

# ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

# ΤΟ ΒΗΜΑ

- **Δ. Μαρκής** : Απορίες της «διαιτητικής» μεταφιλοσοφίας
- **Π. Τερλεξής** : Διευθυντικό κράτος και οργανωτική κοινωνία
- **S. Fabbrini** : Μετασχηματισμοί της δημοκρατικής υπηκοότητας
- **Σ. Βιρβιδάκης** : Ηθική φιλοσοφία
- **Γ. Σολδάτος** : Περί επιστημονικής μεθόδου
- **Γ. Καραμπελιάς** : Ισλαμικός ριζοσπαστισμός
  - **A. Ρήγος** : Η εθνική ιδέα στο έργο του Ν. Σβορώνου
- **R. Roslender** : Για την έννοια της προλεταριοποίησης
- **Ε.Α. Φιλαλήθης** : Κοινωνική ιατρική: έρευνα υγείας
  - **P. Davies** : Το «χάος» ελευθερώνει το σύμπαν
- **Ανακοινώσεις** : Συνέδριο για τον Gramsci

ΤΟ ΒΗΜΑ  
ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
*τριμηνιαία επιστημονική επιθεώρηση*

ΤΟΜΟΣ Β΄

Τεύχος 5

# ΤΟ ΒΗΜΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

## SOCIAL SCIENCE TRIBUNE

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

### Περιεχόμενα

Το τέλος της διάνοησης; .....	5
<b>Δ. Μαρκής:</b>	
Απορίες της «διαιτητικής» μεταφιλοσοφίας .....	7
<b>Π. Τερλεξής:</b>	
Το διευθυντικό κράτος και η οργανωτική κοινωνία .....	47
<b>Σ. Fabbrini:</b>	
Οι μετασχηματισμοί της δημοκρατικής υπηκοότητας .....	69
<b>Σ. Βιρβιδάκης:</b>	
Οι σύγχρονες εξελίξεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας .....	91
<b>Γ. Σολδάτος:</b>	
Νέες θεωρήσεις περί επιστημονικής μεθόδου .....	115
<b>Γ. Καραμπελιάς:</b>	
Ο ισλαμικός ριζοσπαστισμός .....	137
<b>Α. Ρήγος:</b>	
Η εθνική ιδέα στο έργο του Ν. Σβορώνου .....	169
<b>R. Roslender:</b>	
Παρερμηνεύοντας την «προλεταριοποίηση». ένα σχόλιο στην πρόσφατη έρευνα .....	183
<b>Ε.Α. Φιλαλήθης:</b>	
Επισημάνσεις από μια έρευνα ερωτηματολογίου υγείας: Η έρευνα των Αρχαίων .....	189

---

<b>P. Davies:</b>	
Το «χάος» ελευθερώνει το σύμπαν .....	215
Άλλη άποψη	
<b>E. Τόλης, A. Τόλης:</b>	
Προς μια νέα φιλοσοφική θεώρηση της παγκόσμιας κρίσης .....	225
Συνέδρια - Ανακοινώσεις	
<b>Γ. Τσιώλης:</b>	
Διεθνές επιστημονικό συνέδριο: « Ο Gramsci και η Θεωρία της Κοινωνίας των Πολιτών» .....	233
Βιβλιοκριτική .....	241
Βιβλιοπαρουσιάσεις .....	251

## Το τέλος της διανόησης;

Κάποτε, όταν ήταν εύκολο να πιστεύουμε στην αυτονομία της σκέψης, στην αυταξία της γνώσης και στη συνακόλουθη σοφία της, είμασταν ακόμη αφελείς να περιμένουμε την άμεση αντίδραση του διανοούμενου στον παραλογισμό της εξουσίας.

Σήμερα, στην ακατάσχετη και σχιζοφρενική νόθευση του πνεύματος με την ύλη, κάθε απαίτηση γι' αντιπαράθεση του υπαρξιακού λόγου με τον εξουσιαστικό, μέσα από την μεσολάβηση του λειτουργικού διανοούμενου, φαίνεται ν' αποτελεί μάταιη πρόκληση στο συνεχώς άτροφον ένστικτο της συλλογικής επιβίωσης.

Οι κραυγές έτσι του κοινού ανθρώπου, μαζί και τα όνειρά του, χάνονται στα βουητά που ξεσηκώνουν οι αδιαφιλονίκητες προτάσεις των ειδικών και οι απατηλές υποσχέσεις των κυβερνήτων. Τίποτε δεν περνάει πάνω και πέρα από τους ψηλούς τοίχους της πολιτικής σκοπιμότητας. Κατακάθι στις κοινωνικές δομές απομένουν κρυφοί πόθοι και άνομες επιθυμίες, ενοχές και παραφύση στιγμιότυπα των περιθωριακών μας σχέσεων.

Μαζί τους χάνεται και η φωνή του διανοούμενου που, γοητευμένος από τις σειρήνες του πολιτικού λόγου ακολουθεί τα δύσκολα μονοπάτια της συνδιαλλαγής για να χαθεί, τάχα ακούσια, στους δαιδαλώδεις διαδρόμους των πενταγώνων του άκρατου κρατισμού.

Η πλατωνική συνταγή για συνετή πολιτεία, με το βασιλιά –φιλόσοφο στο θρόνο της ηγεμονίας και τον πολιτικό λόγο δημιουργό της κοινωνικής σύμβασης, αποδεικνύεται ύστερα από χιλιάδες χρόνια, πρόταση απατηλή. Στάχτη στα μάτια. Όπως και τότε, πριν από πολλούς αιώνες, έτσι και σήμερα, η «τεχνοκρατική συνείδηση» και η «αυτόνομη πράξη» αποδεικνύονται αμοιβαία απωθούμενα στοιχεία κοινωνικής συμβίωσης. Η πρόσμιξη τους οδηγεί σε βιασμούς και τερατογενέσεις: ποτέ στην «τεχνυπαρξία» και ποτέ στην «αυτο-κρατία». Άλλοτε δηλαδή στην καταθάρσωση του υποκειμένου (στο άδειασμα της αυτοποιητικής ύπαρξης) και άλλοτε στο κενό του αντικειμένου (την αλλοίωση της κοινωνικής συναίνεσης).

---

Αλλά σε τέτοιου είδους κενά και ο λόγος και τα λόγια, χάνουν το ειδικό τους βάρος. Χάνουν μ' αυτό τον τρόπο και οι διανοούμενοι τα γεωγραφικά στίγματα του προσανατολισμού τους. Εμφανίζονται τότε και νομιμοποιούνται άλλοι φορείς πολιτικού, ιδεολογικού και υπαρξιακού προσανατολισμού, με έξω-και-παρα-λογικές διαδικασίες και προτάσεις. Φαινόμενα επικίνδυνα, αν και φαινομενικά λυτρωτικά. Αμφιλεγόμενα, κι ωστόσο (νοσηρά) επιθυμητά.

Σ' αυτή τη σύγχυση της λογικής και των πραγμάτων, το ερώτημα που ανεβαίνει στα χείλη των απορημένων τούτης της χώρας, δεν είναι πια, «Που είναι οι διανοούμενοι τούτη τη στιγμή των κρίσεων;» αλλά, «Τι τους χρειαζόμαστε στ' αλήθεια τους διανοούμενους;».

Από τη διεύθυνση

## Απορίες της «διαιτητικής» Μεταφιλοσοφίας

*Δημήτριος Μαρκής\**

Η χρήση του όρου «διαιτητής» ίσως να μην είναι ο πρέπων όρος, προκειμένου να υποδηλώσουμε, αυτό που θέλουμε να πούμε: την κριτική επίβλεψη του φιλοσοφικού Λόγου. Ο κριτικός αναγνώστης ίσως μάλιστα θα φοβηθεί ότι προχωρούμε σε μία «ποδοσφαιροποίηση» της Φιλοσοφίας· αλλά προφανώς θέλουμε να υποδηλώσουμε ότι το μοντέλο του θεατή προϋποθέτει και στηρίζεται πάνω στο μοντέλο του διαιτητή. Εάν κάποιος δεν επιβλέψει κριτικά το φιλοσοφικό παιγνίδι, δηλαδή δεν προσπαθήσει να συγκροτήσει «τους κανόνες του παιγνιδιού» τότε δεν μπορεί να παιχθεί κανένα παιγνίδι, οπότε ο θεατής, αλλά και ο παίκτης αυτού του «παιγνιδιού» δεν έχουν κανένα ρόλο να παίξουν.

Για τον αναγνώστη που θα έβρισκε άτονη τη μεταφορά του «διαιτητή», που βέβαια δεν έχει το «περιβάλλον» του μόνο στο «ποδόσφαιρο» αλλά και σε πολλά άλλα παιγνίδια, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «σκηνοθέτης»: εάν χρησιμοποιούσαμε τη μεταφορά του Θεάτρου και βλέπαμε τη Φιλοσοφία σαν ένα θεατρικό έργο, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι τη θεατρική παράσταση πρέπει να τη δούμε όχι μόνο από την σκοπιά του θεατή, που βλέπει και απολαμβάνει την «οικεία ηδονή του», αλλά και από την σκοπιά του σκηνοθέτη του Έργου αυτού. Και οι δύο μεταφορές του «διαιτητή» και του «σκηνοθέτη» έχουν κάτι κοινό: αυτού που θέλουμε τελικά να υποδηλώσουμε, ότι μία απαραίτητη προϋπόθεση του φιλοσοφικού παιγνιδιού είναι ο διαιτητικός ή σκηνοθετικός ρόλος αυτού, που τελικά ρυθμίζει

---

\* Καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

την «παραγωγή» αυτού του έργου. Ο όρος «διαιτητής», αποδίδει τον γερμανικό όρο «Schiedsrichter» του πρωτοκειμένου αυτής της μελέτης: στον γερμανικό όρο υποδηλώνεται και το νόημα του δικαστή, του «ειρηνοδίκη». Εάν ακολουθήσουμε το γερμανικό περιβάλλον του όρου, τότε απομακρυνόμαστε από τον παιγνιδιάρικο κόσμο του ποδοσφαίρου (ή του μπάσκετ) και πλησιάζουμε στο σοβαρό κόσμο του δικαστηρίου. Μέσα στη λογική αυτής της μεταφοράς ο διαιτητής γίνεται (όχι απλώς «αθλητικός δικαστής»), αλλά σωστός δικαστής. Βέβαια με τη λογική αυτής της μεταφοράς το φιλοσοφικό παιγνίδι δεν νοείται πια σαν ποδόσφαιρο ή σαν θεατρικό έργο, δράμα ή κωμωδία, ανάλογα με την εκτίμησή μας, αλλά σωστή Δίκη, όπου ο αμέτοχος θεατής μας παραμένει κι εδώ θεατής, από συμπαίκτης γίνεται εδώ «κατηγορούμενος» και κάθεται στο εδώλιο του κατηγορουμένου. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο μεγάλος *Kant*, που πρώτος εισήγαγε αυτό το κριτικιστικό Μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας, καταφεύγει στη μεταφορά της «Δίκης» για να υποδηλώσει το δικό του κριτικό μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας δηλαδή την Κριτική του Καθαρού Λόγου. Ο *Kant* καταφεύγει στο εξωφιλοσοφικό είδος της δικανικής ρητορικής για να στήσει το δικό του μεταφιλοσοφικό Λόγο, και γι' αυτό είναι ο ίδιος παιδί του πρώιμου Διαφωτισμού, που, μετά μέσω της Δίκης, κρίνει και καταδικάζει το δογματικό φιλόσοφο, όπως τον απόλυτο μονάρχη. Εμείς σήμερα είμαστε «παιδιά» μιας «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού», όπου τις μεταφορές μας τις αντλούμε, είτε από την βιομηχανική κουλτούρα μας, όπως το ποδόσφαιρο και το παιγνίδι, είτε από την «Αισθητική», όπως το θεατρικό έργο. Εκείνο που μας συνδέει με τον πρόγονό μας *Kant* είναι το εξής κοινό σημείο: για να στήσουμε το δικό μας «μεταφιλοσοφικό Λόγο» χρειαζόμαστε τη βοήθεια της Μεταφοράς δηλαδή είμαστε υποχρεωμένοι να εγκαταλείψουμε την «κυριολεξία» του μεταφυσικού Λόγου. Η επιλογή της μεταφοράς γίνεται πάντα κάτω από την πραγματολογική μας εκτίμηση των δυνατοτήτων της για την έκθεση του δικού μας μεταφιλοσοφικού Λόγου.

Η δεύτερη «εκδοχή» της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της φιλοσοφίας θα πρέπει να εκληφθεί με τον νόημα του αυτο-αναστοχασμού και της αυτοκριτικής της ίδιας της φιλοσοφίας. Η Φιλοσοφία δεν θεωρείται τώρα πια απ' έξω, από την σκοπιά ενός αμέτοχου θεατή, ούτε και διαλύεται μέσω μιας θεραπευτικής επεξεργασίας, αλλά μεταρρυθμίζεται από μέσα και ανανεώνεται αυτοκριτικά. Το «Μετά» αυτής της αυτο-κριτικής εμπειρίας υποδηλώνει με άλλα λόγια εσωφιλοσοφική «υπέρβαση» (*Transtendenz*) της



δογματικής χρήσης της Φιλοσοφίας. Φορέας αυτής της δογματικής χρήσης είναι η ίδια η Ιστορία της Φιλοσοφίας: ο τρόπος με τον οποίο σκέφτηκαν και/ή μίλησαν οι παραδοσιακοί πρόγονοί μας. Επομένως στο στόχαστρο της Κριτικής μοιραία περιέρχονται όλοι αυτοί που καθόρισαν αυτή την παράδοση και προσδιόρισαν και τη δική μας «θέση» μέσα σ' αυτή την «Παράδοση»: αυτό το ιστορικό *a priori* της δικιάς μας φιλοσοφικής «ύπαρξης» γίνεται τώρα αντικείμενο της Κριτικής. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ διακόπτει την αυτονόητη συνέχιση της παράδοσης αυτής: υψώνεται κριτικά απέναντί της και επιλέγει να κάνει μία νέα αρχή: δεν θεωρεί αυτονόητο ότι πρέπει να συνεχίσει την «καλλιέργεια» του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου, αλλά επαναστατεί ενάντια στο παραδοσιακό «χάλι» και στη «μιζέρια» της Φιλοσοφίας. Είναι γνωστό ότι ο *Kant*, ο αρχηγέτης του κριτικιστικού αυτού μοντέλου, εγείρει την αξίωση να επιφέρει μία επανάσταση του τρόπου σκέψης της Φιλοσοφίας: επειδή θεωρεί ως «στοιχείο» της φιλοσοφίας τον «Καθαρό Λόγο» (*Vernunft*), που συστηματικά τον καθαρίζει από την «γλωσσική» διαμεσολάβησή του, επιδιώκει να κάνει αυτή την επανάσταση μέσα στα πλαίσια μιας «δικανικής Κριτικής του Καθαρού Λόγου». Θέλει με άλλα λόγια να «καθίσει στο σκαμνί» τον παραδοσιακό Φιλόσοφο. (Ας μην ξεχνάμε: ο γερμανικός ιδεαλισμός κάνει την επανάσταση στην σκέψη· την πραγματική κοινωνική επανάσταση την αφήνει στους Γάλλους). Αλλά και η σύγχρονη αναλυτική Φιλοσοφία εγείρει την αξίωση να κάνει μία τέτοια «επανάσταση» μέσα στη Φιλοσοφία. Επειδή όμως θεωρεί τη «Γλώσσα» (και όχι τον Καθαρό Λόγο) στοιχείο της Φιλοσοφίας, προσπαθεί να κάνει αυτή την επανάσταση στα πλαίσια μιας «(αισθητικής ή και γραμματικής) Κριτικής της Γλώσσας». Εάν μείνουμε στη λογική αυτής της νέας μεταφοράς της «επανάστασης» της οποίας πιο σωστό «περιβάλλον» είναι η Πολιτική, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μεταφιλοσοφικό Εγώ – «το επαναστατικό» Εγώ – με το έννομο δικαίωμα της αντίστασης δεν δέχεται να υποταγεί στο παραδοσιακό «σύνταγμα» πολιτικής κυριαρχίας και προσπαθεί να δημιουργήσει με την επαναστατική του αυτή πράξη, που δεν είναι απλό πραξικόπημα, μία νέα κατάσταση φιλοσοφικού Δικαίου, ένα νέο σύνταγμα, ούτως ειπείν, το οποίο θα ρυθμίζει από εδώ και στο εξής τις φιλοσοφικές «δοσοληψίες». Εάν θεωρήσουμε με τον *Kant*, ότι στοιχείο της Φιλοσοφίας είναι η ορθολογικότητα, τότε το φιλοσοφικό μας αυτό σύνταγμα θα ρυθμίζει από εδώ και στο εξής τους μηχανισμούς της νομιμοποίησης των αξιώσεών μας στα πεδία του Αληθινού, του Αγαθού και του Ωραίου. Εάν θεωρήσουμε με τον *Wit-*

*Igenstein* και τους οπαδούς του ως στοιχείο της Φιλοσοφίας τη «Γλώσσα», τότε το σύνταγμα αυτό θα λάβει τη μορφή «γραμματικής χαρτογράφησης» του Φιλοσοφικού Χώρου, θα ρυθμίζει δηλαδή τους κανόνες της σωστής «ορθής» χρήσης της Γλώσσας εν γένει. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με την μετακριτική αξίωση να ρυθμίσουμε από εδώ και στο εξής το φιλοσοφικό αναρχισμό (*Kapitl*) ή την γλωσσική Ανωμαλία του φιλοσοφικού Λόγου, να ανοίξουμε από εδώ και στο εξής ένα νέο κεφάλαιο εκλογίκευσης και εξορθολογισμού της Φιλοσοφικής δραστηριότητας, να κάνουμε τη Φιλοσοφία επιτέλους «σωστή επιτήδευση του ορθού Λόγου».

Η «εποχή» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, η αντίστασή του απέναντι στη Φιλοσοφική Παράδοση, η «ρήξη» της ιστορικής συνέχειας της Φιλοσοφίας, το σπάσιμο του «ρολογιού» του φιλοσοφικού χρονόμετρου, η «επανάσταση» του φιλοσοφικού Λόγου, δεν είναι επομένως ολοκληρωτική, αλλά προσωρινή: το φιλοσοφικό «λογοπαίγνιο» δεν εκμηδενίζεται μία για πάντα στα πλαίσια ενός φιλοσοφικού Αναρχισμού όπως υποδηλώνεται με την αναρχική εμπειρία του πρώτου «Μετά»: δεν διαλύεται το φιλοσοφικό λογοπαίγνιο στο «Χάος» μιας δογματικής α-φιλοσοφίας. Δεν ανατινάζεται στον αέρα το φιλοσοφικό «εποικοδόμημα» όπως δεν ανατινάζεται στον αέρα το κράτος από την πολιτική επανάσταση, αλλά ξαναστήνεται σωστά. Το φιλοσοφικό Λογοπαίγνιο, ή πιο σωστά η «φιλοσοφική κοινότητα» των φιλοσοφούντων, η «δημοκρατία των διανοητών» απλώς διακόπτεται. Αίρεται προσωρινά η «λειτουργία» της ώσπου να γίνει μέσω της επανάστασης η «δίκη» της Φιλοσοφίας. Μετά από τη συγκρότηση του νέου συντάγματος της φιλοσοφικής κοινότητας, η φιλοσοφική Ζωή θα ξαναρχίσει ομαλά και κανονικά. Μετά από τη νέα γλωσσική ρύθμιση, μετά την εισαγωγή νέων συνθηκών γλωσσικής χρήσης της Φιλοσοφίας, το φιλοσοφικό αυτό λογοπαίγνιο θα μπορέσει ίσα ίσα να ξαναρχίσει να λειτουργεί σωστά, δηλαδή κανονικά, με τις νέες αρχές της λειτουργίας του. Αυτή η νέα διάσταση της μετά-φιλοσοφικής εμπειρίας, δηλαδή της υπέρβασης των συνόρων της Φιλοσοφίας, υποδηλώνει συνεπώς τον τόπο κάθε αυτοκριτικής της Φιλοσοφίας» η οποία προσπαθεί με τα μέσα της Μεταφυσικής να ανακαλύψει το «λόγο», τη «βάση», την «αρχή» της Μεταφυσικής. Στόχος αυτής της δεύτερης μετα-φιλοσοφικής εμπειρίας δεν είναι επομένως η εγκατάλειψη της Φιλοσοφίας, η «χειραφέτηση» του διαφωτισμένου Μεταφιλόσοφου από την «ά-λογη», «εξουσιαστική», «δογματική», «σκοταδιστική» Φιλοσοφία, αλλά ο αυτο-αναστοχαστικός και αυτο-κριτικός αναπροσδιορισμός της.

Ο *Heidegger* που δεν πιστεύει στην σκηνοθεσία μιας τέτοιας «εποχής» της φιλοσοφικής παράδοσής μας με τα μέσα του αυτοαναστοχασμού και της αυτοκριτικής της φιλοσοφικής Υποκειμενικότητας, αλλά προσδιορίζει τις «εποχές» της Ιστορίας της Μεταφυσικής από τη «στάση» του ίδιου του Είναι, διατυπώνει πολλές επιφυλάξεις ενάντια στο μεταφιλοσοφικό αυτό μοντέλο του διαιτητή-σκηνοθέτη-δικαστή. Γνώστης του *Kant* και όλης της ιστορίας της επίδρασής του από τον *Dilthey* ως τον *Lask* και τον *Husserl* στρέφεται σε πολλές συναφείς σκέψεις του δικού του μετα-φιλοσοφικού μοντέλου, ενάντια στο μοντέλο του κριτικισμού, το οποίο θεωρεί καρπό της Φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας. Έτσι στρέφεται ενάντια σ' αυτή την αυτο-κριτική διάθεση του Κριτικισμού: μιλάει για «αναρρίχηση» της Φιλοσοφίας ή της Μεταφυσικής, η οποία αντί να «επαναστατήσει» τη φιλοσοφία από μέσα, απλώς την «αναρριχάται» παρασιτικά και τελικά πέφτει στην «άβυσσο» χωρίς ποτέ να καταλάβει ούτε την ουσία της Μεταφυσικής. Δεν είναι ακόμα καιρός να θεματοποιήσουμε τον *Heidegger*. Θα το κάνουμε κυρίως στο επόμενο κεφάλαιο. Ένα όμως μπορούμε να τονίσουμε ήδη τώρα: το διαιτητικό μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας έχει τη δικαίωσή του μέσα στα πλαίσια μιας «υπερβατολογικής Φιλοσοφίας» που ξεκινάει από τον *Kant*, και έχει μια συνεχή επίδραση τόσο στα πλαίσια του α-γλωσσικού Νεοκантиανισμού, όσο και της γλωσσικής αναλυτικής Φιλοσοφίας. Η προσπάθεια του μοντέλου αυτού ξεκινά φυσικά από την προϋπόθεση ότι η φιλοσοφική δραστηριότητα είναι προϊόν της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας ή της γλωσσικής Διυποκειμενικότητας, εν πάσει περιπτώσει προσδιορίζεται τελικά από τον ανταγωνισμό γλωσσικού Συστήματος και ομιλούντων Υποκειμένων του συστήματος αυτού. Φορέας του γλωσσικού παιγνιδιού δεν μπορεί να είναι το «ΕΙΝΑΙ» αλλά τα Υποκείμενα. Επομένως τα υποκείμενα είναι υποχρεωμένα να προσδιορίσουν ελεύθερα και έλλογα τους κανόνες αυτού του φιλοσοφικού παιγνιδιού και ενδεχομένως να τους αλλάξουν, εάν δουν, ότι δεν λειτουργούν σωστά. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο του «υποκειμενικού Λόγου» κινείται το «διαιτητικό» μοντέλο της Μεταφιλοσοφίας. Κατά πόσο ο υποκειμενικός αυτός Λόγος καλύπτει ή όχι την αξίωση του Λόγου, ή, εάν και κατά πόσον υπάρχει ένας άλλος «αντικειμενικός» Λόγος (*Horkheimer*) ή λόγος των ειδών του ΕΙΝΑΙ (*Heidegger*), είναι μία κριτική ερώτηση στην «υπερβατολογική Φιλοσοφία» εν γένει που μπορεί να τεθεί – αφού εξαντληθεί – το δυναμικό της. Αυτό θα προσπαθήσουμε να κάνουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου αυτού. Στο επόμενο κεφάλαιο θα έχουμε όμως την ευκαι-

ρία να θεματοποιήσουμε την κριτική αυτή του *Heidegger* στα πλαίσια της ανάλυσης και της έκθεσης του μεταφιλοσοφικού μοντέλου του φιλοσοφικού παιχνιδιού. Εκεί θα έχουμε και την ευκαιρία να συζητήσουμε κατά πόσο τους κανόνες του παιχνιδιού τους ορίζει το Υποκείμενο ή το υπερκειμενικό Είναι. Οι απορίες του «διαιτητικού» μοντέλου της Μεταφιλοσοφίας ασφαλώς θα μας οδηγήσουν στην ανάγκη να ξεπεράσουμε το διαιτητικό αυτό μοντέλο. Ο ανιστόρητος αναστοχασμός του Κριτικισμού θα μας οδηγήσει σε μία ιστορική «εκδοχή» του μεταφιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια, εάν αυτή η ιστορική θεμελίωση της Μεταφιλοσοφίας θα γίνει με στοιχεία της πραγματικής Ιστορίας του ανθρώπου (*Adorno*) ή της Ιστορίας του Είναι (*Heidegger*, αυτά είναι η κύρια απορία του μοντέλου της Μεταφιλοσοφίας.

Θα μπορούσαμε τώρα να επαναδιατυπώσουμε γλωσσικά τη δεύτερη αυτή εμπειρία της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της Φιλοσοφίας. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ, προσπαθεί να ανα-συγκροτήσει από μέσα τη Γλώσσα της Μεταφυσικής. Η Γλώσσα της Μεταφυσικής συγκροτείται από τρεις αλληλοσυνδεόμενες «στιγμές». Εάν χρησιμοποιήσουμε «μεταφορικά» τη γνωστή διάκριση της Μεταψυχολογίας θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φιλοσοφική «κοινωνικοποίηση» του φιλοσόφου δηλαδή ο τρόπος της «αφομοίωσης» της φιλοσοφικής Γλώσσας συνίσταται στην επιτυχή διαμεσολάβηση τριών ειδών: πρώτον του γλωσσικού υποσυνειδήτου, που για τον εκάστοτε φιλόσοφο είναι η καθημερινή μητρική γλώσσα, μέσα στην οποία έχει ανατραφεί και την οποία μιλάει όταν δεν φιλοσοφεί. Δεύτερον του γλωσσικού Υπερεγώ: δηλαδή της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας την οποία ο εκάστοτε φιλόσοφος «εσωτερικεύει» κατά τη διάρκεια της φιλοσοφικής του «εκπαίδευσης»: είναι η γλώσσα, η οποία προσδιορίζει α priori τα φιλοσοφικά εκείνα ιδανικά, τα οποία ο φιλόσοφος πρέπει να «οικειοποιηθεί» για να εισέλθει στη «φιλοσοφική» κοινότητα. Τρίτον, του γλωσσικού συνειδότη, το οποίο ο φιλόσοφος πρέπει να αναπτύξει, για να συγκροτήσει το δικό του φιλοσοφικό Λόγο. Είναι φανερό ότι το γλωσσικό αυτό συνειδός του δεν μπορεί ν' αναπτυχθεί χωρίς ν' αφομοιώσει και να εκλογικεύσει «τις ορμές» του γλωσσικού του Υπο-συνειδήτου και χωρίς να «εσωτερικεύσει» τα ιδεώδη του γλωσσικού του Υπερ-εγώ. Το γλωσσικό συνειδός του φιλοσόφου δεν συγκροτείται με την «απλή αντιγραφή ή και μετάφραση της καθομιλουμένης Γλώσσας, η οποία κινείται μέσα σε μια «φυσική ιστορία» και αποτελεί ένα μύθο της «δεύτερης» φύσης του συλλογικού Υποσυνειδήτου της γλωσσικής κοινότητας, της εκάστοτε «γλωσσικής» κοινότητας. Το γλωσ-

σικό συνειδός αναστοχάζεται, «ανασυγκροτεί» έλλογα, συνειδητοποιεί, «εξευγενίζει» (Sublimierung), «εκ-λογικεύει» τη «μυθική» «υποσυνειδήτη» γλωσσική μορφή μέσα στο δικό του συνειδητό και ελεύθερο γλωσσικό σύστημα. Από την άλλη μεριά το γλωσσικό συνειδός δεν αρχίζει την «εκ-λογίκευσή» του αυτή της καθομιλουμένης Γλώσσας χωρίς να έχει «αφομοιώσει» τα ιδανικά εκείνα της φιλοσοφικής παράδοσης, τα οποία θα του προσδιορίσουν τους στόχους και την κατεύθυνση στην οποία θα πρέπει να προχωρήσει στην εκλογίκευση της καθημερινής Γλώσσας. Το γλωσσικό συνειδός του φιλοσόφου δεν μπορεί να αυτο-συγκροτηθεί με άλλα λόγια από μόνο του και ως μία *creatio ex nihilo*, μία δημιουργία εκ του μηδενός: το γλωσσικό του συνειδός δεν εγγράφεται σε μία *tabula rasa*, έναν άσπρο πίνακα. Εάν το φιλοσοφικό γλωσσικό Εγώ αποκοπεί τελείως από τις «ρίζες» της καθομιλουμένης Γλώσσας, και από τα «ιδεώδη» της παραδοσιακής γλώσσας της Φιλοσοφίας, τότε θα περιέρχετο πράγματι στην κατάσταση αυτή της *tabula rasa*. Αλλά αυτό θα σήμαινε ότι το γλωσσικό του Συνειδός, δεν θα μπορούσε ν' αρθρώσει δικό του φιλοσοφικό λόγο, ή, εάν το επιχειρούσε, τότε θα αναπαρήγαγε έναν γλωσσικό σολοικισμό, που αντί να προχωρήσει πιο πέρα την εξέλιξη της φιλοσοφικής Γλώσσας θα την καταδίκασε τελικά σε πλήρη μαρασμό.

Τούτο θέβαια δεν σημαίνει, ότι το φιλοσοφικό γλωσσικό Συνειδός είναι καταδικασμένο, είτε σε μία δουλική αναπαραγωγή της καθομιλουμένης Γλώσσας, που θα το καταδίκασε σε μία άκριτη αναπαραγωγή της Γλώσσας αυτής, είτε σε μία μιμητική «αφομοίωση» της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας, η οποία θα το καταδίκασε εξίσου σε έναν σχολαστικισμό και Δογματισμό. Το φιλοσοφικό γλωσσικό Συνειδός πρέπει να ξεπεράσει και ξεπερνά, εφ' όσον είναι πρωτότυπο και παραγωγικό, την Σκύλλα του γλωσσικού Νατουραλισμού της καθομιλουμένης Γλώσσας και την Χάρυβδη του Δογματισμού της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας. Τούτο το επιτυγχάνει με το να προχωρεί με τις δικές του «προτάσεις», «εκδοχές» μιας «κριτικής εκ-καθάρισης» και διασαφηνιστικής «καλυτέρευσης» της φιλοσοφικής Γλώσσας. Εάν δούμε κάτω απ' αυτή, τις επιδόσεις των μεγάλων φιλοσόφων, τότε πράγματι η «επανάστασή» τους συνίσταται στην πρωτότυπη πρόταση «διαχωρισμών» που ανασυγκροτούν σε διαμεσολάβηση με την καθομιλουμένη και την παραδοσιακή γλώσσα, τη φιλοσοφική Γλώσσα. Στον Πλάτωνα έχουμε το «χωρισμό» μεταξύ κόσμου νοητού και κόσμου αισθητού. Στον Καντ έχουμε τον «χωρισμό» μεταξύ εννοιών της διάνοιας και ιδεών του Νου, στον

*Heidegger* έχουμε τη διάκριση μεταξύ της «ύπαρξης» και του «είναι». Αυτοί οι πρωτότυποι διαχωρισμοί γίνονται ο κύριος άξονας για μία ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού Λόγου. Θα μπορούσαμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η δεύτερη αυτή εμπειρία της «μεταφιλοσοφικής εμπειρίας» είναι στοιχείο συγκρότησης της ίδιας της αυτόστοχαστικής και αυτοκριτικής Μεταφυσικής. Δεν είναι βέβαιο στοιχείο ούτε μιας «νατουραλιστικής» Μεταφυσικής του *Kant*, ούτε μιας δογματικής Μεταφυσικής σε στυλ του Νεοαριστοτελισμού, Νεοθωμισμού κ.λπ. Η μεταφιλοσοφική αυτή εμπειρία είναι συστατικό της «ρεβισιονιστικής» Μεταφυσικής, για να μιλήσουμε σύμφωνα με το γλωσσικό Νεοκαντιανό *Straus*.

Αυτή η δεύτερη «εκδοχή» της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας. Ο «δαιτητής» του Φιλοσοφικού Λόγου ήταν πάντα υποχρεωμένος να παίξει και τον ισοδύναμο ρόλο του Γραμματικού μιας καθολικής Γραμματικής. Αυτή η καθολική Γραμματική θα μπορούσε ν' αποτελέσει το γλωσσικό ισοδύναμο του φιλοσοφικού εκείνου Συντάγματος, που κρίνεται αναγκαίο, προκειμένου να διασφαλισθεί θεσμικά η ομαλή λειτουργία της Φιλοσοφικής κοινότητας. Είναι προφανές, μετά από όσα είπαμε προηγουμένως για την συγκρότηση του γλωσσικού Συνειδότης του Φιλόσοφου εν γένει, ότι η ιδέα αυτή της καθολικής Γλώσσας αποτελεί «στιγμή» του φιλοσοφικού *Υπερ-εγώ* της γλωσσικής φιλοσοφικής Συνείδησης, ότι η ιδέα αυτή αποτελεί το ανεκπλήρωτο εκείνο «όνειρο», την γλωσσική εκείνη *ουτοπία*, η οποία ενέπνευσε όλους τους μεγάλους φιλόσοφους, από τον Πλάτωνα και τον *Leibn* ως τον *Kant* και τον πρώιμο *Wittgenstein*. Εάν και, ο εκάστοτε από τους προαναφερθέντες ξεκινάει από μία διαφορετική «μητρική γλώσσα», δηλαδή η γλωσσική του συνείδηση προσδιορίζεται από ένα διαφορετικό γλωσσικό υποσυνείδητο, εν τούτοις εκείνο που οι ίδιοι προσπαθούν να πραγματοποιήσουν μέσα στο δικό τους συνειδητό πια φιλοσοφικό Λόγο, είναι ακριβώς αυτή η «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας. Ο Πλάτωνας π.χ. μιλάει και γράφει «αρχαία ελληνικά» δηλαδή μια εμπειρικά και ιστορικά δοσμένη συγκεκριμένη Γλώσσα· παρ' όλα αυτά προσπαθεί να εκθέσει στα πλαίσια της δικιάς του Θεωρίας των Ιδεών μια τέτοια «καθολική» Γλώσσα, που ξεπερνάει τις ιστορικές διαμεσολαβήσεις του Λόγου του και συγκροτεί «σύνταγμα» ρύθμισης όλων των ελλόγων όντων. Ο *Kant* π.χ. μιλάει και γράφει γερμανικά, μία διαφορετική Γλώσσα από την ελληνική· παρ' όλα αυτά προσπαθεί να εκθέσει στα πλαίσια της δικιάς του Θεωρίας των Ιδεών, η οποία είναι στην Πλατωνική Θεωρία, μία «καθολική Γραμματική», που δεν έχει

καμμία σχέση με τη «γραμματική της Γερμανικής Γλώσσας», αλλά εκθέτει το «σκελετό» που πραγματοποιούν οι ιστορικές γλώσσες, και αποτελεί την «στοιχείωση» του ίδιου του Καθαρού Λόγου όλων των έλλογων όντων. Ο *Wittgenstein* τέλος π.χ. γράφει γερμανικά ή και αγγλικά, δηλαδή μια άλλη εμπειρικά δοσμένη γλώσσα· παρ' όλα αυτά προσπαθεί και αυτός να πραγματοποιήσει στα πλαίσια μιας Κριτικής της Γλώσσας, την «ιδέα» μιας «καθολικής Σημειωτικής», την ιδέα της καθολικής Γλώσσας. Βέβαια η συγκεκριμένη μορφή που παίρνει στους προαναφερθέντες φιλόσοφους το συγκροτησιακό Τρίπτυχο – Υποσυνείδητο – Συνειδός – Υπερ-εγώ – και οι τρόποι που τελικά πραγματοποιούν αυτή την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας είναι διαφορετικοί, γι' αυτό και αποκλείεται μια «επιπόλαιη» σύγκρισή τους. Παρ' όλα αυτά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η «ιδέα αυτή σαν «στιγμή» του γλωσσικού τους Υπερ-εγώ τους προσδιορίζει αποφασιστικά στη δικιά τους προσωπική ανασυγκρότηση του Φιλοσοφικού Λόγου. Δεν είναι τυχαίο, ούτε ιστορική προκατάληψη, ότι ο Φιλόσοφος γίνεται «διαχειριστής της καθολικής Γλώσσας». Η «ιδέα» αυτή της καθολικής Γλώσσας πρέπει να αποτελέσει και να εξασφαλίσει τη γλωσσική εκείνη βάση για την τελειωτική και τελεσιδίκη ρύθμιση του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου, για μία γραμματική χαρτογράφηση του Φιλοσοφικού Λόγου. Με την ιδέα αυτή μπορεί ο φιλόσοφος να εκλογικεύσει πρώτα το γλωσσικό του Υποσυνείδητο: όλες οι ιδιαίτερες γλωσσικές χρήσεις των επί μέρους γλωσσών πραγματοποιούν «ιδιωματικά» αυτή την ιδέα της καθολικής Γλώσσας και συνεπώς όλα αυτά τα γλωσσικά Υποσυνείδητα μπορούν να εκλογικευθούν με τα ίδια μέσα του καθολικού Λόγου· ο φιλόσοφος απελευθερώνεται από την «συμπωματική» διαμεσολάβηση μιας τυχαίας Γλώσσας μέσα στην οποία έχει «ριχθεί» για να μιλήσουμε με τον *Heidegger*. Με την ιδέα όμως αυτή μπορεί ο φιλόσοφος να εκλογικεύσει δεύτερον και το ίδιο του το γλωσσικό Υπερ-εγώ δηλαδή τη φιλοσοφική παράδοσή του: η πολλαπλότητα των επιμέρους γλωσσικών ιδιωμάτων της φιλοσοφικής παράδοσης πραγματοποιούν, χωρίς οι ίδιοι να το ξέρουν, «ιδιωματικά» αυτή την «ιδέα» της καθολικής Γλώσσας· συνεπώς όλος αυτός ο μύθος του «γλωσσικού Μπαμπέλ» και η άκριτος «πολυγλωσσία» της φιλοσοφικής κοινότητας, μπορεί τώρα ν' απομυθοποιηθεί και να εξασφαλισθεί η «αιώνιος ειρήνη» μεταξύ των φιλοσόφων. Και στις δύο περιπτώσεις του γλωσσικού Υπο-συνείδητου και του γλωσσικού Υπερ-εγώ, το αυτοστοχαστικό και αυτοκριτικό Εγώ παρεμβαίνει δημιουργικά, επιτελώντας υψηλό πολιτιστικό έργο εκλογίκευσης και διαφωτισμού γλωσσικών μύθων.

Είναι προφανές ότι ο συγγραφέας των πλατωνικών διαλόγων, ο συγγραφέας της Κριτικής του Καθαρού Λόγου και ο συγγραφέας του *Tractatus*, είναι αυτό το μετα-φιλοσοφικό Εγώ, που διαιτητεύει, σκηνοθετεί ή «κρίνει» τον καθολικό αυτό Λόγο.

Είναι όμως προφανές ότι το μεταφιλοσοφικό Εγώ αυτοπαγιδεύεται με τη δική του πραγματοποίηση της ιδέας του Καθολικού Λόγου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι με τον τρόπο αυτό αυτοκαταδικάζεται να παραμένει για πάντα μέσα στα Τείχη ενός καθολικού γλωσσικού συνόρου, που ποτέ το ίδιο δεν θα μπορούσε να το ξεπεράσει. Η καθολική αυτή οριοθέτηση του ρητού και του άρρητου, δεν δεσμεύει μόνο τους άλλους, αλλά και το ίδιο το μεταφιλοσοφικό Εγώ. Είναι σαν να έστησε ένα καθολικό σύστημα, από το οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει κανένας, ούτε το ίδιο, ακόμη κι αν το ήθελε. Η καθολικότητα αυτή του Λόγου κερδίζεται τελικά με υψηλό τίμημα: με τον αποκλεισμό του *ετέρου* του Λόγου. Μήπως το μεταφιλοσοφικό Εγώ θέλησε να επιτελέσει έργο διαφωτιστικό, να ξεπεράσει την πολυσημία του Μύθου και τελικά δημιούργησε μία νέα μυθική «Ανάγκη», που αντί να το απελευθερώνει, τον υποδουλώνει ξανά στη «Μήτρα» του ίδιου του Λόγου; Πράγματι το μεταφιλοσοφικό Εγώ εμπλέκεται στο δικό του δημιουργήμα. Εκείνο που επιδίωξε ήταν να οριοθετήσει μια για πάντα το πεδίο μέσα στο οποίο μιλάμε σωστά, και να δείξει ότι πίσω απ' αυτά τα σύνορα δεν μπορούμε να προχωρήσουμε. Έτσι, η κριτική εμπειρία του δεν είναι συνδεδεμένη με την αμέτοχη θεώρηση, αλλά είναι πιο περιπετειώδης από την απλή θεώρηση των «ναυαγίων» της Μεταφυσικής, από τη σίγουρη σκοπιά του ιστορικού μουράγιου. Το ξεπέρασμα αυτής της εμπειρίας αφορά στα σύνορα του έλλογου, τα οποία αυτή οριοθετεί· βλέπει πίσω από τον Λόγο στην άβυσσο του Άλογου, το οποίο και κατορθώνει να κατεξουσιάσει, απωθώντας το Ά-λογο σε υλικό της εκλογίκευσής της. Η εμπειρία του μεταφιλοσοφικού Εγώ κερδίζεται από τις περιπέτειές του μέσα στον λαβύρινθο αυτό του Καθολικού Λόγου· παθαίνει ίλιγγο, όταν βλέπει μπροστά του την άβυσσο του Α-λόγου και γι' αυτό δεν εγκαταλείπει ποτέ τη λογική χώρα. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ το μόνο που μπορεί σ' αυτή την απορρητική κατάστασή του είναι να προσπαθήσει να προσδιορίσει από μέσα τα γλωσσικά του σύνορα, να προωθηθεί ως το έσχατο γλωσσικό σύνορο, σε μία πορεία της ανόδου στις επιμέρους υποστάσεις του φιλοσοφικού Λόγου: από την Ύλη, μέσω της Ψυχής, της Διάνοιας και του Νου ως το Πρωτο-έν (Πλωτίνος). Αλλά όταν φθάσει στο ύψιστο σύνορο – δηλαδή στο Αυτοέν – τότε παθαίνει «ίλιγγο», εμπλέκεται σε μία «αισθητική εμπειρία



του Υψηλού, μπροστά στο Απόλυτο. Εάν όμως το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε σταματήσει με Δέος και τρόμο μπροστά στο Άπειρο αυτό και θελήσει να ξεπεράσει με τη λογική του το απόλυτο αυτό σύνορο, εάν δηλαδή θελήσει να εκλογικεύσει την «αισθητική» του αυτή εμπειρία, να τη μετατρέψει σε έλλογη γνώση και γλωσσική ενάρθρωσή του τότε θα επλήρωνε ασφαλώς το θάρρος του αυτό, με μία Αφασία· θα του κοβόταν με άλλα λόγια η λαλιά.

Με αυτή την «αφασία» θα πλήρωνε την οδυσειακή περιέργεια να δει και να μιλήσει πίσω από τις στήλες του γνωστού κόσμου, πίσω από τις στήλες του Ηρακλή. Το τίμημα αυτό της αφασίας δεν θα ήταν όμως τώρα πια η «εξαφάνιση» του φιλοσοφικού Λόγου, όπως με την σκεπτικιστική αφασία, αλλά η αυτο-καταστροφή του φιλοσοφικού Λόγου. Πράγματι γνωρίζουμε βάσει της ένδοξης ιστορίας της Μεταφυσικής, του Πλατωνισμού (*Πλάτων, Πλωτίνος, Kant, Wittgenstein*), ότι ο μεταφυσικός λόγος εμπλέκεται σ' αυτή τη διαλεκτική του γλωσσικού συνόρου (*Heg*) την οποία ο ίδιος δεν μπορεί να διαμεσολαθήσει, αλλά περιέργως δοκιμάζει και διαιωνίζει ώστε ο μεταφιλοσοφικός λόγος τελικά να γίνεται αυτοκαταστροφικός. Πίσω από την σιγουριά του Καθολικού Λόγου εμφωλεύει πάντα ο κίνδυνος, η απειλή του έτερου του Λόγου. Γλώσσα με νόημα και σημασία είναι δυνατή μόνο εντός των υποστάσεων του διανοητικού παιγνιδιού των διαφορών, του πλατωνικού χωρισμού του νοητού και του αισθητού, του καντιανού χωρισμού μεταξύ του φαινομένου και του νοουμένου, του Βιγκενστιανού χωρισμού μεταξύ έννοιας και αντικειμένου. Το πρώτο σημείο εκείνο, το κατεξοχήν κύριο-όνομα, το οποίο υπερβαίνει και κάνει τις διαφορές αυτές πρώτα δυνατές, δεν μπορεί να εκφρασθεί γλωσσικά, απλώς δείχνεται όπως λέγει ο *Wittgenstein*. Βέβαια, η παραδοσιακή Μεταφυσική, που υπέκυψε στον Πειρασμό να μιλήσει γι' αυτό το Απόλυτο, αναζήτησε τη λύση στη βοήθεια της Μεταφοράς: μπροστά στον κίνδυνο να παραμείνει «παγιδευμένη» στα όρια του Λόγου, και να μπορεί να μιλήσει για την ύλη, το σώμα, την ψυχή, τη διάνοια και το νου, για δένδρα, ανθρώπους, θεσμούς, αριθμούς, πολιτείες, αλλά όχι για το κατ'εξοχήν θέμα της: στην πρωταρχή του Παντός, κατέφυγε στο ρητορικό, μεταφορικό Λόγο. Ζήτησε στο όχι κυριολεκτικό πρότυπο, τουλάχιστον ένα μεταφορικό υποκατάστατο αυτού του Απόλυτου. Έτσι μπόρεσε μ' αυτό τον «τρόπο» δηλαδή το τρόπο της μεταφοράς να γεφυρώσει τα αγεφύρωτα, να «διαμεσολαθήσει» έστω και μεταφορικά το Λόγο και το έτερο του Λόγου. Αλλά εδώ πρόκειται για «μηχανή» και «δόλο» ένα σύνολο στοιχείων του παντός, άρα και του γλωσσικού Διαφωτισμού.

Ας δούμε τώρα εμείς, το Εγώ της μεγάλης μας αυτής διήγησης για τις απορίες της Μεταφιλοσοφίας. Πως το μεταφιλοσοφικό Εγώ, ο μεταφιλοσοφικός μας ήρωας λοιπόν, το Εγώ του διηγούμενου «αφηγήματος» αντιμετωπίζει το μεγάλο θέμα, το φυσικό φιλοσοφικό Λόγο. Η φιλοσοφική «Έξις» του διηγητή του δεύτερου αυτού μετα-φιλοσοφικού Λόγου, χαρακτηρίζεται και προσδιορίζεται από την επιταγή του Κριτικού ελέγχου, της Κριτικής αστυνόμευσης θα έλεγα του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ αναλαμβάνει, όπως ήδη είδαμε στο 3.1 το ρόλο του Διαιτητή ή του Σκηνοθέτη ή του Γραμματικού της φιλοσοφίας. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε μιλάει σε ορθό, ευθύ λόγο ως ομιλητής του φιλοσοφικού Λόγου, σε κριτικό διάλογο με τους συν-ομιλητές του, δεν «εμφανίζεται» ως συν-ομιλητής που θέλει αξιώσεις ισχύος στο συνομιλητή του και τον προκαλεί να τοποθετηθεί απέναντι στις αξιώσεις αυτές μέσω της διαλεκτικής, πλατωνικής αρχής «του λόγου διδόναι». Το μεταφιλοσοφικό Εγώ δε μιλάει το ίδιο τη φιλοσοφική γλώσσα, αλλά την αναλύει και την κρίνει. Ο βασικός στόχος δεν είναι να θέσει προσωρινά εκτός λειτουργίας, να αναστείλει μεθοδικά για λίγο το συμ-παίξουν, δηλαδή το συν-ομιλείν και να επαναπροσδιορίσει με τη δικιά του «στοιχείωση» (Element: *Kant*) του Λόγου τους «κανόνες» της Γλώσσας της Μεταφυσικής. Το κείμενο το οποίο συνθέτει το μεταφιλοσοφικό αυτό Εγώ, έχει σαν κύριο «ήρωά» του την ίδια τη Γλώσσα ή τον ίδιο το Λόγο. Σαν διαιτητής του φιλοσοφικού Λόγου προσπαθεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ να συνθέσει το οριστικό σύνταγμα της φιλοσοφικής κοινότητας: η συνταγματική πραγματικότητα, ο τρόπος με τον οποίο τα επιμέρους έλλογα όντα πραγματοποιούν ή αποτυγχάνουν να πραγματοποιήσουν το σύνταγμα αυτό, δεν γίνεται θέμα αυτής της συστηματικής συγκρότησης του Λόγου. Σαν σκηνοθέτης του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου το μεταφιλοσοφικό Εγώ δεν ανεβάζει κανένα συγκεκριμένο έργο, όπου οι συμπαίχτες αυτού του έργου δείχνουν συγκεκριμένα πως παίζεται το φιλοσοφικό παιχνίδι· ο σκηνοθέτης αυτός με την «έκθεση» του καθολικού Λόγου αναλύει τις γενικές οδηγίες, μέσα στις οποίες κινείται και πρέπει να κινείται το σενάριο κάθε παιχνιδιού. Σαν γραμματικός του φιλοσοφικού Λογοπαίγνιου τέλος, το μεταφιλοσοφικό Εγώ «στοιχειοθετεί» την καθολική Γλώσσα, αλλά δεν προσδιορίζει κανέναν συγκεκριμένο ομιλητή, να επιτελέσει ένα συγκεκριμένο «ομιλιακό» ενέργημα, ούτε παροτρύνει κανένα συγκεκριμένο συγγραφέα να συγγράψει κάποιο εξατομικευμένο φιλοσοφικό κείμενο. Σ' αυτή τη μεγάλη αφήγηση του μεταφιλοσοφικού Εγώ επικρατεί απ' άκρη σ' άκρη

μία συνταγματική απραξία, μία θεατρική αδράνεια, μία γλωσσική αφασία, μία διακειμενική «Εποχή». Το μεταφιλοσοφικό Εγώ, έχει βγάλει τον εαυτό του έξω από την «ιστορία επίδρασης», του φιλοσοφικού κειμένου, και αποτολμά ως δημιουργικός συγγραφέας να συνθέσει πρωτότυπα ένα εντελώς νέο κείμενο που δεν προσδιορίζεται πια από την αναπόφευκτη, διακειμενικότητα της φιλοσοφικής μας παράδοσης, αλλά «παράγεται» από έναν ανιστόρητο ιδιότυπο διάλογο του συγγραφέα με τον ίδιο τον Λόγο.

Η «διάθεση» αυτής της μεταφιλοσοφικής «Έξεως» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, του συγγραφέα του πρωτο-κειμένου αυτού, είναι μία αναζήτηση με πάθος και αποφασιστικότητα για «Συν-αίνεση», «Ομοφωνία», «Σαφήνεια», «Ειρήνη» μεταξύ των μελών της φιλοσοφικής γλωσσικής κοινότητας. Πρόκειται για ένα διαφωτιστικό πάθος, που ζητά να εξορθολογήσει το φιλοσοφικό Λόγο, να τον μετασχηματίσει από τη μυθική κατάσταση *πολέμου* στην έλλογη κατάσταση της *ειρήνης*. Βέβαια αυτή η θεσμοθέτηση της φιλοσοφικής ανομίας έχει και έναν χαρακτήρα ολοκληρωτισμού μέσα της. Όπως ο διαφωτισμός γενικά, έτσι και ο φιλοσοφικός Διαφωτισμός είναι μία «στιγμή» της πορείας του Πρώτου, είναι «ολοκληρωτικός»: η θεσμοθέτηση του φιλοσοφικού Λόγου θα επιτύχει, εφ' όσον από εδώ και στο εξής όλοι οι φιλοσοφούντες θα «διαφωτισθούν» σωστά, ώστε να «κοινωνικοποιηθούν» μέσω αυτής της μόνης και μοναδικής Γλώσσας. Ο *Kant* μιλάει έξω από τα δόντια: ο μόνος δρόμος που ακόμα μας μένει, μετά από τα αδιέξοδα, τις α-πορίες του Δογματισμού και του Σκεπτικισμού είναι ο Κριτικός δρόμος. Δεν υπάρχει όπως φαίνεται καμμία άλλη επιλογή στον Κριτικισμό. Η αναζήτηση του μεταφιλοσοφικού Εγώ για «βεβαιότητα», για «σιγουριά», γίνεται η ύψιστη «μαξίμα» δηλαδή η κατηγορική προσταγή αυτής της μετακριτικής «εκ-λογίκευσης» του φιλοσοφικού Λόγου. Ύψιστος σκοπός παραμένει η «αυτοσυντήρηση» του «Λόγου» και η προστασία του από τους κινδύνους της «εσωτερικής φύσης» της Υποκειμενικότητας και της «εξωτερικής Φύσεως» και της διύποκειμενικότητας του κοινωνικού κόσμου των άλλων. Η «ειρηνική», «σαφής» και «ομόφωνη» συναίνεση της φιλοσοφικής κοινότητας έχει σαν τίμημά της τον αποκλεισμό του ποικιλλόνομου *ετέρου* του Λόγου. Η ειρηνική συναινετική κοινότητα του φιλόσοφου αναδεικνύεται ταυτοχρόνως «παθητική» και «καταπιεστική» κοινότητα. Τα γλωσσικά λάθη, οι γλωσσικές ανωμαλίες, οι γλωσσικές «αμφιβολίες» και «αντινομίες» που είναι και αντίστοιχες για τον ίδιο τον καθαρό Λόγο, πρέπει να εκμηδενισθούν μια για πάντα οι κανόνες της επιτρεπτής αυτής Γλώσσας, πρέπει να προσδιορι-

σθούν *a priori*, ερήμην των συνομιλητών της γλωσσικής κοινότητας. Η απροσδιοριστία, η αδιαφάνεια της διϋποκειμενικής χρήσεως της Γλώσσας που είναι και το «στοιχείο» της διαλεκτικής επικοινωνίας πρέπει να εκλείψει χάριν μιας προσδιορισμένης Επικοινωνίας, όπως οι Άλλοι και ο Άλλος γίνονται «συμβεβηκόντα» της «αυτοσυντήρησης» του αντικειμενικού Λόγου. Το άνοιγμα του φιλοσοφικού Λόγου πρέπει να κλείσει η διακειμενικότητα του φιλοσοφικού κειμένου. Πρέπει να αρθεί στο «κλειστό κείμενο» μιας αυτοδύναμης Υποκειμενικότητας, που ζητάει να αυτοσυγκροτηθεί χωρίς τη βοήθεια της φιλοσοφικής παράδοσης και ενάντια σ' αυτή.

Έτσι, ο φόβος του Εγώ του Αφηγητή, μπροστά στον αναρχικό σκεπτικισμό βρίσκει τη θεραπεία του μέσα στην «αναγωγή» των τελευταίων αρχών της καθολικής γλώσσας, η οποία γίνεται το υποκείμενο εκείνο του Αφηγητή, το οποίο εγγράφει στη μορφή της έκθεσης του κειμένου του, τους επιμέρους «σταθμούς» της αυτο-κριτικής παρουσίας του. Έτσι π.χ. στην Κριτική του Καθαρού Λόγου, ο καθαρός Λόγος εμφανίζεται πρώτος ως «καθαρή εποπτεία», μετά ως «καθαρή διάνοια», μετά ως «καθαρός (θεωρητικός) Λόγος» και τέλος ως «καθαρός Πρακτικός Λόγος» και «τελεολογική» αισθητική δύναμη της κρίσεως. Με αυτή την αυτοκριτική αυτο-έκθεση του Λόγου, καταγράφονται όλες εκείνες οι αναγκαίες «λογικές» προϋποθέσεις, οι οποίες οφείλουν να εγυνηθούν για πάντα τη Συν-αίνεση της φιλοσοφικής κοινότητας. Εάν δούμε τον κριτικισμό λοιπόν «λογοτεχνικοκριτικά», τότε ο ίδιος ο *Kant* που βάζει σαν σκοπό της συγγραφικής δραστηριότητας το «*de nobis silentio*» της αποσιώπησης της προσωπικής του εμπειρίας, είναι το Υποκείμενο του αφηγητή, όπως π.χ. ο Όμηρος, ενώ ο καθαρός λόγος η «αυτοσυντηρούμενη», η «αυτονομημένη» Υποκειμενικότητα είναι το Υποκείμενο της Αφήγησης όπως π.χ. ο Οδυσσεύς στον Όμηρο. Μία μοντέρνα εκδοχή της «Οδύσσειας» έχουμε και στο μεγαλειώδες εκείνο «εκπαιδευτικό» μυθιστόρημα την «Φαινομενολογία του πνεύματος» του *Hegel*. Κι εδώ έχουμε τη σύμπραξη και την αλληλοσυμπλήρωση των πολλών Εγώ της μεγάλης φιλοσοφικής Αφήγησης. Το υποκείμενο της αφήγησης είναι το παρατηρούν Εγώ του συγγραφέα, «Το καθ' αυτό και για μας»: το μεγάλο Υποκείμενο του αφηγήματος είναι το ίδιο το Πνεύμα, που όπως ο Οδυσσεύς του Όμηρου διέρχεται όλους τους «σταθμούς» της περιπέτειάς του μέσω μιας «αυτοεξωτερίκευσης» και «αυτο-συντήρησης» του εαυτού, μέχρι που να φτάσει στη «πατρίδα», την «απόλυτη γνώση», που συμφιλιώνει τον κόσμο και τον εαυτό του· στους επιμέρους αυτούς

σταθμούς του «απολύτου Πνεύματος» εμφανίζεται κατά τον *Hegel* και ένα δεύτερο υποκειμένο του «αφηγήματος». Το «για τον εαυτό» του, που είναι ο ήρωας της εκάστοτε μορφής» της συνείδησης π.χ. στωϊκή αυτοσυνείδηση, σκεπτικισμός, ύλη. Οι μορφές αυτές της συνείδησης είναι όπως οι περιπέτειες του Οδυσσέα ο Κύκλωπας, η Κίρκη, οι Λωτοφάγοι, η Καλυψώ κ.λπ που συμβάλλουν στη «συνέχιση της περιπέτειας» και του «Νόστου» του Οδυσσέα. Είναι προφανές, ότι η περιπέτεια της Σκέψης είναι πρώτον, διύποκειμενική: γιατί ο «αυτο-εκπαιδευόμενος» Οδυσσέας μας, ο ομηρικός ή ο εγγελιανός ανάλογα, χρειάζεται τους άλλους, για ν' αναμετρηθεί μαζί τους και να αυτοσυγκροτηθεί σε «Υποκειμενικότητα». Και δεύτερον η περιπέτεια αυτή είναι ανοιχτή για το μέλλον διότι η «συγκρότηση» αυτής της Υποκειμενικότητας, δεν είναι «στιγμιαία», δηλαδή αν-ιστορική, αλλά εξελίσσεται μέσα στην μελλοντικά στραμμένη «χρονικότητα του ίδιου του Υποκειμένου». Ο τύπος της συγκρότησης της «Υποκειμενικότητας» της οποίας την «προϊστορία» γράφει ο Όμηρος, σύμφωνα με τον *Adorno*, είναι η συγκεκριμένη πραγματική Ιστορία της οποίας «επιφαινόμενο» είναι και η «Ιστορία των ιδεών». Αυτή όμως την ομηρική, εγγελιανή, αντορνίστικη Οδύσσεια προσπαθεί ο *Kant*, ο κατ' εξοχήν διαφωτιστής και αντίπαλος της λογοτεχνικότητας του φιλοσοφικού κειμένου, να μπλοκάρει. Πράγματι, εάν δούμε κάτω από το πρίσμα αυτό τη δικιά του «αναγωγή» της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας, τότε θα διαπιστώσουμε εύκολα ότι ο *Kant* υποκαθιστά τη διαλεκτική αυτή περιπέτεια της σκέψης της Υποκειμενικότητας με μία μονολογική περιπέτεια. Στοιχείο αυτής της «περιπέτειας» δεν είναι πια η ιστορική αυτοσυνείδηση του ανθρώπινου πνεύματος μέσα στις ιστορικές εκφάνσεις της διαμάχης της με τον έσω και έξω και κάτω κόσμο, αλλά η «αυτο-αντανάκλαση» και ο «αυτοστοχασμός» μιας υβριστικής Υποκειμενικότητας, η οποία τοποθετεί τον εαυτό της σε αρχή του Παντός, αντί να κατανοεί «εαυτόν» ως «στιγμή» αυτής της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου γένους και έτσι προσπαθεί «με τα δόντια» να διασώσει τον εαυτό της από το να πέσει στην «άβυσσο» της δικιάς της αστηριξίας. Μία ανάλογη κριτική της «υπερβατολογικής ψευδοοδύσσειας» έχουμε και στη Μετακριτική του καθαρού, θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στο Νεοεγγελιανό *Adorno*.

Η μέθοδος, την οποία εφαρμόζει το μεταφιλοσοφικό Εγώ για να ρυθμίσει αυτή τη δεύτερη εμπειρία της μεταφιλοσοφικής υπέρβασης της φιλοσοφίας και να θεμελιώσει μία τέτοια αυτοστοχαστική Μετα-φιλοσοφία είναι η έλλογος ανασυγκρότηση. Σκοπός της με-

θόδου αυτής είναι ο διαφωτισμός, ο εξορθολογισμός, η εκλογίκευση, η «απο-μυθοποίηση» του φιλοσοφικού Λόγου. Απ' αυτόν το σκοπό προκύπτει η συνεχής αντι-διαστολή του από «μυθικές», «διηγηματικές», «ιστοριογραφίες», ή μετα-κριτικές «απο-δομήσεις», «γενεαλογίες», «αρχαιολογίες» ή «αποκρυπτογραφήσεις» του φιλοσοφικού Λόγου. Σκοπός της «έλλογης ανασυγκρότησης» δεν είναι με άλλα λόγια να μας διηγηθεί ένα μεγάλο μύθο, δηλαδή ένα φιλοσοφικό μυθιστόρημα, το οποίο θα δείχνει πως από το Μύθο έγινε ο Λόγος, ή πως από το Άλογο έγινε το Λογικό. Ούτε πάλι ο μεταφιλοσοφικός Λόγος στην πορεία της εξέλιξής του έθαψε κάτω από τα θεμέλιά του – δίκην Θυσίας! – την αληθινή Ορθολογικότητα, την οποία εμείς σαν «αρχαιολόγοι» θα πρέπει να ξεσκεπάσουμε με τη φιλοσοφική αρχαιολογική σκαπάνη μας. Η έλλογη ανασυγκρότηση αντιδιαστέλλεται ορθολογικά από το μεγάλο Μύθο της Ιστορικής Γενέσεως του Λόγου καθώς και από το μεγάλο Αντι-μυθιστόρημα μιας «φαινομενολογίας» του Αντι-πνεύματος. Στοιχείο της «έλλογης ανασυγκρότησης», παραμένει μία ορθολογικότητα, που δεν «διηγείται», ούτε την ιστορική γένεσή της, ούτε την ιστορική «διαστροφή» της μέσα στον χρόνο. Μία ορθολογικότητα, που αυτοαναλύεται και αυτο-κρίνεται με απώτερο σκοπό, όχι να διασώσει τα «θεμέλια του Λόγου», και να εκμηδενίσει την δεσμευτικότητά του αλλ' αντιθέτως να προετοιμάσει κριτικά το έδαφος, με το να απομακρύνει ιστορικές διαστρεβλώσεις του Λόγου, για την παντοδυναμία και την κυριαρχία του Λόγου. Γι' αυτό ισχύει σαν ο πραγματοποιήσιμος σκοπός της, όχι να εκμηδενίσουμε δι' έλλογου ανασυγκροτήσεως τη φιλοσοφία αλλά να «πιστοποιήσουμε» επιχειρηματολογικά πια και όχι μυθικά, διηγηματικά, την ισχύ του Λόγου, και έτσι να αποκαλύψουμε το κρυμμένο «Βάθρο» του Λόγου, πάνω στο οποίο η Μεταφυσική πάντα στεκόταν, χωρίς να το γνωρίζει. Η έλλογη ανασυγκρότηση ξεκινά από την προϋπόθεση ότι ο Λόγος έχει ήδη εκφανθεί και παρουσιασθεί ως μία «φυσικοϊστορική» μορφή, ως «δεύτερη φύση» και ως Μύθος, ως «φυσική» ορθολογικότητα, στον τρόπο που οι άνθρωποι μιλούν, σκέπτονται και αιτιολογούν τις αξιώσεις, δεσμεύσεις κι εκτιμήσεις τους μέσα στον Κόσμο που ζουν. Οι άνθρωποι βρίσκονται πάντα σε μία «ενδογενή συνάφεια» με το Λόγο. Σκοπός της έλλογης ανασυγκρότησης δεν είναι και δεν μπορεί να είναι γι' αυτό η εφεύρεση κάποιου φαντασιακού Λόγου, στον οποίο θα κληθούν οι άνθρωποι εκ των υστέρων να υπακούσουν. Εκείνο που πρέπει η φιλοσοφία να προσπαθήσει να επιτύχει με την έλλογη ανασυγκρότησή της είναι ακριβώς να βοηθήσει στην «αυτοσυνείδηση» αυτού του «κρυμμένου», «α-συνείδητου» Λόγου, με το να τον κάνει σκοπό της «επιτήδευσής»

της. Ο *Kant* μιλάει πολύ σωστά ότι η κριτική του καθαρού Λόγου απλώς συνειδητοποιεί ορισμένες «προ-καταλήψεις» του κοινού Νου. Εκείνο λοιπόν που προέχει είναι η προσπάθεια του Φιλόσοφου να μεταφράσει τη συνηθισμένη χρήση του Λόγου (ή και της Γλώσσας) της Φιλοσοφίας στην «κανονισμένη» χρήση μιας «ξεκαθαρισμένης εποπτικής» Γλώσσας. Η μετάφραση αυτή δεν «νομιμοποιείται» από την «απλή απεικόνιση» της καθομιλουμένης Γλώσσας και Λογικότητας, ούτε και την «πλασματική» υποκατάστασή της από ένα τεχνητό «ιδίωμα», μια πλασματική Μορφή Γλώσσας και Λόγου. Ούτε ο αφελής ρεαλισμός της Απεικόνισης, ούτε καν η ιδιοφυής πλασματικότητα της Υποκατάστασης της Γλώσσας και του Λόγου είναι συνεπώς το στοιχείο της έλλογης ανασυγκρότησης. Σκοπός της παραμένει η έλλογη ανασυγκρότηση μιας «ιδεατής Γλώσσας» η οποία δεσμεύει «α-συνειδήτα» τους πάντες, αλλά η φιλοσοφία θα συνειδητοποιήσει και θα καταδείξει τη δεσμευτικότητά της αυτή όχι χάριν της παράδοσης ή της συνήθειας ή του εθίμου, αλλά χάριν του ίδιου Λόγου.

Αυτή τη συνάφεια μεταξύ της αυτοστοχαστικής Μεταφιλοσοφίας και καθολικής Γλώσσας, διέκρινε καθαρά και ο όψιμος *Wittgenstein* στα πλαίσια της αυτοκριτικής της «υπερβατολογικής» πρώιμης φάσης του. Εάν υπήρχε ένας καθολικός «λογισμός» όλων των «λογισμών», τότε θα ήταν μία Μεταφιλοσοφία δυνατή. Δηλαδή, όλες οι συγκεκριμένες φιλοσοφίες θα ήταν μεταφράσιμες σ' αυτό το Λογισμό· αυτός θα ήταν η κατάλληλη μεταγλώσσα για να μιλήσουμε για όλες τις Φιλοσοφίες. Μόνο που, όπως ομολογεί με παραίτηση αλλά και ανακούφιση ο εχθρός της μεγάλης «αφηγηματικότητας» της φιλοσοφίας, αυτή η καθολική Γλώσσα δεν υπάρχει και γι' αυτό θα πρέπει και η ιδέα της Μεταφιλοσοφίας ως έλλογης ανασυγκρότησης της φιλοσοφικής Γλώσσας, να θεωρηθεί ως μία φιλοσοφική αυταπάτη είναι προφανές, ότι η ιδέα της καθολικής γλώσσας συνδέεται με μία άλλη ερμηνευτική τώρα αυταπάτη, την ιδέα δηλαδή του «τέλειου κειμένου». Η κριτική του καθαρού Λόγου (ή της καθολικής Γλώσσας) «εγγράφεται» πράγματι μέσα σ' ένα τέτοιο «τέλειο κείμενο» που δεν χρειάζεται πια ερμηνεία, υπομνηματισμό από τον αναγνώστη του, ούτε και εμπλέκεται χωρίς τη θέλησή του στην «Ιστορία επίδρασής του», αλλά αξιώνει να κρατήσει την καθαρότητά του αυτή στον αιώνα τον άπαντα. Τα λογοτεχνικά και τα φιλοσοφικά κείμενα, στη δικιά τους λογοτεχνικότητα, εγγράφονται σε μια τέτοια «ιστορία της επίδρασής τους», όταν ο πανίσχυρος και ανεξέλεγκτος αναγνώστης τους μπορεί να τα ξαναγράψει μέσα στη δικιά του «ερμηνευτική συγκυρία». Επειδή τα κείμενα αυτά δεν εκθέτουν «το βασικό κείμενο» του καθαρού Λόγου,

αλλά τους σκοπούς και τα νοήματα «εμπειρικών» Υποκειμένων, τα οποία δεν ελέγχουν απόλυτα το «υπερβατολογικό» νόημά του και εκτός αυτού εγγράφονται μέσα σε μια λογοτεχνικότητα την οποία οι συγγραφείς τους δεν ελέγχουν απόλυτα. Εμπλέκονται τα κείμενα αυτά στην ανοιχτή διαλεκτική μεταξύ συγγραφέα και αναγνώστη: το κείμενο συγκροτείται από τη διαλεκτική μεταξύ «πρωταρχικής» και «μεταγενέστερης» σημασίας, μεταξύ συνειδητού και υποσυνείδητου «Νοήματος». Έτσι τα κείμενα αυτά εμπλέκονται σε μία διαλεκτική πορεία «διακειμενικότητας», όπου δεν έχει πλέον καμία θέση τόσο το υπερβατολογικό νόημα του συγγραφέα, ούτε και η Παντοδυναμία του Συγγραφέα και ο ευνουχισμός του Αναγνώστη σε παθητικό δέκτη του Νοήματος αυτού. Βέβαια το «τέλειο» αυτό «κείμενο» απευθύνεται στον αναγνώστη του: η αξίωσή του είναι να κατανοηθεί και να κριθεί από τον Άλλο. Αλλά σ' αυτή τη «διακειμενική» πρόκληση, ο συγγραφέας του «τέλειου κειμένου» πιστεύει ότι δεν μπορεί παρά να βγαίνει πάντα κερδισμένο. Από τη στιγμή, που αυτό πιστεύω ότι δηλαδή το κείμενο αυτό «αναλύει» και «δικαιολογεί» τις βασικές προϋποθέσεις της Ορθολογικότητας, είναι «επόμενο» ότι όλοι οι αναγνώστες του θα τ' αποδεχθούν και θα πράξουν σύμφωνα μ' αυτό. Μία μεταγενέστερη «μεταλλαγή» του φιλοσοφικού αυτού συντάγματος μέσω υπομνηματισμού αποκλείεται, αντίθετα με τη θεωρία και πράξη της «δικανικής» ερμηνευτικής. Το «τέλειο κείμενο» δημιουργεί μέσω της καθολικής Γλώσσας του κι ένα «καθολικό κοινό» όλων των έλλογων όντων, πέραν των γλωσσικών συνόρων και των ιστορικών προκαταλήψεων των επί μέρους φάσεων της ιστορικότητας του φιλοσοφικού Λόγου.

Η δυτικοευρωπαϊκή «Φιλοσοφία της Γλώσσας» είχε πάντοτε δυσκολίες με τον «τυπικό» προσδιορισμό της καθολικής Γλώσσας. Οι απορίες της καλούμενης Αναλυτικής Φιλοσοφίας να εξασφαλίσει κριτήρια της καθολικότητας μιας τέτοιας γλώσσας ήταν ανέκαθεν στο προσκήνιο: «φυσιοκρατική» καθημερινή Γλώσσα και θεσμοθετημένη, εξορθολογισμένη ιδεατή Γλώσσα, αναδεικνύονται από τον Πλάτωνα και μετά, ως ανεπιτήδεια «Βάση» ενός μεταφιλοσοφικού Λόγου, ο οποίος εστιάζεται πάνω στην Καθολικότητά του. Η καθομιλουμένη Γλώσσα είναι στην ιστορικότητά της, όχι «Βάση», αλλά «άβυσσος» του Μύθου (*Adorno*) και η εξορθολογισμένη ιδεατή Γλώσσα είναι ένα κατασκεύασμα, που έχει τις αρχές της κατασκευής του έξω από τη Γλώσσα και τα ενδιαφέροντα του κατασκευαστή. Το ίδιο το Εγώ, η Ψυχή, ο Λόγος ήταν πάντα ανεπαρκής αφετηρία για να εξασφαλίσουν την καθολικότητα του Λόγου. Αυτές οι «προσβάσεις» στη Γλώσσα μαρτυρούν αντιθέτως μάλλον για



την «υβριστική στάση» της φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας, η οποία μεταβάλλει τη Γλώσσα σε ένα όργανο της έκφρασης της Υποκειμενικότητας ή και προσπαθεί να αναγάγει την πολυμορφία της Γλώσσας πάνω σε ένα και μοναδικό, μέσω της σύνθεσης του «Εγώ», κανονισμένο λογοπαίγνιο. Η γραμματική χαρτογράφηση ξέρει μία λεωφόρο: τη σύνθεση του Λόγου. Τα άπειρα μονοπάτια που αποκλίνουν από τη λεωφόρο αυτή δεν τα χαρτογραφεί. Η εικόνα της Γλώσσας που μας δίνει είναι απλοϊκή. Έτσι τονίζει και ο όψιμος *Wittgenstein* της φιλοσοφικής Γραμματικής. Η ιδέα της καθολικής Γλώσσας, όνειρο της Λογικής, έχει για μας μόνο ένα «νόημα» εφ' όσον ξεχνούμε ή απωθούμε από λογική «προκατάληψη» την πραγματολογική διάσταση της «ομιλίας» δηλαδή τη «διϋποκειμενική» πραγματικότητα, όπως αυτή «συγκροτείται» στον εξω-λογικό κόσμο της Ρητορικής και της Πολιτικής. Εφ' όσον πρόκειται για τη φιλοσοφική Γλώσσα, συστηματικά παραβλέπουμε την ιστορικότητα του φιλοσοφικού Σημείου. Μόλις όμως αντιληφθούμε ότι η διϋποκειμενική γλωσσική χρήση είναι η «κινητήριος δύναμις» του καθολικού Λόγου δεν μπορούμε πια να «μπλοκάρουμε» την ιστορικότητα της Γλώσσας. (Πρλβ. την κριτική του ίδιου του *De Saussure* στην ανιστόρητη κατασκευασμένη καθολική γλώσσα, που συνήθως εκλαμβάνεται και υποστηρίζεται πέραν της χρηστικής της αξίας). Εάν όμως έχουν έτσι τα πράγματα, εάν η καθολική Γλώσσα προκειμένου να λειτουργήσει εμπλέκεται σε μια διαλεκτική με την, σε τελευταία ανάλυση «μητρική» μας Γλώσσα, ο καθολικός της Διαφωτισμός πρέπει να διαθλασθεί μέσα από τον επαρχιωτικό Ρομαντισμό της «Μητρικής» Γλώσσας μας, κι η αφηρημένη «ηθικότητα» της καθολικής Γλώσσας πρέπει πάντα να διαμεσολαβηθεί με τη συγκεκριμένη Ηθική (*Hegel*) μιας πολιτικής Κοινότητας· τότε το ιδανικό της έλλογης ανασυγκρότησης σύμφωνα με την Καθολική Γλώσσα αναδεικνύεται μετά από αυτά ως μία «γλωσσοφιλοσοφική και μεταφιλοσοφική» «πραγματικότητα», ως ένας *μύθος*. Αυτή την αυταπάτη της έλλογης ανασυγκρότησης βάσει ενός δήθεν καθολικού Λόγου την διέκρινε ο μεταγενέστερος *Wittgenstein*, όπως και ο *Quine*.

Ο ρητορικός «τρόπος» με τον οποίο μπορούμε να χαρακτηρίσουμε «λογοτεχνικά, κριτικά» το μεταφιλοσοφικό κείμενο σ' αυτή τη δεύτερη μεταφιλοσοφική εμπειρία του Συγγραφέα του, του Εγώ του Αφηγητή, όσο και του μεταφιλοσοφικού Εγώ, του Εγώ του Αφηγήματος, είναι η «φιγούρα» της υπερβολής. Το μεταφιλοσοφικό Εγώ μηχανεύεται, κάτω από την καθοδήγηση του Εγώ του συγγραφέα, έναν αντανakλαστικό διπλασιασμό και έναν αντικατοπτρισμό της φιλοσοφίας. Αυτή η «φιγούρα» της υπερβολής γίνεται φανερή,

από τις διατυπώσεις πολλών φιλοσοφικών συγγραφέων, οι οποίοι προσπάθησαν να συντάξουν ένα μετα-φιλοσοφικό Λόγο. Έτσι, ο *Kant*, ο οποίος σαν Υποκείμενο της αφήγησης σκηνοθετεί σαν υποκείμενο του αφηγήματός του ένα υπερβατολογικό Υποκείμενο έξω από την Ιστορία, τη Γλώσσα, την Κοινωνία και την Επικοινωνία, οραματίζεται μια «Μεταφυσική της Μεταφυσικής». Η κριτική του καθαρού Λόγου (καθώς και του Πρακτικού καθαρού Λόγου και της αισθητικής και τελεολογικής δύναμης της Κρίσεως), συγκροτεί μία μορφή αυτοκριτικής Μεταφυσικής και έχει ως αντικείμενό της την ίδια τη Μεταφυσική. Έτσι, το κείμενο που συνθέτει είναι ένα παλίμψηστο, μία *Duhlet* πάνω από το κείμενο της φιλοσοφίας, όπου αναγράφεται ένα δεύτερο κείμενο. Ο *Kant* δε γράφει απλώς κριτικές παρατηρήσεις στο περιθώριο του φιλοσοφικού κειμένου, αλλά το ξαναγράφει μετακριτικά, αλλοιώνοντας συστηματικά το νόημα και τη σημασία της παραδοσιακής φιλοσοφικής Γλώσσας. Ο *Dilthey*, ο οποίος σαν υποκείμενο της μεγάλης Αφήγησης της «Θεωρίας των Κοσμοθεωριών» σκηνοθετεί ένα υποκείμενο του Αφηγήματος που το ονομάζει «ζωή», προσπαθεί να συντάξει ένα μετα-φιλοσοφικό κείμενο, μέσα στο οποίο η παραδοσιακή, γι' αυτόν κυρίως εγγελιανή φιλοσοφία του Πνεύματος, αναδιπλώνεται και ζητά να «ξεσκεπάσει» τον κρυμμένο «Πάτο» του εαυτού της, δηλαδή την αρχή, όλων των συστημάτων, την προεξάρχουσα μεταφυσική δύναμη της ζωής. Βέβαια, όπως τονίζει και ο *Heidegger*, τελικά ο *Dilthey* δεν κατορθώνει να θεμελιώσει φιλοσοφικά με την αρχή της ζωής την παραδοσιακή Μεταφυσική, αλλά εκείνο που τελικά επιτυχαίνει είναι μία ανθρωπολογική κατάργηση της Μεταφυσικής. Αλλά αυτό δεν έχει εδώ και τόση σημασία: εκείνο που προέχει είναι ότι και ο *Dilthey* καταφεύγει στο απορρητικό σχήμα της αναδίπλωσης της Φιλοσοφίας για να βρει την αληθινή «βάση» της. Ο Νεοκαντιανός *Lask*, ο οποίος ενάντια στο ερμηνευτικό όραμα του *Kant*, τον εντάσσει στην Ιστορία της επίδρασης του κειμένου του και τον διαβάζει μετακριτικά, συνθέτει ένα μετα-φιλοσοφικό κείμενο μέσα στο οποίο, Υποκείμενο του Αφηγήματος δεν είναι πια η υπερβατολογική Ενότητα της Συνείδησης, αλλά μία «οδυσειακή» Υποκειμενικότητα, που παλεύει γενναία να ξεπεράσει τα σύνορα της καθαρής Υποκειμενικότητας και ν' ανακαλύψει την ιστορική και ματεριαλιστική Γένεσή της· στη μετακριτική του αυτή προσπάθεια, που ο *Adorno* εκτιμά ως τη πιο συνεπή αυτοκριτική του ιδεαλισμού, που τον οδηγεί ως την «άβυσσο», του Ματεριαλισμού, ο *Lask* εντάσσει και άλλα υποκείμενα του αφηγήματός του, όπως τον *Fichte* τον *Hegel* και τον Πλωτίνο. Μέσα σ' αυτήν την πολύ αντι-καντιανή Διακειμενικότητα του δικού του «μετα-λογικού» και «μετα-φιλοσοφικού» κειμένου ο

*Lask* συλλαμβάνει την αναστοχαστική ιδέα μιας «Γνωσεοθεωρίας». Ενώ η γνωσεοθεωρία αναπαράγει απορίες της αυτοσυγκρότησής της, η νεώτερη γνωσεοθεωρία, η Μεταθεωρία της πρώτης, καλείται να θεματοποιήσει τις απορίες αυτές όχι με τα μέσα μιας «ψυχολογίζουσας», αλλά μιας μετε-υπερβατολογικής Γνωσεοθεωρίας. Από εδώ δεν υπάρχει πια και μεγάλη απόσταση από τη «Μετακριτική της Γνωσεοθεωρίας» του *Adorno*, ο οποίος προσπαθεί βέβαια να άρει την καντιανή και νεοκαντιανή Γνωσιοθεωρία μέσα σε μία Κριτική Θεωρία της Κοινωνίας. Τέλος, ο *Heidegger*, ο οποίος σαν συγγραφέας του μεταφιλοσοφικού κειμένου του, σκηνοθετεί και ανεβάζει στη σκηνή της μεγάλης «Οδυσσειακής» αφήγησης μία σωρία από Υποκείμενα του Αφηγήματός του, από τους Προσωκρατικούς, Ηράκλειτο και Παρμενίδα, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, τον *Kant*, τον *Hegel* και το *Nietzsche*. Προχωρεί γενναία στην πραγμάτωση της ιδέας μιας και θεμελιώδους οντολογίας, η οποία αναλαμβάνει να εκθέσει πρώτα οπτικά με την Ερμηνευτική της Πραγματικότητας και μετά οντολογικά με τη «χρονική» ερμηνεία της Αυθεντικότητας τον κύριο μεταφιλοσοφικό, τον Αφηγητή, την «ύπαρξη», η οποία αναλαμβάνει το ρόλο του θεμελιωτή του φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια η «ύπαρξη» αυτή είναι προϊόν ριζικής «αποδόμησης» της υπερβατολογικής Υποκειμενικότητας και «ριζική» Μοναξιά μιας ύπαρξης που από τη μια διαμεσολαβείται αρνητικά με τον μη αυθεντικό βιόκοσμο της «μαζικής» Κοινωνίας και Κουλτούρας και από την άλλη επιδιώκει να διαμεσολαβηθεί «αυθεντικά» με μία γνήσια, λαϊκή κοινότητα, ταυτιζόμενη απόλυτα με τη «μάζα» της και την αυθεντική ιστορία της. Βέβαια, το Υποκείμενο αυτό της μεγάλης του αφήγησης η «ύπαρξη» δεν παραμένει για πάντα ο ήρωας του Χαιντεγγεριανού φιλοσοφικού Μυθιστορήματος. Αργότερα την «ύπαρξη» θ' αντικαταστήσει το *είναι* και το μεταφιλοσοφικό κείμενο, που δε θα εστιασθεί πια γύρω από τη μη αυθεντική ή αυθεντική ύπαρξη που παρ' όλη την απο-υπερβατολογικοποίησή της (*Habermas*) διατηρεί «ίχνη» μιας Φιλοσοφίας της Υποκειμενικότητας αλλά θα συνθέσει την ιδιότυπη «Οδύσεια» αυτού του απρόσιτου πια στην «Ύπαρξη» *Είναι*, και θα προχωρήσει με συνέπεια σε μία φιλοσοφικοϊστορική «αποδόμηση» της παράδοσης που συγκροτείται ως «Λησμονιά του *Είναι*» ή ως «Μηδενισμός» του ίδιου του μεταφυσικού Λόγου. Εν πάσει περιπτώσει, στη φάση της «Θεμελιώδους Οντολογίας» του «*Είναι και Χρόνος*» γίνεται οπωσδήποτε η απαιτητική προσπάθεια να αναρριχηθεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ τη γλώσσα της Μεταφυσικής με τα μέσα της ίδιας Γλώσσας, να δημιουργήσει μια «φιλοσοφία δεύτερης τάξης» για να μπορέσει με τη βοήθειά της να διασαφηνίσει κριτικά τη φιλοσοφία Πρώτης Τάξεως.

Ερωτάται όμως τώρα ποια είναι η κλίμακα την οποία θα χρησιμοποιήσει το συγγραφικό Εγώ προκειμένου να εξασφαλίσει στο μεταφίλοσοφικό Εγώ το μέσο εκείνο που θα του επιτρέψει πράγματι να «αναρριχηθεί» τη φιλοσοφία και ν' αντλήσει τις ανάλογες εμπειρίες του απ' αυτήν την «αναρρίχηση». Μια πολύ απλή, αλλά και τόσο δύσκολα ν' απαντηθεί ερώτηση. Για να δώσουμε μια κατάλληλη απάντηση πρέπει στο σημείο αυτό να σταθούμε κάπως και να εμβαθύνουμε στο «κέντρο» αυτού του προβληματισμού. Αλλά θα το κάνουμε αυτό, γιατί, όπως θα πούμε στο σημείο αυτό, αφορά και τα άλλα κεφάλαια της μελέτης μας αυτής και το status της ίδιας μας της μελέτης ως τέτοιας. Ο αναγνώστης ας μη θεωρήσει γι' αυτό τις υπόλοιπες αναλύσεις της συγγραφής αυτής ως «παρ-έκκλιση», αλλά ως την «καρδιά» του όλου εγχειρήματός μας. Είναι προφανές ότι η κλίμακα αυτή της αναρρίχησης δεν παραμένει πάντα η ίδια, αλλά ποικίλει ανάλογα με το «στοιχείο» της ίδιας της φιλοσοφίας. Η κλίμακα αυτή είναι με άλλα λόγια ιστορική κατηγορία. Στο γερμανικό π.χ. ιδεαλισμό και τα νεοκαντιανά παρακλάδια του, δηλαδή σε φιλόσοφους όπως αυτούς που αναφέραμε προηγουμένως, όπως ο *Kant*, *Dilthey*, *Lask*, αλλά και *Husserl*, έχουμε να κάνουμε με παραστάσεις της Ψυχής (ή με «σκέψεις της Ψυχής»), επομένως το στοιχείο αυτής της αναρρίχησης θα γίνει με τη φόρμουλα «Παράσταση της Παράστασης» ή «αντανάκλαση της αντανάκλασης». Στο κέντρο της απεικόνισης δια της αντανάκλασεως στέκεται το κυρίαρχο Εγώ, που ελέγχει αυτές τις παραστάσεις. Σκοπός της «αντανάκλαστικής Γνωσεοθεωρίας» από τους Στωϊκούς ως τον *Kant* είναι να προσδιορίσουμε την αλήθεια ή και το ψεύδος αυτών και να τις ξεχωρίσουμε από τις παραστάσεις του ονείρου και της μανίας, της τρέλλας. Σκοπός της «Γνωσεοθεωρίας» είναι με άλλα λόγια να ενθρονίσει το κυρίαρχο Υποκείμενο στο «κέντρο» της γνωστικής θεωρητικής διαδικασίας. Στο ξύπνιο του το Υποκείμενο ελέγχει τις παραστάσεις του, δίνει την «συγκατάθεσή» του γι' αυτές, δεν υπόκειται σε κανέναν εξαναγκασμό της τρέλλας ή την αυθαιρεσία του ονείρου. Η παραδοσιακή «Γνωσεοθεωρία» ήταν μια μεγάλη «φάμπρικα» επεξεργασίας «παραστάσεων» με γενικό της διευθυντή το Υποκείμενο. Όπως τονίζει ο *Forly*, κυρίαρχη στο μοντέλο αυτό είναι ο «καθρέφτης»: η ψυχή καθρεφτίζει τον κόσμο και η γνώση είναι μία τέτοια απεικόνιση του κόσμου. Το Υποκείμενο κάνει την εμπειρία του κόσμου με το να «καταγράφει», να ταξινομεί και να συστηματοποιεί αυτές τις «παραστάσεις» του κόσμου στην ψυχή. Εκείνο που ενδιαφέρει το Υποκείμενο είναι να γνωρίζει ποιες απ' αυτές τις παραστάσεις έχουν ένα *Referent*, μία αντικειμενική αναφορά και ποιες όχι. Με αυτό τον τρόπο το Υποκείμενο είναι έτοιμο

να προχωρήσει σε ευρύτερες ταξινομήσεις που αφορούν στη θεωρητική πρακτική, και στην ποιητική δραστηριότητα του ανθρώπου. Δηλαδή να οργανώσει όλο το φιλοσοφικό Λόγο πάνω στη «στοιχείωση» αυτή των παραστάσεων της ψυχής. Είναι προφανές ότι το Υποκείμενο αυτό δεν κατέχει απλώς τις «παραστάσεις» αυτές, αλλά τις «ταξινομεί», τις «χειρίζεται», τις εγγράφει σε κάποιο ιδιότυπο κείμενο της Ψυχής, σε κάποιο «ιστό» (υφάδι της «αράχνης» της ψυχής: Χρύσιππος). Μόνο που το στοιχείο αυτού του κειμένου δεν είναι «γράμματα» της Γλώσσας, αλλά «εικόνες» των πραγμάτων στην Ψυχή. Πρόκειται με άλλα λόγια για μία Γραφή στον πίνακα του μεγάλου συγγραφέα της «Οδύσσειας» της Ψυχής. Υπάρχει με άλλα λόγια μία «ανα-στοχαστικότητα» της Ψυχής, στον κατάλληλο χειρισμό αυτών των «παραστάσεων». Αλλ' αυτό δε σημαίνει ότι η Ψυχή ενδιαφέρεται και επιτηδεύεται σε μία «επαναληπτική» απεικόνιση της απεικόνισης των παραστάσεων της. Εκείνο δηλαδή που επιζητεί να επιτύχει, είναι μία σωστή εικόνα του κόσμου και όχι μια αλληπάλληλη απεικόνιση της «σε πολλαπλούς καθρέφτες», που ο καθένας απεικόνιζε το προηγούμενό του και τελικά χάνεται η πρωταρχική «εικόνα» του πράγματος από τις πολλαπλές αυτές ανα-αντανακλάσεις του σε πολλαπλούς καθρέφτες. Είναι προφανές ότι η απλή απεικόνιση του κόσμου από το κυρίαρχο Υποκείμενο είναι προϊόν Διαφωτισμού, που προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός κυρίαρχου Υποκειμένου, που ελέγχει και «κουμαντάρει» τις παραστάσεις του για το κόσμο. Τις παραστάσεις αυτές δεν τις εκπέμπουν πια δαίμονες ή θεοί, αλλά ένας εκλογικευμένος Κόσμος. Αλλ' ακόμη και όταν οι παραστάσεις αυτές προέρχονται από Υποσυνείδητο του Ονείρου ή της μανίας και εκεί το κυρίαρχο Εγώ είναι σε θέση να τις «κυβερνήσει», να τις ελέγξει να τις «εξουσιάσει». Ερωτάται όμως τότε προς τι η πολλαπλή απεικόνιση του κόσμου μέσα από πολλαπλούς καθρέφτες: εάν το Υποκείμενο εμπλακεί σε μία τέτοια κατάσταση, «πολλαπλή» και σε μία αλληπάλληλη απεικόνιση του κόσμου, τότε ασφαλώς θα περιέλθει σε «τρόμο» και «ίλιγγο» γιατί τελικά χάνει αυτή τη μονοσημαντότητα της απεικόνισης, που του είναι τόσο απαραίτητη προκειμένου να επιβιώσει στον κόσμο αυτό. Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι ότι άλλο είναι ο Βιόκοσμος, μέσα στον οποίο το Εγώ επιδιώκει την «αυτοσυντήρησή» του και άλλο είναι η Γνωσεοθεωρία, όταν το Υποκείμενο αυτό ανα-στοχάζεται τη σχέση του αυτή με τον κόσμο. Από τη στιγμή που η διαδικασία αυτή της απεικόνισης αρχίζει, κανείς δεν μπορεί πια να την περιορίσει στο πρώτο αυτό σκαλοπάτι της αντανakλαστικής κλίμακας. Η περιέργεια του οδυσσειακού Υποκειμένου να ζητήσει να ξεπεράσει τα σύνορα της απλής απεικόνισης και να τολμήσει την «πε-

ριπέτεια» αυτής της «αναρρίχησης» στη σκάλα της απεικόνισης του Κόσμου από την Ψυχή. Είναι κι αυτή η περιπέτεια της Ψυχής «κομμάτι» της Πορείας του Διαφωτισμού. Επομένως και η μεταφιλοσοφική απεικόνιση της φιλοσοφικής απεικόνισης του κόσμου έχει νόημα και δεν μπορεί να εκληφθεί απλά, «διπλασιασμός» του φιλοσοφικού «στοχασμού» χωρίς καμμία «διαφωτιστική» Δύναμη. Με το μέσον της πολλαπλής απεικόνισης μπορεί π.χ. μία Μετακριτική της Γνωσεοθεωρίας να «εκθρονίσει» το κυρίαρχο Υποκείμενο από το κέντρο του «Θρόνου» της Γνωσεοθεωρίας και να το απεικονίσει «σαν μέλος μιας ευρύτερης» ολότητας συν-απεικονιστών του κόσμου, να την «απεικονίσει» σε μία «ευρύτερη εικόνα» διϋποκειμενικότητας όπου το Εγώ «χάνει» τον εγωκεντρισμό του. Μπορεί επίσης ν' απεικονίσει την «αντικειμενική» αναφορά της «παράστασης» της Ψυχής, ως «στιγμή μιας ολότητας» του κόσμου, η οποία προηγείται της ατομικής απεικόνισής της και την κάνει πρώτα δυνατή. Η μετα-φιλοσοφική απεικόνιση της φιλοσοφίας γενικά δε νοείται ως απλός αναδιπλασιασμός της «φιλοσοφικής» εικόνας του κόσμου, αλλά ως «απεικόνιση» της εικόνας αυτής, ως «στιγμή» μιας ευρύτερης «εικόνας» του Κόσμου. Στην έννοια του «αυτο-καθρεφτισμού», της φιλοσοφίας εμπεριέχεται επομένως η δυνατότητα διευρύνσεως της ιδέας της φιλοσοφίας και όχι ο «ναρκιστικός» δηλαδή στείρος αναδιπλασιασμός. Τη λογική της πολλαπλής, πολυδιάστατης «απεικόνισης», δε θα τη μάθουμε από τον Σκεπτικιστή που είναι κολλημένος στο πρώτο σκαλί της κλίμακας της απεικόνισης με το βιοτικό του κριτήριο, αλλά μάλλον στην Τέχνη της Ζωγραφικής που με το ίδιο πνεύμα της αντανακλαστικής Μεταφιλοσοφίας προχωρεί σε μία τέτοια διεύρυνση των διαστάσεων της Λογικής της απεικόνισης. Είναι γνωστή για να την επαναλάβω εδώ, η ερμηνεία του *Foucault* στην εικόνα του *Velasquez*, όπου ο σχεδιαστής της εικόνας ο ζωγράφος, ζωγραφίζει το έργο του μέσα στην ίδια την εικόνα, καθώς επίσης η άλλη πολυδιάστατη εικόνα του *Escher*, την οποία ερμηνεύει θαυμάσια ο *Hofstadter*: ένας βλέπει τον παρατηρητή μιας εικόνας, που απεικονίζει την πόλη μέσα στην οποία βρίσκεται το Μουσείο, μέσα στην οποία εκτίθεται αυτή η εικόνα. Εδώ δεν πρόκειται για αντιδιαφωτιστικό «ξεχαρβάλωμα» της απλής απεικόνισης, αλλά για απεικόνιση με τα ίδια μέσα της εικόνας των ευρύτερων διαμεσολαβήσεων, που έτσι μόνο την καθιστούν δυνατή ως εικόνα. Βέβαια η Ζωγραφική σαν Τέχνη έχει την «εικόνα» ως «στοιχείο» της παραγωγής της, αλλά η Μεταφιλοσοφία σε ποιο στοιχείο θα «απεικονίσει» με την πολυδιάστατη και πολλαπλή απεικόνιση τον κόσμο και τον «εαυτό» της ως κομμάτι αυτής της «απεικόνισης»; Φτάνει η μεταφορική χρήση της εικόνας

ως εικόνας της «φαινότητας» και παράστασης της Ψυχής; Μήπως αυτός ο «Μενταλισμός» της παραδοσιακής Φιλοσοφίας δε θα πρέπει να συνεχισθεί «έστω και μεταφιλοσοφικά» αλλά θα πρέπει να βρούμε ένα άλλο στοιχείο της «κλίμακας» για τη μετα-φιλοσοφική αναρρίχηση της Φιλοσοφίας; Γίνεται με άλλα λόγια επιτακτική η ανάγκη για «αλλαγή παραδείγματος» προκειμένου ν' απαγκιστρωθεί η Φιλοσοφία και μαζί της και η Μεταφιλοσοφία από τη φιλοσοφία της απλής συνείδησης, και να βρει ένα νέο «στοιχείο» αυτοσυγκρότησής της: καλούμεθα μνε άλλα λόγια να «εγκαταλείψουμε» έστω και προσωρινά τις «εικόνες» της ψυχής και να καταφύγουμε στις «λέξεις» και τη Γλώσσα ως τα συστήματα για ν' ανασυγκροτήσουμε έλλογα, δηλαδή γλωσσικά την ίδια τη φιλοσοφία, άρα και τον μεταφιλοσοφικό αναστοχασμό της. Είναι προφανές ότι με αυτό το «linguistic tar» ανοίγονται και για τη Μεταφιλοσοφία, το κατεξοχήν θέμα μας, νέες προοπτικές.

Η αναλυτική Φιλοσοφία επιτελεί αυτή τη «γλωσσική στροφή» και αίρει διαλεκτικά τη «Φιλοσοφία της Συνείδησης» σε μία φιλοσοφία της διϋποκειμενικής Γλώσσας. Όχι οι παραστάσεις, «ιδέες» της Ψυχής, αλλά οι δημόσιες λέξεις είναι το «στοιχείο» της αναλυτικής Φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία γίνεται ανάλυση της Γλώσσας: της καθομιλουμένης Γλώσσας ή της ιδέας της Γλώσσας, απ' όπου και η διάκρισή της σε δύο «πτέρυγες». Κοινός στόχος και των δύο «πτερυγών» της είναι να εξασφαλίσουν στη Φιλοσοφία ένα νέο στοιχείο αυτο-δυναμίας: η επιμέρους επιστήμη ασχολείται με τον «ουσιαστικό» (= περιεχόμενο) τρόπο του ομιλείν, ενώ η Φιλοσοφία ασχολείται με τον «τυπικό» (δηλαδή άνευ περιεχομένου) τρόπο του ομιλείν. Ο Carnap μιλάει για «συντακτικό» (και αργότερα και σημειολογικό) τρόπο ομιλίας, ο όψιμος *Wittgenstein* για «γραμματική» ανάλυση ως «στοιχείο» της Φιλοσοφίας. Βασικός άξονας αυτού του «γλωσσικού προσδιορισμού» της Φιλοσοφίας είναι η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ Γλώσσας που μιλάει για την πραγματικότητα και Γλώσσας που μιλάει για τη Γλώσσα. Εάν κοιτάξουμε πιο προσεκτικά πρόκειται για μία διάκριση μεταξύ ορθού και Πλάγιου Λόγου ή Λόγου, χωρίς και με «εισαγωγικά». Η διάκριση αυτή δεν είναι νέα, είναι τόσο παλιά όσο και η ιστορία του φιλοσοφικού Λόγου. Καινούργια όμως είναι η μετα-φιλοσοφική χρήση της διάκρισης αυτής: η επιστήμη έχει ως «στοιχείο» της τον ορθό, ευθύ Λόγο, η φιλοσοφία έχει αντιθέτως ως στοιχείο της τον «Πλάγιο Λόγο». Αυτή η νέα συγκρότηση του φιλοσοφικού Λόγου ως μετα-λόγου αφαιρεί από τη Φιλοσοφία τη δυνατότητα να μιλήσει κατ' ευθείαν για τα πράγματα και την καταδικάζει σε ένα λόγο πλάγιο, δηλαδή την «εγκλωβίζει» στα «σύνορα» μιας μετα-γλωσσικής κριτικής δραστηριότητας, χω-

ρίς η Φιλοσοφία να έχει τη δυνατότητα να έλθει σε επαφή πια με τον έξω κόσμο. Μπορούμε να μιλήσουμε και για «Φιλολογική» οπισθοδρόμηση του φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια αυτή η οπισθοδρόμηση είναι καρπός της «διαλεκτικής του διαφωτισμού» που υψώνει την επιμέρους επιστήμη σε ερμηνευτή του «απόλυτου Πνεύματος» και καταγγέλλει τη Φιλοσοφία ως ιστορική προκατάληψη που πρέπει να ξεπερασθεί ιδεολογικοκριτικά. Η αναλυτική Φιλοσοφία ψάχνει κάποια λύση για το αδιέξοδο στο οποίο περιήλθε από την «ιστορική μοίρα της» (*Adorno*) η Φιλοσοφία: αντί να αρθεί σε επιστήμη, όπως ζητείται από τον Επιστημονισμό, η φιλοσοφία ξαναγίνεται «επιτηδευσιαστική της ορθότητας του Λόγου» (Στωϊκισμός). Μόνο που ο Λόγος αυτός, που «καλλιεργεί» και επιτηδεύεται η αναλυτική Φιλοσοφία δεν είναι πια ο στωϊκός «αντικειμενικός Λόγος», αλλά ο «υποκειμενικός» λόγος. Κι αυτός ο υποκειμενικός Λόγος δεν επαφίεται εξ ολοκλήρου στη Φιλοσοφία, αλλά κατανέμεται σε δύο πτυχές: αυτή που μιλάει για τα πράγματα και αυτή που μιλάει για τον ίδιο τον υποκειμενικό Λόγο. Μόνο το «μεταγλωσσικό» κομμάτι της πίττας παίρνει η φιλοσοφία. Το «ουσιαστικό» κομμάτι της πίττας το κληρονομεί η επιστήμη. Έχουμε να κάνουμε με όλη αυτή τη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» που ξεκινάει με τη Φιλοσοφία ως διαχειριστή του καθολικού, αντικειμενικού και υποκειμενικού καθώς και του «ουσιαστικού» και του «μεταγλωσσικού τρόπου» του ομιλείν και καταλήγει με τη Φιλοσοφία ως «διαχειριστή» ενός υποκειμενικού και μετα-γλωσσικού τρόπου του ομιλείν. Έτσι φαίνεται, ότι η Φιλοσοφία μπορεί σήμερα να βρει την ειρήνη της με τον κόσμο, τον οποίο τελικά προσδιορίζει η επιστήμη. Η φιλοσοφία πρέπει να υπακούσει κι αυτή στον αδυσώπητο νόμο αυτής της «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού». Προκειμένου να «αυτοσυντηρηθεί» και να επιβιώσει μέσα στη νέα πολιτιστική συγκυρία της νεότερικότητας, πρέπει να παραιτηθεί από τις παλιές «μεταγλωσσικές αξιώσεις», να μιλήσει για το Λόγο του Παντός – των «θείων και ανθρώπινων πραγμάτων» και ν' ασχοληθεί με τη «μεταγλωσσική» δραστηριότητα της ανάλυσης της Γλώσσας της Επιστήμης (ή και της καθομιλουμένης). Έτσι στην αναλυτική Φιλοσοφία, η παραδοσιακή Φιλοσοφία επιτελεί το θάνατό της και αναλαμβάνει έναν πιο ταπεινό ρόλο, που τελικά την υποβιβάζει σε «μεταγλωσσικό» υποχείριο της καθημερινής ή της επιστημονικής Γλώσσας. Είναι πράγματι τραγική αυτή η «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»: το φιλοσοφικό Εγώ αυτοκαταδικάζεται σε μια φοβερή αφασία, την οποία προσπαθεί να κρύψει κάτω από τα θαυμαστά κατασκευάσματα της μετα-γλωσσικής δραστηριότητάς της. Με το ν' ανακόπτεται από τον «ουσιαστικό τρόπο του ομιλείν» που τον παραχωρεί στον επιστήμονα συνάδελφό του



και να κρατάει για τον εαυτό του τον «τυπικό τρόπο του ομιλείν» το φιλοσοφικό Εγώ αυτοπαγιδεύεται σε μια «μεταγλωσσική» επιτήδευση του Λόγου, που δεν του επιτρέπει πια να πει κάτι για τα πράγματα: το φιλοσοφικό Εγώ «αυτοαποκλείεται» μέσα στα τείχη της μετα-γλωσσικής φυλακής του. Παρ' όλα αυτά έχουμε να κάνουμε με μία «μεταφιλοσοφική» στάση και έξη του αναλυτικού φιλόσοφου: ο «ψευδο-ουσιαστικός» τρόπος ομιλίας του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου «ανασυγκροτείται», «απεικονίζεται», «μεταφράζεται» στο μοντέρνο φιλοσοφικό Λόγο, που είναι φυσικά ένας «τυπικός τρόπος του ομιλείν». Η κλίμακα λοιπόν πάνω στην οποία «πορεύεται» ο αναλυτικός Μεταφιλόσοφος για ν' «αναρριχηθεί» τον παραδοσιακό λόγο, είναι η Γλώσσα και η αναρρίχηση αυτή συνίσταται στο ότι ο αναλυτικός μεταφιλόσοφος κάνει το βήμα από τον «ουσιαστικό» στον «τυπικό» τρόπο του ομιλείν. Ο *Quine* μιλάει για «σημασιακή άνοδο» (*sematic ascent*): εννοεί ακριβώς αυτή την άνοδο που περιγράψαμε, έχοντας υπ' όψη μας φυσικά, όπως και ο ίδιος, το δάσκαλό τους *Carnap*. Είναι προφανές ότι το μετα-φιλοσοφικό Εγώ του γλωσσο-αναλυτικού Αφηγητή δεν υποκύπτει στον κίνδυνο του στείρου ανα-διπλασιασμού του φιλοσοφικού λόγου: διότι στη μετα-φιλοσοφική του αυτή αναρρίχηση «μεταλλιώνει» τον ίδιο το φιλοσοφικό Λόγο. Ενώ ο φιλοσοφικός Λόγος μιλάει στον ευθύ, ορθό Λόγο της πραγματικότητας, ο μεταφιλοσοφικός Λόγος τον «μετατρέπει» σε «τυπικό» πλάγιο Λόγο. Στην αναρρίχηση του αυτή το μεταφιλοσοφικό Εγώ ξεκαθαρίζει μια για πάντα τη «Διαλεκτική της γλωσσικής Φαινομενικότητας του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου»: ο συγγραφέας του κειμένου αυτού έβαλε τον αφηγητή του να μας διηγηθεί το μεγάλο Μύθο για τη «Φύση του Παντός», ενώ τώρα αυτός ο μύθος εκλογικεύεται σε επίσημη, οντολογική ομιλία του «τυπικού Λόγου». Ο συγγραφέας του κειμένου της παράδοσης, είχε πέσει θύμα αυτής της συστηματικής δισημίας: νόμιζε ότι μιλούσε για τη Γλώσσα. Μπέρδευε δηλαδή τον «ουσιαστικό» με τον «τυπικό» τρόπο του ομιλείν. Εμείς όμως σήμερα, παιδιά του «γλωσσικού Διαφωτισμού» θα ξεκαθαρίσουμε τη «Διαλεκτική αυτή κατάχρηση» του Λόγου και θα συμβάλουμε στο «διαφωτισμό» αυτού του Εγώ, μετά θα μεταφράσουμε αυτό τον ωϊωνεί-quas «ουσιαστικό τρόπο» ομιλίας σε έναν «τυπικό τρόπο» ομιλίας. Μ' αυτή τη «σημασιακή άνοδο» που είναι και μία έλλογος ανάταση του φιλοσοφικού Εγώ από το γλωσσικό σκοταδισμό του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου, επιτελούμε διαφωτιστικό, ιδεολογικό κριτικό έργο. Δεν παθαίνουμε «ίλιγγο» απ' αυτήν την αναρρίχηση, αλλά κάνουμε τη θετική εμπειρία του διαφωτισμού της γλωσσικής ανωμαλίας του παραδοσιακού φιλοσοφικού

κειμένου. Αλλά ούτε και πρόκειται για μία «κλίμακα» με άπειρα σκαλιά, ούτως ώστε το μετα-φιλοσοφικό Εγώ να εμπλακεί σε μία επικίνδυνη και ανεξέλεγκτη ανοδική πορεία της οποίας την τελική έκβαση να μην μπορεί να προβλέψει. Ο σκεπτικός τρόπος του «εις άπειρον ιέναι» δεν αγγίζει καν την «σημασιακή» αυτή «άνοδο». Δεν πρόκειται για μια αλλεπάλληλη μετα-γλωσσική «εισαγωγικοποίηση» του φιλοσοφικού Λόγου, αλλά για μία εφ' άπαξ συντελούμενη «αναρρίχηση»: ο χωρισμός μεταξύ «ουσιαστικού» και «τυπικού» τρόπου ομιλίας είναι απόλυτος. Συνεπώς και η απειλή του *Heidegger* δεν αφορά το μεταφιλοσοφικό Εγώ, ότι η αναρρίχησης του αυτή θα οδηγήσει σε μία πτώση «χωρίς να ξέρει», που θα πέσει: μπορεί απλώς όπως ανέβηκε έτσι και να ξανακατεβεί την κλίμακα αυτή: μόνο που ούτε θα ξαναεμπλακεί στον –quasi– ουσιαστικό τρόπο ομιλείν, δηλαδή θα ξαναεμπλακεί στην «ανωμαλία» του παραδοσιακού φιλοσοφικού Λόγου. Βέβαια, το ερώτημα εξακολουθεί να αιωρείται, κατά πόσο η εμπειρία της Μεταφυσικής «διασώζεται» απ' αυτήν την έλλογη ανασυγκρότηση ή κατά πόσο απωθείται συστηματικά. Ο *Heidegger* εννοεί και αυτό. Ενώ η *retitio principii* του *Carnap* π.χ. είναι ότι η φιλοσοφία μιλά – χωρίς να έχει το δικαίωμα – πολύ τον «ουσιαστικό» Λόγο, ο *Heidegger* ξεκινάει από τη δικιά του *retitio principii*, ότι η Μεταφυσική δε μίλησε πολύ «τον ουσιαστικό Λόγο», μίλησε πολύ για τα όντα και «ξέχασε» τελείως να μιλήσει για το «είναι». Η δύναμη αυτή μας οδηγεί στη θεματοποίηση του *Heidegger*, που θα την επιτελέσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Εκείνο που πρέπει να κρατήσουμε όμως συμπερασματικά είναι ότι η αναλυτική Φιλοσοφία εμπεριέχει όλα τα στοιχεία μιας «διαιτητικής», «σκηνοθετικής», «γραμματικής» Μεταφιλοσοφίας. Πολύ πιο επικίνδυνη είναι αντιθέτως για τη «διαιτητική» αυτή μορφή Μεταφιλοσοφίας η Μετακριτική του *Quine*, που οδηγεί κατευθείαν στο τρίτο μοντέλο Μεταφιλοσοφίας, δηλαδή του συμ-παίκτη του φιλοσοφικού Λόγου. Σύμφωνα με τη Μετακριτική αυτή του *Quine* ο μεταγλωσσικός εγκλωβισμός της Φιλοσοφίας είναι αστήρικτος και προφανώς ένας *μύθος*. Ο διαχωρισμός «ορθού» και «πλαγίου», «ουσιαστικού» και «τυπικού» Λόγου ισχύει κατά τον *Quine* για όλα τα επίπεδα της Γλώσσας: την καθομιλουμένη, την επιστημονική και τη φιλοσοφική Γλώσσα. Συνεπώς ο διαχωρισμός αυτός δε μπορεί να στοιχειοθετήσει έναν απόλυτο χωρισμό μεταξύ επιστήμης, που μιλάει τον «ουσιαστικό Λόγο» και Φιλοσοφίας, που μιλάει τον «τυπικό Λόγο». Πίσω από τον διαχωρισμό αυτό διαβλέπει ο *Quine* μετακριτικά τα δύο «δόγματα» του Λογικού Εμπειρισμού: την απόλυτη διάκριση εμπειρικής και αναλυτικής (γλωσσικής) Αλήθειας, τον απόλυτο χωρισμό μεταξύ των δεδομένων των αισθήσεων και του

εννοιολογικού «σχηματισμού». Εάν καταδείξουμε, και αυτό το καταδειχνει πράγματι ο *Quine*, ότι και στις δύο αυτές «σιωπηρές προϋποθέσεις» πρόκειται για δόγματα, τότε πρέπει ο ρόλος της Φιλοσοφίας και η σχέση της με την παράδοση να ξαναδιατυπωθούν. Η μετα-γλωσσική «ανασυγκρότηση» του παραδοσιακού φιλοσοφικού κειμένου παρουσιάζεται τότε να είναι «ερμηνευτικό παιγνίδι», χωρίς σοβαρή συνέπεια για το «περιεχόμενο» αλήθεια της παραδοσιακής Μεταφυσικής. Και το ίδιο το «γραμματικό» μοντέλο Μεταφιλοσοφίας, φαίνεται να είναι τώρα αστήρικτο. Ο φιλόσοφος καλείται να λάβει μέρος ως «συμ-παίκτης» του φιλοσοφικού Λόγου, μέσα στο νέο εξορθολογισμένο πλαίσιο και να πάψει να «σκηνοθετεί» το λογοπαίγνιο αυτό, αρνούμενος να παίξει ο ίδιος συγκεκριμένα το ρόλο του αυτό. Ειδικά η μέθοδος του «γραμματικού» Μεταφιλόσοφου, η «έλλογος ανασυγκρότηση» καταδειχνεται σύμφωνα με τον *Quine* ως άλογος πραγματικότητα, που στην ουσία της διατηρεί μέσα της ακόμη ίχνη μιας «ορθολογικής» φιλοσοφίας που ζήτησε να ανασυγκροτήσει το φιλοσοφικό Λόγο, χωρίς τη διαμεσολάβησή του με την Εμπειρία, τη Γλώσσα και την Ιστορία. Με αυτή του τη Μετακριτική της αναλυτικής Μεταφιλοσοφίας συνηγορεί ο *Quine* για ένα μοντέλο του Συμπαίκτη του Φιλοσοφικού Λόγου, μία συνηγορία που τον φέρνει ενάντια στη θέλησή του – στην παρέα των διαλεκτικών φιλοσόφων.

Ο ανταγωνισμός μεταξύ ορθού και πλαγίου Λόγου συζητήθηκε στην αναλυτική Φιλοσοφία, και ειδικότερα στον *Quine* ως ένα πρόβλημα της «Λογικής της Γλώσσας». Στην καθομιλουμένη Γλώσσα ο λόγος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τον ομιλητή: ο λόγος της καθημερινότητας είναι «εγωκεντρικός», «συναισθηματικός», «διαθλασμένος», δηλαδή πλάγιος Λόγος. Με την πλαγιότητα αυτή του Λόγου το ομιλούν Εγώ εκφράζει την προσωπική του θεωρητική στάση και βουλευτική έξη απέναντι στα πράγματα και τους άλλους: με τον πλάγιο λόγο το ομιλούν Εγώ εκφράζει την πίστη, τη δοξασία, την άποψή του και διατυπώνει το φόβο, την ελπίδα και την αγωνία του για τα πράγματα και τους άλλους. Ο *Quine* μιλάει για «λεκτικές έξεις» (*propositional attitudes*). Η λογική μορφή των προτάσεων αυτών είναι «Εγώ νομίζω ότι...», «Εγώ φοβάμαι ότι...», κ.λπ. Το πρόβλημα με τις προτάσεις αυτές είναι ότι δεν ενδείκνυνται ως μέσον έκθεσης του επιστημονικού Λόγου. Οι προτάσεις της επιστήμης εγείρονται με την αξίωση να είναι αληθινές και να μπορούν να κριθούν από τους άλλους, εάν πράγματι είναι αληθινές. Ο λόγος της επιστήμης πρέπει να είναι με άλλα λόγια, ορθός, ευθύς, «αποφαντικός» της αλήθειας των όντων: για να το επιτύχουν αυτό οι επιστημονικές προτάσεις πρέπει να απαλλαγούν τελείως από τη θεωρη-

τική και βουλευτική «διάθλασή» τους μέσω του ομιλούντος Εγώ. Πρέπει δηλαδή να μιλήσουν για τα πράγματα, όπως έχουν και όχι για το πώς τα νομίζει ή τα επιθυμεί το ομιλούν Εγώ. Ο επιστημονικός λόγος πρέπει ν' απαλλαγεί από την εγωκεντρικότητα του πλάγιου Λόγου της καθημερινότητας. Ο επιστημονικός λόγος πρέπει να γίνει ένα σύστημα λόγων αποφαντικών, για να μπορεί να πει κανείς, όπως και ο Πλάτωνας, ότι θα καταφύγω στους λόγους για να βρω «την αλήθεια των όντων». Εάν προσέξουμε λίγο τη «λογική μορφή, τη σύνταξη και τη λογική σύνθεση» των λόγων αποφαντικών της επιστήμης, τότε θα δούμε, ότι η «μορφή» αυτή εκθέτει μία «αποφαντική» διαφανή σχέση μεταξύ της πρότασης και των όντων. Κάθε κριτής της αποφαντικής πρότασης μπορεί να την κατανοήσει και να την κρίνει, χωρίς να χρειάζεται να κινητοποιήσει τη δική του προσωπική εμπειρία. Μέσα στο επιστημονικό, ορθό Λόγο, ξεχνούμε τις δικές μας προσωπικές εμπειρίες, τις προσωπικές μας «Ιστορίες της Ζωής» και αιρόμεθα στο διϋποκειμενικό επίπεδο ενός λόγου καινού, μιας διαφανούς επικοινωνίας ελλόγων όντων, εάν δεν μπορούμε να «θυσιάσουμε» τις προσωπικές μας εμπειρίες και την ατομική «Ιστορία της Ζωής» μας, στο «βωμό» της επιστήμης. Ποτέ δεν θα επιτύχουμε την «επιστημονική» κοινωνικοποίησή μας, ποτέ δε θα συμμετάσχουμε ενεργά στο πολιτιστικό επίτευγμα, που λέγεται «Επιστήμη». Φυσικά, αυτό δε σημαίνει ότι θα εξαφανισθούμε από προσώπου Γης. Σαν ενεργά μέλη της καθημερινότητας και του Βιόκοσμου της θα εξακολουθούμε να μιλούμε για τον εαυτό μας στους άλλους και θα διαμορφώνουμε το ατομικό μας «κοσμοείδωλο» που θα μας επιτρέψει να επιβιώσουμε όχι σαν μέλη της επιστημονικής, αλλά της «βιοκοσμικής» μας κοινότητας. Αυτό σημαίνει, ότι θα αποκοπούμε από τον ορθό Λόγο της επιστήμης, αλλά θα εξακολουθήσουμε να ζούμε μέσα στον πλάγιο Λόγο της καθημερινότητας. Η πορεία του Διαφωτισμού χαρακτηρίζεται ως μία βαθμιαία και ανταγωνιστική μετάβαση από το *Μύθο* στο *Λόγο*. Εάν δούμε την πορεία αυτή κάτω από το πρίσμα του ανταγωνισμού μεταξύ επιστημονικού ορθού Λόγου και καθημερινού πλάγιου Λόγου, τότε μπορούμε να πούμε, ότι ο πλάγιος λόγος της καθημερινότητας έχει όλα τα συστατικά στοιχεία του Μύθου: εάν δούμε το «Μύθο» ως «περιεχόμενο αλήθειας» τότε πράγματι μπορούμε να πούμε ότι το εγώ στην καθημερινότητά του βιώνεται τον κόσμο ως μία τέτοια «Μοίρα της μυθολογικής συνάφειας». Η ύπαρξη στη «μη αυθεντική της μορφή» βιώνεται τον κόσμο στην κοινωνική του κυρίως διαμεσολάβηση, ως κάτι μοιραίο, που πρέπει να το αποδεχθεί γιατί δεν μπορεί να το αλλάξει, σα μία «δεύτερη Φύση» δηλαδή σαν *Μύθο*, μέσα στον οποίο «εμπλέκεται» χωρίς τη θέλησή του. Εάν

δούμε το «Μύθο» ως μία «Μορφή Έκθεσης» τότε πάλι μπορούμε να πούμε, ότι το Εγώ της καθημερινής ομιλίας μπλέκεται συνεχώς σε μία τέτοια μη αυθεντική ομιλία, μπλέκεται σε «ιστοριούλες», «διηγήματα». Ο *Heidegger* μιλά για κουτσομπολιό (*Gerede*), που σαν κύριο ήρωα της αφήγησης έχουν το ομιλούν Εγώ: ο πλάγιος Λόγος της καθημερινότητας είναι κατ' εξοχήν μυθικός, δηλαδή διηγηματικός Λόγος.

Ο ανταγωνισμός αυτός μεταξύ ορθού και πλαγίου Λόγου μπορεί όμως να συζητηθεί στα πλαίσια της δικιάς μας μεταφιλοσοφικής ανίχνευσης ως πρόβλημα της ρητορικής σύνθεσης και έκθεσης (*Darstellungen*) του φιλοσοφικού κειμένου. Είναι προφανές ότι ο φιλόσοφος αναζητεί να θεμελιώσει μία συνοπτική θεωρία για την αλήθεια των όντων. Ζητάει κι αυτός, όπως και ο επιστήμονας, ο οποίος ξεκόβεται βαθμιαία από το Φιλόσοφο, να μιλήσει με λόγους αποφαντικούς για την αλήθεια των όντων. Ο φιλόσοφος μάχεται ενάντια στην καθημερινή Γλώσσα του Βιόκοσμου, όπως και ο επιστήμονας και προσπαθεί να απαλλαγεί από την υποκειμενική διάθλαση του «πλαγίου» Λόγου της καθημερινότητας. Θέλει και ο φιλόσοφος ν' αρθεί στον εξευγενισμένο κόσμο της «φιλοσοφικής κοινότητας» ν' απαλλαγεί από την ιδιαιτερότητα της προσωπικής Ιστορίας της και να μιλήσει για τα πράγματα ως έλλογο ον. Ας μην ξεχνάμε, Λογική, Γνωσεοθεωρία, Επιστημολογία είναι καρποί της φιλοσοφικής προσπάθειας να «στηθεί» ένας διϋποκειμενικός κοινός Λόγος, μέσα στον οποίο καλούνται να συμμετάσχουν όλοι οι άνθρωποι. Ο φιλόσοφος εγείρει επίσης, όπως και ο επιστήμων την αξίωση, αυτά που λέγει να μπορούν να κατανοηθούν και να κριθούν από τους άλλους. Κάτω από αυτή τη λογική αξίωση, ο φιλόσοφος εμφανίζεται πάντοτε ως ο «αληθινός επιτηδευτής της «ορθότητας» του Λόγου». Από τον Πλάτωνα ως το *Hegel* έγειρε η φιλοσοφία την αξίωση του «λόγον διδόναι» της επιχειρηματολογίας. Η φιλοσοφική δραστηριότητα εγείρει πάντα την αξίωση της μεθοδικότητας, της «γλωσσολογικής» διαφάνειας και της επιχειρηματολογικής Νομιμοποίησης. Υπάρχουν βέβαια και μυστικιστικές εξάρσεις και ανορθολογικές επιλογές μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας αλλά αυτές πρέπει πάντα να ιδωθούν ως μορφές αντίστασης απέναντι στο δυνατό Λόγο της Φιλοσοφίας. Ποτέ δεν επέτυχαν αυτές οι ανορθολογικές προσπάθειες να διακόψουν τη συγέχιση της ορθολογικής παράδοσης της Φιλοσοφίας. Απ' αυτή την αρχή προχωρεί ο *Hegel* σε μία έλλογη ανασυγκρότηση της Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Από την άλλη μεριά ο φιλόσοφος πρέπει να συνθέσει ένα κείμενο, για να εκθέσει τη συνολική του αυτή θεωρία για την αλήθεια των όντων. Το κείμενο αυτό είναι ένα δικό του, προσωπικό δη-

μιούργημα. Φέρνει τη δικιά του ατομική σφραγίδα, το δικό του ύφος γραφής. Μπορεί να αφαιρέσει από τη δικιά του «προσωπική Ιστορία της Ζωής» για να αρθεί στο επίπεδο της διϋποκειμενικής καλλιέργειας του ορθού Λόγου, αλλά από τη στιγμή που αποφασίζει να καταγράψει το κείμενό του εγκλωβίζεται ως συγγραφέας πια του κειμένου αυτού στην «παγίδα» του πλάγιου Λόγου: ό,τι θα πει – θα το πει – κάτω από τη διάθλαση του προσωπικού του Εγώ. Ως έλληλογος φιλόσοφος θα αφαιρέσει από την προσωπική του εμπειρία, ως συγγραφέας του κειμένου του θα αναπτύξει αντιθέτως το δικό του προσωπικό «στυλ», ύφος Γραφής. Βέβαια, τα μεγάλα φιλοσοφικά κείμενα δεν είναι απλές εξασκήσεις τέτοιων προσωπικών στυλ: έχουν να εκθέσουν, όπως είδαμε, ένα «περιεχόμενο αλήθειας» το οποίο θα κληθεί ο αναγνώστης του κειμένου να κρίνει. Για να πετύχει συνεπώς στην «ανακοίνωση» αυτού του «περιεχομένου αλήθειας» πρέπει ο συγγραφέας να το εκθέσει στην κατάλληλη, γι' αυτό το περιεχόμενο, «μορφή έκθεσης». Μ' αυτή την «έκθεση» πετυχαίνει ο συγγραφέας να άρει το προσωπικό του ιδίωμα σε – έναν ανεξάρτητα από την ατομική του σφραγίδα – καθολικό τύπο «σύνθεσης» του κειμένου, το οποίο θα μπορέσει ο αναγνώστης να συλλάβει σωστά και να μπορεί να κρίνει «το περιεχόμενο της αλήθειας» του. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο συγγραφέας εμπλέκεται στη διαλεκτική «περιεχομένου αλήθειας» και «μορφής έκθεσης» του κειμένου του. Εάν δεν κατορθώσει να διαμεσολαθήσει μεταξύ της λογικής διάστασης του περιεχομένου και της ρητορικής διάστασης της έκθεσής του δε θα γράψει ένα σωστό και επιτυχημένο κείμενο. Είναι φανερό ότι οι δύο αυτοί ανταγωνιστικοί πόλοι της Λογικότητας και της Ρητορικότητας του κειμένου του, εμπλέκουν το φιλόσοφο σε μία ιδιότυπη διαλεκτική μεταξύ Λογικής και Ρητορικής, μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας. Η παραδοσιακή φιλοσοφία προσπάθησε να αναπτύξει μία τέτοια Ρητορική, Αισθητική ή Λογοτεχνία ως «συγκροτησιακό» στοιχείο του δικού της φιλοσοφικού Λόγου. Εάν όμως δούμε από κοντά τις συνθήκες «παραγωγής» και όχι απλώς τις συνθήκες «πρόσληψης» του κειμένου από τον κριτικό αναγνώστη του, τότε θα δούμε, ότι υπάρχει μία εγγενής Λογοτεχνικότητα του ίδιου του φιλοσοφικού κειμένου. Τούτο δε σημαίνει βέβαια, ότι το φιλοσοφικό κείμενο είναι ένα απλό έργο τέχνης που την σύνθεσή του αποτελεί μία παρόμοια ανταγωνιστική σχέση μεταξύ «Περιεχομένου αλήθειας» και «Μορφής έκθεσης». Το έργο τέχνης δεν εγείρει αξιώσεις ισχύος, αλλ' απλώς ενδογενούς νοήματος· δεν μπορεί γι' αυτό να κριθεί με φιλοσοφικά κριτήρια της αλήθειας του. Αντιθέτως το φιλοσοφικό κείμενο εγείρει την αξίωση αυτής της ισχύος του νοήματός του. Η αισθητική Κρι-

τική επικεντρώνεται όπως λέγει σωστά ο *Habermas* «πάνω στο κείμενο», ενώ η φιλοσοφική Κριτική εστιάζεται «μέσα» στο κείμενο. Η λογοτεχνικότητα του φιλοσοφικού κειμένου δεν είναι με άλλα λόγια αυτοσκοπός, αλλά απλό μέσο για την επίτευξη του φιλοσοφικού Σκοπού, που δεν είναι τίποτε άλλο από την έκθεση του «Περιεχόμενου της αλήθειας» του. Παρ' όλα αυτά, η λογοτεχνικότητα είναι ένα «συγκροτησιακό» στοιχείο του φιλοσοφικού κειμένου. Μόνο αν καταλάβουμε σωστά τη «Μορφή έκθεσης» του κειμένου θα μπορέσουμε να διεισδύσουμε στην σύλληψη και στην κριτική του «Περιεχομένου της αλήθειας» της. Αντίθετα από τη Λογοτεχνία, που έχει διαμορφώσει ορισμένα «λογοτεχνικά» είδη του Λόγου, η Φιλοσοφία δε διαμόρφωσε – ίσως επειδή δεν αναστοχάστηκε όπως θα έπρεπε τη «λογοτεχνικότητά» της – ορισμένα «λογοτεχνικά είδη» έκθεσης του φιλοσοφικού Λόγου. Φαίνεται, ότι ο εκάστοτε φιλοσοφικός συγγραφέας έπρεπε να εφεύρει *ad hoc* και το ανάλογο «είδος» του Λόγου του. Αυτός είναι και ο λόγος που κανένα φιλοσοφικό κείμενο δεν είναι απολύτως ίδιο με ένα άλλο. Ας συγκρίνουμε τους πλατωνικούς Διαλόγους, την πεζή πρόζα του Αριστοτέλη, τις πραγματείες του *Kant*, το εκπαιδευτικό μυθιστόρημα της φαινομενολογίας του *Hegel* και τα Δοκίμια του *Adorno*, για να δούμε ότι τα κείμενα αυτά δεν παρουσιάζουν καμμία «ειδολογική» ομοιότητα ανάμεσά τους. Όχι μόνο το προσωπικό «στυλ γραφής» αλλά και το ιδιότυπο «λογοτεχνικό είδος» είναι τελείως ασύμβλητα. Ο συγγραφέας του φιλοσοφικού κειμένου επιλέγει, σύμφωνα με το «περιεχόμενο αλήθειας» που έχει να εκθέσει, τη δικιά του «Μορφή έκθεσης». Ο συγγραφέας είναι πάντοτε ο σκηνοθέτης της «έκθεσης» αυτής, μπορεί σε κάθε φάση της λογοτεχνικής σύνθεσης να παρεμβαίνει, σχολιάζοντας και κρίνοντας τη «σύνθεση» του έργου του, αλλά τον κύριο λόγο τον αφήνει στους «πρωταγωνιστές» του, που μιλούν πάντοτε εν ονόματί του, αλλά με τη δικιά τους αυτονομία. Στον πλατωνικό Διάλογο, έχουμε π.χ. τους συνομιλητές του Διάλογου, που εν ονόματι του Πλάτωνα, οδηγούν τον αναγνώστη από την καθημερινότητα στον κόσμο των Ιδεών. Αλλά ποτέ δεν είναι σίγουρος ο αναγνώστης, εάν τις απόψεις ενός συνομιλητή τις συνυπογράφει ο ίδιος ο Πλάτωνας. Είναι επομένως δύσκολο να κρίνουμε τελικά το «περιεχόμενο της αλήθειας» του πλατωνικού κειμένου, εάν προηγουμένως δεν ξεκαθαρίσουμε μέσα από την πολυπροσωπία των συνομιλητών, ποιος τελικά εκπροσωπεί τον Πλάτωνα. Να λοιπόν γιατί, εάν δεν ξεκαθαρίσουμε τη λογοτεχνικότητα του διαλόγου – δεν ξεκαθαρίσουμε τη «Μορφή έκθεσής» της – δε θα μπορέσουμε να προχωρήσουμε στη φιλοσοφικά σπουδαία φάση της Κριτικής του «Περιεχόμενου αλή-

θειας» του. Τελικά εάν δεν το επιτύχουμε αυτό, τότε θα διαβάσουμε τον Πλάτωνα σαν ένα λογοτεχνικό έργο και η Κριτική μας θα παραμείνει μία αισθητική Κριτική του Διάλογου. Τα κείμενα του Αριστοτέλη είναι «πεζή πρόζα» (*Hegel*), χωρίς καμμία λογοτεχνική σύνθεση του Λόγου. Πρόκειται για μία θεματική παράταξη, η οποία στερείται οποιασδήποτε διαλογικότητας (Πλάτων), δραματικότητας (*Kant*), Αφηγηματικότητας (*Hegel*), ή δοκιμακικής πυκνότητας (*Adorno*). Πρόκειται για συγγραφική πράξη αντίστασης στη «λογοτεχνικότητα» του κειμένου και συνειδητή πράξη αντιδιαστολής μεταξύ φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας: η λογοτεχνικότητα του φιλοσοφικού κειμένου εξοβελίζεται και αντικειμενικοποιείται, «απολιθώνεται» σε ιδιαίτερη Τέχνη του Λόγου, όπως Αισθητική, Ρητορική και Ποιητική. Το κείμενο του *Kant* έχει μία δικανική δραματικότητα, που προκύπτει από τη διαμάχη μεταξύ του Καθαρού Λόγου και του *ετέρου* του Λόγου. Ο συγγραφέας *Kant* προσδίδει στους «πρωταγωνιστές» του δικανικού αυτού δράματος, την Κριτική του Καθαρού Λόγου, μια ρητορικότητα η οποία δημιουργεί μία ένταση στη διεξαγωγή της μάχης αυτής. Αλλά και στον *Kant* είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε τελικά ποιο είναι το «περιεχόμενο της αλήθειας» του μπροστά σ' αυτά τα υποκείμενα της δραματικής αυτής έκθεσης. Στο *Hegel* έχουμε να κάνουμε με μία ομηρική αφηγηματικότητα του κειμένου του, κυρίως στη Φαινομενολογία του Πνεύματος: το κύριο βάρος της διηγηματικότητας αυτής, αναλαμβάνουν οι επί μέρους «μορφές» της συνείδησης, αλλά το βασικό υποκείμενο του αφηγήματος αναλαμβάνει το ίδιο το πνεύμα, που αναστοχάζεται την πορεία της αυτογνωσίας του. Είναι επομένως αδύνατο να κατανοήσουμε και να κρίνουμε σωστά το «Περιεχόμενο αλήθειας» του κειμένου αυτού, εάν απομονώσουμε τις επιμέρους μορφές της συνείδησης και θελήσουμε να τις κρίνουμε από μόνες τους. Να κρίνουμε π.χ. τη μορφή συνείδησης του σκεπτικισμού ή του στωϊκισμού βάσει της δικιάς μας γνώσης για τα συστήματα αυτά και να θελήσουμε να «αναιρέσουμε» τη μορφή αυτή εμπειρικά δηλαδή ιστορικά. Η εκάστοτε «μορφή συνείδησης» είναι ένα σημείο της ολότητας της έκθεσης του περιεχομένου ολόκληρης της Φαινομενολογίας. Εάν δεν την δούμε λοιπόν ως «φάση» μιας ενιαίας αφηγηματικότητας, αλλά σαν μία νουβέλλα μέσα στο μεγάλο μυθιστόρημα, τότε δεν θα την κατανοήσουμε και προπαντός δεν θα κατανοήσουμε τη «μορφή έκθεσης» του έργου, που είναι βασικός όρος για το «περιεχόμενο της αλήθειας» αυτής. Εάν όμως, από την άλλη μεριά, δεν μπορέσουμε μέσα απ' αυτή την εκτίμηση της λογοτεχνικότητάς του να καταλάβουμε και να κρίνουμε το «περιεχόμενο αλήθειας» του κειμένου τότε θα το διαμορφώσουμε



βάση της εκτίμησής μας και θα το δούμε σαν την Ομηρική Οδύσσεια. Θα το θαυμάσουμε, θα το απολαύσουμε, αλλά ποτέ δε θα καταλάβουμε, ότι έχουμε να κάνουμε με Φιλοσοφία. Απλώς θα διαπιστώσουμε «μεταφιλοσοφικά», ότι εδώ ο *Hegel* ξεπέρασε τα σύνορα της «γνήσιας» Φιλοσοφίας και το «έριξε» στη Λογοτεχνία. Το κείμενο τέλος του *Adorno* επιλέγει συνειδητά και αναστοχαστικά τη «μορφή έκθεσης» του Δοκιμίου, το οποίο βλέπει σαν «είδος» στην παράδοση της αισθητικής, ρητορικής, για να εκφράσει ένα νέο «περιεχόμενο αλήθειας», που διατυπώνεται ως μετα-κριτική της παραδοσιακής «πρώτης» φιλοσοφίας. Το κείμενο αυτό επιλέγει το «δοκίμιο ως μορφή», γιατί αυτό το «εφήμερο» «συμβεβηκός», «τυχαίο», «απωθημένο», περιεχόμενο που καλείται να εκφράσει, στερείται οποιασδήποτε «συστηματικής τάξης». Είναι το «κατάλοιπο», το «ρετάλι», που μένει έξω από την κυριαρχία του ολοκληρωτικού Λόγου. Το δοκίμιο ως μορφή είναι το κατάλληλο μέσο και κατάλληλη «μορφή». Τελικά, το φιλοσοφικό κείμενο του *Adorno* γίνεται μία εικόνα, ένα «μοντέλο» απεικόνισης μιας αποσπασματικής και διεστραμμένης πραγματικότητας. Η εικόνα αυτή δεν έχει καμμία «διεξοδικότητα», «αφηγηματικότητα» του Λόγου, ούτε μία διαλογική ή δικανική δραματικότητα μέσα του, αλλά παρουσιάζει μία «πυκνότητα» της συνάφειάς της, την οποία πρέπει κανείς να δει, όχι από πάνω προς τα κάτω ή από τα αριστερά προς στα δεξιά, να τη «διαβάσει» δηλαδή κινέζικα ή γερμανικά, αλλά να τη δει ως «σύγχρονο» Σύνολο, του οποίου «όλα τα μέρη» απέχουν εξίσου από το κέντρο. Βέβαια, και για το κείμενο του *Adorno* τίθεται το επιτακτικό ερώτημα, πως θα κρίνουμε το «περιεχόμενο της αλήθειας» του. Παρ' όλη την «αισθητικότητα» δηλαδή λογοτεχνικότητα του κειμένου αυτού, που στον *Adorno* παίρνει άλλες φορές συνειδητή λογοτεχνική «σύνθεση» – και ο *Adorno*, συνεχιστής της ορθολογικής φιλοσοφικής παράδοσης – επιμένει στη «λογικότητα» του κειμένου αυτού. Μπορεί Τέχνη και Φιλοσοφία να έχουν κοινό σημείο «υποκειμενικής» συμπεριφοράς, αλλά το «περιεχόμενο της αλήθειας» και η «μορφή έκθεσης» τελικά διαφέρουν. Αισθητική Θεωρία και Αρνητική Διαλεκτική καταδείχνουν αυτή την συμπληρωματικότητα, αλλά και ταυτόχρονα την αντιπαράθεση μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας μεταξύ Λογικής και Αισθητικής.

Είναι προφανές, ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ ορθού και πλαγίου λόγου καθορίζει και τη δικιά μας «μετα-φιλοσοφική» ανίχνευση. Δε μιλούμε τον ορθό λόγο της Φιλοσοφίας αλλά ανιχνεύουμε πολλαπλές διαθλάσεις, «πλαγιότητες», του ορθού Λόγου της Φιλοσοφίας. Εάν κάνουμε χρήση των κατηγοριών της «λογοτεχνικότητας» του Φιλοσοφικού Λόγου, τότε μπορούμε να πούμε, ότι το δικό

μας κείμενο κάνει χρήση της αφηγηματικότητας. Είναι σα να συνθέτουμε κι εμείς, ένα φιλοσοφικό Μυθιστόρημα. Διηγούμαστε δεξιοδικά μία ιστορία, έναν «μύθο» για τη Μετα-φιλοσοφία. Κατασκευάζουμε έναν «ήρωα» της διήγησής μας, που τον βαφτίζουμε, το «μεταφιλοσοφικό Εγώ», και διηγούμαστε την οδύσσειά του, την «εμπειρία» που γνωρίζει στις επιμέρους «φάσεις» της αυτοεξέλιξης και αυτογνωσίας του, από το ένα «μοντέλο» Μεταφιλοσοφίας στο άλλο. Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε σύμφωνα και με τον *Hegel* αυτά τα «Μοντέλα» και «μορφές συνείδησης» της Μεταφιλοσοφίας. Το «μεταφιλοσοφικό Εγώ» είναι το ενιαίο Υποκείμενο της μεγάλης μας αυτής αφήγησης. Καταρχήν κάνει την εμπειρία του απλού και αμέτοχου παρατηρητή του φιλοσοφικού Λόγου: μετά από διεξαγωγική «ανάλυση» αυτής της μορφής της «μεταφιλοσοφικής συνείδησης» συνειδητοποιεί το μεταφιλοσοφικό Εγώ ότι δεν μπορεί να παραμείνει για πάντα σ' αυτή τη «βαθμίδα» της φιλοσοφικής συνείδησης. Πρέπει να την «ξεπεράσει», να προχωρήσει σε μία νέα βαθμίδα «μετα-φιλοσοφικής Συνείδησης». Εάν χρησιμοποιήσουμε πάλι έναν όρο του *Hegel*, τότε μπορούμε να πούμε ότι αυτή η «πρώτη βαθμίδα» πρέπει να «βουλιάξει», να εξαφανισθεί, για να εμφανισθεί η δεύτερη, του διαιτητικού μοντέλου Μεταφιλοσοφίας. Μετά από διεξοδική περιήγηση και «παραμονή» στη βαθμίδα αυτή, κάνει το μεταφιλοσοφικό Εγώ επίσης την εμπειρία, ότι δεν μπορεί να μείνει για πάντα και σ' αυτή τη βαθμίδα της «μεταφιλοσοφικής συνείδησης»: ενώ ο πρώτος σταθμός της Περιπλάνησής του θα το καταδίκασε σε μία σκεπτικιστική αφασία, ο δεύτερος σταθμός θα το καταδίκασε σε μία διαιτητική γραμματική αφασία. Έτσι το μεταφιλοσοφικό Εγώ αναγκάζεται να εγκαταλείψει και αυτόν το δεύτερο σταθμό της μετα-φιλοσοφικής του Περιπέτειας και να μεταβεί στον τρίτο σταθμό, ο οποίος επίκειται και έτσι θα τον «διηγηθούμε» στο επόμενο κεφάλαιο της μελέτης μας αυτής. Εκεί το μετα-φιλοσοφικό Εγώ θα βρει την οριστική του «μεταφιλοσοφική» πατρίδα, όπου θα μπορέσει να λάβει έτσι μέρος στη διεξαγωγή, το «παίξιμο» του φιλοσοφικού Παιγνιδιού. Για να πετύχει τη μετάβαση αυτή το μεταφιλοσοφικό Εγώ, πρέπει εκ νέου να «βυθισθεί» η προηγούμενη «βαθμίδα» της μετα-φιλοσοφικής Συνείδησης. Είναι προφανές ότι αυτά τα «τρία» μοντέλα της Μεταφιλοσοφίας δεν είναι εξ ίσου «πρωταρχικά» και ισοδύναμα, αλλά βρίσκονται σε μία αλληλουχία της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας. Εάν δεν εγκαταλείψει το μεταφιλοσοφικό Εγώ το πρώτο μοντέλο, ποτέ δεν θα φθάσει στο δεύτερο και εάν δεν εγκαταλείψει το δεύτερο, δεν θα φθάσει στο τρίτο μοντέλο. Τα μοντέλα αυτά δεν είναι απλά κατασκευάσματα της «εξωτερικής αντανάκλασης», η οποία τα αφήνει να

ισχύουν όπως έχουν και η οποία επιλέγει κατά το δοκούν το ένα ή το άλλο, αλλά είναι «σταθμοί» στη μεταφιλοσοφική εμπειρία ενός ενιαίου Εγώ. Εάν μιλήσουμε πάλι με τον *Hegel*, το μεταφιλοσοφικό Εγώ κάνει τις αλληπάλληλες και αλληλοδιαδεχόμενες εμπειρίες με τον παρατηρησιακό, αυτοκριτικό και αυτοσυνείδητο φιλοσοφικό Λόγο. Κάτω από την προοπτική αυτή η αφήγησή μας αυτή έχει και έναν «εκπαιδευτικό σκοπό»: το μυθιστόρημά μας αυτό έχει σαν στόχο του την «Παιδεία» του μεταφιλοσοφικού Εγώ, είναι δηλαδή και αυτό, όπως το μεγάλο μυθιστόρημα του *Hegel* ένα «Bildung». Βέβαια σε μικρογραφία και σε μια υποτυπώδη και εμβρυώδη μορφή: αλλά στο λογοτεχνικό «είδος» της αφήγησής μας, μπορούμε πράγματι χωρίς υπερβολή, να κάνουμε μία τέτοια αναφορά στο μεγάλο μας μαέστρο τον *Hegel*. Όταν μίλησα στο Tübingen για πρώτη φορά για το θέμα αυτό της Μεταφιλοσοφίας και ανέπτυξα τα τρία μοντέλα, της Μεταφιλοσοφίας, ο συνάδελφος και φίλος *Joseph Simon* με ρώτησε: Με ποιο από τα τρία «μοντέλα» είσθε εσείς; Μία πράγματι πολύ έξυπνη ερώτηση. Σήμερα θα μπορούσα να του δώσω εκ των υστέρων μία σωστή απάντηση. Σήμερα μπορώ να δώσω την απάντηση αυτή ακριβώς, γιατί εντωμεταξύ έχω προβληματισθεί για τη «λογοτεχνικότητα» του ίδιου του κειμένου μου. Τότε επικέντρωσα στη διάλεξή μου αυτή το ενδιαφέρον μόνο στο «περιεχόμενο της αλήθειας» του· τότε ήμουν πιο νέος και δεν είχα ακόμη προβληματισθεί όσο θα έπρεπε πάνω στην ανταγωνιστική σχέση της Λογικότητας και της Λογοτεχνικότητας του φιλοσοφικού κειμένου, άρα ούτε και του δικού μου μεταφιλοσοφικού κειμένου. Στην ερώτηση λοιπόν του *Simon* απαντώ τώρα. Εγώ είμαι ο συγγραφέας αυτού του «μυθιστορήματος» (τότε ήμουν ο ομιλητής της διάλεξης). Εγώ σαν συγγραφέας του μυθιστορήματος αυτού είμαι το «Εγώ του Διηγητή». Από την αρχή έως το τέλος είμαι παρών στο κείμενο αυτό: άλλοτε παρεμβαίνω άμεσα και άλλοτε αφήνω να μιλήσει για μένα, το «μεταφιλοσοφικό Εγώ», ο μεταφιλοσοφικός μου ήρωας, το Εγώ του ίδιου του αφηγήματος. Η ερώτηση του *Simon*, εσύ τελικά Μαρκή με ποιον είσαι, είναι σαν να ρωτούμε το συγγραφέα ενός μυθιστορήματος, με ποιον «ήρωά» του ταυτίζεται. Είναι γνωστή η απάντηση του *Balzac*: η μαντάμ Μπωβαρύ, αυτός είμαι Εγώ. Βέβαια, εάν αναδιατυπώσουμε τα «μοντέλα σε βαθμίδες» της μεταφιλοσοφικής συνείδησης, δηλαδή δεν τα αραδιάσουμε απλώς παρατακτικά το ένα μετά το άλλο, όπως το έκανα τότε στο Tübingen, αλλά τα κλιμακώσουμε διαλεκτικά στην «κλίμακα» της φαινομενολογικής εξέλιξης του μεταφιλοσοφικού Εγώ, τότε η ερώτηση του *Simon* δεν θα έχει βάση: τότε δεν θα μπορέσει κανείς να ρωτήσει, εσύ σε ποια «βαθμίδα» της κλίμακας ανήκεις. Η απάντηση θα

ήταν: μα εγώ κατασκευάζω αυτήν την κλίμακα, κι αυτό σημαίνει, ότι είμαι παντού και ταυτόχρονα πουθενά. Είναι σαν να ήθελε κάποιος να ρωτήσει τον Όμηρο, τον ποιητή: τελικά, εσύ σε ποιο σταθμό της Οδύσσειας ανήκεις, με ποια φάση της «περιπέτειας» θα ήθελες να ταυτισθείς; Η απάντηση του Ομήρου θα ήταν, μα εγώ δεν μιλάω για τον εαυτό μου, αλλά για τον ήρωά μου τον Οδυσσέα, κι αυτός δεν μπορεί να μείνει, αν και πολύ θα το ήθελε κοντά στην Κίρκη ή την Καλυψώ, γιατί τελικά σκοπός του ταξιδιού του είναι ο Νόστος. Ή για να μιλήσουμε με τον *Hegel*: εάν τον ρωτούσε κανείς, τελικά εσύ με ποια «βαθμίδα» της συνείδησης θα ήθελες να ταυτισθείς; Τότε ασφαλώς θα απαντούσε: σαν πρόσωπο θα προτιμούσα ασφαλώς την αρχαία ελληνική «ηθικότητα», αλλά Φιλόσοφος και συγγραφέας της Φαινομενολογίας του Πνεύματος, δεν έχω καμμία άλλη επιλογή – το «Δέον» του Οδυσσέα – παρά να ανατρέξω σε όλες τις φάσεις της οδύσσειας του ανθρώπινου Πνεύματος. Βέβαια, την ερώτηση του *Simon* θα μπορούσαμε να την εκλάβουμε ως ερώτηση που αφορά την ισχύ και την επιχειρηματολογική θεμελίωση του «περιεχόμενου της αλήθειας» των επιμέρους αυτών «μοντέλων» ή των «βαθμίδων» της μεταφιλοσοφικής συνείδησης. Η ερώτηση τότε θα σήμαινε: ποια βαθμίδα και με βάση ποια επιχειρήματα θα την υποστήριζες τελικά εσύ Μαρκή; Και έτσι διατυπωμένη η ερώτηση αυτή, είναι πολύ δύσκολο ν' απαντηθεί, για τον λόγο ότι υποδηλώνει την όλη απορρητικότητα της μυθιστορηματικής μας γραφής. Η ερώτηση μας υπενθυμίζει, ότι κάνοντας «μετα-φιλοσοφία», φιλοσοφούμε, γι' αυτό ακριβώς πρέπει να δίνουμε «λόγον διδόναι» με επιχειρήματα για τους λόγους μας. Μας υπενθυμίζει ότι, παρ' όλες τις μεταφιλοσοφικές διαθλάσεις του Λόγου μας, παρ' όλην την πλαγιότητα του Λόγου μας, κάποτε πρέπει να ξαναεπιστρέψουμε στη βάση του ορθού Λόγου και να φιλοσοφήσουμε με επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα. Η ερώτηση του *Simon* μας υπενθυμίζει με άλλα λόγια, ότι δεν κάνουμε λογοτεχνία, αλλά Φιλοσοφία, όταν «μετα-φιλοσοφούμε». Πράγματι η ερώτηση του *Simon* θα μπορούσε να διατυπωθεί και έτσι: Μήπως είσαι Μαρκή ένας παραμυθάς, που τελικά «μυθοποιείς» το φιλοσοφικό λόγο; Μήπως εμπλέκεσαι κι εσύ και ο αναγνώστης (ακροατής) σου σε μία μεγάλη αφήγηση, όπου τελικά η λογοτεχνικότητα του κειμένου σου, απορροφεί την αναγκαία λογικότητα κάθε φιλοσοφικού, άρα και του δικού σου κειμένου. Πράγματι, εάν δούμε υπό το πρίσμα της υποθετικής πια αυτής ερώτησης, τη «μορφή έκθεσης» του ίδιου του κειμένου μας, τότε πρέπει να ομολογήσουμε, ότι ο κίνδυνος αυτός της «μυθοποίησης» του φιλοσοφικού Λόγου είναι μεγάλος. Το κείμενό μας φαίνεται πράγματι να εκθέτει πολλαπλά «επίπεδα της

πραγματικότητας» στη φιλοσοφία, για να μιλήσουμε για τον *Habermas* που αναφέρεται κατ' αρχήν στη Λογοτεχνία. Για να δείξει ο *Calvino* αυτή την πολλότητα των «επιπέδων της πραγματικότητας» στη Λογοτεχνία αναφέρεται –που αλλού;–, στην πολυσυζητημένη Οδύσσειά μας. Αναφέρει λοιπόν ο *Calvino/Habermas*: «Εγώ γράφω, ότι ο Όμηρος διηγείται, ότι ο Οδυσσεάς λέγει «Άκουσα το τραγούδι των σειρήνων»». Σκοπός του *Calvino* είναι ασφαλώς να «αποδομήσει» τον αφελή ρεαλισμό της παραδοσιακής λογοτεχνικής θεωρίας και να εμπλέξει τη λογοτεχνική κριτική στην πολυδιάστατη πραγματικότητα της Λογοτεχνίας και στην πολλαπλή πλαγιότητα του λογοτεχνικού Λόγου. Ο λογικός της Γλώσσας *Quine*, όπως είδαμε, θα τραβούσε ο άνθρωπος τα μαλλιά του απ' αυτή την πολλαπλή διεύρυνση του πλαγίου λόγου στη Λογοτεχνία. Βέβαια, ο *Quine*, σαν καλός φίλος του *Richards*, γνωρίζει ότι πίσω από τη διάκριση, ευθύς και πλάγιος λόγος, τελικά κρύβεται η διάκριση μεταξύ Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας. Αλλά τότε δεν θα φανταζόταν, ότι η λογοτεχνία θα προχωρούσε τόσο πολύ στην αξιοποίηση των δυνατοτήτων του πλαγίου Λόγου. Εν πάσει περιπτώσει, εάν συνειδητοποιήσουμε τη «λογική μορφή» της δικιάς μας πρότασης στο επίπεδο της «Λογικής της Γλώσσας», ή τη «μορφή της έκθεσης» της δικιάς μας αφηγηματικότητας στο επίπεδο της «Λογικής της Έκθεσης» τότε θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι και το δικό μας «εκπαιδευτικό μυθιστόρημα» δουλεύει με ένα ανάλογο σχήμα: «Γράφω ότι ο μεταφιλοσοφικός μου ήρωας λέγει, ότι ο *Kant* (ή *Heidegger* ή *Adorno* λέγει, ότι ο ήρωάς του – ο καθαρός Λόγος (ή το *είναι* ή το *μη ταύτον*) λέγει». Είναι προφανές ότι κι εδώ έχουμε να κάνουμε με μία πολλαπλή φιλοσοφική πραγματικότητα, που διαθλάται μέσα από την πολυδιάστατη αναδίπλωση, δηλαδή πλαγιότητα του ορθού φιλοσοφικού Λόγου. Πράγματι, έτσι είναι: αλλά μετά από όσα είπαμε προηγουμένως, δεν θα δίναμε σε απάντηση στο ένα πραγματικό και στο άλλο υποθετικό ερώτημα του *Simon*, ότι είμαστε κατάλληλα προετοιμασμένοι, ώστε παρ' όλη αυτή την προφανή απώλεια του «υπερβατολογικού νοήματος», να μην αφεθούμε σε μία αισθητικοποίηση του φιλοσοφικού Λόγου, αλλά ότι είμαστε πλέον έτοιμοι να προχωρήσουμε και σε μία λογική αξιολόγηση της «ισχύος» των επιμέρους «βαθμίδων» της μεταφιλοσοφικής εμπειρίας μας. Αυτό όμως συνεπάγεται, ότι και τα φιλοσοφικά επιχειρήματα θα πρέπει να ιδωθούν σχετικά με την εκάστοτε «βαθμίδα» της μεταφιλοσοφικής «βαθμίδας» και να μην απολυτοποιηθούν με την έννοια της Τυπικής Λογικής. Με άλλα λόγια, το μεταφιλοσοφικό Εγώ, έχει ήδη κάνει την εμπειρία μέχρι τώρα και θα το κάνει και στην επόμενη «φάση» της Οδύσσειάς του, ότι κάθε βαθ-

μίδα χρησιμοποιεί και τα δικά της επιχειρήματα. Άλλα είναι τα επιχειρήματα του Σκεπτικισμού ή τα paradigm case επιχειρήματα της «πρώτης» βαθμίδας, αλλά είναι τα «υπερβατολογικά επιχειρήματα» της δεύτερης «φάσης» και άλλα θα είναι τα επιχειρήματα στην τρίτη «φάση» της Οδύσσειάς του. Είναι κι αυτή η εμπειρία του με το πολυδιάστατο του ίδιου επιχειρήματος, η συνάφειά του με μια «βαθμίδα» της συνείδησης, ένα κέρδος που φέρνει μαζί του το μεταφιλοσοφικό Εγώ κατά τον Νόστο του αυτόν.



## Το διευθυντικό κράτος και η οργανωτική κοινωνία

*Πανταζής Τερλεξής\**

### Η γραφειοκρατική υλικότητα του κράτους

Ένας κλασικός ορισμός του Συνταγματικού Δικαίου ορίζει τον κατεξοχήν πολιτικό νόμο, ως «το σύνολο των νομικών κανόνων» (σύστημα πολιτειακών κανόνων) που «καθορίζουν τη μορφή του κράτους και τα όργανα αυτού» (τη μορφή του πολιτεύματος), καθώς και τα «απέναντι στους υπηκόους όρια της εξουσίας»<sup>1</sup>.

Με τη στενά συνταγματική έννοια του όρου, η δημόσια γραφειοκρατία, ως συστατικό όργανο της ρυθμιστικής λειτουργίας του κράτους και μάλιστα το σπουδαιότερο, απορρέει από την ιδέα της έντεχνης οργανωτικής κοινωνίας και του θεσμιμένου διοικητικού κράτους<sup>2</sup>.

Οι συνταγματικές πολιτειακές ρυθμίσεις αναφέρονται, από τη μια μεριά στους όρους της κοινωνικής διευθέτησης και τα όρια του κοινωνικού ελέγχου κι' από την άλλη στις διαδικασίες διασύνδεσης της δημόσιας διοίκησης με τα πολιτικά όργανα (κυβέρνηση, νομοθετικά σώματα, κόμματα, κ.λπ.), που στο σύνολό τους αποφασίζουν και ασκούν τη δημόσια πολιτική<sup>3</sup>.

Από μια ευρύτερη πολιτική σκοπιά, το φαινόμενο αντιμετωπίζεται συνταγματικά ως πρόβλημα λαϊκής παρέμβασης και δημοκρατικού ελέγχου στις πολιτικές αποφάσεις και στις διοικητικές πράξεις των κρατικών οργάνων, με τα οποία το κράτος ιεραρχεί

---

\* Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

τις αξίες και εξασφαλίζει τους υλικούς πόρους για την επιβίωσή του.

Από τη σκοπιά της διοικητικής επιστήμης και του Διοικητικού Δικαίου, το γραφειοκρατικό φαινόμενο αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα αποφασιστικής παρέμβασης, ορθολογικής οργάνωσης και αποτελεσματικού συντονισμού των απροσώπων μηχανισμών της δημόσιας εξουσίας<sup>4</sup>.

Ρυθμίσεις, διευθετήσεις και έλεγχοι αυτής της μορφής εμφανίζονται ως κύριες συνιστώσες, ως συστατικά στοιχεία του Διευθυντικού Κράτους. Με τη νομική τους υπόσταση και την αντίστοιχη ιδεολογική τους επένδυση, οι ρυθμίσεις αυτές, καθώς και οι αντίστοιχοι έλεγχοι, τείνουν όχι μόνο στη διαίωνιση και την αναπαραγωγή του, αλλά και στη δικαίωσή του. Πάνω σ' αυτή την αναγκαιότητα στηρίζεται και η αντίστοιχη ιδεολογική συνθήκη, όπως αυτή επενδύεται και εκφράζεται στην πολιτική φιλοσοφία και το συνταγματικό νόμο των αστικών κοινωνικών συστημάτων.

Πρόκειται για ιδεολογήματα που συνιστούν τον «οργανωτικό μύθο» του σύγχρονου κράτους, όπως πολύ εύστοχα θα παρατηρήσει ο καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Ρώμης Ferraroti. Ο μύθος αναφέρεται στην πίστη του σύγχρονου ανθρώπου, πως για όλα τα προβλήματα που αντιμετωπίζει σήμερα η κοινωνία, υπάρχει μια μετα-πολιτική, οργανωτική λύση<sup>5</sup>. Τα πάντα μπορούν να επιτευχθούν, αν οργανωθούν και θεσμοθετηθούν «σωστά», που συνήθως σημαίνει, σύμφωνα με κάποιο πρόγραμμα, με μια στρατηγική. Μ' αυτόν τον τρόπο, θρискόμαστε μπροστά σ' ένα είδος «κοινωνικού τεχνοκρατισμού», που δεν αναπτύσσεται τυχαία και απρογραμμάτιστα. Θεσμοθετείται κι επιβάλλεται σκόπιμα και συστηματικά.

Το ίδιο το κράτος, κάτω από αυτή την αντίληψη, ορίζεται πριν απ' όλα σαν «θεσμοποιημένη εξουσία»<sup>6</sup>. Εξαφανίζονται ως δια μαγείας και το έδαφος και ο πληθυσμός και το σύνολο των υποχρεωτικών κανόνων και η μονοπώληση της έννομης βίας, στοιχεία που συνήθως συνθέτουν τον ορισμό του αστικού κράτους<sup>7</sup>. Με τη βοήθεια νοηματικών παρεμβάσεων και συμβολικών εννοιών, το κράτος παύει να έχει υλικότητα. Γίνεται ιδέα, θεία πρόνοια, συλλογική βούληση, εθνικό πεπρωμένο, σύμβολο ή νομικό πρόσωπο.

Μέσα σ' αυτές τις ιδεατές και συμβολικές κατασκευές, που σύμφωνα με τον Καστοριάδη «είναι οι ίδιες οι δομές της ανθρωπίνης σκέψης»<sup>8</sup>, η ελευθερία καταλήγει να θεωρείται σαν το δικαίωμα να κάνει κανείς αυτό μόνο που του επιτρέπουν οι νόμοι<sup>9</sup>. Αλλά τότε όλο το πρόβλημα της πολιτικής μας ύπαρξης και της



κοινωνικής μας συμπεριφοράς, καταλήγει να «εξαρτάται από ποιον, πώς και με τι συνέπειες γίνονται οι νόμοι»<sup>10</sup>.

## Η θεσμική ουσία του γραφειοκρατισμού και η οργανωτική κοινωνία

Η έκταση της γραφειοκρατικής ύλης, ως μηχανισμός θεσμοθετημένης κρατικής παρέμβασης και η παράλληλη επέκταση του γραφειοκρατικού λόγου, ως ιδεολόγημα οργανωτικού σχεδιασμού και ελέγχου, οφείλονται κυρίως στο γεγονός ότι στην οργανωτική κοινωνία του καιρού μας, κάθε ατομικό ή συλλογικό πρόβλημα, προϋποθέτει ή καταλήγει σε θεσμοθετημένη ρυθμιστική τεχνική. Αυτό στην ουσία δεν σημαίνει κάποια αυξημένη επικοινωνιακή ετοιμότητα από τη μεριά της κρατικής εξουσίας. Ούτε σημασιοδοτεί κάποια ιδιαίτερη ευαισθησία του συστήματος, απέναντι στις ατομικές ιδιαιτερότητες ή τις προσωπικές αναγκαιότητες των μελών του. Πρόκειται μάλλον για την επικράτηση ενός συγγνού και άκρατου νομοκρατισμού, με τη μορφή της γραφειοκρατικής οργάνωσης όλων σχεδόν των μηχανισμών της δημόσιας παρέμβασης.

Το φαινόμενο οφείλεται στη μαζική εισβολή της κρατικής εξουσίας στο χώρο της κοινωνίας των ιδιωτών, μια εξέλιξη που οδηγεί στον αυταρχικό κρατισμό, με τον οποίο ασχολήθηκε ιδιαίτερα ο Πουλιαντζάς από τη δεκαετία ακόμη του '60 και οι Βεργόπουλος, Τσουκαλάς, Μουζέλης, Πάσχος και άλλοι αργότερα, για να σταθώ μόνο στο χώρο της ελληνικής πολιτικής κοινωνιολογίας<sup>11</sup>. Αυτού του είδους οι εξελίξεις στο κράτος του ύστερου καπιταλισμού, αποτελούν σήμερα το κύριο αντικείμενο έρευνας της πολιτικής επιστήμης και της κοινωνιολογίας, τόσο στην Ευρώπη (ιδιαίτερα τη Γερμανία), όσο και στην Αμερική.

Ο κρατισμός αυτής της μορφής έχει την έννοια της διαρκώς αυξανόμενης παρέμβασης του κράτους, σε όλο και ευρύτερους χώρους κοινωνικής συνδιαλλαγής, με όλο και πιο αποτελεσματικούς γραφειοκρατικούς (δημόσιους ή ιδιωτικούς) μηχανισμούς ελέγχου. Αυτού του είδους η παρέμβαση είναι «απαραίτητη προϋπόθεση για τη δυνατότητα των πολιτικών χειραγωγήσεων του δικαίου και συνεπώς της επεμβασιακής πολιτικής»<sup>12</sup>, για την οποία γίνεται λόγος στο παρόν άρθρο. Πρόκειται στην περίπτωση αυτή για το στάδιο της μετάβασης από τον «ελεύθερο αρχαιοκαπιταλισμό» στον «τεχνοκρατισμό», σύμφωνα με την έκφραση του

Duverger<sup>13</sup>.

Τα αίτια της απρόσκοπτης ανάπτυξης του κρατισμού αυτής της μορφής, δεν είναι εύκολο πάντα να εντοπιστούν. Υπάρχουν ιδιομορφίες από χώρα σε χώρα κι από εποχή σε εποχή. Αν όμως βλέπαμε γενικότερα το θέμα μέσα από μια ιστορική προοπτική, τότε θα μπορούσαμε ίσως να εντοπίσουμε μερικά τουλάχιστον από τα αίτια, στην ανάγκη για λειτουργικά πληρέστερο καταμερισμό της εργασίας, αποτέλεσμα της διευρυμένης καπιταλιστικής παραγωγής και των νέων μεθόδων εκμετάλλευσης και ελέγχου, που αυτή συνεπάγεται. Ακόμη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εξάντληση των πολιτικών εναλλακτικών λύσεων, που παρατηρείται στο θεσμοθετημένο πολιτικό σύστημα της αστικής δημοκρατίας, συγκαταλέγεται ανάμεσα στα αίτια της αυταρχικής παρέμβασης έξω-ή-παρά-πολιτικών παραγόντων.

Η γραφειοκρατία μ' άλλα λόγια, λειτουργεί κι' αναπαράγεται μέσα σε μια απόλυτα ιεραρχημένη κοινωνική διά-ταξη, με συγκεκριμένους στόχους. Από την κοινωνία αυτή συνήθως απουσιάζουν οι εναλλακτικές λύσεις, με τη μορφή κοινωνικά αρθρωμένων προγραμμάτων και ιδεολογικά συναρθρωμένων πολιτικών οργανώσεων, που μπορούν να δώσουν λύσεις στις διαρκώς αυξανόμενες αντιθέσεις του συστήματος. Η άμεση εξάρτηση της μεγάλης γραφειοκρατίας από το κράτος, που μπορεί να σημαίνει και το κόμμα, όπως στην περίπτωση του «κρατικού καπιταλισμού γραφειοκρατικής μορφής»<sup>14</sup> (με την οποία ωστόσο δεν σκοπεύω ν' ασχοληθώ εδώ) την καθιστά «δυνάμει» όργανο ταξικού ηγεμονισμού. Αυτό όμως γίνεται μ' ένα τρόπο αργόσυρτο και καλυμμένο, μέσα από νομο-τεχνικές και τεχνοκρατικές νομοτέλειες και όχι αυτόματα και μηχανικά, όπως συνήθως υποστηρίζεται από την κλασική μαρξιστική θεωρία. (Αυτό το τελευταίο το αναφέρω, για να δώσω και το στίγμα της αναλυτικής κατεύθυνσης που θα ακολουθήσω στη συνέχεια).

Η υπόσταση του Διευθυντικού Κράτους, για το οποίο θα μιλήσουμε στη συνέχεια, επιβεβαιώνεται με τη συνεχή και έντονη δραστηριότητά του σε παραγωγικές και πολιτιστικές διεργασίες. Κυρίως όμως, επιβεβαιώνεται με την οργανωμένη και συστηματική παρέμβασή του σε θέματα κοινωνικής τάξης και κοινωνικής ισορροπίας (οργάνωσης και νομιμότητας). Μ' αυτή την έννοια μιλάμε για το Κράτος του Δικαίου. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση πάντως, επαληθεύεται πλήρως το αξίωμα πως «κενό εξουσίας για το κράτος δεν νοείται». Ο κόσμος ολόκληρος είναι για το κράτος πεδίο εξισορροπιστικής, νομορυθμιστικής παρέμβασης<sup>15</sup>.

Στο δεύτερο μισό του αιώνα μας θα έλεγε κανείς, ότι ολόκληρη η ανθρωπότητα φαίνεται να υποφέρει από το «γερμανικό σύνδρομο» του νόμου και της τάξης (κι ας έχει γι' αυτό κατηγορηθεί, συχνά είναι αλήθεια όχι τελείως άδικα, η αγγλοσαξονική κοινωνική σκέψη και ιδιαίτερα ο παρσονικός λειτουργισμός). Πρώτα ο Hegel με τη θεοποίηση του κράτους και την «καθολική» τάξη των κρατικών αξιωματούχων που το υπηρετούν. Ύστερα ο Weber που, αν και θα μας προειδοποιήσει για τις συνέπειες, θα εξισώσει ωστόσο τον εκσυγχρονισμό μιας κοινωνίας με το βαθμό της γραφειοκρατικοποίησης του δημόσιου τομέα. Από το σημείο, όπου η «καθολική μεσαία τάξη» της Μεγάλης Μηχανής, παίζει το ρόλο του οργανωτικού διαμεσολαβητή ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, ως το σημείο της νομικο-τεχνικής παρέμβασης του διευθυντικού κράτους, η απόσταση δεν είναι καθόλου μεγάλη. Αν μάλιστα προσθέσουμε σ' αυτά και την πρακτική κατάληξη, των κατά τ' άλλα απελευθερωτικών προτάσεων του Marx, με κεντρικό σημείο τη δικτατορία του προλεταριάτου, τότε η εικόνα του κρατικού φαινομένου αναδεικνύεται σε όλη του τη μεγαλοπρέπεια.

Ρυθμίσεις, μεταρρυθμίσεις, αναβαθμίσεις, παύουν να εξαρτώνται από τις αυθόρμητες, προσωπικές αντιλήψεις, την αναγκαιότητα ή τις σχετικά ελεγχόμενες δυνάμεις της αγοράς. Οικονομικά προγράμματα, κοινωνικές πρόνοιες, πολιτισμικές προτάσεις, όλα εξαρτώνται από τον (ή όλα θυσιάζονται στον) κρατικό ευγονισμό, στα πλαίσια μιας χειραγωγήσιμης συναίνεσης. Αυτός είναι ο στόχος. Η πρόθεση και οι αντίστοιχες σκοπιμότητες των παρεμβάσεων στο δημόσιο χώρο, χάνονται στους δαιδαλώδεις και επικαλυπτόμενους διαδρόμους των συντεχνιακών, μονοπωλιακών ή κορπορατίστικων μορφωμάτων της σύγχρονης καπιταλιστικής διά-τάξης.

Όλα μ' αυτό τον τρόπο συντάσσονται και υποκύπτουν στη δικαιοδοσία (κυριαρχία) του νόμου και της διακηρυγμένης (τυπικής) νομιμότητας του κράτους: η γέννησή μας, η εκπαίδευσή μας, η εξέλιξη και η ανάπτυξή μας, η κατοικία και η γειτονιά μας, ο έρωτας, η φιλία, η υγεία μας. Με τα καθαρά και σταράτα λόγια του Κροπότκιν: «Οι κοινωνίες μας φαίνεται να μην καταλαβαίνουν πια ότι θα μπορούσαμε να ζήσουμε αλλιώς και όχι κάτω από την κυριαρχία του νόμου, που θα τον θεσπίζει μια αντιπροσωπευτική κυβέρνηση και θα τον εφαρμόζει μια χούφτα κυβερνώντων»<sup>16</sup>. Οι ατομικές πρωτοβουλίες για αυτοποίηση και αυτεξουσία, κάθε συνήθεια να σκεπτόμαστε μόνοι μας ή ν' αυτενεργούμε, φαίνεται σιγά-σιγά ν' ατροφούν. Έχετε πρόβλημα; Πίστετε να περάσει ένας νόμος, να δημιουργηθεί ένα ρυθμιστικό πλαίσιο.

Ο νόμος από αυτή την άποψη γίνεται η ενσάρκωση του λογικού. Ο αγώνας της εγκόσμιας κεντρικής αρχής ενάντια στην εκκλησία και τους τοπικούς άρχοντες, διεξάγεται τώρα με όπλο τις νέες νομικές κατηγορίες. Βρισκόμαστε ακριβώς μπροστά σε μια «κοσμική θεολογία», θα πει ο Cerroni, όπου στ' όνομα της «λαϊκής κυριαρχίας» επιβάλλεται η κυριαρχία του νόμου<sup>17</sup>. Ο κοινωνικός χώρος κατακλύζεται από νομικούς κανόνες και άλλες θεσμικές ρυθμίσεις με τις οποίες ο κρατικός λόγος εκφράζει και επιβάλλει τη βούλησή του. Η πανσπερμία των νόμων γίνεται το πιο χαρακτηριστικό σημάδι της εποχής μας. Ο νόμος θεωρείται, ό,τι εκφράζει την καθολική βούληση. Εναντίωση συνεπώς στο νόμο, ισοδυναμεί με εναντίωση στην καθολική βούληση.

Αυτό από μια μεριά ίσως ν' ακούγεται δημοκρατικό και κοινωνικά ευάρμοστο. Στην πραγματικότητα όμως, σημαίνει ή καταλήγει στη δημόσια, διοικητική παρέμβαση, σ' όλα τα ιδιαίτερα και τα καθημερινά. Γιατί εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με την άμεση αθηναϊκή δημοκρατία. Έχουμε να κάνουμε με την άμεση γραφειοκρατική κυριαρχία. Η εκμετάλλευση στην αγορά, η καταπίεση στο εργοστάσιο, η αλλοτροίωση στο γραφείο, το σωματείο, το συνεταιρισμό ή το κόμμα, οι σχέσεις στο σχολείο, το νοσοκομείο, την εκκλησία, μετατρέπονται σε προβλήματα διοικητικής και οργανωτικής εκλογίκευσης, σε έλλειψη τυπικών προαπαιτούμενων και αναγκαίων δικαιολογητικών, νομικών κενών, λειτουργικού ανορθολογισμού, ελλειπούς στελέχωσης, αναποτελεσματικού προγραμματισμού, ελλατωματικών προδιαγραφών ή ανεπιτυχούς ιεράρχησης ρόλων.

Στη ροή της διοικητικής διαδικασίας και των οργανωτικών συνεπειών, κατέχοντες και διευθύνοντες, υπεύθυνοι και συναρμόδιοι, παύουν να είναι πρόσωπα. Παύει έτσι και η ευθύνη να είναι άμεση και προσωπική. Αρμόδιοι και συναρμόδιοι, διευθυντές και στελέχη, ειδικοί και υπεύθυνοι, ενεργούν ως απλοί ερμηνευτές, ως εκπρόσωποι, ως διεκπεραιωτές ή διαμεσολαβητές της κοινωνικής πράξης. Κι' εδώ δεν μιλάμε μόνο για τον κρατικό μηχανισμό και τη δημόσια διοίκηση. Αναφερόμαστε σ' ολόκληρο το οργανωτικό φάσμα της κοινωνίας. Όπως θα παρατηρήσει ο Marcuse: «Η πλατιά ιεραρχία των διευθυντών και των διοικητικών επιτροπών, ξεπερνά κάθε ιδιαίτερη επιχείρηση, εισβάλλει στο χώρο του επιστημονικού εργαστηρίου και του ινστιτούτου ερευνών, της κυβέρνησης και του εθνικού συμφέροντος και εμφανίζει, με το κάλυμα της ορθολογιστικής αντικειμενικότητας, τους αληθινούς χαρακτήρες της εκμετάλλευσης»<sup>8</sup>. Πρόκειται για εκτεταμένα πλέγματα διοικητικών μηχανισμών και κοινωνικού

ελέγχου. Είμαστε μπροστά στο φαινόμενο μιας «προϊούσας νομορύθμισης», που επεκτείνεται σε όλο και ευρύτερο φάσμα κοινωνικών σχέσεων, σε βάρος άλλων αυτοσχέδιων, αυθόρμητων ή συγκυριακών μορφών κοινωνικού ελέγχου<sup>19</sup>.

## Η διευθυντική πρόταση για κοινωνική συναίνεση και η έντεχνη νομιμότητα του κράτους

Το σύγχρονο Κράτος του Δικαίου προσβλέπει σε συναινετικές τεκμηριώσεις των αποφάσεων και της δράσης του. Επιδιώκει τη λαϊκή αποδοχή της εξουσίας του. Αποσκοπεί μάλιστα στην εξασφάλιση υποστήριξης που δεν θα στηρίζεται απλώς στην κυνική αδιαφορία, τον στυγνό υπολογισμό ή ακόμη και την παθητική συγκατάβαση από μέρους των πολιτών. Θέλει η υποστήριξη προς τις ενέργειές του, να στηρίζεται στην πεποίθηση αυτών που την εκφράζουν, ότι υπακούουν σε μια αρχή και σε μια πολιτική που οι ίδιοι θεωρούν ορθή, δίκαιη και προπαντός, νόμιμη. Γι' αυτό το σκοπό, στα ενδιάμεσα των αποφάσεων και της υλοποίησής τους (και όχι μόνο), οι εξειδικευμένοι μηχανισμοί παρέμβασης του κράτους αρχίζουν να παίζουν το χειραφετητικό ρόλο της δημόσιας διαχείρισης, για λογαριασμό του συστήματος. Αυτό συχνά γίνεται σε βάρος της αθέμιτης, άτυπης έκφρασης των ασχημάτιστων ή ρευστών ταξικών μορφωμάτων, ή ακόμη των αυθόρμητων κοινωνικών κινημάτων.

Μ' αυτό τον τρόπο ο διοικητικός/κανονιστικός γραφειοκρατισμός, ταυτίζεται άμεσα με τη διαδικασία της χειραφέτησης και της συναίνεσης. Αλλά και κάτι περισσότερο. Παράλληλα, ή σαν αποτέλεσμα αυτής της ταύτισης, ο γραφειοκρατισμός, ως ύλη και ως ιδέα, μετατρέπεται σε αντιπροσωπευτική θεσμοθέτηση, κάτι που διατηρεί το τυπικό της δημοκρατίας και ταυτόχρονα ενισχύει τη νομιμότητα της κρατικής παρέμβασης. Αυτή η εξέλιξη στην πραγματικότητα έχει πολλή μεγαλύτερη σημασία απ' ό,τι αρχικά υποψιαζόμαστε. Κάτω από αυτή τη φαινομενικά καλοπροαίρετη έως αθώα μεταμόρφωση, κρύβεται κάτι πολύ σοβαρότερο: η ταύτιση του κράτους με την έντεχνη κοινωνία, με ή χωρίς συγκεκριμένο ταξικό ενδιαμέσο. Το λογικό συμπέρασμα απ' αυτή την ταύτιση, είναι ότι το κράτος εμφανίζεται σαν θεσμός αναγκαίος και προπάντων αναπόφευκτος, κάτω από οποιονδή-

ποτε ταξικό συσχετισμό. Η εξαφάνισή του θα σήμαινε το κατρακύλισμα της ανθρωπότητας στην κατάσταση της βαρβαρότητας.

Στο σύγχρονο Διευθυντικό Κράτος (που στηρίζεται στον «τεχνοκρατικό επιστημονισμό»), η διευθυντική πρόταση εκτοπίζει ή παραμορφώνει την πολιτική πρωτοβουλία. Η πολιτική όχι μόνο με τη στενή έννοια του όρου, δηλαδή ως μηχανισμός λήψης αποφάσεων ή και κοινωνικής συμμετοχής, αλλά και γενικότερα, ως εναλλακτική πρόταση ζωής, μετατρέπεται ή καταλήγει σε απλή κοινωνιοτεχνική διαδικασία. Το απολιτικό στην περίπτωση αυτή είναι ότι οι πολίτες στην ουσία αποκλείονται από τη διαδικασία της λήψης των αποφάσεων, ενώ διατηρούνται τα προσχήματα αυτού του αποκλεισμού. Ο δήμος κυριεύεται από το σύστημα. Η Πνύκα κατακλύζεται από εξειδικευμένους κώδικες πληροφόρησης και διαχείρισης. Η ατομική βούληση παύει ν' αποτελεί προσωπική επιλογή. Μετατρέπεται σε βούληση του συστήματος. Το δίκαιο παύει να είναι αυτόνομο, δηλαδή μια ιδιαίτερη κοινωνική συνιστώσα. Συνταυτίζεται με την πολιτική και την ηθική του κράτους.

Τότε, το Κράτος του Δικαίου μετατρέπεται σε Κράτος-Δίκαιο, με την οργουελιανή έννοια του Μεγάλου Αδελφού. Η γραφειοκρατική πράξη από διαμεσολαθητική διαδικασία, που διακηρύσσει ότι είναι, μετατρέπεται ουσιαστικά σε πολιτική απόφαση και νομορύθμιση, που διατείνεται ότι δεν είναι. Οι συνέπειες όμως μιας τέτοιας μετατροπής πάνω στην κοινωνική συναίνεση, είναι αποφασιστικής σημασίας για την έκταση και την αντοχή της κοινωνικής ολοκλήρωσης σε μια κοινωνία.

Μια τέτοια διαμεσολαθητική συναίνεση χάνει την άμεση επικοινωνιακή της ουσία. Μεταμορφώνεται σε τυπική συναίνεση συστημικών στοιχείων. Παύει να λειτουργεί η λογική του «βιόκοσμου», όπως θα έλεγε και ο Habermas. Κυριαρχεί η λειτουργική λογική του κοινωνικού συστήματος. Επιβάλλονται οι λειτουργικές αναγκαιότητες, όπως αυτές προσδιορίζονται από το σύστημα, δηλαδή από μια εξω-υποκειμενική, παραπροσωπική προσταγή: δράση κοινωνικής ισορροπίας, υποταγμένη στις προσταγές της ομοιόστασης του κοινωνικού οργανισμού. Ο επικοινωνιακός λόγος απομονώνεται έτσι και υποτάσσεται στις λειτουργικές ανάγκες του συστήματος. Γίνεται δηλαδή λόγος αλλοτρωϊτικός. Η γραφειοκρατική οργάνωση, στην περίπτωση αυτή, είναι ο υλικός φορέας και ο διαμεσολαθητικός μηχανισμός αυτής της τεχνικής ομοιόστασης του συστήματος.

Η ιδεολογική ερμηνεία αυτής της κοινωνικής ισορροπίας εκφράζεται στη νομική ύλη της ρύθμισης. Ο γραφειοκρατικός νό-

μος<sup>20</sup> μετατρέπεται μ' αυτό τον τρόπο σε ουσία κοινωνικής ενσωμάτωσης και ταυτόχρονα σε αναγκαία σύμβαση εκλογικευμένης οργάνωσης. Η κοινωνία μ' αυτό τον τρόπο ενοποιείται και ολοκληρώνεται λειτουργικά (στο βαθμό που αυτό πετυχαίνεται), όχι σαν αποτέλεσμα των ατομικών δράσεων ή έστω των ατομικών προθέσεων, αλλά σαν αποτέλεσμα των απρόβλεπτων, γενικών κι αφηρημένων (ίσως και ανεπιθύμητων για τα άτομα), συνεπειών της ομοιοστατικής διεργασίας του συστήματος. Η διάκριση αυτή είναι αποφασιστικής σημασίας. Φέρνει στο φως θέματα ηθικής υποστήριξης των συλλογικών σκοπών και «εξανθρωπισμού» των κοινωνικών κανόνων. Παράλληλα, μας ευαισθητοποιεί ως προς τα υλικά μέσα και τα ιδεολογήματα που κατά καιρούς εφευρίσκονται από τα διάφορα ηγεμονικά σχήματα ή τις ομάδες εξουσίας, για να επενδύσουν με συνταγματικό-νομικό μανδύα, μερικά ή εξ ολοκλήρου, σχήματα επιβολής και κυριαρχίας.

Το Διευθυντικό Κράτος εμφανίζεται έτσι σαν Κράτος Δικαίου, κρύβοντας επιδέξια (με έντεχνη νομική κάλυψη) τις αυθαιρεσίες του κρατισμού του. Μ' αυτό τον τρόπο, επιδιώκει να καλύψει –και συχνά να δικαιολογήσει– τον ουσιαστικό ανορθολογισμό της δράσης, με τον τυπικό ορθολογισμό του συστήματος.

Οι συνταγματικές πρόνοιες διεκπεραιώνονται με βάση μια συγκεκριμένη δικαιοπολιτική συλλογιστική. Με τη βοήθεια αυτής της συλλογιστικής, αποφασίζεται κάθε φορά ποιοι είναι οι εφαρμοστέοι κανόνες, ποια τα αρμόδια όργανα και ποιο το εύρος της εξουσιοδότησής τους, ώστε το βεληκεές της εξουσίας να φτάνει τους (ταξικά, κομματικά ή συντεχνιακά), προσδιορισμένους στόχους. Από συνταγματική-νομική σκοπιά, το κεντρικό ερώτημα στρέφεται, κυρίως γύρω από (ή περιορίζεται σε) θέματα νομιμότητας της διοικητικής πράξης και της κρατικής παρέμβασης γενικότερα. Επικαλύπτεται νομικολογικά (επομένως) και συνταγματικά, η συγκεκριμένη δράση των δημόσιων ή ημι-κρατικών οργάνων; Αυτό είναι το βασικό θέμα. Κάθε άλλο που σχετίζεται με το υποκειμενικά ή ηθικά «σωστό»<sup>21</sup>, ανάγεται στη σφαίρα της μεταφυσικής που, ίσως ή ασφαλώς, ενδιαφέρει οποιαδήποτε μεταφυσική ενασχόληση, όχι όμως και τη νομική επιστήμη ή το Διοικητικό Δίκαιο, τουλάχιστον μιας ορισμένης κατεύθυνσης<sup>22</sup>. Αλλά από τη στιγμή που θ' απογυμνώσουμε την πολιτεία και τους θεσμούς της από κάθε αξιοκρατικό ή ηθικό στοιχείο, η εξουσία εύκολα μετατρέπεται σε αυτοσκοπό, που επιτρέπει στους εκάστοτε φορείς της να παρεμβαίνουν ανεξέλεγκτα και δυναμικά, είτε σ' όνομα της «κοινωνικής ευρυθμίας»<sup>23</sup>, είτε σ' όνομα ενός «τεχνολογικού επιστημονισμού»<sup>24</sup>.

Καταλήγουμε μ' αυτό τον τρόπο, στη δικαίωση του πολιτικού αμοραλισμού και την ανύψωσή του στο επίπεδο της «αδήριτης αναγκαιότητας», στ' όνομα της «αποδοτικότητας», της «λειτουργικότητας» ή της «εκλογίκευσης» του κοινωνικού συστήματος. Αντικείμενα και υποκείμενα της πολιτικής συνδιαλλαγής αντιμετωπίζονται σαν πράγματα προς τακτοποίηση. Πρωταρχικός στόχος της δημόσιας παρέμβασης ανακηρύσσεται η εξισορρόπηση του συστήματος, με καθαρά οργανωτικά κριτήρια. Σ' αυτή την παρατήρηση στηρίζεται και η αντιπαράθεση, ανάμεσα στο «βιόκοσμο» και το «κοινωνικό σύστημα» (με την «αποικιοποίηση του πρώτου από το δεύτερο), πάνω στην οποία θ' αναπτύξει τη θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» ο Habermas<sup>25</sup>.

## Ο αμοραλισμός της γραφειοκρατικής ρύθμισης του νόμου

Οι νομικοί κανόνες, όπως και οι γραφειοκρατικές πρακτικές, με το πρόσχημα του ορθολογισμού, της γενικότητας, της καθολικότητας και της αντικειμενικότητας, αδειάζουν από κάθε ηθικό περιεχόμενο. Καταλήγουν απλές τεχνικές και τυπικές παρεμβάσεις. Αλλά αποστερημένος της ηθικής του ουσίας, ο νόμος παύει ν' αποτελεί δικαιοσύνη. Γίνεται απλώς μηχανισμός ελέγχου. Όπως και η συλλογική δράση που γραφειοκρατικοποιείται, παύει να είναι αυτόνομη. Μετατρέπεται σε διοικητικό προαπαιτούμενο. Διαχέεται και επικρατεί το λειτουργικό πρόσταγμα: «Αυτό που είναι νομικά δυνατό είναι και ηθικά επιτρεπτό». Η νομική λογική δικαιολογεί και υπαγορεύει την ηθική σχέση. Ενώ θα έπρεπε να ισχύει ακριβώς το αντίθετο. Στην περίπτωση αυτή το άτομο, ως ηθικά αυτεξούσιο, υποβαθμίζεται ή τίθεται έξω από τα όρια του κοινωνικού συστήματος. Κι' αυτό πετυχαίνεται με όλο το τελετουργικό της νομοτυπικής διαδικασίας<sup>26</sup>.

Η πολιτική ουδετερότητα των οργάνων της κοινωνικής παρέμβασης, γιατί στη ουσία γι' αυτό πρόκειται, προϋποθέτει μια αντίληψη, που ταυτίζει την κοινωνική ρύθμιση με την αυτόνομη αρχή. Είναι η αρχή εκείνη που θεωρείται ικανή να δομεί πλαίσια κανονισμών και περιθώρια διατάξεων, συμβολικά απαλλαγμένων από στοιχεία ηθικής οντολογίας. Ο νομικός κανόνας, θα πει στην περίπτωση αυτή η μαρξίστρια φιλόσοφος του Δικαίου Heller, «δικαιώνει την ύπαρξή του, αποδεδμευόμενος προληπτικά από την ηθική και την κοινωνιολογία»<sup>27</sup>.



Κάθε κοινωνικό πρόβλημα όμως, όπως και η λύση που συνεπάγεται, έρχεται αργά ή γρήγορα, αντιμέτωπο με ουσιαστικά ζητήματα ηθικής. Όχι πάντα αναγκαστικά, αλλά οπωσδήποτε δυνητικά, μιλάμε για σχέσεις που συχνά αρχίζουν στο προ-πολιτικό και καταλήγουν στο μετα-πολιτικό χώρο<sup>28</sup>. Το διευθυντικό κράτος, με την έννοια της θεσμιμμένης εξουσιαστικής παρέμβασης, δεν δημιουργεί προβλήματα εκ του μηδενός, αν κι' αυτό δεν αποκλείεται. Συνήθως όμως δεν δρα στο κενό. Κάνοντας χρήση της σχετικής αυτονομίας του, διαχειρίζεται, αξιολογεί, ιεραρχεί, και αντιμετωπίζει αιτήματα, προβλήματα και καταστάσεις, που συνήθως γεννιούνται σ' άλλους χώρους. Οι επεμβάσεις του γίνονται μέσα σ' αυτά τα πλαίσια. Αυτό έχει δύο καίριες επιπτώσεις πάνω στο κοινωνικό σύστημα: α) την τιθάσευση του πολιτικού γραφειοκρατισμού (με την έννοια του κρατικού μηχανισμού) που γίνεται προβληματική, αν όχι σκέτη ουτοπία, εφόσον ο γραφειοκρατισμός επεκτείνεται και στον εξω-πολιτικό χώρο, και β) την τεχνικά ορθολογική πράξη της εξουσίας, που δεν προϋποθέτει κοινωνική συναίνεση, ούτε αποσκοπεί αναγκαστικά στην εκπλήρωση κοινών (στο κοινωνικό επίπεδο), στόχων. Στηρίζεται στην αντιπαράθεση ανάμεσα σε φορείς και οργανώσεις συλλογικών συμφερόντων.

## Η σχετική αυτονομία του Διευθυντικού Κράτους

Αυτή όμως είναι η μια πλευρά της σχέσης του πολιτικού με το κοινωνικό. Με την έννοια της «σχετικής αυτονομίας» του Κράτους, για την οποία τόσο μελάνι έχει χυθεί τις τελευταίες δεκαετίες, το κράτος δεν μπορεί με κανένα τρόπο πλέον να θεωρηθεί ως απλός ιμάντας μεταβίβασης κανόνων και επιταγών, που εκφράζουν ή αντανακλούν τη βούληση κάποιας συγκεκριμένης τάξης ή μερίδας, που βρίσκεται έξω απ' αυτό. Το σύνολο των κανόνων που παράγει και προάγει, έχουν ισχύ χάρις στην κυριαρχία του τυπικού ορθολογισμού, τον οποίο εκφράζει το ίδιο το κράτος, με την καθημερινή του παρέμβαση (την τεχνική της απόφασης) και την άσκηση της υπέρτατης κυριαρχίας (τη μονοπώληση της νόμιμης βίας)<sup>29</sup>.

Όταν κοιτάζουμε την εξέλιξη αυτή από την πλευρά του χώρου της εργασίας, το εργοστάσιο, το γραφείο, την εταιρία, το συνεργείο, δηλαδή από τη βάση της κοινωνικής ιεραρχίας, έχουμε

την αίσθηση ότι η κίνηση είναι προς την κατεύθυνση της τεχνοκρατίας. Ωστόσο, αν δούμε τα πράγματα από την κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας και ιδιαίτερα μέσα από τα κέντρα των κυβερνητικών αποφάσεων, τα πράγματα φαίνονται διαφορετικά: η κίνηση είναι μάλλον προς την κατεύθυνση του γραφειοκρατισμού, παρά του τεχνοκρατισμού. Από 'κει, φαίνεται καθαρά, ότι η τεχνοκρατία είναι μια κατασκευασμένη δικαιολογία. Πραγματικότητα είναι ο κρατισμός<sup>30</sup>.

Το Διευθυντικό Κράτος έτσι, με προεξάρχον το τεχνο-νομικό στοιχείο της οργάνωσης και του τεχνοκρατικού του ελέγχου<sup>31</sup>, απευθύνεται στην τυπικά ορθολογική πράξη και (συνεπώς) προάγει τη νομικολογικά αρθρωμένη κοινωνική συνθήκη. Ουσία της έντεχνης κοινωνίας, είναι ο νομικός λόγος που μετατρέπεται σε εργαλείο κρατικής τεχνικής, για τη διαχείριση των κρίσεων. Η θεμιτότητα της πράξης στην περίπτωση αυτή, μετατοπίζεται προς τη νομιμότητα του αντίκτυπού της. Η προτεινόμενη νομικο-τεχνική ρύθμιση και ο τυπικός ορθολογισμός πάνω στον οποίο στηρίζεται, προσφέρεται ως η μόνη δυνατή (επιστημονικά ελεγμένη) λύση.

Στην πραγματικότητα πρόκειται για πράξεις ή παραλήψεις των κρατικών οργάνων, που εμφανίζονται, μέσα σε κλίμα άπλετου τεχνοκρατικού νομικισμού, αφού στην ουσία δεν είναι οι ανάγκες του «κοινωνικού δέοντος» αυτές που καθορίζουν το περιεχόμενο του νομικού κανόνα, αλλά αντίθετα: τα νομικο-τεχνικά σχήματα είναι αυτά που προσδιορίζουν, αυτόνομα και επιβάλλουν μηχανικά το «κοινωνικό δέον». Μ' αυτό τον τρόπο ο καταναγκασμός, η διοικητική προσταγή, όπως και η συναίνεση ή η κοινωνική υποστήριξη, «δεν εξετάζονται πια από την άποψη της ορθολογικότητας του σκοπού, αλλά της τυπικότητας των μέσων, του νομικά δηλαδή επιτρεπτού χαρακτήρα τους»<sup>32</sup>. Τα υποκείμενα του δικαίου τότε, εμφανίζονται σαν τεχνικά και αναγκαία κατασκευάσματα μιας υπέρτατης οργανωτικής μηχανής, που μπορούν να ενεργοποιηθούν ή να παραμεριστούν, κατά την επικρατούσα βούληση. Οι κάτοχοι των δημόσιων θέσεων είναι παράγωγα αυτής της απολιτικής διαδικασίας. Προσεκτικοί, χωρίς φαντασία και χωρίς αυθορμητισμό, διατείνονται ή προσποιούνται ότι δρουν, ακολουθώντας άλλους κανόνες κι άλλες τακτικές, από αυτές που ακολουθούν οι πολιτικοί.

Μέσα σ' αυτήν τη φαινομενική απολιτικότητα του κοινωνικού ελέγχου, το πολυσυζητούμενο «τέλος των ιδεολογιών»<sup>33</sup>, σημαίνει όχι τη διάχυση του πολιτικού στο κοινωνικό, αλλά την απορρόφηση της κοινωνίας των ιδιωτών από το Διευθυντικό Κράτος.

Η πολιτική μετατρέπεται σε απλή διοικητική τεχνική. Η πολιτική ιδεολογία σε νομική τυπολογία<sup>34</sup>. Η διοικητική τεχνική, οι κανονιστικοί κώδικες, όπως και η νομική τυπολογία, αποτυπώνονται πιστά στους γραφειοκρατικούς μηχανισμούς και τις νομορυθμιστικές διαδικασίες του κράτους, μέσα σ' ένα τρόπο παραγωγής και κοινωνικής οργάνωσης, όπου ιδεολογία και ηθική παίζουν έναν όλο και πιο περιορισμένο ρόλο<sup>35</sup>.

Η γραφειοκρατικοποίηση του νόμου στην περίπτωση αυτή, έχει την έννοια ότι η δικαιοακή παρέμβαση όλο και περισσότερο συρρικνώνει τον αστικό χώρο των ιδιωτών, για να ασχοληθεί με (στην πραγματικότητα να προστατεύσει) το δημόσιο χώρο της πολιτικής κοινωνίας. Η μεταστροφή αυτή έχει σοβαρές επιπτώσεις στη μορφή και το χαρακτήρα του κοινωνικού ελέγχου. Η διακριτική σχέση ιδιωτικό-δημόσιο, παύει ν' αποτελεί κριτήριο ρύθμισης της εξουσιαστικής παρέμβασης, από τη μεριά των ελεγκτικών οργάνων του κράτους. Η διαφορά που τώρα έχει σημασία, είναι αυτή η οποία αναδύεται ανάμεσα στο δικαιοσύνη σύστημα απονομής δικαιοσύνης και το διοικητικό σύστημα επιβολής διατάξεων. Το Διοικητικό Δίκαιο και η οργανωτική λογική που εισάγει, παίρνει κεντρική θέση στα συστήματα της πολιτικής εκπροσώπησης και της κοινωνικής διαπραγμάτευσης.

Ο λόγος και η λογική του διοικητικού συστήματος, εγγίζουν όλες τις κοινωνικές σχέσεις. Διαπερνούν ολόκληρη την κοινωνική ζωή, τον πολιτισμό. Αποτυπώνονται σ' όλα τα πολιτικά και οργανωτικά ιδεολογήματα των τεχνοκρατών και μιας μεγάλης μερίδας των εκσυγχρονιστών. Πολλές από τις εξελίξεις αυτές έχουν από καιρό δρομολογηθεί. Μερικοί μάλιστα θ' αποφανθούν επιγραμματικά: είναι οι δικαστές της διοικητικής δικαιοσύνης και οι ειδικοί του Διοικητικού Δικαίου, αυτοί που τελικά θα κληρονομήσουν την επίγειο βασιλεία του σύγχρονου διευθυντικού κράτους<sup>36</sup>.

Εξελίξεις αυτής της μορφής θα πρέπει κανείς να τις αξιολογήσει σε συνδυασμό με το φαινόμενο, που είναι γνωστό στην πολιτική κοινωνιολογία σαν «επιστημονικοποίηση της πολιτικής». Το φαινόμενο δεν έχει καμιά σχέση με τον βασιλιά/φιλόσοφο του Πλάτωνα. Αναφέρεται κυρίως στην εισβολή των κοινωνικών επιστημόνων στα κομματικά και κυβερνητικά άντρα της εξουσίας. Η εισβολή αυτή συντελείται με τη μορφή των ειδικών, των εμπειρογνομόνων ή των συμβούλων και αφορά κυρίως διαδικασίες σχεδιασμού και αξιολόγησης πολιτικών προγραμμάτων, οικονομικής ανάπτυξης και κοινωνικής πολιτικής.

Είναι η βασική αντίληψη που καλλιεργήθηκε, αρχικά από τη

θεωρητική σκέψη του Λένιν και εφαρμόστηκε αργότερα, με άδοξο τέλος, από τον ίδιο και τους επιγόνους του, σε μια προσπάθεια να αντικαταστήσει τους γραφειοκράτες του τσαρικού κράτους με μετακλητούς δημόσιους υπαλλήλους, τα εργατικά συμβούλια και τους διανοούμενους της Οκτωβριανής επανάστασης. Το οικονομικό πρόγραμμα θα έπρεπε να πάρει τη θέση του νόμου. Οι αρχές και οι κοινωνικο-οικονομικοί κανόνες για το κτίσιμο της σοσιαλιστικής κοινωνίας, θ' αντικαταστάσουν τον αστικό κώδικα και τους κανόνες που διέπουν τις αστικές σχέσεις στον καπιταλισμό. Οι έννοιες του «κοινωνικού κακού» και του «κοινωνικού κινδύνου», θα εκτόπιζαν τις παραφθαρμένες, ατομικιστικές έννοιες του «αστικού αδικήματος» και της «εγκληματικής πράξης»<sup>37</sup>.

Σήμερα επικρατεί η αντίληψη, τουλάχιστον ανάμεσα σε μια αξιόλογη μερίδα κοινωνιολόγων και πολιτικών ακτιβιστών, ότι το δίκαιο θα πρέπει να δώσει τη θέση του στην κοινωνική επιστήμη, τα δικαστήρια στις ειδικές και ad hoc επιτροπές, οι δικογραφίες στις στατιστικές, οι δικαστές στους οικονομολόγους ή σε όσους θέτουν ως πρωταρχικό τους μέλημα την υλοποίηση κοινωνικά και πολιτικά προσδιορισμένων στόχων. Παρόμοιες απόψεις και πρακτικές, παρά τις τυχόν υπερβολές τους, ενώ από τη μια μεριά και σε κάποιο βαθμό είναι δυνατόν να συμβάλλουν στην εκλογίκευση μιας σειράς από νομορυθμιστικές μεθοδεύσεις και διαδικασίες, ιδιαίτερα στο χώρο της οικονομικής πολιτικής, για θέματα παραγωγής και παραγωγικότητας για παράδειγμα, από μια άλλη άποψη μπορεί να οδηγήσουν –και το έχουν κάνει επανειλημμένα στο παρελθόν– στην εδραίωση της «τεχνοκρατικής συνείδησης»<sup>38</sup> και τη δικαίωση του Διευθυντικού Κράτους.

Τα προβλήματα που ανακύπτουν από μια τέτοια επιστημονική εισβολή στο χώρο της πολιτικής καταγράφονται, έχω τη γνώμη με επιτυχία, από το Γερμανό καθηγητή της πολιτικής κοινωνιολογίας Offe, με τη μορφή μιας σειράς διλλημάτων από τη μεριά των επιστημόνων: Θα διατυπώνουν γνώμες, θα εκφράζουν απόψεις και θα επηρεάζουν σοβαρά θέματα και προβλήματα κοινωνικής πολιτικής με την πίστη ότι προτείνουν λύσεις «αποτελεσματικές», «δραστικές», «πρακτικές», «ορθές», ή ακόμη και «κοινωνικά δίκαιες», και οπωσδήποτε απαλλαγμένες από πολιτικές και ιδεολογικές σκοπιμότητες; Ή θα συμμετέχουν στο σχεδιασμό και την εκτέλεση της δημόσιας πολιτικής, αναγνωρίζοντας ότι οι κομματικές και νομικές δομές των «εκροών» του πολιτικού συστήματος αλλοιώνουν το περιεχόμενο ή τον αντίκτυπο των προτεινόμενων μέτρων; Δεν θα πρέπει ο επιστήμονας να λάβει

υπόψη του, ότι η έρευνα σε θέματα κοινωνικής πολιτικής, δεν έχει άλλη νόμιμη διέξοδο και δικαιολογία, από το να καταγγέλει τους συγκεκριμένους μηχανισμούς και τις ιδιαίτερες συνθήκες, που δυσκολεύουν ή ματαιώνουν την υλοποίηση της προτεινόμενης κοινωνικής πολιτικής;<sup>39</sup>

## Η τεχνική αταξικότητα της νομικοτυπικής διαπραγμάτευσης

Νομικοί και συνταγματολόγοι έχουν κατά καιρούς επισημάνει αυτή την απομάκρυνση του δικαιοκού κανόνα, ως «νομικού δέοντος», από τη ρυθμιζόμενη κοινωνική ύλη, ως «πολιτικής οντολογίας». Πρόκειται για μια εξέλιξη που καταλήγει στην απομάκρυνση του κόσμου των νομικών εννοιών από τον κόσμο των κοινωνικών δεδομένων<sup>40</sup>. Στην περίπτωση αυτή, οι νομικές ρυθμίσεις παύουν να εκφράζουν τις κοινωνικές αξίες. Δεν απαντούν στα πραγματικά προβλήματα της κοινότητας. Τότε το περιεχόμενο του κανόνα που παράγει νομιμότητα, δεν είναι τίποτε άλλο, παρά μια φαρισαϊκή αντισυστοίχιση κανόνα και πραγματικότητας, όπως θα έλεγε και ο Αρ. Μάνεσης. Παράλληλα, ο νομικός κανόνας αδειάζει από κάθε ιστορικό περιεχόμενο. Υπερισχύει η στατιστική αναφορά. Οι πολιτικές παρεμβάσεις μετατρέπονται σε τεχνικά μέσα, που πάνω απ' όλα, υποκρύπτουν ή παραμορφώνουν (στα μάτια μας), τη φύση της ταξικής αντιπαράθεσης. Τα νομικοτυπικά στοιχεία των παρεμβάσεων, μας απομακρύνουν από τις ταξικές καταβολές του διευθυντικού κράτους.

Σ' αυτή τη διάσταση ανάμεσα στο νομικό κανόνα και την κοινωνική ύλη, οι κρατικοί (και όχι μόνο), μηχανισμοί καταναγκασμού και κατανόησης, μοιάζουν με λάφουρα χωρίς νόμιμο διεκδικητή. Τα λογιστικά βιβλία της έννομης τάξης και ιδιαίτερα το καθολικό λογιστικό των συνταγματικών εγγράφων, δεν αποδίδουν με κανένα τρόπο την πραγματική κίνηση των κεφαλαίων της εξουσίας στην αγορά της δύναμης. Οι αντικειμενικές έτσι συνθήκες που διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις, επικαλύπτονται από ένα νομικο-τυπικό ιδεολόγημα, τεχνολογικού χαρακτήρα που αλλοιώνει τις προθέσεις και παραμορφώνει τις κοινωνικές συνθήκες. Μ' αυτό τον τρόπο, παρεμποδίζεται η εντόπιση των υποδόριων καθοριστικών τάσεων, που συντελούν στη διάμρφωση των κοινωνικών αντιπαράθεσεων.

Η νομικο-τυπική αυτή σύσταση και η ανιστορική απεικόνιση

της κοινωνικής πραγματικότητας, δεν καταφέρνει να φτάσει στις υλικές συνθήκες της ζωής. Στις συνθήκες δηλαδή που καθορίζουν τις νομικές σχέσεις και προσδιορίζουν (ή προσδιορίζονται από) τη μορφή του κράτους. Η δικαιοκή τάξη θεωρείται αναπόσπαστο συστατικό της αναπτυξιακής διαδικασίας του ανθρώπινου πνεύματος. Προσδίδεται δηλαδή μια καθαρά ιδεαλιστική, ιδεατή και γι' αυτό αντεστραμένη εικόνα της κοινωνικής ρύθμισης και της εξουσιαστικής παρέμβασης, που δεν έχει καμιά σχέση με την αληθινή φύση και τα πραγματικά αίτια της νομορύθμισης στο σύγχρονο καπιταλιστικό κράτος. «Οι έρευνές μου καταλήξανε στο συμπέρασμα», θα πει πριν εκατόν τριάντα περίπου χρόνια ο Μαρξ, «ότι οι νομικές σχέσεις, όπως και οι μορφές κρατικής οργάνωσης, δεν μπορούν να κατανοηθούν, ούτε από μόνες τους, ούτε από τη λεγόμενη γενική ανάπτυξη του ανθρώπινου πνεύματος. Έχουν μάλλον τις ρίζες τους στις υλικές συνθήκες της ζωής»<sup>41</sup>.

Τίποτε δεν φαίνεται ν' άλλαξε μέχρι σήμερα αυτή τη διαπίστωση. Αρκεί στις «υλικές συνθήκες της ζωής», να συμπεριλάβουμε και τη θεσμικότητα της γραφειοκρατικής ύλης, τουλάχιστον ως προς τα παράγωγά της.

## Συμπέρασμα

Σ' ότι προηγήθηκε, προσπάθησα να επισημάνω αυτό που γίνεται όλο και πιο ευρύτερα κατανοητό, ότι η άσκηση της κοινωνικής δύναμης και του πολιτικού εξουσιασμού στις κοινωνίες του καιρού μας, τείνει να πάρει τη μορφή της γραφειοκρατικής νομορύθμισης. Αποτέλεσμα αυτής της τάσης, είναι η δημιουργία ενός τύπου κράτους, που ονομάσαμε «Διευθυντικό Κράτος», με την έννοια ότι ανταποκρίνεται ή αντανάκλα τις ανάγκες μιας «οργανωτικής κοινωνίας». Στο γραφειοκρατισμό, δώσαμε την έννοια της ρυθμιστικής κυρίως εξουσίας και επομένως του κοινωνικού εξουσιασμού, που δρα σχεδόν αυτόνομα και αυτοποιητικά με το πρόσχημα της αναγκαίας μεσολάβησης, ανάμεσα στο Πολιτικό Κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών.

Αυτή, η τοποθέτησή μας, μπορεί να καταλήγει σε απαισιόδοξα συμπεράσματα. Σχεδόν όλες οι μέχρι τώρα προσπάθειες ν' απομονώσουμε την πολιτική πράξη από την οργανωτική πρακτική, έχουν αποδειχτεί μάταιες. Το ίδιο και οι απόπειρες ν' αποσυνδέσουμε την καπιταλιστική (ταξική), κοινωνική οργάνωση, από το γραφειοκρατισμό, ως διευθυντική ύλη και ως οργανωτικό ιδεο-

λόγημα. (Η αδυναμία αυτή μάλιστα, δεν είμαι καθόλου βέβαιος ότι συνδέεται μόνο με το καπιταλιστικό κοινωνικό μόρφωμα και ότι δεν ισχύει κυρίως για το σοσιαλισμό, αντίθετα απ' ότι αρχικά ειπώθηκε από τους κύριους εμπνευστές του. Οι μέχρι τώρα τουλάχιστον εμπειρίες του υπαρκτού σοσιαλισμού, αποδεικνύουν το εντελώς αντίθετο)<sup>42</sup>.

Κάθε κοινωνική δράση σημαίνει οργάνωση. Κάθε οργανωμένη δράση προϋποθέτει κάποιας μορφής ρύθμιση. Κάθε ρύθμιση απευθύνεται ή καταλήγει σε εξουσιαστική σχέση. Η εκλογίκευση της δράσης στη σύγχρονη κοινωνία επιδιώκεται και όταν ακόμη δεν ομολογείται, στην οργάνωση, που δεν είναι παρά γραφειοκρατική. Η εξουσία μ' αυτό τον τρόπο, επιδιώκει τη νομιμότητα, που δεν είναι παρά τυπική. Μ' αυτό τον τρόπο, οι σύγχρονες αστικές δημοκρατίες έχασαν την αθωότητά τους, μέσα από τη λαγνεία της παρέμβασης του Κράτους-Πρόνοια. Η σύγχρονη κοινωνία, βρέθηκε έτσι εγκλωβισμένη στο «χρυσό κλουβί» της οργανωτικής πλησμονής, πιασμένη στα δόκανα του Διευθυντικού Κράτους.

Ωστόσο, αν η εξουσία εξισώνεται με την κοινωνική οργάνωση (ή ακόμη και με την ανθρωπινή επιθυμία, κάτι για το οποίο δεν μπορεί κανείς να είναι ποτέ απόλυτα βέβαιος), αυτό δεν προεξοφλεί και τη γραφειοκρατική της δόμηση, σαν απαραίτητη συνθήκη της κοινωνικής ζωής. Ακόμη κι αν, με άλλα λόγια, δεχτούμε για μια στιγμή την παντοδυναμία, ή ακόμη και το αναπόφευκτο των εξουσιαστικών δομών και της θεσμημένης οργάνωσης, δεν μπορούμε να προεξοφλήσουμε τη γραφειοκρατική τους σύσταση και τη νομοτυπική τους παρέμβαση. Ένα τέτοιο τελικό αποτέλεσμα, θα άρμοζε περισσότερο στη μεταφυσική σκέψη και όχι στην κοινωνική παρατήρηση. Θα πρέπει λοιπόν να δεχτούμε ότι υπάρχει και η μη πολιτική φυσιογνωμία της εξουσίας, που δεν παύει να έχει πολιτικά αποτελέσματα<sup>43</sup>.

Σ' ότι προηγήθηκε, είναι αλήθεια ότι μ' ένα γενικό, θεωρητικό και γι' αυτό ίσως αφηρημένο τρόπο, προσπάθησα να επικεντρώσω την προσοχή μου σε μερικές απ' αυτές τις παρα-πολιτικές μορφές εξουσιασμού. Σκοπός μου ωστόσο δεν ήταν ούτε να παρουσιάσω κάποιο θεωρητικό σχήμα με καινούργιες νοηματικές κατηγορίες, ούτε να προσφέρω καμιά πρωτότυπη ερμηνεία του κοινωνικού γίγνεσθαι. Η αφέλεια έχει και τα όριά της. Οι σκέψεις μου αυτές είναι μάλλον αντίδραση σε θεωρητικές ερμηνείες και ακαδημαϊκές αναλύσεις μιας μερίδας διανοούμενων και επαγγελματιών της πολιτικής, γύρω από θέματα κοινωνικής συνοχής και πολιτικής δημοκρατίας, που βλέπουν το φως της δημοσιότητας

κυρίως τώρα τελευταία.

Πρόθεσή μου είναι να τονίσω ότι, αυτό που πρέπει να τραβήξει την προσοχή μας κατά κύριο λόγο, δεν είναι οι παρα-τυπίες του παρα-κράτους, της παρα-οικονομίας, ή της παρα-κουλτούρας. Δεν είναι αυτές που στην ουσία συντελούν στη δυσλειτουργία ενός, κατά τ' άλλα υποφερτού έστω, κοινωνικού συστήματος. Δεν είναι οι συνταγματικές ατέλειες, οι διοικητικές ανεπάρκειες, τα κενά εξουσίας, ή τα ανομικά συμπτώματα ευρύτατων κοινωνικών στρωμάτων και κοινωνικών ομάδσεων. Αυτό που έχει σημασία τούτη τη στιγμή, ανεξάρτητα προς το παρόν, από την αποτελεσματικότητα της οποιασδήποτε παρέμβασής μας, είναι να στρέψουμε την προσοχή μας προς την ουσιαστική σύσταση των κοινωνικών μας δομών, στην οργανωτική άρθρωση της κοινωνικής προσταγής και στις νομιμοποιητικές διαδικασίες του πολιτικού μας συστήματος. Πρέπει μ' άλλα λόγια, να στραφούμε προς τον τρόπο παραγωγής και αναπαραγωγής των εξουσιαστικών σχέσεων, μέσα στις συγκεκριμένες συνθήκες παραγωγής.

Και για να κάνω την τοποθέτησή μου αυτή πιο σαφή και πρακτικά ίσως εφαρμόσιμη, θα κάνω τις εξής συγκεκριμένες παρατηρήσεις: Δεν αρκεί ν' αποδείξουμε ότι ο «τρομονόμος» είναι αντισυνταγματικός ή όχι, για να τοποθετηθούμε ανάλογα πάνω στο θέμα. Δεν είναι αυτό το ζητούμενο. Το ζητούμενο είναι, γιατί κάτω από τις υπάρχουσες συνθήκες εμφανίζονται φαινόμενα σαν αυτά της «17η Νοέμβρη»; Ούτε το ερώτημα αν ο Κοσκωτάς είναι ένοχος κλοπής της τράπεζας Κρήτης ή όχι, είναι το κύριο θέμα στην όλη υπόθεση που δημιουργήθηκε. Το ερώτημα είναι γιατί και με ποιο τρόπο το σύστημα επιτρέπει να δημιουργούνται παρόμοια φαινόμενα; Το θέμα επίσης δεν είναι πως να πατάξουμε την παρα-οικονομία. Το θέμα είναι αν, μέσα στα πλαίσια των οικονομικο-πολιτικών διασυνδέσεων που επικρατούν στη χώρα μας αυτή τη στιγμή, είναι δυνατόν να επιβληθεί και να λειτουργήσει ένα δικαιότερο και κοινωνικά αποδεκτό φορολογικό σύστημα. Τέλος, το πρόβλημα δεν είναι αν τα υπάρχοντα κόμματα θα εκσυγχρονιστούν επί το δημοκρατικότερο. Το πρόβλημα είναι αν, μέσα στις εξουσιαστικές σχέσεις των κοινωνικών μας δομών, είναι δυνατόν να περιορίσουμε το πνεύμα του αυταρχισμού που χαρακτηρίζει την πολιτική μας συμπεριφορά.

Αν αυτές οι παρατηρήσεις μας λένε κάτι, αυτό είναι ότι κάθε απόπειρα ν' απομονώσουμε την καπιταλιστική οργάνωση από τη γραφειοκρατική νομορύθμιση και την πολιτική πράξη από την οργανωτική πρακτική, καταλήγει, παρά τις καλές μας προθέσεις, σε επιστημονικό λαϊκισμό ή σε ουτοπικά ιδεολογήματα. Κάθε κοινω-



νική μετεξέλιξη, είτε με τη μορφή του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού, είτε με τη μορφή της μετα-βιομηχανικής κοινωνίας, δύσκολα μπορεί ν' αγνοήσει τις τάσεις και τους περιορισμούς που μόλις περιγράψαμε. Το Διευθυντικό Κράτος και η οργανωτική κοινωνία δεν είναι πια μια πολιτική ρύθμιση και μια κοινωνική σχέση που φαίνονται να πλησιάζουν. Είναι ήδη μαζί μας, και μ' αυτές θα πρέπει ν' αντιπαλέψουμε, αν πρόκειται πράγματι να φέρουμε το μέλλον στ' ανθρώπινα μέτρα.

## Υποσημειώσεις

1. Αλ. Σβώλος, *Συνταγματικό Δίκαιο*, 1934, σ. 79. Στην παρένθεση σημειώνεται ο αντίστοιχος ορισμός ενός σύγχρονου συνταματολόγου, του Δ.Λ. Κυριαζή-Γουβέλη, *Συνταγματικό Δίκαιο*, Αθήνα, Πάνταινος, 1980, σ. 80.
2. Η έννοια του Διευθυντικού Κράτους υπονοεί τη γραφειοκρατικοποίηση της ουσίας και των μεθόδων του κράτους, σε αντιδιαστολή με την έννοια του Πολιτικού Κράτους, που αναφέρεται στην πολιτικά εκλεγμένη ηγεσία η οποία έχει κάτω από τον έλεγχό της τη διορισμένη υπαλληλία. Για μια ενδιάμεση μορφή κράτους βλέπε, G. Morstein, *The Administrative State*, Chicago, University Press, 1957 (ιδιαίτερα σ. 154-185).
3. Συγκεκριμένα, οι συνταγματικές διατάξεις συνήθως αναφέρονται: α) στη διαδικασία στρατολόγησης προσωπικού και στελεχών στο δημόσιο τομέα, β) στις προϋποθέσεις επιλογής τους, γ) στον καθορισμό των θέσεων εξουσίας, στις μεταξύ τους σχέσεις και στους περιορισμούς αυτής της εξουσίας, και δ) στις κυρώσεις σε περίπτωση καταστρατήγησης των παραπάνω διακανονισμών. (Βλέπε, Reginald J. Harison, *Pluralism and Corporatism*, London, George Allen and Unwin, 1980, σ. 140).
4. Πριν πενήντα περίπου χρόνια το Διοικητικό Δίκαιο αποτελούσε τμήμα του Συνταγματικού Δικαίου. Σήμερα οι διοικητικοί κανόνες και οι διευθυντικές πρακτικές, έπαψαν να συμπεριλαμβάνονται στο αντικείμενο μελέτης του Συνταγματικού Δικαίου. Αποτελούν από μόνες τους ιδιαίτερο χώρο έρευνας και επιστημονικών προτάσεων. (Βλ. L. Duquit, *Traite de droit Constitutionnel*, 1929. M. Hauriou, *Precise de droit Constitutionnel*, C.N.R.S., 1965. Michel Miaille *To Κράτος του Δικαίου*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1983).
5. Franco Ferraroti, *Una sociologia alternativa*, Rome, De Donato, 1975.
6. G. Burdeau, *Droit Constitutionnel*, σ. 71, όπως αναφέρεται στο Michel Miaille, οπ., παρ., σ. 247.
7. Βλέπε για παράδειγμα, Ν.Ν. Σαρίπολος, *Ελληνικόν Συνταγματικόν Δίκαιον*, 1950. Τόμος Α', σ. 126 και επ. Α. Μάνεσης, *Συνταγματικόν Δίκαιον* (πανεπιστημιακές παραδόσεις) 1967. Τόμος Α', σ. 25 και επ. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, (τέταρτη έκδοση) Tubingen, 1956, σ. 26-30. (Πρωτοδημοσιεύτηκε το 1922).
8. C. Castoriadis, *L' institution imaginaire de la Societe*, Paris, seuil, 1975, σ. 162.

9. Ακόμη, ας παρατηρήσουμε εδώ, ότι αυτό που συνήθως αποκαλούμε «ελεύθερο χρόνο» ή «σχόλη», στον αγγλοσαξονικό χώρο αποδίδεται με τον όρο *leisure*. Ο όρος προέρχεται από το λατινικό *licere*, που σημαίνει κάτι που είναι νόμιμο, κάτι που το επιτρέπουν οι κανόνες. Αυτό υπονοεί ότι ησχόλη ή ο ελεύθερος χρόνος, δεν είναι μια δραστηριότητα πράγματι «ελεύθερη», αλλά μια δραστηριότητα που υπόκειται σε νόμιμους περιορισμούς.

10. Με τα λόγια του Γάλλου συνταγματολόγου Miaille, «το κράτος είναι τόσο “υπαρκτό” όσο κι ένα πράγμα, αφού έτσι και το αρνηθεί κανείς αφαιρεί από τον εαυτό του τη δυνατότητα να κατανοήσει αρκετά δεδομένα. Χωρίς την “ιδέα του κράτους”, κάθε τέτοια κατανόηση και στη συνέχεια και όλα τα γεγονότα, καταρρέουν». (Michel Miaille, οπ., παρ., σ. 247.

11. Στην απλή γλώσσα του αστικού κοινοβουλευτισμού το φαινόμενο παρουσιάζεται με τη μορφή της υπεροχής της εκτελεστικής εξουσίας πάνω στη νομοθετική, μια στενά «πολιτειακρατική» άποψη του κρατισμού. Όπως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης εδώ δεν μιλάμε γι' αυτό, αλλά για ένα πολύ ευρύτερο φαινόμενο, όπως αναλύεται από τους Νίκος Πουλιαντζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1982. Νίκος Μουζέλης, *Politics in the Semi-Periphery*, London, Macmillan, 1986. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Κοινωνική Ανάπτυξη και Κράτος*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1981. Γιώργος Πάσχος, *Πολιτική Δημοκρατία*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1982. Κώστας Βεργόπουλος, *Κράτος και Οικονομική Πολιτική στο 19ο Αιώνα*, Αθήνα, 1978.

12. Παναγιώτης Καρκατσούλης, *Η Νομοθέτηση ως Επιστήμη*, Αθήνα, Σάκκουλας, 1990, σ. 22. Στην εργασία αυτή βρίσκει κανείς τον προβληματισμό πάνω στο θέμα, όπως εμφανίζεται και αναπτύσσεται τον καιρό αυτό ανάμεσα σε μια αξιολογη μερίδα διανοούμενων στη Γερμανία.

13. M. Duverger, *Istitutions politiques*, P.U.F., themis, 1960.

14. Agnes Heller, *Για ν' Αλλάξουμε τη Ζωή*, Αθήνα, Ηράκλητος, 1984, σ. 111.

15. Βλέπε, Guy Sorman, *Η Φιλελεύθερη Λύση*, Αθήνα, Ροές, σ. 110. Επίσης, Henri Lefebvre, *Η Μαρξιστική Θεωρία του Κράτους*, Αθήνα, Έρασμος, 1977, σ. 35.

16. Α. Κροπότκιν, *Νόμος και Εξουσία*, Θεσσαλονίκη, Κατσάνος (χ.χ.), σ. 7.

17. Umberto Cerroni, *Ο Μάρξ και το Δίκαιο*, Αθήνα, Παρατηρητής, 1983, σ. 280.

18. Herbert Marcuse, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1971, σ. 59.

19. Παναγιώτης Καρκατσούλης, οπ., παρ.

20. Για τη φύση, τον τρόπο λειτουργίας και τον αντίκτυπο του γραφειοκρατικού νόμου πάνω στη μορφή και την άσκηση της εξουσίας στο σύγχρονο κράτος, βλέπε Πανταζής Τερλεξής, *Γραφειοκρατικός Νόμος: Η Πολιτική Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1988.

21. «Οι κανόνες του δικαίου διαφέρουν των κανόνων της ηθικής», θα γράψει ο πρύτανης της κλασικής επιστήμης Δένδιας. «Δια την δεοντολογική αξία του κανόνος δικαίου η πραγμάτωσις ή μη του επιδικωμένου υπ'»

αυτού κοινωνικού σκοπού είναι άνευ σημασίας, δηλαδή και ο κανών ο μη παράγων το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα παραμένει κανών». (Μιχαήλ Δένδιας, *Διοικητικό Δίκαιο*, Αθήνα, Παπαζήσης, Τόμος Α', 1964, σ. 12).

22. Harold Laski, *Το Κράτος στη Θεωρία και την Πράξη* (1934), Αθήνα, Κάκτος, 1982, σ. 26. «Κάθε προσπάθεια του νομικού να μεταφράσει το δίκαιο σε δικαιοσύνη», θα πει ο Laski, «θα τον μετέφερε αυτόματα από την καθαρή θεωρία του Δικαίου, στη σφαίρα της Πολιτικής Φιλοσοφίας. Και τότε βρίσκεται μπροστά σε προβλήματα αξιών, για τα οποία δεν υπάρχει απάντηση στο πεδίο του τυπικού δικαίου» (στο ίδιο, σ. 27). Και ο σύγχρονος ερευνητής του Δικαίου θα παρατηρήσει ότι στη δεκαετία του '70 οι θεωρητικοί της νομικής σκέψης άρχισαν να υποστηρίζουν ότι ο νόμος, ακόμη και ο «καλός» νόμος, δεν δημιουργεί καμιά ηθική υποχρέωση υπακοής, με μόνη τη δικαιολογία ότι είναι νόμος (John Finnis, «The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory», *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1984, 115, vol. I, p. 116).

23. Βλέπε, Δημήτρης Τσάτσος, *Σύνταγμα και Πολιτειακή Πρακτική*, οπ. παρ. σ. 77.

24. Βλέπε, Norman Birnbaum (ed), *Beyond the Crisis*, London, Oxford University Press, 1977, p. 61 και επ. Σ' αυτή την παρατήρηση στηρίζεται η αντίθεση ανάμεσα στο θιόκοσμο και το κοινωνικό σύστημα (στην αποικιοποίηση του πρώτου από το δεύτερο), πάνω στην οποία στήριξε τη θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» ο Habermas.

25. Βλέπε, J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1984, (2 Τόμοι).

26. Βλέπε, Thomas McCarthy, «Complexity and Democracy, on the Seductions of Systems Theory», *New German Critique*, No 35, Spring-Summer, 1985, σ. 27-53.

27. Agnes Heller, *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή*, Αθήνα, Οδυσσέας, σ. 93. Βλέπε επίσης, Α. Τιταρένκο, *Ηθική και Πολιτική*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1973.

28. Γι' αυτό το δίκαιο, «δεν είναι απλώς μέρος της καπιταλιστικής βάσης ή της υπερδομής, ώστε να πρέπει να θεωρηθεί, ότι πηγάζει άμεσα από το κεφάλαιο ή ότι είναι ταυτόσημο με το κράτος». (John Urry, *The Anatomy of Capitalist Society*, οπ. παρ., σ. 115).

29. Giafranco Poggi, *The Development of the Modern State*, London, Hutchinson, 1978, σ. 102.

30. Rudi Supek, «The Visible hand of the Degradation of Individuality», στο Norman Birnbaum (ed), *Beyond Crisis*, London, Oxford University Press, 1977, σ. 60.

31. Το τεχνοκρατικό στοιχείο και η τεχνοκρατία γενικότερα, αναφέρονται εδώ με τις έννοιες που συναντάμε σε αναλύσεις των οπαδών της Σχολής της Φραγκφούρτης, ως επιστημονικές μέθοδοι οργάνωσης της ανθρωπίνης εργασίας, με αντικειμενικό στόχο την κάλυψη των ανθρωπίνων αναγκών. (Βλέπε, Frederic J. Fleron, *Technology and Communist Culture*, Bellagio Conference, 1975).

32. Έθγκενι Πασουκάνις, *Μαρξισμός και Δίκαιο*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1985, σ. 89.

33. Βλέπε, Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, Free Press, 1960.
34. «Μην επιδιώκετε να επιτύχετε την ευτυχία με πολιτικά μέσα», θα διακηρύξει ο Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, σ. 361.
35. Νίκος Πουλιαντζάς, οπ. παρ. σ. 126.
36. Alice Erh-Soo Tay, «Law, the Citizen and the State», στο Robert Brawn, *Law and Society*, London, Edward Arnold, 1978, σ. 17.
37. Στο ίδιο, σ. 68.
38. Για την «τεχνοκρατική συνείδηση» ο Habermas θα πει: «Η τεχνοκρατική συνείδηση είναι... "λιγότερο ιδεολογική" απ' όλες τις προηγούμενες ιδεολογίες: δεν έχει την αδιάφανη δύναμη της φαινάκης, που προσφέρει απλώς μια ψευδο-ικανοποίηση των συμφερόντων... Η τεχνοκρατική συνείδηση δεν είναι κάποια εξορθολογισμένη φαντασίωση –με τη φροϋδική έγνοια– "αυταπάτη"... δεν αντανakλάται σ' αυτή τη διάσπαση κάποιας ηθικής συνάφειας, αλλά η απώθηση της "ηθικότητας" σαν γενικής κατηγορίας, που αναφέρεται στις σχέσεις-ζωής». (Jurgen Habermas, *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και Κοινωνικής Κριτικής*, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, σ. 155-157.
39. Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1987, σ. 113-114.
40. Βλέπε για παράδειγμα, Δημήτρης Τσάτσος, *Σύνταγμα και Πολιτική Πρακτική*, οπ., παρ., σ. 22.
41. Karl Marx (πρόλογος), *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (1959), στο Marx-Engels, *Selected Works*, Moscow, Progress, 1979, Τόμος Ι', σ. 503.
42. Ο Ιταλός σοσιαλδημοκράτης Norberto Bobbio διατυπώνει την εξής βεμπεριανή άποψη πάνω στο θέμα: «Η διαδικασία του εκδημοκρατισμού και της γραφειοκρατικοποίησης αναπτύσσονται ταυτόχρονα και ομοιόμορφα, με τη δεύτερη σαν άμεσο παράγωγο της πρώτης. Στην πραγματικότητα, όσο αυξάνεται ο σοσιαλισμός, τόσο ισχυροποιείται η γραφειοκρατία». (*Mondo Operaio*, 1975, no. 1o).
43. Γιώργος Βέλτσος, *Ο Θεσμικός Λόγος και η Εξουσία*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1977, σ. 58-60.



## Οι μετασχηματισμοί της δημοκρατικής υπηκοότητας\*

*Fabbrini Sergio\*\**

### Εισαγωγή: η πολιτική σε μια δημοκρατία που αλλάζει

Είναι δύσκολο να αρνηθούμε πως στις δυτικές δημοκρατίες καταγράφονται, τουλάχιστον εδώ και δύο δεκαετίες, σημαντικές διαδικασίες πολιτικής αλλαγής. Μια «σιωπηλή επανάσταση» (Inglehart 1983) έχει προοδευτικά τροποποιήσει τη δομή των αξιών και τους κυρίαρχους τρόπους πολιτικής συμπεριφοράς των πολιτών, δομή και τρόποι οι οποίοι είχαν επικυρωθεί στην διάρκεια μιας πολύπλοκης ιστορικής διαδικασίας, που οδήγησε στην πλήρη ωρίμανση αυτών των δημοκρατιών. Φυσικά επρόκειτο (και πρόκειται) για μια εσωτερική «επανάσταση» των δημοκρατικών καθεστώτων, που δεν έθιξε τον λόγο ύπαρξής τους. Διαθέτουμε, τώρα πια, μια σημαντική ποσότητα εμπειρικών δεδομένων που μαρτυρούν τις αλλαγές που μεσολάβησαν στη δομή των αξιών, όπως επίσης είναι πολυάριθμες οι ενδείξεις που σκιαγραφούν τις διαφοροποιήσεις των πολιτικών συμπεριφορών των πολιτών και σ' αυτές ακριβώς θα αναφερθούμε εδώ.

---

\* Με τον όρο «δημοκρατική υπηκοότητα» μεταφράζουμε το ιταλικό «cittadinanza democratica». Πατέρας του όρου «υπηκοότητα» είναι ο T.H. Marschall και εισάγεται για πρώτη φορά στο βιβλίο του «Class, Citizenship and Social Development», 1949. (σ.τ.μ.)

\*\* Ο Sergio Fabbrini είναι καθηγητής της Κοινωνιολογίας των Θεσμών, στη Σχολή Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου του Trento. Το παρών άρθρο έχει αποσταλεί από το συγγραφέα για δημοσίευση στο «Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών».

Η κοινή γνώμη αποτελεί το σημείο εκκίνησης μιας ανάλυσης που σκοπεύει να κατανοήσει τα χαρακτηριστικά αυτής της αλλαγής. Ως θεσμικός χώρος που οργανώνει την «σκοπιά» των πολιτών γύρω από τα δημόσια πράγματα, η κοινή γνώμη λειτουργεί ανάμεσα στ' άλλα και ως θερμομέτρο του πολιτικού συστήματος. Η κοινή γνώμη, πράγματι, είναι η έκφραση του συνόλου των αξιών που αιτιολογούν τις πολιτικές συμπεριφορές των πολιτών, που προσανατολίζουν τις εκλογικές τους επιλογές και που, γενικότερα, δικαιολογούν μια συγκεκριμένη πολιτική τάξη πραγμάτων. Υφίσταται, λοιπόν, ένας ακατάλυτος δεσμός μεταξύ κοινής γνώμης και δημοκρατίας, στο βαθμό που η τελευταία εμπεριέχει υποχρεωτικά τη συναίνεση των πολιτών και η κοινή γνώμη είναι ο χώρος όπου αυτή η συναίνεση σταδιακά σχηματίζεται. Όπως μας θυμίζει ο Easton (1975), η συναίνεση μπορεί να ενεργοποιηθεί διαφορετικούς τρόπους πολιτικής υποστήριξης, δηλαδή μπορεί να απευθυνθεί προνομιακά προς μια περιοχή, έναντι μιας άλλης, του πολιτικού συστήματος (το οποίο, όπως γνωρίζουμε, αυτός ο συγγραφέας κατανοεί ως αποτελούμενο από τρία διαφορετικά επίπεδα: της «πολιτικής κοινότητας», του «καθεστώτος» και της «πολιτικής κυριαρχίας»). Ακόμη, η υποστήριξη μπορεί να έχει διάχυτα ή συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Μπορεί δηλαδή, στην πρώτη περίπτωση, να υλοποιείται σ' ένα «νοητικό επίπεδο», ευνοϊκό στη γενική λειτουργία του πολιτικού συστήματος ή στη δεύτερη περίπτωση, σε μια συμπεριφορά επιλεκτικής πολιτικής προσχώρησης σε ιδιαίτερες κυβερνητικές πολιτικές. Οι μετασχηματισμοί στους οποίους αναφερόμαστε μετέβαλαν τους τρόπους πολιτικής υποστήριξης, μειώνοντας τα διάχυτα χαρακτηριστικά (που αφορούν την «πολιτική κοινότητα» και το «καθεστώς») και αυξάνοντας τα εξειδικευμένα (που αναπόφευκτα κατευθύνονται προς τη συγκεκριμένη λειτουργία της «πολιτικής κυριαρχίας»).

Προφανώς, οι αλλαγές που μεσολαβούν στους τρόπους υποστήριξης και κατά συνέπεια οι μετασχηματισμοί που καταγράφονται στις γνώμες των πολιτών, διαθέτουν ένα καθιερωμένο κανάλι για να εκφραστούν: το κανάλι των εκλογών. Η κοινή γνώμη, μας υπενθυμίζει ο Sartori (1987α: 184), «... είναι ακριβώς η γνώμη που ο πολίτης εκδηλώνει υπό την ιδιότητα (*sub specie*) του εκλογέα (...). Χωρίς ελεύθερες εκλογές η γνώμη παραμένει αφοπλισμένη και η συναίνεσή της εικάζεται». Παρ' όλα αυτά, αν και αναγνωρίζουμε τον αναπόφευκτο δεσμό ανάμεσα στην κοινή γνώμη και την εκλογική συμπεριφορά, είναι ευκαιρία να θυμηθούμε ότι αυτός ο δεσμός δεν είναι και τόσο απρόσβλητος. Πράγματι η φύση της θεσμικής οργάνωσης αυτού του δεσμού (δηλαδή τα

χαρακτηριστικά τόσο του εκλογικού συστήματος όσο και του κομματικού συστήματος) περιορίζει αποφασιστικά την εκλογική αποτύπωση της πιθανής αλλαγής της γνώμης των πολιτών. Με άλλους όρους, αυτή η αλλαγή μπορεί να μην διαθέτει τις «εκλογικές» ευκαιρίες για να εκφραστεί (ή τουλάχιστον για να εκφραστεί επαρκώς), εξ αιτίας της κομματικής ανεπάρκειας των εναλλακτικών πολιτικών που προσφέρονται στους εκλογείς. Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι εκλογείς είναι όντως οι καθοριστικά δρώντες του πολιτικού στίβου, αλλά οι δυνατότητες επιλογής που διαθέτουν είναι θεσμικά εξαρτημένες από τις υπάρχουσες εναλλακτικές επιλογές, στον προσδιορισμό των οποίων, οι ίδιοι, δεν συνεισφέρουν ουσιαστικά.

Είναι, λοιπόν, αναγκαίο να κάνουμε αυτή τη διάκριση ανάμεσα στην κοινή γνώμη και την εκλογική συμπεριφορά, ακριβώς γιατί οι μετασχηματισμοί της υπηκοότητας μπορούν να επιλέξουν διαφορετικούς τρόπους (από την επιλογή της ψήφου) για να εκφραστούν. Κι αυτό θα κάνουμε εδώ, προσπαθώντας να διερευνήσουμε αυτούς τους μετασχηματισμούς όσον αφορά στις δομές των αξιών και στις γενικότερα εννοούμενες πολιτικές συμπεριφορές των πολιτών. Έτσι, η αναλυτική μας προσέγγιση θα προσπαθήσει να ορίσει τις κατηγορίες, τις διαδρομές και τους ορίζοντες μιας αναζήτησης γύρω από τα χαρακτηριστικά της υπηκοότητας στα σύγχρονα πολιτικά συστήματα.

## Κοινή γνώμη και δημοκρατική υπηκοότητα

Θα ξεκινήσουμε από τον Sartori και το μοντέλο του για την κοινή γνώμη. Σε αντίθεση τόσο με μια κλασική παράδοση (που ξεκινάει από τον Locke, τον Tocqueville και τον Mill) που υπερτόνιζε την κυριαρχία του δημοκρατικού πολίτη, όσο και με μια πιο σύγχρονη παράδοση εμπειρικών προσεγγίσεων (Key 1966) που υπογραμμίζουν την *σε τελευταία ανάλυση* ορθολογικότητα της συμπεριφοράς του, ο Sartori επεξεργάζεται με την συνήθη αυστηρότητα που τον διακρίνει ένα ρεαλιστικότερο μοντέλο κοινής γνώμης. Η κοινή γνώμη, σύμφωνα με το συγγραφέα, συνίσταται γενικά από πολίτες αδιάφορους, υποπληροφορημένους, με στρεβλές αντιλήψεις, που αγνοούν τις περισσότερες φορές τα προβλήματα που σχετίζονται με τον δημόσιο βίο. Με βάση δημοσιευμένα στοιχεία του 1962 και 1963 (και με δεδομένα εμπειρικών

ερευνών –ας προσέξουμε εδώ– που εμφανίζονται κατά το δεύτερο ήμισυ της δεκαετίας του '50), ο Sartori υποστηρίζει ότι ο ενήλικας πληθυσμός που μπορεί να χαρακτηριστεί πληροφορημένος δεν ξεπερνά το 10-20% του συνόλου: εκτίμηση, ανάμεσα στ' άλλα, όχι και τόσο διαφορετική από εκείνη που διατυπώνει ο Key, με την έννοια του «ενδιαφερόμενου κοινού»<sup>1</sup>, η ύπαρξη του οποίου εθεωρείτο, όχι μόνο από τον Key, ως απαραίτητη συνθήκη για την εύρυθμη λειτουργία ενός δημοκρατικού καθεστώτος.

Τώρα, ενώ στον Key καταβάλλεται προσπάθεια να κατανοηθεί αναλυτικά το *παράδοξο* μιας δημοκρατίας, όπου συμβιώνουν ένα *περιορισμένο* ενδιαφερόμενο κοινό και μια διάχυτη ορθολογική υπηκοότητα, στον Sartori αυτό το παράδοξο έχει επιλυθεί υπέρ ενός καθαρά ελιτίστικου μοντέλου που τονίζει την κεντρικότητα των διευθυντικών μειοψηφιών («*élites e contro-élites*») στην επεξεργασία των πεποιθήσεων και που είναι αναγκαίες για τον προσανατολισμό και την στήριξη των ορθολογικών κυβερνήσεων των δημοκρατιών. Από αυτό συνεπάγεται ότι τα μαζικά ακροατήρια βρίσκονται σε αδυναμία να επεξεργαστούν αρθρωμένα συστήματα πεποιθήσεων. Καταλήγουν έτσι να εκλαμβάνονται ως «... μεταβλητά εξαρτώμενα των πιστών στις ελίτ ακροατηρίων» (Sartori 1978b: 118), ή καλύτερα αυτά τα τελευταία αποδεικνύονται «... σε μεγάλο βαθμό ικανά να χειραγωγούν τα ακροατήρια-μάζα» (ibidem: 118). Με άλλα λόγια «... τα συστήματα των πεποιθήσεων των μαζών ενδέχεται να είναι αυτά καθ' αυτά εκτενώς άμορφα και αδιαφοροποίητα» (ibidem: 119), έτσι ώστε η πρόκριση («ιδεολογική» ή «πραγματοστική») που μπορεί να αποδοθεί «... στις πεποιθήσεις της μάζας να είναι σε μεγάλη έκταση προσδιορισμένη από το σύστημα των πεποιθήσεων των ελίτ στο οποίο το κοινό-μάζα είναι εκτεθειμένο» (ibidem: 119). Μ' αυτόν τον τρόπο ούτε και η προσφυγή, από τη μεριά του Sartori, στο μοντέλο «καταρράκτη» του Deutsch που προβλέπει τον σχηματισμό της κοινής γνώμης από πάνω προς τα κάτω (σχηματισμό που παρ' όλα αυτά, εμπεριέχει συνεχείς αναδράσεις από τα κάτω προς τα πάνω) πετυχαίνει να αμβλύνει την αυστηρά ελιτιστική θεμελίωση της προσέγγισης του στην ανάλυση της κοινής γνώμης.

Τώρα, αυτό που στον Sartori παρουσιάζεται ως απόλυτο χαρακτηριστικό της δημοκρατικής πολιτικής διαδικασίας (δηλαδή η αυτονομία των ελίτ και η εξάρτηση των μαζών, η αυτο-προσδιοριζόμενη φύση των πεποιθήσεων των πρώτων και η εταιρο-προσδιοριζόμενη φύση των πεποιθήσεων των δεύτερων) στον Key, αντίθετα, εμφανίζεται ως ένα χαρακτηριστικό που περιορίζεται



από την θεσμική δομή αυτής της διαδικασίας. Ας πάρουμε σαν παράδειγμα την εκλογική διαδικασία: είναι αλήθεια, παραδέχεται ο Key (1966: 7) πως αρκετοί μεμονωμένοι εκλογείς συμπεριφέρονται «παράξενα». Ωστόσο «... το εκλογικό σώμα στο σύνολό του συμπεριφέρεται ορθολογικά και υπεύθυνα, όπως ακριβώς θα περιμέναμε, με *δεδομένες* τις εναλλακτικές λύσεις που του παρουσιάζονται και με *δεδομένο* το χαρακτήρα της πληροφόρησης που μπορεί να διαθέτει». Αν μη τι άλλο, ακριβώς επειδή το εκλογικό σώμα μπορεί να κρίνει αναδρομικά την συμπεριφορά των ελίτ (μια επινόηση του Key για την «αναδρομική ψήφο», μεγάλης διανοητικής εμπέλειας, που θα επεξεργαστεί αργότερα ο Fiorina σ' όλη του την επιστημονική πληρότητα), και έτσι να αξιολογεί αυτόνομα τον «βαθμό ασυμφωνίας» που καταγράφεται ανάμεσα στις υποσχέσεις και τα έργα (αν και δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως εδώ ο Key αναφέρεται σ' ένα δικομματικό σύστημα σταθεροποιημένης εναλλαγής).

Τώρα, η ελιτιστική προσέγγιση της κοινής γνώμης έχει ένα λειτουργικό αποτέλεσμα μεγάλης σημασίας, στο οποίο πρέπει να σταθούμε και να στοχασθούμε: μια εταιρο-κατευθυνόμενη κοινή γνώμη, εξαρτημένη και παραπληροφορημένη δεν θεωρείται εμπόδιο για τη δημοκρατία αλλά, αντίθετα, συνθήκη της ίδιας της ύπαρξής της. Σύμφωνα με τις πιο πάνω προϋποθέσεις, ο Sartori επεξεργάζεται μια κρίσιμη διάκριση για τους σκοπούς της ανάλυσής του, ανάμεσα σε μια «αρνητική» κοινή γνώμη και σε μια «θετική» κοινή γνώμη. Η πρώτη, που συνοψίζει τη γενική κατάσταση της κοινής γνώμης στις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες, ουσιαστικοποιεί το μοντέλο μιας «κυβερνώμενης δημοκρατίας», ενώ η δεύτερη, που πιθανά αναδύεται σε συγκεκριμένες και περιορισμένες ιστορικές περιόδους ισχυρών κοινωνικών και πολιτικών συγκρούσεων, συνθέτει το μοντέλο μιας «αυτο-κυβερνώμενης δημοκρατίας». Σίγουρα, δεν μπορεί να διαφύγει της προσοχής μας πως ο Sartori συντάσσει το κείμενό του για την κοινή γνώμη το 1979, δηλαδή προς το τέλος μιας δεκαετίας που είδε, στην Ιταλία κατά ιδιαίτερο τρόπο, την επιβεβαίωση μιας ισχυρής ανάγκης για πολιτική συμμετοχή των πολιτών (ειδικότερα ανάμεσα στους πιο νέους και στους πιο μορφωμένους), πράγμα που ευνόησε σημαντικά την δημοψηφισματική έκρηξη του δεύτερου μισού εκείνης της δεκαετίας. Είναι, λοιπόν, εναντίον αυτής της έκρηξης που ο Sartori γράφει, θεωρώντας την σχεδόν προάγγελο της εισαγωγής ενός νέου «μοντέλου δημοκρατίας».

Δεν ενδιαφέρει εδώ η υπεράσπιση της δημοψηφισματικής λογικής εκείνης της περιόδου. Ούτε ενδιαφέρει η υποστήριξη του

θεσμού του δημοψηφίσματος (που, μάλιστα, θα έπρεπε να επεκταθεί) στο βαθμό που είναι αναγκαίο όργανο τόσο ολοκλήρωσης όσο και συμπλήρωσης του μοναδικού (και γενικότερα αποδεκτού) μοντέλου δυνατής δημοκρατίας, δηλαδή της αντιπροσωπευτικής. Περισσότερο ενδιαφέρει να αξιολογήσουμε τις αναλυτικές προϋποθέσεις που ο Sartori, και μαζί μ' αυτόν κι άλλοι συγγραφείς της ελιτιστικής σχολής, χρησιμοποιεί και συνεχίζουν να χρησιμοποιούν, για να επιχειρηματολογήσει υπέρ της «κυβερνώμενης δημοκρατίας». Πρόκειται για ένα αναλυτικό υπόβαθρο που ουσιαστικοποιείται σε μια θέαση *υποχρεωτικά* και *ευκαιριακά* αρνητική της δημοκρατικής υπηκοότητας. Η «αρνητική» κοινή γνώμη είναι, πράγματι, μια ισχυρή γνώμη στο να λέει όχι, στο να θέλει και να εκφράζει την προτίμησή της «χωρίς ενημέρωση». Είναι τελικά μια κοινή γνώμη που *αντιστέκεται* στους κυβερνώντες, που τους επιτηρεί ώστε «να μην κυβερνούν άσχημα». Έτσι οι ατομικές γνώμες εμφανίζονται ως ελάχιστα επηρεασμένες από τη ροή των πληροφοριών, μιας και είναι πρωταρχικά προσδεμένες σε ομάδες αναφοράς, ή καλύτερα συγκροτούνται πριν συναντηθούν μ' αυτές τις ροές.

Εξ άλλου για τον Sartori και για τους ελιτιστές μελετητές, η δημοκρατία έχει ανάγκη μονάχα μιας αυτόνομης κοινής γνώμης, και όχι μιας οπωσδήποτε ενημερωμένης. Η εκλογική διαδικασία δεν νομιμοποιείται στην βάση της ορθολογικότητας της ψήφου που αυτή επιτρέπει να πραγματοποιηθεί, αλλά στη βάση της λειτουργικότητάς της με αποκλειστικό στόχο τον διακανονισμό του ανταγωνισμού στο εσωτερικό της ελίτ. Για την πλειοψηφία των δυτικών χωρών (σε μικρότερο βαθμό στα δικομματικά συστήματα και σε μεγαλύτερο βαθμό στα πολυκομματικά συστήματα όπου αντιστοιχούν στα μεν πρώτα πραγματιστικές στα δε δεύτερα ιδεολογικές πεποιθήσεις) ο εκλογέας ψηφίζει εκκινώντας από την τοποθέτησή του στον άξονα δεξιά-κέντρο-αριστερά. Επομένως ο εκλογέας ψηφίζει ένα κόμμα στη βάση της εικόνας που αυτό προβάλλει και έτσι στη θέση που τοποθετείται στον υπό εξέταση άξονα. Κατά πόσο η τοποθέτηση αυτή μπορεί να θεωρηθεί «ορθολογική» ή όχι δεν έχει καμμία σημασία. Οι εκλογές, εξ άλλου, δεν είναι αυτές που αποφασίζουν σε σχέση με τα προβλήματα, αλλά αυτές που αποφασίζουν ποιος πρέπει να πάρει τις αποφάσεις εν προκειμένω. Σημασία λοιπόν έχει πως η γνώμη των πολιτών, στο βαθμό που εκφράζεται εκλογικά, είναι σε θέση να δομηθεί ως (πιθανό) όριο της (παρεκκλίνουσας) συμπεριφοράς των ελίτ. Εν τέλει, η ορθολογικότητα βρίσκεται στον εκλογικό μηχανισμό, όχι στους εκλογείς.

Ας επανέλθουμε στον Key. Αν και η ανάλυσή του περιστρέφεται γύρω από ένα δι-κομματικό σύστημα με μεγάλη απλότητα επιλογής, ο αμερικανός πολιτειολόγος καταδειχνει πως οι εκλογείς, στην πραγματικότητα, ψηφίζουν επίσης στη βάση συγκεκριμένων πολιτικών (δηλαδή στη βάση προταθέντων λύσεων ή έργων που πραγματοποιήθηκαν για ένα συγκεκριμένο πρόβλημα της δημόσιας πολιτικής) και όχι πρωταρχικά (και πάντα) στην βάση μιας κομματικής γεωγραφίας. Έτσι, στα τέλη της δεκαετίας του πενήντα, σ' ένα ευνοϊκό για τους ελιτιστές επιστημονικό κλίμα, ο Key, όχι χωρίς πολεμική, θυμίζει πως ο (αμερικανός) εκλογέας σε πολλές περιπτώσεις ξεκινούσε από προσωπικές επιλογές πολιτικών λύσεων πάνω σ' ένα πρόβλημα. Έψαχνε λοιπόν να πληροφορηθεί για τις επιλογές των κομμάτων πάνω στο ίδιο πρόβλημα, και τελικά ψήφιζε για το κόμμα ή τον υποψήφιο που ήταν πιο κοντά στις αρχικές του επιλογές. Σίγουρα, προσθέτει ο Key (1961: 461-462), «αυτή η ερμηνεία έρχεται σε αντίθεση με τις εύκολες γενικεύσεις που υποστηρίζουν ότι ο εκλογέας είναι ένας «μπούφος» στο έλεος των επιτηδίων. Βέβαια, ορισμένοι εκλογείς συμπεριλαμβάνονται σ' αυτή την κατηγορία, αλλά τα κίνητρα που οδηγούν αρκετά άτομα στην επιλογή ψήφου εμπειρεύουν και μια συνιστώσα πολιτικών λύσεων πάνω σ' ένα συγκεκριμένο πρόβλημα».

Έτσι λοιπόν, οι εκλογείς, και όχι μόνο μια μερίδα «ενδιαφερόμενου κοινού», είναι σε θέση να επεξεργάζονται γνώμες, όχι μόνο γενικά αυτόνομες, αλλά ειδικότερα ανάλογες των προβλημάτων που περισσότερο τους ενδιαφέρουν (ή τους εμπλέκουν, ή τους συγκινούν) και σ' αυτή τη βάση επεξεργάζονται την επιλογή της ψήφου τους. Δεν είναι αναγκαίο, λοιπόν, να αντιπαραθέσουμε στην «αρνητική» κοινή γνώμη, την κατασκευή μιας «θετικής» κοινής γνώμης, δηλαδή της γνώμης ενός κοινού πλήρως ενημερωμένου γύρω από όλα τα ζητήματα και γι' αυτό ικανού, στην οπτική του Sartori, να υποκαταστήσει τις κυβερνώσες ελίτ. Μ' άλλα λόγια, το μοντέλο μιας «αυτοκυβερνώμενης δημοκρατίας», όπου η κοινή γνώμη συγκροτείται ως αποφασίζων δήμος, από την οποία πηγάζει ένα εκλογικό σώμα προικισμένο, τόσο με πληροφόρηση για το σύνολο των πολιτικών προβλημάτων, όσο και για τα καταλληλότερα μέσα που απαιτούνται για την επίλυσή τους είναι εντελώς απίθανο (ακόμη και σαν αντικείμενο πολεμικής). Τέλος, αντί να θεωρητικοποιείται μια και μοναδική «θετική» κοινή γνώμη, ίσως θα ήταν πιο χρήσιμο να υπολογίζουμε σε περισσότερες «θετικές» κοινές γνώμες, που συγκροτούνται γύρω από ειδικά προβλήματα και που σ' αυτή την περίμετρο, είναι ικα-

νές να «προτείνουν-καθοδηγούν» τη δράση των κυβερνήσεων (και όχι μόνο ν' αντιδρούν σε πιθανά σφάλματά τους).

Και αυτή όμως είναι μια ελάχιστα πειστική πλευρά της ελιτιστικής προσέγγισης, αφού αναδεικνύει, ως στόχο της πολεμικής της, ένα απίθανο μοντέλο δημοκρατικού πολίτη και ένα άλλο εξίσου απίθανο μοντέλο συμμετοχικής δημοκρατίας, αποφεύγοντας έτσι να αναμετρηθεί με πιο αρθρωμένα μοντέλα αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Η αρετή του Key έγκειται στην υπόδειξη μιας αναλυτικής διαδρομής ικανής να ξεπερνά τέτοιες απλουστεύσεις, ακριβώς γιατί συγκροτείται γύρω από έννοιες (όπως «ενδιαφερόμενα ακροατήρια», «θεσμικοί περιορισμοί» και «ανδρομική ψήφος») που δείχνουν να είναι σε θέση να υποστηρίξουν αναλυτικά τα παράδοξα της δημοκρατίας. Έτσι, η αναγνώριση της οριζόντιας και όχι μόνο κάθετης εσωτερικής διάρθρωσης της κοινής γνώμης, καθιστά δύσκολη την υποστήριξη της θέσης περί μιας και μοναδικής ρωγμής στο εσωτερικό της, ανάμεσα στις ελίτ και τις μάζες. Αλλά, ακόμη περισσότερο, καθίσταται άλλο τόσο δύσκολη και η υποστήριξη, εξ ορισμού, της αντίληψης ότι μόνο οι ελίτ είναι ικανές να επεξεργάζονται πραγματιστικές ή «στεραιές πεποιθήσεις» (να καλλιεργούν δηλαδή τόσο ισχυρές συναισθηματικές καταστάσεις όσο και ανοικτά γνωστικά επίπεδα), ενώ στις μάζες δεν απομένει, στην καλύτερη των περιπτώσεων, άλλο από την υποταγή σε ιδεολογικές ή «σταθερές πεποιθήσεις» (συναρτημένες, δηλαδή, από έντονα συναισθήματα αλλά και από ανελαστικές διανοητικές συμπεριφορές). Το πρόβλημα δηλαδή της «μορφής των πεποιθήσεων» δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί γενικευτικά, αλλά να επαληθευτεί υπό το φως των προβλημάτων, με τα οποία οι πεποιθήσεις παραβάλλονται.

## Μετασχηματισμός των αξιών και πολιτικές συμπεριφορές

Αλλά ας προχωρήσουμε περισσότερο. Αν το ελιτιστικό μοντέλο κοινής γνώμης εμφανίζει αδυναμίες σε αναλυτικό επίπεδο, λόγω του περιοριστικού χαρακτήρα του, άλλο τόσο ανεπαρκές εμφανίζεται όταν η αναλυτική του δομή συγκριθεί με τους μετασχηματισμούς της κοινής γνώμης που εμφανίζονται μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Πρόκειται για μετασχηματισμούς που σηματοδοτήθηκαν από δύο βασικές διαδικασίες, στις οποίες αξίζει να σταθούμε. Η πρώτη αφορά στην γνωστική (εκπαιδευτική) κινητο-

ποίηση του πληθυσμού που δεν είχε προηγούμενο (σε έκταση και ποιότητα) και η δεύτερη στην κινητοποίηση των δημόσιων πόρων, κι αυτή πρωτόγνωρη, που αποσκοπούσε στην εγγύηση της ασφάλειας των πολιτών. Η επέκταση των ευκαιριών στη μόρφωση και η ανύψωση του ποσοστού συμμετοχής στην εκπαιδευτική διαδικασία, μαζί με την ανάπτυξη των συστημάτων ενημέρωσης των μαζών, συνεισέφεραν αναπόφευκτα στη διάδοση (ιδιαίτερα ανάμεσα στους πιο νέους) πρωτόφαντων συμπεριφορών και πιο εκλεπτυσμένων ευαισθησιών σε σχέση με τα προβλήματα της πολιτικής ζωής. Έτσι μια σταθερά επεκτεινόμενη κρατική παρέμβαση και μια διάχυτη δημόσια ευθύνη (δεν υπάρχει αξιοσημείωτη πλευρά κοινωνικών σχέσεων που να μην επηρεάζεται από την κρατική δράση, ούτε κοινωνικό πρόβλημα κάποιας σημασίας που αυτή η δράση να μην θέτει προς επίλυση), κατέληξαν να προκαλούν μεγαλύτερη προσοχή πάνω σε πολιτικά προβλήματα, ακριβώς γιατί «η πολιτική μετράει», δηλαδή άπτεται άμεσα της ζωής αρκετών πολιτών.

Τώρα, είναι σ' αυτό το δομικό περιβάλλον (τόσο διαφορετικό, ως το σημειώσουμε, από εκείνο που είχε διαμορφωθεί το πρώτο μισό του αιώνα και σε σχέση με το οποίο είχε οικοδομηθεί η σουμπετεριανού τύπου προσέγγιση των ελιτιστών που συζητήθηκε προηγουμένως) που θα πρέπει να εντάξουμε τη συζήτηση, προκειμένου να προσδιορίσουμε τα χαρακτηριστικά των σύγχρονων δημοκρατικών ακροατηρίων. Μια υπηκοότητα που, σε σχέση με το παρελθόν, εμφανίζεται περισσότερο γνωστικά κινητοποιημένη και περισσότερο κρατικά εξαρτημένη, δεν μπορούσε να μην καταγράψει στο εσωτερικό της καινούργιους αξιακούς προσανατολισμούς, ούτε να μην επιδιώξει νέους τρόπους πολιτικής συμπεριφοράς. Γύρω απ' τις αξίες πολλά έχουν γραφεί. Γνωρίζουμε ότι αποτελούν την ουσία της δημοκρατικής πολιτικής, όπως επίσης και το βασικό κριτήριο νομιμοποίησης των πολιτικών αιτημάτων. Η πολιτική σύγκρουση είναι πάντοτε, σε τελευταία ανάλυση, το αποτέλεσμα της διαπάλης ανάμεσα σε εναλλακτικά συστήματα αξιών και το εσωτερικό δίλλημα προκύπτει αναπόφευκτα στην δυνατότητα επιβολής (ή αναγνώρισης) ορισμένων αξιών αντί άλλων ως κυρίαρχων. Η πολιτική δεν νοείται πέρα από αξίες, δηλαδή πέρα από κριτήρια βάθους που έτσι ή αλλιώς προσανατολίζουν (ορθά ή εσφαλμένα) την εσωτερική της κίνηση.

Αυτό που προκύπτει από εκτεταμένες εμπειρικές έρευνες, τακτικά επαναλαμβανόμενες κατά την τελευταία εικοσαετία στις αναπτυγμένες δημοκρατίες (ειδικότερα της δυτικής Ευρώπης), είναι ακριβώς ο ποιοτικός μετασχηματισμός της δομής των αξιών

τους, δηλαδή η προοδευτική μετατόπιση από την κυριαρχία αξιών που συνταυτίζονται με την οικονομική ανάπτυξη και την υλική ευμάρεια, σε μια κυριαρχία αξιών που αφορούν την ποιότητα ζωής και την ατομική ελευθερία (Inglehart 1979). Φυσικά, πρόκειται περί μετατόπισης και όχι περί ριζικής ανατροπής βασικών ιεραρχιών. Μετατόπισης ικανοποιητικά αξιοσημείωτης για να σηματοδοτήσει μια ευρύτερη αλλαγή του «πολιτισμικού κλίματος» των αναπτυγμένων δημοκρατικών κοινωνιών. Η υποχρεωτική εκπαίδευση και η πληροφόρηση ευνόησαν την διάδοση μιας ατομικής ορθολογικότητας, ενώ το «αίσθημα ασφάλειας» που παρήγε η δημόσια παρέμβαση ευνόησε με τη σειρά του την παρακμή εκείνης της ορθολογικότητας που κατευθύνονταν στην εξεύρεση περισσότερων προσωπικών ικανοποιήσεων στη ζωή, την εργασία και την πολιτική (Inglehart 1978). Η διάκριση ανάμεσα σε «υλιστικές» και «μετα-υλιστικές αξίες», που ο Inglehart και οι συνεργάτες του ανέδειξαν στις εμπειρικές τους έρευνες, παραπέμπει επακριβώς στην συγκρότηση μιας πολιτικής ρωγμής στο εσωτερικό των δημόσιων ακροατηρίων (*opinion publique*), που δεν προσβλέπει σε υλικά ωφέλη, αλλά σε τρόπους ζωής και προσλήψεις ατομικών ρόλων στην κοινωνία.

Ο σχηματισμός αυτής της ρωγμής θα ήταν αδιανόητος χωρίς την εμπειρία του σύγχρονου κράτους-πρόνοιας που ακριβώς ευνόησε τις διαδικασίες κινητοποίησης που περιγράψαμε πιο πάνω (Fabbrini 1988). Μ' αυτήν την έννοια, η ρωγμή αυτή εξέλαβε μη συγκυριακά χαρακτηριστικά, που αναδείχτηκαν πολύ γρήγορα σε κεντρικά στοιχεία της πολιτικής διαπάλης. Έδωσε δηλαδή ζωή σε αντιπαράθεσεις συμφερόντων, ομάδων και ατόμων που επικάλυψαν την παραδοσιακή αντιπαράθεση ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις. Έτσι, η ρωγμή ανάμεσα σε «υλιστικές» και «μετα-υλιστικές αξίες» ανέδειξε αντιθέσεις στην περιοχή της κουλτούρας που δεν μπορούσαν και δεν μπορούν να αναχθούν στα καθιερωμένα ιδεολογικά σχήματα των τάξεων. Φτάνει να σκεφτούμε το γυναικείο ζήτημα. Η γνωστική κινητοποίηση βοήθησε στην κατάρρευση (ή τουλάχιστον στην ελαχιστοποίηση) των διακρίσεων μεταξύ των δύο φύλων σ' ότι αφορά την κατανομή των πολιτικών ρόλων, συμβάλλοντας στην επανεισαγωγή στο πολιτικό κύκλωμα μιας περιοχής υπηκοότητας, για την οποία ελάχιστη σημασία είχε η παραδοσιακή πολιτική σύγκρουση. Η είσοδος των γυναικών στην πολιτική, λοιπόν, δεν μπόρεσε και δεν μπορεί να προέλθει, αποκλειστικά και μόνο μέσα από την επέκταση και αναπροσαρμογή των παραδοσιακών καναλιών πολιτικής συμμετοχής. Αυτή η είσοδος εσήμανε και σημαίνει την αναδιοργάνωση του πολιτικού

συστήματος πάνω σε νέους άξονες ρωγμών έτσι ώστε να είναι σε θέση να προβλέπει, ανάμεσα στ' άλλα και την ανέκδοτη αντιπαράθεση ανάμεσα στα δύο φύλλα, ούτως ώστε να επιτρέπει την πλήρη διάρθρωση (όπως επίσης και τη συγκυριακή διακυβέρνηση) συναφών προς αυτήν θεμάτων (Saraceno 1998).

Είναι συνεπώς απίθανη η πλήρης καταγραφή αυτής της ρωγμής στο επίπεδο του κομματικού ανταγωνισμού, με δεδομένη τη θεσμική ανθεκτικότητα των πολιτικών συστημάτων που δομήθηκαν γύρω από μια διαφορετική τάξη ρωγμών (Fabrizi 1989). Έτσι, αν και σημειώνονται σημαντικές αλλαγές, δεν πρέπει να μας διαφεύγει πως οι δυσκολίες πολιτικής μετάφρασης των καταγραμμένων ατομικών διαθέσεων δεν πρέπει να αποδίδονται στο εύθραυστο αυτών των αλλαγών, αλλά ακριβώς στην αδυναμία θεσμοποίησής τους.

Ερχόμαστε τώρα στο χώρο των πολιτικών συμπεριφορών. Έχει καταστεί κοινός τόπος (όπως επίσης και «ισχυρό» σημείο των ελιτιστικών επιχειρημάτων) η διαπίστωση της παρακμής της πολιτικής συμμετοχής στο σύνολο των αναπτυγμένων δημοκρατιών (στις Ηνωμένες Πολιτείες ιδιαίτερα). Ταυτίζοντας την πολιτική συμμετοχή με τη συμμετοχή στις εκλογές ή με τη συμμετοχή στη ζωή των κομμάτων, αρκετοί παρατηρητές και μελετητές του φαινομένου (Di Palma 1970), υπέθεσαν πως η οικονομική και πολιτισμική ανάπτυξη καταλήγουν να ευνοούν την απάθεια και την αδιαφορία των πολιτών για την πολιτική (με εξαίρεση περιοδικές εκρήξεις ακτιβισμού). Έτσι, η αυξανόμενη ευμάρεια είναι εμφανές πως ευνοεί την ιδιωτική διέξοδο των προσωπικών ανησυχιών. Το ίδιο και η αύξουσα πληροφόρηση που συμβάλλει στον πλουραλισμό των ατομικών ενδιαφερόντων και που παραδοσιακά συγκεντρώνονταν στο πολιτικό ενδιαφέρον. Δεν πρέπει, λοιπόν, να μας εκπλήσσει η εκλογική αδιαφορία των πολιτών (εκεί όπου η ψήφος δεν είναι υποχρεωτική), ή η μη συμμετοχή τους σε κομματικές συνελεύσεις και εκδηλώσεις (εκεί όπου προσφέρονται πιο ενδιαφέρουσες απασχολήσεις).

Αυτό που διαφεύγει από αυτήν την επιχειρηματολογία δεν είναι μόνο ο θεσμικός δεσμός (για τον οποίο ήδη μιλήσαμε) ανάμεσα σε αξίες και πολιτικές συμπεριφορές, αλλά και η ειδική επίσης σχέση που θεσμοποιείται ανάμεσα στη *ratio* της γνωστικής κινητοποίησης και τις παραδοσιακές μορφές πολιτικής συμμετοχής. Αν η γνωστική κινητοποίηση παρακίνησε και παρακινεί τη διάδοση μιας ατομικής κουλτούρας της διαφορετικότητας («κάθε άτομο μπορεί να διαφέρει»), η παραδοσιακή συμμετοχή συνεχίζει να τονίζει τη μαζικοποίηση («οι αριθμοί κάνουν τη δια-

φορά»). Αν η γνωστική κινητοποίηση εξείρε και εξακολουθεί να εξάρει την κουλτούρα της ατομικής διαφορετικότητας (στο βαθμό που το κάθε άτομο μπορεί να διαθέτει σε προσωπική βάση αναγκαία πολιτισμικά εφόδια για να επιτύχει τους σκοπούς που θέτει), η παραδοσιακή συμμετοχή συνεχίζει να προϋποθέτει μια εξημερωμένη προσωπική επιρροή (παροχή ψήφου ανά τακτά χρονικά διαστήματα) υποταγμένη άνευ όρων στην επιρροή μεγάλων συναθροίσεων (από τις κοινωνικές τάξεις έως τις ομάδες συμφερόντων). Έτσι, οι νέες ρωγμές των αξιών δυσκολεύονται να εκδηλωθούν *πολιτικά*, τόσο γιατί το πολιτικό σύστημα δεν είναι σε θέση (ή δεν είναι προετοιμασμένο) να τις αντιπροσωπεύσει, όσο και γιατί η ορθολογικότητα που προσανατολίζει (και αιτιολογεί) την λειτουργία του, δεν είναι ανάλογη με την ορθολογικότητα που προσανατολίζει τις συμπεριφορές σε σημαντικούς τομείς της υπηκοότητας.

Κι ωστόσο ένα πράγμα είναι καθαρό: το να μιλάμε για την ορθολογικότητα ενός πολιτικού συστήματος δεν σημαίνει ότι αναφερόμαστε σε μια κατάσταση «καμμένης γης»<sup>2</sup> (Simon 1984: cap. III). Αντίθετα, σημαίνει ότι μιλάμε ακριβώς για το κριτήριο που οι ελιτιστές θεωρούν ότι πρέπει αναγκαστικά να δεσπόζει στους τρόπους ανάπτυξης των εσωτερικών σχέσεων ενός δημοκρατικού πολιτικού καθεστώτος (και, πιθανά, κάθε πολιτικού καθεστώτος). Δηλαδή, την πολιτική ενσωμάτωση των πολιτών (ή των μαζών στο κράτος), *υπό τον έλεγχο των ελίτ*. Τέλος, σύμφωνα με τον Dalton και τον Inglehart, αυτό σημαίνει ότι μιλάμε για μια «πολιτική συμμετοχή διευθυνόμενη από τις ελίτ», καθορισμένη στις μορφές και διατεταγμένη στους στόχους. Ίσως εδώ θα μπορούσαμε να διαφωνήσουμε με τους δύο συγγραφείς, όταν υποστηρίζουν ότι, διαμέσου της γνωστικής κινητοποίησης, «η ισορροπία ανάμεσα στις μάζες και τις ελίτ που είχε διακοπεί εκατονταετίες πριν, επανασυντίθεται» (Inglehart 1988: 410) ή όταν διατείνονται, ότι αυτή η κινητοποίηση έθεσε τις βάσεις για μια κρίση εμπιστοσύνης στις σύγχρονες δημοκρατίες, «... κρίση εμπιστοσύνης που δεν είναι πρωταρχικά κρίση του δημόσιου πνεύματος, αλλά κρίση της πολιτικής διαδικασίας» (Dalton 1988: 241). Όχι λιγότερο, παραμένοντας στον ορίζοντα των αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών και αναγνωρίζοντας πως δεν δείχνουν να βρίσκονται κοντά στην κατάρρευση, είναι δυνατό να υιοθετήσουμε την ανάλυση που υποδεικνύει την ανεπάρκεια των κυρίαρχων μορφών πολιτικής ενσωμάτωσης των πολιτών.

Στις υπό εξέταση κοινωνίες, ανάμεσα στους πολίτες υπάρχει ένα μεγάλο και δίχως προηγούμενο ποσοστό, πέρα από τις ελίτ,



προικισμένο με ουσιαστικές πολιτικές ικανότητες, που απέδειξε πως είναι σε θέση να παρακινεί πρωτοβουλίες και να εγκαθιδρύει επικοινωνιακά (και οργανωτικά) δίκτυα, έξω από τα παραδοσιακά κανάλια πολιτικής συμμετοχής. Έτσι εκείνοι που επιδεικνύουν μεγάλο πολιτικό (μη συμβατικό) ενδιαφέρον, φαίνεται ταυτόχρονα να αντανakλούν μια ελλιπή ταύτιση με την (παραδοσιακή) πολιτική (Inglehart και Klingeman 1976). Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις, μια συνιστώσα αυτών των μη-ελίτ περνά από εμπειρίες επιταχυνόμενης πολιτικής κοινωνικοποίησης σε μη συμβατικούς χώρους (συμμετοχή στα μαζικά κινήματα της δεκαετίας του '60). Σε άλλες πάλι περιπτώσεις, άλλες συνιστώσες γνώρισαν άμεσα την αναποτελεσματικότητα της παραδοσιακής πολιτικής συμμετοχής, από την οποία και απομακρύνθηκαν. Η ουσία όλων αυτών βρίσκεται στο ότι, όπως σαφέστατα εξήγησε ο Tarrow (1989) αναφορικά με την Ιταλία, δεν διασκορπίστηκαν οι πολιτικές ικανότητες (*skills*) που αποκτήθηκαν μέσα σ' αυτές τις διαφορετικές εμπειρίες. Αντίθετα, συναντήθηκαν με νέες πολιτικές ευαισθησίες, συμβάλλοντας στην στέρηση ενός ιστού πρωτοβουλιών και πολιτικής αλληλεγγύης που αιτιολογείται περισσότερο από την προσχώρηση σε ορισμένες και ουσιαστικές προβληματικές, παρά από την ταύτιση με κάποιο πολιτικό κόμμα.

## Η πολιτική μιας δημοκρατικής υπηκοότητας

Σ' αυτό το σημείο, θα πρέπει να γίνονται εμφανή τα βασικά χαρακτηριστικά και το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο τοποθετείται η ανάλυση για τις πολιτικές πεποιθήσεις. Πρόκειται για ένα πλαίσιο που σχετίζεται με μια μοναδική αντιθετικότητα: αυξάνεται ο αριθμός των πολιτών που ενδιαφέρονται για την πολιτική, ενώ μειώνεται ο αριθμός των πολιτών που ταυτίζονται με τα κόμματα. Σ' αυτή τη διπλή και αντιφατική λειτουργία πρέπει να αναζητηθούν οι λόγοι της αλλαγής των μοντέλων της πολιτικής υποστήριξης. Με την παρακμή της υπηκοότητας που αναγνωρίζονταν και ήταν πιστή στις ελίτ («μαζικοποιημένης» στο βαθμό που προσανατόλιζε τις εκλογικές και πολιτικές της επιλογές από τους δεσμούς της με ομάδες και όχι αυτόνομα) και με την ανάπτυξη μιας ανεξάρτητης («ατομικοποιημένης» που προσανατολίζει τις επιλογές της στη βάση αυτόνομων εκτιμήσεων) πραγματοποιήθηκε ένα είδος μετεξέλιξης όσον αφορά την πολιτική νομι-

μοφροσύνη: από την αδιαμφισβήτητη νομιμοφροσύνη (διάχυτη υποστήριξη) σε μια νομιμοφροσύνη περισσότερο ενήμερη και λιγότερο εξαρτημένη (εξειδικευμένη υποστήριξη). Πράγματι, η νευραλγική πλευρά αυτού του περάσματος αντιπροσωπεύεται από την ύπαρξη μιας ομάδας πολιτών, πολιτικά εκλεπτυσμένης, που όμως δεν κινητοποιείται από κανένα δοσμένο πολιτικό θεσμό, δηλαδή από μια ομάδα που απέδειξε ότι έχει ένα αυτόνομο ενδιαφέρον κινητοποίησης γύρω από ένα σύνολο ειδικών προβληματικών, πολλές από τις οποίες αγνοούνται από τους υπάρχοντες πολιτικούς θεσμούς.

Ίσως είναι χρήσιμο εδώ να επισημάνουμε ότι η μετεξέλιξη των μορφών πολιτικής νομιμοφροσύνης παρήγε ένα αποτέλεσμα κάθε άλλο παρά οριστικό και πως η ίδια η ύπαρξή της δεν εμφανίζεται πάντοτε σαφής. Η αιτία είναι ήδη γνωστή: η ανάπτυξη ενός δυναμικού δραστηριοποίησης σε ατομικό επίπεδο δεν μπορούσε να μην επηρεάζεται αρνητικά από την παρακμή των αντιπροσωπειών (τα κόμματα), που παραδοσιακά οργάνωναν αυτήν την ενεργητικότητα, μεταφράζοντάς την σε πολιτική κινητοποίηση. Έτσι, όχι σε λίγες περιπτώσεις, το ενεργητικό αυτό δυναμικό ερμηνεύτηκε ως «προσωπική διαθεσιμότητα», διαπιστώσιμη μέσα από την ανάπτυξη του επιπέδου του «πολιτικού διαλόγου», ή του «πολιτικού ενδιαφέροντος», που παρ' όλα αυτά δεν κατόρθωνε να εντοπίσει ένα δικό του θεσμικό κανάλι για να γίνει ορατό.

Ας ξαναγυρίσουμε τώρα στον Key και τις βασικές του ερευνητικές υποδείξεις: πρώτον, πως ένας σημαντικός αριθμός πολιτών (αμερικανών) αναγνωρίζεται σε ένα βασικό θέμα (ή προβληματική) και έτσι ψηφίζει στην βάση μιας συγκεκριμένης πολιτικής, σχετικής μ' αυτήν την προβληματική και δεύτερον, πως σε μια δημοκρατία (σε κάθε δημοκρατία) ένας καθοριστικός ρόλος διαδραματίζεται από εκείνη τη μερίδα υπηκοότητας που ορίζεται ως ενδιαφερόμενα ακροατήρια. Τώρα, ας εξετάσουμε αυτές τις υποδείξεις σε σχέση με τους μετασχηματισμούς της υπηκοότητας που εκθέσαμε προηγουμένως. Οι εμπειρικές έρευνες έφεραν στο φως την ύπαρξη πολιτικών τάσεων που βρίσκονται σε μοναδική συμφωνία με αυτές τις υποδείξεις. Μια αυξανόμενη μερίδα πολιτών αναγνωρίζεται σε μια πολιτική προβληματική καταλήγοντας έτσι να συνιστά το «ενδιαφερόμενο κοινό» της. Φυσικά ανάμεσα σ' αυτές τις εμπειρικές έρευνες και την εργασία του Key υφίσταται μια ουσιαστική διαφορά: όταν ο αμερικανός πολιτιολόγος αναφέρονταν στο «ενδιαφερόμενο κοινό» εννοούσε ένα γενικό μέρος του πληθυσμού που ενδιαφέρονταν γενικά για την πολιτική. Όχι λιγότερο, αυτό που εδώ μας ενδιαφέρει, είναι ότι

για τον Key η ύπαρξη «ενδιαφερόμενου κοινού» θεωρούνταν ως η αναγκαία συνθήκη για να καταστεί περισσότερο αρθρωμένη και λιγότερο καθετοποιημένη η σχέση ανάμεσα σε ελίτ και μάζες, έτσι ώστε να εισαχθεί σ' αυτήν τη σχέση, πέρα από την επιρροή των πρώτων στις δεύτερες, η δυνατότητα ελέγχου υπό θετική έννοια των δεύτερων επί των πρώτων.

Τώρα, ένα μεγάλης σημασίας αποτέλεσμα που προβάλλει από τις έρευνες αυτές είναι πως στις αναπτυγμένες δημοκρατίες δεν υφίσταται (και, πιθανά, δεν μπορεί να υφίσταται) ένα γενικό «ενδιαφερόμενο κοινό», αλλά ένα πλήθος εξειδικευμένων (δηλαδή *συνδεδεμένων με εξειδικευμένες προβληματικές*) «δημόσιων ακροατηρίων». Γιατί, πιθανά, δεν μπορεί να υπάρξει ένα γενικώς εννοούμενο «ενδιαφερόμενο κοινό»; Κατά πρώτο λόγο, εξ αιτίας μιας θεώρησης του κόστους της απασχόλησης με την πολιτική: το πολιτικό ενδιαφέρον απαιτεί χρόνο, ενημέρωση και γνώσεις, δηλαδή απαιτεί την χρησιμοποίηση αποθεμάτων που οι πολίτες δεν μπορούν να διαθέτουν «άφθονα». Η σύνδεση του ιδιαίτερου ενδιαφέροντος με μια προβληματική (ή με ένα περιορισμένο αριθμό προβληματικών) συνιστά έναν τρόπο επανισορρόπησης εξόδων και κερδών του ενδιαφέροντος, και έτσι καθίσταται πιο επωφελής η χρήση αυτών των αποθεμάτων. Κατά δεύτερο λόγο, εξ αιτίας μιας θεώρησης των αποτελεσμάτων της γνωστικής κινητοποίησης επί της πολιτικής κουλτούρας: η γνωστική κινητοποίηση, πράγματι, με τις ατομικιστικές της συνεπαγωγές, δείχνει να τροφοδότησε τις υποψίες προς τις μεγάλες πολιτικές ομαδοποιήσεις, που δεν ελέγχονται άμεσα από αυτούς που τις συγκροτούν. Έτσι, ο σχηματισμός μιας πληθώρας δημόσιων θεματικών (*issue publics*) παρουσιάζεται ως απάντηση στην πολυπλοκότητα της σύγχρονης πολιτικής από τη μεριά μιας κινητοποιημένης γνωστικά υπηκοότητας.

Η μορφή των πολιτικών πεποιθήσεων πρέπει λοιπόν να συγκρίνεται με τις ιδιαίτερες προβληματικές σε σχέση με τις οποίες ο πολίτης «αναγνωρίζεται» κατά κύριο λόγο. Με άλλους όρους, κάθε πολίτης, όπως λέει ο Flanagan (1982), επικεντρώνεται σε μια συγκεκριμένη θεματική (*issue*), και όχι σε άλλες: δηλαδή, σύμφωνα με την ορολογία του Sartori, είναι νόμιμη η διαπίστωση πως σε σχέση με συγκεκριμένα προβλήματα μπορούν να καταγραφούν (και καταγράφονται) εμπειρίες «στερεών πεποιθήσεων» ανάμεσα σε ομάδες πολιτών που δεν ανήκουν στην πολιτική ελίτ. Φυσικά, είναι εξ ίσου πιθανόν ο ελιτιστής θεωρητικός να μην συμφωνήσει με το παραπάνω, δεδομένου ότι μια προ-αναλυτική προϋπόθεση της ανάλυσής του (που θα ήταν καλύτερο να την

ορίσουμε ως «προκατάληψη») τον οδηγεί να υποστηρίζει, ότι ο ενεργός πολιτικά πολίτης που δεν ανήκει στην ελίτ «... δεν βλέπει, δεν θέλει να βλέπει, τα υπέρ και τα κατά: βλέπει μόνο ασπρόμαυρα, με όλα τα καλά από την μια μεριά και με όλα τα άσχημα από την άλλη. Στην πολιτική, ο υψηλά «προσηλωμένος» είναι λοιπόν –εννιά στις δέκα– ο δογματικός, ο σεχταριστής, ο φανατικός» (Sartori 1987a: 198).

Δεν είναι αυτός ο κατάλληλος χώρος για να σχολιάσουμε μια τέτοια «προκατάληψη», που εξ άλλου έχει ήδη κριτικά σχολιασθεί (Barber 1984): εντοπίζοντας, ανάμεσα στ' άλλα, τη σχέση που, ιστορικά, οικοδομήθηκε ανάμεσα στο βαθμό του (θεσμικού) ανοίγματος ενός πολιτικού συστήματος και το ποσοστό ιδεολογικοποίησης (υιοθετώντας το *confinium* ιδεολογία-πραγματοσμός) των πολιτών που δεν ανήκουν στις ελίτ. Η γνωστική κινητοποίηση αποδιάρθρωσε ακριβώς αυτήν την σχέση: αφ' ενός, καθιστώντας εμφανή την ανελαστικότητα (δηλαδή τον χαμηλό βαθμό «θεσμικού ανοίγματος») του πολιτικού συστήματος (στο σύνολο των αναπτυγμένων δημοκρατιών) και, αφ' ετέρου, δείχνοντας την υφιστάμενη αντίστροφη σχέση ανάμεσα σε ιδεολογικοποίηση και «γνώση».

Φυσικά, δεν πρόκειται να υποστηρίξουμε (κανείς δεν θα το υποστήριζε) πως υφίσταται ένας αναπόφευκτος δεσμός ανάμεσα σε πολιτισμική ανάπτυξη (*acculturazione*) και πραγματισμό:- εξ άλλου, διαπιστώθηκαν (και, πιθανά, θα συνεχίσουν να διαπιστώνονται) αρκετές περιπτώσεις καλλιεργημένου κοινού που όμως είναι ιδεολογικό, έτσι όπως, αντίθετα, καταγράφονται περιπτώσεις μη καλλιεργημένου κοινού που είναι ρεαλιστικό. Όχι λιγότερο, στην δεδομένη εμπειρία των δυτικών δημοκρατιών, η ανάπτυξη της γνωστικής κινητοποίησης, οδήγησε στο σχηματισμό μιας υπηκοότητας ενδιαφερόμενης να αναζητήσει, στη βάση εξειδικευμένων προβληματικών που κάθε φορά την απασχολούν, τις λύσεις που παρουσιάζονται ως οι πλέον ενδεδειγμένες (τεχνικά, ή καλύτερα με όρους *policy*), προβάλλοντας σε πολλές περιπτώσεις μια ανοικτή γνωστική συμπεριφορά που όμως είναι ισχυρά συναισθηματική. Αν και δεν πρέπει, φυσικά, να αποσιωπούνται εκείνες οι εμπειρίες (που εμφανίζονται, ούτως ή άλλως, μέχρι σήμερα, ως μειοψηφικές) ομάδων πολιτών γνωστικά κινητοποιημένων, που ενδιαφέρονται για εξειδικευμένες θεματικές και παρ' όλα αυτά διαπερνώνται από ολιστικές λογικές. Ωστόσο, η «μορφή των πεποιθήσεων» πρέπει να εξερευνηθεί εμπειρικά για κάθε εξειδικευμένη θεματική (*issue public*), στο βαθμό που τα «πραγματιστικά» αποτελέσματα της γνωστικής κινητοποίησης θα μπο-

ρούσαν να αποδειχθούν διαφορετικής έντασης για το κάθε ένα από αυτά.

Εν συντομία, οι θεματικές (*issues*) αποτελούν το κρίσιμο σημείο της σύγχρονης δημοκρατικής υπηκοότητας: προς αυτές οι πολίτες στρέφουν την προσοχή τους, γύρω από αυτές κινητοποιούνται και οργανώνονται. Τα πολιτικά αποθέματα που διαθέτει ένας σημαντικός αριθμός πολιτών οδηγούν στην ανάπτυξη των κινητοποιήσεων από τα «κάτω» και «ad hoc» (για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του Inglehart) που επικαθόρισαν το πρόσφατο πολιτικό σενάριο των αναπτυγμένων δημοκρατιών (από τις κινητοποιήσεις για τα δικαιώματα των μεταναστών· από τις κινητοποιήσεις για την «υπεράσπιση της ζωής»<sup>3</sup> μέχρι τις κινητοποιήσεις για την ποινικοποίηση της χρήσης ναρκωτικών ουσιών). Δεν πρέπει να ξεχνάμε επίσης, πως οι θεματικές (*issues*) έγιναν επίσης το μήλο της έριδος του εκλογικού ανταγωνισμού, από τη στιγμή που οι στρατηγοί της επικοινωνίας κατανόησαν, ότι οι πολίτες επεξεργάζονται τις επιλογές τους (πέρα από την εικόνα των υποψηφίων: ένα ζήτημα που εδώ δεν μας ενδιαφέρει) με γνώμονα την εγγύτητα ενός κόμματος (ή ενός υποψηφίου) στις θεματικές και πολιτικές προτιμήσεις τους (*issue and policy preferences*).

Τα ίδια τα κόμματα τείνουν όλο και περισσότερο να ταυτίζονται με ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, ή με ένα περιορισμένο αριθμό προβλημάτων, ακριβώς για να διευκολύνουν την πρόσβασή τους στους πολίτες (φτάνει να σκεφτούμε, στην Ιταλία, την περίπτωση του σοσιαλιστικού κόμματος και την καμπάνια του για την ποινικοποίηση της χρήσης ναρκωτικών ουσιών). Η ταύτιση του εκλογέα με ένα πρόβλημα, πέρα από το ότι αντιπροσωπεύει ένα πρόσφορο μέσο εξομάλυνσης ενός κομματικού ανταγωνισμού, που γίνονταν όλο και λιγότερο σαφής σε επίπεδο προγραμματικών διαφοροποιήσεων, έθεσε (και μοιραία θα θέσει) τις βάσεις για μια διαφορετική σχέση ανάμεσα στα κόμματα και τους εκλογείς: τόσο γιατί οι εκλογείς θέτουν όχι εύκολα χειραγωγήσιμες από τα κόμματα απαιτήσεις, όσο και γιατί τα κόμματα κρίνονται στη βάση των απαντήσεων που δίνουν πάνω σε συγκεκριμένα προβλήματα. Έτσι, οι εκλογές (αν οργανωθούν σ' ένα κατάλληλα τακτοποιημένο θεσμικό πλαίσιο) θα μπορούσαν να αποτελέσουν το χώρο που θα είχε ως αποστολή όχι μόνο να επιλέξει ανάμεσα σε «ηγετικές ομάδες», αλλά επίσης και ανάμεσα σε συναγωνιζόμενα προγράμματα που επικεντρώνονται πάνω σε προβλήματα (*issue programs*).

Γενικότερα, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι οι πεπειθήσεις που

σχηματίζονται γύρω από διάφορες και εξειδικευμένες προβληματικές επιτρέπουν τη σύνδεση του γενικού προσανατολισμού των αξιών των πολιτών με τις καθημερινές τους αναζητήσεις. Η θέση που παίρνει ο πολίτης για μια συγκεκριμένη προβληματική καθορίζεται από τις αξίες του, όπως επίσης και από δεδομένους πολιτικούς παράγοντες. Οι διαστάσεις μιας δημόσιας θεματικής (*issue public*), συνεπώς, αντανακλούν τη σπουδαιότητα αυτής της προβληματικής στην ιεραρχία αξιών των πολιτών, όπως επίσης και την βαρύτητα που αυτή αποκτά για λόγους αυστηρά πολιτικούς (και κομματικούς). Γι' αυτό το λόγο, η φύση των πεπειθησέων που μια συγκεκριμένη προβληματική αποκαλύπτει επηρεάζεται, επίσης, από το βαθμό της πολιτικής-κομματικής πόλωσης που καταγράφεται γύρω απ' αυτήν την προβληματική. Έτσι, οι πεπειθήσεις των πολιτών σε σχέση με μια δεδομένη προβληματική μπορούν ν' αλλάξουν στο χρόνο, όσον αφορά την ιδεολογική τους ένταση.

Η προοδευτική επικράτηση μιας «πολιτικής θεματικών» (*politica di issues*) και η προοδευτική παρακμή μιας «πολιτικής των κομμάτων» θέτει σε διαφορετικές βάσεις, από ότι στο παρελθόν, τις κινητοποιήσεις των πολιτών, τόσο σε επίπεδο χαρακτηριστικών όσο και σε επίπεδο μεθοδεύσεων. Όσον αφορά τα πρώτα, αρχίζουν να εμφανίζονται χαρακτηριστικά ασυνέχειας και επικάλυψης. Επίσης, οι κινητοποιήσεις για προβληματικές δεν απαιτούν οργανωτική σταθερότητα των φορέων που τις παρακινούν, μπορεί να ευνοούνται από το συνδυασμό προβληματικών που επικαλύπτονται (περιβάλλον και πυρηνικά), επίσης μπορούν να παρακινούν την ευρύτερη ενεργοποίηση πολιτών που ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες πέρα από διαφορετικές πολιτικές τοποθετήσεις. Τέλος οι κινητοποιήσεις για προβληματικές συγκροτούνται από πολίτες «που σκέφτονται με τον ίδιο τρόπο» για κάθε μια απ' αυτές, δίχως να εμπλέκονται σε προβλήματα σχετικά με την σύσταση της πολιτικής ταυτότητας ή να προϋποθέτουν μακροχρόνια σταθερές οργανωτικές εντάξεις.

Όσον αφορά τις μεθόδους κινητοποίησης (ιδιαίτερα για προβληματικές που τα υπάρχοντα πολιτικά κόμματα αγνοούν), αυτές αποκτούν μη συμβατικά χαρακτηριστικά (σύμφωνα πάντοτε με την ευρωπαϊκή παράδοση): από την θορυβώδη και μη βίαιη διαμαρτυρία έως την πιο σιωπηλή κοινοτική και συνεργατική δραστηριότητα. Γενικότερα, οι μέθοδοι κινητοποίησης που ακολουθούνται από τους μη-αναγνωρισμένους πολίτες αποδείχθηκαν συγγενείς με τις ανάγκες της δράσης σε μη δομημένες περιοχές του πολιτικού συστήματος (ή τουλάχιστον, σ' εκείνους τους χώ-

ρους όπου οι δεσμοί των κομμάτων παρουσιάζονται λιγότερο ισχυροί) και συγχρόνως (εφ' όσον η κινητοποίηση αποσκοπεί να επιτύχει συγκεκριμένους και περιορισμένους σκοπούς) αποδείχθηκαν συγγενείς με τις ανάγκες παροδικότητας της ίδιας της κινητοποίησης.

Φτάσαμε, έτσι, στη μοναδική εμπειρία καταγραφής της επανεκτίμησης, εκ μέρους των ενεργών πολιτών, μορφών πολιτικής δράσης που ήσαν ιστορικά παραδοσιακές των ολιγότερο προνομιούχων στρωμάτων και τάξεων της γηραιάς ηπείρου (που εγκαταλείφθηκαν κατά την διάρκεια της πολιτικής τους χειραφέτησης). Πράγματι, η διαμαρτυρία, όπως ακριβώς –για άλλους λόγους– η κοινοτική και συνεργατική δράση, αντιπροσώπευαν την στρατηγική δράση των ομάδων που στερούνταν άλλων σοβαρών εφοδίων (όπως το χρήμα ή η οργάνωση), και που γι' αυτό εύκολα εξουδετερώνονταν (στην περίπτωση διαμαρτυρίας), περιορίζονταν (στην περίπτωση κοινοτικής δράσης), ελέγχονταν (στην περίπτωση συνεργατικής δράσης) από τις ελίτ και την εξουσία. Καθόλου τυχαία, οι επιστημονικές και ιστορικές μελέτες εντόπισαν, στη βάση της έκρηξης ή της επικράτησης, την ύπαρξη αμυντικών συμπεριφορών: τελικά, στο βάθος αυτών των στρατηγικών βρίσκονταν πάντοτε ένα είδος «αισθήματος» αποστέρησης ή φόβου» που οδηγούσε στην έκρηξη του θυμού ή στην οργάνωση των σχέσεων αλληλεγγύης. Σήμερα, παραδόξως, η διαμαρτυρία, όπως και η κοινοτική και συνεργατική δράση, κατέστησαν οι στρατηγικές δράσης πολιτών κάθε άλλο παρά «αποστερημένων» από εφόδια ή «φοβισμένων» από την αλλαγή, στρατηγικές που αποσκοπούν, σε ορισμένες περιπτώσεις, στην επιδίωξη δεδομένων πολιτικών (policy) στόχων, και γενικότερα, στην παρακίνηση πολιτικών σχέσεων που δεν διευθύνονται από τις ελίτ.

## Συμπέρασμα: δημοκρατία και θεσμική ανανέωση

Η συνύπαρξη μιας πολιτικής διευθυνόμενης από τις ελίτ και μιας πολιτικής που έχει σαν στόχο να διευθύνει τις ελίτ απαιτεί την κατασκευή ενός θεσμικού πλαισίου που να είναι σε θέση να ισορροπεί και να χρησιμοποιεί και τις δύο, έτσι ώστε να αναζωογονηθεί η αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Και όμως, αυτό το θεσμικό περιβάλλον δεν φαίνεται να αναδύεται από τους μετασχηματισμούς που συζητήσαμε. Και όχι μόνο, υπάρχουν απόψεις (και

επιστημονικές) και συμφέροντα (και πολιτικά) που υποστηρίζουν σύμφωνα με την ελιτιστική τους έμπνευση, πως το πρόβλημα δεν έγκειται τόσο στην προσαρμογή των θεσμών της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας σε σχέση με μια πιο απαιτητική υπηκοότητα, αλλά στην μείωση των αναγκών της έτσι ώστε να καταστούν περισσότερο κυβερνήσιμοι οι υπάρχοντες θεσμοί. Εν τέλει, απόψεις και συμφέροντα που συνεχίζουν να ξαναθέτουν το θέμα της ακυβερνησίας της δημοκρατίας υπό την έννοια της υπερφόρτωσης αιτημάτων που απευθύνονται προς την πολιτική εξουσία και υπό τη μορφή μιας πλεονάζουσας παρουσίας των πολιτών στη γενικότερη κυβερνητική διαδικασία.

Στην πραγματικότητα, πέρα από αυτές τις τοποθετήσεις, οι δημοκρατίες δεν θα μπορέσουν να μην προσαρμοστούν σε μια μετασχηματισμένη υπηκοότητα, επίσης γιατί, σε τελευταία ανάλυση, η δημοκρατία έγινε για τους πολίτες, και όχι το αντίστροφο. Έτσι, λοιπόν, το πρόβλημα της θεσμικής ανανέωσης δύσκολα θα παραμεριστεί, ακριβώς για να ευνοήσει τη σύσταση μιας πολιτικής τάξης περισσότερο σε συμφωνία με τους πολίτες που το αποτελούν (Pasquino 1989). Ένα πρόβλημα που δεν διαφεύγει της προσοχής ενός φιλελεύθερου μελετητή όπως είναι ο Dahrendorf (1988: 225), που ακριβώς απευθυνόμενος σ' εκείνους που μοιράζονται τα πολιτικά πιστεύω του, θυμίζει πως «μια από τις βασικές υποχρεώσεις των φιλελεύθερων του τέλους του ΧΧ αιώνα έγκειται στην δημιουργία θεσμών που να αποδίδουν στην ελευθερία τη σημασία της. Όχι τυχαίοι θεσμοί, αλλά εκείνοι που η σημασία τους εξυπακούεται, ή τουλάχιστον που μπορεί να εξυπακούεται». Συνακόλουθα, προσθέτει ο γερμανός θεωρητικός (Ibidem: 226), «δεν πρέπει να ξεχνούμε πως η κατασκευή θεσμών είναι μια ευγενής ανθρώπινη δραστηριότητα». Και είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε πως η σημασία ενός θεσμικού πλαισίου έγκειται ακριβώς στην ικανότητά του να προωθεί και να εγγυάται την ελευθερία των πολιτών, δηλαδή να υποβοηθεί την παρουσία τους στην πολιτική ζωή και να επιτρέπει αυτή η παρουσία να ασκείται με την συνειδητοποίηση που διαθέτουν.

Συμπερασματικά, το πρόβλημα της θεσμικής ανανέωσης δεν μπορεί να συγχέεται με την αντικατάσταση του μοντέλου της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας μ' εκείνο μιας απίθανης συμμετοχικής δημοκρατίας: μάλλον, αυτό το πρόβλημα παραπέμπει σε μια μεταρρυθμιστική δράση, ικανή να καταστήσει πιο ευέλικτους τους θεσμούς της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, περισσότερο επιδεικτικούς στην αλλαγή και ταυτόχρονα, πιο ικανούς να προσφέρουν (στη μεταρρυθμιστική δράση) προσανατολισμούς



διακυβέρνησης ξεκάθαρους και υπεύθυνους. Σίγουρα αυτή η θεσμική προσαρμογή θα είναι επώδυνη: το ότι θα προέλθει «σταδιακά», ξεκινώντας από τους χώρους εκείνους (ας σκεφτούμε τα κόμματα) που είναι περισσότερο εκτεθειμένοι στην κριτική της υπηκοότητας, είναι άλλο τόσο προβλέψιμο. Αυτό που δεν είναι προβλέψιμο είναι κατά πόσο το παραγόμενο αποτέλεσμα θα βρίσκεται σε ισορροπία και σε συνάφεια με τις αρχικές επιδιώξεις. Αλλά εδώ επεμβαίνει η πολιτική, δηλαδή οι παραδοσιακοί και οι μη παραδοσιακοί δρώντες, με την πολιτική κουλτούρα και την ικανότητα πρόβλεψης που διαθέτουν. Ίσως θα είμασταν όλοι πιο ήσυχτοι αν γνωρίζαμε πως κάθε ένας απ' αυτούς, κατά τη διάρκεια της διαδικασίας της ανανέωσης, θα προσπαθεί να μην απομακρύνεται αρκετά από το ρητό (Dahrendorf 1988: 218): «Όχι αυτός που μετακινεί τα όρη, αλλά εκείνος που κάνει τις πέτρες να κυλούν, αλλάζει τον κόσμο».

Απόδοση στα ελληνικά: Ν. Σερντεδάκης-Ν. Δρακάκης

## Σημειώσεις

1. Ως «ενδιαφερόμενο κοινό» αποδώσαμε τον ιταλικό όρο «pubblico attento» που είναι ακριβής μετάφραση του αγγλικού «attentive public». Ο όρος «pubblico», στον πληθυντικό «pubblici», αποδίδεται εδώ με τον όρο ακροατήρια (σ.τ.μ.).
2. Ως «καμμένη γη» αποδώσαμε τον ιδιωματοισμό «aria fritta» που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας (σ.τ.μ.).
3. Πρόκειται για κίνημα νέων καθολικών στην Ιταλία που μάχονται ενάντια στις αμβλώσεις. (σ.τ.μ.)

## Βιβλιογραφία

- Barber B.J., 1984, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, University of California Press.
- Dahrendorf R., 1988 (1987), *Per un nuovo liberalismo*, trad. it., Bari, Laterza.
- Dalton R., 1988, *Citizen Politics in Western Democracies. Public Opinion and Political Parties in the United States, Great Britain, West Germany Societies and France*, Chatham, N.J., Chatham House.
- Diotallevi L., 1989, *Associazioni ed evoluzione della forma delle credenze politiche*, in «Quaderni di azione sociale».
- Di Palma G., 1970, *Apathy and Participation: Mass Politics in Western Societies*, New York, Free Press.
- Easton D., 1975, *A Reassessment of the Concept of Political Support*, in «British

- Journal of Political Science», 5, n.4 (pp. 435-457).
- Fabbrini S., 1989, *Cambiamenti politico e qualità della rappresentanza democratica*, in «Ricerca», V. n. 6-8 (pp. 42-53)
- Fabbrini S., 1988, *Politica e mutamenti sociali. Alternative a confronto sullo stato sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Flanagan S.C., 1982, *Changing Values in Advanced Industrial Societies*, in «Comparative Political Studies», 14, n. 4 (pp. 403-444).
- Inglehart R., 1988, *La nuova partecipazione nelle società post-industriali*, in «Rivista italiana di scienza politica», XVIII, n. 3 (pp.404-445).
- Inglehart R., 1983 (1977), *La rivoluzione silenziosa*, trad.it., Minano Rizzoli.
- Inglehart R., 1979, *Value Priorities and Socioeconomic Change*, in S. Barnes e M. Kaase (a cura di), *Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies*, Beverly Hills, Calif. Sage.
- Inglehart R., 1976, *Value Priorities, Life Satisfaction and Political Dissatisfaction*, in «Comparative Studies in Sociology», v. 1 (pp. 173-202).
- Inglehart R., e Klingeman H.D., 1976, *Party Identification, Ideological Preference and Left-Right Dimension Among Western Publics*, in I. Budge et al. (a cura di), *Party Identification and Beyond*, New York, Wiley.
- Key V.O., Jr., 1961, *Public Opinion and American Democracy*, New York, A.A. Knop.
- Key V.O., Jr., 1966, *The Responsible Electorate*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Key V.O., Jr., 1961, *Public Opinion and American Democracy*, New York, A.A. Knopf.
- Pasquino G., 1989, *Slide a potenzialità della democrazia*, in «il Mulino», XXXVIII, n. 325 (pp. 733-751).
- Saraceno C., 1986, *La struttura di genere della cittadinanza*, in «Democrazia e diritto», XXVIII, n. 1 (pp. 273-295).
- Sartori G., 1987b, *Opinione pubblica*, in Id., *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.
- Simon H.S., 1984 (1983), *La ragione nelle vicende umane*, trad it., Bologna, Il Mulino.
- Tarrow S., 1989, *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy 1965-1975*, Oxford, Clarendon Press.



## Σύγχρονες γνωσιολογικές και οντολογικές προσεγγίσεις της ηθικής

Στέλιος Βιρβιδάκης\*

Στην τρίτη έκδοση του βιβλίου της με τίτλο «Η ηθική φιλοσοφία από το 1900» (το 1978) η Mary Warnock υπενθυμίζει την παλαιότερη διαπίστωσή της (του 1960) ότι «οι πληκτικές μέρες» είχαν μάλλον περάσει<sup>1</sup>. Η δεκαετία του '70 φάνηκε να επιβεβαιώνει τη σκέψη της πως δε μπορούσε να συνεχιστεί ο περιορισμός της ηθικής φιλοσοφίας σε μεταηθικές θεωρίες σχετικές με τη λογική υφή των ηθικών κρίσεων. Πράγματι, η ανάπτυξη της εφαρμοσμένης ηθικής, αλλά και η επανασύνδεση της ηθικής με την κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία στον ορίζοντα της διαμάχης φιλελεύθερων και μαρξιστικών ή μετα-μαρξιστικών τοποθετήσεων, έκαναν δυνατή την αναβίωση ουσιωδών κανονιστικών θεωριών κλασικού τύπου. Η δεκαετία του '80 αποτελεί μια ιδιαίτερα γόνιμη περίοδο που χαρακτηρίζεται όχι μόνο από την επεξεργασία αυτών των νέων θεωριών, αλλά και από την ανανέωση του μεταηθικού προβληματισμού και την διερεύνηση των σχέσεών του με την κανονιστική ηθική<sup>2</sup>. Στην εργασία που ακολουθεί προσπαθώ να περιγράψω σε γενικές γραμμές αυτές τις πρόσφατες εξελίξεις, κυρίως στον αγγλοσαξωνικό χώρο. Δε θα επιμείνω τόσο στο ιστορικό των νέων συζητήσεων, όσο στην ανάλυση ορισμένων τοποθετήσεων και των κυριότερων επιχειρημάτων που τις στηρίζουν. Σκοπός μου είναι να καταδείξω το ευρύτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον τους, παρά τον τεχνικό, φαινομενικά σχολαστικό

---

\* Λέκτωρ Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

τους χαρακτήρα. Πιστεύω πως επιτρέπουν τη συστηματική επανεξέταση μεθοδολογικών, γνωσιολογικών και οντολογικών προϋποθέσεων της ηθικής σκέψης των νεότερων χρόνων, όπως αυτή διαφροποιείται από αντίστοιχες αρχαιοελληνικές αντιλήψεις. Ταυτόχρονα επιβάλλουν την συνειδητοποίηση της συνάρτησης της ηθικής με άλλους βασικούς κλάδους της φιλοσοφίας που και αυτοί μετασχηματίζονται την τελευταία δεκαετία.

Δε μπορεί να κατανοήσει κανείς τη διαμόρφωση των νέων κατευθύνσεων της ηθικής και της μεταηθικής αν δεν πάρει υπόψη του μια σειρά κριτικών που από το 1958 μέχρι σήμερα αμφισβήτησαν με διάφορους τρόπους τα επιτεύγματα, αλλά και τις επιδιώξεις της νεότερης και της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας στο σύνολό της. Οι κριτικές αυτές δε συνάπτονται με κάποιες γενικότερες προτάσεις «υπέρβασης» του παραδοσιακού φιλοσοφείν αλλά εκκινούν από προσεκτική αναλυτική επιχειρηματολογία. Σε ορισμένες περιπτώσεις συνοδεύονται από την προβολή αρχαιοελληνικών και κυρίως αριστοτελικών προτύπων ηθικού στοχασμού, που θα μπορούσαν ίσως να αποτελέσουν αντικείμενο νέας επεξεργασίας<sup>3</sup>. Κάποτε όμως καταλήγουν σε σχετικιστικά ή και σκεπτικιστικά συμπεράσματα τα οποία δημιουργούν την αίσθηση ανησυχητικών αδιεξόδων. Βέβαια έχει υποστηριχθεί ότι τα αδιέξοδα αυτά αφορούν μονάχα φιλόδοξα φιλοσοφικά προγράμματα ή στείρες ουδέτερες λογικές διερευνήσεις και δεν απειλούν καθόλου τις καθημερινές μας ηθικές εννοήσεις. Αντίθετα μάλιστα, είναι οι προ-φιλοσοφικές μας πεποιθήσεις που κινδυνεύουν από την υπερβολική θεωρητικοποίηση και μπορεί να ωφεληθούν από την εγκατάλειψη των συνηθισμένων μορφών ηθικής φιλοσοφίας<sup>4</sup>. Όμως, για όσους αναγνωρίζουν την ανάγκη θεωρητικής εμβάθυνσης και κατοχύρωσης του πρακτικού μας λόγου, ο σχετικισμός ή υποκειμενισμός και ο σκεπτικισμός συνιστούν προκλήσεις που πρέπει να αντιμετωπιστούν. Κατά κανένα τρόπο δε μπορούν να λειτουργήσουν ως ικανοποιητικοί άξονες «στοχαστικής ισορροπίας» φιλοσοφικών κατηγοριών και κοινών αντιλήψεων<sup>5</sup>. Ίσως εκφράζουν, αλλά και επιτείνουν την εννοιολογική σύγχυση και τη βαθύτερη αξιολογική κρίση που χαρακτηρίζουν τη φιλοσοφική μας αυτοσυνειδησία.

Έχω αλλού ασχοληθεί με τη συνοπτική έκθεση των διαγνώσεων και των καταγγελιών της υποτιθέμενης αποτυχίας της ηθικής φιλοσοφίας, από τις Elizabeth Anscombe και Iris Murdoch, και τους Alasdair MacIntyre και Bernard Williams<sup>6</sup>. Έχω επισημάνει κάποιες αδυναμίες των προκειμένων και των μάλλον βιαστικών τους συμπερασμάτων. Εδώ με ενδιαφέρει μονάχα η αναφορά στο

ρόλο που έχουν αναμφίβολα παίξει ως εναύσματα για νέες αναζητήσεις. Ανεξάρτητα από την πειστικότητα των επιμέρους συλλογισμών τους, οι διαπιστώσεις τους έκαναν φανερή την έλλειψη επαρκούς φιλοσοφικής στήριξης μιας σειράς συστηματικών επιχειρημάτων ωφελιμοκρατικής ή νεο-καντιανής έμπνευσης, που διαδέχτηκαν τις άγονες μεταηθικές αναλύσεις. Αλλά το φάσμα του υποκειμενισμού και της σχετικοκρατίας πρόβαλε πολύ καθαρότερα μέσα από το σημαντικό έργο του J.L. Mackie, *Ηθική (Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου)* του 1977. Ο Mackie δε δίστασε να κάνει λόγο για την «υποκειμενικότητα» των ηθικών αξιών και την απουσία κάθε σταθερού μεταφυσικού ή φυσικού θεμελίου των συμβάσεων, στις οποίες τελικά βασίζεται η επιφανειακή αντικειμενοποίηση των ηθικών μας εννοιών. Αναγόμενος σε κάποιες ιδέες του Hobbes και του Hume, αναγνώρισε τη λειτουργικότητα και την πρακτική χρησιμότητα της τήρησης κάποιων κανόνων συμπεριφοράς, όπως οι στοιχειώδεις κώδικες, που είναι πρακτικά απαραίτητοι για τη συνεννόηση ακόμη και των κακοποιών μεταξύ τους<sup>7</sup>.

Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι η διαυγής και προκλητική επιχειρηματολογία του Mackie, αποτέλεσε την ουσιαστική αφετηρία μιας εκτενούς διαμάχης σχετικής με το αίτημα βαθύτερης θεμελίωσης και ασφαλέστερης νομιμοποίησης της ηθικής αντικειμενικότητας, που είχε ήδη διατυπωθεί μέσα από τις συζητήσεις της δεκαετίας του '70. Πρόκειται για τη διαμάχη γύρω από τον ηθικό ρεαλισμό που εξελίσσεται μέσα σε ολοένα διευρυνόμενους μεταηθικούς ορίζοντες και που αφορά λιγότερο ή περισσότερο άμεσα και την ενίσχυση ουσιαστικών κανονιστικών προσπαθειών στο χώρο της ηθικής και της κοινωνικο-πολιτικής θεωρίας. Αυτή τη διαμάχη θα προσπαθήσω να παρακολουθήσω στη συνέχεια.

Η έννοια του ρεαλισμού υποδηλώνει κάποια πραγματικότητα που υφίσταται ανεξάρτητα από τον ανθρώπινο νου. Φυσικά υπάρχουν ποικίλες εκδοχές αυτής της ανεξαρτησίας, που μπορεί να αναφέρεται στην ύπαρξη ή τη φύση, να μιλά κανείς για ρεαλισμό σε ό,τι αφορά τον εξωτερικό κόσμο, το παρελθόν, καθόλου όντα που αντιστοιχούν σε καθολικές έννοιες, αριθμούς, γεγονότα, προτάσεις, κ.λπ. Εφόσον μας απασχολεί η ύπαρξη και η υφή ηθικών αξιών, αρχών και ποιοτήτων μπορούμε να κάνουμε λόγο για ηθικό ρεαλισμό και αντιρρεαλισμό υπό αυτή την κλασική οντολογική έννοια. Μια πιο σύγχρονη σημασιολογική τοποθέτηση του προβλήματος υπό το πρίσμα της θεωρίας του νοήματος που έχει πρόσφατα αναπτυχθεί από τους Michael Dummett και Crispin Wright, μας επιτρέπει να ερμηνεύουμε το ρεαλισμό στο επίπεδο της

φιλοσοφίας της γλώσσας, ως την άποψη που αναγνωρίζει την εφαρμοσιμότητα της αρχής της δισθενείας (bivalence) σε μια κατηγορία προτάσεων –την ισχύ μιας συγκεκριμένης τιμής αλήθειας (αλήθεια ή ψεύδος) γι' αυτές τις προτάσεις ανεξάρτητα από την ανθρώπινη δυνατότητα επαλήθευσής τους–. Γίνεται δηλαδή παραδεκτή η ύπαρξη γεγονότων, –στη συγκεκριμένη περίπτωση ηθικών γεγονότων– που δεν εξαρτώνται από το ανθρώπινο πνεύμα. Τέλος, συναφής είναι και η *γνωσιοθεωρητική* προσέγγιση του ζητήματος, όπου η ρεαλιστική θέση εκφράζεται ως *γνωσιοκρατία* (cognitivism) –δυνατότητα γνώσης ηθικών κατηγοριών και γεγονότων και η αντιρρεαλιστική ως *αγνωσιοκρατία* (non-cognitivism), άρνηση δηλαδή αυτής της μορφής γνώσης<sup>8</sup>.

Προτού προχωρήσουμε στη συζήτηση της αντιπαράθεσης θέσεων και αντιθέσεων, αξίζει νομίζω να προβούμε σε μερικές προκαταρκτικές παρατηρήσεις:

α) Όπως μπορεί εύκολα να γίνει κατανοητό, η αντιστοιχία αυτών των τριών «επιπέδων» ρεαλισμού δεν είναι απόλυτα ακριβής. Οι φιλόσοφοι μάλιστα που επιθυμούν να υποστηρίξουν ρεαλιστικές απόψεις συχνά αποφεύγουν να επικεντρώσουν τα επιχειρήματά τους στο κάπως ασαφές οντολογικό ή μεταφυσικό πεδίο (όπου ίσως και η άποψή τους φαίνεται εκ πρώτης όψεως και λιγότερο πειστική). Κάποιοι, όπως ο David Wiggins, τονίζουν ότι θέλουν μόνο να υπερασπιστούν κάποια μορφή γνωσιοκρατίας<sup>9</sup>. Παρ' όλα αυτά ξεκινώντας από τη δυνατότητα ηθικής γνώσης, ή απόδοσης τιμών αληθείας ανεξάρτητων από το ενδεχόμενο επαλήθευσης, μπορεί κανείς να υιοθετήσει την αντίληψη πραγματικών ηθικών διαστάσεων ανεξάρτητων από τον ανθρώπινο νου. Η ίδια η απλή αποδοχή μιας ουσιώδους αντίληψης της αλήθειας μας παραπέμπει σε κάποια έννοια ανεξαρτησίας από το πνεύμα και τη βούλησή μας<sup>10</sup>.

β) Πρέπει ίσως να γίνει εξ αρχής παραδεκτό ότι η ανεξαρτησία για την οποία γίνεται λόγος δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Ο ηθικός ρεαλισμός μπορεί πολύ δύσκολα να προταθεί ως εύλογη φιλοσοφική τοποθέτηση, αν δεν προσλάβει κάποιο μετριοπαθή, ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα. Γιατί αν δεν γίνει αναφορά σε μια μυστηριώδη πλατωνική πραγματικότητα, η ίδια η έννοια της αξίας αποτελεί αυτό που ο Mark Johnston έχει αποκαλέσει «έννοια εξαρτώμενη –για τον ορισμό της– από ανθρώπινες αντιδράσεις». Άλλωστε η κανονιστική διάσταση της ηθικής δεν μπορεί να νοηθεί ως εξ ολοκλήρου υπερβαίνουσα την ανθρώπινη φύση, αφού εδώ το δέον πρέπει να συνεπάγεται κάποια δυνατότητα πραγμάτωσης. Οι τιμές αλήθειας των ηθικών προτάσεων δε μπο-

ρούν να υπερβαίνουν *απόλυτα* τη δυνατότητα επαλήθευσης, χωρίς αυτό να σημαίνει πως καθορίζονται από αυτήν. Οι διαπιστώσεις αυτές θα αποδειχθούν πολύτιμες κατά την αντιμετώπιση των αντιρροαλιστικών επιχειρημάτων<sup>11</sup>.

γ) Η διερεύνησή μας επιβάλλει, όπως είχαμε επισημάνει και παραπάνω, την παράλληλη εξέταση διάφορων φιλοσοφικών πεδίων από την οντολογία ως την φιλοσοφική ψυχολογία και μας εισάγει σε σχολαστικές μεταηθικές αναζητήσεις, που αρχικά δε φαίνεται να ενδιαφέρουν τον κεντρικό χώρο της καθαυτό κανονιστικής ηθικής και των εφαρμοσμένων κλάδων της. Πιστεύω όμως, πως η πρόοδος της μπορεί όχι μόνο να φωτίσει κάποιες θεωρητικές και πρακτικές επιλογές μας σ' αυτό το χώρο, αλλά και να επιτρέψει τη συναγωγή γενικότερων φιλοσοφικών πορισμάτων. Οποσδήποτε αυτό που διακυβεύεται άμεσα είναι η στήριξη της ηθικής αντικειμενικότητας και η προτίμηση για κάποιες μορφές έκφρασής της.

Δύο λοιπόν είναι οι βασικοί στρατηγικοί προσανατολισμοί που έχουν υιοθετηθεί από τους υποστηρικτές διάφορων μορφών ηθικού ρεαλισμού και που προτείνονται αντίστοιχα από δύο διακριτές ομάδες φιλοσόφων. Πρόκειται για τάσεις που φαίνεται εύκολο να χαρακτηρισθούν γεωγραφικά, ως η αμερικανική και η αγγλική «σχολή» της τελευταίας δεκαετίας, παρ' όλο που βέβαια αυτό το κριτήριο ταξινόμησης δεν είναι διόλου ασφαλές.

Η πρώτη, εκπροσωπούμενη από φιλοσόφους όπως οι Richard Boyd, David Brink και Peter Railton, σε μια λιγότερο ή περισσότερο φυσιοκρατική αντίληψη της ηθικής και σε μια μάλλον «επιστημονιστική» αντιμετώπιση της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με αυτήν, οι ρεαλιστικές θέσεις στην ηθική έχουν ισχύ και διεκδικούν φιλοσοφική δικαιολόγηση, ανάλογες με εκείνες που επιδιώκονται στο χώρο της φυσικής επιστήμης. Η εκπόνηση κάποιας ηθικής θεωρίας αποβλέπει στην επιτυχέστερη δυνατή εξήγηση της ηθικής μας εμπειρίας. Τα ηθικά γεγονότα ταυτίζονται με ή απαρτίζονται, από φυσικά γεγονότα σχετικά με την ανθρώπινη ευδαιμονία και το υποκείμενο των πράξεων και τον τρόπο με τον οποίο, πάντοτε έμμεσα μέσα από τις γενικότερες επιθυμίες του και όχι άμεσα χάρη στις ηθικές του αρχές ή πεποιθήσεις, το υποκείμενο αυτό ενεργεί με σκοπό το δικό του αλλά και το κοινό καλό. Πρόκειται για την προσπάθεια συγκρότησης ενός αξιολογικού συστήματος με χαρακτηριστικά που να επιτρέπουν την οντολογική τακτοποίηση του ηθικού φαινομένου μέσα στα πλαίσια ενός συνολικού και ενιαίου κοσμοειδώλου ρυθμιζόμενου από τα ιδεώδη της επιστημονικής έρευνας. Δεν είναι τυχαίο πως οι οπαδοί αυτής της

τάσης, που κυριαρχεί στα αμερικανικά πανεπιστήμια, τείνουν προς μάλλον εμπειριστικές και πραγματιστικές γνωσιοθεωρητικές τοποθετήσεις και προς τελεολογικές, (συνήθως) ωφελιμοκρατικές κανονιστικές λύσεις. Εμπνέονται κατά διαφορετικούς τρόπους από μια σειρά φιλοσόφων από τον Hume ως τον Mill και στην εποχή μας από ρεαλιστικές αναγνώσεις και εφαρμογές της σύνεκτιστικής μεθοδολογίας του Quine<sup>12</sup>.

Αντίθετα, η εναλλακτική φιλοσοφική κατεύθυνση που ακολουθείται από την βρετανική σχολή, εμπνεόμενη από το έργο φιλοσόφων όπως οι John Mc Dowell και David Wiggins, απορρίπτει τη φυσιοκρατική μεταφυσική και την επιστημονιστική μεθοδολογία, ως αποδεκτές επιλογές για την κατανόηση του ηθικού φαινομένου. Στον τομέα της ηθικής γνωσιοθεωρίας φαίνεται να κλίνει προς ενορασιοκρατικές αντιλήψεις που συνδυάζονται με μια ορισμένη ερμηνεία της αριστοτελικής «αισθήσεως» των «καθ' ἑκάστα πρακτῶν»<sup>13</sup>. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της έγκειται στην πρόταση αναθεώρησης της όλης μεταφυσικής παράδοσης των νεοτέρων χρόνων, με σκοπό την απαλλαγή από τις επιστημονιστικές προκαταλήψεις της μετα-καρτεσιανής οντολογίας. Τα ηθικά γεγονότα αναγνωρίζονται ως μη αναγώγιμα σε φυσικά και ταυτόχρονα θεωρείται πως συγκροτούν μια μη υποκειμενική διάσταση της πραγματικότητας. Η οντολογική βάση της αντικειμενικότητας εμπλουτίζεται νόμιμα με αξιολογικές παραμέτρους. Οι κύριοι εκπρόσωποι αυτής της τάσης ξεκινούν από τον ανθρωποκεντρισμό της σκέψης του Wittgenstein για να απορρίψουν κάθε αναγωγική ανάλυση των κανονιστικών εννοιών που αποτελούν συγκροτησιακά στοιχεία της γραμματικής της κοινής μας ζωής. Δε διστάζουν όμως να αξιοποιήσουν την παρακαταθήκη της ιστορίας της φιλοσοφίας για να επεξεργαστούν ρεαλιστικές ερμηνείες οικείων οντολογικών προτύπων, ερμηνείες που για τους ορθόδοξους βιττγκενσταϊνικούς γλωσσαναλυτές εμπíπτουν και αυτές στα πλαίσια μεταφυσικών ανοησιών<sup>14</sup>.

Έτσι, το κυριότερο μοντέλο που έχει προταθεί για να φωτιστεί η υπόσταση των ηθικών ιδιοτήτων συνίσταται στην αναλογία τους με τις «δευτερεύουσες ποιότητες» (secondary qualities) των πραγμάτων, όπως τα χρώματα. Η αναλογία πρωτοχρησιμοποιήθηκε από τους άγγλους φιλοσόφους της ηθικής αίσθησης και ιδιαίτερα από τον Hume, σε αντιρρεαλιστική όμως κατεύθυνση. Και στο ίδιο πνεύμα ο Mackie, πιστεύει πως μπορούμε να κατανοήσουμε την αντικειμενοποίηση των ηθικών κατηγοριών αν εφαρμόσουμε μια «θεωρία λάθους» ικανή να εξηγήσει γιατί, όπως και στην περίπτωση των χρωμάτων, έχουμε την τάση να



αποδίδουμε στην πραγματικότητα στοιχεία που εμείς προβάλλουμε. Πρόκειται, όπως γράφει ο Hume, μιλώντας για αρετές και ελαττώματα, για «αντιλήψεις» του νου μας που δεν αφορούν το λογικό, αλλά την ικανότητα του «γούστου», να «χρυσώνει ή να χρωματίζει» τα αντικείμενα με στοιχεία της «εσωτερικής αίσθησης γεννώντας έτσι μια νέα δημιουργία»<sup>15</sup>. Αν όμως, ακολουθώντας τους άγγλους ηθικούς ρεαλιστές δεχτούμε ότι δεν έχουμε να κάνουμε με δική μας προβολή, αλλά με αναγνώριση «διαθεσιακών» ιδιοτήτων των *αντικειμένων* να προκαλούν ορισμένες αντιδράσεις του αντιληπτικού μας μηχανισμού, μπορούμε να μιλήσουμε για την αντικειμενική διάσταση των χρωμάτων. Κατά τον ίδιο τρόπο, είναι δυνατό να περιγράψουμε τα συστατικά της ηθικής εμπειρίας με κατηγορίες που αφορούν ανθρώπινες αντιδράσεις σε λίγο-πολύ αντικειμενικά χαρακτηριστικά. «Το χ είναι α (π.χ. κόκκινο/αγαθό), εάν και μόνο εάν για κάθε υποκείμενο Υ, αν το Υ είχε φυσιολογική αντίληψη και συναντούσε το χ (αντικείμενο/χαρακτήρα, πράξη, κατάσταση) υπό φυσιολογικές αντιληπτικές συνθήκες, τότε το Υ θα αντιλαμβανόταν το χ ως α»<sup>16</sup>. Όπως θα δούμε παρακάτω, μια τέτοια γνωσιολογική και μεταφυσική προσέγγιση επιτρέπει μια αντιστροφή της αντιρρεαλιστικής εικόνας και παρέχει σημαντικά οντολογικά ερείσματα σε ηθικές αξίες και αρετές.

Μια τρίτη εναλλακτική ρεαλιστική πρόταση, στα πλαίσια πάντοτε της απόρριψης της φυσιοκρατίας και του επιστημονισμού, παρέχεται υπό το πρίσμα ενός παραλληλισμού ηθικών αρχών και ιδιοτήτων με μαθηματικές αρχές και σχέσεις, και πάλι σε οντολογικό και γνωσιοθεωρητικό επίπεδο. Αυτός ο παραλληλισμός, που ανάγεται στη νεότερη εποχή στον Locke και στην αρχαιότητα στον Πλάτωνα, εμπνέεται συνήθως από λογοκρατικές συστηματικές προσεγγίσεις. Για όσους δε μένουν ικανοποιημένοι με την εμπειρική ή ενορατική αντιμετώπιση που υιοθετούν οι λιγότερο ή περισσότερο νεο-αριστοτελικοί, McDowell, Wiggins και MacNaughton, τα μαθηματικά υποδεικνύουν μια διάσταση αυστηρής αντικειμενικότητας προσπελάσιμης από την ορθολογική ανάλυση. Μπορεί κανείς να απομακρυνθεί από ακραίες πλατωνικές αντιλήψεις και να δεχθεί τους ανθρωποκεντρικούς ισχυρισμούς κάποιας συνθετικής γνώσης *a priori* βασικών αξιωμάτων ή αρχών ηθικής ορθότητας, που υφίστανται ως δυνατότητες προς πραγμάτωση, ανεξάρτητες ως προς την υφή και τη δομή τους από το πνεύμα μας και φυσικά από τις τοπικές κοινωνικές μας συμβάσεις. Η αναλογία αυτή τονίζεται από φιλοσόφους που πιστεύουν στη δυνατότητα ανάπτυξης ηθικής θεωρίας σχετικά ανεξάρτητης

ως προς την κανονιστική της σύσταση από φυσιοκρατικές ή κοινωνιολογικές επαληθεύσεις. Πράγματι, ορισμένες νεοκαντιανές επιλογές των Thomas Nagel, Robert Nozick και Robert Audi τους οδηγούν σε ένα «λεπτό» ρεαλισμό αρχών και κανόνων που καθιστούν δυνατή την αμερόληπτη επιδίωξη μιας ποικιλίας συγκεκριμένων ιδεωδών του αγαθού, χάρη στην διασφάλιση γενικών υποχρεώσεων και δικαιωμάτων<sup>17</sup>.

Σ' αυτό όμως το σημείο πρέπει να στραφούμε σε ορισμένα από τα βασικά επιχειρήματα που μπορούν να θεωρηθούν ως οι αφετηριακές προκλήσεις για τους υποστηρικτές του ηθικού ρεαλισμού, παραλλαγές των οποίων απαντούν σε εργασίες των J.L. Mackie, B. Williams, G. Harmann, S. Blackburn. Θα τα παρουσιάσω συνοπτικά μαζί με αντεπιχειρήματα χρησιμοποιούμενα για την αντίκρουσή τους, από φιλοσόφους όπως οι J. McDowell, D. Wiggins, T. Nagel, P. Railton, και D. Brink<sup>18</sup>. Θέλω να υπογραμμίσω τις δυσκολίες και τους περιορισμούς των προτεινόμενων αναιρέσεων και να εξετάσω τη λειτουργικότητα των μοντέλων και των ρεαλιστικών προσεγγίσεων που αναφέρθηκαν παραπάνω. Ο εντοπισμός δυσχερειών και προβλημάτων που αντιμετωπίζουν, αλλά και των σχετικών τους πλεονεκτημάτων μπορεί να αποτελέσει το πρώτο βήμα για μια συγκριτική αποτίμηση της αποτελεσματικότητας και της ευλογοφάνειάς τους.

1) Το επιχείρημα της *σχετικότητας*, των θεμελιωδών *διαφωνιών* ή της ουσιαστικής *αμφισβησιμότητας* των ηθικών αρχών και γενικών ή ειδικών κρίσεων: Δεν είναι ανάγκη να υιοθετήσει κανείς κάποια ακραία μορφή σχετικισμού, που άλλωστε θα ήταν ανοιχτή σε αντιρρήσεις αυτοαναίρεσης, για να αναγνωρίσει πως τα ανθρωπολογικά, ιστορικά και κοινωνικά δεδομένα, εκ πρώτης όψεως δε φαίνεται να συνηγορούν για την προοπτική κάποιας τελικής συμφωνίας ή έστω σύγκλισης σε σημαντικά αξιολογικά ζητήματα. Έτσι το ερώτημα είναι, αν μπορεί να γίνεται λόγος για «ηθική» γνώση, και πολύ περισσότερο για κάποια αντικειμενική διάσταση της πραγματικότητας στην οποία ανταποκρίνονται οι αξιολογικές και στη συγκεκριμένη περίπτωση ηθικές, κρίσεις μας. Η μεγάλη ποικιλία απόψεων και διαφοροποιήσεων που αντιστοιχούν σε διαφορετικές μορφές ζωής, ιστορικές περιόδους και πολιτισμούς, εξηγείται πολύ πιο εύκολα αν δεχτούμε κάποια θεωρία προβολής συναισθημάτων και διαθέσεων, παρά αν υποθέσουμε τη γνωσιακή-αντιληπτική αστοχία κατά τη σύλληψη μιας ανεξάρτητης πραγματικότητας<sup>19</sup>.

Νομίζω ότι η καλύτερη απάντηση σ' αυτά τα επιχειρήματα έγκειται πρώτα απ' όλα στην επισήμανση του βεβιασμένου χαρα-

κτήρα των σχετικιστικών συμπερασμάτων. Μια προσεκτικότερη μελέτη και ερμηνεία των δεδομένων των κοινωνικών επιστημών φανερώνει σημεία σύγκλισης σε βασικές αρχές δίκαιης μεταχείρισης, εμπιστοσύνης και ειλικρίνειας, που αποτελούν και υπερβατολογικές προϋποθέσεις κάθε σταθερού διαλόγου<sup>20</sup>, αλλά και αγαθοπραξίας, βασιζόμενες ίσως στις τάσεις συμπάθειας τις οποίες δεχόταν και ο Hume. Όμως, κι αν ακόμα αρνηθούμε τη δυνατότητα τελικής πλήρους συμφωνίας σε θέματα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που επιζητείται από πολλούς σε πρακτικό επίπεδο, μπορούμε να κάνουμε λόγο για ανεπάρκεια ηθικής «όρασης» ή ευαισθησίας απέναντι σε δευτερεύουσες ιδιότητες των πράξεών μας και των κοινωνικών καταστάσεων που αυτές προκαλούν. Δεν είναι ίσως λάθος να μιλάμε για κάποια ηθική «αχρωματοψία» ατόμων ή και κοινωνιών και για καλύτερη και ακριβέστερη σύλληψη αξιολογικών «αποχρώσεων» μέσα από διάφορες μορφές ηθικής εκπαίδευσης. Η αλήθεια των διπλών υποθετικών λόγων που περιγράφουν τη φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας όπως και αυτών που αφορούν την εμπειρία των χρωμάτων, δεν αλλάζει με την πάροδο του χρόνου και την διαφοροποίηση φυσικών και κοινωνικών παραγόντων στο μέτρο, που αυτοί οι υποθετικοί λόγοι συνιστούν σταθερούς προσδιορισμούς διαθεσιακών εννοιών αντικειμενικής όσο και συνολικά υποκειμενικής υφής<sup>21</sup>.

Ανάλογη ρεαλιστική εξήγηση του φαινομένου της σχετικότητας και των διαφωνιών επιτρέπει και ο παραλληλισμός με τα μαθηματικά. Εδώ μπορεί να υποστηριχτεί ότι «προσδεύουμε» ηθικά στο βαθμό που πετυχαίνουμε να διευρύνουμε τη θεωρητική σύλληψη αφηρημένων αρχών ανακαλύπτοντας ανώτερα επίπεδα αντικειμενικής θέασης των πράξεών μας. Σύμφωνα με μια συγκεκριμένη ρεαλιστική αντίληψη των μαθηματικών, διερευνούμε μια ολόκληρη διάσταση δομών προς πραγμάτωση, που υπάρχουν σε μια σειρά δυνατών κόσμων<sup>22</sup>. Ασφαλώς και επιτρέπεται να αναφερθούμε σε διαφορετικούς βαθμούς γνώσης και πραγμάτωσης αυτών των δυνατών κόσμων από διαφορετικά άτομα και κοινωνίες που επιδέχονται καλύτερη ηθική παιδεία. Το πλεονέκτημα αυτής της μορφοκρατικής αντιμετώπισης είναι ότι δεν αποκλείει την παραδοχή μιας σχετικότητας ιδεωδών του αγαθού και μιας ποικιλίας αξιών και αγαθών, ενώ κατοχυρώνει τη σταθερότητα αρχών ορθότητας. Το μεγάλο της μειονέκτημα είναι ότι αφήνει μεγάλα περιθώρια αοριστίας κατά την ερμηνεία και πρακτική εφαρμογή αυτών των «λεπτών» αρχών. Ίσως μπορεί να αποκτήσει συγκεκριμένο περιεχόμενο αν περιοριστεί στην αναλογία με στοιχειώδη, εφαρμοσμένα μαθηματικά που φαίνεται να προσλαμ-

βάνουν συνθετικό *a priori status* και να ρυθμίζουν την εμπειρία μας. Ίσως πάλι να πρέπει να συνδυαστεί, μέχρι ένα ορισμένο σημείο με το πρότυπο επιστημονικής έρευνας της πραγματικότητας. Όπως και κατά την επιλογή κάποιων αξιωματικών μοντέλων μέσα από την πρακτική των εφαρμοσμένων μαθηματικών, έτσι και η εφαρμοσμένη ηθική μπορεί να μας επιτρέψει να δοκιμάσουμε και να αναπτύξουμε, έστω με κάποια περιθώρια σχετικότητας, την αφηρημένη θεωρία ή θεωρίες, που επιτυγχάνουν την ευρύτερη και καλύτερη δυνατή «στοχαστική ισορροπία» με τις καθημερινές μας εννοήσεις»<sup>23</sup>. Πάντως το σημαντικό συμπέρασμα όλων των παραπάνω σκέψεων είναι, πως η σχετικότητα και οι ηθικές διαφωνίες δεν αρκούν για να υπονομευθούν αποφασιστικά οι ρεαλιστικές και γνωσιοκρατικές θέσεις.

2) Συναφές με το επιχείρημα της *σχετικότητας*, είναι αυτό που θα μπορούσε να ονομασθεί το επιχείρημα των ηθικών *διλημάτων*, ιδιαίτερα προβεβλημένο από τον Williams<sup>24</sup>. Σύμφωνα μ' αυτά τα δισεπίλυτα και ίσως τελικά, θεωρητικά άλυτα διλήμματα, τα οποία αντιμετωπίζουμε ακρετά συχνά στην καθημερινή μας ζωή, πρέπει να μας οδηγήσουν στην εγκατάλειψη των ρεαλιστικών μας απόψεων. Ακόμη και όταν αποφασίζουμε να πράξουμε κατά ένα ορισμένο τρόπο μένουμε κατά βάθος διχασμένοι, με τα «κατάλοιπα» μιας αίσθησης απογοήτευσης και αποτυχίας που φανερώνει την έλλειψη σαφών και καθορισμένων τιμών αληθείας για πολλές βασικές μας ηθικές κρίσεις. Η αρχή της δισθενείας, συστατικό στοιχείο κάθε ρεαλιστικής τοποθέτησης φαίνεται εδώ να χάνει την εφαρμογή της. Αν θέλουμε να αποφύγουμε την αποδοχή κάποιας εγγενούς αντιφατικότητας –που ίσως θα αποτελούσε και λογική ανοησία– οφείλουμε να προτιμήσουμε την θεωρία της προβολής αντιτιθέμενων διαθέσεων από το υποκείμενο, χωρίς οποιαδήποτε διάσταση «εξωτερικών» προς το πνεύμα αξιολογικών ιδιοτήτων προσώπων ή πραγμάτων.

Εδώ, και πάλι, νομίζω ότι είναι αρκετά εύκολο να καταδειχθεί, πως η ρεαλιστική υπόθεση δεν καταρρίπτεται από την απλή αναγνώριση της ύπαρξης θεμελιακών διλημάτων. Πρώτα απ' όλα, η αδυναμία μας να *πράξουμε* κατά απόλυτα ικανοποιητικό τρόπο, στη βάση αντιθετικών ηθικών πεποιθήσεων, προτιμήσεων και επιθυμιών, δε συνεπάγεται την αντιφατικότητα και τελικά την ανυπαρξία κάποιας ηθικής διάστασης. Έπειτα, η αδυναμία μας να προσδιορίσουμε κάποια αναμφίλεκτη τιμή αληθείας για βασικές μας κρίσεις μπορεί απλά να σημαίνει τη δική μας γνωστική και λογική ανεπάρκεια. Ένα ανώτερο ον θα μπορούσε ίσως από υψηλότερα επίπεδα αντικειμενικότητας να συλλάβει όψεις της πραγ-

ματικότητας, και πρακτικές δυνατότητες που μας διαφεύγουν. Όμως και αν δεχτούμε την εγγενή απροσδιοριστία, έλλειψη-κενά καθορισμένων τιμών αληθείας, σε πολλές περιπτώσεις θα ομολογήσουμε, ότι αυτό δε συμβαίνει πάντοτε και κατά κανόνα μπορούμε να βρίσκουμε ηθικές λύσεις σε καθημερινά προβλήματα. Έτσι η σύγκρουση και αντίθεση αξιών δεν πρέπει να μας οδηγήσει στην άρνηση της πραγματικότητάς τους. Δυστυχώς, η ηθική πραγματικότητα είναι περισσότερο σύνθετη από ό,τι φανταζόμαστε και ίσως δεν ανταποκρίνεται πάντοτε στις επιθυμίες και τις δυνάμεις μας. Καλούμαστε να ασκήσουμε την ελευθερία μας σε τραγικές καταστάσεις, όπου δεν μας ζητείται να «εφεύρουμε» αξίες και αρχές εκ του μηδενός και εν κενώ, όπως θα ισχυρίζονταν κάποιοι υπαρξιστές φιλόσοφοι, αλλά αντίθετα οφείλουμε να κινηθούμε κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο μέσα σε ένα εξαιρετικά περίπλοκο λογικό και αξιολογικό χώρο. Φυσικό είναι σε πολλές περιπτώσεις να αποτυγχάνουμε να εναρμονίσουμε τις προσδοκίες και τα προσωπικά μας οράματα με τις αντικειμενικές επιταγές των ηθικών δεόντων. Αλλά, και όπως μπορούν να τονίσουν οι υποστηρικτές των περισσότερο παραλλαγών ρεαλισμού που περιγράψαμε, κανείς δεν μας εγγυάται ότι αυτά τα ηθικά δέοντα δεν θα έρχονταν ποτέ σε αντίθεση, πάντα υπό το πρίσμα των θεωρητικών και πρακτικών περιορισμών μας. Βέβαια, όπως έχει υποστηρίξει ο W. Sinnott-Armstrong, η ύπαρξη των ηθικών διλημμάτων ίσως επιβάλλει κάποια όρια στους ρεαλιστικούς ισχυρισμούς μας, ώστε να χρειάζεται τελικά να δεχτούμε, όπως άλλωστε επισημάναμε και παραπάνω μετριοπαθείς ρεαλιστικές θέσεις<sup>25</sup>.

3) Το τρίτο βασικό επιχείρημα ή (ομάδα επιχειρημάτων) κατά του ηθικού ρεαλισμού (και γνωσιοκρατίας) θα μπορούσε να ονομαστεί κατά την ορολογία του Mackie, επιχείρημα του *παραδοξου οντολογικού status* των ηθικών ποιοτήτων<sup>26</sup>.

α) Είναι αναμφίβολο, ότι οι ηθικές κατηγορίες φαίνεται να παραπέμπουν σε οντότητες, αρχές και ιδιότητες που δεν ταιριάζουν με μια ορισμένη μεταφυσική αντίληψη της αντικειμενικής πραγματικότητας. Σύμφωνα μ' αυτή την «απόλυτη» αντίληψη<sup>27</sup>, που έχει διαμορφωθεί από την εποχή του Descartes, και παρά τις προφανείς αρχικές προθέσεις του ίδιου του Descartes, είναι πολύ δύσκολο να αναγνωριστεί και να τεκμηριωθεί επιστημονικά η πραγματικότητα του υποκειμενικού. Οι αυστηρές διχοτομίες πνευματικού-υλικού, εσωτερικού-εξωτερικού, υποκειμενικού (ιδιωτικού)-αντικειμενικού (δημόσιου) γεννούν μια σειρά γνωστών γνωσιοθεωρητικών και μεταφυσικών προβλημάτων και γεφυρώ-

νονται, αν γεφυρώνονται, μέσα από μια μακράιωνη εξέλιξη που μας οδηγεί από τον Kant στον Wittgenstein. Και από τα χρόνια του Hume, οι διχοτομίες αυτές συνοδεύονται και από την σαφή διάκριση του φυσικού από το αξιολογικό και του περιγραφικού από το κανονιστικό. Κάτω από αυτό το πρίσμα, το αυτόνομο *status* των ηθικών γεγονότων και η αντικειμενική υπόσταση των αξιών και των αρετών προβάλλουν ως μυστηριώδη φαινόμενα που μπορούν να εξηγηθούν σωστά μόνο αν αποδοθούν σε κάποια αντικειμενικευτική πλάνη του νου μας και τελικά αναχθούν σε υποκειμενικές προβολές και συναισθήματα. Άλλωστε κατά το μεθοδολογικό αξίωμα του Ockham δεν πρέπει να φορτώνουμε την οντολογία μας με περιττές οντότητες και διαστάσεις. Δεν είναι τυχαίο ότι και η υποτιθέμενη γνωσιοθεωρητική πρόσβαση στην αξιολογική πραγματικότητα προβάλλει εξίσου μυστηριώδης, με χαρακτηριστικό παράδειγμα παραδοξότητας τους ισχυρισμούς της ενορασιοκρατίας.

β) Η τοποθέτηση αυτή ενισχύεται από την «εξηγητική αδυναμία» των ηθικών κατηγοριών κατά την επιστημονική μελέτη του κόσμου. Όλα τα εν τω κόσμω γεγονότα, ή καλύτερα τα γεγονότα που απαρτίζουν τον κόσμο, μπορούν θεωρητικά να ερμηνευθούν μέσα από επιστημονικές υποθέσεις και οτιδήποτε δε φαίνεται να καλύπτεται από αυτές δε *μπορεί* να αποτελεί μέρος της αντικειμενικής πραγματικότητας. Μπορεί να αναχθεί σε δεδομένα υποκειμενικών προβολών, που έχουν κι' αυτά την εξήγησή τους, να περιγραφεί ως το λογικό προϊόν κοινωνικών, διυποκειμενικών συμβάσεων, ή αλλιώς να εξοβελιστεί ως αθεμελίωτη μεταφυσική οπτασία.

γ) Μια σχετική δυσκολία αντικειμενικής οντολογικής «τακτοποίησης» των ηθικών ιδιοτήτων προκύπτει και από την αναγνώριση του χαρακτήρα τους ως «εσωτερικών» κινήτρων της πράξης. Η αξιακή τους φόρτιση τους προσδίδει κινήτρηια δύναμη που δεν μπορεί να αποδοθεί σε φυσικές οντότητες ή ποιότητες, και που δεν απαντά ούτε και στις συνήθεις δευτερεύουσες ιδιότητες. Όπως πρότεινε ο Hume, είναι ενδεχόμενο να απορρέει από τα άλογα συναισθήματα και τα πάθη μας, καλά και κακά. Όπως προκύπτει από τη γενικότερη θεώρηση της κανονιστικότητας που αναπτύσσεται στο έργο του ύστερου Wittgenstein, μπορεί απλώς να αναφύεται από τις πρακτικές κανονιστικές μας συμβάσεις και να μην επιδέχεται καμιά περαιτέρω ανάλυση. Σε καμιά όμως περίπτωση δεν είναι δυνατό να θεωρηθεί ότι συγκροτεί μια εξω-υποκειμενική μεταφυσική διάσταση προσπελάσιμη από κάποια ιδιαίτερη φιλοσοφική γνώση. Γι' αυτό άλλωστε και στο ση-

μασιολογικό επίπεδο η απόδοση τιμών αληθείας σε κανονιστικές προτάσεις είναι παράτυπη εφόσον παραγνωρίζει το λογικό τους *status*, ως νόρμες και προστακτικές. Το δέον δεν μπορεί να παραχθεί από το *ον* και αυτό φαίνεται να συνεπάγεται ότι η ιδιαιτερότητά του έχει να κάνει με τις υποκειμενικές μας διαθέσεις. Οι δεοντολογικές επιταγές, όπως και οι αξίες και τα ιδεώδη δε μπορούν να θεωρηθούν στοιχεία της βασικής υφής («επίπλωσης») του κόσμου.

Σ' αυτό το σημείο θα μπορούσαν να ειπωθούν πολλά σχετικά με τις αυθαίρετες προϋποθέσεις μιας αντιρροαλιστικής άποψης, που τελικά στηρίζεται σε μια μάλλον εσφαλμένη αντίληψη μεταφυσικής οικονομίας και ίσως καλού γούστου. Ίσως θα χρειαζόταν μια διεξοδική φιλοσοφική κριτική του επιστημονιστικού κοσμοειδώλου των νεοτέρων χρόνων, που οπωσδήποτε ξεφεύγει από τα πλαίσια αυτής της εργασίας<sup>28</sup>. Μπορούμε όμως να αρκεστούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις που συνιστούν μια πρώτη βάση ρεαλιστικής απάντησης.

Πρέπει να γίνει κατανοητό, ότι οι ηθικές κατηγορίες δεν είναι τελικά περισσότερο παράδοξες οντολογικά από οποιεσδήποτε ιδιότητες αναφέρονται στην πνευματική μας ζωή. Ο Simon Blackburn, τονίζει πως είναι προβληματική η εξήγηση της *επιγένεσης* (*supervenience*) των ηθικών ποιοτήτων πάνω στις φυσικές, τις ψυχολογικές ή τις κοινωνικές. Δεν φαίνεται να συνειδητοποιεί όμως, ότι ήδη από τα πρώτα κείμενα του Davidson, όπου έγινε λόγος για επιγένεση, η έννοια της επιγένεσης εισάγεται για να περιγραφεί αυτό που δεν μπορεί να αναχθεί ή να παραχθεί από το φυσικό παρ' όλο που είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο μαζί του<sup>29</sup>. Οπωσδήποτε η έννοια χρειάζεται περαιτέρω διασάφηση. Σ' αυτό το σημείο όμως καλούμαστε να επιλέξουμε ανάμεσα σε μια απλουστευτική, φτωχή θα λέγαμε οντολογία χιουμικής έμπνευσης, στο όνομα της οικονομίας και της υποτιθέμενης επιστημονικής αυστηρότητας, και σε μια πλουσιότερη οντολογία, που μπορεί νομίζω να οικοδομηθεί στη βάση καντιανών και βιτγκενσταϊνικών αρχών και υλικών. Αν ακολουθήσουμε την πρώτη κατεύθυνση, οδηγούμαστε σε μια προβληματική και ανεπαρκή, νομίζω, εξήγηση της ισχύος κατηγοριών όπως η αιτιότητα, και των κανονιστικής διάστασης των μαθηματικών. Τη δεύτερη αντιμετώπιση προτιμούν οι McDowell και Wiggins, ξεπερνώντας και τη χιουμική, και ο McDowell σε κάποιο βαθμό και την αριστοτελική, αντίληψη του πρακτικού λόγου<sup>30</sup>. Χάρη σ' αυτή την προσέγγιση ανοίγει η προοπτική για κάποια γεφύρωση του χάσματος και δέοντος, γεγονότων και αξιών και θα λέγαμε, και για την οντολο-

γική νομιμοποίηση της κανονιστικής διάστασης με όλο της τον αξιακό «μαγνητισμό»<sup>31</sup>.

Βέβαια οι ριζοσπαστικές αυτές λύσεις δεν είναι εφικτές, αν κανείς υιοθετήσει τις φυσιοκρατικές και εν πολλοίς τις επιστημονιστικές προτάσεις των εκπροσώπων της «αμερικανικής» προσέγγισης. Πιστεύω, ότι είναι πολύ πιο δύσκολο να αντικρουσθούν οι ενστάσεις του Mackie και του Blackburn, αν θελήσουμε να υποστηρίξουμε αυτή τη μορφή ηθικού ρεαλισμού. Φοβάμαι ότι τα αναγωγικά αιτήματα που θα προσπαθήσουμε να ικανοποιήσουμε στα πλαίσια έστω ενός συνεκτικού γνωσιοθεωρητικού μοντέλου, διασφαλίζοντας ταυτόχρονα τον εξηγητικό ρόλο και την οντολογική ακεραιότητα της ηθικής διάστασης, θα υπονομεύσουν τις ρεαλιστικές μας προθέσεις. Όμως υπάρχουν και επιπρόσθετοι λόγοι για την απόρριψη αυτής της επιλογής. Οι κανονιστικές θεωρίες, στις οποίες φαίνεται μάλλον αναπόδραστα να οδηγεί ανήκουν σε συνεπειοκρατικά, συνήθως ωφελιμιστικά είδη, διόλου ελκυστικά και ανοικτά σε μια σειρά ανεξάρτητων αντιρρήσεων<sup>32</sup>.

Έχοντας τώρα διεξέλθει τα βασικότερα επιχειρήματα των αντιρρεαλιστών και έχοντας παραθέσει κάποιες ρεαλιστικές απαντήσεις μένει να συνοψίσουμε τα συμπεράσματά μας και να διατυπώσουμε κάποιες σκέψεις για τις προοπτικές των διαφόρων ρεαλιστικών μοντέλων που περιγράψαμε σε γενικές γραμμές:

1) Πρέπει να έχει γίνει σαφές από την ανάλυση των διαφόρων τοποθετήσεων μέχρι αυτό το σημείο, ότι η αντιρρεαλιστική επιχειρηματολογία δεν είναι τόσο πειστική όσο αφήνει να εννοηθεί η επιπόλαιη ανάγνωση κάποιων κριτικών της παραδοσιακής ηθικής. Η κοινή, διαδεδομένη πεποίθηση πως οι ηθικές προτάσεις έχουν συνθήκες αληθείας δε χρειάζεται να δικαιολογηθεί μέσω θεωριών οντολογικού λάθους. Από την εποχή του Thomas Reid, ο κοινός νους αντέτεινε στις χιουμιανές αντιλήψεις τη βεβαιότητα, ότι η ηθική δε μπορεί να είναι μόνο θέμα «παθών» και συγκινησιακών διαθέσεων, αλλά και κρίσεων επιδεχομένων αληθοτιμής<sup>33</sup>. Ούτε χρειάζεται να αναπτυχθούν ειδικές τεχνικές ερμηνείες του ηθικού λόγου για να φανεί πώς τελικά αποδίδουμε σε εκφράσεις περί της *προβολής των συναισθημάτων* μας το χαρακτηριστήρα μιας ψευδοανεξάρτητης πραγματικότητας (όπως κάνει ο Blackburn με το πρόγραμμα του ημι-ρεαλισμού ή «ως εάν» ρεαλισμού που εισηγείται)<sup>34</sup>. Από την άλλη πλευρά δεν είναι διόλου εύκολο να ξεχωρίσει κανείς την μορφή ρεαλισμού που θα αποδειχθεί λειτουργικότερη για την αντιμετώπιση μεταηθικών, κανονιστικών και συστηματικών ερωτημάτων και θα ικανοποιεί τις βα-



σικές μας εννοήσεις. Η αναζήτηση και διερεύνησή της μπορεί να έχει ως αφετηρία την κατοχύρωση μετριοπαθών γνωσιοκρατικών τοποθετήσεων και την προσπάθεια δικαιολόγησής τους στα πλαίσια ενός ευρέως συνεκτικού συνόλου.

2) Είναι νομίζω αρκετά εύλογο να απομακρυνθούμε από τις φυσιοκρατικές και επιστημονιστικές κατευθύνσεις και να μη διστάσουμε να απαλλαγούμε από κάποιες μεταφυσικές προκαταλήψεις. Αντί να προσπαθούμε να μιμηθούμε τον επιστημονικό ρεαλισμό, αξίζει να εξετάσουμε το ενδεχόμενο διαμόρφωσης άλλων, λιγότερο ή περισσότερο ασθενών ρεαλιστικών μοντέλων για την ηθική αντικειμενικότητα, που θα μπορούσαν τελικά να αποτελέσουν νέα πρότυπα για την ρεαλιστική προσέγγιση και για τα ίδια τα αντικείμενα της επιστημονικής έρευνας. Πράγματι, θα ήθελα να υποστηρίξω, παρόλο που δε μπορώ εδώ να παρουσιάσω τη σχετική εκτενή επιχειρηματολογία, πως η κατανόηση και η υπεράσπιση κάποιων νεο-καντιανών αντιλήψεων «ανθρωποκεντρικού»-εσωτερικού ρεαλισμού συμβατού με μια έννοια μεταφυσικού, υπερβατολογικού αντιρρεαλισμού (όπως αυτή που απαντά στα πρόσφατα έργα του Putnam) διευκολύνονται από τη μελέτη της ηθικής κάτω από αυτό το πρίσμα. Το ερώτημα φυσικά παραμένει ανοικτό σε ό,τι αφορά την καλύτερη σύλληψη αυτής της συνδυαστικής θέσης, που για τον Robert Arrington θα μπορούσε να αποκληθεί «εμπειρικός ρεαλισμός και υπερβατολογικός σχετικισμός»<sup>35</sup>.

3) Αν τελικά υιοθετήσουμε ορθολογιστική γνωσιοκρατική προσέγγιση για να αποφύγουμε τη νεο-αριστοτελική εμμονή στην «αίσθηση του ειδικού» είναι ενδεχόμενο να προτιμήσουμε την αναλογία με τη μαθηματική γνώση παρά με την αίσθηση των δευτερευουσών ιδιοτήτων. Τα χαρακτηριστικά των ηθικών γεγονότων και των ηθικών κατηγορημάτων που αναφέρονται σε αντίστοιχα γεγονότα ή ιδιότητες είναι πολύ διαφορετικά από εκείνα που προβάλλουν μέσα από τους *a priori* υποθετικούς προσδιορισμούς των δευτερευουσών ιδιοτήτων. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με άμεση φαινομενολογική πρόσβαση στην ουσία της εμπειρίας, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της εμπειρίας των χρωμάτων που η απλή σύλληψή της δεν ωφελείται από οποιαδήποτε θεωρητική ανάλυση. Σύμφωνα με τα λόγια του Crispin Wright «καταγωγή» και το «σημασιολογικό βάθος» των ηθικών κατηγορημάτων είναι τελείως διαφορετικά<sup>36</sup>.

Από την άλλη πλευρά δε μπορεί να αγνοήσει κανείς τις σημαντικές ασυμμετρίες με τα μαθηματικά, σε ό,τι αφορά την αυστηρότητα της δομής και την λογαριθμική ακρίβεια ορισμένων

παραγωγών. Και δεν είναι διόλου βέβαιο ότι οι εφαρμογές θεωρητικών συστημάτων θα δώσουν τη δυνατότητα τελικής επιλογής ενός λίγο-πολύ αξιωματικού συστήματος για τη ρύθμιση των ηθικών πρακτικών. Είναι άραγε θεμιτό να μιλάμε για λεπτό ρεαλισμό που τελικά δε φαίνεται να μπορεί να προχωρήσει πέρα από ένα εξαιρετικά περιορισμένο αριθμό αρχών και αφήνει μεγάλα περιθώρια για κατασκευές. Κι αν στενέψουμε τα περιθώρια αυτά, τότε πόσο συμβατή είναι η αντίληψή μας για την ηθική ελευθερία με την πραγματικότητα που υποτίθεται πως ανακαλύπτουμε και δεν εφευρίσκουμε ή κατασκευάζουμε;

Δε θα προσπαθήσω εδώ να δώσω απαντήσεις σ' αυτά τα ερωτήματα που συνιστούν και θέμα περαιτέρω έρευνας. Θέλω να κλείσω τη σύντομη αυτή εργασία σχολιάζοντας κάποια συχνά διατυπούμενη απορία που είναι αναπόφευκτο να απασχολήσει τον αναγνώστη.

Ακόμα κι αν αναγνωρίσουμε το καθαρά φιλοσοφικό-θεωρητικό ενδιαφέρον της διαμάχης και της υπεράσπισης του ηθικού ρεαλισμού εφόσον έχουμε να κάνουμε με τη δοκιμή ριζοσπαστικών μεταφυσικών ανακατατάξεων, ποιο θα μπορούσε να είναι το πρακτικό τους ενδιαφέρον. Ποιος νοιάζεται; Ποιες πρακτικές ηθικές τοποθετήσεις θα επηρεάζονται από την αλήθεια ή μη ενός συνόλου αφηρημένων μεταηθικών θέσεων;

Πρώτα απ' όλα θέλω να παραδεχτώ πως πολλές μορφές αντιρρεαλισμού δεν είναι διόλου ασύμβατες με τη διατήρηση καθημερινών ηθικών πεποιθήσεων. Όμως νομίζω ότι, αν συμφωνήσουμε για τη δυνατότητα και την ανάγκη λογικής στήριξης αυτών των πεποιθήσεων και δεν υιοθετήσουμε την άποψη του Williams για τον κίνδυνο υπονόμευσής τους από τη θεωρία μπορούμε να δούμε τη συνέχεια θεωρίας και πράξης και να καταλάβουμε πως η συνοχή τωνπίστεών μας για την ηθική αντικειμενικότητα μπορεί να ενισχυθεί από τη στήριξη ρεαλιστικών θέσεων. Εδώ μπορεί κανείς να αναφερθεί και στην επίτευξη καλύτερης ψυχολογικής ισορροπίας του ηθικού υποκειμένου με ρεαλιστικές αντιλήψεις σε μια μετα-θρησκευτική ηθική εποχή. Βέβαια οι αντιρρεαλιστές θα αντιτείνουν την αυξημένη αίσθηση ευθύνης και ελευθερίας, αλλά και το ενδεχόμενο μεγαλύτερης ταπεινότητας και ανοχής αν δε μιλάμε στο όνομα κάποιων σχεδόν πλατωνικών ηθικών ιδεών. Δεν ξέρω όμως μέχρι ποιο σημείο μπορούμε να αναπτύξουμε θετικά και δημιουργικά την αντίληψη της ηθικής ως «υπαρξιστικού στοιχήματος κατασκευής αρχών και αξιών, ή ως προϊόντος της συμβιβαστικής κοινής διευθέτησης των εγωιστικών μας επιδιώξεων, αν δεν αναγνωρίσουμε τους ισχυρούς πε-

ριορισμούς μιας ανεξάρτητης, από τις συμβάσεις και εφευρέσεις μας, δομής του πρακτικού λόγου. Και σ' ό,τι αφορά την ταπεινότητα και μετριοπάθεια, ίσως είναι ακριβώς η αποδοχή της ύπαρξης μιας πραγματικότητας ιδεωδών, πέρα από τα σφάλματα και τις ιδεολογικές μας διαστρεβλώσεις, που θα μπορούσε καλύτερα να μας τις διδάξει<sup>37</sup>.

Ασφαλώς όμως, όποια και να είναι η εξέλιξη και η έκβαση της διαμάχης, η εμβάθυνση και διερεύνηση όλων των δυνατών παραλλαγών των βασικών τοποθετήσεων έχει ενδιαφέρον καθεαυτή. Και όπως και στις περισσότερες φιλοσοφικές συζητήσεις, το όφελος έγκειται μάλλον στη συνειδητοποίηση του βάθους και του πλάτους των ερωτημάτων παρά στην ανεύρεση απλών και οριστικών απαντήσεων<sup>38</sup>.

## Σημειώσεις

1. Δες M. Warnock, *Ethics since 1900* (third ed.), Oxford University Press, 1978, σελ. 133.

2. Σχετικά με αυτές τις εξελίξεις δες J.P. DeMarco, R.M. Fox (eds.) *New Directions in Ethics, The Challenge of Applied Ethics*, Routledge and Kegan Paul, New York and London, 1986. Νέες αναζητήσεις στα πλαίσια της φιλελεύθερης παράδοσης κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας ξεκινούν με τα έργα του J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971 και R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974. Για μια κριτική παρουσίαση παράλληλων πρόσφατων εξελίξεων της μαρξιστικής προσέγγισης στην ηθική, δες A. Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1983, R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, (Habermas & the Frankfurt School), Cambridge University Press, Cambridge, 1981 και S. Lukes, *Marxism and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1985. Μια σύντομη αποτίμηση αυτών των εξελίξεων στο φως των σύγχρονων συζητήσεων επιχειρείται στην ανέκδοτη ανακοίνωσή μου στο Δ' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας «Κριτική θεωρία της ιδεολογίας και ηθικός ρεαλισμός» (Δεκέμβριος 1989). Ανάμεσα στις νέες προσπάθειες διαμόρφωσης συστηματικών ηθικών θεωριών μπορούν να αναφερθούν ενδεικτικά S. Darwall, *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1983, A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, B. Gert, *Morality, A New Justification of the Moral Rules* (fifth ed.), Oxford University Press, Oxford, 1988, A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, D. Parfitt, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

3. Dew E. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», (πρωτοδημοσιευμένο στο *Philosophy* 33 (1958)), *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers*, vol. III, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, σσ. 26-42, I.

Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, London, 1970. A. MacIntyre, *After Virtue* (2nd ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

4. Δες J.L. Mackie, *Ethics, (Inventing Right and Wrong)*, Penguin, Harmondsworth, 1977, και B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Collins, London 1985. Ο Williams ισχυρίζεται πως η αναζήτηση «λεπτών» (thin) αρχών ηθικής από τη φιλοσοφική θεωρία, υπονομεύει την προ-θεωρητική ισχύ των καθημερινών «πυκνών» (thick) ηθικών αντιλήψεων της κάθε κοινότητας.

5. Για την έννοια της «στοχαστικής ισορροπίας» (reflective equilibrium) δες Rawls ό.π., σσ. 20f., 48-51, 120, 432, 434, 579. Δες ακόμα την «ευρεία» ερμηνεία του Norman Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *The Journal of Philosophy*, 76, (1979), σσ. 256-282.

6. Σ. Βιρβιδάκη, «Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας;», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, 5 (1988), σσ. 115-129. Διεξοδική κριτική των επιχειρημάτων του MacIntyre επιχειρείται και από τον Θ. Πελεγρίνη στο έργο του *Η θεμελίωση του ηθικού βίου*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1986, σσ. 41-70.

7. Mackie, ό.π., *passim* και σσ. 10-11.

8. Γι' αυτές τις διαφορετικές έννοιες ρεαλισμού και για εκτενείς αναφορές στη σχετική βιβλιογραφία, δες S. Virvidakis, «Variétés du réalisme en philosophie morale», *Philosophie*, 22, (1989), σσ. 11-35. Για τη σχέση σημασιολογικού και οντολογικού ρεαλισμού, δες ακόμη Π. Τσελεμάνη, «Θεωρίες του νοήματος και φιλοσοφία της γλώσσας», *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, 3 (1986), σσ. 277-289.

9. Δες D. Wiggins, «Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91 (1990-91) σσ. 61-86.

10. Ο Wiggins μιλά για «απλή» (plain) αλήθεια, αλλά και για μια «ουσιώδη» (substantial) θεωρία αλήθειας. Δες τις εργασίες του «What Would Be a Substantial Theory of Truth», in Z. van Straaten (ed.) *Philosophical Subjects*, Oxford University Press, Oxford, 1980 και σχετικά με τον ηθικό ρεαλισμό, «Truth, Invention and the Meaning of Life», και «Truth and Truth as Predicated of Moral Judgments», στη συλλογή δοκιμίων του *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Oxford, 1987, σσ. 87-137 και 139-184.

11. Για την έννοια των εννοιών που «εξαρτώνται από (ανθρώπινες) αντιδράσεις» (response dependent concepts), δες Mark Johnston, «Dispositional Theories of Value», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 63 (1989), σσ. 139-174 και «Objectivity Refigured», in J. Haldane, C. Wright (eds.), *Realism, Reason and Projection*, Oxford University Press, Oxford, 1991. Δες ακόμη T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, σ. 139, «I do not believe that the truth about how we should live could extend radically beyond any capacity we might have to discover it (apart from its dependence on nonevaluative facts we might be unable to discover).

12. Δες ενδεικτικά τις εργασίες των R. Werner, «Ethical Realism», *Ethics*, 93 (1983), σσ. 653-79, P. Railton, «Moral Realism», *The Philosophical Review*, 93 (1983), σσ. 163-208 R. Boyd, «How to Be a Moral Realist» και N.L. Sturgeon, «Moral Explanations», in G. Sayre McCord, (ed.) *Essays on Moral Realism*, Cor-

nell University Press, Ithaca, 1988, σσ. 181-228 και 229-255. Δες ακόμη και N. Gillespie (ed.), *Moral Realism*, Spindel Conference 1986, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 24, Supplement, και τη βιβλιογραφία σσ. 143-159. Οι φιλόσοφοι αυτής της κατεύθυνσης ασχολούνται ιδιαίτερα και με την αντίκρουση των αντιρροαλιστικών και των σχετικιστικών επιχειρημάτων του G. Harman, που πρωτοπαρουσιάστηκαν στο έργο του *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1977. Για μια εκτενή υποστήριξη των βασικών τοποθετήσεών τους και των ωφελιμοκρατικών τους συμπερασμάτων, δες D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Δυστυχώς ο ίδιος ο W.V. Quine μάλλον υποτιμά το γνωστικό κύρος των ηθικών αντιλήψεων επειδή πιστεύει ότι δεν επιδέχονται επαρκή εμπειρικό έλεγχο και επιβεβαίωση. (Δες το «On the Nature of Moral Values» στη συλλογή κειμένων του, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge<sup>o</sup>Mass., 1981 και την κριτική του O.J. Flanagan Jr., «Quinean Ethics», *Ethics* 93 (1982), σσ. 56-74).

13. Δες μεταξύ άλλων, J. McDowell, «Virtue and Reason», *The Monist*, 62, (1979), σσ. 331-350, «Non-cognitivism and Rule-following», in S. Holtzman and C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, σσ. 141-162 και «Values and Secondary Qualities», in T. Honderich (ed.) *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, London, σσ. 110-129, D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, ό.π., και M. Platts, *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979 και «Moral Reality and the End of Desire», in M. Platts (ed.), *Reference, Truth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, σσ. 69-82. Η πληρέστερη εισαγωγική έκθεση των απόψεών τους παρέχεται από τον D. McNaughton, στο *Moral Vision*, Blackwell, Oxford, 1988. Σχετικά με τη σημασία της αρετής για την διασφάλιση της ηθικής αντιληπτικής μας ικανότητας και την αποφυγή φαινομένων ακρασίας, δες *Ηθικά Νικομάχεια*, 1147a κεξ. και τις ερμηνείες των D. Wiggins, «Deliberation and Practical Reason», in *Needs, Value, Truth* ό.π., σσ. 215-239 και McDowell, «Virtue and Reason» ό.π.

14. Η ορολογία του Platts, του McDowell και του Wiggins, μας θυμίζει μερικές φορές τις προσεγγίσεις της γερμανικής φαινομενολογίας και κάποια κείμενα των Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik, und die materiale Werthethik*, 5e Aufl. A. Francke AG Verlag, 1966) και του Nicolai Hartmann, (*Ethik*, Leipzig und Berlin, 1926). Η Sabina Lovibond προτείνει τη διεξοδικότερη χρησιμοποίηση βιτγκενσταϊνικών ιδεών στο *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, αλλά η φιλόδοξη σύνθεσή της δε διακρίνεται από ιδιαίτερη συνοχή. Συνεπέστερος στο πνεύμα του Wittgenstein εμφανίζεται ο Robert Arrington, στο *Rationalism, Realism and Relativism*, Cornell University Press, Ithaca, 1989. Όμως οι «ορθόδοξοι» βιτγκενσταϊνικοί γλωσσαναλυτές μπορούν πάντα να διατηρούν τις αντι-θεωρητικές τους ενστάσεις. Δες χαρακτηριστικά τις γενικότερες αντιρρήσεις με αφορμή άλλες φιλοσοφικές συζητήσεις στην εργασία του Κωστή Κωβαίου, «Η ερμηνεία του Wittgenstein: Ορθοδοξία και αιρέσεις» στο *Συμπόσιο Wittgenstein*(επιμ. Γ. Τζαβάρα) Δωδώνη, Αθήνα, 1991, σσ. 157-199.

15. Δες Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, (1725) et *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*

and Affections with Illustrations on the Moral Sence, (1728), in Works, 5 vols., Glasgow, 1772 και David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (1738), 2e ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, σσ. 455-618, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (1751), in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the principles of Morals*, 3e ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, σσ. 169-323, ιδιαίτερα σ. 294. Η διάκριση μεταξύ «πρωτευουσών» και «δευτερευουσών» ποιότητων προτείνεται από τον John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (1700), ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, κεφ. 8. Ο ίδιος ο Locke όμως φαίνεται να υιοθετεί κάποια πλατωνίζουσα μορφή ηθικού ρεαλισμού βασισμένη στην αναλογία ανάμεσα στην ηθική και τη μαθηματική γνώση (ibid. 516-17 κεξ.). Για την αναδιτύπωση της χιουμιανής προσέγγισης ως «θεωρίας λάθους» (error theory), δες Mackie, ό.π., σσ. 35, 48-9.

16. Δες S. Virvidakis, «Variétés du réalisme en philosophie morale», ό.π., σ. 22.

17. Δες T. Nagel, ό.π., R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1981, σσ. 544-618, και R. Audi, «Moral Epistemology and the Supervenience of Ethical Concepts» in M. Timmons (ed.), *Moral Epistemology*, Spindel Conference 1990, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 29, Supplement, 1990, σσ. 1-24, (όπου και χρήσιμη γενική βιβλιογραφία, σσ. 217-229). Δες ακόμη, J. Lear, «Ethics, Mathematics and Relativism», in G. Sayre-McCord ό.π., σσ. 76-94 και S. Virvidakis, «A Metaethical Approach to Plato and Aristotle», *Philosophical Inquiry*, 11 (1989), σσ. 38-64.

18. Δες τις αντιρρεαλιστικές και τις ρεαλιστικές τοποθετήσεις αυτών των φιλοσόφων στα κείμενά τους που αναφέρθηκαν παραπάνω, και Simon Blackburn, «Error and the Phenomenology of Value», in Honderich, ό.π. 1-22 και *Spreading the Word*, Clarendon Press, Oxford, 1984, σσ. 171-223. Στη συνέχεια, δε θα παραθέσω παραπομπές σε όλα τα σχετικά χωρία για τις κοινότερες παραλλαγές επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων που απαντούν στους περισσότερους από αυτούς τους συγγραφείς. Ενδεικτικά μόνο θα αναφερθώ σε βασικές εκδοχές τους.

19. Δες, μεταξύ άλλων, Mackie ό.π., σσ. 36-38.

20. Για την υπερβατολογική αυτή προσέγγιση, δες τις απόψεις του Jürgen Habermas. Κυρίως J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp, Frankfurt, 1981, J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handlung*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, και *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, και στα ελληνικά, «Ηθική του διαλόγου: σημειώσεις για ένα πρόγραμμα θεμελίωσης», *Θεωρία και Κοινωνία*, 4 (1991), σσ. 135-208. (Βέβαια ο Habermas σε μεταγενέστερα κείμενά του αποποιείται το χαρακτηρισμό του υπερβατολογικού φιλοσόφου και προσπαθεί να τονίσει την απόσταση που τον χωρίζει από την υπερβατολογική πραγματολογία του K.O. Apel. Δες P. Dews (ed.) *Habermas, Autonomy and Solidarity*, Verso, New Left Books, London, 186 σ. 184 κεξ.). Δες και την απλή αντισηκτικτική τοποθέτηση των W. Frankena, *Ethics*, (2nd ed.) Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1973, σσ. 190-113 και J. Trusted, *Moral Principles and Social Values*, Routledge and Kegan Paul, London, 1987, κεφ. 8 και 9.

21. Δες παραπάνω, σημ. 16, και Crispin Wright, «Moral Values, Projection and Secondary Qualities», *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol. 62 (1988)*, σσ. 1-26.

22. Δες Nozick, ό.π., όπου προτείνεται και το νεο-καντιανό «πραγματωσιακό» μοντέλο, εμπνευσμένο από τις θέσεις του H. Putnam στο «Mathematics Without Foundations», in H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method* (Phil. Papers. vol. I), 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1979, σσ. 43-59.

23. Δες Lear ό.π. και Vassilis Karasmanis «Plato's Republic: The Line and the Cave», *Apeiron*, 1988, σσ. 147-171, (167-170).

24. B. Williams, «Ethical Consistency», in Sayre-McCord, ό.π., σσ. 41-58. Για μια κριτική ορισμένων ακραίων αντιρραλιστικών θέσεων υπαρξιστών όπως ο Sartre, με αναφορά στην καντιανή καταγωγή τους, και σε ανάλογες θέσεις βρεττανών φιλοσόφων όπως ο R. Hare, δες Murdoch, ό.π., σσ. 47-51 κεξ., αλλά και Wiggins, «Truth, Invention and the Meaning of Life», ό.π.

25. Δες P. Foot, «Moral Realism and Moral Dilemma», in C. Gowans, *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 250-270, 2678-9 και W. Sinnott-Armstrong, *Moral Dilemmas*, Blackwell, Oxford, 1988, σσ. 169-214.

26. Για την πρώτη διατύπωση αυτού του επιχειρήματος (argument from queerness) δες Mackie, ό.π., σσ. 38-42, 48-49.

27. Για την έννοια της «απόλυτης αντίληψης της πραγματικότητας» (absolute conception of reality) που προτείνεται από τον Descartes κατά την προσπάθεια θεμελίωσης της νεότερης επιστήμης, δες B. Williams, *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth, 1978, σσ. 65-7, 211-2, 239, 245-9, 301-3.

28. Δες τη συνοπτική κριτική του J. McDowell, με αφορμή τη συζήτηση του status της αισθητικής αξίας, J. McDowell, «Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the Workd», in E. Shaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, σσ. 1-16.

29. Η έννοια είχε ήδη προταθεί στην ηθική φιλοσοφία από το Moore και φαίνεται να αντλείται από λατινικές μεταφράσεις του Αριστοτέλη, Ηθικ. Νικ. 1174 b31-33 – «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενον τι τέλος, οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα». Για τη σύγχρονη προβληματική, δες Donald Davidson, «Mental Events» and «The Material Mind», in *Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, σσ. 207-24, 245-261, 214, 253, και J. Kim, «Supervenience and Nomological Incommensurables», *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978). Οι Davidson και Kim αναφέρονται στον G.E. Moore στο «Reply to my Critics», in A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago, Evanston Ill. p. 558, σχετικά με την επιγένεση του ψυχολογικού πάνω στο φυσικό. Δες ακόμη Pascal Engel, «Le mental depend-il du physique? (Le problème de la «survenance»)», in Engel (ed.), *Philosophie de l'esprit*, 1986-88, Documents de travail, C.N.R.S., Paris, 1988, σσ. 13-38, με αναφορά στην επιγένεση του ηθικού πάνω στο μη ηθικό, στο «The Conception of Intrinsic Value», κατά τον G.E. Moore, *Philosophica Studies*, Harcourt, Prace & Co, New York, 1922. Οι αντιρρήσεις του Blackburn για την λειτουργικότητα της έννοιας, περιλαμβάνονται μεταξύ άλλων και στα *Spreading the Word*, ό.π., σσ. 182-90 και «Supervenience Revisited», in Sayre-

McCord, ό.π., σσ. 59-75 και αντικρούονται από τον Wright ό.π. Συνοπτικά θα μπορούσαμε να πούμε πως η σχέση της επιγένεσης αφορά μια μορφή συνύπαρξης ή και εξάρτησης κάποιων (επιγιγνομένων ιδιοτήτων από κάποιες βασικές, χωρίς να είναι δυνατό να προσδιοριστεί οποιαδήποτε *αιτιακή* σχέση. (Και αυτό ακριβώς δημιουργεί ορισμένες απορίες ή και την εντύπωση μυστηρίου).

30. Δες McDowell, «Virtue and Reason», ό.π. και Wiggins, *Needs, Value, Truth*, ό.π. Προς ανάλογα, αν και διαφορετικά στο περιεχόμενό τους, γνωσιοκρατικά συμπεράσματα οδηγούνται και οι εμπνεόμενοι από κάποια καντιανή αντίληψη του πρακτικού λόγου, Darwall, Nagel και Audi, ό.π. Όλοι αυτοί οι φιλόσοφοι συμφωνούν για κάποια άμεση «εσωτερική» σύνδεση ηθικών κατηγοριών και κινήτρων της πράξης (internalism).

31. Σχετικά με τη νέα αυτή αντιμετώπιση της σχέσης γεγονότων και αξιών δες μεταξύ άλλων και H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University, Cambridge, 1983, σσ. 127-149, και «Beyond the Fact/Value Dichotomy», «The Place of Facts in a World of Values», in H. Putnam *Realism With a Human Face*, (ed. by James Conant), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990, σσ. 1135-141, 142-162, αλλά και R.A. Putnam, «Creating Facts and Values», *Philosophy*, 60, (1985), σσ. 187-204, και «Weaving Seamless Webs», *Philosophy*, 62, (1987), σσ. 207-20.

32. Για επιχειρήματα υπέρ και κατά της συνεπειοκρατίας και του ωφελιμισμού, δες, μεταξύ άλλων, A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 και S. Sheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

33. Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, (1788), in *Inquiry and Essays*, edited by K. Lehrer and R. Beanblossom, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, σσ. 350-368.

34. Για αυτό το πρόγραμμα «ημι-ρεαλισμού» (quasi-realism) δες τις εργασίες του Blackburn ό.π., και για μια γενικότερη κατηγοριοποίηση των τοποθετήσεων, C. Wright, «Realism, Anti-realism, Irrealism, Quasirealism», P. French, Th. Uehling, H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 12 (Realism), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, σσ. 25-50, αλλά και Blackburn, «How to Be an Ethical Antirealist» *ibid.*, σσ. 361-376. Ο Blackburn μιλά για «προβολική» θεωρία (projectivism). Δες και την κριτική του J. McDowell στο «Projection and Truth in Ethics», *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1987.

35. Δες τις απόψεις του H. Putnam στα κείμενά του ό.π. και στο *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1987. Η αντιμετώπιση του, όπως σε μεγάλο βαθμό και εκείνες του Nagel αλλά και του McDowell και του Wiggins, επιχειρεί να εξηγήσει την ταυτόχρονη δυνατότητα «αντικειμενικότητας, ανακάλυψης και εφεύρεσης». (Wiggins, «Truth, Invention and the Meaning of Life», ό.π. σ. 130). Και μια προφανής επιλογή είναι η παράδοση σύνθεση, κάποιας μορφής υπερβατολογικού ιδεαλισμού. Δες και Arrington, ό.π., σ. 315, και την εργασία μου «On Constructing and Discovering Moral Facts», υπό έκδοση στα πρακτικά του έβδομου Διεθνούς Συνεδρίου Kant (Mainz, 1990).

36. Δες Wright, ό.π, Platts, *Ways of Meaning*, ό.π. Virvidakis, «Variétés du



réalisme en philosophie morale», ό.π.

37. Σχετικά μ' αυτό το πρόβλημα, δες μεταξύ άλλων N. Sturgeon, «What Difference Does it Make Whether Moral Realism is True?», in Gillespie, ό.π., 115-142.

38. Η εργασία αυτή αποτελεί σύνοψη των πρώτων πορισμάτων της συνεχιζόμενης έρευνάς μου, σχετικά με το πρόβλημα του ηθικού ρεαλισμού. Μια πρώτη της μορφή παρουσιάστηκε στον Τομέα Φιλοσοφίας του Ε.Μ.Π. και στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης. Θέλω να ευχαριστήσω τους καθηγητές Βασίλη Καρασμάνη, Αριστείδαη Μπαλτά, Άρη Κουτούγκο, Παντελή Νικολακόπουλο, Τάσο Μπουγά, Βασίλη Κάλφα και Μάρτζη Βενιέρη, το Θόδωρο Γεωργίου, και ιδιαίτερα την καθηγήτρια Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου και τους φοιτητές του σεμιναρίου της για τα χρήσιμα σχόλια και τις ερωτήσεις τους.



# Θέσεις

ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΗ  
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΑΛΗΣ ΤΩΝ ΤΑΞΕΩΝ

Ζητήματα της μαρξιστικής θεωρίας

**Της Σύνταξης: «Χάος»:** Η γέννησης μιας νέας πολιτικής

**Ηλίας Ιωακείμογλου και Γιάννης Μηλιός:** Η έννοια της κρίσης υπερ-  
συσσώρευσης στο «Κεφάλαιο»  
του Καρλ Μαρξ

**Παρασκευάς Παρασκευαΐδης:** Οι συν-  
θήκες πραγματοποίησης της πα-  
ραγωγής στην απλή αναπαρα-  
γωγή του κοινωνικού κεφαλαίου

**Τόλης Μαλάκος:** Σχετικά με τον «αναλυ-  
τικό μαρξισμό»

**Γιάννης Μηλιός και Ηλίας Ιωακείμο-  
γλου:** Το ελληνικό εφοπλιστικό  
κεφάλαιο (Η θέση και ο ρόλος  
του στην ελληνική και τη διεθνή  
οικονομία). Μέρος Β΄.

**Ανέστης Ταρπάγκος:** Αντικαπιταλιστική  
Αριστερά και εργατικό κίνημα.  
Μέρος Β΄

**Νικήτας Πατινώτης:** Η γεωγραφική  
διάσταση της τριτοβάθμιας εκ-  
παίδευσης

**Βιβλιοκρισίες**

ΙΟΥΛΙΟΣ-ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ '91

36

## Νέες θεωρήσεις περί επιστημονικής μεθόδου

Γεράσιμος Θ. Σολδάτος\*

### Ι. Εισαγωγή

Η επιστημονική γνώση απαρτίζεται κυρίως από θεωρίες που προσπαθούν να ερμηνεύσουν και να προγνώσουν τα φαινόμενα του πραγματικού κόσμου. Τούτο επιτυγχάνεται μέσω της χρήσης κάποιας επιστημονικής μεθόδου, μέσω δηλαδή της χρήσης κάποιας μεθόδου απόκτησης γνώσης. Η μεταπολεμική Οικονομική π.χ. υποτίθεται ότι ακολουθεί την κατά Karl Popper εκδοχή περί λογικού θετικισμού<sup>1</sup>. Σύμφωνα μ' αυτή την εκδοχή, η διαψευσιμότητα μιας θεωρίας αποτελεί το κριτήριο οροθεσίας μεταξύ επιστήμης και μη-επιστήμης. Ένα διαψεύσιμο *explanandum* παράγεται από ένα *explanans*, δηλαδή από ένα σύστημα ορισμών, υποθέσεων, και προτάσεων των οποίων η εσωτερική λογική συνέπεια εξασφαλίζεται διά της εφαρμογής των κανόνων της Λογικής και των Μαθηματικών. Η κατασκευή θεωριών, στη συνέχεια, αποτελεί μόνο ένα μικρό αλλά εξ ίσου σημαντικό μέρος της γενικότερης διαδικασίας απόκτησης γνώσης: ακριβής τοποθέτηση του προβλήματος, προτεινόμενη επίλυση –δηλαδή θεωρητική επεξεργασία– αναλυτική παραγωγή εμπειρικά ελέγξιμων πορισμάτων εκ της θεωρίας, εμπειρικός έλεγχος, και τέλος, ιεράρχηση των εναλλακτικών θεωριών ή εξάλειψη σφαλμάτων από κάποια συγκεκριμένη θεωρία βάσει της διαθέσιμης εμπειρικής μαρτυρίας.

---

\* Λέκτωρ Οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.

*Η εμπειρική αξιοπιστία της Οικονομικής:* Αγωνιώδης όπως πάντα η Οικονομική για την απόκτηση επιστημονικού κύρους υιοθέτησε την παραπάνω προσέγγιση στην απόκτηση γνώσης με αξιόλογα αποτελέσματα όσον αφορά τη θεωρία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η σύγχρονη θεωρία καταναλωτού. Όμως, η Οικονομική απέχει αρκετά από τη θέση δυνατότητας παροχής ικανοποιητικής ερμηνείας και πρόγνωσης των φαινομένων του πραγματικού κόσμου. Ασφαλώς, δεν υπάρχει επιστήμη που να διατείνεται πλήρη επιτυχία προς αυτή την κατεύθυνση, αλλά σε σύγκριση με τα επιτεύγματα των φυσικών επιστημών η αποδοτικότητα της Οικονομικής είναι πτωχή. Ερμηνεία και πρόγνωση είναι οι στόχοι της «θετικής» μάλλον παρά της «δεοντολογικής» επιστήμης, και ο John Neville Keynes ορίζει την «θετική επιστήμη... (ως) σύνολο συστηματικοποιημένης γνώσης αφορούσης το (Ε)ίναι»<sup>2</sup>. Όσον αφορά την ερμηνευτική ισχύ που στην Οικονομική είναι περιορισμένη, ο εν λόγω ορισμός συνεπάγεται ότι η Οικονομική, αν και μεθοδολογικά ορθή<sup>3</sup>, αποτελεί ένα σύνολο συστηματικοποιημένης γνώσης της οποίας η σχέση προς τα οικονομικά φαινόμενα είναι αμφισβητήσιμη. Ο πολυσυζητημένα αφηρημένος χαρακτήρας της Οικονομικής αποδίδεται παραδοσιακά στην απουσία μέσων παρατήρησης. Πράγματι, αντίθετα με τις φυσικές επιστήμες, όπου η μελέτη π.χ. της θερμικής αγωγιμότητας μπορεί να περιλάβει εργαστηριακά πειράματα, η Οικονομική στερείται τέτοιας δυνατότητας. Το μόνο μέσο συνάντησης με την οικονομική πραγματικότητα είναι τα στατιστικά δεδομένα και τα αρχεία γεγονότων. Δεδομένα και αρχεία παράγονται και από τα πειράματα, αλλά ενώ τα πειράματα είναι ελέγξιμα, τέτοια δυνατότητα είναι ανύπαρκτη για τα οικονομικά φαινόμενα, και αυτό επηρεάζει την διαθεσιμότητα και αξιοπιστία των δεδομένων.

*Ο ρόλος των στατιστικών δεδομένων:* θεωρήσατε π.χ. την χρησιμότητα δεδομένων για τις τιμές της αγοράς τη στιγμή που κανείς δεν μπορεί ποτέ να γνωρίζει το μέτρο, στο οποίο κάποιος συγκεκριμένος όγκος αποθεμάτων είναι εκούσιος ή μη, και ως εκ τούτου το μέτρο, στο οποίο η αγορά ευρίσκεται σε *ex ante* ή σε *ex post* ισορροπία. Είναι όπως ακριβώς εάν τα αρχεία μιας σειράς πειραμάτων θερμικής αγωγιμότητας να αγνοούν π.χ. τις χρονικές διαστάσεις του πειράματος. Παρ' όλα αυτά, ενώ οι ενδείξεις θερμοκρασίας που αποκτήθηκαν με αυτό τον τρόπο αφορούν αποκλειστικά τα πειράματα, τα στατιστικά δεδομένα για τη ζήτηση, λόγου χάρη, κάποιου αγαθού είναι δύσκολο να ελεγχθούν ως προς την προέλευση της ζήτησης. Επίσης, πώς είναι δυνατή η συλλογή οποιωνδήποτε στοιχείων για ένα θέμα τόσο σημαντικό

για την μελέτη της ουδετερότητας του χρήματος όσο η ύπαρξη, η εμφάνιση του χρήματος; Συνεπώς, ακόμα και αν ένα οικονομικό φαινόμενο εθεωρείτο μεθοδολογικά ότι ισοδυναμεί με πείραμα, δεν θα υπήρχε γνώση των ακριβών συνθηκών αυτού του «πειράματος», κι έτσι, φυσικά, θα προέκυπταν πάλι προβλήματα διαθεσιμότητας και αξιοπιστίας των δεδομένων. Ο κύριος όγκος της Οικονομικής είναι αυτής της φύσης, πράγμα που ωθεί τον ερευνητή στην υιοθέτηση κάποιων υποθέσεων ως τη μόνη διέξοδο για τη συνέχιση της έρευνας<sup>4</sup>. Δηλαδή εάν η οικονομική θεωρία στερείται ικανοποιητικού εμπειρικού περιεχομένου, αυτό οφείλεται στην φύση της Οικονομικής *per se*, και στα προβλήματα διαθεσιμότητας και αξιοπιστίας των στατιστικών δεδομένων. Πρόκειται περί φαύλου κύκλου περιλαμβάνοντος αφ' ενός τις αρνητικές επιπτώσεις των εν λόγω προβλημάτων στην σχέση θεωρία-πραγματικότητα, και αφ' ετέρου τα νέα προβλήματα που δημιουργούνται από τις ούτω προκύπτουσες θεωρίες. Εάν τα προβλήματα δεδομένων ήταν ανύπαρκτα, τα δεδομένα θα ήταν στη πράξη ισοδύναμα με μετρήσεις καταγραφείσες βάσει αντικειμενικών μέσων παρατήρησης (όπως π.χ. το θερμομότρο, οι χιλιομετρικοί δείκτες, κ.λπ.) ελεγχόμενων πειραμάτων, και η Οικονομική θα αποκτούσε έτσι το επιστημονικό κύρος των φυσικών επιστημών.

## II. Υποκειμενικότητα στην Επιστήμη

*Θεωρήσεις περί επιστημονικής μεθόδου:* Τα ανωτέρω επισημαίνουν ότι η διάσταση μεταξύ οικονομικής θεωρίας και οικονομικής πραγματικότητας είναι επίσης ζήτημα της εκ των οικονομολόγων επιλογής προς χρήση μεθόδου απόκτησης γνώσης. Αντίθετα με την Οικονομική, όλες οι εξελίξεις στις φυσικές επιστήμες, με εξαίρεση ίσως τη θεωρία του Einstein, έχουν βασισθεί στην παραδοσιακή άποψη περί επιστημονικής μεθόδου<sup>5</sup>: παρατήρηση και πείραμα, επαγωγική γενίκευση, υπόθεση<sup>6</sup>, επιχειρούμενη επιβεβαίωση, απόδειξη ή διάψευση, και μετά πάλι από την αρχή. Αυτή η μέθοδος χρησιμοποιεί αφθονία αντικειμενικών δεδομένων και είναι συνεπής με τον θετικισμό. Η διαφορά μεταξύ της εκδοχής περί θετικισμού του August Comte ή του John S. Mill και της εκδοχής περί λογικού θετικισμού του Moritz Schlick ή του Karl Popper έγκειται στον τρόπο κατασκευής των θεωριών. Οι υποθέσεις μιας θετικιστικής θεωρίας οφείλονται στις επαγωγικές

γενικεύσεις από παρατηρήσεις και πειράματα, ενώ ο λογικός θετικισμός δεν απαιτεί την ρεαλιστικότητα των υποθέσεων. Ο λογικός θετικισμός στην Οικονομική αντανάκλαται από την ανάγκη για υποθέσεις που παρακάμπτουν τα προβλήματα των στατιστικών δεδομένων και ως εκ τούτου από την δυνατότητα σχηματισμού υποθέσεων που περιγράφουν ανεπαρκώς την πραγματικότητα. Σύμφωνα με αυτή την επιστημονική μέθοδο, ο ερευνητής πρέπει να ικανοποιείται απλά και μόνο από την ικανότητα των υποθέσεων να παράγουν διαψεύσιμες προτάσεις, αν και ο Milton Friedman προχωρεί περαιτέρω ισχυριζόμενος ότι οι υποθέσεις θα έπρεπε να είναι περιορισμένης εμπειρικής επαλήθευσης<sup>7</sup>. Η θυσία σε διαψευσιμότητα αντισταθμίζεται από την διεύρυνση αυτού που ο Ludwig Wittgenstein αποκαλεί «logischer spielraum»<sup>8</sup>.

*Η ρεαλιστική βάση των προτάσεων:* Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι εάν η εν λόγω διαφορά μεταξύ θετικισμού και λογικού θετικισμού εξηγεί και τη διαφορά μεταξύ φυσικών επιστημών και Οικονομικής όσον αφορά τη ρεαλιστικότητα των θεωριών. Ως προς τούτο, πρέπει να παρατηρηθεί ότι, οτιδήποτε σκέπτεται ο άνθρωπος έχει κάποια βάση στον πραγματικό κόσμο. Ακόμη και η πιο παράδοξη σκέψη για κάτι, οτιδήποτε και αν είναι αυτό, δεν παύει να αναφέρεται, τουλάχιστον νοητικά, σε μια πιθανή κατάσταση του πραγματικού κόσμου αφού το ερέθισμα για τα συνθετικά στοιχεία αυτής της σκέψης είναι επίσης ο πραγματικός κόσμος. Η μόνη προϋπόθεση γι' αυτό είναι η εκπλήρωση των κανόνων της Λογικής, δεδομένου ότι ο όρος «παράλογο» σημαίνει μόνον ότι τα ερεθίσματα από τον πραγματικό κόσμο δεν έχουν τεθεί σε κάποια τάξη, ώστε να καταλήγουν σε κάτι που να έχει νόημα. Πώς είναι δυνατόν να ομιλεί κανείς για κάτι, π.χ. για ένα αντικείμενο, εάν αγνοεί την ύπαρξή του; Και εάν το αντικείμενο δεν υπάρχει, πώς μπορεί κανείς να το διανοηθεί αν, ανεξάρτητα από την εφικτότητα ανάπτυξής του, είναι άσχετο με άλλα προϋπάρχοντα αντικείμενα ή έννοιες; Καμία πρόταση δεν είναι δυνατόν να διατυπωθεί χωρίς να αντανάκλαται η εμπειρία του πραγματικού κόσμου ακόμα κι αν αυτή η εμπειρία είναι αμελητέα. Συνεπώς, όλες οι θεωρίες με εσωτερική λογική συνέπεια έχουν σε τελική ανάλυση εμπειρική ρίζα, και έτσι είναι προορισμένες να είναι διαψεύσιμες. Από αυτήν την άποψη, δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ θετικισμού και λογικού θετικισμού, αφού οι υποθέσεις, όπως και όλες οι άλλες προτάσεις, ενσωματώνουν εμπειρίες από τον πραγματικό κόσμο. Το κρίσιμο δηλαδή ερώτημα για την επιστήμη γενικότερα αφορά το βαθμό ρεαλιστικότητας μιας θεωρίας και όχι την ρεαλιστικότητά της *per se*. Απλώς, η φύση του

ανθρώπου είναι τέτοια ώστε η λογική διαψευσιμότητα να είναι εγγενής σε όλες τις θεωρίες του<sup>9</sup>, και η επιστήμη δεν θα έπρεπε να είναι δύσκολη υπόθεση για τον εκπαιδευμένο και εξασκημένο νου. Η ίδια επιχειρηματολογία οδηγεί εξ άλλου στο συμπέρασμα, ότι η Οικονομική ήταν επιστήμη ανέκαθεν παρά τις επιφυλάξεις που δίκαια διατυπώνονται όσον αφορά την εμπειρική της αξία. Οι οικονομικές θεωρίες αναφέρονται στον πραγματικό κόσμο εκ συλλήψεως αλλά πρόκειται περί αναφοράς σε άλλους χρόνους και τόπους.

*Η απόκτηση γνώσης και το προσωπικό στοιχείο:* Η πραγματική διαφορά λογικού θετικισμού και θετικισμού, η διαφορά που είναι κρίσιμη για την επιστημονική πρόοδο<sup>10</sup>, έγκειται αλλού. Προσέξτε ότι η γνώση απαιτεί την ταυτόχρονη ύπαρξη ενός αντικειμένου γνώσης, π.χ. ενός γεγονότος ή φαινομένου, και ενός λογικού υποκειμένου το οποίο μαθαίνει, δηλαδή ενός παρατηρητού, όπως είναι ο άνθρωπος<sup>11</sup>. Χωρίς λογικό υποκείμενο δεν είναι δυνατόν να υπάρξει στην πράξη αντικείμενο για γνώση. Τώρα, ο λογικός θετικισμός επιτρέπει την εμπλοκή του προσωπικού, του υποκειμενικού στοιχείου στην διαδικασία απόκτησης γνώσης, ενώ ο θετικισμός την αποτρέπει. Ο διαφορετικός τρόπος σχηματισμού των υποθέσεων υπό τις δύο επιστημονικές μεθόδους αντανακλά αυτήν ακριβώς την διαφωνία στον τρόπο, με τον οποίο το υποκείμενο δύναται να μαθαίνει για το αντικείμενο. Είναι η προσωπική αντίληψη του παρατηρητού περί του εκάστοτε πραγματευόμενου προβλήματος, που καθιστά δυνατό τον σχηματισμό υποθέσεων υπό την απουσία εμπειρικού υπόβαθρου, (απουσία οφειλόμενη σε πτωχά στατιστικά δεδομένα), με την προϋπόθεση ότι αυτές οι υποθέσεις δύναται να παράγουν διαψεύσιμες προτάσεις. Στο άλλο άκρο, η ύπαρξη αντικειμενικών μέσων παρατήρησης όπως π.χ. θερμομέτρων, ταχυμέτρων, μετρητών Geiger, κ.λπ., καθιστά δυνατή την ανάπτυξη υποθέσεων απαλλαγμένων από προσωπικές εκτιμήσεις. Θεωρήσεις σαν αυτές είναι επίσης ενδεικτικές της άποψης ότι, αν η σχέση της οικονομικής θεωρίας με το μέρος του πραγματικού κόσμου στο οποίο θέλει να αναφέρεται, είναι δυσανάλογα μικρή σε σύγκριση με την σχέση φυσικές επιστήμες-πραγματικότητα, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η εισαγωγή του προσωπικού στοιχείου κρατά τις λογικά θετικιστικές θεωρίες μακριά από την πραγματικότητα. Η διαμεσολάβηση αυτού του στοιχείου κατά την απόκτηση γνώσης είναι εκείνο που καθιστά τα Οικονομικά και γενικά όλες τις κοινωνικές επιστήμες, μια τέχνη μάλλον παρά καθαρή επιστήμη<sup>12</sup>. Επίσης είναι εκείνο που καθιστά την επιστημονική πρόδό τους δύσκο-

λη, και την άμεση πρόκληση των υποθέσεων στις οποίες οφείλουν την ύπαρξή τους, ως τον μόνο τρόπο επίτευξης μιας τέτοιας προόδου.

*Κοινωνικές επιστήμες και επίπεδο απόκτησης γνώσης:* Έτσι, οι προκλήσεις π.χ. των υποθέσεων περί homo economicus ή homo sociologicus αποτελούν κοινοτοπία και αν οι θεωρίες που προκύπτουν από τις προκλήσεις πρόκειται να είναι περισσότερο ρεαλιστικές των αρχικών, η επιδεξιότητα των συνηγορούντων υπέρ των εναλλακτικών τοποθετήσεων θα πρέπει να είναι εξαιρετική. Η Οικονομική χαρακτηρίζεται ως τέχνη από την άποψη, ότι ο σχηματισμός ενός οικονομικού υποδείγματος απαιτεί κάτι περισσότερο από άριστη εκπαίδευση και επαγγελματική ευθιξία. Βέβαια, η φαντασία, το κριτικό πνεύμα, η διαίσθηση, η αποδεκτικότητα στις νέες ιδέες, και η ευαισθησία σε γνωστικά αντικείμενα απομμένων πολλών ταυτόχρονα επιστημονικών πεδίων, είναι μερικά από τα συστατικά για επιτυχία σε όλες τις επιστήμες<sup>13</sup>. Ωστόσο, αυτά τα συστατικά είναι πολύ περισσότερο απαραίτητα για επιτυχία στην Οικονομική διότι τα προβλήματα των στατιστικών δεδομένων δεν αφήνουν άλλη επιλογή παρά μόνο τον λογικό θετικισμό. Σε τελική ανάλυση, πρέπει να σημειωθεί ότι εφ' όσον ο θετικισμός τελευταία δεν φαίνεται να βοηθά πολύ τις φυσικές επιστήμες και εφ' όσον η εμπειρία της Οικονομικής και των άλλων κοινωνικών επιστημών από τον λογικό θετικισμό δεν είναι ενθαρρυντική, ουδεμία εξ αυτών των δύο επιστημονικών μεθόδων είναι ικανοποιητική και η εξεύρεση μιας εναλλακτικής μεθόδου απόκτησης γνώσης τίθεται πλέον ενώπιον της επιστήμης ως αναπόφευκτο καθήκον.

### III. Στάδιο Απόκτησης Γνώσης και Επιστημονική Μέθοδος

Το «κατεστημένο» του λογικού θετικισμού στην Οικονομική και η επιρροή του Popper επ' αυτής αντανακλώνται στα επιχειρήματα του Friedman ως προς την κατάλληλη οικονομική μεθοδολογία. Όμως, η άποψη ότι υπό τον λογικό θετικισμό ο ερευνητής πρέπει να χρησιμοποιεί, εκτός των διαθεσίμων πληροφοριών<sup>14</sup>, και την δική του προσωπική γνώμη δεν περιορίζεται μόνο στις κοινωνικές επιστήμες<sup>15</sup>. Αυτή η άποψη, καθώς επίσης και η «αρχή» ότι οι υποθέσεις δεν δύνανται να είναι εξ ολοκλήρου ρεαλιστικές, θεωρούνται ότι έχουν εφαρμογή σε όλες τις επιστήμες. Η



εν λόγω «αρχή», εν συνεχεία, φαίνεται να συνεπάγεται, ότι ο θετικισμός κατά την απόκτηση γνώσης είναι ανέφικτος στην πράξη αφού ακόμα και η επαγωγική γενίκευση δεν μπορεί να είναι εξ ολοκλήρου ρεαλιστική<sup>16</sup>. Δηλαδή ο θετικισμός εκλαμβάνεται ως στερούμενος πρακτικής χρησιμότητας και αποτελεί μόνο μια θεωρητική εκδοχή. Οι υποθέσεις και ως εκ τούτου οι θεωρίες, δεν δύνανται να θεμελιώνονται απλά και μόνο στη βάση των διαθέσιμων πληροφοριών, διότι τα μέσα διά των οποίων ο άνθρωπος αποκτά πληροφορίες για τον σχηματισμό υποθέσεων, έχουν αναπτυχθεί από αυτόν, πράγμα που σημαίνει ότι η γνώση εξαρτάται από το προσωπικό στοιχείο που ενσωματώνεται στα μέσα παρατήρησης<sup>17</sup>. Ο Imre Lakatos έδειξε ότι αυτό το στοιχείο έχει εισβάλλει ακόμη και στα Μαθηματικά γιατί διαφορετικά η Τοπολογία δεν θα ήταν απαραίτητο να γίνεται αποδεκτή *bona fide*<sup>18</sup>. Επομένως, η ανάπτυξη θεωριών είναι κατά τους Popper, Lakatos, και Friedman καταδικασμένη στην πράξη να ακολουθεί τον λογικό θετικισμό με διάφορο βαθμό διαψευσιμότητας όσον αφορά τις υποθέσεις και τις θεωρίες. Τα Μαθηματικά και η Λογική έχουν τον χαμηλότερο αλλά μη μηδενικό βαθμό διαψευσιμότητας. Επίσης, το επιχείρημα, ότι οι φυσικές επιστήμες έχουν ακολουθήσει για αρκετό χρόνο τον θετικισμό μέσω παρατήρησης και πειράματος, σημαίνει μόνο ότι η παρατήρηση και το πείραμα πέτυχαν να προσφέρουν σε λογικά θετικιστικές προτάσεις ένα βαθμό διάψευσης που πλησιάζει, αλλά εξακολουθεί να είναι μικρότερος αυτού των Μαθηματικών και της Λογικής. Η Οικονομική κείται κάπου ενδιάμεσα μεταξύ φυσικών και κοινωνικών επιστημών.

*Αντικειμενική και υποκειμενική παρατήρηση:* Οι θεωρήσεις της προηγούμενης παραγράφου είναι σε μεγάλο βαθμό ορθές. Εν τούτοις, οι φυσικές επιστήμες έχουν προχωρήσει τόσο πολύ ώστε να καθιστούν δυνατή την παραγωγή «αντικειμενικών» μέσων παρατήρησης, με τα οποία ο άνθρωπος παρατηρεί και μανθάνει. Για παράδειγμα, η ένδειξη ενός θερμομέτρου ως προς την θερμοκρασία μιας ποσότητας ύδατος γίνεται γενικά αποδεκτή ως αληθής<sup>19</sup>, παρά το γεγονός ότι μερικοί μπορεί να χαρακτηρίζουν την εν λόγω ποσότητα ως χλιαρή και άλλοι ως ζεστή. Βέβαια, μετρήσεις με άλλα θερμότητα μπορεί να καταλήξουν σε διαφορετικές ενδείξεις θερμοκρασίας, αλλά μια διαφορά μισού βαθμού δεν δύναται να μεταβάλλει τα βασικά συμπεράσματα από αυτές τις μετρήσεις<sup>20</sup>. Σ' αυτή την περίπτωση, το θερμόμετρο αποτελεί ένα αντικειμενικό μέσο παρατήρησης με την βοήθεια του οποίου ένα λογικό υποκείμενο, (π.χ. μια ομάδα ανθρώπων), δύναται να γνωρίσει το αντικείμενο γνώσης, (π.χ. την θερμοκρασία του ύδα-

τος). Εάν, τώρα, το ύδωρ του παραδείγματος χρησιμοποιηθεί σε μια σειρά πειραμάτων για την εξαγωγή κάποιων συμπερασμάτων, τότε αυτά τα συμπεράσματα θα είναι απαλλαγμένα από προσωπικές εκτιμήσεις και έτσι, συνεπή με τον θετικισμό. Πριν την εφεύρεση του θερμομέτρου, οι ενδείξεις της θερμοκρασίας και οι απορρέοντες εξ αυτών συλλογισμοί έπρεπε να βασίζονται πάνω σε προσωπικές εκτιμήσεις π.χ. του χλιαρού και του ζεστού. Μια τέτοια κατάσταση είναι συνεπής με τον λογικό θετικισμό και επισύρει την προσοχή μας στο γεγονός, ότι η επιστημονική μέθοδος εξαρτάται από το στάδιο απόκτησης γνώσης ως ανάγκη επιβεβλημένη από την διαθεσιμότητα αντικειμενικών μέσων παρατήρησης. Στα αρχικά στάδια απόκτησης γνώσης η ανυπαρξία τέτοιων μέσων οδηγεί στην εμπλοκή του προσωπικού στοιχείου και έτσι έχουμε την περίπτωση του λογικού θετικισμού. Εάν, όμως, η γνώση έχει προχωρήσει τόσο, ώστε να έχουν αναπτυχθεί αντικειμενικά μέσα παρατήρησης, η προσωπική εμπλοκή υπό την έννοια της υποκειμενικότητας στην θεωρία καθίσταται αδύνατη και ο άνθρωπος ακολουθεί υποχρεωτικά τον θετικισμό<sup>21</sup>.

*Το ζήτημα των Μαθηματικών:* Πρέπει να τονισθεί ότι αυτός ο γενικός κανόνας ισχύει για τους επιστημονικούς κλάδους που δεν αντιμετωπίζουν προβλήματα στατιστικών δεδομένων και αποτελεί τον λόγο για την μέχρι τούδε επιστημονική πρόοδο των φυσικών επιστημών. Όταν, ωστόσο, υπάρχουν τέτοια προβλήματα, η επιστήμη δεν δύναται να προχωρήσει πέραν του αρχικού σταδίου ανάπτυξης της και ο λογικός θετικισμός επιβάλλεται εξ ανάγκης. Οι κοινωνικές επιστήμες εμπίπτουν σ' αυτήν ακριβώς την κατηγορία, ενώ ο Lakatos ισχυρίζεται ότι το ίδιο συμβαίνει με τα Μαθηματικά και ο Popper επικαλείται την θεωρία του Einstein για να συμπεριλάβει και τις φυσικές επιστήμες<sup>22</sup>. Όσον αφορά τα Μαθηματικά, πρέπει πράγματι να παρατηρηθεί, ότι πρόκειται περί επιστημονικού κλάδου που δεν περιλαμβάνει τίποτα περισσότερο από θεωρίες κατασκευασμένες στην εμπειρική βάση αυτού που καλείται «διάσταση». Ουδέν πρόβλημα εγείρεται όταν τα Μαθηματικά αντανakλούν και γενικεύουν σε οποιονδήποτε αριθμό διαστάσεων την Ευκλείδεια Γεωμετρία αφού ο τριδιάστατος χώρος, ο Ευκλείδειος δηλαδή κόσμος, είναι κοινή εμπειρία. Όταν όμως τα Μαθηματικά επιχειρούν να επεκταθούν σε άλλους μη-Ευκλείδειους κόσμους, αυτό περιέχει την λογική αντίφαση της αναφοράς σ' έναν άλλο κόσμο πέραν του πραγματικού, την στιγμή που οι μαθηματικές προτάσεις, όπως και όλες οι άλλες προτάσεις, πηγάζουν απ' αυτόν, τον πραγματικό κόσμο του Ευκλείδη και όλων μας. Έπεται ότι αυτά τα Μαθηματικά είναι ταυ-

τόχρονα αληθή και ψευδή, δύνανται να ενσωματώνουν όλα τα είδη προσωπικών εκτιμήσεων και απαιτούν bona fide αποδοχή. Απλά δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν λογικά, ορθά και έτσι, γενικά αποδεκτά Μαθηματικά ανεξάρτητα από τον κόσμο εντός του οποίου ζει ο άνθρωπος. Πώς είναι δυνατόν οι κανόνες της Λογικής, της λογικής της Ευκλείδειας Επιπεδομετρίας και Στερεομετρίας, να έχουν σχέση με μη-Ευκλείδιους κόσμους; Αυτό είναι το πρόβλημα που ώθησε τον Lakatos να καταλήξει στο συμπέρασμα, ότι και τα Μαθηματικά είναι λογικά θετικιστικά.

*Κατηγορίες αλήθειας στη γνώση:* Το πραγματικό ερώτημα, όμως, είναι: «πόσοι κόσμοι υπάρχουν;». Ένας είναι ο κόσμος όπου ζει ο άνθρωπος. Εάν, τώρα, τα Μαθηματικά υποστηρίζουν ότι «ένα συν ένα ίσον δύο σ' όλους τους χρόνους και τους Ευκλείδιους χώρους», τότε θα πρέπει να υπάρχει και ένας άλλος κόσμος έτσι ώστε αυτή η πρόταση να δύναται να διαψευσθεί σ' αυτό τον άλλο κόσμο. Δηλαδή, λογικά, πρέπει να υπάρχει ένας δεύτερος, μη-Ευκλείδιος κόσμος για τον οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να έχει ποτέ εμπειρία διότι δεν ζει σ' αυτόν. Η λογική ύπαρξη του μη-Ευκλείδιου κόσμου οφείλεται στην ανάγκη διαψευσιμότητας προτάσεων που αληθεύουν σ' όλους τους χρόνους και Ευκλείδιους χώρους, δηλαδή που είναι πάντα αληθείς στο πραγματικό ή φυσικό κόσμο. Έτσι παράγονται οι παρακάτω τέσσερις ορισμοί της επιστημονικής αλήθειας: πρώτον, έχουμε την λογικά θετικιστική αλήθεια, δηλαδή την θεωρητικά ορθή, αλλά μη γενικά αποδεκτή πρόταση, (π.χ. κοινωνικές επιστήμες). Δεύτερον, υπάρχει η θετικιστική αλήθεια, η οποία είναι θεωρητικά ορθή και γενικά αποδεκτή αλλά διαψεύσιμη στον πραγματικό κόσμο, (π.χ. φυσικές επιστήμες)<sup>23</sup>. Υπάρχει, επίσης, η αξιωματική αλήθεια των Μαθηματικών και της Λογικής, όπου εμπίπτουν οι προτάσεις που είναι διαψεύσιμες στον μη-Ευκλείδιο κόσμο. Τέλος, υπάρχουν προτάσεις οι οποίες αληθεύουν τόσο στον πραγματικό όσο και στον μη-Ευκλείδιο κόσμο. Πρόκειται για την οικουμενική αλήθεια η οποία δύναται να είναι ούτε θεωρητικά ορθή ούτε γενικά αποδεκτή. Στην πραγματικότητα αυτό το είδος αλήθειας δεν μπορεί να εκλογικευθεί και άρα δεν αποτελεί επιστημονική αλήθεια διότι προϋποθέτει γνώση της λογικής που διέπει τον μη-Ευκλείδιο κόσμο, πράγμα αδύνατον αφού ο άνθρωπος δεν ζει εκεί και αδυνατεί συνεπώς να κερδίσει την εμπειρία που απαιτείται για την ανάπτυξη των κανόνων της εν λόγω λογικής.

*Τα Μαθηματικά και ο πραγματικός κόσμος:* Είναι πλέον φανερό το τι έχει συμβεί με τα Μαθηματικά και τη Γεωμετρία. Αμ-

φότερα τα αντικείμενα γνώσης βασίζονται στην εμπειρία από τον τρισδιάστατο κόσμο διότι αυτός είναι ο κόσμος των αισθήσεων, ο φυσικός κόσμος. Μερικοί έκαμαν την σκέψη πως θα ήταν δυνατόν να επεκτείνουν την λογική αυτού του κόσμου στον μη-Ευκλείδιο κόσμο και να προχωρήσουν έτσι από τα «Ευκλείδια» Μαθηματικά και την Ευκλείδια Γεωμετρία στα μη-Ευκλείδια Μαθηματικά, δηλαδή στην Τοπολογία, και την μη-Ευκλείδια Γεωμετρία. Αυτό είναι αδύνατο να επιτευχθεί διότι δεν υφίσταται γνώση της λογικής του μη-Ευκλείδιου κόσμου. Το απέδειξε άλλωστε έμμεσα ο Lakatos. Δηλαδή εάν, όπως ισχυρίζονται μερικοί, ο κόσμος μας είναι μη-Ευκλείδιος, τότε πώς γίνεται και αναπτύχθηκε η Ευκλείδια Γεωμετρία; Επί πλέον, πώς είναι δυνατόν αυτή η γεωμετρία να αποτελεί το μόνο είδος γεωμετρίας της οποίας οι πρακτικές εφαρμογές δεν απορρίπτονται από την φύση; Παρ' όλα αυτά, η μόνη γνώση που ο πραγματικός κόσμος επιτρέπει για άλλους κόσμους είναι ότι πρέπει να υπάρχουν και αυτό απορρέει εκ της ανάγκης διαψευσιμότητας των Ευκλείδιων Μαθηματικών και της Λογικής. Πέραν τούτου τίποτα δεν είναι δυνατόν να γίνει γνωστό διότι εφ' όσον η λογική που διέπει τον μη-Ευκλείδιο κόσμο είναι άγνωστη, αυτό ισοδυναμεί είτε με απουσία ενός λογικού υποκειμένου γνώσης ή με απουσία ενός αντικειμένου γνώσης. Επίσης, εάν η λογική του δικού μας κόσμου ήταν εφαρμόσιμη σε άλλους κόσμους, δεν θα ήταν διαψεύσιμη και άρα, ταυτόχρονα αληθής και ψευδής. Προφανώς, η λογική, και ακριβέστερα, η λογική του «αίτιου-αιτιατού» ή του «εάν αυτό..., τότε εκείνο» είναι το πρώτο πράγμα που δίνει στον άνθρωπο η εμπειρία. Το επόμενο βήμα είναι εφαρμογές αυτής της λογικής σε απεικονίσεις του χώρου, που παράγει έτσι την Ευκλείδια Γεωμετρία. Η γενίκευση, εν συντομία, αυτής της γεωμετρίας σε περισσότερες των τριών διαστάσεις παράγει τα Ευκλείδια Μαθηματικά<sup>24</sup>.

## IV. Η Επιστημονική Μέθοδος των Μαθηματικών

*Η διαδικασία απόκτησης γνώσης:* Αλλά, ποιά επιστημονική μέθοδο χρησιμοποιούν τα Μαθηματικά; Ως προς τούτο, σημειώσατε κατ' αρχάς ότι εκτός του αθροίσματος «ένα συν ένα», γενικά αποδεκτή ως αληθής είναι π.χ. και η διαφορά μεταξύ κρύου και ζεστού. Μπορεί να υπάρξει ασυμφωνία ως προς την διαφορά μεταξύ χλιαρού και ζεστού, αλλά όχι ως προς την δια-

φορά κρύου και ζεστού. Και στις δύο περιπτώσεις διαβάθμισης της θερμοκρασίας, τα μέσα με τα οποία ο άνθρωπος αποκτά πληροφορίες για την θερμότητα, είναι οι πέντε αισθήσεις του. Ως εκ τούτου, οι εν λόγω πληροφορίες και τα απορρέοντα συμπεράσματα έχουν κάποια υποκειμενικότητα στο βαθμό που η ευαισθησία ως προς την θερμότητα διαφέρει ανάμεσα στους παρατηρητές. Υπάρχει, ωστόσο, ταυτότητα απόψεων για το τι είναι ζεστό και τι κρύο. Συνεπώς, τα συμπεράσματα που εξάγονται μέσω της εμπειρίας του ζεστού και του κρύου, είναι τόσο αντικειμενικά και γενικά παραδεκτά όσο και εκείνα που προκύπτουν από θερμομετρικές μετρήσεις· γι' αυτό άλλωστε και στη πράξη αντιμετωπίζονται από τον άνθρωπο ως αξιωματικά αληθή. Σε σύγκριση με το αρχικό και μετά με το προχωρημένο στάδιο απόκτησης γνώσης, τέτοιου είδους συμπεράσματα συνθέτουν κατά κάποιο τρόπο το προκαταρκτικό στάδιο, ενώ το γεγονός ότι η αλήθεια τους είναι αξιωματική μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δύο τρόπους. Ο ένας είναι να γίνει αναγωγή τους σε θρησκεία θεοποιώντας π.χ. τον ήλιο, την σελήνη, την φωτιά, κ.λπ., και επιφέροντας έτσι σύγχυση μεταξύ οντολογίας και ζητημάτων γνώσης. Ο άλλος τρόπος είναι να χρησιμοποιηθεί η ομοφωνία περί ζεστού και κρύου ως βάση συσσώρευσης περισσότερης γνώσης μέσω της εξέτασης διαρκώς ελαττωμένων διαφορών θερμοκρασίας. Σ' αυτή την περίπτωση, ο θετικισμός συμπίπτει στη πράξη με τον λογικό θετικισμό αφού υπάρχει υποκειμενικότητα και ταυτόχρονα γενική παραδοχή. Η εν λόγω σύμπτωση θα παύσει να ισχύει όταν επέλθει διάσταση απόψεων κατά τον εντοπισμό των διαφορών θερμοκρασίας δια των αισθήσεων<sup>25</sup>. Εδώ ακριβώς ευρίσκεται και η διαχωριστική γραμμή μεταξύ του προκαταρκτικού και του αρχικού σταδίου απόκτησης γνώσης.

*Τα Μαθηματικά έναντι των άλλων επιστημών:* Το αρχικό και «θεμελιώδες» στάδιο απόκτησης γνώσης επιτυγχάνεται μέσω του λογικού θετικισμού, θεμελιώδες γιατί οδηγεί στην ανάπτυξη των αντικειμενικών μέσων παρατήρησης που στη συνέχεια καθιστούν δυνατή την μέσω του θετικισμού εμφάνιση του προχωρημένου σταδίου<sup>26</sup>. Δηλαδή εάν ο άνθρωπος δεν επιλέξει να κατασκευάσει θεούς και θεές από την πρώτη του γνώση, αυτή η γνώση δύναται να αποτελέσει το πρώτο, το προκαταρκτικό στάδιο μιας γενικής διαδικασίας απόκτησης γνώσης η οποία περιλαμβάνει τον λογικό θετικισμό ως την επιστημονική μέθοδο του δεύτερου, του θεμελιώδους σταδίου της, και τον θετικισμό ως την μέθοδο ενός τρίτου, του προχωρημένου σταδίου. Ωστόσο, πώς είναι δυνατόν να προοδεύσουν οι κοινωνικές επιστήμες

όταν αυτό το τελευταίο στάδιο είναι εκ των πραγμάτων ανέφικτο γι' αυτές; Και πώς μπορούν οι φυσικές επιστήμες, που έχουν επιτύχει αυτή την πρόοδο, να ξεπεράσουν το υπάρχον αδιέξοδο στη παραπέρα ανάπτυξή τους; Για την απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα, αξίζει κατ' αρχήν να σκεφτείτε, ότι η εμπλοκή του προσωπικού στοιχείου στην απόκτηση γνώσης δεν συνεπάγεται αναγκαία λογικό θετικισμό όταν όλοι οι παρατηρητές συμβαίνει να έχουν την ίδια άποψη. Αυτό ακριβώς υπογραμμίζει το παράδειγμα της θερμοκρασίας. Δηλαδή ο θετικισμός δεν απαιτεί αντικειμενικά μέσα παρατήρησης αν υπάρχει γενική ομοφωνία ως προς το περιεχόμενο της γνώσης. Αυτό υποτίθεται ότι συμβαίνει στο πρώτο στάδιο απόκτησής της, στο στάδιο που προσφέρει τα αξιώματα για την περαιτέρω γνώση<sup>27</sup>. Εν τούτοις, αυτό αληθεύει επίσης και για τα Μαθηματικά που είναι κλάδος πολύ ανεπτυγμένος. Ο λόγος είναι ότι τα Μαθηματικά δεν ακολούθησαν τα τρία στάδια της διαδικασίας απόκτησης γνώσης που ακολούθησαν οι φυσικές επιστήμες. Η εμπειρία του χώρου των τριών διαστάσεων αποτέλεσε τα αξιώματα-αιτήματα των «Στοιχείων» του Ευκλείδη, αλλά η ανάπτυξη της Ευκλείδειας Γεωμετρίας δεν περίμενε να αποκτήσει στατιστικά δεδομένα από παρατηρήσεις ή πειράματα για τις γωνίες π.χ. της βάσης του ισοσκελούς τριγώνου, και δεν ενδιαφέρθηκε για την γνώμη που έχουν οι διάφοροι γεωμέτρεις γι' αυτές τις γωνίες, πριν λάβει υπόψη της το συμπέρασμα ότι οι εν λόγω γωνίες είναι ίσες. Τα αξιώματα του Ευκλείδη ήταν αρκετά για να θεμελιωθεί επ' αυτών η ανάπτυξη ενός ολοκλήρου επιστημονικού πεδίου μέσω μόνο της εφαρμογής των κανόνων της λογικής.

*Συστήματα αναφοράς κατά τον σχηματισμό θεωριών:* Εν ολίγοις, η επιστημονική μέθοδος των Μαθηματικών ισοδυναμεί μεταφορικά με μια κατάσταση όπου η κοινή εμπειρία του ζεστού και του κρύου μαζί με άλλες τέτοιες εμπειρίες περί της θερμότητας εκλαμβάνονται από τον ανθρώπινο νου ως στοιχεία επαρκή για ν' αρχίσει η ανάπτυξη θεωριών. Η συλλογή συνεχώς περιρισσοτέρων δεδομένων για συνεχώς μικρότερες διαφορές θερμοκρασίας που εντοπίζονται είτε μέσω των πέντε αισθήσεων του ανθρώπου είτε μέσω θερμομετρικών ενδείξεων, θα άφηνε έτσι ανεπηρέαστη την λογική ισχύ της θεωρίας. Τουναντίον, η θεωρία θα έδινε την δυνατότητα στον άνθρωπο να εφεύρει διάφορα επιστημονικά όργανα για την θερμότητα και να εφαρμόσει την θεωρία στη πράξη. Το μόνο που απαιτεί η επιστημονική μέθοδος των Μαθηματικών είναι ένα γενικά αποδεκτό σύστημα αναφοράς σαν π.χ. το ζεστό και το κρύο ή τα αξιώματα του Ευκλείδη για την

Γεωμετρία ή την Αξιοματική Θεωρία των Αριθμών για τα Μαθηματικά. Αυτό επεδίωξαν οι Einstein και Marx στη Φυσική και την Πολιτική Οικονομία αντίστοιχα, αλλά δεν κατάφεραν να αξιολογήσουν και συνεπώς να αξιοποιήσουν πλήρως τα επιστημονικά πορίσματά τους, (πράγμα που σημαίνει μερική μόνον επιτυχία αφού ούτε ο Einstein ευρήκε το Universal Field ούτε ο Marx ανέπτυξε μια κατάλληλη θεωρία για την Πολιτική Οικονομία του Σοσιαλισμού), διότι δεν είχαν προηγουμένως επιτύχει στην ανάπτυξη της κατάλληλης επιστημονικής μεθόδου. Σύμφωνα μ' αυτή την μέθοδο, την μέθοδο των Μαθηματικών, ένα γενικά αποδεκτό σύστημα αναφοράς και η απορρέουσα γενική θεωρία προσαρμόζονται εν όψει του «ειδικού», ερμηνεύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το «ειδικό» θάσει αρχών που διέπουν το γενικό και που είναι αποκρυσταλλωμένες στη γενική θεωρία<sup>28</sup>. Έτσι, το ειδικό και το γενικό καθίστανται λογικά συνεπή μεταξύ τους μέσα σ' ένα ενιαίο πλαίσιο<sup>29</sup>. Αυτό ακριβώς πράττουν τα Μαθηματικά γενικεύοντας την Επιπεδομετρία και την Στερεομετρία στη Γραμμική Άλγεβρα και την Ανάλυση αντίστοιχα, και αναπτύσσοντας τον Διαφορικό Λογισμό ως μέσον σύνδεσης αυτών των δύο «ειδικών θεωριών»<sup>30</sup>. Εν ολίγοις, τα Μαθηματικά ακολούθησαν λίγο ή πολύ και χωρίς ίσως να επιδιώκεται, το σχήμα που ορίσθηκε εδώ ως επιστημονική μέθοδος των Μαθηματικών και αυτός είναι ο λόγος που πέτυχαν το επιστημονικό κύρος που τα περιβάλλει<sup>31</sup>. Τούτο δεν πρέπει να αποτελέσει παράδειγμα προς μίμηση για όλες τις επιστήμες εάν πράγματι επιζητούν την περαιτέρω επιστημονική πρόοδο.

*Θεωρητική έναντι εφαρμοσμένης επιστήμης:* Ωστόσο, θα έπρεπε να χαραχθεί μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ θεωρητικής και εφαρμοσμένης επιστήμης. Οι παραπάνω θεωρήσεις περί των Μαθηματικών υπονοούν και την ματαιότητα του εμπειρικού ελέγχου όσον αφορά την ανάπτυξη θεωριών. Ο Διαφορικός Λογισμός δεν έχει θέση σ' ένα κόσμο που θεωρείται επίπεδος· όμως, αυτή η μαθηματική θεωρία θα παρέμενε λογικά ορθή και εμπειρικά ισχυρή ακόμη και αν αυτή η πίστη ως προς το «σχήμα» του κόσμου συνέχιζε ως τις μέρες μας. Αμφισβητήσιμη είναι η αλήθεια της εν λόγω πίστης, αυτού του εμπειρικού συμπεράσματος μάλλον, παρά του Διαφορικού Λογισμού. Εξ άλλου, με τον Διαφορικό Λογισμό είναι εύκολο να καταλήξει κάποιος στο συμπέρασμα ότι ο κόσμος είναι σφαιρικός και όχι επίπεδος<sup>32</sup>. Γενικά, η επιστημονική μέθοδος των Μαθηματικών αναφέρεται στη θεωρητική επιστήμη· η εφαρμοσμένη επιστήμη πρέπει πάντοτε να προχωρεί μέσω δοκιμής και σφάλματος. Αυτό ακριβώς πράττει και η

φύση, δεδομένου ότι η φύση δεν ανακαλύπτει «αρχές», απλώς τις χρησιμοποιεί. Ο Charles Darwin ήταν ο πρώτος που αξιοποίησε επιστημονικά αυτό το γεγονός μέσω της παρατήρησης, ότι η φύση ακολουθεί μια διαδικασία δοκιμής και σφάλματος όσον αφορά τα είδη των όντων. Ο άνθρωπος βέβαια μπορεί να παρατηρεί μόνον τις δοκιμές και τα σφάλματα της φύσης και του εαυτού του, αλλά τούτο δεν εμποδίζει την έρευνα για την απόκτηση περισσότερης γνώσης διότι όλα τα προϊόντα της φύσης αντανακλούν πάντοτε τις αρχές στις οποίες βασίσθηκε η δημιουργία τους.

## V. Επίλογος

*Ο σύγχρονος επιστημονικός απολυταρχισμός:* Οι επιπτώσεις του επιστημονικού και φιλοσοφικού μαρασμού στην Οικονομική έχουν τύχει σοβαρής έρευνας πρόσφατα από τον Donald McCloskey. Αν και ο ίδιος έχει αποτύχει να διακρίνει μεταξύ μεθοδολογικά ορθής θεωρίας και σχέσης θεωρίας-πραγματικότητας<sup>33</sup>, ωστόσο χαρακτηρίζει εύστοχα την ακολουθία Rudolph Carnap-Karl Popper-Imre Lakatos-Thomas Kuhn-Paul Feyerabend ως υπεύθυνα για το παρόν αδιέξοδο «... του επιστημονικού απολυταρχισμού... (και) των ελκυστικών κοιλάδων της αναρχικής ρητορικής»<sup>34</sup>. Γενικά, η παράλειψη σύνδεσης του σταδίου απόκτησης γνώσης με την επιστημονική μέθοδο που συνεπάγεται το κάθε στάδιο, και η αδυναμία κατανόησης της φύσης των Μαθηματικών, έχουν καταλήξει στην υπάρχουσα σύγχυση και παρακμή της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Η επιστημονική μέθοδος θεωρείται παραδοσιακά ως εφαρμόσιμη σ' ολόκληρη την επιστήμη ανεξάρτητα απ' το στάδιο απόκτησης γνώσης, ενώ στη πραγματικότητα όλα εξαρτώνται από την διαθεσιμότητα αντικειμενικών μέσων παρατήρησης και συνεπώς, από την υποκειμενικότητα των θεωριών. Αυτό που έχει σημασία είναι η εν λόγω υποκειμενικότητα μάλλον, παρά η εμπλοκή του προσωπικού στοιχείου, αφού τα Μαθηματικά και η γνώση που ενσωματώνεται στα αξιώματα δείχνουν ότι, όποτε υπάρχει γενική σύμπτωση απόψεων, οι προσωπικές εκτιμήσεις είναι δυνατόν να είναι τόσο αντικειμενικές όπως θα ήταν, εάν είχαν παραχθεί από αντικειμενικά μέσα παρατήρησης. Τέτοιες θεωρήσεις αντανακλούν το γεγονός ότι εφ' όσον η γνώση προϋποθέτει την συνύπαρξη ενός αντικειμένου γνώσης και ενός λογικού υποκειμένου, τότε όλη η γνώση για το



αντικείμενο εξαρτάται από το πως το λογικό υποκείμενο, δηλαδή ο άνθρωπος, το προσεγγίζει απ' την στιγμή που η ύπαρξη του αντικειμένου γίνεται αντιληπτή διά των μέσων παρατήρησης. Εκείνος που προσπαθεί να γνωρίσει κάτι είναι ο άνθρωπος και όχι το αντικείμενο, πράγμα που σημαίνει ότι το σημείο αναφοράς, ο αποφασιστικός παράγοντας, για όλα τα ζητήματα που αφορούν την απόκτηση γνώσης, είναι ο άνθρωπος.

*Μαθηματικός ή Υλιστικός Θετικισμός:* Πριν τελειώσουμε, όμως, ας συγκρίνουμε την επιστημονική μέθοδο των Μαθηματικών με τον λογικό θετικισμό και τον θετικισμό, και ας θέσουμε την υπό σύγκριση μέθοδο σε μια άλλη προοπτική. Σίγουρα, η επιστημονική μέθοδος των Μαθηματικών, που θα καλείται εντεύθεν «Μαθηματικός ή Υλιστικός Θετικισμός», ελαχιστοποιεί το στοιχείο του εμπειρισμού που είναι εγγενές στο θετικισμό. Επίσης, ο Υλιστικός Θετικισμός είναι ο αντίποδας του λογικού θετικισμού αφού ο δεύτερος δεν ενδιαφέρεται αν οι υποθέσεις των θεωριών του είναι γενικά αποδεκτές ως αληθείς ή όχι. Εξ άλλου, οι υλιστικά θετικιστικές αλήθειες είναι διαψεύσιμες μόνο στον μη-Ευκλείδιο κόσμο και ως εκ τούτου, αξιωματικές. Ωστόσο, η εφηρμοσμένη επιστήμη είναι αναγκασμένη να ακολουθεί είτε τον θετικισμό είτε τον λογικό θετικισμό διότι η οποιαδήποτε εμπειρική εφαρμογή συνδέεται με την δομική και το σφάλμα. Το επίθετο «υλιστικός» που χρησιμοποιείται κατά την ονοματοποίηση της επιστημονικής μεθόδου των Μαθηματικών, ίσως να φαίνεται ατυχές αλλά έχει ιστορική και φιλοσοφική προέλευση. Το γεγονός ότι οι γενικές θεωρίες που αποκρυσταλλώνουν τις αρχές, οι οποίες διέπουν το γενικό, προσαρμόζονται εν όψει του ειδικού παράγοντας έτσι, ειδικές θεωρίες λογικά συνεπείς με την γενική θεωρία<sup>35</sup>, (π.χ. τα πορίσματα της γεωμετρίας, δηλαδή μιας γενικής θεωρίας, χρησιμοποιούνται ανάλογα με το συγκεκριμένο γεωμετρικό πρόβλημα που πρέπει να επιλυθεί και το πρόβλημα μαζί με την λύση αποτελούν μια ειδική θεωρία), είναι ό,τι ακριβώς ισχυρίζονται οι προσωκρατικοί Δημόκριτος και Λεύκιππος, οι αποκαλούμενοι «ατομικοί φιλόσοφοι», διά του παραδείγματος, κατά το οποίο ως γενική αρχή της ύλης εκλαμβάνεται το άτομο (της φυσικής) που όμως προσαρμόζεται ανάλογα με τις περιστάσεις, παράγοντας ακολούθως τα διάφορα σώματα. Οι δε ατομικοί φιλόσοφοι ανήκουν στη τάση της φυσικής φιλοσοφίας των αρχαίων Ελλήνων που ταύτιζε την ύλη με την ζωή, με την ζωική ενέργεια, σύμφωνη με μια θεώρηση της ουσίας του κόσμου όπως εκείνης της έμψυχης πρωτούλης των Υλοζωιστών<sup>36</sup>. Τούτο δε επεξηγεί και τον εδώ επιχειρούμενο χαρακτηρισμό της επιστημο-

νικής μεθόδου των Μαθηματικών ως «Υλιστικός Θετικισμός» αν και άλλα δόκιμα επίθετα πέραν του «Υλιστικός» θα μπορούσαν να ήταν «Ατομικός», «Φυσικός», ή «Υλοζωιστικός».

## Σημειώσεις

1. Ο Popper αναγνωρίζει την υποκειμενικότητα στην επιστήμη και ως εκ τούτου, είναι λογικός θετικιστής. Βλ. τις εργασίες του «The Logic of Scientific Discovery», Harper, New York, 1959· «Conjecture and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge», Harper, New York, 1969· «Objective Knowledge: An Evolutionary Approach», Oxford Univ. Press, New York, 1972.

2. Βλ. John Neville Keynes, «The Scope and Method of Political Economy» Macmillan, London, 1891, σσ. 34-35.

3. Η Μεθοδολογία μελετά μεθόδους, δηλ. τρόπους διεξαγωγής ενός έργου, όπως π.χ. οι τρόποι με τους οποίους αποκτάται η γνώση. Τότε, όμως, ποια είναι η μέθοδος απόκτησης γνώσης που χρησιμοποιεί η Μεθοδολογία; Και πώς αναπτύχθηκε αν όχι από την ίδια την Μεθοδολογία; Επί πλέον, ποια είναι η μέθοδος απόκτησης γνώσης που χρησιμοποίησε η Μεθοδολογία για να αναπτύξει δικές της μεθόδους απόκτησης γνώσης; κοκ. Λογικά λοιπόν η μέθοδος απόκτησης γνώσης πρέπει να ταυτίζεται με την μεθοδολογία διότι μόνον τότε δεν θα παρουσιάζονταν, μια τέτοια ατελείωτη σειρά ερωτήσεων. Επομένως, μια θεωρία θα εκλαμβάνεται ως μεθοδολογικά ορθή υπό την έννοια, ότι υπακούονται οι κανόνες που επιβάλλει μια δεδομένη μέθοδος απόκτησης γνώσης. Εν τούτοις, η χρησιμοποιούμενη μέθοδος ενδεχομένως να οδηγήσει σε ένα κενό θεωρίας-πραγματικότητας.

4. Υποθέσεις (Assumptions) π.χ. ως τον εκούσιο ή ακούσιο χαρακτήρα των αποθεμάτων, ή την προέλευση της ζήτησης κάποιου αγαθού. Προφανώς, τα στατιστικά δεδομένα στα παραδείγματα αυτά αναφέρονται σε συνολικές ποσότητες διότι άλλως δεν θα ήταν δύσκολο να ελεγχθεί είτε η προέλευση της ζήτησης είτε η εκούσια φύση των αποθεμάτων.

5. Οι όροι: «επιστημονική μέθοδος» και «μέθοδος απόκτησης γνώσης» υπενθυμίζεται ότι χρησιμοποιούνται εναλλακτικά.

6. Η υπόθεση (Hypothesis) μπορεί να είναι η επαγωγική γενίκευση αυτή καθαυτή ή μια αφαιρετική (deduction ή κατά τον Παπανούτσο, «Λογική», 2α εκδ., Αθήνα 1974, σ. 165: δια της παραγωγικής μεθόδου) προσπάθειας ερμηνείας π.χ. αποτελεσμάτων εκ πειραμάτων μέσω μερικών αρχών που απαιτήθηκαν βάσει προηγούμενων εφαρμογών αυτής της επιστημονικής μεθόδου. Όμως, εάν οι εν λόγω αρχές έχουν αποκτηθεί δι' επαγωγικών γενικεύσεων, τότε η όλη γνώση βασίζεται στην επαγωγή (induction). Βλ. επίσης σημ. (9) και (23).

7. Βλ. το Κεφάλαιο του Friedman με τίτλο «The Methodology of Positive Economics» στο βιβλίο του «Essays in Positive Economics», Univ. of Chicago Press, Chicago, 1953.

8. Βλ. Ludwig Wittgenstein, «Tractatus Logico-philosophicus», Frankfurt a. M., 1960.

9. Αργότερα θα δούμε πως υπάρχουν πολλοί ορισμοί της «διαψευσιμότητας». Επί πλέον, σημειώσατε ότι αν όλα τελικά έχουν εμπειρική προέλευση, τότε όλη η γνώση είναι το αποτέλεσμα επαγωγής μάλλον παρά αφαίρεσης.

10. «Επιστημονική πρόοδος» σημειώνεται, όποτε η θεωρία πλησιάζει την πραγματικότητα· έτσι, τουλάχιστον, χρησιμοποιείται ο εν λόγω όρος εδώ.

11. Οι όροι «λογικό υποκείμενο της γνώσης», «λογικό υποκείμενο», «παρατηρητής», «άνθρωπος», «ερευνητής», χρησιμοποιούνται προφανώς εναλλακτικά. Το ίδιο ισχύει για τους όρους «αντικείμενο της γνώσης» και «γνωστικό αντικείμενο».

12. Η καθαρή επιστήμη υποτίθεται ότι είναι απαλλαγμένη από υποκειμενικότητα.

13. «Επιτυχία στην επιστήμη» και «επιστημονική πρόοδος» χρησιμοποιούνται εναλλακτικά. Πρόκειται περί ευφημιστικών εκφράσεων.

14. Οι πληροφορίες δεν αποτελούν γνώση. Η γνώση προκύπτει από την επεξεργασία των πληροφοριών μέσω θεωριών και των ακολουθούντων εμπειρικών ελέγχων. Πληροφορίες μπορούν να αποκτήσουν όλοι οι ζώντες οργανισμοί αλλά μόνον ο άνθρωπος μπορεί να τις επεξεργασθεί. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι η φωτιά καίει είναι πληροφορία κοινή σε κάθε μορφή ζωής αλλά μόνον ο άνθρωπος μπορεί να επεξεργασθεί αυτή την πληροφορία και να αποκτήσει γνώση.

15. Η άποψη αυτή συνεπάγεται π.χ. ότι η Οικονομική των Thorstein Veblen, John Hobson, ή Kenneth Galbraith θα ήταν αποδεκτή ως αληθής εάν προσφέρονταν ικανοποιητικές εμπειρικές μαρτυρίες υπέρ των θεωριών τους. Για την θέση του Friedman βλ. «The Methodology...».

16. Υποστηρίζεται από πολλούς ότι οι επαγωγικές γενικεύσεις δεν δύνανται να είναι εξ ολοκλήρου ρεαλιστικές ακόμη και με «αντικειμενικά» μέσα παρατήρησης και μέτρησης λόγω της ανακρίθειας των παρατηρήσεων και των μετρήσεων. Η ανακρίθεια αυτή υποτίθεται ότι καταλήγει σε διαφορές απόψεων που αντανακλώνται στις γενικεύσεις. Όπως, ενώ π.χ. οι σελίδες ενός βιβλίου μπορεί να διαφέρουν μεταξύ τους κατά εκατομμυριοστά του χιλιοστού, ουδείς δύναται να αρνηθεί ότι για οποιοδήποτε θεωρητικό ή πρακτικό σκοπό, οι διαστάσεις των σελίδων του βιβλίου είναι εκείνες που αναγράφονται στο εξώφυλλο. Η εισαγωγή πιθανοτήτων ως προς τις εν λόγω διαστάσεις δεν θα άλλαζε αυτό το γεγονός αφού δεν θα ήταν δύσκολο να υπάρξει συμφωνία για το μέγεθος της πιθανότητας. Η διαφορά μεταξύ των πιθανοτήτων 0,99999989 και 0,99999989 στερείται τόσο θεωρητικής όσο και πρακτικής σημασίας· μπορεί δε να οφείλεται και αυτή σε υπολογιστικά λάθη. Δηλ. το ζήτημα της ακρίθειας των μετρήσεων είναι άνευ σημασίας όταν πρόκειται περί θεμάτων επιστημονικής μεθόδου. Κανείς δεν θα είχε δυσκολία να αναγνωρίσει διαφορές στις μετρήσεις και να συμφωνήσει ως προς το μέγεθος των διαφορών ακόμη και αν οι σελίδες του βιβλίου διέφεραν ολόκληρα χιλιοστά μάλλον παρά εκατομμυριοστά του χιλιοστού. Τα μέσα παρατήρησης και μέτρησης που χρησιμοποιούνται καθώς και οι ενδείξεις τους είναι απλώς τα ίδια για όλους. Έτσι, η πιθανότητα για διαφορές απόψεων καθίσταται και πάλι αμελητέα. Βλ. επίσης σημ.

(17), (19) και (20).

17. Για παράδειγμα, οι θερμομετρικές κλίμακες των Fahrenheit, Celsius, Reaumur και Kelvin και ως εκ τούτου, τα αντίστοιχα θερμόμετρα διαφέρουν. Επίσης, το μετρικό σύστημα διαφέρει σε πολλά σημεία από το σύστημα μετρήσεων που χρησιμοποιείται σήμερα στο Ηνωμένο Βασίλειο και τις ΗΠΑ. Στη Φυσική, τα συστήματα C.G.S. και M.K.S. διαφέρουν από το σύστημα M.Kp.S. Εάν, τώρα, στις εν λόγω διαφορές προστεθεί η υπόθεση, ότι οι όποιες μετρήσεις είναι ανακριβείς *per se*, τότε είναι εύλογο να αναμένεται η διευρυμένη εμπλοκή του προσωπικού στοιχείου ακόμη και κατά τις επαγωγικές γενικεύσεις. Αλλά σύμφωνα με την προηγούμενη σημείωση, το θέμα της ακρίβειας των μετρήσεων είναι άσχετο προς τα ζητήματα περί επιστημονικής μεθόδου. Σε τελευταία ανάλυση, υπάρχουν πάντα σημεία αναφοράς, όπως π.χ., τα σημεία θρασμού και πήξης του ύδατος, που καθιστούν δυνατή την μετατροπή των μετρήσεων απ' το ένα σύστημα στο άλλο. Βλ. επίσης σημ. (19) και (20).

18. Για τις θέσεις του Lakatos βλ. τα βιβλία του «Proofs and Refutation. The Logic of Mathematical Discovery», Cambridge Univ. Press, Cambridge, UK, 1976· «The Methodology of Scientific Research Programmes», Cambridge Univ. Press, London, 1978.

19. Αληθές υπό την έννοια ότι η θερμοκρασία του ύδατος είναι ακριβώς εκείνη που δείχνει το θερμόμετρο, ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη: τούτο είναι ζήτημα ορισμού. Το σημείο πήξης του ύδατος έχει ορισθεί ως 0° Celsius ή 32° Fahrenheit. Το γνωστικό αντικείμενο δεν έχει «λόγο» ως προς το τι εμπειρία λαμβάνει· απλώς λαμβάνει την εμπειρία. Εκείνος που ισχυρίζεται ότι το εν λόγω αντικείμενο υπόκειται στην εμπειρία π.χ. της καύσης, είναι το λογικό υποκείμενο της γνώσης. Δηλ. όταν το θερμόμετρο δείχνει 0°, η κατάσταση είναι πράγματι έτσι εξ ορισμού. Ή το ίδιο, για το αντικείμενο δεν υπάρχει «αληθές» ή «ψευδές»· πρόκειται περί χαρακτηρισμών που ισχύουν μόνον για το υποκείμενο. Αυτό ακριβώς δεν λαμβάνει υπ' όψη ο Alfred Tarski, πράγμα που τον κάνει να θεωρεί την αλήθεια ως μια «ρυθμιστική (regulative) ιδέα». Ο Popper πράττει το ίδιο σφάλμα και θα θεωρούσε τους 0° ως κάτι το φανταστικό λόγω της ανακρίβειας που είναι εγγενής σε κάθε μέτρηση. Εν πάσει περιπτώσει, με τα παραπάνω εντοπίζεται ακόμη ένας λόγος που καθιστά την έννοια περί «ακριβούς μέτρησης» άσχετη με θέματα επιστημονικής μεθόδου. Βλ. επίσης την επόμενη σημείωση.

20. Ένας τρίτος παράγων διείσδυσης του προσωπικού στοιχείου εν όψει αντικειμενικών μέσων παρατήρησης όπως π.χ. το θερμόμετρο, είναι η διαφορετική κατασκευή των θερμομέτρων ανάλογα με την χρήση για την οποία προορίζονται. Λεπτά και σύνθετα προβλήματα που προϋποθέτουν λεπτομερείς θερμομετρικές μετρήσεις, δεν θα μπορούσαν να βασισθούν στα θερμόμετρα μιας νοσοκόμου ή μιας χαλυβουργίας. Εν τούτοις, εάν δεν υπάρχουν προβλήματα δυσλειτουργίας, η διαφορά δεν δύναται να έχει αποφασιστικές συνέπειες. Προτιμώνται ασφαλώς οι πιο ακριβείς ενδείξεις, αλλά εάν π.χ. μια μηχανή καταστρέφεται στους 625°C και δύο θερμόμετρα δείχνουν θερμοκρασίες 522° και 524°C, τα βασικά συμπεράσματα εκ τούτων των ενδείξεων δεν αλλάζουν.

21. Για παράδειγμα, κάποιος μπορεί να επιθυμεί την επεξεργασία μιας θεωρίας χωρίς την χρήση αντικειμενικών μέσων παρατήρησης εάν, όμως οι άλλοι ερευνητές χρησιμοποιούν τέτοια μέσα κι αυτή η θεωρία διαφωνεί με τις ενδείξεις των μέσων παρατήρησης, τότε η εν λόγω θεωρία παραβλέπονταν και από τους άλλους επιστήμονες λόγω π.χ. κάποιας δυσλειτουργίας των μέσων παρατήρησης. Τέτοιες γενικά θεωρήσεις σκιαγραφούν την άποψη, απ' την οποία η ύπαρξη μέσων παρατήρησης επιβάλλει τον θετικισμό.

22. Ένα από τα επιχειρήματα του Popper είναι ότι η Φυσική του Newton και η Φυσική του Einstein είναι αδύνατον να αληθεύουν ταυτόχρονα. Συνεπώς, το προσωπικό στοιχείο υπεισέρχεται και στις φυσικές επιστήμες. Όμως, στην πραγματικότητα, οι θεωρίες του Newton εκτός ίσως εκείνης περί της φύσης του φωτός, δεν είναι ψευδείς. Απλώς, ο Einstein απέτυχε να αναπτύξει μια πιο γενική θεωρία που να περιλαμβάνει την Φυσική του Newton ως μέρος αυτής της θεωρίας. Βλ. επίσης σημ. (28) και (29).

23. Προφανώς, διαψεύσιμη στον πραγματικό κόσμο είναι και η λογικά θετικιστική αλήθεια. Επίσης, ο όρος «διαψευσιμότητα» χρησιμοποιείται σύμφωνα με τις τέσσερις κατηγορίες της αλήθειας. Επί πλέον, ο χαρακτηρισμός «πραγματικός» δεν θα έπρεπε να έχει χρησιμοποιηθεί καθόλου. Είναι μόνον μια ευφημιστική απόδοση του μη οντολογικού, αφού η διάκριση μεταξύ πραγματικού και μη πραγματικού δεν έχει νόημα. Πως είναι δυνατόν να γνωρίζω την ύπαρξη του μη πραγματικού την στιγμή που ακόμα και το ουσιαστικό «ύπαρξη» συνδέεται με το πραγματικό; Σημαντικό ρόλο στην επινόηση όρων όπως «πραγματικός» και «αφαίρεση (deduction)» έχει διαδραματίσει και το στάδιο απόκτησης γνώσης. Εάν κάτι δεν είναι γενικά αποδεκτό, τότε για μερικούς είναι πραγματικό ενώ για άλλους δεν είναι. Επί πλέον, εάν υπάρχει γνώση περί ορισμένων επιστημονικών νόμων όπως είναι οι φυσικοί νόμοι, και εάν ταυτόχρονα αγνοείται το γεγονός ότι η εν λόγω γνώση βασίσθηκε σε στάδια απόκτησης γνώσης, τότε φαίνεται σαν να έχει χρησιμοποιηθεί μια αφαιρετική διαδικασία.

24. Η εμπειρική υπόσταση της εν λόγω γενίκευσης με το γεγονός ότι υπάρχουν πολλά προβλήματα των οποίων η μελέτη προϋποθέτει την σύνδεσή τους με περισσότερες των τριών διαστάσεις. Για παράδειγμα, το «πρόβλημα διαίτης» του Γραμμικού Προγραμματισμού συνδέεται με τόσες διαστάσεις όσες και ο αριθμός των τροφίμων που υπεισέρχονται στο πρόβλημα. Η αντιστοιχία μεταξύ των εννοιών της «διάστασης» και της «ανεξάρτητης μεταβλητής» δικαιολογεί, αν και κάπως έμμεσα, την επέκταση της εμπειρίας του τρισδιάστατου χώρου σ' ένα κόσμο περισσότερων διαστάσεων. Δηλαδή αντίθετα με τον ισχυρισμό του Bertrand Russel, τα Μαθηματικά έχουν όντως εμπειρική υπόσταση και θα μπορούσαν να είναι τόσο διαψεύσιμα όσο και η θεωρία ρευστών του ηλεκτρισμού που αναφέρει ο Popper ως παράδειγμα στο έργο του «The Logic of Scientific Discovery». Το γεγονός ότι δεν υπάρχει τέτοια διαψευσιμότητα και ότι τα «Ευκλείδια» Μαθηματικά είναι αξιωματικά αληθή, μαρτυρούν την ιδιαιτερότητα της μεθόδου απόκτησης γνώσης που έχει ακολουθήσει αυτός ο επιστημονικός κλάδος. Εάν τα Μαθηματικά δεν ήταν αξιωματικά αληθή, τότε δεν θα ήταν και η Γεωμετρία που ωστόσο αληθεύει σ' όλους τους χρόνους και τους

χώρους του τριδιάστατου κόσμου. Η Γεωμετρία μελετά τον χώρο εντός του οποίου ζει βιολογικά ο άνθρωπος μάλλον, παρά ό,τι υπάρχει μέσα στο χώρο αυτό. Το ίδιο κάμουν και τα Μαθηματικά, αλλά (όσον αφορά την παρουσία σημείωση) σε σχέση με την ανεξαρτησία των μεταβλητών.

25. Πράγματι, όπως παρατηρεί ο Joseph Schumpeter, «Κάθε επιστήμη... αποτελεί κατ' αρχάς τίποτα περισσότερο από συνήθη κοινό νου...». Βλ. «The 'Crisis' in Economics», *Journal of Economic Literature*, τομ. 20, Σεπτ. 1982, σσ. 1049-1059, και ιδιαίτερα σ. 1053.

26. Τα αντικειμενικά μέσα παρατήρησης επεκτείνουν τις πέντε αισθήσεις του ανθρώπου· οι ενδείξεις τους όμως δεν είναι υποκειμενικές.

27. Τα αξιώματα ή ο όρος «κοινές έννοιες» που χρησιμοποιεί στην αρχή των «Στοιχείων» του ο Ευκλείδης, αναφέρονται σε αξιωματικά αληθείς προτάσεις ενώ τα αιτήματα συνδέονται με την θετικιστική αλήθεια, (αλλά όχι απαραίτητα με τον θετικισμό). Τόσο τα αξιώματα όσο και τα αιτήματα προέρχονται από επαγωγικές γενικεύσεις και το πέμπτο «αξίωμα» του Ευκλείδη αποτελεί κατ' αυτόν αίτημα και όχι αξίωμα. Ο Ευκλείδης ήταν πολύ προσεκτικός ως προς τούτο διότι τα αιτήματα αποτελούν στην πραγματικότητα υποθέσεις. Γνώριζε ότι τα αιτήματα είναι προτάσεις αιτούμενες από τον νου προς ερμηνεία φαινομένων, και ως εκ τούτου, προτάσεις επιδεχόμενες διάψευση και άρα χρήζουσες είτε θεωρητικής είτε εμπειρικής απόδειξης. Οι εν λόγω προτάσεις είναι, εν τούτοις, τόσο αυτονόητες ώστε η αντίφασή τους να είναι θέμα δύσκολο ή αδύνατο καθιστώντας, έτσι, την απόδειξη της αλήθειας τους περιττή ως ανήκουσα στο χώρο μάλλον της ρητορικής παρά της επιστήμης. Άλλο τόσο αυτονόητα είναι και τα αξιώματα με την διαφορά όμως ότι η γενικά αποδεκτή αλήθεια τους αποκλείει λογικά την οποιαδήποτε διάψευσή τους, (αν και η επιστημονική πρόοδος μέσω των τριών σταδίων απόκτησης γνώσης δείχνει ότι προτάσεις που θεωρούνταν απο παλιά ως αξιώματα, τώρα είναι δυνατόν να αποκαλυφθούν με περαιτέρω έρευνες ότι αποτελούν αιτήματα). Έτσι, όταν ο Ευκλείδης κάνει διάκριση μεταξύ «κοινών εννοιών» και «αιτημάτων» πράττει αυτό που πράττουμε όλοι, όταν κατά την ανάπτυξη μιας θεωρίας αναφέρουμε πρώτα (τους ορισμούς), τις υποθέσεις και τα αξιώματά της. Τούτο δε το πράττει πολύ καλύτερα απ' όλους μας διότι επιδιώκει και επιτυγχάνει τον μέγιστο βαθμό ρεαλιστικότητας των υποθέσεων, δηλαδή τον βαθμό που καθιστά τις υποθέσεις τόσο αυτονόητες ώστε να απαιτείται πλέον για τον χαρακτηρισμό τους ο όρος «αίτημα» ως πιο δόκιμος όρος, αποδίδοντας και λειτουργικά τον ρόλο τέτοιων υποθέσεων.

28. Ο Einstein ακολούθησε εσφαλμένα την αντίθετη κατεύθυνση. Προχώρησε από το ειδικό προς το γενικό. Τούτο οφείλεται στην υιοθέτηση μιας μερικής άποψης περί του κόσμου: της άποψης του Παρμενίδη ως προς το «αιώνιο και αμετάβλητο Είναι». Ο Popper επισημαίνει τούτο στο βιβλίο του «Conjectures and Refutations», σσ. 37-38. Ο Marx που επίσης επιχείρησε να βρει ένα άλλο σύστημα αναφοράς σχετικά με τα κοινωνικοοικονομικά φαινόμενα, υιοθέτησε την ακριβώς αντίθετη και ως εκ τούτου, εξ ίσου μερική άποψη του κόσμου: την άποψη του Ηράκλειτου ότι «τα πάντα ρει». Βλ. επίσης σημ. 36.

29. Οι ειδικές θεωρίες είναι διαψεύσιμες στον φυσικό κόσμο. Ισχύουν

εφ' όσον ισχύει το ειδικό. Οι γενικές θεωρίες είναι αξιωματικές. Προσέξατε ότι το ειδικό δεν ταυτίζεται με ό,τι καλείται «ειδική περίπτωση». Για παράδειγμα, ο καπιταλισμός δεν αποτελεί ειδική περίπτωση αλλά μια συγκεκριμένη, μια ειδική μορφή που έπρεπε να λάβει η γενική διαδικασία της κοινωνικοοικονομικής εξέλιξης. Βλ. επίσης σημ. 35.

30. Αντίθετα με ό,τι υποστηρίζουν μερικοί, Ανάλυση και Διαφορικός Λογισμός αποτελούν δύο διαφορετικά πράγματα. Τούτο δε πρέπει να αναφέρεται ρητά ακόμα και αν πρόκειται περί εφαρμογών των Μαθηματικών στις άλλες επιστήμες. Βλ. π.χ. Hal Varian, «Microeconomic Analysis» Norton, New York, 1978.

31. Η εφαρμογή αυτής της μεθόδου θα μπορούσε βέβαια ν' αρχίσει από οποιαδήποτε προηγούμενη θεωρία της διαδικασίας των τριών σταδίων.

32. Ο Popper και άλλοι υποστηρίζουν ότι ενώ π.χ. ο ήλιος ανατέλλει από ανέκαθεν από την ανατολή, τούτο δεν σημαίνει και την επ' άπειρον συνέχεια της εν λόγω κατάστασης, διότι η διατύπωση μιας τέτοιας πρότασης αποτελεί πρόγνωση. Απ' την άποψη αυτή, δεν δύνανται να υπάρχουν αξιώματα, αλλά μόνον αιτήματα και το πολύ θετικιστικές θεωρίες. Εάν ωστόσο, ο ήλιος έπαυε ν' ανατέλλει απ' την ανατολή, τούτο θα ισοδυναμούσε με καταστροφή του πλανητικού συστήματος, και οι θεωρίες μαζί με τα αξιώματα δεν έχουν καμία σχέση με κάτι τέτοιο, διότι απλώς δεν είναι θεωρίες καταστροφής. Προσέξατε ότι πρόκειται περί τελείως διαφορετικού θέματος εάν οι άνθρωποι έχουν π.χ. διαφορετική γνώμη για το σχήμα της Γης όταν αυτό παραμένει αμετάβλητο. Ο Θαλής πίστευε ότι η Γη είναι ένας κυκλικός δίσκος, ενώ ο Αναξίμανδρος θεωρούσε την Γη ως ένα κύλινδρο, του οποίου η βάση είναι το μόνο κατοικημένο μέρος του.

33. Για τον McCloskey βλ. την εργασία του «The Rhetoric of Economis», *Journal of Economic Literature*, τομ. 21, Ιουν. 1983, σσ. 481-517. Η σημερινή επιστημονική και φιλοσοφική παρακμή οφείλεται επίσης στην εμφάνιση της μη-Ευκλείδιας Γεωμετρίας.

34. Γι' αυτές τις εκφράσεις βλ. το άρθρο του McCloskey που αναφέρει η προηγούμενη σημείωση, και συγκεκριμένα την σ. 493.

35. Τα αποτελέσματα μιας «ολιγώτερον» γενικής θεωρίας μπορούν ασφαλώς να παραχθούν από την νεότερη και γενικότερη θεωρία. Σημειώσατε ότι ο όρος «γενίκευση» δεν έχει την έννοια της προέκτασης στο όλον των αποτελεσμάτων που ισχύουν για την ειδική περίπτωση ή για το μέρος. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε συνολικοποίηση μάλλον παρά γενίκευση, αν και οι δύο όροι συνηθίζονται εσφαλμένα να χρησιμοποιούνται εναλλακτικά. Το ειδικό δεν είναι το μέρος αλλά μια ειδική, μια συγκεκριμένη μορφή που λαμβάνει το γενικό. Οι όροι «μέρος» και «όλον» αφ' ενός και αφ' ετέρου «ειδικό» και «γενικό» έχουν διαφορετική σημασία. Το όλον μπορεί να απαρτίζεται από εντελώς διαφορετικά μέρη, ενώ η πρόταση, ότι «το γενικό απαρτίζεται από τα ειδικά», είναι κενή περιεχομένου. Το άτομο π.χ. απαντάται στη φύση σε τόσες διαφορετικές μορφές όσες είναι και τα χημικά στοιχεία. Ο όρος τώρα «γενίκευση» χρησιμοποιείται υπό την έννοια ότι η γνώση των κανόνων που υπακούει το άτομο κάποιου χημικού στοιχείου σημαίνει και γνώση εν γένει των κανόνων που ακολουθούν τα άτομα όλων των στοιχείων. Εάν, αντίθετα, γνωρίζαμε τα πάντα για τα ηλεκτρόνια, δη-

λαδή για ένα μέρος του ατόμου, τούτο δεν θα σήμαινε και γνώση περί των πρωτονίων, δηλαδή γνώση ως προς ένα άλλο μέρος του ατόμου.

36. Η σύνθεση των ατομικών φιλοσόφων γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ Παρμενίδη και Ηράκλειτου. Η εν λόγω σύνθεση αποδίδει στο άτομο τα χαρακτηριστικά που ο Παρμενίδης έδινε στο ον: το άτομο είναι αγέννητο, άφθαρτο, και αμετάβλητο. Ό,τι υπάρχει, όμως, στο κόσμο είναι μεταμορφώσεις του ατόμου και αυτό ακριβώς το γεγονός συλλαμβάνει την θέση του Ηράκλειτου: η φύση λειτουργεί με τον μηχανισμό της αδιάκοπης μεταβολής των στοιχείων που την συνθέτουν... Οι προσπάθειες, βέβαια, για την εξεύρεση κάποιας επιστημονικής μεθόδου συνεπούς λίγο ή πολύ με την σύνθεση των Λεύκιππου και Δημόκριτου δεν λείπουν και πραγματεύονται σε άλλη εργασία μου περί των φιλοσοφικών προεκτάσεων του υλιστικού θετικισμού. Όλες, ωστόσο, απέβησαν άκαρπες (για διαφόρους λόγους που αναπτύσσει αυτή η άλλη (αδημοσίευτη εργασία μου), αν και η κάθε επιστημονική μέθοδος ισχυρίζεται τελικά ότι έχει επιτύχει κάποιου είδους σύνθεση σαν αυτή που επεξεργασθήκαμε παραπάνω.





## Ο ριζοσπαστικός Ισλαμισμός\*

Γιώργος Καραμπελιάς\*\*

Η πρόσφατη σύγκρουση στον Κόλπο και οι συνέπειές του, από την εξέγερση των ιρακινών σιιτών μέχρι τις συγκρούσεις ισλαμιστών και εξουσίας στην Αλγερία, έφερε και πάλι στο προσκήνιο ένα ζήτημα που τα τελευταία δώδεκα χρόνια, ιδιαίτερα μετά την ιρανική επανάσταση, ανησυχεί και ταυτόχρονα γοητεύει τη Δύση, το ζήτημα του ισλαμισμού.

Η ανάπτυξη του ισλαμικού κινήματος και η «ισλαμοποίηση» των μουσουλμανικών χωρών αποτελούν μια έκφραση της αδυναμίας του δυτικού πολιτισμού να ενσωματώσει και να ενοποιήσει πολιτιστικά τις διαφορετικές περιοχές του πλανήτη μας. Στα οπωσδήποτε περιορισμένα πλαίσια αυτού του κειμένου δεν σκοπεύουμε να μελετήσουμε εξονυχιστικά το ισλαμικό φαινόμενο, ούτε να περιγράψουμε την έκταση και τις διαστάσεις του. Θα

---

\* Με τον όρο *ισλαμισμός* δεν χαρακτηρίζουμε απλά μια θρησκεία, ούτε με τη λέξη *ισλαμιστές* τους οπαδούς της. Γι' αυτό το ρόλο χρησιμοποιούμε τις λέξεις *μουσουλμανισμός* και *μουσουλμάνοι*. Με τον «ισλαμισμό» αναφερόμαστε σε ένα θρησκευτικοπολιτικό δόγμα που στοχεύει στην εφαρμογή των αρχών του Ισλάμ στην οικονομία, την πολιτική και τις κοινωνικές σχέσεις συνολικά. Ιδιαίτερα δε με τον όρο *ριζοσπαστικός ισλαμισμός* που αποτελεί και το καθαυτό αντικείμενο αυτού του κειμένου, επιμένουμε σε ένα συγκεκριμένο κίνημα που δεν περιορίζεται στην εφαρμογή της *σαρία*, δηλαδή του Ισλαμικού νόμου, όπως κάνει ο κατεστημένος Ισλαμισμός στη Σαουδική Αραβία ή το Πακιστάν, αλλά στοχεύει στην ανατροπή των κυρίαρχων καθεστώτων στις μουσουλμανικές χώρες. Πιο συγκεκριμένα αναφερόμαστε σε ένα ρεύμα που έχει αναπτυχθεί στις αραβικές χώρες και το Ιράν, έστω και αν γνωρίζει σήμερα μια ταχύτατη επέκταση στο σύνολο των μουσουλμανικών χωρών.

\*\* Οικονομολόγος

επιμείνουμε μάλλον στις ρίζες και τις προϋποθέσεις της ανάπτυξης του και μάλιστα στην εκδοχή του *ριζοσπαστικού ισλαμισμού*, εντοπίζοντας τη μελέτη μας στον αραβικό ισλαμισμό κυρίως, και δευτερευόντως στο Ιράν, συνδέοντάς την με τα πρόσφατα πολιτικά γεγονότα στο Ιράκ και τον Κόλπο.

Αποτελεί πλέον γενικευμένη παραδοχή πως η ανάπτυξη του *ισλαμισμού* συνιστά, ίσως μαζί με την ανάδυση του πράσινου κινήματος και την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, ένα από τα σημαντικότερα φαινόμενα αυτού του τελευταίου τετάρτου του αιώνα. Σχεδόν ένα δισεκατομμύριο άνθρωποι προσπαθούν να ξαναβρούν στο Ισλάμ ένα σημείο αναφοράς και ταυτότητας σε ένα κόσμο που αποσυντίθεται χωρίς νόημα, ένα κόσμο ξένο για τους λαούς του Τρίτου Κόσμου<sup>1</sup>.

*Το Ισλάμ μέσω του ισλαμικού κινήματος τείνει να μεταβληθεί για τους μουσουλμανικούς λαούς σε μια νέα καθολική ιδεολογία αντιπαράθεσης στο δυτικό πολιτισμό και να πάψει να αποτελεί μια απλή θρησκευτική αναφορά.* Πολλά είναι τα στοιχεία που ενισχύουν αυτή τη διαπίστωση και ξεπερνούν τις «αραβικές διαστάσεις» του φαινομένου, από την ισλαμική επανάσταση στο Ιράν, την αντίσταση στο Αφγανιστάν, την αφύπνιση των ισλαμικών λαών της Σοβιετικής Ένωσης, μέχρι την επέκταση με γιγαντιαία βήματα, του Ισλάμ στους λαούς της Μαύρης Αφρικής.

Οι Αμερικάνοι Black Muslims και ο Malcolm X. στις Ηνωμένες Πολιτείες αποτέλεσαν απλώς ένα προανάκρουσμα.

Μετά το τέλος –έστω και πρόσκαιρο– των εγκόσμιων ιδεολογιών και την αποτυχία τους να απαντήσουν στα ζητήματα της ανάπτυξης και της ταυτότητας των κοινωνιών του Τρίτου Κόσμου φαίνεται πως ο ισλαμισμός, στη ριζοσπαστική εκδοχή του, παίρνει τη σκυτάλη σαν κίνημα που εκφράζει τις λαϊκές μάζες των μουσουλμανικών χωρών.

Στη Δύση, ήδη από τον 18ο και κυρίως το 19ο αιώνα, οι εγκόσμιες ιδεολογίες αντικατέστησαν τις θρησκευτικές και η αναζήτηση της ανθρώπινης πλήρωσης, συλλογικής και ατομικής, μετατέθηκε από το επέκεινα στο παρόν. Οι σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές ιδεολογίες και ιδιαίτερα ο μαρξισμός, ολοκλήρωσαν αυτή τη μετάβαση και συμπάρεσυραν στην εκκοσμίκευση και τα υπόλοιπα ιδεολογικά μορφώματα. Στη συνέχεια, ιδιαίτερα μέσω της εθνοδημοκρατικής και της σοσιαλιστικής ιδεολογίας, αυτές οι εγκόσμιες ιδεολογίες επεκτάθηκαν και στον υπόλοιπο κόσμο, ιδιαίτερα στον Τρίτο Κόσμο και εν μέρει εκτόπισαν τις θρησκευτικές ιδεολογίες στο πεδίο της καθημερινής ζωής και της ιδιωτικότητας, όπως είχε γίνει και στη Δύση. Όλα έδειχναν λοιπόν πως

και εδώ η εξέλιξη θα ήταν αντίστοιχη: *οι θρησκείες θα παραχωρούσαν τη θέση τους στις εγκόσμιες ιδεολογίες.*

Όμως μετά την δεκαετία του '60, που σηματοδότησε το απόγειο της εκκοσμίκευσης, αρχίζει η αντίστροφη κίνηση. Οι ιδεολογίες του σοσιαλισμού, της ανάπτυξης, της δημοκρατίας, μεταφερόμενες από τα έξω αποτυγχάνουν. Ο εκσυγχρονισμός και η εκβιομηχάνιση θα οδηγήσουν σε κοινωνική καταστροφή τα παραδοσιακά στρώματα, και η πληθυσμιακή έκρηξη θα επιτείνει την κρίση. Μια συγκεκριμένη μορφή ένταξης στην παγκόσμια αγορά και οι επενδύσεις εντάσεως κεφαλαίου μεταβάλλουν πάνω από το μισό πληθυσμό του Τρίτου Κόσμου σε ανέργους.

Στις ισλαμικές χώρες τουλάχιστον, οι ξεριζωμένες μάζες που μεταφέρονται στις παραγκογειτονιές των μητροπόλεων δεν έχουν άλλη διέξοδο, μέσα σε συνθήκες πολιτικής απολυταρχίας, παρά την ριζική απόρριψη της δυτικής κουλτούρας και την καταφυγή στο Ισλάμ, μια και ο «εφαρμοσμένος» φιλελευθερισμός και σοσιαλισμός υπήρξαν υπεύθυνοι για τα δεινά τους. Χαρακτηριστική υπήρξε η ιδεολογία των «μουσταφιζίν» (απόκληρων) της ιρανικής επανάστασης: «σοσιαλισμός και καπιταλισμός είναι τα δύο πρόσωπα της Δύσης και του Σατανά». Επί πλέον το Ισλάμ μοιάζει η μόνη απάντηση, μια και σχεδόν παντού κυριαρχούν οι δικτατορίες και τα απολυταρχικά καθεστώτα.

Ιδιαίτερα έντονη μοιάζει η απόρριψη των εκδοχών του αραβικού σοσιαλισμού, εκτός από τον «ισλαμικό σοσιαλισμό» της Λιβύης. Στην Αίγυπτο, μια ριζοσπαστική ισλαμική ομάδα δολοφόνησε τον πρόεδρο Σαντάτ και στην Αλγερία, υπόδειγμα του «αραβικού σοσιαλισμού», το *Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας* κατέκτησε την πλειοψηφία στις δημοτικές εκλογές.

Σε χώρες όπου η ετήσια αύξηση του πληθυσμού πλησιάζει το 3%, οι ηλικίες κάτω από 20 χρόνων ξεπερνούν το 60% του πληθυσμού και η ανεργία ανεβαίνει κατακόρυφα, οποιαδήποτε διέξοδος φαίνεται ερμητικά κλεισμένη. Έστω και πρόσκαιρα λοιπόν η συντριπτική πλειοψηφία των νέων, εκπαιδευμένων αλλά ανέργων, στρέφεται *προς το τζαμί και το Ισλάμ.*

Όμως αυτή η πρώτη ανάγνωση δεν αρκεί για να προσφέρει μια ικανοποιητική και σφαιρική απάντηση ως προς τις αιτίες της επέκτασης της επιρροής του ισλαμισμού και ιδιαίτερα της ριζοσπαστικής εκδοχής του. Θα χρειαστεί να προχωρήσουμε πιο πέρα, για να εξηγήσουμε τις αιτίες της διοχέτευσης της οικονομικής και πολιτικής αμφισβήτησης στο κανάλι του ισλαμισμού.

## Υπερβατικό και κοσμικό στοιχείο στο Ισλάμ

1. Το Ισλάμ με το ένα σχεδόν δισεκατομμύριο πιστούς σε όλο τον κόσμο αποτελεί μια δύναμη που φαντάζει ισχυρή και ικανή να αντιμετωπίσει την πρόκληση της Δύσης, που η κάθε χώρα χωριστά ή ακόμα και ο αραβικός εθνικισμός στάθηκε αδύνατο να αντιμετωπίσουν. Ειδικότερα για τους Άραβες η αναφορά στο Ισλάμ είναι αυτόματα ανταγωνιστική ως προς τη Δύση. Γιατί «*το Ισλάμ την εποχή της πρωταρχικής του λαμπρότητας*»<sup>2</sup>, από την εποχή του Μωάμεθ, στον 7ο αιώνα μέχρι τον 11ο ή 12ο αιώνα υπήρξε όχι μόνο ισχυρότερο στρατιωτικά από τη Δύση, αλλά και ανώτερο οικονομικά και πολιτιστικά. Για τους Άραβες αρχίζει έκτοτε μια σταδιακή παρακμή που καταλήγει στον αποικισμό τους, την πολιτιστική έκλειψη, τον οικονομικό μαρασμό. Η αναφορά λοιπόν στο Ισλάμ δεν έχει απλά και μόνο το χαρακτήρα μιας θρησκευτικής ταύτισης, αλλά και μιας ιστορικής αναδρομής σε ένα ένδοξο παρελθόν, παρόμοια αλλά πολύ πιο ισχυρή με την αναδρομή των νεοελλήνων στην αρχαία Ελλάδα. Επί πλέον αυτή η παρακμή συμβαδίζει με τον σταδιακό και αυξανόμενο διαχωρισμό της εγκόσμιας εξουσίας από τη θρησκεία, μια εξέλιξη που βρίσκεται στους αντίποδες εκείνης της Δύσης, όπου η εκκοσμίκευση υπήρξε παράγοντας ανάπτυξης της Δυτικής κουλτούρας. Τι πιο «απλό» λοιπόν από την ιδέα ότι για να ξαναβρούν οι αραβικές χώρες την πρωταρχική τους ισχύ θα πρέπει να ξαναγυρίσουν σ' αυτή την μυθική «πολιτεία του Θεού».

2. Και αυτή η αναφορά είναι ασύγκριτα πιο ισχυρή, όχι μόνο γιατί αναφέρεται σε πιο πρόσφατη ιστορική περίοδο, αλλά γιατί στο Ισλάμ εγκόσμιο και θρησκευτικό στοιχείο ταυτίζονται. Η επέκταση των Αράβων τον 7ο-8ο αιώνα από τα άκρα της Κίνας μέχρι την Ανδαλουσία και τα Πυρηναία δεν αποτέλεσε ένα αποκλειστικά εγκόσμιο γεγονός, αλλά ταυτόχρονα, αν όχι και κύρια, θρησκευτικό. Η επέκταση του Ισλάμ έγινε με το Ξίφος και το Κοράνι ταυτόχρονα και ο ίδιος ο προφήτης Μωάμεθ υπήρξε στρατιωτικός ηγέτης των πιστών. Στη συνέχεια οι καλίφες, ιδιαίτερα στην *σουνιτική*<sup>3</sup> ορθόδοξη παράδοση, λειτουργούσαν, τυπικά τουλάχιστον, ως θρησκευτικοί και εγκόσμιοι ηγέτες ταυτόχρονα και αυτό συνεχιζόταν μέχρι το 1924 που ο Κεμάλ κατάργησε το καλιφάτο του σουλτάνου.

Παρόλα λοιπόν τα ανάλογα φαινόμενα καισαροπαπισμού που παρατηρήθηκαν και στη χριστιανική θρησκεία, ο χριστιανισμός είναι από της συστάσεώς του θεμελιωδώς διαφορετικός από το Ισλάμ. Ο Χριστός σταυρώθηκε με ακάνθινο στεφάνι και η βασι-

λεία του «δεν είναι του κόσμου ετούτου». Ο χριστιανισμός αναπτύχθηκε στα πλαίσια μιας εχθρικής εγκόσμιας εξουσίας, της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, και έτσι ήταν υποχρεωμένος να διαχωρίσει «τα του καίσαρος» και «τα του θεού».

Αναφερθήκαμε ήδη στην εγκόσμια εξουσία του καλίφη και αργότερα του καλίφη-σουλτάνου, δηλαδή ενός ολοκληρωμένου καίσαρα-πάππα. Ο ίδιος ο Σαντάμ Χουσεϊν που προέρχεται από ένα κοσμικό κόμμα, το Μπάαθ, για να ενισχύσει τη νομιμοποίησή του ως ηγέτης προσπάθησε να εφεύρει μια σχέση με την οικογένεια του προφήτη Μωάμεθ, μέσω του Ιμάμη Χουσεϊν, χωρίς βέβαια να ξεχάσει και τον... Ναβουχοδονόσορα!

3. Για το Ισλάμ και ιδιαίτερα για το αραβικό ισλάμ η έννοια της ιστορίας είναι ριζικά διαφορετική από την χριστιανική ή ακριβέστερα τη δυτική κουλτούρα. Ανάμεσα στη χρυσή εποχή του Μωάμεθ και του Χαρούν αλ Ρασίντ και στο σήμερα, μεσολαβεί απλώς ένα άχρονο και εξωιστορικό χάσμα. Η σημερινή ιστορία λοιπόν είναι η άμεση συνέχεια του ενδόξου παρελθόντος, είναι ο χρόνος της «πτώσης». Κατά συνέπεια η αναφορά στο Κοράνι και τον ισλαμικό νόμο (τη «σαρία»), στο Μωάμεθ, τον Αλί και το Χουσεϊν δεν αντιστοιχεί καθόλου με τον ιστορικό χρόνο της Δύσης. Αυτές οι προσωπικότητες φαντάζουν σχεδόν σύγχρονες και γι' αυτό και η εφαρμογή του ισλαμικού νόμου μπορεί να βρίσκει τέτοια υποστήριξη και αποδοχή.

Εκείνο που εκπλήσσει τον Δυτικό στον καθημερινό λόγο και την πρακτική του Ισλάμ είναι ακριβώς αυτή η οικειότητα των πιστών με τις τόσο απόμακρες, αλλά γι' αυτόν τόσο κοντινές φιγούρες της μεγάλης εποχής του Ισλάμ. Αυτό που δεν μπόρεσαν να κατανοήσουν οι διανοούμενοι και τα μαζικά μέσα επικοινωνίας είναι πως η ταύτιση των αραβικών μαζών με το Σαντάμ στη διάρκεια της κρίσης και του πολέμου οφειλόταν για παράδειγμα και στο γεγονός ότι η Βαγδάτη αποτέλεσε –και επομένως αποτελεί– το ενδοξότερο κέντρο της αραβικής κουλτούρας και ισχύος, την εποχή των αβασιδών καλιφών, από τα τέλη του 8ου αιώνα, μέχρι την παρακμή. Όπως παρατήρησε ένας αλγερινός συγγραφέας στο Παρίσι: «Ας έλθουμε στο Ιράκ. Όλοι έχουμε γεννηθεί εκεί. Εκεί εφευρέθηκε η γραφή. Από κει ξεκίνησε ο Αβραάμ αναζητώντας τη γη της επαγγελίας. Εκεί διαμορφώθηκε η αραβική γλώσσα και ποίηση. Από το Ιράκ ξεκίνησαν οι Καρμάτες, αυτοί οι τρελλοί ελευθεριακοί του 9ου αιώνα που κατήγγησαν την ατομική ιδιοκτησία, το γάμο, άρπαξαν την μαύρη πέτρα και έβαλαν τα άλογά τους να κατουρήσουν μέσα στην Καάμπα. Για κάθε άραβα η Βαγδάτη είναι κάτι περισσότερο από μία πόλη, είναι η

μήτρα της μνήμης. Όταν η Βαγδάτη έπεσε στα χέρια του Μογγόλου Χουλαγκού το 1258 όλος ο Αραβικός κόσμος συντρίφτηκε. Η Βαγδάτη είναι για μας ότι ήταν η Αθήνα για τους Δυτικούς<sup>4</sup>.

Αυτή η παρομοίωση είναι στην πραγματικότητα εξαιρετικά ασθενής. Η Βαγδάτη και η χρυσή εποχή του αραβικού Ισλάμ είναι κάτι περισσότερο από ότι η αρχαία Ελλάδα για την Δύση. Δεν είναι απλώς ένα παρελθόν, μια αφετηρία, αλλά είναι η ίδια η υλοποίηση της επίγειας ουτοπίας. Ειδικότερα η κυριαρχία των τεσσάρων πρώτων καλίφηδων, των «εμπνευσμένων» (ρασιντούν), αποτελεί ήδη την πραγμάτωση επί γης της ιδανικής πολιτείας, και αυτό μοιάζει απόλυτα φυσικό μια και ο προφήτης, ο «ζενίθ των προφητών» υπήρξε ο ίδιος ιδρυτής της ιδανικής πολιτείας. *Κατά συνέπεια η ιδανική πολιτεία δεν βρίσκεται στο μέλλον, αλλά σε αυτό το παρελθόν που αποτελεί... παρόν. Ο ιστορικός χρόνος αναστρέφεται.* Από τον Μωάμεθ και μετά ο κόσμος οδηγείται σταδιακά στην πτώση και τη διαφθορά και το μόνο που μπορούν να κάνουν οι πιστοί είναι να περιμένουν την έλευση του Παράκλητου (Μάχντι), του κρυμένου δωδέκατου προφήτη των σιτών που θα σημάνει την αποκάλυψη<sup>5</sup>. Η κρίση λοιπόν του αραβικού κόσμου και η άνοδος της άπιστης Δύσης αποτελεί ακριβώς έκφραση αυτής της πτώσης. Κατά συνέπεια η ιδανική πολιτεία την οποία θεσμοθετεί το Κοράνι δεν μπορεί να σχετικοποιηθεί, να ιστορικοποιηθεί. *Αντίθετα, το παρόν είναι υποδεέστερο από το παρελθόν.* Οι μεγάλες πράξεις της ιστορίας, οι μεγάλες προσωπικότητες βρίσκονται μάλλον στο παρελθόν, προς το οποίο θα πρέπει να πλησιάσουμε.

Όπως γράφει ο Hilmi Ziya Ulken, καθηγητής της κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης «Το χαρακτηριστικό στοιχείο της ελληνικής σκέψης συνίσταται στη μορφή... Η ύλη και η μορφή της μεταφυσικής του Αριστοτέλη, οι Ιδέες του Πλάτωνα, οι Αριθμοί του Πυθαγόρα είναι ακίνητες και στατικές μορφές του Είναι. Η αλλαγή θεωρούνταν από τους έλληνες – εκτός από φιλοσόφους σαν τον Ηράκλειτο– ως ένα απατηλό επιφαινόμενο. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της δυτικής σκέψης είναι το γίνεσθαι... Η ουσία της δυτικής σκέψης έχει έναν δυναμικό χαρακτήρα γιατί βασίζεται στην αντίληψη ενός κόσμου σε αλλαγή, σε κίνηση, σε εξέλιξη. Το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της Ισλαμικής σκέψης στη διάρκεια της σχολαστικής περιόδου ήταν η ελάχιστη σημασία που αποδίδεται στη μορφή, την αλλαγή και την κίνηση, και η κυριαρχία της έννοιας της μόνιμης στιγμής που βασιλεύει σε μια ακίνητη κατάσταση. Η μόνιμη στιγμή παραμένει αναλλοίωτη, παρόλες τις διαφορετικές μορφές που ενδύεται και

τις αλλαγές που υφίσταται και συγκροτεί την αιώνια τάξη απ' όπου γεννιούνται οι μορφές και οι αλλαγές<sup>6</sup>.

Η «μόνιμη στιγμή» της ισλαμικής σκέψης είναι ακριβώς η ιδεώδης πολιτεία του προφήτη και των άμεσων διαδόχων του. Ο Μαρσέλ Γκωσέ στο βιβλίο του *Le Désenchantement du Monde*<sup>7</sup> (Η απομάγευση του κόσμου), παρόλο που δεν αναφέρεται στο Ισλάμ μας δίνει ίσως μερικές πολύ ενδιαφέρουσες ιδέες για να το κατανοήσουμε. Σύμφωνα με την ανάλυσή του, οι κατεξοχήν θρησκείες είναι εκείνες που ονομάζουμε πρωτόγονες και απόλυτα θρησκευτική είναι μόνο η απόλυτη εξωτερικότητα, που τοποθετεί την θεότητα έξω από οποιαδήποτε ενσάρκωση. Αλλά αυτή η εξωτερικότητα των θεών προϋποθέτει την ακινησία: *ο κόσμος θα πρέπει να επαναλαμβάνεται τέτοιος που είναι*. Αντίθετα ο χριστιανισμός όχι μόνο ενσαρκώνει το θείο με τον θεάνθρωπο, αλλά και διαφορίζει το εγκόσμιο πεδίο που υπόκειται στην ιστορία και το υπερβατικό, πράγμα που συνιστά τη βάση για την απομάγευση του κόσμου και εν τέλει για την ίδια την υπέρβαση της θρησκείας. Ο χριστιανισμός λοιπόν εμπεριέχει εν σπέρματι την ίδια την υπέρβαση της ιερότητας της θρησκείας, και άρα μπορεί να καταλήξει στον αθεϊσμό! *Η ιστορικότητα του γίνεσθαι σκοτώνει την αιώνια τάξη του θείου*. Αντίθετα στο Ισλάμ η ταύτιση εγκόσμιου και υπερβατικού, με σαφή την κυριαρχία του δεύτερου, η λογική της αδιάκοπης επανάληψης ή ακόμα περισσότερο ενός ιστορικού χρόνου που κοιτάζει προς τα πίσω, κάνουν την ισλαμική σκέψη παντελώς απροσπέλαστη στον ιστορικιστικό ρασιοναλισμό. Η ιεραρχία είναι σαφής: *ντιν-ντουινιά-ντάουλα* (θρησκεία-κόσμος-κράτος) και δεν μπορεί να ανατραπεί παρά μόνο με την «προδοσία» του Ισλάμ και την αθεΐα που αποτελεί τη φοβερότερη κατηγορία για ένα μουσουλμάνο.

Για να επιστρέψουμε, λοιπόν στα πρόσφατα γεγονότα, ο βομβαρδισμός της Βαγδάτης, καταστρέφοντας την μυθική πρωτεύουσα της ακμής του αραβικού Ισλάμ, των χιλίων και μιας νυκτών του *Χαρούν αλ Ρασίντ*, αποτέλεσε μια προσβολή για την σύγχρονη υπόσταση του Ισλάμ. Η Βαγδάτη υπήρξε η μεγαλύτερη πόλη του κόσμου με πάνω από 1 εκατομμύριο πληθυσμό (η έκτασή της υπήρξε υπερδιπλάσια της Κωνσταντινούπολης και μεγαλύτερη από εκείνη του Παρισιού *intra muros* και ο Maurice Lombard μιλάει για 2 εκατομμύρια την εποχή της ακμής) και αποτελούσε κυριολεκτικά τον ομφαλό της γης με μια ακτίνα επιρροής που άρχιζε από την Ινδία και την κεντρική Ασία και έφθανε μέχρι την Ισπανία.

## Αραβικός εθνικισμός και ισλαμισμός

4. Ειδικότερα στον αραβικό κόσμο η επιστροφή στην ισλαμική ταυτότητα σηματοδοτεί μια αποτυχία του αραβικού εθνικισμού, τουλάχιστον σε αυτή τη φάση. Πράγματι ο αραβικός εθνικισμός, από την εποχή της Νάντα (Αναγέννησης) τον 19ο αιώνα στο Λίβανο και την Αίγυπτο εμφανίζεται αν όχι ως αθεϊστικό, οπωσδήποτε όμως ως εκκοσμικευμένο κίνημα. Γι' αυτό και πρωτοπόροι του αραβικού εθνικισμού υπήρξαν σε μεγάλο ποσοστό χριστιανοί, εβραίοι, μέλη των μουσουλμανικών αιρέσεων και δυτικοποιημένοι διανοούμενοι, δηλαδή όλοι εκείνοι που αναζητούσαν και μπορούσαν να βρουν μια κοινή ταυτότητα στον αραβικό εθνικισμό και όχι στη θρησκεία. Η πρώτη οργάνωση που δημιουργήθηκε σε όλο τον αραβικό κόσμο και αποτελούσε εστία του Αραβικού εθνικισμού ήταν η *Εταιρεία των τεχνών και επιστημών*, που ιδρύθηκε το 1847 στο Λίβανο από χριστιανούς. Εξάλλου ο Λίβανος, όπου οι χριστιανοί αποτελούσαν την πλειοψηφία μέχρι τον Β' παγκόσμιο Πόλεμο, υπήρξε η κοιτίδα του Αραβικού εθνικισμού<sup>8</sup>. Οι πρώτοι άραβες διανοούμενοι και φιλόλογοι ήταν χριστιανοί σε μεγάλο ποσοστό, όπως ο Ναζίφ Γιαζίι (1800-1871), ο γιος του Ιμπραήμ (1847-1906), ο Μπούτρος Μπουστάμι (1819-1883) κ.λπ.

Στην Αίγυπτο το Κομμουνιστικό Κόμμα που προσπάθησε να αναπτύξει τον Αραβικό εθνικισμό και τάχθηκε με το μέρος του Νάσερ επανιδρύθηκε από τον ιταλοεβραίο Ανρί Κουριέλ. Το Κομμουνιστικό Κόμμα ίδρυσε το Δ.Κ.Ε.Α. (Δημοκρατικό Κίνημα Εθνικής Απελευθέρωσης) στο οποίο ανήκαν δύο μέλη της ηγεσίας των «ελεύθερων αξιωματικών», οι Γιουσέφ Σαντίκ και Καλέντ Μοχιεντίν. Ο ίδιος ο Νάσερ και ο Αμέρ, οι ηγέτες των «ελεύθερων αξιωματικών» που ανέτρεψαν το βασιλιά Φαρούκ και εγκαινίασαν τη σύγχρονη εποχή του αραβικού εθνικισμού εθεωρούντο συμπαθούντες του κόμματος<sup>9</sup>.

Το Κόμμα Μπάαθ δημιουργήθηκε από έναν Αλαουίτη<sup>10</sup>, τον Ζακί αλ-Αρζούζι, ένα σουνίτη, τον Σαλάχ Μπιτάρ, και ένα χριστιανό, τον Μισέλ Αφλάκ. Το *Κίνημα των Αράβων εθνικιστών*, από το οποίο προέρχεται το *Λαϊκό Μέτωπο για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης*, καθώς και το *Δημοκρατικό Λαϊκό μέτωπο του Ναουατμέχ*, ιδρύθηκε από τον χριστιανό Ζωρζ Αμπάς. Σε όλα τα κομμουνιστικά κόμματα, και ιδιαίτερα στα σημαντικότερα, όπως του Ιράκ, ή του Λιβάνου, ήταν πολύ υψηλό το ποσοστό της συμμετοχής μειονοτήτων, όπως οι Κούρδοι, οι χριστιανοί, οι Αρμένιοι, οι Εβραίοι κλπ. Στη συνέχεια κόμματα όπως το ΕΑΜ της Αλγερίας



το Νασερικό κόμμα, το Νεο Ντεστούρ στην Τυνησία, όλα δηλαδή σχεδόν τα κόμματα που ηγήθηκαν του αντιαποικιακού αγώνα, υπήρξαν κόμματα με εγκόσμια ιδεολογία και χαρακτηριστικά<sup>11</sup>.

Όμως μετά την ανεξαρτησία ο αραβικός εθνικισμός δεν κατόρθωσε να επιτύχει την ενότητα των αραβικών χωρών, αντίθετα τα όνειρα μιας αραβικής αυτονομίας και ενότητας τσακίστηκαν στους τέσσερις αραβοϊσραηλινούς πολέμους, προτού δοκιμάσουν μια, ακόμα συντριπτική ήττα με την κατάρρευση του Ιράκ. Παράλληλα στάθηκε αδύνατο να απαντήσει στην οικονομική και δημογραφική πρόκληση. Ο αραβικός πληθυσμός που δεν έφτανε τα 50 εκατομμύρια το 1940 ξεπερνάει σήμερα τα 200. Εκατομμύρια ξεριζωμένοι αγρότες συγκεντρώνονται στις παραγκουπόλεις (το Κάιρο φτάνει τα 10 εκατ., το Αλγέρι τα 5 κλπ.). Επαναλαμβάνεται σε ένα βαθμό το σενάριο του ιρανικού «εκσυγχρονισμού». Μόνο που οι αραβικές μάζες των μουσταφαντούν (αποκλήρων, στα αραβικά) δεν αντιμετωπίζουν το Σάχη, αλλά τις διεφθαρμένες και ανίκανες εθνικιστικές ηγεσίες. Ιδιαίτερα μετά την ήττα της Αιγύπτου το 1967 εμφανίζεται και αναπτύσσεται προοδευτικά ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός, ο οποίος ενισχύεται μετά από κάθε ήττα των αραβικών ηγεσιών. Η ιρανική επανάσταση αποτέλεσε απλώς την πρώτη μεγάλη πλημμυρίδα του ισλαμικού κύματος και όχι την αφετηρία του. Έκτοτε αυτό το κύμα έχει εξαπλωθεί σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό σε όλες τις αραβικές χώρες, εκτός από μία ή δύο εξαιρέσεις.

Στην Αίγυπτο οι *Αδελφοί μουσουλμάνοι* γέννησαν δεκάδες οργανώσεις, από τις πλέον ανατρεπτικές και συνομωτικές μέχρι τις πιο λεγκαλιστικές και μαζικές. Ανάμεσα στις πρώτες βρίσκεται και η οργάνωση *Αλ Τζιχάντ* (Ιερός Πόλεμος) που τον Οκτώβριο του 1981 δολοφόνησε τον πρόεδρο Σαντάτ και εξόντωσε πάνω από 100 αστυνομικούς στην πόλη Ασιούτ στην Άνω Αίγυπτο. Το ίδιο και η οργάνωση *Αλ Ναγκούν Μεν Αλ Ναρ* (Οι δραπετές της κόλασης), που μετά το 1987 έκανε μια σειρά από τρομοκρατικές ενέργειες ενάντια σε δύο υπουργούς και ένα δημοσιογράφο, πιστό στον Μουμπάρακ<sup>12</sup>.

Στη Συρία, όπου το 12% του πληθυσμού είναι χριστιανοί και το 10-11% Αλαουίτες, το κόμμα του Μπάαθ στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό σ' αυτές τις δύο μειονότητες. Ο Ασσάντ και ολόκληρη η κυβερνητική και στρατιωτική ηγεσία είναι αλαουίτες και η εγκόσμια, μπααθική ιδεολογία τους αντιστοιχεί και στον μειοψηφικό χαρακτήρα της κυριαρχίας τους. Το 1982, όταν έγινε η μεγάλη εξέγερση των Αδελφών Μουσουλμάνων στη Χάμα, οι πραιτωριανοί του Ασσάντ εξόντωσαν πάνω από 20.000 άτομα, βομβαρδίζον-

τας την πόλη.

Στο Ιράκ, όπου το κόμμα *Αλ Ντάουα* (Το κάλεσμα) είχε ήδη πραγματοποιήσει δεκάδες απόπειρες ενάντια στο καθεστώς η εξέγερση των μαζών ενάντια στο Σαντάμ μετά το τέλος του πολέμου είναι ακριβώς μια ένδειξη της δύναμης του ισλαμιστικού κινήματος. Ο Νότος του Ιράκ, η περιοχή της Μπάσρα (Βασόρας) υπήρξε πάντα ένα οχυρό της ισλαμικής αμφισβήτησης. Εδώ έγινε τον 9ο αιώνα η εξέγερση των σκλάβων Ζεντζ που κήρυτταν τον κοινωνικό εξισωτισμό και από εδώ ξεκίνησαν οι Καρμάτες –που είναι αίρεση του σιιτισμού– για να εγκαθιδρύσουν τον μυστικιστικό κομμουνισμό τους. Εδώ γεννήθηκε και στις αρχές του 20ου αιώνα το εθνικό κίνημα ενάντια στον αγγλικό αποικισμό. Στο Ιράκ η σύνθεση του πληθυσμού έχει ως εξής: 6% είναι χριστιανοί ή άλλες μειονότητες, ενώ από το 94% των μουσουλμάνων το 55% είναι σίιτες, 20-25% άραβες σουνίτες και το υπόλοιπο 20% Κούρδοι σουνίτες. Είναι προφανές ότι η εκκοσμηκευμένη ιδεολογία του Μπάαθ ανταποκρίνεται στην κυριαρχία του 20% του πληθυσμού των αράβων σουνιτών.

Στην Αλγερία το *Μέτωπο Ισλαμικής Σωτηρίας* είναι ήδη πλειοψηφική δύναμη. Στην Τυνησία η αποτυχία και η διαφθορά του σοσιαλισμού του *Νεο-Ντεστούρ*, του κυβερνητικού κόμματος, που με τον Μπουργκίτα κυριάρχησε από την απελευθέρωση και μετά, για 30 χρόνια, θα οδηγήσει στην άνοδο από την δεκαετία του 1980 του *Κινήματος της Ισλαμικής Τάσης* του Ρασίντ Γκανουσί.

Η άνοδος του σιίτικου ισλαμισμού στο Λίβανο μετά την πτώση των Παλαιστινίων δεν χρειάζεται υπενθύμιση. Όμως και στην ίδια την Παλαιστίνη η δύναμη του *Κινήματος της Ισλαμικής Αντίστασης (Χαμάς)* αναπτύσσεται διαρκώς και πιθανόν θα γνωρίσει μια καινούργια ενίσχυση μετά τα γεγονότα στον Κόλπο και την ήττα της ΟΑΠ. Ας ακούσουμε έναν από τους εκπροσώπους του ισλαμικού κινήματος μέσα στην ίδια την Παλαιστίνη, τον *Αβντελφατάχ Ουβέϊσι*, 36 χρόνων σήμερα, δόκτορα της ιστορίας του Πανεπιστημίου του Έξετερ: «Η Παλαιστίνη είναι θρησκευτικός τόπος, μια ιερή γη που δεν ανήκει ούτε στους Παλαιστινίους, ούτε στους Άραβες, αλλά στο σύνολο της μουσουλμανικής κοινότητας – και κανένας, ούτε η ΟΑΠ, δεν μπορεί να πάρει την απόφαση να τη διαμελίσει. Ο δρόμος της απελευθέρωσης είναι ο δρόμος του Αγώνα, γιατί όπως μας δίδαξε ο Χασάν ελ Μπάννα<sup>13</sup> οι Εβραίοι και οι δυτικοί δεν καταλαβαίνουν παρά μόνο μία γλώσσα, εκείνη του αίματος. Εγώ υποστηρίζω ότι πρέπει πρώτα να απελευθερώσουμε την Χαΐφα και μετά την Εβρώνα<sup>14</sup>. Απέναντι στην αποτυχία του αραβικού εθνικισμού λοιπόν, μια και μόνη λύ-

ση, η μουσουλμανική κοινότητα.

Όμως, ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός δεν «χαρίζεται» ούτε στην «ισλαμική» Σαουδική Αραβία παρόλη την εφαρμογή της «σαρία» και τη χρηματοδότηση πολλών ισλαμικών οργανώσεων σε όλο τον κόσμο. Εδώ απορρίπτει την κυριαρχία του «κακού πρίγκηπα», φορέα του εκδυτικισμού και συμμάχου των Αμερικάνων. Το έτος 1400 της *εγίρας*<sup>15</sup> (1980), και στη διάρκεια του προσκυνήματος στη Μέκκα του 1ου Μοχαράμ έγινε «η αποστασία των φυλάκων των Ιερών τόπων» (έτσι ονομάστηκαν μετά το 1975 οι βασιλείς της Σαουδικής Αραβίας). Ένας από τους εξεγερμένους ο Μοχάμεντ μπεν Αμπνταλά Καρτανί ορίστηκε Μάχντι (απεσταλμένος του θεού, Μεσσίας), ενώ ο στρατιωτικός αργηγός Αλ Κουτεύμπι καταγόταν από μια φυλή που βρισκόταν σε σύγκρουση με τους Σεούντ ήδη από το 1924.

Το ισλαμικό κίνημα γνωρίζει μια γενικευμένη επέκταση, με μόνη και χαρακτηριστική εξαίρεση τη Λιβύη του Μουαμάρ Καντάφι, όπου η εγκαθίδρυση ενός εγκόσμιου ισλαμικού καθεστώτος «άμεσης δημοκρατίας» (της ισλαμικής Τζαμαχίριας), η εξισωτική φύση του καθεστώτος, οι πραγματικοί κοινωνικοί μετασχηματισμοί που έχουν γίνει και ... η χρήση των πετροδολларίων με τρόπο σχετικά πιο ορθολογικό για έναν ολιγοπληθή λαό, αφαίρεσαν από τον ριζοσπαστικό ισλαμισμό πολλά από τα όπλα του. Αυτή ακριβώς η εξαίρεση αποτελεί μια χαρακτηριστική *a contrario* ένδειξη για τη φύση του ισλαμικού ριζοσπαστισμού.

Έτσι, στον αγώνα μεταξύ αραβικού εθνικισμού και εκδυτικισμού από τη μια και του ομογάλακτου αδελφού του, του ισλαμισμού από την άλλη, φαίνεται πως μετά το 1980 ο τελευταίος παίρνει τη ρεβάνς. Και μιλάμε για ομογάλακτους αδελφούς γιατί τόσο ο αραβικός εθνικισμός όσο και ο ισλαμισμός σαν πολιτικοθρησκευτικό κίνημα άρχισαν να αναπτύσσονται σχεδόν ταυτόχρονα σαν μορφές απάντησης στην παρακμή των μουσουλμανικών χωρών και την υποταγή τους στη Δύση. Η εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1797 προκάλεσε τρομερή εντύπωση στον ισλαμικό κόσμο και από τότε αναπτύσσονται οι δυο παράλληλες, αντιθετικές και αλληλοσυμπληρούμενες αντιδράσεις του εθνικιστικού εκσυγχρονισμού και της ισλαμικής αναγέννησης. Ο βαχαμπίτικος χανπαλιτισμός με τον Μοχαμέντ Ιμπν Σεούντ προηγήθηκε του εθνικισμού του Μοχάμεντ Άλι και της προσπάθειας για την δημιουργία εθνικού κράτους στην Αίγυπτο.

Στην έρημο της Αραβίας σηκώθηκε πρώτα η σημαία της ισλαμικής αναγέννησης και αδιαλλαξίας. Ο *Μοχαμέντ Ιμπν Αμπντ αλ Βαχάμπ* (1705-1792) κήρυξε την επιστροφή σε ένα θεμελιακό και

«καθαρό» Ισλάμ, της σχολής του *Ιμπν Χανμπάλ* (780-855) και του *Ιμπν Ταϊμίγια* (1328) που υποστήριζαν ένα Ισλάμ χωρίς κανένα συμβιβασμό με οποιονδήποτε νεοτερισμό, και αποτελούν, ιδιαίτερα ο *Ιμπν Ταϊμίγια* εμπνευστές του σύγχρονου ισλαμισμού. Ο *Μοχαμμάντ ιμπν-Σεούντ* αποτέλεσε το ξίφος του βαχαμπιτισμού και κατέκτησε τη Μέκκα το 1803, για να φτάσει μέχρι τη Συρία και το Ιράκ στη συνέχεια, εγκαινιάζοντας μια «δεύτερη αραβική εξόρμηση». Ο *Μοχάμεντ Άλι* ο εκφραστής του Αιγυπτιακού εθνικισμού και εκσυγχρονισμού θα συγκρουστεί μαζί του και θα συντρίψει τα όνειρα μιας ισλαμικής επιστροφής (1812-1818). Ήταν ουσιαστικά η πρώτη σύγκρουση εθνικισμού και ισλαμισμού. Το 1925 ο *Αμπντελαζίζ ιμπν Σεούντ*, ηγέτης των βαχαμπιτών και του ισλαμικού κινήματος των βεδουϊνών *Ικβάν* θα πάρει τη ρεβάνς συντρίβοντας το όνειρο ενός παναραβικού βασιλείου με την κατάληψη της Μέκκας και την εκθρόνιση του *Χασεμίτη Χουσεϊν* που είχε ανακηρυχτεί καλίφης των Αράβων<sup>18</sup>.

Οι πρόδρομοι των *Αδελφών Μουσουλμάνων*, ο Πέρσης *Τζαμάλ Εντίν αλ-Αφγκανί* (1839-1897), ο Αιγύπτιος *Μουχαμάντ Αμππούχ* (1849-1905) και ο Σύρος *Ρασίντ Ριντά* (1865-1935) δρουν ήδη στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι έχουν 1,5 εκατομμύριο μέλη πριν το 1940 στην Αίγυπτο και παίζουν αποφασιστικό ρόλο στη διαμόρφωση των «ελεύθερων αξιωματικών», παράλληλα με το ... Κομμουνιστικό Κόμμα. Έτσι παρόλο που ακόμα ο ισλαμισμός δεν διαθέτει την δύναμη των φιλελεύθερων εθνικιστικών κομμάτων όπως το *Ουάφντ* στην Αίγυπτο, όμως δεν παύει να αναπτύσσεται. Μετά τον Β΄ Πόλεμο ο φιλελεύθερος εθνικισμός θα αντικατασταθεί από τον σοσιαλιστικό εθνικισμό και την στρατοκρατία, ενώ ο ισλαμισμός θα γίνει με τη σειρά του περισσότερο μαχητικός, αδιάλλακτος και ανατρεπτικός.

5. Όμως η ταύτιση του αραβικού κόσμου με το Ισλάμ είναι πολύ πιο βαθειά από ότι μπορεί να συλλάβει η δυτική σκέψη, είναι μια σχέση γενικού χαρακτήρα. Ο αραβικός κόσμος συγκροτήθηκε μέσω του Ισλάμ και ως Ισλάμ. Η εξάπλωση των Αράβων και η ηγεμονία τους σε όλους τους σημιτικούς λαούς της Μέσης και Εγγύς Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής έγινε με κύριο όπλο το Κοράνι. Οι Άραβες, οι οποίοι ήταν μάλλον ολιγοπληθείς επιβλήθηκαν σε λαούς πολυπληθέστερους και τους ενσωμάτωσαν μέσω του Ισλάμ, όπως εν μέρει έκαναν και οι Τούρκοι στη συνέχεια. Το γεγονός ότι το όχημα για την διάδοση της θρησκείας ήταν η αραβική γλώσσα αποτέλεσε το κυριότερο έρεισμα για την κυριαρχία τους και την διαμόρφωση του Αραβικού

έθνους. Επομένως ένας αραβικός εθνικισμός που ήθελε να είναι εγκόσμιος και λαϊκός (μη θρησκευτικός) ήταν πολύ δύσκολο να επιτύχει εξαιτίας αυτής της βαθύτατης ταύτισης. Απέναντι στην κρίση του Αραβικού κόσμου ο ισλαμισμός εμφανίζεται εν τέλει ως ο καταλληλότερος φορέας της ίδιας της αραβικής ενότητας. Δεδομένου λοιπόν ότι τα σύγχρονα όπλα του αραβικού εθνικισμού αποδείχτηκαν ανίσχυρα, ή τουλάχιστον ανεπαρκή πέρα από ένα ορισμένο σημείο, αναδύεται και πάλι η ισλαμική εκδοχή του αραβισμού.

## Ισλαμική παράδοση και κοινωνικός ριζοσπαστισμός

6. *Ο ισλαμισμός, ιδιαίτερα στη ριζοσπαστική εκδοχή του έχει τη δυνατότητα να αναφέρεται στην ισλαμική παράδοση ακόμα και για τα κοινωνικά υποδείγματα που χρησιμοποιεί.* Η ισλαμική παράδοση είναι γεμάτη από εξεγέρσεις ενάντια στην άδικη εξουσία, όσο και από κοινωνικούς πειραματισμούς κάθε είδους. Αναφέρθηκε ήδη στους Καρμάτες και τους Ζεντζν. Όμως οι συγκρούσεις και οι αντιπαραθέσεις αρχίζουν ήδη από την αρχή. Μετά το θάνατο του Μωάμεθ, ο οποίος δεν είχε αρσενικά παιδιά, γεγονός που απαγόρευε οποιαδήποτε δυναστική διαδοχή και νομιμοποίηση, ακολούθησαν οι 4 πρώτοι καλίφες που αναγνωρίζονται από όλες τις αιρέσεις και πτέρυγες του Ισλάμ. Ο Αμπού Μπακρ (632-634), ήταν πεθερός του προφήτη, ο Ομάρ (634-644), ο Οθμάν (644-656), γαμπρός του προφήτη και ο Αλί (656-661), ξάδερφος και γαμπρός του προφήτη. Και οι τρεις τελευταίοι δολοφονήθηκαν. Μαζί τους αρχίζουν οι μεγάλες αντιπαραθέσεις που σημάδεψαν το Ισλάμ, και το διαπερνούν μέχρι τα σήμερα. Ο Οθμάν υπήρξε ο πρώτος που άρχισε να θέτει την εγκόμια εξουσία πάνω από την πνευματική, οργάνωσε τη *σούννα* (παράδοση) και η ταξική διαφοροποίηση έγινε εξόφθαλμη. Ο Αλί, εξάδελφος και γαμπρός του προφήτη, ο οποίος εθεωρείτο ως ο νόμιμος διάδοχός του, παραμερίστηκε για πολλά χρόνια και ανέλαβε το καλιφάτο, μόλις μετά 24 χρόνια, για να δολοφονηθεί πολύ σύντομα. Όμως, είχε ήδη διαμορφωθεί η *σία* («κόμμα») του Αλί, που διεκδικούσε την νομιμότητα της διαδοχής του. Η «σία» απέρριπτε την εκκοσμίκευση της εξουσίας και την ανάπτυξη των ταξικών διαφοροποιήσεων, που εκπροσωπούσε πλέον το καλιφάτο. Ο Αλί ήρθε τελικά σε κάποιο συμβιβασμό με τους αντιπάλους του και πήρε

το καλιφάτο. Αντίθετοι στο συμβιβασμό ήταν οι *Καρεζίτες* που ήδη από το 657 διαχωρίστηκαν από τη «σία του Αλί και αποτέλεσαν την πρώτη από τις αναρίθμητες αιρέσεις του σιϊτισμού. Οι Καρεζίτες θεωρούν ότι ο αρχηγός της κοινότητας πρέπει να ορίζεται από αυτή άσχετα με οποιαδήποτε διαδοχή ή και φυλή («κάθε μουσουλμάνος μπορεί να γίνει καλίφης, ακόμα και ένας μαύρος σκλάβος»). Όμως η πληθειακή και πνευματοκρατική («μετα-υλιστική») λογική του κόμματος του Αλί δεν μπορούσε να γίνει αποδεκτή από τους Άραβες ηγέτες που πλέον, μέσω της κατάκτησης και σε ελάχιστα χρόνια είχαν κυριαρχήσει σε μια τεράστια και πλούσια περιοχή. Ο Μοαβίγια παγίδευσε και δολοφόνησε τον Αλί το 661 και εγκαθίδρυσε στη Δαμασκό την πρώτη κληρονομική δυναστεία των Ομμεϋάδων (661-750).

Με τη δολοφονία του Αλί το Ισλάμ σχίζεται σε δύο πτέρυγες (σχίσμα που επισφραγίζεται με το θάνατο του γιου του Αλί Χουσεϊν και της κόρης του Προφήτη Μωάμεθ Φατιμά, γυναίκας του πρώτου και μητέρας του δεύτερου, στην μάχη της Κέρμπαλα το 680). Από την μια πλευρά βρίσκεται η ορθοδοξία των σουνιτών, που υλοποιείται στην εγκόσμια εξουσία του καλίφη, και η οποία συγκροτεί ένα νομικο-θρησκευτικό οικοδόμημα –την σούννα– για τη διαχείριση μιας τεράστιας αυτοκρατορίας. Η σουνιτική υπεροχή θα επισφραγισθεί με τους Τούρκους και τη μεταφορά του καλιφάτου στην Κωνσταντινούπολη. Από την άλλη βρίσκονται οι σιίτες, οι οποίοι απορρίπτουν την εγκόσμια εξουσία του αρχηγού των πιστών, περνούν στην «παρανομία» για δεκατέσσερις αιώνες και συγκροτούν το λαϊκό και αμφισβητησιακό Ισλάμ απέναντι στην εγκόσμια ορθοδοξία. Ηγέτης των σιιτών είναι ο ιμάμης (οδηγός), ο οποίος σε αντίθεση με τον καλίφη (κληρονόμος, συνεχιστής, ενν. του προφήτη) δεν καταλαμβάνει εγκόσμια εξουσία. Έτσι, και ο Αγιατολάχ Χομείνι (Αγιατολάχ=απόδειξη του Θεού) ή ο Καμενεί σήμερα δεν αναλαμβάνουν εγκόσμια αξιώματα. Ο Χομείνι δεν πρέπει να συγχέεται με τον *ιμάμη*. Για τον δωδεκατιστικό σιιτισμό ένας και μόνο ιμάμης μπορεί να υπάρξει ο κρυμμένος δωδέκατος ιμάμης, του οποίου η έλευση θα σημάνει την συντέλεια του κόσμου. Ο δωδέκατος ιμάμης των σιιτών, ο Μοχαμάντ αλ Μαχντί (πρώτος ήταν ο Αλί που εγκαινιάζει την σιιτική γενεαλογία), χάθηκε το 879. «Πέρασε στην παρανομία» και η έλευσή του θα συνοδευτεί με το τέλος του κόσμου και την Δευτέρα Παρουσία. Αυτή η παράδοση μεταβάλλει το σιιτισμό σε παράγοντα διαρκούς αμφισβήτησης και υπονόμευσης, των κατεστημένων εξουσιών, ακριβώς γιατί ελάχιστες φορές, όπως με τους *Φατιμίδες* στην Αίγυπτο, και την νίκη του σιιτισμού μετά τον

15ο αιώνα στο Ιράν, εμφανίστηκαν σιιτικές δυναστείες. *Ο σιιτισμός είναι η θρησκεία των απόκληρων.* Επιπλέον το δόγμα του επειδή όχι μόνο επιτρέπει, αλλά επιβάλλει την αναζήτηση του κρυμμένου νοήματος των λόγων του προφήτη ευνοεί τον προβληματισμό και τις αιρέσεις.

Αντίθετα στους σουνίτες εμφανίζονται μόνο διαφορετικές σχολές «ερμηνείας» (που είναι τέσσερις, οι μαλεκίτες, στη Βόρεια Αφρική, οι χανμπαλίτες στην Αραβία, οι φιλελεύθεροι χανεφίτες στην Τουρκία, την Ινδία, την ΕΣΣΔ και οι σαφίτες στην Μέση Ανατολή, την Ινδονησία κλπ.) ενώ οι αποκλίνουσες ιδεολογίες θα πάρουν μάλλον το δρόμο των θρησκευτικών ταγμάτων όπως οι δερβίσες μπεκτασήδες και του αποκρυφισμού (όπως ο *σουφισμός*).

Εν κατακλείδει οι σίιτες παρόλο που αντιπροσωπεύουν σήμερα μόνο το 10% του Ισλάμ (100 εκατομμύρια πιστούς) αποτελούσαν μεγαλύτερο ποσοστό στο αραβικό Ισλάμ και προπαντός ήταν μια μόνιμη εστία αναταραχής. Η «σία» υπήρξε ο ανεξάντλητος τροφοδότης επαναστάσεων και εξεγέρσεων ενάντια στις κατεστημένες εξουσίες.

Η πρώτη μεγάλη σιιτική εξέγερση ήταν εκείνη του *Αμπού Μουσλίμ*, που ήδη το 747, στην ηγεσία των «μαυροντυμένων αγροτών» σάρωσε τη δυναστεία των Ομεϋάδων. Όσο για τους Αββασίδες, την μεγάλη αραβική δυναστεία που τους αντικατέστησε είχαν σαν εστία τους την Μεσοποταμία, όπου ο σιιτισμός ήταν κυρίαρχος, ιδιαίτερα ανάμεσα στους αγρότες και τους δούλους που καλλιεργούσαν τα εύφορα εδάφη του Νότου γύρω από τη Μπάσρα. Από εκεί ξεκίνησαν αναρίθμητες εξεγέρσεις, που προμήνυαν και τη σημερινή ενάντια στον «άπιστο δυνάστη» της Βαγδάτης. Οι εξισωτικές εξεγέρσεις ήταν κυριολεκτικά αμέτρητες στην Μεσοποταμία και το Ιράν. Μετά τον Αμπού Μουσλίμ, που δολοφονήθηκε, ακολούθησαν οι εξεγέρσεις του *Μάγου Νουντμπάντ* (754-755), του *Ουσταντασίς* (766-69), η επανάσταση του «προφήτη με το καλυμένο πρόσωπο» *Αλ Μουκανά* στο Χορασάν (Νότιο Ιράν), το 777-780, ο μεγάλος ξεσηκωμός του *Μπαμπέκ* (813-838), που έφτασε από το Αζερμπαϊτζάν μέχρι το Ιράκ. Η εξέγερση των ινδικής καταγωγής Ζοτς, στην Κάτω Μεσοποταμία, επί της εποχής του καλίφη *Αλ Μαμούν* (813-833), είχε σαν συνέπεια το διασκορπισμό τους μετά την ήττα τους στα σύνορα της αυτοκρατορίας, για να γίνουν οι σημερινοί τσιγγάνοι. Αναφερθήκαμε ήδη στην μεγάλη εξέγερση των Ζεντζ (868-883) που κατέλαβαν όλες τις πόλεις του Νότιου Ιράκ, καθώς και την Βασόρα και κράτησαν για πολλά χρόνια απέναντι στις στρατιές του καλίφη<sup>18</sup>.

Αν όμως αυτές οι εξεγέρσεις στηρίζονται σε ένα αγροτικό υπόστρωμα δεν λείπουν τα ανάλογα παραδείγματα και στις πόλεις. Κατά τη διάρκεια των αναταραχών που συνόδεψαν το θάνατο του Χαρούν αλ-Ρασίντ, ο λαός της Βαγδάτης κατέλαβε για λίγο την πρωτεύουσα. Επρόκειτο για την *εξέγερση των γυμνών*. Στη διάρκεια του καλιφάτου του Αλ Μαμούν οι χριστιανοί κόπτες βιοτέχνες του δέλτα του Νείλου εξεγείρονται και συσπειρώνουν γύρω τους και τα υπόλοιπα λαϊκά στρώματα. Χρειάστηκε να εκστρατεύσει ο ίδιος ο καλίφης για να καταστείλει την εξέγερση.

Το κίνημα των *καρματών* αποτέλεσε στη συνέχεια τη συμπύκνωση και το πέρασμα σε ένα ανώτερο στάδιο αυτών των πολυάριθμων αγροτικών και αστικών εξεγέρσεων. Ξεκίνησε αρχικά από τις συντεχνίες, οι οποίες αντιπαρτίθεντο στην κεντρική εξουσία για πολλούς αιώνες και ιδιαίτερα στη διάρκεια του 10ου αιώνα. Το καρματιστικό κίνημα που ήταν ταυτόχρονα θρησκευτικό και κοινωνικό, βασιζόταν σε μια μυστική οργάνωση με παράνομους «απεσταλμένους» και αντιπροσώπους σε κάθε περιοχή, που είχαν αναλάβει να προετοιμάσουν την έλευση του «απόκρυφου προφήτη», του Μάχντι. Εξέφραζε ένα ευρύ κοινωνικό κίνημα, με διαμαρτυρίες, απεργίες και εξεγέρσεις και προωθούσε ένα σύνολο από κοινωνικά αιτήματα που αφορούσαν στην ατομική ελευθερία, την απόρριψη του επίσημου νόμου του Ισλάμ και την επιμονή στο σχετικό χαρακτήρα κάθε συστήματος ανθρωπίνων σχέσεων.

Στο πολιτικό επίπεδο ο καρματισμός οδήγησε στην εγκαθίδρυση του καλιφάτου των φατιμιδών στην Αίγυπτο, όπως και στην εγκαθίδρυση μιας πολιτικής εξουσίας στον Περσικό κόλπο. Οι θεωρητικοί του καρματισμού προβάλλουν μάλιστα την αξία της χειρωνακτικής εργασίας και του κόσμου της εργασίας.

Από το σιιτισμό γενικότερα εκκινούν αναρίθμητες αιρέσεις με πολιτικοκοινωνικό περιεχόμενο. Σχεδόν από τον καθένα από τους δώδεκα ιμάμηδες αρχίζει και μια καινούργια σέκτα. Από τον τέταρτο, τον Αλί Ζαΐν αλ-Αμπιντίν και τον Ζαΐντ, οι Ζαΐντίτες της Υεμένης. Από τον έβδομο, τον Ισμαήλ, οι *Ισμαηλίτες* και οι καρμάτες. Από τους Ισμαηλίτες που αποτέλεσαν τη σημαντικότερη και ριζοσπαστικότερη σιιτική αίρεση με τους «απόκρυφους ιμάμηδες» και τον *Αλ-Μαχντί* (που δεν πρέπει να τον συγχέουμε με τον Μοχαμμάντ αλ-Μαχντί των πλειοψηφικών δωδεκατιστών σιιτών) προέρχεται και η δυναστεία των φατιμιδών στην Αίγυπτο. Από την Ισμαηλιτική γενεαλογία θα προέλθει η αίρεση των *Δρούζων* και από τον *Αλ Μουσανσίρ Νιζάρ* το 1094 η αίρεση των *Χασσασιγιούν*<sup>18</sup>. Από τον δέκατο ιμάμη των δωδεκατιστών εκκι-



νούν οι *αλαουΐτες*, κλπ. Οι *Δρούζοι* που βρίσκονται συγκεντρωμένοι στο όρος Λίβανος και την Συρία, περίπου 800.000 σήμερα, αποτελούν μια ενδογαμική αίρεση, η οποία αποκρύπτει τα ιερά της βιβλία από τον εξωτερικό κόσμο, δεν δέχεται την σαρία, δεν θεωρεί ιερό βιβλίο το Κοράνι, δεν έχει τζαμιά και δέχεται την μετεμψύχωση. Οι Χασσασιγιούν είναι οι περιβόητοι ασασίνοι (δολοφόνοι) του Μάρκο Πόλο, που έπαιρναν χασίσι για να δολοφονήσουν τους άπιστους και τους διεφθαρμένους ηγέτες, σύμφωνα με τις εντολές του «γέρου του βουνού». Οι Χασσασιγιούν είχαν σαν κέντρο τους το απρόσιτο κάστρο του *Αλαμούτ* στην Περσία, αλλά δρούσαν και στην Συρία και δολοφόνησαν εκατοντάδες «διεφθαρμένους» μουσουλμάνους ηγέτες, ανάμεσά τους και τους Φατιμίδες της Αιγύπτου, παρόλο που προήρχοντο από την ίδια αίρεση. Όταν το 1192 δολοφόνησαν και τον Κόνραντ ντε Μοντφερράτ, βασιλιά της Ιερουσαλήμ, έγιναν πασίγνωστοι και στους Δυτικούς και η λέξη *assassin* από τους ασασσίνους κατέληξε να σημαίνει τον δολοφόνο στα γαλλικά, τα ιταλικά, τα αγγλικά, κλπ.<sup>19</sup>.

Κάναμε αυτή την σχετικά μακροσκελή –τουλάχιστον για τα όρια του παρόντος κειμένου– αναφορά, για να συνειδητοποιήσει σε ένα βαθμό ο έλληνας αναγνώστης, που παρά την γεωγραφική και ιστορική εγγύτητα αγνοεί σχεδόν παντελώς την ισλαμική πραγματικότητα, το πως είναι δυνατό ο σύγχρονος ισλαμισμός να αντλεί από τα πολιτικοθρησκευτικά κινήματα της ένδοξης εποχής του Ισλάμ για τις ανάγκες του σήμερα.

Αυτός ακριβώς ο πλούτος της ισλαμικής παράδοσης και ο ριζοσπαστισμός του επαναστατικού ισλαμισμού, εξηγούν κατά ένα ποσοστό το γεγονός ότι πολλά μέλη των οργανώσεων της άκρας αριστεράς της δεκαετίας του 1970, θρέθηκαν δέκα χρόνια μετά, μέλη των ριζοσπαστικών ισλαμικών οργανώσεων.

## Παράδοση και ριζοσπαστιμός

7. Τέλος, αλλά όχι ελάχιστα, ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός, σε καθεστώτα απολυταρχικά, όπου σπανίζουν οι πολιτικές ελευθερίες, έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιεί την επίσημη γλώσσα και τους μηχανισμούς του Ισλάμ –επίσημη θρησκεία σε όλες τις μουσουλμανικές χώρες, εκτός από την Τουρκία, όπου δεν παύει να παραμένει κυρίαρχη– για να μεταφέρει σχεδόν ανενόχλητος, το μήνυμά του. Η χρήση των τζαμιών σαν χώρου πολιτικής δια-

μαρτυρίας και οργάνωσης στο Ιράν, υπήρξε κάτι που δεν μπόρεσε να αντιμετωπίσει ούτε ο ίδιος ο Σάχης, ούτε η περιβόητη μυστική του αστυνομία, η *Σαβάκ*, ούτε οι Αμερικάνοι σύμβουλοι του. Βέβαια, τηρουμένων των αναλογιών, κάτι αντίστοιχο είχε συμβεί και στην Πολωνία με την Καθολική εκκλησία, όμως στις ισλαμικές χώρες η ταύτιση είναι πολύ ισχυρότερη και ο αρχηγός του κράτους πρέπει να εμφανίζεται οπωσδήποτε ως πιστός. Όπως υπογραμμίζει ο Bruno Etienne: «οι καταπιεζόμενοι βιώνουν την εξέγερσή τους ενάντια στο σύστημα της κυριαρχίας μέσα στο αποκλειστικό πλαίσιο αναφοράς που προσφέρει η κυρίαρχη νομιμότητα. Γι' αυτό και οι κυβερνήσεις συνήθως δύσκολα μπορούν να εξοντώσουν τις μεσιανικές εξεγέρσεις που αντλούν από την ίδια θεολογική αναφορά με εκείνη που διασφαλίζει την νομιμότητα των κυριάρχων»<sup>20</sup>.

Έτσι, οι κήρυκες του ισλαμισμού μπορούν να καλούν στην ανατροπή των εγκόσμιων διεφθαρμένων ηγεσιών, εξασφαλίζοντας τη χρηματοδότησή τους από τη Σαουδική Αραβία, τα Εμιράτα ή το Πακιστάν, που παρά την εφαρμογή της σαρία, συνιστούν το ίδιο το πρότυπο της διεφθαρμένης εγκόσμιας εξουσίας για τους ισλαμιστές ριζοσπάστες! Στη διάρκεια της κρίσης του Κόλπου το *Μέτωπο Ισλαμικής Σωτηρίας*, που χρηματοδοτείται από τη Σαουδική Αραβία, εγκαλούσε την Αλγερινή κυβέρνηση για τη χλιαρή υποστήριξή της... στο Σαντάμ και κάτι αντίστοιχο συνέβη και στην Τυνησία. Οι ηγέτες των Αραβικών χωρών, ειδικά οι πιο καθυστερημένες και δυτικόφιλες, προσπάθησαν μέσω των πετροδολλαρίων να αμβλύνουν τη ριζοσπαστικότητα των ισλαμικών κινημάτων, στρέφοντας τα προς μια κατεύθυνση περισσότερο νομιμόφρονα και «θεμελιακή», ώστε να τα απομακρύνουν από τον ισλαμικό πολιτικό ακτιβισμό. Κάτι παρόμοιο έκαναν και οι περισσότερες κυβερνήσεις, που μέσα από τη χρηματοδότηση τζαμιών, τη διάδοση του Κορανίου ή τις αλλαγές στη νομοθεσία προς την κατεύθυνση της σαρία, προσπάθησαν να υπερακοντίσουν την επιρροή του ριζοσπαστικού Ισλάμ. Τελικά το μόνο που πέτυχαν είναι να παίξουν το παιχνίδι του, επανισλαμοποιώντας την κοινωνία και τον πολιτικό λόγο, και να διευρύνουν το χάσμα ανάμεσα στον παραγωγικό και καταναλωτικό εκδυτικισμό και την ιδεολογία των ευρύτερων μαζών. Γιατί βέβαια εκείνο που κρίνει την επέκταση ή όχι των ριζοσπαστικών εκδοχών του Ισλάμ δεν είναι η συντηρητική ή επαναστατική –αντίστοιχα– ερμηνεία του Κορανίου, αλλά η κοινωνική και πολιτική συγκυρία, που στον σημερινό αραβικό κόσμο συνηγορεί υπέρ μιας ριζοσπαστικής ερμηνείας.

## Οι φάσεις ανάπτυξης του ισλαμισμού

Μπορούμε να εντοπίσουμε τρεις περιόδους ανάπτυξης του ριζοσπαστικού ισλαμισμού στη σύγχρονη εποχή. Η πρώτη, που αρχίζει από τον μεσοπόλεμο με την ίδρυση των αδελφών Μουσουλμάνων, διήρκεσε μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1960, όταν ο ισλαμισμός ήταν σαφώς υποδεέστερος από τον εκκοσμηκευμένο παναραβισμό και εμφανιζόταν σε μεγάλο βαθμό σαν έκφραση των πιο οπισθοδρομικών τμημάτων της αραβικής κοινωνίας, των εμίρηδων κ.λπ. Όμως η ισλαμική σκέψη σε αυτή την πρωταρχική περίοδο διαμόρφωσης έθεσε τις βάσεις της μεταγενέστερης ανάπτυξής της. Μετά τον Χασάν ελ-Μπάννα, που ίδρυσε τους Αδελφούς Μουσουλμάνους, ακολούθησαν ο Πακιστανός *Αμπούλ Αλά αλ-Μαουντούντι* (1906-1979) που το 1941 ίδρυσε το *Τζαμαάτ-ι-Ισλάμι* στο Πακιστάν και στην Αίγυπτο ο θεωρητικός του «ισλαμικού σοσιαλισμού» *Σαγιέντ Κουντμπι*, (1906-1966) που έγραψε τα κυριότερα έργα του στη φυλακή (1954-1966), όπου και απαγχονίστηκε<sup>21</sup>. Στο Ιράν ο θεωρητικός του ριζοσπαστικού Ισλάμ και εν μέρει των *Μοτζαχεντίν του λαού* θα είναι ο Αλί Σαριάτι που θα φτάσει μέχρι τον «ισλαμικό λενινισμό» και την υπέρβαση της παράδοσης<sup>22</sup>.

Στη συνέχεια, ιδιαίτερα μετά την ήττα των Αράβων στον πόλεμο του 1967 αρχίζει η επέκταση και η ανάπτυξη των αγωνιστικών ισλαμικών ομάδων, που θέτουν πλέον άμεσους πολιτικούς στόχους, κυρίως την κατάληψη της πολιτικής εξουσίας μέσω του πραξικοπήματος ή της επανάστασης. Έχουμε ήδη μιλήσει για την Αίγυπτο. Στο Ιράν αναπτύσσονται οι *Μοτζαχεντίν*, στο Λίβανο ο *ιμάμης Μουσσά Σαντρ* δημιουργεί το 1974 το *Κίνημα των αποκλήρων* και το 1975 την στρατιωτική πτέρυγα του κινήματος την οργάνωση *Αμάλ* (Ελπίδα), ενώ ο *Φαντλαλά* (Το Κόμμα του Θεού). Όλες οι αραβικές χώρες πλημμυρίζουν από ριζοσπαστικές ισλαμικές οργανώσεις.

Μπροστά στην απειλή επέκτασης του πολιτικοθρησκευτικού ακτιβισμού ενισχύονται, ακόμα και από τις κυβερνήσεις, απολίτικες κινήσεις επιστροφής στη θρησκεία και τη σαρία. Κατά συνέπεια και μέσα από τη συνδυασμένη δράση αυτών των παραγόντων, στα τέλη της δεκαετίας του '70, αρχές του '80, παρατηρείται μια βαθύτατη ενίσχυση της ισλαμοποίησης της κοινωνίας που καταλήγει στην τρίτη περίοδο που διανύουμε σήμερα. Μέσα από τον ευρύτατο συγκριτισμό και την ώσμωση ανάμεσα στις ισλαμικές αγωνιστικές ομάδες και τον απολίτικο φονταμενταλισμό διαμορφώνονται ισλαμικές οργανώσεις νέου τύπου και διαστάσεων.

Η στρατηγική τους δεν συνίσταται πλέον στην κατάληψη της εξουσίας από τα πάνω, αλλά στην κατάκτηση της κοινωνίας από τα κάτω, από το τζαμί, από τις λαϊκές μάζες, και αν πρόκειται για βίαιη αλλαγή δεν θα είναι πια ένα πραξικόπημα, αλλά μια επανάσταση. Κατάληξη αυτής της διαδικασίας θα είναι η συγκρότηση μαζικών κομμάτων, όπου ο ισλαμισμός κατορθώνει να κερδίσει μια κάποια πολιτική νομιμότητα, η κατάληψη της πολιτικής εξουσίας όπως στο Ιράν, οι μαζικές λαϊκές εξεγέρσεις όπως στη Συρία, ή το Ιράκ. Το *Ισλαμικό Μέτωπο Σωτηρίας* στην Αλγερία το *Κίνημα της Ισλαμικής Τάσης* στην Τυνησία, η *Αμάλ* στο Λίβανο, οι *Αδελφοί Μουσουλμάνοι* στην Ιορδανία, η *Χαμάς* στην Παλαιστίνη, αποτελούν οργανώσεις αυτού του νέου τύπου, δηλαδή κινήματα που διεκδικούν την πολιτική εξουσία, όπως έγινε ήδη στο Σουδάν.

Μετά την εμπειρία του Ιράν, του Σουδάν και της Λιβύης, όπου με τον ένα ή άλλο τρόπο κυριάρχησε ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός, με τη διαρκή ενίσχυσή του στο Αφγανιστάν και με την εμπειρία της Σαουδικής Αραβίας και του Πακιστάν, όπου εφαρμόζεται η σαρία, ίσως να έχουμε ήδη μπει σε μια νέα εποχή, εκείνη της ανόδου στην εξουσία. Εκεί που όλοι οι μεσιανισμοί συναντάνε την επαλήθευση και τη δοκιμασία της πράξης και που οπωσδήποτε αποτελεί ένα μεγάλο πρόβλημα για τον ισλαμισμό. Γιατί εκεί όπου ο ισλαμισμός καταλαμβάνει την εξουσία η «Θερμιδώρ» μοιάζει αναπόφευκτη.

Χαρακτηριστικές ως προς αυτό υπήρξαν οι εξελίξεις στη Σαουδική Αραβία, την πρώτη χώρα όπου θριάμβευσε ο σύγχρονος ισλαμισμός. Στη Σαουδική Αραβία, η ενοποίηση της χώρας από τον Αμπντελαζίζ ιμπν-Σεούντ στηρίχτηκε στη δημιουργία του κινήματος *Ικθάν* το 1908, που αποτέλεσε στην κυριολεξία το «κόμμα της πρωτοπορείας» των βεδουίνων της ερήμου. Ο Σεούντ, για να υπερκεράσει τη διάσπαση και το νομαδισμό των φυλών έδωσε στο Ικθάν ένα ιδανικό, την επέκταση του Ισλάμ και απαιτούσε από κάθε μέλος του κινήματος να εγκαταλείψει τα υπάρχοντά του και τη νομαδική ζωή και να οικοδομήσει μια καινούργια ταυτότητα μέσα από τη δημιουργία νέων κollectιβιστικών κοινοτήτων μόνιμης εγκατάστασης, που ήταν ταυτόχρονα, θρησκευτικές, στρατιωτικές και αγροτικές. Το Ικθάν ενοποίησε τους βεδουίνους και τους ξαναέδωσε μια ιδεολογική ταυτότητα με το Ισλάμ και τον Αλλάχ. Όπως έλεγε ο Τ.Ε. Λώρενς «ο Βεδουίνος δεν χρειάζεται να ψάξει το Θεό μέσα του, είναι απόλυτα βέβαιος ότι βρίσκεται ο ίδιος μέσα στο Θεό». Όμως όταν η επέκταση του βασιλείου της Σαουδικής Αραβίας προσέκρουσε στην

Αγγλική δύναμη και ο Σεούντ συμβιβάζεται μαζί τους, το Ικβάν που επιθυμεί την συνέχιση του πολέμου, συγκρούεται με τον ίδιο τον Σεούντ (1927-1930) και συντρίβεται. Η «Θερμιδώρ» είχε αρχίσει. Το κοινοτικό, κολλεκτιβιστικό καθεστώς θα υποταχτεί στα πετροδολάρια και ο ισλαμικός εξισωτισμός θα μετεξελιχτεί σε έναν ισλαμικό συντηρητισμό, έστω και αυστηρό.

Στο Ιράν η ριζοσπαστική επανάσταση, όπου οι «ισλαμομαρξιστές» Μοντζαχεντίν και οι μαρξιστές Φενταγίν, διεκδικούσαν μια εξισωτική, σοσιαλιστική κοινωνία, μετεξελίχτηκε σε μια ισλαμική θεοκρατία, όπου η συμμαχία των κληρικών με τους εμπόρους του μπαζάρ κυριάρχησε και συνέτριψε τους ριζοσπάστες συμμάχους των πρώτων χρόνων.

Κατά συνέπεια ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός δεν μπορεί πλέον να αρκείται στην απλή διεκδίκηση της εφαρμογής του ισλαμικού νόμου, δεδομένου ότι τα «ισλαμικά» κράτη πολλαπλασιάζονται, αλλά αν θέλει να επιβιώσει θα είναι υποχρεωμένος να επιμένει πλέον σε μια διαφορετική ερμηνεία και κοινωνικό περιεχόμενο του Ισλάμ. Διαφορετικές εκδοχές του Ισλάμ θα συγκρούονται μεταξύ τους (όπως ήδη έγινε μεταξύ Αμάλ και Χεζμπ-Αλλά στο Λίβανο), εξαιτίας του διαφορετικού κοινωνικού και πολιτικού τους προσανατολισμού.

## Οι προοπτικές του ισλαμικού κινήματος

Παρόλο που το αντικείμενο της έρευνάς μας είναι κατεξοχήν ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός είδαμε πως το ισλαμικό κίνημα δεν έχει ενιαία δομή, αντίληψη και κατεύθυνση. Το ισλαμικό κίνημα περιλαμβάνει στους κόλπους τους απόψεις και πρακτικές από τις πλέον ριζοσπαστικές μέχρι τις πλέον συντηρητικές. Θα μπορούσαμε σχηματικά να μιλήσουμε για τρεις τάσεις στα πλαίσιά του, τη «δεξιά», την οποία εκπροσωπούν η Σαουδική Αραβία, και το Πακιστάν, το «κέντρο», όπου μπορούμε να περιλάβουμε το σημερινό Ιράν και οργανώσεις όπως οι «Αδελφοί Μουσουλμάνοι» στην Αίγυπτο και την Ιορδανία, το Μέτωπο Ισλαμικής Σωτηρίας στην Αλγερία, η Αμάλ στο Λίβανο και τέλος την Αριστερά όπου βρίσκονται ο Αλί Σαριάτι και οι ιρανοί Μοτζαχεντίν, οι οργανώσεις που ακολουθούν τον Σαγιέντ Κουτμπ στην Αίγυπτο, το Χεζμπ-Αλλά, κ.λπ.

Αυτή η πολυμορφία δεν επιτρέπει εύκολες προβλέψεις για το μέλλον, ειδικά από παρατηρητές διαποτισμένους με τον δυτικό

ορθολογισμό για την χριστιανική κουλτούρα, οι οποίοι, όπως ο υποφαινόμενος, δεν διαθέτουν επαρκή γνώση του ισλαμικού φαινομένου. Απλώς μπορούμε να μείνουμε σε ορισμένες διαπιστώσεις. Αυτές αφορούν κατ' αρχήν στην προφανή επανισλαμοποίηση των μουσουλμανικών και ειδικότερα των αραβικών χωρών. Κατά δεύτερο λόγο στο ότι αυτή η επιστροφή στο Ισλάμ δεν σημαίνει υποχρεωτικά κοινωνική ή τεχνολογική οπισθοδρόμηση, τουλάχιστον σαν πρόθεση, αλλά συχνά μια προσπάθεια «ισλαμοποίησης του εκσυγχρονισμού». Πρόκειται δηλαδή για μια απόπειρα ένταξης του κόσμου της τεχνολογίας και της σύγχρονης παραγωγής στα πλαίσια της ισλαμικής σκέψης, πράγμα που θα επέτρεπε τον έλεγχο και την κυριαρχία πάνω σε αυτόν, μια και ο κλασικός εθνικισμός και σοσιαλισμός αποδείχτηκαν ανίκανοι να το κάνουν. Όπως έγραφε ο Ρασίντ Γκαννούσι, ηγέτης του Κ.Ι.Τ. της Τυνησίας το 1974 «η γενίκευση της εκπαίδευσης στον ισλαμικό κόσμο επέτρεψε στη νέα γενιά να μάθει πως η δύναμη της Δύσης βρίσκεται στις τεχνικές της μεθόδους και πως αυτές είναι προσπελάσιμες σε όλους τους ανθρώπους «...» η Δύση δεν είναι πλέον αυτός ο γίγαντας που κυριαρχούσε στον κόσμο χωρίς να ξέρουμε το γιατί»<sup>23</sup>.

Από αυτή την άποψη ο ισλαμισμός αποτελεί μια προσπάθεια ερμηνείας και ενσωμάτωσης του τεχνολογικού και παραγωγικού ορθολογισμού της Δύσης μέσα από το φίλτρο της εγχώριας ιδεολογίας του ισλαμισμού. Αν, κατ' αναλογία, ο Μάο τσε-Τουνγκ σινοποίησε το μαρξισμό-λενινισμό, οι ισλαμιστές θεωρητικοί και αγωνιστές στοχεύουν στον εξισλαμισμό του σύγχρονου ορθολογισμού. Η απόπειρα αυτή, άσχετα με την πολύ προβληματική έκβασή της, θα σφραγίσει όχι μόνο τον μουσουλμανικό κόσμο, αλλά ολόκληρο τον πλανήτη. Γιατί για άλλη μια φορά αποδεικνύεται πως ο δυτικός και τεχνολογικός ορθολογισμός δεν μπορεί να μεταβληθεί σε παγκόσμια κουλτούρα μέσα από την κυριαρχία, παρά το «θρίαμβο» των «στελθ» πάνω από τον ουρανό του Ιράκ. Μια παγκόσμια κουλτούρα μπορεί να αναδειχτεί μόνο από έναν νέο συγκριτισμό, που δεν μπορεί να είναι μονοδιάστατος, ή μιας κατεύθυνσης Δύση-Ανατολή. Όσο δεν έχουν δημιουργηθεί οι όροι ενός διαλόγου, οι λαοί και οι κουλτούρες θα προβάλλουν την αντίστασή τους και θα δοκιμάζουν να ενσωματώσουν την τεχνική και τη δημοκρατία στο δικό τους λόγο και σύστημα αξιών.

Το ερώτημα που διχάζει την κοινωνιολογική και την πολιτική σκέψη είναι εάν εντέλει ο δυτικός πολιτισμός θα εκπορθήσει και τα τελευταία οχυρά της σκέψης και των φαντασιακών αντιλή-

ψεων του υπόλοιπου πλανήτη, ή εάν αντίθετα θα αποδειχτεί ανίκανος να μεταβληθεί χωρίς ουσιαστικές αλλοιώσεις σε μια παγκόσμια κουλτούρα. Αν δηλαδή η παγκοσμιότητα της κόκα-κόλα θα αποδειχτεί μακροπρόθεσμα το πρότυπο για το πλανητικό χωριό που αναδύεται. Η λογική του δυτικού ορθολογισμού-ιμπεριαλισμού υπήρξε ακριβώς η επέκταση και ενσωμάτωση του πλανήτη σε ένα όλον που θα διέπεται, από τις αρχές της εργαλειακής αποδοτικότητας και του καρτεσιανού λόγου<sup>24</sup>. Ο ίδιος ο Μαρξ φανταζόταν ότι ο δυτικός καπιταλισμός θα εξαπλωθεί αναπόφευκτα στις εσχατιές της γης και θα συντρίψει όλες τις παλιότερες προκαπιταλιστικές δομές και κατά συνέπεια όχι μόνο ο κόσμος θα ενοποιηθεί γύρω από μια ενιαία αντίθεση, κεφάλαιο-εργασία, αλλά και θα επικρατήσει το δυτικό πρότυπο.

Στην πραγματικότητα η εξέλιξη ήταν πολύ πιο αμφιλεγόμενη. Η επέκταση του δυτικού ιμπεριαλισμού και η συσσώρευση του κεφαλαίου σε παγκόσμια κλίμακα συνοδεύτηκαν από μια χωρίς τέλος και διαρκώς επαναλαμβανόμενη, σε διαφορετικά επίπεδα, αναπαραγωγή της «ετερότητας». Όσο δε για την περιβόητη οικονομική ολοκλήρωση μετατιθόταν σε ένα επόμενο και εν τέλει μυθοποιημένο στάδιο. Η αντίθεση «κέντρου-περιφέρειας» αναπαράγεται χωρίς τέλος και σε μια κλίμακα που διαρκώς διευρύνεται. Επί πλέον ο δυτικός πολιτισμός μοιάζει να έχει εξαντλήσει την δυνατότητα παραγωγής νέων φαντασιακών σημασιοδοτήσεων, ικανών να εντάξουν και να ποδηγετήσουν τις αναζητήσεις όχι μόνον των λαών του τρίτου κόσμου, αλλά και των ίδιων των μητροπόλεων. Μετά τη μεγάλη κρίση του μαρξισμού, το εμπόρευμα, η κατανάλωση, η ατομικοποίηση φαίνεται να αντικαθιστούν κάθε προηγούμενη ιδεολογία της «προόδου» και επομένως αφήνουν ένα τεράστιο φαντασιακό και ιδεολογικό κενό.

Αυτή η κρίση των μαρξιστικών και γενικότερα «προοδευτικών» προτύπων, τουλάχιστον των μέχρι τώρα κυρίαρχων, θα διαπιστωθεί και στον ίδιο τον «Τρίτο Κόσμο». Πράγματι μέχρι την δεκαετία του 1970, και σε όλη τη διάρκεια του 20ου αιώνα ο Τρίτος Κόσμος και οι κάθε είδους ελίτ εμφορούνται από μια βασική ιδέα: «να φτάσουν και να ξεπεράσουν τη Δύση». Εθνικισμός, μαρξισμός, ιδεολογία της προόδου, βιομηχανοποίηση είναι οι νέοι θεοί που ήρθαν να αντικαταστήσουν το Βούδα, τον Αλλάχ, τον Κομφούκιο. Και οι άρχουσες τάξεις συνεχίζουν να επιμένουν στην ίδια κατεύθυνση. Ιδιαίτερα μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο την αποαποικιοποίηση και τα πρώτα στάδια της «απογείωσης», η μυθολογία της ανάπτυξης γνώρισε μια κυριολεκτική αποθέωση.

Από τη δεκαετία του 1970 και μετά έχουμε μια διπλή εξέλιξη.

Η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού και του μαρξισμού-λενινισμού επικυρώνει την φιλελεύθερη ιδεολογία του κοινωνικού καπιταλισμού και μοναδικός ορίζοντας της «προόδου» γίνεται εκείνος του κεφαλαίου. Την ίδια στιγμή όμως προσεγγίζονται αυτά καθεαυτά τα όρια της προόδου! Η οικολογική κριτική έχει πλέον οριοθετήσει τα όρια της ποσοτικής και εκθετικής ανάπτυξης, ενώ οι διαρκώς διογκούμενες μάζες του «Τρίτου Κόσμου» συνειδητοποιούν ότι το δυτικό μοντέλο παραγωγής και κατανάλωσης είναι απρόσιτο για τις ίδιες, οριστικά και αμετάκλητα. Για παράδειγμα και μόνο αναφέρουμε ότι αν η Κίνα είχε το ίδιο επίπεδο αυτοκίνησης με τη Δύση το 1/4 των καλλιεργούμενων εδαφών θα καλύπτονταν από δρόμους! Οι ίδιες οι αραβικές χώρες και ιδιαίτερα οι πετρελαιοπαραγωγικές που γνώρισαν μια χωρίς προηγούμενο «ευημερία» μετά την άνοδο της τιμής του πετρελαίου χάνουν στη διάρκεια της δεκαετίας του '80 με το σταδιακό ροκάνισμα των τιμών, το μεγαλύτερο ποσοστό των πρόσθετων εισοδημάτων τους και μετά τον πόλεμο του Κόλπου, το Ιράκ, η Σαουδική Αραβία και το Κουβέϊτ θα γνωρίσουν μια κρίση χωρίς προηγούμενο.

Τελικά η αναπαραγωγή του σημερινού μοντέλου ανάπτυξης σε παγκόσμια κλίμακα προϋποθέτει την υπανάπτυξη του Τρίτου Κόσμου, και δεν οδηγεί όπως πιστευόταν σε μια παγκόσμια ενοποιημένη και ισότιμη αγορά. Παλιότερα η θέληση της προσέγγισης στη Δύση μέσα από μια ιδεολογική υπεραναπλήρωση ενδύονταν το σχήμα της επαναστατικής ανατροπής της ιμπεριαλιστικής τάξης με όπλο το μαρξισμό, το σοσιαλισμό ή τον προοδευτικό εθνικισμό. Σήμερα η νέα συνείδηση του ανέφικτου μιας τέτοιας απόπειρας οδηγεί είτε στην περιθωριοποίηση και την απελπισία μέσα στις μητροπαραγκουπόλεις είτε/και στη στροφή σε αξίες ριζικά διάφορες από τις δυτικές ως στοιχείο ταυτότητας. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» στη Λατινική Αμερική, το «Φωτεινό Μονοπάτι», και ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός ενός Σαγιέντ Κουντμπ, και ενός Αλί Σαριάτι ανταποκρίνονται ακριβώς σε αυτή την αναζήτηση, για να μην αναφερθούμε στον ισλαμισμό του Μπεν Μπελλά ή του Καντάφι<sup>25</sup>. Η απόρριψη των ιδεολογιών της προόδου, κάθε απόχρωσης, και η άντληση από την παράδοση και το πολιτιστικό υπόβαθρο των λαών του Τρίτου Κόσμου, αποτελεί ένα φαινόμενο παράλληλο με την κριτική της προόδου στην ίδια τη Δύση, που επιτελεί κατεξοχήν το πράσινο κίνημα. Η αναφορά στην παράδοση και τις αξίες της που είναι ριζικά διαφορετικές από εκείνες της κυρίαρχης Δύσης αποτελεί τη μοναδική διέξοδο σε κοινωνίες που μοιάζουν αδιέξοδες, έστω και αν αυτή η «διέξο-



δος» βρίσκεται κυρίως στο φαντασιακό επίπεδο.

Μια και η κατάκτηση του καταναλωτικού επιπέδου της Δύσης είναι απρόσιτη, παρατηρείται ένα φαινόμενο απόρριψης των ίδιων των καταναλωτικών αξιών. Η ανατήρηση μιας «ισλαμικής οικονομίας», ή η «αποσύνδεση» από τη Δύση και η αυτόκεντρη ανάπτυξη μέσα από μια ενιαία οικονομία των ισλαμικών χωρών, απορρίπτει τον τόκο κ.λπ., αποτελεί, μια απόπειρα μεταγραφής στο οικονομικό επίπεδο αυτής της άρνησης των δυτικών αξιών. Υπ' αυτή την έννοια ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός δεν αποτελεί απλώς ένα φαινόμενο «επιστροφής» στη χρυσή εποχή του Ισλάμ, αλλά μια προσπάθεια «εξισλαμισμού του εκσυγχρονισμού», δηλαδή *επιλογή ενός διαφορετικού εκσυγχρονισμού.*

*Κατά συνέπεια ο ισλαμισμός αποτελεί το καταφύγιο για την συγκρότηση μιας ιδεολογίας ενάντια στους δυτικούς κυρίους, μιας ιδεολογίας αντίστασης απέναντι στην εισβολή της Δύσης. Εκεί βρίσκεται η δύναμή του.*

Όμως δεν θα πρέπει να την υπερτιμάμε, ούτε να αποκρύπτουμε τα όριά της, διότι ενώ αποτελεί ιδεολογία αντίστασης απέναντι στη Δύση, συνιστά ταυτόχρονα και στοιχείο κυριαρχίας των παραδοσιακών αρχουσών τάξεων πάνω στις κατώτερες τάξεις, καταπίεσης της γυναίκας, ολοκληρωτισμού και σωβινισμού.

Δεν είναι τυχαίο εξάλλου πως ιεροφάντεις του ισλαμισμού δεν είναι μόνο οι αγιατολλάχ του Ιράν αλλά και οι πρίγκηπες του Κόλπου και της Σαουδικής Αραβίας και οι αντιδραστικοί του Πακιστάν. *Ο ισλαμισμός αποτελεί στοιχείο ταυτότητας και αντίδρασης απέναντι στην εισβολή του βιομηχανισμού και της Δύσης, εμπεριέχει ένα αντικαπιταλιστικό δυναμικό, αλλά βρίσκεται σε εγγενή αδυναμία να απαντήσει στα ζητήματα της εποχής, σαν τέτοιος.* Γι' αυτό και ο Σαγιέντ Κουντμπ και κυρίως ο Αλί Σαριάτι, που διαθέτει και το πιο εύπλαστο εργαλείο του σιιτισμού, επιχειρούν μέσα από την ισλαμομαρξιστική σύνθεση να υπερβούν το αδιέξοδο του εγκλεισμού μέσα στα όρια της παραδοσιακής ισλαμικής ιδεολογίας. Οι πλέον προχωρημένες πτέρυγες του ριζοσπαστικού ισλαμισμού επιχειρούν στα πλαίσια των μουσουλμανικών χωρών κάτι ανάλογο με την ρομαντικο-μαρξιστική σύνθεση, του οικολογικού και εναλλακτικού χώρου στη Δύση. Όμως το βάρος της παράδοσης και της κατεστημένης ισλαμικής ιεραρχίας είναι τέτοιο, ώστε δύσκολα θα κατορθώσει ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός να επιβληθεί, χωρίς την εμφάνιση της «Θερμιδώρ».

Υπ' αυτή την έννοια ο ισλαμισμός είναι κατ' αρχήν και κυρίως μια ένδειξη της κρίσης των εγκόσμιων ιδεολογιών, και στην εκδοχή του ριζοσπαστικού ισλαμισμού, μπορεί να μεταβληθεί σε

μια στιγμή *μετάβασης*, από το κυρίαρχο δυτικό υπόδειγμα προς μια ιδεολογία της ατομικής και συλλογικής απελευθέρωσης, που η σοσιαλιστική ιδεολογία και πρακτική δεν μπόρεσε να ικανοποιήσει.

Για την ώρα οι αντιφάσεις του ισλαμισμού αποτελούν δευτερεύουσα πλευρά του φαινομένου και κυρίαρχη παραμένει η ενίσχυση του, ως στοιχείο ταυτότητας και ως η μοναδική δυνατότητα αντιπολίτευσης σε ολοκληρωτικές κοινωνίες και αυταρχικά καθεστώτα. Ακόμα και μια περισσότερο ολοκληρωμένη απελευθερωτική ιδεολογία θα είναι υποχρεωμένη σε μια φάση μετάβασης να συντεθεί με ισλαμικά στοιχεία. Και ο πόλεμος στον Κόλπο εξαλείφοντας την ισχύ και των τελευταίων εθνικιστικών αραβικών ηγεσιών θα αφήσει ένα κενό που μόνο ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός θα μπορεί να καλύψει. Πάντως ήδη από σήμερα συμπεριλαμβάνεται στους κερδισμένους του πολέμου<sup>26</sup>.

## Τα όρια του ισλαμισμού

Παρ' όλα αυτά δεν είμαστε καθόλου βέβαιοι για την έκβαση του εγχειρήματος του ριζοσπαστικού ισλαμισμού. Τα αρνητικά και αντιφατικά στοιχεία είναι πάρα πολλά.

Α. Κατ' αρχήν γνωρίζουμε όλοι τη σημασία που έχει για τις γυναίκες η επιστροφή στον ισλαμικό νόμο: Τον ουσιαστικό αποκλεισμό τους από κάθε κοινωνική ζωή και την στέρηση της κυριαρχίας πάνω στο σώμα τους. *Σε ότι αφορά λοιπόν στις γυναίκες η επίδραση της επανισλαμοποίησης είναι καθαρά αρνητική.* Και αυτό αφορά γενικότερα τα προβλήματα της οικογένειας, της σεξουαλικής ελευθερίας και τελικά της υπόστασης του ατόμου.

Β. Η άρνηση του ιστορικού χρόνου, τέτοιου που τον επέβαλε η Ιουδαιοχριστιανική παράδοση και ο δυτικός ορθολογισμός στη συνέχεια, αποτελεί ένα στοιχείο αντίστασης και ταυτότητας, αλλά εμπεριέχει τεράστιους κινδύνους και παγίδες. Γιατί μπροστά σε έναν κόσμο τον οποίο θα πρέπει οι λαοί να μπορέσουν να τον ελέγξουν για να τον αλλάξουν ο ισλαμισμός, ακόμα και ο ριζοσπαστικός, μπορεί να μεταβληθεί σε στείρα παρελθοντολογία και προγονοπληξία, σε στοιχείο αδυναμίας ένταξης στο σύγχρονο κόσμο και παραμονής σε ένα κόσμο φαντασμαγορικό και εξωπραγματικό. *Θεωρούμε εξαιρετικά δύσκολη, αν όχι αδύνατη, την προσαρμογή στο σύγχρονο κόσμο όσο η θρησκευτική λογική παραμένει κυρίαρχη.* Μόνο μια νέα σύνθεση που θα μπορούσε να

είναι υπέρβαση τόσο της παλιάς ισλαμικής μονοκρατορίας, όσο και του δυτικού ιμπεριαλισμού, θα έδινε ίσως μια ικανοποιητική και βιώσιμη απάντηση. Υπ' αυτή την έννοια το κύμα της ισλαμοποίησης της κοινωνίας δεν μπορεί, όπως ήδη τονίσαμε παραπάνω, παρά να αποτελέσει *μια στιγμή μετάβασης* προς την κατεύθυνση μιας νέας σύνθεσης. Η απομάγευση του κόσμου είναι πια μια αναπότρεπτη πραγματικότητα. Μια νέα αντίληψη για τον κόσμο δεν μπορεί να είναι μαγικοθρησκευτική, έστω και αν χρειαστεί να βυθιστεί στην παράδοση πολιτισμών και λαών για να αντιμετωπίσει την εργαλειακή ορθολογικότητα του παγκόσμιου καπιταλισμού. Η συμφιλίωση με τη φύση, το σώμα μας, την κοινότητα, δεν μπορεί πλέον να στηριχτεί στο θρησκευτικό στοιχείο ως κύρια συνιστώσα.

Η άρνηση του ιστορικού χρόνου, μπορεί να εμπεριέχει ένα επαναστατικό στοιχείο διεκδίκησης «εδώ και τώρα» μιας άλλης τάξης του κόσμου, αλλά μπορεί να οδηγήσει και σε πλήρη αδυναμία ανάλυσης του κόσμου και του συσχετισμού δυνάμεων. Από το βασίλειο της «Πολιτείας των Ίσων», μπορεί να μεταβληθεί σε έναν μεσιανικό και καταπιεστικό ολοκληρωτισμό, όπως φάνηκε να γίνεται με την ιρανική επανάσταση.

Γ. Το γεγονός ότι ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός μπορεί να ταυτιστεί με την εφαρμογή της σαρία, και με μια απλή επιστροφή στην παράδοση, οδηγεί στην ενίσχυση των αντιδραστικών πετρομοναρχιών και καθεστώτων όπως του Σουδάν ή του Πακιστάν, όπου ο ισλαμισμός και ο ισλαμικός νόμος χρησιμοποιούνται σαν εργαλεία οικονομικής και κοινωνικής καταπίεσης. Επομένως η επιμονή στο γράμμα της ισλαμικής παράδοσης οδηγεί στον κίνδυνο της ταύτισης με αντιδραστικές κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις.

Δ. Ο ισλαμισμός θέλοντας να είναι ολιστικός, μια «ιδεολογία» και όχι απλώς μια θρησκεία, όπως τονίζει ο Αλί Σαριάτι, και όπως υποστηρίζει το επίσημο δόγμα του Ιράν, εμπεριέχει έναν εγγενή κίνδυνο ολοκληρωτισμού που εξαφανίζει κάθε έννοια ατομικών δικαιωμάτων και παραπέμπει στην μονοκρατορία της κοινότητας. Με αυτή την έννοια, όπως κάθε ολιστική και κολλεκτιβιστική ιδεολογία –δεδομένης μάλιστα της θρησκευτικής αυθεντίας που την υποβαστάζει– μπορεί πολύ εύκολα να οδηγήσει από τον Παράδεισο της αλληλεγγύης στην Κόλαση της καταστολής.

Ε. Ένας άλλος κίνδυνος που απειλεί και υπονομεύει από τα μέσα το ισλαμικό κίνημα και την ριζοσπαστική εκδοχή του είναι η μετατροπή του σε μια ξενόφοβη και εν τέλει σωβινιστική ιδεολογία. Τέτοια φαινόμενα θα επισημάνουμε ακόμα και στα πιο προο-

δευτικά ισλαμικά κινήματα. Η όψη αυτή του ισλαμισμού έχει χαρακτηριστικά εγγενή και όχι συγκυριακά, δεδομένου ότι ο διαχωρισμός ανάμεσα στους «πιστούς» και τους «απίστους» συνεπάγεται μια τέτοια λογική. Το Ισλάμ έχει μια μακραίωνη παράδοση κατάκτησης και προσηλυτισμού και δεν πρέπει ούτε μπορεί να ωραιοποιείται ως μια θρησκεία «ειρήνης» και μόνο, όπως γίνεται από πολλούς ισλαμολόγους και μουσουλμάνους ερευνητές. Αυτό το σπέρμα μισαλλοδοξίας αναδεικνύεται ανάγλυφα σε όλες τις περιπτώσεις που το Ισλάμ μεταβάλλεται σε εξουσία, όπως στο Ιράν, αλλά ακόμα και πριν την κατακτήσει, όπως στο Αφγανιστάν, τις σοβιετικές ισλαμικές δημοκρατίες, τους Λιβανέζους σίιτες κ.λπ.

*Η δύναμη αντίστασης –και το Ισλάμ είναι κάτι τέτοιο– δεν σημαίνει ταυτόχρονα και δύναμη απελευθέρωσης. Για να μπορέσει το ισλαμικό κύμα να συμβάλει σε μια απελευθερωτική προσπάθεια θα πρέπει να αναθεωρηθεί ριζικά μέσα από την εμπειρία των κινήματων όλου του κόσμου. Η λογική πως το Ισλάμ είναι ανώτερο από όλες τις άλλες θρησκείες –και κατά συνέπεια από τους άλλους λαούς όχι μόνο δημιουργεί μια ψευδή εικόνα της πραγματικότητας– που τόσο ανάγλυφα διαγράφηκε στην διάρκεια του πολέμου του Κόλπου –αλλά σε συνθήκες υπεροχής μουσουλμανικών χωρών ή δυνάμεων, μπορεί να ενισχύσει οποιουδήποτε κρατικούς σωβινισμούς ή επεκτατισμούς. Έτσι για παράδειγμα ο Οζάλ προσπαθεί να χρησιμοποιήσει και να στρέψει την ανάπτυξη του ισλαμισμού στην Τουρκία προς επεκτατικές κατευθύνσεις.*

Καταλήγοντας λοιπόν, ο ισλαμισμός δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί, αλλά ούτε και να λειτουργήσει σαν μια απλή μεταφορά στις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες του 7ου αιώνα και να δοκιμαστεί η εφαρμογή του σαν τέτοιου. Μόνο η λειτουργία του σαν μια τεράστια και καθολική ιστορική μνήμη που επανεδαφικοποιεί τις ιδεολογίες του εκσυγχρονισμού κάτω από το πρίσμα των ιδιαιτεροτήτων του ισλαμικού κόσμου, και πραγμάτων, μπορεί να ενδυθεί ένα ρόλο απάντησης στην πρόκληση της Δύσης και του ιμπεριαλισμού. Διαφορετικά μπορεί να μεταβληθεί σε μια παγίδα για τους λαούς και σε μια φυλακή για τους ανθρώπους, που το μόνο που θα επιτύχει θα είναι στην συνέχεια να ενισχύσει την ελκτική δύναμη του Δυτικού προτύπου, όπως συνέβη και στις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού. Ένας ατελής και παρελθοντολογικός αντικαπιταλισμός μπορεί να λειτουργήσει μέσα από τα αδιέξοδά του είτε ως προθάλαμος της κυριαρχίας του καπιταλισμού και των Δυτικών προτύπων, είτε ως μια κοινωνική και

πολιτική οπισθοδρόμηση.

Πάντως τα επόμενα χρόνια, με τον ένα ή άλλο τρόπο θα συνεχίσουμε να ασχολούμαστε με τον ριζοσπαστικό ισλαμισμό.

## Σημειώσεις

1. Με αυτή την τοποθέτηση δεν θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι το σύνολο ή έστω και η πλειοψηφία των μουσουλμάνων ακολουθεί τις αρχές του ριζοσπαστικού ισλαμισμού, αλλά ότι ο τελευταίος εκφράζει ως η αιχμή του δόρατος μια γενικότερη τάση «επανισλαμοποίησης» των μουσουλμάνων κοινωνιών και ότι επηρεάζει βαθύτατα ακόμα και τις πιο συντηρητικές μουσουλμανικές κυβερνήσεις, ή ακόμα και καθεστώτα που προσπάθησαν να εγκαθιδρύσουν μια εκκοσμικευμένη και «λαϊκή» –μη θρησκευτική εξουσία, όπως το Τουρκικό καθεστώς. Με αυτή την έννοια ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός επηρεάζει και σφραγίζει το σύνολο του Ισλάμ, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

2. Βλέπε Maurice Lombard *L' Islam dans sa première grandeur, VIII-XI siècle*, εκδ. Champs, Flammarion. Παρίσι 1980, John Bagot Glubb, *A short history of the Arab peoples*, Quarter Books, Λονδίνο, Μεμβούρνη, Ν. Υόρκη, 1978.

3. Από την *σουννα*, δηλαδή την παράδοση, που συγκροτείται από τους λόγους και τις χειρονομίες του προφήτη που έχουν καταγραφεί (χαντίθ). Με το Κοράνι και τα χαντίθ του προφήτη κλείνει «ο κύκλος της προφητείας» και το ισλαμικό δόγμα θεωρείται τελειωμένο και κλειστό. Οι σουνίτες αποτελούν το 85-90% των μουσουλμάνων. Οι σίιτες –από την *σία* (το «κόμμα», αυτοί που παίρνουν το μέρος...) του Αλί– δεν δέχονται πως έχει ολοκληρωθεί ο κύκλος της προφητείας, γιατί υπάρχει ένα απόκρυφο νόημα των θείων αποκαλύψεων, το οποίο είναι διαρκώς «υπό ανακάλυψιν» και ο αναμενόμενος δωδέκατος Ιμάμης του σιιτισμού θα ολοκληρώσει και θα κλείσει την ανακάλυψη. Γι' αυτό και ο σιιτισμός αποτελεί στα πλαίσια του Ισλάμ το κόμμα της μόνιμης εγκόσμιας αναταραχής.

4. Μωχαμέντ Κασιμί, Συνέντευξη στο περιοδικό *Actuel*, Φεβρουάριος 1991.

Οι Αββασίδες (749-1258) κατάγονται από τον θείο του Μωάμεθ Αλ Αμπάς, και το 749 αντικατέστησαν την πρώτη δυναστεία των Ομμεϊάδων στο καλιφάτο του Ισλάμ. Σε αντίθεση με τους Ομμεϊάδες, που είχαν πρωτεύουσα τη Δαμασκό, είχαν σαν κέντρο τους το Ιράκ και το Ιράν, ίδρυσαν τη Βαγδάτη, που έγινε η νέα πρωτεύουσα του ισλαμικού κόσμου και η εποχή τους αποτέλεσε την χρυσή εποχή του αραβικού ισλαμισμού. Το καλιφάτο των Αββασιδών καταργήθηκε μετά την κατάληψη της Βαγδάτης από τον Χουλαγκού το 1258.

5. Σύμφωνα με τους δωδεκατιστές σίιτες –που αποτελούν την πλειοψηφία των σιιτών –ο δωδέκατος ιμάμης ο οποίος θα αποκαλύψει το κρυμμένο νόημα του Κορανίου και θα εγκαθιδρύσει μια επίγεια βασιλεία, χάθηκε και παραμένει «κρυμμένος», μέσα στο βασίλειο της διαφθοράς. Από αυτή την παράδοση οι σίιτες, που ήταν μειοψηφικοί κράτησαν την λογική της «από-

κρυψης», μέχρι την κατάλληλη στιγμή της εκδήλωσης– «αποκάλυψης».

6. Hilmi Ziya Ulken: *La pensée del' Islam*, FaKulteler Matbaasi, Κωνσταντινούπολη 1953, σελ. 25.

7. Marcel Gauchet *Le désenchantement du Monde*, Gallimard, Παρίσι 1985.

8. Οι χριστιανοί αποτελούν το 5% του συνολικού αραβικού πληθυσμού (10 εκατ. περίπου) και παίζουν αυξημένο ρόλο στην οικονομική και πολιτιστική ζωή.

9. Για την Αίγυπτο και την εξέλιξη του Αραβικού εθνικισμού στην Αίγυπτο, καθώς και για τη σχέση του με τον ισλαμισμό, βλέπε Hassan Riad (Samir Amin), *L' Egypte Nasserienne*, Minuit, Παρίσι, 1964, Mahmoud Hussein *La lutte des classes en Egypte*, 2 τ. Maspero, Παρίσι 1975, Ζαν Λακουτύρ *Νάσερ*, Πάπυρος, Βίπερ, 2 τόμ. Αθήνα 1972, Fawzy Mansour *L' impasse du monde Arabe*, L' Hermattan, Παρίσι 1990, Gilles Kepel *Le Prophète et le Pharaon*, La Découverte, Παρίσι 1984. Τέλος για τον Η. Kuriel βλ. το βιβλίο των Herve Hamon/Patrick Rotman *Les porteurs des valises* Albin Michel, Παρίσι 1979. Για τη σχέση μαρξισμού και μουσουλμανικών χωρών γενικότερα βλ. Maxime Rodinson: *Marxisme et monde musulman*, Seuil, 1972 και M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Seuil, 1966.

10. Οι αλαούιτες είναι σιιτική αίρεση, στην οποία ανήκει και ο πρόεδρος της Συρίας Ασσάντ –οι ορθόδοξοι μουσουλμάνοι τους αρνούνται συχνά ακόμα και την ισλαμική υπόσταση.

11. Βλέπε Georges Corm: *Le Proche-Orient eclate, 1956-1991*, συμπληρωμένη έκδοση Gallimard, Παρίσι 1991 και Paul Balta (εκδ.) *L' Islam dans le monde*, Le Monde Editions, Παρίσι 1991, Hamid Algar, Hichem Djait, Elie Kedourie, Samil al-Khalil, Bernard Lewis, Daryush Shayegan, P.J. Vatikiotis: «Islam et politique au Proche Orient aujourd' hui, συλλογή δοκιμίων από το περιοδικό *Débat*, εκδ. Gallimard, Παρίσι 1991, σελ. 358.

12. Βλέπε Gilles Kepel: *Le prophète et le Pharaon, Les mouvements islamistes dans l' Egypte contemporaine*, La Découverte, Παρίσι 1984 και Bruno Etienne: *L' Islamisme radical*, Hachette, Παρίσι 1987, Olivier Carre, *L' utopie islamique dans l' Orient arabe*, Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, Παρίσι 1991, σελ. 275.

13. Ιδρυτής, το 1928, των *Αδελφών Μουσουλμάνων*, δολοφονήθηκε το 1949 από την αστυνομία του Φαρούκ.

14. Alain Frachon: *Le Monde*, 7 Απριλίου 1989. Η Χάϊφα αποτελεί τμήμα του κράτους του Ισραήλ και η Εβρώνα των κατεχόμενων.

15. Εγίρα (φυγή). Η φυγή του Μωάμεθ από την Μέκκα για την Μεδίνα, που εγκαινιάζει την κυριαρχία του. Από τότε, στις 16 Ιουλίου 622, αρχίζει το μουσουλμανικό ημερολόγιο, το οποίο περιλαμβάνει 13 σεληνιακούς μήνες, από 28 ημέρες. Δηλαδή ο μουσουλμανικός χρόνος, (364 ημέρες) είναι μικρότερος από τον ηλιακό και κατά συνέπεια όλες οι γιορτές είναι κινητές.

16. Βλέπε Benoit Mechin: *Ibn – Seoud, ou la naissance d' un royaume*, Albin Michel, Παρίσι 1955, Yves Besson: *Identités et conflits au Proche-Orient*, ιδιαίτερα στο κεφάλαιο Ibn Sa' ud et le mouvement «Ikhwan», σελ. 105-122, L' Harmattan, Παρίσι 1990.

17. Για μια συνοπτική αλλά σχετική πλήρη περιγραφή του ισλαμικού κι-

νήματος βλέπε Paul Balta: *L' Islam dans le Monde*, Le Monde-Editions, Παρίσι 1991, σελ. 390, καθώς και το βιβλίο του Bruno Etienne, *op. cit.*, καθώς και Olivier Carre, *op. cit.* Ιδιαίτερα για τον σιτισμό βλ. Yann Richard *L' Islam chi' ite*, Fayard, Παρίσι 1991, 303 σελ.

18. Βλέπε Maurice Lombard, Olivier Carre και Bruno Etienne *op. cit.* καθώς και Joseph Burlot: *La civilisaiton Islamique*, hachette, Παρίσι 1990.

19. Για τους ασασσίνους και τους Ισμαηλίτες γενικότερα βλέπε το βιβλίο του Bernard Lewis: *The Assassins. A radical sect in Islam*, Weidenfeld and Nicholson, Λονδίνο 1967, καθώς και την ενδιαφέρουσα εισαγωγή του Maxime Rodinson στη γαλλική μετάφραση του έργου *Les Assassins*, Berger-Levrault, Παρίσι 1982. Επίσης Bruno Etienne και Olivier Carre, *op. cit.*

20. Bruno Etienne, *op. cit.*, σελ. 27.

21. Βλέπε Gilles Kepel, και Olivier Carre, *op. cit.*

22. Behrang: *Ιράν, ο αδύνατος κρίκος*, μετάφραση Χ. Σταματοπούλου, Γ. Καραμπελιάς, εκδ. Σίσυφος, Αθήνα 1979, σελ. 415, ιδιαίτερα στο κεφ. «Σιτισμός και αντίσταση», σελ. 323-353. Ali Shariati *On the sociology of Islam*, 1979 και *Marxism and other western fallacies*, 1980, Μπέρκλεϋ, Mizan Press, Yann Richard, *op. cit.*

23. Jean de la Gueriviere: «De la clandestinite au legalisme», *Le Monde*, 5 Απριλίου 1989.

24. Bl. Maxime Rodinson: *Islam et capitalisme*, Seuil, Παρίσι 1966, ένα βιβλίο θεμελιώδες.

25. Βλ. Μουαμάρ Αλ Καντάφι: *Το πράσινο βιβλίο*, εκδ. της Λιβυκής αντιπροσωπείας, Αθήνα 1982, σελ. 144. Διεθνές Συνέδριο στην Βεγγάζη, 1979. *Το πράσινο βιβλίο*, τόμοι 2, έκδοση της Λιβυκής Αντιπροσωπείας.

26. Ο επίτημος καθηγητής της Σχολής Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών του Λονδίνου, Π.Γ. Βατικιώτης, πιστεύει αντίθετα, ότι ο πόλεμος του Κόλπου θα αδυνατίσει τόσο τα αυταρχικά καθεστώτα της Αριστεράς (Ιράκ, Αλγερία, Συρία, κ.λπ.) καθώς και τον ισλαμισμό και θα ενισχύσει τις φιλελεύθερες εκσυγχρονιστικές τάσεις. Αν πράγματι συμφωνούμε πως τα περισσότερα αυταρχικά καθεστώτα της περιοχής θα δοκιμαστούν από τις συνέπειες του πολέμου του Κόλπου, και οι φιλελεύθερες τάσεις θα ενισχυθούν, πιστεύουμε πως το ίδιο ισχύει και για τον ριζοσπαστικό ισλαμισμό, που μπροστά στην αδιαλλαξία του Ισραήλ και τα αδιέξοδα των καθεστώτων, θα τείνει μάλλον να ενισχυθεί και να ριζοσπαστικοποιηθεί. Αν λοιπόν τα περισσότερα καθεστώτα –και όχι όλα– θα αποδυναμωθούν ο φιλελευθερισμός και ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός θα ενισχυθούν. Βλ. P.J. Vatikiotis «Autoritarisme et autocratie au Proche Orient» in *Islam et Politique* κ.λπ. *op. cit.*, σελ. 177-209.

## Συνοπτική βιβλιογραφία

Balta Paul (edit), *L' Islam dans le monde*, Le Monde Editions, Παρίσι 1991.

Behrang, *Ιράν, ο αδύνατος κρίκος*, Σίσυφος, Αθήνα 1979.

Besson Yves, *Identités et conflits au Proche-Orient*, L. Harmattan, Παρίσι 1990.

- Burlot Joseph, *La civilisation Islamique*, Hachette, Παρίσι 1990.
- Carre Olivier, *L' utopie islamique dans l' Orient arabe*, R.F.N.S.P., Παρίσι 1991.
- Corm Georges, *Le Proche Orient éclaté 1956-1991*, Gallimard, Παρίσι 1991.
- Debat (Le), *Islam et politique au Proche-Orient aujourd' hui*, συλλογή δοκιμίων, εκδ. Gallimard, Παρίσι 1991.
- De la Gueriviere Jean, «De la cladestinite au Légalisme», *Le Monde*, 5 Απριλίου 1989.
- Διεθνές Συνέδριο της Βεγγάζης 1979 *Το πράσινο βιβλίο*, τομ. 2, Λυβική Αντιπροσωπία, Αθήνα.
- Etienne Bruno, *L' islamisme radical*, Hachette, Παρίσι 1987.
- Frachon Alain, *Le Monde*, 7 Απριλίου 1989.
- Gauchet Marcel, *Le désenchantement du Monde*, Gallimard, Παρίσι 1985.
- Glubb, John Bagot, *A short history of the Arab Peoples*, Quartet Books, Λονδίνο, Μελβούρνη, Ν. Υόρκη, 1978.
- Hamon Hervé/Rotman Patrick, *Les porteurs des valises*, Albin Michel, Παρίσι 1979.
- Hussein Mahmoud, *La lutte des classes en Egypte*, Maspero, 2 τομ. Παρίσι 1974.
- Καντάφι, Μουαμάρ Αλ, *Το Πράσινο Βιβλίο*, Λιβυκή Αντιπροσωπεία, Αθήνα 1982.
- Kasimi Mohamed, Συνέντευξη στο περιοδικό *Actuel*, Παρίσι, Φεβρουάριος 1991.
- Keper Gilles, *Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamiques dans l' Egypte contemporaine*, La Découverte, Παρίσι 1984.
- Λακουτύρ Ζαν, *Νάσερ*, Πάπυρος-Βίπερ, τομ. 2, Αθήνα 1972.
- Lewis Bernard, *Les Assassins*, Berger-Levrault, Παρίσι 1982.
- Lombard Maurice, *L' Islam dans sa première grandeur, viii-xi siecle*, ed. Champs, Flammarion, Παρίσι 1980.
- Mansour Fawzy, *L' impasse du monde Arabe*, L' Harmattan, Παρίσι 1990.
- Mechin Benoit *Ibn-Seoud, ou la naissance d' un royaume*, Albin Michel, Παρίσι 1955.
- Riad Hassan (Samir Amin), *L' Egypte Nassérienne*, Minuit, Παρίσι 1964.
- Richard Yann, *L' Islam chiite*, Fayard, Παρίσι 1991.
- Rodinson Maxime, *Islam et capitalisme*, Seuil, Παρίσι 1966.
- Rodinson Maxime, *Marxisme et monde musulman*, Seuil, Παρίσι 1972.
- Shariati Ali, *On the sociology of Islam*, Mizan press, Berkeley, 1980.
- Shariati Ali, *Marxism and other western fallacies*, Mizan Press, Berkeley, 1980.
- Ulken Hilmi Ziya, *La pensée de l' Islam*, FaKulteler Matbaasi, Κωνσταντινούπολη 1953.





## Η εθνική ιδέα στο έργο του Νίκου Σβορώνου\*

Άλκης Ρήγος\*\*

Ήταν και τότε καλοκαιριάτικη η Λευκάδα θαρρώ, που αρκετοί από μας είχαμε θρεθεί σε τούτον τον φιλόξενο χώρο σε ένα άλλο Συνέδριο, πριν τέσσερα πέντε χρόνια με τον Νίκο Σβορώνο, ζωντανό κριτή ανάμεσα μας<sup>1</sup>.

Και να τώρα ξανά εδώ, χωρίς εκείνον πια, κι' όμως για κείνον και το έργο του, σε τούτο το Συνέδριο, που οργάνωσαν στην ιδιαίτερή του πατρίδα το Πάντειο Πανεπιστήμιο και το Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Λευκάδας.

Να προσπαθείς να προσεγγίσεις και να αναδείξεις μια βασική συνιστώσα που σαν κόκκινη κλωστή διατρέχει και συνεχίζει το όλο έργο του: την εθνική πολιτισμική συνέχεια και ιδιαιτερότητα, ενός πανάρχαιου λαού όπως ο ελληνικός, του οποίου γεννήματα και θρέμματα είμαστε όλοι μας, μέσα στο χώρο και τον χρόνο από το απώτατο χτες ως το σήμερα.

Πρόκειται για μια σκέψη-βίωμα, ενός μαρξιστή ιστορικού, η οποία –κι αυτή είναι η υπόθεση εργασίας που καταθέτουμε σ' αυτό το συνέδριο προς εμπέδωση ή αναίρεση– για μεν την εποχή κατάκτησης της<sup>2</sup>, αλλά και κυρίως για τον χρόνο αποκρυστάλλωσης και διατύπωσης της<sup>3</sup>, ενέχει σαφώς πρωτοποριακό χαρακτήρα.

---

\* Πρόκειται για εισήγηση σε συνέδριο αφιερωμένο στη μνήμη και στο έργο του Ν. Σβορώνου, που οργάνωσε το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών και το Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Λευκάδας, στη Λευκάδα από τις 23 έως τις 26 Μαΐου 1990.

\*\* Λέκτορας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Χαρακτήρα που δημιουργεί τομή, στην κυρίαρχη μέχρι τότε ανάγνωση και χρήση της μαρξιστικής μεθοδολογίας. Χρήση η οποία σε μεγάλο βαθμό παραμένει κυρίαρχη ακόμη και στις μέρες μας και πάνω στην οποία εδραιώνεται άλλωστε και όλη η πρόσφατη επιστημονικοφανής... «απόρριψη» της μαρξιστικής μεθοδολογίας.

Επιπρόσθετα πρόκειται για μια σκέψη που στις μέρες μας ειδικά αποκτά μια έντονη επικαιρότητα. Μια που ζούμε –κι όλοι το συναισθανόμαστε αυτό– σε μια περίοδο που οι εθνικές ιδιαιτερότητες σε πλανητικό επίπεδο –και όχι μόνο στον καταρρέοντα ανατολικό συνασπισμό<sup>4</sup>– προβάλλουν επιτακτικά στην πολιτική σκηνή<sup>5</sup>, απαιτώντας την ανάδειξη τους σε αυτόνομα συλλογικά υποκείμενα<sup>6</sup>. Αν θέλετε στα πληρέστερα και ανθεκτικότερα συλλογικά υποκείμενα της ανθρώπινης ιστορίας μέσα στο χρόνο και τον χώρο. Διαψεύδοντας τις κυρίαρχες μεταπολεμικές ιδεολογίες αστών και μαρξιστών διανοουμένων που θέλανε να θεωρούν τα έθνη ως παρωχημένες κοινωνικές ολοκληρώσεις ή ιδεολογικά νεφελώματα, ενός απώτερου χτες, τα όποια έτειναν στο μαρασμό μέσα από τη Διεθνοποίηση της Αγοράς ή του Παγκόσμιου προλεταριάτου. Αποδεικνύοντας ως συλλογικά ιστορικά υποκείμενα τα έθνη, την ανθεκτικότητα των αρχαϊκών τους καταβολών.

Και εδώ να μου επιτρέψετε μια αναγκαία παρένθεση δύο παρατηρήσεων που μας θύμισε άλλωστε και ο Νίκος Σβορώνος στην τελευταία εκείνη συνέντευξή του, εφ' όλης της ύλης στα «Σύγχρονα Θέματα»<sup>7</sup>. Δύο παρατηρήσεων χωρίς τις οποίες η κατανόηση της έννοιας της εθνότητας και η απεμπλοκή της από τη μονοδιάστατη εξάρτησή της από την αστική τάξη και το εθνικό κράτος που αυτή δημιούργησε είναι αδύνατη.

Παρατήρηση πρώτη:

Η ανάγκη υπέρβασης της ανιστόρητης ταύτισης της γέννησης της εθνότητας ως πολιτιστικής ενότητας, από τη γέννηση του πολιτικού αιτήματος για δημιουργία εθνικού κράτους.

Η πρώτη –η πολιτιστική εθνική ενότητα– αποτελεί γέννημα της μετάβασης των κοινωνιών των γενών σε φυλετικές κοινωνίες. Η δε πρωταρχή της ανάγεται στην περίοδο του μεγάλου εκείνου περάσματος από τις αταξικές στις ταξικά διαφοροποιημένες κοινωνικές ολότητες<sup>8</sup>.

Ενώ η δεύτερη –το αίτημα για συγκρότηση εθνικού κράτους– αίτημα πολιτικό της ανερχόμενης αστικής τάξης των Μέσων Χρόνων ανάγεται στην περίοδο μετάβασης από την φεουδαρχία στην αστική κοινωνική οργάνωση<sup>9</sup>.

Και εδώ ακριβώς εντάσσεται η δεύτερη αναγκαία παρατήρηση την οποία επίσης πολλές φορές ξεχνάμε.

Από την φεουδαρχία δεν περνάμε στον καπιταλισμό. «Για τ' όνομα του Θεού» –μας θυμίζει ο Σβορώνος στη συνέντευξη που προαναφέραμε– «Ένα πράγμα που ακόμα και τώρα με εκνευρίζει είναι η διαρκής σύγχυση –και σε πολλούς αξιόλογους ανθρώπους– που γίνεται μεταξύ της ύπαρξης αστικής τάξης και του καπιταλισμού! Άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Πρέπει να αναπτυχθεί αστική τάξη για να αναπτυχθεί ο καπιταλισμός. Υπάρχει αστική τάξη μη-καπιταλιστική»<sup>10</sup>.

Και είναι προφανώς μη-καπιταλιστική η αστική τάξη τόσο στα πλαίσια γένεσής της μέσα στην φεουδαρχική μεσαιωνική κοινωνική πραγματικότητα, όσο και μετά την υπέρβαση του φεουδαλικού Τρόπου Παραγωγής. Υπέρβαση που δεν οδηγεί βέβαια στην κυριαρχία του Καπιταλιστικού Τρόπου Παραγωγής, αλλά στον Απλό Εμπορευματικό Τρόπο Παραγωγής. Στη δημιουργία, μέσω της ενεργής ταξικής συνείδησης της ανερχόμενης αστικής τάξης των όρων και των συμμαχιών, για τις απαραίτες λειτουργίες εθνικής αγοράς. Η οποία θα οδηγήσει στη φάση της πρωταρχικής συσσώρευσης κεφαλαίου με όργανο στην πολιτική σφαίρα το απολυταρχικό κράτος<sup>11</sup>. Το πρώτο δηλαδή κράτος (*etat*) με τη σύγχρονη έννοια της πολιτικής θεωρίας. Καθώς και στο ιδεολογικό αίτημα της μετατροπής αυτού του κράτους σε έθνος, σε εθνικό κράτος. Αίτημα μάλιστα που ειδικά για τις πρώτες ευρωπαϊκές κρατικές οντότητες, πέρασε μεγάλος χρόνος μέχρι να πραγματοποιηθεί και μάλιστα ουδέποτε σε απόλυτη μορφή. Γεγονός που μας επιτρέπει να ισχυριστούμε ότι είναι αυτό τούτο το κράτος ο δημιουργός της όποιας εθνικής συνείδησης έχουν κατακτήσει<sup>12</sup>. Σε αντίθεση με τις εθνικο-απελευθερωτικές διεργασίες του 19ου και του 20ου αιώνα μίας σειράς υπόδουλων ή διαμοιρασμένων λαών που έχοντας αποκτήσει την εθνική τους συνείδηση και ιδιαιτερότητα αγωνίστηκαν και όχι πάντα με επικεφαλής την αστική τους τάξη για την δημιουργία της κρατικής υπόστασης<sup>13</sup>.

Οι παραπάνω ιστορικές διαπιστώσεις μας επιτρέπουν να υπερβούμε τα λογικά αδιέξοδα για το έθνος και το εθνικό ζήτημα στα οποία οδηγήθηκε ένας ορισμένος παραδοσιακός μαρξισμός, όπως αναφέρει και ο Νίκος Πουλαντζάς, ένας από τους ελάχιστους θεωρητικούς του μαρξισμού, που ασχολήθηκε θετικά επίσης με το πρόβλημα έθνος<sup>14</sup>. Και προφανώς δεν είναι τυχαίο ότι υπήρξε και αυτός όπως και ο Νίκος Σβορώνος γόνος τούτης της ιστορικής εθνότητας, όπως και όλοι μας. Αλλά αυτό είναι μία άλλη ιστορία.

Ας επανέλθουμε λοιπόν στον παραδοσιακό μαρξισμό που πριν αναφέραμε και ο οποίος με την μονιστική αναγωγή, των πάντων σε μία οικονομίστικη σύλληψη της πάλης των τάξεων ως κινούσας την όλη ιστορική εξέλιξη, δεν επέτρεψε, την ύπαρξη μιας μαρξιστικής θεωρίας για το έθνος. Παρ' όλο που «οι κλασικοί του μαρξισμού αν και τονίζουν πάντοτε τις σχέσεις μεταξύ έθνους και κοινωνικών τάξεων» –θυμίζει ο Πουλαντζάς– «παραδέχονται καθαρά και ξάστερα ότι το έθνος εξακολουθεί να υπάρχει ακόμα και μετά το μαρξισμό του κράτους, στην αταξική κοινωνία... παραδέχονται δηλαδή την υπεριστορική του αναλλοιότητα»<sup>15</sup>. Και η συνέχιση της ανάπτυξης του Πουλαντζά γι' αυτό το «κάτι» –όπως γράφει– «που δηλώνεται με τον όρο έθνος και το οποίο αποτελεί μια ιδιαίτερη ενότητα αναπαραγωγής του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων πολύ πριν από τον καπιταλισμό»<sup>16</sup>, έρχεται τριάντα σχεδόν χρόνια μετά τη δουλειά του Σβορώνου να ταυτιστεί στο θεωρητικό επίπεδο, με τη δική του, στο τελευταίο του βιβλίο για το Κράτος, την Εξουσία και τον Σοσιαλισμό. Αποτελώντας ακόμη και τότε τέλη της δεκαετίας του 1970, όπως και σήμερα άλλωστε, εξαίρεση στο σύνολο των α-εθνικών αριστερών απόψεων, μαρξιστικής και μη μαρξιστικής κατεύθυνσης.

Ιδιαίτερα ως προς την μαρξιστική βιβλιογραφία, οι όποιες επεξεργασίες περί έθνους, σταματούν θα έλεγα στις προσπάθειες των Αυστρομαρξιστών κυρίως τη δουλειά του Όττο Μπάουερ και στη Ρωσία με τις επεξεργασίες του Λένιν και του Στάλιν.

Επεξεργασίες μοναδικές μεν, ατελείς δε.

Η πρώτη παραμένοντας σκλαβωμένη στα ρεφορμιστικά όρια, ύπαρξης της πολυεθνικής Αυστροουγγρικής αυτοκρατορικής πραγματικότητας μέσα στην οποία άλλωστε ήθελε να εντάξει ως πολιτιστικές όμως και μόνο ιδιαιτερότητες, τα υπάρχοντα σ' αυτή εθνικά σύνολα<sup>17</sup>.

Η δεύτερη αρνούμενη την σημαντικότητα του πολιτιστικού παράγοντα που αποτελεί απλά μία «ναντστρόικα» υπερδομή συνδεόμενη με το πολιτικό σύστημα αναγάγει το έθνος με τον Λένιν, στην οικονομικο-κοινωνική σφαίρα και επιχειρεί με τον Στάλιν ένα πλήρη ορισμό του: ως «ιστορικά διαμορφωμένη σταθερή κοινότητα ανθρώπων που εμφανίστηκε πάνω στη βάση της κοινότητας στη γλώσσα, στο έδαφος, στην οικονομική ζωή και στην ψυχοσύνθεση που εκδηλώνεται στην κοινότητα της κουλτούρας»<sup>18</sup>. Εκτός από τα γενικότερα μεθοδολογικά προβλήματα που κάθε άλλωστε ορισμός των δυναμικών κοινωνικών υποκειμένων εμπεριέχει και μάλιστα όταν σύμφωνα με τον Στάλιν πρέπει να υπάρ-

χουν όλοι οι παραπάνω παράγοντες για να μιλάμε για ύπαρξη μιας εθνότητας εκτός από τις αντιφάσεις που περικλείουν σε μια μαρξιστική ανάλυση, όροι όπως «σταθερή κοινότητα» και σε μια λενινιστική οι εκφράσεις για εθνική ψυχροσύνθεση και κουλτούρα εκτός επίσης από τον απόλυτα δογματικό τρόπο ανάγνωσης που έλαβαν οι σταλινικές επεξεργασίες και για το έθνος, αυτές βρίσκονταν και σε αντίθεση με τη λενινιστική θέση η οποία έθετε για πρώτη φορά ως ζήτημα αρχής για το σοσιαλιστικό κίνημα το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των εθνότητων<sup>19</sup>. Αυτοδιάθεσης όμως που παρέμενε κάτω από την διπλή αίρεση, πολιτικά των συμφερόντων του διεθνούς προλεταριάτου και ιστορικά της εμπλοκής που προαναφέραμε, εθνότητας και εθνικού ζητήματος<sup>20</sup>. Εμπλοκή η οποία αντικειμενικά εξαντλεί το έθνος στα πλαίσια της αστικής τάξης και μόνο, αδυνατώντας να συλλάβει την ιστορική του διαχρονικότητα, κατά συνέπεια και την εμπλοκή του στον αγώνα της εργατικής τάξης για την χειραφέτησή της και προφανώς στις αντιλήψεις της για το όλο εθνικό ζήτημα.

Αν αυτά συμβαίνουν στο θεωρητικό επίπεδο, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε κι' από εδώ άλλωστε κυρίως και ο πρωτοποριακός χαρακτήρας της αντίληψης του Σβορώνου, ότι η άποψη του –περί του ρόλου και της σημασίας του έθνους στη νεοελληνική πραγματικότητα, όταν πρωτοεμφανίζεται έχει να συγκρουσθεί και με μια σταματημένη στη μεσοπολεμική περίοδο φιλολογία για το εθνικό ζήτημα<sup>21</sup>. Άποψη που κυριαρχείται ακόμη από την παπαρηγοπούλια άκριτα ελληνοκεντρική, φυλετική θα έλεγα αντίληψη, η οποία μέσα στο ιδεολογικό-πολιτικό πλαίσιο της εποχής, διολισθαίνει προς μια φασίζουσα θεώρηση του έθνους. Ενώ από την άλλη μεριά του λόφου έχει να συγκρουσθεί μ' ένα παλιοντολογικό μαρξιστικό διεθνισμό, κυρίαρχο πια και στο δικό μας κοινωνικό σχηματισμό, ο οποίος έχει ανακόψει «βίαια» μια πρώτη και αυθεντικότερη προσπάθεια ύπαρξης ενός δημιουργικού μαρξιστικού προβληματισμού<sup>22</sup>, όπως υποστηρίζει και ο Θόδωρος Ζιάκας στο πρόσφατο και αρκετά ενδιαφέρον βιβλίο του για τον Εθνισμό και την Αριστερά<sup>23</sup>.

Η σύγκρουση αυτών των δύο τάσεων, φορτίζεται την πρώτη μεταπολεμική περίοδο ακόμη περισσότερο από την καπηλεία του εθνικού ιδανικού που επιχειρεί η νικήτρια του εμφυλίου πολέμου «εθνικοφροσύνη», γεγονός το οποίο ενέτεινε την απαξία του θέματος-έθνος και της συνέχειάς του μέσα στο χρόνο, από την ηττημένη του εμφυλίου μαρξιστική-κομμουνιστική αριστερά.

Αυτή λοιπόν την πρωτοποριακή για την εποχή της και επικαιρική για το σημερινό γίνεσθαι σκέψη που εμπεριέχεται στο έργο

του Νίκου Σβορώνου για το έθνος, επιχειρούμε να αναδείξουμε σ' αυτό το συνέδριο ειδικών για το έργο του και την νεοελληνική κοινωνία.

Θα περίττειε ίσως, ακριβώς γι' αυτό, μια παρουσίαση πιο αναλυτικά, της βασικής αντίληψης του Σβορώνου, για τη δυναμική συνέχεια του Ελληνισμού, τις περιπέτειες της Εθνικής του αυτοσυνείδησης, τους λόγους και τις διεργασίες του αντιστασιακού χαρακτήρα που αυτή αποκτά. Γι' αυτό το τελευταίο στοιχείο εξ' άλλου υπάρχει και ειδική εισήγηση.

Επιτρέψτε μου όμως μια έστω και σχηματική περιγραφή, της πορείας κατάκτησης αυτής της αντίληψης και του περιεχομένου της, όπως εγώ το βιώνω. Μια που άλλωστε ο καθένας μας κρίνει και κρίνεται κυρίως από τον τρόπο που αντιλαμβάνεται το χτες, μέσα από την προβληματική της εποχής του και του σήμερα. Μια που, «καμμία σύνθεση δεν μπορεί να είναι οριστική. Μια άλλη γενιά που θα έλθει, θα θέσει άλλα προβλήματα»<sup>24</sup>.

Γι' αυτή λοιπόν την άλλη γενιά που ήρθε κι είναι δίπλα μας, στη δουλειά μας –και εννοώ τους φοιτητές μας– αλλά και για κάποιους από την δική μας τη γενιά που βιάζονται στις μέρες μας, να ξεχάσουν την γενιά του Σβορώνου, κι' όσα η στάση της και η πράξη της συμβολίζει, ετούτη η προσπάθεια ίσως δεν είναι περιττή.

Ο πυρήνας λοιπόν της σκέψης του –περί αδιάκοπης δυναμικής συνέχειας του Ελληνισμού από την αρχαιότητα, όχι βέβαια ως φυλετικά καθαρού και υπερούσιου λαού, αλλά ως ξεκάθαρης πολιτιστικής ιδιαιτερότητας και συνεχούς παρουσίας ενός ιστορικού λαού, ανάμεσα σε πολλούς άλλους και μέσα σε πολυεθνικές αυτοκρατορίες –χτίστηκε μέσα στην αντιστασιακή του δράση με τον ΕΛΑΣ του βουνού, στα χρόνια της τριπλής κατοχής και παράλληλα της λαϊκο-απελευθερωτικής αντίστασης που συντελούνταν για πρώτη φορά με τέτοια ένταση στους κόλπους της ίδιας της νεοελληνικής κοινωνίας και όχι του κράτους<sup>25</sup>. Κι' αυτό δεν είναι προφανώς τυχαίο, άλλωστε «τίποτε στη δουλειά μου δεν είναι τυχαίο, καμμία περίπτωση τυχαίου ευρήματος»<sup>26</sup>. Κοντραρίστηκε με το Νίκο Ζαχαριάδη και την κυρίαρχη κομματική αντίληψη του Κ.Κ.Ε. στα 1945<sup>27</sup>. Πρωτοεμφανίζεται μέσα από τις γραμμές της *Histoire de la Grece moderne* στο Παρίσι στα 1953<sup>28</sup>.

Και τελικά αποτυπώνεται αδρά, στο αγαπημένο δοκίμιό του «Σκέψεις για μια εισαγωγή στη νεοελληνική Ιστορία» στο τρίτο τεύχος της «Επιθεώρησης Τέχνης» δύο χρόνια αργότερα<sup>30</sup>. Σ' αυτό το προδρομικό περιοδικό της απαίτησης για ύπαρξη μιας ανανεωτικής αριστεράς βασισμένης στη δημιουργική ανάπτυξη

της μαρξιστικής ανάλυσης, ο Σβορώνος θεωρεί χρέος του να τονίσει: «Οι γνωστές λοιπόν βασικές αρχές: ότι η υλική ζωή της κοινωνίας είναι και η πρώτη αιτία της ιστορικής πορείας, ότι η βαθύτερη αιτία των κοινωνικών αλλαγών πρέπει να ζητηθεί στις παραγωγικές δυνάμεις και στις παραγωγικές σχέσεις, ότι η πνευματική ζωή και η ιδεολογία μιας εποχής εξαρτάται από τη σύνθεση και τη δυναμική της κοινωνίας της εποχής αυτής, που αποτελείται από τάξεις ανταγωνιστικές και, ότι η πάλη των κοινωνικών τάξεων αποτελεί το κέντρο και τη γενεσιουργό αιτία των ιστορικών εξελίξεων—όλες αυτές οι βασικές αρχές νομίζουμε ότι αποτελούν τη βάση για μελέτη της νεοελληνικής ιστορίας, όπως και στην ιστορία κάθε λαού και κάθε περιόδου.

Κι εδώ ακριβώς φτάνουμε στην καρδιά του προβλήματος που μας απασχολεί. Αν οι παραπάνω αρχές ισχύουν για κάθε εποχή και κάθε λαό, θα πρέπει να 'χουν σε κάθε λαό ειδική εφαρμογή, γιατί αλλιώς η μηχανική εφαρμογή τους θα 'δινε σαν αποτέλεσμα μια σχηματική και μονότονη εικόνα απελπιστικά σχηματικών επαναλήψεων, που προδίδει την ανυπότακτη ποικιλία του αντικειμενικού κόσμου»<sup>31</sup>.

Για να συνεχίσει αμέσως μετά—όπως τόνισε και προηγουμένως ο συνάδελφος Παναγιώτης Νούτσος— με την επισήμανση «ότι το παιχνίδι των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στην «υλική βάση» (οικονομία-παραγωγικές δυνάμεις-παραγωγικές σχέσεις) και στο «υπεροικοδόμημα» (ιδεολογία-πνευματικές δυνάμεις)» έχει ιστορικό βάθος αιώνων μέσα στους οποίους «έχουν κρυσταλλωθεί καταστάσεις, που παρουσιάζουν αντιμέτωπα και πολλές φορές παράλληλα και με ίση δύναμη επιρροής στην ιστορική εξέλιξη πλέγματα παραγόντων, που ανήκουν σε κατηγορίες, που η θεωρία τις παρουσιάζει υπάλληλες.

Αν η παρατήρηση αυτή ισχύει για την ιστορία κάθε λαού, πολύ περισσότερο ισχύει για την ιστορία του νέου ελληνοισμού γιατί εδώ πρόκειται για ένα λαό που έχει διατρέξει τρισχιλιετή ιστορική πορεία κι έζησε μια ιστορική ύπαρξη τέτοιας έντασης ώστε ν' αναγνωρίζεται απ' όλους τους ιστορικούς, σε όποια σχολή κι αν ανήκουν, ότι μαζί με τους Εβραίους (ίσως και κάνα δυο άλλους λαούς) σφράγισε ανεξίτηλα την ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος. Το γεγονός αυτό είχε και έχει βαριές συνέπειες στη διαμόρφωση της νεοελληνικής συνείδησης». Και να θέσει στη συνέχεια της ανάλυσής του «το πρώτο και το βασικό πρόβλημα της νεοελληνικής ιστορίας», το πρόβλημα της συνέχειας του ελληνοισμού που αν στον ιστορικό τίθεται το καθήκον να διερευνηθεί και να ανασυγκροτήσει τις τρεις του ενότητες—αρχαίος, με-

σαιωνικός, νέος– δεν θα πρέπει να λησμονεί ότι «πριν διατυπωθεί σαν πρόβλημα είχε ήδη αρχίσει να γίνεται περιεχόμενο συνείδησης ενός λαού, που οι ιστορικές συνθήκες τον έσπρωχναν όλο και περισσότερο να ξεχωριστεί από την πλατιά υπερεθνική ενότητα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και να πάρει ολοένα και πιο βαθιά συνείδηση της ιδιαίτερης ενότητας που αποτελεί και να συγκροτηθεί σε έθνος»<sup>32</sup>.

Και τούτο το βίωμα, ως κεντρικός μύθος συνέχει το όλο από τότε έργο του για τη Νεοελληνική Ιστορία, εξελίσσεται στα προλεγόμενα που γράφει ειδικά για την ελληνική έκδοση της «Επισκόπησης της Νεοελληνικής Ιστορίας». Όπου και συνοψίζει με 'κείνη την ανεπανάληπτη παιδευτική του ικανότητα τις «κατευθυντήριες γραμμές» που συνέχουν αυτή την πολιτιστική μας συνέχεια μέσα στην οποία ο νεότερος ελληνισμός «αρχίζει να παίρνει βαθύτερη συνείδηση του εαυτού του σαν ιδιαίτερης πολιτικής και πολιτιστικής οντότητας» με κυρίαρχη την «αντιστασιακή διάσταση» αυτής της ιδιαιτερότητας<sup>33</sup>.

Βαθαίνει ακόμη περισσότερο στην ομιλία του στο Αθήναιο Πανεπιστήμιο με την ευκαιρία της ανακήρυξής του σε επίτιμο Διδάκτορα στα 1976, με θέμα «Η Ελληνική Ιδέα στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία»<sup>34</sup>, καθώς και στην «Ιστορία του Ελληνισμού από την ρωμαϊκή μέχρι την φραγκική κατάκτηση»<sup>35</sup>. Εμπεριέχεται επίσης στο εναρκτήριο μάθημά του στην Πάντειο στα 1975<sup>36</sup>, σε διάλεξή του στο Πνευματικό κέντρο του Δήμου Αθηναίων για την «Ιδεολογία και την πολιτική πράξη»<sup>37</sup>, στην εισήγησή του για την «Έννοια του λαού στην Ελληνική Ταυτότητα»<sup>39</sup> και με ενδιαφέρουσες νύξεις στις δουλειές του για το Δημοτικό τραγούδι<sup>40</sup>.

Τέλος αναλύεται διεξοδικά στις δύο συνεντεύξεις που έδωσε όλες κι' όλες στα ελληνικά, παλιότερα στο περιοδικό «Διαβάζω»<sup>41</sup> και τελευταία στα «Σύγχρονα Θέματα»<sup>42</sup>.

Σ' αυτή την τελευταία μάλιστα, έχει αν θέλετε, ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο τρόπος που οι φίλοι και οι συνάδελφοι που πήραν την συνέντευξη έρχονται και επανέρχονται, στο κεντρικό αυτό θέμα, διατηρώντας τις επιφυλάξεις της πλειονότητας των νεοελλήνων προοδευτικών διανοουμένων περί της ύπαρξης κάποιων ιδιαίτερων εθνικών χαρακτηριστικών, καθώς και ο τρόπος που ο Σβορώνος αντιστέκεται στην κυριολεξία, αναλύοντας ξανά και ξανά την βασική του ιδέα, τονίζοντας:

*«Φυσικά και αποδέχομαι την κάποια πολιτισμική συνέχεια του Ελληνισμού... Σε ορισμένα σημεία σαφώς και υπάρχει αυτή η συνέχεια. Το ξέρετε και το ξέρουμε όλοι. Θεωρώ τη συνέχεια αυτή, ως ένα δυναμικό φαινόμενο με διαφορετικές φάσεις. Δεν πι-*



στεύω βέβαια στη φυλετική συνέχεια. Δεν κάνω ζωολογία, κάνω ιστορία. Δεν ξέρω, τι είναι ανθρωπολογικά η Ελληνική φυλή, ή ο ελληνικός λαός, ή το ελληνικό έθνος, είναι ανακατεμένα όπως συμβαίνει με όλους τους ιστορικούς λαούς του κόσμου. Για το ότι υπάρχει όμως από παλιά πολύ παλιά, ένας ελληνικός λαός που έχει συνείδηση της ενότητάς του και της διαφοράς από τους άλλους λαούς και έχει συνείδηση της ιδιαιτερότητάς του και της πολιτισμικής του συνέχειας, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία»<sup>43</sup>.

Ενώ παράλληλα εξηγεί, με κείνον τον απλό μα ουδέποτε απλοποιητικό του λόγο, γιατί αυτή του η σκέψη, δεν αίρει τη σημαντική της πάλης των τάξεων, αντίθετα την εμπεδώνει και την διευρύνει. Ανατρέπει ίσως μια «οικοδομική» –επιτρέψτε μου τον νεολογισμό– αντίληψη της σχέσης βάσης και εποικοδομήματος, αντικαθιστώντας την όμως με την πολύ πιο μαρξιστική σύλληψη της αλληλεπίδρασης όλων των κοινωνικών παραγόντων και τη συγκεκριμένη μορφή, που αυτή παίρνει κατά τόπο και εποχή, συναρθρώνοντας κάθε ιστορική στιγμή, όλους τους παράγοντες πρωτογενείς και δευτερογενείς.

Γύρω από τις περιπέτειες αυτής της εθνικής μας ταυτότητας και ιδιαίτερα στην αντιστασιακή της διάσταση –που κι' αυτή πάντως δεν την βλέπει ως μοναδικό φαινόμενο του ελληνισμού<sup>44</sup>– έρχεται και επανέρχεται τα τελευταία χρόνια της ζωής του και στις κατ' ιδίαν συζητήσεις του και με μια δουλειά που ετοιμάζε ακριβώς για τις περιπέτειες της εθνικής μας συνείδησης<sup>45</sup>, που προφανώς περιμένει –όπως και τόσες ακόμη– ανάμεσα στα ανέκδοτα χειρόγρατά του, τον μελετητή και τον εκδότη του αύριο.

Είχε άλλωστε πάντα μια βιωματική αντίληψη της ιστορίας του έθνους μας, ως παρελθόν, παρόν και ταυτόχρονα μέλλον, από τότε που μαθητής στο κλίμα της Λευκάδας της εποχής που μας ανέλυσε ο κ. Κοντομίχης, έκλαιγε για τον τελευταίο χρησμό της Πυθίας, μπροστά στην αδιαφορία των πολλών, για τα εθνικά μας θέματα και μια τάση «ελληνοκεντρισμού και απομονωτισμού»<sup>46</sup> ή κάποιων ελληνοορθόδοξων περιπλανήσεων στο κενό, μιας όπως έλεγε «ιδεολογικής χρήσης της ιστορίας»<sup>47</sup> ως απάντηση στη τάση κυριαρχίας μιας επιστημονικοφανούς ουδετεροποίησής της και μάλιστα σε μια εποχή που διέβλεπε ότι η ανθρωπότητα προχωρούσε προς τη «δημιουργία ενός ισοπεδωτικού γραμμικού «πολιτισμού», με μια σειρά συνταγές για γενική εφαρμογή»<sup>48</sup>.

Απέναντι σ' αυτό το φάντασμα όρθωνε την ελπίδα ενός οικουμενικού πολιτισμού στον οποίο η ενεργητική συμβολή ενός λαού-έθνος όπως ο δικός μας με μακρά ιστορία μπορεί να συμβάλει ενεργητικά στην πολυφωνία και γονιμότητά του<sup>49</sup>.

Κι' αυτή η βιωματική εθνική συνείδηση με την έντονη αντιστασιακή της διάσταση, γέννημα κυρίως των ελπίδων του εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα του Ε.Α.Μ. σ' ένα ολόκληρο λαό που για πρώτη και μοναδική φορά από τον καιρό του πολέμου της Ανεξαρτησίας του, ένωσε ως κοινωνία πολιτών, κύριος της μοίρας του, πιστεύω ότι αποκτά για όλους μας, μια πολλαπλά επιπρόσθετη επικαιρότητα σήμερα για μια ακόμη φορά. Και ως προς την αντιμετώπιση της προσπάθειας εσωτερικής διάσπασης κάθε εναπομείνας έννοιας συλλογικότητας και σεβασμού της διαφορετικότητας. Και ως προς την αντιμετώπιση των υπαρκτών κινδύνων που υφίσταται ο ελληνισμός από τη Κύπρο μέχρι την Θράκη, καθώς επίσης και των προβλημάτων που απορρέουν από την λειτουργική ένταξή μας ως ιδιαίτερης πολιτισμικής και πολιτικής οντότητας στις προσπάθειες για την Ευρωπαϊκή ολοκλήρωση και δεν εννοώ εδώ βέβαια μόνο τις οικονομικές επιπτώσεις της ενιαίας αγοράς του 1992, αλλά κυρίως τις ευρύτερες ιδεολογικοπολιτικές ανακατατάξεις που συντελούνται ραγδαία σ' όλο τον Ευρωπαϊκό χώρο.

## Σημειώσεις

1. Πρόκειται για το Γ. Συνέδριο Επτανησιακού Πολιτισμού που οργανώθηκε από την Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών από τις 3 ως τις 7 Σεπτεμβρίου 1986 στην Λευκάδα και του οποίου τα συμπεράσματα είχε συνοψίσει ο Νίκος Σβορώνος βλ. εφημ. «Αυγή» φ. 14-9-86 σελ. 21. Στο συνέδριο είχαμε συμμετάσχει με εισήγηση που είχε τίτλο «Οι Επτανήσιοι αστοί ως φορείς ριζοσπαστικών πολιτικών συνειδησεων και δημιουργοί των πρώτων κομματικών κινήσεων αρχών στο Ελλαδικό κράτος μετά την Ένωση».

2. Στα χρόνια του Εθνικο-απελευθερωτικού αγώνα της κατοχής 1941-1944.

3. Στα 1953-1955.

4. Φαινόμενα εθνικών ακόμη και εθνικιστικών αφυπνίσεων παρουσιάζονται και στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης και του υπόλοιπου κόσμου. Αξίζει να σημειώσουμε ότι οι επιχορηγήσεις προγραμμάτων έρευνας για το εθνικό φαινόμενο έχουν αυξηθεί κατακόρυφα στις σχολές Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών των Η.Π.Α., οι οποίες φοβούνται ιδιαίτερα την εξάπλωση του φαινομένου ανάμεσα στις διάφορες εθνικές ομάδες που τις συναποτελούν. Ενώ παράλληλα από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 ένας νέος επιστημονικός τομέας εμφανίζεται ως ξεχωριστός κλάδος της κοινωνιολογίας αλλά και της πολιτικής επιστήμης, της πολιτικής ανθρωπολογίας της ιστορίας και των διεθνών σχέσεων, η κοινωνιολογία του Εθνισμού, βλ. Smith D.A.: «Nationalism and classical social theory», *British journal of sociology*, March 1983.

5. Για την έννοια της πολιτικής σκηνης ως του «τόπου όπου μπορούμε να επισημάνουμε μια σειρά μεταθέσεων, ανάμεσα στα πολιτικά συμφέροντα και τα κόμματα που εκπροσωπούν τις τάξεις από την άλλη» βλ. Πουλαντζάς Ν. Πολιτική Εξουσία και κοινωνικές τάξεις. Μετ. Κ. Φιλίνη, «Θεμέλιο» τόμ. 2, Αθήνα 1975 τόμ. Β σελ. 100.

6. Βλ. Ζιάκας Θ., *Εθνισμός και Αριστερά*, Πελεκάνος, Θεσσαλονίκη, 1988.

7. Βλ. *Σύγχρονα Θέματα*, περ. Β, χρόνος 11ος, τ. 35-37, Αθήνα, Δεκέμβριος 1988 σελ. 36 επ.

8. Βλ. εκτός άλλων για το όλο θέμα γέννησης και εξέλιξης της εθνικής συνείδησης Βλάχου Γ. *Πολιτική* τομ. Γ Αθήνα, 1981 σελ. 306 επ. όπου και ενδιαφέρουσες βιβλιογραφικές αναφορές.

9. Βλάχου Γ. ο.π., σελ. 310 επ.

10. Βλ. «Σύγχρονα Θέματα» ο.π., σελ. 65.

11. Για τις διεργασίες συγκρότησης του απολυταρχικού κράτους στη φάση της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου βλ. Mialle M. *Το κράτος του Δικαίου*, μετ. Μ. Παπαγιαννάκη, επιμ. Θεώρ. Ε. Βενιζέλος, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1983, σελ. 95 επ. Επίσης Άντερσον Π. *Το απολυταρχικό κράτος* μετ. Ε. Αστερίου, Οδυσσέας, Αθήνα 1986.

12. Βλ. και Μπιρνμπώμ Π., *Ποια η ιδεολογία του κράτους σήμερα στο συλλογικό Ιδεολογίες: Η Μεγάλη Σύγχυση*, μετ. Η. Νικολούδης, Προλ. Σ. Παπασπηλιόπουλος, Ροές, Αθήνα, 1990, σελ. 102 επ. Επίσης Διαμαντούρος Ν., *Ελληνισμός και Ελληνικότητα στο ομότιτλο συλλογικό* επιμ. Δ. Τσαούσης, Εστία, Αθήνα, 1983, σελ. 52.

13. Το παράδειγμα των Βαλκανικών εθνικο-απελευθερωτικών αγώνων για να μείνουμε στα κοντινότερα και ποιο γνωστά είναι χαρακτηριστικό.

14. Βλ. το τελευταίο του βιβλίο Πουλαντζάς Ν., *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, μετ. Γ. Κρητικός, Θεμέλιο, Αθήνα, 1982, σελ. 133 επ. Για μια ακόμη και σήμερα αρνητική τοποθέτηση ως προς το έθνος βλ. Hobsbawm J.E., *Nations and nationalism since 1780. Programe, myth, reality*. Cambridge University Press, 1990. Πρόκειται για ένα μικρό βιβλίο 191 σελίδων στο οποίο αναδεικνύεται ανάγλυφα όλη η παραδοσιακή μαρξιστική αντίδραση απέναντι στην κεντρικότητα που αποκτά στις μέρες μας η εθνική ιδεολογία. Βλ. επίσης Balibar E., *La formation: histoire et ideologie* στο Balibar E. Wallerstein I., *Race Classe Nation Les indetites ambiguës*, La Decouverte, 1988.

15. Πουλαντζάς Ν., ο.π. σελ. 134.

16. Ο.π. σελ. 132-133.

17. Για τις απόψεις του Όττο Μπάουερ βλ. Βρανίτσκι Π., *Ιστορία του Μαρξισμού*, μετ. Μ. Ζορμπά, Οδυσσέας, Αθήνα, 1976, τόμ. Ι, σελ. 379 επ. επίσης Ζιάκας Θ. *Εθνισμός και Αριστερά...* σελ. 41 επ.

18. Στάλιν Ι., *Ο μαρξισμός και το εθνικό ζήτημα*, Προλ. Χρύσας Χατζηβασιλείου μέλους του Π.Γ. του Κ.Κ.Ε., Μάης 1949 χωρίς τόπο έκδοσης. Πρόκειται για την κλασική πια μπροσουρά του Στάλιν που γράφτηκε με εντολή του Λένιν στα τέλη του 1912 αρχές του 1913 στη Βιέννη και είχε εκατοντάδες έκτοτε εκδόσεις σ' όλο τον κόσμο καθώς και αλληπάλληλες μεταφράσεις και στα ελληνικά όπως και φωτοτυπικές μετά την μεταπολίτευση επανεκδόσεις.

19. Λένιν Ι., *Διαλεχτά Έργα*, Αθήνα, 1973, τόμ. Ι μερ. ΙΙ. (Σχετικά με το δικαίωμα των εθνών για αυτοδιάθεση), σελ. 362, του ίδιου, *Άπαντα, Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα, 1980, τόμ. 22, σελ. 14. Βλ. επίσης Lowy Μ. *Οι μαρξιστές και το εθνικό ζήτημα*, Τετράδια, τευχ. 8 Αθήνα, 1984.

20. Ιδιαίτερα μετά το θάνατο του Λένιν και την επικράτηση των Σταλινικών μεγαλωρωσικών ηγεμονιστικών απόψεων μέσα στο μπολσεβίκικο κόμμα εκτός άλλων βλ. Μπετελέμ Σ., *Οι ταξικοί αγώνες στην ΕΣΣΔ*, Ράππας, Αθήνα, 1975, τομ. Ι, σελ. 415 επ.

21. Πρόκειται κυρίως για μια ελληνοκεντρική πολλές φορές και σωβινιστική φιλολογία με εξαίρεση και σ' αυτό το θέμα το ξεχασμένο έργο του Δανιηλίδη Δ., *Η Νεοελληνική Κοινωνία και Οικονομία*, Σαμαρόπουλος, Αθήνα, 1934, σελ. 26. Γενικότερα για την περίοδο και τους προβληματισμούς της βλ. Βεργόπουλος Κ., *Εθνισμός και Οικονομική Ανάπτυξη*, Εξάντας, Αθήνα, 1978, σελ. 101 επ. Τζιοθας Δ., *Οι Μεταμορφώσεις του Εθνισμού και το Ιδεολόγημα της Ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1989.

22. Βλ. Ρήγος Α., «Η ιδιοτυπία του κοινωνικού σχηματισμού και οι δυνατότητες πρόσληψης των μαρξιστικών ιδεών στην Ελλάδα» στου ίδιου *Προσεγγίσεις νεοελληνικής πολιτικής*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1990.

23. Ζιάκας Θ., *Εθνισμός*, ο.π., σελ. 9.

24. Σβορώνος Ν., *Σύγχρονα Θέματα...* ο.π., σελ. 57.

25. Μέσα σ' αυτές τις διεργασίες έχω την αίσθηση ότι η εργατική τάξη αναδείχτηκε στη μόνη στην ιστορία του κοινωνικού μας σχηματισμού «εθνική τάξη» που σύμφωνα με τις επεξεργασίες του Πουλαντζά –βλ. το *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, μετ. Ν. Μηλιόπουλου, θεωρ. Γ. Κρητικού, Θεμέλιο, Αθήνα 1981, σελ. 87– είναι ικανή να εκφράσει συνολικά τα άλυτα προβλήματά του, γεγονός που την οδηγεί και σε μια ευρύτερη αντίληψη για το έθνος όπως αναδεικνύεται και μέσα από τα κείμενά της. Χαρακτηριστικά ας σταθούμε σε δύο: Γληνός Δ., *Σημερινά προβλήματα του Ελληνισμού*, Τα νέα βιβλία, Αθήνα, 1945 (Β' έκδοση), σελ. 19 επ. (Πρόκειται για το τελευταίο και ατέλειωτο έργο του που η πρώτη έκδοσή του έγινε στον παράνομο τύπο της κατοχής τρεις περίπου μήνες μετά το θάνατό του στην ΚΟΜΕΠ αριθ. 5 Μάρτης 1944) στη σειρά *Ελληνικά Θέματα: Κατοχή-Αντίσταση-Εμφύλιος*).

27. Ο.π. σελ. 48-49.

28. «Γιατί αισθάνθηκα την ανάγκη να επέμβω εκείνη τη στιγμή και να υποστηρίξω την ιδέα της συνέχειας του ελληνισμού κατεβαίνοντας από το βουνό; ... Διότι πιστεύω ότι τα κομμουνιστικά κόμματα δεν έχουν παρά ένα και μόνο όπλο. Την αλήθεια. Δεν είναι όμως τα αστικά κόμματα... Το μόνο πράγμα που μπορεί να σώσει ένα κομμουνιστικό κόμμα είναι η επιστημονική αλήθεια και η πίστη των οπαδών του», ο.π., σελ. 49.

29. Svoronos Ν., *Histoire de la Grèce moderne*, Paris 1953 που αναθεωρημένη θα επανακυκλοφορήσει το 1963, το 1972 και το 1980. Από την έκδοση του '72 θα μεταφραστεί και στα ελληνικά, ως Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας σε μετ. Α. Ασδραχά και με Βιβλιογραφικό οδηγό του Σ. Ασδραχά, Θεμέλιο, Αθήνα, 1976 με εκτενή προλεγόμενα του Σβορώνου στα οποία και αποκρυσταλλώνει τις θέσεις του για το εθνικό μας ζήτημα.

30. Επιθεώρηση Τέχνη: Σκέψεις για μια εισαγωγή στη νεοελληνική ιστορία, τεύχ. 3 Μάρτιος 1955, εμπεριέχεται και στο Σβορώνος Ν., *Ανάλεκτα Νεοελληνικής Ιστορίας και Ιστοριογραφίας, Θεμέλιο/Ιστορική Βιβλιοθήκη*» Αθήνα 1982, σελ. 65-83.
31. Ο.π., σελ. 68.
32. Ο.π., σελ. 69, 71-72.
33. Βλ. Σβορώνος Ν., *Επισκόπηση...* σελ.. 9 επ.
34. Εμπεριέχεται και στο Σβορώνος Ν. *Ανάλεκτα...* ο.π., σελ. 145-161.
35. Ο.π., σελ. 95-115.
36. Ο.π., με τίτλο *Πολιτική ιστορία και Ιστορία: ορισμένα μεθοδολογικά προβλήματα*, σελ. 33-41.
37. Πρωτοδημοσιεύτηκε στην εφ. «Αυγή», φ. 31 Μαΐου και 2 Ιουνίου 1981, περιέχεται και στο Σβορώνος Ν. *Ανάλεκτα...* σελ. 53-63.
38. Πρόκειται για εισήγηση στην Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής παιδείας της Σχολής Μωραΐτη στις 14 Δεκεμβρίου 1979. Βλ. και ο.π., σελ. 85-91.
39. Πρόκειται για διάλεξη στο Σύνδεσμο Σύγχρονης Τέχνης το Μάιο του 1981 θλ. και ο.π., σελ. 388-391.
40. «Η προβληματική της μελέτης του Δημοτικού τραγουδιού» ομιλία στις «Γιορτές Λόγου και Τέχνης», του Δήμου Λευκάδας, Αύγουστος 1979 και ο.π., σελ. 393-405.
41. «Η ιστορία μας έχει αντιστασιακό χαρακτήρα...» περ. *Διαβάζω*, τευχ. 18, σελ. 40-55.
42. «... Εθύθισα τη σκέψη μου μέσα στην πάσαν ώραν...» περ. «Σύγχρονα Θέματα» ο.π., σελ. 36-71 την συνέντευξη πήραν οι Νίκος Αλιβιζάτος και Στέφανος Πεσμαζόγλου, συμμετείχαν και οι Πάρις Γουναρίδης και Χρήστος Χατζηιωσήφ.
43. Ο.π., σελ. 44.
44. Βλ. εκτός άλλων τα Προλεγόμενα..., ο.π., σελ. 12 επ. καθώς και την συνέντευξη στο Διαβάζω όπου αναλύει διεξοδικά τον χαρακτηρισμό ο.π., σελ. 54 και στα Σύγχρονα Θέματα όπου και επεξηγεί ότι «ο αντιστασιακός χαρακτήρας δεν είναι γνώρισμα του ελληνικού λαού, αλλά γνώρισμα της ελληνικής ιστορίας» ο.π., σελ. 67.
45. Συζητήσεις οι οποίες καταγράφηκαν βαθειά στο νου και την καρδιά όσων συμμετείχαμε σ' αυτές επιδρώντας καίρια και στις περί έθνους «προοδευτικές» αντιλήψεις μας. Ως προς τη δουλειά που ετοίμαζε και η οποία δεν πρόλαβε να εκδοθεί για τις περιπέτειες της εθνικής μας συνειδησης, θλ. και την συνέντ. στα *Σύγχρονα Θέματα*, ο.π., σελ. 45.
46. Ο.π., σελ. 70.
47. Ο.π., σελ. 71.
48. Ο.π., σελ. 70.
49. Ο.π., σελ. 70.

# ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΣΤΟΧΑΣΤΗΣ

Μαυρομιάλη 39, Τηλ. 3601956, 3610445

## ΤΕΤΡΆΔΙΑ

πολιτικού διαλόγου έρευνας και κριτικής

τετράδιο εικοστό έβδομο άνοιξη-καλοκαίρι '91

**Σταύρος Αυγερόν**

*Το Κοσμικό στη μέγερη της «Νέας Γύζη»*

**Κωνσταντίνος Γύζης**

*Οι Βορειοηπειρώτες μπροστά στη νέα Αλβανική πραγματικότητα*

*Συνέντευξη στον Γιώργο Παπαγιαννοπούλο*

**Αλέκος Παπαδόπουλος**

*Η Αλβανική Αναγέννηση*

**Λουκάς Αζούζης**

*Το Κοσμικό και η ατζία των Κυπρίων και Ελλαδίων*

*σε μια καινούργια ιδιαιτερότητα*

**Γιώργος Καπόπουλος**

*Μ. Ανατολή: Σταθερές και μεταβλητές μιας περίπλοκης εξέλιξης*

**Tom Nairn**

*Εθνικισμός: Ο σύγχρονος Ιανός*

**Αντώνης Παπαρίζος**

*Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα*

**Παύλος Νεράντζης**

*Τρομοκρατία και Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης*

**Νίκος Λακόπουλος**

*Ο φόβος του εκφωνητή μπροστά στο μικρόφωνο*

**Αίσιακος**

*Βιβλιοπαρουσίαση*

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

ΚΟΙΝΟΠΡΑΚΤΙΚΗ ΕΠΕ

Ιπποκράτους 68, τηλ. 3609197, 3621406, Αθήνα 106 80

## Παρερμηνεύοντας την «Προλεταριοποίηση»: ένα σχόλιο στην πρόσφατη έρευνα\*

*R. Roslender*

Την τελευταία δεκαετία αυξήθηκε αισθητά το ενδιαφέρον για την ανάλυση του φαινομένου της προλεταριοποίησης. Η διαδικασία προλεταριοποίησης περιοδικά συμπεριελήφθη στις αναλύσεις πολλών μαρξιστών διανοητών ή/και μελετητών από τότε που ο Μαρξ και ο Ένγκελς συζήτησαν για την πιθανή τύχη των μεσαίων τάξεων, μπροστά στην επέκταση της καπιταλιστικής ανάπτυξης στα μέσα του 19ου αιώνα<sup>1</sup>. Ως ένα σημείο η εργασία του Carchedi προκάλεσε αυτήν την ανανέωση του ενδιαφέροντος<sup>2</sup>. Η θέση του Braverman, άσκησε σημαντική επιρροή στρέφοντας το ενδιαφέρον προς τη μοίρα αυτών που ποικιλλόνυμα ορίζουμε ως «λευκά κολλάρα», «μη-χειρώνακτες», «μεσαία εργατικά στρώματα» του 19ου αιώνα<sup>3</sup>. Αντίθετα, οι απόψεις για την ύπαρξη μιας «νέας εργατικής τάξης», όπως και για τις πολιτικές συνέπειες αυτής της νέας ταξικής αποκρυστάλλωσης<sup>4</sup>, χαρακτηρίζουν τις εργασίες ενός αυξανόμενου αριθμού αναλυτών, που μελετούν τις μεταβολές στην οικονομική-ταξική κατάσταση ολόκληρων επαγγελματικών ομάδων. Έτσι μιλάμε για προλεταριοποίηση των chef, των τεχνικών, των ασφαλιστών, για να μην αναφέρουμε

---

\* Το άρθρο αυτό δημοσιεύτηκε στο Περιοδικό *Sociology*, με τίτλο «Misunderstanding Proletarianization: A Comment on Recent Research» στο τεύχος No. 3, τον Αύγουστο του 1981, απ' όπου και μεταφράστηκε στα ελληνικά.

όλες γενικά τις κατηγορίες υπαλλήλων<sup>5</sup>. Ακόμη, μία άλλη αντίληψη συσχετίζει, συχνά με μηχανιστικό τρόπο, αυτήν την προλεταριοποίηση με την άνοδο της δράσης των εργατικών σωματείων στις βιομηχανίες. Η άποψη αυτή σχολιάζεται σωστά από τον Heritage σε πρόσφατα έργα του<sup>6</sup>. Παρόλα αυτά, η παραπάνω αδυναμία, δεν είναι και τόσο σημαντική, για την υπάρχουσα συζήτηση, στο βαθμό που μερικοί σύγχρονοι συγγραφείς φαίνεται ν' αποδέχονται πλήρως το περιεχόμενο της προλεταριοποίησης, στην πιο ολοκληρωμένη της έννοια. Αυτή η ερευνητική σημείωση, σκοπό έχει να εισάγει ένα μέτρο νοηματικής ακρίβειας σε μία σημαντική συζήτηση. Το νοηματικό αυτό μέτρο, που μέχρι σήμερα απουσιάζει, διαμορφώνεται από τη συνεχή μελέτη της προλεταριοποίησης των επιστημόνων, μηχανικών και τεχνολόγων τις τελευταίες δύο δεκαετίες<sup>7</sup>.

Όταν ο Μαρξ και ο Ένγκελς έγραφαν για τη μεσαία στρωμάτωση των ταξικών δομών στους γρήγορα αναπτυσσόμενους καπιταλιστικούς σχηματισμούς στα μέσα του 19ου αιώνα, επικέντρωναν την προσοχή τους σε δύο σημεία: πρώτον ότι η κατάσταση των χειροτεχνών, των τεχνικών και αυτών, που συνθέτουν τη μικρομεσαία τάξη, χειροτέρευε με ταχύ ρυθμό, ως συνέπεια της καπιταλιστικής ανάπτυξης· δεύτερον και πιο σημαντικό, ότι όλοι αυτοί, σύμφωνα με την παραπάνω παρατήρηση, κινούνται προς μία διαφορετική ταξική κατάσταση, παρόμοια με εκείνη της μάζας των μισθωτών εργατών<sup>8</sup>. Το γεγονός ότι οι μικροαστοί μετατρέπονται σε προλετάριους, σηματοδοτούσε αντικειμενικά μία οριστική αλλαγή στην οικονομική ταξική τους κατάσταση, γεγονός που διαχωρίζεται αναλυτικά από τα προσωπικά βιώματα της υποβάθμισής τους. Αυτά τα τελευταία αποτελούν εκδηλώσεις αλλαγής της ταξικής κατάστασης που πιο πάνω αναφέρθηκε, μικρότερης σημασίας κατά τον Μαρξ και τον Ένγκελς, απ' ό,τι η αλλαγή της ταξικής κατάστασης.

Από την εποχή αυτή, τα μικροαστικά στρώματα ενσωματώθηκαν στην ταξική δομή των καπιταλιστικών σχηματισμών ως νέα «μεσαία τάξη» για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Carchedi<sup>9</sup>. Αυτά διέφεραν μεταξύ τους με ποικίλλους τρόπους, όπως αναλύεται επιτυχώς από τον ίδιο στα δοκίμιά του<sup>10</sup>. Όπως και η «παλιά μεσαία τάξη» –με αυτό τον όρο ο Carchedi ορίζει τα μικροαστικά στρώματα– η «νέα μεσαία τάξη», την εποχή της εμφάνισής της, έγινε υποκείμενο μίας διαδικασίας οικονομικής προλεταριοποίησης<sup>11</sup>. Αυτό επέφερε μια σειρά υποβιθασμών των επαγγελματιών τους, όσον αφορά στις προοπτικές επαγγελματικής ανέλιξης, στην αυτονομία, στις μισθολογικές διαφοροποιήσεις κ.λπ.



Αυτοί οι υποβιβασμοί συνδέονται με σύνθετο τρόπο με την σταδιακή αλλαγή της λειτουργίας του κεφαλαίου σε σχέση με πολλές ομάδες παρόμοιας απασχόλησης, χωρίς να εννοούμε μόνο τους επιστήμονες, τους μηχανικούς και τους τεχνολόγους. Παρόλα αυτά, για τον Carchedi, όπως και για τους Μαρξ και Ένγκελς, αυτοί οι υποβιβασμοί αποτελούν απλά εκδηλώσεις μιας μεταβαλλόμενης ταξικής κατάστασης όσων ανήκαν στην πάλαι ποτέ «νέα μεσαία τάξη». Καθώς η ισορροπία των λειτουργιών συνδέεται με τις αλλαγές στην εργασία τους βρίσκουν τους εαυτούς τους να μετακινούνται προς μία οικονομική ταξική κατάσταση όμοια με εκείνη του μισθωτού εργάτη, που γίνεται προλετάριος με την μαρξιστική έννοια. Η αλλαγή αυτή στην οικονομική ταξική κατάσταση, είναι και η πιο σημαντική πλευρά της οικονομικής προλεταριοποίησης της «νέας μεσαίας τάξης» για τον Carchedi όπως ήταν και για τους Μαρξ και Ένγκελς στις δικές τους σκέψεις για την μικροαστική τάξη, πάνω από ένα αιώνα<sup>12</sup>.

Εφόσον λοιπόν, έχουν έτσι τα πράγματα, πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί στη χρήση της έννοιας της προλεταριοποίησης. Για να τη χρησιμοποιήσουμε σύμφωνα με τις μαρξιστικές αναλύσεις, πράγμα που φαίνεται πως είναι πρόθεση μερικών σύγχρονων συγγραφέων, χωρίς να εννοούμε μόνο τον Crompton<sup>13</sup>, είναι δυνατό να μιλούμε για την προλεταριοποίηση κάθε τύπου εργαζομένου, μόνο εάν αυτός έχει αντιμετωπίσει ή αντιμετωπίζει κάποια αλλαγή στην οικονομική ταξική του κατάσταση. Η εμπειρία και μόνο της υποβάθμισης της εργασίας κ.λπ., δεν είναι αρκετή για να επιτρέψει τη χρήση της έννοιας, εφόσον αυτή η υποβάθμιση, συνήθως αφορά όλους τους βιομηχανικούς εργάτες στους καπιταλιστικούς σχηματισμούς τους τελευταίους δύο αιώνες και εφόσον είναι φανερό ότι οι βιομηχανικοί εργάτες ποτέ δεν βρέθηκαν σε μία διαφορετική οικονομική ταξική κατάσταση, από εκείνη της εργατικής τάξης<sup>14</sup>. Αυτοί που έχουν γράψει σχετικά με την προλεταριοποίηση των υπαλλήλων κ.λπ., πρέπει τώρα να αναρωτηθούν εάν αυτοί οι εργαζόμενοι βρέθηκαν ποτέ σε μία οικονομική-ταξική κατάσταση ανάλογη με εκείνη των «νέων» ή «παλαιών» μεσαίων τάξεων. Σ' αυτό το πλαίσιο, ίσως να έχουν υπόψη τους την άποψη του Lockwood, που αναφέρεται ακόμα και στους πρώτους υπαλλήλους, ως έναν «προνομιούχο τύπο προλετάρου», ή και αυτή την άποψη του Braverman. Ο χαρακτηρισμός δε του Carchedi των εμπορικών υπαλλήλων ως «καταπιεσμένης εργατικής δύναμης», καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα<sup>15</sup>. Η μοίρα πολλών εργατών σήμερα είναι πολύ διαφορετική. Θα έλεγα ότι αυτοί υπέστησαν, υφίστανται ή θα υποστούν τόσο

τους υποβιβασμούς, όσο και τη μεταβολή της οικονομικής ταξικής τους κατάστασης, την οποία η έννοια της προλεταριοποίησης σκοπεύει να συνοψίσει.

Επιστρέφοντας στη συσχέτιση ανάμεσα στην προλεταριοποίηση και τον συνδικαλισμό, πρέπει να τονισθεί ξεκάθαρα ότι δεν είναι δυνατό να υποστηριχθεί πως το πρώτο προκαλεί το δεύτερο, όσον αφορά τους υπαλλήλους, τους τεχνικούς κ.λπ. κατά ένα μηχανιστικό ή οποιοδήποτε άλλο τρόπο, από τη στιγμή που αυτοί οι εργαζόμενοι (οι συνδικαλισμένοι) δεν μπορούν να θεωρηθούν ως υποκείμενα προλεταριοποίησης. Αυτό που είναι επιτρεπτό να υποστηρίξουμε, είναι ότι οι ποικίλλες υποβαθμίσεις που αντιμετωπίζουν αυτοί οι εργαζόμενοι, αποτελούν ένα σημαντικό παράγοντα που χαρακτηρίζει την παρούσα στάση τους απέναντι στα συνδικάτα. Μία ολόκληρη σειρά άλλων παραγόντων δρουν, όπως προτείνει ο Bain στη μελέτη του για τους εργαζόμενους αυτού του τύπου και της συνδικαλιστικής τους ένταξης, εδώ και μία δεκαετία<sup>16</sup>. Στην περίπτωση των επιστημόνων, μηχανικών και τεχνολόγων, πολλοί από τους οποίους υπήρξαν υποκείμενα μίας διαδικασίας οικονομικής προλεταριοποίησης με την πλήρη της έννοια, είναι και πάλι εσφαλμένο να υποστηρίξουμε ότι αυτές οι αλλαγές είχαν ως αποτέλεσμα τη μηχανιστικά αυξανόμενη θέληση των παραπάνω να οργανωθούν σε συνδικάτα. Η έρευνά μου υποθέτει ότι μερικοί έχουν οργανωθεί σε συνδικάτα επειδή πιστεύουν, ότι τέτοιες οργανώσεις μπορούν να σταματήσουν την υποβάθμιση που υπέστησαν κι από την οποία υποφέ-

Άλλοι είναι επιθετικά αντίθετοι στο συνδικαλισμό, όπως πάντα, παρά την αυξανόμενη «προλεταριακή» τους κατάσταση. Από την άλλη υπάρχουν στοιχεία που πιστοποιούν ότι μερικοί τέτοιοι εργαζόμενοι απασχολούνται σε βασικές διευθυντικές ή διοικητικές λειτουργίες. Οι εργαζόμενοι, οι οποίες έχουν ξεφύγει από τη διαδικασία της οικονομικής προλεταριοποίησης κατά ένα μεγάλο ποσοστό, στελέχωναν και στελεχώνουν τα συνδικάτα, αναιρώντας έτσι κάθε άποψη για την μηχανιστική φύση του φαινομένου. Αν και δεν επιθυμούμε να υποστηρίξουμε ότι η αύξηση συμμετοχής των επιστημόνων μηχανικών και τεχνολόγων στα συνδικάτα είναι αποκλειστικά ζήτημα ατομικής επιλογής, δεν είναι δυνατό να «διαγνώσουμε» από τα εμπειρικά στοιχεία οικονομικής προλεταριοποίησης μια αυξημένη ροπή στη στελέχωση των συνδικάτων. Αυτό το συμπέρασμα συσχετίζεται με εκείνο του Heritage, εκτός από αυτά που υποστηρίζω στη βάση εμπειρικών όπως και θεωρητικών προσδιορισμών της ταξικής κατάστασης, για να μην

αναφερθώ στους εργαζόμενους που μπορούν ορθά να ειπωθούν ως υποκείμενα της διαδικασίας της προλεταριοποίησης<sup>17</sup>.

Όπως υπονοεί ο Carchedi, οι αιτίες για τις οποίες κάποιος στελεχώνει ένα συνδικάτο πρέπει επιπλέον να ειπωθούν με όρους ενός πλέγματος πολιτικών και ιδεολογικών παραγόντων, η πλήρη κατανόηση των οποίων, δυστυχώς ως τώρα, δεν έχει επιτευχθεί.

## Υποσημειώσεις

1. K. Marx και F. Engels, *The Communist Manifesto*, Pelican, 1967, ειδικά pt. i δεξ επίσης J.R. Low-Beer, *Protest and Participation: the New Working Class in Italy*, CUP, 1978, chap. 1.

2. G. Carchedi, *On the Economic Identification of Social Classes*, Routledge Direct Editions, 1977.

3. H. Braverman, *Labour and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, 1974.

4. Για μια περιληπτική αναφορά των διαφόρων «νέων εργατικών τάξεων» βλέπε M. Mann, *Consciousness and Action Amongst the Western Working Class*, Macmillan, 1973, chap. 7, επίσης A. Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, 1973, ιδιαίτερα chap. 10 και D. Gallie, *In Search of the New Working Class*, CUP, 1978, chap. 1.

5. T.S. Chivers, «The Proletarianization of a Service Worker», *Sociological Review*, 21, 1973, pp. 635-56, B.C. Roberts, et al. *Reluctant Militants*, Heinemann, 1972, R. Crompton: «Trade Unionism and the Insurance Clerk», *Sociology*, 13, 1979, pp. 403-26, J. Heritage, «Class Situation, White Collar Unionisation and the «Double Proletarianization» Thesis: «A Comment», *Sociology*, 14, pp. 283-94 και M. Oppenheimer, «The Proletarianization of the Professional», in *Sociological Review Monograph*, n. 20, 1975.

6. J. Heritage, op. cit., pp. 283-4.

7. Η έρευνα άρχισε όταν ήμουν μεταπτυχιακός φοιτητής στο τμήμα κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου του Leeds το 1974, με σκοπό να υποβληθεί ως διατριβή (Ph.D.) με τίτλο: *The Causation, Meaning and Significance of Recent Trade Union Membership Amongst Scientific Workers in Britain*.

8. Marx και Engels, op. cit.

9. Carchedi, op. cit., ειδικά pp. 87-92.

10. *Ibid*, pp. 89-90.

11. *Ibid* pp. 102-3. Ο Carchedi δίνει μεγάλη προσοχή στη διαφοροποίηση οικονομικής και ιδεολογικής/πολιτικής προλεταριοποίησης, με τρόπο που καθιστά σαφές ότι τα παράνω σκέλη της προλεταριοποίησης δεν βρίσκονται σε μηχανιστική αλληλοσυσχέτιση.

12. Αυτό ήταν αναμενόμενο αφού και οι δύο κυρίως απασχολούνταν με την κατανόηση των ταξικών δομών του καιρού τους, για πολιτικούς λόγους.

13. Δες την τελευταία της φράση στο «Reply to Banks», *Sociology*, 13,

1979, pp. 103-4 και R. Crompton και J. Gubbay, *Economy and Class Structure*, Macmillan, 1977.

14. Αυτό επίσης συμπεριλαμβάνει την αποκαλούμενη «εργατική αριστοκρατία», που είναι υψηλά αμοιβόμενοι ειδικευμένοι τεχνίτες π.χ. κατασκευαστές εργαλείων. Βλέπε Carchedi, op. cit., pp. 94-5 για αρκετές παρατηρήσεις επάνω στο θέμα.

15. D. Lockwood, *The Blackcoated Worker*, Unwin University Books, 1958, pp. 41, H. Braverman, op. cit., pp.293-5 και Carchedi, op. cit., pp. 57-8.

16. G.S. Bain, *The Growth of White-Collar Unionism*, OUP, 1970.

17. Heritage, op. cit., pp. 283-4.

Απόδοση στα Ελληνικά:  
Ι.Χ. Καμαριανός



## Επισημάνσεις από μια έρευνα ερωτηματολογίου υγείας: Η έρευνα των Αρχανών

Ε.Α. Φιλαλήθης\*

### Εισαγωγή.

Η έρευνα της λειτουργίας των υπηρεσιών υγείας (health services research) αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια παράλληλα με την αύξηση της πολυπλοκότητας των υπηρεσιών υγείας και των δαπανών υγείας. Στόχος της είναι η βελτίωση της αποδοτικότητας (efficiency) και της αποτελεσματικότητας (effectiveness) των υπηρεσιών υγείας και η εξασφάλιση της ισοτιμίας (equity) στην υγεία αλλά και στην προσπέλαση προς τις υπηρεσίες περίθαλψης. Αντικείμενό της είναι η εκτίμηση των αναγκών, της ζήτησης και της χρήσης των υπηρεσιών υγείας, η αξιολόγηση των υπηρεσιών και της ποιότητας της περίθαλψης, η οικονομία της υγείας και η οργάνωση, η διοίκηση και ο προγραμματισμός (Williams 1990). Το πεδίο της έρευνας της λειτουργίας των υπηρεσιών υγείας είναι κατ' εξοχήν διεπιστημονικό: Η ιατρική και ειδικά η κοινωνική ιατρική και η επιδημιολογία, η κοινωνιολογία, τα οικονομικά, η ανθρωπολογία και οι πολιτικές επιστήμες συνεργάζονται, συμβάλλοντας η κάθε μία με τις θεωρητικές βάσεις και τη μεθοδολογία της, για την ερμηνεία των παραμέτρων που συνα-

---

\* Αναπληρωτής Καθηγής Κοινωνικής Ιατρικής στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Η παρούσα έρευνα χρηματοδοτήθηκε από τη Γενική Γραμματεία Έρευνας και Τεχνολογίας και έγινε με τη συνεργασία των Ι. Βλαχονικολή (Επίκουρο Καθηγητή) και Σ. Κουκούλη-Γραβάνη (Κοινωνιολόγο).

ποτελούν τον τομέα της υγείας.

Ένα από τα βασικά θέματα που μελετά η έρευνα της λειτουργίας των υπηρεσιών υγείας είναι οι καθοριστικοί της υγείας παράγοντες (*determinants of health*) και ειδικότερα οι κοινωνικοί παράγοντες που, συνεπιδρώντας με τους βιολογικούς και φυσικούς παράγοντες, επηρεάζουν την κατάσταση της υγείας ενός πληθυσμού, δηλαδή τις ανάγκες υγείας (*health needs*). Επίσης, η έρευνα της λειτουργίας των υπηρεσιών υγείας (*demand for health services*) και της εμφάνισης της χρήσης των υπηρεσιών υγείας (*use of health services*) (Pinsault και Daveluy, 1986, Wagetaff 1986). Η σχέση αυτή δεν είναι απλή και για την ερμηνεία της έχουν προταθεί διάφορα μοντέλα, άλλοτε απλά και άλλοτε σύνθετα (Hershey και συν. 1975, Andersen και Leake 1987, Kaplan και Anderson 1986, Joseph και Cloutier 1990). Στη σχέση αυτή υπεισέρχονται οι αξιολογικές κρίσεις (*value judgements*) και οι πολιτιστικές αντιλήψεις (*cultural attitudes*) για την υγεία, οι τυχόν διαφορές στη διαθέσιμη υποδομή των υπηρεσιών υγείας, κ.λπ.

Μία μέθοδος που έχει καθιερωθεί τα τελευταία χρόνια για τη διερεύνηση αυτών των παραμέτρων είναι η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας (*health interview survey*). Κατά την έρευνα ερωτηματολογίου υγείας τα μέλη ενός αντιπροσωπευτικού δείγματος ενός μεγάλου πληθυσμού απαντάνε σε μια σειρά ερωτήσεων όπου αναφέρονται στα δημογραφικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά τους, στις ατομικές τους συνήθειες και στον τρόπο διαβίωσης (*lifestyle*), στην παρουσία χρόνιας και πρόσφατης ασθένειας, στη χρήση υπηρεσιών υγείας, στις γνώσεις, στάσεις και απόψεις και στις δαπάνες και την ασφάλιση υγείας (Mootz 1986, Hay 1988, Kars-Marshall και συν. 1988). Η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας προσφέρεται ειδικά για τη μελέτη δεδομένων που μπορούν να συγκεντρωθούν σε ατομικά επίπεδα και που αφορούν είτε δείγμα μεγάλων πληθυσμών είτε όλα τα μέλη ενός ειδικού πληθυσμού. Παρέχει πληροφορίες για τον επιπολασμό χρόνιων ασθενειών με χαμηλή θνητότητα (π.χ., αρθροπάθειες και ψυχικές ασθένειες), για την αναπηρία, για τη χρήση φαρμάκων (Peach και Charlton 1986) κ.λπ. που δεν μπορούν να συγκεντρωθούν με άλλο τρόπο. Βέβαια, τα δεδομένα που συγκεντρώνονται με την έρευνα ερωτηματολογίου υγείας δεν διασταυρώνονται με εργαστηριακές εξετάσεις όπως στις έρευνες ιατρικής εξέτασης (*health examination survey*) (Mootz 1986). Όμως, ακριβώς για το λόγο αυτό, δηλαδή επειδή δεν απαιτείται κλινική εξέταση και εργαστηριακή υποδομή, η μέθοδος αυτή είναι λιγότερο δαπανηρή και συνεπώς μπορεί να καλύψει μεγαλύτερους πληθυσμούς. Επιπλέον, έχει

διαπιστωθεί ότι η υποκειμενική αντίληψη για την υγεία, εκφρασμένη ποικιλώνυμα στη βιβλιογραφία (self-evaluated health: Idler και συν. 1990, self-reported health: Lichtenstein και Thomas 1987, perceived health status: Goldstein και συν. 1984, Kutner 1987), βασίζεται σε αντικειμενικά δεδομένα και κυρίως στην ύπαρξη χρόνιας ασθένειας που επηρεάζει τον τρόπο ζωής π.χ. με την καθημερινή λήψη φαρμακευτικής αγωγής (Segonia και συν. 1987, Aase και Almas 1989) ή με τη χρήση υπηρεσιών υγείας (Blaxter 1985). Έχει υποστηριχθεί μάλιστα ότι μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την πρόγνωση της υγείας των ερωτηθέντων (Idler και συν. 1990). Σε ορισμένες χώρες, η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας επαναλαμβάνεται σε τακτά χρονικά διαστήματα σε δείγμα του γενικού πληθυσμού με σκοπό την παρακολούθηση (monitoring) των εξελίξεων της κατάστασης της υγείας του πληθυσμού και της χρήσης των υπηρεσιών υγείας (OPCS 1983, 1986, Kars-Marshall και συν. 1988). Η μέθοδος έχει χρησιμοποιηθεί και για τη σύγκριση της υγείας πληθυσμών από διαφορετικές χώρες (Cockerham και συν. 1988). Η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας δεν δίνει επαρκείς πληροφορίες για τον επιπολασμό ασθενειών με σύντομη διάρκεια, ανεξάρτητα αν η τελική τους έκβαση είναι η ίαση (π.χ. ιώσεις) ή ο θάνατος (π.χ. καρκίνος).

Στην Ελλάδα δεν έχουν διενεργηθεί παρά ελάχιστες έρευνες ερωτηματολογίου υγείας. Το Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών δημοσίευσε το 1988 τα αποτελέσματα μιας έρευνας που έγινε το 1979 σε δείγμα 4083 ατόμων από όλη την Ελλάδα (Μαδιανός και συν. 1988). Επίσης έχουν δημοσιευθεί τα αποτελέσματα δύο ερευνών σε δείγμα 174 και 409 κατοίκων αντίστοιχα του Περάματος (Αλαμάνος και συν. 1986) και της Αργυρούπολης (Αλαμάνος και συν. 1990) και τα αποτελέσματα μιας έρευνας σε δείγμα 205 παιδιών του Δήμου Περάματος (Παναγιωτόπουλος 1991).

Η παρούσα εργασία παρουσιάζει τη μεθοδολογία, αντιπροσωπευτικά αποτελέσματα και τα κύρια συμπεράσματα από μια έρευνα ερωτηματολογίου υγείας που έγινε το 1989 στο Δήμο Αρχανών του Νομού Ηρακλείου. Τα πλήρη αποτελέσματα δημοσιεύθηκαν το 1990 (Φιλαλήθης και συν. 1990).

## Υλικό και μέθοδος

### Το ερωτηματολόγιο

Το ερωτηματολόγιο που χρησιμοποιήθηκε συντάχθηκε ειδικά για το σκοπό της υπό συζήτηση έρευνας (Φιλαλήθης 1990), μετά από μελέτη ερωτηματολογίων που έχουν χρησιμοποιηθεί στη Βρετανία (Betts 1983, OPCS 1983, 1986, Curtis 1985, Farrell 1986) καθώς και του ερωτηματολογίου του Περάματος και της Αργυρούπολης (Αλαμάνος και συν. 1986). Οι ερωτήσεις διατυπώθηκαν με τρόπο που να είναι κατανοητές στο ευρύ κοινό και δόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στην προσαρμογή των ερωτήσεων που αφορούσαν τις υπηρεσίες υγείας στις συνθήκες της Ελλάδας και ιδιαίτερα του συγκεκριμένου Δήμου. Σημειώνεται ότι η διατύπωση των ερωτήσεων επηρεάζει σημαντικά τα αποτελέσματα (Leavey και Wilkin 1986). Σε πρώτη φάση έγινε δοκιμαστική εφαρμογή του ερωτηματολογίου (μελέτη πιλότος) σε δείγμα επισκεπτών ενός Αγροτικού Ιατρείου εκτός των Αρχανών με σκοπό να ελεγχθεί κατά πόσον οι ερωτήσεις είναι κατανοητές στο ευρύ κοινό. Η μελέτη πεδίου οδήγησε στη βελτίωση ορισμένων ερωτήσεων. Το ερωτηματολόγιο αποτελείται από 4 μέρη: (α) Ένα γενικό, εισαγωγικό μέρος που αφορά την κατοικία και τα μέλη του νοικοκυριού, (β) ένα μέρος που απευθύνεται στους ενήλικες, (γ) ένα μέρος που απευθύνεται ειδικά στις γυναίκες και (δ) ένα μέρος που αφορά τα παιδιά.

Το γενικό μέρος του ερωτηματολογίου απαντήθηκε από έναν ενήλικα που διέμενε στην κατοικία. Το ερωτηματολόγιο των ενηλίκων απαντήθηκε από το ίδιο το άτομο στο οποίο αναφερόταν, εκτός από 8 περιπτώσεις που ο ίδιος δεν μπορούσε να απαντήσει αλλά ήταν παρών, οπότε ζητήθηκε η συνδρομή άλλου μέλους της οικογένειας. Επίσης το ερωτηματολόγιο των γυναικών απαντήθηκε από τις ίδιες. Το ερωτηματολόγιο των παιδιών απαντήθηκε από ένα γονέα, συνήθως τη μητέρα. Η διάρκεια της συνέντευξης ήταν 30-40 λεπτά της ώρας. Το ερωτηματολόγιο ήταν ανώνυμο και το σημείο αυτό τονίσθηκε ιδιαίτερα στους ερωτηθέντες.

Το ερωτηματολόγιο των ενηλίκων περιλαμβάνει ερωτήσεις για την υποκειμενική εκτίμηση της υγείας, για τις χρόνιες και τις πρόσφατες ασθένειες, για τον περιορισμό των δραστηριοτήτων από την ασθένεια, για την ύπαρξη συμπτωμάτων και για άλλες πτυχές της υγείας. Περιλαμβάνει ερωτήσεις για τη χρήση υπηρεσιών εξωνοσοκομειακής και νοσοκομειακής περίθαλψης, για τις



επισκέψεις σε οδοντίατρο και για την ικανοποίηση από τις υπηρεσίες υγείας. Περιλαμβάνει ερωτήσεις για τις ατομικές συνήθειες και για την ασφάλιση υγείας, την εκπαίδευση και το επάγγελμα των ερωτηθέντων. Τέλος περιλαμβάνει ερωτήσεις για τις αιτίες θανάτου των γονέων και των αδελφών των ερωτηθέντων.

Σημειώνεται ότι το ερωτηματολόγιο των παιδιών αφορά παιδιά ηλικίας μέχρι και 16 ετών, δηλαδή μέχρι το τέλος της υποχρεωτικής εκπαίδευσης. Η διάταξη του ερωτηματολογίου των παιδιών επιτρέπει την ανάλυση είτε σε ατομική βάση, είτε σε οικογενειακή βάση.

Πριν τη διενέργεια της μελέτης πεδίου (field survey), πραγματοποιήθηκε ευρεία ενημέρωση των κατοίκων του Δήμου για τους σκοπούς της έρευνας. Η μελέτη πεδίου πραγματοποιήθηκε, μετά από εκπαίδευση, από 10 εθελοντές φοιτητές/τριες του Τμήματος Ιατρικής του Πανεπιστημίου Κρήτης. Κάθε φοιτητής/τρια επισκέφθηκε όλα τα σπίτια του τομέα του Δήμου που ανέλαβε. Οι επισκέψεις πραγματοποιήθηκαν τις απογευματινές ώρες και τις αργίες από το Μάρτιο μέχρι τον Ιούνιο 1989. Σε περίπτωση απουσίας κάποιου ή κάποιων μελών της οικογένειας, έγινε, μετά από συνεννόηση, επαναληπτική επίσκεψη στην κατοικία. Σε περίπτωση αδυναμίας πραγματοποίησης της συνέντευξης με όλα τα μέλη του νοικοκυριού, καταγράφηκαν μόνο τα δημογραφικά στοιχεία των απόντων μελών και δεν ζητήθηκε από τους παρόντες να απαντήσουν εκ μέρους τους, γιατί έχει υπολογισθεί ότι τα αποτελέσματα σ' αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι πλήρη όταν αναφέρονται λιγότερες επισκέψεις σε γιατρούς και σε νοσοκομεία από τις πραγματικές (Mosely και Wolinsky 1986) και λιγότερα συμπτώματα (Clarridge και Massagli 1989).

Εκτός από ελάχιστες περιπτώσεις, οι ερωτήσεις συνοδευόταν από προκαθορισμένες και προκωδικοποιημένες απαντήσεις. Σε ορισμένες περιπτώσεις υπήρχε δυνατότητα συμπληρωματικής απάντησης και σε ορισμένες ερωτήσεις, όπως π.χ. για τη χρόνια και τη πρόσφατη ασθένεια, η απάντηση ήταν ανοιχτή. Ειδικά πρέπει να αναφερθεί στην παρούσα εργασία ότι για την ταξινόμηση των επαγγελματιών χρησιμοποιήθηκαν οι διψήφιοι κώδικες ατομικών επαγγελματιών της Ε.Σ.Υ.Ε. (Ε.Σ.Υ.Ε. 1981) και στην μέχρι τώρα επεξεργασία έχουν χρησιμοποιηθεί οι αντίστοιχοι μονοψήφιοι κώδικες μετά από συγχώνευση των κατηγοριών 0/1 και 2 λόγω του μικρού αριθμού των απαντήσεων στις δύο αυτές κατηγορίες.

## Ο πληθυσμός της έρευνας

Ο Δήμος των Αρχανών στην Κρήτη απέχει 14 χλμ. από το Ηράκλειο. Κατά τη μελέτη πεδίου έγιναν επισκέψεις σε 740 κατοικίες από τις οποίες οι 62 ήταν ακατοίκητες. Σε 57 περιπτώσεις οι κάτοικοι αρνήθηκαν να συνεργαστούν ή δήλωσαν ότι ήταν απασχολημένοι και σε 3 περιπτώσεις απουσίαζαν. Στις 618 κατοικίες των οποίων οι κάτοικοι απάντησαν το ερωτηματολόγιο, διέμεναν 637 νοικοκυριά, όπου χωριστό νοικοκυριό θεωρήθηκε κάθε οικογένεια όπου μπορούσε να εντοπιστεί με σαφήνεια αρχηγός του νοικοκυριού, με κριτήριο τον τρόπο διαβίωσης των ενοίκων και τις σχέσεις μεταξύ τους. Σύμφωνα με τη Γενική Απογραφή του Πληθυσμού του 1981, οι κατοικημένες κατοικίες στις Αρχάνες ήταν 1110 και τα νοικοκυριά 1150.

Στις 618 κατοικίες διέμεναν 2097 άτομα (εφ' εξής: μέλη των νοικοκυριών): 1004 άνδρες (47,9%), 1040 γυναίκες (49,6%) και 53 άτομα για τα οποία δεν καταγράφηκε το φύλο (2,5%) (πίν. 1). Οι περιπτώσεις κατά τις οποίες δεν καταγράφηκε το φύλο ήταν 47 παιδιά ηλικίας μέχρι 16 ετών και 6 ενήλικες που απουσίαζαν από την κατοικία κατά την επίσκεψη. Επίσης από τους 5 ενήλικες των οποίων δεν καταγράφηκε η ηλικία, οι 3 απουσίαζαν. Σύμφωνα με τη Γενική Απογραφή του Πληθυσμού του 1981, οι κάτοικοι των Αρχανών ήταν 3672: 1831 άνδρες (49,9%) και 1841 γυναίκες (50,1%).

Το ενεργό δείγμα (εφ' εξής: οι ερωτηθέντες) είναι 1963 άτομα: 607 άνδρες και 749 γυναίκες από 17 ετώ και πάνω που απάντησαν το ερωτηματολόγιο των ενηλίκων και 607 παιδιά μέχρι 16 ετών. 744 γυναίκες απάντησαν το ερωτηματολόγιο των γυναικών. Παρά τις επαναληπτικές επισκέψεις που πραγματοποιήθηκαν, απουσίαζαν από την κατοικία 134 ενήλικες (75,4% άνδρες, 20,1% γυναίκες και 4,5% άτομα των οποίων το φύλο δεν καταγράφηκε). Σημειώνεται ότι τα δημογραφικά χαρακτηριστικά των απόντων είναι ανάλογα με αυτά των απόντων σε έρευνα όπου σχεδιάστηκε ειδικό συμπληρωματικό πρωτόκολλο για την εξακρίβωση τους (Janzon και συν. 1986), δηλαδή ήταν κατά πλειοψηφία άνδρες και άγαμοι. Σημειώνεται επίσης πως ενώ υπάρχει στατιστικά σημαντική διαφορά μεταξύ των απόντων και του ενεργού δείγματος ως προς την ηλικία ( $p < 0.001$ ) και ως προς το φύλο ( $p < 0.001$ ), δεν υπάρχει στατιστικά σημαντική διαφορά ως προς τις δύο αυτές παραμέτρους μεταξύ του συνόλου των μελών των νοικοκυριών και του ενεργού δείγματος. Ούτε υπάρχει στατιστικά σημαντική διαφορά ως προς την οικογενειακή κατάσταση μεταξύ

των απόντων και του ενεργού δείγματος και μεταξύ του συνόλου των μελών των νοικοκυριών και του ενεργού δείγματος. Δηλαδή ο αριθμός των απόντων είναι αρκετά μικρός ώστε να μην είναι ικανός να μεταβάλλει τα δημογραφικά χαρακτηριστικά του πληθυσμού της έρευνας.

Το ποσοστό ανταπόκρισης (response rate) με βάση τις κατοικημένες κατοικίες στις οποίες έγιναν επισκέψεις είναι 91,2% και με βάση το ποσοστό του ενεργού δείγματος επί των μελών του νοικοκυριού είναι 93,6%. Τα ποσοστά που αναφέρονται από τη Mootz για τις μελέτες ερωτηματολογίου υγείας είναι 75-80% και από την Kars-Marshall 72-95%. Στην έρευνα με το ειδικό συμπληρωματικό πρωτόκολλο για τους απόντες, το αρχικό ποσοστό ανταπόκρισης ήταν 80,2% (Janzon και συν. 1986). Πάντως, το ποσοστό ανταπόκρισης που αναφέρεται στις διάφορες έρευνες εξαρτάται από τον τρόπο υπολογισμού του, για τον οποίο δεν υπάρχει ενιαία μέθοδος.

Σε σύγκριση με τη Γενική Απογραφή του Πληθυσμού του 1981, το ποσοστό κάλυψης των κατοικημένων κατοικιών είναι 61,1%, όμως δεν γνωρίζουμε τα κριτήρια με τα οποία ορίστηκε η κατοικία στην Απογραφή για να είναι έγκυρη η σύγκριση. Το ποσοστό του ενεργού δείγματος επί του αριθμού των κατοίκων που αναφέρονται στη Γενική είναι 53,5%, ενώ το ποσοστό των μελών των νοικοκυριών είναι 57,1%. Η εγκυρότητα και αυτής της σύγκρισης είναι αμφίβολη γιατί μεσολαμβάνουν 8 χρόνια μεταξύ της Απογραφής και της έρευνας, διάστημα κατά το οποίο μπορεί να έχει αλλάξει η σύνθεση του πληθυσμού λόγω εσωτερικής μετανάστευσης και γιατί η ακρίβεια των στοιχείων που παρέχει η Εθνική Στατιστική Υπηρεσία Ελλάδος για το συγκεκριμένο Δήμο τίθεται σε αμφισβήτηση γιατί εμφανίζουν μια «έντονη τάση» να είναι στρογγυλά πολλαπλάσια του 10!

Από τη σύγκριση –κατά φύλο και ηλικία– της κατανομής των μελών των νοικοκυριών και του πληθυσμού σύμφωνα με τη Γενική Απογραφή, φαίνεται να έχει αλλάξει η ηλικιακή σύνθεση του πληθυσμού, κυρίως με τη μείωση της αναλογίας των παιδιών στο σύνολο του πληθυσμού. Η μείωση του ποσοστού των παιδιών συμβαδίζει με τη μείωση της γεννητικότητας που έχει παρατηρηθεί τα τελευταία χρόνια σε όλη την Ελλάδα. Η σύγκριση της οικογενειακής κατάστασης δείχνει επίσης ότι οι οικογενειακές σχέσεις του πληθυσμού έχουν αλλάξει: Σημειώνεται ότι κατά τη Γενική Απογραφή δεν υπήρχαν διαζευγμένοι στις Αρχάνες, ενώ κατά την έρευνα 6 ερωτηθέντες ήταν διαζευγμένοι.

Σύμφωνα με τα παραπάνω δεδομένα δεν είναι δυνατόν να

κριθεί η αντιπροσωπευτικότητα του δείγματος της έρευνας σε σχέση με το σημερινό πληθυσμό. Ούτως ή άλλως, το θέμα της αντιπροσωπευτικότητας μας απασχολεί μόνο στο μέτρο που θέλουμε να αναγάγουμε τα αποτελέσματα της έρευνας στο συνολικό πληθυσμό. Αυτό ισχύει, για παράδειγμα, στις περιπτώσεις που αφορούν το σχεδιασμό των υπηρεσιών υγείας. Αντίθετα δεν ισχύει στις περιπτώσεις που αναλύουμε τους δείκτες υγείας ή τη χρήση των υπηρεσιών υγείας γιατί οι δείκτες αυτοί ισχύουν για το συγκεκριμένο πληθυσμό.

## Μέθοδοι στατιστικής ανάλυσης

Η στατιστική ανάλυση των δεδομένων έγινε με εφαρμογή των παρακάτω μεθόδων:

α) Διασταυρώσεις δύο διακριτών μεταβλητών σε δυσδιάστατους πίνακες συνάφειας (contingency tables) αναλύθηκαν με εφαρμογή του κριτηρίου  $\chi^2$ . Σε πίνακες  $2 \times 2$  εφαρμόστηκε ο διορθωτικός παράγοντας του Yates, ενώ σε πίνακες με πολύ μικρές συχνότητες σε κάποια κυψελίδα εφαρμόστηκε η μέθοδος του Fisher.

β) Διασταυρώσεις τριών ή περισσότερων μεταβλητών σε πολυδιάστατους πίνακες συνάφειας αναλύθηκαν με εφαρμογή του λογογραμμικού μοντέλου (loglinear model).

γ) Συνοπτικοί παραγοντικοί δείκτες υγείας εξάχθηκαν με εφαρμογή παραγοντικής ανάλυσης (factor analysis, principal components). Σε όλες τις περιπτώσεις έγιναν έλεγχοι αξιοπιστίας και εγκυρότητας.

## Αποτελέσματα

### Κοινωνικοί δείκτες

Στον πίνακα 2 φαίνεται η οικογενειακή κατάσταση των ερωτηθέντων: Η συντριπτική πλειοψηφία των ερωτηθέντων ηλικίας άνω των 44 ετών έχουν παντρευτεί και οι διαζευγμένοι αποτελούν ένα ελάχιστο ποσοστό του δείγματος. Η διαφορά στα ποσοστά των χήρων μεταξύ ανδρών (1,6%) και γυναικών (10,5%) οφείλεται στη διαφορά θνησιμότητας των δύο φύλων.

Μόνο το 2,9% των ερωτηθέντων μένουν μόνοι τους. Περίπου το 1/3 των ερωτηθέντων κατοικεί σε σπίτι με 1-3 άτομα, το 1/3 σε σπίτι με 4 άτομα και το 1/3 σε σπίτι με 5-8 άτομα.

Σχετικά με τη δομή της οικογένειας στον υπό μελέτη πληθυσμό, εκτός από τα άτομα που ζουν μόνα τους, 13,4% των μελών των νοικοκυριών κατοικούν μαζί με το/την σύζυγο τους και 66,6% κατοικούν με το/την σύζυγο και τα παιδιά τους. Το 14,1% των ερωτηθέντων ανήκει σε νοικοκυριά στα οποία διαμένουν συγγενείς μαζί με την πυρηνική οικογένεια. Τα νοικοκυριά αυτά αποτελούν το 10,4% του συνόλου των νοικοκυριών. Στο ποσοστό αυτό ενδεχόμενα να έπρεπε να προστεθεί και μέρος των 37 νοικοκυριών που υπολογίστηκαν ως ξεχωριστά.

Σχετικά με τις βασικές συνθήκες άνεσης και υποδομής της κατοικίας διαπιστώνεται ότι περίπου όλες οι κατοικίες είναι ιδιόκτητες (92,7%), έχουν ψυγείο (98,2%) και σύνδεση με τον κεντρικό αγωγό ύδρευσης (98,2%). Ποσοστό περίπου 80% διαθέτει ηλεκτρική κουζίνα και πλυντήριο ρούχων και 62% τηλέφωνο και αυτοκίνητο. Περίπου το 37% των κατοικιών έχει ηλεκτρική ή κεντρική θέρμανση και περίπου οι μισές έχουν σόμπα με ξύλα ή σόμπα πετρελαίου. Στα 2/3 των κατοικιών το αποχωρητήριο είναι μέσα στο σπίτι αλλά το 72,5% αναφέρει ότι υπάρχει πρόβλημα παροχής νερού.

Το 1/3 περίπου του πληθυσμού της έρευνας διαμένει σε κατοικίες με 1-3 δωμάτια, το 1/3 σε κατοικίες με 4 δωμάτια και το 1/3 σε κατοικίες με 5-8 δωμάτια. Το 40% περίπου των ερωτηθέντων διαμένει σε κατοικίες όπου ο δείκτης δωματίων ανά άτομο είναι  $< 1$ , το 25% σε κατοικίες όπου ο δείκτης είναι 1 και το 35% σε κατοικίες όπου ο δείκτης είναι  $> 1$ .

Επίσης καταγράφηκαν και αναλύθηκαν: το ταμείο ασφάλισης υγείας, η εκπαίδευση, η μορφή απασχόλησης και το επάγγελμα των ερωτηθέντων. Υπήρχε στο ερωτηματολόγιο και ερώτηση για το εισόδημα αλλά τα αποτελέσματα δεν ήταν αξιολογήσιμα.

Τα δύο τρίτα των ερωτηθέντων είναι ασφαλισμένοι στον Ο.Γ.Α., αποτέλεσμα που είναι αναμενόμενο σε ένα δήμο με μεγάλη γεωργική παραγωγή, όμως το ποσοστό των ασφαλισμένων στον Ο.Γ.Α. είναι μεγαλύτερο στις πιο μεγάλες ηλικίες και περισσότερες γυναίκες (72,9% έναντι 63,7% των ανδρών) είναι ασφαλισμένες στον Ο.Γ.Α. Στους άνδρες, μετά τον Ο.Γ.Α. αναφέρονται κατά σειρά το Ι.Κ.Α. (16,9%), το Τ.Ε.Β.Ε. (8,4%) και το Δημόσιο (6,5%) ενώ στις γυναίκες η σειρά είναι Ι.Κ.Α. (11,5%), Δημόσιο (7,2%) και Τ.Ε.Β.Ε. (4,0%). 43 από τους ερωτηθέντες ήταν ασφαλισμένοι σε 11 διαφορετικά ταμεία. Η διαφορά των ποσοστών είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία ( $p < 0.001$ ) και ως προς το φύλο ( $p < 0.05$ ). Η αλληλεπίδραση του φύλου και της ηλικίας δεν είναι σημαντική.

Περίπου τα δύο τρίτα των ερωτηθέντων είναι αναλφάβητοι ή έχουν τελειώσει μόνο το δημοτικό. Παρατηρείται όμως ότι στις μεγαλύτερες ηλικίες το ποσοστό αυτών που είναι αναλφάβητοι ή έχουν φθάσει μέχρι το δημοτικό είναι μεγαλύτερο στις γυναίκες, ενώ στις ηλικίες κάτω των 44 ετών το ποσοστό αυτών που έχουν συνεχίσει την εκπαίδευσή τους μετά το δημοτικό είναι μικρότερο στους άνδρες. Η διαφορά των ποσοστών είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία στους άνδρες ( $p < 0.001$ ), στις γυναίκες ( $p < 0.001$ ) και μεταξύ των φύλων ( $p < 0.05$ ).

Ποσοστό 76,3% των ενήλικων ανδρών είναι εργαζόμενοι, 19,1% είναι συνταξιούχοι και 3,3% φοιτητές. Από τις γυναίκες, ποσοστό 48,0% είναι νοικοκυρές, 26,9% εργάζεται, το 17,3% είναι συνταξιούχοι και 4,3% φοιτήτριες. Παρατηρείται ότι υπάρχουν συνταξιούχοι ηλικίας 45-54 ετών και στα δύο φύλα (1,8% στους άνδρες, 2,8% στις γυναίκες). Οι άνεργοι και όσοι ζητάνε εργασία είναι κάτω των 44 ετών και λίγοι σε αριθμό (8 άνδρες και 26 γυναίκες). Η διαφορά των ποσοστών είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία στους άνδρες ( $p < 0.001$ ), στις γυναίκες ( $p < 0.001$ ) και μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ).

Στον πίνακα 3 αναλύεται το επάγγελμα των εργαζόμενων σύμφωνα με την ταξινόμηση της Ε.Σ.Υ.Ε. Όσοι εργάζονται είναι στην πλειοψηφία τους γεωργοί, αλλά το ποσοστό είναι μικρότερο στις γυναίκες (48,3%) απ' ότι στους άνδρες (64,3%). Οι ερωτηθέντες άνω των 55 ετών απασχολούνται στη γεωργία σε μεγαλύτερα ποσοστά απ' ότι οι μικρότερες ηλικίες, όπου οι ποικιλία των επαγγελμάτων είναι μεγαλύτερη και στα δύο φύλα. Η διαφορά των ποσοστών είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία στους άνδρες ( $p < 0.001$ ), στις γυναίκες ( $p < 0.001$ ) και μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ).

Από τους αντίστοιχους πίνακες για κάθε μια από τις ομάδες αυτές διαπιστώνεται ότι όσοι ζητάνε δουλειά ήτανε παλαιότερα εργάτες/τεχνίτες, υπάλληλοι γραφείου ή σε ασαφή επαγγέλματα. Τα δεδομένα του επαγγέλματος των συζύγων των νοικοκυρών και του επαγγέλματος των πατέρα των φοιτητών και των στρατευμένων είναι ανάλογα με τα δεδομένα του επαγγέλματος των ανδρών που εργάζονται. Οι συνταξιούχοι –όπως και οι εργαζόμενοι– ήταν πριν πάρουν σύνταξη στην πλειοψηφία τους γεωργοί.

Ο πίνακας 4 είναι αποτέλεσμα του αθροίσματος των δεδομένων των επιμέρους πινάκων. Συντάχθηκε για να αποτελέσει σημείο εκκίνησης της διερεύνησης της σχέσης του κλάδου απασχόλησης με την υγεία και, με μια ανακατάταξη των 10 κατηγοριών, του κοινωνικο-οικονομικού επιπέδου με την υγεία. Η δια-

φορά των ποσοστών είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία στους άνδρες ( $p < 0.001$ ), στις γυναίκες ( $p < 0.001$ ) και μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ).

### Δείκτες υγείας

Η κατάσταση της υγείας των ερωτηθέντων εκτιμήθηκε με μια σειρά ερωτήσεων για τη χρόνια και την πρόσφατη ασθένεια. Ποσοστό 33,9% των ανδρών και 47,3% των γυναικών αναφέρει ότι πάσχει από χρόνια ασθένεια ενώ 9,2% των ανδρών και 17,5% αναφέρει ότι κατά τις τελευταίες εβδομάδες υποφέρει από κάποια ασθένεια ή έχει τραυματισθεί (πίν. 5). Και στις δύο περιπτώσεις τα ποσοστά αυξάνουν με την ηλικία. Η διαφορά των ποσοστών είναι σημαντική μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ) και ως προς την ηλικία ( $p < 0.001$ ) αλλά η διακύμανση κατά ηλικία στα δύο φύλα είναι παρόμοια. Σημειώνεται ότι εκτός από την αυθόρμητη αναφορά των χρόνιων ασθενειών υπήρχε και μια σειρά ερωτήσεων που αφορούσαν συγκεκριμένες ασθένειες. Αξίζει να τονισθεί ότι σε όλες τις περιπτώσεις, το ποσοστό όσων απάντησαν θετικά όταν ρωτήθηκαν «πάσχετε από την τάδε νόσο» (π.χ. καρδιοπάθεια) ήταν μεγαλύτερο από το ποσοστό που ανέφερε την ίδια νόσο αυθόρμητα.

Επίσης ζητήθηκε από τους ερωτηθέντες να κατατάξουν την υγεία τους σε μία από τις κατηγορίες α) άριστη/πολύ καλή, β) καλή γ) μέτρια και δ) κακή/πολύ κακή και να κάνουν το ίδιο συγκρίνοντάς την όμως με την υγεία των συνομηλίκων τους. Διαπιστώθηκε ότι το 25,7% των ανδρών θεωρεί την υγεία του πολύ καλή και μόνο το 15,5% των γυναικών κάνει την ίδια εκτίμηση. Το ποσοστό μειώνεται στις μεγαλύτερες ηλικίες. Αντίστοιχα το 28,9% των ανδρών θεωρεί την υγεία του πολύ καλή σε σύγκριση με τους συνομηλίκους και το 16,5% των γυναικών. Και πάλι το ποσοστό μειώνεται στις μεγαλύτερες ηλικίες. Η διαφορά είναι στατιστικά σημαντική μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ) και των ηλικιών ( $p < 0.001$ ) και δεν υπάρχει αλληλεπίδραση φύλου και ηλικίας και στις δύο περιπτώσεις. Όμως, συγκρίνοντας τα δεδομένα των δύο ερωτήσεων, διαπιστώνεται ότι η απάντηση συμπύπτει σε ποσοστό που κυμαίνεται μεταξύ 65,0% και 79,5%. Στις υπόλοιπες περιπτώσεις, κατά κανόνα, το ποσοστό που αξιολογεί την υγεία του ως καλύτερη σε σχέση με τους συνομηλίκους του είναι υψηλότερο από το ποσοστό που την αξιολογεί ως καλή χωρίς να την συγκρίνει.

Η διερεύνηση της υγείας συμπεριλαμβάνει την παρουσία και

τη συχνότητα 24 κοινών συμπτωμάτων. Στην παρούσα εργασία θα μνημονευθεί μόνο το γεγονός ότι τα συμπτώματα κατατάχθηκαν με τη μέθοδο της παραγοντικής ανάλυσης σε τέσσερα συμπλέγματα συμπτωμάτων: γενικά και καρδιολογικά, πεπτικά, ψυχικά και αναπνευστικά. Από τα τέσσερα συμπλέγματα, τα ψυχικά συμπτώματα σχετίζονται με όλους τους δείκτες χρήσης υπηρεσιών υγείας που αναφέρονται παρακάτω. Επίσης σημειώνεται ότι οι δείκτες εκδήλωσης και συχνότητας όλων των συμπλεγμάτων εκτός της ομάδας των αναπνευστικών συμπτωμάτων ήταν υψηλότερος στις γυναίκες.

Σχετικά με τον περιορισμό των δραστηριοτήτων από την ασθένεια, επισημαίνεται ότι το 1/3 των ανδρών 55-64 ετών, οι μισοί άνδρες άνω των 65 ετών και οι μισές γυναίκες άνω των 55 ετών αναφέρουν περιορισμό των δραστηριοτήτων τους από τη χρόνια ασθένεια.

### Δείκτες χρήσης υπηρεσιών υγείας

Η χρήση υπηρεσιών υγείας διερευνήθηκε με μια σειρά ερωτήσεων που αφορούσε τη νοσηλεία σε νοσοκομείο κατά τον τελευταίο χρόνο, τις επισκέψεις σε ιατρεία εξωνοσοκομειακής φροντίδας κατά τον τελευταίο χρόνο και κατά τις τελευταίες δύο εβδομάδες και τη λήψη φαρμάκων (πίν. 5). Τονίζεται ότι η δυνατότητα ανάκλησης στη μνήμη (recall) των λεπτομερειών σχετικά με επισκέψεις σε ιατρεία δεν είναι αρκετά αξιόπιστη όταν το υπό εξέταση διάστημα ξεπερνά τις 2 εβδομάδες (Andersen και Laake 1987). Για το λόγο αυτό οι επισκέψεις σε ιατρείο μελετήθηκαν ποιοτικά ως προς το τελευταίο έτος και ποιοτικά ως προς τις τελευταίες δύο εβδομάδες.

Διαπιστώνεται ότι το 7,1% των ανδρών και το 11,5% των γυναικών νοσηλεύτηκαν σε νοσοκομείο κατά το τελευταίο έτος. Η διαφορά είναι στατιστικά σημαντική ως προς την ηλικία ( $p < 0.01$ ) και μεταξύ των φύλων ( $p < 0.01$ ) αλλά δεν υπάρχει αλληλεπίδραση φύλου και ηλικίας. Από την αναγωγή του αριθμού των εισαγωγών που αναφέρθηκαν, αναλογούν 0,09 εισαγωγές κατ' άτομο κατ' έτος στους άνδρες και 0,13 στις γυναίκες.

Εντυπωσιακό είναι το ποσοστό που αναφέρει ότι επισκέφθηκε γιατρό κατά το τελευταίο έτος: 75% του συνόλου των ερωτηθέντων. Το ποσοστό είναι μεγάλο σε όλες τις ηλικίες και στα δύο φύλα και βεβαίως υψηλότερο στις γυναίκες ( $p < 0.001$ ) και στις μεγαλύτερες ηλικίες ( $p < 0.001$ ). Η διαφορά των ποσοστών δεν είναι σταθερή στα δύο φύλα ( $p < 0.05$ ). Ακόμη και στους άνδρες



ηλικίας 17-25 ετών το ποσοστό είναι 54,5%.

Το ποσοστό όσων επισκέφθηκε γιατρό κατά τις τελευταίες δύο εβδομάδες είναι 12,6% στους άνδρες και 20,6% στις γυναίκες. Η διαφορά και πάλι είναι στατιστικά σημαντική μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ) και των ηλικιών ( $p < 0.001$ ) αλλά δεν υπάρχει αλληλεπίδραση φύλου και ηλικίας. Από την αναγωγή του αριθμού των επισκέψεων που αναφέρθηκαν, αναλογούν 5,0 επισκέψεις κατ' άτομο κατ' έτος στους άνδρες και 7,8 στις γυναίκες.

Όσο για την κατανάλωση φαρμάκων, 37,2% των ανδρών και 57,0% των γυναικών αναφέρει ότι πήρε φάρμακα τις τελευταίες δύο εβδομάδες. Η διαφορά είναι στατιστικά σημαντική μεταξύ των φύλων ( $p < 0.001$ ) και των ηλικιών ( $p < 0.001$ ) αλλά δεν υπάρχει αλληλεπίδραση φύλου και ηλικίας. Αξιοσημείωτο είναι ότι στα άτομα ηλικίας άνω των 65 ετών το ποσοστό είναι 79,2% στους άνδρες και 88,3% στις γυναίκες.

## Συζήτηση

Η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας στις Αρχάνες παρέχει δεδομένα σχετικά με την υγεία των κατοίκων του Δήμου που καλύπτουν το σύνολο των παραμέτρων που μπορούν να αναλυθούν με τη μεθοδολογία αυτή, εκτός από τις γνώσεις, στάσεις και απόψεις για θέματα υγείας, δηλαδή ερωτήσεις της μορφής:

- Γνωρίζετε ότι το κάπνισμα βλάπτει την υγεία;
- Ποιές τροφές έχουν βλαπτική επίδραση στην καρδιά;

Η ένταξη ερωτήσεων αυτής της μορφής στο ερωτηματολόγιο θα φώτιζε ορισμένες πτυχές του θέματος αλλά θα απαιτούσε και πολλές ερωτήσεις για την πλήρη κάλυψη του θέματος.

Η αξιοπιστία του ερωτηματολογίου διαπιστώνεται από τη συνέπεια των ερωτήσεων σε παρόμοιες ερωτήσεις. Οι ερωτήσεις αυτής της μορφής δεν ήταν στο ίδιο σημείο του ερωτηματολογίου. Η εγκυρότητα διαπιστώνεται από τη σύγκριση με αντίστοιχες μελέτες και από το γεγονός ότι τα αποτελέσματα παρέχουν επιβεβαίωση παρατηρήσεων από την καθημερινή κλινική πρακτική. Τα υψηλά ποσοστά ανταπόκρισης αποτελούν ένδειξη ότι το δείγμα είναι επαρκώς αντιπροσωπευτικό του συγκεκριμένου πληθυσμού. Βέβαια τα αποτελέσματα δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τη διεξαγωγή ποσοτικών συμπερασμάτων για την υγεία και για τη χρήση υπηρεσιών υγείας στην Ελληνική κοινωνία, αλλά παρέχουν ορισμένες «ποιοτικές» ενδείξεις για τα υπό μελέτη φαινόμενα.

Στην παρούσα εργασία έγινε παρουσίαση ενός μέρους των αποτελεσμάτων. Ακολουθούν ο σχολιασμός των αποτελεσμάτων αυτών και ορισμένα ερωτήματα που προκύπτουν από την έρευνα που διεξήχθει. Αναπόφευκτα θα γίνει αναφορά και σε ορισμένα αποτελέσματα που δεν παρουσιάστηκαν στην παρούσα εργασία.

Κατ' αρχήν, τα αποτελέσματα της ανάλυσης των κοινωνικών παραμέτρων που μελετήθηκαν αντικατοπτρίζουν τις κοινωνικές συνθήκες ενός αγροτικού δήμου που βρίσκεται σε μικρή απόσταση από μια μεγάλη πόλη. Ένα στα δέκα νοικοκυριά ανήκει στην εκτεταμένη μορφή της οικογένειας, η συντριπτική πλειοψηφία των ερωτηθέντων ηλικίας άνω των 44 ετών έχουν παντρευτεί, οι διαζευγμένοι αποτελούν ελάχιστο ποσοστό του δείγματος, η χηρεύουσα μητέρα συγκατοικεί με τα παιδιά της σε υψηλό ποσοστό, οι συνθήκες της κατοικίας είναι μάλλον ευνοϊκές, η απασχόληση των ερωτηθέντων ανταποκρίνεται στις συνθήκες της οικονομίας του Δήμου, το επίπεδο εκπαίδευσης είναι υψηλότερο στις νεώτερες ηλικιακές ομάδες κ.λπ.

Η μελέτη των παραπάνω παραμέτρων, παρέχει την δυνατότητα διερεύνησης στο συγκεκριμένο πληθυσμό, της επίδρασης τους στην εκδήλωση της ασθένειας και στην απόφαση για χρήση των υπηρεσιών υγείας. Για παράδειγμα, έχει διαπιστωθεί ότι οι οικογενειακές δομές επηρεάζουν τη χρήση υπηρεσιών υγείας σε πληθυσμούς με διαφορετικές πολιτιστικές παραδόσεις (Habib και Vaughan 1986, Mwabu 1986, Hanson και Ostergen 1987, Anson 1988, Hay 1988). Μια ένδειξη ότι είναι σημαντικές στο συγκεκριμένο πληθυσμό παρέχεται από το γεγονός ότι, με μικρό ποσοστό εξαιρέσεων, η βοήθεια σε όσους έχουν δυσκολία αυτο-εξυπηρέτησης παρέχεται από τα άλλα μέλη της οικογένειας. Επίσης, υψηλό ποσοστό (33,7%) των ερωτηθέντων προστρέχει σε συγγενείς και φίλους για τη μέτρηση της αρτηριακής πίεσης και ποσοστό 4,8% πήραν φάρμακο μετά από συμβουλή φίλου ή από μόνοι τους. Το ερώτημα που προκύπτει είναι κατά πόσον τα αποτελέσματα αυτά εκφράζουν το φαινόμενο της αυτο-φροντίδας (self-care) (Dean 1986, Bentzen και συν. 1989) ή οφείλονται σε ανεπάρκεια των υπηρεσιών κοινωνικής φροντίδας στη χώρα μας; Προφανώς η παραπέρα ανάλυση των δεδομένων της έρευνας θα απαντήσει σε κάποιο βαθμό σε ερωτήματα αυτής της μορφής, υπάρχει όμως η ανάγκη να διασταυρωθούν με δεδομένα από άλλες έρευνες, τόσο της ίδιας μορφής σε άλλους πληθυσμούς όσο και πιο εξειδικευμένες έρευνες των κοινωνικών και οικογενειακών συνθηκών στον Ελληνικό χώρο.

Άλλο παράδειγμα ενός θέματος που χρήζει περαιτέρω διε-

ρεύνηση είναι η σχέση του επαγγέλματος με την υγεία. Η ταξι-  
νόμενη των επαγγελματιών της Ε.Σ.Υ.Ε. που χρησιμοποιήθηκε  
στην παρούσα έρευνα παρουσιάζει αρκετές δυσκολίες ως προς  
την ερμηνεία των αποτελεσμάτων σε σχέση με την υγεία γιατί  
βασίζεται στον κλάδο της οικονομίας στον οποίο εντάσσεται  
κάθε επάγγελμα και δεν βοηθά στη διερεύνηση των διαφορετι-  
κών κινδύνων για νόσηση που αντιμετωπίζουν οι εργαζόμενοι σε  
εργασίες με διαφορετικές συνθήκες. Για παράδειγμα, η κατηγο-  
ρία παροχής υπηρεσιών περιέχει όλους όσους ασχολούνται με  
τον τουρισμό από διευθυντές ξενοδοχείων μέχρι σερβιτόρους  
και –μαζί– τους κουρείς, τους απασχολούμενους σε υπηρεσίες  
προστασίας και ασφάλειας κ.λπ. Επίσης η ίδια ταξινόμηση δεν  
μπορεί –ως έχει– να αποτελέσει τη βάση διαμόρφωσης ενός κοι-  
νωνικο-οικονομικού δείκτη κατάταξης των ερωτηθέντων. Στη με-  
λέτη του Ε.Κ.Κ.Ε. (Μαδιανός και συν. 1988) χρησιμοποιήθηκε το  
επάγγελμα σε συνδυασμό με την εκπαίδευση για να διαμορφωθεί  
ένας δείκτης αυτής της μορφής. Το ερώτημα που τίθεται είναι  
κατά πόσον αυτός ο συνδυασμός δύο μεταβλητών μπορεί πράγ-  
ματι να αποτελέσει τη βάση μιας κοινά αποδεκτής σύνθετης κοι-  
νωνικο-οικονομικής κλίμακας του πληθυσμού όπως αυτές που  
έχουν διαμορφωθεί σε άλλες χώρες (Liberatos και συν. 1988); Η  
έλλειψη της κλίμακας αυτής συχνά αντιμετωπίζεται με τη χρήση  
μόνο της εκπαίδευσης στη συγκεκριμένη ανάλυση (La Vecchia  
και συν. 1987, Zuryak και συν. 1987).

Οι δυσκολίες διαμόρφωσης μιας κλίμακας αυτής της μορφής  
προσκρούουν διεθνώς στη δυσκολία κατάταξης όσων δεν εργά-  
ζονται, δηλαδή των νοικοκυρών, των συνταξιούχων, των νέων  
που φοιτούν ή είναι στρατευμένοι, των ανέργων και όσων ζητάνε  
δουλειά. Μια κοινώς αποδεκτή προσέγγιση, αν όχι και λύση του  
προβλήματος είναι να κατατάσσονται οι νοικοκυρές στο επάγ-  
γελμα του συζύγου, οι νέοι σ' αυτό του εργαζόμενου γονέα, οι  
συνταξιούχοι στο επάγγελμα που εξασκούσαν πριν την συνταξιο-  
δότηση. Βέβαια και αυτή η προσέγγιση πρέπει να αντιμετωπιστεί  
με επιφυλάξεις γιατί η κάθε ομάδα μπορεί να έχει τα δικά της  
προβλήματα υγείας, όπως για παράδειγμα η σχέση της υγείας με  
τη συνταξιοδότηση. Βέβαια και αυτή η προσέγγιση πρέπει να  
αντιμετωπιστεί με επιφυλάξεις γιατί η κάθε ομάδα μπορεί να έχει  
τα δικά της προβλήματα υγείας, όπως για παράδειγμα η σχέση  
της υγείας με τη συνταξιοδότηση (Kremer 1985). Τα αποτελέ-  
σματα της κατάταξης αυτής της μορφής δίνονται στον πίνακα 4  
και εκκρεμεί η διερεύνηση του κατά πόσον αυτός ο δείκτης μπο-  
ρεί να χρησιμοποιηθεί ως μια μεταβλητή στην ανάλυση των δει-

κτών υγείας και χρήσης υπηρεσιών υγείας (Cockerham και συν. 1986) σε διαφορετικές κοινωνικο-οικονομικές ομάδες στον πληθυσμό της έρευνας.

Η σημασία ανάλυσης των δεικτών υγείας και χρήσης υπηρεσιών υγείας σε σχέση με τους κοινωνικούς δείκτες αλλά και με τους άλλους καθοριστικούς της υγείας παράγοντες που μελετήθηκαν, όπως είναι η διατροφή, κατανάλωση οιοπνεύματος, το κάπνισμα και η άσκηση, προκύπτει από το γεγονός ότι ορισμένοι από τους δείκτες αυτούς λειτουργούν άλλοτε συμπληρωματικά και άλλοτε σε αντίθετες κατευθύνσεις. Για παράδειγμα, η σωστή διατροφή μπορεί, στο συγκεκριμένο πληθυσμό, να σχετίζεται με την εκπαίδευση ή με κοινωνικο-οικονομικούς παράγοντες, ενώ η άσκηση των αγροτών και άλλων επαγγελματιών κατά τη διάρκεια της εργασίας τους, η οποία είναι ευεργετική για την υγεία, μπορεί να αντισταθμίζει την έλλειψη εκπαίδευσης αυτών των επαγγελματιών ομάδων.

Επίσης, η σημασία επέκτασης της έρευνας προς αυτήν την κατεύθυνση προκύπτει και από ορισμένα συμπεράσματα για τους ίδιους τους δείκτες υγείας και χρήσης υπηρεσιών υγείας. Οι δείκτες νόσηρότητας που μελετήθηκαν (χρόνια και πρόσφατη ασθένεια, συμπτώματα) είναι κάπως υψηλότεροι στον πληθυσμό της έρευνας απ' ότι σε άλλες μελέτες (OPCS 1983, 1986, Αλαμάνος και συν. 1986, 1990, Μαδιανός 1988). Τα αποτελέσματα αυτά είναι σε αντίθεση με τα αναμενόμενα σε ένα αγροτικό πληθυσμό στην Κρήτη, όπου η θνησιμότητα είναι γνωστό ότι είναι χαμηλή και όπου, στον πληθυσμό της έρευνας οι καθοριστικοί της υγείας παράγοντες είναι, εκτός του καπνίσματος, μάλλον ευνοϊκοί για την υγεία. Η ερμηνεία του ευρήματος αυτού χρειάζεται παραπέρα διερεύνηση: Αποτελεί ειδικό εύρημα στο συγκεκριμένο πληθυσμό ή εκφράζει μια έντονη ενασχόληση με τα θέματα υγείας; Αποτελεί ένδειξη αυξημένης νοσηρότητας που οφείλεται σε ασθένειες ελαφριάς βαρύτητας;

Αντίστοιχα, οι δείκτες χρήσης υπηρεσιών υγείας που αφορούν την εξωνοσοκομειακή περίθαλψη και τη χρήση φαρμάκων εμφανίζονται αυξημένοι, ενώ η ενδονοσοκομειακή περίθαλψη είναι αντίστοιχη με αυτήν που έχει αναφερθεί σε άλλους πληθυσμούς (Andersen και Newman 1976, OPCS 1983, 1986, Facts και συν. 1985, Αλαμάνος και συν. 1986, 1990, Peach και Charlton 1986, Andersen και Laake 1987, Μαδιανός 1988). Και πάλι υπάρχουν διαφορετικές ερμηνείες για το εύρημα αυτό. Η πρώτη είναι ότι η νοσηρότητα από ασθένειες ελαφριάς βαρύτητας είναι αυξημένη. Αυτό όμως είναι αντίθετο με την κλασική θεωρία, ότι οι ασθέ-

νειες έχουν ένα συνεχές φάσμα από τις πιο ελαφριές μέχρι τις πιο σοβαρές. Η δεύτερη είναι, ότι η νοσοκομειακή περίθαλψη που παρέχεται δεν επαρκεί για την κάλυψη των αναγκών. Όμως, ο πληθυσμός της έρευνας προστρέχει σε αρκετά υψηλό ποσοστό (17%) στα νοσοκομεία της Αθήνας όποτε το χρειαστεί και συνεπώς δεν φαίνεται να υπάρχουν εμπόδια στην προσπέλαση προς τα νοσοκομεία αυτά. Η τρίτη ερμηνεία της υψηλής χρήσης υπηρεσιών εξωνοσοκομειακής φροντίδας είναι ότι αυτή οφείλεται στην αυξημένη προσφορά υπηρεσιών: Ο υγειονομικός σταθμός, το ΚΑΠΗ, τα ιατρεία του ΙΚΑ, τα ιδιωτικά ιατρεία και τα εξωτερικά ιατρεία του (τότε μόνον) νοσοκομείου, λειτουργώντας ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και σε μικρή σχετικά απόσταση από το Δήμο Αρχανών «προκαλούν» από το γεγονός ότι προσφέρονται υπηρεσίες, αύξηση της ζήτησης. Η ερμηνεία αυτή, μπορεί να εξηγήσει και την υψηλή αναφορά της νοσηρότητας, δηλαδή ότι θρισκόμαστε προ ενός φαινομένου ιατρογενούς νοσηρότητας. Αν και η ερμηνεία αυτή υποστηρίζεται από αναλύσεις που έγιναν ανάλογα με το ταμείο ασφάλισης υγείας των ερωτηθέντων, πρέπει να διατυπωθεί με κάθε επιφύλαξη γιατί στηρίζεται στην ανάλυση ενός συγκεκριμένου πληθυσμού. Η επιβεβαίωσή της απαιτεί σύγκριση με άλλους πληθυσμούς.

Ένα εύρημα που αξίζει να συζητηθεί είναι οι διαφορές που παρατηρήθηκαν μεταξύ των δύο φύλων. Οι γυναίκες παρουσιάζουν υψηλότερους δείκτες ασθένειας, συμπτωμάτων και χρήσης υπηρεσιών υγείας από τους άνδρες περίπου σε κάθε περίπτωση που αναλύθηκε. Βέβαια αυτό έχει απασχολήσει επανειλημμένα τη βιβλιογραφία και έχουν προταθεί πολλές ερμηνείες του φαινομένου. Όλες επιχειρούν να συνδυάσουν το μεγαλύτερο προσδόκιμο επιβίωσης των γυναικών με την υψηλή νοσηρότητα από ασθένειες χαμηλής θνητότητας, όπως είναι οι νευρώσεις, οι οποίες με τη σειρά τους αυξάνουν την αναφορά σωματικών συμπτωμάτων και τη χρήση υπηρεσιών υγείας (Meddion 1986). Άλλες αποδίδουν το φαινόμενο στον αναπαραγωγικό ρόλο της γυναίκας (Svarstad και συν. 1987, Verbrugge 1989) και άλλες στη κοινωνική θέση του γυναικείου φύλου (Briscoe 1987). Επιπλέον οι διαφορές στους δείκτες αυτούς στην παρούσα έρευνα συνδυάζονται με μια διαφαινόμενη τάση χρήσης υπηρεσιών διαφορετικής μορφής από τα δύο φύλα: Οι άνδρες νοσηλεύονται πιο συχνά στα νοσοκομεία της Αθήνας και επισκέπτονται πιο συχνά τα ιδιωτικά ιατρεία ενώ αναφέρουν λιγότερες επισκέψεις στο αγροτικό ιατρείο, ιδιαίτερα οι άνδρες ηλικίας 26-54 ετών.

Συμπερασματικά, η έρευνα ερωτηματολογίου υγείας στις Αρ-

χάνες παρέχει στοιχεία για την υγεία και τη χρήση υπηρεσιών υγείας, τα οποία αφενός μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την ανάλυση της σχέσης κοινωνικές συνθήκες – οικογένεια – ασθένεια – περίθαλψη στο συγκεκριμένο πληθυσμό και αφετέρου, μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για τη διενέργεια παρόμοιων μελετών σε άλλους πληθυσμούς με σκοπό τη σύγκριση και, μέσω αυτής, της διατύπωσης γενικότερων συμπερασμάτων για τη σχέση αυτή στη σύγχρονη Ελληνική κοινωνία.

## Βιβλιογραφία

- Aase A., Almas R., The diffusion of cardiovascular disease in the Norwegian farming community: A combination of morbidity and mortality data. *Soc. Sci. Med.* 1989, 29:1027-1033.
- Αλαμάνος Γ., Γκοριτσάς Κ., Κατσογιάννη Κ. και συν. Μελέτη για την οργάνωση και λειτουργία ενός Κέντρου Υγείας στο Δήμο Περάματος, Αθήνα, Δακτυλογραφημένη Έκθεση, 1986.
- Αλαμάνος Γ., Τούντας Γ., Τσαμανδουράκη Κ., Μελέτη κοινωνικοοικονομικών παραγόντων υγείας στο Δήμο Αργυρούπολης: Έρευνα νοσηρότητας και χρήσης υπηρεσιών υγείας, Αθήνα, Δακτυλογραφημένη Έκθεση, 1990.
- Andersen As., Laake P., A model for physician utilization within 2 weeks. Analysis of Norwegian Data. *Med. Care* 1987, 25:300-310.
- Andersen, R., Newman Jf., Societal and individual determinants of medical care utilization in the United States. *Milbank Q.* 1973, 51:95-124.
- Anson O., Living arrangements and women's health. *Soc. Sci. Med.* 1988, 26:201-208.
- Bentzen N., Christiansen T., Moller Pedersen K., Self-care within a model for demand for medical care. *Soc. Sci. Med.* 1989, 29:185-193 Ward, Greenwich. Greenwich, Greenwich Resource Centre, 1983.
- Betts G., Health in Glymdon, Report of a survey on health in Clyclon.
- Blaxter M., Self-definition of health status and consulting rates in Primary Care. *Q. J. Soc. Affairs* 1985, 92:131-171.
- Briscoe Me., Why do people go to the doctor? Sex differences in the correlates of G.P. consultation. *Soc. Sci. Med.* 1987, 25:507-513.
- Clarridge Br., Massagli Mp., The use of female spouse proxies in common symptom reporting. *Med. Care* 1989, 27:352-366.
- Cockerham Wc., Kunz G., Lueschen G., Psychological distress, perceived health status, and physician utilization in America and West Germany. *Soc. Sci. Med.* 1988, 26:829-838.
- Cockerham Wc., Lueschen G., Kunz G., Spaeth JI., Social stratification and self-management of health. *J. Health Soc. Behav.* 1986, 27:1-14.
- Curtis S., Community health survey of Victoria District: Final report, London, Health Research Group, Queen Mary College, 1985.

- Dean K., Lay care in illness. *Soc. Sci. Med.* 1986, 22:275-284.
- Ε.Σ.Υ.Ε., Στατιστική ταξινόμηση των επαγγελματιών, Αθήνα, Υπουργείο Συντονισμού, Ε.Σ.Υ.Ε. 1981.
- Farrell E., Marketing research for local health promotion, 1986, Bath, Health Education Council, Research Report No 7, 1986.
- Φιλαλήθης Αε., Η έρευνα των Αρχανών, Το ερωτηματολόγιο υγείας, Ηράκλειο, Εργαστήριο Προγραμματισμού Υγείας, Τομέας Κοινωνικής Ιατρικής, Τμήμα Ιατρικής, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1990.
- Φιλαλήθης Αε., Βλαχονικολής Ι., Κουκούλη-Γραβάνη Σ., Μπένος Α., Η υγεία και η χρήση υπηρεσιών υγείας σε ένα Δήμο: Η έρευνα των Αρχανών, Ηράκλειο, Εργαστήριο Προγραμματισμού Υγείας, Τομέας Κοινωνικής Ιατρικής, Τμήμα Ιατρικής, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ερευνητική Έκθεση, Αρ. 1, 1990.
- Foste M., Berghmans F., Janssens L., The primary health care project in Belgium: A survey in the utilization of health services. *Soc. Sci. Med.* 1985, 20:181-190.
- Goldstein Ms., Siegel Jm., Boyer R., *Predicting changes in perceived health status.* *Am J. Public Health* 1984, 74:61-614.
- Habib Os., Vaughan Jp., The determinants of health services utilization in Southern Iraq: A household interview survey. *Int J. Epid* 1986, 15:395-403.
- Hanson Bs., Ostergren Po., Different social network and social support characteristics, nervous problems and insomnia: Theoretical and methodological aspects on some results from the population study «Men born in 1914» Malmö, Sweden, *Soc. Sci. Med.* 1987, 25:849-859.
- Hay Di., Socio-economic status and health status: A study of males in the Canada health survey, *Soc. Sci. Med.* 1988, 27:1317-1325.
- Hershey Jc., Luft Hs., Gianaris Jm., Making sense out of utilization data, *Med. Care* 1975, 13:838-854.
- Idler Ei., Kasl Sv. Lemke Jh., Self-evaluated health and mortality among the elderly in New Haven, Connecticut, and Iowa and Washington counties, Iowa, 1982-1986. *Am J. Epidemiol* 1990, 131:91-103.
- Janzon L., Hanson Bs., Isacson So., Lindell Se., Steen B., Factors influencing participation in health surveys. Results from prospective population study «Men born in 1914» in Malmö, Sweden, *J. Epidemiol Community Health* 1986, 40:174-177.
- Joseph Ae., Cloutier Ds., A framework for modeling the consumption of health services by the rural elderly, *Soc. Sci. Med.* 1990, 30:45-52.
- Kaplan Rm., Anderson Jp., A General Health Policy Model: Update and applications. *Health Serv. Res.* 1988, 23:203-235.
- Kars-Marshall C., Spronk-Boon Yw., Pollemans Mc., National health Interview Surveys for health care policy. *Soc. Sci. Med.* 1988, 20:61-66.
- Kremer Y., The association between health and retirement: Self-health assessment of Israeli retirees, *Soc. Sci. Med.* 1985, 20:61-66.
- Kutner Ng., Social ties, social support, and perceived health status among chronically disabled people, *Soc. Sci. Med.* 1987, 25:29-34.
- La Vecchia C., Negri E., Pagano R., Decarli A., Education, prevalence of disease, and frequency of health care utilization, *J. Epidemiol Community Health*

- 1987, 41:161-165.
- Leavey R., Wilkin D., A comparison of two survey measures of health status, *Soc. Sci. Med.* 1988, 27:269-275.
- Liberatos P., Link Bg., Kelsey JI., The measurement of social class in Epidemiology, *Epidemiol Rev.* 1988, 10:87-121.
- Lichtenstein RI., Thomas Jw., A comparison of self-reported measures of perceived health and functional health in an elderly population, *J. Community Health* 1987, 12:213-230.
- Μαδιανός Μ., Ζαρνάρη Ο., Κατουσέλη Α., και συν. Υγεία και Ελληνική κοινωνία: Εμπειρική έρευνα, Αθήνα, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1988.
- Meddin Jr., Sex differences in depression and satisfaction with self: Findings from a United States National Survey, *Soc. Sci. Med.* 1986, 22:807-812.
- Mootz M., Health Indicators, *Soc. Sci. Med.* 1986, 22:255-263.
- Mosely II. Rr., Wolinsky Fd., The use of proxies in health surveys. Substantive and policy implications, *Med. Care* 1986, 24:496-510.
- Mwabu Gm., Health care decisions at the household level: Results of a rural health survey in Kenya, *Soc. Sci. Med.* 1986, 22:315-319.
- O.P.C.S. (Office of Population Censuses & Surveys). General Household Survey: 1983, London, HMSO Series, GHS no 13. 1983.
- O.P.C.S. (Office of Population Censuses & Surveys). General Household Survey: Preliminary results for 1985. London, HMSO, GHS 86/1, 1986.
- Παναγιωτόπουλος Τ., Υγεία στην προσχολική ηλικία. Εικόνα νοσηρότητας και ανάγκες Πρωτοβάθμιας Φροντίδας Υγείας. Εμπειρική έρευνα, Αθήνα, Ίδρυμα Ερευνών για το Παιδί, 1991.
- Peach H., Charlton Jrh., Illness, disability, and drugs among 25 to 75 year olds living at home, *J. Epidemiol Community Health* 1986, 40:59-66.
- Segovia J., Bartlett Rf., Edwards Ac., An empirical analysis of the dimensions of health status measures, *Soc. Sci. Med.* 1989, 29:761-768.
- Svarstad Bl., Cleary Pd., Mechanic D., Robers Pa., Gender differences in the acquisition of prescribed drugs: An epidemiological study. *Med Care* 1987, 25:1089-1098.
- Verbrugge Lm. The Twain Meet: Empirical explanations of sex differences in health and mortality, *J. Health Soc. Behav.* 1989, 30:282-304.
- Wagstaff A., The demand for health: Theory and applications, *J. Epidem Community Health* 1986, 40:1-11.
- Williams Bt. The future of health services research: a strategic discussion. Report of an EC – WHO EURO Workshop, Lisbon 28 Feb. – 4 March 1990. Brussels, EC COMAC-HSR (Mimeo) 1990.
- Zurayk H., Halabi S., Deeb M. Measures of social class based on education for use in health studies in developing countries, *J. Epidemiol Community Health* 1987, 41:173-179.



### ΠΙΝΑΚΑΣ 1

Ηλικία και φύλο μελών νοικοκυριών, ενεργού δείγματος και απόντων

Ηλικία	Μέλη νοικοκυριών:				Ενεργό δείγμα:				Απόντες:			
	A	Γ	Δ.Δ.	ΣΥΝΟΛΟ	A	Γ	Δ.Δ.	ΣΥΝΟΛΟ	A	Γ	Δ.Δ.	ΣΥΝΟΛΟ
16	296	264	47	607	296	264	47	607	32	11	4	47
17-25	120	130	4	254	88	119		207	28	5	1	34
26-44	214	252	1	467	186	247		433	14	3	1	18
45-54	124	111	1	236	110	108		218	11	4		15
55-64	110	115		225	99	111		210	13	4		17
65	136	167		303	123	163		286	3			3
Δ.Δ.	4	1		5	1	1		2				
ΣΥΝΟΛΟ	1004	1040	53	2097	903	1013	47	1963	101	27	6	134
	47.9%	49.6%	2.5%	100.0%	46.0%	51.6%	2.4%	100.0%	75.4%	20.1%	4.5%	100.0%

Σημείωση: Δ.Δ. = Δεν δηλώθηκε

## ΠΙΝΑΚΑΣ 2

Οικογενειακή κατάσταση ενεργού δείγματος κατά φύλο και ηλικία

Οικογενειακή κατάσταση	Ηλικία						ΣΥΝΟΛΟ	Ηλικία						ΣΥΝΟΛΟ
	<16	17-25	26-44	45-54	55-64	>65		<16	17-25	26-44	45-54	55-64	>65	
<b>ΑΝΔΡΕΣ:</b>														
Άγαμοι	294	77	30	1	1	1	404	100.0%	87.5%	16.1%	0.9%	1.0%	0.8%	44.9%
Έγγαμοι	0	11	156	108	95	110	480	0.0%	12.5%	83.9%	98.2%	96.0%	89.4%	53.3%
Χήροι	0	0	0	0	1	0	1	0.0%	0.0%	0.0%	0.9%	2.0%	9.8%	1.7%
Διαζευγμένοι	0	0	0	0	1	0	1	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	1.0%	0.0%	0.1%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>294</b>	<b>88</b>	<b>186</b>	<b>110</b>	<b>99</b>	<b>123</b>	<b>900</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>
<b>ΓΥΝΑΙΚΕΣ:</b>														
Άγαμοι	261	77	11	2	3	8	362	100.0%	64.7%	4.5%	1.9%	2.7%	5.0%	35.9%
Έγγαμοι	0	42	234	94	85	79	534	0.0%	35.3%	94.7%	87.0%	76.6%	49.1%	53.0%
Χήροι	0	0	0	12	23	71	106	0.0%	0.0%	0.0%	11.1%	20.7%	44.1%	10.5%
Διαζευγμένοι	0	0	2	0	0	3	5	0.0%	0.0%	0.8%	0.0%	0.0%	1.9%	0.5%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>261</b>	<b>119</b>	<b>247</b>	<b>108</b>	<b>111</b>	<b>161</b>	<b>1007</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>

### ΠΙΝΑΚΑΣ 3

#### Επάγγελμα όσων εργάζονται

Επάγγελμα	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ
	17-25	26-44	45-54	55-64	>65		17-25	26-44	45-54	55-64	>65	
<b>ΑΝΔΡΕΣ:</b>												
Επιστήμονες, Ελεύθ. επαγγ.	1	13	4	1	0	19	1.7%	7.1%	3.7%	1.2%	0.0%	4.12%
Υπάλληλοι γραφείου	5	27	7	3	0	42	8.3%	14.7%	6.5%	3.7%	0.0%	9.1%
Έμποροι και πωλητές	3	5	4	4	0	12	3.3%	4.3%	0.9%	1.2%	0.0%	2.6%
Παροχή υπηρεσιών	2	8	1	1	0	12	3.3%	4.3%	0.9%	1.2%	0.0%	2.6%
Γεωργοί, Κτηνοτρόφοι	32	98	77	66	23	296	53.3%	53.3%	71.3%	81.5%	85.2%	64.3%
Τεχνίτες, Εργάτες	17	33	15	6	4	75	28.3%	17.9%	13.9%	7.4%	14.8%	16.3%
Ασαφές επάγγελμα	0	0	0	0	0	0	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>60</b>	<b>184</b>	<b>108</b>	<b>81</b>	<b>27</b>	<b>460</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>
<b>ΓΥΝΑΙΚΕΣ:</b>												
Επιστήμονες, Ελεύθ. επαγγ.	1	13	1	0	0	15	3.6%	11.5%	2.7%	0.0%	0.0%	7.5%
Υπάλληλοι γραφείου	13	24	1	0	0	38	46.4%	21.2%	2.7%	0.0%	0.0%	7.0%
Έμποροι και πωλητές	2	9	3	0	0	14	7.1%	8.0%	8.1%	0.0%	0.0%	10.0%
Παροχή υπηρεσιών	5	10	4	1	0	20	17.9%	8.8%	10.8%	4.8%	0.0%	10.0%
Γεωργοί, Κτηνοτρόφοι	5	48	25	17	2	97	17.9%	42.5%	67.6%	81.0%	100.0%	48.3%
Τεχνίτες, Εργάτες	1	9	3	3	0	16	3.6%	8.0%	8.1%	14.3%	0.0%	8.0%
Ασαφές επάγγελμα	1	0	0	0	0	1	3.6%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.5%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>28</b>	<b>113</b>	<b>37</b>	<b>21</b>	<b>2</b>	<b>201</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>

## ΠΙΝΑΚΑΣ 4

## Επαγγελματική κατάταξη των μελών του δείγματος

Επάγγελμα	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ
	17-25	26-44	45-54	55-64	>65		17-25	26-44	45-54	55-64	>65	
<b>ΑΝΔΡΕΣ:</b>												
Επιστήμονες, Ελεύθ. επαγγ.	1	13	4	2	2	22	1.2%	7.0%	3.6%	2.0%	1.6%	3.7%
Υπάλληλοι γραφείου	8	27	7	5	0	47	9.8%	14.5%	6.4%	5.1%	0.0%	7.8%
Έμποροι και πωλητές	5	5	4	4	0	26	6.1%	2.7%	3.6%	4.1%	6.5%	4.3%
Παροχή υπηρεσιών	2	8	3	5	5	23	2.4%	4.3%	2.7%	5.1%	4.1%	3.8%
Γεωργοί, Κτηνοτρόφοι	45	98	77	73	90	383	54.9%	52.7%	70.0%	74.5%	73.2%	63.9%
Τεχνίτες, Εργάτες	19	35	15	8	16	93	23.2%	18.8%	13.6%	8.2%	13.0%	15.5%
Ασαφές επάγγελμα	2	0	0	1	2	5	2.4%	0.0%	0.0%	1.0%	1.6%	0.8%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>82</b>	<b>186</b>	<b>110</b>	<b>98</b>	<b>123</b>	<b>599</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>
<b>ΓΥΝΑΙΚΕΣ:</b>												
Επιστήμονες, Ελεύθ. επαγγ.	2	19	3	3	3	30	1.9%	7.8%	2.8%	2.7%	1.9%	4.1%
Υπάλληλοι γραφείου	19	35	9	4	3	70	18.1%	14.4%	8.5%	3.6%	1.9%	9.7%
Έμποροι και πωλητές	6	11	5	4	5	31	5.7%	4.5%	4.7%	3.6%	3.1%	4.3%
Παροχή υπηρεσιών	6	22	6	3	7	44	5.7%	9.1%	5.7%	2.7%	4.3%	6.1%
Γεωργοί, Κτηνοτρόφοι	48	123	70	79	111	431	45.7%	50.6%	66.0%	71.8%	68.9%	59.4%
Τεχνίτες, Εργάτες	17	31	9	12	7	76	16.2%	12.8%	8.5%	10.9%	4.3%	10.5%
Ασαφές επάγγελμα	7	2	4	5	25	43	6.7%	0.8%	3.8%	4.5%	15.5%	5.9%
<b>ΣΥΝΟΛΟ</b>	<b>105</b>	<b>243</b>	<b>106</b>	<b>110</b>	<b>161</b>	<b>725</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>	<b>100.0%</b>

## ΠΙΝΑΚΑΣ 5

### Δείκτες υγείας και χρήσης υπηρεσιών υγείας

Δείκτες υγείας και χρήσης υπηρεσιών υγείας	Φύλο	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ	Ηλικία					ΣΥΝΟΛΟ
		17-25	26-44	45-54	55-64	>65		17-25	26-44	45-54	55-64	>65	
Αναφορά χρόνιας ασθένειας	A	6	26	27	57	88	204	6.8%	14.1%	25.0%	58.2%	71.5%	33.9%
	Γ	14	79	53	79	129	354	11.8%	32.0%	49.1%	71.2%	79.1%	47.3%
Αναφορά πρόσφατης ασθένειας	A	3	15	9	9	19	55	3.5%	8.1%	8.5%	9.4%	15.4%	9.2%
	Γ	12	31	22	21	44	130	10.1%	12.7%	20.8%	18.9%	27.2%	17.5%
Δείκτης επισκέψεων σε υπηρεσίες υγείας τον τελευταίο χρόνο	A	48	97	73	77	111	406	54.5%	52.2%	66.4%	78.6%	90.2%	67.1%
	Γ	78	194	88	102	148	610	65.5%	78.5%	81.5%	91.9%	90.8%	81.6%
Επισκέψεις σε γιατρό τις 2 τελευταίες εβδομάδες	A	6	15	11	14	30	76	6.9%	8.1%	10.0%	14.1%	24.6%	12.6%
	Γ	14	44	23	29	44	154	11.9%	17.9%	21.3%	26.1%	27.0%	20.6%
Εισαγωγές σε νοσοκομείο τον τελευταίο χρόνο	A	2	7	1	11	22	43	2.3%	3.8%	0.9%	11.1%	18.0%	7.1%
	Γ	10	21	9	16	30	86	8.4%	8.5%	8.3%	14.4%	18.4%	11.5%
Χρήση φαρμάκων τις 2 τελευταίες εβδομάδες	A	6	34	30	56	95	221	7.1%	18.3%	27.8%	58.3%	79.2%	37.2%
	Γ	33	95	63	87	144	422	28.0%	39.1%	58.9%	79.1%	88.3%	57.0%

Σημείωση: Παρουσιάζεται μόνο ο αριθμός και τα ποσοστά των θετικών απαντήσεων

# ΔΙΑΒΑΣΩ



Κάθε τεύχος  
κι αφιέρωμα

κυκλοφορεί κάθε  
δεύτερη Τετάρτη

Α. Μεταξά 26

10681 – Αθήνα

Τηλ.: 36.40.488 – 36.40.487

## Το χάος ελευθερώνει το σύμπαν\*

*Το χάος φαίνεται να παρέχει μια γέφυρα ανάμεσα στους αιτιοκρατικούς νόμους της φυσικής και στους νόμους της τύχης, υποδηλώνοντας ότι το Σύμπαν είναι γνήσια δημιουργικό και ότι η έννοια της ελεύθερης βούλησης είναι αληθινή.*

*Paul Davies\*\**

Η επιστήμη στο σύνολό της στηρίζεται στην υπόθεση ότι στο φυσικό κόσμο υπάρχει τάξη. Η πιο ισχυρή έκφραση αυτής της τάξης συναντιέται στους νόμους της φυσικής. Κανείς δεν ξέρει από πού προέρχονται αυτοί οι νόμοι, ούτε γιατί, από ό,τι φαίνεται, λειτουργούν παγκόσμια και αμείωτα, αλλά τους βλέπουμε να λειτουργούν γύρω μας: στην περιοδικότητα της νύχτας και της μέρας, στον τύπο των πλανητικών κινήσεων, στην κανονικότητα του κτυπήματος ενός ρολογιού.

Η κανονισμένη αξιοπιστία της φύσης δεν είναι, εν τούτοις, πανταχού παρούσα. Οι ιδιοτροπίες του καιρού, οι καταστροφές από σεισμούς, ή η πτώση ενός μετεωρίτη, όλα αυτά μοιάζουν να είναι αυθαίρετα και τυχαία. Καθόλου παράξενο που οι πρόγονοί μας απέδιδαν αυτά τα γεγονότα στην ιδιοτροπία των θεών. Πώς όμως μπορούμε να συμφιλιώσουμε αυτές τις προφανώς τυχαίες "ενέργειες των θεών" με την υποτιθέμενη βαθύτερη νομοτέλεια του Σύμπαντος;

---

\* Το παρόν άρθρο με τίτλο: "Chaos Frees the Universe", είναι το τελευταίο μιας σειράς άρθρων του περιοδικού *New Scientist*, που θα εμφανιστεί με τη μορφή βιβλίου στο προσεχές μέλλον.

\*\* Ο Paul Davies είναι καθηγητής της μαθηματικής φυσικής στο Πανεπιστήμιο της Αδελαΐδος και συγγραφέας του βιβλίου *The Cosmic Blueprint*.

Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι έβλεπαν τον κόσμο ως πεδίο μάχης ανάμεσα στις δυνάμεις της τάξης που παράγουν τον κόσμο και σ' εκείνες της αταξίας που οδηγούν στο χάος. Πίστευαν ότι οι τυχαίες κ' άτακτες διαδικασίες ήταν αρνητικές επιρροές του Κακού. Σήμερα δεν βλέπουμε το ρόλο της τύχης στη φύση ως κακόβουλο, αλλά απλά ως τυφλό. Ένα τυχαίο γεγονός μπορεί να λειτουργήσει εποικοδομητικά, όπως κατά τη βιολογική εξέλιξη, ή καταστροφικά, όπως όταν ένα αεροπλάνο πέφτει από φθορά των μετάλλων του.

Αν και τα ατομικά τυχαία γεγονότα μπορεί να δίνουν την εντύπωση της αταξίας, οι άτακτες διαδικασίες σαν σύνολο, μπορούν κατά κάποιο τρόπο να επιδείξουν στατιστικές κανονικότητες. Πράγματι, οι διευθυντές καζίνων δίνουν τόση πίστη στους νόμους της τύχης όσο και οι μηχανικοί στους νόμους της φυσικής. Αλλά αυτό ανεγείρει ένα παράδοξο. Πώς είναι δυνατόν οι ίδιες διαδικασίες της φυσικής να υπακούουν και στους φυσικούς νόμους και στους νόμους της τύχης;

Ακολουθώντας τη διατύπωση των νόμων της μηχανικής από το Νεύτωνα το 17ο αιώνα, οι επιστήμονες εξοικειώθηκαν με την ιδέα ενός σύμπαντος ως γιγαντιαίου μηχανισμού. Η πιο ακραία μορφή αυτής της θεωρίας αναπτύχθηκε εντυπωσιακά από τον Πιέρ Σιμόν ντε Λαπλάς το 19ο αιώνα. Φαντάστηκε κάθε μόριο της ύλης ως σταθερά εγκλωβισμένο στους κόλπους των αυστηρών μαθηματικών νόμων της κίνησης. Αυτοί οι νόμοι υπαγόρευαν τη συμπεριφορά ακόμη και του μικρότερου ατόμου στην παραμικρή λεπτομέρεια. Ο Λαπλάς υποστήριξε ότι, με δεδομένη την κατάσταση του Σύμπαντος κάθε στιγμή, ολόκληρο το κοσμικό μέλλον θα ήταν ενιαία διευθετημένο με άπειρη ακρίβεια, από τους νόμους του Νεύτωνα.

Η αντίληψη του Σύμπαντος ως μιας αυστηρά αιτιοκρατικής μηχανής που κυβερνάται από αιώνιους νόμους, επηρέασε βαθιά την επιστημονική σκέψη, καθώς βρισκόταν στους αντίποδες της παλιάς Αριστοτελικής εικόνας του κόσμου ως ζωντανού οργανισμού.

Μια μηχανή δεν μπορεί να έχει "ελεύθερη βούληση": το μέλλον της είναι αυστηρά καθορισμένο από την αρχή του χρόνου. Πράγματι, ο χρόνος παύει να έχει πολλή φυσική σημασία σ' αυτήν την εικόνα, αφού το μέλλον ήδη εμπεριέχεται στο παρόν. Όπως η Ίλια Πριγκονίνα – μια θεωρητική χημικός στο Πανεπιστήμιο των Βρυξελλών – έχει εύγλωττα εκφράσει, ο Θεός έχει περιοριστεί σ' έναν απλό αρχειοθέτη, που γυρνάει τις σελίδες ενός κοσμικού ιστορικού βιβλίου που έχει ήδη γραφτεί.



Απόλυτη σ' αυτήν την κάπως σκοτεινή μηχανιστική εικόνα ήταν η πίστη ότι δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα αληθινά τυχαίες διαδικασίες στη φύση. Κάποια γεγονότα μπορεί να μας φαίνονται τυχαία, αλλά ήταν δικαιολογημένο, ότι αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί στην ανθρώπινη άγνοια των λεπτομερειών των σχετικών διαδικασιών. Ας πάρουμε για παράδειγμα την κίνηση Brown. Ένα μικροσκοπικό μόριο που αιωρείται σ' ένα υγρό, μπορούμε να το παρατηρήσουμε να εκτελεί μια τυχαία τεθλασμένη κίνηση ως αποτέλεσμα των ελαφρών ακανόνιστων κτυπημάτων που υφίσταται από τα μόρια του υγρού που το βομβαρδίζουν. Η κίνηση Brown είναι μια αρχετυπικά τυχαία και απρόβλεπτη διαδικασία. Όμως, σύμφωνα με το επιχειρήμα, αν μπορούσαμε ν' ακολουθήσουμε λεπτομερώς τις ενέργειες όλων των ατομικών μορίων που παίρνουν μέρος στο φαινόμενο, η κίνηση Brown θα ήταν στο σύνολό της τόσο προβλέψιμη και αιτιοκρατική όσο και η κίνηση του ρολογιού. Η φανερά τυχαία κίνηση του μορίου (στο φαινόμενο του Brown) αποδίδεται αποκλειστικά στην έλλειψη πληροφοριών για τις μυριάδες των συμμετοχόντων μορίων, που προκύπτει από το γεγονός ότι οι αισθήσεις μας δεν είναι τόσο οξείες ώστε να επιτρέπουν τη λεπτομερή παρατήρηση σε μοριακό επίπεδο.

Για ένα διάστημα έγινε ευρέως αποδεκτό ότι τα φανερά "τυχαία" γεγονότα ήταν πάντα αποτέλεσμα των άγνωστων σε μας άπειρων αριθμών κρυμμένων μεταβλητών ή βαθμών ελευθερίας. Το στρίψιμο ενός νομίσματος ή το ρίξιμο ενός ζαριού, το γύρισμα ενός τροχού ρουλέττας – όλα αυτά δεν θα φαίνονται πια τυχαία, αν μπορούσαμε να παρατηρήσουμε τον κόσμο σε μοριακό επίπεδο. Η δουλική συμμόρφωση της κοσμικής μηχανής εξασφάλιζε ότι αυτή η νομοτέλεια ήταν παρούσα ακόμα και στο πιο τυχαίο γεγονός αν και μέσα από μια τρομερά πολύπλοκη κατάσταση.

Δυο μεγάλα επιτεύγματα του 20ου αιώνα έχουν όμως θέσει τελεία και παύλα στην ιδέα ενός Σύμπαντος με κίνηση ρολογιού. Πρώτα η κβαντομηχανική. Στο κέντρο της κβαντομηχανικής βρίσκεται η αρχή της απροσδιοριστίας του Χάϊζενμπεργκ, που ισχυρίζεται ότι κάθετι μετρήσιμο υπόκειται σε πραγματικά τυχαίες διακυμάνσεις. Οι κβαντικές διακυμάνσεις δεν είναι αποτέλεσμα των ανθρώπινων περιορισμών ή κρυμμένων βαθμών ελευθερίας· είναι σύμφυτες με τις λειτουργίες της φύσης σε μια ατομική κλίμακα. Για παράδειγμα η ακριβής στιγμή της αποσύνθεσης ενός ειδικού ραδιενεργού πυρήνα είναι ουσιαστικά απροσδιόριστη. Ένα στοιχείο αυθεντικής αδυναμίας καθορισμού αποδίδεται έτσι στη φύση.

Ανεξάρτητα από την αρχή της απροσδιοριστίας, παραμένει μια αίσθηση ότι η κβαντομηχανική είναι ακόμη μια αιτιοκρατική θεωρία. Παρόλο που το αποτέλεσμα μιας ειδικής κβαντικής διαδικασίας μπορεί να μην είναι αιτιοκρατικό, οι σχετικές πιθανότητες διαφορετικών αποτελεσμάτων αναπτύσσονται μ' ένα αιτιοκρατικό τρόπο. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να ξέρουμε για κάθε ειδική περίπτωση ποιο θα είναι το αποτέλεσμα "του ριξίματος του κβαντικού ζαριού", αλλά μπορούμε να ξέρουμε με απόλυτη ακρίβεια τους τρόπους με τους οποίους οι πιθανότητες του στοιχήματος ποικίλλουν από στιγμή σε στιγμή. Ως στατιστική θεωρία, η κβαντομηχανική παραμένει αιτιοκρατική. Έτσι, η κβαντομηχανική φέρνει το τυχαίο στο κέντρο του οικοδήματος της πραγματικότητας, αλλά τα ίχνη της κοσμοθεωρίας του Νεύτωνα και του Λαπλάς παραμένουν.

## Έπειτα ήρθε το Χάος

Έπειτα ήρθε το χάος. Όπως έχει συζητηθεί σε προηγούμενα άρθρα αυτής της σειράς, οι θεμελιώδεις ιδέες για το χάος έχουν ήδη εκτεθεί στο έργο του μαθηματικού Ανρί Πουανκαρέ, στο τέλος του 19ου αιώνα, αλλά μόνο τα τελευταία χρόνια ειδικά με τη δημιουργία των γρήγορων ηλεκτρονικών υπολογιστών, οι άνθρωποι έχουν εκτιμήσει τη συνολική σπουδαιότητα της θεωρίας του χάους.

Το βασικό χαρακτηριστικό μιας τέτοιας χαώδους διαδικασίας, αφορά στον τρόπο που τα λάθη πρόβλεψης σχετίζονται με το χρόνο. Ας δώσουμε πρώτα ένα παράδειγμα μη-χαώδους συστήματος: η κίνηση ενός απλού εκκρεμούς. Φανταστείτε δυο παρόμοια εκκρεμή να αιωρούνται με τον ίδιο ακριβώς συγχρονισμό. Υποθέστε ότι το ένα εκκρεμές διαταράσσεται ελάχιστα ώστε η κίνησή του να ξεφεύγει λίγο από αυτήν του άλλου εκκρεμούς. Αυτή η ασυμφωνία ή μετατόπιση φάσης, παραμένει μικρή καθώς τα εκκρεμή συνεχίζουν να αιωρούνται.

Αν κάποιος επιχειρήσει να προβλέψει την κίνηση ενός απλού εκκρεμούς, μπορεί να μετρήσει τη θέση και την ταχύτητα του άξονα σε μια δεδομένη στιγμή και να χρησιμοποιήσει τους νόμους του Νεύτωνα για να υπολογίσει τη μετέπειτα συμπεριφορά του εκκρεμούς. Κάθε λάθος στην αρχική μέτρηση πολλαπλασιάζεται μέσα από τον υπολογισμό και παρουσιάζεται ως λάθος στην πρόβλεψη. Για το απλό εκκρεμές, ένα μικρό λάθος στα εισαγόμενα στοιχεία, υποδηλώνει ένα μικρό λάθος στο εξαγόμενο απο-

τέλεσμα σχετικά με τη μελέτη πρόβλεψης. Σ' ένα τυπικό μη-χαώδες σύστημα, τα λάθη συσσωρεύονται με το χρόνο. Ένα αποφασιστικό σημείο όμως, είναι το ότι τα λάθη αυξάνονται μόνο σ' αναλογία με το χρόνο (ή με μια μικρή δύναμη σχετική μ' αυτόν), και έτσι παραμένουν σχετικά εύκολα στη διευθέτησή τους.

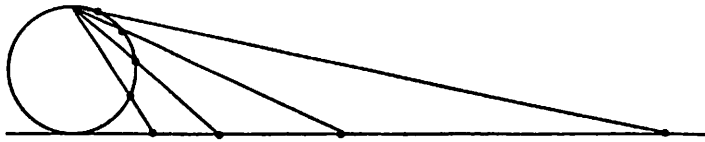
Τώρα ας αντιδιαστείλουμε αυτήν την ιδιότητα μ' εκείνην του χαώδους συστήματος. Εδώ, μια μικρή αρχική διαφοροποίηση ανάμεσα στα δυο παρόμοια συστήματα θα αυξηθεί ταχύτατα. Στην πραγματικότητα το σήμα κατατεθέν του χάους είναι το γεγονός ότι οι κινήσεις αποκλίνουν πάρα πολύ γρήγορα. Αυτό, μεταφρασμένο σε ζήτημα πρόβλεψης, σημαίνει ότι ένα λάθος στο εισαγόμενο στοιχείο πολλαπλασιάζεται μ' έναν κλιμακωτό ρυθμό ως λειτουργία ενός χρόνου πρόβλεψης έτσι, ώστε μέχρι να ενσωματωθεί αρκετά στον υπολογισμό η ικανότητα πρόβλεψης να έχει χαθεί. Έτσι, μικρά λάθη εισαγόμενων δεδομένων αυξάνονται σε μέγεθος ακατάλληλο για υπολογισμό με πολύ περιορισμένη τάξη.

Η διάκριση ανάμεσα στη χαώδη και μη-χαώδη συμπεριφορά απεικονίζεται με επιτυχία στην περίπτωση του σφαιρικού εκκρεμούς – αυτό είναι ένα εκκρεμές ελεύθερο να αιωρείται σε δυο κατευθύνσεις (βλ. *New Scientist*, "Το χάος στην αιώρηση ενός εκκρεμούς", 24 Ιουλίου 1986). Στην πράξη, αυτό μπορεί να είναι μια μπάλλα που κρέμεται στο άκρο ενός σύρματος. Αν το σύστημα κινητοποιηθεί από μια περιοδική κίνηση που εφαρμόζεται στον άξονα, θ' αρχίσει να αιωρείται. Μετά από λίγο θα προσαρμοστεί σ' ένα σταθερό και εξ' ολοκλήρου προβλέψιμο πρότυπο κίνησης, με το οποίο, το άκρο διαγράφει μια ελλειπτική πορεία με τη συχνότητα ώθησης. Εν τούτοις, αν αλλάξουμε τη συχνότητα ώθησης ελαφρά, αυτή η κανονική κίνηση μπορεί να δώσει τη θέση της στο χάος, με το άκρο να αιωρείται πρώτα προς τη μια κατεύθυνση και μετά προς την άλλη, εκτελώντας μερικές στροφές με φορά των δεικτών του ρολογιού, έπειτα μερικές στροφές αντίθετες με τη φορά των δεικτών του ρολογιού, μ' έναν φανερά τυχαίο τρόπο.

Το "τυχαίο" αυτού του συστήματος δεν προκύπτει από την επίδραση των χιλιάδων κρυμμένων βαθμών ελευθερίας. Πράγματι, παριστάνοντας μαθηματικά μόνο τους τρεις βαθμούς ελευθερίας που μπορούμε να παρατηρήσουμε (τις 3 δυνατές κατευθύνσεις της κίνησης), μπορούμε να δείξουμε ότι η συμπεριφορά του εκκρεμούς είναι τυχαία. Και αυτό, σε αντίθεση με το γεγονός ότι η σχετική μαθηματική παράσταση είναι αυστηρά αιτιοκρατική.

Συνηθιζόταν η υπόθεση ότι ο αιτιοκρατισμός πήγαινε χέρι-

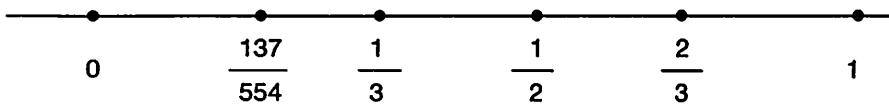
χέρι με την ικανότητα πρόβλεψης, αλλά τώρα μπορούμε να δούμε ότι δεν είναι αυτό το πρόβλημα. Σ' ένα αιτιοκρατικό σύστημα, οι μελλοντικές καταστάσεις είναι απόλυτα καθορισμένες, μέσα από κάποιο δυναμικό νόμο, από προηγούμενες καταστάσεις. Υπάρχει, λοιπόν, μια ένα-προς-ένα σχέση ανάμεσα σε προηγούμενες και υστερότερες καταστάσεις. Με όρους υπολογισμού, αυτό, προτείνει μια ένα-προς-ένα σχέση ανάμεσα στο εισαγόμενο και το εξαγόμενο ενός υπολογισμού πρόβλεψης. Αλλά τώρα πρέπει να θυμηθούμε ότι κάθε προβλεπτική μελέτη θα περιέχει κάποια λάθη εισαγόμενου επειδή δεν μπορούμε να μετρήσουμε τις φυσικές ποσότητες με απεριόριστη ακρίβεια. Επιπλέον, οι κομπιούτερς μπορούν να χειριστούν μόνο ορισμένες ποσότητες δεδομένων.



Η κατάσταση παριστάνεται γεωμετρικά στο παραπάνω σχήμα. Η δέσμη από ευθείες γραμμές θεμελιώνει μια ένα-προς-ένα ανταπόκριση ανάμεσα στα σημεία του τόξου του κύκλου και στα σημεία της οριζόντιας γραμμής. Σε μια εξιδανικευμένη περίπτωση τέλειων γεωμετρικών μορφών που ν' αποτελούν απειροελάχιστα λεπτές συνεχόμενες γραμμές και σημεία μηδενικού μεγέθους, αυτή η ανταπόκριση έχει νόημα. Αλλά καμιά αληθινή γεωμετρική μορφή δεν μπορεί να είναι έτσι. Όσο πλησιάζουν την κορυφή του κύκλου, τόσο τα σημεία ενός όλο και μικρότερου τόξου συσχετίζονται με όλο και μεγαλύτερο τμήμα της οριζόντιας γραμμής.

(Ας σκεφτούμε τα σημεία κοντά στην κορυφή του τόξου ως ανάλογα στις αρχικές συνθήκες ενός χαώδους συστήματος και τα σημεία προς τα δεξιά της οριζόντιας γραμμής ως προβλεπόμενες τιμές σε όλο και πιο κατοπινούς χρόνους). Η ελάχιστη αβεβαιότητα για τη θέση ενός σημείου στο τόξο οδηγεί σε μια μέγιστη αβεβαιότητα για το αντίστοιχο σημείο στο τμήμα της ευθείας. Η ένα-προς-ένα συσχέτιση καταλήγει να στερείται νοήματος.

Αυτό θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε, ο μύθος της πραγματικής γραμμής.



Οι αρχαίοι Έλληνες κατάλαβαν ότι μπορούσαν να ονομάσουν τα σημεία σε μια γραμμή με αριθμούς, σύμφωνα με την απόστασή τους από το ένα άκρο. Το παραπάνω σχήμα δείχνει ένα τμήμα από το 0 μέχρι το 1. Τα κλάσματα όπως  $\frac{2}{3}$  και  $\frac{137}{554}$  μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να ονομάσουν τα ενδιάμεσα σημεία. Οι Έλληνες ονομάζουν αυτούς τους αριθμούς "ρητούς". Χρησιμοποιώντας αρκετά ψηφία στους αριθμητές και παρονομαστές μπορούμε να διαλέξουμε ένα κλάσμα που να σημειώνει μια θέση πολύ κοντά σε κάθε καθορισμένο σημείο της γραμμής. Ωστόσο γρήγορα φαίνεται ότι τα συνεχόμενα τμήματα της γραμμής δεν μπορούν να έχουν όλα τα σημεία τους με τέτοιες ονομασίες. Αυτό απαιτεί όχι μόνο όλους τους δυνατούς ρητούς αριθμούς, αλλά και όλους τους άρρητους. Ένας άρρητος αριθμός δεν μπορεί να εκφραστεί σαν ένας ολόκληρος αριθμός διαιρεμένος από κάποιον άλλον. Μπορεί όμως να εκφραστεί ως δεκαδικός, μ' έναν απεριόριστο αριθμό ψηφίων.

Το σύνολο όλων των ρητών και άρρητων αριθμών σχηματίζει αυτό που οι μαθηματικοί ονομάζουν «σύνολο πραγματικών αριθμών» και υπογραμμίζει σχεδόν όλες τις σύγχρονες θεωρίες της φυσικής. Η ιδέα των συνεχών μηχανικών διαδικασιών, όπως συνοψίστηκε με τους υπολογισμούς του Νεύτωνα, που τους διαμόρφωσε για να περιγράψει αυτές τις διαδικασίες, στηρίζεται στην έννοια των πραγματικών αριθμών. Μερικοί πραγματικοί αριθμοί, όπως  $\frac{1}{2} = 0,5$  ή το  $\frac{1}{3} = 0,333\dots$  μπορούν να εκφραστούν συνεπτυγμένα. Αλλά ένας τυπικός πραγματικός αριθμός έχει μια δεκαδική έκταση που αποτελείται από μια άπειρη σειρά ψηφίων, χωρίς ένα πρότυπο συστηματοποίησης, μ' άλλα λόγια, είναι μια τυχαία ακολουθία. (New Scientist «ένας τυχαίος περίπατος στην αριθμητική», 24 Μαρτίου 1990). Επόμενο είναι, ότι για να καθοριστεί ένας τέτοιος αριθμός απαιτείται μια άπειρη ποσότητα πληροφοριών. Αυτό είναι καθαρά αδύνατον ακόμη και ως ιδέα. Ακόμη κι αν επρόκειτο να επιτάξουμε το σύνολο του παρατηρήσιμου Σύμπαντος και να το χρησιμοποιήσουμε ως ψηφιακό κομπιούτερ, η ικανότητα αποθήκευσης πληροφοριών θα ήταν πεπερασμένη. Έτσι, η ιδέα μιας συνεχούς γραμμής που να αντιστοιχεί σε πραγματικούς αριθμούς εκτίθεται ως μαθηματικός μύθος.

Τώρα ας θεωρήσουμε τις συνθήκες ενός χαώδους συστήματος. Η αιτιοκρατία υποδηλώνει μια προβλεπτικότητα μόνο στο εξιδανικευμένο όριο μιας απεριόριστης ακρίβειας. Στην περίπτωση ενός εκκρεμούς για παράδειγμα, η συμπεριφορά θα καθορίζεται απαράμιλλα από τις αρχικές συνθήκες. Τα αρχικά δεδομένα περιλαμβάνουν τη θέση του άκρου, ώστε η ακριβής προβλεπτικότητα να απαιτεί να προσδιορίσουμε τον ακριβή αριθμό στη θέση που περιγράφει σωστά την απόσταση του κέντρου του άκρου από ένα συγκεκριμένο σημείο. Και αυτή η άπειρη ακρίβεια είναι, όπως έχουμε δει, αδύνατη.

Σ' ένα μη-χαώδες σύστημα αυτός ο περιορισμός δεν είναι τόσο σοβαρός επειδή τα λάθη εκτείνονται μόνο αργά. Αλλά σ' ένα χαώδες σύστημα τα λάθη μεγαλώνουν μ' ένα αυξητικό ρυθμό. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει μια αβεβαιότητα, ας πούμε, στον πέμπτο σημαντικό αριθμό και ότι αυτό επηρεάζει την πρόβλεψη του τρόπου με τον οποίο συμπεριφέρεται το σύστημα μετά από ένα χρόνο  $t$ . Μια πιο ακριβής ανάλυση μπορεί να μειώσει την αβεβαιότητα στο 10ο σημαντικό αριθμό. Αλλά η ενισχυτική φύση της ανάπτυξης του λάθους υποδηλώνει ότι η αβεβαιότητα τώρα παρουσιάζεται μετά από χρόνο  $2t$ . Έτσι μια θελιώση της τάξης των εκατό χιλιάδων στην αρχική ακρίβεια επιτυγχάνει έναν απλό διπλασιασμό του πεδίου προβλεπτικότητας. Είναι αυτή η "ευαισθησία στις αρχικές συνθήκες" που οδηγεί σε γνωστές απόψεις για το χτύπημα των φτερών των πεταλούδων στη ζούγκλα του Αμαζονίου που προκαλεί ανεμοστρόβιλο στο Τέξας.

Το χάος φανερά μας παρέχει μια γέφυρα ανάμεσα στους νόμους της φυσικής και στους νόμους της τύχης. Κατά μια άποψη, τα τυχαία γεγονότα μπορούν πράγματι πάντα να συνδέονται με την άγνοια των λεπτομερειών, αλλά ενώ η κίνηση Brown φαίνεται τυχαία, εξαιτίας του τεράστιου αριθμού βαθμών ελευθερίας που θεληματικά παραβλέπουμε, το αιτιοκρατικό χάος φαίνεται τυχαίο επειδή αναγκαστικά αγνοούμε την πολυσύνθετη λεπτομέρεια των λίγων μόνο βαθμών ελευθερίας. Και ενώ το χάος του Brown είναι περίπλοκο επειδή το μοριακό βομβάρδισμα είναι από μόνο του μια περίπλοκη διαδικασία, η κίνηση, ας πούμε, του σφαιρικού εκκρεμούς είναι περίπλοκη παρόλο που το σύστημα είναι πολύ απλό. Έτσι, η περίπλοκη συμπεριφορά δεν υποδηλώνει απαραίτητα περίπλοκες δυνάμεις ή νόμους. Άρα, η μελέτη του χάους έχει αποκαλύψει ότι είναι δυνατόν να συμπιλωθεί η πολυπλοκότητα ενός φυσικού κόσμου που επιδεικνύει τυχαία και άστατη συμπεριφορά, με την τάξη και την απλότητα των άδηλων νόμων της φύσης.

Αν και η ύπαρξη του ατιοκρατικού χάους έρχεται ως έκπληξη, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι η φύση δεν είναι πραγματικά αιτιοκρατική. Η μη-αιτιοκρατία που σχετίζεται με τα κβαντικά αποτελέσματα θα εισχωρεί στα δυναμικά όλων των συστημάτων, χαωδών ή μη, σε ατομικό επίπεδο. Μπορεί να υποθεθεί ότι η κβαντική απροσδιοριστία θα μπορούσε να συδνωαστεί με το χάος για να επεκτείνει την αδυναμία πρόβλεψης στο Σύμπαν.

Περιέργως όμως η κβαντομηχανική φαίνεται να έχει μια επίδραση υποταγής στο χάος (*New Scientist*, "Η κβαντομηχανική στο άκρο του χάους", 19 Νοέμβρη 1987). Ένας αριθμός συστημάτων μοντέλων που είναι χαώδη στο κλασσικό επίπεδο, φαίνονται να μην είναι χαώδη όταν υφίστανται κβαντισμό. Σ' αυτό το επίπεδο οι ειδικοί διαφωνούν για το αν το κβαντικό χάος είναι δυνατό να υπάρξει ή για το πώς θα μπορούσε να φανερί η ύπαρξή του. Αν και το θέμα θα αποδειχτεί, αναμφισβότως, σημαντικό για την ατομική και μοριακή φυσική, όμως, έχει λίγη σχέση με τη συμπεριφορά των αντικειμένων του μακρόκοσμου ή του Σύμπαντος ως συνόλου.

Πώς μπορούμε να κλείσουμε το θέμα για την εικόνα του Λαπλάς για ένα σύμπαν που λειτουργεί σαν ρολοί; Ο φυσικός κόσμος περιέχει μια μεγάλη αχτίνα και χαωδών και μη-χαωδών συστημάτων. Εκείνα που είναι χαώδη έχουν αυστηρά περιορισμένη προβλεπτικότητα και ακόμη ένα τέτοιο σύστημα θα μπορούσε γρήγορα να εξουδετερώσει την ικανότητα ολόκληρου του σύμπαντος να υπολογίσει τη συμπεριφορά του. Φαίνεται έπειτα ότι το σύμπαν είναι ανίκανο για ψηφιακό υπολογισμό της μελλοντικής συμπεριφοράς ακόμη και ενός μικρού μέρους του, για να μην πούμε του ίδιου (του σύμπαντος) ολόκληρου. Για να το εκφράσουμε πιο δραματικά, το σύμπαν μιμείται ταχύτατα τον εαυτό του.

Αυτό το συμπέρασμα είναι σίγουρα σημαντικό. Σημαίνει ότι ακόμα κι αν δεχτούμε μια αυστηρά αιτιοκρατική λειτουργία της φύσης, οι μελλοντικές καταστάσεις του σύμπαντος είναι κατά κάποιο τρόπο "ανοιχτές". Κάποιοι άνθρωποι έχουν χρησιμοποιήσει αυτό το άνοιγμα για να συζητήσουν για την πραγματικότητα της ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης. Άλλοι ισχυρίζονται ότι αποδίδεται στη φύση ένα στοιχείο δημιουργικότητας, μια ικανότητα να φέρνει στο προσκήνιο ό,τι κατεξοχήν είναι νέο, κάτι που δεν είναι ήδη υπονοούμενο σε προηγούμενες καταστάσεις του Σύμπαντος με ασφάλεια τον εξιδανικευμένο μύθο των πραγματικών αριθμών. Όποια κι αν είναι τα οφέλη από τέτοιες ενθουσιώδεις διακηρύξεις, φαίνεται ασφαλές να καταλήξουμε μέσα από

τη μελέτη του χάους, ότι το μέλλον του Σύμπαντος δεν είναι μη-μεταστρέψιμα καθορισμένο. Για να παραφράσουμε την Πριγκο-νίνα, το τελευταίο κεφάλαιο του μεγάλου κοσμικού βιβλίου δεν έχει ολοκληρωθεί ακόμα.

*Απόδοση στα Ελληνικά: Μαριάννα Παπαστεφάνου*





# Μια Άλλη Άποψη

## Προς μια νέα φιλοσοφική θεώρηση της παγκόσμιας κρίσης

Ευάγγελος Δ. Τόλης\*-Αθανάσιος Δ. Τόλης\*\*

Ο τακτικός συνεργάτης της εφημερίδας *Το Βήμα* Κος Μάριος Πλωρίτης σχολιάζοντας<sup>1</sup> το τελευταίο βιβλίο του Γάλλου φιλοσόφου και επιστήμονα Michel Serres ασχολείται με ένα θεμελιώδες πρόβλημα της εποχής μας και με τη λύση του. Το πρόβλημα είναι η αδυσώπητη και αμείλικτη αντιπαλότητα του ανθρώπου προς τη «μητέρα» φύση, μια αντιπαλότητα που έχει οξυνθεί εξαιρετικά κατά τις τελευταίες λίγες δεκαετίες, και ως ενδεχόμενη λύση του προβλήματος προτείνεται μια εκχειρία ανάμεσά τους με την υπογραφή ενός «φυσικού συμβολαίου» για να πάψει ο άνθρωπος να είναι *μητροκτόνος*, αφού αυτή του η μητροκτονία δεν είναι «μόνον έγκλημα βαρύτατο, αλλά *αυτοκτονία*».

Κατά τη γνώμη μας μπορεί να υπάρξει και μια άλλη άποψη<sup>2</sup> για το πρόβλημα, η οποία οδηγεί σε μια άλλη λύση του. Αυτή η άλλη άποψη εξάγεται αβίαστα, όταν και αν ως βάση για την ανάλυση και τον προσδιορισμό της σημερινής εποχής δεν παρθούν αυτά που παίρνονται συνήθως (οι σκέψεις του Serres μπορούν να χαρακτηρισθούν ως απόλυτα αντιπροσωπευτικές και τυπικές του όλου προβληματισμού τόσο από τη σύγχρονη διάνοηση όσο και από τον απλό άνθρωπο), αλλά το εξής απλό και αναμφισβήτητο γεγονός: Ότι σήμερα η ανθρώπινη δράση, οι ανθρώπινες ενέργειες (όπως η ικανότητα του ανθρώπου να σκοτώνει τον συνάνθρωπό του, η μετακίνηση του ανθρώπου από ένα τόπο σε άλλο, η γενετική, η πληροφορική, η καταστροφή του περιβάλλοντος, ο

\* Δρ. Γεωπόνος

\*\* Δασσοοικονομολόγος

υπερπληθυσμός, ο θερμικός θάνατος κ.λπ.) δεν μεταλλάσσονται από Δύναμη σε Δύναμη, αλλά «εκστοιχειώνονται» από το στοιχείο της Δύναμης και αναστοιχειώνονται σε «Παγκοσμιοδύναμη». Δηλαδή από *Δυνάμεις* (= ανθρώπινες ενέργειες που δεν υπερβαίνουν ούτε καταλύουν τον άνθρωπο και τη φύση ή οι οποίες είναι ενδογαιοπλανητικά δυναμικές ή «τοποδυναμικές» κ.λπ.) μετατρέπονται σε *Παγκοσμιοδυνάμεις* (= αυτοκαταλυτικές του ανθρώπου και καταλυτικές της φύσης, παγκοσμιοδυναμικές ή διαπλανητικές ανθρώπινες ενέργειες). Οι παγκοσμιοδυνάμεις έχουν δικές τους έννοιες (π.χ. τις έννοιες του «εσώχωρου» και του «εξώχωρου» της ανθρώπινης ενέργειας, τις έννοιες του Όλου, του «Ολοτισμού» κ.λπ.)· αναπτύσσουν δικές τους σχέσεις (π.χ. στον νόμο της καθολικότητας και στον νόμο της καθολικοποίησης)· έχουν δικές τους δομές και δομήσεις – τις αποκαλούμενες *παγκοσμιοδομές* (π.χ. την ερευνητική παιδεία και την ερευνητική πληροφόρηση). Έχουν επιπλέον τα δικά τους όρια, προσδιορίζουν τις τομές τους και ανασηματοδοτούν έννοιες προϋπάρχουσες της εμφάνισής τους, όπως είναι οι έννοιες του χώρου, του χρόνου κ.λπ. Οι παγκοσμιοδυνάμεις άρχισαν να διαμορφώνονται σ' ένα ενιαίο σύστημα και να ενεργοποιούνται κατά τις τελευταίες λίγες δεκαετίες. Αυτή η ενεργοποίησή τους σημαίνει ότι η *Ουτογονία* νοούμενη ως φυσική κοσμογονία (ανεξάρτητα αν αυτή εκληφθεί ως δημιουργία ή ως αυτοεξέλιξη, αν αυτή είναι ή δεν είναι τελεολογική κ.λπ.) άρχισε να αντικαθιστάται από την *Οντοπονία* (δηλαδή από την ανθρώπινη κοσμογονία, την οποία ονομάσαμε επίσης «κοσμοπονία»). Η *κοσμοπονία* είναι εντελώς διαφορετική από την κοσμογονία, επειδή: δεν μπορεί να αναπαραχθεί από τη φύση· είναι δημιουργία με αναμφισβήτητη και «δική της» (την ανθρώπινη ψυχονειροφανταστική, ή πιο απλά μυθολογική) τελεολογία και τελεονομία· και δεν συμπεριλαμβάνει πλέον μια *Οντογνωσία* (= οντογενετική, οντολογική και γνωσιολογική αποκωδικοποίηση του φυσικού κόσμου) αλλά μια *Γνωσιοπονία* (= οντογενετική, οντολογική και γνωσιολογική κωδικοποίηση του ανθρώπινου κόσμου).

Με βάση τώρα την παραπάνω θεωρητική αλλά και πρακτική τοποθέτηση, τα αναφερόμενα στο άρθρο του κ. Πλωρίτη πρέπει να κατανοηθούν ως εξής:

1. Όχι, ο φυσικός κόσμος δεν είναι πλέον «ο κόσμος ο μέγας»· η «ευρύτερος, πελωρή» γη δεν μπορεί πια να παίξει τον ρόλο της «παμμήτορος». Αυτό επειδή η έως και χθες ακόμα σχέση της με ένα από τα δημιουργήματά της, τον άνθρωπο, που ήταν: «αυτόνομη φύση – ετερόνομος άνθρωπος», άρχισε πλέον

να μετατρέπεται σε «αυτόνομος άνθρωπος – ετερόνομη φύση». Ο αναδυόμενος καινούριος ανθρώπινος κόσμος δεν είναι μόνο «έμψυχο ον» (όπως ήταν κατά τους αρχαίους Έλληνες – δες το άρθρο μας στην *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*) αλλά και έλλογος, αφού για να μετατραπεί από *ψυχονειροφαντασιακός* (= Ουτοπία για την ανθρώπινη ενέργεια «Δύναμη» για όλες τις «εποχές των Δυνάμεων») σε *πραξιακό* (= Εντοπία για την παγκοσμιοδυναμική ανθρώπινη ενέργεια ή για την παγκοσμιοδυναμική εποχή) θα πρέπει: να ταυτισθούν στο ίδιο (στο ψυχονειροφαντασιακό ή μυθολογικό) επίπεδο η ψυχονειροφαντασιακή σύλληψη με την πραξιακή πραγμάτωση, οπότε η έννοια Ουτοπία εξαφανίζεται και δίνει τη θέση της στην έννοια Εντοπία, πράγμα που σημαίνει ότι το πραξιακό (= επιστήμη + τεχνολογία) θα «φιλοσοφικοποιηθεί» από μία παγκοσμιοδυναμικοποιημένη φιλοσοφία, δηλαδή από την παγκοσμιοδυναμική Λογική· επιπλέον, σε ένα δεύτερο στάδιο, η μυθολογία, η φιλοσοφία και η πραξιολογία θα ενοποιηθούν στο παραπάνω αναφερόμενο επίπεδο, το οποίο θα προκύψει ως κάτι καινούργιο (ως επίπεδο *μέθεξης* της μυθολογίας, της φιλοσοφίας και της πραξιολογίας), υψηλότερα κείμενο από το γενετικό του επίπεδο (το επίπεδο *ένωσης* ή *ταύτισης* της μυθολογίας, της φιλοσοφίας και της πραξιολογίας).

2. Ναι, επιβάλλεται η διάκριση της φιλοσοφίας σε παλαιά και σε νέα. Ως παλαιά όμως (ή ως κλασσική, παραδοσιακή, ως φιλοσοφία της φύσης ή *φιλοσοφία των Δυνάμεων*) πρέπει να εκληφθεί όλη η μέχρι σήμερα φιλοσοφία. Δηλαδή η φιλοσοφία που έβαλε τάξη στον χαώδη φυσικό κόσμο, που εκλογίκευσε τη φύση διαμέσου της φυσικής λογικής που έγινε και δική της λογική. Ως νέα (ή «υπερφιλοσοφία» ή *φιλοσοφία των παγκοσμιοδυνάμεων*) πρέπει να εκληφθεί η φιλοσοφία που εκτέθηκε από εμάς μετά την εμφάνιση των παγκοσμιοδυνάμεων. Πρόκειται για μια φιλοσοφία που μπορεί να βάλει τάξη στον χαώδη πραξιακό (= επιστημονικό και τεχνολογικό) κόσμο, που μπορεί να εκλογικεύσει το παγκοσμιοδυναμικό «πραχθέν» και το παγκοσμιοδυναμικό «πρακτέο» αποκαλύπτοντας τη λογική της παγκοσμιοδυναμικής πραξιολογίας, και που οδηγεί προς την υπέρβαση του φυσικού γίνεσθαι από το ανθρώπινο πράττειν και προς την αναγνώριση και αποδοχή της προϋπάρχουσας ψυχονειροφαντασιακής ή μυθολογικής ευταξίας. Αλλά μια τέτοια υπέρβαση θα έχει ως αποτέλεσμα την εξαφάνιση του ψυχονειροφαντασιακού χάους, αφού η νέα πραγματικότητα θα είναι αυτό το χάος («χάος των Δυνάμεων») παγκοσμιοδυναμικά εκλογικευμένο.

3. Ναι, πρέπει «να υπάρξει πολιτική εξουσία που να εκτείνεται

σε όλες τις χώρες, να έχει τη μέριμνα για την ευημερία όλων των λαών, να είναι υπεύθυνη προς ολόκληρη την ανθρωπότητα»<sup>3</sup>. Τούτη η «παγκοσμιοκυβέρνηση» είναι μία από τις παγκοσμιοδυναμικές δομές ή απλά *παγκοσμιοδομές* (= πρακτικές εφαρμογές της παγκοσμιοδυναμικής μας θεωρίας), οι οποίες αποκλείεται να μην έρθουν – θα έρθουν νομοτελειακά. Η δημιουργία αυτής της παγκοσμιοδομής απέτυχε μέχρι σήμερα, επειδή (σύμφωνα με την παγκοσμιοδυναμική μας θεωρία): η Κοινωνία των Εθνών και οι Αμφικτυονίες ήταν «παγκοσμιοδυναμικές εκφράσεις (παγκοσμιοδομές) χωρίς παγκοσμιοδυναμική υπόσταση, σε μη παγκοσμιοδυναμική εποχή», ενώ ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών είναι «παγκοσμιοδυναμική έκφραση (παγκοσμιοδομή) χωρίς παγκοσμιοδυναμική υπόσταση, σε παγκοσμιοδυναμική εποχή»<sup>4</sup>. Με άλλα λόγια η ΚΤΕ και οι Αμφικτυονίες ήταν Ουτοπίες, επειδή ιδρύθηκαν και ενεργοποιήθηκαν στην εποχή των Δυνάμεων, δηλαδή σε εποχή που η ουτοπία δεν είχε αναστοιχειωθεί σε Παγκοσμιοδύναμη: της ήταν αδύνατο να επιβιώσει, αφού ήταν αδύνατο να πραξιοποιηθεί ως ανεκλογίκευτη ψυχονειροφαντασιακή σύλληψη. Μπορεί να ειπωθεί ότι ο ΟΗΕ είναι: αφενός Εντοπία – επειδή προϋπήρχε της ίδρυσής του μία, τουλάχιστον, παγκοσμιοδύναμη: αφετέρου Ουτοπία – επειδή η θεωρία των παγκοσμιοδυνάμεων, δηλαδή η συνειδητοποίησή τους, έγινε μετά την ίδρυσή του: αφενός ψευδόμορφη Ουτοπία – επειδή η προϋπάρχουσα της ίδρυσής του παγκοσμιοδύναμη από μόνη της (ως συσσωρευμένη ισχύς) και μόνη της (απλαισίωτη από άλλες παγκοσμιοδυνάμεις) υπαινισσόταν αλλά δεν επέβαλλε την Εντοπία: αφετέρου «δυνάμει Εντοπία» – επειδή η διάσπαση του ατόμου ως παγκοσμιοδύναμη δεν χρειάζεται παγκοσμιοδυναμική πλαισίωση, αφού ως *αρνητική μη αναστρέψιμη παγκοσμιοδύναμη*, ως ατομική βόμβα, της αποκλείεται εντελώς να μετατραπεί σε *ενέργεια Εντοπία*, σε πυρηνικό ολοκαύτωμα. Πρόκειται για μία ουτοπία που θα αναστοιχειωθεί νομοτελειακά σε εντοπία, επειδή προχωρά η ολοκλήρωση της παγκοσμιοδυναμικής εποχής, και σε μια τέτοια εποχή η πολιτική αποκλείεται να είναι κάτι άλλο εκτός από παγκοσμιοδομή και παγκοσμιοδομική.

4. Ναι, η παιδεία είναι πράγματι σήμερα «η αρχή στην πάσα συμφορά» και «έχει καταντήσει μια “δημόσια”...»<sup>5</sup>. Αυτοί οι χαρακτηρισμοί και πλήθος άλλων παρόμοιων που προσυπογράφονται από ασχολούμενους με αυτό το θέμα και που προέρχονται από τη *σύγκριση της ελληνικής παιδείας προς την παιδεία των αναπτυσσόμενων χωρών*, δεν είναι χαρακτηρισμοί μόνο της ελληνικής παιδείας. Χαρακτηρίζουν την παιδεία όλων των υπανάπτου-

κτων και αναπτυσσόμενων χωρών κατά τη σύγκρισή της προς την παιδεία των αναπτυγμένων χωρών· αυτό μαρτυρά το τεράστιο πλήθος των σχετικών δημοσιεύσεων όχι μόνο στις ενδιαφερόμενες υπανάπτυκτες και αναπτυσσόμενες χώρες αλλά και στις αναπτυγμένες, γιατί και αυτές ενδιαφέρονται. Μια τέτοια, όμως, σύγκριση είναι εντελώς παραπλανητική και αδικαίωτη, γι' αυτό και λέμε «όχι» σ' αυτή τη σύγκριση. Σημαντικό για τη σημερινή εποχή είναι η *σύγκριση της παιδείας των αναπτυγμένων χωρών προς την παγκοσμιοδυναμική παιδεία*. Δηλαδή η σύγκριση της παιδείας της «εποχής των Δυνάμεων» (η οποία σε ανώτατη μορφή εκφράζεται από την παιδεία των αναπτυγμένων χωρών) προς την παιδεία της «εποχής των Παγκοσμιοδυνάμεων», δηλαδή προς την παιδεία η οποία αιτείται και αιτιολογείται από την ανατέλλουσα παγκοσμιοδυναμική εποχή· μια τέτοια παιδεία έχουμε περιγράψει με το όνομα «*ερευνητική παιδεία*» (και ερευνητική πληροφόρηση)<sup>6</sup>. Αυτή η σύγκριση, η οποία έχει γίνει ήδη από εμάς<sup>7</sup>, καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα με τον κ. Πλωρίτη: η σημερινή παγκόσμια παιδεία είναι αναντίρρητα «η αρχή στην πάσα συμφορά» και «έχει καταντήσει μια "δημόσια"...». Με βάση την παγκοσμιοδυναμική θεωρία αποδεικνύεται, ότι αυτή η παιδεία είναι έτσι, επειδή υπακούει στον παγκοσμιοδυναμικό νόμο του επιμερισμού και της μερικοποίησης, ο οποίος χαρακτηρίζει ολόκληρη την εποχή των Δυνάμεων, γι' αυτό και συντηρεί και αναπαράγει γαιοπλανητικά (επειδή αν και δεν είναι παγκοσμιοδύναμη, ενεργεί παγκοσμιοδυναμικά) όλα τα μέχρι σήμερα διαχρονικά προβλήματα της ανθρωπότητας, προσθέτει μάλιστα συνεχώς και νέα, που είναι και αυτά πανχωρικά και πανχρονικά. Αυτή η συντήρηση και η αναπαραγωγή θα τελειώσει, όταν η παιδεία αναστοιχειωθεί και από Δύναμη μετατραπεί σε Παγκοσμιοδύναμη, σε παγκοσμιοδομή.

5. Ναι, τα σημερινά προβλήματα της ανθρωπότητας είναι μητροκτόνα και αυτή η μητροκτονία είναι αυτοκτονία. Αλλά η μητροκτονία μπορεί να μην είναι και αυτοκτονία· και θα αποκλειστεί η αυτοκτονία, εάν αποκλειστεί η μητροκτονία. Πριν εξηγηθούν τα παραπάνω, πρέπει να διευκρινισθεί ότι τα σημερινά προβλήματα της ανθρωπότητας είναι μητροκτόνα και αυτοχειριακά όχι επειδή είναι καινούργια. Πρόκειται για παλιά, γνωστά προβλήματα του ανθρώπου, τα οποία από παγκόσμια μετατρέπηκαν σε παγκοσμιοδυναμικά (π.χ. οι καταστροφές στη φύση υπήρχαν πάντοτε, η καταστροφή όμως της φύσης παρουσιάστηκε τώρα). Έπειτα, η μητροκτονία θα είναι αναμφισβήτητη και αυτοκτονία για τον άνθρωπο, μέχρι το χρονοσημείο που αυτός θα συμπλη-

ρώσει ή/και αναπληρώσει τον γαιοπλανητικό του ομφάλιο λώρο με *εξωγαιοπλανητικό ή διαπλανητικό* επειδή ακριβώς υπάρχει (θεωρητικά για την ώρα) αυτή η λύση, η μητροκτονία δεν είναι και αυτοκτονία. Έως ότου υπάρξει αυτή η λύση πρακτικά, η μητροκτονία μπορεί να καταστεί αναπότρεπτη αυτοκτονία, στην περίπτωση που κάποια ανθρώπινη ενέργεια αναστοιχειωθεί από Δύναμη σε *αρνητική μη αναστρέψιμη και αυτόματα ενεργητική* Παγκοσμιοδύναμη, δηλαδή στην περίπτωση που δεν θα καταστεί αναστρέψιμη και δεν παραχωρηθεί το απαιτούμενο χρονοδιάστημα για παρεμβολή ανθρώπινης θετικοποιητικής επενέργειας. Ειδικότερα για σήμερα, η μητροκτονία είναι *πιθανολογούμενη* αυτοκτονία, επειδή έχουμε περιπτώσεις μη αναστρέψιμων αρνητικών παγκοσμιοδυνάμεων (δες το παράδειγμα της ατομικής βόμβας στην παράγραφο 3), στις οποίες άλλο είναι το *χρονοσημείο εμφάνισής* τους και άλλο το *χρονοσημείο ενεργοποίησής* τους, δηλαδή για την ενεργοποίησή τους απαιτείται «επί τούτου» ανθρώπινη βούληση· και έχουμε περιπτώσεις *αναστρέψιμων αρνητικών* παγκοσμιοδυνάμεων (π.χ. οικολογική καταστροφή), των οποίων η βραδεία ολοκλήρωση δίνει στον βουλόμενο (αν και όταν υπάρξει τέτοιος) τον απαιτούμενο χρόνο για την ανάσχεση και τη θετικοποίησή τους. Τέλος θα αποκλειστεί η αυτοκτονία εάν αποκλειστεί η μητροκτονία, γιατί εκτός από την περίπτωση της αυτόματα ενεργοποιούμενης αρνητικής παγκοσμιοδυνάμης όλες οι άλλες περιπτώσεις είναι ελέγξιμες και θα μπορέσουν να ελεγχθούν. Τούτο επειδή η επίλυση του προβλήματος της εκούσιας αρνητικότητας της παγκοσμιοδυναμικοποίησης της ανθρώπινης ενέργειας είναι η ίδια με αυτήν της ακούσιας παγκοσμιοδυναμικής αρνητικότητας.

Το γενικό λοιπόν συμπέρασμα της όλης παγκοσμιοδυναμικής τοποθέτησής μας είναι ότι: ακριβώς το αίτιο που παγκοσμιοδυναμικοποιεί τα προβλήματα σήμερα, είναι αυτό που δίνει ταυτόχρονα και τη λύση τους, επειδή παγκοσμιοδυναμικοποιεί τη λύση – ισοστοιχίζει τη λύση προς το πρόβλημα. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι η ανθρώπινη ενέργεια θα πρέπει να μετατραπεί από ενέργεια-Δύναμη σε ενέργεια-Παγκοσμιοδύναμη, γιατί ο άνθρωπος δεν βρίσκεται πλέον στην εποχή των Δυνάμεων, αλλά εισήλθε στην εποχή των Παγκοσμιοδυνάμεων. Τούτο πάλι σημαίνει πρακτικά, ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να προχωρήσει συνειδητά στη δημιουργία παγκοσμιοδομών, αφού *έτσι κι αλλιώς* οι δομές που δημιουργούνται είναι παγκοσμιοδυναμικές ή τείνουν προς τέτοιες.

Οι οποιεσδήποτε άλλες προσεγγίσεις, μέσα στις οποίες συγ-

καταλέγεται και το «φυσικό συμβόλαιο» του Michel Serres, δεν έχουν κανένα λόγο ύπαρξης ως λύσεις επειδή είναι κενολόγες, δηλαδή δεν έχουν αντικείμενο και δεν αναφέρονται στη σημερινή εποχή. Η ύπαρξή τους έχει μόνο το νόημα μιας διερεύνησης του προβλήματος (επειδή ανιχνεύουν τις βασικές παραμέτρους του), μιας ενημέρωσης σχετικά με το πρόβλημα (επειδή βοηθούν στη συνειδητοποίησή του) και ενός προστάδιου της επίλυσής του (επειδή προετοιμάζουν για την αποδοχή της λύσης του, η οποία όμως αποκλείεται να είναι η δική τους λύση).

## Σημειώσεις

1. Βλέπε, *Το Βήμα* της 1-6-1990, σελ. Α15.
2. Για πληρέστερη κατανόηση των εδώ εκτιθέμενων εννοιών, βλέπε τα βιβλία των Ευάγγελου Δ. Τόλη και Αθανάσιου Δ. Τόλη, που φέρουν το γενικό τίτλο, *Παγκοσμιοδυναμική: Βιβλίο Α', Εισαγωγή εις την Παγκοσμιοδυναμικήν*, Δωδώνη, 1972. Βιβλίο Δ', *Τέσσερα δισεκατομμύρια διάττοντα αστέρια*, Παπαζήσης, 1976. Βιβλίο Ε', *Παγκοσμιοδυναμικοί μετασχηματισμοί*, Θεωρία, 1984. Βλέπε επίσης το άρθρο μας, «Μυθολογία-Φιλοσοφία-Πραξιολογία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* τόμος 7, τεύχος 19, σελ. 521-45.
3. Άποψη του ακαδημαϊκού Κ.Ι. Δεσποτόπουλου, που αναφέρεται στο άρθρο του Μάριου Πλωρίτη «Περί ομηρίας», Βλέπε *Το Βήμα* της 22-6-1990, σελ. Α13, και τα βιβλία του Κ.Ι. Δεσποτόπουλου που σημειώνονται σ' αυτό το άρθρο.
4. Βλέπε το βιβλίο μας, *Παγκοσμιοδυναμική*, βιβλίο Α', σελ. 45 και 227-231.
5. Οι χαρακτηρισμοί ανήκουν στον Μάριο Πλωρίτη (βλέπε, *Το Βήμα* της 15-6-1990, σελ Α15) και αναφέρονται στην ελληνική παιδεία. Αποδίδουν όμως με ακρίβεια και τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην παιδεία αφενός των υπανάπτυκτων και αναπτυσσόμενων, αφετέρου των αναπτυγμένων χωρών.
6. Ερευνητική παιδεία είναι η παιδεία της αποκάλυψης του «άγνωστου», η οποία καθιστά την έρευνα πράξη και την πράξη έρευνα. Το «άγνωστο» είναι στοιχείο παγκοσμιοδυναμικό, επειδή αποτελεί το ατελείωτα ζητούμενο της αποδόμησης (= γνώσης) του υπαρκτικού και το ατελείωτα αιτούμενο της δόμησης (= γνώσης) του ψυχονειροφαντασιακού· το «άγνωστο» εκφράζει τον πολυεπίπεδο χαρακτήρα της αναφοράς μας στο κριτήριο αλήθειας της γνώσης και την ταύτιση του απειροελάχιστου με το απειρομέγιστο.
7. Βλέπε, *Παγκοσμιοδυναμική*, βιβλίο Ε', σελ. 61-85.





# Συνέδρια - Ανακοινώσεις

## Διεθνές επιστημονικό συνέδριο: «Ο Gramsci και η θεωρία της Κοινωνίας των Πολιτών»

Διήμερο διεθνές επιστημονικό συνέδριο με θέμα «Ο Gramsci και η θεωρία της Κοινωνίας των Πολιτών» πραγματοποιήθηκε στις 22 και 23 Μαρτίου 1991 στο Βερολίνο με την ευκαιρία της εκατοστής επετείου απ' τη γέννηση του Ιταλού μαρξιστή. Το συνέδριο οργανώθηκε απ' τα περιοδικά *Das Argument*, *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, *Initial*, *Leviathan*, *links*, *Prokla Sozialismus*, *Sozialistische Politik und Wirtschaft (SPW)*, *Utopie Kreativ*, *Widerspruch (München)*, *Widerspruch (Zürich)*, *Z*, καθώς και το Ίδρυμα Κοινωνικής Ανάλυσης, το Ινστιτούτο Συγκριτικής Πολιτικής Έρευνας του Πανεπιστημίου Humboldt του Βερολίνου και το Λαϊκό Πανεπιστήμιο Βερολίνου.

Το Συνέδριο, την έναρξη του οποίου κήρυξε ο καθηγητής Φιλοσοφίας στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου και εκδότης του *Das Argument* Wolfgang Fritz Haug, ξεκίνησε τις εργασίες του εξετάζοντας μεθοδολογικά και οργανωτικά προβλήματα του γκραμισιανού έργου. Πρώτος μίλησε ο Joseph A. Buttigieg (πανεπιστήμιο του Notre Dame, USA), επιμελητής της ολο-

κληρωμένης αγγλόφωνης έκδοσης των Τετραδίων της Φυλακής (που θα κυκλοφορήσει το φθινόπωρο του 1991 απ' τις εκδόσεις του πανεπιστημίου Columbia). Στα πλαίσια του θέματος «Η Μέθοδος του Gramsci», ο Buttigieg επεσήμανε ότι ο τρόπος συγκρότησης του γκραμισιανού έργου ως διαδοχής αποσπασμάτων, είναι συνεπής προς την πεποίθηση του Ιταλού, ότι η μέθοδος που προσιδιάζει στη «Φιλοσοφία της Πράξης» και την προστατεύει από κάθε θετικιστική ή ιδεαλιστική παρέκκλιση δεν μπορεί να προέρχεται απ' τις φυσικές επιστήμες αλλά απ' τη «φιλολογία». Η τελευταία ορίζεται απ' τον Gramsci ως η μεθοδολογική έκφραση της απαίτησης για την εξέταση του μεμονωμένου στη συγκεκριμένη ατομικότητα και ιδιαιτερότητά του, ο τρόπος δε συγκρότησης του γκραμισιανού έργου επιτρέπει την υλοποίηση της μεθοδολογικής αυτής κατεύθυνσης και την αντανάκλα. Το γκραμισιανό υλικό, καταχωρημένο σ' ένα «αποσπασματικά» γραμμένο σώμα, παρέχει την ευχέρεια πολλαπλών συνδέσεων και συνδυασμών των επιμέ-

ρους μερών του, διαφυλάσσοντας ωστόσο την ατομικότητα και ιδιαιτερότητά τους. Κατά τη μελέτη της χρονολογικής σειράς των αποσπασμάτων που συνθέτουν τα Τετράδια της Φυλακής, της σύνδεσής τους, της καταχώρησής τους κατά θεματικές ενότητες, της αλλαγής, της μετατροπής, και της μετάθεσής τους μέσα στο corpus των Τετραδίων παρατηρείται μία κίνηση από το συγκεκριμένο στο γενικό, από τα συγκεκριμένα ιστορικά δεδομένα προς τις γενικότητες και τις έννοιες. Οι τελευταίες, ωστόσο, μέσω της συνεχούς τους «διαλογικότητας» με το επίπεδο των συγκεκριμένων ιστορικών δεδομένων, βρίσκονται σε μια χαλαρή και αυξανόμενης συνθετότητας μεταξύ τους σχέση, χωρίς να καταλήγουν σε μια τελεσίδικη σύνθεση που θα απέκλειε οποιοδήποτε άλλο συνδυασμό, σε μια «θεωρία» δηλαδή, που θα αυτονομούνταν από το επίπεδο του συγκεκριμένου. Η γκραμισιανή αυτή μεθοδολογική κατεύθυνση δεσμεύει την εξέταση του γκραμισιανού έργου και συνεπώς εφιστά την προσοχή όσον αφορά εγχειρήματα ανασυγκρότησης μιας συνεκτικής ολότητας από το γραμμένο σε αποσπάσματα γκραμισιανό έργο. Η «φιλολογία» αποτρέπει τον κίνδυνο εσφαλμένων γενικεύσεων και μετατροπής της θεωρίας σε δόγμα.

Στη συνέχεια, ο Ιταλός G. Baratta (Ρώμη) εξέτασε τη σημασία του πρώτου Τετραδίου, τη σχέση του με το υπόλοιπο γκραμισιανό έργο και υποστήριξε την ανάγκη συνανάγνωσής του με τα Γράμματα του 1924-29. Την πρώτη ενότητα έκλεισε ο S. Reinfeldt (Φρανκφούρτη), ο οποίος ξεκινώντας από φου-

κωνιανές μεθοδολογικές αφητηρίες προσπάθησε να φωτίσει τη συγκροτησιακή τάξη του γκραμισιανού θεωρητικού σχήματος σε σχέση με την κατάσταση εγκλεισμού του γράψαντος.

Η δεύτερη ενότητα ήταν αφιερωμένη στη θεωρητική κατηγορία της «κοινωνίας των πολιτών» (*società civile, Zivilgesellschaft*), όπως αυτή εμφανίζεται στα Τετράδια της Φυλακής. Ο G. Kuck (Ρώμη) επιχείρησε μια ιστορική ανασύσταση της θεωρητικής αυτής κατηγορίας, ξεκινώντας από τη χρησιμοποίησή της από την αστική φιλελεύθερη σκέψη (Adam Smith, Ferguson), τον Χέγγελ, τον Μαρξ, την ιταλική μαρξιστική παράδοση (Labriolla) και καταλήγοντας στον μετασχηματισμό της από τον Gramsci.

Η S. Kebir (Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου) ανατρέχοντας σε αποσπάσματα του Gramsci όρισε την κατηγορία της «κοινωνίας των πολιτών» ως το σύνολο των οργανώσεων που μπορούν να χαρακτηρισθούν συλλήβδην ως «ιδιωτικές». Η κατηγορία ωστόσο αυτή δεν περιορίζεται όμως στη θεσμική μορφή των οργανώσεων, αλλά συμπεριλαμβάνει την ιδεολογία και τις κοσμοαντιλήψεις (*Weltanschauungen*) που αυτές παράγουν. Η γκραμισιανή *società civile* αντιστοιχεί –σύμφωνα με την εισηγήτρια– σε εκείνες τις λειτουργίες της αστικής κοινωνίας που ο J. Habermas χαρακτηρίζει ως μη κρατική «δημόσια σφαίρα» (*Öffentlichkeit*). Είναι συνδεδεμένη με τις λειτουργίες της οργάνωσης, της συναίνεσης και της ηγεμονίας και βρίσκεται σε αντίθεση με το χώρο του κράτους, όπου κυριαρχεί η καταστολή και η βία. Ωστόσο οι δύο χώ-

ροι είναι οργανικά συναρθρωμένοι και ο τρόπος συνάρθρωσής τους δεν είναι ανιστορικά προσδιορισμένος, αλλά μεταλλάσσεται σύμφωνα με την ιστορική συγκυρία. Το γεγονός αυτό, του ιδιαίτερου κάθε φορά τρόπου συγκρότησης της «κοινωνίας των πολιτών» και συνάρθρωσής της με το χώρο του κράτους, δυσχεραίνει ένα γενικό θεωρητικό προσδιορισμό που θα απέδιδε εφάπαξ την μεταβαλλόμενη ισορροπία ανάμεσα στη σχετική αυτονομία της «κοινωνίας των πολιτών» και τη διαπλοκή της με την κοινωνικο-οικονομική βάση και την «πολιτική κοινωνία».

Πάνω στην ίδια θεματική, ο G. Kuck σημείωσε ότι η σύγχρονη έρευνα για τον Gramsci προσανατολίζεται προς τρεις διαφορετικές στιγμές της συσχέτισης της «κοινωνίας των πολιτών» με την «πολιτική κοινωνία» (κράτος): α) σχέση αντίθεσης (διαχωρισμός των χώρων με βάση τις λειτουργίες της οργάνωσης, της ηγεμονίας και της καταστολής αντίστοιχα), β) σχέση συμπληρωματικότητας (εναλλαγή στις λειτουργίες), γ) απορρόφηση της «κοινωνίας των πολιτών» απ' το κράτος.

Ο A. Demirovic (Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης), διαφοροποιούμενος ως προς τα παραπάνω, υπογράμμισε ότι η κατηγορία της «κοινωνίας των πολιτών» δεν τοποθετείται στο γκραμισιανό σχήμα ως το αντίθετο του κράτους, αλλά απεναντίας υποδηλώνει τη διευρυμένη κρατική μορφή που υφίσταται στις δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες μετά τον Α' παγκόσμιο πόλεμο. Το κράτος στη διευρυμένη του μορφή συμπεριλαμβάνει πλάι στον κατασταλτικό μηχανισμό ένα πλέγμα

θεσμών επιφορτισμένων με την οργάνωση της κοινωνικής συναίνεσης και την άμβλυση των κοινωνικών αντιφάσεων. Η *società civile* είναι κατά συνέπεια συνδεδεμένη με την ταξική κυριαρχία και αναφέρεται στον αντιφατικό εκείνο χώρο, όπου εγγράφεται ο συγκεκριμένος κάθε φορά συσχετισμός κοινωνικών δυνάμεων. Αποτελεί δηλαδή πεδίο πάλης και ως εκ τούτου είναι έννοια κριτική που παραπέμπει στο αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης. Ταυτόχρονα, ωστόσο, η «κοινωνία των πολιτών» ως χώρος πολλαπλών ατομικών και συλλογικών πρωτοβουλιών καθιστά ανεδαφική οποιαδήποτε προσπάθεια για κοινωνική χειραφέτηση μέσω μιας αποκλειστικής στρατηγικής, μέσω μιας προνομιακής οδού που θα αναλάβει να υποδείξει μια επαναστατική ομάδα και θέτει ως προαπαιτούμενο ενός χειραφετητικού κοινωνικού μετασχηματισμού το σχηματισμό της συλλογικής θέλησης στη βάση της αυτόνομης ανάπτυξης και συνάρθρωσης των πολλαπλών μεμονομένων πρωτοβουλιών και πρακτικών, απόμων και ομάδων, που λαμβάνουν χώρο στα πλαίσιά της.

Ως πεδίο πάλης για την οργάνωση της ηγεμονίας και την ιδεολογική κυριαρχία και όχι ως κανονιστική αξία ή θετικό αντιστάθμισμα απέναντι στο κράτος όρισε τη γκραμισιανή «κοινωνία των πολιτών» και ο Dich Boer (Άμστερνταμ), ο οποίος προεκτείνοντας τον προβληματισμό του υποστήριξε ότι σε περιόδους απόλυτης ηγεμονικής κυριαρχίας της αστικής τάξης οι οργανικοί διανοούμενοι των κυριαρχούμενων τάξεων (αν και είναι επιφορτισμένοι με την οργάνωση

της ηγεμονικής τους πολιτικής) πρέπει, αναγνωρίζοντας την λόγω αντικειμενικών συνθηκών αποτυχία μιας τέτοιας οργανωτικής προσπάθειας, να παραιτούνται απ' αυτήν και να θέτουν εαυτούς εκτός ηγεμονικών και ιδεολογικών μηχανισμών προσπαθώντας ταυτόχρονα να αρθρώσουν φωνές αντίστασης στις παρυφές της «κοινωνίας των πολιτών».

Η άποψη αυτού του D. Boer προκάλεσε την αντίδραση του W. Fr. Haug, ο οποίος παρατήρησε, ότι η αντίληψη του προηγούμενου παρατηρητή καταλήγει σ' έναν αρνητικό ολοκληρωτισμό (negativer Totalitarismus) ξένο προς τη γκραμισιανή σκέψη και ότι η οργάνωση της αντίστασης περνά αναγκαστικά από τη συμμετοχή στις δομές της Cultura.

Ο J. Renhmann (Βερολίνο) παίρνοντας θέση στον προβληματισμό που ανέκυψε απ' την αντίθεση Haug και Boer σημείωσε, ότι η ανασύσταση της αριστεράς περνά μέσα απ' την υπέρβαση του ιστορικού σχίσματος του εργατικού κινήματος (σοσιαλδημοκρατία-κομμουνιστικό κίνημα). Αυτό σημαίνει ότι προβάλλει ως αίτημα η οργάνωση της πολιτικής πρακτικής στα πλαίσια της «κοινωνίας των πολιτών» και η αξιοποίηση και όξυνση των αντιφάσεων της, χωρίς ωστόσο, να χάνεται η οργανική σύνδεση με τη ριζική κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Στα πλαίσια της τρίτης ενότητας, που ακολούθησε, το ενδιαφέρον επικεντρώθηκε στο θέμα: «Ο Gramsci και η θρησκεία», με ανακοινώσεις και παρεμβάσεις των D. Boothman (Πανεπιστήμιο της Περούτζια), K. Füssel (Münster), J. Rehmann.

Επισημάνθηκε ο ιδιαίτερα γονιμοποιητικός ρόλος που μπορεί να έχουν οι παρατηρήσεις του Gramsci σχετικά με τη θρησκεία (καθολικισμός) ιδωμένες στο φως των κεντρικών θεωρητικών κατηγοριών του γκραμισιανού σχήματος (ηγεμονία, Cultura, παθητική επανάσταση, κοινωνία των πολιτών) για τη διεύρυνση της φτωχής ομολογουμένως –στο βαθμό που περιορίζεται στη αντίληψη περί «οπίου»– μαρξιστικής θεώρησης της θρησκείας (και της εκκλησίας), αίτημα ιδιαίτερα επίκαιρο μετά τον ιδιόμορφο ρόλο που έπαιξε η εκκλησία στις ανακατατάξεις στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης και τη νέα σχέση κράτους-εκκλησίας που τείνει να διαμορφωθεί στις χώρες αυτές.

Η τρίτη ενότητα έκλεισε με την εισήγηση της R. Wiesner-Holub (Berkeley) η οποία αναφέρθηκε στην έννοια των διανοουμένων στον Gramsci και ακόμη στο νέο ρόλο τους και στα περιθώρια κριτικής παρέμβασής τους εν όψει της σύγχρονης μορφής πληροφόρησης (πληροφορική, υψηλή τεχνολογία), χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα την ειδησεογραφική κάλυψη των γεγονότων του πολέμου στον περσικό κόλπο.

Ο Fr. Deppe (Πανεπιστήμιο του Marburg) με την ανακοίνωσή του: «Για μια επανερμηνεία της κοινωνίας των πολιτών εν όψει του διεθνικού καπιταλισμού (transnationaler Kapitalismus)» άνοιξε την τέταρτη θεματική ενότητα: «Η επικαιρότητα του Gramsci». Ο Gramsci –σύμφωνα με τον Fr. Deppe– παρ' ότι έζησε σε μία εποχή όπου στο διεθνές εργατικό κίνημα δέσποζε η διεθνιστική στρατηγική και οι θεω-

ρίες περί ιμπεριαλισμού, ασχολήθηκε ελάχιστα με ερωτήματα εξωτερικής πολιτικής. Στο βαθμό όμως που εξέταζε το δίκτυο των ιμπεριαλιστικών διεθνών σχέσεων, η ανάλυσή του ξεκινούσε και προϋπόθετε τη μελέτη των εσωτερικών δομών των καπιταλιστικών εθνικών κοινωνικών σχηματισμών. Κάθε ηγεμονική θέση στη διεθνή πολιτική σκηνή προϋποθέτει και έχει ως βάση ένα συγκεκριμένο μοντέλο οργάνωσης των ταξικών δυνάμεων, ένα συγκεκριμένο μοντέλο ρύθμισης των ταξικών σχέσεων στο εσωτερικό της ηγεμονικής δύναμης. Η μεθοδολογική αυτή κατεύθυνση και η έμμεση κριτική των θεωριών του ιμπεριαλισμού μπορεί να αποβεί χρήσιμη σήμερα για τη μελέτη του διεθνικού καπιταλισμού.

Στο ίδιο πνεύμα κινήθηκε και η ανακοίνωση του J. Bischoff (Πανεπιστήμιο του Αμβούργου): «Θεωρητικά συμπεράσματα της κριτικής του Φορντισμού». Ο J. Bischoff υποστήριξε ότι το γκραμσιανό έργο μπορεί να γονιμοποιήσει την ανάλυση των τάσεων και της δυναμικής της εξέλιξης του σύγχρονου καπιταλισμού. Συγκεκριμένα από την ανάλυση του Gramsci για τον Αμερικανισμό-Φορντισμό εξάγεται το συμπέρασμα, ότι η επιτυχία του τελευταίου ως στρατηγικής εκσυγχρονισμού και εξορθολογισμού της παραγωγικής διαδικασίας, που συνδέεται με την εγκαθίδρυση ενός νέου καθεστώτος συσσώρευσης και ενός νέου τρόπου ζωής και σκέψης, στάθηκε δυνατή στις Η.Π.Α. (σε αντίθεση με τις ευρωπαϊκές μητροπόλεις) στο βαθμό που η έλλειψη σημαντικής ιστορικής και πολιτισμικής παράδοσης στο Νέο Κόσμο είχε σαν αποτέλε-

σμα περιορισμένες κοινωνικές αντιστάσεις. Συνεπώς, λοιπόν, προς το παραπάνω συμπέρασμα ο εισηγητής διατύπωσε τη θέση, ότι οι συγκεκριμένες στρατηγικές ανάπτυξης και αναδιάρθρωσης της παραγωγής με σκοπό την υπέρβαση των κρίσεων του καπιταλισμού εξαρτώνται, σε μεγάλο βαθμό, ως προς την επιτυχία ή αποτυχία τους από τον τρόπο και τον βαθμό ανάπτυξης του συμπλέγματος των σχέσεων που συνιστούν την «κοινωνία των πολιτών».

Στα πλαίσια της ίδιας θεματικής ενότητας για την επικαιρότητα του Gramsci ο V. Gransow (Βερολίνο) ανέπτυξε τον προβληματισμό του σχετικά με το φαινόμενο του δεξιού εξτρεμισμού (Rechtsradikalismus). Η ανάλυσή του συναντά το γκραμσιανό σχήμα στο βαθμό που στηρίζεται στις εξής τρεις υποθέσεις: α) η γκραμσιανή κατηγορία της ηγεμονίας (κρίση της ηγεμονίας) μπορεί να αποβεί γόνιμη για την εξήγηση της έξαρσης του φαινομένου, στο βαθμό που ο δεξιός εξτρεμισμός αναπτύχθηκε –κατά τον V. Gransow– στη μεν Δ. Γερμανία στο κενό που δημιουργήθηκε από την κρίση του σοσιαλδημοκρατικού μοντέλου μετά το 1980, στη δε Α. Γερμανία στο κενό που δημιουργήσε η απώλεια της ηγεμονίας απ' το καθεστώς του SED. β) Οι γκραμσιανές κατηγορίες του «πολέμου θέσεων» και του «πολέμου κινήσεων» είναι χρήσιμες στην κατανόηση της μετατόπισης κατά την τελευταία δεκαετία της στρατηγικής του δεξιού εξτρεμισμού απ' την ιδέα της πραξικοπηματικής κατάληψης του κράτους στο στόχο της χειραγώγησης της κοινής γνώμης στα πλαίσια της κοινωνίας των

πολιτών. γ) Το γκραμισιανό πολιτικό αίτημα για τη συγκρότηση ενός συνασπισμού των ιταλών εργατών του βορρά με τους αγρότες του νότου μπορεί να αναβιώσει στην ενωμένη Γερμανία τηρουμένων βέβαια των αναλογιών –υπό τη μορφή αιτήματος ανάπτυξης μιας κοινής δυναμικής και πρακτικής ενάντια στο δεξιό εξτρεμισμό στη βάση της από κοινού εξέτασης του εθνικού προβλήματος με τα ζητήματα των κοινωνικών δικαιωμάτων και του εκδημοκρατισμού.

Ενδιαφέρον παρουσίασε και η επόμενη ανακοίνωση. Σύμφωνα με την U. Apitzsch (Φρανκφούρτη), ο Gramsci ως θεωρητικός και κριτικός του Μοντέρνου εξετάζει τη διαφορά των βαθμών νεωτερικότητας όχι ως διαφορά μεταξύ παραδοσιακής και μοντέρνας κοινωνίας αλλά ως διαφορά νεωτερικότητας στα πλαίσια της μοντέρνας κατοικίας. Έτσι οι διαφορές, οι ρήξεις, οι «αρχαϊσμοί» της μοντέρνας συνείδησης (folklore) που εμφανίζονται ως εκφράσεις της προϊστορίας του μοντέρνου, υπάρχουν και μπορούν να υπάρχουν μόνο στη συγκεκριμένη τους μορφή και κάθε προσπάθεια πολιτισμικής μεταρρύθμισης (Kulturele Reform) δεν μπορεί παρά να περνά μέσα απ' την διεύρυνσή τους. Πάνω σ' αυτή τη βάση η εισηγήτρια επανατοποθέτησε το ζήτημα της πολυπολιτισμικής κοινωνίας (multikulturele Gesellschaft) και το δίλημμα ενσωμάτωσης ή αναγνώρισης της Διαφοράς.

Ακολούθησε η ανακοίνωση της S. Kebir, η οποία επανεξέτασε τη σχέση κοινοβουλευτισμού, πολιτικών κομμάτων και κινημάτων των πολιτών (Bürgerbewegung) –με έμφαση το ρόλο που έπαιξαν τα

τελευταία στις ανακατατάξεις στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης– στο φως των γκραμισιανών αναφορών για το σύστημα των εργοστασιακών συμβουλίων και την ανάλυσή του για τον ιταλικό φασισμό. Ο Gramsci –σύμφωνα με την S. Kebir– έχοντας ως αφετηρία του όχι μια μονολιθική αντίληψη του προλεταριάτου ή του λαού, αλλά τον δυναμισμό της κοινωνίας, ως πολύπλοκη ενόπλη ανταγωνιστικών σχέσεων ανάμεσα σε τάξεις, ομάδες και άτομα κατέληγε στην άποψη ότι τα εργοστασιακά συμβούλια απ' τη μια και τα κόμματα και συνδικάτα απ' την άλλη δεν ήταν ανταγωνιστικές οργανώσεις αλλά συνεργοί στη διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού. Ακόμη απέφυγε το σφάλμα ταύτισης της αστικής δημοκρατίας με το φασιστικό καθεστώς ως «αστικές δικτατορίες» (όπως υποστήριξε ο Bordigga). Για τον Gramsci η αστική δημοκρατία ήταν ένα πεδίο πάλης που παρείχε συγκριτικά προσηρότερους όρους για την εργατική τάξη και υπό την καθοδήγησή του το K.K.I. επεδίωξε συμμαχία με όλα τα δυνάμει αντιφασιστικά κόμματα και κοινωνικές δυνάμεις για τη συγκρότηση αντιφασιστικού μετώπου. Η S. Kebir έκλεισε την εισήγησή της εκφράζοντας την πεποίθησή της ότι οι παρατηρήσεις αυτές του Gramsci μπορούν να αποτελέσουν οδηγό για μια νέα αντίληψη της σχέσης κινημάτων πολιτών και πολιτικών κομμάτων στις μέρες μας στο βαθμό που οι μοντέρνες κοινωνίες, ως πολυεπίπεδοι χώροι συγκρούσεων καθώς και ατομικών και συλλογικών πρωτοβουλιών, μπορούν να μετασχηματιστούν μόνο μέσω της από κοινού

δράσης των κινημάτων και των κομμάτων και της μεταξύ τους αλληλεπίδρασης.

Αυξημένο ενδιαφέρον και έντονες αντιπαραθέσεις παρουσίασε η ενότητα στην οποία συζητήθηκαν οι εξελίξεις στις χώρες της Α. Ευρώπης κάτω από το πρίσμα των γκραμισιανών θεωρητικών κατηγοριών. Ο H. Neuberger (Βερολίνο) απέδωσε την κατάρρευση του καθεστώτος της Α. Γερμανίας στην δυσλειτουργία (Dysfunktion) της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και στο κράτος, που εκφραζόταν, είτε με την υποταγή της πρώτης στο δεύτερο, είτε με την ανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών ως αντίθετος προς το κράτος πόλος. Ο W. Fr. Haug υποστήριξε ότι το καθεστώς του SED στην Α. Γερμανία κατέρρευσε, διότι είχε «κατακτήσει» την «δυσηγεμονία» (Dyshegemonie), είχε επιτύχει δηλαδή να συνενώσει όλες τις αντιπολιτευόμενες κοινωνικές δυνάμεις εναντίον του. Ο M. Grabek διαφωνώντας με την άποψη ότι η κατάρρευση του καθεστώτος της Α. Γερμανίας οφείλεται στην απουσία οργανωμένης κοινωνίας των πολιτών ως χώρου οργάνωσης της ηγεμονίας και της συναίνεσης, υποστήριξε ότι η κατάρρευση έγκειται ακριβώς στο ότι κατορθώθηκε να αρθρωθεί μια υπολανθάνουσα κοινωνία των πολιτών ως χώρος της ελεύθερης, πλουραλιστικής, δημόσιας επικοινωνίας που υπέσκαψε τελικά το κράτος.

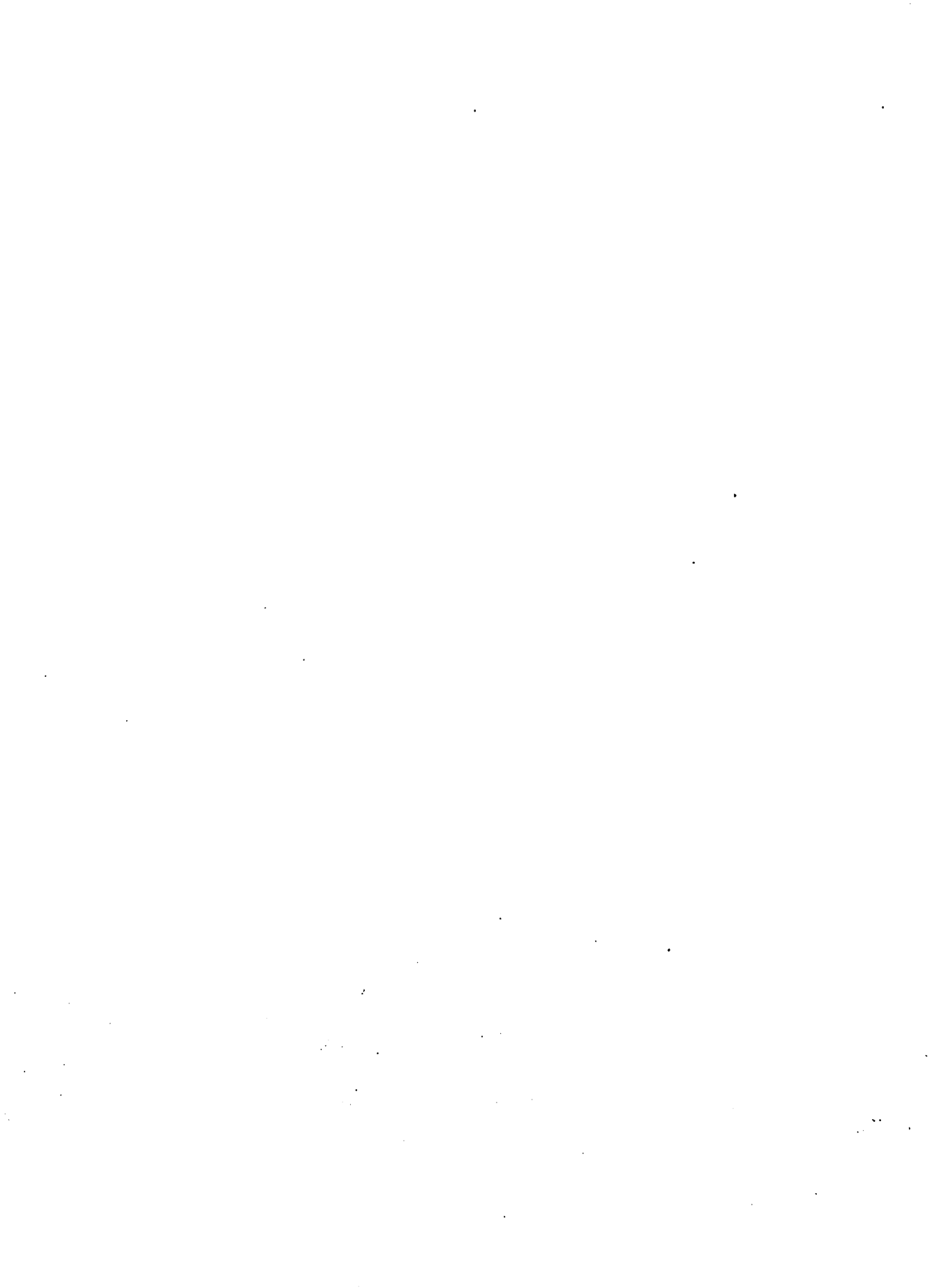
Ιδιαίτερα σημαντική ήταν η παρέμβαση του A. Demirovic, ο οποίος υποστήριξε ότι η έννοια της «κοι-

νωνίας των πολιτών» σε σχέση με τις εξελίξεις στην Α. Ευρώπη δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται ως πανάκεια, αφού παρά τα όποια θετικά ακολούθησαν την ανάπτυξη της στις χώρες αυτές, δημοκρατικά δικαιώματα, συμμετοχή, ελευθερίες –δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην γκραμισιανή της εκδοχή– δεν είναι παρά ο αντιφατικός εκείνος χώρος, στον οποίο αναδεικνύεται η νέα κάθε φορά μορφή αποκρυστάλλωσης και οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας.

Στα πλαίσια της παραπάνω ενότητας τέθηκε από τον M. Grabek το ζήτημα της χειραγωγημένης και διαστρεβλωμένης θεώρησης –στο βαθμό που προσπαθούσε να χωρέσει το έργο του Gramsci στα πλαίσια της λενινιστικής παράδοσης–, αλλά και έκδοσης του γκραμισιανού έργου στην Α. Γερμανία.

Η δεύτερη μέρα του συνεδρίου έκλεισε με συζήτηση για μεταφραστικά προβλήματα που παρουσιάζει η απόδοση των Τετραδίων της Φυλακής. Θέμα επίκαιρο, αφού στα πλαίσια του συνεδρίου έγινε η παρουσίαση της έκδοσης του πρώτου Τετραδίου στα γερμανικά (επιμέλεια Klaus Bochmann) απ' τις εκδόσεις Das Argument. Παρουσιάστηκαν επίσης νέες εκδοτικές δραστηριότητες στα γερμανικά, όπως η ανθολογία με κείμενα του Gramsci απ' τις εκδόσεις Dietz-Verlag Berlin και το βιβλίο της Sabine Kebir: «Gramscis Zivilgesellschaft. Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik», V.S.A., Hamburg, 1991.

Γ. Τσιώλης





## Οι Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις 1904-1914 Σύμφωνα με τις μελέτες των **Oron James και Dwight E. Lee**

Η Αγγλο-Γαλλική Συμφωνία που υπογράφηκε στο Λονδίνο στις 8 Απριλίου 1904 ήταν το αποκορύφωμα μακρόχρονων διαπραγματεύσεων μεταξύ Αγγλίας και Γαλλίας διευθετώντας έτσι τις αποικιακές φιλονικίες και χαράζοντας το δρόμο για τη δημιουργία της *Entente Cordiale*. Η συμφωνία επικεντρώνεται κυρίως στη φιλονικία για τα συγκρουόμενα συμφέροντά τους στην Αίγυπτο και το Μαρόκο. Η Γαλλία αναγνώρισε τη Βρετανική κυριαρχία στην Αίγυπτο ως αντάλλαγμα για τα δικαιώματα της Γαλλίας που περιγράφονται στο άρθρο II της Συνθήκης: «να διατηρηθεί η τάξη» στο Μαρόκο, «και να παραχθεί υποστήριξη σε όλες τις διοικητικές, οικονομικές, νομισματικές και στρατιωτικές μεταρρυθμίσεις που μπορεί να απαιτήσει»<sup>1</sup>. Η προσέγγιση των δύο Δυνάμεων χαιρετήθηκε ως ένα γεγονός τεράστιας σημασίας στην ιστορία των Αγγλο-Γαλλικών σχέσεων.

Η διευθέτηση όμως προκάλεσε σημαντικές συζητήσεις στο Γερμανικό τύπο, οι περισσότερες από τις οποίες υπογράμμιζαν τα Γερμανικά συμφέροντα και εκφράζανε την δυσαρέσκειά τους με τη Γαλλική κυριαρχία στο Μαρόκο. Τα Γερμανικά συμφέροντα σε αυτή τη χώρα ήταν εμπορικής και οικονομικής φύσης και αφορούσαν κυρίως πρώτες ύλες και επενδύσεις κεφαλαίων που εγυούνταν η εμπορική συνθήκη της 1ης Ιουνίου 1890 και η Σύμβαση της Μαδρίτης του 1880. Η Αγγλο-Γαλλική συμφωνία αγνόησε την Γερμανία κατά τις τελευταίες διαπραγματεύσεις. Η στάση της Γερμανικής Κυβέρνησης κατά τη διάρκεια όλων των μετέπειτα χρόνων διαμορφώθηκε από μια έντονη συζήτηση στο Βερολίνο, η οποία παγιποιήθηκε στην άποψη ότι το ζήτημα του Μαρόκο δεν θα μπορούσε να διευθετηθεί χωρίς τη Γερμανία.

Στις 2 Ιανουαρίου 1905 ο Γερμανός Καγκελλάριος Bülow πληροφό-

ρρησε τον Σουλτάνο ότι η Γερμανία δεν είχε καμιά δέσμευση σχετικά με την μεταρρύθμιση και αναδιοργάνωση της Αυτοκρατορίας του, ότι θα αντιστεκόταν στην Αγγλο-Γαλλική διευθέτηση και τον ενθάρρυνε όπως και τη Συνέλευση Ευγενών του Μαρόκο να κάνουν το ίδιο. Η επίσκεψη του Kaizer στην Ταγγέρη που ακολούθησε στις 31 Μαρτίου έδωσε έμφαση σε αυτή την πολιτική. Η επίσκεψη είχε αρνητικό αποτέλεσμα στις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις αφού ο Αγγλικός τύπος εξέβαλε το γεγονός ως άμεση επίθεση εναντίον της Αγγλο-Γαλλικής προσέγγισης. Από αυτή τη στιγμή άρχισε μια κατάσταση κρίσης ανάμεσα στην Γερμανία και την Entente με ιδιαίτερη έμφαση στις ήδη τεταμένες Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις.

Μια εκτίμηση αυτής της σημαντικής διπλωματικής εξέλιξης παρέχεται από την μελέτη του *Oron James Hale, Germany and the Diplomatic Revolution*, Octagon Books, New York, 1971, 233 σελίδες, καθώς και από μια άλλη του *Dwight E. Lee, Europe's Crucial Years*, Clark University Press by the University Press of New England, Hanover N.H., 1974, 482 σελίδες.

Η μελέτη του Hale είναι ιδιαίτερα πολύτιμη λόγω της διευκρινιστικής της ανάλυσης για τις δυνάμεις που διαμορφώνουν την κοινή γνώμη και την επίδρασή της στην εξωτερική πολιτική των ανταγωνιζόμενων Ευρωπαϊκών Δυνάμεων. Η εξέλιξη του Ευρωπαϊκού τύπου ως ένας δυναμικός θεσμός που διαμορφώνει πολιτικές στάσεις και επηρεάζει την κυβερνητική πολιτική εξετάζεται και εκτιμάται από το συγγραφέα προσεκτικά. Η αξία της μελέτης υπογραμμίζεται επίσης από τον εύστοχο

τρόπο ανάλυσης, καθώς επίσης και από την διεισδυτική προσέγγιση και χρησιμοποίηση των πηγών.

Η θέση του Hale για τη στάση της Γερμανίας κατά την κρίση του Μαρόκο είναι ότι οι αντικειμενικοί της σκοποί είχαν καθοριστεί πριν την ήττα της Ρωσίας στο Mudken και έτσι δεν μπορούσε να της αποδοθεί κατηγορία ότι σκόπευε να αποσπάσει πλεονεκτήματα από την αποδυνάμωση της Διπλής Συμμαχίας. Ακόμα, αντικειμενικοί σκοποί της Γερμανίας είχαν οριστεί με σαφήνεια για να προστατέψουν τα νόμιμα οικονομικά της συμφέροντα και για να αντιμετωπίσουν την αντι-Γερμανική πολιτική του Delcasse. Η ιδέα της εδαφικής απόκτησης περιορίστηκε μόνο σε παν-Γερμανικούς κύκλους, ενώ ο Γερμανός Καγκελάριος Bülow και ο Kaizer είχαν περιορίσει τη Μαροκινή πολιτική τους στους παραπάνω σκοπούς. Κατά συνέπεια η πολιτική της Γερμανίας ισχυρίζεται ο Hale, αντανakλούσε την ανησυχία της για το κύρος της σαν παγκόσμια δύναμη, τον κίνδυνο για τα παραδοσιακά της συμφέροντα, την επιθυμία για αποζημίωση, την έλλειψη εμπιστοσύνης όσον αφορά την Αγγλο-Γαλλική προσέγγιση και το φόβο απομόνωσης.

Δεν μπορεί να υποστηριχθεί, ισχυρίζεται ο συγγραφέας, ότι η Γερμανία είχε ένα προωθημένο, άριστα επινοημένο, μακρόπνοο σχέδιο για τη διείσδυση στο Μαρόκο. Τα σχέδιά της περιορίζονταν στα όρια της απόφασης να υποστηρίξει νόμιμα συμφέροντα όπως δείχνει και η επιφυλακτική στάση της σε μια διεθνή συνδιάσκεψη πριν από την επίσκεψη του Kaizer στην Ταγγέρη. Όταν τελικά ο Bülow δέχτηκε τη συνδιάσκεψη, βασίστηκε δίχως συγκε-

κριμένα στοιχεία στην Αμερικανική, Αυστραλιανή, Ιταλική και ίσως Ρωσική βοήθεια ενώ επίσης προσδοκούσε βοήθεια από την Ελβετία, Ολλανδία και Βέλγιο λόγω της αρχής της οικονομικής ισότητας και της πολιτικής των Ανοιχτών Θυρών.

Το κρίσιμο στοιχείο της Γερμανικής πολιτικής στις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις κατά την άποψη του Hale ήταν η ακατάπαυστη δραστηριότητα της Γερμανίας να δημιουργεί κρίκους συμμαχίας σε ολόκληρο τον κόσμο, πράγμα που με τη σειρά του προκαλούσε το φόβο στην Αγγλία, ότι δηλαδή ο κύριος σκοπός της Γερμανίας ήταν να εξασφαλίσει ένα λιμάνι στη Μαροκινή Ακτή και να παρακινήσει τη Γαλλία να κάνει παραχωρήσεις απαράδεκτες για την Αγγλική ασφάλεια. Με βάση αυτό το ενδεχόμενο η Αγγλία προσέφερε στη Γαλλία μια επιθετική και αμυντική συμμαχία στις 6 Ιουνίου 1905 μετά την παραίτηση του Γάλλου Υπουργού Εξωτερικών Delcasse.

Ο Hale όμως βλέπει την Αγγλο-Γερμανική αποξένωση κατά την περίοδο 1905-6 από ευρύτερη οπτική γωνία. Η προσοχή του στρέφεται στην επίδραση που ο τύπος είχε και στις δύο χώρες όσον αφορά τη διαμόρφωση θέσεων και καλλιέργεια μιας ατμόσφαιρας καχυποψίας και έχθρας στην κοινή γνώμη. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η «γνώμη των Άγγλων σωβινιστών έγινε ο βασικός λόγος για την ανάπτυξη του Γερμανικού Ναυτικού ενώ οι παν-Γερμανοί πρόσφεραν παρόμοια υπηρεσία για το Βρετανικό κοινό» και υπερέβαλαν σε σημείο κρίσης «τις παιχνιδιάρικες και συνηθισμένες πρακτικές των ανταγωνιστών»<sup>2</sup>.

Πιο συγκεκριμένα ο Hale πιστεύει ότι η εκστρατεία του Βρετα-

νικού τύπου εναντίον του Γερμανικού Ναυτικού είχε αρνητική επίδραση σε σημαντικό βαθμό στις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις κατά τη διάρκεια της επίσκεψης του βασιλιά Εδουάρδου VII στο Κίελο στις 10 Ιουνίου 1905. «Από τότε, ο φόβος για τη Γερμανική οικονομική και εμπορική ανάπτυξη εξαρτιόταν από περιοδικές πολεμικές του βρετανικού τύπου εναντίον του ναυτικού προγράμματος, των στόχων και των φιλοδοξιών της Γερμανικής πολιτικής»<sup>3</sup>. Κατά την άποψη του συγγραφέα η επίδραση της κρίσης του Μαρόκου στις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις πρέπει να γίνει κατανοητή στη βάση «αυτού του σκοταδιστικού υπόβαθρου και καχυποψίας».

Σύμφωνα με τον Hale εδώ βρίσκεται η παρεξήγηση της Ηγεσίας της Wilhelmstrass σχετικά με τη Βρετανική αντίδραση απέναντι στους σκοπούς της Γερμανίας στο Μαρόκο όπου προέβλεψαν μια αδιάφορη Βρετανική στάση. Κατά τη γνώμη του το πρόγραμμα για το Μαρόκο της Wilhelmstrass είχε δύο σκοπούς: να ενισχύσει και να προστατέψει τη Γερμανική ηπειρωτική πολιτική και το εθνικό γόητρο και να εξασφαλίσει και να επεκτείνει τα οικονομικά και αποικιακά της συμφέροντα. Αυτοί οι σκοποί είχαν συνδυαστεί και ακολουθηθεί ταυτόχρονα. Έτσι η Γαλλική φίλια ή ουδετερότητα ήταν ένας στόχος που προσπαθούσαν να επιτύχουν σε συνδυασμό με την πολιτική της *Weltpolitik*, αναζητώντας μια ισορροπία ανάμεσα στα δύο.

Η Βρετανική αντιπολίτευση όμως ήταν ένας σημαντικός παράγοντας στην παρεμπόδιση αυτής της στρατηγικής όπως και της προσπάθειας να δημιουργηθεί μια ηπειρωτική

ένωση με αφετηρία το Μαρόκο. Αντίθετα μια προσωρινή μορφή διεθνούς συνδυασμού μη ευνοϊκού για τη Γερμανία φαινόταν στον ορίζοντα από τον Οκτώβριο του 1905. Η Συνδιάσκεψη της Algeciras προκάλεσε την κατάρρευση της Γερμανικής πολιτικής τη στιγμή που η Αγγλία, η Ιταλία, η Ρωσία και οι Η.Π.Α. υποστήριξαν τη Γαλλική θέση στο Μαρόκο. Έτσι ο Αγγλο-Γερμανικός ανταγωνισμός έγινε ο μεγαλύτερος κίνδυνος για την Ευρωπαϊκή και Παγκόσμια ειρήνη, μια φοβερή εξέλιξη για την οποία ο Αγγλο-Γερμανικός τύπος ήταν πλήρως υπεύθυνος εφ' όσον έγινε *Vox diaboli* αντί να είναι *Vox populi* συμπεραίνει ο Hale.

Η ολοκληρωμένη μελέτη Dwight E. Lee σχετικά με τις διεθνείς σχέσεις κατά τη διάρκεια της κρίσιμης περιόδου ανάμεσα στο 1920-1914 χαρακτηρίζεται από καλή οργάνωση, εκτενή και ενημερωτική βιβλιογραφική δουλειά και ξεκάθαρο τρόπο γραφής. Ο συγγραφέας βλέπει μια διχοτόμο ανάμεσα στη διακήρυξη του Kaiser προς τον βασιλιά της Ισπανίας στο Vigo το Μάρτιο του 1904 σχετικά με τους οικονομικούς στόχους των Γερμανικών συμφερόντων στο Μαρόκο και τις απόψεις του Bülow μέσω του Lichnowsky που θεωρεί τη Γερμανική επιτυχία εκεί απαραίτητη εν όψει της Αγγλο-Γαλλικής συμφωνίας, της Γαλλο-Ιταλικής προσέγγισης και της παγκόσμιας εικόνας ισχύος της Γερμανίας όπως περιγραφόταν στο υπόμνημα Holstein της 3ης Ιουνίου 1904. Η υπόθεση του Bülow στηριζόταν στη λογική, ότι η διπλωματική υποστήριξη της Αγγλίας προς τη Γαλλία που της είχε υποσχεθεί με τη Σύμβαση του Απριλίου θα παρέμενε μόνο στα χαρτιά εφόσον η Γερμανία

επεδίωκε οικονομικά συμφέροντα στο Μαρόκο ενώ άλλα ενδιαφερόμενα έθνη θα υποστήριζαν την πολιτική Ανοιχτών Θυρών της Γερμανίας. Αλλά τη στιγμή που η Γερμανία ακολουθούσε αυτή την πολιτική το καλοκαίρι του 1904 παρατηρεί ο Lee, η κύρια διπλωματική της δραστηριότητα συγκεντρώνεται στην Ηπειρωτική Ευρώπη προσπαθώντας να εξασφαλίσει μια συμμαχία με τη Ρωσία, όπου ήλπιζε ότι και η Γαλλία θα έστρεφε πιθανόν την προσοχή της.

Ενώ το Mukden εξέφρασε την αδυναμία της Γαλλίας λόγω της πτώσης της Ρωσίας, οι κύριοι παράγοντες οι οποίοι διαμόρφωναν την απόφαση της Γερμανίας να ενεργοποιήσει τη Μαροκινή πολιτική της κατά την άποψη του Lee, ήταν οι Γαλλικές απαιτήσεις στο Fez για επικυριαρχία και η αντι-Γαλλική θέση των Μαροκινών αρχών. Η πολιτική λειτούργησε με δύο υποθέσεις. Η πρώτη ήταν η κοινή άποψη του Bülow και του Γερμανού Υπουργού Εξωτερικών Holstein για την χλιαρή θέση της Αγγλίας. Η δεύτερη υπόθεση που έκανε ο Holstein ήταν ότι μια σταθερή στάση στο Μαρόκο θα απεδείκνυε ότι η Γερμανία δεν ήταν *quantite negligible* και θα την προστάτευε από τον φόβο της απομόνωσης. Αυτή η θέση θα μπορούσε επίσης να διαλύσει την *Entente Cordiale* εφόσον η Γαλλία θα επείθονταν ότι η *Entente* της ήταν άχρηστη, αφήνοντας την ασφάλειά της να στηρίζεται σε μια ηπειρωτική συμμαχία. Μια τέτοια εξέλιξη θα αποτελούσε πλήγμα στην εσκεμμένη πολιτική του Delcasse που επεδίωκε την απομόνωση και την ταπείνωση της Γερμανίας.

Ο Lee υποστηρίζει, ότι αν και η

Γερμανία είχε «ισχυρούς λόγους εναντίον της Γαλλίας λόγω οικονομικών συμφερόντων, μια νόμιμη δυσαρέσκεια εναντίον της πολιτικής του Delcasse, η τακτική της υπονόμειε τη θέση της». Το πρόβλημα ήταν στην στάση των Γερμανών διπλωματών που έμοιαζε με «σφίγγας», η οποία έδινε την εντύπωση ότι οι Γερμανικοί στόχοι στο Μαρόκο ήταν πολύ πιο φιλόδοξοι από απλά οικονομικά συμφέροντα και περιλάμβαναν ίσως, τόσο την απόκτηση ενός λιμανιού, όσο και το ότι η Γερμανία ήταν προετοιμασμένη να χρησιμοποιήσει στρατιωτική δύναμη για να εκπληρώσει τους στόχους της. Η επίσκεψη του Kaizer στην Ταγγέρη ενίσχυσε αυτό τον φόβο.

Η Βρετανική Κυβέρνηση ειδικότερα είχε αυτή την άποψη. Ο Ναύαρχος Fisher έβλεπε τους πιθανούς Γερμανικούς στόχους ως *casus belli* εκτός αν η Αγγλία εξασφάλιζε την Ταγγέρη ως αποζημίωση. Ο Βρετανός Υπουργός Εξωτερικών Lansdowne πληροφόρησε τους Γάλλους για τις έντονες αντιρρήσεις του σε μια τέτοια ρύθμιση και υπογράμμισε την ετοιμότητα του να την καταπολεμήσει ενώ ο βασιλιάς Εδουάρδος έστειλε ένα μήνυμα υποστήριξης του Declasse. Αυτά τα δύο μηνύματα θα πρέπει να τα δούμε σε συνδυασμό με την *incognito* επίσκεψη του βασιλιά Εδουάρδου στο Παρίσι μεταξύ 29 Απριλίου και 4 Μαΐου 1905 και τις επιβεβαιώσεις της Βρετανικής στρατιωτικής και ναυτικής υποστήριξης προς τη Γαλλία τον Μάρτιο και Απρίλιο. Όλες αυτές οι εκφράσεις της Αγγλικής υποστήριξης έπεισαν τον Declasse όπως και τον Γάλλο Πρωθυπουργό Rouvier για τη Βρετανική

θέση ισχυρίζεται ο Lee.

Καθώς εντεινόταν όμως ο φόβος για τον Γαλλο-Γερμανικό πόλεμο η Αγγλική ανησυχία μεγάλωνε κι αυτή για πιθανές Γερμανικές κινήσεις με σκοπό την εξασφάλιση στρατηγικών σταθμών στο Μαρόκο και τη Μέση και Άπω Ανατολή. Έτσι τα νέα για την πτώση του Declasse έκαναν τον Βρετανό Πρωθυπουργό Balfour να πει στο Υπουργικό Συμβούλιο «Η πτώση του Declasse είναι εμετική και έριξε την τιμή της Entente»<sup>4</sup>.

Το βασικό ζήτημα μας λέει ο Lee είναι ότι ο Βρετανικός τύπος εστιάζει το ενδιαφέρον του στις πραγματικές προθέσεις της Γερμανίας, μια υποψία που υπογραμμίστηκε δραματικά από τον Καθηγητή Theodore Schiemann στη «θεωρία του για την ομηρία» σ' ένα άρθρο που έγραψε για την *Kreuzzeitung* στις 14 Ιουνίου. Ενάντια σε αυτό το περιβάλλον κρίσης η Αγγλία ανακοίνωσε την πλήρη διπλωματική υποστήριξη προς την Γαλλία στις 28 Ιουνίου με συγκεκριμένη δέσμευση από το Ναυτικό Επιτελείο και το Υπουργείο Άμυνας σχετικά με «τις στρατηγικές συνέπειες ενός πιθανού Γαλλο-Βρετανικού πολέμου με τη Γερμανία»<sup>5</sup>.

Το αποτέλεσμα στην Αγγλία της Γερμανικής διπλωματικής πρωτοβουλίας την άνοιξη του 1905 ήταν αντίθετο απ' αυτό που είχε προβλεφθεί. Η Γερμανία χαρακτηρίστηκε ως ο διεθνής προβοκάτορας. Η Αγγλία ανησύχησε και προχώρησε με το να ενισχύσει τα νώτα της Γαλλίας ενώ η διπλωματική της θέση γινόταν άκαμπτα αντι-Γερμανική και ενδεχομένως έγινε ο κύριος παράγοντας για το αποτέλεσμα της Συνδιάσκεψης. Η Βρετανική κοινή γνώμη υποστηρίζει ο Lee, έκανε αδύνατη την

ουδετερότητά της.

Ο συγγραφέας κάνει σαφές, ότι η θέση της Αγγλίας απέναντι στα Γαλλο-Μαροκινά συμφέροντα ήταν αποτέλεσμα μιας λεπτής και έξυπνης μετακίνησης της πολιτικής που συνέβηκε κάτω από την καθοδήγηση του Βρετανού Υπουργού Εξωτερικών Sir Edward Grey παρά από την επίδραση των απόψεων διαφόρων προσωπικοτήτων. Η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στον Lansdowne και τον Grey ήταν η έμφαση που έδωσε ο τελευταίος στην επίδραση της κρίσης του Μαρόκο στην Entente και την ισορροπία των δυνάμεων παρά στα Γαλλικά συμφέροντα αυτά καθ' αυτά, ή στην απόκτηση ενός Μαροκινού λιμανιού από τη Γερμανία. Έτσι η σταθερή Βρετανική θέση στη συνδιάσκεψη υποστηρίζει ο Lee, ήταν «ο κύριος λόγος γιατί οι Γερμανικές ελπίδες για Βρετανική υποστήριξη βασίζονταν σε λανθασμένους υπολογισμούς»<sup>6</sup>. Η επίδραση της Βρετανικής στάσης δεν ήταν μόνο αποφασιστικός παράγοντας για την απομόνωση της Γερμανίας στην συνδιάσκεψη της Algéciras τον Απρίλιο του 1906 που διακηρύχτηκε η πολιτική των Ανοιχτών Θυρών, αλλά παράλληλα ενισχύθηκε η Αγγλο-Γαλλική σύμπνοια και άνοιξε το δρόμο για την επέκταση της Entente, ώστε να περιλάβει τη Ρωσία, διαλύοντας την ψευδαίσθηση Ρωσο-Γερμανικής προσέγγισης στην Συνθήκη του Björkö του Kaizer.

Κατά συνέπεια το καθαρό αποτέλεσμα της πρώτης Μαροκινής κρίσης στις σχέσεις των Ευρωπαϊκών δυνάμεων ήταν, ότι «το εκκρεμές των δυνάμεων» ταλαντεύθηκε μακριά από τις Κεντρικές Δυνάμεις και προς ένα συνασπισμό που είχε

δεσμούς είτε συμμαχικούς, είτε φιλικούς με την Ιαπωνία και τις Η.Π.Α.»<sup>7</sup>. Κατά τη γνώμη του Lee αυτή η εξέλιξη διαμόρφωσε και επαναστατικοποίησε τις ευρωπαϊκές και παγκόσμιες σχέσεις σε όλη τη διάρκεια του Πρώτου Παγκόσμιου Πολέμου.

Οι ομοιότητες στην προσέγγιση των συγγραφέων βρίσκονται στην ανάλυση της Γερμανικής πολιτικής και στο ρόλο της κοινής γνώμης όσον αφορά την αρνητική επίδραση πάνω στην πολιτική τόσο της Αγγλίας, όσο και της Γερμανίας ενώ δίνεται έμφαση στον Βρετανικό τύπο με βάση την υπόθεση ότι εξάσκησε σημαντική επίδραση στην Βρετανική πολιτική σκηνή. Οι συγγραφείς εστιάζουν το ενδιαφέρον τους επίσης στα αποτελέσματα της κρίσης πάνω στην Entente, στην συνολική αντίληψη της Αγγλίας σχετικά με τα Γερμανικά στρατηγικά ωφέλη στο Μαρόκο και αλλού, όπως επίσης και στους στόχους της Γερμανικής πολιτικής για τη δημιουργία μιας ηπειρωτικής ένωσης. Έτσι οι συγγραφείς εκτιμούν τις εξελίξεις που οδήγησαν στην συνδιάσκεψη της Algéciras και σφυγομετρούν τα άμεσα και μακροχρόνια αποτελέσματα της Συνδιάσκεψης.

Οι διαφορές των συγγραφέων στην προσέγγιση και εκτίμηση των εξελίξεων είναι επίσης εμφανείς. Ο Hale αρχίζοντας με την υπόθεση, ότι «ενώ υπάρχει αναμφισβήτητα ένα μέτρο συσχέτισης ανάμεσα στη γνώμη του τύπου και την κοινή γνώμη, ο τύπος μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως ένα κέντρο δράσης που διαμορφώνει τις σχέσεις των Δυνάμεων», συνεχίζει με την έρευνα του αποτελέσματος αυτού του θεσμού πάνω στη διαμόρφωση

των απόψεων των πολιτών της Αγγλίας και Γερμανίας χρησιμοποιώντας αυτή την περίπτωση σχετικά με την συμπεριφορά των Δυνάμεων. Ο κεντρικός προσανατολισμός του Hale είναι η ανάλυση των αποτελεσμάτων της Γερμανικής διπλωματίας στην προσπάθειά της να αποφύγει την απομόνωση και να επαναφέρει την προηγούμενη θέση της στην ισορροπία των Δυνάμεων. Με αυτή την συλλογιστική συγκεντρώνει την προσοχή του στον τύπο επειδή υποστηρίζει ότι, α) «Εντυπωσιακά λίγα πράγματα συνέβαιναν στα υπουργεία εξωτερικών της Ευρώπης τα οποία δεν γίνονταν γνωστά από τον τύπο, αν και πολύ συχνά τα έδιναν διαστρεβλωμένα» και β) ο τύπος έπαιξε έναν αρνητικό ρόλο κατά την πρώτη κρίση του Μαρόκο δηλητηριάζοντας τις σχέσεις των Ευρωπαϊκών δυνάμεων και ιδιαίτερα τις σχέσεις της Αγγλίας με τη Γερμανία. Γι' αυτό ο Hale δεν μπορεί να θεωρήσει τη σύγκρουση των οικονομικών και στρατηγικών συμφερόντων ως προσδιοριστικούς παράγοντες της σύγκρουσης που οδήγησε στην συνδιάσκεψη της Algéciras. Οι κύριοι παράγοντες κατ' αυτόν ήταν η ανταγωνιστική και αρνητική συμπεριφορά του τύπου, τα λάθη της Γερμανικής πολιτικής απέναντι στην Αγγλία και η μωπική αντι-Γερμανική θέση του Declasse.

Από την άλλη μεριά ο Lee επικεντρώνει την προσοχή του στις συνέπειες και επιδράσεις της Γερμανικής πολιτικής στην εξωτερική και στρατιωτική πολιτική της Αγγλίας. Οι σημαντικές εξελίξεις ήταν: 1) η πολιτική διαμάχη και ο προβληματισμός στην Αγγλία που επικεντρώθηκε στους Γερμανικούς στρατηγικούς σκοπούς στο Μαρόκο και

απλώνονται πέρα από τη φανερό προσπάθεια της Γερμανίας να υπερασπίσει τα παραδοσιακά οικονομικά της συμφέροντα. Ο συνολικός πολιτικός προβληματισμός στην Αγγλία αυτή την εποχή εξέταζε όλα τα πιθανά σχέδια της Γερμανίας για μια συνολική στρατηγική διεξόδου. 2) Η εμβέλεια της Γερμανικής πίεσης είχε αντίκτυπο την επιρροή της Γαλλικής πολιτικής και φόβισε την *Entente*. 3) Η λειπή και η έξυπνη μετακίνηση του Grey από τη θέση του Landsdowne για την κρίση στο Μαρόκο με στόχο την εξουδετέρωση των ανησυχιών των Δυνάμεων. Με αυτό τον τρόπο η παγιωμένη Βρετανική θέση στο Algéciras πρέπει να κατανοηθεί στη βάση αυτών των εξελίξεων.

Οι ισχυρισμοί του Lee είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικοί για να μπορούμε να δούμε τη λανθασμένη ερμηνεία που έδωσε ο Holstein για τη Βρετανική πολιτική. Εδώ ο Lee εξετάζει την πρόσκληση του Γερμανικού Ναυτικού προς την Αγγλία και αξιολογεί τα αποτελέσματα της θεωρίας των ομήρων, της επίσκεψης του Βρετανικού στόλου στη Βαλτική τον Αύγουστο του 1905, τα αντι-Βρετανικά αισθήματα του Γερμανικού τύπου, την τόσο τεταμένη προσωπική σχέση του βασιλιά Εδουάρδου με τον Γουλιέλμο τον II, καθώς επίσης τις στρατιωτικές συνομιλίες ανάμεσα στην Αγγλία, το Βέλγιο και τη Γαλλία για τις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις. Ο συγγραφέας υποστηρίζει επίσης ότι οι διπλωματικές και στρατιωτικές ανταλλαγές ακόμα κι αν δεν περιελάμβαναν τον στόχο μιας παγκόσμιας συμμαχίας, αποτέλεσαν ένα πολύ σημαντικό παράγοντα της Γαλλο-Γερμανικής σύγκρουσης στο Μαρόκο γιατί αυτή

η εξέλιξη οδηγούσε προς μια αποφασιστική εξέλιξη της Βρετανικής ηπειρωτικής πολιτικής μέχρι το 1914.

Οι παραπάνω μελέτες είναι αξιόλογες γιατί παρέχουν μια ανάλυση σε βάθος του κρίσιμου ρόλου που έπαιξε η πρώτη κρίση στο Μαρόκο στη διαμόρφωση των Ευρωπαϊκών και παγκόσμιων σχέσεων των δυνάμεων και εξετάζουν προσεκτικά τα μακροχρόνια αποτελέσματα και τους κινδύνους που γεννήθηκαν από τη συνδιάσκεψη της *Algeciras*. Πολύ σημαντική είναι η έρευνα των συγγραφέων για τους παράγοντες που προξένησαν αυτή την εξέλιξη, ιχνηλατώντας το έδαφος προσεκτικά για καινούργια αποδεικτικά στοιχεία ή εκτιμώντας το ρόλο του τύπου, τη συμπεριφορά της ηγεσίας, την διαμόρφωση και τακτική της εξωτερικής πολιτικής, την προβολή της δύναμης και γοήτρου, όπως και την ιστορική απόφαση της Γερμανίας να ακολουθήσει τη *Weltpolitik* υποστηριζόμενη από ένα ισχυρό ναυτικό.

Μπορεί ίσως κανείς να αναρωτηθεί κατά πόσον υπάρχουν και άλλοι λόγοι και παράγοντες πέραν από τις θέσεις και του *Hale* και του *Lee* σχετικά με αυτούς τους συγκεκριμένους παράγοντες που βοήθησαν συνολικά στο σχηματισμό της Βρετανικής θέσης στην Γαλλο-Γερμανική διαμάχη για το Μαρόκο. Βέβαια το τηλεγράφημα του *Kruger* το 1896 ήταν ένα σημείο καμπής στις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις. Το ναυπηγικό πρόγραμμα της Γερμανίας συνδυασμένο με την αναπτυσσόμενη βιομηχανική της ικανότητα και την συσσώρευση κεφαλαίου που σκόπευε σε νέες περιοχές επενδύσεων, ήταν οι παράγοντες που η Αγγλία δεν μπορούσε να

αγνοήσει γιατί απειλούσαν τον κεντρικό πυρήνα της εθνικής της δύναμης, τα παγκόσμια συμφέροντά της και την ίδια την εθνική της ασφάλεια. Οι φιλοδοξίες της Γερμανίας έμοιαζαν να προεκτείνονται πολύ πιο πέρα από την ηγεμονία της στην Ευρώπη στοχεύοντας σε ένα *status* παγκόσμιας δύναμης. Η κύρια Δύναμη στο χώρο ήταν η Αγγλία. Γι' αυτό το λόγο η Αγγλο-Γερμανική διαμάχη προϋπήρχε της κρίσης του Μαρόκο.

Θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει, ότι η σημασία της κρίσης στο Μαρόκο σχετικά με τις Αγγλο-Γερμανικές σχέσεις ήταν ότι η Αγγλία αποφάσισε να ελέγξει τη Γερμανική παγκόσμια εξάπλωση στο αρχικό της στάδιο και να αναλάβει την πρωτοβουλία ώστε να διαμορφώσει κατάλληλα την *Entente* και τις διεθνείς σχέσεις των Δυνάμεων προς το συμφέρον της.

Έτσι η Βρετανική πολιτική υπεράσπισης της παγκόσμιας κυριαρχίας της και η Γερμανική πρόθεση να αποτελέσει η Γερμανία τον αντίποδα στο διεθνές σύστημα, σημαδεύουν κρίσιμες αφετηρίες αντιπαράθεσης στον αιώνα μας, ενώ οι Ηνωμένες Πολιτείες θα κάνουν την εμφάνισή τους στην Συνδιάσκεψη της *Algeciras* καλύπτοντας την Βρετανική ηγεμονία που θα αντικαταστήσουν μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο.

## Σημειώσεις

1. *Carrie Renne Albrecht, A Diplomatic History of Europe Since the Congress of Vienna*, σ. 242-243, New York, Harper and Row Publishers, 1983.

2. *Hale Oren Jonnes, Germany and the Diplomatic Revolution*, σ. 203.



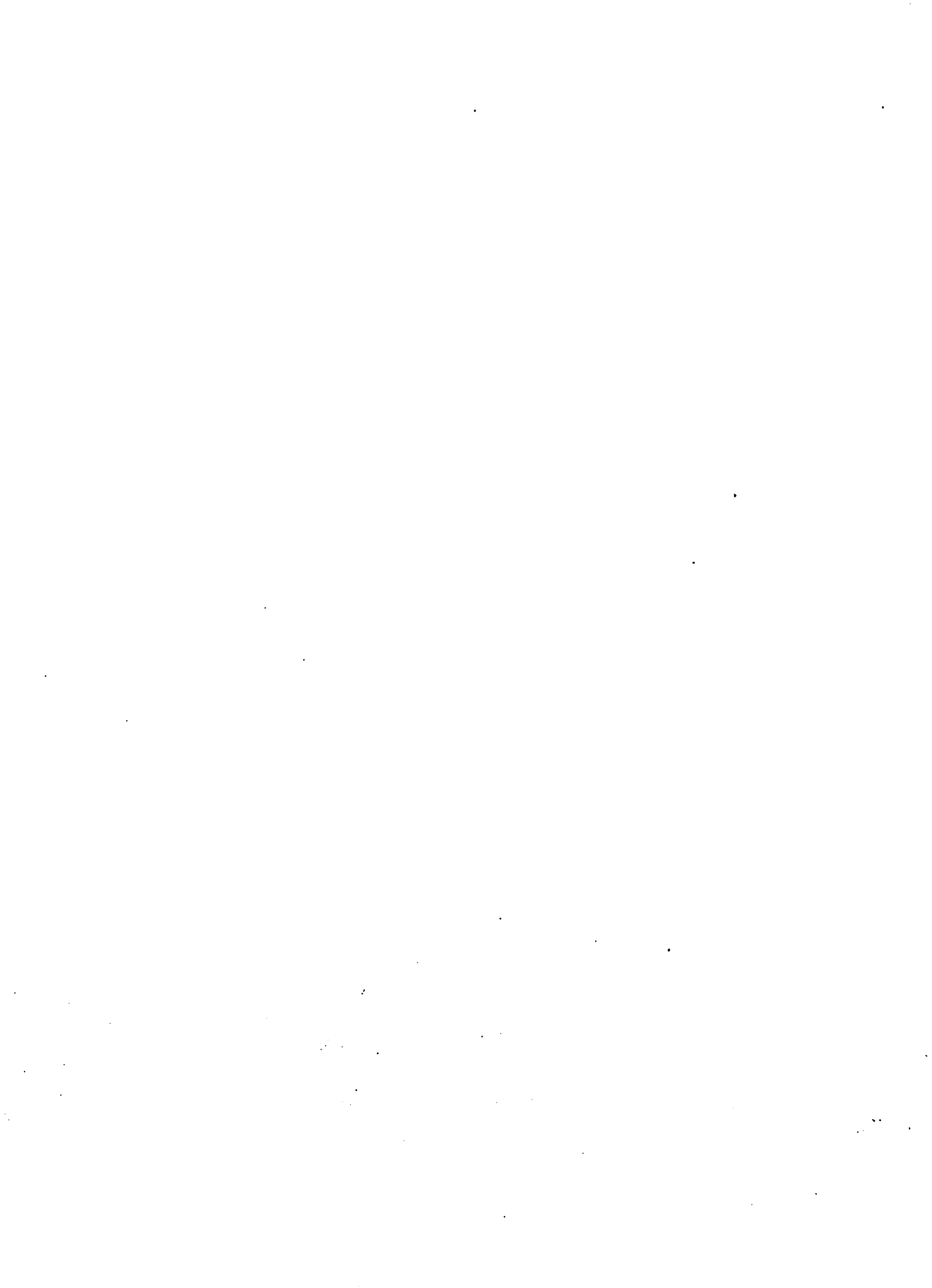
3. Όπως παραπάνω, σ. 204.
4. Lee Dwight E. *Europes Crucial Years*, σ. 123.
5. Όπως παραπάνω, σ. 127.
6. Όπως παραπάνω, σ. 138.
7. Όπως παραπάνω, σ. 142.

## Βιβλιογραφία

- Carrie, Albrecht Rene, *A Diplomatic History of Europe*. Revised Edition. New York, Harper & Row Publishers, 1973.
- Seton, Watson R.W., *Britain in Europe 1789-1914*, New York, Howard Fertig, 1968.
- Koch H.W., (ed.), *The Origins of the First World War: Great Power Rivalry and German War Aims*, London 1972.
- Turner L.C.F., *Origins of the First World War*, London, 1970.
- Fisher F., *Germany's aims in the First World War*, London, 1967.
- Nichols J.A., *Germany after Bismarck: The Caprivi Era*, Cambridge, Mass., 1967.
- Hale Oren Jonnes, *Germany and the Diplomatic Revolution*, Octogon Books, New York, 1971.
- Lee Dwight E., *Europe's Crucial Years*, Clark University Press by the Univ. Press of New England, Hanover N.H., 1974.
- Carr William, *A History of Germany, 1815-1945*, Second Edition, St. Martin's Press, New York, 1979.
- Vincent, R.J., *Noninterrantion and International Order*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974.
- Wood Anthony, *Nineteenth Century Britain*, David McKan Company, New York, 1966.

Ηλίας Θερμός





# Βιβλιοπαρουσιάσεις

---

**Γιώργος Καραμπελιάς (επιμέλεια)**  
**Οικολογικοποίηση της Σκέψης**  
Κοιμούνα  
Αθήνα, 1990, σελ. 155

Το βιβλίο αυτό περιλαμβάνει οκτώ άρθρα, τα οποία έχουν γραφτεί σχετικά πρόσφατα (1989) από ανθρώπους, οι οποίοι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο έχουν εμπλακεί στην υπόθεση της Οικολογίας και του οικολογικού κινήματος. Τα τέσσερα από αυτά έχουν γραφτεί από ξένους διανοητές όπως: ο Έντγκαρ Μορέν, ο Ρενέ Πασσέ, ο Ζακ Ρομπέν και ο Ιγνάσι Σαχς, ενώ τα υπόλοιπα από έλληνες όπως: ο Μιχάλης Μοδινός, ο Γιώργος Καραμπελιάς, ο Λεωνίδας Λουλούδης και ο Κώστας Κορφιάτης.

Ο τίτλος «Η οικολογικοποίηση της σκέψης», που είναι δανεισμένος από τον τίτλο του άρθρου του Ε. Μορέν, αποδίδει ικανοποιητικά τη σκοπιά και την πρόθεση των κειμένων που συμπεριλαμβάνονται στην ενδιαφέρουσα αυτή έκδοση. Τα

μισά από τα άρθρα διαπραγματεύονται μείζονα ζητήματα της οικολογίας, όπως είναι: *τα χαρακτηριστικά της οικολογικής συνείδησης, ο επαναπροσδιορισμός της ενότητας ανθρώπου-φύσης, ο ρόλος της τεχνολογίας στη διατήρηση των φυσικών ισορροπιών του πλανήτη και τέλος τα όρια της επιστήμης της οικολογίας σαν σύγχρονης απάντησης στα πολλαπλά προβλήματα της ανθρωπότητας*. Τα υπόλοιπα τέσσερα άρθρα διαπραγματεύονται τις πολλαπλές όψεις της κρίσης του καπιταλιστικού μοντέλου ανάπτυξης τόσο στην ανεπτυγμένη Δύση όσο και στον Τρίτο κόσμο σε σχέση με τις αλλοιώσεις που επέφερε στο φυσικό περιβάλλον.

Μέσα από αυτή τη διαπραγμάτευση αναδεικνύονται τα χαρακτηριστικά μιας οικονομικής ανάπτυ-

ξης, τέτοιας, που θα σέβεται τη βιόσφαιρα, τον άνθρωπο, ενώ οι νόμοι που θα τη διέπουν θα συναρθρώνονται με εκείνους της φύσης.

Συμπερασματικά τα πλούσια σε περιεχόμενο άρθρα αυτά αποσκοπούν στο να καταδείξουν μέσα από τη διαφορετικότητά τους, ότι η ανάδυση της σύγχρονης οικολογι-

κής σκέψης και παράλληλα της οικολογίας σαν επιστήμη και σαν κοινωνικό κίνημα δεν προέρχεται από μια τυχαία συνειδητοποίηση της περιβαλλοντολογικής κρίσης, αλλά αποτελεί την αφετηρία για τον μετασχηματισμό της σκέψης και της πρακτικής μας.

*E.N.*

***Emrys Jones***  
***Metropolis: The World's Great Cities***  
 Oxford, Oxford University  
 Press, 1990, σελ. 228

Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια αύξηση των βιβλίων που αναφέρονται στην πόλη, είτε αυτά αφορούν ιστορικές αναλύσεις, είτε ασχολούνται με τα προβλήματα των σύγχρονων αστικών σχηματισμών. Το συγκεκριμένο βιβλίο μελετάει τις μεγάλες σε όγκο, αλλά και σε πολιτιστική ακτινοβολία πόλεις ιστορικά, στις οποίες και δίνει το χαρακτηρισμό «μητροπόλεις» (που είναι ιδιαίτερα εύστοχος αφού υποδηλώνει την ύπαρξη και πόλεων υπό την επιρροή της μητέρας-πόλης). Η ανάλυση ως επί το πλείστον αφορά μελέτη περιπτώσεων, αφού η μοναδικότητα είναι ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά των αστικών σχηματισμών.

Στο πρώτο κεφάλαιο μέσα από σχεδόν λογοτεχνικά γλαφυρές εικόνες επιχειρείται να ανιχνευθούν τα χαρακτηριστικά των «μεγάλων» πόλεων (που φυσικά οριοθετούνται περισσότερο από την επιρροή που αυτές ασκούν, παρά από το μέγεθός τους), ώστε να οριστεί το θέμα. Η αναζήτηση αυτή θέβαια εμπεριέχει δυσκολίες γιατί απ' τη στιγμή που θ' απορρι-

φθούν τα κριτήρια του μεγέθους, τίθεται το πρόβλημα του ποιά θα χρησιμοποιηθούν (την μεγάλη πόλη κανείς την ξέρει, την αισθάνεται, αλλά είναι δύσκολο να εξηγήσει το γιατί).

Στο βασικό σώμα του βιβλίου η έρευνα εστιάζεται στη σύγχρονη εξέλιξη των πόλεων, με σκοπό να καταλήξει σε κάποια υπερεθνικά χαρακτηριστικά τους. Το δεύτερο κεφάλαιο, όπου παραθέτονται πολλά ενδιαφέροντα χωρία αρχαίων συγγραφέων (συμπεριλαμβανομένου και του Ηροδότου), αναφέρεται στις σημαντικές πόλεις των αρχαίων πολιτισμών και εμπεριέχει μία αίσθηση συνέχειας και καθολικότητας, (εξετάζονται οι περιπτώσεις της Ουρ, της Βαβυλώνας, της σχετικά μικρότερης Αθήνας, της Αλεξάνδρειας, της Ρώμης, της Κωνσταντινούπολης). Από τον μη-Δυτικό κόσμο εξετάζεται η Ch' ang-an και φυσικά δεν παραλείπονται οι πόλεις που υπήρξαν κοιτίδες θρησκειών, όπως η Ιερουσαλήμ, η Μέκκα και η Βενάρες.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζονται οι προ-βιομηχανικές πόλεις και συγκε-

κρίμενα η Ρώμη, το Παρίσι, η Βενετία, η Φλωρεντία, η Γένοβα, η Αντβέρπη, το Άμστερνταμ, το Λονδίνο και η Ουάσινγκτον. Στο τέταρτο κεφάλαιο εντυπωσιάζει η περιγραφή του Σικάγο, του Λονδίνου και της Νέας Υόρκης, ως δείγματα βιομηχανικής πόλης.

Στα επόμενα κεφάλαια (και κυρίως το πέμπτο που αποτελεί και την καρδιά του βιβλίου), αναζητώνται οι λόγοι της μαζικής αστικοποίησης του Δυτικού κόσμου και τελευταία του αναπτυσσόμενου και Τρίτου Κόσμου. Διαπιστώνεται κι ένα βασικό χαρακτηριστικό της σημερινής εποχής, που είναι η επικοινωνία αυτών των μητροπόλεων μεταξύ τους και διερευνάται ο τρόπος με τον οποίο αυτές καταφέρνουν να διατηρούν την «προσωπικότητά» τους. Ξαν κοινό χαρακτηριστικό εμφανίζεται, από τη μία μεριά μία δομική αλλαγή στις οικονομικές δραστηριότητες που αντικατοπτρίζουν αυτές οι κοινωνίες κι από την άλλη μία μεταλλαγή του αστικού περιβάλλοντος που προκλήθηκε από την αύξηση των γραφείων στο κέντρο της πόλης. Προχωρώντας δε ακόμη περισσότερο, η μελέτη διαπιστώνει τη σημασία των γραφείων αυτών που είναι πολυεθνικά συγκροτήματα, τα οποία εκμεταλλεύονται τα φτηνά ερ-

γατικά χέρια του τρίτου κόσμου. Τέλος, με δεδομένες τις σημερινές τάσεις και θεωρίες, γίνεται μία προσπάθεια να φανταστούμε πως θα είναι οι μητροπόλεις του μέλλοντος.

Γενικά θεωρώντας το βιβλίο αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για μία ενδιαφέρουσα εργασία που ξεφεύγει από τη γνωστή ξύλινη γλώσσα με την οποία έχουμε συνηθίσει να συνδέουμε καθετί το επιστημονικό. Με μία εμπειριστατωμένη βιβλιογραφία και με πολύ προσεγμένο και ενδιαφέρον περιεχόμενο, εισάγει ένα νέο τρόπο θεώρησης και καταγραφής των αποτελεσμάτων μίας επιστημονικής έρευνας. Με τα προσόντα αυτά της γλαφυρότητας και της πληθώρας των πειστικά δοσμένων πληροφοριών και των πολλών παραστατικών σχημάτων και εικόνων που συμπληρώνουν το κείμενο, το βιβλίο αυτό μπορεί να διαβαστεί και από ανθρώπους που δεν έχουν ασχοληθεί επιστημονικά με τα θέματα αυτά και ιδιαίτερα από τους Έλληνες που είναι οι απόγονοι ενός από τους πολιτισμούς που αναφέρονται στο βιβλίο. Για όλους αυτούς τους λόγους πιστεύουμε, ότι θα άξιζε και μάλιστα θα επιβαλλόταν να μεταφραστεί στα ελληνικά.

Γ.Γ.

**Μαρία Ηλιού,**  
**Βήματα Εμπρός Βήματα Πίσω,**  
Εκδόσεις Πορεία,  
Αθήνα, 1991, σελ. 367

Η σεμνή, αθόρυβη, αλλά καταλυτική παρουσία της Μαρίας Ηλιού γενικά στο χώρο των Επιστημών Αγωγής

και ειδικότερα στην Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης είναι γνωστή, όχι μόνο στους ομοτέχνους της, αλλά και

στο ευρύτερο κοινό. Και ως πανεπιστημιακή και ως ερευνήτρια αλλά και ως αρθρογράφος η Μαρίου Ηλιού συγκαταλέγεται ανάμεσα στους πνευματικούς ανθρώπους του τόπου μας. Με τον ήπιο λόγο της και την αθόρυβη αλλά συνεχή παρουσία της, έχει καταφέρει να αποφύγει τη διάβρωση του συστήματος των σαρ που πάει να κυριαρχήσει (βοηθώντας και των διασυνδέσεων με μεγάλα εκδοτικά συγκροτήματα, την τηλεόραση και τα κομματικά επιτελεία) δυστυχώς ακόμη και στον πανεπιστημιακό χώρο της χώρας μας.

Η παρέμβασή της, ειλικρινής όχι μόνο στις προθέσεις αλλά και στις καταγραφές, επικεντρώνεται στο χώρο της ειδικότητάς της, χωρίς περιττές, ανούσιες και επιφανειακές εκδηλώσεις πολυπραγμοσύνης, που συνήθως χαρακτηρίζουν αρκετές από τις επιστημονικοφανείς παρεμβάσεις μας στον πανεπιστημιακό χώρο.

Το βιβλίο που κρατάω αποτελείται από απόψεις, γνώμες και ιδέες της συγγραφέως οι οποίες δημοσιεύτηκαν κατά καιρούς στον περιοδικό και ημερήσιο τύπο κατά τη δεκαετία του '80. Όλες της οι παρεμβάσεις αποτελούν ανηλεές σφυροκόπημα κατά των συντηρητικών και απαρχαιωμένων πρακτικών, των κατάλοιπων του εμφυλίου πολέμου και των διχαστικών τάσεων σε θέματα εθνικής και εκπαιδευτικής πολιτικής, των ρυθμίσεων και των πρακτικών που παραπέμπουν σε άλλες εποχές, των μανι-

χαϊκών σχημάτων των παλιών ματωβαμένων λαθάρων και των πλαστικών σημαίων που παρακωλύουν κάθε έντιμη προσπάθεια εκσυγχρονισμού της εκπαίδευσης (και όχι μόνο) που επιχειρείται σ' αυτή τη χώρα.

Οι θεματικές ενότητες του βιβλίου έχουν γενικά να κάνουν με την παιδεία, την έρευνα και την κοινωνική παρέμβαση. Πιο συγκεκριμένα το ενδιαφέρον της συγγραφέως στρέφεται γύρω από προβλήματα που αναφέρονται στο χώρο των Επιστημών της Αγωγής, της πανεπιστημιακής έρευνας, της ανισότητας των ευκαιριών, του ρατσισμού των κοινωνικών διακρίσεων κατά των γυναικών, του αναλφαθητισμού, των μεταπτυχιακών σπουδών κ.λπ.

Αυτό που πρέπει να τονιστεί εδώ είναι ότι η σφαιρικότητα της προσέγγισης και η ηπιότητα της έκφρασης, που χαρακτηρίζουν τις αναλύσεις της, δεν αφαιρούν τίποτε από την ακρίβεια του λόγου και την ένταση του επιχειρήματος. Και για τα θέματα που θίγονται στο σύνολό τους και για τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται, το «Βήματα Εμπρός Βήματα Πίσω» αποτελεί καταγραφή και είναι επιβεβαίωση του επιστημονικού ήθους και της ερευνητικής ευαισθησίας της Μαρίας Ηλιού. Γι' αυτό αξίζει κανείς να αφιερώσει ένα μέρος απ' τον πολύτιμο χρόνο του για μια έστω και πρώτη επαφή με τα καιρία θέματα που θίγονται στο βιβλίο αυτό.

*Π.Τ.*

## ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ (δάτομη)

Βρισκόμαστε στην ευχάριστη θέση να σας πληροφορήσουμε ότι από τον εκδοτικό μας οίκο κυκλοφορεί το κλασικό έργο «Γενική Ιστορία της Ευρώπης». Η πρωτότυπη έκδοση έγινε από τον παγκόσμια γνωστό γαλλικό εκδοτικό οίκο **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**.

Το έργο αυτό στη γαλλική έκδοση είναι προϊόν συνεργασίας δεκαπέντε πανεπιστημιακών καθηγητών και ακαδημαϊκών της Γαλλίας. Περιλαμβάνει όλες τις βασικές γνώσεις γεωλογίας, ανθρωπογεωγραφίας, προϊστορίας, αρχαιολογίας, αρχαίας, μεσαιωνικής, νεότερης και σύγχρονης ιστορίας. Πρόκειται προφανώς για μια καταπληκτική σύνθεση γνώσεων, που για πρώτη φορά επιχειρήθηκε σε διεθνές επίπεδο και που έρχεται να καλύψει ένα μεγάλο κενό στην εντελώς ανύπαρκτη, κάτω από την παραπάνω σκοπιά, ελληνική βιβλιογραφία.

Σε μια στιγμή που οι ενδοευρωπαϊκές σχέσεις συζητούνται, αναπτύσσονται ή μεταβάλλονται προς όλες τις κατευθύνσεις και σε όλα τα επίπεδα, είναι ευνόητο ότι η «Γενική Ιστορία της Ευρώπης» θα αποτελέσει το κατ' εξοχήν απαραίτητο βοήθημα, για την καλύτερη κατανόηση των ευρωπαϊκών θεμάτων και των αντίστοιχων οικονομικών, πνευματικών και πολιτιστικών ανταλλαγών.

Η ελληνική έκδοση, βρίσκεται κάτω από τη γενική επίβλεψη του καθηγητή κ. Γ. Κ. Βλάχου, Προέδρου Ακαδημίας Αθηνών και μέλους της Γαλλικής Ακαδημίας Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών. Κυκλοφορεί σε έξι τόμους. Η μετάφραση έχει γίνει από επιτελείο ειδικά επιλεγμένων επιστημόνων-μεταφραστών.

Ο κάθε τόμος της ελληνικής έκδοσης αποτελείται από 400 περίπου σελίδες, μεγάλου σχήματος (70x100/160), περιέχει όλο το φωτογραφικό υλικό του πρωτότυπου, είναι τυπωμένος σε χαρτί 105 γραμ. και κυκλοφορεί σε πολυτελή βιβλιοδεσία.

**ΤΙΜΗ ΕΡΓΟΥ: Δεμένο 16.000 — Άδετο: 12.000**

### ΕΙΔΙΚΗ ΠΡΟΣΦΟΡΑ

Οι εκδόσεις Παπαζήση δεσμεύονται στην παραπάνω τιμή μέχρι το τέλος του 1991 προς όσους συμπληρώσουν και αποστείλουν το ακόλουθο δελτίο παραγγελίας.

### ΔΕΛΤΙΟ ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑΣ

Προς τις **ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ**

Νικηταρά 2, Αθήνα 106 78 — Τηλέφωνα: 3622496, 3609150

Παρακαλώ να μου στείλετε με αντικαταβολή το δάτομο έργο ΓΕΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ. Δεμένο  Άδετο

Όνομα ..... Επώνυμο .....  
Επάγγελμα .....  
Διεύθυνση .....  
Τηλέφωνο .....