Υποχρεωτικά κατ' επιλογή [ΥΕ], τριώρης επίσης διάρκειας [3 ΔΜ] και γ) Επιλογής [Ε] δίωρης διάρκειας [2 ΔΜ]. Επί πλέον θα υπάρχουν 4 ΔΜ διδασκαλίας ξένης γλώσσας⁵ υποχρεωτικά για όλες τις κατευθύνσεις. Στο τέταρτο έτος οι φοιτητές θα μπορούν να προετοιμάσουν πτυχιακή εργασία, υπό την επίβλεψη ενός καθηγητή και την παρακολούθηση τριμελούς επιτροπής καθηγητών, στην οποία θα συμμετέχει υποχρεωτικά ο επιβλέπων. Από την πτυχιακή θα παίρνουν 10-13 ΔΜ, από μαθήματα επιλογής.

A. Κοινό Πρόγραμμα

A' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Εισαγωγή στη φιλοσοφία [Υ].
 2. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία [Υ].
 3. Ιστορία Τέχνης [Υ].
 4. Ιστορία Πολιτισμού [Υ].
 5. Μεθοδολογία των κοινωνικών και ανθρωπιστικών σπουδών [Υ].
 6. Ξένη γλώσσα [Υ].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Ιστορία Τέχνης II [Υ].
 2. Ιστορία Πολιτισμού II [Υ].
 3. Στοιχεία πληροφορικής [Υ].
 4. Αισθητική [Υ].
 5. Κλασική γραμματολογία [ΥΕ].
 6. Ιστορία φιλοσοφίας [ΥΕ].
 7. Ξένη γλώσσα.
- Σύνολο 17 ΔΜ.

B' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο⁶

1. Ιστορία μοντέρνας τέχνης [Υ].
2. Στοιχεία πληροφορικής [Υ].

B. Φιοραβάντες

3. Κοινωνιολογία της τέχνης και της κουλτούρας [Υ].
 4. Μεσαιωνική και νεώτερη γραμματολογία [Υ].
 5. Πολιτισμική ανθρωπολογία [Υ].
 6. Εισαγωγή στις σύγχρονες θεωρίες επικοινωνίας [ΥΕ].
 7. Λαϊκός πολιτισμός [ΥΕ].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Μοντέρνα λογοτεχνία [Υ].
 2. Στοιχεία αρχαιολογίας [Υ].
 3. Θέματα κοινωνικής ανθρωπολογίας [Υ].
 4. Διαπολιτισμική επικοινωνία [ΥΕ].
 5. Τέχνη και τεχνολογία [ΥΕ].
 6. Η σύγχρονη καλλιτεχνική δημιουργία [ΥΕ].
 7. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας [ΥΕ].
 8. Ιστορία κινηματογράφου [ΥΕ].
 9. Κοινωνιολογία της ανάπτυξης [ΥΕ].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Σύνολο ΔΜ του κοινού υποχρεωτικού κύκλου: 70 ΔΜ.

B. α. Κατεύθυνση, πολιτιστική παραγωγή και διοίκηση

Γ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Στοιχεία πολιτικής οικονομίας [Υ].
 2. Χρηματο-οικονομική ανάλυση I [Υ].
 3. Εισαγωγή στη διοίκηση I [Υ].
 4. Μέθοδοι κοστολόγησης I [Υ].
 5. Βιομηχανική κοινωνιολογία [Υ].
 6. Ιστορία θεάτρου [Ε].
 7. Ιστορία αρχιτεκτονικής [Ε].
 8. Ιστορία μουσικής [Ε].
 9. Σημειολογία [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Χρηματο-οικονομική ανάλυση II [Υ].
 2. Εισαγωγή στη διοίκηση II [Υ].
 3. Μέθοδοι κοστολόγησης II [Υ].
 4. Πληροφορική I [Υ].
 5. Εισαγωγή στη θεωρία αποφάσεων [Υ].
 6. Κοινωνική ψυχολογία [Ε].
 7. Μάρκετιν [Ε].
 8. Σύγχρονες μορφές χρηματοδότησης πολιτιστικών προϊόντων [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

- 1.2. Ξένες γλώσσες.
 3. Διαπολιτισμική Επικοινωνία.
 4. Σύλληψη, Οργάνωση και υποστήριξη πολιτιστικών εκδηλώσεων I [Υ].
 5. Νέες Τεχνολογίες, ΜΜΕ, Τέχνη και Κουλτούρα.
 6. Διακρατική, διαπεριφερειακή, πολιτιστική συνεργασία και επικοινωνία [Υ.Ε].
 7. Στοιχεία πολιτισμικής γεωγραφίας [Υ.Ε].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Επιχειρησιακή έρευνα II [Υ].
 2. Στοιχεία στατιστικής II [Υ].
 3. Μάρκετινγκ [Υ].
 4. Πολιτιστική παραγωγή [Υ].
 5. Διοίκηση και διαχείριση πολιτιστικών επιχειρήσεων και οργανισμών [Υ].
 6. Νέες τεχνολογίες, Μ.Μ.Ε. [Ε.Υ.].
 7. Οργάνωση πολιτιστικών εκδηλώσεων [Ε.Υ.].
 8. Διακρατικές πολιτιστικές εκδηλώσεις και ανταλλαγές [Ε.Υ.].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Γενικό σύνολο: 137 ΔΜ από τα μαθήματα και 13 ΔΜ από την πτυχιακή= 150 ΔΜ.

Β. β. Κατεύθυνση μορφωτικών ακολούθων

Γ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

- 1.2. Ξένες γλώσσες [Υ].
 3. Πολιτισμικά προβλήματα της Ευρώπης [Υ].
 4. Μεσογειακός πολιτισμός [Υ].
 5. Πολιτισμός των Βαλκανίων [Υ].
 6. Λαϊκή τέχνη [Ε].
 7. Θεωρία επικοινωνίας [Ε].
 8. Ιστορία θεάτρου [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

- 1.2. Ξένες γλώσσες [Υ].
 3. Στοιχεία σύγχρονης καλλιτεχνικής και πολιτιστικής δημιουργίας [Υ].
 4. Διπλωματική ιστορία [Υ].
 5. Διαπολιτιστική επικοινωνία I [Υ].
 6. Σύλληψη, οργάνωση και υποστήριξη πολιτιστικών εκδηλώσεων II [Υ].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

- 1.2. Ξένες γλώσσες [Υ].
 3. Διαπολιτιστική επικοινωνία II [Υ].
 4. Σύλληψη, οργάνωση και υποστήριξη πολιτιστικών εκδηλώσεων I [Υ].
 5. Νέες τεχνολογίες, ΜΜΕ, Τέχνη και Κουλτούρα [Υ].
 6. Διακρατική και διαπεριφερειακή πολιτιστική συνεργασία και επικοινωνία [ΥΕ].
 7. Στοιχεία πολιτισμικής γεωγραφίας [ΥΕ].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

- 1.2. Ξένες γλώσσες [Υ].
 3. Πολιτισμική πολιτική [Υ].
 4. Θέματα σύγχρονης αρχιτεκτονικής [Ε].
 5. Θέματα ιστορίας μουσικής [Ε].
 6. Διπλωματική ιστορία II [Ε].
 7. Εισαγωγή στη θεωρία και κριτική τέχνης [Ε].
 8. Μάρκετιν [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Γενικό σύνολο: 140 ΔΜ από τα μαθήματα + 10 ΔΜ από την πτυχιακή = 150 ΔΜ.

Β. γ. Κατεύθυνση εμψυχωτών (animateurs)

Γ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

1. Παρακολούθηση της καλλιτεχνικής πρακτικής και συμμετοχή στην καλλιτεχνική δημιουργία I [Υ].
 2. Εισαγωγή στη θεωρία των αποφάσεων I [Υ].
 3. Σύλληψη, οργάνωση και υποστήριξη πολιτιστικών εκδηλώσεων και εκθέσεων I [Υ].
 4. Οργάνωση διαχείριση και διοίκηση πινακοθηκών, μουσείων, γκαλερί, πολιτιστικών κέντρων κ.λπ. [Υ].
 5. Σύγχρονες μορφές χρηματοδότησης πολιτιστικών εκδηλώσεων [Υ].
 6. Μάρκετιν [Υ].
 7. Λαογραφία [Ε].
 8. Εθνολογία [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Παρακολούθηση της καλλιτεχνικής πρακτικής και συμμετοχή στην καλλιτεχνική δημιουργία II [Υ].
2. Πολιτιστικές στρατηγικές [Υ].

3. Εισαγωγή στη θεωρία των αποφάσεων II [Υ].
 4. Σύλληψη, οργάνωση και υποστήριξη πολιτιστικών εκδηλώσεων και εκθέσεων II [Υ].
 5. Οργάνωση διαχείριση και διοίκηση πινακοθηκών, μουσείων, γκαλερί, πολιτιστικών κέντρων κ.λπ. II [Υ].
 6. Στοιχεία αρχιτεκτονικής εσωτερικών χώρων I [Υ].
 7. Θέματα κοινωνικής φιλοσοφίας [Ε].
 8. Κοινωνιολογία της ανάπτυξης [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

1. Στοιχεία αρχιτεκτονικής εσωτερικών χώρων II [Υ].
 2. Μέθοδοι ανάρτησης (accrochage) [Υ].
 3. Μουσειολογία I [Υ].
 4. Εισαγωγή στις σύγχρονες θεωρίες επικοινωνίας [ΥΕ].
 5. Διαπολιτισμική επικοινωνία [ΥΕ].
 6. Ιστορία θεάτρου [Ε].
 7. Ιστορία μουσικής [Ε].
 8. Ιστορία μοντέρνας αρχιτεκτονικής [Ε].
 9. Στοιχεία Ψυχολογίας της Τέχνης [Ε].
- Σύνολο 16 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Μουσειολογία II [Υ].
 2. Στοιχεία σύγχρονης καλλιτεχνικής δημιουργίας - θεωρία τέχνης [Υ].
 3. Κοινωνική ψυχολογία [Υ].
 4. Στοιχεία κριτικής τέχνης [Υ].
 5. Σημειολογία [ΥΕ].
 6. Λαϊκή τέχνη [ΥΕ].
 7. Διακρατική και διαπεριφερειακή πολιτιστική συνεργασία [ΥΕ].
 8. Συντήρηση έργων τέχνης [Ε].
 9. Ενιαίος Ευρωπαϊκός πολιτιστικός χώρος [Ε].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

Γενικό σύνολο: 146 ΔΜ από μαθήματα + 14 ΔΜ από την πτυχιακή= 160 ΔΜ.

Β. δ. Κατεύθυνση συμβούλων πολιτιστικής πολιτικής

Γ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

1. Εισαγωγή στη θεωρία αποφάσεων [Υ].
2. Ανάλυση και σύνθεση κοινωνικών, καλλιτεχνικών και πολιτιστικών καταστάσεων [Υ].

3. Κοινωνιολογία της τέχνης και της κουλτούρας II [Υ].
 4. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας II [Υ].
 5. Θεωρία συστημάτων προσαρμοσμένη στις ανάγκες της πολιτιστικής πολιτικής [Υ].
 6. Στοιχεία σύγχρονης τέχνης και πολιτιστικής παραγωγής [Ε].
- Σύνολο 18 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Ιστορία θεάτρου [Υ].
 2. Ιστορία μοντέρνας μουσικής [Υ].
 3. Ιστορία μοντέρνας αρχιτεκτονικής [Υ].
 4. Μοντέρνα λογοτεχνία [Υ].
 5. Σύγχρονος κινηματογράφος [Υ].
 6. Διπλωματική Ιστορία [Ε].
 7. Διεθνείς πολιτιστικοί οργανισμοί (Unesco, Διεύθυνση Πολιτιστικών υποθέσεων Κοινότητας, ... κ.ά.) [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

Α' Εξάμηνο

1. Πολιτιστικές στρατηγικές I [Υ].
 2. Θεωρία τέχνης [Υ].
 3. Νέα κοινωνικά δεδομένα και πολιτιστική πολιτική [Υ].
 4. Ενιαίος Ευρωπαϊκός πολιτιστικός χώρος [Υ].
 5. Μεθοδολογία και επιστημολογία κοινωνικών επιστημών προσαρμοσμένη στις ανάγκες της πολιτιστικής πολιτικής [Υ].
 6. Εισαγωγή στις σύγχρονες θεωρίες επικοινωνίας [Υ].
 7. Θεωρία γνώσης [ΥΕ].
 8. Θεσμοί, οργανισμοί και ιδρύματα πολιτισμού [ΥΕ].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

Β' Εξάμηνο

1. Διαπολιτισμική επικοινωνία [Υ].
 2. Σύλληψη και οργάνωση πολιτιστικών εκδηλώσεων [Υ].
 3. Συγκεκριμένη επεξεργασία διαφόρων πολιτιστικών σχεδίων (projects) [Υ].
 4. Στοιχεία της θεωρίας της βιομηχανίας της κουλτούρας. Η έννοια της καλλιτεχνικής και πολιτιστικής αυτονομίας [Υ].
 5. Δημόσιοι και ιδιωτικοί πολιτιστικοί φορείς [Υ].
 6. Στοιχεία κριτικής τέχνης [Υ].
 7. Επεξεργασία πολιτιστικών σχεδίων [Υ].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

Γενικό σύνολο: 147 ΔΜ από μαθήματα + 13 ΔΜ από την πτυχιακή εργασία.

B. ε. Κατεύθυνση Ξεναγών^α

Γ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Προϊστορική αρχαιολογία [Υ].
 2. Αρχαία ιστορία [Υ].
 3. Πολιτισμική γεωγραφία [Υ].
 4. Λαογραφία [Υ].
 5. Τεχνική νομοθεσία [Υ].
 6. Τεχνική Ξενάγησης [Υ].
 7. Ξένη γλώσσα [Υ].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Μεσογειακός πολιτισμός [Υ].
 2. Ειδικά θέματα αρχαιολογίας [Υ].
 3. Συντήρηση μνημείων και εικόνων [Υ].
 4. Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία [Υ].
 5. Ελληνιστική εποχή και Ρώμη [Υ].
 6. Ξένη γλώσσα [ΥΕ].
 7. Νεώτερα μνημεία [ΥΕ].
 8. Ειδικά θέματα μουσειολογίας [ΥΕ].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

Γενικό σύνολο: 154 ΔΜ από μαθήματα + 6 ΔΜ από την πτυχιακή εργασία = 160 ΔΜ.

Ενδεικτικό Αναλυτικό Πρόγραμμα Μαθημάτων του Τμήματος Ιστορίας Τέχνης και Αισθητικής

Η διάρκεια σπουδών αυτού του τμήματος θα είναι διαφορετική και θα περιλαμβάνει, όπως και για το προηγούμενο Τμήμα, ένα πρώτο κύκλο μαθημάτων, κοινό για τις δύο κατευθύνσεις, διετούς διάρκειας, και ένα δεύτερο κύκλο εξειδικευμένων μαθημάτων επίσης διετούς διάρκειας, σύμφωνα με τις ανάγκες κάθε μίας από τις δύο προτεινόμενες κατευθύνσεις. Τα μαθήματα θα είναι τριών κατηγοριών όπως και στο προηγούμενο Τμήμα Υ: 3ΔΜ, ΥΕ: 3ΔΜ, Ε: 2ΔΜ. Επί πλέον θα υπάρχουν 4 ΔΜ διδασκαλίας Ξένης γλώσσας υποχρεωτικές και οι φοιτητές στο τέταρτο έτος θα μπορούν να προετοιμάσουν Πτυχιακή εργασία, υπό την επίβλεψη ενός καθηγητή και την παρακολούθηση υπό τριμελή επιτροπή καθηγητών, στην οποία θα συμμετέχει υποχρεωτικά ο επιβλέπων. Από την πτυχιακή ο φοιτητής θα παίρνει 10-12 ΔΜ, που αντικαθιστούν ίδιες ΔΜ από μαθήματα επιλογής.

A. Κοινό Πρόγραμμα

A' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Εισαγωγή στη φιλοσοφία [Υ].
 2. Προϊστορική αρχαιολογία [Ερ. Υ].
 3. Εισαγωγή στη μεθοδολογία της Ιστορίας της Τέχνης [Υ].
 4. Ιστορία Πολιτισμού [Υ].
 5. Αρχαία ελληνική γραμματολογία [Υ].
 6. Ιστορία Τέχνης I [Υ].
 7. Ξένη γλώσσα [Υ].
- Σύνολο 20 ΔΜ.*

B' Εξάμηνο

1. Κλασική αρχαιολογία [Υ].
 2. Ιστορία Πολιτισμού [Υ].
 3. Ιστορία Φιλοσοφίας [Υ].
 4. Πολιτισμική ανθρωπολογία [ΥΕ].
 5. Κοινωνική ανθρωπολογία [ΥΕ].
 6. Διαπολιτισμική ανθρωπολογία [Ε].
 7. Κοινωνική Φιλοσοφία [Ε].
 8. Ξένη γλώσσα.
- Σύνολο 19 ΔΜ.*

B' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Ιστορία τέχνης II [Υ].
 2. Μεσογειακός πολιτισμός [Υ].
 3. Μη ευρωπαϊκοί πολιτισμοί [Υ].
 4. Κοινωνιολογία της τέχνης και της κουλτούρας [Υ].
 5. Λαϊκός πολιτισμός [ΥΕ].
 6. Ιστορία αισθητικών θεωριών [ΥΕ].
 7. Σημειολογία [Ε].
 8. Θεωρητική γλωσσολογία [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.*

B' Εξάμηνο

1. Λαϊκή Τέχνη [Υ].
 2. Ιστορία Τέχνης III [Υ].
 3. Λατινική γραμματολογία [Υ].
 4. Πολιτισμική γεωγραφία [Υ].
 5. Αισθητική I.
 6. Στοιχεία κοινωνιολογίας [Ε].
 7. Κοινωνική Φιλοσοφία [Ε].
- Σύνολο ΔΜ υποχρεωτικού κύκλου 73 ΔΜ.*

B. α. Κατεύθυνση Ιστορία Τέχνης

Γ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Ιστορία τέχνης IV [Υ].
 2. Αισθητική II [Υ].
 3. Νεότερη γραμματολογία [Υ].
 4. Θεωρία και κριτική τέχνης [Υ].
 5. Κοινωνιολογία της ανάπτυξης [ΥΕ].
 6. Σύγχρονη καλλιτεχνική δημιουργία [ΥΕ].
 7. Μουσειολογία [Ε].
 8. Πολιτικοί θεσμοί [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Ιστορία αρχιτεκτονικής I [Υ].
 2. Ιστορία μουσικής I [Υ].
 3. Ιστορία θεάτρου I [Υ].
 4. Ιστορία κινηματογράφου I [Υ].
 5. Μοντέρνα λογοτεχνία [Υ].
 6. Τέχνη και Τεχνολογία [Ε].
 7. Εισαγωγή στις σύγχρονες θεωρίες επικοινωνίας [Ε].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Διακαλλιτεχνική παιδεία και εκπαίδευση [Υ].
 2. Εισαγωγή στη σύγχρονη φιλοσοφική προβληματική [Υ].
 3. Εισαγωγή στην καλλιτεχνική δημιουργία [Υ].
 4. Τέχνη - Κουλτούρα - Ιδεολογία [ΥΕ].
 5. Η σύγχρονη καλλιτεχνική δημιουργία: λογοτεχνία, θέατρο, κινηματογράφος, ποίηση, αρχιτεκτονική, μουσική κ.λπ.) [ΥΕ].
 6. Πολιτιστικά προβλήματα του σύγχρονου κόσμου (Ευρώπη, Αμερική, Βαλκάνια, κ.λπ.) [Ε].
 7. Νέες τεχνολογίες ΜΜΕ, Τέχνη και Κουλτούρα [Ε].
- Σύνολο 14 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Μέθοδοι και τεχνικές της ιστορικής έρευνας στο χώρο της τέχνης [Υ].
2. Θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα της ιστορίας [Υ].
3. Η θεωρία της βιομηχανίας της κουλτούρας - η έννοια της καλλιτεχνικής και πολιτιστικής αυτονομίας [Υ].
4. Μοντερνισμός και μεταμοντερνισμός [Υ].
5. Οργάνωση μουσείων [ΥΕ].
6. Οργάνωση εκθέσεων [Υ].
7. Οργάνωση αρχείων, βιβλιοθηκών, ντοκουμέντων κ.λπ. ιστορίας τέχνης [Υ].

Σύνολο 21 ΔΜ.
Γενικό σύνολο από τα μαθήματα 142 + 10 ΔΜ από την πτυχιακή = 152 ΔΜ.

B. β. Κατεύθυνση Αισθητικής

Γ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Αισθητικές θεωρίες I [Y].
 2. Κοινωνιολογία της τέχνης και της κουλτούρας II [Y].
 3. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας I [Y].
 4. Νεότερη φιλοσοφία [Y].
 5. Μορφολογική ανάλυση I [Y].
 6. Σημειολογία [EY].
 7. Θεωρητική γλωσσολογία II [EY].
- Σύνολο 21 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Αισθητικές θεωρίες II [Y].
 2. Φιλοσοφία της τέχνης και της κουλτούρας II [Y].
 3. Σύγχρονη φιλοσοφία (20ος αιώνας) [Y].
 4. Μεθοδολογία αισθητικής [Y].
 5. Μορφολογική ανάλυση II [Y].
 6. Στοιχεία νεώτερης επιστημολογίας [E].
 7. Κοινωνική φιλοσοφία [E].
- Σύνολο 17 ΔΜ.

Δ' ΕΤΟΣ

A' Εξάμηνο

1. Αισθητικές θεωρίες III [Y].
 2. Μοντερνισμός και μεταμοντερνισμός [Y].
 3. Αισθητική των εικαστικών τεχνών [Y].
 4. Στοιχεία αισθητικής των άλλων τεχνών [Y].
 5. Τέχνη και τεχνολογία [Y].
 6. Θεωρία τέχνης [Y].
 7. Πολιτιστική πολιτική [E].
 8. Ιστορία και κριτική τέχνης [E].
- Σύνολο 20 ΔΜ.

B' Εξάμηνο

1. Αισθητικές θεωρίες IV [Y].
 2. Κριτική τέχνης [Y].
 3. Μεθοδολογία κοινωνικών επιστημών [Y].
 4. Θεωρίες γνώσης [Y].
 5. Μουσειολογία [E].
 6. Κοινωνική θεωρία και τέχνη [E].
 7. Στοιχεία πολιτικής φιλοσοφίας [E].
 8. Θέματα ψυχολογίας [E].
 9. Η σύγχρονη καλλιτεχνική δημιουργία [E].
- Σύνολο 15 ΔΜ.

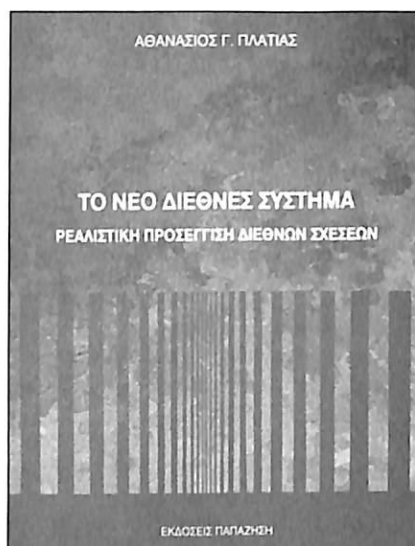
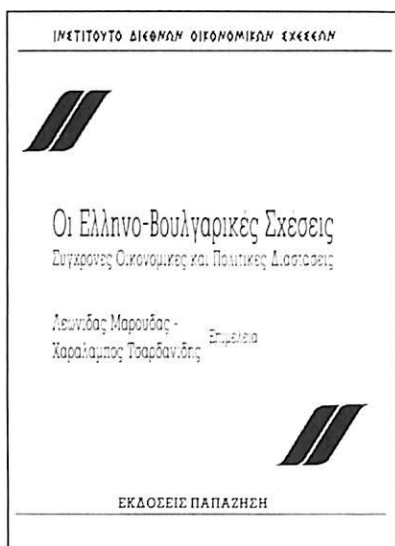
Γενικό σύνολο: 145 ΔΜ από μαθήματα + 10 ΔΜ από την πτυχιακή εργασία = 155 ΔΜ.

Σημειώσεις

1. Εκδ. J. Chambon.
2. Εκδ. Les presses du réel.
3. Σ' ένα επόμενο στάδιο της επεξεργασίας της πρότασης αυτής θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε τί ακριβώς θα περιλαμβάνουν τα εργαστήρια, τον τρόπο οργάνωσης τους κ.λπ.
4. Οι φοιτητές από το β' έτος θα πρέπει να παρακολουθούν κατά το ελάχιστο 5 μαθήματα και εργαστήρια στο εξάμηνο, εκ των οποίων οπωσδήποτε τα υποχρεωτικά.
5. Για την κατεύθυνση Μορφωτικών Ακολουθιών και Ξεναγών θα προβλέπεται επιπλέον υποχρεωτική διδασκαλία ξένων γλωσσών, όπως αναφέρουμε στη συνέχεια.
6. Στο Α' Εξάμηνο οι φοιτητές θα έχουν τη δυνατότητα να επιλέγουν ένα από τα ΥΕ μαθήματα.
7. Στο Β' Εξάμηνο οι φοιτητές θα έχουν μεγαλύτερη δυνατότητα επιλογής, δηλαδή από 6 ΥΕ μαθήματα θα επιλεγούν υποχρεωτικά τα τρία.
8. Θα υπάρχουν ειδικές κατατακτήριες εξετάσεις για τις ξένες γλώσσες και οι φοιτητές αυτής της κατεύθυνσης θ' απαλλάσσονται από το μάθημα Πληροφορικής του Α' κύκλου. Στη θέση αυτού του μαθήματος θα κάνουν ή ξένη γλώσσα ή ένα μάθημα αρχαιολογίας επί πλέον.



ΕΥΡΩΠΑΙΚΗ ΕΝΩΣΗ - ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΛΕΒΕ

ΝΙΚΗΤΑΡΑ 2, ΑΘΗΝΑ 106 78, ΤΗΛ. 3808173, 3822496, FAX: 3809150

Βιβλιοπαρουσιάσεις

Ε. Παπαζαχαρίου (Εμ. Ζάχος)

Η πιάτσα

2η έκδοση 1996, Αθήνα, Κάκτος, σελ. 320.

Το ότι η Κοινωνική Ανθρωπολογία παραμένει ακόμα σχετικά νέα επιστήμη στη χώρα μας, φαίνεται απ' την προσήλωσή της σε ορολογίες, προβληματικές και προσανατολισμούς έρευνας που μιμούνται τα ενδιαφέροντα των χωρών στις όποιες αναπτύχθηκε. Εκείνο που την εμποδίζει να προχωρήσει και ν' αποχτήσει το κοινό της, είναι το ότι όσοι αναφέρονται σ' αυτήν έχουν την ιδέα-προκατάληψη πως ασχολείται από τη φύση της με πολιτισμούς και κοινωνικές ομάδες που τις ονομάζουμε συμβατικά «πρωτόγονες», εννοώντας πως είναι πολύ λίγο σύνθετες σε πληθυσμιακά στοιχεία και σχέσεις της παραγωγής. Και αυτό συμβαίνει γιατί στη μεγάλη τους πλειοψηφία, οι μελέτες που έγιναν από ντόπιους ανθρωπολόγους περιορίζονται σε κοινωνικές ομάδες σχετικά «μονοφυλετικές». Παρ' όλα αυτά οι μέθοδοι της κοινωνικής ανθρωπολογίας μπορούν κάλλιστα να εφαρμοστούν και σε κοινωνίες πιο σύνθετες και πιο κινητικές, κοινωνικά, και να βοηθήσουν στην κατανόηση της δομής και της λειτουργίας χώρων με συσσωρευτική πολιτισμική παράδοση.

Ένας τέτοιος χώρος κεντρικός και πασίγνωστος στην Ελλάδα εί-

ναι ο χώρος της μεταποίησης και της ανταλλαγής, που διαθέτει δική του γλώσσα, την ελληνική Αργκό, δικά του αυτόνομα κέντρα αρχειοποίησης και διάδοσης ενός ιδιότυπου κώδικα συμπεριφοράς και επικοινωνίας, δικά του κοινωνικά πρότυπα, δικό του ήχο, δική του τέχνη, δικό του πολιτισμό, που δεν είναι άλλος από τον λαϊκό πολιτισμό της πόλης. Ο κοινωνικός χώρος της «πιάτσας».

Ο ερευνητής της «πιάτσας» δε χρησιμοποιεί ορολογίες της αμερικάνικης, της αγγλικής ή της γαλλικής σχολής κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Προσπαθεί να εντοπίσει τα φαινόμενα και να τα ερμηνεύσει χωρίς καμιά μεθοδολογική προκατάληψη, αλλά προσπαθώντας ν' αντλήσει απ' αυτά τη μεθοδολογία που ταιριάζει στο καθένα τους.

Ο συγγραφέας Ε. Παπαζαχαρίου (Ε. Ζάχος) σπούδασε στο Παρίσι Βαλκανικές γλώσσες και Πολιτισμούς στην Ecole des Langues et Civilisations Orientales. Διδάκτωρ της Σορβώνης στη Συγκριτική Φιλολογία διετέλεσε επί δεκαετία ερευνητής στο Εθνικό Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών Γαλλίας. Διδάσκει Εθνογραφία-Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία στα Παιδαγωγικά Τμήματα

του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.

Έργα του: *La Poésie populaire des Grecs*, Paris, Maspéro, Albanie, Paris, Seuil, 1971, *Histoire politique des alphabets balkaniques*, Strasbourg, Mouton, 1974, *Η Πιάτσα*, Αθήνα, Κάκτος, 1980, *Το Λεξικό της Πιάτσας*, Αθήνα,

Κάκτος, 1981, *Ο Μεταπολεμικός Ελληνικός Κινηματογράφος*, Κινηματογραφικά Τετράδια, Θεσσαλονίκη, 1982-83, *Είμαστε Πόντιοι*, Αθήνα, Καραμπερόπουλος, 1984, *Ο Ξένος της Νέας Κερασούντας*, Αθήνα, Γραμμή, 1984.

Κώστας Λάμνιαν

Ερμηνεία της χαμπερμασιανής έννοιας της επικοινωνιακής λογικότητας

Ανάδειξη μιας κοινωνικά ελεγχόμενης σχετικιστικής κατεύθυνσης της γνώσης

Σκοπός της διατριβής είναι η διερεύνηση της προοπτικής υπέρβασης του υποκειμενικού ορθολογισμού και η σύνδεση της γνώσης με το κοινωνικό πλαίσιο. Με τη σύνδεση αυτή, επιχειρεί να αναδείξει και να ερμηνεύσει τη χαμπερμασιανή έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας, η οποία επιβεβαιώνει το ρόλο του «άλλου» στη διαδικασία συγκρότησης των δομών λογικής του υποκειμένου.

Παράλληλα, η διατριβή αυτή προσπαθεί να δώσει έμφαση στις αφετηρίες, στο πλαίσιο στήριξης, καθώς και στα λανθάνοντα στοιχεία, τα οποία συγκροτούν την έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας. Για το σκοπό αυτό, συνδέεται με το συνολικό, σχεδόν, πρόγραμμα του Habermas: Τόσο εκείνο που εκτυλίσσεται στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας, όσο και αυτό της στροφής του προς τη γλώσσα, τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων και την επικοινωνιακή δράση. Ωστόσο,

η πολυσυλλεκτικότητα του προγράμματος αυτού και η εξελικτική του δυναμική, δημιουργούν την ανάγκη χωρισμού του σε τέσσερις επιμέρους φάσεις. Η κάθε φάση συνδέεται με τη διερεύνηση και αποσαφήνιση συγκεκριμένων εννοιολογικών στοιχείων. Έτσι, προσπαθεί να αναδείξει:

– Τη δυναμική μιας κοινωνικά ελεγχόμενης σχετικιστικής κατεύθυνσης της γνώσης, η οποία συνδέεται με έναν ιδιότυπο, κοινωνικά διαμορφωμένο, θεμελιωτισμό.

– Τη μη υπερβατολογική υφή της ικανότητας του υποκειμένου.

– Το κοινωνικά διαμορφωμένο και υπό κοινωνικό έλεγχο εξελισσόμενο οικουμενικό κανονιστικό πλαίσιο, το οποίο φαίνεται να αποτελεί την αντικειμενική βάση για τη λειτουργία της κριτικής και τον έλεγχο της εγκυρότητας της γνώσης.

– Τη σύνδεση των δομών

της γνώσης και της λογικής με το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο.

– Τον επικοινωνιακό εξορθολογισμό και την αισιόδοξη διάσταση της δυνατότητας υπέρβασης των παγιωμένων και, πολλές φορές, διαστρεβλωμένων μορφών γνώσης.

– Την εσωτερική συνοχή του χαμπερμασιανού προγράμματος την οποία φαίνεται να εξασφαλίζει η λανθάνουσα «*Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*» του Adorno.

Η ερμηνεία της πρώτης φάσης, στην οποία διαγράφεται η κατεύθυνση του προγράμματος του Habermas, αναδεικνύει τη σύνδεσή του με την «*Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*» του Adorno. Στη συνέχεια η διατριβή υπογραμμίζει τη σχέση των ανθρώπινων ενδιαφερόντων με την έννοια της ιστορίας και τη σχετικιστική δυναμική, η οποία υπονομεύει την «αξιολογική ουδετερότητα» της γνώσης και συνδέει τη γνωσιοθεωρία με το κοινωνικό πλαίσιο.

Παράλληλα, υπογραμμίζει την ανάγκη αναζήτησης στηριγμάτων για την κατοχύρωση της εγκυρότητας της γνώσης. Έτσι, δίνει έμφαση στα θεμελιωτικά σημεία που αναφέρονται, τόσο στις μη θεματοποιημένες προϋποθέσεις του επικοινωνιακού πλαισίου, οι οποίες συνδέονται με τα *a priori* της εμπειρίας του Peirce και της επιχειρηματολογίας του Dilthey, όσο και στον ενεργητικό ρόλο του συγκεκριμένου υποκειμένου, ο οποίος αποτελεί έκφραση του αυτοστοχασμού. Ταυτόχρονα, θε-

ωρεί ότι η σχετικιστική δυναμική του κοινωνικού πλαισίου, με ταυτόχρονη απαίτηση καθαρά υποκειμενικών θεμελιωτικών λειτουργιών, συνδέεται με τη διαπλοκή των εννοιών της υπερβατικής αναγωγής και του βιούμενου κόσμου του Husserl, η οποία, μολονότι επιβεβαιώνει το ρόλο του «άλλου», αναγνωρίζει και την ενορατική λειτουργία του υποκειμένου. Την ίδια στιγμή, υπογραμμίζει την καθαρή διάκριση ανάμεσα στην εργασία και τη διαντίδραση, η οποία αναδεικνύει τον αυτόνομο ρόλο της επικοινωνιακής δράσης. Τέλος, στη φάση αυτή, η διατριβή προχωρεί στην αποσαφήνιση της θέσης του Habermas, για το τεχνικό, το πρακτικό και το αναδυόμενο από την έννοια του αυτοστοχασμού, χειραφετητικό ενδιαφέρον συνδέοντας τα συγκεκριμένα ενδιαφέροντα με τις Εμπειρικές, τις Ερμηνευτικές και τις Κριτικές επιστήμες.

Στη συνέχεια, η διατριβή αναδεικνύει τη διάσπαση της έννοιας του αυτοστοχασμού και τη διάκριση μεταξύ κριτικής/λογικής αναδόμησης, η οποία αποτελεί τον άξονα της δεύτερης φάσης των σχεδιασμάτων του Habermas. Παράλληλα, τονίζει την προσπάθεια του Habermas να απελευθερώσει την έννοια της ικανότητας από τον καθαρό υποκειμενικό ορθολογισμό. Έτσι, δίνοντας έμφαση στη σχέση του Habermas με το πιαζετικό μοντέλο ανάπτυξης των γνωστικών δομών και στην κριτική προσέγγιση των απόψεων του πρώιμου Chomsky, αναδεικνύει

την έννοια της επικοινωνιακής ικανότητας. Ταυτόχρονα, υπογραμμίζει το ρόλο του καλύτερου επιχειρήματος, για τη διασφάλιση της εγκυρότητας της γνώσης. Στη συνέχεια, με βάση τις διασαφήσεις πάνω στα *a priori* της εμπειρίας και της επιχειρηματολογίας, προσπαθεί να συνδέσει τις αντικειμενοποιημένες προϋποθέσεις της επικοινωνίας, με τους κανόνες της επικοινωνιακής ηθικής και τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων.

Στην τρίτη φάση, η διατριβή δίνει έμφαση στη στροφή του Habermas προς τον οικουμενικό πραγματισμό, την οποία συνδέει με τη σκεπτικιστική κατεύθυνση του Kant και με τον εξελικτικό δυναμισμό του συστήματος του Hegel, ο οποίος υπονομεύει την υπερβατολογική θεμελίωση της έννοιας της οικουμενικότητας του Kant. Παράλληλα, αναδεικνύει το ρόλο των κανόνων επικοινωνίας, οι οποίοι ενυπάρχουν στην ευρύτερη δομή της γλώσσας και συμβάλλουν στη δημιουργία και την ανάπτυξη των δομών λογικότητας του υποκειμένου. Στο σημείο αυτό, η διατριβή επιχειρεί τη διερεύνηση των αναγκαίων λογικών προϋποθέσεων της επικοινωνίας. Έτσι, υπογραμμίζει τη στροφή του Habermas προς τη γλώσσα και τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin, η οποία δίνει άλλη διάσταση στην έννοια της ικανότητας του υποκειμένου και αναδεικνύει μια επικοινωνιακά διαμορφωμένη έννοια της λογικής. Στη συνέχεια τονίζει τη σύν-

δεση του Habermas με το Searle, από την οποία αναδύεται η έννοια της διπλής επιφανειακής δομής.

Στην τέταρτη και τελευταία φάση, η διατριβή διερευνά τη δυνατότητα αποσύνδεσης της επικοινωνίας από το περιορισμένο πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης. Ταυτόχρονα, υπογραμμίζοντας τη σύνδεση της άτυπης εκδοχής του Weber για τις κοινωνικές δράσεις, με τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, αναδεικνύει την τυπολογία των κοινωνικών δράσεων του Habermas. Παράλληλα, με βάση την ανάδειξη των τριών κόσμων (αντικειμενικός, κοινωνικός, εσωτερικός), επιβεβαιώνει την επανατοποθέτηση της τυπικής πραγματολογίας, στο πλαίσιο της επικοινωνιακής δράσης.

Στη συνέχεια, αποσαφηνίζει το ρόλο του βιούμενου κόσμου στη διαδικασία υπονόμησης των λειτουργιών του υποκειμένου της συγκεκριμένης περίπτωσης. Ωστόσο, υπογραμμίζει ότι η θεματοποίηση των σιωπηλών προϋποθέσεων ενεργοποιεί το υπόβαθρο αυτό της γνώσης και αναδεικνύει την προοπτική της εξέλιξης. Στο σημείο αυτό δίνει έμφαση στη σύνδεση του Habermas με τη συμπληρωματική λειτουργία των απόψεων των Mead και Durkheim. Οι απόψεις αυτές, ενώ αναγνωρίζουν την ύπαρξη ενός κοινωνικά διαμορφωμένου κανονιστικού πλαισίου, ταυτόχρονα, κατοχυρώνουν και το ρόλο του συγκεκριμένου υποκειμένου. Παράλληλα, α-

ναδεικνύει την κριτική αξιοποίηση της βεμπεριανής διάκρισης μεταξύ κοινωνικού και πολιτισμικού εκσυγχρονισμού, η οποία φαίνεται να θεμελιώνει την αντιστοιχία των διακρίσεων στρατηγικής/ επικοινωνιακής δράσης και συστήματος/βιούμενου κόσμου. Από την αντιστοιχία αυτή αναδύεται η διάκριση διαστρεβλωμένης και μη διαστρεβλωμένης γνώσης. Στο σημείο αυτό αποσαφηνίζει τη χαμπερμασιανή άποψη, σύμφωνα με την οποία, επιβάλλεται η συμπληρωματική λειτουργία των συστημάτων και του βιούμενου κόσμου.

Τέλος, η διατριβή αυτή καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η έννοια της επικοινωνιακής λογικότητας, αν όχι κάτι περισσότερο, αμφισβητεί και υπονομεύει την κυρίαρχη για τη γνωσιοθεωρία έννοια του υποκειμενικού ορθολογισμού, αφού μεταφέρει τον προβληματισμό προς την κατεύθυνση της εμπειρίας. Ταυτόχρονα, ενώ αναγνωρίζει τη λειτουργία του ενεργητικού υποκειμένου, θεωρεί ότι η ικανότητά του στηρίζεται σε κοινωνικά διαμορφωμένες και επικοινωνιακά εξελισσόμενες δομές λογικότητας. Έτσι, αναδεικνύει τη μη υπερβατολογική υφή της ικανότητας του υποκειμένου και επιβεβαιώνει τη συμβολή της λανθάνουσας «*Ιδέας της Φυσικής Ιστορίας*» του Adorno.

Προοπτικές στην εκπαίδευση

Η διατριβή αυτή υποστηρίζει ότι τα εννοιολογικά μέσα που αναδύονται από τη συγκεκριμένη ερμηνεία της έννοιας της επικοινωνιακής λογικότητας, αποτελούν ένα συγκροτημένο θεωρητικό πλαίσιο, το οποίο μπορεί να αξιοποιηθεί για τη θεμελίωση προτάσεων στο χώρο της εκπαίδευσης.

Με βάση την επιχειρηματολογία της διατριβής, η γνώση φαίνεται να αποτελεί έκφραση, τόσο της εμπειρίας, όσο και της επιχειρηματολογίας. Έτσι, ο ρόλος του σχολείου μπορεί να συνδεθεί τόσο με τη δημιουργία μιας μεγάλης ποικιλίας εμπειριών, οι οποίες, από τη σωρευτική χρήση, αντικειμενοποιούνται και αποτελούν το υπόβαθρο της γνώσης, όσο και με την ποιοτική διαφοροποίηση των ίδιων εμπειριών, η οποία, με βάση την έννοια της θεματοποίησης, πραγματοποιείται στο πλαίσιο της επικοινωνίας και του δια-Λόγου. Η λειτουργία αυτή συνδέεται με την έννοια του επικοινωνιακού εξορθολογισμού και θεμελιώνει τη δυνατότητα υπέρβασης παγιωμένων και διαστρεβλωμένων μορφών γνώσης. Παράλληλα, υπογραμμίζει ότι η ενσωμάτωση και επανενσωμάτωση εμπειριών και ποιοτικών διαφοροποιήσεων, στο πλαίσιο της φυσικοϊστορικής προοπτικής, συμβάλλει στη δημιουργία και εξέλιξη των δομών λογικότητας του υποκειμένου.

**Γιάννος Ν. Κρανιδιώτης, Γιώργος Λ. Συρίχας,
Θεόδουλος Γ. Χαραλαμπίδης**

*Κύπρος και Ευρωπαϊκή Ένωση: Εξέλιξη και Προοπτική
των Σχέσεων της Κύπρου με την Ευρωπαϊκή Κοινότητα*
Λευκωσία: Έκδοση Υπηρεσίας Ευρωπαϊκών Θεμάτων
Λαϊκής Τράπεζας Κύπρου, 1994

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, η Κύπρος και το κυπριακό πρόβλημα έχουν αποτελέσει το αντικείμενο έντονης ερευνητικής δραστηριότητας και συγγραφής. Εκατοντάδες βιβλία και επιστημονικά άρθρα που καταπιάνονται με διάφορες πτυχές των κυπριακών εξελίξεων έχουν δημοσιευθεί τόσο στα ελληνικά όσο και σε άλλες γλώσσες. Η πλούσια βιβλιογραφία γύρω από την Κύπρο έχει αρχίσει πρόσφατα να εμπλουτίζεται και με δημοσιεύσεις που επικεντρώνονται στον ευρωπαϊκό της προσανατολισμό και τις σχέσεις της με την Ευρωπαϊκή Ένωση¹. Η εκδήλωση ερευνητικού και συγγραφικού ενδιαφέροντος γύρω από την ευρωπαϊκή πορεία της Κύπρου είναι φυσικό επακόλουθο των εξελίξεων που την έχουν φέρει στο κατώφλι της ενωμένης Ευρώπης. Το ενδιαφέρον αυτό αναμένεται να επιταθεί ακόμη περισσότερο μετά τις αποφάσεις του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου της Κέρκυρας (Ιούνιος 1994) και του Έσσεν (Δεκέμβριος 1994) που επιβεβαιώνουν ότι η Κύπρος θα περιλαμβάνεται στην επόμενη διεύρυνση της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η συλλογική έκδοση που κυκλοφόρησε πρόσφατα στη Λευκωσία με επιμέλεια των Κρανιδιώτη, Συρίχα και Χαραλαμπίδη αποτελεί μια ακόμη σημαντική και χρήσιμη πρόσθεση στην κυπριακή «ευρωβιβλιογραφία». Το βιβλίο αποτελείται από εννιά κεφάλαια διαφορετικών συγγραφέων που πραγματεύονται ισάριθμες πτυχές των σχέσεων της Κύπρου με την Ε.Ε. Πέρα από την εξειδίκευση που χαρακτηρίζει το κάθε κεφάλαιο, υπάρχει και επαρκής θεματολογική συνάφεια που επιτρέπει την ένταξή τους σε δυο ευρύτερες ενότητες: Οικονομική και πολιτική. Το βιβλίο στο σύνολό του, αποτελεί ένα αξιόλογο συνθετικό έργο που ενδιαφέρει ιδιαίτερα όσους ασχολούνται με την Κύπρο και την Ευρωπαϊκή Ένωση.

Οι επιμελητές του βιβλίου, που έχουν γράψει και αποσπάσματά του, είναι μελετητές και γνώστες των κυπριακών και ευρωπαϊκών θεμάτων. Ο Κρανιδιώτης υπήρξε υφυπουργός εξωτερικών για ευρωπαϊκά θέματα και σήμερα είναι μέλος του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου. Όπως αναφέρει στην εισαγωγή του, το βιβλίο

1. Το όνομα Ευρωπαϊκή Ένωση, που είναι σήμερα και το επικρατέστερο, αναφέρεται στις Ευρωπαϊκές Κοινότητες από την ίδρυσή τους.

αυτό «επιδιώκει με τις τεκμηριωμένες και αναλυτικές μελέτες που περιλαμβάνει να συμβάλει στην ενίσχυση του διαλόγου που έχει ξεκινήσει γύρω από το θέμα της ευρωπαϊκής προοπτικής της Κύπρου» (σελ. 7). Ο διάλογος αυτός, είναι και χρήσιμος και αναγκαίος γιατί οι οικονομικές και πολιτικές πτυχές των σχέσεων Κύπρου-Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι κεφαλαιώδους σημασίας για το μέλλον και την Ευρωπαϊκή προοπτική του νησιού.

Ο Συρίχας, παράλληλα με τη συμβολή του στην επιμέλεια της έκδοσης, έγραψε μαζί με τη Νέλλη Χαραλάμπους, το κεφάλαιο «Εναρμόνιση της Κυπριακής Εμπορικής Πολιτικής με την Κοινή Εμπορική Πολιτική της Κοινότητας ενόψει της Προοπτικής Ένταξης». Στο κεφάλαιο αυτό παρουσιάζονται και αναλύονται βασικές πτυχές των εμπορικών σχέσεων που έχει αναπτύξει η Κύπρος με την Ευρωπαϊκή Ένωση, ιδιαίτερα στα πλαίσια της Συμφωνίας Σύνδεσης που τέθηκε σε εφαρμογή το 1973. Η εξέλιξη της Κοινής Εμπορικής Πολιτικής της Ευρωπαϊκής Ένωσης και οι προοπτικές ένταξης της Κύπρου σε αυτήν, αποτελούν τις γενικές παραμέτρους μέσα στις οποίες εξετάζονται θέματα όπως το Εισαγωγικό και Εξωτερικό Καθεστώς της Κοινότητας, το Κοινό Εξωτερικό Δασμολόγιο, η GATT, ο Γύρος της Ουρουγουάης και η Ανανεωμένη Μεσογειακή Πολιτική. Το κεφάλαιο καταλήγει με τη συμπερασματική διαπίστωση ότι στα πλαίσια των ενταξιακών της προετοι-

μασιών, η Κύπρος θα πρέπει να λάβει μέτρα έγκαιρα για σταδιακή προσαρμογή των παραγωγικών της τομέων προς την ευρωπαϊκή πραγματικότητα, ώστε να αποφευχθούν επικίνδυνοι κλυδωνισμοί της οικονομίας κατά την ένταξη.

Ο Θεόδουλος Χαραλαμπίδης, το τρίτο μέλος της ομάδας που επιμελήθηκε την έκδοση, έγραψε και το κεφάλαιο «Η Κοινή Αγροτική Πολιτική και Ένταξη της Κύπρου στην Κοινότητα». Μετά από μια συνοπτική και χρήσιμη παρουσίαση της Κοινής Γεωργικής Πολιτικής (ΚΑΠ) της Κοινότητας, αναλύει την αγροτική πολιτική της Κύπρου σε συνδυασμό με την παράθεση στοιχείων για την εξέλιξη των επί μέρους γεωργικών τομέων. Γίνεται επίσης αναφορά στις διατάξεις της Συμφωνίας Σύνδεσης, που αφορούν τα γεωργικά προϊόντα και εντοπίζονται μερικές από τις επιπτώσεις που θα έχει η εφαρμογή της Κοινής Αγροτικής Πολιτικής στην κυπριακή οικονομία μετά την ένταξη. Ο συγγραφέας καταλήγει με την εισηγητική προειδοποίηση ότι η προσαρμογή και επιβίωση της κυπριακής γεωργίας σε συνθήκες ελεύθερου ευρωπαϊκού ανταγωνισμού θα εξαρτηθεί «κυρίως από την αξιοποίηση από μέρους της κυπριακής πλευράς των δυνατοτήτων που θα παρουσιαστούν για τη βελτίωση της ανταγωνιστικότητας σε σχέση με το κόστος, την ποιότητα, τη διαφοροποίηση, την οργάνωση και την επίλυση των υφιστάμενων προβλημάτων εμπορίας» (σελ. 153).

Ο Μιχαήλ Μιχαήλ, στο κεφά-

λαιο «Οι Επιπτώσεις της Συμφωνίας Σύνδεσης και της Τελωνειακής Ένωσης Κύπρου-ΕΟΚ στην Κυπριακή Γεωργία», καταπιάνεται λεπτομερειακά με τις επιπτώσεις που έχει για τη γεωργία η εφαρμογή της Συμφωνίας Σύνδεσης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ιστορική ανασκόπηση της κυπριακής γεωργίας από το 1960 που η Κύπρος κηρύχθηκε ανεξάρτητη. Ως αποτέλεσμα της τουρκικής εισβολής του 1974 και της κατοχής που ακολούθησε, η καλλιεργήσιμη γη μειώθηκε κατά 52.5% με ανάλογη μείωση της γεωργικής παραγωγής. Μέσα σε μια πενταετία, όμως, έγινε εντυπωσιακή ανάκαμψη της γεωργίας, και της οικονομίας γενικότερα, η απόδοση της οποίας ξεπέρασε τα προπολεμικά επίπεδα. Ο Μιχαήλ καταλήγει με τη διαπίστωση ότι η Συμφωνία Σύνδεσης γενικά έχει ευεργετικά αποτελέσματα για την κυπριακή γεωργία. Η δεξοδική και τεκμηριωμένη ανάλυση του πολύ αξιόλογου αυτού κεφαλαίου ενισχύονται με την παράθεση πινάκων για την παραγωγή και εμπορία γεωργικών προϊόντων.

Ο Νίκος Βασιλείου, στο κεφάλαιο «Επιπτώσεις της Τελωνειακής Ένωσης Κύπρου-ΕΟΚ στη Βιομηχανία, Εμπόριο και Οικονομία», κάνει μια σύντομη ιστορική ανασκόπηση των σχέσεων Κύπρου-Ευρωπαϊκής Ένωσης με έμφαση στις συνθήκες που οδήγησαν στη συνεχή σύσφιξή τους. Στη συνέχεια, δίνει μια γενική εικόνα της κατάστασης της κυπριακής οικονομίας, ιδιαίτερα στους τομείς της βιομηχανίας και του ε-

ξωτερικού εμπορίου. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η Τελωνειακή Ένωση αποτελεί το καλύτερο προγεφύρωμα οργανικής ένταξης της Κύπρου στην Ευρωπαϊκή Ένωση και προϋπόθεση για εξυγίανση και ενδυνάμωση της κυπριακής βιομηχανίας και οικονομίας. Το κεφάλαιο περιλαμβάνει εκτενείς πίνακες με χρήσιμες πληροφορίες για την κυπριακή βιομηχανία και το εμπόριο.

Στο κεφάλαιο «Τα Χρηματοδοτικά Πρωτόκολλα Κύπρου-ΕΟΚ», ο Αντώνης Μαλαός αναλύει το περιεχόμενο των τριών Πρωτοκόλλων και αξιολογεί τα έργα που χρηματοδοτήθηκαν από αυτά. (Το τέταρτο Χρηματοδοτικό Πρωτόκολλο υπογράφηκε πρόσφατα και δε γίνεται αναφορά σε αυτό στην παρούσα μελέτη). Ο Μαλαός εξετάζει επίσης τον ευρύτερο θεσμό των Πρωτοκόλλων από πλευράς της Ευρωπαϊκής Ένωσης και των σκοπών που εξυπηρετούνται. Από τη συζήτηση γύρω από τα συνθετικά στοιχεία των Πρωτοκόλλων, προκύπτει ότι πρόκειται για θεσμικό πλαίσιο οικονομικής συνεργασίας, μέσω της οποίας προωθούνται στόχοι ανάπτυξης, εκσυγχρονισμού και σύσφιξης σχέσεων μεταξύ των συμβαλλομένων μερών. Τα τρία Χρηματοδοτικά Πρωτόκολλα Κύπρου-Ευρωπαϊκής Ένωσης πρόβλεπαν συνολικά χρηματοδοτήσεις ύψους 136 ENM (ECU) το μεγαλύτερο μέρος των οποίων χρησιμοποιήθηκε για έργα υποδομής.

Ο Χριστόδουλος Γιαλλουρίδης παραθέτει ένα ευρύτερο πλαι-

σιο για την παρουσίαση και ανά- λυση του ευρωπαϊκού προσανα- τολισμού της Κύπρου στο κεφάλαιο «Ο Εξωτερικός - Πολιτικός Προσανατολισμός της Κυπριακής Δημοκρατίας: Όρια - Δυνατότητες - Κίνδυνοι στην Άσκηση Εξωτερι- κής Πολιτικής Κράτους με Περιο- ρισμένη Κυριαρχία». Στο αξιοπρό- σεχτο αυτό κεφάλαιο, ο Γιαλλου- ρίδης εξετάζει συστηματικά την πορεία της Κύπρου στο διεθνή χώρο κατά την περίοδο της ανε- ξαρτησίας. Βασικός άξονας και υ- πόθεση για την πρωτότυπη αυτή ανάλυση είναι ότι η εξωτερική πολιτική της Κύπρου «υπήρξε προϊόν της πολιτικής και πολιτεια- κής αντίφασης και αντινομίας του ίδιου του ιδιότυπου κρατικού της μορφώματος (σελ. 253). Ο συγ- γραφέας καταπιάνεται με τις ιδι- αιτερότητες που παρουσιάζει το θεσμικό-πολιτικό πλαίσιο που δη- μιούργησαν οι Συνθήκες Ζυρίχης- Λονδίνου το 1960 και τις επιπτώ- σεις που είχαν στον εξωτερικό προσανατολισμό της νεοσύστα- της Κυπριακής Δημοκρατίας. Ο ευρωπαϊκός προσανατολισμός της Κύπρου προσεγγίζεται και α- ναλύεται ως επιλογή με ιδιαίτερη σημασία και βαρύτητα, αφού συν- δέεται με την επιβίωση του κυ- πριακού κράτους.

Στο κεφάλαιο «Κύπρος, Ευ- ρωπαϊκή Κοινότητα και Ευρωπαϊ- κός Οικονομικός Χώρος», ο Κων- σταντίνος Λυκούργος καταπιάνε- ται με τη διαμόρφωση του ευρω- παϊκού οικονομικού και εμπορικού πεδίου μετά την υπογραφή της Συνθήκης για τη δημιουργία του Ευρωπαϊκού Οικονομικού Χώρου

(ΕΟΧ) μεταξύ της Κοινότητας και της Ευρωπαϊκής Ζώνης Ελευθέ- ρων Συναλλαγών (ΕΖΕΣ). Η εξέ-ταση του θέματος γίνεται στο πλαίσιο της προοπτικής ένταξης της Κύπρου στην Ευρωπαϊκή Ένω- ση. Διαπίστωση του συγγραφέα είναι ότι η δημιουργία του ΕΟΧ απέτυχε και δε δημιούργησε κα-λό προηγούμενο.

Στο τελευταίο κεφάλαιο, ο Στέφανος Κωνσταντινίδης παρου- σιάζει σκέψεις και προβληματι- σμούς του γύρω από το θέμα «Πολιτισμός - Παιδεία και Προο- πτική Ένταξης της Κύπρου στην ΕΚ». Η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από δύο θεμελιακά ερωτή- ματα. Πρώτο, κατά πόσον η Ευ- ρώπη θα εξελιχθεί σε «μια νέα κρατική και εθνική οντότητα, που θα απορροφήσει τα σημερινά έ- θνη» (σελ. 315). Και δεύτερο, αν είναι δυνατό τα διάφορα ευρω- παϊκά έθνη να διατηρηθούν ως ε- θνικές και πολιτιστικές οντότητες, σε μια Ευρώπη οικονομικά και πολιτικά ενοποιημένη. Ακολουθώ- ντας μια κριτική, αλλά βαθυστό- χαστη και ισορροπημένη προσέγ- γιση, ο Κωνσταντινίδης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «θα ήταν λάθος να θεωρήσει κανείς ότι δεν υπάρχει κίνδυνος να οδηγη-θούν οι λαοί της Ευρώπης στον εθνοκεντρικό δρόμο της αφομοί- ωσης, ιδιαίτερα οι λαοί των πιο μικρών και οικονομικά πιο αδύνα- μων χωρών» (σελ. 347). Αυτός ο κίνδυνος υπάρχει, σύμφωνα με τον Κωνσταντινίδη, λόγω της α- φομοιωτικής δύναμης που έχουν αναπτύξει οι σύγχρονες κοινωνίες με την τεχνολογική επανάσταση και την ενοποίηση της οικονο-

μίας. Τέλος, ο συγγραφέας επισημαίνει πως η Κύπρος πρέπει να αναπτύξει ευαισθησία και πολιτική σε πολιτιστικά θέματα, ώστε να αντιμετωπισθεί σωστά και η πολιτιστική πτυχή της ένταξης στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

Σε γενική εκτίμηση, το βιβλίο είναι μια επιτυχημένη συλλογική προσπάθεια παρουσίασης βασικών πτυχών των σχέσεων Κύπρου-Ευρωπαϊκής Ένωσης, όπως έχουν εξελιχθεί από το 1972 που υπογράφηκε η Συμφωνία Σύνδεσης. Όπως τονίζει στον πρόλογο, ο Κίκης Λαζαρίδης, πρόεδρος της Λαϊκής Τράπεζας, η οποία βοήθησε στην έκδοση του βιβλίου, η Κύπρος πρέπει να επιδιώξει βελ-

τίωση της ανταγωνιστικότητας και έγκαιρη εναρμόνιση με το Κοινωνικό Κεκτημένο. Προς αυτή την κατεύθυνση, ο τόμος αυτός παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους ειδικούς και όσους βρίσκονται κοντά στα κέντρα αποφάσεων. Οι πληροφορίες, ο προβληματισμός, οι απόψεις και εισηγήσεις που περιέχει, μπορούν να συμβάλουν θετικά στον διάλογο που συνοδεύει τις προενταξιακές διεργασίες. Από αυτή την άποψη, το βιβλίο αυτό με την επιστημονική του προσέγγιση, είναι όχι μόνο επίκαιρο αλλά και χρήσιμο.

Ιωσήφ Σ. Ιωσήφ

Τρούλης Γ.

*Οι σχέσεις των φοιτητών των Παιδαγωγικών Τμημάτων με τα μαθηματικά: Στάσεις και αναπαραστάσεις
Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σελ. 140*

Βασικό χαρακτηριστικό της μαθηματικής επιστήμης είναι η αντικειμενικότητα. Οι μαθηματικές έννοιες ορίζονται, εξελίσσονται ή συνδυάζονται μεταξύ τους για την παραγωγή νέων χωρίς ο υποκειμενικός χαρακτήρας του ερευνητή-μαθηματικού να μπορεί να παίξει έστω και τον παραμικρό ρόλο στη διαδικασία αυτή.

Δεν ισχύει όμως το ίδιο για τη διδασκαλία του μαθήματος των Μαθηματικών. Εδώ ο συναισθηματικός παράγοντας παίξει αποφασιστικό ρόλο όχι μόνο στην

επιτυχή έκβαση της σχολικής διδασκαλίας, αλλά και στη μορφωτική αξία που είναι σε θέση να προσφέρει η διδασκαλία των Μαθηματικών.

Η στάση των μαθητών απέναντι στο μάθημα των Μαθηματικών έχει βέβαια εξεταστεί από ορισμένους ερευνητές. Δεν είχε όμως ερευνηθεί –τουλάχιστον στον ελληνικό χώρο– η σχέση των διδασκόντων το μάθημα των Μαθηματικών με το διδακτικό αυτό αντικείμενο.

Το κενό αυτό, (ένα κενό που

ανήκει στο χώρο της ελληνικής Διδακτικής των Μαθηματικών), έρχεται να καλύψει το παραπάνω βιβλίο του αναπληρωτή καθηγητή το Πανεπιστημίου Κρήτης Γεωργίου Τρούλη. Ο συγγραφέας-ερευνητής καταπιάνεται με το συγκεκριμένο πρόβλημα και μάλιστα στις ρίζες του. Εξετάζει δηλαδή τις σχέσεις των φοιτητών των Παιδαγωγικών Τμημάτων με τα Μαθηματικά. Στην αρχή καταδεικνύεται η σημασία του συναισθηματικού παράγοντα για την αποτελεσματικότητα της διδασκαλίας του μαθήματος των Μαθηματικών και στη συνέχεια γίνεται ανάλυση των όρων-εννοιών, που πρόκειται να χρησιμοποιηθούν.

Ακολουθεί η περιγραφή της μεθοδολογίας της έρευνας. Το υλικό της έρευνας αποτέλεσαν 574 ερωτηματολόγια, που συμπληρώθηκαν από φοιτητές/τριες Παιδαγωγικών Τμημάτων Δημοτικής Εκπαίδευσης και Νηπιαγωγών των Πανεπιστημίων της Ελλάδας (Αθηνών, Θράκης, Θεσ/νίκης, Κρήτης, Πατρών). Ως ανεξάρτητες μεταβλητές εξετάστηκαν: Το φύλο, η δέσμη προέλευσης, το εξάμηνο φοίτησης και το επίπεδο μόρφωσης των γονέων.

Οι εξαρτημένες μεταβλητές (στάσεις και αναπαραστάσεις) αναλύθηκαν σε ένα ευρύ φάσμα εύστοχων ερωτημάτων και υποερωτημάτων (101 συνολικά).

Από αυτά συγκρίθηκαν με τις ανεξάρτητες μεταβλητές αυτά που παρουσίαζαν υψηλή συχνότητα. Τα γενικά αποτελέσματα της έρευνας ήταν: Ένα υψηλό ποσοστό των φοιτητών/τριών θε-

ωρεί ότι τα Μαθηματικά:

1. Είναι χρήσιμα στην καθημερινή ζωή
2. εμφανίζονται ως εμπόδιο που προκαλεί πανικό και ηττοπάθεια
3. είναι προκαθορισμένα και ξηρά
4. συγχρόνως όμως οδηγούν στην ανακάλυψη, κατασκευή, δημιουργία
5. σημαίνουν τάξη και πειθαρχία του πνεύματος
6. είναι σκληρά, απαιτητικά και δύσκολα.

Με βάση τα παραπάνω ευρήματα ο συγγραφέας προτείνει ότι επιβάλλεται:

1. Αλλαγή στη μόρφωση των δασκάλων και καθηγητών των Μαθηματικών με ιδιαίτερη έμφαση στην παιδαγωγικο-διδασκτική κατάρτιση του μαθηματικού
2. αλλαγή στη στάση απέναντι στις πλάνες των μαθητών: το λάθος του μαθητή πρέπει να αποτελεί πηγή πληροφόρησης για τον εκπαιδευτικό και συγχρόνως ευκαιρία για νέα μάθηση
3. αλλαγή του συστήματος των Δεσμών στο Λύκειο
4. εφαρμογή διαφοροποιητικών μέσων στη διδασκαλία. Η πρόταση για την αξιοποίηση της εσωτερικής διαφοροποίησης του μαθήματος κατά τη διδασκαλία κρίνεται ιδιαίτερα αξιόλογη
5. δημιουργία δασκάλου ειδικότητας των Μαθηματικών από την Ε' και ΣΤ' τάξη του Δημοτικού.

Η παραπάνω έρευνα με τις συγκεκριμένες, σαφείς και πραγ-

ματοποιήσιμες προτάσεις, στις οποίες καταλήγει, χαρακτηρίζεται από επιστημονική πληρότητα, πρωτοτυπία στον τρόπο εκλογής και διαπλοκής των εξεταζομένων μεταβλητών και αντικειμενικότητα. Σ' αυτά θα πρέπει να προστεθεί

και η μοναδικότητα όσον αφορά το αντικείμενο εξέτασης. Ευχής έργο θα ήταν οι προτάσεις, που ως επισφράγιση ολοκληρώνουν την έρευνα, να υλοποιούνταν.

Κώστας Βαϊνάς



Βιβλιοκριτική

Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής

Δοκίμιο για την ιδεολογία. Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση.
Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα, 1994, σελ. 189.

Η συζήτηση για την ιδεολογία στη χώρα μας, αν και σπανίως παίρνει τη μορφή επιστημονικού διαλόγου, επιδεικνύει τα τελευταία χρόνια αξιόλογη ζωτικότητα. Το εγχείρημα των Θ. Λίποβατς και Ν. Δεμερτζή, επειδή ακριβώς δίνει έμφαση στο διάλογο μεταξύ δυο επιστημονικών χώρων, αποκτά αφεαυτού μια πρόσθετη σημασία, ανεξάρτητα από τα θεωρητικά προβλήματα που εγείρει και την πειστικότητα των απαντήσεων που προσφέρει. Αν και η ψυχανάλυση, τόσο στη χώρα μας όσο και διεθνώς, αντιμετωπίζεται από πολλούς με καχυποψία ή και απλώς απορριπτόταν είτε ως αντιδραστική (βλ. Μάης '68) είτε ως μη επιστημονική, η συνεισφορά της σε μια διεπιστημονική προσέγγιση, σε συνδυασμό με τα αδιέξοδα της κοινωνικής θεωρίας ειδικά στο ζήτημα της ιδεολογίας, αν μη τι άλλο, θέτει νέα ερωτήματα και ανοίγει νέα πεδία έρευνας για τη θεωρία, εμπλουτίζοντας ταυτόχρονα την προβληματική για τα κοινωνικά και πολι-

τικά προβλήματα της εποχής μας.

Το πρώτο και κύριο ζήτημα που τίθεται, απορρέει από τον υπότιτλο του δοκιμίου και αφορά στη σχέση της ψυχανάλυσης με την κοινωνική θεωρία ή, γενικότερα, με την κοινωνιολογία και στις θεωρητικές προϋποθέσεις ερμηνείας ενός κοινωνικού φαινομένου, όπως είναι η ιδεολογία, με βάση τις έννοιες που αναφέρονται στον ατομικό ψυχισμό. Είναι γνωστό ότι η κλασική κοινωνιολογία, από το Βέμπερ, το Ντυρκάιμ μέχρι το Μαρξ, όπως και η φιλοσοφία (Wittgenstein, Popper) του εικοστού αιώνα, απέρριπταν κάθε «ψυχολογικού τύπου» προσέγγιση, ως ένα εγχείρημα ασυμβίβαστο με το χαρακτήρα και τη φύση του κοινωνικού, ως μη αναγωγίμο στην ιδιογένεια και τη λογική που το χαρακτηρίζει ως τέτοιο¹. Υπ' αυτές τις συνθήκες, το εγχείρημα ενός διαλόγου ανάμεσα στην κοινωνική θεωρία και την ψυχανάλυση αποκτά ιδιαίτερη σημασία και ενδιαφέρον, δεδομένου ότι επανεισάγει και επιχειρεί να ανανεώσει μια παλιά συζήτηση

στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, που εντοπιζόταν κυρίως στο πεδίο της ανθρωπολογίας, τοποθετώντας την εφεξής στα πλαίσια μιας ερμηνείας της ιδεολογίας. Σήμερα, είναι όλο και περισσότερο δεκτό ότι η διαύγαση του προβλήματος της ιδεολογίας καθιστά απαραίτητο το διάλογο στο χώρο των επιστημών του ανθρώπου και της κοινωνίας, στον οποίο η συμβολή της ψυχανάλυσης είναι κάθε άλλο παρά αμελητέα.

Ωστόσο, το ζήτημα του αναγωγισμού παραμένει μια από τις εμμενείς και συγχρόνως εμμένουσες όψεις της ψυχανάλυσης, και, ως τέτοιο, δε μπορεί να παρακαμφθεί, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για τη διεπιστημονική προσέγγιση ενός ιδιαίτερα πολύπλοκου προβλήματος όπως η ιδεολογία. Τόσο δε περισσότερο που η ψυχαναλυτική ερμηνεία υπήρξε αντικείμενο σφοδρής κριτικής, και όχι μόνο από τους μαρξιστές. Τα βασικότερα προβλήματα που πρόβαλε η κριτική αυτή, αφορούν στην έννοια της ιστορικότητας του κοινωνικού και της α-ιστορικότητας των ψυχικών δομών, στη συμβατότητα των κοινωνικών φαινομένων με τον ατομικό ψυχισμό, στο πέρασμα από τον τελευταίο στο κοινωνικό και στους τρόπους διασύνδεσής τους. Δηλαδή, εν ολίγοις, στο γεγονός ότι η ψυχανάλυση εγκλωβίστηκε στη λογική της συγκρότησης του υποκειμένου, λαμβάνοντας υπόψη όχι την ένταξή του στην κοινωνία αλλά την ψυχοβιολογική του υπόσταση²: Η απόσταση ανάμεσα στις θέσεις «η ψυχική δομή καθορίζει

το κοινωνικό» και «το κοινωνικό καθορίζει τη συνείδηση» μοιάζει επιστημολογικά αγεφύρωτη.

Οι συγγραφείς υιοθετούν, αντίθετα, τη θέση ότι ο ψυχισμός έχει μια ιστορικότητα, αντλώντας προφανώς από τη φροϋδική θεωρία κατά την οποία ναι μεν οι διαδικασίες του ασυνείδητου είναι α-χρονικές, με την έννοια ότι ως τέτοιες δεν τροποποιούνται από τη ροή του χρόνου, αλλά ταυτοχρόνως εγγράφονται και συντηρούνται εντός του ασυνείδητου. Γεγονός που εξυπονοεί μια διαλεκτική σχέση του δομημένου με το μεταβαλλόμενο, του οικουμενικού με το ιστορικό και, κατ' επέκταση, του κληρονομημένου με την ελευθερία του υποκειμένου. Ωστόσο, ο *a priori* χαρακτήρας των ψυχαναλυτικών θέσεων καθιστά αδύνατο κάθε επιστημονικό έλεγχο ή ανασκευή τους, γεγονός που αποτέλεσε μια από τις βασικές αιτίες για να τους ασκηθεί κριτική. Η θέση περί ιστορικότητας της ψυχικής δομής χρησιμοποιήθηκε βεβαίως σε πρωτοποριακές εργασίες στην ιστορική ψυχολογία, όπως αυτή του I. Meyerson, και υποστηρίχθηκε σε διάφορες έρευνες³, αλλά, παρά την ευρηστική της αξία, παραμένει για πολλούς «αινιγματική», όπως συμβαίνει γενικότερα με τη χρήση ψυχαναλυτικών κατηγοριών στην εξήγηση των ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων.

Εντούτοις, ο κίνδυνος ψυχολογικοποίησης του ιστορικο-κοινωνικού, που μπορεί να ενέχει μια τέτοιου τύπου διεπιστημονική προσέγγιση, είναι μεταξύ άλλων συνάρτηση των προσανατολισμών

και της επίγνωσης των ορίων της, ζήτημα για το οποίο προειδοποιούν άλλωστε οι ίδιοι οι συγγραφείς: διότι, εξίσου σημαντικό ρόλο για την αποτελεσματικότητά της παίζουν επίσης το πλαίσιο και οι σκοποί της έρευνας, εντός της οποίας, όπως στη συγκεκριμένη περίπτωση, η κοινωνική θεωρία και η ψυχανάλυση συναντώνται στα πλαίσια μιας συμπληρωματικής μάλλον παρά ανταγωνιστικής θεωρητικής δραστηριότητας, που αποδεικνύεται ιδιαίτερα γόνιμη και ενδιαφέρουσα (αν και, εν προκειμένω, η ψυχαναλυτική σκοπιά φαίνεται να κυριαρχεί στην ανάλυση). Η κοινωνιολογία και η ψυχολογία μπορούν κάλλιστα να διατηρούν το διαφορετικό τους ρόλο εντός του αυτού προβλήματος, πράγμα που δε συνεπάγεται ούτε την ταύτισή τους ούτε την απόλυτη διάκρισή τους: Η ψυχανάλυση υποψιάζεται, η κοινωνιολογία καταγγέλει (Jankelevitch). Ωστόσο, εδώ θα πρέπει να επισημανθεί ότι η διατύπωση εννοιολογικών αντιστοιχιών ή αναλογιών ανάμεσά στους δύο γνωστικούς χώρους καταλαμβάνει κεντρική θέση στο μεταξύ τους διάλογο, καταδεικνύοντας ταυτόχρονα και τα όριά του: Η ψυχαναλυτική προβληματική για τη συγκρότηση και την αποσυγκρότηση το υποκειμένου αντιστοιχεί στη δύναμη αποδιάρθρωση του κοινωνικού, οι τέσσερις λόγοι του Λακάν σε τους τέσσερις τύπους κοινωνικής δράσης του Μ. Βέμπερ, η παραγνώριση/άγνοια στην ιδεολογία, το λακανικό «κύριο σημαίνον» στην επικράτηση «μιας κυρίαρχης ιδεολογίας», κ.ο.κ.

Προφανώς, η αναλογική σκέψη αποτελεί συνήθη πρακτική στο χώρο της επιστήμης και υπό ορισμένες προϋποθέσεις μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα γόνιμη⁴. Η εξηγητική της εμβέλεια είναι όμως περιορισμένη από τον ίδιο το χαρακτήρα της.

Ωστόσο, αυτή η κριτική/αμφιβολία περί την ψυχανάλυση, ενώ είναι συστατική των κοινωνικών επιστημών και της ίδιας της νεοτερικότητας, είναι συγχρόνως κατά κάποιο τρόπο ενσωματωμένη στη λογική που διέπει το επιστημονικό διάβημα και της ίδιας της ψυχανάλυσης. Στην πραγματικότητα, ασκώντας κανείς κριτική στην ψυχανάλυση, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να υλοποιεί την ίδια την προγραμματική της αρχή, δηλαδή τη διαρκή αποδόμηση της αλήθειας ως αποτέλεσμα της αποκάλυψης, μέσω της κριτικής, της μη πληρότητας του υποκειμένου ή της μη προσεγγισιμότητας του Πραγματικού/Αδύνατου. Έτσι, πέρα από τα προβλήματα, επιστημολογικά και θεωρητικά, που τίθενται από ένα τέτοιο εγχείρημα, το γεγονός ότι με βάση την ψυχανάλυση μπορεί να οικοδομηθεί μια θεωρία που θα συλλαμβάνει το ανθρώπινο υποκείμενο ως μια ολότητα-υπό-αίρεση, ερμηνεύοντας ταυτόχρονα τις αντιφάσεις και την εσωτερική διαπλοκή των στοιχείων που το συνθέτουν ως κοινωνική ύπαρξη, καθιστά την τελευταία προνομιακό κριτικό πεδίο των κοινωνικών επιστημών⁵. Πρόκειται ακριβώς για μια κατευθυντήρια αρχή που υποβασιάζει το όλο εγχείρημα του δοκιμίου και μέσα από την οποία αναδει-

κνύονται όχι μόνο οι μεθοδολογικές και θεωρητικές αρετές του, αλλά και η συμβολή του στην προβληματική της σύγχρονης δημοκρατίας.

Έτσι, με άξονα «ορισμένες θεμελιώδεις τοποθετήσεις της νεοτερικότητας», η έννοια του υποκειμένου αναδεικνύεται σε κεντρική αναλυτική και ερμηνευτική κατηγορία των συλλογικών-διυποκειμενικών μορφών, σε σημείο συνύφανσης του νοήματος και του ψυχισμού και, ως εκ τούτου, σε αφετηρία υπέρβασης των διαχωριστικών γραμμών ανάμεσα στην ατομική ψυχολογία και στα κοινωνικά φαινόμενα. Αποτελεί κυρίως το *locus* μιας διαλεκτικής ενόησης αυτού που αποτέλεσε την *camera obscura* αναφορικά με το πρόβλημα της ιδεολογίας. Του αν δηλαδή η αλήθεια είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας εξοβελισμού της ψευδούς γνώσης, όπως, διατεινόταν η θετικιστική παράδοση και ο «μύθος του Λόγου», ή, αντίθετα, αν και οι δυο στοιχειοθετούνται στα πλαίσια της κοινωνίας ως δυνάμει προσδιοριστικά στοιχεία της ανθρώπινης δράσης, ως εγγενείς και αξεχώριστες διαστάσεις του κοινωνικού πράττειν. Η σύλληψη του υποκειμένου από τη νεοτερικότητα, ως προορισμένου να αυτοκατανοείται μέσω του αναστοχασμού και να υπερβαίνει αενάως τόσο μια γνώση που ενέχει τη δυνατότητα της ακύρωσής της όσο και τις φυσικο-βιολογικές του αδράνειες βρίσκει στη ψυχανάλυση τα ισοδύναμά της, έτσι ώστε η αντιθετικιστική-κριτική άποψη περί της φύσης της αλήθειας και,

κατ' επέκταση, της ιδεολογίας που υιοθετούν οι συγγραφείς βρίσκει στηρίγματα στο πεδίο της ψυχανάλυσης: Σύμφωνα με τη λακανική αντίληψη που υιοθετείται εδώ, το υποκείμενο είναι το υπόστρωμα του παιγνίου ανάμεσα στο συμβολικό, το φαντασιακό και το πραγματικό, που καθορίζει τις δυνατότητες και τα όρια τόσο της γνώσης όσο και της σχέσης ανάμεσα στην ετερονομία και την αυτονομία του.

Κινούμενοι πέραν ενός πανιδεολογισμού αλτουσεριανού τύπου και της κλασικής ορθολογικής ερμηνείας αλήθεια/ψεύδος, ανάμεσα στο «νεκρό» υποκείμενο του στρουκτουραλισμού και το υπερβατικό υποκείμενο του καρτεσιανισμού, οι συγγραφείς σταθμεύουν στο σταυροδρόμι των ερευνητικών προσανατολισμών της κοινωνιολογικής και της ψυχαναλυτικής προσέγγισης για να υποβάλλουν την πρότασή τους στη διπλή δοκιμασία της κριτικής και, σε ένα δεύτερο επίπεδο, της αυτοκριτικής: Η ιδεολογία είναι «ένα κρίσιμο όριο αυτοκατανόησης της κοινωνικής θεωρίας» και συγχρόνως ο καμβάς της «μετα-ανάλυσής» της. Με την υιοθέτηση μιας φαινομενολογικού τύπου προσέγγισης που απορρίπτει τις εσσηνσιαλιστικές παραδοχές τόσο για τον κοινωνικό όσο και για τον ατομικό ψυχισμό, οι συγγραφείς προτείνουν ένα θεωρητικό σχήμα που συνιστά τη βάση για την εννοιολόγηση της ιδεολογίας σύμφωνα με «την περιοριστική» εκδοχή της (συνεπώς: «ιδεολογίες», στον πληθυντικό).

Προκρίνουν κατ' αρχήν μια ευ-

ρεία έννοια της γνώσης που συ-
νυφαινεται με τη δράση και την
εξουσία η οποία, σύμφωνα με το
φουκωικό πρότυπο, κατανέμεται,
άνισα μεν, αλλά, όπως και η γνώ-
ση, σε όλους τους κοινωνικούς ε-
ταίρους (αν και αυτή η άποψη εί-
ναι ίσως υπερβολικά γενικευτική,
εμπνεόμενη κυρίως από τις «κα-
νονικές» κοινωνικές συνθήκες των
δυτικών πολυαρχικών δημοκρα-
τιών), αφήνοντας περιθώρια ελευ-
θερίας και δράσης («οι εξουσια-
στικές σχέσεις είναι συγχρόνως
σχέσεις αυτονομίας και ετερονο-
μίας»). Ως είδος γνώσης, η ιδεο-
λογία συνυφαινεται λοιπόν κατ'
αρχήν με το εξουσιαστικό φαινό-
μενο, γεγονός που τη συνδέει με
το ιστορικο-κοινωνιολογικό πεδίο,
ενώ, από τη σκοπιά της ψυχανά-
λυσης, η γνώση προϋποθέτει την
«άγνοια/παραγνώριση». Αυτή η
προβληματική περί άνιση κατα-
νομή της γνώσης/εξουσίας σε
συνδυασμό με την «άγνοια/παρα-
γνώριση» μεταφέρεται στο επίπε-
δο της ιδεολογίας, η οποία, ως
δυνάμει μετάπτωση σε παραγνώ-
ριση, εγγράφεται εντός ενός γνω-
στικού πεδίου που συγκροτείται
και ανασυγκροτείται ιστορικά σε
μια αέναη διαδικασία προσδιορι-
σμού του νοήματος και του πε-
ριεχομένου των εννοιών, στα πλαί-
σια της οποίας συγκροτούνται οι
«επίμαχες» θεωρήσεις του κοινω-
νικού και, συνεπώς, της ίδιας της
ιδεολογίας: Δίκην ιστορικο-κοινω-
νικής επιλογής, κάθε κοινωνική
θεωρία είναι θεμελιωδώς αμφι-
σβητήσιμη άρα ανατρέψιμη, πράγ-
μα που δε συνεπάγεται αναγκαία
την αποδοχή του απόλυτου σχετι-
κισμού αλλά ούτε και του μετα-

μοντέρνου μηδενισμού ή του σκε-
πτικιστικού/ντεσιζιονιστικού επιχει-
ρήματος.

Η ιδεολογία είναι όμως ταυτό-
χρονα μια έννοια που εγγράφεται
στη δυτική νεοτερικότητα και, ως
τέτοια, διακρίνεται από άλλες
«συγγενείς έννοιες του αυτού ση-
μασιολογικού πεδίου», όπως είναι
η θρησκεία, ο μύθος και οι νοο-
τροπίες, ως προς το γεγονός α-
κριβώς ότι, σε αντίθεση με τις τε-
λευταίες και παρά την αλληλοεπί-
δραση και τη μερική αλληλοεπι-
κάλυψή τους, παραπέμπει στον
ορθό Λόγο και την κριτική σκέψη
[«Η ιδεολογία κινείται (...) στο Συ-
νειδητό» (...), «Οι ιδεολογίες υφί-
στανται πάντοτε ως εκλογικεύ-
σεις» (...), και «δομούνται βάσει
μιας λογικότητας η οποία συνά-
δει με το γενικότερο σύμπαν του
νεοτερικού λόγου», σελ. 98]. Η
θέση αυτή, αν και επιχειρησιακή,
αποδυναμώνεται ίσως στην περί-
πτωση του εθνικισμού: Αν ισχύει
στην περίπτωση των δυτικών ε-
θνικισμών, μπορεί άραγε να ισχύ-
σει στην περίπτωση ενός ελληνι-
κού εθνικισμού που χαρακτηρίζε-
ται από ένα χείμαρρο συναισθη-
μάτων και θυμικών στοιχείων που
πλημμυρίζουν στην κυριολεξία τη
λογική και την πνίγουν; Πέραν
τούτου, η ιδεολογία είναι «Επώνυ-
μη» με την έννοια ότι, αν και εί-
ναι «έργο των διανοουμένων», α-
ναπτύσσεται «εντός ορισμένων ι-
στορικών θεσμικών και οργανωτι-
κών πλαισίων», στα οποία περι-
λαμβάνεται η κουλτούρα (οι νοο-
τροπίες) (σελ. 66 και σελ. 68,
σημ. 55). Στο σημείο αυτό, η διά-
κριση που κάνουν οι συγγραφείς
ανάμεσα στην ιδεολογική λει-

τουργία και την ιδεολογία καθε-
 αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι
 καθιστά δυνατή τη διάκριση της
 ιστορικής ιδιαιτερότητας της τε-
 λευταίας από τις διάφορες λει-
 τουργίες που μπορεί να επιτελεί,
 ακόμα και σε κοινωνίες που δε
 «μετέχουν» της νεοτερικότητας.
 Εκκινώντας λοιπόν από τη θέση
 των συγγραφέων ότι η ιδεολογία
 εντάσσεται χωρο-χρονικά στη –
 δυτική– νεοτερικότητα, θα μπο-
 ρούσαμε ενδεχομένως να εξηγή-
 σουμε τις αναντιστοιχίες και την
 αναποτελεσματικότητα των ιδεο-
 λογιών δυτικής προέλευσης σε ε-
 ξωδυτικές χώρες, όπως η Ελλά-
 δα. Με την έννοια λόγου χάρη
 που ο φιλελευθερισμός δεν είναι
 απλώς ένα ορθολογικά κατασκευ-
 ασμένο σύστημα ιδεών, αλλά πα-
 ραπέμπει ταυτόχρονα σε νοήμα-
 τα, αξίες και νοοτροπίες, και συ-
 νεπώς δε μπορεί να διαχωριστεί
 από τις θεσμικές μορφές (π.χ. το
 δυτικό κράτος) με τις οποίες εί-
 ναι συνυφασμένος.

Ένα ιδιαίτερα σημαντικό στοι-
 χείο που εισάγεται εδώ είναι το
 «ιδεολογικό», που αποτελεί συγ-
 χρόνως το κεντρικότερο σημείο
 του δοκιμίου και τη βάση για την
 εννοιολόγηση της ιδεολογίας και
 τη διαφοροποίησή της από άλλες
 συγγενείς έννοιες (μύθος, θρη-
 σκεία) ή θεωρήσεις της: Ενώ το
 «ιδεολογικό» αποτελεί ένα οιονεί
 σταθερό στοιχείο του κοινωνικού,
 εφόσον έχει ένα διαχρονικό και
 διιστορικό χαρακτήρα όπως ακρι-
 βώς και το Πραγματικό (το Αδύ-
 νατο) (σελ. 119-120), η ιδεολογία
 εντοπίζεται στη νεοτερική εποχή,
 διότι χάρη ακριβώς στον κριτικό
 Λόγο της τελευταίας, έχουμε τη

δυνατότητα να συνειδητοποιήσου-
 με την ύπαρξη του «ιδεολογικού».
 Συνεπώς, η ιδεολογία δεν είναι η
 ψευδής γνώση της κοινωνίας, αλ-
 λά αποτελεί συστατικό της, κατά
 το ότι συνιστά παραγνώριση της
 ύπαρξης του Αδύνατου (που είναι
 συστατική της πραγματικότητας).
 Η θεωρία περί του τέλους των ι-
 δεολογιών απορρίπτεται εδώ χω-
 ρίς περιστροφές.

Στο σημείο αυτό, η προβλημα-
 τική γίνεται ιδιαίτερα επίκαιρη
 προβάλλοντας μια ενδιαφέρουσα
 ερμηνεία του ολοκληρωτισμού,
 του ρατσισμού και του εθνικισμού
 ως συνεπειών της επιδίωξης του
 Αδύνατου, που εν προκειμένω εί-
 ναι η απόλυτα ομοιογενής κοινω-
 νία. Ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι
 και η κριτική που ασκείται στην
 παραδοσιακή (;) Αριστερά, η ο-
 ποία, μέσα από τον εγκλωβισμό
 της στο μύθο του Λόγου και την
 ταύτισή της με το Αδύνατο (το ι-
 δανικό του κομμουνισμού), άνοιξε
 το δρόμο στη βία και τη διαστρο-
 φή. Η αποστασιοποίηση από το
 μύθο είναι, συνεπώς, αναγκαία
 και μπορεί να πραγματοποιηθεί
 μέσω του κριτικού λόγου.

Αν και, τόσο η κριτική κοινωνι-
 κή θεωρία όσο και η ιδεολογία α-
 ποτελούν προϊόντα της νεοτερι-
 κότητας, ο κριτικός Λόγος συνδέ-
 εται με την πρώτη μάλλον παρά
 με τη δεύτερη, με τον ίδιο τρόπο
 που, σύμφωνα με την πρόταση
 των συγγραφέων, η «κριτική κοι-
 νωνική συνείδηση» παραπέμπει
 στη συμβολική ταύτιση, σε αντί-
 θεση με την ψευδή συνείδηση
 που τροφοδοτείται από τη φαντα-
 σιακή ταύτιση. Κατ' αυτόν τον
 τρόπο, ο κριτικός Λόγος δίνει

ταυτοχρόνως στα υποκείμενα «μια πιο μεγάλη ελευθερία απέναντι στις φαντασιώσεις και τους μύθους της καθημερινότητας», ελευθερία η οποία συνάδει με τον πυρήνα της ίδιας της νεοτερικότητας. Το τίμημα όμως, όπως και στην περίπτωση της αποκάλυψης του ψεύδους που ενέχει η ιδεολογία, είναι για το υποκείμενο βαρύ (άγχος). Ωστόσο, αν και από μια αξιολογική σκοπιά τίποτε δεν εγγυάται ότι η ελευθερία που αποκτούν τα υποκείμενα απέναντι στις αυταπάτες είναι καλύτερη από αυτή που απεμπολούν, είναι όμως λειτουργική για τη σύγχρονη κοινωνία, και, κυρίως, για τη δημοκρατία. Από τη σκοπιά τόσο της ψυχανάλυσης όσο και της κοινωνιολογίας, η ελευθερία αυτή μπορεί να εγγυηθεί την ηγεμονία του ορθού (όχι του εργαλειακού) λόγου σε όλες τις όψεις της κοινωνικής ζωής, προκειμένου να ικανοποιήσει έναν ηθικό στόχο, ήτοι την επαναφορά της πολιτικής στο προσκήνιο και την επανασύνδεσή της με την ηθική.

Η ψυχαναλυτική αφήγηση, αγνωστικιστική, αν και «πανοπτική» και αποφατική, έχοντας ως επίκεντρο και αναφορά τη νεοτερικότητα και τον τρόπο συγκρότησης του υποκειμένου, τείνει να μετατραπεί εδώ σε ερμηνευτική της ιστορίας προβάλλοντας την ανάγκη απόρριψης κάθε εσχατολογικής αντίληψής της, αφού η παλινδρόμηση είναι πάντα δυνατή και παραίτησης από κάθε είδους σωτηριολογία, έχοντας όμως επίγνωση ότι δεν είναι δυνατόν να ακυρωθούν εντελώς οι αυταπάτες, αφού με αυτές «ζούμε» (οι

αυταπάτες συγκροτούν ταυτότητες). Προτείνει την αποδοχή του Αδύνατου, δηλαδή τη μη «τέλεια κοινωνία» («η απόλυτη διευθέτηση της κοινωνίας είναι αδύνατη»), τη μη τέλεια γνώση, όπως και τη μη τέλεια δημοκρατία, γιατί μόνον έτσι θα καταφέρουμε να αποδεχτούμε τη Διαφορά, το Νόμο και, σε τελευταία ανάλυση, την ίδια τη δημοκρατία και τον πολιτισμό που αυτή θεμελιώνει. Η αποδοχή του διχασμού και της έλλειψης από το συνειδητό και ορθολογικά σκεπτόμενο υποκείμενο (δεδομένου ότι η οριστική κατάργηση της δεύτερης είναι αδύνατη), αποτελεί το κύριο όπλο εναντίον των πάσης φύσεως μυθοπλάσιων, που υποσκάπτουν τον πολιτισμό και τη δημοκρατία. Η επίγνωση των ανθρωπινων ορίων μας, η μετριοπάθεια και η επιλογή μιας μέσης οδού ανάμεσα στην ιδιώτευση και τη φανατική στράτευση, ανάμεσα στη μηδενιστική ισοπέδωση των μεταμοτέρνων και τη μοντέρνα μεταφυσική, στην αυτονομία και την ετερονομία, είναι ο δρόμος για την κατάκτηση μιας ισορροπίας της εξ ορισμού αντιφατικής ανθρωπίνης ύπαρξης. Δρώντας ανάμεσα στον ιδεαλισμό και τον πραγματισμό, αλλά παραμένοντας εντός της νεοτερικότητας, ο άνθρωπος μπορεί να ανακαλύψει το μέτρο στα πλαίσια ενός «ουτοπικού ρεαλισμού», δηλαδή στα πλαίσια μιας προσπάθειας δια της οποίας, επιζητώντας το αδύνατο (Γιάσπερς), μπορεί να αγγίξει το δυνατό, δηλαδή το ευκαίιο.

Κλείνοντας την παρουσίαση αυτή, πρέπει να επισημάνουμε ό-

τι *Η ηθική της Ευθύνης* του Η. Jonas, την οποία οι συγγραφείς αναφέρουν ως παράδειγμα ευθύνης, δύσκολα συμβιβάζεται με την αντι-ουσιαστική λογική του δοκιμίου, δεδομένου ότι η ηθική αυτή προϋποθέτει ένα θεϊκό-σχέδιο-στη-φύση, άρα το Θείο, και το αμετάβλητο της «ανθρώπινης ουσίας», είναι μια ευθύνη απέναντι στη φύση και όχι απέναντι στην ιστορία⁶. Σε κάθε περίπτωση όμως, το δοκίμιο αυτό συνιστά μια σύνθεση δημιουργική, ευφυώς δομημένη και πλούσια σε ιδέες. Αποτελεί συμβολή στην έρευνα για την ιδεολογία, αλλά κυρίως είναι μια πρόταση/πρόκληση για να σκεφτούμε το προβληματικό σήμερα μέσα από το διεισδυτικό βλέμμα της ψυχανάλυσης.

Σημειώσεις

1. Βλ. S. Moscovici, *La machine à faire des Dieux*, Fayard, Παρίσι 1988,

εισαγωγή, καθώς και τις επισημάνσεις του Ν. Μουζέλη στο βιβλίο του *Μεταμαρξιστικές προοπτικές*, Θεμέλιο 1992, σελ. 17.

2. Βλ. σχετικά C. B.-Clément, P. Bruno, L. Sève, *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*, Editions sociales, Paris 1977.

3. Βλ. αντιστοίχως, I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les Oeuvres*, Vrin, Paris 1987 και την έκδοση στα ελληνικά του βιβλίου του Vincent de Gaulejac. *Η ταξική νεύρωση*, Παπαζήσης, χ.χ.

4. Βλ. Δ. Αναπολιτάνος λήμμα «Αναλογία», στο *Φιλοσοφικό-κοινωνιολογικό λεξικό* εκδ. Καπόπουλου, τ. 1, σελ. 76.

5. Βλ. A. Lévy, «La psychosociologie», στο M. Guillaume (επιμ.) *L'Etat des sciences sociales en France*, éd. de la Découverte, Paris, σελ. 386.

6. Βλ. D. Lecourt, *Contre la Peur*, Hachette, Paris 1990, σελ. 168-170.

Στάθης Μπάλιας

Χ. Π. Μπαλόγλου

Η οικονομική σκέψη των Αρχαίων Ελλήνων. Βραβείον Ακαδημίας Αθηνών. Πρόλογος Βασ. Α. Κύρκου
Εκδόσεις Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας
Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη, 1995, σσ. XXXVIII+487.

Η συνθετική διερευνητική αυτή εργασία που βραβεύτηκε από την Ακαδημία Αθηνών (1993) αποτελεί μια σημαντική συμβολή στη μελέτη της οικονομικής σκέψεως των προγόνων μας. Και τούτο, γιατί για πρώτη φορά παρουσιάζεται στην χώρα μας μια τέτοια μελέ-

τη, η οποία συμπληρώνει τις παλαιότερες συμβολές των Α. Ανδρεάδη (1876-1935), Α. Σίδερι (1889-1976), Α. Κανελλόπουλου (1919-1994), Λ.Θ. Χουμανίδη, Α. Καραγιάννη. Παράλληλα, η μελέτη αυτή εντάσσεται μέσα στα πλαίσια της αναζωπυρώσεως του ερευνη-

τικού ενδιαφέροντος για τις οικονομικές ιδέες, απόψεις και προτάσεις των αρχαίων Ελλήνων που παρατηρείται στην εποχή μας.

Στα ένδεκα συνολικά κεφάλαια στα οποία είναι χωρισμένη η μελέτη, ανατέμνεται με πάσα σαφήνεια και διαύγεια η οικονομική σκέψη των Ελλήνων από την ομηρική εποχή έως και τους ελληνιστικούς χρόνους. Τα κεφάλαια αυτά είναι ενδιαφέροντα όχι μόνο για την ιστοριογραφική τους επάρκεια, αλλά και για τον τρόπο που «ζωντανεύουν» οι απόψεις του παρελθόντος. Η συγκριτική αντιπαραβολή εδαφίων και χωρίων διαφόρων αρχαίων συγγραφέων, που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας με την παράθεση συγκριτικών πινάκων, δίνει τη δυνατότητα στον αναγνώστη να εντοπίσει τη μεγάλη βιβλιογραφική διάδοση στους κύκλους των «σοφών» της αρχαιότητας και τη μεταξύ τους επίδραση στη διάδοση των ιδεών. Έτσι, ενδεικτικά αναφέρουμε την επίδραση του ησιόδειου στίχου – «οίκον μεν πρώτιστα γυναίκα τε βουν αροτήρα» – ο οποίος περιγράφει τα απαραίτητα συστατικά μέρη του Οίκου, στην ανάλυση της οικιακής οικονομίας από τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη (σελ. 15). Οι ιδέες περί οικιακής οικονομίας και χρηματιστικής που προβάλλει ο Αριστοτέλης στα «Πολιτικά» και αναλύει ο συγγραφέας (Κεφάλαιο 9) δρουν σαφώς στο έργο «Οικονομικά» της ελληνιστικής εποχής (Κεφάλαιο 11).

Ένα άλλο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό γνώρισμα του έργου είναι πως ο συγγραφέας αναζητά

και ανευρίσκει τις ιδέες των Ελλήνων σε έργα των νεώτερων συγγραφέων στην εξέλιξη της οικονομικής σκέψης. Δεν είναι, π.χ., χωρίς σημασία να αναφέρουμε κάτι που εύστοχα υπογραμμίζει ο συγγραφέας, πως η σκηνή της ανταλλαγής ανάμεσα στον Γλαύκο και το Διομήδη, όπως παρουσιάζεται στην «Ιλιάδα» (Ζ 232-36) αποτελεί το πρώτο βήμα καθορισμού της δικαίας ανταλλαγής στην οικονομική φιλολογία και δεν είναι τυχαίο άλλωστε που μνημονεύεται από πλείστους συγγραφείς, όπως τον Storch, Pufendorf, Smith, Garnier, Marx, (σελ. 10). Το φαινόμενο του καταμερισμού των έργων που αναλύει ο Ξενοφών και περιγράφει ο Πλάτων θα τύχει παρομοίως της προσοχής πλείστων νεωτέρων συγγραφέων. Οι σκέψεις του Αριστοτέλους για το νόμισμα, την αξία και τον τόκο θα επηρεάσουν συγγραφείς διαφόρων σχολών και ρευμάτων, όπως συγκριτικά παρουσιάζει ο συγγραφέας (σελ. 330-335).

Οι συγκεκριμένες και εξειδικευμένες προτάσεις των συγγραφέων του 4ου π.Χ. αιώνα για την ανάκαμψη της οικονομίας των Αθηνών μετά την λήξη του Β΄ Συμμαχικού Πολέμου (355/4) αποδεικνύουν πως ο όρος «οικονομία» έχει χάσει την αρχική λεξικογραφική του σημασία και αποδίδει περιεχόμενο που αναφέρεται στα οικονομικά της Πόλεως. Οι προτάσεις του Ισοκράτους, του Ξενοφώντος και του Αριστοτέλους που βεθυστόχαστα εξετάζει ο συγγραφέας (σελ. 369-387) και συγκρίνει (σελ. 390-391), στηρίζο-

νται στην παραδοχή πως το δημοκρατικό πολίτευμα μπορεί να επιλύσει τα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα με την ενεργό συμμετοχή των ευπορωτέρων, οι οποίοι θα δημιουργήσουν τις νέες θέσεις εργασίας για τους απορωτέρους.

Ο συγγραφέας συμβάλλει και σ' ένα άλλο επίπεδο στην μελέτη και σπουδή των οικονομικών ιδεών και σκέψεων των προγόνων μας. Εισάγει νέους συγγραφείς, οι οποίοι δεν απασχόλησαν μέχρι και σήμερα τους ερευνητές. Ο Αντισθένης ο κυνικός, ο συγγραφέας το πρώτου έργου με τίτλο «Οικονομικός», οι Σχολές των Ελληνιστικών χρόνων – οι Κυνικοί, οι Στωικοί, οι Επικούρειοι και οι Νεοπυθαγόρειοι, – αποτελούν

εντελώς νέα στοιχεία στη μέχρι τούδε έρευνα.

Το έργο είναι γραμμένο κατά τρόπο αυστηρά επιστημονικό και διαβάζεται από επιστήμονες διαφορετικών προελεύσεων: Φιλολόγους, φιλοσόφους, ιστορικούς, οικονομολόγους. Αποτελεί ένα ανεκτίμητο βοήθημα και τιμά την ελληνική οικονομική φιλολογία.

Τέλος, δε θα πρέπει να παραλείψουμε να τονίσουμε την συμβολή της «Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής» που με τη μακρά της παράδοση, πολιτιστική και εθνική, ανέλαβε να προσφέρει την καλαίσθητη αυτή έκδοση στο αναγνωστικό κοινό.

Γεώργιος Πολυχρονόπουλος

Αικ. Μαριδάκη-Κασσωτάκη

Θέματα Γνωστικής Ψυχολογίας
Εκδ. ιδίας, Αθήνα, 1994, σελ. 116.

Ο κλάδος της Γνωστικής Ψυχολογίας αποτελεί έναν τομέα της Επιστήμης, ο οποίος εμφανίζει τα τελευταία χρόνια θεαματικές εξελίξεις, και ολοένα ανανεούμενο ενδιαφέρον. Αντικείμενά του είναι η αντίληψη, η προσοχή, ο σχηματισμός εννοιών και οι διαδικασίες της σκέψης, η μνήμη, η φαντασία, η σχέση σκέψης και γλώσσας, η τεχνητή νοημοσύνη, οι ψυχολογικές διεργασίες επίλυσης προβλημάτων (problem solving) και άλλα παρόμοια. Ακόμα και η γνωστική ανάπτυξη που παραδοσιακά ανήκε στο χώρο της Εξελικτικής Ψυχολογίας, σήμερα συνεξετάζεται και από τον

κλάδο αυτό της Γνωστικής Ψυχολογίας, όπως προκύπτει από τις αναλύσεις και τα πορίσματα που μας προσφέρουν σύγχρονα εγχειρίδια Γνωστικής Ψυχολογίας, τόσο στον αγγλοσαξωνικό όσο και στο γαλλόφωνο χώρο. Οι προοπτικές μάλιστα του κλάδου αυτού της Ψυχολογίας εξαιτίας αφενός της σύνδεσης της σχετικής έρευνας με την ανάπτυξη των ηλεκτρονικών υπολογιστών και της κυβερνητικής, και αφετέρου της ιδιαίτερης, και δικαίως, σημασίας που αποδίδεται σήμερα σε παγκόσμιο επίπεδο στην κατανόηση των διαδικασιών της ανθρώπινης σκέψης (σε μια διπλή,

δηλαδή, κατεύθυνση μελέτης τόσο της τεχνολογικής εξέλιξης όσο και των δυνατοτήτων της ανθρώπινης σκέψης), είναι πάρα πολύ ευοίωνες και εξαιρετικά πρόσφορες για σύγκριση και επέκταση των πορισμάτων. Εξάλλου, μέσα στο γενικότερο κλίμα της κριτικής επανεξέτασης βασικών θέσεων του κολοσσού της νεότερης ψυχολογίας J. Piaget, η συμβολή της Γνωστικής Ψυχολογίας δε μπορεί παρά να αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία.

Δυστυχώς πάντως, ο επιστημονικός αυτός κλάδος, παρόλο το ενδιαφέρον των ερευνητικών προοπτικών που διανοίγει για τους ειδικούς επιστήμονες, αλλά και για τους μελετητές, δεν έχει κατορθώσει να αναπτυχθεί στη χώρα μας στο βαθμό που πρέπει, δίχως βέβαια να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι δεν απουσιάζουν μερικές σημαντικές επιστημονικές παρουσίες, οι οποίες όμως θα πρέπει γρήγορα να πολλαπλασιαστούν, ακριβώς διότι επείγει, και έχει ιδιαίτερη επιστημονική βαρύτητα το ζήτημα της διεύρυνσης των πορισμάτων που θα εδράζονται στον κλάδο της Γνωστικής Ψυχολογίας.

Οι λόγοι αυτοί, επομένως, καθιστούν το βιβλίο της κας Αικατερίνης Μαριδάκη-Κασσωτάκη, δρα Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Lancaster της Αγγλίας, με τον τίτλο «Θέματα Γνωστικής Ψυχολογίας», ένα πόνημα ιδιαίτερου ενδιαφέροντος. Διότι, ακριβώς, αποτελεί συμβολή στην ελληνική βιβλιογραφία, παρουσιάζοντας με τρόπο εύληπτο και κατανοητό, με γρήγορες και καθαρές γραμμές,

τις σύγχρονες τάσεις της Γνωστικής Ψυχολογίας, τάσεις που δεν έχουν κατορθώσει να γίνουν ακόμα πολύ γνωστές στη χώρα μας. Εδράζεται, επομένως, το ενδιαφέρον της εργασίας αυτής, αφενός μεν στην επιλογή του κυρίως αντικειμένου της που είναι η ανάδειξη μερικών πτυχών της ιδιαίτερης ποιότητας της Γνωστικής Ψυχολογίας, αφετέρου δε στην ιδιαίτερη επεξεργασία ειδικών θεμάτων που άπτονται του κλάδου αυτού, επεξεργασία η οποία αποκαλύπτει την ερευνητική αιχμή του.

Συγκεκριμένα, το παρόν βιβλίο, προϊόν της διδακτικής και επιστημονικής δραστηριότητας της υποψηφίας στα Πανεπιστήμια Αθηνών και Κρήτης, υπό την ιδιότητά της ως απεσπασμένης καθηγήτριας Μ.Ε. στο πρώτο, και διδάσκουσας στο πλαίσιο του 407 Π.Δ. στο δεύτερο, αποτελείται από τρία κεφάλαια.

Το πρώτο κεφάλαιο ασχολείται με τις διαδικασίες σχηματισμού των συγκεκριμένων εννοιών κατά την παιδική κυρίως ηλικία. Το κεφάλαιο αυτό αντλεί στοιχεία από τη διδακτορική διατριβή της συγγραφέως, την οποία είχε την καλοσύνη να θέσει υπόψη μας, αλλά εμπλουτίζεται σαφέστατα και διευρύνεται με νέα στοιχεία, ιδιαίτερα υπό την έποψη των νεότερων θεωρητικών απόψεων και των ερευνών που έχουν γίνει σχετικά με το σχηματισμό των εννοιών κατά την παιδική ηλικία, εμπλουτισμός ακριβώς που μας παρέχει τη δυνατότητα να διευκρινίσουμε και να κατανοήσουμε τη συμβολή της Γνωστικής Ψυχο-

λογίας ως προς το συγκεκριμένο αντικείμενο.

Το δεύτερο κεφάλαιο αφιερώνεται στην αναθεώρηση ορισμένων απόψεων της Σχολής του Piaget σχετικά με τους περιορισμούς της σκέψης των παιδιών, αλλά και στην τεκμηρίωση των απόψεων αυτών μέσα από τη χρήση πλούσιων ερευνητικών δεδομένων, τα οποία μας αποδεικνύουν ακριβώς ότι ο τρόπος επικοινωνίας με το παιδί, αλλά και το γενικότερο κλίμα μέσα στο οποίο γίνεται ο έλεγχος των νοητικών ικανοτήτων του, επιδρούν καθοριστικά στην επιτυχή εκτέλεση των δοκιμασιών ελέγχου της σκέψης του, διαπίστωση, βεβαίως, που διευρύνει την αντίληψή μας για το μηχανισμό των περιορισμών σκέψης των παιδιών. Χωρίς οπωσδήποτε να επιχειρείται να μειωθεί η τεράστια επιστημονική συμβολή του J. Piaget στην πρόοδο της Ψυχολογίας, η συγγραφέας προσφέρει μια σειρά ερεθισμάτων ικανά να τροφοδοτήσουν ένα γόνιμο επιστημονικό διάλογο και στον ελληνικό χώρο, πάνω σε παρόμοια ζητήματα εξαιρετικής ερευνητικής σημασίας.

Στην κατανόηση της σκέψης του παιδιού είναι αφιερωμένο και το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου, το οποίο ειδικότερα επικεντρώνεται

στην παρουσίαση ενός νέου τρόπου θεώρησης και ανάλυσης του ζητήματος αυτού, γνωστού ως θεωρία για τη σκέψη (theory of mind). Μέσα στο πλαίσιο αυτό άλλωστε, επανεξετάζεται η εγωκεντρική σκέψη του παιδιού, υπό το πρίσμα σύγχρονων τάσεων της Γνωστικής Ψυχολογίας, και επιχειρείται η παρουσίαση μιας άλλης προσέγγισής της, πράγμα που, επίσης, αποτελεί αντικείμενο έντονης επιστημονικής αντιπαράθεσης.

Θα σημειώναμε, τέλος, ότι κάποια τυπογραφικά παροράματα και ορισμένες εκδοτικές ατέλειες δεν μειώνουν εντέλει την αξία του βιβλίου αυτού, το οποίο μπορεί έτσι να καταταχθεί στις μελέτες οι οποίες πράγματι έχουν να προσφέρουν κάτι το νέο στον αναγνώστη. Η συμπλήρωσή του και με άλλα κεφάλαια, καθώς και η επέκτασή του και σε άλλους χώρους της Γνωστικής Ψυχολογίας, μπορούν να το καταστήσουν πολύτιμο βοήθημα, όχι για τους φοιτητές που σπουδάζουν Ψυχολογία, αλλά και για ειδικούς ερευνητές και μελετητές των θεμάτων της Γνωστικής Ψυχολογίας.

Μαρία Καϊλα