



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΦΑΚΕΛΟΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΑΡΧΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ Ι

ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ ΑΝΤΩΝΗΣ
Επικουρος καθηγητής

Α΄ Έτος Υποχρεωτικό
Α΄ Εξάμηνο Χειμερινό

ΑΘΗΝΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΦΑΚΕΛΛΟΣ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Μάθημα: **Αρχές Κοινωνιολογίας Ι**. Εξάμηνο Χειμερινό.
Υποχρεωτικό. Διδάσκων: **Α. Παπαρίζος**, Επικ. Καθηγητής

Ο κατάλογος που ακολουθεί περιλαμβάνει μία ενδεικτική κατ' αρχήν βιβλιογραφία, η οποία καλύπτει σε σχετικά ικανοποιητικό βαθμό τα υπο επεξεργασία θέματα διδασκαλίας του εξαμήνου. Απο τα βιβλία που αναφέρονται έχουν επιλεγεί μία σειρά κειμένων -κεφάλαια ολόκληρα ή και παράγραφοι-, τα οποία περιλαμβάνονται σε φάκελλο που θα λάβουν όλοι οι φοιτητές, και με βάση τα οποία θα διεξαχθεί ο εξαμηνιαίος έλεγχος γνώσεων και κρίσης.

Επισημαίνουμε, ότι ο κατάλογος αυτός όχι μόνον δεν είναι δεσμευτικός, αλλά οι φοιτητές καλούνται να τον διευρύνουν απο μόνοι τους, με σκοπό τόσο να κρίνουν τις διατυπωμένες υποθέσεις και θέσεις των συγγραφέων, όσο και να ελέγξουν τις γνώσεις τους. Κατά την γραπτή δοκιμασία του εξαμήνου, μπορούν να αναφερθούν σε οποιουσδήποτε άλλους συγγραφείς που δεν περιλαμβάνονται στην παρούσα βιβλιογραφία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1) Τέοντορ Αντόρνο - Μαξ Χορκχάϊμερ, Κοινωνιολογία: Εισαγωγικά Δοκίμια, Αθήνα, Εκδ. Κριτική, (1956) 1987.
Απο το βιβλίο αυτό, που οι φοιτητές θα το λάβουν ολόκληρο, στα υπο επεξεργασία θέματα διδασκαλίας εμπίπτουν όλα τα κεφάλαια εκτός τα: XII, XIII, X και XI.
- 2) Antony Giddens, Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία, Αθήνα, Οδυσσέας, 1989, σελ. 27-48.
- 3) Μαξ Χορκχάϊμερ, Η Εκλειψη του Λόγου, Αθήνα, Κριτική, 1987, σελ. 13-75.
- 4) Βασίλης Φίλιας, Οψεις Διατήρησης και Μεταβολής του Κοινωνικού Συστήματος, Αθήνα, Νέα Σύνορα, τ. α) 1980, σελ. 64-68.
- 5) Zygmunt Bauman, Ο Πολιτισμός ως Πράξη, Αθήνα, Πατάκη, 1992, σελ. 19-86.
- 6) Bertrand Badie, Κουλτούρα και Πολιτική, Αθήνα, Πατάκη, 1995, σελ. 190-197.
- 7) Wolfgang Sofsky, Πραγματεία περί της Βίας, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1996, σελ. 9-31.

- 8) Φ. Φεραρότι (επιμέλ), Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας, Αθήνα, Οδυσσέας, το κείμενο του Βιλφρέντο Παρέτο: Η χρήση της βίας στην κοινωνία, σελ.167-177.
- 9) Henri Lefebvre, Κοινωνιολογία του Μάρξ, Αθήνα, Gutenberg, 1985, σελ. 63-90.
- 10) Νίκος Μουζέλης, Μεταμαρξιστικές Προοπτικές, (Για μιά νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία), Αθήνα, Θεμέλιο, 1990, σελ. 104-125.
- 11) Ανδρέας Λύτρας, Προλεγόμενα στην Θεωρία της Ελληνικής Κοινωνικής Δομής, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1993, σελ. 15-29.
- 12) Δ. Τσαούσης, Η Κοινωνία του Ανθρώπου, Αθήνα, Gutenberg, 1985.
- 13) Κωνσταντίνος Βρύζας, Παγκόσμια Κοινωνία, Πολιτισμικές Ταυτότητες, Αθήνα, Gutenberg, 1977.
- 14) Peter F. Drucker, Μετακαπιταλιστική Κοινωνία, Αθήνα, Gutenberg, 1996.

Παπαρίζος Αντώνης

με μια συγκεκριμένη κοινωνία —αυτή στην οποία ζει ο συγγραφέας ή το κοινό στο οποίο απευθύνεται το βιβλίο. Προσπαθώ να αποφύγω αυτό το είδος τοπικισμού, πιστεύοντας ότι ένα από τα κύρια καθήκοντα της κοινωνιολογικής σκέψης είναι να απελευθερωθεί από τα όρια του οικείου. Ίσως, όμως, το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα του βιβλίου είναι η έντονη ιστορική έμφαση. Η «κοινωνιολογία» και η «ιστορία» κανονικά μπορεί να διδάσκονται σαν να ήταν ξεχωριστοί τομείς μελέτης, όμως εγώ θεωρώ μια τέτοια άποψη εντελώς λανθασμένη.

Προσπάθησα να είμαι σύντομος και αυτό σημαίνει ότι πρέπει να γίνει κάποια προσπάθεια από άποψη κατανόησης. Δεν προσπαθώ να καλύψω εγκυκλοπαιδικά την ποικιλία των θεμάτων τα οποία αποτελούν γνώσιμες περιοχές κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος. Ο αναγνώστης που θέλει μία τέτοια κάλυψη πρέπει να κοιτάξει κάπου αλλού.

Anthony Giddens

Ευχαριστίες

Ο συγγραφέας και οι εκδότες θέλουν να ευχαριστήσουν αυτούς, που ευγενικά έδωσαν την άδειά τους για τη χρήση του κομμάτι των έργων τους: τον Ελεγκτή της Υπηρεσίας Κρατικών Εκδόσεων της Αυτής Μεγαλειότητας για τα στοιχεία από το *Social Trends* τα Ηνωμένα Έθνη για τους πίνακες από το *United Nations Statistical Yearbook* (1981) © 1983. Καταβάλλθηκε κάθε προσπάθεια να έρθουμε σε επαφή με τους κατόχους του κομμάτι, εάν, όμως, λόγω απροσεξίας μάς διέφυγε κάποιος, θα χαρούμε να κάνουμε τις απαραίτητες διευθετήσεις με την πρώτη ευκαιρία.

Κοινωνιολογία: Θέματα και Προβλήματα

Η κοινωνιολογία είναι ένα αντικείμενο με περιέργως συγκεκριμένη φήμη. Από τη μία πλευρά πολλοί άνθρωποι τη συνδέουν με την υποδούλιση επανάστασης, θεωρώντας την ένα κίνητρο για εξέγερση. Αν και μπορεί να έχουν μόνο μια αόριστη ιδέα για το ποια θέματα μελετώνται στην κοινωνιολογία, κατά κάποιον τρόπο σχετίζουν την κοινωνιολογία με την αναίμακτη, με τα ηχηρά αιτήματα των σπημέλιων μαχητικών φοιτητών. Από την άλλη πλευρά, εντελώς διαφορετική άποψη για το θέμα —ίσως πιο συνηθισμένη από την πρώτη— έχουν συχνά οι άνθρωποι που ήρθαν σε άμεση επαφή με την κοινωνιολογία στο σχολείο και το Πανεπιστήμιο. Αυτό στην πραγματικότητα αποτελεί ένα μάλλον ανιαρό και μη-διδακτικό εγχείρημα, το οποίο αντί να ωθεί τους φοιτητές στα οδοφράγματα είναι πιο πιθανό να τους κάνει να βαρεθούν θανάσιμα τις κοινοτοπίες του. Η κοινωνιολογία, μ' αυτή την αμφίσημη, έχει την όψη επιστήμης, που όμως αποδεικνύεται ότι δεν είναι τόσο διαφωτιστική όσο οι φυσικές επιστήμες, το μοντέλο των οποίων χρησιμοποιούν όσοι την ασκούν.

Νομίζω ότι εκείνοι που έχουν υιοθετήσει τη δεύτερη άποψη για την κοινωνιολογία, έχουν όλο το δίκιο με το μέρος τους. Η κοινωνιολογία εκλαμβάνεται από αρκετούς —(σως και από τους περισσότερους— υποστηρικτές της κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οι κοινότοποι ισχυρισμοί μεταμφιέζονται σε μια ψευδοεπιστημονική γλώσσα. Η ιδέα ότι η κοινωνιολογία ανήκει στις φυσικές επιστήμες, και κατά συνέπεια θα έπρεπε να προσπαθεί να μιμείται δουλιές τις μεθόδους και τους στόχους τους, είναι λανθασμένη. Οι μη-ειδικοί κριτικοί της, κατά ένα μεγάλο ποσοστό τουλάχιστον, έχουν δίκιο που δυσπιστούν για τα επιτεύγματα της κοινωνιολογίας που παρουσιάζονται με τέτοιο τρόπο.

Σ' αυτό το βιβλίο πρόθεσή μου είναι να σχετίσω την κοινω-

ANTHONY GIDDENS

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Επιμέλεια, Πρόλογος
ΘΩΜΑΣ ΚΟΝΙΑΒΙΤΗΣ

Μετάφραση
ΝΤΙΝΑ ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

Επιμέλεια κειμένου
ΔΙΟΝΥΣΗΣ ΓΚΡΑΒΑΡΙΣ



οδυσσεάς

νιολογία περισσότερο με την πρώτη άποψη, παρά με τη δεύτερη. Λέγοντας αυτό δεν εννοώ ότι σκοπεύω να συνδέσω την κοινωνιολογία μ' ένα είδος παράλογης επίθεσης εναντίον όλων των τρόπων συμπεριφοράς τους οποίους το μεγαλύτερο ποσοστό του πληθυσμού θεωρεί καλούς και σωστούς. Θέλω, όμως, να υποστηρίξω την άποψη ότι η κοινωνιολογία, εκλαμβάνομενη με τον τρόπο που θα την περιγράψω, αναγκαστικά έχει μια ανατρεπτική ιδιότητα. Θα υποστηρίξω, όμως, ότι ο ανατρεπτικός ή κριτικός χαρακτήρας της δεν (ή δεν θα έπρεπε να) υποδηλώνει ότι είναι ένα ευκαταφρόνητο διανοητικό εργαλείο. Αντίθετα, η κοινωνιολογία έχει αυτό το χαρακτηριστικό ακριβώς επειδή ασχολείται με προβλήματα άμεσου ενδιαφέροντος για όλους μας (ή θα έπρεπε να το κάνει), προβλήματα που αποτελούν το αντικείμενο σημαντικών διενέξεων και συγκρούσεων μέσα στην ίδια την κοινωνία. Είτε είναι καλοδιαμέντοι, είτε όχι, οι ριζοσπάστες φοιτητές ή όποιοι άλλοι ριζοσπάστες, υπάρχει ευρεία σχέση μεταξύ των παρορμήσεων, που τους ωθούν σε δράση, και της κοινωνιολογικής συνειδησίας. Αυτό δεν συμβαίνει, ή φαντάζομαι συμβαίνει πολύ σπάνια μόνο, επειδή οι κοινωνιολόγοι διακηρύσσουν ευθέως την εξέγερση· συμβαίνει κυρίως επειδή η μελέτη της κοινωνιολογίας, σωστά εκλαμβανόμενη, αποδεικνύει αναπόφευκτα πόσο θεμελιώδη είναι τα κοινωνικά προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν στο σημερινό κόσμο. Καθένας, μέχρις ενός σημείου, έχει συνείδηση αυτών των προβλημάτων, όμως η μελέτη της κοινωνιολογίας βοηθά να εστιασθούν καθαρότερα. Η κοινωνιολογία δεν είναι δυνατόν να παραμείνει ένα καθαρά ακαδημαϊκό ζήτημα, αν με τη λέξη «ακαδημαϊκό» εννοούμε την ανιδιοτελή και απόμακρη λόγω επιδίωξη, που λαμβάνει χώρα μόνο μέσα στους τέσσερις τοίχους του Πανεπιστημίου.

Η κοινωνιολογία δεν είναι ένα αντικείμενο που εμφανίζεται σαν ένα όμορφα τυλιγμένο δώρο, το οποίο δεν απαιτεί τίποτα άλλο παρά να αποκαλυφθεί το περιεχόμενό του. Όπως όλες οι κοινωνικές επιστήμες - κάτω από την ετικέτα των οποίων μπορούν, μεταξύ άλλων κλάδων, να ενταχθούν η ανθρωπολογία, τα οικονομικά και η ιστορία - έτσι και η κοινωνιολογία είναι μια ενδογενώς αμφιλεγόμενη προσπάθεια. Χαρακτηρίζεται, δηλαδή, από συνεχείς διενέξεις σχετικά με την ίδια της

τη φύση. Αλλά αυτό δεν είναι αδυναμία, αν και έτσι φαινόταν σε πολλούς από αυτούς που αποκαλούν τους εαυτούς τους επαγγελματίες «κοινωνιολόγους», καθώς επίσης και σε πολλούς άλλους έξω από την επιστήμη οι οποίοι ενοχλούνται, επειδή υπάρχουν πολυάριθμες αντικρουόμενες αντιλήψεις για το πώς πρέπει να προσεγγιστεί και να αναλυθεί το αντικείμενο της κοινωνιολογίας. Εκείνοι που ενοχλούνται από τον επίμονο χαρακτήρα των κοινωνιολογικών αντιθέσεων καθώς και από τη συχνή έλλειψη ομοφωνίας σχετικά με το πώς θα επιλυθούν, συνήθως έχουν την εντύπωση ότι αυτό είναι ένα δείγμα ανωριμότητας του αντικείμενου. Θέλουν να μοιάζει η κοινωνιολογία με τις φυσικές επιστήμες και να παράγει ένα σύστημα καθολικών νόμων, παρόμοιο με το σύστημα που θεωρούν ότι έχουν ανακαλύψει και επαληθεύσει οι φυσικές επιστήμες. Συμφωνά όμως με την άποψη που θα περιγράψω σ' αυτό το βιβλίο, είναι λάθος να πιστεύουμε ότι η κοινωνιολογία μπορεί να θεωρεί τις φυσικές επιστήμες ως πρότυπο, ή να φανταζόμαστε ότι μια φυσική επιστήμη της κοινωνίας είναι δυνατή είτε επιθυμητή. Πρέπει να τόνισω ότι λέγοντας αυτό δεν εννοώ ότι οι μέθοδοι και οι στόχοι των φυσικών επιστημών δεν έχουν καμία σχέση με τη μελέτη της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς. Η κοινωνιολογία ασχολείται με ένα αντικείμενο που είναι πρακτικά παράτηρησιμο, εξαρτάται από την εμπειρική έρευνα και περιλαμβάνει προσπάθειες για διαμόρφωση θεωριών και γενικεύσεων, οι οποίες ερμηνεύουν τα γεγονότα. Οι άνθρωποι, όμως, δε μοιάζουν με τα άβυσχα αντικείμενα στη φύση· η μελέτη της δικής μας συμπεριφοράς αναγκαστικά είναι εντελώς διαφορετική από ορισμένες, πολύ σημαντικές απόψεις, από τη μελέτη των φυσικών φαινομένων.

Το πλαίσιο της κοινωνιολογίας

Η ανάπτυξη της κοινωνιολογίας και τα σημερινά ενδιαφέροντά της πρέπει να κατανοηθούν στο πλαίσιο των αλλαγών που δημιούργησαν το σύγχρονο κόσμο. Ζούμε σε μια εποχή μαζικών κοινωνικών μεταβολών σχηματισμών. Μόνο στο διάστημα δύο περίπου αιώνων έχει εμφανιστεί ένα ευρύτατο σύ-

νολο κοινωνικών αλλαγών, των οποίων ο ρυθμός σήμερα μάλλον έχει επιταχυνθεί παρά επιβραδυνθεί. Αυτές οι αλλαγές, προερχόμενες αρχικά από τη δυτική Ευρώπη, έχουν τώρα παγκόσμιο αντίκτυπο. Έχουν καταλύσει σχεδόν ολοκληρωτικά τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης, με την οποία η ανθρωπότητα είχε ζήσει τα χιλιάδες χρόνια της προηγούμενης ιστορίας της. Ο πυρήνας τους βρίσκεται σ' αυτό που μερικοί έχουν περιγράψει ως τις «δύο μεγάλες επαναστάσεις» της Ευρώπης του δέκατου όγδου και του δέκατου ένατου αιώνα. Η πρώτη είναι η γαλλική επανάσταση του 1789, ένα συγκεκριμένο σύνολο γεγονότων αλλά και ένα σύμβολο πολιτικών μετασχηματισμών στην εποχή μας. Κι αυτό γιατί η επανάσταση του 1789 ήταν εντελώς διαφορετική από τις εξεγέρσεις προηγούμενων εποχών. Αρκετές φορές οι χωρικοί είχαν ξεγερθεί, για παράδειγμα, εναντίον των φεουδαρχών, γενικά όμως προσπαθούσαν να απομακρύνουν συγκεκριμένα άτομα από την εξουσία, ή να εξασφαλίσουν μείωση στις τιμές ή στους φόρους. Στη γαλλική επανάσταση (στην οποία μπορούμε να συμπεριλάβουμε, με ορισμένες επιφυλάξεις, την αντικοικιακή επανάσταση στη βόρειο Αμερική το 1776) για πρώτη φορά στην ιστορία καταλύθηκε ολοκληρωτικά η κοινωνική τάξη πραγμάτων από ένα κίνημα καθοδηγούμενο από καθαρά κοσμικά ιδεώδη: καθολική ελευθερία και ισότητα. Αν και τα επαναστατικά ιδεώδη δεν έχουν εντελώς πραγματοποιηθεί ως σήμερα, δημιούργησαν ένα κλίμα πολιτικής αλλαγής, που αποδείχτηκε ότι είναι μία από τις κινητήριες δυνάμεις της σύγχρονης ιστορίας. Σήμερα λίγα κράτη στον κόσμο δεν έχουν ονομαστεί από τους κυβερνήτες τους «δημοκρατίες» ανεξάρτητα από την πραγματική πολιτική τους χροιά. Αυτό είναι κάτι εντελώς καινούριο στην ανθρώπινη ιστορία. Η αλήθεια είναι ότι υπήρξαν άλλα δημοκρατικά πολιτεύματα, ιδίως τα πολιτεύματα της κλασικής Ελλάδας και της Ρώμης. Αυτά, όμως, ήταν σπάνιες περιπτώσεις: σε καθεμιά από αυτές οι «πολίτες» ήταν ένα μικρό μέρος του πληθυσμού, το μεγαλύτερο μέρος του οποίου αποτελούσαν οι σκλάβοι ή άλλοι, που δεν είχαν τα προνόμια των εκλεκτών ομάδων των πολιτών.

2) Η δεύτερη «μεγάλη επανάσταση» ήταν η επονομαζόμενη «βιομηχανική επανάσταση», που συνήθως τοποθετείται στη

Βρετανία στο τέλος του δέκατου όγδου αιώνα, ενώ και το δέκατο ένατο εξαπλώνεται σ' ολόκληρη τη δυτική Ευρώπη και τις Ηνωμένες Πολιτείες. Η βιομηχανική επανάσταση περικλείει πολλές παρουσιάζονται αλλά και μόνο ως ένα σύνολο τεχνικών βελτιώσεων: ιδίως η χρησιμοποίηση του ατμού στη βιομηχανική παραγωγή και η εισαγωγή νέων μηχανημάτων παραγωγής. Η βιομηχανική επανάσταση ενίσχυσε την εκέκταση των πόλεων σε τέτοια κλίμακα, που δεν είχε ποτέ προηγουμένως παρατηρηθεί στην ιστορία. Έχει υπολογιστεί ότι πριν από το δέκατο ένατο αιώνα, ακόμη και στις πιο αστικοποιημένες κοινωνίες στις κωιότητες ή στις πόλεις δε ζούσε περισσότερο από το 10% του πληθυσμού - συνήθως στα περισσότερα αγροτικά κράτη ή στις αυτοκρατορίες ζούσαν πολύ λιγότεροι. Ουσιαστικά, με τα σημερινά δεδομένα, όλες οι πόλεις στις βιομηχανικές κοινωνίες, ακόμη και τα πιο ονομαστά κοσμοπολίτικα κέντρα, ήταν σχετικά μικρές. Ο πληθυσμός του Λονδίνου το δέκατο τέταρτο αιώνα, για παράδειγμα, έχει υπολογιστεί στις 30.000 της Φλωρεντίας, κατά την ίδια περίοδο, έχει υπολογιστεί στις 90.000. Στην αρχή του δέκατου ένατου αιώνα, ο πληθυσμός του Λονδίνου ξεπερνούσε ήδη τον πληθυσμό οποιασδήποτε προγενέστερης πόλης στην ιστορία, ανερχόμενος στις 900.000 ψυχές περίπου. Το 1800, όμως, ακόμη και σ' ένα τόσο μεγάλο μητροπολιτικό κέντρο μόνο ένα μικρό ποσοστό του πληθυσμού της Αγγλίας και της Ουαλίας ζούσε σε πόλεις κάποιου μεγέθους. Έναν αιώνα αργότερα, περίπου γύρω στο 40% του πληθυσμού ζούσε σε πόλεις με 100.000 ή περισσότερους κατοίκους και το 60% περίπου, σε πόλεις 20.000 ή περισσότερων κατοίκων.

ΠΙΝΑΚΑΣ 1.1. Ποσοστά πληθυσμού της γης στις πόλεις επί του εκάστοτε συνόλου

Πόλεις με 20.000 κατ. και πάνω		Πόλεις με 100.000 κατ. και πάνω	
1800	2,4	1,7	
1850	4,3	2,3	
1900	9,2	5,5	
1950	20,9	13,1	
1970	31,2	16,7	
1982	34,6	18,1	

Πηγή: Kingsley Davis, «The origin and growth of urbanisation in the world», *American Journal of Sociology*, τομ. 61, 1955 (αναθεωρημένο).

Ο Πίνακας 1.1. δείχνει ότι ο εξαστισμός έχει εξαπλωθεί εντυπωσιακά σε παγκόσμια κλίμακα και εξακολουθεί να εξαπλώνεται. Όλες οι βιομηχανοποιημένες χώρες είναι εξαιρετικά αστικοποιημένες με βάση οποιαδήποτε κριτήρια κι αν επιλέξει κανείς για να διαχωρίσει την «καριόλη» ή την «πόλη» από μικρότερα πληθυσμιακά σύνολα. Ραγδαία επεκτεινόμενες αστακές περιοχές υπάρχουν και στις περισσότερες χώρες του Τρίτου Κόσμου. Οι πιο μεγάλες αστακές περιοχές στο σύγχρονο κόσμο είναι τεράστιες σε σύγκριση με τις πόλεις στις κοινωνίες πριν από το δέκατο ένατο αιώνα.

Αν η εκβιομηχάνιση και ο αστισμός αποτελούν το επίκεντρο των μετασχηματισμών οι οποίοι κατέλυσαν απερανόρθωτα τις περισσότερες παραδοσιακές μορφές κοινωνιών, υπάρχει και ένα τρίτο φαινόμενο που συνδέεται με αυτά και πρέπει να αναφερθεί. Είναι η αρκετά εντυπωσιακή αύξηση του πληθυσμού στο σημερινό κόσμο, σε σύγκριση με τα προηγούμενα χρόνια. Έχει υπολογιστεί ότι την εποχή της γέννησής του Χριστού η γη μάλλον είχε λιγότερους από 300 εκατομμύρια κατοίκους. Ο συνολικός αριθμός φαίνεται ότι αυξήθηκε με αρκετά σταθερό αλλά αργό ρυθμό ως το δέκατο όγδοο αιώνα. Πιθανόν, ο πληθυσμός της γης μόλις που διπλασιάστηκε κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου. Από τότε έχει εμφανιστεί η «πληθυσμιακή έκρηξη», για την οποία καθέννας έχει ακούσει,

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

11
ωστόσο λίγοι μπορούν να ξέρουν τις λεπτομέρειες. Σήμερα υπάρχουν σχεδόν 4.800 εκατομμύρια άνθρωποι στον κόσμο και αυτός ο αριθμός αυξάνεται με τέτοιο ρυθμό που εάν συνεχιστεί, ο πληθυσμός της γης θα διπλασιάζεται κάθε σαράντα χρόνια. Ενώ οι συνέπειες μιας τέτοιας πληθυσμιακής αύξησης είναι φοβερές για το μέλλον της ανθρωπότητας και αποτελούν αντικείμενο σημαντικών διαφωνιών, οι παρήγορες που βρίσκονται πίσω από την εμφάνιση της πρόσφατης πληθυσμιακής αύξησης είναι λιγότερο αμφισβητήσιμοι από τους παράγοντες της εκβιομηχάνισης ή του αστισμού. Κατά τη μεγαλύτερη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας γενικά υπήρχε ισορροπία μεταξύ των ποσοστών γεννητικότητας και θνησιμότητας. Παρ' όλο που από ορισμένες απόψεις αυτό είναι ένα περίπλοκο ζήτημα, υπάρχουν δύο κύρια φαινόμενα, τα οποία επισκιάζουν τα άλλα. Το ένα είναι ότι πριν από τους δύο τελευταίους αιώνες, ο μέσος όρος ζωής σπάνια ήταν μεγαλύτερος από τριανταπέντε χρόνια ενώ συχνά ήταν μικρότερος. Ο δεύτερος παράγοντας ήταν το μέγεθος του ποσοστού παιδικής θνησιμότητας: στη μεσαιωνική Ευρώπη και αλλού δεν ήταν σπάνιο να πεθαίνουν, πριν ενηλικιωθούν, μέχρι και τα μισά από τα παιδιά που γεννιούνταν κάθε χρόνο. Η αύξηση της πιθανής διάρκειας ζωής και η εντυπωσιακή μείωση του ποσοστού παιδικής θνησιμότητας, που οφείλονται στο βελτιωμένο αποχετευτικό σύστημα, στις γενικές συνθήκες υγιεινής και στη νίκη της ιατρικής πάνω σε μερικές σημαντικές μεταδοτικές ασθένειες επέτρεψαν αυτή την τεράστια πληθυσμιακή αύξηση.

Κοινωνιολογία: ένας ορισμός και μερικές προκαταρκτικές σκέψεις

Η κοινωνιολογία γεννήθηκε όταν αυτοί που αντιλήφθηκαν τις πρώτες αλλαγές, τις οποίες προκάλεσαν οι δύο «μεγάλες επαναστάσεις» στην Ευρώπη, προσπάθησαν να κατανοήσουν τις συνθήκες της εμφάνισής τους και τις πιθανές συνέπειές τους. Φυσικά, κανένας τομέας μελέτης δεν μπορεί να καθοριστεί ακριβώς από τη στιγμή της γένεσής του. Εύκολα μπο-

ρούμε να εντοπίσουμε κάποια συνέχεια ανάμεσα στους συγγραφείς των μέσων του δέκατου όγδοου αιώνα μέχρι τις τελευταίες περιόδους της κοινωνικής σκέψης. Το κλίμα των ιδεών, που συμπεριλαμβάνονται στη διαμόρφωση της κοινωνιολογίας, πράγματι βοήθησε μέχρις ενός σημείου την εμφάνιση της διττής διαδικασίας της επανάστασης.

Πώς θα έπρεπε να οριστεί η κοινωνιολογία; Επιτρέψτε μου να αρχίσω με μια κοινοτοπία. Η κοινωνιολογία ασχολείται με τη μελέτη των ανθρώπινων κοινωνιών. Τώρα η ιδέα της κοινωνίας μπορεί να διατυπωθεί μόνο με πολύ γενικό τρόπο. Κι αυτό γιατί στη γενική κατηγορία των «κοινωνιών» οφείλουμε να συμπεριλάβουμε όχι μόνο τις βιομηχανικές κοινωνίες αλλά και τις μεγάλες αγροτικές αυτοκρατορίες (όπως τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, ή την παραδοσιακή Κίνα) καθώς και στην άλλη άκρη της κλίμακας, τις μικρές φυλετικές κοινωνίες οι οποίες μπορεί να αποτελούνται από έναν πολύ μικρό αριθμό ατόμων.

Η κοινωνία είναι ένα σύμπλεγμα, ένα σύστημα θεσμικοποιημένων τρόπων συμπεριφοράς. Μιλώντας για «θεσμικοποιημένες» μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς αναφερόμαστε στις πεποιθήσεις και στους τρόπους ενέργειας που εμφανίζονται και επανεμφανίζονται – ή σύμφωνα με την ορολογία της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας, αναπαράγονται κοινωνικά – στο χρόνο και το χώρο. Η γλώσσα είναι ένα θαυμάσιο παράδειγμα μιας τέτοιας μορφής θεσμικοποιημένης ενέργειας ή θεσμού, εφόσον αποτελεί τόσο κεφαλαιώδες μέρος της κοινωνικής ζωής.

Όλοι μας μιλάμε γλώσσες τις οποίες κανείς από μας, ως άτομα, δεν κατασκεύασε, και παρ' όλα αυτά χρησιμοποιούμε δημιουργικά τη γλώσσα. Είναι δυνατόν, όμως, να θεσμοποιηθούν και πολλοί άλλοι τομείς της κοινωνικής ζωής; γίνονται, δηλαδή, κοινώς αποδεκτές λειτουργίες που διατηρούν, διαμέσου των γενεών, μια ευδιάκριτα συγγενή μορφή. Συνεπώς, μπορούμε να μιλάμε για οικονομικούς θεσμούς, για πολιτικούς θεσμούς και τα λοιπά. Πρέπει να τονιστεί ότι μία τέτοια χρήση της έννοιας «θεσμός» διαφέρει από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται συχνά ο όρος στην καθημερινή γλώσσα, όπου έχει την ίδια περίπου σημασία με τους όρους «ομάδα» ή «συλλογικότητα», όταν, ας πούμε, χαρακτηρίζεται

μία φυλακή ή ένα νοσοκομείο ως «θεσμός».

Αυτές οι σκέψεις υποδεικνύουν τον τρόπο που πρέπει να ενοηθεί ο όρος «κοινωνία», δεν μπορούμε, όμως, να σταματήσουμε εδώ. Η «κοινωνία» είναι κοινό αντικείμενο μελέτης της κοινωνιολογίας και άλλων κοινωνικών επιστημών. Αυτό που διακρίνει την κοινωνιολογία είναι το μεγάλο ενδιαφέρον της για τις μορφές κοινωνιών που δημιουργήθηκαν ως επακόλουθο των «δύο μεγάλων επαναστάσεων». Σ' αυτές τις μορφές συμπεριλαμβάνονται οι βιομηχανικά προηγμένες κοινωνίες – οι οικονομικά ανεπτυγμένες χώρες της Δύσης, η Ιαπωνία και οι χώρες της ανατολικής Ευρώπης – και στον εικοστό αιώνα πολλές άλλες κοινωνίες σ' όλο τον κόσμο. Στη σύγχρονη εποχή καμία κοινωνική τάξη πραγμάτων δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τις δυνάμεις που αποδεσμεύτηκαν από τις «δύο μεγάλες επαναστάσεις». Ωστόσο, θέλω να τονίσω ιδιαίτερος ότι δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπίσουμε τις «προηγμένες» κοινωνίες σαν να ήταν απομονωμένες από τον υπόλοιπο κόσμο ή από τις προγενέστερες κοινωνίες – αν και ένα μεγάλο μέρος της κοινωνιολογίας έχει γραφτεί σαν να ίσχυε κάτι τέτοιο.

Υπό το φως αυτών των σχολίων μπορώ να δώσω τον εξής ορισμό της κοινωνιολογίας. Η κοινωνιολογία είναι μία κοινωνική επιστήμη, η οποία επικεντρώνεται κυρίως στη μελέτη των κοινωνικών θεσμών, που δημιουργήθηκαν από το βιομηχανικό μετασχηματισμό των δύο ή τριών προηγούμενων αιώνων. Πρέπει να τονίσω ότι δεν υπάρχουν ακριβή όρια μεταξύ της κοινωνιολογίας και των άλλων τομέων πνευματικής δραστηριότητας των κοινωνικών επιστημών. Ούτε θα ήταν επιθυμητό κάτι τέτοιο. Μερικά ζητήματα κοινωνικής θεωρίας σχετίζονται με το πώς πρέπει να αντιλαμβανόμαστε την ανθρώπινη συμπεριφορά και τους θεσμούς είναι κοινά για όλες τις κοινωνικές επιστήμες. Οι διάφορες «περιοχές» της ανθρώπινης συμπεριφοράς, οι οποίες καλύπτονται από διαφορετικές κοινωνικές επιστήμες, αποτελούν το διανοητικό καταμερισμό της εργασίας, που μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο με πολύ γενικό τρόπο. Η ανθρωπολογία, για παράδειγμα, ουσιαστικά ενδιαφέρεται για τις «απλούστερες» κοινωνίες: τις φυλετικές κοινωνίες, τις κοινωνίες με μονοπόρωση εξουσία και τα αγροτικά κράτη. Αυτές οι κοινωνίες, όμως, είτε έχουν εξαφανιστεί

λόγω των σημαντικών κοινωνικών αλλαγών που σάρωσαν τον κόσμο απ' άκρη σ' άκρη, είτε βρίσκονται στο στάδιο της ενσωμάτωσής τους στα σύγχρονα βιομηχανικά κράτη. Αντι-
κείμενο των οικονομικών επιπτώσεων, για να δούμε ένα-άλλα
παράδειγμα, είναι η παραγωγή και η διανομή των υλικών
αγαθών. Ωστόσο, οι οικονομικοί θεσμοί συνδέονται πάντοτε
με τους άλλους θεσμούς των κοινωνικών συστημάτων, οι ο-
ποιοί επιδρούν πάνω σ' αυτούς, αλλά και δέχονται τις επιδρά-
σεις τους. Τέλος, η ιστορία ως μελέτη της διαρκούς απομό-
κρυνσης του παρελθόντος από το παρόν αποτελεί την πηγή
απ' όπου αντλούν όλες οι κοινωνικές επιστήμες.

Πολλά διακεκριμένοι στοχαστές, οι οποίοι συνδέονται με
την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας, εντυπωσιάστηκαν από τη
σημαντική συμβολή της επιστήμης και της τεχνολογίας στις
αλλαγές που διαπίστωσαν. Έτσι, εκθέτοντας τους σκότους
της κοινωνιολογίας, επιδίωξαν να αντιγράψουν στη μελέτη
των ανθρώπων κοινωνικών σχέσεων τις επιτυχημένες ερη-
νικές των φυσικών επιστημών για τον υλικό κόσμο. Η κοινο-
νιολογία θα ήταν μία «φυσική επιστήμη της κοινωνίας». Ο
Auguste Comte, ο οποίος έζησε από το 1798 ως το 1857 και
έπλασε τον όρο «κοινωνιολογία», διατύπωσε αυτή την άποψη
με τον πιο σαφή και περιεκτικό τρόπο. Όλες οι επιστήμες,
ισχυριζόταν, συμπεριλαμβανομένης της κοινωνιολογίας, έχουν
κοινό ένα γενικό πλαίσιο λογικής και μεθόδου: όλες επιδιώ-
κουν να αποκαλύψουν τους καθολικούς νόμους που διέπουν
τα συγκεκριμένα φαινόμενα, με τα οποία ασχολούνται. Αν
ανακαλύψουμε τους νόμους που διέπουν την ανθρώπινη κοινο-
νία, πίστευε ο Comte, θα είμαστε σε θέση να διαμορφώσουμε
τη μοίρα μας με τον ίδιο σχεδόν τρόπο που η επιστήμη μας
έχει δώσει τη δυνατότητα να ελέγχουμε τα συμβάντα του
φυσικού κόσμου. Η περίφημη φράση του Prénoir pour rou-
voir (το να είσαι σε θέση να προβλέπεις είναι το να είσαι σε
θέση να ελέγγεις), εκφράζει αυτή την άποψη.

Από την εποχή του Comte η αντίληψη ότι η κοινωνιολογία έπρεπε να ακολουθήσει τα χνάρια των φυσικών επιστημών, αποτέλεσε την επικρατέστερη άποψη για το θέμα αυτό -παρό-
 τι, βέβαια, δεν έλειψαν οι αμφισβητήσεις οι οποίες εκφράστη-
 καν ποικιλοτρόπως.

Ο Emile Durkheim (1858-1917), μία από τις μορφές με τη μεγαλύτερη επιρροή στην εξέλιξη της κοινωνιολογίας τον εικοστό αιώνα, ανέπτυξε περαιτέρω μερικές από τις κύριες ιδέες του Comte. Η κοινωνιολογία, δήλωσε, ενδιαφέρεται για τα «κοινωνικά γεγονότα», τα οποία είναι δυνατό να προσεγγι-
 σθούν με τον ίδιο αντικειμενικό τρόπο, όπως τα γεγονότα με τα οποία ασχολούνται οι φυσικές επιστήμες. Στο μικρό, αλλά πολύ σημαντικό, βιβλίο του *The Rules of Sociological Method* (1895), ο Durkheim πρότεινε να θεωρούνται τα κοινωνικά φαινόμενα ως πράγματα: πρέπει να αντιμετωπίζουμε τους εαν-
τούς μας σαν αντικείμενα της φύσης. Μ' αυτό τον τρόπο
τόνισε τις ομοιότητες μεταξύ κοινωνιολογίας και φυσικών
επιστημών.

Όπως ανέφερα νωρίτερα, μολονότι αυτή η άποψη ήταν πολύ διαδεδομένη στην κοινωνιολογία, είναι η άποψη που εγώ απορρίπτω. Όταν αποκαλούμε την κοινωνιολογία και άλλους τομείς, όπως την ανθρωπολογία και τις οικονομικές επιστήμες «κοινωνικές επιστήμες», τονίζουμε ότι αυτές συν-
 πάζονται τη συστηματική μελέτη ενός εμπειρικού αντικειμέ-
 νου. Η ορολογία δεν είναι μπερδεμένη, αρκεί να καταλάβουμε ότι η κοινωνιολογία και οι άλλες κοινωνικές επιστήμες δια-
 φέρουν από τις φυσικές επιστήμες σε δύο ουσιαστικά σημεία.

(1) Δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε την κοινωνία ή τα
«κοινωνικά γεγονότα» όπως προσεγγίζουμε τα αντικείμενα ή
τα συμβάντα στο φυσικό κόσμο, γιατί οι κοινωνίες υφίστανται
μόνο στο βαθμό που παράγονται και αναπαράγονται μέσω των
δικών μας πράξεων ως ανθρώπινων όντων. Στην κοινωνική
θεωρία δεν μπορούμε να αντιμετωπίζουμε τις ανθρώπινες δρα-
στηριότητες σαν να καθορίζονταν από αίτια, με τον ίδιο
τρόπο που καθορίζονται τα φυσικά φαινόμενα. Πρέπει να
αντιληφθούμε αυτό που θα ονόμαζα *διπλή ανάμιξη* απόρων
και θεσμών: δημιουργούμε την κοινωνία και ταυτόχρονα είμα-
στε δημιουργημάτά της. Οι θεσμοί είναι τρόποι κοινωνικής
δραστηριότητας που αναπαράγονται στο χρόνο και στο χώρο.
 Αξίζει να αναλογιστούμε για μια στιγμή τι συνεπάγεται αυτό. Μιλώντας για «αναπαράγωγή» της κοινωνικής συμπεριφοράς ή των κοινωνικών συστημάτων, εννοούμε την επανάληψη πα-
 ρόμοιων τρόπων δραστηριότητας από άτομα που δρουν σε

διαφορετικό τόπο και χρόνο. Πράγματι έχει μεγάλη σημασία να τονίσουμε αυτό το σημείο, επειδή ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής θεωρίας —συμπεριλαμβανομένης της θεωρίας του Durkheim— διαπνέεται από την τάση να σκέφτεται κανείς με τον ίδιο τρόπο που θα σκεφτόταν κατά την απεικόνιση της φύσης, μια τάση η οποία μπορεί να έχει καταστρεπτικές συνέπειες. Τα κοινωνικά συστήματα περιλαμβάνουν μορφές σχέσεων μεταξύ ατόμων και ομάδων. Πολλοί κοινωνιολόγοι απεικονίζουν αυτές τις μορφές περισσότερο σαν τους τοίχους ενός κτιρίου ή το σκελετό ενός σώματος. Αυτό είναι παραπλανητικό, επειδή υποδηλώνει μια πολύ στατική και αμετάβλητη εικόνα της φύσης των κοινωνιών: κι αυτό γιατί δε δείχνει ότι η μορφή των κοινωνικών συστημάτων υφίσταται μόνο στο βαθμό που τα άτομα επαναλαμβάνουν, ενεργά συγκεκριμένες μορφές συμπεριφοράς σε διαφορετικό χρόνο και χώρο. Εάν επρόκειτο να χρησιμοποιήσουμε κατά κάποιο τρόπο αυτό το είδος απεικόνισης, θα έπρεπε να πούμε ότι τα κοινωνικά συστήματα μοιάζουν με κτίρια, τα οποία διαρκώς ξαναχτίζονται από τα ίδια τα τούβλα που τα αποτελούν.

(2) Από αυτό συνεπάγεται ότι οι πρακτικές συνέπειες της κοινωνιολογίας δεν είναι, και δεν μπορεί να είναι, παράλληλες με τις τεχνολογικές χρήσεις της επιστήμης. Τα άτομα της ύλης δεν μπορούν να μάθουν τι λένε οι επιστήμονες γι' αυτά, ή να αλλάζουν τη συμπεριφορά τους, όταν το μάθουν. Τα ανθρώπινα όντα μπορούν να το κάνουν. Έτσι, η σχέση μεταξύ της κοινωνιολογίας και του «αντικειμένου» της αναγκαστικά είναι διαφορετική από τη σχέση των φυσικών επιστημών με το αντικείμενό τους. Αν θεωρήσουμε την κοινωνική δραστηριότητα ως ένα μηχανικό σύνολο γεγονότων τα οποία καθορίζουν φυσικοί νόμοι, τότε και παρανοούμε το παρελθόν και δεν κατορθώνουμε να αντιληφθούμε πώς μπορεί να επη-
 ρεάσει το πρόσθιο μέλλον μας η κοινωνιολογική ανάλυση. Ως ανθρώπινα όντα δε ζούμε απλώς μέσα στην ιστορία: η κατανόηση της ιστορίας αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του τι είναι αυτή η ιστορία και τι μπορεί να γίνει. Γι' αυτό το λόγο δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με τη θέση του Comte *Prévoir pour rouvrir* η οποία δε σημαίνει τίποτε άλλο παρά την κοινωνική τεχνολογία. Οι κοινωνικές επιστήμες απευθύνονται

στους ανθρώπους και όχι στον αδρανή κόσμο των αντικειμένων. Συχνά, αυτό γίνεται σαφές, όταν αποδεικνύουμε πως ό,τι μπορεί να φαίνεται στους άμεσα ενδιαφερόμενους αναπόφευκτο, αναμφισβήτητο —παρόμοιο με νόμο της φύσης— στην πραγματικότητα είναι ιστορικό προϊόν, και πως η κοινωνιολογική ανάλυση μπορεί να παίζει έναν ρόλο χειραφέτησης στην ανθρώπινη κοινωνία. Ταυτόχρονα, η κοινωνιολογική ανάλυση διδάσκει την εγκράτεια. Κι αυτό γιατί η γνώση μπορεί να είναι σημαντική βοηθός της δύναμης, δεν ταυτίζεται όμως με αυτήν. Και η γνώση μας για την ιστορία είναι πάντοτε προσωρινή και ατελής.

Η κοινωνιολογική φαντασία: κοινωνιολογία ως κριτική

Η κοινωνιολογική πρακτική, υποστηρίζω σ' αυτό το βιβλίο, απαιτεί την επέκταση αυτού που ο C. Wright Mills έχει ορθώς αποκαλέσει «κοινωνιολογική φαντασία» (*The Sociological Imagination*, Penguin, 1970· ελλ. έκδ., Ολκός, Αθήνα, 1974). Ο όρος παρατίθεται τόσο συχνά, που διατρέχει τον κίνδυνο της κοινοτοπίας, μια και ο ίδιος ο Mills τον χρησιμοποίησε με ασαφή μάλλον τρόπο. Με τον όρο αυτό εννοώ τις διάφορες συσχετιζόμενες μορφές αίσθησης, που είναι απαραίτητες στην κοινωνιολογική ανάλυση όπως εγώ την αντιλαμβάνομαι. Η κατανόηση του κοινωνικού κόσμου, δηλαδή των νόμων που διέπουν τις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες —τη σημερινή κοινωνία, όπως για πρώτη φορά διαμορφώθηκε στη Δύση— μπορεί να επιτευχθεί μόνο με βάση μια τριπλή άσκηση της φαντασίας. Αυτές οι μορφές κοινωνιολογικής φαντασίας απαιτούν την ιστορική, ανθρωπολογική και κριτική αίσθηση.

Ανθρώπινα όντα όμοια με μας από γενετική άποψη υπήρξαν για 100.000 περίπου χρόνια. Απ' ό,τι γνωρίζουμε από τα αρχαιολογικά ευρήματα, «πολιτισμοί» βασισμένοι στην εγκαταστημένη μόνιμα γεωργία υπήρξαν μόνο τα προηγούμενα 8.000 χρόνια. Όμως αυτή η περίοδος φαίνεται μεγάλη σε σύγκριση με το μικροσκοπικό κομμάτι της σύγχρονης ιστορίας, στην οποία κυριαρχεί η άνοδος του βιομηχανικού καπιταλισμού. Οι ιστορικοί δε συμφωνούν στη χρονολόγηση της αρχής του

δυτικού καπιταλισμού ως επικρατέστερου τρόπου οικονομικής επιχείρησης· όμως είναι δύσκολο να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της τοποθέτησής του πριν από το δέκατο πέμπτο ή το δέκατο έκτο αιώνα στην Ευρώπη. Ο βιομηχανικός καπιταλισμός, η σύζευξη της καπιταλιστικής επιχείρησης με τη μηχανική παραγωγή στο εργοστάσιο, δεν εμφανίζεται νωρίτερα απ' τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και έπειτα έμελε να εντοπιστεί μόνο σε περιοχές της Βρετανίας. Ωστόσο τα προηγούμενα εκατό χρόνια, ο αιώνας περίπου που παρακολούθησε την επέκταση του βιομηχανικού καπιταλισμού σ' όλο τον κόσμο, επέφερε κοινωνικές αλλαγές πιο συγκλονιστικές ως προς τις επιπτώσεις τους από κάθε άλλη περίοδο σ' ολόκληρη την προηγούμενη ιστορία της ανθρωπότητας. Όσοι είμαστε στη Δύση ζούμε σε κοινωνίες που έχουν αφομοιώσει τις πρώτες επιδράσεις αυτών των αλλαγών. Η σύγχρονη γενιά έχει εξοικειωθεί με τις κοινωνίες που προσαρμόζονται στις γοργές τεχνολογικές καινοτομίες, στις οποίες το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού ζει σε κοινοπόλεις ή σε πόλεις, εργάζεται στη βιομηχανία και αποτελείται από «πολίτες» των εθνικών κρατών. Αυτός, όμως, ο οικειος κοινωνικός κόσμος ο οποίος δημιουργήθηκε τόσο γοργά και τόσο εντυπωσιακά σ' ένα τόσο σύντομο χρονικό διάστημα, είναι εντελώς μοναδικός στην ανθρώπινη ιστορία.

Η πρώτη προσπάθεια κοινωνιολογικής φαντασίας, που πρέπει να γίνει σήμερα από τον αναλυτή των βιομηχανικών κοινωνιών, είναι η ανάκτηση του άμεσου παρελθόντος μας - του «κόσμου που έχουμε χάσει». Μόνο με μια τέτοια προσπάθεια της φαντασίας, η οποία, φυσικά, απαιτεί ιστορική συνείδηση, μπορούμε να αντιληφθούμε με ακρίβεια πόσο διαφορετική είναι σήμερα η ζωή στις βιομηχανικές κοινωνίες, από τον τρόπο που ζούσαν οι άνθρωποι στο σχετικά πρόσφατο παρελθόν. Μας βοηθούν τα ωμά γεγονότα, όπως εκείνα που ανέφερα σε σχέση με τον αστισμό. Όπως αυτό που πραγματικά χρειάζεται είναι μια προσπάθεια με τη δημιουργική φαντασία ανακατασκευής της υφής των μορφών κοινωνικής ζωής οι οποίες τώρα έχουν, κατά ένα μεγάλο μέρος, εκλείψει. Σ' αυτό το σημείο δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ τεχνικής του κοινωνιολόγου και τέχνης του ιστορικού. Η Βρετανία του

δέκατου όγδου αιώνα, η πρώτη κοινωνία που δέχτηκε την επίδραση της βιομηχανικής επανάστασης, εξακολουθούσε να είναι μια κοινωνία στην οποία τηρούνταν τα έθιμα της τοπικής κοινότητας, και της οποίας τα μέλη συνέδεε η μεγάλη επιρροή της θρησκείας. Ήταν μια κοινωνία, στην οποία μπορούμε να παρατηρήσουμε ευδιάκριτες αναλογίες με την κοινωνία της Βρετανίας του εικοστού αιώνα, όπου όμως οι αντιθέσεις είναι αξιοσημείωτες. Οι οργανώσεις που σήμερα υπάρχουν παντού, δεν είχαν παρά υποτυπώδη μορφή: όχι μόνο τα εργοστάσια και τα γραφεία, αλλά και τα σχολεία, τα κολλέγια, τα νοσοκομεία και οι φυλακές διαδόθηκαν πλατιά το δέκατο ένατο αιώνα.

Φυσικά, αυτές οι αλλαγές στην υφή της κοινωνικής ζωής είναι, κατά ένα μέρος, υλικής μορφής. Όπως έγραψε ένας ιστορικός περιγράφοντας τη βιομηχανική επανάσταση:

Η σύγχρονη τεχνολογία δεν παράγει μόνο περισσότερα, ταχύτερα· φτιάχνει αντικείμενα τα οποία δε θα ήταν με κανένα τρόπο δυνατό να παραχθούν με τις παλαιότερες μεθόδους τεχνικής. Η καλύτερη ινδική χειροκίνητη ανήμη δε θα μπορούσε να φτιάξει τόσο λεπτή και ομαλή κλωστή όσο το αναπνηστήριο· όλα τα σιδηρογεία της χριστιανισμένης του δέκατου όγδου αιώνα δε θα μπορούσαν να φτιάξουν τόσο μεγάλα, λευκά και ομοιογενή φύλλα χάλυβα, όσο τα φύλλα ενός σύγχρονου μηχανήματος. Και το σπουδαιότερο είναι ότι η σύγχρονη τεχνολογία έχει δημιουργήσει πράγματα, σχεδόν ασύλληπτα στην προ-βιομηχανική εποχή: η κάμερα, το αυτοκίνητο, το αεροπλάνο, όλη η σειρά των ηλεκτρονικών συσκευών από το ραδιόφωνο ως τον ηλεκτρονικό υπολογιστή μεγάλης ταχύτητας, το εργοστάσιο πυρηνικής ενέργειας, και ούτω καθεξής, σχεδόν *ad infinitum*... Το αποτέλεσμα ήταν η τεράστια αύξηση στην παραγωγή και στην ποικιλία αγαθών και υπηρεσιών, κάτι που έχει αλλάξει τον τρόπο ζωής του ανθρώπου περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, από τότε που ανακαλύφθηκε η φωτιά: ο Άγγλος του 1750 από άποψη υλικών αγαθών βρισκόταν πιο κοντά στους λεγεωνάριους του Καίσαρα,

Η κατακόρυφη κλίμακα και ο διεσδυτικός χαρακτήρας των τεχνολογικών καινοτομιών αναμφίβολα σήμερα είναι ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των βιομηχανικών κοινωνιών. Στενά συνδεδεμένη μ' αυτό είναι η παρακμή της παράδοσης, του θεμέλιου της καθημερινής ζωής στην τοπική κοινότητα του χωριού, που έχει σημασία ακόμη και για την αστική ζωή στην προ-καπιταλιστική εποχή. Η παράδοση—ενσωμάτωσε το παρόν στο παρελθόν και επέτρεπε μια διαφορετική βίωση του χρόνου από αυτή που κυριαρχεί στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Η ζωή του ανθρώπου δε διαχωριζόταν σε «ώρες εργασίας» και «ελεύθερο χρόνο», όπως τείνει να γίνει η κατάσταση σήμερα: η «εργασία» δεν ήταν σαφώς διαχωρισμένη από τις άλλες δραστηριότητες από άποψη χώρου ή χρόνου.

Νωρίτερα αναφέρθηκε στη διασταύρωση των δύο μεγάλων επαναστάσεων, οι οποίες βρίσκονται στην αφετηρία της μεταβολής των κοινωνιών της δυτικής Ευρώπης. Η δεύτερη ήταν πολιτική επανάσταση, η οποία συνδέεται με την εμφάνιση του εθνικού κράτους, ένα φαινόμενο τόσο σημαντικό όσο και η εμφάνιση της εκβιομηχάνισης στη δημιουργία του σύγχρονου κόσμου. Εκείνοι που ζουν στη Δύση έχουν την τάση να θεωρούν ως δεδομένο ότι όλοι είναι «πολίτες» ενός συγκεκριμένου έθνους, και κανένας δεν μπορεί να μην αντιλαμβάνεται το σημαντικό ρόλο που παίζει το κράτος (συγκεντρωτική κυβέρνηση και τοπική διοίκηση) στη ζωή τους. Αλλά και η απόκτηση των δικαιωμάτων του πολίτη, συγκεκριμένα το καθολικό δικαίωμα ψήφου, είναι επίσης σχετικά πρόσφατο φαινόμενο. Το ίδιο και ο εθνικισμός, η αίσθηση ότι ανήκεις σε μια διακεκριμένη εθνική κοινότητα, διαφορετική από τις άλλες. Αυτά έχουν γίνει χαρακτηριστικά γνωρίσματα της «εσωτερικής» οργάνωσης των εθνικών κρατών, όμως είναι εξίσου σημαντικό να επιστήσουμε την προσοχή στις σχέσεις μεταξύ των εθνικών κρατών ως κύριο γνώρισμα της σύγχρονης εποχής.

Σήμερα ζούμε σ' ένα παγκόσμιο σύστημα που δεν έχει

ομοιό του σε προηγούμενες εποχές. Αποδείχτηκε ότι κυβερνά από τις «δύο μεγάλες επαναστάσεις» εξαπλώθηκε σε παγκόσμια κλίμακα. Ο βιομηχανικός καπιταλισμός βασίζεται σε μία εξαιρετικά περίπλοκη εξειδίκευση της παραγωγής, σ' έναν καταμερισμό εργασίας, κατά τον οποίο οι σχέσεις ανταλλαγής είναι παγκόσμιες. Εξετάστε τα ρούχα που φοράτε, το δωμάτιο στο οποίο κάθεστε ή το φαγητό που θα φάτε στο επόμενο γεύμα σας. Είναι απίθανο να έχετε φτιάξει εσείς ή να έχετε ρούχα σας, να έχετε χτίσει την κατοικία σας ή να έχετε καλλιεργήσει ό,τι καταναλώνετε. Στις βιομηχανικές χώρες είμαστε εντελώς συνηθισμένοι σε μια τέτοια κατάσταση, όμως πριν από την εμφάνιση του βιομηχανικού καπιταλισμού ο καταμερισμός εργασίας ήταν πολύ λιγότερο περίπλοκος. Το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού φρόντιζε άμεσα για τις περισσότερες από τις ανάγκες του και για τις υπόλοιπες κατέφευγε στις υπηρεσίες των άλλων μελών της τοπικής κοινότητας. Σήμερα, όμως, τα προϊόντα κατασκευάζονται και ανταλλάσσονται σε όλο τον κόσμο μέσω ενός πραγματικά παγκόσμιου καταμερισμού εργασίας. Όχι μόνο πολλά από τα αγαθά, που καταναλώνονται στη Δύση, παράγονται στην άλλη άκρη της γης, και αντιστρόφως μέχρις ενός σημείου, αλλά μπορεί και να υπάρχουν περίπλοκες σχέσεις παραγωγικών διαδικασιών, οι οποίες διεξάγονται σε εντελώς διαφορετικά μέρη. Για παράδειγμα, μερικά κομμάτια μιας συσκευής τηλεόρασης μπορεί να φτιαχτούν σε μία χώρα, ενώ τα άλλα κάπου αλλού, έπειτα η συσκευή μπορεί να συναρμολογηθεί κάπου αλλού και να πουληθεί σε άλλο μέρος.

Δεν είναι, όμως, μόνο η διεύρυνση των οικονομικών σχέσεων που δημιουργήσε ένα νέο και μοναδικό παγκόσμιο σύστημα. Η επέκταση του καπιταλισμού συνοδεύτηκε από τη γενική επικράτηση του εθνικού κράτους. Ανέφερα μερικά από τα «εσωτερικά» χαρακτηριστικά του εθνικού κράτους (και θα τα αναλύσω πληρέστερα στο Κεφ. 7). Ωστόσο, από μία σημαντική άποψη, το να μιλάμε για εθνικό κράτος είναι παραπλανητικό, επειδή από την αρχή κιόλας υπήρχαν πάντοτε στην Ευρώπη εθνικά κράτη, που ζούσαν έχοντας τότε καλές και τότε κακές σχέσεις. Σήμερα όλος ο κόσμος διαιρείται σ' ένα μωσαϊκό εθνικών κρατών. Τόσο η εμφάνιση αυτών των

Δεν πρέπει, όμως να συγχέουμε την οικονομική και τη στρατιωτική δύναμη των δυτικών κοινωνιών, που τους έδωσε τη δυνατότητα να αποκτήσουν εξέχουσα θέση στον κόσμο, με την κορυφή ενός εξελικτικού σχήματος. Η αξιολόγηση της υλικής παραγωγικότητας, που τόσο πολύ τονίζεται στη Δύση, αποτελεί ανορθόδοξη στάση, εάν συγκριθεί με άλλους πολιτισμούς.

Η ανθρωπολογική διάσταση της κοινωνιολογικής φαντασίας είναι σημαντική, επειδή μας δίνει τη δυνατότητα να εκτιμήσουμε την ποικιλία των μορφών ανθρώπινης ζωής που εμφανίστηκαν σ' αυτή τη γη. Μία από τις ειρηνικές τις σύγχρονης εποχής είναι ότι η συστηματική μελέτη της πολυμορφίας των ανθρώπινων πολιτισμών -ανθρωπολογία της επιτόπιας έρευνας- δημιουργήθηκε την ίδια στιγμή που η μανιώδης επέκταση του βιομηχανικού καπιταλισμού και οι στρατιωτικές δυνάμεις της Δύσης επιτάχυναν την καταστροφή των πολιτισμών αυτών. Οι κοινωνικές επιστήμες, όμως, από τη στιγμή της εμφάνισής τους διακατέχονται από την ανθρωπολογική διάσταση της κοινωνιολογικής φαντασίας, που αντιτίθεται στον εθνοκεντρικό χαρακτήρα της εξελικτικής σκέψης. Στο βιβλίο του *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality* (1755) ο Jean-Jacques Rousseau σαφώς εμμένει στην ιδέα ότι, αντιλαμβανόμενοι την εντυπωσιακή πολυμορφία των ανθρώπινων κοινωνιών, μπορούμε να μάθουμε να κατανοούμε καλύτερα τους εαυτούς μας. «Όλος ο κόσμος», παρατήρησε ο Rousseau, αποτελείται από κοινωνίες, «των οποίων γνωρίζουμε μόνο τα ονόματα, κι όμως κρίνουμε επιτόλεια το ανθρώπινο γένος». Φανταστείτε, συνέχισε, να μπορούσαμε να στείλουμε μια ομάδα θαρραλέων παρατηρητών, οι οποίοι να είναι ευαίσθητοι δέκτες των ποικίλων ανθρώπινων εμπειριών, με σκοπό να περιγράψουν τις διάφορες κοινωνίες που υπάρχουν, αλλά για τις οποίες γνωρίζουμε λίγα. «Ας υποθέσουμε», έγραφε, «ότι αυτοί οι άνθρωποι, ως νέος Ηρακλής, όταν επέστρεφαν από τις αλησμόνητες αυτές εκστρατείες, θα έγραφαν με την ησυχία τους τη φυσική, ηθική και πολιτική ιστορία όσων είχαν δει· εμείς οι ίδιοι θα θέλαμε να δημιουργείται από τις πένες τους ένας καινούριος κόσμος, κι έτσι θα μαθαίναμε να κατανοούμε το δικό μας κόσμο».

Στη διάρκεια των 150 χρόνων μετά την έκδοση του *Discourse* του Rousseau ταξιδιώτες, ιεραπόστολοι, έμποροι και άλλοι, όντως, έκαναν αρκετά από αυτά τα ταξίδια. Αλλά οι αναφορές που παρέδιδαν, συχνά ήταν αναξιόπιστες ή μεροληπτικές ή ενσάρκωναν το πνεύμα του εθνοκεντρισμού, εναντίον του οποίου στρεφόταν ο Rousseau. Συστηματική και λεπτομερής ανθρωπολογική επιτόπια έρευνα ξεκίνησε στις αρχές του εικοστού αιώνα. Από εκείνη την εποχή, παρά το διαρκώς περιοριζόμενο αντικείμενο της μελέτης τους, οι ανθρωπολόγοι έχουν συσσωρεύσει ένα μεγάλο αριθμό πληροφοριών για τους διάφορους πολιτισμούς. Από τη μία πλευρά, αυτές οι πληροφορίες όντως επιβεβαιώνουν την ενότητα του ανθρώπινου γένους· δεν υπάρχει κανένας λόγος να θεωρήσουμε ότι οι άνθρωποι που ζουν σε μικρές «πρωτόγονες» κοινωνίες είναι κατά κάποιο τρόπο από γενετική άποψη κατώτεροι ή διαφορετικοί, από τους ανθρώπους που ζουν στους υποτεθέντες πιο προηγμένους «πολιτισμούς». Δε γνωρίζουμε ανθρώπινες κοινωνίες που δεν έχουν αναπτύξει μορφές γλώσσας όπως επίσης δε φαίνεται να υπάρχει σχέση μεταξύ κοινωνικής μορφής και γλωσσικής πληρότητας. Από την άλλη πλευρά, η σύγχρονη ανθρωπολογική έρευνα υπογραμμίζει επίσης το ευρύ φάσμα θεσμών, με βάση το οποίο οι άνθρωποι μπορούν να ρυθμίσουν τη ζωή τους.

Συχνά, ο σύγχρονος ανθρωπολόγος είναι χρονογράφος καταστροφών ή πολιτισμών που χάθηκαν από στρατιωτική ή καταστροφή, που ερημώθηκαν από ασθένειες, οι οποίες προήλθαν από την επαφή με τη Δύση, που υπονομεύτηκαν από την κατάλυση των παραδοσιακών εθίμων. Όπως είπε ο Claude Lévi-Strauss, ο ανθρωπολόγος σήμερα είναι, ίσως, ο πιο διακεκριμένος πρακτικός ερευνητής αυτού του θέματος στον κόσμο. «Ο μαθητής και ο μάρτυρας» αυτών των χαμένων λαών. Υπάρχουν επείγοντα και πρακτικά ζητήματα που περιλαμβάνονται στους αγώνες για την παρεμπόδιση των διαρκών καταστρατηγήσεων των δικαιωμάτων αυτών των ανθρώπων, ή τουλάχιστον για την ομαλή προσαρμογή τους σε νέους τρόπους ζωής, στην περίπτωση που ο δικός τους τρόπος ζωής βρίσκεται ήδη σε παρακμή. Η σημασία, όμως, τέτοιων αγώνων δεν πρέπει να μας κάνει να αγνοούμε τη σπουδαιότητα της ανθρωπολογικής

εργασίας που έχει διεξαχθεί κατά τη διάρκεια του προηγούμενου μισού περίπου αιώνα· από μια τέτοια εργασία μπορούμε να διατηρήσουμε ζωντανές στη μνήμη μας μορφές κοινωνικής ζωής, οι οποίες μπορεί να θρίσκονται στο χείλος της παντοπνής εξαφάνισης.

Συνδυάζοντας αυτή τη δεύτερη αντίληψη με την πρώτη, η άσκηση της κοινωνιολογικής φαντασίας μας δίνει τη δυνατότητα να απελευθερωθούμε από τον περιορισμό, να σκεφτόμαστε μόνο σε συνάρτηση με τον τύπο της κοινωνίας που γνωρίζουμε εδώ και σήμερα. Κάθε τύπος είναι άμεσα συνδεδεμένος με την τρίτη μορφή κοινωνιολογικής φαντασίας, την οποία θέλω να παρουσιάσω. Έχει σχέση με τις μελλοντικές δυνατότητες. Επικρίνοντας την ιδέα ότι η κοινωνιολογία μοιάζει με τις φυσικές επιστήμες, επέμεινα ότι καμιά κοινωνική διαδικασία δεν καθορίζεται από αμετάβλητους νόμους. Ως ανθρωπίνια όντα δεν είμαστε καταδικασμένοι να παρυσυρμαστές από τις αναπόδραστες δυνάμεις των νόμων της φύσης. Αυτό, όμως, σημαίνει ότι πρέπει να συνειδητοποιήσουμε τις εναλλακτικές λύσεις που μας προσφέρονται για το μέλλον. Η τρίτη πλευρά της κοινωνιολογικής φαντασίας συνδέεται στενά με το καθήκον που έχει η κοινωνιολογία να συμβάλει στην κριτική των υπαρχόντων μορφών κοινωνίας.

Η κριτική πρέπει να βασίζεται στην ανάλυση. Στα επόμενα κεφάλαια θα αρχίσω να αναπτύσσω τις διαφορετικές απόψεις που υπάρχουν για τις βιομηχανικές κοινωνίες, παραβάλλοντας αντικρουόμενες έρμηνείες. Αλλά, όπως τόνισα προηγουμένως, οι αλλαγές που συντελέστηκαν στη Δύση δεν είναι δυνατόν να κατανοηθούν, αν δε δούμε τις σχέσεις μεταξύ αυτών των κοινωνιών και του υπόλοιπου κόσμου. Γι' αυτό το λόγο στη συνέχεια θα ασχοληθώ λεπτομερώς με τη σήμασια που έχει η διαμόρφωση του σύγχρονου παγκόσμιου συστήματος, ενός φαινομένου βασικού για τον προσδιορισμό των μελλοντικών δυνατοτήτων της ανθρωπίνης κοινωνικής οργάνωσης.

ΜΑΞ ΧΟΡΚΧΑ·Ι·ΜΕΡ
Η ΕΚΛΕΙΨΗ
ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Μετάφραση
Θέμης Μίνωγλου

ΚΡΙΤΙΚΗ

Τίτλος πρωτοτύπου: *Max Horkheimer: The Eclipse of Reason*
© της πρώτης έκδοσης: Oxford University Press New York 1947
© ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ 1987

ΜΕΣΑ ΚΑΙ ΣΚΟΠΟΙ

Όταν ο κοινός άνθρωπος καλείται να εξηγήσει τι εννοείται με τον όρο Λόγος, η αντίδρασή του είναι σχεδόν πάντα αυτή του δισταγμού και της αμηχανίας. Θά ήταν σφάλμα να ερμηνευθεί αυτό ως ένδειξη υπερβολικά βαθιάς σοφίας ή σκέψης υπερβολικά δυσνόητης για να εκφραστεί με λόγια. Αυτό που στην πραγματικότητα αποπροσανατολίζει είναι η αίσθηση ότι δεν υπάρχει τίποτα προς διερεύνηση, ότι η έννοια του Λόγου είναι αυταπόδεικτη, ότι η ερώτηση η ίδια περιττεύει. Πιεζόμενος να δώσει μιαν απάντηση, ο μέσος άνθρωπος θα πει ότι λογικά πράγματα είναι τα πράγματα που είναι προφανώς χρήσιμα, και ότι κάθε λογικός άνθρωπος υποτίθεται ότι είναι ικανός να αποφασίσει τι είναι χρήσιμο γι' αυτόν. Φυσικά, οι συνθήκες κάθε κατάστασης, όπως και οι νόμοι, τα έθιμα και οι παραδόσεις, πρέπει να λαμβάνονται υπόψη. Όμως η δύναμη που τελικώς κάνει δυνατές τις λογικές ενέργειες είναι η ικανότητα της ταξινόμησης, της συνεπαγωγής και της απαγωγής, ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο περιεχόμενο – η αφηρημένη λειτουργία του μηχανισμού της σκέψης. Αυτός ο τύπος Λόγου μπορεί να ονομαστεί υποκειμενικός Λόγος. Ασχολείται ουσιαστικά με μέσα και σκοπούς, με την

επάρκεια των διαδικασιών για επιδιώξεις λίγο ως πολύ δεδομένες και υποθετικά αυταπόδεικτες. Αποδίδει μικρή σημασία στο ζήτημα του κατά πόσον οι επιδιώξεις καθεαυτές είναι λογικές. Αν ασχολείται καθόλου με τους σκοπούς, θεωρεί δεδομένο ότι και αυτοί είναι λογικοί με την υποκειμενική έννοια, δηλ. ότι εξυπηρετούν το συμφέρον του υποκειμένου σε σχέση με την αυτοσυντήρηση – είτε αυτήν του ατόμου, είτε αυτήν της κοινότητας από τη διατήρηση της οποίας εξαρτάται αυτή του ατόμου. Η ιδέα ότι ένας στόχος μπορεί να είναι λογικός αυτός καθεαυτός – στη βάση αρετών που η διόραση αποκαλύπτει ότι αυτός ενέχει – χωρίς αναφορά σε κάποιο είδος υποκειμενικού κέρδους ή πλεονεκτήματος, είναι εντελώς ξένη στον υποκειμενικό Λόγο, ακόμη και όπου αυτός είναι υπερπάνω της εξέτασης άμεσων ωφελιμιστικών αξιών και αποσιώνεται σε στοχασμούς για την κοινωνική τάξη πραγμάτων ως σύνολο. Όσο απλοϊκός ή επιφανειακός κι αν φαίνεται αυτός ο ορισμός του Λόγου, είναι ένα σημαντικό σύμπτωμα μιας βαθιάς αλλαγής αντιλήψεων που έλαβε χώρα στη δυτική σκέψη κατά την διάρκεια των τελευταίων αιώνων. Για ένα μεγάλο διάστημα επικρατούσε μια διαμετρικά αντίθετη θεώρηση του Λόγου. Αυτή η θεώρηση υποστήριζε την ύπαρξη του Λόγου ως δύναμης όχι μόνο στο πνεύμα του ατόμου αλλά και στον αντικειμενικό κόσμο – στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπινων όντων και μεταξύ κοινωνικών τάξεων, στους κοινωνικούς θεσμούς, στην φύση και στις εκφάνσεις της. Μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα, όπως αυτά του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, του σχολαστικισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού, ήσαν θεμελιωμένα σε μια αντικειμενική θεωρία του Λόγου. Αυτή αποσκοπούσε στην ανάπτυξη ενός συνεκτικού συστήματος, ή ιεραρχίας, όλων των όντων συμπεριλαμβανόμενου του ανθρώπου και των επιδιώξεών του. Ο βαθμός της λογικότητας της ζωής του ανθρώπου μπορούσε να προσδιοριστεί σύμφωνα με την αρμονία της με αυτήν την ολότητα. Η αντικειμενική της δομή, και όχι απλώς ο άνθρωπος και οι επιδιώξεις του, όφειλε να είναι το μέτρο για τις σκέψεις και τις ενέργειες των ατόμων. Αυτή η αντίληψη για τον Λόγο ποτέ δεν απέκλεισε τον υποκειμενικό Λόγο, αλλά τον θεωρούσε ως μια μερική μόνο, περιορισμένη έκφραση μιας οικουμενικής ορθολογικότητας από την οποία απέρρεαν κριτήρια για όλα τα πράγματα και τα όντα. Τόνοιζε τους σκοπούς μάλλον παρά τα μέσα. Η υπέρτατη προσπάθεια αυτού του είδους σκέψης ήταν να συμβιβάσει την αντικειμενική τάξη του «λογικού», όπως το συναλάμβανε η φιλοσοφία, με την ανθρώπινη ύπαρξη, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου συμφέροντος και της αυτοσυντήρησης. Ο Πλάτων για παράδειγμα επιχειρεί ν' αποδείξει στην Πολιτεία του, ότι αυτός που ζει στο φως του αντικειμενικού Λόγου ζει και μια επιτυχημένη και ευτυχισμένη ζωή. Η θεωρία του αντικειμενικού Λόγου δεν εστίαζε στον συντονισμό συμπεριφοράς και στόχου αλλά σε έννοιες – όσο μυθολογικές και αν ακούγονται σήμερα – σχετικά με την ιδέα του υπέρτατου καλού, σχετικά με το πρόβλημα του ανθρώπινου πεπρωμένου και σχετικά με τον τρόπο πραγματοποίησης απόστατων σκοπών.

Υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα σ' αυτή τη θεωρία σύμφωνα με την οποία ο Λόγος είναι μια εγγενής αρχή της πραγματικότητας, και του δόγματός (6) ότι ο Λόγος είναι μια υποκειμενική ικανότητα του νου. Σύμφωνα με το δεύτερο, μόνον το υποκείμενο μπορεί αυθεντικά να έχει Λόγο· αν πούμε ότι ένας θεσμός ή οποιαδήποτε άλλη πραγματικότητα είναι λογικός συνήθως εννοούμε ότι οι άνθρωποι τον έχουν ορ-

βανομένου του ανθρώπου και των επιδιώξεών του. Ο βαθμός της λογικότητας της ζωής του ανθρώπου μπορούσε να προσδιοριστεί σύμφωνα με την αρμονία της με αυτήν την ολότητα. Η αντικειμενική της δομή, και όχι απλώς ο άνθρωπος και οι επιδιώξεις του, όφειλε να είναι το μέτρο για τις σκέψεις και τις ενέργειες των ατόμων. Αυτή η αντίληψη για τον Λόγο ποτέ δεν απέκλεισε τον υποκειμενικό Λόγο, αλλά τον θεωρούσε ως μια μερική μόνο, περιορισμένη έκφραση μιας οικουμενικής ορθολογικότητας από την οποία απέρρεαν κριτήρια για όλα τα πράγματα και τα όντα. Τόνοιζε τους σκοπούς μάλλον παρά τα μέσα. Η υπέρτατη προσπάθεια αυτού του είδους σκέψης ήταν να συμβιβάσει την αντικειμενική τάξη του «λογικού», όπως το συναλάμβανε η φιλοσοφία, με την ανθρώπινη ύπαρξη, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου συμφέροντος και της αυτοσυντήρησης. Ο Πλάτων για παράδειγμα επιχειρεί ν' αποδείξει στην Πολιτεία του, ότι αυτός που ζει στο φως του αντικειμενικού Λόγου ζει και μια επιτυχημένη και ευτυχισμένη ζωή. Η θεωρία του αντικειμενικού Λόγου δεν εστίαζε στον συντονισμό συμπεριφοράς και στόχου αλλά σε έννοιες – όσο μυθολογικές και αν ακούγονται σήμερα – σχετικά με την ιδέα του υπέρτατου καλού, σχετικά με το πρόβλημα του ανθρώπινου πεπρωμένου και σχετικά με τον τρόπο πραγματοποίησης απόστατων σκοπών.

γανώσει λογικά, ότι έχουν εφαρμόσει σ' αυτόν, μ' ένα μάλλον τεχνικό τρόπο, την λογική τους, υπολογιστική ικανότητα. Ο άκρως υποκειμενικός Λόγος αποδεικνύεται ότι είναι η ικανότητα υπολογισμού πιθανοτήτων και άρα η ικανότητα συντονισμού των ενδεδειγμένων μέσων με τον δεδομένο σκοπό. Ο ορισμός αυτός φαίνεται να εναρμονίζεται με τις ιδέες πολλών διακεκριμένων φιλοσόφων, ιδιαίτερα άγγλων διανοητών από την εποχή του John Locke. Φυσικά ο Locke δεν παρέδωσε άλλες νοητικές λειτουργίες που θα μπορούσαν να εμπέπτον στην ίδια κατηγορία, για παράδειγμα την κρίση και την σκέψη. Αλλά οι λειτουργίες αυτές δεδαιώς συμβάλλουν στον συντονισμό μέσων και σκοπών, πράγμα που είναι, τελικά, η κοινωνική επιδίωξη της επιστήμης και, κατά κάποιο τρόπο, ο λόγος ύπαρξης της θεωρίας στην κοινωνική διαδικασία της παραγωγής.

Κατά την υποκειμενιστική άποψη, όταν η λέξη «Λόγος» χρησιμοποιείται για να σημάνει ένα πράγμα ή μια ιδέα μάλλον παρά μια πράξη, αναφέρεται αποκλειστικά στη σχέση αυτού του αντικειμένου ή αυτής της έννοιας με έναν σκοπό, όχι με το αντικείμενο το ίδιο ή με την έννοια την ίδια. Σημαίνει ότι το πράγμα ή η ιδέα είναι καλά για κάτι άλλο. Δεν υπάρχει λογικός στόχος καθεαυτός και η συζήτηση για την υπερχή ενός στόχου έναντι ενός άλλου σε λογικές έννοιες γίνεται κενή νοήματος. Στην υποκειμενιστική προσέγγιση, μια τέτοια συζήτηση είναι δυνατή μόνον εάν και οι δύο στόχοι υπηρξούν έναν τρόπο και υψηλότερο, εάν είναι δηλαδή μέσα, όχι σκοποί!

Η σχέση μεταξύ αυτών των δύο εννοιών του Λόγου δεν είναι απλώς αντιθετική. Ιστορικά, τόσο η υποκειμενική όσο και η αντικειμενική όψη του Λόγου έχουν εμφανιστεί εξ αρχής και η επικυριαρχία της πρώτης

στην δεύτερη επιτεύχθηκε στη διάρκεια μιας μακράς διαδικασίας. Ο Λόγος με την αρχική του σημασία του λόγος* ή της ratio υπήρξε πάντοτε ουσιαστικά συνδεδεμένος με το υποκείμενο, την ικανότητά του να σκέπτεται. Όλοι οι όροι για την απόδοσή του ήταν κάποτε υποκειμενικές εκφράσεις: έτσι ο ελληνικός όρος προέρχεται από το λέγειν**, μαρτυρώντας την υποκειμενική ικανότητα της ομιλίας. Η υποκειμενική ικανότητα του σκέπτεσθαι ήταν ο κρισιμικός παράγοντας που διέλυσε την πρόληψη. Αλλά για να αποκηρύξει τη μυθολογία ως ψευδή αντικειμενικότητα, δηλ. ως ένα δημιουργήμα του υποκειμένου, έπρεπε να χρησιμοποιήσει έννοιες τις οποίες αναγνώριζε ως επαρκείς. Έτσι πάντα ανέπτυσε μια δική της αντικειμενικότητα. Στον πλατωνισμό, η πυθαγόρειος θεωρία των αριθμών, η οποία είχε τις ρίζες της στην αστρική μυθολογία, μετασχηματίστηκε στη θεωρία των ιδεών που επιχείρησε να ορίσει το υπέρτατο περιεχόμενο του σκέπτεσθαι ως μια απόλυτη αντικειμενικότητα τελικώς πέρα από την ικανότητα του σκέπτεσθαι καίτοι σχετιζόμενη με αυτήν. Η παρούσα κρίση του Λόγου συνίσταται βασικά στο γεγονός ότι σε μια δεδομένη στιγμή η σκέψη είτε έγινε ανίκανη να συλλάβει μια τέτοια αντικειμενικότητα είτε άρχισε να την αρνείται ως μια αυταπάτη. Η διαδικασία αυτή προεκτάθηκε σταδιακά έτσι ώστε να συμπεριλάβει το αντικειμενικό περιεχόμενο κάθε λογικής έννοιας. Τελικώς, καμία μερική πραγματικότητα δεν μπορεί να φαίνεται καθαυτή λογική: όλες οι βασικές έννοιες, κενές περιεχομένου, καταλήγουν να μην είναι παρά σχηματικά

* Ελληνικά με λατινικούς χαρακτήρες στο πρωτότυπο

** Ελληνικά στο πρωτότυπο

κελύφη. Καθώς ο Λόγος υποκειμενοποιείται, ταυτοχρόνως τυποποιείται².

Αυτή η τυποποίηση του Λόγου έχει εκτεταμένες θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες. Αν η υποκειμενιστική άποψη αληθεύει, η σκέψη δεν προσφέρει καμία δοήθεια στον προσδιορισμό της επιθυμητότητας οποιουδήποτε στόχου καθεαυτού. Ο βαθμός αποδοχής ιδεωδών, τα κριτήρια για τις πράξεις και τις πεποιθήσεις μας, οι κύριες αρχές της ηθικής και της πολιτικής, όλες οι θεμελιώδεις αποφάσεις μας εξαρτώνται πλέον από παράγοντες άλλους από τον Λόγο. Θεωρούνται ότι αποτελούν ζητήματα εκλογής και προτίμησης και έχει γίνει χωρίς νόημα να μιλάμε για αλήθεια στη διαδικασία λήψης πρακτικών, ηθικών και αισθητικών αποφάσεων. «Η κρίση αξιολόγησης ενός γεγονότος», λέει ο Russell,³ ένας από τους πλέον αντικειμενιστές διανοητές μεταξύ των υποκειμενιστών, «είναι δεκτική μιας ιδιότητας που ονομάζεται 'αλήθεια', την οποία δεν έχει ανεξαρτήτως του τι μπορεί να σκέφτεται, επ' αυτού οποιοσδήποτε... Αλλά... δεν βλέπω καμία ιδιότητα ανάλογη της 'αλήθειας', που να ανήκει ή να μην ανήκει σε μια κρίση ηθικής αξιολόγησης. Αυτό, οφείλουμε να παραδεχθούμε, κατατάσσει την ηθική σε μια κατηγορία διαφορετική από την επιστήμη». Ωστόσο, ο Russell, περισσότερο από άλλους, έχει επίγνωση των δυσκολιών στις οποίες κατ' ανάγκη εμπλέκεται μια τέτοια θεωρία. «Ένα ασυνεπές σύστημα μπορεί κάλλιστα να περιέχει λιγότερη αναλήθεια από ένα συνεπές⁴. Παρά τη φιλοσοφία του, η οποία θεωρεί ότι «οι τελικές ηθικές αξίες είναι υποκειμενικές», ο Russell φαίνεται να διακρίνει μεταξύ αντικειμενικών ηθικών αρετών των ανθρωπίνων ενεργειών και της αντίληψής μας γι' αυτές: «Ό,τι είναι φρικτό θα το δω ως φρικτό». Έχει

το θάρρος της ασυνέπειας και άρα, αποκηρύσσοντας ορισμένες πλευρές της αντιδιαλεκτικής λογικής του, παραμένει πράγματι ένας φιλόσοφος και ταυτοχρόνως ένας ουμανιστής. Αν ήθελε να μείνει πιστός στην επιστημονιστική του θεωρία με συνέπεια, θα έπρεπε να παραδεχθεί ότι δεν υπάρχουν φρικτές πράξεις ή απάνθρωπες συνθήκες και ότι το κακό που βλέπει είναι απλώς μια ψευδαίσθηση.

Σύμφωνα με τέτοιες θεωρίες, η σκέψη υπηρετεί οποιαδήποτε προσαρτία, καλή ή κακή. Είναι ένα εργαλείο όλων των ενεργειών της κοινωνίας αλλά δεν πρέπει να προσπαθεί να ορίσει τα πρότυπα της κοινωνικής και ατομικής ζωής, τα οποία υποτίθεται ότι ορίζονται από άλλες δυνάμεις. Στην μη-επιστημονική συζήτηση όπως και στην επιστημονική, ο Λόγος κατέληξε να θεωρείται κοινός μια διανοητική ικανότητα συντονισμού, η αποτελεσματικότητα της οποίας μπορεί να αυξηθεί με τη μεθοδική χρήση και με την απώλειη κάθε μη διανοητικού παράγοντα όπως των συνειδητών και μη συνειδητών συναισθημάτων. Ο Λόγος ποτέ δεν κατηύθυνε πράγματι την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά τώρα ο Λόγος έχει τόσο παντελώς αποπλυθεί από οποιαδήποτε ειδική τάση ή προτίμηση ώστε τελικά να έχει παραιτηθεί ακόμη και από το έργο να εκφέρει κρίση για τις ενέργειες και τον τρόπο ζωής του ανθρώπου. Αυτά ο Λόγος τα παρέδωσε για τελική δικαίωση στα αντιμαχόμενα συμφέροντα στα οποία φαίνεται πραγματικά να έχει εγκαταλειφθεί ο κόσμος μας.

Αυτός ο υποδικασμός του Λόγου σε μια υποδεέστερη θέση δρίσκεται σε οξεία αντίθεση με τις ιδέες των πρωτοπόρων του αστικού πολιτισμού, των πνευματικών και πολιτικών εκπροσώπων της ανερχόμενης μεσαίας τάξης, οι οποίοι ομοφώνως διακήρυξαν ότι ο

Λόγος διαδοματίζει πρωτεύοντα ρόλο στην ανθρωπινή συμπεριφορά, ίσως και τον κυρίαρχο ρόλο. Ό-
ρισαν ως σώφρονα νομοθεσία αυτήν που οι νόμοι της
υποτάσσονται στον Λόγο. Ο Λόγος υποτίθεται ότι
ρυθμίζει τις προτιμήσεις μας και τις σχέσεις μας με
τους άλλους ανθρώπους και με τη φύση. Θεωρείτο ως
μια οντότητα, μια πνευματική δύναμη που ζούσε μέσα
σε κάθε άνθρωπο. Αυτή η δύναμη πιστευόταν ότι εί-
ναι ο ανώτατος κριτής - ή μάλλον, καλύτερα, η δη-
μιουργική δύναμη πίσω από τις ιδέες και τα πράγμα-
τα στα οποία σφεύγουμε ν' αφιερώσουμε τη ζωή μας.

Σήμερα, όταν καλείσαι σε μια δική τροχιά και ο
δικαστής σε ρωτά αν η οδήγησή σου ήταν λογική, εν-
νοεί: Έκανες ό,τι σου ήταν δυνατόν για να προστα-
τεύσεις τη δική σου και των άλλων τη ζωή και την πε-
ριουσία και για να συμμορφωθείς με το νόμο; Υποθέ-
τει άρρητα ότι αυτές οι αξίες πρέπει να είναι σεδα-
στές. Αυτό που εξετάζει είναι μόνο η αντιστοιχία της
συμπεριφοράς σου προς αυτούς τους γενικούς αποδε-
κτούς κανόνες. Συνήθως, να είσαι λογικός σημαίνει
να μην είσαι πείσμων, το οποίο με τη σειρά του παρα-
πέμπει στην προσαρμογή στην πραγματικότητα όπως
είναι. Η αρχή της προσαρμογής θεωρείται δεδομένη.

Όταν συνελήφθη η ιδέα του Λόγου, είχε προέβει να
επιτύχει περισσότερα από την απλή γύμναση της σχέ-
σης μεταξύ μέσων και σκοπών, θεωρείτο το εργαλείο
για την κατανόηση των σκοπών, για τον καθορισμό
τους. Ο Σωκράτης πέθανε διότι υπέβαλε τις ιερότερες
και οικειότερες ιδέες της κοινωνίας του και της χώρας
του στην κριτική του δαιμονίου ή της διαλεκτικής
σκέψης όπως την ονόμασε ο Πλάτων. Έτσι πολέμησε
τόσο τον ιδεολογικό συντηρητισμό όσο και τον θλα-
τιδισμό με προσωπείο προοδευτικότητας αλλά στην
πραγματικότητα υποταγμένο σε προσωπικά και επαγ-

γεματικά συμφέροντα. Μ' άλλα λόγια, πολέμησε τον
υποκειμενικό, φορμαλιστικό Λόγο που υποστήριζαν
οι άλλοι σοφιστές. Υπέστανε την ιερή παράδοση της
Ελλάδας, τον αθηναϊκό τρόπο ζωής, προλαίανοντας
έτσι το έδαφος για ριζικά διαφορετικές μορφές ατομι-
κής και κοινωνικής ζωής. Ο Σωκράτης υποστήριζε
ότι ο Λόγος, νοούμενος ως οικουμενική επήρνηση, θα
έπρεπε να καθορίζει τις πεποιθήσεις, να ρυθμίζει τη
σχέση μεταξύ ανθρώπων και αυτήν του ανθρώπου με
τη φύση.

Μολονότι η διδασκαλία του μπορεί να θεωρηθεί η
φιλοσοφική αφετηρία της έννοιας του υποκειμένου
ως του τελικού κριτή του καλού και του κακού, μίλη-
σε για τον Λόγο και για τις αποφάνσεις του όχι ως
απλά ονόματα ή συμβατικότητα αλλά ως ανανα-
κλόντα την πραγματική φύση των πραγμάτων. Όσο
αργητική χροιά και αν είχαν ίσως τα διδάγματά του,
υπονοούσαν την ιδέα μιας απόλυτης αλήθειας και πα-
ρουσιάζονταν ως αντικειμενικές διαστάσεις, σχεδόν
ως αποκαλύψεις. Το δαίμονιόν του ήταν ένας μάλλον
πνευματικός θεός, αλλά όχι λιγότερο αληθινός απ'
όσο πιστευόταν ότι ήταν οι άλλοι θεοί. Το όνομά του
υποτίθεται ότι σήμαινε μια ζώσα δύναμη. Στη φιλο-
σοφία του Πλάτωνα η σωκρατική ικανότητα της
διάσθησης ή της συνείδησης, ο νέος θεός μέσα στο
μεμονωμένο υποκείμενο, έχει εκθρονώσει ή τουλάχισ-
τον μετασχηματίζει τους αντιπάλους του στην ελλη-
νική μυθολογία. Αυτοί έχουν γίνει ιδέες. Δεν γεννά-
ται θέμα αν αυτοί είναι, όπως στη θεωρία του υποκει-
μενικού ιδεαλισμού, απλώς δημιουργήματά του,
προϊόντα ή περιεχόμενα όμοια με τα αισθήματα του
υποκειμένου. Αντιθέτως, διατηρούν ακόμη μερικές
από τις προνομίες των παλαιών θεών: καταλαμβάν-
ουν μια υψηλότερη και ευγενέστερη σφαίρα από αυ-

τήν των ανθρώπων, είναι πρότυπα, είναι αθάνατοι. Το δαιμόνιον μετατράπηκε με τη σειρά του στην ψυχή, και η ψυχή είναι ο οφθαλμός που μπορεί να προσλαμβάνει τις ιδέες. Αυτοαποκαλύπτεται ως το όραμα της αλήθειας ή ως η ικανότητα του μεμονωμένου υποκειμένου να αντιλαμβάνεται την αιώνια τάξη των πραγμάτων και κατά συνέπεια την γραμμική δράσης που πρέπει να ακολουθηθεί στην εγκατάσταση τάξης.

Ο όρος αντικειμενικός Λόγος λοιπόν αφ' ενός σημαίνει στην ουσία μια δομή εγγενή στην πραγματικότητα η οποία απαιτεί αφ' εαυτής έναν ειδικό τρόπο συμπεριφοράς σε κάθε ορισμένη περίπτωση, είτε μια πρακτική είτε μια θεωρητική συμπεριφορά. Αυτή η δομή είναι προσιτή σ' εκείνον που αναλαμβάνει το δάρος να σκέπτεται διαλεκτικά ή, πράγμα ταυτόσημο, που είναι ικανός για έρωτα*. Αφ' ετέρου, ο όρος αντικειμενικός Λόγος μπορεί επίσης να υποδεικνύει ακριβώς αυτήν την προσπάθεια και ικανότητα της αναστόχασης μιας τέτοιας αντικειμενικής τάξης. Κάθενας έχει γνωρίσει καταστάσεις οι οποίες από την ίδια τη φύση τους και ανεξάρτητα από τα συμφέροντα του υποκειμένου απαιτούν μια ορισμένη γραμμική δράσης - για παράδειγμα, ένα παιδί ή ένα ζώο στα πρόθυρα του πνιγμού, ένας πληθυσμός που λιμοκτονεί ή μια προσωπική αρρώστια. Κάθε μια από αυτές τις καταστάσεις μιλά μια δική της γλώσσα. Ωστόσο, επειδή αποτελούν τμήματα μόνο της πραγματικότητας, ίσως κάθε μια απ' αυτές να πρέπει να αγνοηθεί διότι υπάρχουν πιο κατανοητές δομές εξ ίσου ανεξάρτητες από προσωπικά συμφέροντα και επιθυμίες που απαιτούν άλλες γραμμές δράσης.

* Στο πρωτότυπο ελληνικά με λατινικούς χαρακτήρες.

Στα φιλοσοφικά συστήματα του αντικειμενικού Λόγου υπονοείται η πεποίθηση ότι ήταν δυνατόν να ανακαλυφθεί μια θεμελιώδης ή περιεχούσα τα πάντα δομή της ύπαρξης και ότι από αυτήν θα απέρρεε μια σύλληψη του ανθρώπινου προσορισμού. Κατανοούσαν την επιστήμη, όταν ήταν αντάξια αυτού του ονόματος, ως την εφαρμογή μιας τέτοιας αναστόχησης ή θεωρήσης. Αντιτίθεντο σε κάθε επιστημολογία που θα υποδίδεζε την αντικειμενική δόση της επίγνωσής μας σ' ένα χάος από ασυντόνιστα δεδομένα και θα ταύτιζε το επιστημονικό έργο μας απλώς με την οργάνωση, την ταξινόμηση ή τον υπολογισμό τέτοιων δεδομένων. Αυτές οι τελευταίες δραστηριότητες, στις οποίες ο υποκειμενικός Λόγος τείνει να διέλπει την κύρια λειτουργία της επιστήμης, είναι σύμφωνες με τα κλασικά-ευστήματα του αντικειμενικού Λόγου υποδεστές της φιλοσοφικής θεωρήσης. Ο αντικειμενικός Λόγος απαιτεί να αντικαταστήσει την παραδοσιακή θεωρία με μια μεθοδική φιλοσοφική σκέψη και επένεση και να γίνει έτσι μια πηγή παράδοσης αφ' εαυτού. Η επίθεσή του κατά της μυθολογίας είναι ίσως σφοδρότερη απ' αυτήν του υποκειμενικού Λόγου, ο οποίος, αφηρημένος και φορμαλιστικός όπως θεωρεί ότι είναι, κλίνει υπέρ της εγκατάλειψης της μάχης με τη θρησκεία κατασκευάζοντας δύο διαφορετικές κατηγορίες, μια για την επιστήμη και τη φιλοσοφία και μια για τη δεσμοθετημένη μυθολογία, αναγνωρίζοντας έτσι και τις δύο. Για τη φιλοσοφία του αντικειμενικού Λόγου δεν υπάρχει τέτοια διέξοδος. Αφού εμμένει στην έννοια της αντικειμενικής αλήθειας, πρέπει να πάρει μια θετική ή μια αρνητική θέση σε ό,τι αφορά το περιεχόμενο της καθεστηκυίας θρησκείας. Επομένως η κριτική των κοινωνικών πεποιθήσεων εν ονόματι του αντικειμενικού Λό-

95

γου είναι πολύ πιο δυσοίωνη – παρότι μερικές φορές λιγότερο άμεση κι επιθετική – απ' αυτήν η οποία προάγεται εν ονόματι του υποκειμενικού Λόγου.

Στους μοντέρνους καιρούς, ο Λόγος επέδειξε μια τάση να διαλύσει το ίδιο το αντικειμενικό του περιεχόμενο. Είναι αλήθεια ότι στην Γαλλία του δέκατου έκτου αιώνα προωθήθηκε εκ νέου η έννοια μιας ζωής κυριαρχούμενης από το Λόγο ως της τελικής κινητήριας δύναμης. Ο Montaigne την προσάρμοσε στην ατομική ζωή, ο Bodin στη ζωή των εθνών κι ο De l'Hôpital την εφάρμοσε στην πολιτική. Παρά τις κάποιες δηλώσεις αμφιβολίας από μερους τους, το έργο τους προήγαγε την εγκατάλειψη της θεϊκής χάρις του Λόγου ως της υπέρτατης διανοητικής αυθεντίας. Πάντως, την εποχή εκείνη ο Λόγος απέκτησε μία νέα σημασία, η οποία δόθηκε την ύψιστη έκφρασή της στη γαλλική φιλολογία και σε ένα βαθμό διατηρείται ακόμη στη σύγχρονη λαϊκή χρήση. Κατέληξε να σημαίνει μία συμβιβαστική συμπεριφορά. Οι θεοκρατικές διαφορές, οι οποίες με την παρακμή της μεσαιωνικής εκκλησίας είχαν γίνει πρόσφορο έδαφος για να ξεσπάσουν αντιτιθέμενες πολιτικές τάσεις, δεν θεωρούνταν πλέον σημαντικές και καίμια πίστη ή ιδεολογία δεν θεωρείτο αξία να την υπερασπιστεί κανείς μέχρι θανάτου. Αυτή η έννοια του Λόγου ήταν αναμφισβήτητα πιο ανθρωπιστική αλλά συγχρόνως πιο αδύναμη από την θεοκρατική έννοια της αλήθειας, πιο υποχωρητική στα κρατούμενα συμφέροντα, πιο προσαρμόσιμη στην όποια πραγματικότητα και συνεπώς ευθής εξ αρχής διέτρεχε τον κίνδυνο να υποκύψει στο «παράλογο».

(Ο Λόγος τώρα σήμαινε την άποψη των λογίων, των πολιτικών και των ουμανιστών, οι οποίοι πίστευαν ότι οι διαμάχες στο θεοκρατικό δόγμα ήταν λίγο ως

πολύ χωρίς νόημα και τις έβλεπαν σαν προπαγανδιστικά σλόγκαν διαφόρων πολιτικών φατριών. Για τους ουμανιστές δεν υπήρχε δυσαρμονία σ' έναν λαό που ζούσε κάτω από μία κυδέρνηση μέσα σε δεδομένα σύνορα αλλά πρέσβευε διαφορετικές θρησκείες. Μία τέτοια κυδέρνηση είχε καθαρά κοσμικές επιδιώξεις. Δεν αποσκοπούσε, όπως νόμιζε ο Λαύθηρος, να παιθαρήσει και να σωφρονίσει το ανθρωπινό κτήνος, αλλά να δημιουργήσει ευνοϊκές συνθήκες για το εμπόριο και τη διοικήσιν, να εδραιώσει τον νόμο και την τάξη, να εξασφαλίσει στους πολίτες της ειρήνης στο εσωτερικό και προστασία στο εξωτερικό της χώρας. Όσον αφορά το άτομο, ο Λόγος έπαιξε τώρα τον ίδιο ρόλο μ' εκείνον που είχε στην πολιτική το κυρίαρχο κηάτος, το οποίο ενδιαφερόταν για την ευημερία του λαού και αντιτίθετο στον φανατισμό και στον εμφύλιο πόλεμο.

Ο αποχωρισμός του Λόγου από τη θρησκεία σήμειωσε ένα ακόμα βήμα προς την αποδυνάμωση της αντικειμενικής του πλευράς κι έναν υψηλότερο βαθμό φορμαλιστικής διατύπωσης, όπως έγινε προφανές αργότερα κατά την περίοδο του Διαφωτισμού. Αλλά τον δέκατο έβδομο αιώνα η αντικειμενική πλευρά του Λόγου δέσποζε ακόμη, διότι η κύρια προσπάθεια της ορθολογιστικής φιλοσοφίας ήταν να διατυπώσει μία διδασκαλία περί του ανθρώπου και της φύσης η οποία θα πληρούσε, τουλάχιστον για το προνομιούχο τμήμα της κοινωνίας, την διανοητική λειτουργία που προηγουμένως πληρούσε η θρησκεία. Από την εποχή της Αναγέννησης, οι άνθρωποι προσπάθησαν να εισηγηθούν μόνοι τους μία διδασκαλία κατανοητή όσο η θεολογία αντέ να δεχτούν τους τελικούς στόχους και τις αξίες τους από μία πνευματική αρχή. Η φιλοσοφία καυχιόταν ότι ήταν το εργαλείο με το οποίο μπορούσε

26

κάνει ν' αναπτύσσει, να επεξηγεί, ν' αποκαλύπτει το περιεχόμενο του Λόγου ως αντανάκλαση της αληθινής φύσης των πραγμάτων και του ορθού τρόπου ζωής. Ο Σπινόζα, για παράδειγμα, πίστευε ότι η επίγνωση της ουσίας της πραγματικότητας, της αρμονικής δομής του αιωνίου σύμπαντος, κατ' ανάγκη ξυπνά την αγάπη γι' αυτό το σύμπαν. Κατ' αυτόν, η θιλική συμπεριφορά καθορίζεται καθ' ολοκληρία από μία τέτοια επίγνωση της φύσης, ακριδώς όπως η αφοσίωσή μας σ' ένα πρόσωπο μπορεί να καθορίζεται από την επίγνωση του μεγαλείου ή της ιδιοφυίας του. Οι φόδοι και τα μικρά πάθη, ξένα προς την μεγάλη αγάπη του σύμπαντος, που είναι ο ίδιος ο Λόγος, θα εξαφανιστούν, κατά τον Σπινόζα, μόλις η κατανόησή μας της πραγματικότητας γίνει αρκετά βαθιά.

Και τ' άλλα μεγάλα ορθολογιστικά συστήματα του παρελθόντος τονίζουν επίσης ότι ο Λόγος θ' αναγνωρίσει εαυτόν στην φύση των πραγμάτων κι ότι η σωστή ανθρώπινη συμπεριφορά εκπηγάει από μία τέτοια επίγνωση. Η συμπεριφορά αυτή δεν είναι κατ' ανάγκη η ίδια για κάθε άτομο, διότι η κατάσταση του καθενός είναι μοναδική. Υπάρχουν γεωγραφικές και ιστορικές διαφορές όπως και διαφορές ηλικίας, φύλου, δεξιότητας, κοινωνικής θέσης, κλπ. Εντούτοις, αυτή η επίγνωση είναι οικουμενική στο μέτρο που η λογική της σύνδεση με τη συμπεριφορά είναι θεωρητικώς αυταπόδεικτη για κάθε υποκείμενο προικισμένο με νόηση. Σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Λόγου, επίγνωση της δυστυχίας ενός σκλαδωμένου λαού, για παράδειγμα, μπορεί να προτρέψει έναν νέο να πολεμήσει για την απελευθέρωσή του αλλά και να

* Στο πρωτότυπο ελληνικά με λατινικούς χαρακτήρες.

Ηντιανω...
αδύνα...
Μαρξ...

Vámpo Χριστιανισμός

επιτρέψει στον πατέρα του να παραμείνει και να καλλιεργεί τη γη. Παρά τέτοιου είδους διαφορές στις συνήθειές της, η λογική φύση αυτής της επίγνωσης θεωρείται γενικώς κατανοητή για όλους τους ανθρώπους. Μολονότι αυτά τα ορθολογιστικά φιλοσοφικά συστήματα δεν είχαν τόσο πλατιά απήχηση όσο η θρησκεία, αναγνωρίζονταν ως προσπάθειες καταγραφής του νοήματος και των απαιτήσεων της πραγματικότητας και παρουσίας αληθειών που είναι δεσμευτικές για όλους. Οι συγγραφείς τους πίστευαν ότι το *lumen naturale*, η φυσική διόραση ή το φως του Λόγου, ήταν αρκετό για να διεισδύσει τόσο βαθιά στην δημιουργία ώστε να μας εφοδιάσει με τα κλειδιά για την εναρμόνιση της ανθρώπινης ζωής με τη φύση, τόσο στον εξωτερικό κόσμο όσο και μέσα στην ίδια την ύπαρξη του ανθρώπου. Διατήρησαν τον Θεό, αλλά όχι τη χάρη· πίστευαν ότι για όλους τους σκοπούς θεωρητικής γνώσης και πρακτικής απόφασης ο άνθρωπος δεν χρειαζόταν κάποιο *lumen supranaturale*. Οι θεωρησιακές τους αναπαραγωγές του σύμπαντος, όχι οι σενσουαλιστικές επιστημολογίες - ο Giordano Bruno και όχι ο Telesio, ο Spinoza και όχι ο Locke - συγκρούστηκαν απ' ευθείας με την παραδοσιακή θρησκεία, διότι οι διανοητικές επιδιώξεις των μεταφυσικών φιλοσόφων σχετίζονταν πολύ περισσότερο με τις διδασκαλίες για τον Θεό, τη δημιουργία και το νόημα της ζωής από όσο οι θεωρίες των εμπειριστών.

Στα φιλοσοφικά και πολιτικά συστήματα του ορθολογισμού, οι χριστιανικές θηικές αρχές εκχρηματεύτηκαν. Οι σκοποί που επιδιώκονταν στην ατομική και κοινωνική δραστηριότητα παρήγονταν από την υποθέση της ύπαρξης ορισμένων έμφυτων ιδεών ή αυτοπόδεικτων διαισθήσεων κι έτσι συνδέονταν με την έννοια της αντικειμενικής αλήθειας, καίτοι αυτή η αλή-

...ιδεολογία...

Ηγεμονία
αδυναμία
Πορτογαλίας

Θεία δεν θεωρείτο εγγυημένη από κανένα δόγμα άσχετο με τις απαιτήσεις της ίδιας της σκέψης. Ούτε η εκκλησία ούτε τα ανατέλλοντα φιλοσοφικά συστήματα δεν διαχώριζαν μεταξύ τους την σοφία, την ηθική, την θρησκεία και την πολιτική. Αλλά η θεμελιώδης ενότητα όλων των ανθρώπινων πεποιθήσεων που ήταν ριζωμένη σε μία κοινή χριστιανική οντολογία σταδιακά θρηματιζόταν και οι ρελατιβιστικές τάσεις, οι οποίες ήταν ρητά διατυπωμένες στους πρωτόπóρους της αστικής ιδεολογίας, όπως ο Montaigne, αλλά αργότερα παραμερίστηκαν πρόσκαιρα από την ορθολογιστική μεταφυσική, επιβλήθηκαν νικηφόρα σ' όλες τις πολιτιστικές δραστηριότητες.

Φυσικά, όπως υποδηλώθηκε παραπάνω, όταν η φιλοσοφία άρχισε να παραγκωνίζει τη θρησκεία, δεν προτίθετο να καταργήσει την αντικειμενική αλήθεια αλλά επιχειρούσε μόνο να της παράσχει μία νέα ορθολογική θεμελίωση. Η διαφωνία αναφορικά με τη φύση του απόλυτου δεν ήταν η κύρια αιτία για την οποία οι μεταφυσικοί φιλόσοφοι διώκονταν και διασπείνονταν. Το πραγματικό ζήτημα ήταν εάν η αποκάλυψη ή ο Λόγος, η θεολογία ή η φιλοσοφία, θα έπρεπε να είναι η κινητήρια δύναμη για τον καθορισμό και την έκφραση της τελικής αλήθειας. Όπως ακριβώς η εκκλησία προάσπιζε την ικανότητα, το δικαίωμα, το καθήκον της θρησκείας να διδάξει τους λαούς πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος, ποιος είναι ο σκοπός του και πώς αυτοί πρέπει να συμπεριφέρονται, έτσι και η φιλοσοφία προσέτιζε την ικανότητα, το δικαίωμα, το καθήκον του νου ν' ανακαλύψει τη φύση των πραγμάτων και να αντλήσει τους σωστούς τρόπους δράσης από αυτή την επίγνωση. Ο καθολικισμός και η ευρωπαϊκή ορθολογιστική φιλοσοφία ήταν σε πλήρη συμφωνία όσον αφορά την ύπαρξη μιας

πραγματικότητας της οποίας μπορούσε ν' αποκτήσει κανείς μία τέτοια επίγνωση· πράγματι, η υπόθεση αυτής της πραγματικότητας ήταν το κοινό πεδίο στο οποίο διεξήχθησαν οι συγκρούσεις τους.

Οι δύο διανοητικές δυνάμεις που βρίσκονταν σε αντίθεση μ' αυτή τη συγκεκριμένη προϋπόθεση ήταν ο Καλδινιανός, μέσω της διδασκαλίας του του Deus absconditus, και ο εμπειρισμός μέσω της αντίληψης, αρχικά άρρηκτης και αργότερα ρητής, ότι η μεταφυσική ασχολείται αποκλειστικά με ψευδοπροβλήματα. Αλλά η καθολική εκκλησία πολέμησε τη φιλοσοφία ακριβώς επειδή τα νέα μεταφυσικά συστήματα βεβαίωναν την πιθανότητα μιας επίγνωσης η οποία θα έπρεπε να καθορίζεται αυτή η ίδια τις ηθικές και θρησκευτικές αποφάσεις του ανθρώπου.

Τελικά η ζωηρή διένεξη μεταξύ θρησκείας και φιλοσοφίας κατέληξε σε αδιέξοδο διότι αυτά τα δύο θεωρούνταν ξεχωριστοί κλάδοι της κουλτούρας. Οι άνθρωποι θαμναία συμφιλιώθηκαν με την ιδέα ότι ο καθένας ζει τη δική του ζωή εντός των τειχών του πολιτισμικού του διαμερίσματος, ανεχόμενος τον άλλον. Η ουδετεροποίηση της θρησκείας, συρρικνωμένης τώρα στην κατάσταση του ενός μεταξύ πολλών πολιτισμικού αγαθού, διέψευσε τον «συνολικό» ισχυρισμό της, ότι ενσωματώνει την αντικειμενική αλήθεια, και την ευνούχισε. Μολονότι η θρησκεία παρέμεινε σεδαστή επιφανειακά, η ουδετεροποίησή της προέβαινε το έδαφος για την εξέλιξή της ως του μέσου της πνευματικής αντικειμενικότητας και, τελικά, για την απόρριψη της έννοιας μιας τέτοιας αντικειμενικότητας, διαμορφωμένης κατ' απομίμηση της ιδέας της απολυτότητας της θρησκευτικής αποκάλυψης.

Στην πραγματικότητα το περιεχόμενο τόσο της φιλοσοφίας όσο και της θρησκείας επηρεάστηκε δια-

Προσέλαβε (1611-1687)
 Οριστικό Ο. Σ. Π. Γ. 100

θεία από αυτόν τον φαινομενικά ειρηνικό διακανονισμό της αρχικής τους διαμάχης. Οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού έδωσαν κατά της θρησκείας εν ονόματι του Λόγου· στο τέλος αυτό που σκότωσαν δεν ήταν η εκκλησία αλλά η μεταφυσική και η αντικειμενική έννοια του ίδιου του Λόγου, η πηγή δύναμης των δικών τους προσπαθειών. Ο Λόγος ως όργανο για την κατά νόηση της αληθινής φύσης της πραγματικότητας και για τον προσδιορισμό των αρχών που καθοδηγούν τις ζωές μας κατέληξε να θεωρείται ξεπερασμένος. Η θεωρησιακή φιλοσοφία έγινε συνώνυμη της μεταφυσικής, και η μεταφυσική της μυθολογίας και της δεισιδαιμονίας. Μπορούμε να πούμε ότι η ιστορία του Λόγου ή του διαφωτισμού από τις απαρχές του στην Ελλάδα μέχρι σήμερα οδήγησε σε μία κατάσταση πραγμάτων όπου ακόμη και η λέξη Λόγος είναι ύποπτη ότι σημαίνει και κάποια μυθολογική οντότητα. Ο Λόγος ως κινητήρια δύναμη ηθικής και θρησκευτικής διόρασης αυτοκαταστράφηκε. Ο επισκοπος Berkeley, νόμιμο τέκνο του νομιναλισμού, προτεστάντης ζηλωτής και ποζιτιβιστής διαφωτιστής, όλα αυτά μαζί, ηγήθηκε πριν από διακόσια χρόνια μιας επίθεσης εναντίον τέτοιων γενικών εννοιών, συμπεριλαμβανομένης της έννοιας μιας γενικής έννοιας. Πράγματι, η εκστρατεία υπήρξε νικηφόρα σε όλα τα στάδια. Ο Berkeley, σε μερική αντίφαση προς την ίδια του τη θεωρία, διατήρησε μερικές γενικές έννοιες, όπως τον νου, το πνεύμα και την αιτία. Αλλά αυτές εξαλειφθηκαν αποτελεσματικά από τον Hume, τον πατέρα του σύγχρονου θεικισμού.

Η θρησκεία/φαινομενικά επωφελήθηκε απ' αυτήν την εξέλιξη. Η τυποποίηση του Λόγου την προφύλαξε από κάθε σοβαρή επίθεση από μέρους της μεταφυσικής ή της φιλοσοφικής θεωρίας και αυτή η ασφάλεια

φαίνεται να την κάνει ένα εξαιρετικά πρακτικό κοινωνικό εργαλείο. Σημειώνω, όμως, η ουδετερότητα της σημαίνει τον μαρasmus του αληθινού της πνεύματος, της συγγενικότητάς της με την αλήθεια, η οποία άλλοτε πιστευόταν ότι ήταν η ίδια για την επιστήμη, την τέχνη και την πολιτική και για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Ο θάνατος του θεωρησιακού Λόγου, αρχικά υπηρέτη της θρησκείας και αργότερα αντιπάλου της, ίσως αποδειχθεί καταστροφικός για την ίδια τη θρησκεία.

Όλες αυτές οι συνέπειες περιέχονταν εν σπέρματι στην αστική ιδέα της ανοχής η οποία είναι αμφίσημη. Από τη μία πλευρά ανοχή σημαίνει απελευθέρωση από την κυριαρχία της δογματικής εξουσίας. Από την άλλη, προάγει μια στάση ουδετερότητας απέναντι σε κάθε πνευματικό περιεχόμενο, το οποίο έτσι υποκύπτει στον ρελατιβισμό. Κάθε πολιτισμική επιχρύστευση διατηρεί την «κυριαρχία» της σε ότι αφορά την οικουμενική αλήθεια. Το πρότυπο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας μεταφέρεται αυτόματα στη ζωή του πνεύματος κι αυτή η κατάληψη του βασίλειου της κουλτούρας είναι απόρροια της υποκατάστασης της οικουμενικής αντικειμενικής αλήθειας από τον τυποποιημένο εγγενώς ρελατιβιστικό Λόγο.

Οι πολιτικές συνέπειες της ορθολογιστικής μεταρρύθμισης ήρθαν στο προσκήνιο τον δέκατο όγδοο αιώνα όταν, μέσω της αμερικανικής και γαλλικής επανάστασης, η έννοια του έθνους έγινε η κατευθυντήρια αρχή. Στη σύγχρονη ιστορία η έννοια αυτή έτεινε να εκτοπίσει τη θρησκεία ως το τελικό, υπερατομικό κίνητρο στην ζωή του ανθρώπου. Το έθνος αντλεί την εξουσία του όχι από την αποκάλυψη αλλά από τον Λόγο, ο οποίος νοείται έτσι ως ένα συνάθροισμα θεμελιωδών διοράσεων, έμφυτων ή αναπτυγμένων δια της θεωρη-

σης, κι όχι ως μία κινητήρια δύναμη που ασχολείται απλώς με τα μέσα για να τις θέσει σε ισχύ.

Το ίδιον συμφέρον, στο οποίο ορισμένες θεωρίες του φυσικού νόμου και ηδονιστικές φιλοσοφίες προσπάθησαν να δώσουν ιδιαίτερη έμφαση, θεωρείτο ως μία μόνον τέτοια διάραση, ριζωμένη στην αντικειμενική δομή του σύμπαντος σχηματίζοντας έτσι ένα μέρος μέσα στο όλο σύστημα των κατηγοριών. Στην διανοητική εποχή, η ιδέα του ιδίου συμφέροντος διαβίμαα υπερίσχυσε και τελικά συμπέσε τα άλλα κίνητρα που θεωρούνταν θεμελιώδη για τη λειτουργία της κοινωνίας: αυτή η στάση επικράτησε στις προεξάρχουσες σχολές σκέψης και, κατά την περίοδο του φιλελευθερισμού, στη δημόσια συνείδηση. Η ίδια όμως διαδικασία έφερε στην επιφάνεια τις αντιφάσεις μεταξύ της θεωρίας του ιδίου συμφέροντος και της ιδέας του έθνους. Η φιλοσοφία ήρθε τότε αντιμετώπιζε το δίλημμα να αποδεχθεί τις αναρχιστικές συνέπειες αυτής της θεωρίας ή να γίνει λεία ενός παρόλογου εθνικισμού μολυσμένου από τον ρομαντισμό πολύ περισσότερο από όσο οι θεωρίες των έμφυτων ιδεών που επικράτησαν στην περίοδο του μεριταντισμού.

Ο διανοητικός μπερδαλισμός της αφηρημένης αρχής του ιδίου συμφέροντος – πυρήνας της επίσημης ιδεολογίας του φιλελευθερισμού – δηλούσε το διευρυμένο σχίσμα μεταξύ ιδεολογίας και κοινωνικών συνθηκών στο εσωτερικό των βιομηχανικών κρατών. Από τη στιγμή που η ρωγμή παγιώνεται στην δημόσια συνείδηση δεν απομένει καμία αποτελεσματική ορθολογική αρχή κοινωνικής συνοχής. Η ιδέα της εθνικής κοινότητας (Volksgemeinschaft), αρχικά παρουσιασμένη ως ένα είδωλο, μπορεί εντέλει να συντηρηθεί μόνο με τρομοκρατία. Αυτό εξηγεί την τάση του φιλελευθερισμού να κλίνει προς τον φασισμό και αυτήν

των πνευματικών και πολιτικών εκπροσώπων του φιλελευθερισμού να κάνουν ειρήνη με τους αντιπάλους του. Αυτή η τάση, τόσο συχνά εμφανιζόμενη στην πρόσφατη ευρωπαϊκή ιστορία, μπορεί να προέχεται, εκτός των οικονομικών της αιτίων, από την εσωτερική αντίφαση μεταξύ της υποκειμενιστικής αρχής του ιδίου συμφέροντος και της ιδέας του Λόγου την οποία λέγεται ότι εκφράζει. Αρχικά η πολιτική συγκρότηση θεωρείτο μία έκφραση συγκεκριμένων αρχών θεμελιωμένων στον αντικειμενικό Λόγο. Οι ιδέες της δικαιοσύνης, της ισότητας, της ευτυχίας, της δημοκρατίας, της ιδιοκτησίας, θεωρούνταν όλες ότι ανταποκρίνονται στον Λόγο, ότι εκπροσωπούνται από τον Λόγο. Επομένως, το περιεχόμενο του Λόγου συρρικνώνεται αυθαίρετα σ' ένα απλό μέρος αυτού του περιεχομένου, στο πλαίσιο μιάς μόνον από τις αρχές του: το ειδικό καταλαμβάνει τη θέση του οικουμενικού. Αυτό το *tour de force* στο βασίλειο του διανοητικού προλαίπει το έδαφος για τον νόμο της ισχύος στην επικράτεια του πολιτικού.

Έχοντας παραιτηθεί από την αυτονομία, ο Λόγος έχει γίνει εργαλείο. Κατά την φερεαλιστική άποψη του υποκειμενικού Λόγου, η οποία τονίστηκε από τον βετικισμό, υπογραμμίζεται η έλλειψη συγγένειάς του προς το αντικειμενικό περιεχόμενο. Κατά την αντρομενταλιστική άποψη, που προβάλλεται από τον πραγματισμό, υπογραμμίζεται η υποταγή του σε ετερόνομα περιεχόμενα. Ο Λόγος έχει πλήρως ζευχθεί στον ζυγό της κοινωνικής διαδικασίας. Η λειτουργική του αξία, ο ρόλος του στην κυριάρχηση των ανθρωπων και της φύσης, έχει γίνει το μοναδικό κριτήριο. Οι έννοιες έχουν συρρικνωθεί σε συνόψεις των χαρακτηριστικών τα οποία είναι κοινά σε μερικά δείγματα. Εκφράζοντας μία ομοιότητα, οι έννοιες απαλλάσσονται

Εργαστήριο 1451
2ος όροφος

30
σονται από την φροντίδα να απαριθμούν ιδιότητες, υπηρετώντας έτσι καλύτερα την οργάνωση του παιλικού της γνώσης. Νοούνται ως απλές συντηρήσεις των ειδών στα οποία αναφέρονται. Κάθε χρήση που υπερβαίνει την βοηθητική, τεχνική συνόψιση πραγματικών δεδομένων έχει εξαλειφθεί ως ένα τελευταίο ίχνος πρόληψης. Οι έννοιες έχουν «λειανθεί», εξορθολογιστεί, έχουν γίνει συνταγές για την εξοικονόμηση εργασίας. Είναι σαν η ιδέα η σκέψη να έχει συρρικνωθεί στο επίπεδο των διομηχανικών διαδικασιών, να έχει υποβληθεί σ' ένα αυστηρά λεπτομερές πρόγραμμα — με λίγα λόγια σαν να έχει γίνει αναπόσπαστο μέρος της παραγωγής. Ο Τουντς περιέγραψε μεριές από τις συνέπειες που έχει αυτή η διαδικασία για τη συγγραφή της ιστορίας. Μιλά για την «τάση να γίνει ο αγειοπλάστης σκλάβος του πηλού του... Στον κόσμο της δράσης, ξέρουμε ότι είναι καταστροφικό να μεταχειζόμαστε τα ζώα και τους ανθρώπους σαν να ήταν άψυχα αντικείμενα. Γιατί θα 'πρεπε να υποθέσουμε ότι αυτή η μεταχείριση είναι λιγότερο λανθασμένη στον κόσμο των ιδεών;»

Όσο περισσότερο οι ιδέες γίνονται μηχανικές, εργαλειοποιούνται, τόσο λιγότερο μπορεί να δει κανείς σ' αυτές κάποιες σκέψεις μ' ένα δικό τους νόημα. Θεωρούνται πράγματα, μηχανές. Η γλώσσα συρρικνώνεται απλώς σ' ένα ακόμη εργαλείο μέσα στην γιναντσία μηχανή παραγωγής στη σύγχρονη κοινωνία. Κάθε πρόταση που δεν είναι ισοδύναμη με έναν χειρισμό μέσα σ' αυτή τη μηχανή φαίνεται στον απλό άνθρωπο εξίσου κενή νοήματος όσο θεωρείται ότι είναι από τους σύγχρονους σημασιολόγους, οι οποίοι υπαινίσσονται ότι η καθαρώς συμβολική και χειριστική, δηλαδή η καθαρώς χωρίς πραγματικό περιεχόμενο πρόταση, έχει νόημα. Το νόημα αντικαθίσταται από

Πρώτα γίνονται μηχανές
2ος όροφος

τη λειτουργία ή το αποτέλεσμα στον κόσμο των πραγμάτων και των γεγονότων. Στον βαθμό που οι λέξεις δεν χρησιμοποιούνται εμφανώς για να υπολογίσουμε τεχνικώς σημαντικές πιθανότητες ή γι' άλλους πρακτικούς σκοπούς, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται ακόμη και η ανάπαυση, κινδυνεύουν να θεωρηθούν ύποπτες σαν ένα είδος κουθέντας πωλητού, διότι η αλήθεια δεν είναι αυτοσκοπός.

Στην εποχή του ρελατιβισμού, όταν ακόμη και τα παιδιά βλέπουν τις ιδέες σαν διαφημίσεις ή εκλογικεύσεις, ο φόβος ότι η γλώσσα μπορεί ακόμη να κρύβει μέσα της μυθολογικά κατάλοιπα προέκτισε τις λέξεις μ' έναν νέο μυθολογικό χαρακτήρα. Είναι αλήθεια ότι οι ιδέες έχουν ριζικά εργαλειοποιηθεί και η γλώσσα θεωρείται ένα απλό εργαλείο, είτε για την αποθήκευση και την επικοινωνία των πνευματικών στοιχείων της παραγωγής είτε για την καθοδήγηση των μαζών. Συγχρόνως, η γλώσσα πράττει την εκδήλωση της ξαναγυρίζοντας στη μαγική της φάση. Όπως συνέβαινε στις μέρες της μαγείας, κάθε λέξη θεωρείται μία επικίνδυνη δύναμη που μπορεί να καταστρέψει την κοινωνία και για την οποία πρέπει να θεωρηθεί υπεύθυνος ο ομιλών. Αντιστοίχως, η ανάζητηση της αλήθειας, κάτω από τον κοινωνικό έλεγχο, περικρίπτεται. Η διαφορά μεταξύ σκέψης και πράξης θεωρείται άκυρη. Έτσι κάθε σκέψη θεωρείται μία πράξη· κάθε αναστοχασμός είναι μία θέση και κάθε θέση είναι ένα σύνθημα. Οι πάντες τίθενται υπό κατηγορία γι' αυτά που λένε ή δεν λένε. Το καθετί και ο καθένας ταξινομούνται και χαρακτηρίζονται. Η ιδιότητα του ανθρώπου που εμποδίζει την ταύτιση του ατόμου με μία τάξη είναι «μεταφυσική» και δεν έχει θέση στην εμπειριστική επιστημολογία. Η θυρίδα μέσα στην οποία σπρώχτηκε ο άνθρωπος καθορίζει τα

200 Λόγος
ύρια της μοίρας του. Μόλις μία σκέψη ή μία λέξη γίνει εργαλείο είναι περιττό κανείς όντως να την «σκέφτεται», είναι περιττό δηλαδή να διατρέξει τις λογικές πράξεις που ενέχονται στη λογική διατύπωσή της. Όπως έχει δείχθει, συχνά και ορθά, το πλεονέκτημα των μαθηματικών – το μοντέλο της όλης νεοθεωρητικής σκέψης – βρίσκεται ακριβώς σ' αυτή την «διανοητική οικονομία». Περίπλοκοι λογικοί χειρισμοί διεκπεραιώνονται χωρίς πραγματική εκτέλεση όλων των διανοητικών πράξεων πάνω στις οποίες βασίζονται μαθηματικά και τα λογικά σύμβολα. Αυτή η μηχάνοποίηση είναι όντως απαραίτητη για την επέκταση της διοργανίας· αλλά αν γίνει το χαρακτηριστικό γνώρισμα του νου, αν ο ίδιος ο Λόγος εργαλειοποιηθεί, προσλαμβάνει μία υλικότητα και τύφλωση, γίνεται φετίχ, μία μαγική οντότητα ή οποία μάλλον γίνεται αποδεκτή παρά δίδεται διανοητικά.

36
Ποιες είναι οι συνέπειες της τυποποίησης του Λόγου; Διαταράσσεται, ισότητα, ευτυχία, ανοχή, όλες οι έννοιες που, όπως αναφέρθηκε, πιστευόνταν σε προηγούμενους αιώνες ότι ήταν εγγενείς στον Λόγο ή επικυρωμένες από αυτόν, έχουν χάσει τις πνευματικές ρίζες τους. Παραμένουν στόχοι και σκοποί, αλλά δεν υπάρχει μία λογική αρχή εξουσιοδοτημένη να τις εκτιμήσει και να τις συνδέσει με μία αντικειμενική πραγματικότητα. Επιδεδαιωμένες από παλιά ιστορικά ντόκουμένα, πιθανόν ακόμη να χάρουν κάποιου κύρους και μερικές επιτελούνται στο σύνταγμα των μεγαλύτερων χωρών. Παρ' όλα αυτά, στερούνται επικύρωσης από τον Λόγο με τη σύγχρονή του έννοια. Ποιος μπορεί να πει ότι κάθε ένα από αυτά τα ιδεώδη συνδέεται με την αλήθεια στενότερα από το αντίθετό του; Σύμφωνα με τη φιλοσοφία του μέσου σύγχρονου διανοούμενου, υπάρχει μία μόνο αυθεντία, η επιστήμη-

μη, νοούμενη ως ταξινόμηση γεγονότων και υπολογισμός πιθανοτήτων. Η πρόταση ότι η δικαιοσύνη και η ελευθερία είναι καλύτερες από την αδικία και την καταπίεση είναι επιστημονικά μη αποδείξιμη και άχρηστη. Έφτασε να ηχεί τόσο κενή νοήματος όσο θα ηχούσε η πρόταση ότι το κόκκινο είναι ωραιότερο από το μπλε ή ότι ένα αυγό είναι καλύτερο από γάλα.

Όσο περισσότερο ευνουχίζεται η έννοια του Λόγου, τόσο ευκολότερα προσφέρεται για ιδεολογική χειραγώγηση και για διάδοση ακόμη και των πλέον κατάφορων ψευδών. Η πρόοδος του διαφωτισμού διαλύει την ιδέα του αντικειμενικού Λόγου, τον δογματισμό και την πρόληψη. Συχνά όμως η αντίδραση και ο σκοταδισμός επωφελούνται περισσότερο από αυτή την εξέλιξη. Τα επενδεδυμένα συμφέροντα εναντιωμένα στις παραδοσιακές ανθρωπιστικές αξίες θα επικαλεστούν τον ουδετεροποιημένο, ανήμπορο Λόγο στο όνομα του «κοινού νου». Αυτή τη νέκρωση των βασικών εννοιών μπορούμε να την παρακολοθήσουμε δια μέσου της πολιτικής ιστορίας. Στην Αμερικανική Συντακτική Συνέλευση του 1787, ο John Dickinson από την Πενσυλβάνια αντιδίδετο με μεταξύ εμπειρίας και Λόγου όταν είπε: «Η εμπειρία πρέπει να είναι ο μόνος μας οδηγός. Ο Λόγος μπορεί να μας παραπλανήσει». Ήθελε να επιστήσει την προσοχή κατά ενός υπερβολικά ριζοσπαστικού ιδεαλισμού. Αργότερα οι έννοιες άδειασαν τόσο πολύ από την ουσία τους ώστε μπορούσαν να χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα για να συνηγορήσουν υπέρ της καταπίεσης. Ο Charles O'Connor, περιώνυμος δικηγόρος της περιόδου πριν τον εμφύλιο πόλεμο, ο οποίος είχε κάποτε προταθεί για την προεδρία από μία μερίδα του δημοκρατικού κόμματος, επιχειρηματολόγισε (αφού περιέγραψε τι ευλογία είναι η υποχρεωτική δουλεία): «Επιμένω ότι η

Αρχή Ν. Κοινωνίας ≠ Ηθική
Νόμος

Φοβούμενος τις ιδεαλιστικές αρχές, τη σκέψη καθεαυτή και τους διανοούμενους και τους ουτοπιστές, ο συγγραφέας κομπάζει για τον κοινό του νου, ο οποίος δεν βλέπει τίποτε κακό στη δουλεία.

Οι βασικές έννοιες και τα ιδανικά της ορθολογιστικής μεταφυσικής ήσαν ριζωμένα στην έννοια του οικουμενικώς ανθρώπινου, της ανθρωπότητας, και η τυποποίησή τους υπονοεί ότι έχουν αποκοπεί από το ανθρώπινο περιεχόμενό τους. Με ποιο τρόπο αυτή η απανθρωποποίηση της νόησης επηρεάζει τα ίδια τα θεμέλια του πολιτισμού μας, μπορεί να εκτεθεί παραστατικά αναλύοντας την αρχή της πλειοψηφίας η οποία είναι αναπόσπαστη από την αρχή της δημοκρατίας. Στα μάτια του μέσου ανθρώπου, η αρχή της πλειοψηφίας είναι αυχνά όχι μόνο υποκατάστατο αλλά και βελτίωση του αντικειμενικού Λόγου, αφού οι άνθρωποι είναι εντέλει οι καλύτεροι κριτές των ιδιών συμφερόντων τους, οι αποφάσεις μιάς πλειοψηφίας, σκέφτεται, είναι ασφαλώς εξίσου πολύτιμες σε μία κοινότητα με τις διαισθήσεις ενός λεγόμενου ανώτερου Λόγου. Όμως, η αντίφαση μεταξύ διαίθεσης και της δημοκρατικής αρχής, νοούμενης σε τέτοιους ακατέργαστους όρους, είναι απλώς φανταστική. Διότι τι σημαίνει να λέμε ότι «ένας άνθρωπος ξέρει τα ίδια συμφέροντά του καλύτερα από οιονδήποτε άλλο» – πώς αποκτά αυτή τη γνώση, τι αποδεικνύει ότι η γνώση του είναι ορθή; Στην πρόταση, «Ένας άνθρωπος ξέρει... καλύτερα», υπάρχει μία άρρητη αναφορά σε μία δύναμη που δεν είναι εντελώς αυθαίρετη και η οποία συνδέεται με ένα είδος Λόγου που βρίσκεται πίσω όχι μόνο από τα μέσα αλλά κι από τους σκοπούς. Αν αυτή η δύναμη αποδειχθεί ότι είναι και πάλι απλώς η πλειοψηφία, το όλο επιχείρημα θα συνιστούσε ταυτολογία.

39

Δουλεία
ήθικη κοινωνία

δουλεία των νέγων δεν είναι άδικη είναι δίκαιη, σόφρων και ευεργετική... επιμένω ότι η δουλεία των νέγων... διατάσσεται από τη φύση. Ενδίδοντας στο ολοκάθαρο διάταγμα της φύσης και στις επιταγές της υγιούς φιλοσοφίας, πρέπει να ανακηρύξουμε αυτόν τον θεσμό δίκαιο, αγαθό, νόμιμο και πρόποντο⁸. Ενώ ο Ο'Conor ακόμη χρησιμοποιεί τις λέξεις φύση, φιλοσοφία και δικαιοσύνη, αυτές είναι εντελώς τυποποιημένες και δεν μπορούν να σταθούν ενάντια σε ό,τι αυτός θεωρεί γεγονός και εμπειρία. Ο υποκειμενικός Λόγος υποτάσσεται σε οτιδήποτε. Προσφέρεται στις σκοπιμότητες τόσο των αντιπάλων όσο και των υπερασπιστών των παραδοσιακών ανθρωπιστικών αξιών. Προμηθεύει τόσο την ιδεολογία για κέρδος και αντίδραση, όπως στο παράδειγμα του Ο'Conor, όσο και την ιδεολογία για πρόοδο και επανάσταση.

Ένας άλλος υπέρμαχος της δουλείας, ο Fitzhugh, συγγραφέας της *Κοινωνιολογίας περί τον Νότο*, φαίνεται να θυμάται ότι κάποτε η φιλοσοφία αντιπροσώπευε συγκεκριμένες ιδέες και αρχές και ως εκ τούτου δάλλει εναντίον της εν ονόματι του κοινού νου. Εκφράζει μ' αυτό τον τρόπο, αν και σε μία στρεβλωμένη μορφή, τη σύγκρουση μεταξύ υποκειμενικής και αντικειμενικής έννοιας του Λόγου.

«Οι άνθρωποι των υγιών κρίσεων συνήθως προβάλλουν λάθος αιτίες για τις απόψεις τους διότι δεν έχουν αφαιρετική ικανότητα... Η φιλοσοφία τους συντρίβει όλους στην επιχειρηματολογία, όμως το ένστικτο και ο κοινός νους είναι ορθά και η φιλοσοφία λανθασμένη. Η φιλοσοφία είναι πάντα λανθασμένη και το ένστικτο και ο κοινός νους πάντα ορθά, διότι η φιλοσοφία στερείται παρατηρητικότητας και εξαγει συμπερασμούς από στενές και ανεπαρκείς προκειμενες⁹».

38

Η μεγάλη φιλοσοφική παράδοση η οποία συνέδωσε στην θεμελίωση της σύγχρονης δημοκρατίας δεν ήταν ένοχη αυτής της ταυτολογίας, διότι βάσισε τις αρχές της διακυβέρνησης επάνω σε λίγο ως πολύ θεωρησιακές παραδοχές – παραδειγματός χάριν, στην παραδοχή ότι η ίδια πνευματική ουσία ή ηθική συνέλιξη είναι παρούσα σε κάθε άνθρωπο. Με άλλα λόγια, ο σεβασμός της πλειοψηφίας βασίστηκε σε μία πεποίθηση η οποία ήταν ανεξάρτητη από τις αποφάσεις της πλειοψηφίας. Ο Locke μίλησε ακόμη για τη συμφωνία του φυσικού Λόγου με την αποκάλυψη, όσον αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα¹⁰. Η θεωρία του για τη διακυβέρνηση αναφέρεται στην επιδεξιότητα τόσο του Λόγου όσο και της αποκάλυψης. Υποτίθεται ότι διδάσκουν πως οι άνθρωποι είναι «από φύση όλοι ελεύθεροι, ίσοι και ανεξάρτητοι»¹¹.

Η θεωρία του Locke για τη γνώση είναι ένα παράδειγμα αυτής της απερίθλιτης διαύγειας ύψους η οποία ενώνει τα αντίθετα απλώς θαμπώνοντας τις απαρχώσεις. Δεν ενδιαφέρθηκε να διακρίνει πολύ ξεκάθαρα μεταξύ αισθητηριακού και λογικού, μεταξύ ατομιστικής και διαρθρωτικής προσδιορισμένης εμπειρίας, ούτε έδειξε αν συνήγε την φυσική κατάσταση, από την οποία έβγαλε τον φυσικό νόμο, από λογικές διαδικασίες ή αν την συνέλαβε διαισθητικά. Πάντως, φαίνεται αρκετά ξεκάθαρο ότι η ελευθερία «εκ φύσεως» δεν είναι ταυτόσημη με την ελευθερία στην πραγματικότητα. Η πολιτική του διδασκαλία βασίζεται μάλλον σε λογική επήνωση και λογικές παραγωγές παρά σε εμπειρική έρευνα.

Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τον οπαδό του Locke, τον Rousseau. Όταν ο δεύτερος διακήρυξε ότι η απάρνηση της ελευθερίας είναι αντίθετη με τη φύση του ανθρώπου διότι έτσι «οι πράξεις του ανθρώπου θα

αποστερούντο κάθε ηθικότητας και η θέλησή του θα αποστερείτο κάθε ελευθερίας»¹², ήξερε πολύ καλά ότι η απάρνηση της ελευθερίας δεν ήταν αντίθετη με την εμπειρική φύση του ανθρώπου· ο ίδιος επέκρινε σκληρά άτομα, ομάδες και έθνη για την απάρνηση της ελευθερίας τους. Αναφέρθηκε μάλλον στην πνευματική ουσία του ανθρώπου παρά σε μία ψυχολογική στάση. Η διδασκαλία του για το κοινωνικό συμβόλαιο παράγεται από μία φιλοσοφική διδασκαλία για τον άνθρωπο, σύμφωνα με την οποία μάλλον η αρχή της πλειοψηφίας παρά αυτή της ισχύος αντιστοιχεί στην ανθρώπινη φύση όπως αυτή περιγράφεται στη θεωρησιακή σκέψη. Στην ιστορία της κοινωνικής φιλοσοφίας ακόμη και ο όρος «κοινός νους» είναι αδιαχώριστα συνδεδεμένος με την ιδέα της αυταπόδεικτης αλήθειας. Ήταν ο Thomas Reid εκείνος που, δώδεκα χρόνια πριν από την εποχή της περιφημίας προσούρας του Paine και της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, τόνισε τις αρχές της κοινής λογικής με αυταπόδεικτες αλήθειες συμπεριφέροντας έτσι τον εμπειρισμό με την ορθολογιστική μεταφυσική.

Αποστερημένη από τη λογική της θεμελίωση η δημοκρατική αρχή γίνεται αποκλειστικά εξαρτημένη από τα λεγόμενα συμφέροντα των ανθρώπων και αυτά είναι συναρτήσεις κάποιων τυφλών ή άκρως συνειδητών σκοπομικών δυνάμεων¹³. Δεν παρέχουν καμία εγγύηση κατά της τυραννίας. Κατά την περίοδο του συστήματος της ελευθερίας αγοράς, για παράδειγμα, οι θεσμοί που βασίζονταν στην ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήταν αποδεκτοί από πολλούς ως ένα καλό εργαλείο για έλεγχο της κυβέρνησης και διατήρησης της ειρήνης. Αν όμως αλλάξει η κατάσταση, αν ισχυρές οικονομικές ομάδες θεωρήσουν χρήσιμο να εγκαθιδρύσουν μία δικτατορία και να καταργήσουν την

αρχή της πλειοψηφίας, κοίμα αντίρρηση βασισμένη στον Λόγο δεν μπορεί ν' αντιταχθεί στην πράξη τους. Αν έχουν μία πραγματική πιθανότητα επιτυχίας, θα ήσαν απλώς ανόητοι να μην το ριψοκινδυνεύσουν. Η μόνη εκτίμηση που θα μπορούσε να τους αποτρέψει απ' αυτή την πράξη θα ήταν το ενδεχόμενο να διακυβευτούν τα δικά τους συμφέροντα κι όχι η ανησυχία τους μήπως παραδιαστεί η αλήθεια, ο Λόγος. Από τη στιγμή που η φιλοσοφική θεμελίωση της δημοκρατίας έχει καταρρεύσει, η δήλωση ότι η δικτατορία είναι κακή είναι λογικά ισχυρή μόνον γι' αυτούς που δεν είναι ευεργετούμενοί της, και δεν υπάρχει θεωρητικό εμπόδιο για τον μετασχηματισμό αυτής της δήλωσης στην αντίθεσή της.

Οι άνθρωποι που έφτιαξαν το σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών έλαβαν υπόψη τους «τον θεμελιώδη νόμο κάθε κοινωνίας, τον *lex majoris partis*»¹⁴, αλλά πόσω απείχαν του να υποκαταστήσουν τις αποφάνσεις της πλειοψηφίας με αυτές του Λόγου. Όταν ενσωμάτωσαν ένα μεγαλοφυές σύστημα ελέγχων και ισορροπιών στη δομή της κυβέρνησης, πίστευαν. Όπως το θέτει ο Noah Webster, ότι «οι εξουσίες που δώθηκαν στο Κογκρέσσο είναι εκτεταμένες, αλλά προϋποτίθεται ότι δεν είναι υπερβολικά εκτεταμένες»¹⁵. Ονόμαζε την αρχή της πλειοψηφίας «μία αρχή τόσο οικουμενικά παραδεχόμενη όσο οποιαδήποτε διαισθητική αλήθεια»¹⁶ και έδλεπε σ' αυτήν μία φυσική ιδέα μεταξύ πολλών παρόμοιων μεγαλοπρέπειας. Γι' αυτούς τους ανθρώπους δεν υπήρχε αρχή που να μην αντλεί την αυθεντία της από μία μεταφυσική ή θρησκευτική πηγή. Ο Dickinson θεωρούσε την κυβέρνηση και το καθήκον της ως «θεμελιωμένα στη φύση του ανθρώπου, δηλαδή στη θέληση του Δημιουργού του και... επομένως ιερά. Τότε είναι προσβολή προς

τον Θεό η παράβαση αυτού του καθήκοντος»¹⁷.

Η αρχή της πλειοψηφίας καθεαυτή δεν θεωρείτο βεδαίως εγγύηση δικαιοσύνης. «Η πλειοψηφία», λέει ο John Adams¹⁸, «ανέκαθεν και χωρίς ούτε μια εξαίρεση σφετεριζόταν τα δικαιώματα της μειοψηφίας». Αυτά τα δικαιώματα και όλες οι άλλες βασικές αρχές πιστεύονταν ότι είναι διαισθητικές αλήθειες. Παραλήφθηκαν άμεσα ή έμμεσα από μία φιλοσοφική παράδοση η οποία τότε ήταν ακόμη ζωντανή. Η προέλευσή τους μπορεί να εξακριβωθεί δια μέσου της ιστορίας της δυτικής σκέψης μέχρι πίσω στις θρησκευτικές και μυθολογικές ρίζες τους και ακριβώς απ' αυτές τις καταβολές τους διατήρησαν το «δέος» το οποίο μνημονεύει ο Dickinson.

Ο υποκειμενικός Λόγος δεν έχει χρήση για τέτοιους είδους κληρονομιά. Αποκαλύπτει την αλήθεια ως αυθεντία και μ' αυτό τον τρόπο την απογυμνώνει από την πνευματική της αυθεντία. Σήμερα η ιδέα της πλειοψηφίας, αποστερημένη από τις λογικές βάσεις της, έχει προσλάβει μία εντελώς πορόλογη όψη. Κάθε φιλοσοφική, ηθική και πολιτική ιδέα – που η γραμμή ζωής της η οποία τη συνδέει με τις ιστορικές ρίζες της έχει κοπεί – έχει μία τάση να γίνει ο πυρήνας μιας νέας μυθολογίας κι αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η πρόοδος του διαφωτισμού τείνει μερικές φορές να επαναστραφεί σε δεισιδαιμονία και παράνοια. Η αρχή της πλειοψηφίας, με τη μορφή λαϊκών αποφάνσεων επί καθενός και παντός θέματος, που εφεαρμόζεται μέσω παντός είδους ψηφοφοριών και σύγχρονων τεχνικών επικοινωνίας, έχει γίνει η κυρίαρχη δύναμη την οποία η σκέψη πρέπει να ικανοποιήσει. Είναι ένας νέος θεός, όχι όπως τη συνέλαβαν οι κήρυκες των μεγάλων επαναστάσεων, δηλαδή ως μία δύναμη αντίστασης στην υπέρχουσα αδικία, αλλά

ως μία δύναμη αντίστασης σε ο,τιδήποτε δεν συμμορφούται. Όσο περισσότερο η κρίση των ανθρώπων διαμορφώνεται τεχνιέντως από όλων των ειδών τα συμφέροντα, τόσο η πλειοψηφία παρουσιάζεται ως ορθομιστής της πολιτιστικής ζωής. Υποτίθεται ότι δικαιώνει τα υποκαταστήματα της κουλτούρας σ' όλους τους κλάδους της, κάτω μέχρι τα εξαπατούντα τις μάζες προϊόντα της λαϊκής τέχνης και λογοτεχνίας. Σε όσο μεγαλύτερο βαθμό η επιστημονική προπαγάνδα μεταβάλλει την κοινή γνώμη σε απλό εργαλείο των σκοτεινών δυνάμεων, τόσο περισσότερο η κοινή γνώμη μοιάζει υποκατάστατο του Λόγου. Αυτός ο πλασματικός θόρυβος της δημοκρατικής προόδου αναλώνει την πνευματική ουσία από την οποία τράφηκε η δημοκρατία.

Όχι μόνον οι καθοδηγητικές έννοιες της ηθικής και της πολιτικής, όπως ελευθερία, ισότητα ή δικαιοσύνη, αλλά όλοι οι συγκεκριμένοι στόχοι και σκοποί σ' όλες τις κοινωνικές θέσεις επηρεάζονται από αυτή την αποσύνδεση των ανθρώπινων φιλοδοξιών και δυνατοτήτων από την ιδέα της αντικειμενικής αλήθειας. Σύμφωνα με τα τρέχοντα πρότυπα, οι καλοί καλλιτέχνες δεν υπηρετούν την αλήθεια καλύτερα από καλούς δεσμοφύλακες ή τραπέζιτες ή υπηρετίες. Αν επιχειρούσαμε να ισχυριστούμε ότι η απασχόληση του καλλιτέχνη είναι ευγενέστερη, θα μας έλεγαν ότι ο ισχυρισμός δεν έχει νόημα - ότι ενώ η αποτελεσματικότητα δύο υπηρετιών μπορεί να συγκριθεί με βάση τη σχετική τους καθαριότητα, τιμότητα, δεξιότητα και τα λοιπά, δεν υπάρχει τρόπος να συγκρίνουμε μία υπηρετία με έναν καλλιτέχνη. Όμως, μία προσηκτική ανάλυση θα έδειχνε ότι στη σύγχρονη κοινωνία υπάρχει ένα άρρητο κριτήριο για την τέχνη καθώς και για την ανειδίκευτη εργασία, συγκεκριμένα ο χρόνος,

διότι η αξία με την έννοια μιας ορισμένης αποδοτικότητας είναι μία συνάρτηση του χρόνου.

Ίσως είναι εξίσου κενό νοήματος το να ονομάσουμε ένα συγκεκριμένο τρόπο διαβίωσης, μία θρησκεία, μία φιλοσοφία, καλύτερο(η) ή χειρότερο(η) ή αλλοθέτερο(η) από έναν (μία) άλλον(ην). Αφού οι σκοποί δεν προσδιορίζονται πλέον στο φως του Λόγου, είναι επίσης αδύνατον να πει κανείς ότι ένα οικονομικό ή πολιτικό σύστημα, αδιάφορο πόσο σκληρό και δεσποτικό, είναι λιγότερο λογικό από ένα άλλο. Σύμφωνα με τον τυποποιημένο Λόγο, ο δεσποτισμός, η σκληρότητα, η καταπίεση δεν είναι κακά καθεαυτά. Καμία λογική αρχή δεν θα προσυπέγραφε μία επιτηγορία κατά της δικτατορίας αν απ' αυτήν επρόκειτο να επωφεληθούν οι υποστηρικτές αυτής της αρχής. Φράσεις όπως «η αξιοπρέπεια του ανθρώπου» είτε υπονοούν μία διαλεκτική πρόοδο στην οποία η ιδέα του θείου δικαιώματος διατηρείται και υπερβαίνεται είτε γίνονται τετριμμένα σλόγκανς που αποκαλύπτουν την κενότητα τους μόλις κάποιος διερευνήσει το ειδικό τους νόημα. Η ζωή τους εξαρτάται, ούτως ειπείν, από ασυνείδητες αναμνήσεις. Αν μία ομάδα πεφωτισμένων ανθρώπων ετοιμαζόταν να πολεμήσει ακόμη και το μεγαλύτερο κακό που μπορεί να φανταστεί κανείς, ο υποκειμενικός Λόγος θα έκανε σχεδόν αδύνατη την υπόδειξη απλώς της φύσης του κακού και της φύσης της ανθρωπότητας, που κάνουν τη μάχη επιβεβλημένη. Πολλοί θα ρωτούσαν αμέσως ποιά είναι τα πραγματικά κίνητρα. Θα έπρεπε να δεβαιωθεί το ότι οι λόγοι είναι ρεαλιστικοί, δηλαδή ανταποκρίνονται σε προσωπικά συμφέροντα, παρά το γεγονός ότι, για τη μάζα των ανθρώπων, αυτά τα τελευταία θα ήταν ίσως δυσκολότερο να κατανοηθούν απ' όσο η σιωπηρή επίκληση της κατάστασης της ίδιας.

Το γεγονός ότι ο μέσος άνθρωπος παραμένει ακόμη προσδεμένος στα παλιά ιδανικά μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αντικρούσει κανείς αυτή την ανάλυση. Διατυπωμένη σε γενικούς όρους, η αντίληψη μπορεί να είναι ότι υπάρχει μία δύναμη η οποία αντισταθμίζει τα καταστροφικά αποτελέσματα του τυποποιημένου Λόγου· συγκεκριμένα, η συμμόρφωση με γενικώς αποδεδειγμένες αξίες και συμπεριφορές. Στο κάτω-κάτω, υπάρχει ένας μεγάλος αριθμός ιδεών τις οποίες έχουμε διδαχθεί να λατρεύουμε και να σεβόμαστε από τα πρώτα παιδικά μας χρόνια. Αφού αυτές οι ιδέες και όλες οι συνδεδεμένες μ' αυτές θεωρητικές απόψεις δικαιώνονται όχι από τον Λόγο μόνον αλλά και από μία σχεδόν οικουμενική συναίνεση, θα φαινόταν ότι δεν μπορούν να επηρεαστούν από τον μετασχηματισμό του Λόγου σε απλό εργαλείο. Αντλούν τη δύναμή τους από τον σεβασμό μας για την κοινότητα στην οποία ζούμε, από τους ανθρώπους που έδωσαν τη ζωή τους γι' αυτές, από το σεβασμό που οφείλουμε στους ιδρυτές των νέων φωτισμένων εθνών της εποχής μας. Αυτή η αντίληψη εκφράζει στην πραγματικότητα την αδυναμία της δικαιοσύνης ενός δήθεν αντικειμενικού περιεχομένου από την παρελθούσα και την παρούσα φήμη. Αν η παράδοση, η οποία έχει τόσο συχνά κατηγορηθεί στη σύγχρονη επιστημονική και πολιτική ιστορία, επικληθεί τώρα ως το μέτρο οποιασδήποτε ηθικής ή θεσηκευτικής αλήθειας, αυτή η αλήθεια είναι ήδη επίπλαστη και θα πρέπει να υποφέρει από έλλειψη αυθεντικότητας όχι λιγότερο οξείας από την αρχή η οποία υποτίθεται ότι την δικαιώνει. Στους αιώνες όπου η παράδοση μπορούσε ακόμη να παίζει το ρόλο της αποδεικτικής μαρτυρίας, η πίστη σ' αυτήν παραγόταν από την πίστη σε μία αντικειμενική αλήθεια. Τώρα πια, η αναφορά στην παράδοση φαίνεται

να μην έχει διατηρήσει παρά μόνο μία λειτουργία από αυτούς τους παλιότερους χρόνους: δεικνύει ότι η συνάντηση πίσω από την αρχή την οποία επιζητά να επιβεβαιώσει είναι οικονομικά ή πολιτικά ισχυρή. Όποιος την προσβάλλει προειδοποιείται.

Τον δέκατο όγδοο αιώνα η πεποίθηση ότι ο άνθρωπος έχει προικιστεί με ορισμένα δικαιώματα δεν ήταν επανάληψη των πεποιθήσεων της κοινότητας, ούτε καν επανάληψη των πεποιθήσεων των κληροδοτημένων από τους προγόνους. Ήταν ένας αναστοχασμός της κατάστασης εξέκνυν των ανθρώπων που διεκδικούσαν αυτά τα δικαιώματα· εξέφραζε μία κριτική των συνθηκών που επιτακτικά ζητούσαν αλλαγή και αυτή η απαίτηση γινόταν κατανοητή και μεταφραζόταν σε φιλοσοφική σκέψη και ιστορικές ενέργειες. Οι πρωτοπόροι της σύγχρονης σκέψης δεν συνήγαν το τι είναι καλό από τον νόμο – ακόμη και παραβιάζαν τον νόμο – αλλά προσπάθησαν να συμβιβάσουν τον νόμο με το καλό. Ο ιστορικός ρόλος τους δεν ήταν να προσφέρουν τα λόγια και τις πράξεις τους στο κείμενο παλιών γραφών ή γενικώς αποδεδειγμένων διδασκαλιών: αυτοί οι ίδιοι δημιούργησαν τις γραφές και προκάλεσαν την αποδοχή των διδασκαλιών τους. Σήμερα, εκείνοι που τιμούν αυτές τις διδασκαλίες κι έχουν αποστερηθεί μιας κατάλληλης φιλοσοφίας τις θεωρούν είτε εκφράσεις απλώς υποκειμενικών επιθυμιών είτε ένα καθιερωμένο πρότυπο το οποίο αντλεί την αυθεντία του από τον αριθμό των ανθρώπων που πιστεύουν σ' αυτό και από τη διάρκεια της ύπαρξής του. Το γεγονός ακριβώς ότι η παράδοση σήμερα χρειάζεται να επικληθεί δείχνει ότι έχει χάσει την επιρροή της στους ανθρώπους. Δεν προκαλεί απορία το γεγονός ότι ολόκληρα έθνη – και η Γερμανία δεν είναι το μόνον – φαίνεται να αφυπνίστηκαν ένα πρωι-

στον άνθρωπο
κατασκευάζει

νό για ν' ανακαλύψουν ότι τα πλέον σεδαστά ιδανικά τους ήταν απλώς πομπόλογες.
Είναι γεγονός ότι μολονότι η πρόοδος του υποκειμενικού Λόγου κατέστρεψε τη θεωρητική βάση των μυθολογικών θερησκευτικών και ορθολογιστικών ιδεών, η πολιτισμένη κοινωνία συντηρείται μέχρι σήμερα από τα υπολείμματα αυτών των ιδεών. Τείνουν όμως να γίνουν περισσότερο παρά ποτέ απλώς υπολείμματα και έτσι σταδιακά χάνουν τη δύναμή τους να πείθουν. Όταν οι μεγάλες θερησκευτικές και φιλοσοφικές συλλήψεις ήταν ζωντανές, οι σκεπτόμενοι άνθρωποι δεν εξυμνούσαν την ταπεινοφροσύνη και την αδελφική αγάπη, την δικαιοσύνη και τον ανθρωπισμό, επειδή ήταν ρεαλιστικό να διατηρεί κανείς αυτές τις αρχές και παράδοξο κι επικίνδυνο να παρακλίνει από αυτές ή επειδή αυτά τα αξιώματα εναρμονίζονταν περισσότερο από άλλα με τις υποτιθέμενες ελεύθερες προτιμήσεις τους. Πίστευαν σ' αυτές τις ιδέες διότι μέσα σ' αυτές έβλεπαν στοιχεία αλήθειας, διότι τις συσχέτιζαν με την ιδέα του Λόγου*, με τη μορφή είτε του Θεού είτε ενός υπερβατικού νου, είτε ακόμη και της φύσης ως μια αιώνιας αρχής. Όχι μόνον οι ύψιστοι στόχοι θεωρούνταν ότι έχουν ένα αντικειμενικό νόημα, μία εγγενή σημασία, αλλά ακόμη κι οι ταπεινότερες επιδιώξεις και αρέσκειες εξαρτούνταν από μία πίστη στη γενική επιθυμητότητα, στην εγγενή αξία των αντικειμένων τους.

Οι μυθολογικές, αντικειμενικές καταβολές, όπως έχουν καταστραφεί από τον υποκειμενικό Λόγο, δεν ανήκουν απλώς σε μεγάλες οικουμενικές έννοιες, αλλά βρίσκονται και στη βάση κάποιων φαινομενικά

* Στο πρωτότυπο ελληνικά με λατινικούς χαρακτήρες.

ωτ

προσωπικών, εντελώς ψυχολογικών συμπεριφορών και ενεργειών. Όλες - μέχρι και τα συναισθήματα τα ίδια - αποπνέουν, καθώς έχουν εκκινωθεί από αυτό το αντικειμενικό περιεχόμενο, αυτήν τη σχέση με την υποτιθέμενη αντικειμενική αλήθεια. Όπως τα παιδικά παιχνίδια και οι αρέσκειες των ενηλίκων πηγάζουν από τη μυθολογία, έτσι κάθε χαρά συνδεόταν κάποτε με μία πίστη σε μία τελική αλήθεια.

Ο Thorstein Veblen ξεκίνησε τα στρεβλωμένα μεσαιωνικά κίνητρα που ενυπάρχουν στην αρχιτεκτονική του δέκατου ένατου αιώνα¹⁹. Ανακάλυψε ότι ο πόθος για μεγαλοπρεπή επίδειξη και διάκοσμο είναι κατάλοιπο φεουδαρχικών στάσεων. Πάντως, η ανάλυση της λεγόμενης τιμητικής σπατάλης οδηγεί στην ανακάλυψη όχι μόνο ορισμένων όψεων βαρβαρικής καταπίεσης που επιζούν στη σύγχρονη κοινωνική ζωή και στην ατομική ψυχολογία αλλά και της συνεχίζομενης λειτουργίας των προ πολλού ξεχασμένων μορφών λατρείας, φόβου και δεισιδαιμονίας. Αυτές εκφράζονται στις πιο «φυσικές» προτιμήσεις κι αντιπάθειες και θεωρούνται δεδομένες στον πολιτισμό. Λόγω της εμφανούς έλλειψης λογικών κινήτρων εκλογικεύονται σύμφωνα με τον υποκειμενικό Λόγο. Το γεγονός ότι σε κάθε σύγχρονη κουλτούρα το «υψηλό» κατατάσσεται ιεραρχικά πάνω από το «χαμηλό», ότι το καθαρό είναι ελκυστικό κι η θρωμά απεχθής, ότι ορισμένες μυρωδιές θεωρούνται ωραίες κι άλλες αηδιαστικές, ότι ορισμένα είδη τροφής λατρεύονται κι άλλα προκαλούν αποστροφή, οφείλεται μάλλον σε παλιά ταμπού, μύθους και λατρείες και στην τύχη που αυτά είχαν στην ιστορία παρά στην υγιεινή ή σε άλλους πραγματιστικούς λόγους τους οποίους πεφωτισμένα άτομα ή φιλελεύθερες θρησκείες προστάθισαν να προωθήσουν.

Αυτοί οι παλιοί τρόποι ζωής που σιγονταίνουν κάτω από την επιφάνεια του σύγχρονου πολιτισμού παρέχουν ακόμη, σε πολλές περιπτώσεις, τη θαλασσογαλή που ενυπάρχει σε κάθε απόλαυση, σε κάθε αγάπη ενός πράγματος χάριν του ίδιου μάλλον παρά χάριν ενός άλλου. Η χαρά να διατηρείς έναν κήπο ανάγεται στους αρχαίους χρόνους όταν οι κήποι ανήκαν στους θεούς και καλλιεργούνταν γι' αυτούς. Η αίσθηση της ομορφιάς τόσο στη φύση όσο και στην τέχνη συνδέεται, με χίλιες λεπτές κλωστές, μ' αυτές τις παλιές προλήψεις²⁰. Εάν, γλευάζοντας ή επιδεικνύοντας τις κλωστές, ο σύγχρονος άνθρωπος τις κόψει, η απόλαυση ίσως συνεχιστεί για λίγο αλλά η εσώτερη ζωή της έχει σβήσει.

Δεν μπορούμε να αποδόσουμε την απλάυση που μας δίνει ένα λουλούδι ή η αιμόσφαιρα ενός δωματίου σε ένα αυτόνομο αισθητικό ένστικτο. Η αισθητική ευαισθησία του ανθρώπου σχετίζεται στην προϊστορία της με διάφορες μορφές ειδωλολατρίας· η πίστη του στην αγνότητα ή την ιερότητα ενός πράγματος προηγείται της τέφνης του από την ομορφιά του. Αυτό ισχύει εξίσου για έννοιες όπως η ελευθερία και ο ανθρωπισμός. Αυτό που ειπώθηκε για την αξιοπρέπεια του ανθρώπου ισχύει θεαίμως και για τις έννοιες της δικαιοσύνης και της ισότητας. Τέτοιες έννοιες πρέπει να διατηρήσουν το αρνητικό στοιχείο, όπως την άρνηση της αρχαίας φάσης της αδικίας ή της ανισότητας, και ταυτοχρόνως να συντηρήσουν την αρχική απόλυτη σημασία που είναι ριζωμένη στις τρομερές καταστροφές τους. Άλλιώς γίνονται όχι μόνον αδιάφορες αλλά και αναληθείς.

Όλες αυτές οι τιμώμενες ιδέες, όλες οι δυνάμεις, εκτός από την σωματική δύναμη και το υλικό συμφέ-

ρον, οι οποίες κρατούν ενωμένη την κοινωνία υπάρχουν ακόμη αλλά έχουν υποσκαφθεί από την τυποποίηση του Λόγου. Η διαδικασία αυτή, όπως είδαμε, συνδέεται με την πεποίθηση ότι οι στόχοι μας, όποιοι κι αν είναι, εξαρτώνται από αρέσκεις κι απαρέσκεις που καθεαυτές δεν έχουν νόημα. Ας υποθέσουμε ότι η πεποίθηση αυτή διεισδύει πράγματι στις λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής - και έχει ήδη διεισδύσει βαθύτερα απ' όσο συνειδητοποιούν οι περισσότεροι από μας. Όλο και λιγότερο το οτιδήποτε γίνεται χάριν αυτού του ίδιου. Ένας περίπατος τον οποίο κάνει ένας άνθρωπος έξω από την πόλη στις όχθες ενός ποταμού ή σε μία βουνοκορφή θα ήταν κάτι παράλογο και ηλίθιο κρινόμενο με ωφελμιστικά κριτήρια· ο άνθρωπος αυτός επιδίδεται σ' ένα ανόητο ή καταστrophικό πάρεργο. Σύμφωνα με τον τυποποιημένο Λόγο, μια δραστηριότητα είναι λογική μόνον αν υπηρετεί έναν άλλο σκοπό, π.χ. την υγεία ή τη χαλάρωση, ο οποίος τον βοηθά ν' αναπληρώσει την εργασιακή του δύναμη. Μ' άλλα λόγια η δραστηριότητα είναι απλώς εργαλείο, διότι αποκτά νόημα μόνον μέσω της σύνδεσής της με άλλους σκοπούς.

Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ευχαρίστηση την οποία αντλεί ένας άνθρωπος από ας πούμε, ένα ποτό θα διαρκέσει πολύ αν αυτός είναι αριστί πεπεισμένος ότι τα σήματα και τα χρώματα που βλέπει είναι μόνον σήματα και χρώματα, ότι όλες οι δομές στις οποίες παίζουν ένα ρόλο είναι καθαρά υποκειμενικές και δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με οποιαδήποτε τάξη ή ολότητα με νόημα, ότι αυτά απλώς και κατανάγκη δεν εκφράζουν τίποτα. Αν τέτοιες απολαύσεις έχουν γίνει συνήθειες, μπορεί να συνεχίσει να τις χαίρεται για το υπόλοιπο της ζωής του ή μπορεί να μην συνειδητοποιήσει ποτέ εντελώς την έλλειψη

νοήματος των πραγμάτων που λατρεύει. Οι προτιμήσεις μας διαμορφώνονται στην πρώιμη παιδική ηλικία: ό,τι μαθαίνουμε αργότερα μας επηρεάζει λιγότερο. Τα παιδιά μπορεί να μιμούνται τον πατέρα, ο οποίος ήταν εθισμένος σε μεγάλους περιπάτους, αλλά αν η τυποποίηση του Λόγου έχει προχωρήσει αρκετά, θα θεωρήσουν ότι έχουν κάνει το καθήκον τους προς το σώμα τους αν εκτελέσουν μία σειρά γυμναστικών ασκήσεων με τις εντολές μιας ραδιοφωνικής φωνής. Ξανένας περίπλος στην εξοχή δεν είναι πλέον αναγκαίος· κι έτσι η ίδια η έννοια του τοπίου όπως διώνεται από έναν πεζοπόρο γίνεται κενή νοήματος και αβίαστη. Το τοπίο εκφυλλίζεται τελείως σε τοπιογραφία.

Οι Γάλλοι συμβολιστές είχαν έναν ιδιαίτερο όρο για να εκφράσουν την αγάπη τους για πράγματα που είχαν χάσει την αντικειμενική σημασία τους, συγκεκριμένα, τον όρο «spleen» («δυσθυμία» μελαγχολία). Η συνειδητή, προκλητική αυθαιρεσία στην επίλογό των αντικειμένων, ο «παραλογισμός» της, η «διαστροφή» της, ως εάν με μία σιωπηλή χειρονομία να αποκαλύπτει το παρόλογο της ωφελμιστικής λογικής, την οποία μετά ρατίζει κατά πρόσωπο για να δείξει την ασυμφωνία της με την ανθρώπινη εμπειρία. Κεί ενώ, μ' αυτό το «σοκ», την κάνει να συνειδητοποιήσει το γεγονός ότι ξεχνά το υποκείμενο, η χειρονομία εκφράζει ταυτοχρόνως την θλίψη του υποκειμένου για την ανικανότητά του να επιτύχει μία αντικειμενική τάξη.

Η κοινωνία του εικοστού αιώνα δεν ταράζεται με τέτοιες αντιφάσεις. Γι' αυτήν νόημα μπορεί να επιτευχθεί μόνο με έναν τρόπο: εξυπηρέτηση ενός σκοπού. Οι αρέσκειες και απαρέσκειες, οι οποίες στην μαζική κουλτούρα έχουν γίνει χωρίς νόημα, είτε εξαποστέ-

λονται στο κεφάλαιο των ψυχαγωγίων, των δραστηριοτήτων του ελεύθερου χρόνου, των κοινωνικών επαφών, κλπ., είτε αφήνονται να εκλείψουν βαθμιαία. Το spleen, η διαμαρτυρία του μη-κονφορμισμού, του ατόμου, έχει το ίδιο υποβληθεί σε πειρασμό: η μονομανία του δανδή μετατρέπεται στο χόμπυ του Babbitt. Η ιδέα του χόμπυ, της «διασκέδασης», του «κεριού», δεν εκφράζει καμία απολύτως λύπη για την εξαφάνιση του αντικειμενικού Λόγου και την απογύμνωση της πραγματικότητας από κάθε ενυπόχον «νόημα». Ο άνθρωπος που ενδίδει σ' ένα χόμπυ ούτε καν προσποιείται ότι έχει κάποια σχέση με την τελική αλήθεια. Όταν καλείσαι σ' ένα ερωτηματολόγιο να δηλώσεις το χόμπυ σου, γράφεις γκολφ, δίσκλα, φωτογραφία ή τα παρόμοια, τόσο συλλογιστά, όσο θα έγραφες το βάρος σου. Ως αναγνωρισμένες, εκλογικευμένες προτιμήσεις που θεωρούνται αναγκαίες για να διατηρήσουν τους ανθρώπους σε καλή διάθεση, τα χόμπυ έχουν γίνει θεσμός. Ακόμη κι η στερεότυπη καλή διάθεση, που δεν είναι τίποτε καλύτερο από μία ψυχολογική προϋπόθεση της αποτελεσματικότητας, μπορεί να ξεθωριάσει μαζί με όλα τ' άλλα συναισθήματα μόλις χάσουμε το τελευταίο ίχνος ενθύμησης ότι κάποτε σχετιζόταν με την ιδέα του θελού. Εκείνοι που «συνεχίζουν να χαμογελούν» αρχίζουν να φαίνονται λυπημένοι και ίσως ακόμη και απελπισμένοι.

Αυτό που ειπώθηκε αναφορικά με τις μικρότερες απολαύσεις ισχύει και για τις υψηλότερες φιλοδοξίες να επιτύχουμε το καλό και ωραίο. Η γρήγορη αντίληψη των γεγονότων υποκαθιστά την πνευματική διεύδυση στα φαινόμενα της εμπειρίας. Το παιδί που ξέρει τον Άγιο Βασίλη σαν υπάλληλο ενός πολυκαταστήματος κι αντιλαμβάνεται τη σχέση μεταξύ μεγέ-

40

θους των πωλήσεων και Χριστουγέννων, μπορεί να θεωρήσει φυσικό ότι υπάρχει μία εν γένει αλληλεπίδραση μεταξύ θρησκείας και εμπορίου. Ο Emerson την εποχή του το παρατήρησε με μεγάλη πικρία: «Οι θρησκευτικοί θεσμοί... απέκτησαν ήδη μία αξία στην αγορά ως συντηρητές της ιδιοκτησίας· αν οι κληρικοί και τα μέλη της εκκλησίας δεν μπορούσαν να τους διατηρήσουν, τότε τα εμπορικά επιμελητήρια και οι πρόεδροι των τραπεζών, οι ίδιοι οι πανδοχείς και οι γαιοκτήμονες της χώρας, θα συναθροιστούν με μανία για να τους υποστηρίξουν»²¹. Σήμερα τέτοιες αλληλοσυνδέσεις, καθώς και η ετερογένεια της αλήθειας και της θρησκείας, θεωρούνται δεδομένες. Το παιδί μαθαίνει νωρίς να είναι καλόδοιο· μπορεί να συνεχίσει να παίζει το ρόλο του του αφελούς παιδιού δείχνοντας συγχρόνως την πονηρή του επίγνωση μόλις δρεθεί μόνο με άλλα παιδιά. Αυτό το είδος πλουραλισμού, που προκύπτει από την μοντέρνα παιδεία τη σχετική με όλες τις ιδεώδεις αρχές, δημοκρατικές ή θρησκευτικές, συγκεκριμένα, από το γεγονός ότι παραμένουν αυστηρά σε ειδικές περιπτώσεις, όσο οικουμενικό κι αν είναι το νόημά τους, καλλιεργεί ένα σχιζοφρενικό χαρακτηριστικό της μοντέρνας ζωής.

Ένα έργο τέχνης φιλοδοξούσε κάποτε να πει στον κόσμο τι είναι, να διατυπώσει μία τελική κρίση. Σήμερα είναι εντελώς ουδετεροποιημένο. Ας πάρουμε για παράδειγμα την Ηρωική Συμφωνία του Beethoven. Ο μέσος ακροατής συναυλιών σήμερα αδυνατεί να δώσει το αντικειμενικό της νόημα. Την ακούει σαν να είχε γραφτεί για να επεξηγήσει παραστατικά τα σχόλια του συντάκτη του προγράμματος. Όλα είναι αποτυπωμένα μαύρο σε άσπρο: η ένταση μεταξύ ηθικών κανόνων και κοινωνικής πραγματικότητας, το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την κατάσταση στη Γαλ-

λία, η πνευματική ζωή στη Γερμανία δεν μπορούσε να εκφραστεί πολιτικά αλλά έπρεπε να αναζητήσει διέξοδο στην τέχνη και τη μουσική. Η σύνθεση πραγματοποιήθηκε, έγινε μουσικό κομμάτι, και η επέλεσής της μία απασχόληση του ελεύθερου χρόνου, ένα γεγονός, μία ευκαιρία για λαμπρές επιδόσεις ή μία κοινωνική συνάθροιση στην οποία πρέπει να παραστεί κανείς αν ανήκει σε μία ορισμένη ομάδα. Αλλά δεν έχει απομείνει καμία ζωντανή σχέση με το εν λόγω έργο, καμία άμεση, αυθόρμητη κατανόηση της λειτουργίας του ως μιας έκφρασης, κανένα δώμα της συνολικότητάς του ως μιας εικόνας αυτού που κάποτε αποκαλείτο αλήθεια. Αυτή η πραγματοποιήση είναι τυπική της υποκειμενοποίησης και της τυποποίησης του Λόγου. Μεταμορφώνει τα έργα τέχνης σε πολιτιστικά εμπορεύματα και την κατανάλωσή τους σε μία σειρά από τυχαία συναισθήματα αποχωρισμένα από τις πραγματικές μας προθέσεις και φιλοδοξίες. Η τέχνη έχει αποκοπεί από την αλήθεια όπως επίσης και η πολιτική ή η θρησκεία.

Η πραγματοποίηση είναι μία διαδικασία που η κατγωγή της βρίσκεται στις απαρχές της οργανωμένης κοινωνίας και της χρήσης εργαλείων. Όμως, ο μετασχηματισμός όλων των προϊόντων της ανθρώπινης δραστηριότητας σε εμπορεύματα επιτεύχθηκε μόνο με την εμφάνιση της βιομηχανικής κοινωνίας. Τις λειτουργίες που κάποτε επιτελούσε ο αντικειμενικός Λόγος, η αυταρχική θρησκεία ή η μεταφυσική τις έχουν αναλάβει οι μηχανισμοί της ανώνυμης οικονομικής μηχανής οι οποίοι κάνουν τους ανθρώπους αντικοιμιστές. Είναι η τιμή που πληρώνεται στην αγορά εκείνο το οποίο καθορίζει το κατά πόσο πουλιέται το εμπόρευμα και έτσι τον βαθμό παραγωγικότητας ενός συγκεκριμένου είδους εργασίας. Οι δραστηριότητες

στιγματίζονται ως ανόητες ή περιτιές, ως πολυτέλειες, εκτός αν είναι χρήσιμες ή, όπως σε καιρό πολέμου, αν συμβάλουν στην διατήρηση και προστασία των γενικών συνθηκών υπό τις οποίες μπορεί να ανθίσει η διομηχανία. Η παραγωγική εργασία, χειρωνακτική ή διανοητική, έχει γίνει αξιολάτρευτη, πράγματι ο μόνος παραδεκτός τρόπος ν' αναλώσει κανείς τη ζωή του, και κάθε απασχόληση, η επιδίωξη κάθε σκοπού, ο οποίος τελικώς αποφέρει ένα εισόδημα, ονομάζεται παραγωγική.

Οι μεγάλοι θεωρητικοί της κοινωνίας της μεσαιώ-
τάξης, ο Machiavelli, ο Hobbes και άλλοι, αποκαλούσαν τους φεουδάρχες και τους κληρικούς του μεσαιώ-
να παράσιτα, διότι οι τρόποι ζωής τους εξαρτώνταν από την παραγωγή αλλά δεν συνεισέφεραν άμεσα σ' αυτήν. Ο κλήρος και οι αριστοκράτες θεωρούντο ότι αφιέρωναν τη ζωή τους στον Θεό και στην ιερότητα ή στους έρωτες αντιστοίχως. Και μόνο με την ύπαρξη και τις δραστηριότητές τους δημιουργούσαν σύμβολα που θαυμάζονταν και λατρεύονταν από τις μάζες. Ο Machiavelli και οι οπαδοί του αναγνώρισαν ότι οι καιροί είχαν αλλάξει και έδειξαν πόσο πλασματικές ήταν οι αξίες των πραγμάτων στα οποία είχαν αφιερώσει τον χρόνο τους οι παλιοί κυβερνήτες. Ο Machiavelli επηρέασε τις απόψεις μέχρι τη διδασκαλία του Veblen. Σήμερα η πολυτέλεια δεν απορρίπτεται, τουλάχιστον όχι από τους παραγωγούς ειδών πολυτελείας. Εντούτοις, δεν δόσκει τη δικαίωσή της στην ίδια της την ύπαρξη αλλά στις ευκαρίες που δημιουργεί για το εμπόριο και τη διομηχανία. Τα είδη πολυτελείας είτε υιοθετούνται ως είδη πρώτης ανάγκης από τις μάζες είτε θεωρούνται μέσα αναψυχής. Τίποτε, ούτε καν η υλική ευημερία, η οποία έχει ήδη υποκαταστήσει την σωτηρία της ψυχής ως τον ύψιστο

σκοπό του ανθρώπου, δεν έχει αξία απ' εαυτής, κα-
νένας σκοπός ως τέτοιος δεν είναι καλύτερος από
έναν άλλον.

Η σύγχρονη σκέψη προσπάθησε να φτιάξει από αυ-
τή την αντίληψη μία φιλοσοφία όπως αντιπροσωπεύε-
ται από τον πραγματισμό²². Ο πυρήνας αυτής της
φιλοσοφίας είναι η άποψη ότι μία ιδέα, μία έννοια ή
μία θεωρία δεν είναι παρά ένα σχήμα ή ένα σχέδιο
δράσης και συνεπώς η αλήθεια δεν είναι τίποτε άλλο
παρά το επιτυχές της ιδέας. Σε μια ανάλυση του
Πραγματισμού του William James, ο John Dewey οχο-
λιάζει τις έννοιες της αλήθειας και του νοήματος. Πα-
ραθέτοντας τον James, λέει: «Οι αληθινές ιδέες μας
οδηγούν σε χρήσιμα φραστικά και εννοιολογικά πε-
δία καθώς κι απ' ευθείας σε χρήσιμα λογικά συμπε-
ράσματα. Οδηγούν σε συνοχή, σταθερότητα και εφου-
σα συνομιλία». Μία ιδέα, εξηγεί ο Dewey, είναι «μία
συναλλαγματική που έχει εκδοθεί με αντικρυμμα
υπαρκτά πράγματα και με πρόθεση να δράση έτσι
ώστε να τα τακτοποιήσει κατά έναν ορισμένο τρόπο.
Πράγμα από το οποίο έπεται ότι αν η συναλλαγματι-
κή εξωφληθεί, αν οι τρόποι ζωής, ακολουθώντας μετά
από λίγο τις πράξεις, επανатаκτοποιηθούν ή επανα-
προσαρμοστούν κατά τον τρόπο που σκόπευε η ιδέα,
τότε η ιδέα είναι αληθής»²³. Αν δεν υπήρχε ο ιδρυτής
της σχολής Charles S. Peirce, ο οποίος μας είπε ότι
«έμαθα φιλοσοφία από τον Kant»²⁴, θα έμειναν κα-
νείς στον πειρασμό να αρνηθεί οποιαδήποτε φιλο-
σοφική προέλευση σε μία διδασκαλία που ισχυρίζεται
όχι ότι οι προσδοκίες μας εκπληρώνονται και οι πρά-
ξεις μας είναι επιτυχείς επειδή οι ιδέες μας είναι αλη-
θινές αλλά μάλλον ότι οι ιδέες μας είναι αληθινές
επειδή οι προσδοκίες μας εκπληρώνονται και οι πρά-
ξεις μας είναι επιτυχείς. Πράγματι, θα αδικούσαμε

τον Kant αν τον καθιστούσαμε υπεύθυνο γι' αυτή την εξέλιξη. Αυτός έκανε την επιστημονική επίγνωση να εξαρτάται από υπερβατικές, όχι από εμπειρικές λειτουργίες. Δεν ρευστοποιήσε την αλήθεια ταυτίζοντάς την με τις πρακτικές ενέργειες επαλήθευσης, ούτε διδάσκοντας ότι νόημα και αποτέλεσμα είναι ταυτόσημα. Σε τελευταία ανάλυση προσπάθησε να εδραιώσει την απόλυτη εγκυρότητα ορισμένων ιδεών per se, χάριν αυτών των ιδιών. Ο πραγματιστικός περιορισμός του οπτικού πεδίου συρρικνώνει το νόημα κάθε ιδέας σ' ένα σχέδιο ή σε μία συναλλαγματική.

Ο πραγματισμός από τις απαρχές του δικαίωσε άρρητα την κρατούσα υποκατάσταση της λογικής της αλήθειας με αυτήν της πιθανότητας, η οποία από τότε επικράτησε ευρέως. Διότι αν μία έννοια ή μία ιδέα είναι σημαντική μόνον λόγω των συνεπειών της, κάθε απόφανση εκφράζει μία προσδοκία με υψηλότερο ή χαμηλότερο βαθμό πιθανότητας. Σε αποφάνσεις που αφορούν το παρελθόν, τα προσδοκώμενα γεγονότα είναι η διαδικασία της επιδεδάωσης, η παραγωγή αποδεικτικών στοιχείων από ανθρώπινες μαρτυρίες ή οποιουδήποτε είδους ντοκουμέντα. Η διαφορά μεταξύ της επιδεδάωσης μίας κρίσης από τα γεγονότα τα οποία προλέγει και της επιδεδάωσής της από τις πράξεις διερεύνησης που ίσως απαιτεί, βουλιάζει στην έννοια της επαλήθευσης. Η διάσταση του παρελθόντος, απορροφημένη από αυτήν του μέλλοντος, εκβάλλεται από την λογική. «Η γνώση», λέει ο Dewey²⁵, «είναι πάντα ζήτημα της χρήσης που κάνουμε των εμπειριών φυσικών γεγονότων, χρήση κατά την οποία δεδομένα πράγματα, τα μεταχειριζόμαστε ως ενδείξεις των εμπειριών που θα έχουμε υπό διαφορετικές συνθήκες»²⁶.

Σύμφωνα μ' αυτό το είδος φιλοσοφίας η πρόβλεψη

είναι η ουσία όχι μόνον του υπολογισμού αλλά όλης της σκέψης ως τέτοιας. Δεν διαφοροποιεί επαρκώς μεταξύ κρίσεων οι οποίες πραγματικά εκφράζουν μία πρόγνωση – π.χ. «Αύριο θα δρέξει» – και αυτών οι οποίες μπορούν να επαληθευτούν αμέσως μετά την διατύπωσή τους, πράγμα που φυσικά ισχύει για κάθε κρίση. Το παρόν νόημα και η μελλοντική επαλήθευση μιας πρότασης δεν είναι το ίδιο πράγμα. Η κρίση ότι ένας άνθρωπος ασθενεί ή ότι η ανθρωπότητα ψυχωρραγεί δεν αποτελεί πρόγνωση, ακόμη και αν μπορεί να επαληθευτεί με μία διαδικασία που έπεται της διατύπωσής της. Δεν είναι πρακτική ακόμη κι αν μπορεί να επιφέρει ανάσφαση.

Ο πραγματισμός αντανακλά μία κοινωνία που δεν έχει χρόνο να θυμηθεί και να συλλογιστεί.

The world is weary of the past,
Oh, might it die or rest at last*.

Όπως και η επιστήμη, η ίδια η φιλοσοφία «γίνεται όχι μία συλλογιστική επισκόπηση της ύπαρξης ούτε μια ανάλυση αυτού που πέρασε και τελείωσε, αλλά μία παρατήρηση μελλοντικών δυνατοτήτων με σκοπό να επιτευχθεί το καλύτερο και να αποφευχθεί το χειρότερο»²⁷. Η πιθανότητα ή, καλύτερα, η υπολογισιμότητα υποκαθιστά την αλήθεια και η ιστορική διαδικασία, η οποία στην κοινωνία τείνει να κάνει την αλήθεια μία κενή φράση, ευλογείται από τον πραγματισμό, ο οποίος κάνει μία κενή φράση αυτής της διαδικασίας φιλοσοφία.

Ο Dewey εξηγεί τι, κατά τον James, είναι «η σημα-

* Ο κόσμος έχει κουραστεί από το παρελθόν,
Ω! ας πεθάνει ή ας ησυχάσει επιτέλους.

σία ενός αντικειμένου: το νόημα που πρέπει να εμπεριέχεται στην σύλληψη ή στον ορισμό του. Για να επιτύχουμε τέλεια διαύγεια στις σκέψεις μας για ένα αντικείμενο αρκεί μόνο να σκεφτούμε τι πιθανά αποτελέσματα πρακτικού χαρακτήρα μπορεί να συνεπάγεται το αντικείμενο, τι αισθήματα πρέπει να περιμένουμε από αυτό και τι αντιδράσεις πρέπει να προετοιμάσουμε, ή πιο συνοπτικά, όπως παραθέτει από τον [Wilhelm] Ostwald, όλες οι πραγματικότητες επιρραίζουν την πρακτική μας και αυτή η επίρρεια είναι το νόημά τους για μας».

Ο Dewey δεν κατανοεί πώς μπορεί κανείς ν' αμφισβητήσει τη σημασία αυτής της θεωρίας, «ή... να την κατηγορήσει για υποκειμενισμό ή ιδεαλισμό, αφού το αντικείμενο με την ικανότητά του να παράγει αποτελέσματα έχει προϋποθέσει».²⁸ Όμως, ο υποκειμενισμός της σχολής έγκειται στον ρόλο που παίζουν οι «δικές μας» πρακτικές και ενέργειες και τα «δικά μας» συμφέροντα στη θεωρία της περί γνώσης, όχι στο ότι αποδέχεται μία φαινομενολογική διδασκαλία.²⁹ Αν οι αληθινές κρίσεις για αντικείμενα, και μαζί μ' αυτές κι η έννοια του ίδιου του αντικειμένου, βασίζονται αποκλειστικά σε «αποτελέσματα» της δράσης του υποκειμένου, είναι δύσκολο να καταλάβουμε ποιο νόημα θα μπορούσε ακόμη ν' αποδοθεί στην έννοια «αντικείμενο». Σύμφωνα με τον πραγματισμό πρέπει να επιθυμούμε την αλήθεια όχι χάριν αυτής της ιδίας αλλά στο μέτρο που δουλεύει καλύτερα, που μας οδηγεί σε κάτι το οποίο είναι ξένο ή τουλάχιστον διαφορετικό από την ίδια την αλήθεια.

Όταν ο James παραπονέθηκε ότι οι επικριτές του πραγματισμού «απλώς υποθέτουν ότι κανένας πραγματιστής δεν μπορεί να παραδεχτεί ένα γνήσια θεωρητικό ενδιαφέρον»,³⁰ είχε οπωσδήποτε δίκιο όσον

αφορά την ψυχολογική ύπαρξη ενός τέτοιου ενδιαφέροντος, αλλά αν ακολουθήσει κανείς τη συμβουλή του, δηλ. «να δεχθεί το πνεύμα μάλλον παρά το γράμμα»³¹, φαίνεται ότι ο πραγματισμός, όπως κι η τεχνοκρατία, συνέβαλε δέβαια πάρα πολύ στην δημιουργική δυσφήμιση αυτής της «ήρεμης περιουσιολογίας»³², η οποία κάποτε ήταν η υψηλότερη επιδίωξη του ανθρώπου. Κάθε ιδέα της αλήθειας, ακόμη και μία διαλεκτική ολότητα σκέψης όπως συναντάται σ' έναν ζωντανό νου μπορεί να ονομαστεί «ήρεμη περιουσιολογία» εφόσον επιδιώκεται χάριν αυτής της ιδίας κι όχι ως μέσον για «συνέπεια, σταθερότητα κι απρόσκοπτη επικοινωνία». Τόσο η επίθεση κατά της περιουσιολογίας όσο και η εξύμνηση του χειροτέχνη εκφράζουν τον θράμβο των μέσων επί του σκοπού.

Πολύ μετά την εποχή του Πλάτωνα η έννοια των Ιδεών εκπροσωπούσε ακόμη τη σφαίρα της μη-συμμετοχής, της ανεξαρτησίας και από μία άποψη ακόμη και της ελευθερίας, μία αντικειμενικότητα που δεν υποτάσσονταν στα συμφέροντά «μας». Η φιλοσοφία, διατηρώντας υπό την ονομασία του απόλυτου ή σε οποιαδήποτε άλλη εκπνευματισμένη μορφή την ιδέα της αντικειμενικής αλήθειας, κατόρθωσε να σχετικοποιήσει την υποκειμενικότητα. Επέμενε στην διαφορά αρχής μεταξύ mundus sensibilis και mundus intelligibilis, μεταξύ της εικόνας της πραγματικότητας, όπως οικοδομείται από τα διανοητικά και φυσικά εργαλεία κυριαρχίας του ανθρώπου, από τα συμφέροντα και τις πράξεις του ή από την όποιου είδους τεχνική διαδικασία, και της έννοιας μιας τάξης ή ιεραρχίας, στατικής ή δυναμικής δομής, που θα εναρμονιζόταν πλήρως με τα πράγματα και τη φύση. Στον πραγματισμό, όσο πλουραλιστικός κι αν αυτοπαρουσιάζεται, τα πάντα γίνονται απλώς υποκείμενα χειρι-

σμών κι έτσι τελικά γίνονται το ίδιο, ένα στοιχείο στην αλυσίδα μέσων και αποτελεσμάτων. «Ελέγξατε κάθε έννοια με την ερώτηση 'Ποια απτή διαφορά θα έχει για τον οποιονδήποτε η αλήθειά της;' και βρήκατε στην καλύτερη δυνατή θέση για να κατανοήσετε τι σημαίνει και για να συζητήσετε την σπουδαιότητά της»³³. Ακόμη και ανεξάρτητα από τα προβλήματα που εμπεριέχονται στον όρο «οποιοσδήποτε», από τον κανόνα αυτόν έπεται ότι η συμπεριφορά των ανθρώπων αποφασίζει για το νόημα μιας έννοιας. Η σημασία των εννοιών Θεός, σκοπός, αριθμός, ουσία ή ψυχή, όπως ισχυρίζεται ο James, δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στην τάση της δεδομένης έννοιας να μας κάνει να πράττουμε ή να σκεπτόμαστε. Αν ο κόσμος φτάσει κάποτε σ' ένα σημείο όπου θα σταμάτησει να ενδιαφέρεται όχι μόνον για τέτοιες μεταφυσικές οντότητες αλλά ακόμη και για δολοφονίες που διαπράττονται πίσω από κλειστά σύννορα ή απλώς εν κρυπτώ, θα πρέπει να συμπεράνει κανείς ότι οι έννοιες αυτών των δολοφονιών δεν έχουν νόημα, ότι δεν αντιμετωπίζουν «διακριτές ιδέες» ή αλήθειες, αφού δεν έχουν κάποια απτή διαφορά για τον οποιονδήποτε. Πώς να αντιδράσει κανείς αισθητά σε τέτοιες έννοιες αν θεωρεί ως δεδομένο ότι η αντίδρασή του είναι το μοναδικό τους νόημα;

Αυτό που εννοεί ο πραγματιστής με αντίδραση έχει στην πραγματικότητα μεταφερθεί στη φιλοσοφία από τις φυσικές επιστήμες. Το καύχημά του είναι «να σκέφτεται το κάθε τι όπως θα σκεφτόταν κανείς το κάθε τι στο εργαστήριο, ήτοι, ως ζήτημα πειραματισμού»³⁴. Ο Peirce, ο οποίος έδωσε το όνομα στη σχολή, δηλώνει ότι η διαδικασία που ακολουθεί ο πραγματιστής «δεν είναι άλλη από την πειραματική μέθοδο μέσω της οποίας όλες οι επιτυχημένες επιστήμες (στις

οποίες κανένας στα λογικά του δεν θα συμπεριλιμβάνε τη μεταφυσική) έχουν φτάσει τους βαθμούς βεβαιότητας που ιδιαιτέρως ανήκουν σε αυτές σήμερα. Αυτή η εμπειρική μέθοδος δεν είναι καθαυτή παρά μια ειδική εφαρμογή ενός παλαιότερου λογικού κανόνα - 'Από τους καρπούς τους θα τα αναγνωρίσεις'.³⁵ Η εξήγησι, περιπλέκεται ακόμη περισσότερο όταν δηλώνει ότι «μια σύλληψη, ήτοι το λογικό περιεχόμενο μιας λέξης ή άλλης έκφρασης, έγκειται αποκλειστικά στην νοητή επίπτωση που έχει στον τρόπο ζωής», και ότι «τίποτε που δεν προκύπτει από πείραμα δεν μπορεί να έχει άμεση επίπτωση στη συμπεριφορά, εάν μπορεί να ορσει κανείς επακριβώς όλα τα νοητά πειραματικά φαινόμενα τα οποία ενέχει η αποδοχή ή άρνηση μιας έννοιας». Η διαδικασία την οποία συνιστά θα προσφέρει «έναν πλήρη ορισμό της έννοιας, και δεν υπάρχει απολύτως τίποτε περισσότερο σ' αυτήν».³⁶

Το παράδοξο της δήθεν προφανούς διαβεβαίωσης, ότι μόνο πιθανά αποτελέσματα πειραμάτων μπορούν να έχουν άμεση επίπτωση στην ανθρώπινη συμπεριφορά, επιχειρεί να το ξεκαθαρίσει στην υποθετική πρόταση η οποία εξαρτά αυτήν την άποψη από τον ακριβή ορισμό «όλων των νοητών πειραματικών φαινομένων» σε κάθε ειδική περίπτωση. Αλλά αφού το ερώτημα του τι μπορεί να είναι τα νοητά φαινόμενα πρέπει πάλι να υπαντηθεί μέσω πειράματος, αυτές οι αδιακρίτως γενικές δηλώσεις περί μεθοδολογίας φαίνεται ότι μας οδηγούν σε σοβαρές λογικές δυσκολίες. Πώς είναι δυνατόν να υποβάλουμε τον πειραματισμό στο κριτήριο του «να είναι νοητός», αν η οποιαδήποτε έννοια - δηλαδή, ό,τι μπορεί να είναι νοητό - εξαρτάται ουσιαστικά από τον πειραματισμό;

Ενώ η φιλοσοφία κατά το αντικειμενιστικό της

στάδιο επεδίωκε να είναι η δύναμη που οδηγούσε την ανθρώπινη συμπεριφορά, συμπεριλαμβανόμενων και των επισημονικών εγχειρημάτων, στην τελική κατανόηση της λογικής και της δικαιοσύνης της, ο πραγματισμός προσπαθεί να επαναμεταφράσει οποιαδήποτε κατανόηση απλώς σε συμπεριφορά. Η φιλοσοφία του είναι να μην είναι ο ίδιος τίποτε άλλο παρά πρακτική δραστηριότητα, σε αντιδιαστολή προς την θεωρητική διόραση η οποία, σύμφωνα με τα πραγματιστικά διδάγματα, είναι είτε μόνο μια ονομασία των φυσικών συμβάντων είτε απλώς χωρίς νόημα. Αλλά μια διδασκαλία που επιχειρεί σοβαρά να αναλύσει τις διανοητικές κατηγορίες – όπως αλήθεια, νόημα ή συλήψεις – σε πρακτικές συμπεριφορές, δεν μπορεί να περιμένει η ίδια να νοείται με την διανοητική έννοια του όρου· μπορεί μόνον να προσπαθήσει να λειτουργήσει ως ένας μηχανισμός που προκαλεί ορισμένες σειρές συμβάντων. Σύμφωνα με τον Dewey, του οποίου η φιλοσοφία είναι η πλέον ριζοσταστική και συνεκτική μορφή πραγματισμού, η δική του θεωρία «σημαίνει ότι η γνώση είναι στην κυριολεξία κάτι το οποίο κάνουμε· ότι η ανάλυση είναι εντέλει σωματική και ενεργητική· ότι τα νοήματα στη λογική τους ποιότητα είναι θέσεις, στάσεις και μέθοδοι συμπεριφοράς απέναντι στα γεγονότα και ότι ο ενεργός πειρατισμός είναι ουσιαστικός για την επαλήθευση»³⁷. Αυτό τουλάχιστον είναι συνεπές, αλλά καταργεί τη φιλοσοφική σκέψη ενώ ακόμη είναι φιλοσοφική σκέψη. Ο ιδανικός πραγματιστής φιλόσοφος θα ήταν εκείνος που, κατά την λατινική ρήση, παράγει αιώπηλος.

Σύμφωνα με την λατρεία που τρέφει ο πραγματιστής για τις φυσικές επιστήμες, υπάρχει μόνον ένα είδος εμπειρίας που μετράει, συγκεκριμένα, το πέλασμα. Η διαδίκασία, η οποία τείνει να υποκαταστήσει

τις διάφορες θεωρητικές οδούς προς την αντικειμενική ελευθερία με τον πανίσχυρο εξοπλισμό της οργανωμένης έρευνας, επικυρώνεται από τη φιλοσοφία ή μάλλον ταυτίζεται με τη φιλοσοφία. Όλα τα πράγματα στη φύση ταυτίζονται με τα φαινόμενα που παρουσιάζουν όταν υποβληθούν στις πρακτικές των εργασιών μας, πρακτικές τα προβλήματα των οποίων με τη σειρά τους εκφράζουν, όχι σε μικρότερο βαθμό από το apparatus τους, τα προβλήματα και τα συμπεριφέροντα της κοινωνίας όπως αυτή είναι. Η άποψη αυτή μπορεί να συγκριθεί με αυτήν του εγκληματολόγου, ο οποίος ισχυρίζεται πως μπορεί κανείς ν' αποκτήσει αξιόπιστη γνώση ενός ανθρώπου μόνον μέσω των δοκιμασιών και εκσυγχρονισμένων ανακριτικών μεθόδων που εφαρμόζονται σ' έναν ύποπτο στα χέρια της αστυνομίας. Ο Francis Bacon, ο μεγάλος πρόδρομος του πειραματισμού, έχει περιγράψει τη μέθοδο με νεανική ελκυστικότητα: "Quemadmodum enim ingenium alicujus haud bene noris aut probaris, nisi eum irritaveris; neque Proteus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam Natura arte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur".³⁸

Ο «ενεργός πειραματισμός» πράγματι παράγει συγκεκριμένες απαντήσεις σε συγκεκριμένες ερωτήσεις, όπως τίθενται από τα συμπεριφέροντα ατόμων, ομάδων ή της κοινότητας. Δεν είναι πάντα ο φυσικός επιστήμονας εκείνος που προσκολλάται σ' αυτήν την υποκειμενιστική ταύτιση μέσω της οποίας απαντήσεις καθορίζονται από τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας γίνονται αλήθεια ως τοιαύτη. Ο δεδηλωμένος ρόλος του φυσικού επιστήμονα στη σύγχρονη κοινωνία είναι να ασχολείται με τα πάντα ως υποκείμενα σε χειρισμούς· δεν χρειάζεται ν' αποφασίσει για το νόημα αυ-

τού του ρόλου. Ούτε είναι υποχρεωμένος να ερμηνεύει δήθεν διανοητικές έννοιες ως καθαρά φυσικά συμβάντα, ούτε να υποστασιοποιεί τη δική του μέθοδο ως τη μόνη διανοητική συμπεριφορά που έχει νόημα. Ίσως ακόμη και να διατηρεί ενδόμυχα την ελπίδα ότι τα πορίσματά του θα αποτελέσουν μέρος μιάς αλήθειας η οποία δεν κρίθηκε στο εργαστήριο. Μπορεί ακόμη και να αμφισβητεί ότι ο πειραματισμός είναι το ουσιαστικό μέρος της προσπάθειάς του. Είναι μάλλον ο φιλόσοφος εκείνος που, προσπαθώντας να μιμηθεί τον φυσικό επιστήμονα για να συμπεριλάβει τον κλάδο δραστηριότητάς του στο «σύνολο των επιτυχημένων επιστημών», αντιμετωπίζει τις ιδέες σαν να ήταν πράγματα και εξαλείφει κάθε άλλη ιδέα για την αλήθεια εκτός από αυτήν που έχει προκύψει από την εκσυγχρονισμένη κυριαρχία πάνω στη φύση.

Ο πραγματισμός, στην προσπάθειά του να μετατρέψει την πειραματική φυσική σ' ένα πρότυπο όλων των επιστημών και να διαπλάσει όλες τις σφαίρες της διανοητικής ζωής σύμφωνα με τις τεχνικές του εργαστηρίου, είναι το συμπλήρωμα του σύγχρονου ινστιτούτου, για τον οποίο το εργοστάσιο είναι το πρότυπο της ανθρώπινης ύπαρξης και ο οποίος διαμορφώνει όλους τους κλάδους της κουλτούρας κατ' απομίμηση του τρόπου παραγωγής του ταινιοδρόμου ή κατ' απομίμηση του ορθολογικά οργανωμένου γραφείου υποδοχής. Κάθε σκέψη, για να αποδείξει το δικαίωμά της να νοείται, πρέπει να έχει ένα άλλοθι, πρέπει να παρουσιάζει μια έκθεση της σκοπιμότητάς της. Ακόμη και όταν η άμεση χρήση της είναι «θεωρητική», τελικά υποβάλλεται στον έλεγχο της πρακτικής εφαρμογής της θεωρίας μέσα στην οποία λειτουργεί. Η σκέψη πρέπει να μετρηθεί από κάτι που δεν είναι σκέψη, από το αποτέλεσμα της στην παραγωγή ή από

την επίδρασή της στην κοινωνική συμπεριφορά, όπως η τέχνη σήμερα εντέλει μετράται σε κάθε λεπτομέρεια από κάτι που δεν είναι τέχνη, είτε αυτό είναι η ταμειακή είτε η προπαγανδιστική της αξία. Όμως, υπάρχει μια αισθητή διαφορά μεταξύ της στάσης του επιστήμονα και του καλλιτέχνη από τη μια μεριά και αυτής του φιλόσοφου από την άλλη. Οι πρώτοι ήδη μερικές φορές αποκλείουν τους ενοχλητικούς «καρπούς» των προσπαθειών τους οι οποίοι γίνονται τα κριτήριά τους στην ινστιτούτσια κοινωνία και ξεφεύγουν από τον έλεγχό της κοινωνικής συμμορφώσεως. Ο δεύτερος έχει κάνει έργο του να διακρίνει τα υπάρχοντα κριτήρια ως υπέρτατα. Ως πρόσωπο, ως πολιτικός ή κοινωνικός μεταρρυθμιστής, ως άνθρωπος καλού γούστου, μπορεί να εναντιωθεί στις πρακτικές συνέπειες επιστημονικών, καλλιτεχνικών ή θρησκευτικών εγχειρημάτων στον κόσμο όπως είναι: η φιλοσοφία του όμως καταστρέφει κάθε άλλη αρχή την οποία θα μπορούσε να επικαλεστεί.

Αυτό έρχεται στο προσκήνιο σε πολλές ηθικές ή θρησκευτικές συζητήσεις στα γραπτά των πραγματιστών. Είναι φιλελεύθεροι, ανεκτικοί, αισιόδοξοι και ανόκανοι ν' αντιμετωπίζουν την πολιτιστική κατάρρευση των ημερών μας. Αναφερόμενος σε μια θρησκευτική ομάδα της εποχής του την οποία ονομάζει «κίνημα θεραπείας του νου», ο James λέει:

«Το προφανές αποτέλεσμα της συνολικής εμπειρίας μας είναι ότι μπορούμε να χειριστούμε τον κόσμο σύμφωνα με πολλά συστήματα ιδεών, και έτσι τον έχουν χειριστεί διάφοροι, και κάθε φορά θα δίνει κάποιου χαρακτηριστικό είδος κέρδους, το επιδιωκόμενο, στον χειριστή, ενώ συγχρόνως κάποιος άλλο είδος κέρδους πρέπει να παραληφθεί ή να αναβληθεί. Η επιτήρησή μας σε όλους μας τον τηλεγράφο, το ηλεκτρικό

47

φως και την διάγνωση και επιτυγχάνει να προλαμβάνει και να θεραπεύει ένα ορισμένο ποσόν ασθένειας. Η θρησκεία με τη μορφή της θεραπείας του νοι δίνει σ' ορισμένους από μας μακαριότητα, ηθική, πορροπία και ευτυχία και προλαμβάνει ορισμένες μορφές ασθένειας τόσο καλά όσο και η επιστήμη ή, για μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων, ακόμη καλύτερα. Προφανώς, λοιπόν, η επιστήμη και η θρησκεία είναι και οι δύο γνήσια κλειδιά για να ξεκλειδώσει εκείνος που μπορεί να χρησιμοποιήσει πρακτικά μια από τις δύο το-θησαυροφυλάκιο του κόσμου»³.

Μπροστά στην ιδέα, ότι η αλήθεια μπορεί να προσφέρει το αντίθετο της ικανοποίησης και να αποδελχθεί σε μια δεδομένη ιστορική στιγμή εντελώς σκανδαλιστική για την ανθρωπότητα και έτσι να απορριφθεί από οποιονδήποτε, οι πατέρες του πραγματισμού έκαναν την ικανοποίηση του υποκειμένου το κριτήριο της αλήθειας. Σύμφωνα μ' αυτήν τη διαδικασία δεν υπάρχει δυνατότητα απόρριψης ή κρίτικης οποιουδήποτε είδους πλίστης από την οποία επωφελούνται οι οπαδοί της. Ο πραγματισμός μπορεί δικαίως να χρησιμοποιηθεί ως νομιμοποίηση ακόμη και από εκείνες τις θρησκευτικές ομάδες που χρησιμοποιούν τόσο την επιστήμη όσο και τη θρησκεία ως «γνήσια κλειδιά για να ξεκλειδώσουν το θησαυροφυλάκιο του κόσμου» με μια πιο κυριολεκτική σημασία του όρου από αυτήν που μπορεί να είχε φανταστεί ο James.

Τόσο ο Peirce όσο και ο James έγραψαν σε μια εποχή που η ευημερία και η αρμονία μεταξύ κοινωνικών ομάδων αλλά και εθνών έμοιαζαν χειροπιαστές και δεν αναφέρονταν μείζονες καταστροφές. Η φιλοσοφία τους αντανάκλα με μια σχεδόν αφοπλιστική ειλικρίνεια το πνεύμα της επικρατούσας κουλτούρας

των μπίζνες, την ίδια τη ύλη του «να είσαι πρακτικός» ως αντίθετο της οποίας νοείτο η φιλοσοφική περισυλλογή ως τέτοια. Από τα ύψη των τότε επιτυχιών της επιστήμης μπορούσαν να περιγελούν τον Πλάτωνα, ο οποίος, αφού παρουσιάζει την θεωρία του των χρωμάτων, συνεχίζει: «Όποιος όμως προσπαθούσε να επαληθεύσει όλα αυτά μ' ένα πείραμα, θα ξεχνούσε τη διαφορά μεταξύ ανθρωπίνης και θείας φύσης. Διότι μόνον ο Θεός έχει την γνώση αλλά και τη δύναμη που είναι ικανός να συνενώσουν πολλά πράγματα σε ένα και ξανά να αναλύσουν το ένα σε πολλά. Αλλά κανένας άνθρωπος ούτε είναι ούτε θα είναι ικανός να κατορθώσει ούτε τη μια ούτε την άλλη λειτουργία».⁴⁰

Καμμία δραστηριότητα διάψευση μιας πρόγνωσης από την ιστορία δεν μπορεί να φανταστεί κανείς από αυτήν που υπέστη ο Πλάτων. Όμως ο θρησικός του πειράματος είναι μια μόνον όψη της διαδικασίας. Ο πραγματισμός, ο οποίος αποδίδει στα πάντα και στους πάντες τον ρόλο ενός εργαλείου – όχι εν ονόματι του Θεού ή της αντικειμενικής αλήθειας, αλλά εν ονόματι του οποιουδήποτε πράγματος επιτυγχάνεται πρακτικά μ' αυτό –, ερωτά περιφρονητικά τι μπορεί πραγματικά να σημαίνουν εκφράσεις όπως «αλήθεια καθεαυτή» ή το καλό το οποίο ο Πλάτων και οι αντι-κειμενιστές διάδοχοί του άφησαν αόριστο. Μπορεί ν' απαντήσει κανείς ότι αυτοί τουλάχιστον διατήρησαν την συνείδηση διαφορών τις οποίες για να αρνηθεί επινοήθηκε ο πραγματισμός – τη διαφορά μεταξύ σκέψης στο εργαστήριο και σκέψης στη φιλοσοφία και συνεπώς τη διαφορά μεταξύ του προσορισμού του ανθρώπινου γένους και της παρούσας πορείας του.

Ο Dewey ταυτίζει την εκπλήρωση των επιθυμιών των ανθρώπων όπως είναι με τις υψηλότερες επιδιώξεις του ανθρώπινου γένους:

«Η πίστη στην ικανότητα της διάνοιας, να φαντάζεται ένα μέλλον που είναι η προβολή του επιθυμητού στο παρόν και να εφευρίσκει τα μέσα για την πραγματοποίησή του, είναι η σωτηρία μας. Και είναι μια πίστη που πρέπει να τραφέι και να εκφραστεί: οπωσδήποτε ένα αρκετά μεγάλο έργο για την φιλοσοφία μας». ⁴¹ Η «προβολή του επιθυμητού στο παρόν» δεν αποτελεί λύση. Δύο ερμηνείες της έννοιας είναι δυνατόν. Πρώτον, μπορεί να θεωρηθεί ως αναφερόμενη στις επιθυμίες των ανθρώπων όπως αυτοί πράγματι είναι, καθορισμένοι από ολόκληρο το κοινωνικό σύστημα υπό το οποίο ζουν – ένα σύστημα που καθιστά περισσότερο από αμφίβολο το εάν οι επιθυμίες τους είναι πραγματικά δικές τους. Αν αυτές οι επιθυμίες γίνονται αποδεκτές με άκριτο τρόπο, χωρίς να υπερβαίνουν το άμεσο, υποκειμενικό τους πεδίο, τότε η έρευνα της αγοράς και οι δημοσκοπήσεις θα ήταν καταλληλότερο μέσο για την εξακρίβωσή τους από ότι είναι η φιλοσοφία. Ή, δεύτερον, ο Dewey συμφωνεί μάλλον στην αποδοχή κάποιου είδους διαφοράς μεταξύ υποκειμενικής επιθυμίας και αντικειμενικής επιθυμητότητας. Αυτή η αποδοχή θα σήμαινε την αρχή ακριβώς της κριτικής φιλοσοφικής ανάλυσης – εκτός εάν ο πραγματισμός θέλει, μόλις αντιμετωπίσει αυτήν την κρίση, να συνθηκολογήσει και να πέσει ξανά πίσω στον αντικειμενικό Λόγο και στη μυθολογία.

Η συρρίκνωση του Λόγου σε απλό εργαλείο τελικώς επηρεάζει ακόμη και τον χαρακτήρα του ως εργαλείου. Το αντιφιλοσοφικό πνεύμα, το οποίο είναι αδιαχώριστο από την υποκειμενική έννοια του Λόγου και το οποίο στην Ευρώπη αποκορυφώθηκε στις διώξεις των διανοούμενων από ολοκληρωτικά καθεστώτα, αδιάφορο αν αυτοί ήταν ή όχι οι πρωτοπόροι του, αποτελεί σύμπτωμα του υποδυσισμού του Λόγου. Οι

τρανσιοναλιστές, συντηρητικοί επικριτές του πολιτισμού διαπράττουν ένα θεμελιώδες λάθος όταν επιτίθενται κατά του σύγχρονου εκδιανοοσυμεισμού χωρίς να επιτίθενται συγχρόνως κατά της αποδράκωσης η οποία είναι μόνον μια άλλη όψη της ίδιας διαδικασίας. Η ανθρωπίνη νόηση, η οποία έχει διολογικές και κοινωνικές καταβολές, δεν είναι μια απόλυτη οντότητα, απομονωμένη και ανεξάρτητη. Έχει δηλωθεί ως τέτοια μόνον ως αποτέλεσμα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας για να τον δικαιώσει με διάσητη φυσική σύσταση του ανθρώπου. Οι κύριες λειτουργίες της παραγωγής – διοίκηση, προγραμματισμός, οργάνωση – αντιπαρατέθηκαν ως καθαρή νόηση στις χειρωνακτικές λειτουργίες της παραγωγής ως υποδεέστερης, λιγότερο καθαρής μορφής εργασίας, στην εργασία των σκλάβων. Δεν είναι τυχαίο ότι η λεγόμενη Πλατωνική ψυχολογία, στην οποία η νόηση για πρώτη φορά αντιπαραβλήθηκε με άλλες ανθρώπινες «ικανότητες», ιδιαίτερα με την ενστικτώδη ζωή, συνελήφθη σύμφωνα με το πρότυπο του καταμερισμού των ικανοτήτων σε ένα αυστηρά ιεραρχικό κρότος.

Ο Dewey, έχει πλήρη συνείδηση αυτής της ύποπτης καταβολής της έννοιας της αμιγούς νόησης, αλλά αποδέχεται τη συνέπεια που έχει η επανεμφάνεια της διανοητικής ως πρακτικής εργασίας, εκθειάζοντας έτσι τη σωματική εργασία και αποκαθιστώντας τα ένστικτα. Παραβλέπει κάθε θεωρησιακή ικανότητα του Λόγου που είναι διακριτή από τις υπάρχουσες επιπτώσεις. Στην πραγματικότητα, η χειραφέτηση της νόησης από την ενστικτώδη ζωή δεν άλλαξε το γεγονός ότι ο πλούτος και η δύναμη της εξαρτώνται ακόμη από το συγκεκριμένο της περιεχόμενο και αναπόφευκτα ατροφεί και συρρικνούνται όταν κοπούν οι σύνδε-

49

σμοί της μ' αυτό. Νοήμων άνθρωπος δεν είναι κάποιος που μπορεί απλώς να συλλογίζεται σωστά, αλλά κάποιος του οποίου ο νους είναι ανοιχτός στο να καταλαβαίνει αντικειμενικά περιεχόμενα, ο οποίος είναι ικανός να δεχθεί την επίδραση των ουσιαστικών τους δομών και να την αποδόσει σε ανθρώπινη γλώσσα· αυτό ισχύει επίσης για τη φύση της σκέψης ως τέτοιας και για το περιεχόμενό της σε αλήθεια. Η ουδετεροποίηση του Λόγου, η οποία τον αποστερεί από κάθε σχέση με ένα αντικειμενικό περιεχόμενο και από την ικανότητά του να κρίνει το δεύτερο και η οποία τον υποδαυμίζει σε μια εκτελεστική αρχή που ασχολείται μάλλον με το πώς παρά με το τι, τον μεταμορφώνει σε όλο και μεγαλύτερο βαθμό σε μια απλώς ανιαρή μηχανή για την καταγραφή γεγονότων. Ο υποκειμενικός Λόγος χάνει κάθε αυθορμητισμό, παραγωγικότητα, ικανότητα να ανακαλύπτει και να υποστηρίζει νέα είδη περιεχομένου – χάνει την ίδια την υποκειμενικότητά του. Όπως μια υπερβολικά συχνά ακονισμένη λεπίδα, αυτό το «εργαλείο» γίνεται υπερβολικά λεπτό και στο τέλος είναι ακατάλληλο ακόμη και για να επιτελέσει τις καθαρά φορμαλιστικές εργασίες στις οποίες έχει περιοριστεί. Αυτό βρίσκεται σε αντίστοιχία με την γενική κοινωνική τάση καταστροφής των παραγωγικών δυνάμεων ακριβώς σε μια περίοδο τρομερής ανάπτυξης αυτών των δυνάμεων.

Η αφρητική ουτοπία του Aldous Huxley εκφράζει αυτή την όψη της τυποποίησης του Λόγου, δηλαδή της μεταμόρφωσής του σε ηλιθιότητα. Σ' αυτήν, οι τεχνικές του θαυμαστού καινούριου κόσμου και οι συνδεόμενες μ' αυτές διανοητικές διαδικασίες παρυσιάζονται ως τρομερά εκλεπτυσμένες. Αλλά οι σκοποί τους οποίους υπηρετούν – τα ηλίθια "feelies" που επιτρέπουν σε κάποιον να αισθανθεί ένα τρέξιμο που

προβάλλεται στην οθόνη, η "υπνοπαιδεία" που εγχράζει τα παντοδύναμα σλόγκαν του συστήματος σε κοιμισμένα παιδιά, οι τεχνητές μέθοδοι αναπαραγωγής που τυποποιούν και ταξινομούν τους ανθρώπους πριν ακόμη γεννηθούν – όλα αυτά αντικατοπτρίζουν μια διαδικασία που συντελείται στην ίδια τη σκέψη, η οποία οδηγεί σ' ένα σύστημα απαγόρευσης της σκέψης και αναπόφευκτα καταλήγει σε υποκειμενική βλακεία, απεικονισμένη εκ των προτέρων στην αντικειμενική ηλιθιότητα του περιεχομένου κάθε ζωής. Η σκέψη καθεαυτή τείνει ν' αντικατασταθεί από στερεότυπες ιδέες. Αυτές τις μεταχειρίζονται από τη μεριά ως απλώς βολικά εργαλεία που καιροσκοπικά εγκαταλείπονται ή γίνονται αποδεκτά και από την άλλη ως αντικείμενα φαντατικής λατρείας.

Ο Huxley δάλλει εναντίον μιας μονοπωλιακής κρατικοκαπιταλιστικής οργάνωσης του κόσμου η οποία τελεί υπό την αιγίδα ενός αυτοδιαλυόμενου υποκειμενικού Λόγου, νοούμενου ως ένα απόλυτον. Συνγερνως όμως το μυθιστόρημα αυτό μοιάζει να αντιπαρθέτει στο ιδανικό αυτού του αποχαινωτικού συστήματος έναν ηρωικό μεταφυσικό ατομικισμό, ο οποίος αδιακρίτως καταδικάζει φασισμό και διαφωτισμό, ψυχανάλυση και κινήματογράφο, απομυθοποίηση και πρωτόγονες μυθολογίες και εξυμνεί πάνω απ' όλα τον καλλιεργημένο άνθρωπο, αμόλυντο από τον ολοκληρωτικό πολιτισμό και δέδαιο για τα ένστικτά του ή ίσως τον σκεπτικιστή. Έτσι ο Huxley συναισθητά συνδέει τον εαυτό του με τον αντιδραστικό πολιτισμό στην Γερμανία – έστρωσε τον δρόμο στον ίδιο μονοπωλιακό κολλεκτιβισμό τον οποίον επικρίνει εν ονόματι της ψυχής σε αντιδιαστολή με τη νόηση. Μ' άλλα λόγια, ενώ η απλοϊκή αποδοχή του υποκειμενικού

50

Λόγου έχει πράγματι παράγει συμπλέγματα⁴³ όχι διαφορετικά από αυτά που περιγράφει ο Huxley, η ατμοϊκή απόρριψη αυτού του Λόγου εν ονόματι μιάς ιστορικά ξεπερασμένης και απατηλής έννοιας της κουλτούρας και της ατομικότητας οδηγεί σε περιφρόνηση των μαζών, κυνισμό, εμπιστοσύνη στην τυφλή δία: αυτά με τη σειρά τους υψωρούν την τάση που έχει απορριφθεί. Η φιλοσοφία σήμερα πρέπει ν' αντιμετωπίσει το ερώτημα εάν η σκέψη μπορεί να παραμείνει κυρία του εαυτού της σ' αυτό το δόλημα, και να προετοιμάσει έτσι την θεωρητική του επίλυση, ή εάν θα πρέπει να αρκείται να παίζει το ρόλο της κενής μυθολογίας, της αυταπατάμενης απολογητικής ή μιας εγγυημένης συνταγής σαν τον νεώτερο εκλαϊκευμένο μυστικισμό του Huxley, ο οποίος ταιριάζει στον θαυμαστό καινούριο κόσμο τόσο καλά όσο και οποιαδήποτε προκατασκευασμένη ιδεολογία.

ΒΑΣΙΛΗ Ι. ΦΙΛΙΑ

Ὅψεις τῆς διατήρησης καί τῆς μεταβολῆς τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος

ΤΟΜΟΣ Α΄

- Κοινωνικοποίηση καὶ ἀπόκλιση
- Θεσμιοποίηση καὶ κοινωνικὴ δλοκλήρωση
- Μετασχηματισμὸς καὶ κοινωνικὴ σύγκρουση

Ἐκδόσεις: Α. ΛΙΒΑΝΗΣ & ΣΙΑ Ε.Ε. «ΝΕΑ ΣΥΝΟΡΑ»
ΣΟΛΩΝΟΣ 94, τηλ. 36.10.589, ΑΘΗΝΑ 1980

σίας αυτής είναι αναγκασμένο να πραγματοποιήσει όρισμένες θεμελιακές επιλογές, που εκτείνονται από την έκλογή του επαγγέλματος ως τις τοποθετήσεις πάνω σε καίρια ερωτήματα για τη σχέση του με τους συνανθρώπους, το νόημα της ζωής κ.ο.κ.

Στη διαδικασία, επομένως, της ενηλικίωσης εμπλέκονται δύο σοβαρότατες για τη ζωή του ανθρώπου αναζητήσεις: η αναζήτηση μιας κοινωνικά θεμελιωμένης αυτοεπιβεβαίωσης από το ένα μέρος και η αναζήτηση μιας ταυτότητας ενός ένω από το άλλο. Η συνθετική αυτή προβληματική δημιουργεί αυτό, που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε σπασμούς της ενηλικίωσης, τις μεγάλες αντιφάσεις της ηλικίας της μετάβασης.

Τό μεγάλο σχετικό έρώτημα είναι γιατί όλη αυτή η διαδικασία στην εποχή μας εκδηλώνεται σαν μία στάση καθολικής άρνησης σε μία κλίμακα, άγνωστη στις προηγούμενες περιόδους της ανθρώπινης ιστορίας. Βέβαια είναι ότι στην σύγχρονη ανταγωνιστική κοινωνία ή συνολική κοινωνία δεν μπορεί να λειτουργήσει παρά περιορισμένα σαν προστατευτική μήτρα (Portman) και τό κοινωνικό περιβάλλον αντιμετωπίζεται κατά βάση σαν έχθρικό, όχι σαν φιλικό· ή διαδικασία ένταξης, συνεπώς, σ' ένα ανώτερο κοινωνικό επίπεδο συνδέεται με κάποιο άοδο του συντελεστή ανασφάλειας του νεαρού προσώπου. Η κοινωνικοποίηση λοιπόν του ανθρώπου στη φάση της ενηλικίωσης προσδιορίζεται αποφασιστικά από τον βαθμό «επικινδυνότητας» που εκφράζει ή ένταξη στην ευρύτερη κοινωνία για τόν έφηβο. Τό άν ό έφηβος θά ένταχθεί υπεύθυνα — και υπεύθυνα έντάσσεται και εκείνος, που άρνείται, αλλά μέ γνώση και συνέπεια — ή θά περιπέσει σέ στείρο, μηδενιστικό άρνητισμό, τό άν θά καταφύγει στη μάζα, δηλαδή θά ζητήσει μία διέξοδο στην αποπροσωπώιση ή θ' αναπτύξει παθολογική έσωστρέφεια ή τέλος άν θά περιπέσει σέ βρεφικού τύπου ατισμούς μέ τή φρουδική έννοια, που σημαίνει ότι θά θεωρήσει ότι πών έχει έπικεντρο τήν προσωπικότητά του, έξαρτάται από τόν τρόπο που έρχεται αντιμετώπος μέ τή συνολική κοινωνία στη φάση της ενηλικίωσης.

Σέ καμιά περίπτωση δέν είναι τυχαίο ότι στην εποχή μας έχουμε μέ μία σοβαρότατη έπίταση τών προβλημάτων, που συνδέονται μέ τήν ένταξη τού νέου ανθρώπου, τού έφήβου, στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Γι' αυτό άλλωστε και στην εποχή μας συνειδητοποιούμε τήν ύπαρξη μιας νέας μορφής σύγκρουσης γενεών. Στο παρελθόν ή σύγκρουση τών γενεών ήταν πάντοτε σύγκρουση γύρω από συγκεκριμένα αντικείμενα, δέν είχε αυτόν τόν ά-

VII. Η προβληματική της ενηλικίωσης

Άμεσα συνδεδεμένη μέ τήν όλη προβληματική της κοινωνικοποίησης και προσαρμογής είναι ή διαδικασία ενηλικίωσης.

Ο ΚΑΝΤ θεωρούσε ότι έντλικο (mündig) είναι τό πνευματικά ώριμο, τό αυτόνομο σκεπτόμενο άτομο. Έκείνο όμως, που ένδιαφέρει από τήν άποψη τού έξεταζόμενου θέματος είναι ή ίδια ή διαδικασία έντηλικίωσης, από κοινωνιολογική, ψυχοκοινωνική και ψυχολογική άποψη. Πρόκειται για μία διαδικασία πέρασματος από τήν άνηλικότητα στη φάση μιας συνολικής κοινωνικής ένταξης τού ατόμου στην ευρύτερη κοινωνία και ή διαδικασία αυτή όπωσδήποτε συνεπάγεται κλονισμό όρισμένων βασικών ίσορροπιών της άνηλικότητας. Κλονισμό άναπόφευκτο, δεδομένου ότι έχουμε μία μετάβαση από τόν πολύπλευρα προστατευτικό μικρόκοσμο της οικογένειας στον κοινωνικό μακρόκοσμο, στη μεγάλη κοινωνία. Τό άτομο βρίσκεται στη φάση αυτή σέ μία νέα και πολύ σύνθετη από πολλές άπόψεις κατάσταση. Τά βασικά στοιχεία αυτής της νέας κατάστασης είναι πρώτο, ότι τό άτομο στη φάση αυτή δέν καταφάσκει έξ όρισμού όπως συμβαίνει κατά κανόνα στον κοινωνικό μικρόκοσμο της οικογένειας, αλλά είναι υπόχρεωμένο ν' αναζητήσει ευρύτερες κοινωνικές βάσεις στήριξης της προσωπικότητάς του, δεύτερο, ότι φάση αυτή τίθεται όξυ τό πρόβλημα της ευθύνης τού προσώπου άπέναντι και στον έαυτό του και τήν κοινωνία, τρίτο, τό άτομο στο πλαίσιο της διαδικα-

προσδιοριστο και πολυμετωπικό χαρακτήρα που έχει σήμερα. Γιατί συμβαίνει στην εποχή μας αυτό, και τι εννοούμε με «εποχή μας»; «Εποχή μας» είναι η εποχή της άστικης ολοκλήρωσης, του ώριμου καπιταλισμού και της εμφάνισης των σοσιαλιστικών κινημάτων στο παγκόσμιο προσκήνιο.

Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις πραγματοποιείται σήμερα η διαδικασία ενηλικίωσης, ή όποια ιδιαίτερα στη δυτική πολιτιστική και οικονομικο-κοινωνική περιοχή είναι πολυποίκιλα προβληματική.

Η μία πλευρά του προβλήματος συνδέεται με αυτό που ο Max Scheler ονόμαζε «κατ'ολοκλήρωση όλων των αξιών» δηλαδή μία ανάπτυξη όλων των δεδομένων παραδοσιακών αξιολογήσεων που συνεπέφερε η βιομηχανική επανάσταση. Πρόκειται για ένα φαινόμενο που κρατάει αιώνες και συσχετίζεται με την εξέλιξη της σύγχρονης εποχής. Ένα φαινόμενο που προκαλεί σοβαρά αποτελέσματα στον άνθρωπο, το συγκεκριμένο περιεχόμενο και το άμεσο κίνητρο των κοινωνικά αποδεκτών αξιών από τη στιγμή που αμφισβητείται στο σύνολό της ή ισχύουσα αξιολογική κλίμακα.

Μία δεύτερη πλευρά του προβλήματος, είναι αυτό που εντόπισε ο Freud με την περίφημη θέση του για τη «δυσφορία στον πολιτισμό». Ο πολιτισμός εδώ συλλαμβάνεται με το ευρύτατο δυνατό περιεχόμενό του και κυρίως στα τεχνοκρατικά του στοιχεία, τα όποια είναι ακριβώς εκείνα, που έχουν πάρει μία διάσταση αφορητα πιεστική που εκφράζεται σαν ένας έτεροπροσδιορισμός χωρίς προηγούμενο σε βάρος του ανθρώπου. Ένας έτεροπροσδιορισμός που δέλεται στη συνεχώς επιταχυνόμενη διαδικασία εξορθολογισμού και στην ψυχρότητα όλων των διανοητικών σχέσεων και καταστάσεων που αυτή προκαλεί. Το ίδιο θέμα θίγει και ο Marcuse στο βιβλίο του «Έρως και πολιτισμός», που ουσιαστικά ξεκινάει απ' αυτή τη βασική θέση του Freud για τη «δυσφορία στον πολιτισμό».

Η προϊούσα αποπροσανατολίση των σχέσεων, η ψυχρότητα και η παράλληλη δυσχεράνση προς όλες τις κατευθύνσεις της επικοινωνίας, αποτελεί ένα γεγονός που διπλωδύποτε δέλεται στη δημιουργία της κοινωνίας των μαζών, στη συγκέντρωση των ανθρώπων σε μεγάλους χώρους κ.ο.κ. Το αποτέλεσμα σε κάθε περίπτωση είναι ότι καταλύεται η σχέση προσώπου με πρόσωπο και ο άνθρωπος αίσθάνεται απομονωμένος και άλλοτριωμένος.

Ένα άλλο, επίσης σημαντικό, στοιχείο είναι αυτό που θα μπο-

ρούσαμε να ονομάσουμε λειτουργία των προτύπων επιτυχίας. Τα πρότυπα αυτά επιτυχίας, στην κοινωνία της άβδονίας και της κατανάλωσης, στην κοινωνία του έτεροπροσδιορισμού, δημιουργούν αντίληψεις ζωής που καθορίζονται από τη διαφήμιση σε τρόπους ζωής, που σε μεγάλο βαθμό είναι εύτελεις και οδηγούν στη συντριβή κάθε μορφής ιδεαλισμού. Όπως είναι φυσικό ο προβληματισμένος, εφηβός, που έχει ολοκληρωτικές, απόλυτες αξιώσεις απέναντι στη ζωή και βλέπει η τουλάχιστον προσπαθεί να δει τα πράγματα στην καθαρή τους μορφή ή αντίδρα έντονα και υποφέρει μέσα σ' αυτό το κλίμα του έντεχνα προσφερόμενου σχετικισμού και μηδενισμού ή αντίστροφα αφομοιώνεται ολοκληρωτικά.

Στις λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες, η κρίσιμη στιγμή της ένταξης του νέου ανθρώπου στην ομάδα των μεγάλων και η αντίστοιχη ανάληψη ευθύνων που αυτό συνεπάγεται, συνδέεται με τα τελετουργικά έθιμα της μύησης. Το νεαρό άτομο παύει πλέον να θεωρείται ότι ανήκει στον κόσμο του παιδιού και εντάσσεται οργανικά στην ομάδα των μεγάλων, σαν ένα νεώτερο μέλος, σαν νεώτερο στέλεχος. Στις κοινωνίες μας δεν υπάρχει κάτι ανάλογο. Ναί μόν διαπιστώνεται μία μείωση των επιπέδων σύγκρουσης μέσα στην οικογένεια, ιδιαίτερα γιατί το πατριαρχικό πρότυπο έχει υποστεί ένα σοβαρότατο κλονισμό σε τρόπο ώστε μπορούμε να πούμε ότι η εικόνα του πατέρα δεν είναι πιά προσδιοριστική, άλλοι όμως παράγοντες του κοινωνικού μακρόκομου έχουν υπεισέλθει και λειτουργούν κατά τρόπο άναρχο και αντιφατικό.

Τό έρώτημα λοιπόν είναι, τί θα κάνει το νεαρό άτομο; Θα χωρήσει στη μεγάλη άρνηση και θ' αναζητήσει απ' αυτή τη μεγάλη άρνηση μία καινούργια σύνθεση, θα εξαντληθεί, όπως τόσο συχνά παρατηρείται, σε ένα κλεφτοπόλεμο μικροαμφισβήτησεων, σ' έναν ολοκληρωτικό άρνητισμό, που οδηγεί σε πλήρες αδιέξοδο σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο ή τέλος θα υποστεί μία πλήρη αποπροσανατολίση και θα μεταβληθεί σ' ένα μόριο μίας ανώνυμης μάζας.

Η εξέταση της προβληματικότητας αυτής στην εποχή μας είναι τό φυσικό επακόλουθο μίας κοινωνίας, που έχει εξαφανίσει τις προϋφιστάμενες οργανικές κοινωνικές διαμορφώσεις του παρελθόντος και λειτουργεί στη βάση μίας εντατικοποίησης του ανταγωνισμού από έπακρο, γεγονός, που δημιουργεί αυτό τό υπαρκτό αίσθημα του «άπορριγμένου» και «πεταμένου» για τό όποιο μιλούσε ο Haldegger. Η ανταγωνιστική διάρθρωση της σημερι-

54

νής κοινωνίας, ή όποία έχει οδηγήσει στην καθίζηση των «αίσθημάτων συμπάθειας» (M. Scheler) και στην ανάπτυξη επιθετικότητων όλων των κατηγοριών είναι μιá από τις σοβαρότερες ίσως αιτίες του άρνητισμού, που εκδηλώνεται από τις νέες γενιές στην περίοδο της ενηλικίωσης, ιδιαίτερα στις σύγχρονες υπερχαλαστικές κοινωνίες. Όπωςδήποτε ο άρνητισμός αυτός είναι σύμπτωμα μιáς πολιτιστικής κρίσης, που συνδέεται με τη γενικότερη κοινωνικο-πολιτική κρίση που χαρακτηρίζει μιá εποχή μετάβασης, όπως είναι ή δική μας, σέ «άλλο είδος». Ο έφηβος εύαισθητος δέκτης και δείκτης αυτής της κρίσης, αναπόφευκτα παθαίνει, αναζητώντας μιá διέξοδο σέ προβλήματα, που τά εισηγρείται σάν προσωπικά, ενώ στην πραγματικότητα είναι προβλήματα της συνολικής κοινωνίας.

ZYGMUNT BAUMAN

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ
ΩΣ ΠΡΑΞΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΚΑΡΠΕΛΟΣ



ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ

Η ανυπέβλητη αμφισημία του όρου *πολιτισμός* είναι αρκετά γνωστή. Λιγότερο γνωστή είναι η άποψη ότι η αμφισημία αυτή δεν οφείλεται τόσο στο περιεχόμενο που του δίνει ο κόσμος, όσο στην συμβατότητα των διαφόρων ρευμάτων της σκέψης τα οποία συνέκλιναν κατά το ρου της ιστορίας στον ίδιο όρο. Οι ερευνητές είναι συνήθως αρκετά καχύποπτοι και γνωρίζουν πως η ορολογική ομοιότητα είναι κακός οδηγός, όταν το ζητούμενο είναι η εννοιολογική ταυτότητα ή διαφορά. Η μεθοδολογική ενάργεια όμως δεν έχει καμία σχέση με τη μαγεία των λέξεων. Πάρα πολλοί άνθρωποι συχνά ανακαλύπτουν ότι τους παρέσχε μια απερίσκεπτη και *κοινότοπη* τάση επιβολής μιας σαθρής εννοιολογικής ενότητας σε όμοιους όρους. Αυτό το εγχείρημα ενδέχεται να έχει κάποια αποτελέσματα στις τεχνητές επιστημονικές γλώσσες, αποδεικνύεται όμως στείρο όταν ο όρος διαθέτει, όπως ο «πολιτισμός», μια μακρά και αυτόνομη προ-επιστημονική ιστορία. Είναι βέβαιο πως διαφορετικές επιστημονικές ομάδες τον χρησιμοποιήσαν για ν' απαντήσουν σε διαφορετικά κάθε φορά προβλήματα, τα οποία αναδύονταν από διαφορετικά συμπτώματα. Κατά κανόνα, οι εγγενείς ιδιότητες του όρου δεν περιορίζουν με αρκετή αυστηρότητα την περιστασιακή εννοιολογική του χρήση. Ούτε υφίσταται κάποια «φυσική» αναγκαιότητα η οποία επιβάλλει τη χρησιμοποίηση ενός αχρησιμοποίητου όρου, κάθε φορά που γίνεται αισθητή μια συγκεκριμένη εννοιολογική ανάγκη.

Ελάχιστοι γνωρίζουν τον κανόνα αυτό καλύτερα από τους Αγγλοσάξονες ανθρωπολόγους, κι από τις δύο πλευρές του Ατλαντικού: παρ' ότι τους κινούσε η ίδια πιεστική επιταγή «να καταγράψουν» τους εξωτικούς τρόπους ζωής που απειλούνταν με εξαφάνιση, βρέθηκαν αντιμετώπιζοι με πολύ διαφορετικές καταστάσεις. Όπως έδειξε πρόσφατα ο W.J.M. Mackenzie, «οι Αμε-

ρικανοί είχαν να κάνουν κατά κύριο λόγο με γλώσσες, με τεχνήματα και με τους τελευταίους επιζώντες, ενώ οι Άγγλοι είχαν την ευχέρεια να κάθονται και να παρακολουθούν κοινωνικά συστήματα, τα οποία παρέμεναν τεχνηέντως ανέπαφα από τη βρετανική κυριαρχία» (1967³⁶, σελ. 190-191). Λόγω της μεθοδολογίας τους (την οποία δεν επέλεξαν ελεύθερα), οι Αμερικανοί εξέλεβαν όσα απέσπασαν από τις προφορικές μαρτυρίες των τελευταίων επιζώντων ως έναν ενιαίο ιστό πνευματικών επιταγών και ονόμασαν «πολιτισμό» ό,τι είδαν ή, ακριβέστερα, ό,τι φαντάστηκαν πως είδαν. Την ίδια περίοδο οι Άγγλοι συνάδελφοί τους, οι οποίοι βρήκαν στην πραγματικότητα της ζωσας κοινότητας τα ερείσματα των προφορικών πληροφοριών που είχαν στη διάθεσή τους, στρέφονταν στην ταξινόμηση κατά βάση όμοιων δεδομένων σ' ένα πλέγμα «ισμών». Το πλέγμα αυτό το ονόμασαν «κοινωνική δομή». Σε τελευταία ανάλυση και οι δύο πλευρές αναζητούσαν το ίδιο πράγμα: το βαθμό και τους τρόπους διαφοροποίησης της συμπεριφοράς του λαού Χ από τη συμπεριφορά των λαών Ψ και Ω. Ακόμη περισσότερο: και οι δύο πλευρές αντιλήφθηκαν ότι για να επιτύχουν το στόχο τους, όφειλαν ν' ανακαλύψουν και/ή να αναγνωριστούν τα επαναλαμβανόμενα πρότυπα συμπεριφοράς κατά τα οποία διαφοροποιούνται μεταξύ τους οι ανθρώπινες κοινότητες. Και οι δύο πλευρές επιδίωκαν τον ίδιο στόχο και αναζητούσαν πρωτογενή δεδομένα της ίδιας τάξεως. Οι θεωρητικές έννοιες όμως που επέβαλαν στα ερμηνευτικά και στα ταξινομητικά τους πρότυπα ήταν διαφορετικές. Το σύνολο, προς το οποίο αναμένεται να συμφοιεί η ατομική συμπεριφορά, ήταν για τους Άγγλους μια ομάδα αλληλένδετων ατόμων, ενώ για τους Αμερικανούς ένα σύστημα αλληλένδετων κανόνων. Οι Άγγλοι ενδιαφέρονταν κατά κύριο λόγο να μάθουν γιατί και με ποιο τρόπο ολοκληρώνονται τα άτομα, ενώ οι Αμερικανοί ενδιαφέρονταν για τη συλλειτουργία ή για την αντιπαράθεση κανόνων και αρχών. Και οι δύο απέδιδαν ιδιαίτερη σημασία στην έννοια του ρόλου, τον οποίο αντιλαμβάνονταν ως αναγκαίο και καθοριστικό αναλυτικό εργαλείο που θα επέτρεπε την κατανόηση των διαφορετικών μεταξύ τους εμπεριεχόμενων δεδομένων. Ενώ όμως οι Άγγλοι τον αντιμετώπιζαν ως τον άμεσο δεσμό που συνδέει την ατομική συμπεριφορά με τις επιτακτικές αναγκαίες της κοινωνικής δομής, οι Αμερικανοί τον χρησιμοποιούσαν ως το ενδιάμεσο που συνδέει τη συμπεριφορά του μεμονωμένου ατόμου με το περίπλοκο πλέγμα κανόνων και ηθικών επιταγών. Ακόμη μεγαλύτερη σημασία είχε όμως το γεγονός ότι τα δύο αυτά δια-

φορητικά ρεύματα πήραν αντίθετα ονόματα. Ενώ έχει περίοι πολύς καιρός αφότου τελικά καθένα τους αποδέχθηκε τη νομιμότητα του άλλου και παρατηρήθηκαν από τις παθιασμένες μεθολογικές σταυροφορίες του παρελθόντος, παραμένει ως κύριο (όχι όμως και μοναδικό) ενθύμιο των λησμονημένων αντιπαράθεσεων η πεποίθηση ότι οφείλουμε να ασχολούμαστε με τις «κοινωνικές σχέσεις άλλων» παρά με τον πολιτισμό» (βλ. E. E. Evans-Pritchard, 1951³⁷, σελ. 40).

Το παράδειγμα αυτό είναι ενδεικτικό μιας κατάστασης, κατά την οποία η αποδοχή ενός όρου από ορισμένους και η απόρριψή του από άλλους ενδέχεται να εξωθήσει και τις δύο πλευρές στον τονισμό των απόψεων που τις χωρίζουν. Και, αντίστροφα, παραβλέπονται ή υποτιμώνται οι βαθύτερες εννοιολογικές αποκλίσεις αν τυχόν καλύπτονται πίσω από ομοειδείς έννοιες.

Χαρακτηριστικό αυτής της τάσης είναι το γεγονός ότι οι πειρισσότεροι απ' όσους αναλαμβάνουν να ταξινομήσουν κάπως τα τεράστια φάσμα των νοηματικών πλαισίων στα οποία εμφανίζονται ο όρος «πολιτισμός», αντιλαμβάνονται ως πρότυπο καθήκον τους την ανάγκη «ταξινόμησης των παραδεδομένων ορισμών». Στις περισσότερες περιπτώσεις υπονοείται, σιωπηλά ή ρητά, η σύμπτωση ή η ταύτιση των σημασιολογικών πεδίων. Αυτό που μένει τελικά ν' αποκατασταθεί είναι οι ποικιλόμορφες προκαταλήψεις των σχολών ή των επιμέρους συγγραφέων με τη μια ή με την άλλη άποψη του πεδίου. Έτσι οι A. Kroeber και C. Kluckhohn (1952)³⁸, αφού ταξινόμησαν προσεκτικά τους ορισμούς που συνέλεξαν σε έξι κατηγορίες, επέμειναν ότι παράγοντας διαφοροποίησης ήταν οι διαφορετικές απόψεις που επέλεξαν οι συγγραφείς ως καθοριστικά χαρακτηριστικά ενός κατά τα άλλα καινούσιου σημασιολογικού πεδίου (όπου η ορολογική ουσία των αποκλίσεων τονίστηκε επαρκώς με την επιλογή των ταξινομητικών κατηγοριών: στην ταξινόμηση των Kroeber και Kluckhohn περιλήφθηκαν περιγραφικοί, ιστορικοί, κανονιστικοί, ψυχολογικοί, δομικοί και γενετικοί ορισμοί). Μια δεκαετία αργότερα ο Alber Carl Cafagna (1960)³⁹ επιχείρησε μια ανάλογη έρευνα, με αποτέλεσμα κατηγορίες που διαφέρουν μεταξύ τους μόνο κατά το όνομα (ορισμοί που τονίζουν τη σημασία της κοινωνικής κληρονομιάς, της εκμαθημένης συμπεριφοράς, των ιδεών ή της προτυποποιημένης-παγιωμένης συμπεριφοράς). Δε σκέφθηκε καν ότι οι περιοχές με τη μέγιστη φαινομενική ομοιότητα ενδέχεται ν' αποκτήσουν αντίθετα νοήματα, αν βρεθούν σε ανόμοια σημασιολογικά πλαίσια.

Πλησιέστερα στην ανακάλυψη του γεγονότος αυτού έφτασαν οι κοινωνιολόγοι και οι ανθρωπολόγοι που επέξεργάστηκαν την περίφημη διάκριση μεταξύ αξιολογικά φορτισμένης και αξιολογικά ουδέτερης προσέγγισης του πολιτισμού, παρ' ό,τι η άποψη πως η σημαντικότερη διάκριση των κοινωνικών θεωριών περνά από τους άξονες της αξιολογικής στράτευσης και της αξιολογικής ελευθερίας ήταν μια περαστική φαντασίωση. Η διάκριση αυτή επικύρωνε, έστω και σωτηρά, το έσχατο επιχείρημα, σύμφωνα με το οποίο οι έννοιες που αντιπαρά τίθενται σ' έναν όρο, σ' ένα συγκεκριμένο νοηματικό πλαίσιο, αποκαλύπτουν περισσότερα σχετικά με το νόημά του απ' ό,τι ο πλέον λεπτός ορισμός που συνάγουμε αναλυτικά από τον όρο καθαυτό, ανεξάρτητα από κάθε νοηματικό πλαίσιο. Στην περίφημη διάκριση του Sapir ανάμεσα στον πολιτισμό που περιλαμβάνει «κάθε κοινωνικά κληρονομημένο στοιχείο στη ζωή του ατόμου» και στον πολιτισμό που «αναφέρεται σ' ένα μάλλον συμβατικό ιδεώδες εξευγενισμού του ατόμου» (1949¹⁸⁸, σελ. 79-80), ο ίδιος όρος εμφανίζεται σε δύο σαφώς διαφορετικά σημασιολογικά πεδία: στην πρώτη περίπτωση αντιπαρά τίθεται σε μια «φυσική κατάσταση», π.χ. ως απουσία ενός κοινωνικά κληρονομήσιμου ομφάλιου λώρου, ενώ στη δεύτερη συγκρίνεται με την τραχύτητα που προκύπτει από τη χαλάρωση ή από την αποτυχία των διαδικασιών εξευγενισμού (εκπαίδευση). Δεν πρόκειται για μια έννοια προσδιορισμένη διαδοχικά με δύο διαφορετικούς τρόπους αλλά γιά έναν και μόνο όρο, ο οποίος αποδίδει δύο διαφορετικές σημασίες. Θα ήταν μάταιη η προσπάθεια γεφύρωσης του μεταξύ τους σημασιολογικού χάσματος ή συμπερίληψής τους σε έναν ορισμό.

Στην ουσία, τα εννοιολογικά θεσμιζόμενα γνωστικά διαφέροντα που κρύβονται πίσω από τον όρο «πολιτισμός» είναι πολλά περισσότερα απ' όσα αναδεικνύει η διχοτόμηση του Sapir. Καθένα απ' αυτά βρίσκεται σε διαφορετικό σημασιολογικό πεδίο, περιβάλλεται από ένα συγκεκριμένο σύνολο παραδειγματικά και συνταγματικά συνδεδεμένων πεποιθήσεων και αντίλε/εκδηλώσει το νόημά του σε μια διακεκριμένη σειρά γνωστικών νοηματικών πλαισίων. Φαίνεται πως η κατάσταση αυτή είναι καθοριστική για την επιλογή της ταξινομητικής στρατηγικής στο χώρο των θεωρητικών εννοιών. Μια άλλη στρατηγική, η οποία εφαρμόζεται στις δημοφιλέστερες ταξινομήσεις, ασχολείται με την καταγραφή και με την ταξινόηση των χαρακτηριστικών που χρησιμοποιούν οι διάφοροι συγγραφείς, για να περιγράψουν μια «αντικειμενικά» απομονωμένη τάξη ομοειδών φαινομένων. Η στρατηγική αυτή

στηρίζεται στην υπόθεση ότι υφίσταται κάποιος αντικειμενικός τρόπος προσδιορισμού μιας ιδιαίτερης τάξης πολιτισμικών φαινομένων, ότι το έργο του ερευνητή που επιθυμεί να την προσδιορίσει συνίσταται στη συλλογή ή στην ανακάλυψη ορισμένων γνωρισμάτων που συναντώνται σε κάθε μέλος της τάξης αυτής και ότι το έργο του ερευνητή που επιδιώκει να ταξινομήσει τους ορισμούς αυτούς συνίσταται στη διάκρισή τους κατά το βολικότερο και τον πλέον φειδωλό τρόπο σ' έναν εύλογο αριθμό κατηγοριών. Η οι οποίες θα πρέπει να διαθέτουν έναν κοινό παρονομαστή. Η φιλοσοφία της στρατηγικής αυτής υποθέτει μια αδιαμφισβήτητη προτεραιότητα του φαινομένου κόσμου, ο οποίος προσδιορίζεται και ταξινομείται αντικειμενικά και δι' εαυτόν, ενώ διαφύλασσει έναν υποδέεστερο παράγωνο ρόλο στον ανθρώπινο λόγο.

Φτάνουμε έτσι στην καρδιά ενός πολυσυζητημένου φιλοσοφικού προβλήματος σχετικά με τη φύση του νοήματος, στο οποίο όμως δεν μπορούμε να αφιερώσουμε χώρο ανάλογο με τη σημασία και με την περιπλοκότητα που του αποδίδουν οι ειδικοί. Όσο σημαντικό κι αν είναι το πρόβλημα αυτό καθαυτό, στη συλλογιστική μας παίζει δευτερευόντα ρόλο. Πιστεύω πως αρκεί η δήλωση ότι μεταξύ των πολυαριθμών σύγχρονων θεωριών του νοήματος επιλέγω τη θεωρία της χρήσης, εκείνη δηλαδή που επιχειρεί να διαφωτίσει το νόημα των σημασιακά φορτισμένων γλωσσικών στοιχείων μέσα από τη μελέτη της θέσης τους στον παραδειγματικό και στο συνταγματικό άξονα*. Όπως λέει ο J. N. Findlay:

Το σλόγκαν «Μην ενδιαφέρεσαι για το νόημα αλλά για τη χρήση» δεν υπονοεί πως η χρήση καλύπτει περισσότερα απ' ό,τι οι συμπεραδηλωτικές και οι καταδηλωτικές λειτουργίες της γλώσσας, αλλά ότι κατά κάποιον τρόπο τις συνοψίζει και τις ερμηνεύει πλήρως. ότι αφού γνωρίσουμε το περιβάλλον μπορούμε να διακρίνουμε μέσω της ομιλίας την αναφορά και τη συμπεραδήλωση των εκφράσεων, λαμβάνοντας υπόψη τον τρόπο με τον οποίο τις χρησιμοποιούμε, τις συνδυάζουμε με άλλες εκφράσεις για να συγκροτήσουμε προτάσεις, καθώς και τις ποικίλες περιπτώσεις στις οποίες θεωρείται επαρκής ή τελείως δικαιολογημένη η παραγωγή τέτοιων προτάσεων. (Ryle & Findlay, 1961¹⁸⁸, σελ. 235)

* Για τη φιλοσοφική παρουσίαση της θεωρίας αυτής παρβ., επί παραδείγματι, L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953)¹⁸⁸. Βλ. επίσης Gilbert Ryle, «Ordinary language», (1953)¹⁸⁸, σελ. 167 κ.επ. και G.E. Moore, «Wittgenstein's lectures in 1930-33» (1959)¹⁸⁸.

Δυσκολεύ βέβαια ν' ακολουθήσω ως το τέλος τούς περισσότερους πραγματιστές εκπροσώπους της θεωρίας αυτής, εκείνους δηλαδή που αρνούνται τη σημασία των «προ-υφισταμένων νοημάτων», των νοημάτων που προϋπάρχουν της συγκεκριμένης εκφοράς*. Θα επιμείνω όμως στην εσωτερική σύνδεση και στην αλληλεξάρτηση (η οποία αντιτίθεται στη μονοδιάστατη εξάρτηση) του επιπέδου του νοηματικού πλαισίου και του επιπέδου του νοήματος. Δεν είναι δυνατόν να διαχωρίσουμε τα δύο αυτά επίπεδα, τα οποία αλληλοσυγκροτούνται δια της «συσχέτισης των διαφοροποιήσεων του νοηματικού πλαισίου με τις διαφοροποιήσεις του περιεχομένου» (Greimas, 1966^α, σελ. 44). Κάθε όρος που μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε μια ουσιαστική επικοινωνία είναι δείκτης με τη σημειολογική έννοια του όρου: μειώνει την αρχική αβεβαιότητα του προσλαμβανόμενου κόσμου, επιφέροντας κάποια τάξη στο μέχρι τότε άμορφο πεδίο. Ο δείκτης αυτός όμως δε σχετίζεται μόνο με την κατηγορία των φαινομένων που «κατονομάζεται»: οργανώνει τον κόσμο στο σύνολό του, σχετιζόμενος με τον κόσμο στο σύνολό του και μπορούμε να τον κατανοήσουμε μόνο στο συνολικό αυτό πλαίσιο. Η πράξη της ένδειξης (η δραστηριότητα συγκρότησης του δείκτη) «παρουσιάζει αναγκαστικά, δικά της θετική της όψη, μια όψη αφνητική». Η τάξη που δηλώνει ο δείκτης «δεν αποτελεί απόλυτη οντότητα: δεν είναι αυτό που είναι παρά μόνο σε σχέση με μια άλλη τάξη, που ονομάζεται «συμπλήρωμα» της πρώτης... Η τάξη, την οποία αποτελούν τα αντικείμενα που λαμβάνονται υπόψη λογικά κατά τον καθορισμό μιας άλλης τάξης, αποτελεί αυτό που στη λογική ονομάζεται «βασικό σύνολο» [*univers du discours*] στο οποίο ανήκει η δεύτερη αυτή τάξη. Μπορούμε, κατά συνέπεια, να πούμε πως όταν καθορίζουμε μια τάξη, παίρνουμε πάντοτε για αφετηρία ένα βασικό σύνολο και το συμπλήρωμα μιας τάξης μπορεί να οριστεί ως η τάξη που σχηματίζεται από τα αντικείμενα τα οποία ανήκουν στο βασικό σύνολο και δεν ανήκουν στην πρώτη τάξη» (Prieto, 1986^β, σελ. 53, 55-56). Ούτε όμως ο δείκτης ούτε η τάξη που δηλώνεται οριστικά δι' αυτού ούτε το *βασικό σύνολο* μέσα στο οποίο και μόνο αποκτά νόημα διαθέτουν αυτόνομη ύπαρξη. Ενδέχεται να υφίσταται, και συνήθως υφίσταται, ένας περιωότερο ή λιγότερο μόνιμος δεσμός ανάμεσα σε κάθε όρο-δείκτη και σε κάθε τάξη αντικειμένων για μια δεδομένη κοινότητα, στο βαθμό που επιβάλλονται με τη

* Για τη διαφορά μεταξύ «γλώσσας» και «ομιλίας» από αυτή την άποψη πβθ. Kyle & Findlay, 1961^α, σελ. 232 κ.επ.

δύναμη της αντικειμενικής αναγκαιότητας σε κάθε μεμονωμένο μέλος της κοινότητας και σε κάθε συγκεκριμένο επικοινωνιακό γεγονός. Αν όμως αντιμετωπίσουμε το δείκτη από ιστορική σκοπιά, προφανώς δεν είναι ούτε μακροβιότερος ούτε συντομότερος: από το *βασικό σύνολο*, που όχι μόνο ταξινομεί αλλά και παράγει

Εξαιτίας ιστορικών συνθηκών εν πολλοίς άσχετων με το θέμα μας ο όρος «πολιτισμός» ενσωματώθηκε σε τρία διαφορετικά βιαιτικά σύνολα. Σε καθένα από τα νοηματικά αυτά πλαίσια ο όρος ταξινομεί ένα διαφορετικό σημασιολογικό πεδίο, υποδεικνύει και καταδηλώνει διαφορετικές κατηγορίες αντικειμένων, προβάλλει διαφορετικές απόψεις των μελών των κατηγοριών αυτών προτείνει διαφορετικές ομάδες γνωσιολογικών ερωτημάτων και ερευνητικών στρατηγικών. Πράγμα που σημαίνει πως σε κάθε περίπτωση ο όρος, διατηρώντας ανέπαφη τη μορφή του, συμπαραδράλυνει μια διαφορετική σημασία. Υπάρχει λοιπόν ένας και μόνο όρος με τρεις διαφορετικές σημασίες. Μπορούμε βέβαια να υποδείξουμε πολυάριθμα σημεία τα οποία είναι κοινά και στα τρία πεδία. Μπορούμε επίσης να επιχειρήσουμε την υποβάθμιση των πλέον οφθαλμοφανών και φαινομενικά αμετάθετων ασυμβατότητων, παρουσιάζοντάς τις ως περιθωριακές και προσωρινές αντιφάσεις, τις οποίες είναι δυνατόν να παραβλέψουμε χάριν της «ενωσιολογικής καθαρότητας» ή της «εξάλειψης της ορολογικής αμφισβήτησης». Προηγουμένως όμως θα πρέπει να εμέναστε αίσχυνται ότι το παιχνίδι αξίζει τον κόπο. Και πιθανότατα δεν αξίζει.

Μια από τις παραδοχές αυτής της μελέτης είναι πως οι διαφορές ανάμεσα στις τρεις παράλληλες σημασίες του πολιτισμού (και ό,τι προσδιορίζεται από τις σύμπτωτες και δευτερογενείς αποκλίσεις των αντίστοιχων σημασιολογικών πεδίων) είναι το περικτικότερο, αποδοτικότερο και επιστημονικά γοητευτικότερο μέρος του περιεχομένου τους. Τρία ερωτήματα που μορφοποιούν το παράγωγο τους *βασικό σύνολο* είναι εξίσου νόμιμα και σημαντικά. Είναι, κατά τη γνώμη μας, καλύτερα να επιχειρήσουμε να εξαντλήσουμε τις τεράστιες γνωσιολογικές ευκαιρίες που βρίσκονται εν σπέρματι στις ιδιαιτερότητές τους, παρά να επιδοθούμε σε μια πολύ λιγότερο αποδοτική προσπάθεια επίτηξη μιας ακριβοβόλης συμπεριφοράς ανάμεσα σε μια ενιαία έννοια και ο έναν ενιαίο όρο. Θα επιχειρήσω στη συνέχεια να δείξω πως η εύκολη νομιμοποίηση της κυρίαρχης αισθητικής ικανοποίησης έχει πολύ μεγάλο κόστος. Το καθοριστικό ζήτημα δεν είναι αν δικαιούμαστε να αναγάγουμε τις τρεις έννοιες σ' έναν κοινό παρονομαστή, αλλά αν είναι σκόπιμο να επιθυμούμε την αναγωγή αυτή.

Η ΙΕΡΑΡΧΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Η χρήση του όρου «πολιτισμός» είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στο προεπιστημονικό επίπεδο του δυτικού πνεύματος, ώστε κάθνας τη γνωρίζει από την καθημερινή του εμπειρία, μόνο που κάποτε η γνώση αυτή δεν είναι συνεκτική. Κατηγορούμε όποιον δεν μπορεί να ζήσει με τα πρότυπα της ομάδας στην οποία ανήκει ως «απολίτιστο». Τονίζουμε διαρκώς ως κατεξοχήν λειτουργία των εκπαιδευτικών θεσμών τη «μεταβίβαση του πολιτισμού». Έχουμε την τάση να αξιολογούμε τα άτομα με τα οποία ερχόμαστε σε επαφή ανάλογα με το πολιτιστικό τους επίπεδο. Όταν χαρακτηρίζουμε κάποιον «πολιτισμένο», εννοούμε ότι είναι μορφωμένος, εξευγενισμένος, απτός, ότι έχει διευρύνει τη «φυσική» του κατάσταση, ότι είναι εμπλουτισμένος. Σιωπηρά παραδεχόμαστε την ύπαρξη άλλων ανθρώπων που δεν έχουν αυτά τα χαρακτηριστικά. Ο όρος «πολιτισμένος» είναι αντίθετος του όρου «απολίτιστος».

Πολλές προϋποθέσεις είναι απαραίτητες για να αναδειχθεί το ιεραρχικό περιεχόμενο του όρου «πολιτισμός».

(1) Ο πολιτισμός, κληρονομημένος ή κατακτημένος, είναι ένα αποσπώμενο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης: είναι κτήμα. Πρόκειται βέβαια για ένα όλος ιδιόμορφο κτήμα: διαθέτει, μαζί με την προσωπικότητα, τη μοναδική ιδιότητα να είναι ταυτόχρονα προσδιοριστική «ουσία» και περιγραφικό «παρακτικό γνώρισμα» του ανθρώπου. Από τον 7ο π.Χ. αιώνα, όταν οι Έλληνες λυρικοί ποιητές ανακάλυψαν την ασυμφωνία ανάμεσα στην επιθυμία και στο καθήκον, ανάμεσα στο καθήκον και στην αναγκαιότητα, ο δυτικός άνθρωπος είναι καταδικασμένος στην αγωνιώδη αβεβαιότητα μιας διπλής ταυτότητας, σαν αυτή του Ιανού: είναι προσωπικότητα και ταυτόχρονα έχει προσωπικότητα: είναι δράστης και αντικείμενο της δράσης του, δημιουργία και δημιουργός την ίδια στιγμή. Η ουσία του καθορίζει αυτό που είναι. Ταυτόχρονα όμως καθίσταται υπεύθυνος για την ουσία του, καλείται να της δώσει μορφή με την ύπαρξή του. Στην ιεραρχική του εκδοχή ο πολιτισμός οδηγεί στη γεμάτη μεταιώσεις δεινή ζωή του αντικοιμένου που είναι αντικείμενο του εαυτού του. «Ο Σωκράτης προσπαθούσε να διδάξει στους Αθηναίους το καθήκον της "μέριμνας για την ψυχή τους" ... Στους Αθηναίους του 5ου π.Χ. αιώνα... κάτι τέτοιο φαινόταν μάλλον παράξενο» (Burnet, 1969³⁰, σελ. 76). Για τους Αθηναίους του 5ου π.Χ. αιώνα η Ψυχή ήταν το στέγνα και το όχημα της ζωής, που εξαφανίζεται μαζί με τη

συνειδητή ύπαρξη του ανθρώπου. Η άποψη ότι είναι δυνατόν (και μάλιστα αναγκαίο) να επενεργήσουμε στην πηγή κάθε ενέργειας ήταν τόσο επαναστατική, ώστε έκανε ένα πνεύμα σαν τον Αριστοφάνη να χλευάζει τον προφήτη της. Παρά τις ιδιαιτερότητες του ο πολιτισμός εξακολουθεί να είναι κτήμα. Και κάθε κτήμα μπορούμε να το αποκτήσουμε και να το σταταλίσουμε, να το διαχειριστούμε και να το μετασχηματίσουμε, να το δώσουμε μορφή και να το περιορίσουμε.

(2) Πρόγματι, η ποιότητα κάθε ανθρώπου μπορεί να μορφωθεί και να περιοριστεί, όπως μπορεί και να παραμεριστεί, ακατέργαστη και τραχιά σαν τη χέρσα, εγκαταλελειμμένη και άγρια γη. Η Τέχνη είναι το μέσο δια του οποίου η αριότητα της φύσης εξαγκαίζεται να προσαρμοστεί στις ανάγκες του ανθρώπου. Οι σύγχρονοι του Πλουτάρχου κατανόησαν την αθάνητη μεταφορά του, *cultura animi* [καλλιέργεια ψυχής], μόνο επειδή στηρίζονταν στην κωδικοποίηση της γεωργικής πρακτικής, κωδικοποίηση που οφείλεται στον Κικέρωνα: το έδαφος προσφέρει ωρμούς και γλυκούς καρπούς μόνο όταν το φροντίζει ο κατάρληλος και επιδέσιος γεωργός, ο οποίος, ακάματος, διαλέγει τους καλύτερους σπόρους. Δεκαοκτώ αιώνες αργότερα η πρωταρχική πηγή έμπνευσης παραμένει ακόμη ζωντανή: το *Disciplinae de l'Académie Française* συμπλήρωνε την παρουσίαση του λήμματος «culture» με μια πλουταρχική παρατήρηση: «χρησιμοποιείται επίσης μεταφορικά, για να δηλώσει την ενασχόληση με τις τέχνες και το πνεύμα» (πρβλ. Levin, 1965³¹, σελ. 2). Η αναλογία μεταξύ της τελείωσης της ψυχής και της τέχνης είναι αυτονόητη για τον Αριστοτέλη: η ψυχή μοιάζει «ώς ή δύναμις τού οργάνου» (*Περὶ Ψυχῆς*, II, i 1). Παράξενο όργανο, που η κόρη του στρέφεται ενάντια στο ίδιο. Παραμένοντας πιστός στη σωκρατική ρήση, ο Αριστοτέλης ζητούσε από τους ανθρώπους να καταστούν θεμέλια της ψυχής τους. Παραμένει όμως αναπάντητο το ερώτημα: σε ποιο βαθμό το έντονο ενδιαφέρον των αρχαίων Ελλήνων για το μυστήριο της συγκρότησης της ψυχής (όπως αποκάλυπται στη σχεδόν θρησκευτική αντιμετώπιση όλων σχετίζονται με την εκπαίδευση) υποκινείται από την αμείσημη υπαρκτική θέση της προσωπικότητας; Αλέξανδρο στη στεγνή διάκριση του Γοργία με ταξὺ «ενεργείας» και «ενεργείσθαι», όπου μόνο το πρώτο προσομοιάζει στην τελείωση που είναι δυνατή στην αιώνα, αγέννητη ύπαρξη, ενώ το δεύτερο είναι πάντοτε μεταβατικό, ατελές και υποβαθμιζόμενο, η άπισστη ανθρώπινη προσωπικότητα επικρα-
μότεν πάνω από τα καθοριστικές σημασίας όρια της τάξης του

κόσμου. Υπ' αυτές τις συνθήκες ήταν φυσιολογικό για τον Πλάτωνα ν' αποδώσει στην ψυχή την ιερή κατάσταση της αθανασίας: «Μόνο ό,τι κινείται, εφόσον δεν εγκαταλείπει τον εαυτό του, δε σταματά να κινείται... Η ψυχή είναι αθάνατη. Διότι καθεύδ διαρκώς κινούμενο είναι αθάνατο» (Φαίδρος, 245c-246a). Κάθε λογικός Έλληνας θα κατανοούσε αμέσως ότι αυτή η αφοριστική λύση ήταν μια απερίπληκτη υπεκφυγή, αν ο Πλάτων επέμενε ιδιαίτερα στην άντληση των αναγκαίων συμπερασμάτων που προκύπτουν από τη μοίρα αυτή απόφαση. Δεν επέμενε όμως. Η αυτο-αποκαλυπόμενη καλλιέργεια των εσωτερικών ιδιοτήτων αντικατέστησε την ανασυγκρότηση σύμφωνα με κάποιο εξωτερικό σχέδιο, κι αυτός είναι ο πυρήνας της *Τέχνης*. Η συγκρότηση της ψυχής αποκαλύπτει την ουσία της, η οποία ήταν πάντα παρούσα αλλά αδιόρατη και αφανής στην αισθητηριακή εμπειρία. Το γεγονός αυτό μας οδηγεί κατευθείαν στην απολυτότητα του εκπαιδευτικού ιδεώδους, στο καθοριστικό γνώρισμα της ιεραρχικής σύλληψης του πολιτισμού. Πριν στραφούμε σ' αυτήν, ας σημειώσουμε ότι ακόμη και το απόλυτο πλατωνικό σύστημα επέτρεπε το χιολισμό μεταξύ του δυνάμει και του ενεργεία, αφήνοντας έτσι αρκετό χώρο για την εκδήλωση της δημιουργικής δραστηριότητας της *τέχνης*.

(3) Η ιεραρχική προσέγγιση του πολιτισμού διαπνέεται από ένα σύστημα αξιών. Εν τούτοις η πρόταση αυτή υποδηλώνει απλώς (για όποιον γνωρίζει τις περιγραφικές προκαταλήψεις της μετά τον Boas ανθρωπολογίας) ότι υιοθετούμε μια εξτρεμιστική στάση στην παράδοση συζήτηση σχετικά με τη συγκρισιμότητα και τη σκοπιμότητα των πολιτισμικών λύσεων. Από φόβο μήπως υποτιμηθεί η ουσία της ιεραρχικής προσέγγισης, θα επιχειρήσουμε να αναδιατυπώσουμε τον αρχικό ορισμό. Το πραγματικό ζητούμενο δεν είναι αν θα αποδεχτούμε ή αν θα απορρίψουμε την ύπαρξη ενός αντικειμενικού κριτηρίου συγκριτικής αξιολόγησης των πολιτισμών. Από ιεραρχική σκοπιά ο όρος «πολιτισμός» δεν είναι εύκολο να χρησιμοποιηθεί στον πληθυντικό αριθμό. Η έννοια έχει νόημα μόνο όταν δηλώνεται εξαρχής με τρόπο οριστικό ως ο *πολιτισμός*: υπάρχει μια ιδεώδης φύση του ανθρώπου και ο *πολιτισμός* δηλώνει τη συνειδητή, εντατική και παρατεταμένη προσπάθεια επίτευξής της, την προσπάθεια συνάντησης της ζωής με την ύψιστη δυνατότητα του προσορισμού του ανθρώπου.

Η ιεραρχική αντίληψη του πολιτισμού δεν κλονίζεται ούτε από την κατά τα άλλα λεπτομερή διάκριση μεταξύ περιγραφής και αξιολόγησης. Αντίθετα, η αντίληψη αυτή παραμένει ανέταφη

ακόμη και από την εφαρμογή της περιττέρας διάκρισης μεταξύ πολιτισμού και φύσης, η οποία κυριαρχεί στη σύγχρονη πολιτισμολογική σκέψη. Ο πολιτισμός είναι επίτευγμα, φτάσιμο, φύση πολιτισμικό είναι ό,τι *in actu** ταυτίζεται με τη φυσική του *ροισία***· Ορθά ο Robert A. Nisbet κατηγορεί τους Ρωμικούς ότι αυτοί ευθύνονται για τα πολυάριθμα σύγχρονα παράδοξα μεθοδολογικά και εννοιολογικά προβλήματα, επειδή μετέφεραν απρόσχετα τον ελληνικό όρο *φύσις* με το λατινικό *natura*. Παραβιάζοντας τις βαθιά ριζωμένες γλωσσικές μας πεποιθήσεις, οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι η ελληνική λέξη *φύσις* εκφράζει μια έννοια εξαφανισμένη προ πολλού από το λεξιλόγιό μας: καταδηλώνει, με τρόπο αξιολογικό, τον πολιτισμό και τη φύση ταυτόχρονα. Για τους Έλληνες η λέξη *φύσις* σήμαινε «τρόπος ανάπτυξης»: «Η φύση ενός πράγματος... σημαίνει τον τρόπο ανάπτυξης του και καθεύδ στο σύμπαν, φυσικό ή κοινωνικό, έχει τη *φύση* του, το δικό του τρόπο ανάπτυξης, τον κύκλο της ζωής του» (Nisbet, 1969β', σελ. 9, 22).

Καθεύδ έχει τη *φύση* του, η οποία δεν είναι ούτε αποτέλεσμα της αυθαίρετης απόφασης των θεών ούτε αντικείμενο της άναρχης ανθρωπίνης δραστηριότητας. «Δε συμφωνείς, λοιπόν, ότι έργο του Ιππου ή οτιδήποτε άλλο είναι το μόνο που πράττει ή έστω εκείνο που πράττει άριστα; (...) Υπάρχει άλλο μέσο για να βλέπεις εκτός από τα μάτια; (...) Μπορείς ν' ακούσεις με άλλον τρόπο εκτός από τα αυτιά; (...) Δεν είναι λοιπόν έργο αυτό που κατ' αποκλειστικότητα πράττει κανείς ή αυτό το οποίο πράττει καλύτερα από οτιδήποτε άλλο;»*** ρωτούσε ο Σωκράτης το Θρασύμαχο, όπως μας λέει ο Πλάτων (*Πολιτεία*, 352e-353a). Η ελληνική σκέψη σφερόταν διαρκώς στην αντίληψη του ταξινομημένου κόσμου, στον οποίο μέγνυνται το προκαθορισμένο με το πραγματοποιήσιμο και η ελευθερία της *τέχνης* πραγματώνεται δια της υποταγής στη φυσική αναγκαιότητα. Η άποψη αυτή δέχθηκε επιθέσεις από πολλές πλευρές. Εκτός από τη *φύση*, η σωκρατική *ψυχή* και το περίφημο αριστοτελικό τέλος (ιορφή) αποτελούν, πέρα από τη σημασιολογική τους ενότητα, παραλλαγές

* Στην πράξη (Σ.τ.Μ.).

** Εγγενής δυνατότητα (Σ.τ.Μ.).

*** «Αφ' ούν τούτο αν θεής και Ιππου και άλλου όποιον έργο, δ αν ή μόνη εκείνη ποιή τις ή άριστα; (...) Έσθ' δτω αν ίδους ή όφθαλμοίς; (...) Άκούσεις άλλω ή ώσιν; (...) Εί ού τούτο έκάστου ειη έργο, δ αν ή μόνη τι ή μάλα τα πάν άλλων άπεργάζηται» (Σ.τ.Μ.).

στο ίδιο θέμα. Η «παιδεία», που με τόση ενέργεια ανέλυσε ο Werner Jaeger (1959)⁸⁸, ανήκει στην ίδια σημασιολογική οικογένεια. Αντίσταται πεισματικά σε κάθε προσπάθεια μονοσήμαντης καταγραφής της στο σημασιολογικό πεδίο των σύγχρονων γλωσσών. Υπνοεί πολύ περισσότερο από κάθε επιμέρους όρο που χρησιμοποιούμε για να δηλώσουμε τη διάρρηξη της συνέχειας του είναι. Όπως ορθά παρατήρησε ο Edward Meyer, πρόκειται για «μια έννοια που περιλαμβάνει περισσότερες σημασίες από τους όρους "πολιτισμός" ή "εκπαίδευση". περιλαμβάνει το ανθρωπιστικό ιδεώδες μιας ηθικο-πολιτικής κουλτούρας» (1960)⁸⁹, σελ. 80). Δυστυχώς, οι εξηλεκτικές διατυπώσεις εξαγλούνται πριν αποκαλύψουν τον πλούτο του αυθεντικού τους νοήματος. Προσπαθούμε μάταια να συναρμολογήσουμε την αδιαίρετη μονολιθική έννοια, συγκολλώντας ασυνεχή τμήματα και θράσματα της σύγχρονης εμπειρίας.

Το πολιτισμικο-φυσικό ιδεώδες των αρχαίων Ελλήνων δε διαιρούνταν στα μέρη που συνηθίζουμε να το διακρίνουμε σύμφωνα με τέτοια ακριβολογία: το ηθικά καλό ήταν ταυτόχρονα και αισθητικά ωραίο και εγγύτατο προς την αλήθεια της φύσης. Η προκαταβολικά προσδιορισμένη ενότητα του επιτεύγματος και του προστύπου εκφράστηκε με τον πληρέστερο τρόπο στην πολυσυζητημένη έννοια *Καλοκάγαθία*, με την οποία ασχολήθηκαν εκτενώς όλοι οι στοχαστές της κλασικής περιόδου, από τον Ηρόδοτο ως τον Αριστοτέλη. Το δεύτερο συνθετικό *ἀγαθός* παράγεται από το ρήμα *ἀγαμαι*, που σε γενικές γραμμές αντιστοιχεί στα αγγλικά «admire» (=θαυμάζω) και «praise» (=επαινώ). Το πρώτο συνθετικό, *Καλός*, είναι περισσότερο περίπλοκο: σημαίνει ταυτόχρονα το σωματικά ωραίο, το όμορφο και σαγηνευτικό, το λειτουργικά ωραίο (όπως είναι καθετί φτιαγμένο σύμφωνα με το μέτρο του σκοπού ή του προορισμού του), το ηθικά ωραίο, το ευγενές και ενάρετο, αλλά και το κοινωνικά (πολιτικά) ωραίο (όπως είναι όποιος εκπληρώνει τα πολιτικά του καθήκοντα, ο αφοσιωμένος στην κοινότητά του και κατά συνέπεια αξίος εκτίμησης για τη δημόσια δράση του). Ο όρος χρησιμοποιούνταν ως αδιαίρετος. Όποιος τον χρησιμοποιούσε, ήταν απόλυτα ικανοποιημένος από τη σύμπτωση και από την αλληλεπίδραση των αρετών που σήμερα θεωρούμε ξεχωριστές. Όλες μαζί συνιστούν το φυσικό προορισμό του ανθρώπου. Όμως, «μόνο όσοι ενεργούν επιτυχώς την *Καλοκάγαθίαν*»*. Σε κάθε αρετή αντι-

* Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1.9.

στοιχεί μια επιλογή. Μπορεί κανείς να επιλέξει την αδράνεια να μην ανταποκριθεί στον προορισμό του παρά την ενεργοποίησή του, αντιδρώντας παράλογα ή αποκλίνοντας από το σωστό δρόμο. Ο φυσικός χαρακτήρας του ιδεώδους δεν καθιστά την ενεργοποίησή του ευκολότερη ή περισσότερη ανώδυνη. Αντίθετα απαιτεί *αγώνα*, προσπάθεια και ανταγωνισμό: την ιδέα αυτή τη οφείλουμε στους προ-σωκρατικούς φιλοσόφους της πνευματικής τελείωσης. Ο Ηράκλειτος ισχυρίστηκε πως ο ανταγωνισμός «άλλους θεούς αναδεικνύει και άλλους ανθρώπους, άλλους δούλους τους κάνει κι άλλους ελεύθερους» (Diels, 1903)⁹⁰. Φαίνεται πως οι μετασωκρατικοί προτιμούσαν ν' αποδίδουν στον αγώνα τη ίδια «αποκαλυπτική» δύναμη και στα δύο επίπεδα, που ο Ηράκλειτος εξάκολουθούσε να διακρίνει. Δεν ήταν λοιπόν με κανέναν τρόπο έτοιμοι να κατανοήσουν τη διάκριση του Sir Henri Maine μεταξύ επιτεύγματος και αποδοτικών αρχών.

Η εγγενής αμφισημία της ιεραρχικής προσέγγισης του πολιτισμού γενικά, της *Καλοκάγαθίας* ειδικότερα, μας θυμίζει το γοητευτικό τρόπο, τον τόσο όμοιο με του Swift, με τον οποίο ο Gellner ανατρέπει το όχι και τόσο υποθετικό φαινόμενο της «mobility» (1970)⁹¹, σελ. 139-141). Με μεγάλη ακρίβεια ο Gellner αποδίδει την κοινωνική σημασία της φαινομενικά παράλογης, αμφίσημης και εσωτερικά αντιφατικής έννοιας: «Mobility είναι ο εννοιολογικός μηχανισμός δια του οποίου οι προνομιούχες τάξεις μιας κοινωνίας οικειοποιούνται το κύρος ορισμένων αρετών που σέβεται η συγκεκριμένη κοινωνία, χωρίς να χρειάζεται να μπουν στο κόπο να τις ακολουθήσουν». Αυτό είναι πράγματι το κοινωνιολογικό περιεχόμενο του όρου. Αληθεύει επίσης ότι είναι δυνατή η άσκηση «κοινωνικού ελέγχου μέσω της χρησιμοποίησης παρόλογων, αμφίσημων, ασυνεπών και ακατανόητων δογμάτων». Είναι όμως αρκετά πειστικός ο ισχυρισμός ότι η παράθεση δύο εννοιών, τις οποίες συνήθως διακρίνουμε μεταξύ τους, καθιστά τη παράγωγη έννοια αναγκαστικά παράλογη; Ποια άλλα κριτήρια πέθαναν του κοινωνικού δομικού νοηματικού πλαισίου, έχει στη διάθεσή του ο κοινωνιολόγος για να κρίνει το «παράλογο» ή τη «ορθολογικότητα» ενός κοινωνικού φαινομένου; Δε θα ήταν καλύτερα αν η σημασιολογική συνοχή μιας κοινωνικά λειτουργική

* «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὶ ἐδείξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους», πλάτ. 53. Η μετάφραση που παραθέτουμε ακολουθεί την απόδοση του Ε. Ροίτσου, *Ηράκλειτος (Περὶ φύσεως)*, Αθήνα, Εκδ. Δ.Ν. Παπαδάκη, 1987 (Σ.Τ.Μ.).

έννοιας μετριόταν με μέτρο σύγκρισης την ίδια τη δομή που καθιερώνεται και αναμένει; Και, κατά δεύτερο λόγο, αν αληθεύει πως αρκετές προνομιογύες τάξεις χρησιμοποιούν τέτοιες έννοιες για να στηρίξουν και για να υπερασπιστούν την κυριαρχία τους, δεν ισχύει αναγκαστικά και το αντίθετο. Μπορούμε όχι μόνο να υποθέσουμε αλλά και να υποδείξουμε περιπτώσεις κατά τις οποίες μια κοινωνικά αποδεκτή και παραδεδομένη ιεραρχική και ανόηση του πολιτισμού ενδέχεται να προσδίδεται στην κοινωνική δομή με άλλους τρόπους από τον προστατευτικό μηχανισμό της περιχαρακωμένης κοινωνικής ελίτ.

Όσον αφορά την πρώτη επιφύλαξη ο Georg Simmel (1908⁹⁶, σελ. 732-746) μάς προτείνει να αξιολογούμε την αριστοκρατία και τα ιδανικά της με μέτρο την εσωτερική λογική της κοινωνικής δομής, της οποίας αποτελεί συστατικό μέρος. Ο Simmel αντιμετωπίζει το φαινόμενο της αριστοκρατίας ως αποτέλεσμα ενός ιδιαιτέρου κοινωνικού τύπου, ο οποίος υφίσταται μόνο εφόσον στη ηρεμία αριστοκρατικού τύπου ομάδα και τις αντίστοιχες κοινωνικές αρχές. Όπως γνωρίζουμε, στις κοινωνίες που δομούνται με το σύστημα των καστών κάθε νέα ομάδα (άρχεται από το διακριτικό της γνώρισμα) προσλαμβάνει τα στοιχεία της κάστας και εντάσσεται στο υφιστάμενο δίκτυο των καστών. Σε μια κοινωνία η οποία στηρίζεται στη λειτουργική συνύπαρξη αλληλοαποκλειόμενων, ερμητικά κλειστών ομάδων, η κυρίαρχη τάξη αναπόφευκτα προσλαμβάνει το ίδιο χαρακτηριστικό γνώρισμα· εμφανίζεται κλειστή τόσο προς τα πάνω όσο και προς τα κάτω, όπως συμβαίνει και με τις υπόλοιπες τάξεις ή Stände* και κατά το δικό τους πρότυπο οικειοποιείται ή εξωθείται στην οικειοποίηση ειδικών πολιτισμικών συμβόλων και καρπώνεται ιδιαίτερα αγαθά, επειδή έχει στην κατοχή της έναν καθορισμένο τομέα της συνολικής κοινωνικής δομής (και όχι το αντίστροφο, όπως συμβαίνει σε μια ανοιχτή κοινωνία, η οποία επιτρέπει την κοινωνική κινητικότητα). Η θέση που καταλαμβάνει η ομάδα συνολικά στη δομή προσφέρει σε κάθε μέλος της την κοινωνική του ταυτότητα. Αν λοιπόν εξετάσουμε τα πολιτισμικά σύμβολα με βάση το φυσικό σημασιολογικό τους πλαίσιο (την κοινωνική δομή, δηλαδή, που ταυτόχρονα σημαίνουν και παράγουν), φαίνεται λογικό και ορθολογικό να κατανέμονται σύμφωνα με την παραδοχή ότι «κάθε μέλος της αριστοκρατίας συμμετέχει και αποδέχεται ό,τι

* Νομοκατεστημένες τάξεις (Σ.τ.Μ.).

έχει μεγαλύτερη αξία για όλα τα μέλη της ομάδας στην οποία ανήκει, σαν να κυλούσε μαζί με το αίμα στις φλέβες του ο πυρήνας μιας αιώνιας αξίας που μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά»⁹⁷. Υφίσταται λοιπόν μια σαφής αντιστοιχία ανάμεσα στην αρχή που διέπει την οργάνωση της κοινωνικής δομής και στα πρώτα αξιώματα της παραδεδομένης «ιδεολογίας» σχετικά με τον πολιτισμό. Αφού και τα σημεία και τα υποτιθέμενα αναφερόμενά τους ανήκουν προφανώς στο ίδιο σημασιολογικό πλαίσιο κι αφού παραχωρούν, αντίστοιχα, τη νοηματική πληρότητα και την εγγεισηματική τους συσχέτιση, οι καταγγελλές της «εξαπάτησης», της «παράλογης εκμετάλλευσης» κτλ. αποδεικνύονται μόνο αναφερόμενες σε μια εξωτερική, αλλότρια κοινωνιολογική λογική. Κι αυτό γιατί ο σύνδεσμος που συνδέει τις αρετές του ατόμου με τη θέση της ομάδας στην οποία ανήκει, φαίνεται, αν τον αντιμετωπίσουμε από μέσα, γερά θεμελιωμένος στην «αντικειμενική λογική» της κοινωνικής δομής.

Ο Everett E. Hagen προσεγγίζει το ίδιο θέμα από την πλεονεκτική θέση του δομικά επικαθορισμένου τύπου προσωπικότητας. Στην παραδοσιακή κοινωνία (η οποία θέλει προς τις αριστοκρατικές ελίτ) αφθονούν τα άτομα με αυταρχική προσωπικότητα (η οποία δεν ταυτίζεται με όσα περιλαμβάνει ο Adamo στον όρο αυτό). Το σημαντικό, σύμφωνα με τον Hagen, είναι πως η εμφάνιση αυτού του ιδιαίτερου τύπου προσωπικότητας δεν περιορίζεται σε κάποια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη, αλλά περιλαμβάνει κάθε ταξικό διαχωρισμό και εκδηλώνεται με την ίδια αξιοσημείωτη συχνότητα τόσο στην αριστοκρατία όσο και στην αγροτική τάξη. «Θεωρώ πιθανό ότι καθοριστική αιτιώδης δύναμη συγκρότησης τόσο των προτύπων των κοινωνικών σχέσεων όσο και της προσωπικότητας του ατόμου είναι η συνείδηση της περιορισμένης έκτασης της δύναμής του». Αντίθετα, η αριστοκρατία εμφανίζεται παντοδύναμη:

Η ισχύς τους όμως δεν αποτελεί ατομικό επίτευγμα, αλλά οφείλεται στην κληρονομική κοινωνική τους θέση. Είναι αξιοσημείωτη η ομοιότητα του τρόπου που αντιλαμβάνονται την πηγή και τους περιορισμούς της ισχύος τους, με τον τρόπο που οι αγρότες αντιλαμβάνονται την πηγή και τους περιορισμούς της δικής τους ισχύος. Το απόλυτο μέγεθος της οικονομικής και της πολιτικής δύναμης

* Σύμφωνα με τη σχετική συνοπτική παρουσίαση της άποψης του Simmel που επιχειρεί ο Donald N. Levine, 1965⁹⁸, σελ. 108-109.

κάθε μέλους των προνομίων των τάξεων δεν είναι καθορισμένο άπαιχ και δια παντός. Ενδέχεται να αποκτήσει μεγαλύτερη δύναμη σε βάρος κάποιου άλλου. Για κάθε μέλος της αριστοκρατίας όμως η πιθανότητα αυτή είναι ταυτόχρονα απειλή και υπόσχεση. Και πέρα από τις δυνατότητες αύξησης της ατομικής ισχύος στα πλαίσια της ομάδας η ζωή κυριαρχείται φανερά από δυνάμεις ανεξέλεγκτες, όπως ακριβώς ισχύει και για τους αγρότες. (1962⁷, σελ. 65, 75)

Αν και η αφετηρία διαφέρει κατά πολύ από αυτή του Simmel το συμπέρασμα είναι πανομοιότυπο: υπάρχει μια στενή αντιστοιχία που συνδέει τη σύλληψη του πολιτισμικού ιδεώδους της *bobility* και την εσωτερική λογική της δομικά (ή, σύμφωνα με τον Hagen, τεχνολογικά) καθορισμένης λογικής της «βιωμένης» πραγματικότητας.

Ακόμη όμως κι αν η απαγόρευση των πολιτισμικών ιδεωδών όπως η *bobility*, ως παραλογισμού που μετατράπηκε σε ταξικό όπλο, επιβαλλόταν στη συγκεκριμένη κοινωνία, αν δηλαδή οι επιφυλάξεις που εκθέσαμε καθίσταντο τελείως ανύπαρκτες, θα παρέμενε το ερώτημα αν ερμηνεύει όλες τις περιπτώσεις ιεραρχικής προσέγγισης της έννοιας του πολιτισμού. Το περιεχόμενο που επιλέξαμε ως αντιπροσωπευτικό της προσέγγισης αυτής, ο τρόπος που αντιλαμβάνονταν τον πολιτισμό, δεν ταιριάζει επαρκώς στο πλαίσιο της *bobility*. Θα μπορούσαμε ίσως να περιλάβουμε υπό τον τίτλο αυτό το προ-κλασικό στάδιο της *αρετής*, όταν το ιπποτικό ιδεώδες των αριστοκρατών πολεμιστών συνδεόταν με το κληρονομικό προνόμιο της συμμετοχής στην εξουσία. Αυτό όμως ισχύει πολύ λιγότερο κατά την κλασική περίοδο της ρουσοϊκού τύπου πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής δημοκρατίας – εκτός βέβαια κι αν αντιμετωπίσουμε, όχι εντελώς άστοχα, όλους τους ελεύθερους Αθηναίους ως τους αριστοκράτες μιας δουλοκτητικής κοινωνίας. Η αποτίμηση του ρόλου που παίζει η ιεραρχική αντίληψη σε μια κοινωνία της σύγκρουσης εξαρτάται προφανώς από το δομικό πλαίσιο αναφοράς που επιλέγουμε. Μέχρι τώρα δε συναντήσαμε καμία περίπτωση όπου να μην είναι δυνατός ο εντοπισμός κάποιου πλαισίου αναφοράς, το οποίο να μετατρέπει την ιεραρχική αντίληψη σε μια ακόμη εκδοχή της *bobility*. Αρχίζουμε να διερωτώμεθα αν είναι δυνατόν ν' αποσείσει η ιεραρχική αντίληψη την κατηγορία ότι είναι ταξικά προσανατολισμένη. Δοκιμάσαμε να στρεφούμε στη λογική της κοινωνικής δομής, που εκτοπίζει τη φαινομενική παραδοξότητα και τη λογική ασυνέπεια των ιεραρχικών αντιλήψεων του πολιτισμού. Ακόμη

64

όμως κι αν εμφανίζεται ορθολογική, είναι άραγε αυτή η αντίληψη «αταξική»; Υπάρχει πιθανότητα να καταιτεί «αταξική»;

Σ' ένα ιδεατό επίπεδο η απάντηση είναι καταφατική. Το 1924 ο Eward Sapir δοκίμασε ν' ανασυγκροτήσει την αρχαιοελληνική προσέγγιση του πολιτισμού, θεμελιώνοντας ακαδημαϊκά την κριτική απόψη. Η άποψή του σχετικά με τον «αυθεντικό πολιτισμό» (ως αντίθετο του «νόθου») χρωστά πολλά στην ελληνική κληρονομιά του «ατομικού εξευγενισμού» και της «ιδεώδους μορφής»:

Μπορούμε πάντα να εντοπίσουμε έναν αυθεντικό πολιτισμό σε κάθε τύπο ή περίοδο κάποιου πολιτισμού, στο έδαφος κάθε εθνικού πνεύματος... [Ο πολιτισμός αυτός] Είναι εσωτερικά αρμονικός, ισορροπημένος, αυτόνομος... Είναι ο πολιτισμός εκείνος όπου τίποτα δεν είναι πνευματικά σπώνοντο, κινένα σημαντικό μέρος των γενικών λειτουργιών δεν προκαλεί ασθήματα μεταίωσης, την πεποίθηση ότι η προσπάθεια ξεδεύεται χωρίς αντίκρισμα και χωρίς περσέψη. (1949¹⁸, σελ. 90)

Μπορούμε εύκολα να διακρίνουμε εδώ μια τάση σχετικισμού, η οποία απουσιάζει εντελώς από τον Αριστοτέλη. Διακρίνουμε επίσης την ταπεινή παραδοχή της ύπαρξης άλλων εναλλακτικών πολιτισμικών λύσεων, οι οποίες θα φαινόνταν αδιανόητες στους γεμάτους αυτοπεποίθηση σύγχρονους του Πλάτωνα. Ένα σημείο όμως παραμένει αδιαμφισβήτητο: μπορούμε να εντοπίσουμε σε κάθε κοινωνία μία και μοναδική ιδεώδη μορφή, η οποία είναι ταυτόχρονα η ορθή και αληθινή (δηλαδή αυθεντική) φύσις του ανθρώπου. Το μέτρο που μας προτείνει ο Sapir, για να μετρήσουμε τον ανώτερο αυτό πολιτισμό, μοιάζει ιδιαίτερα στο αριστοκρατικό ιδεώδες της *σωφροσύνης*, εγγράφεται όμως – αναμφίβολα – στο ισχυρό ρεύμα της ρομαντικής αντίληψης στην ατομική *βίβηρ*, που εξύμνησαν τα ευαγγέλια της βιομηχανικής κοινωνίας. Θα μπορούσαμε να το δούμε ως αταξικό φαινόμενο, μόνο αν παραβλέπαμε τις έντονες προειδοποιήσεις πολυάριθμων συγγραφέων σχετικά με την ταξική εξάρτηση του σύγχρονου ρομαντισμού. Τη φορά αυτή όμως, αντίθετα από την περίπτωση της *bobility*, η ταξική εμπλοκή σημαίνει διαφώνια. Το ιεραρχικό ιδεώδες του πολιτισμού, χωρίς να είναι όργανο διατήρησης του υφιστάμενου συστήματος διοίκησης και προνομίων, μεταβιβάζει τη δυσσέσκεια μιας από τις πολλές καταπιεζόμενες μη προνομιοχες ομάδες σ' ένα από τα πολυάριθμα διαθέσιμα σχήματα. Πρό-

κειται για ένα μαχόμενο ιδεώδες, που στοχεύει στην κοινωνική αλλαγή και στη μεταρρύθμιση, είτε συνειδητοποιεί τον προσανατολισμό του στο μέλλον είτε* (προς έκπληξη των οπαδών του) στοχεύει εμφανώς στο παρελθόν. Φαίνεται λοιπόν πως η ιεραρχική προσέγγιση του πολιτισμού, παραμένοντας πάντα ταξική, δεν προσανατολίζεται κατ' ανάγκη προς το κατεστημένο. Ορισμένοι από τους γνωστότερους σύγχρονους στοχαστές, μάλιστα, θα ισχυρίζονταν ότι ένα αυθεντικό πολιτισμικό ιδεώδες δεν προσανατολίζεται ποτέ προς το κατεστημένο. Αν ο Herbert Marcuse χρησιμοποιούσε τον όρο «αυθεντικός πολιτισμός», θα τον συμπεριελάμβανε στα αιτήματα των εξεγερμένων τάξεων[†] ο Marcuse είναι πεπεισμένος ότι:

(...) η ιστορική εγκυρότητα ιδεών, όπως της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης, του ατόμου, υπήρχε ακόμη στο ανεκκλήρωτο περιεχόμενό τους, στο γεγονός ότι δεν μπορούσαν να συνδεθούν με την υπάρχουσα πραγματικότητα, που δεν τις επικύρωνε και ούτε μπορούσε να τις επικυρώσει, επειδή απορρίπτονταν από τη λειτουργία εκείνων ακριβώς των θεσμών που όφειλαν να τις πραγματοποιούν. (1984¹¹³, σελ. 35)

Σύμφωνα με το Marcuse η μορφα των πολιτισμικών ιδεωδών είναι γ' απεικονίζουν πάντοτε την απείθεια και τη λαχτάρα των φτωχών και/ή των ξεπεσμένων τάξεων. Τη στιγμή που υιοθετώνται ως τρόποι περιγραφής της κοινωνικής πραγματικότητας και παύουν να αποτελούν το ανεξάρτητο υπομύθλο των εναλλακτικών κοινωνικών μορφωμάτων, στερούνται -οριστικά ή προσωρινά- τη δημιουργική τους δύναμη, μέχρι τη στιγμή που μια άλλη τάξη θα τα υιοθετήσει και πάλι ως τρόπο άσκησης της κοινικής της.

Φαίνεται πως κατά την κυκλική διαδοχή των περιόδων ταξικού ανταγωνισμού, επανάστασης και εγκαθίδρυσης νέων συστημάτων, οι εκάστοτε παρούσες ιεραρχικές έννοιες του πολιτισμού παίζουν ένα σημαντικό αλλά μεταβαλλόμενο ρόλο: εμφανίζονται σαν πολεμικές ισχύς των καταπιεσμένων και των διαφωνούντων, συνήθως όμως καταλήγουν να νομιμοποιούν, υπό τον τύπο της *habitability*, το νέο καθεστώς. Κάποτε (όπως συμβαίνει στην περι-

* Σύμφωνα με το νόμο που διέταξε ο εξέχων Πολωνός κοινωνικός φιλόσοφος Kazimierz Kelles-Krauz ως νόμο της «ανοδικής ανασκόπησης» (1962⁹⁷, σελ. 241-277).

πτωση του ιδεώδους της ελευθερίας, το οποίο διαρκώς επανέχεται στη μακρά ιστορία της Δύσης με διευρυμένο κάθε φορά σηματολογικό αναφερόμενο) ανακτούν το λησμονημένο μαχητικό κριτικό τους ρόλο, αλλά ανασυγκροτούνται ως επιμέρους στοιχεία μιας ευρύτερης αρχής*.

Η εποχή μας χαρακτηρίζεται, κατά τα φαινόμενα, από την απουσία κάποιας ιεραρχικής προσέγγισης του πολιτισμού αντίστοιχης προς την αρχαία *Kalokagathia* ή την περισσότερο πρόσφατη έννοια της *eugeneia* (ή την *baraka* των Βερθερνών, την οποία ανέλυσε ο Gellner). Παρά το γεγονός ότι η εποχή μας είναι διαποτισμένη από καθολικής ισχύος αλλά και ανταγωνιζόμενα ιεραρχικά πολιτισμικά ιδεώδη, σε βαθμό προφανώς άγνωστο στο παρελθόν, απορρίπτουμε κατηγορηματικά την αντικειμενική (δηλαδή την προανθρωπική) ύπαρξη των πολιτισμικών προτύπων. Τούλάχιστον από την εποχή του Sir Henry Maine θεμελιώνουμε την ερμηνεία της καινοφανούς αυτής στάσης (που στηρίζεται στην κοινωνιολογία της γνώσης) στην αρχή της συμβατικής οργάνωσης της σύγχρονης κοινωνίας. Κάθε αναφορά σε μια προϋφιστάμενη ιεραρχία οποιουδήποτε είδους είναι ριζικά αντίθετη προς τη *Weltschmerz*** μιας τάξης που επέλεξε τα επίκτητα προσόντα ως έσχατη νομιμοποίηση της κυριαρχίας της. Δεν αποδίδουμε όμως τη δέουσα σημασία στην επίδραση που άσκησε στη σύγχρονη στάση η ανερχόμενη κοινωνική καταξίωση των διανοούμενων, οι οποίοι, όλο και περισσότερο, έχουν τη δυνατότητα να προσδιορίζουν κατά βούληση τα πρότυπα και το περιεχόμενο των κυρίαρχων κοινωνικοπολιτικών τάσεων. Η διάνοια, η πραγματική ή η υποτιθέμενη κινητήρια δύναμη της προόδου των διανοούμενων (και, τελικά, ο πυρήνας της ταξικής τους νομιμοποίησης) είναι, όπως προφητικά διέβλεψε ο Simmel, μαζί με το χρήμα η μόνη ταυτόχρονα πολυ-τελής και πολυ-γενετική ιδιότητα που οδηγεί σε ποικίλους, κοινωνικά προσδιορισμούς στόχους και είναι δυνατόν να αξιοποιηθεί ως όργανο των αξιοποιούχων πωλών κοινωνικών θέσεων, οπλισμένων με διαφορετικές αρχικές καταβολές. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος για τον οποίο τα άτομα που δεν έχουν τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν άλλους παραδοσιακότερα προσδιορισμένους (και συνεπώς ειδικότερους) τρό-

* Ηεβ. το διατυπωμένο ως νόμο κανόνα του K. Marx εις K. Marx, F. Engels, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, πρώτο κεφάλαιο.

** Το κοσμοειδωλό, η αντίληψη μιας ομάδας για τον κόσμο και τη θέση της σ' αυτόν (Σ.τ.Μ.).

πους κοινωνικής ανόδου, χρησιμοποιήσαν και χρησιμοποιούν τη διάνοια και τα χρήματα ως μέσο κοινωνικής ανόδου.

Η σχετική αμεροληψία και η διαθεσιμότητα του υλικού υπόβαθρου της διάνοιας, δηλαδή της γνώσης, ήταν καθοριστική για την ταχύτατη άνοδο της νέας σημαίνουσας, περιβεβλημένης με κύρος και ισχύ, τάξης των διανοούμενων. Η άνοδος της τάξης αυτής όμως σήμανε την παράλληλη άνοδο των συμβόλων που υποτίθεται πως τη διαφέρουν. Πράγματι, τα σύμβολα αυτά καθιερώνονται και καθιερώνονται ως το κατεχόμενη μοντέρο πρότυπο του ιεραρχικού πολιτισμού. Όντας εξ ορισμού αντίθετα στην αρχή της *bobility* (η γνώση είναι κάτι επίκτητο, επιτεύξιμο, κάτι που αυξάνεται με την προσπάθεια του *μορφωμένου*) δεν είναι δυνατή η απομίμησή τους, όπως συνέβαινε με την *αρετή* ή με την πνευματική αριστοκρατία. Κανείς, εκτός από λίγες μοναχικές ιδιοφυίες, δεν είναι σηματοδότης ως κάτοχος της γνώσης με άλλο σημάδι εκτός από τη γνώση καθαυτή. Κατά συνέπεια, ο τρόπος με τον οποίο μιλάμε και αντιλαμβανόμαστε τη σύγχρονη αυτή εκδοχή του ιεραρχικού πολιτισμικού ιδεώδους, αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί στην πράξη. «Το σωστό σχολείο» όχι μόνο καταλαμβάνει τη θέση που κατείχε «η σωστή οικογένεια», αποσιωπώντας το ρόλο που παίζει η δεύτερη σαν θυρωρός του πρώτου (ή, ίσως, το ρόλο του θυρωρού που κάνει το σχολείο «σωστό»), αλλά επιβάλλει παράλληλα την πεποίθηση ότι οι άνθρωποι γίνονται αυτοδίκαια μέλη των θεσμιζμένων «γνωστικών» κοινοτήτων όταν είναι μορφωμένοι (ενώ, αντίθετα, θεωρούμε ότι κάποιος είναι μορφωμένος, όταν μάθουμε πως είναι μέλος της εν λόγω κοινότητας).

Λιγότερο περισσότερο, παρατηρούμε μια πολύπλοκη διαδικασία μαθητείας, της οποίας η πραγματική λειτουργία συνίσταται στη διασφάλιση της δυνατότητας των θεσμιζμένων κοινοτήτων ν' αποφασίζουν ποιους αξίζουν να γίνουν μέλη τους και ποιους όχι. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι τα συντεχνιακά προνόμια που συνοδεύονται από πολύπλοκες τελετουργίες ένταξης και μύησης, μηχανισμούς που επινοήθηκαν αρχικά για να ελέγχουν την αριστοκρατική, συντεχνιακή κοινωνία, παρέμειναν ανέπαφα στο χώρο που συγκροτεί τον πυρήνα του σύγχρονου ιεραρχικού πολιτισμικού ιδεώδους, ενώ έχουν εξαφανιστεί απ' όλα σχεδόν τα υπόλοιπα κοινωνικά πεδία. Διανύσαμε πράγματι πολύ δρόμο από τότε που ο Francis Bacon έδινε τη μοναχική του μάχη για τη νομιμοποίηση των επιστημονικών αξιών. Παράλληλα με τη λαμπρή σταδιοδρομία της λογισμικής ως πολιτισμικού ιδεώδους, οι

λόγοι (οι οποίοι υπέναντι στο καινούριο ιδεώδες επιτελούν την ίδια λειτουργία με όσους διέθεταν την ιδιότητα του *Kalou* την εποχή του Αριστοτέλη) προσδιορίζονται όλο και περισσότερο ως υπάλληλοι των εκπαιδευτικών οργανισμών.

Στο φως της παρούσας συζήτησης η *bobility* δεν είναι μια παράλογη έννοια που χρησιμοποιείται για να υπηρετήσει ταξικά συμφέροντα ούτε περιορίζεται στην αριστοκρατική κοινωνία. Δεν εφαρμόζεται σε πολλά πολιτισμικά ιδεώδη. Δεν εφαρμόζεται σε κανένα ιδεώδες που διανύει τη μαχητική, αντιθετική περίοδο του. Είναι όμως πιθανόν ότι η «*bobility* αποτελεί την άφευκτη, έσχατη μοίρα όλων των ιστορικά γνωστών και τελικά νικηφόρων ιεραρχικών πολιτισμικών ιδεωδών.

Η ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Ο όρος «πολιτισμός» χρησιμοποιείται με τη δεύτερη αυτή σημασία για να δηλώσει τις εμφανείς διαφορές ανάμεσα στις (χρονικά, οικολογικά ή κοινωνικά προσδιορισμένες) ανθρώπινες κοινωνότητες. Η χρήση αυτή τοποθετεί τη διαφοροποιητική προσέγγιση στην κατηγορία των πολυάριθμων «υπολειμματικών εννοιών» που επινεύονται συχνά στο χώρο των κοινωνικών επιστημών για να ερμηνεύσουν την εκδήλωση παραβατικών ιδιομορφιών, τις οποίες δεν μπορούμε να αποδώσουμε στις καθολικές και παντοδύναμες κανονικότητες. Τη λειτουργία αυτή μοιράζεται με τις «ιδέες», με την «παράδοση», με την «ατομική εμπειρία» κτλ.

Οι παρατηρήσεις αναφέρονται κυρίως (ίσως μάλιστα αποκλειστικά) στις σύγχρονες εφευρέσεις της διαφοροποιητικής προσέγγισης, μόλο που η σύλληψη αυτή δεν ήταν άγνωστη στους αρχαίους. Οι Έλληνες έρχονταν σε επαφή με «άλλους λαούς» και είχαν σαφή συνείδηση της διαφορετικότητάς τους. Ανέπτυξαν μάλιστα την προδιάθεση να καταγράφουν τις αινιγματικές αποκλίσεις των ηθών των άλλων λαών από τα δικά τους. Αντιμετώπισαν όμως τις διαφορές αυτές ως παράδοξες αποκλίσεις από τον κανόνα: αρχαίους από τις περιγραφές του Ηροδότου για τους Καυκάσιους, τους Αιγύπτιους, τους Σκύθες, τους Βαβυλώνιους και άλλους «ξένους» αρχίζουν με τις λέξεις «αυτοί δεν» και «αντίθετα από εμάς»*. Για τους αρχαίους Έλληνες ο κόσμος αποτελούνταν από

* Βλ. Ηρόδοτο, στερεότυπο κείμενο Οξφόρδης, επιμ. C. Hude, I.193-194, 202-204, II.35, IV.75.

έναν ελληνικό πυρήνα, τον οποίο περιέβαλλε ένας ομογενής βαρβαρικός κλοιός. Από φιλοσοφική άποψη θα πρέπει να υπήρξαν ανυπόβλητα εμπόδια στο συμβιβασμό της αποδοχής των προϋφισταμένων προτύπων του αληθούς, του ωραίου και του ηθικά ορθού με την καταγραμμένη ποικιλία των παραδεκτών εθίμων. Φαίνεται όμως πως οι Έλληνες δεν αντιμετώπιζαν το ζήτημα από θεωρητική σκοπιά. Η αντιμετώπιση των οφθαλμοφανών ανομοιοτήτων, αδιακρίτως, ως ιδιοτροπιών των ξένων είναι ένας τρόπος παράκαμψης του προβλήματος και όχι επίλυσή του.

Η σκρόδατη πεποίθηση των αρχαίων Ελλήνων στοχεύει στο ότι η ζωή διέπεται από κανόνες που βρίσκονται μέσα μας εκ φύσεως και ότι η εκπαίδευση έχει ως μόνο καθήκον την «εκλέπτυνσή» τους, δεν άφησε περιθώρια για την πληθυντική χρησιμοποίηση ενός όρου αντίστοιχου με το σύγχρονο όρο «πολιτισμός». Ο εκπαιδευτής θεωρούνταν σαν μαία που βοηθά στις ξένες γέννες και όχι στη δική της δημιουργία. Όποιες κι αν ήταν οι αρετές του, σ' αυτές δεν προσμετρούνταν η μη-συμμόρφωση και ο αντικοινοφορμισμός. Θα μπορούσαμε προφανώς να ερμηνεύσουμε την ύπω της ή άλλως αξιοσημείωτη αυτή παραδοχή μιας συνεκτικής ενότητας της ενεργητικής ατομικής ανάπτυξης και αυτο-τελείωσης με τα προβαλλόμενα ως αμετάβλητα και πέρα από κάθε παρέμβαση πρότυπα, ως φιλοσοφική αναπαράσταση μιας πολιτισμικά ομοιογενούς και κοινωνικά συμπαγούς κοινότητας. Αν όμως απορρίψουμε την απλοϊκή αυτή ερμηνεία της κοινωνιολογίας της γνώσης, η προκείμενη περίπτωση παρουσιάζεται σαν αξιόλογο παράδειγμα του περιοριστικού επιστημολογικά ρόλου της ιδιαίτερα ανεπτυγμένης κοινωνικής ενσωμάτωσης. Η συνάντηση με διαφορετικούς πολιτισμούς δε σημαίνει κατ' ανάγκη και τον εντοπισμό των διαφορών ούτε και ο εντοπισμός συνεπάγεται αυτόματα την απόδοση ισότιμης θέσης στους αντιφατικούς μεταξού τους τρόπους ζωής*. Η σχετικότητα των πολιτιστικών προτύπων έγινε αισθητή όταν η ανθούσα νεότερη κοινωνική δομή υπονόμεισε την προγενέστερη ενότητα του ατόμου με την κοινότητά του.

Το κληροδότημα της ελληνικής ιεραρχικής και απόλυτης προσέγγισης του πολιτισμού γοήτευε το ευρωπαϊκό πνεύμα για πολύ καιρό μετά το Locke, ο οποίος παρουνόησε το 1690 τον πλήρη

* Σύμφωνα με τη μεσαιωνική άποψη σχετικά με τις πολιτισμικές διαφορές, η απόκλιση ανήκε εννοιολογικά και λειτουργικά σε μια τελείως ιδιαίτερη κατηγορία πνευματικών φαινομένων.

κατάλογο των συστατικών στοιχείων της διάνοιας, κατάλογο που αποτελούσε απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση της διαφοροποιητικής προσέγγισης. Στα 1750 ο Turgot, εναρμονισμένος σε μεγάλο βαθμό με το κυρίαρχο διανοητικό κλίμα, προστάθηκε να παρακάμψει το φιλοσοφικό αδιέξοδο προσδίδοντας στην ιεραρχική προσέγγιση του πολιτισμού μια οικουμενική (αυτή τη φορά ρητά πανανθρώπινη) αξία: «Οι αρχέγονες διαθέσεις υφίστανται εξίσου τόσο στους βαρβάρους όσο και στους πολιτισμένους λαούς... Οι ευκαιρίες για εκπαίδευση και οι συνθήκες συμβάλλουν στην ανάπτυξή τους ή τις εγκαταλείτουν κρυμμένες στο σκοτάδι» (1844²⁶, σελ. 645, όπως το αναφέρει ο Harris, 1968²⁴, σελ. 15). Τότε όμως η επανάσταση του Locke βρισκόταν ήδη εν εξελίξει. Το τριτοκτικό ερώτημα «Πού βρίσκεται η πραγματική εκείνη αλήθεια, την οποία μπορεί κάθε άνθρωπος στη γη να εννοήσει χωρίς αμφιβολίες ή προβληματισμό, όπως θα έπρεπε να συμβαίνει αν η αλήθεια αυτή οφειλόταν στη φύση μας;» (1894²³, σελ. 66) είχε ήδη τεθεί και το μαγικό κλειδί του «κενού θαλάμου» είχε ήδη λύσει τα μέχρι τότε άλυτα δεσμά του πνεύματος.

Είναι αλήθεια πως ο Locke άνηλψε τα σημαντικότερα επιχειρήματά του, ενάντια στα έμφυτα πρότυπα, κυρίως από τα εθνογραφικά δεδομένα, τα οποία ήταν την εποχή εκείνη απάνια και παραπλανητικά. Θα ήταν όμως ανόητο να πιστέψουμε πως τα συμπεράσματα του Locke υπήρχαν ανέκαθεν στην ποικιλομορφία του ανθρώπινου είδους και περιέμεναν ένα ανήσυχο πνεύμα για να τα φέρει στο φως, έτσι ώστε να τα δουν και να τα παραδεχτούν οι πάντες. Οι διαφοροποιητικές προσεγγίσεις του πολιτισμού αποτελούν, όπως όλες οι άλλες προσεγγίσεις, διανοητικά πλαίσια που επιβάλλονται στο διευρυνόμενο σώμα της καταγραμμένης ανθρώπινης εμπειρίας. Είναι απόψεις της κοινωνικής πραγματικής και η συνολική συνοχή τους, όπως συμβαίνει με κάθε συστημικό όλον, δεν αναλύεται σε συνοχή κάθε μέρος της χωριστά. Οι έννοιες ενσωματώνονται στο σύνολο της ανθρώπινης πρακτικής, αλλά δεν έχουν πάντα μια φυσική σχέση με τα στοιχεία της εμπειρίας στα οποία αποδίδονται σημασιολογικά. Η σύνδεσή τους με τα σημαίνοντά τους συνήθως καταγράφει και αντανακλά μια ενεργητική αυθαιρεσία, ενώ από άποψη γενετική είναι συνήθως βαθιά (και λιγότερο αυθαίρετα) ριζωμένες στην ιστορική καθορισμένη οργάνωση της ανθρώπινης κατάστασης καθ'αυτής, στο βαθύτερο αισθητό και βιωμένο μέγος της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι σχέσεις βέβαια αυτές είναι πολύ περισταίερα περίπλοκες απ' όσο δείξαμε σ' αυτή την επιτομή. Υπάρχουν πο-

λυσίθιμες αναδράσεις από τα επιμέρους στοιχεία προς το σύνολο της πρακτικής. Φυσικά θα επιστρέψουμε αργότερα. Προς το παρόν αναφερόμαστε σ' αυτό το σημείο, για να δείξουμε το λόγο που μας ωθεί να εντοπίζουμε την αιτία των ανακαλύψεων του Locke στις δομικές μεταβολές που έλαβαν χώρα στην αγγλική κοινωνία κατά το 17ο αιώνα, παρά στην εξερεύνηση των νέων ηρώων από τυχεράστους εμπόρους, άγιους και πειρατές. Ήταν απαραίτητο να κερδίσουν οι εναλλακτικοί τρόποι ζωής τη νόμιμη θέση τους στο εσωτερικό μιας κοινωνικής πηγή, για να καταστεί δυνατό η εγκατάλειψη του απολύτου και αδιαμφισβήτητου κοινωνικού συστήματος και της εξιδανικευμένης εικόνας του, μαζί με τα απόλυτα πρότυπα της ηθικής, της αισθητικής και της κοσμοθετίας.

Τη στιγμή κατά την οποία πρόβαλε μέσα από τις στάχτες του απόλυτου και ιεραρχικού προδρόμου της, η διάφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού στηρίχθηκε σε πολυάριθμα σιωπηρά (ή ρητά) ερείσματα, τα οποία διατηρήθηκαν ως χαρακτηριστικά της γνωρίσματα.

(1) Η σημαντικότερη παραδοχή είναι η πεποίθηση του Locke, η οποία (διατυπωμένη με ηπιότερο τρόπο) διατείνεται ότι ο άνθρωπος δεν καθορίζεται αποκλειστικά από το γενότυπό του. Όσο πλούσιος κι αν είναι ο εκ γενετής εξοπλισμός του, δεν τον προετοιμάζει για τον ανθρώπινο τρόπο του ζην πολλές άφρες μπορούν να συναρμολογούν μεταξύ τους ποικιλοτρόπως, ενώ οι φυσικοί συντελεστές δεν προκαίνουν κάποιον απ' αυτούς που τελικά επιλέγονται. Το μόνο που επιβάλλουν αυτοί οι συντελεστές είναι να πραγματοποιηθεί μια επιλογή, για να μετατραπεί ο *homo sapiens in potentia* σε *homo sapiens in actu*, γιατί (αν περιοριστεί στις σωματικές, βιολογικές απόψεις του) ο δυνάμει άνθρωπος είναι ατελής, μισερός, τερατωδώς παλίμπαις. Πρόσφατα ο Clifford Geertz, ένας από τους ικανότερους και ευφυέστερους εν ζωή ανθρωπολόγους, μας καλούσε να δούμε:

(...) λιγότερο πώς περιορίζουν [οι πολιτισμοί] την ανθρώπινη φύση και περισσότερο πώς την ενεργοποιούν για το καλό ή για το κακό... Ο άνθρωπος είναι το μόνο ζώο που χρειάζεται [πολιτισμικά] σχέδια, διότι η ιστορία της εξέλιξής του ήταν τέτοια, ώστε η φυσική του ύπαρξη συγκροτήθηκε σε μεγάλο βαθμό χάρη στην ύπαρξή τους και, συνεπώς, εξαρτάται ανέκκλητα από αυτά. (1965^α, σελ. 47)

Στον καλοσυνγροτημένο επιχειρηματολογικό ειρμό που προηγείται του ανωτέρω συμπέρασματος, ο Geertz αναφέρεται στη σύγχρονη γνώμη σχετικά με τη βιολογική προέτοιμότητα του ανθρώπου, για να ενισχύσει το θεμέλιο που στηρίζει την περίφημη εξηολόγηση ότι «τα βιολογικά θεμέλια της πολιτιστικής συμπεριφοράς της ανθρώπινης είναι στο μεγαλύτερο μέρος τους αδιάφορα», ενώ «οι ιστορικοί παράγοντες παίζουν δυναμικό ρόλο» (Benedict, 1961¹³, σελ. 170), ο οποίος παρέμεινε ουσιαστικά αμετάβλητος αφότου οι οπαδοί της πολιτισμικής διαφοροποίησης τον μετέτρεψαν σε υλικό χαρακτηριστικό της ταυτότητας.

(2) Το δεύτερο θεμελιώδες έρεισμα της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού πηγάζει από την παραδοχή της στοιχειώδους ατέλειας του ανθρώπου από καθαρά βιολογική άποψη: είναι δυνατόν να προκύψουν διάφορες, ακόμη και αλληλοαποκλειόμενες κοινωνικοπολιτισμικές μορφές, από ένα και μόνο σύνολο εξωκοινωνικών συνθηκών (βιολογικών, φυσικών-περιβαλλοντικών, οικολογικών). Στην περίφημη αλληγορία της η Ruth Benedict ισχυρίζεται:

Το πολιτισμικό πρότυπο κάθε πολιτισμού αξιοποιεί ένα μόνο μέρος του αποθέματος των δυνάμει ανθρώπινων στόχων και κινήσεων. Όπως είδαμε παραπάνω κάθε πολιτισμός χρησιμοποιεί ορισμένες επιλεγμένες υλικές τεχνικές ή πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Το απόθεμα από το οποίο αντλούνται τα πρότυπα κάθε πιθανής συμπεριφοράς είναι τόσο μεγάλο και τόσο αντιφατικό, ώστε κανένας μεμονωμένος πολιτισμός δε δύναται να χρησιμοποιήσει ούτε καν ένα σημαντικό μέρος του. Το πρώτο ζητούμενο είναι η επιλογή. Χωρίς την επιλογή κανένας πολιτισμός δε θα μπορούσε να γίνει κατανόητος, ενώ οι προθέσεις που επιλέγει και οικειοποιείται είναι πολύ σημαντικότερες από τις συγκεκριμένες λεπτομέρειες στο χώρο της τεχνολογίας ή του γάμου, που επίσης επιλέγει με τον ίδιο τρόπο. (1965¹⁵, σελ. 171)

Ο αρχαίος αριστοτελικός διψισμός της ενεργητικής, θεμελιώδους μορφής (πνεύμα, τέλος) και της παθητικής, θεμελιούμενης ουσίας (ύλη, σώμα) επανεμφανίζεται με σύγχρονη μορφή. «Οι ενεργητικοί πολιτισμικοί παράγοντες επενεργούν στα σχετικά στατικά υλικά, τα οποία είναι η φυλή και το φυσικό περιβάλλον» ισχυρίζεται άκοιμα ο C. Daryl Forde (1963¹⁶, σελ. 7). Πολιτισμός είναι η ενεργητική δραστηριότητα του ανθρώπου που κατευθύνεται προς την αμετάβλητη φύση. Το ίδιο μοτίβο επαναλαμβάνεται επιμελώς κάθε φορά που ακούγεται ο τόνος του πολιτισμού ως δια-

φοροποίησης, παρά το γεγονός ότι η μελωδία μπορεί να διαφέρει αρκετά. Η σχεδόν οριακή και γοητευτική βουλγαρισία της Benedict, που αποδίδει σχεδόν απεριόριστη ελευθερία στις καθαρά πολιτισμικές επιλογές, αντικαταστάθηκε πρόσφατα από μια περισσότερο προσεκτική στάση. Παρ' όλο που ο στόχος του Leslie A. White ήταν η ταξινόμηση των γνωστών πολιτισμών σε μία και μόνη σειρά κατά το βαθμό ανάπτυξής τους (εγχείρημα το οποίο κατά παράδοση συνδέεται με τη σαφή απόρριψη του σχετικισμού), τονίζει επίμονα ότι ο πολιτισμός συνιστά ένα «εξωσωματικό χρονικό συνεχές πραγμάτων και γεγονότων που οφείλεται στη συμβολοποίηση» (1959α, σελ. 3). Δεν είναι όμως αυτός ο τόνος που κυριαρχεί στις μέρες μας. Ένας άλλος νεο-εξελικτικιστής, ο Julian H. Steward, πλησιάζει περισσότερο στην κυρίαρχη διάθεση, όταν συμπεραίνει πως:

(...) αν είναι δυνατή η απομόνωση των σημαντικότερων θεσμών του πολιτισμού από το μοναδικό πλαίσιο τους, η τυποποίηση, η ταξινόμηση και η συσχέτισή τους με επαναλαμβανόμενους προηγούμενους ή με λειτουργικά αντίστοιχους θεσμούς, τότε είναι δυνατόν να θεωρήσουμε τους θεσμούς αυτούς ως θεμελιώδεις ή αμετάβλητους, ενώ τα στοιχεία που τους καθιστούν μοναδικούς είναι κάθε φορά δευτερεύοντα και μεταβλητά. (1955α, σελ. 184)

Το σημαντικό είναι πως οι συγγραφείς αποφεύγουν πια ν' αντιμετωπίζουν την επίμονη ποιικιλομορφία των πολιτισμών ως αποτέλεσμα των μη προβληματικών «καθαρών γεγονότων», τα οποία πρέπει να επιβεβαιώνονται χωρίς να είναι δυνατή η αναφορά σ' ένα «βελότερο» στρώμα της εμπειρικής πραγματικότητας. Αντίθετα, αντιμετωπίζουν ως πρόβλημα το γεγονός ότι οι «πολιτισμοί» ανθίστανται στις επιμέλειες και προσπαθούν να διατηρούν τα διακριτικά χαρακτηριστικά τους. Καθώς αντιλαμβάνονται όλο και περισσότερο τη θεμελιώδη ενότητα του ανθρώπινου είδους, υποθέτουν σωτηρά ότι, εφόσον οι άνθρωποι δεν υπακούουν σ' ένα σύνελο ενοποιημένων προτύπων, η ενότητα οφείλεται προφανώς στη δράση κάποιων συγκεκριμένων παραγόντων, τους οποίους πρέπει να καταδείξουμε και να αναλύσουμε πλήρως*. Ο

* Προφανώς, αυτή είναι μία μόνο από τις δυνατές ερμηνείες. Μια άλλη, πάντα αποδεκτή, είναι η διαρκής τάση προβολής της ιεραρχικής προσέγγισης του πολιτισμού στην εικόνα της «δικής μας ομάδας», η οποία -αυτή τη φορά- περιλαμβάνει την ανθρωπότητα στο σύνολό της. Τα πρότυπά μας είναι σαφώς ανώτερα (αποτελεσματικότερα, περισσότερο εύχρηστα, περισσότερο ανθρώπινα κτλ.). Γιατί λοιπόν να τα απορρίπτει κανείς;

Marshall D. Sahlins, ανθρωπολόγος με εξαιρετική συνθετική ικανότητα, εντοπίζει στους «μηχανισμούς που απομονώνουν τους λαούς από τις πολιτισμικές εναλλακτικές λύσεις» τις «αργητικά φορτισμένες πεποιθήσεις σχετικά με τις συνθήκες και τα ήθη των γειτονικών κοινωνιών». Η εθνοκεντρική αυτή ιδεολογία ευθύνεται σε μεγάλο βαθμό για το γεγονός ότι «οι προσαρμοσμένοι και εξειδικευμένοι ώριμοι πολιτισμοί είναι συντηρητικοί και οι αντιδράσεις τους έχουν αμυντικό χαρακτήρα» (1965β, σελ. 140, 141). Μόλις πραγματοποιηθεί η επιλογή, ο πολιτισμός που προκύπτει λειτουργεί ως το κύριο εμπόδιο στην αποδοχή των επιλογών των άλλων λαών. Η εμπειρικά αντιληπτή ετερογένεια των πολιτισμών δε σημαίνει κατ' ανάγκη και μια εγγενή σχετικότητα των πολιτισμικών προτύπων ή μια αδυναμία κατανόησης της οικουμενικής κλίμακας της σχετικής υπεροχής των προτύπων αυτών, πεποιθήση που οδηγεί τους οπαδούς της στα πλέον ακραία και ανεπίληπτα όρια του πολιτισμικού σχετικισμού.

(3) Προφανώς, η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού είναι λογικά ασυμβίβαστη με την έννοια των πολιτιστικών σταθμών (πράγμα που, εν τούτοις, δε σημαίνει πως δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθούν προσπάθειες για τη συναγωγή τέτοιων σταθμών χωρίς την άντληση των λογικών συμπερασμών και την απόρριψη του διαφοροποιητικού παραδείγματος. Αντίθετα, τέτοιες προσπάθειες έγιναν επανειλημμένα, όπως θα δούμε στη συνέχεια). Η χρησιμοποίηση του όρου «πολιτισμός» με αόριστο άρθρο έχει νόημα μόνο όταν στηρίζεται στη σωτηρή παραδοχή ότι τίποτα το οικουμενικό δεν μπορεί να είναι πολιτισμικό φαινόμενο. Υπάρχουν πράγματι αρκετές σταθερές των κοινωνικών και πολιτισμικών συστημάτων, οι οποίες όμως εξ ορισμού αποκλείονται από το σημασιολογικό πεδίο της λέξης «πολιτισμός». Δυστυχώς, η λογική αυτή συνεκδημοσίωση σπάνια εκδηλώνεται. Πολύλοϊ ανθρωπολόγοι αγωνίζονται ν' «αποδείξουν» ότι οι υποτιθέμενες πολιτισμικές ομοιότητες δεν είναι καθόλου πολιτισμικές και ότι θα ήταν ορθότερο να τις θεωρούσαμε ως ψυχο-βιολογικά, πρωτο-πολιτισμικά φαινόμενα. Η διατύπωση της σκέψης του David Kaplan (ο οποίος ορίζει τον πολιτισμό ως κάτι «που δεν μπορούμε να το ερμηνεύσουμε προσφεύγοντας σε γενετικά ή πανανθρώπινα γνωρίσματα» [1969α, σελ. 22]) αποτελεί εξαίρεση στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία. Ό,τι εμφανίστηκε εξαρχής ως οριακή επιλογή μιας από τις σημασίες του όρου, παρουσιάζεται διαρκώς ως απλή εμπειρική, περιγραφική επιβεβαίωση, παρά το γεγονός ότι η προσδιοριστική *a priori* απόφαση προδιέγραψε τόσο

τον τρόπο συλλογής των εμπειρικών δεδομένων όσο και τον τρόπο ερμηνείας τους (αν δεν τα συλλέξει ο ίδιος ο ερευνητής). Έτσι, στην αναφορά του Lowie στις «οικουμενικές σταθερές του ανθρωπίνου πνεύματος» (1920), ο Sapir απαντούσε με οργή και σιγουριά ότι είναι εύκολο ν' αποδειχτεί πως κάθε διαδεδομένο κοινωνικό χαρακτηριστικό «δεν αποτελεί άμεση και καθολική ψυχολογική απόκριση, όπως πιστεύουμε, αλλά ένα κατ' αρχήν μοναδικό τοπικό φαινόμενο, το οποίο σταδιακά διαδόθηκε δια του πολιτισμικού δανεισμού σε μια εκτεταμένη περιοχή» (το αναφέρει ο D.F. Aberle, 1969², σελ. 311). Η θεωρία της διάχυσης υπήρξε το αναγκαίο συμπλήρωμα της συνεπούς θεωρίας της διαφοροποίησης. Αν ορίσουμε τον πολιτισμό (ακολουθώντας επί παραδείγματι τον Clyde Kluckhohn) ως «τρόπο του σκέπτεσθαι, του αισθάνεσθαι, του πιστεύειν», ως την «αποταμιευμένη (...) προς μελλοντική χρήση γνώση της ομάδας» (1949³, σελ. 23), τότε η παραδοχή ότι περισσότεροι πολιτισμοί καθόρθωσαν να φτάσουν ανεξάρτητα σε μια ταυτόσημη λύση είναι εξίσου απαράδεκτη με την πιθανότητα εκδήλωσης των ίδιων εκφυλιστικών στοιχείων και της παράλληλης γενετικής εξέλιξής τους σε απομονωμένους ενδογαμικούς πληθυσμούς. Έτσι, η υπόθεση της πολιτισμικής διάχυσης γίνεται αυτόματα η ευλογότερη ερμηνεία της πολιτισμικής ομοιότητας.

Ο David Aberle προέβη σε μια πειστική υπόθεση, σύμφωνα με την οποία ο πρώιμος γλωσσολογικός δομισμός (με τη μορφή που πήρε κατά την περίοδο του μεταθανάτιου θριάμβου του Ferdinand de Saussure) υπήρξε η κύρια πηγή έμπνευσης της θεωρίας της πολιτισμικής διάχυσης. Η εύκολη αντιστοιχία της γλώσσας με τον πολιτισμό (καθώς και τα δύο φαινόμενα λειτουργούν ως στατικοί παράγοντες των *κοινοτήτων* τους) ισχυροποίησε σημαντικά τη θέση όσων κοινωνικών επιστημόνων έφεραν στο προσκήνιο τη διαφοροποιητική διάσταση του πολιτισμού. Από τις υποδείξεις του Aberle δύο έχουν ιδιαίτερη σημασία: ο πολιτισμός είναι, όπως και η γλώσσα, «εκλεκτικός», ενώ κάθε πολιτισμός είναι «έναν μοναδικό σχηματισμό». Δεν υπάρχουν γενικές αναλυτικές κατηγορίες» (1969², σελ. 305, 306). Για μια ακόμη φορά, ό,τι αρχικά εμφανίστηκε ως μεθοδολογικά αυτονόητο (σημαντικότητα ερευτικής αξίας, φυσικά), μετενοσχερώθηκε στο πολιτισμικό του ανάλογο με τη μορφή μιας ψευδοπεριγραφικής πρότασης.

(4) Είναι προφανές πως στην άλλη όψη του νομίσματος βρί-

σκεται η κατηγορηματική απόρριψη της πολιτισμικής οικουμενικότητας. Η μόνη οικουμενική πεποίθηση που παραμένει συμβατή με τη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού είναι η οικουμενικότητα του γεγονότος της ύπαρξης κάποιας μορφής πολιτισμού στο ανθρωπινό είδος (όπως ακριβώς συμβαίνει και με τη γλώσσα στο Saussure). Αυτό όμως στο οποίο αναφέρεται η προηγούμενη πρόταση δεν είναι ο πολιτισμός καθ'αυτός αλλά ένα γενικό γνώρισμα του ανθρώπου.

Υπάρχει μια πρόδηλη αντίφαση ανάμεσα στη γενίκευση που επιγινομένη και στις παράδοξες προσπάθειες των οπαδών της διαφορικής θεωρίας να καταγράψουν τις «πολιτισμικές σταθερές». Ο Martin Harris εντοπίζει την αναζήτηση των «σταθερών» ήδη στο 18ο αιώνα, όταν ο όρος δεν είχε ακόμη χρησιμοποιηθεί και οι εθνογράφοι αδιαφορούσαν για τη φύση των περιγραφικών κατηγοριών τους, που στόχευαν απλώς και μόνο να επιβάλλουν κάποια τάξη στα χαώδη δεδομένα και να ελέγξουν τη συλλογή τους. Ο Joseph Lafitau (1724) οργάνωσε τα ευρήματά του υπό τους εξής τίτλους: θρησκεία, πολιτική διακυβέρνηση, γάμος και εκπαίδευση, αντρικές ασχολίες, γυναικείες ασχολίες, πόλεμος, εμπόριο, παιχνίδια, θάνατος και ταφή, ασθένεια και ιατρική, γλώσσα. Ο J.N. Demeunier (1776) τροποποίησε και επέκτεινε τον κατάλογο αυτό περιλαμβάνοντας λεπτά θέματα, όπως τα πρότυπα της σωματικής ωραιότητας και της δυσμορφίας (Harris, 1968⁴, σελ. 17-18). Ως τον Clark Wissler όμως οι μειοψηφοντες συγγραφείς τέτοιων καταλόγων δεν παρότρυναν πως ανακαλύψαν οικουμενικές σταθερές και παραδέχονταν ότι απλώς περιέγραφαν τα περιμένα των αναζητήσεών τους. Οι σειμνοί τίτλοι έπρεπε να περιμένουν το Wissler το 1923 για να τους προαγάγει στην εντυπωσιακή τάξη των «οικουμενικών πολιτισμικών προτύπων» (1923²⁴, σελ. 50 κ.επ.), μειώνοντας παράλληλα τον αριθμό τους σε οκτώ (λόγος, υλικές συνήθειες, τέχνη, επιστήμη και θρησκεία, οικογένεια και κοινωνικά συστήματα, ιδιοκτησία, δικαιοβέρνηση, πόλεμος). Με το George P. Murdock ο κατάλογος διευρύνθηκε και μετατράπηκε σε μια ατέλειωτη σειρά αλφαριθμητικά ταξινομημένων θεμάτων, περιλαμβάνοντας -μεταξύ άλλων- τις ερωτικές σχέσεις, την εσχολογία, τις χειρονομίες, τα χτενίσματα, τους ασταίσιμους, τα γέμματα, τα έθιμα της εγκυμοσύνης και τις πεποιθήσεις σχετικά με την ψυχή (1945¹⁴, σελ. 145 κ.επ.). Οι συγγραφείς επιδείκνυαν μια παράδοξη τυφλότητα έναντι του γεγονότος ότι οι προβαλλόμενες γενικεύσεις κατέγραφαν τα ερωτήματα που έθεταν οι ερευνητές, ερωτήματα συγκεκριμένα α

πιορί με βάση την εκμαθημένη συνήθειά τους να κατατάτουν τον κόσμο σε διακριτά φαινόμενα.

Σπάνια παρουσιάστηκε ρητά η πραγματική διαδικασία δια της οποίας φτάσαμε στις οικουμενικές αυτές σταθερές. Μια τέτοια σπάνια περίπτωση αποτελεί η ρητή διατύπωση του E.E. Evans-Pritchard (1962), σύμφωνα με την οποία καθήκον του ανθρωπολόγου είναι να κατανοήσει τα σημειώνοντα πρόδηλα χαρακτηριστικά ενός πολιτισμού, να αποκαλύψει την εν τω βάθει λαθάνουσα δομή του και στη συνέχεια να συγκρίνει «τις κοινωνικές δομές πολυάριθμων κοινωνιών, όπως τις αποκάλυψε η ανάλυσή του» (1969³⁴, σελ. 51-52). Έτσι, στο επίκεντρο της μεθόδου του βρίσκεται η σύγκριση. Ουσιαστικά οι λεγόμενες σταθερές είναι ομοιότητες που προκύπτουν από τη σύγκριση διακριτών πολιτισμικών ολότητων.

Αυστηρώς όμως καμιά σύγκριση δεν μπορεί να μας φέρει εγγύτερα στις πραγματικές «σταθερές» χωρίς να παραβιάζει τους γενικά παραδεκτούς κανόνες της επιστημονικής λογικής. Κι αυτό δεν οφείλεται στις περιφρήμες εγγενείς αδυναμίες της επαγωγικής σκέψης. Το πραγματικό μειονέκτημα της διαδικασίας που προτείνει ο Evans-Pritchard οφείλεται στην αδυναμία προσδιορισμού καθολικά έγκυρων και μη αντιφατικών κριτηρίων επιλογής ενός μοναδικού πλαισίου σύγκρισης και ταξινόμησης των πολιτισμών. Την επιλογή πραγματοποιεί ουσιαστικά κατά το πρώτο στάδιο της όλης διαδικασίας η υποτιθέμενη ενδογενής, συνήθως όμως επιβεβλημένη λογική της τοπικής εθνογραφικής σκηνής του ανθρωπολόγου. Αν ο μελετητής του πολιτισμού θέλησει να υπερβεί τη γοητευτική στενότητα της τοπικά περιορισμένης συνοχής, θα προτιμήσει να ακολουθήσει τη συμβουλή του Radcliffe-Brown (όπως το αναφέρει ο Sol Tax, 1953³⁷, σελ. 109) και να συγκρίνει τους πολιτισμούς ιδωμένους μέσα από το πρίσμα κοινότοπων κατηγοριών, όπως είναι η οικονομία, η πολιτική, η συγγένεια κτλ. Την επιτυχία του θ' ανταμείψει μια ακόμη σειρά ταξινομητικών τύπων. Την αυθαιρέσία τους θα καλύπτει μόνο η απαιτητή λάμψη της εμπειρικής ακρίβειας. Όμως, κανενός βαθμού εμπειρικής ακρίβειας δε θα κατορθώσει να διασφαλίσει την ακατάληκτη κοινότητα ταξινόμησης από μια άλλη, ούτε καλύτερη ούτε χειρότερη.

Η αδυναμία εξαγωγής συμπερασμάτων και συνεπώς το ισχνό πληροφοριακό φορτίο των ταξινομητικών εγχειρημάτων αποτελούν τον κύριο στόχο της καταλυτικής κριτικής του Edmund Leach. Βέβαια, ο Leach δεν αμφισβητεί τη γνωστική αξία και τις

πιθανές εφευρηγές των συγκριτικών αξιολογήσεων, αλλά αντιθεται στην υποκατάστασή τους από γενικεύσεις καθολικής ισχύος και στην ψευδαίσθηση ότι το πρόβλημα τελειώνει με την ολοκλήρωση των ταξινομήσεων. Ο Leach ισχυρίζεται ότι:

Τόσο η σύγκριση όσο και η γενίκευση είναι μορφές επιστημονικής δραστηριότητας, διαφορετικές όμως μεταξύ τους. Η σύγκριση μοιάζει με τη συλλογή πεταλούδων -την ταξινόμηση και την τήξη θέτησή τους κατά γένη και είδη... Ο Radcliffe-Brown ασχολήθηκε με τη διάκριση των ρολογιών χειρός από τα ρολόγια ταβλής, ενώ ο Malinowski επιδόθηκε στην αναζήτηση των γενικών χαρακτηριστικών του ρολογιού. Και οι δύο όμως ξεκινούσαν από την αντίληψη πως ο πολιτισμός ή η κοινωνία είναι ένα εμπειρικό όλον που αποτελείται από έναν περιορισμένο αριθμό εύκολα διακριτών εξαρτημάτων, κι ότι κάθε φορά που συγκρίνουμε δύο κοινωνίες, ελέγχουμε αν και στις δύο περιπτώσεις υπάρχουν τα ίδια εξαρτήματα ή όχι. Η προσέγγιση αυτή ταιριάζει σε ζωολόγους, βοτανολόγους ή μηχανικούς. (1966³², σελ. 2, 6)

Κατά το Leach, ο ανθρωπολόγος δεν πρέπει να προσεγγίζει > ποιον από αυτούς τους κλάδους και πρέπει να σιτραφεί στα μαθηματικά για να βρει τη μέθοδό του. Έχοντας απουδιάσι μηχάνος ο Leach είναι τόσο εξοικειωμένος με τα μαθηματικά, ώστε δεν τα περιορίζει (όπως άλλωστε και οι εκστατικοί προσήλυτοι στην ποσοτικοποίηση και στην αριθμητική. Η πολεμική του περιστρέφεται γύρω από μια φανταστική διαχωριστική γραμμή μεταξύ της ακρίβειας των ποσοτικοποιημένων μαθηματικών > πων και του αβασίμου και απροσδιόριστου χαρακτήρα των εστημών του ανθρώπου. Παραδέχεται, μάλιστα, ότι η ταξινόμηση κή διάκριση είναι τόσο ακριβής και αξιόπιστη εμπειρικά, όσο μπορούσαμε να επιδιώξουμε. Ο Leach αναζητά κάτι περισσότερο φιλόδοξο, το οποίο εναρκώνουν τα μαθηματικά με τρόπο > θεντικό για όσους διηγούνται με την ουσία τον: επιζητά, > λουθώντας τη συμβουλή του Descartes, να εισχωρήσει στο χώρο του αναγκάλου, του ομοιόμορφου, του βέβαιου. Δεν τον απασχλεί η εξαιβλωματική επιδιόρθωση των ατομικών αποκλίσεων από μία βασικά ορθή αναλυτική στρατηγική. Αντίθετα, στοχεύει στη μεταφορά του όλου ζητήματος σχετικά με τις πολιτισμικές σταθερές από το θέατρο του συμπτωματοικού, του τυχαίου, > προσορευινού στην περιοχή των αμετάλλακτων αρχών στην οποία πράγματι ανήκει. Αυτό είναι όμως ένα άλλο πρόβλημα, > οποίο θ' αναφερθούμε αργότερα.

(5) Αν παραιτηθούν οι οπαδοί της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού από το οικουμενικό γενικό αναλυτικό πλαίσιο αναφοράς, θα πρέπει να καταβάλλουν μεγάλη προσπάθεια για να συγκροτήσουν ένα αντιπροσωπευτικό πλαίσιο για τα ευρήματά τους. Ο αρχικά μετριοπαθής Franz Boas, που παρότρυνε τους οπαδούς του να ασχολούνται αποκλειστικά με τα ατομικά πολιτισμικά ίχνη, σύντομα έφτασε στην αντίφαση, όταν βρέθηκε αντιμέτωπος με τη λογαριθμική διόγκωση των δεδομένων. Για να δώσει νόημα στα γεγονότα που συγκεντρώνονταν με εκπληκτική ταχύτητα και για να προβλέψει τις μελλοντικές τάσεις των καταγεγραμμένων ως «γεγονότων» θραυσμάτων της πραγματικότητας, όφειλε να συγκροτήσει ένα συστηματικό πρότυπο, στο οποίο θα μπορούσαν να εγγραφούν τα «γεγονότα». Τελικά ο Boas παραδέχθηκε (έστω και αργά) την καθοριστική σημασία αυτού του καθήκοντος. Οι μαθητές του ανταποκρίθηκαν με μεγαλύτερη ταχύτητα. Αρχικά στράφηκαν για βοήθεια, όπως αναμενόταν άλλωστε, στους «ιθαγενείς», στα μέλη των υπό μελέτη πολιτισμικών ομάδων.

Η αναζήτηση αυτή δεν προχώρησε, κατ' αρχήν, πέρα από την καθιερωμένη βεπτεριανή «κατανόηση». Παραμένοντας πιστός στη γερμανική φιλοσοφική του παιδεία, τη διαποτισμένη από τις έννοιες της *Weltanschauung* και του *Volksgeist*, ο Bronislaw Malinowski ήταν ο πρώτος που όρισε ως καθήκον του εθνογράφου «την κατανόηση της σκοπιάς του ιθαγενούς, της σχέσης του με τη ζωή» και την ανάδειξη «της άποψής του για τον κόσμο του» (1922¹⁷, σελ. 25). Βέβαια, επιδίωξη του Malinowski δεν ήταν να στρέψει την προσοχή των συναδέλφων του στα βαρετά κεφάλαια των συνηθισμένων εθνογραφικών καταγραφών. Οι ιδέες των ιθαγενών δεν ήταν γι' αυτόν ένα ακόμη γραφικό παράδοξο προς έρευνα και περιγραφή, αλλά η βασική οδός προς το πραγματικό νόημα όσων έβλεπε και σημείωνε ο εθνογράφος. Η σημασία που απέδιδε στην προγραμματική του πρόταση, είναι δυνατόν να ερμηνευθεί καλύτερα υπό το φως των «απολύτων προϋποθέσεων» της νεοκαντιανής φιλοσοφικής σχολής του Μπάντεν, η οποία κυριαρχούσε στην περίοδο κατά την οποία αποκραυγαλλώθηκε η επιστημολογική στάση του Malinowski. Οι κεντρικές απόψεις της σχολής αυτής παρουσιάζονται συνοπτικά στις μεθοδολογικές παραδοχές του Wilhelm Dilthey:

Η θεμελιώδης σχέση, στην οποία στηρίζεται η διαδικασία της στοιχειώδους κατανόησης, είναι η σχέση της έκφρασης προς το εκφρα-

ζόμενο... Η κατανόηση κατευθύνεται στα σύνθετα νοητικά περιεχόμενα του οποίου καθίσταται στόχος της... Η έκφραση της ζωής που συλλαμβάνει το άτομο δεν είναι, κατά κανόνα, μόνο αποσπασματική έκφραση, αλλά μια πλήρης έκφραση της γνώσεως όσων θεωρούνται κοινό κτήμα και της σχέσης τους προς το νοητικό περιεχόμενο. (1926¹⁸, σελ. 207-209 και 1962¹⁹, σελ. 119-121)

Θα μπορούσαμε να εκτιμήσουμε σωστά και να κατανοήσουμε τα διάσπαρτα εμπειρικά δεδομένα (αν βέβαια θέλουμε να αντλήσουμε κάποια συμπεράσματα από τους παραλογισμούς των εθνογράφων), αν τα συσχετίζαμε με το «νοητικό τους περιεχόμενο», με τις αντιλήψεις που ήθελαν να εκφράσουν οι συγγραφείς τους με το έργο τους. «Ο πολιτισμός» είναι κατά κύριο λόγο μια πνευματική κοινότητα, μία κοινότητα η οποία διαθέτει κοινά νοήματα.

Παρά το κοινό φιλοσοφικό υπόβαθρο, η αλλαγή των πεποιθήσεων του Franz Boas ενεδύθη ένα πολύ λιγότερο φιλοσοφικό ένδυμα. Ίσως αυτό να οφείλεται στην καθυστέρηση της πραγματοποίησης της, αφού το πνεύμα του είχε εκτεθεί επί μακρόν στο κοσμικό και κομποπολίτικο πνευματικό κλίμα της Αμερικής. Ο Boas, όπως άλλωστε και ο Malinowski, διέκρινε στη «σχέση του ατόμου με τον πολιτισμό του» «τις πηγές της αληθινής ερμηνείας της ανθρωπίνης συμπεριφοράς». Αντί όμως να προσφύγει στις απαιτητές «αξίες» και στις «κοσμεικόνες» (στις οποίες άλλωστε ούτε ο Malinowski επέμεινε, παραβιάζοντας τις αρχές του), κατέφυγε στον πεζό συμπεριφορισμό της «κοινωνικής ψυχολογίας» της δεκαετίας του 1920: «Η αναζήτηση κοινωνιολογικών κανόνων φαίνεται μάταιη, αν αποκοπεί από τη λεγόμενη κοινωνική ψυχολογία, δηλαδή την αναπόκριση του ατόμου στον πολιτισμό» (1948²⁰, σελ. 258-259). Παρά τις σχέσεις των οπαδών τους στο ερευνητικό επίπεδο, η αναλυτική στρατηγική του Boas βρίσκεται στο αντίθετο άκρο του φιλοσοφικού φάσματος από εκείνη του Malinowski. Ο τελευταίος εντοπίζει την εσωτερική συνέπεια του «πολιτισμού» στο εννοηματομένο σχέδιο που οι «ιθαγενείς» επιβάλλουν στην πολιτισμικά παγωμένη συμπεριφορά και εκφράζουν μ' αυτήν. Τα άτομα που μελετά αντιμετωπίζονται κατά κύριο λόγο ως υποκείμενα. Ο Boas μετατοπίζει το ζήτημα στο χώρο των προτύπων της συμπεριφοράς. Οι «ιθαγενείς» είναι κατ' αρχήν τα πεπαιδευμένα ανδρώντα αντικείμενα του πολιτισμού. Οι συνεχιστές του Boas, στην κατεύθυνση της συσχέτισης πολιτισμού και προσωπικότητας, προσεγγίζουν αρχικά το *Volksgeist* του

στην πραγματεία του Kardiner και των συνεργατών του, όπου κωδικοποιούσε αυτό το πνεύμα:

Ο θεμελιώδης τύπος προσωπικότητας είναι ο *κάθε κοινωνία* ή προσωπικότητα που συναντάμε στη μεγάλη πλειονότητα των μελών της ως αποτέλεσμα των κοινών πρώτων επειρών τους. Δεν ανταποκρίνεται στο σύνολο της ατομικής προσωπικότητας αλλά στα συστήματα προβολής, δηλαδή στα συστήματα αξιολόγησης της συμπεριφοράς τα οποία είναι καθοριστικά κατά το σχηματισμό της προσωπικότητας του ατόμου. Έτσι, ο ίδιος θεμελιώδης τύπος προσωπικότητας μπορεί να εκδηλώνεται με ποικίλους τρόπους συμπεριφοράς και να ενσωματώνεται σε πολύριθμες διαφορετικές συνολικές αποκρυσταλλώσεις της ατομικής προσωπικότητας». (1945⁴⁶, σελ. viii)

Οι όροι «αποκρυσταλλωμένη προσωπικότητα» και «τύπος» αντι-κατέστησαν, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε εμπειρικό επίπεδο (π.χ. στη δαιμονοποίηση της αγωγής καθαριότητας στην Ιαπωνία από τη Ruth Benedict ή στη νοσηρή προκατάληψη των Goreg και Rickman κατά του φασισμού στη Ρωσία), τους όρους «πολιτισμικό πρότυπο» και «*ήθος*». Η σχολή παρέμεινε εσωτερικά συνεπής σ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της: τα έσοχα σημαίνοντα προσπεικονίζονταν ήδη στις προγενέστερες εννοιολογικές επιλογές, με τις οποίες στεφρόταν εξαρχής στην αναζήτηση της κατάλληλης φροϋδικής ψυχολογικής θεωρίας και καθιστούσαν επιτακτική την ένωσή τους. Η κατοπινή εξέλιξη περιλαμβανόταν *in potentia* στον ορισμό που έδινε η Ruth Benedict το 1932: «Ο πολιτισμός είναι μια μεγεθυμένη εικόνα της ατομικής ψυχολογίας σε γιγαντιαίες διαστάσεις και με βραδύτερο χρονικό ρυθμό» (1932⁴⁴, σελ. 24).

Η συγκρότηση της θεωρίας αρχίζει πάντοτε με την απομάκρυνση ενός «μαύρου κουτιού» από την αισθητή πραγματικότητα, κατ' επιλογή του ερευνητή. Η επιλογή του μαύρου κουτιού καθορίζει εμέσως τις μεταβλητές που θ' αποτελέσουν τις «εισροές» και τις «εκροές» του υπό έρευνα φαινομένου. Μόνο αυτές οι μεταβλητές εκτίθενται στον εμπειρικό έλεγχο και καταγράφονται. Όποιος αναλαμβάνει να συγκροτήσει τη θεωρία, καταλήγει με δυο ομάδες καταγραφόμενων στοιχείων στο γραφείο του. Έργο του είναι να συγκροτήσει ένα πρότυπο, το οποίο θα αναδεικνύει τις αποκαλυφθείσες σχέσεις ανάμεσα στις «εισροές» και στις «εκροές» (με άλλα λόγια, θα απεικονίζει τις δεύτερες ως λειτουργία των πρώτων, με τη μαθηματική κι όχι τη βιολογική ή την κοινω-

Malinowski περισσότερο παρά την ενασχόληση του Boas με το συμπεριφορισμό. Ο Clyde Kluckhohn, στο κυριότερο δοκίμιό του σχετικά με το περιεχόμενο του όρου, προσδιόρισε τον πολιτισμό συσχέτιζοντάς τον με τους κοινούς, ιστορικά δημιουργημένους «προσδιορισμούς της κατάστασης» παρά με συγκεκριμένους «τρόπους του ζην», οι οποίοι αποτελούν απλές εξωτερικεύσεις τους (πρβ. Kluckhohn, 1962α¹⁰¹, σελ. 52). Ο A. L. Kroeber απέδιδε τεράστια θεωρητική σημασία στον όρο «πολιτισμικό ήθος», τη γενική χαρακτηριστική υφή του πολιτισμού, που ορίζεται ως «το σύστημα των ιδεών και των αξιών οι οποίες διέπουν τον πολιτισμό ελέγχοντας τη συμπεριφορά των μελών του» (1948¹⁰⁷, σελ. 293-294). Η έννοια του ήθους που ανέπτυξε ο Meyer Schapiro για να κατονομάσει τη συνολική εκδήλωση του πολιτισμού, το ορατό σημείο της ενότητάς του, αποτελεί (κατά πάσα πιθανότητα) το σύγχρονο αντίστοιχο της αντίληψης του Kroeber σχετικά με τη *Volksgeist*. Το ήθος αντικατοπτρίζει ή προβάλλει την «εσωτερική μορφή» του συλλογικού σκέπτεσθαι και αισθάνεσθαι (1962¹⁰⁸, σελ. 278). Εντοπίζουμε ως ιστορικά προηγούμενα της στάσης αυτής και της φιλοσοφικής συγκρότησής της από τους Dilthey και Windelband διάφορες βαθιά ριζωμένες επιστημονολογικές δοξασίες. Τις δοξασίες αυτές αναφέρει εκτενώς η Margaret T. Hogden στη γοητευτική μελέτη της σχετικά με τις ανθρωπολογικές πεποιθήσεις κατά το 16ο και 17ο αιώνα (1946¹⁰⁹, σελ. 179 κ.επ.). Η συνήθεια μάλιστα να προσεγγίζουμε τα διάφορα «έθνη» με τις «ιδιομορφίες, τα μειονεκτήματα, τις αρετές και τα αυθεντικά πλεονεκτήματά τους» — με το *ήθος* και το *έθος* τους — υφίσταται ήδη από το Μεσαίωνα.

Κατά την περίοδο της ωριμότητάς της η σχολή του πολιτισμού και της προσωπικότητας υιοθέτησε το φροϋδικό αμφίδρομο δέσιμό πολιτισμού και ψυχολογίας, απομακρύνοντας έτσι τα άβυσλα διλήμματα και τις συνετακόλουθες συνέπειες του παρελθόντος της. Όταν αποδέχτηκε το ψυχαναλυτικό παράδειγμα, σύμφωνα με το οποίο οι πρώτες εμπειρίες καθορίζονται από τον πολιτισμό που ταυτόχρονα καθορίζουν, έπαψε να στέκεται δίβουλη ανάμεσα στη γεωμετρική μεταφυσική και στον αμερικανικό συμπεριφορισμό. Οι θεωρητικοί της βρήκαν τελικά τον κρίκο που έλειπε: το γεγονός ότι ο κρίκος αυτός ανήκε στη σφαίρα του ασυνείδητου παρέεχε τη ζητούμενη απόδειξη της αληθοφάνειας της υποθέσεως. Ο κρυφός δεσμός πολιτισμού και προσωπικότητας φαινόταν τώρα πια γερά θεμελιωμένος. Το νέο πνεύμα της σχολής εξέφρασε με τον καλύτερο τρόπο ο Ralph Linton στον πρόλόγό του

νιολογική σημασία του όρου «λειτουργία»). Τη μύχια συσχέτιση, την ταύτιση πολιτισμού και προσωπικότητας, δεν την «ανακάλυψε» η εν λόγω σχολή. Ήταν προδιαγραφισμένη από την εναρκτήρια επιλογή του μαύρου κουτιού της ψυχολογίας ως αφετηρία για τη συγκρότηση της θεωρίας της: του πειραματικά απλησίαστου χώρου ανάμεσα στα εξωγενή ερεθίσματα και στις εξώτρωτες, εκδηλωμένες αντιδράσεις. Η σχολή του πολιτισμού και της προσωπικότητας επιχειρεί, όπως ακριβώς και οι ψυχολόγοι, να καλύψει το άγνωστο περιεχόμενο του χώρου αυτού με υποθετικές «παρεμβλητικές μεταβλητές», οι οποίες με τη σειρά τους περιχαράκωνουν τις περαιτέρω ερευνητικές στρατηγικές και τις κεντρικές θεωρητικές έννοιες. Και, για να συντομεύσουμε, ό,τι εμφανίστηκε παραπλανητικά ως εμπειρικό συμπέρασμα, αποτελούσε στην ουσία μια *a priori* απόφαση, συνυφασμένη με την επιλογή ανόμιων προτύπων συμπεριφοράς ως αντικείμενο της πολιτισμολογικής έρευνας, άμεσα δηλαδή και αναγκαίο αποτέλεσμα της αναζητήσης ενός διαφοροποιητικού περιεχομένου του πολιτισμού.

Φυσικά, το κενό μεταξύ εισροών και εκροών καλύπτεται σύμφωνα με διάφορα θεωρητικά πρότυπα. Αυτό συνέβη άλλωστε τις τελευταίες δεκαετίες. Υπάρχει μια μεγάλη ποικιλία τέτοιων προτύπων, που ξεκινούν από την αγωνία του εμβρύου η οποία συγκροτεί το ασυνείδητο και φτάνουν ως τη συνειδητή γνώση που καθορίζει την αντίληψη των ενήλικων μελών της κοινότητας («εθνο-επιστήμη», που πρόσφατα μετονομάστηκε σε «εθνομεθοδολογία»). Όλα αυτά τα πρότυπα όμως, άσχετα από τις διαφορές τους, θα πρέπει να ταξινομούνται στην ίδια κατηγορία, καθώς αποτελούν εναλλακτικές λύσεις του ίδιου προβλήματος, το οποίο προσδιορίζεται εξ αρχής από μια κοινή απόφαση σχετικά με τη θέση όπου εντοπίζεται το «μαύρο κουτί» του πολιτισμού. Η απόφαση αυτή συγκροτεί το κοινό παράδειγμα όλων των προσεγγίσεων που θεμελιώνονται στη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού, άσχετα από τις μεταξύ τους φανερές ή κρυφές αντιφάσεις και αντιπαλότητες. Παρ' όλο που ο Ward Goodenough θεωρούσε πως είναι εκπρόσωπος του ίδιου ανθρωπολογικού ρεύματος με εκείνο το οποίο εκπροσωπούσε για χρόνια ο Robert Redfield, οι προτάσεις τους προς τους ανθρωπολόγους είναι, όμως, βλαστού της ίδιας παραδειγματικής ρίζας, τόσο πρόδηλα όμοιες, ώστε μαρτυρούν εύγλωττα την καθοριστική σημασία των εννοιολογικών επιλογών. Έτσι, ο Redfield υπενθυμίζει στους αναγνώστες του ότι:

Προσπαθώντας ο εξωτερικός παρατηρητής να περιγράψει μια μική κοινότητα με τους όρους της κοσμοαντίληψης, περιγράφει τις προτάσεις του σχετικά με τη συστηματοποίηση του όλου, έως ότου συλλέξει από τους ιθαγενείς τις απαραίτητες πληροφορίες. Περιμένει. Προσπαθεί να μάθει αν ένας ή περισσότεροι απ' αυτούς έχουν συλλάβει μια τάξη του συνόλου. Ο ερευνητής πρέπει να γνωρίσει τη δική του τάξη, τις δικές τους κατηγορίες, τη δική τους επιλογή του ενός μέρους αντί του άλλου. Κάθε κοσμοαντίληψη αποτελείται από το υλικό της φιλοσοφίας, της φύσης των πραγμάτων και των μεταξύ τους σχέσεων. Κι εμείς, οι εξωτερικοί προς την κοινότητα παρατηρητές, οφείλουμε ν' αντιληφθούμε την ταξινόμηση που επιβάλλει στο υλικό αυτό ο ιθαγενής φιλόσοφος. (1955¹⁸, σελ. 88)

Συμφωνώντας με το Redfield, παρότι τη διαφοροετική ορολογία, ο Goodenough υποστηρίζει την ίδια άποψη:

Ο πολιτισμός μιας κοινωνίας περιλαμβάνει οτιδήποτε οφείλει κανείς να γνωρίζει ή να πιστεύει για να λειτουργήσει με τρόπο αποδοτικό από τα μέλη της... Είναι η μορφή που έχουν στο νου τους για τα πράγματα, τα πρότυπα αντίληψης, συσχέτισης και ερμηνείας τους... Η εθνογραφική περιγραφή λοιπόν αναζητά μεθόδους επεξεργασίας των παρατηρούμενων φαινομένων, ικανές να συγκροτήσουν με τρόπο επαγωγικό μια θεωρία σχετικά με το πώς συστηματοποιούν οι πληροφόροδοτες μας τα φαινόμενα αυτά. (όπως το αναφέρει ο W.C. Sturtevant, 1964²⁰, σελ. 101)

Φαίνεται πως η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού συμβαδίζει αναπόφευκτα με την παραδοχή της εσωτερικής συνοχής κάθε μεμονωμένης πολιτισμικής μονάδας «εκεί πέρα», είτε στον υποσυνείδητο εξοπλισμό της προσωπικότητας είτε στους τυπικούς τρόπους γνωστικής χαρτογράφησης που είναι εμφυτευμένοι στο μυαλό των μελών του. Η σαφέστερη προσαρμογή μετασχηματισμού της σωτηρικής παραδοχής σε διευγή μεθοδολογική αρχή εκδηλώθηκε μέχρι σήμερα στις εναλλακτικές «ημικές» και «ητικές» προσεγγίσεις –εχμοντερνισμένη εκδοχή του παλαιού γεωμηνικού διλήμματος μεταξύ *Natur*– και *Kultur-Wissenschaften*, *Erklärung* και *Verstehung* κ.ο.κ.

Τους όρους αυτούς που χρησιμοποιήσαν πρόσφατα κατά κόρο, κάποτε μάλιστα κακοποιώντας τους, οι οπαδοί του Harold Garfinkel (οι οποίοι επονομάζονται κατά προέλευση «εθνομεθολόγοι», «φαινομενολογο-κοινωνιολόγοι», «κοινωνιολόγοι της καθημερινής ζωής»), εισήγαγε ο Kenneth L. Pike, ένας ανέντα-

χτος γλωσσολόγος που πέρασε στη μελέτη της κοινωνίας με όρους δανεισμένους από τη θητεία του στο χώρο της δομικής φωνολογίας: (1954, 1955, 1960)¹⁶. Η διαφορά μεταξύ φωνητικής («ητική» προσέγγιση) και φωνολογίας, δηλαδή της γλωσσολογικής μελέτης των φωνημάτων («ημική» προσέγγιση), μπορεί να περιγραφεί απλουστευτικά ως διάκριση της μελέτης των παραγόμενων ήχων και των στοιχειωδών μονάδων τους (η οποία είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί ακόμη και χωρίς τη γνώση της μελετώμενης γλώσσας και να διατυπωθεί με καθαρά φυσικούς όρους) από τη μελέτη εκείνων και μόνο των απόψεων των ήχων που παρεμβαίνουν στη δημιουργία και στη μεταβίβαση των λέξεων, π.χ. τις εννοηματοδότησες σειρές ήχων (που μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο αν αντιληφθούμε, αν «κατανοήσουμε» τη γλώσσα ως ταξινομημένη διευθέτηση των νοημάτων και των αντίστοιχων ηχητικών μορφών). Σύμφωνα με τον Pike, η συγκέντρωση των προτύπων συμπεριφοράς ενός πολιτισμού, όπως τα αντιλαμβάνεται ένας εξωτερικός παρατηρητής ο οποίος δε γνωρίζει τη «σημειούσα» όψη της συμπεριφοράς που περιγράφει, συνιστά το κοινωνιολογικό ανάλογο της φωνητικής. Για να επωφεληθούμε όμως από τα επιτεύγματα της δομικής γλωσσολογίας, θα πρέπει να έχουμε τη δυνατότητα συγκρότησης μιας κοινωνιολογίας αντίστοιχης με τη φωνολογία. Συνεπώς, η επιδίωξη μιας «ημικής» προσέγγισης συνιστά καθοριστικό μεθοδολογικό προαπαιτούμενο.

Η κεντρική παραδοχή της στρατηγικής του Pike έχει ως εξής: «όταν οι άνθρωποι αντιδρούν στη συμπεριφορά ατόμων του ίδιου πολιτισμού, το κάνουν σαν να επρόκειτο για μια σειρά επιμέρους στοιχείων της δραστηριότητας» (1964¹⁷, σελ. 55). Μπορούν να θεωρήσουμε τα επιμέρους αυτά στοιχεία, που αποκαλύπτουν το νόημα στο οποίο στόχευε το δρων υποκείμενο και διαφωτίζουν την πολιτισμικά προδιαγραφμένη αντίδραση του ιθαγενούς δέκτη του ως τα «ήματα» του εν λόγω πολιτισμού. Συνεπώς, η εφευρετική της «ημικής» προσέγγισης στη μελέτη του πολιτισμού σημαίνει την ανάδειξη των απόψεων εκείνων της ορατής συμπεριφοράς οι οποίες έχουν νόημα για τους ιθαγενείς με την έννοια που προαναφέραμε. Το δεύτερο βήμα συνίσταται στην ανασυγκρότηση μέσα από τα «ήματα» και τις συμπεραστικές χρήσεις τους (οι οποίες είναι απαραίτητες για να διαφαλισουμε τις παραδειγματικές και συνταγματικές χρήσεις τους), της λανθάνουσας δομής που αποτελεί το σκελετό ή τη γραμματική των ιδιαίτερων και διακριτικών γνωρισμάτων του πολιτισμού. Με άλλα λόγια: παρ' ότι ο ανθρωπολόγος φτιάχνει τελικά μια δική του

θεωρία, θα πρέπει η θεωρία αυτή ν' αποτελεί το μοντέλο των νοημάτων που χρησιμοποιούν οι ιθαγενείς, καθώς και των τρόπων με τους οποίους τα χρησιμοποιούν. Βρισκόμαστε λοιπόν, για άλλη μια φορά, στον οικείο χώρο της *Verstehende Soziologie* και της *Einfühlung*, μόνο που τα παλιά προβλήματα εκτίθενται σε μια γλώσσα εμπνευσμένη από τα γοητευτικά επιτεύγματα της δομικής γλωσσολογίας (όπως θα δούμε, η κατεύθυνση του Pike και των μαθητών του δε συνιστά το μοναδικό τρόπο αξιοποίησης των επιτευγμάτων του δομομού από τους μελετητές της κοινωνίας).

Το πρόγραμμα του Pike εγείρει δύο κεφαλαίωδη ζητήματα. Το πρώτο είναι καθαρά τεχνικής φύσεως: Σε ποιο βαθμό είναι δυνατόν να διακρίνουμε τα συμπεριφορήματα, τις επιμέρους (ανάλογες των φωνημάτων) μονάδες της παρατηρήσιμης ανθρώπινης συμπεριφοράς; Το ερώτημα αυτό απαιτεί μια μακρά σειρά εμπειρικών ερευνών, οι οποίες θα πρέπει αναμφίβολα να υπερβούν πολυάριθμα εμπόδια (επί παραδείγματι, το γεγονός ότι σε κάθε επιμέρους συμπεριφορά χρησιμοποιούνται ποικίλες γλώσσες - χειρονομίες, ενδυμασίες, τόποι, καθώς και διαφορετικές κατηγορίες λεκτικών εκφράσεων). Το δεύτερο ζήτημα είναι ακόμη ουσιαστικότερο: Η απομόνωση των διακριτών και επαναλήψιμων μονάδων της συμπεριφοράς αποτελεί ή όχι τη μοναδική συνθήκη νομιμοποίησης του παραλληλισμού της συμπεριφοράς με τη γλώσσα; Δεν είναι, άραγε, η μη-λεκτική συμπεριφορά φαινόμενο παράλληλο προς τη χρήση της γλώσσας στο κοινωνικό της πλαίσιο (κοινωνιολογία της λεκτικής επικοινωνίας) περισσότερο, παρά αφηρημένη σχέση μεταξύ των δύο ισόμορφων συστημάτων: των «σημαινόντων» και των «σημαινόμενων»; Και συνεπώς είναι το πεδίο των υποκειμενικών, βιωμένων και εμπρόθετων νοημάτων πράγματι αντίστοιχο προς το σημασιολογικό πεδίο της γλώσσας, όπως το αναλύει η γλωσσολογία; Το πρόβλημα, στην πολύπλευρη και σύνθετη ολότητά του, δεν είναι εύκολο. Κι ακόμη περισσότερο η λύση του φαίνεται να εξαρτάται από μια λίγο πολύ αυθαίρετη θεωρητική επιλογή, παρά από τη θεωρητικά ουδέτερη έρευνα. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, η προσπάθεια να αναθέσουμε στην αυθεντία της δομικής γλωσσολογίας τη δημιουργία μιας εκσυγχρονισμένης εκδοχής των νεοκαντιανού πολιτισμικού ιδεολογικού είναι τουλάχιστον μονόπλευρη.

Συνήθως δε διανοούμεστε ότι οφείλουμε να απολογηθούμε για τη χρήση του όρου «γλώσσα» στον πληθυντικό αριθμό. Θεωρούμε ως αντικειμενικό, εύκολα επιβεβαιώσιμο, αυτόνοτο γεγονός όχι μόνο ότι υπάρχουν πολλές γλώσσες, αλλά και ότι καθεμιά

απ' αυτές αποτελεί «στην πραγματικότητα» μια ξεχωριστή, σχετικά καλοπροσδιορισμένη ενότητα. Δεν περιμένουμε να συναντήσουμε ανυπέρβλητα εμπόδια στον προσδιορισμό των ορίων των «γλωσσικών κοινοτήτων» ή των «γλωσσικών συστημάτων». Αντιμετωπίζουμε τις γλώσσες ως αυτόνομες ενότητες, διότι είναι από μόνες τους αυτόνομες, άσχετα από κάθε ερευνητικό διαφέρον.

Δε συμβαίνει όμως το ίδιο και με τους πολιτισμούς. Βέβαια, η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού θεμελιώθηκε στο τρέχον παράδειγμα, στο βαθμό που ελάχιστοι ανθρωπολόγοι αισθάνονται ότι χρειάζονται επιχειρήματα ή αποδείξεις για «το γεγονός» της πολλαπλότητας και της διακριτότητας των πολιτισμών. Αντίθετα όμως από τη γλώσσα, τη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού δεν την επιβάλλει η άμεσα δεδομένη πραγματικότητα (τουλάχιστον όχι στο βαθμό που επιβάλλει τον όρο «γλώσσες»), άσχετα από κάθε παρέμβαση του ερευνητή. Επιβάλλεται μάλλον από την εμπειρική στρατηγική που επιλέγουν οι μελετητές. Φαίνεται «φυσική» και αδιαμφισβήτητη μόνο στο πλαίσιο συγκεκριμένων συνθηκών. Η μόνη δικαιολογία για την εκτενή παράθεση των Manners και Karlan που ακολουθεί είναι πως περιλαμβάνει την καλύτερη (ως ανάλυση της επίδρασης που ασκεί η ερευνητική μεθοδολογία στη συνολική θεωρητική στάση.

Παράλληλα με τη θετική συμβολή της έμφασης στο ερευνητικό έργο προκλήθηκαν και κάποιες αρνητικές συνέπειες για την ανάπτυξη της ανθρωπολογικής θεωρίας. Εκδηλώθηκε μια έντονη διάθεση να βυθιστεί τόσο πολύ ο ανθρωπολόγος στην πομπολογία και τα μοναδικά χαρακτηριστικά του λαού που μελετά, ώστε ν' αδυνατεί να αναφερθεί στον πολιτισμό με όρους διαφορετικούς από εκείνους που αναφέρονται στη μοναδικότητα και στην ιδιαιτερότητα του. Μάλιστα... πολλοί ανθρωπολόγοι θεώρησαν την απεικόνιση της μοναδικότητας ως το κύριο καθήκον και αποστολή του κλάδου τους.

Άλλοι, ο οποίοι ήθελαν να στραφούν σε γενικότερους ορισμούς, τρομοκρατήθηκαν από τον όγκο των εθνογραφικών λεπτομερειών και παραιτήθηκαν από ένα βασικό καθήκον και τη συγκριτική της θεωρίας: την αφαίρεση. Έτσι, με τμήτο εθρυνικό, τα εμπειρικά πλούτη της ανθρωπολογίας λειτουργήσαν συχνά ως ανασταλτικός παράγοντας και όχι ως ερέθισμα για τη συγκατάθεση της θεωρίας.

Από την άλλη πλευρά οι ακραίες μερικιστές, πλουραλιστές, ανθρωπιστές και οι εξισοπάστες σχετικιστές επέμεναν στη μοναδικότητα κάθε πολιτισμού -είτε αναφερόμενοι στην ιδιοφυΐα του, στο άρωμά του, στη δομή του, στο ύφος του, στο σχέδιό του κτλ. είτε τονίζοντας το αναπόδεδεικτο, ότι δηλαδή «κανένας πολιτισμός δεν είναι ολόκληρος με κάποιον άλλο». Μια που είχαν δίκιο, αφού δύο

διαφορετικά πράγματα δεν είναι ποτέ ολόδια, η αντίθεσή τους στις γενικεύσεις, στις υποθέσεις σχετικά με τις δια-πολιτισμικές κανονικότητες ή στις συγκριτικές αιτιολογικές προτάσεις δέχεται αρκετό κύρος, ώστε ν' αποθερμυνεί την ελεύθερη συγκρότηση της ανθρωπολογικής θεωρίας. Πάντα αποδεικνυαν ότι «οι δικοί μας δεν το κάνουν έτσι». (1969¹⁴, σελ. 4)

Όσο αυτο-αντιφατικοί και σαθροί κι αν δείχνουν οι ισχυρισμοί των οπαδών της διαφοροποιητικής θεωρίας, όταν εκτίθενται στην καθαρή μορφή τους από τους Manners και Karlan, δε χάνουν τη θέση που κατέχουν στο μυαλό των ανθρωπολόγων. Ο ισχυρισμός ότι η λογική των εμπειρικών τοποθετήσεων σταματά κάθε θεωρητική δραστηριότητα είναι προφανώς υπερβολική. Οι άνθρωποι (όπως έχουν διδαχθεί) που ασχολούνται με την έρευνα δεν παραιτούνται εύκολα από τις λεπτομέρειες, οι οποίες αποτελούν την ουσία κάθε δυνατής συμβολής τους στην ανθρωπινή γνώση. Φυσικά, δεν αντιλαμβάνονται τη σχέση της ερευνητικής μεθοδολογίας τους με το περιεχόμενο του πολιτισμού, όπως την αντιλαμβάνονται οι Manners και Karlan. Είναι πεπεισμένοι ότι η «μοναδικότητα» που παρατηρούν και περιγράφουν αποτελεί χαρακτηριστικό του φαινομένου κι όχι συνέπεια του έσχατου βαθμού μερικότητας που επέλεξαν ελεύθερα ή τους επιβλήθηκε χωρίς να το καταλάβουν. Έτσι, π.χ., όταν ο Robert Redfield ξεκινούσε για μια θαρραλέα περιπέτεια γενικευμένης τυπολογίας, πλότευε πως ήταν δυνατό και ευκαίω να απαλλάξει και να αθιώσει όσους θα απομακρύνονταν από την καθοδήγησή του:

Διαβάζοντας όσα έγραφε ο Radcliffe-Brown για τους Ανδαμάνες, δε συναντάμε τίποτα που να έχει γενικότερο ενδιαφέρον, πέρα από τις μικρές κοινότητες που περιγράφει. Και είναι αλήθεια πως μπορεί κανείς να τις μελετήσει, χωρίς να στραφεί σε κάτι πέρα απ' αυτές· μπορούσε να τις κατανοήσει, κατά το μάλλον ή ήττον, ένας και μόνος άνθρωπος. Δεν ήταν απαραίτητο ο άνθρωπος αυτός να είναι ιταρικός, γιατί οι μη-εγγεγραμμένοι δεν είχαν ιστορία... Ενδέχεται ο ανθρωπολόγος να εντυπιάσει απαδείξεις για πολιτισμικά στοιχεία τα οποία μεταβιβάζτηκαν από άλλους σ' έναν κλάδο ή μια φυλή, ανταλλάσσονται όμως ότι το σύστημα που έχει ενόπιόν του προχωρά αυτόνομα. Και δεν αισθάνεται την υποχρέωση, κατά την περιγραφή των μερών και των λειτουργιών του, να εξέλθει από τη μικρή ομάδα. (1956¹⁵, σελ. 6, 67)

Με άλλα λόγια, «ένσας πολιτισμός» δεν αντιμετωπίζεται ως μειο-νωμένη και μοναδική οντότητα εξαιτίας της, για κάποιο λόγο,

εφευρεσιμότητας της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού. Ο πολιτισμός είναι στην πράξη ένα αυτοαναφορικό σύστημα στοιχείων, το οποίο διαχωρίζει τη μια κοινότητα από την άλλη. Έτσι, ανεί να παρεμβαίνει στη συγκρότηση της σκοπιάς του ανθρώπου, η διαφοροποιητική προσέγγιση ανατρέπει την αντικειμενική αλήθεια που εκείνος ανακάλυψε.

Η ιδιότητα αντιμετώπιση του πολιτισμικού πεδίου που συνδέεται με τη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού, παράγει μια σειρά ειδικών ζητημάτων στα οποία επικεντρώνεται όλο και περισσότερο το ερευνητικό ενδιαφέρον. Σημαντικότερο είναι φυσικά το φαινόμενο της «πολιτισμικής επαφής». Αν κάθε πολιτισμός συνιστά εξ ορισμού ένα μοναδικό, συνεκτικό, αυτοαναφορικό όλον, κάθε αμφίσημη διφορούμενη κατάσταση, κάθε δραστηριότητα που δεν είναι πρόδηλα μονοδιάστατη, κάθε φαινομενική έλλειψη συνοχής, θεωρείται ως «ανταγωνιστική συνάντηση» ή «σύγκρουση» δύο κατά τα άλλα διακριτών και συνεκτικών πολιτισμικών ολότητων. Η επίδραση της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού στη λαϊκή σκέψη είναι τόσο μεγάλη, ώστε χρησιμοποιούμε και δεχόμαστε την έννοια της «πολιτισμικής σύγκρουσης» ως αυταπόδεκτη, κοινά αποδεκτή αλήθεια. Μια ματιά όμως στο διανοητικό παρελθόν του δυτικού κόσμου αρκεί για να εγείρει αμφιβολίες σχετικά με την άχρονη και αυτόματη ανাদύση της πεποφθής αυτής. Η Margaret T. Hogden ανακάλυψε πως στα πολυάριθμα οδοιπορικά στους Αγίους Τόπους κατά τον ύστερο Μεσαίωνα δεν παρέχεται καμία απόδειξη ότι οι Έξυπνοι Ευρωπαίοι εκείνης της περιόδου γένονταν μια ειπευρία ανάλογη με το «κοινότοπο» και διαδεδομένο σύγχρονο πολιτιστικό σοκ: «έδειχναν ελάχιστη περιέργεια ή αδιαφορούσαν για τους άλλους, επιδείκνυαν ελάχιστο ενδιαφέρον για τα ξένα ήθη, αντιδρούσαν ελάχιστα στις πολιτισμικές διαφορές». Ομοίως δεν υπάρχουν στοιχεία τα οποία ν' αποδεικνύουν ότι οι Ινδιάνοι που έφευγε στην Ευρώπη ο Κολόμβος (ακμαζούσης της Αναγέννησης) προκάλεσαν αξιόλογες αντιδράσεις στο φωτισμένο κοινό (βλ. Hogden, 1946⁷, σελ. 86, 114). Η έννοια της πολιτισμικής σύγκρουσης κατέστη προφανώς συστατικό στοιχείο της λαϊκής σκέψης μετά τις πρόσφατες εμπειρίες της σύγχρονης κοινωνίας. Έπαιξε όμως παράλληλα σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση των εμπειριών αυτών και στην παγιολόηση της πνευματικής τους αναταραχής.

Βλέποντας τον κόσμο μέσα από το πρίσμα της διαφοροποιητικής προσέγγισης, οι μελετητές του πολιτισμού αναγκάζονται ν'

αναζητήσουν την αιτία κάθε μεταβολής σε κάποια επαφή του υπό μελέτη πολιτισμού με κάποιον άλλο. Στην προσπάθειά τους να ταξινομήσουν τα δεδομένα που σχετίζονται με την κοινότητα την οποία μελετούν γύρω από έναν εσωτερικό συνεκτικό άξονα, καταστρέφουν τα αναλυτικά εκείνα μέσα τα οποία είναι απαραίτητα για την κατανόηση των «ενδογενών» αιτίων της κοινωνικής αλλαγής. Ομογενής και συνεκτικός είναι ο πολιτισμός μόνο σε μια «αργά μεταβαλλόμενη» κοινωνία. Επειδή η συνοχή επιτυγχάνεται με την επιτυχή ανα-δημιουργία του ίδιου θεμελιώδους τύπου προσωπικότητας κατά τη διαδικασία της πρώιμης εκπαίδευσης, οι όροι «συνοχή» και «ομοιογένεια» είναι συνώνυμοι του αργού ρυθμού κοινωνικής αλλαγής (η οποία δεν πρέπει να είναι τόσο βίαιη, ώστε να προκαλέσει σημαντικές συνέχειες στις συνθήκες εκπαίδευσης δύο διαδοχικών γενεών). Αντίθετα, οι μη-συνεκτικές, ετερογενείς πολιτισμικές συνθήκες (θα διατάξαμε να πούμε «πολιτισμικές», μια που ο όρος αυτός υποδηλώνει τη συστημική φύση του συνόλου) συνδέονται με τη διαρκή παρουσία «καθαρά δευτερογενών πολιτισμικών επαφών» (συνύληξη από μόνον που μεγάλωσαν σε συνθήκες ήδη επηρεαζόμενες από πολιτισμικές επαφές) ή, τουλάχιστον, «πρωτογενών πολιτισμικών επαφών» (επικοινωνία μεταξύ ατόμων που μεγάλωσαν στα πλαίσια ομοιογενών αλλά απομακρυσμένων πολιτισμών) (πρβ. Mead, 1949¹⁷, σελ. 21-26).

Οι συνήγοροι της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού ασχολούνται συνήθως τόσο πολύ με την υποστήριξη της αυτονόμης ταυτότητας και της μοναδικότητας «του πολιτισμού» με τον οποίο ασχολούνται, ώστε δεν μπορούν ν' αντιταθούν στον πειρασμό και αντιμετωπίζουν κάθε επαφή και ανάμειξη των «πολιτισμών» ως κάτι αυτονόητο παρά φύση, ίσως μάλιστα ανεπιθύμητο και επιβλαβές. Κάποτε η στάση αυτή βρίσκει ηθική έκφραση, όπως στην περίφημη μεταφορά της Ruth Benedict για το σπασμένο φλιτζάνι. Στις περισσότερες περιπτώσεις η στάση αυτή ενσωματώνεται στους προβολόμενους περιγραφικούς, εμπειρικούς όρους. Επί παραδείγματι, είναι αρκετά διαδεδομένη η πεποίθηση ότι οι συνθήκες της «πολιτισμικής επαφής» συμβάλλουν στη σχετική αύξηση των πνευματικών διαταραχών και των ψυχολογικών νόσων. Κανείς δε φαίνεται να προσέχει το ζωτικής σημασίας γεγονός ότι η απόδοση των αντιστοιχιών στατιστικών δεδομένων στη διάσταση ανάμεσα στις προσδοκίες των μεταναστών και στη νέα πολιτισμική πραγματικότητα αποτελεί μια αυθαίρετη θεωρητική απόφαση, κι όχι αποτέλεσμα των εμπειρικών

ευρημάτων. Το τελικό συμπέρασμα είχε αποφασιστεί ουσιαστικά εξ αρχής. Αν είχε χρησιμοποιηθεί μια άλλη θεωρία, τα ίδια φαινόμενα θα ερμηνεύονταν, πιθανόν, ως αποτέλεσμα των ειδικών παραγόντων που παρεισβαίνουν στην αυτοεπίλογη των μελλοντικών μεταναστών ή στα σοβαρά οικονομικά, κοινωνικά κτλ. εμπόδια που συναντά ο μετανάστης σε σχέση με τους ντόπιους κατόικους.

Η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού δεν αποτελεί τυχαίο επακόλουθο του πνευματικού κλίματος της νεοεθνικότητας. Επιβεβαιώνει διάφορες κεντρικές παραδοχές της νεοεθνικής σκέψης, δανειζόντάς τους τον επίπλαστο αέρα του εμπειρισμού. Συμβάλλει όμως και στη γεφύρωση ορισμένων από τις ασυμβατότητες μεταξύ των παραδοχών αυτών και κάποιων επίμονων γεγονότων της πραγματικότητας. Και οι δύο αυτές λειτουργίες της την καθιστούν απαραίτητη.

Και' αρχάς, το αξίωμα της βιολογικής ισότητας των φυλών και της γενετικής ομοιομορφίας του γένους του *homo sapiens* συγκρούεται διαρκώς με την πείσιμονα διαφοροποίηση των ισθικών επιτευγμάτων και παραστάσεων. Την αντίφαση αυτή μπορούμε να την ερμηνεύσουμε εύκολα, αναφερόμενοι στη σύμπτωση πολιτισμικών αξιών και παραδόσεων. Ωθιμένη στα όρια της η μέθοδος παίρνει τη μορφή της βεμπεριανής διατύπωσης: πεποιθήσεις → συμπεριφορά → κοινωνική δομή και διαδικασία (μια διατύπωση σταθερότερη και γονιμότερη ακόμη και από την εκτενή συζήτηση σχετικά με το ρόλο του προτεσταντισμού κατά την αυγή της νεοεθνικότητας)*. Ο Hagen αναφέρθηκε στο χάσμα το οποίο χωρίζει τους πολιτισμούς που οδηγούν σε αυταρχικές προσιτικότητες, από εκείνους που γεννούν ανανεωτές (1962⁶⁰, ιδ.σελ. 86 κ.επ.). Ο F.S.C. Northrop (1960)⁶¹ προσαπάθησε να δείξει τον αισθητικό προσανατολισμό των ανατολικών πολιτισμών, ο οποίος αντιτίθεται στον ορθολογισμό της Δύσης. Πολυάριθμοι άλλοι θεωρητικοί και ερευνητές επιχείρησαν ν' απαριθμήσουν τα αναρίθμητα φράγματα των σύγχρονων τρόπων ζωής**. Σε κάθε περίπτωση ο πολιτισμός (με τη διαφοροποιητική έννοια) επωμίζεται την κύρια ευθύνη για τις διαφορετικές τύ-

* Οι μικρές παρεισχυματικές μελέτες που συνέλεξε ο Robert W. Green, 1959⁶¹, προσφέρουν μια αξιόλογη έκθεση της καλύψεως αυτής συζήτησης.

** Ηγέρ., επί παραδείγματι, το εξής μέρος της αχανούς σχετικής βιβλιογραφίας: Ralph Braibanti και Joseph J. Spengler (επιμ.), 1961⁶². W. Ian Hogbin, 1958⁶³. Leonard W. Doob, 1960⁶⁴.

χες ανθρώπων εξίσου προικισμένων γενετικά, οι οποίοι αντιμετωπίζουν (σε γενικές γραμμές) όμοιες οικονομικώς ευκαιρίες.

Κατά δεύτερο λόγο, η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού συμπληρώνει ενίοτε το κενό που άφησαν πίσω τους το υπερφυσικό και η θεία πρόνοια. Η ερμηνευτική ισχύς των κάποτε παντοδύναμων αυτών εργαλείων συρρικνώθηκε σημαντικά με την ανάδυση της σύγχρονης εποχής, δεν εξαφανίστηκε όμως και η λειτουργία που επιτελούσαν. Η νεοεθνικότητα διακήρυξε την απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά του υπερφυσικού. Παράλληλα όμως δημιούργησε το καινοφανές αίτημα για ανθρωπογενείς αναγκαιότητες, που αντικατέστησαν τα απρόθυμα, δύσχερστα συστατικά της ανθρωπίνης κατάστασης. Εδώ οφείλεται η μοναδική πνευματική απήχηση της διαφοροποιητικής προσέγγισης του πολιτισμού, σύμφωνα με την οποία «μπορούμε να δούμε με τα πολιτισμικά συστήματα αφενός ως αποτέλεσμα της δράσης και αφετέρου ως ρυθμιστικές επιδράσεις επί της συνέχισης της δράσεως». Ο πολιτισμός, όταν ορίζεται ως «επιλεγμένες και ισθιολογικές δημιουργημένες διαδικασίες που οδηγούν τις αντιδράσεις του ανθρώπου στα εσωτερικά και εξωτερικά ερεθίσματα» (Kluckhohn, όπ.π., σελ. 73, 31), ανταποκρίνεται τέλεια και στις δύο προϋποθέσεις στις οποίες οφείλει να συμμορφώνεται ο ζητούμενος ερμηνευτικός μηχανισμός. Είναι ταυτόχρονα ανθρωπογενής και ανθρωποποιητική μονάδα, συμμορφώνεται στην ελευθερία την οποία περιορίζει, συνδέεται με τον άνθρωπο τόσο ως υποκείμενο όσο και ως αντικείμενο. Εξοπλισμένοι με τη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού αποφεύγουμε εύκολα το διπλό κίνδυνο του μεθοδολογικού βολονταρισμού και του επικαθορισμού, μπορούμε να αναφερθούμε στους πρόδηλους περιωρισμούς της ελευθερίας, χωρίς να αφαιρέσουμε το παρρημικό από την αρχή της ελεύθερης επιλογής.

Τρίτον, η αντίληψη του πολιτισμού ως του μέζονος διαφοροποιητικού παράγοντα της ανθρωπίνης κατάστασης ταυιάζει απόλυτα στον κυρίαρχο ρόλο που αποδίδει η σύγχρονη σκέψη στη γνώση και στην εκπαίδευση (για λόγους που αναφέραμε ήδη). Η πίστη στο σχεδόν απεριόριστο απόθεμα του λόγου και των κοινωνικοποιητικών εφευρημάτων του διαπνέει κάθε διάγνωση σχετικά με την εποχή μας και τις προοπτικές μας ν' αποχρηθούμε με τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά «πρωβλήματα». Απ' αυτή την άποψη η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού αναλογεί και συμπληρώνει την αντίστοιχη διαφοροποιητική προσέγγιση της εκπαίδευσης. Οι υποσχέσεις τους συνδέονται εσωτε-

ρικά και οι δύο έννοιες βρδσκονται στα θεμέλια της νεωτερικής αντιμετώπισης της πραγματικότητας.

Τέλος, όπως παρατήρησε ο Peter Berger, «δεν μπορούμε να ρίχνουμε δόλωμα στο δράκο του σχετικισμού και μετά να συνεχίζουμε την πνευματική μας ρουτίνα». Καλώς ή κακώς η εποχή μας είναι εποχή σχετικισμού. «Η ιστορία θέτει το πρόβλημα του σχετικισμού ως γεγονός, ενώ η κοινωνιολογία της γνώσης το θέτει ως αναγκαιότητα της κατάστασής μας» (1971⁵, σελ. 55). Αντί για «κοινωνιολογία της γνώσης», στην οποία επιτάζει την αρχή του Berger, θα μπορούσαμε να διαβάσουμε «σύγχρονο μορφωμένο πνεύμα». Θα ήταν πράγματι παράδοξο αν η διαφοροποιητική προσέγγιση δεν ωθούσε τον ιεραρχικό πρόδρομό της έξω από τα όρια όσων θεωρούνται νόμιμη ακαδημαϊκή ενασχόληση. Όλοι σχεδόν οι εκπρόσωποι του Μοντέρνου Πνεύματος διακηρύσσουν (άλλοι με χαρά κι άλλοι με θλίψη) ότι το μόνο απόλυτο στην εποχή μας είναι το τέλος του Απολύτου. Για κάποιους λόγους δυσκολευόμαστε όλο και περισσότερο να πιστέψουμε σε απόλυτα και καθολικά πρότυπα του καλού και του ωραίου. Αντιμετωπίζουμε τόσο τους ηθικούς κανόνες όσο και την αισθητική απόλαυση ως καθαρά συμβατικά ζητήματα. Δεν είναι λοιπόν παράξενο που οι «συγκριτικοί πολιτισμοί» μάς φαίνονται σαν συλλογές παραδοξότητων, με κοινό τους χαρακτηριστικό ότι στηρίζονται εξίσου στις ανθρώπινες επιλογές του παρόντος ή του παρελθόντος.

Συνοψίζοντας, η διαφορική προσέγγιση του πολιτισμού αποτελεί πλέον αναγκαίο συστατικό του σύγχρονου κοσμοειδώλου, στενά δεμένο με τις πλέον ευαίσθητες συναρμογές του. Σ' αυτή την εσωτερική συγγένεια οφείλεται η πνευματική ισχύς και η διατήρηση της εν λόγω προσέγγισης.

Η ΓΕΝΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Η γενική προσέγγιση του πολιτισμού θεμελιώνεται στα παραγνωρισμένα και άρρητα μέρη της διαφοροποιητικής προσέγγισης. Απ' αυτή την άποψη συνιστά αναγκαία συνέπεια του κυριότερου αντιπάλου της. Όσο περισσότερο επιτυγχάνει η διαφοροποιητική προσέγγιση να διαχωρίσει την ανθρώπινη σκηνή σ' ένα πλήθος άσχετων μεταξύ τους, αυτόρκων αποικιών, τόσο εντονότερα εκδηλώνεται η ανάγκη ενασχόλησης με το πρόβλημα της συστατικής ενότητας της ανθρωπότητας. Δεν πρόκειται για μια βιολο-

γική, προ-πολιτισμική ενότητα (η οποία άλλωστε είναι διορκώς παρούσα σε κάθε προσέγγιση του πολιτισμού), αλλά για το θεωρητικό θεμέλιο της σχετικής αυτονομίας και της διακριτότητας της πολιτισμικής σφαίρας εν γένει και της διαφοροποιητικής προσέγγισης της ειδικότερα. Η πολιτισμική διαφοροποίηση δεν αντιτίθεται, θεωρητικά, στην παραδοχή μιας ουσιαστικής προ-πολιτισμικής ενότητας. Αντίθετα, η ιδέα της πολιτισμικής διαφοροποίησης εμφανίζεται για να ερμηνεύσει τις εμπειρικά δεδομένες ποικιλομορφίες, που αδυνατεί να ερμηνεύσει η σύγχρονη, εξισωτική αντίληψη ως προς τη θεμελιώδη ταυτότητα των βιολογικών εφοδών των ανθρώπινων φυλών. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και με την ενότητα του πολιτισμού, μια ενότητα εσωτερική στην επικράτειά του· παρ' ότι η ιδέα αυτή δεν περιλαμβάνει κατ' ανάγκη την αποκώρυξη της πολιτισμικής ποικιλίας και της σημασίας της, δε συνεπάγεται μια καθοριστική μετατόπιση του κεντρικού σημείου, του επίκεντρου του θεωρητικού και ερευνητικού ενδιαφέροντος και, ακόμη περισσότερο, του είδους των ζητημάτων με τα οποία θέλει και δύναται κανείς ν' ασχοληθεί. Αν η ιεραρχική προσέγγιση του πολιτισμού συσκοτίζει την αντίθεση των «εκλειπτικών» προς τους «τραχείς» τρόπους ζωής και την εκπαιδευτική γέφυρα που τους ενώνει, αν η διαφοροποιητική προσέγγιση της έννοιας του πολιτισμού προκύπτει και στηρίζει την ενασχόληση με τις απειράριθμες και διαρκώς πολλαπλασιαζόμενες αντιθέσεις του τρόπου ζωής των διαφόρων ομάδων, η γενική προσέγγιση συγκροτείται γύρω από τη διάκριση του ανθρώπινου από το φυσικό κόσμο ή, μάλλον, γύρω από το αρχαίο πρόβλημα της ευρωπαϊκής κοινωνικής φιλοσοφίας: τη διάκριση ανάμεσα σε «*actus hominis*» (τι συμβαίνει στον άνθρωπο) και «*actus humani*» (τι πράττει ο άνθρωπος). Η γενική προσέγγιση αναφέρεται στα στοιχεία που ενώνουν την ανθρωπότητα, διαχωρίζοντάς τα από καθετί άλλο. Με άλλα λόγια, η γενική προσέγγιση του πολιτισμού αναφέρεται στα όρια του ανθρώπου και του ανθρώπινου.

Για λόγους που συνδέονται με τη διακριτική λειτουργία του πολιτισμού (βλ. το δεύτερο κεφάλαιο), η χάραξη αυτής της μεθοδολογίας έχει τεράστια συναισθηματική σημασία. Εκφράστηκε (με τους πρωτόγονους τρόπους που κατέγραψαν οι ανθρωπολόγοι) με την ευφυή αλλά ανεπαρκή περιγραφή της κοινότητας από τον υπόλοιπο κόσμο, ο οποίος περιλάμβανε τις τήρες αλλά και τις άλλες φυλές με τους ακατανόητους και ανεξερεύνητους τρόπους ζωής. Η λύση αυτή όμως ήταν ικανοποιητική μόνο όσο η ομάδα που τη χρησιμοποιούσε παρήμενε απάρακτη, μακριά από

κανονιστικά ρυθμιζόμενες και αμοιβαία αποδεκτές σχέσεις με τους ξένους. Στη συνέχεια το ζήτημα της οριοθέτησης μετατοπίστηκε, για να διαχωρίσει τους ανθρώπους στο σύνολό τους από τα άλογα πλάσματα. Καθώς το δίκτυο των κανονικών και θεσμικοποιημένων δεσμών απλωνόταν και καταλάμβανε στο σύνολό της τη διαρκώς διευρυνόμενη *οικουμένη* (το γνωστό μέρος του κόσμου), η επιβολή ενός απολύτου ορίου σ' ένα διαρκώς μετατοπιζόμενο και κινητό κόσμο απέκτησε καθοριστική σημασία. Η επαγωγική απαγόρευση των μελών της ανθρώπινης ομάδας ήταν προβληματική (δεν μπορούσε να εξελιχθεί τις μελλοντικές αιφνησίμες), ενώ αυτό που χρειαζόταν ήταν μια απόλυτη και καθολικά εφασμόσιμη απάντηση. Την εποχή κατά την οποία τα τοπικά κριτήρια αντικατέστησαν τη συγγένεια εξ αίματος και εξ αγχιστείας ως καθοριστικούς παράγοντες προσδιορισμού των ανθρωπίνων ομάδων, εκδηλώθηκε (όπως ήταν αναμενόμενο) η τάση εντοπισμού του ορίου στο γεωγραφικό πεδίο. Έτσι εμφανίστηκαν το περίφημο «ubi leones» της ρωμαϊκής χαρτογραφίας και η Σκύλλα και η Χάρυβδη της ελληνικής μυθολογίας. Εδώ οφείλονται τα διφυή, κατά το ήμισυ ανθρώπινα, τροφαντικά και απεχθή τέρατα που χρησιμοποιούσαν οι αρχαίοι και μεσαιωνικοί γεωγράφοι για να χαράξουν τα όρια του ανθρώπινου είδους (και συνεπώς να το προσδιορίσουν). Τα πέρατα του γνωστού κόσμου κατοικούνταν μονίμως από τέτοια τέρατα στα γραπτά των μεγαλύτερων αυθεντιών της εποχής: του Πλίνιου του Πρεσβύτερου, του Πομπόνιου Μελά, του Γάιου Ιούλιου Σολίνου Πολύστορου, του Ισιδώρου Επισκόπου της Σεβίλλης, του Αλβέρτου του Μέγα, του Βενσάν ντε Μποβάλ. Τα όρια της *οικουμένης*, σύμφωνα με τις ετυμολογίες του Ισιδώρου, κατοικούνταν από πλήθος τρομερών δρακόντων. Εκεί κατοικούσαν επίσης πλάσματα χωρίς κεφάλι, που είχαν το στόμα και τα μάτια στο στήθος, πλάσματα χωρίς μύτη ή άλλα όντα με τόσο εξέχον το κάτω χείλος, ώστε όταν κοιμούνταν σκεπάζονταν μ' αυτό, ξωτικά που διέθεταν ένα τεράστιο πόδι στο οποίο στηρίζονταν με τις ώρες ή με στόμα τόσο μικρό, που μόνο γρήγορη τροφή μπορούσαν να ρουφήξουν μ' ένα σωλήνα*. Τα ήθη αυτών των δαιμονικών πλάσμάτων ήταν ακόμη περισσότερο απεχθή και εξοργιστικά: στη λεπτομερή περιγραφή των Ανθρωποφάγων, ο Πέτρος ο Μάρτυς διατείνεται ότι:

* Περβ. Brehaut, 1912^α, σελ. 207-221.

(...) τα παιδιά αυτά που μαζεύουν, τα ευνου(ξ)ουν για να παχύρουν, όπως κάνουμε με τα κοτόπουλα και τα γουρουνάκια, και τα τρώνε όταν παχύνουν αρκετά· αρχικά τρώνε τα εντόσθια και τα άκρα, τα χέρια, τα πόδια, τους βραχίονες, το λαιμό και το κεφάλι. Τα υπόλοιπα σαρκώδη μέρη τα πατιώνουν και τα αποθηκεύουν, όπως κάνουμε εμείς με τα χοιρινά και το μπέικον... Τις γυναίκες που συλλαμβάνουν, τις κρατάνε για να γεννούν, όπως κρατάμε τις χήνες για να γεννούν αυγά. (Hogden, 1946^α, σελ. 30)

Δύο παράλληλες διαδικασίες οδήγησαν στη μετατόπιση των προπαθειών περιχαράκωσης της μεθόδου από το χόρο στο χρόνο: η πρώτη ήταν η διαρκής εξερεύνηση των αγνώστων περιοχών στον παγκόσμιο χώρο και η συνακόλουθη σπανιότητα των περιοχών όπου θα μπορούσαν να στεγαστούν τα μυθικά όντα, ενώ η δεύτερη ήταν η προβάλουσα κατανόηση της ιστορίας και της μονοκατευθυντής φύσης της. Στη σύγχρονη εποχή τη θέση των Ανθρωποφάγων κατέλαβαν ο Πιθηκάνθρωπος, ο Σινάνθρωπος και ο Αυστραλοπίθηκος. Η συναισθηματική φόρτιση που προκαλούν, και την οποία δεν προκαλεί κανένα άλλο επιστημονικό ζήτημα, ερμηνεύεται επαρκώς μόνο από τη λανθάνουσα οριοθετική λειτουργία τους. Φαινομενολογικά η γενική κατανόηση του πολιτισμού ανήκει στην ίδια κατηγορία με τους Ανθρωποφάγους και τον Αυστραλοπίθηκο. Η καθήλωση της προουχής σ' αυτήν, που υπερβαίνει την καθαρά επιστημονική αξία της, μετατρέπεται εύκολα τις ευρύτερες, σημειολογικές απόψεις της. Προκειται για τη σύγχρονη, πανανθρώπινης κλίμακας εκδοχή της αιώνιας ενασχόλησης με την ταυτότητα της ομάδας.

Στην απλούστερη εκδοχή της, η γενική προσέγγιση αποδίδει στον πολιτισμό την ιδιότητα ενός καθολικού γνωρίσματος του ανθρώπινου είδους και μόνο. Η άποψη του Clifford Geertz είναι χαρακτηριστική από αυτή την άποψη:

Ο άνθρωπος είναι το ζώο που φτιάχνει εργαλεία, μιλά και χρησιμοποιεί σύμβολα. [Μ'] αυτή τη μορφή η περιγραφή της ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης φύσης ακολουθεί το πρότυπο που ακολούθησε ο Leslie A. White κατά την ανάλυση του συμβόλου και του εργαλείου (1949)^{αβ}, και -μέσω αυτού- τις απόψεις του Friedrich Engels.] Μόνο ο άνθρωπος γελά, μόνο αυτός γνωρίζει πως θα πεθάνει, μόνο αυτός φοβάται να ξευγαρώσει με τη μητέρα και με την αδελφή του, μόνο αυτός επινοεί τις ενοράσεις άλλων κόσμων τις οποίες ο Santayana ονομάζει θρησκείες και ψήνει τις λασπόπτες του πνεύματος που ο Cyril Connolly ονόμαζε τέχνη. Δε διαθέτει... μόνο πνευματικότητα

αλλά και συνείδηση, δεν έχει μόνο ανάγκες αλλά και αξίες, δε φοβάται μόνο αλλά και συνειδητοποιεί, δεν έχει μόνο παρελθόν αλλά και ιστορία. Μόνο αυτός [καταλήγει τελικά η έκθεση] διαθέτει πολιτισμό. (1965^α, σελ. 37)

Η διατύπωση του Geertz για την ήδη διαδεδομένη ιδέα περιλαμβάνεται στις περιεκτικότερες του είδους. Συνδυάζει επιχειρήματα από τη σύγχρονη φιλοσοφική ανάλυση της υποκειτικής κατάστασης του ανθρώπου με ψυχολογικά ευρήματα και μεζονες μεθοδολογικές αρχές των επιστημών του ανθρώπου γενικότερα. Στην παράγραφο που παραθέσαμε, ο πολιτισμός περιγράφεται ως κάτι πολύ περισσότερο (ή λιγότερο) από τους κανόνες και τα προτυποποιημένα ήθη των οπαδών της διαφοροποιητικής προσέγγισης. Είναι πράγματι μια ειδική προσέγγιση, καθ' ολοκληρία ανθρώπινη, στο δρώμα της ζωής, περιχαρακωμένη στην τελευταία ανάλυση της καθαρά ανθρώπινης ικανότητας του πνεύματος να διαθέτει βούληση, ενεργητικότητα και δημιουργικότητα. Άλλοι οπαδοί της γενικής προσέγγισης του πολιτισμού πλησιάζουν συχνά στην προαναφερθείσα παραδοσιακή και βαρετή προσέγγιση του «κοινού παρονομαστή», τον οποίο όμως τοποθετούν στο πλαίσιο του ιστορικού περάσματος από τον κόσμο των ζώων στον κόσμο των ανθρώπων*.

Όμως, ακόμη και η διατύπωση του Geertz παραμένει στο επίπεδο της φαινομενολογικής περιγραφής. Απλώς επισημαίνει τις προφανέστερες ιδιαιτερότητες της ανθρώπινης φυλής, απέχοντας από κάθε απόπειρα οργάνωσης των επιμέρους γνωρισμάτων σε μια συνεκτική δομή. Απέχει ακόμη και από την υπόδειξη ενός από τα πολυάριθμα επίπεδα της πραγματικότητας ως προνομίου του τόπου του *εξημενέοντος* και άλλων αντίστοιχα επιπέδων ως τόπου του *εξημενέοντος*. Τα στοιχεία αυτά μας τα παρουσάζουν διαρκώς άλλοι ερευνητές του πολιτισμού. Το ζήτημα παραμένει ένα από τα ουσιαστικότερα για την επιστήμη του πολιτισμού στο σύνολό της και πολυάριθμες εναλλακτικές (και όχι πάντα συμβατές μεταξύ τους) λύσεις έχουν προταθεί. Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να ταξινομήσουμε τις σημαντικότερες απ' αυτές:

(1) Η πρώτη εναλλακτική πρόταση είναι να ορίσουμε τον πολιτισμό εξ αρχής ως ένα γενικό και αδιάφετο σύνολο συμβολοποιημένων νοημάτων και εργαλείων, το οποίο μπορούμε να απο-

* Βλ., επί παραδείγματι, F. Clark Howell, 1965^α, σελ. 58.

δώσουμε μόνο στην ανθρωπότητα εν γένει. Έτσι, σύμφωνα με τον Leslie A. White, «ο πολιτισμός της ανθρωπότητας είναι ουσιαστικά ένα και μοναδικό σύστημα» οι επονομαζόμενοι πολιτισμοί είναι απλώς διακριτά τμήματα μιας ενιαίας πρώτης ύλης» (1959^α, σελ. 17). Ο Robert H. Lowie έχει παρεμφερή άποψη: «Ο επιμέρους πολιτισμός είναι μια μορφή αφαίρεσης, ένα αυθαίρετα επιλεγμένο θραύσμα... Υπάρχει μία μόνο πολιτισμική πραγματικότητα η οποία δεν είναι τεχνητή: ο πολιτισμός ολόκληρης της ανθρωπότητας κάθε περιόδου και κάθε περιοχής» (1936^α, σελ. 305). Προφανώς αυτό ευκολότερα λέγεται παρά εφαρμόζεται. Το πρόβλημα με την «ολιστική» προσέγγιση του πολιτισμού εμφανίζεται τη στιγμή που ξαναπτερνάμε στη συγκεκριμένη ανάλυση. Τι σημαίνει ακριβώς «ο πολιτισμός ολόκληρης της ανθρωπότητας»; Πρόκειται για ένα σύστημα *sensu stricto*, ένα σύνολο αλληλένδετων και επικοινωνουσών μονάδων; Και τότε, τι είναι οι μονάδες αν όχι «επιμέρους (εθνικοί, φυλετικοί, γενικά επιμενόμενοι στις ομάδες) πολιτισμοί», τους οποίους απορρίψαμε ως «αυθαίρετα επιλεγμένα θραύσματα» ή «απλώς διακριτά τμήματα»; Με ποιον τρόπο ο πολιτισμός ολόκληρης της ανθρωπότητας των εμπειρικών συγκρίσεων και των θεωρητικών συνθέσεων ολόκληρης της ανθρωπότητας; Ο λόγος για τον οποίο ενδέχεται να θεωρήσουμε τις ερωτήσεις αυτές δύσκολες και ενοχλητικές είναι η παράδοση έλλειψη αντίστοιχων, αναλυτικά διακριτών μονάδων στις θεωρητικές κατασκευές της κοινωνιολογίας (την οποία αντιλαμβάνομαστε ως προσέγγιση της κοινωνικής δομής κατά τη μελέτη της ατομικής ζωής). Η κοινωνιολογία, όπως εμφανίστηκε την εποχή της ακμής του δυτικού πολιτισμού και όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, είναι εγγενώς εθνοκεντρική. Δεν αναγνωρίζει μια ολότητα ευρύτερη από το πολιτικό οργανωμένο έθνος. Ο όρος «κοινωνία», όπως τον χρησιμοποιούν όλοι σχεδόν οι κοινωνιολόγοι άσχετα από την ένταξή τους στις διάφορες σχολές, είναι το όνομα μιας ολότητας που ταυτίζεται κατά το μέγεθος και τη σύνθεσή της με το εθνικό κράτος. Όταν εμφανίζονται στην επαγγελματική κοινωνιολογική βιβλιογραφία οι όροι «ανθρωπότητα» ή «ανθρώπινο είδος» κτλ., είτε χρησιμοποιούνται με μια γενική, μεταφορική ή συντομογραφική σημασία είτε προσεγγίζονται ως αναλυτικά κενές προσηνυμένες οι οποίες αναφέρονται στο σύνολο των κοινωνιών, σύνολο κι όχι σύστημα, άθροισμα μονάδων κι όχι μεταξύ τους σχέσεων. Κάποτε πρέπει να ομολογήσουμε ότι ορισμένοι κοινωνιολόγοι (συχνότερα όμως κοινωνικοί ψυχολόγοι) αναφέ-

ρονται σε κανονικότητες, (ως ακόμη και σε νόμους που σχετίζονται με τον «άνθρωπο» καθαυτό, άσχετα από εθνικούς, γεωγραφικούς ή ιστορικούς προσδιορισμούς. Πρόκειται όμως για τον «άνθρωπο» ως τυχαίο δείγμα του είδους το όχι ως υποκατάστατο του «συνόλου της ανθρωπότητας». Η έννοια αυτή είναι προϊόν μιας αναλυτικής αφαιρετικής διαδικασίας και όχι σύνθεσης. Δεν είναι λοιπόν δυνατόν να χρησιμοποιείται σαν λίκρος με τον οποίο θα χτίσουμε μία και μοναδική κοινωνία, για να μην αναφερθούμε στην ανθρωπότητα συνολικά. Ο πολιτισμός ως καθολικό πανανθρώπινο σύστημα παραμένει μετέωρος, χωρίς «ουσιαστικά» θεμέλια. Δεν είναι παράδοξο που ο White ή ο Lowie δεν προχώρησαν αρκετά, δηλαδή ούτε ένα βήμα, πέρα από τις προγραμματικές τους προτάσεις. Φαίνεται πως οι προτάσεις αυτού του είδους είναι καταδικασμένες να παραμένουν ομιολογίες πίστωσης, χωρίς άμεση σχέση με την πρακτική γνωστική διαδικασία, μέχρις ότου αναπτύξει η κοινωνιολογία αναλυτικές έννοιες σε αξιόλογο βαθμό. Όσο όμως χρησιμοποιούνται άκαιρα για αναλυτική καθοδήγηση, θα οδηγούν το μελετητή στην πελατημένη των κυνήγων του «κοινού παρονομαστή».

(2) Μια δεύτερη εναλλακτική πρόταση εμπνέεται από το δομολειτουργικό πρότυπο του κοινωνικού συστήματος. Ο γενικός χαρακτηρισμός της έννοιας του πολιτισμού που προωθεί, θεμελιώνεται στην παραδοχή της καθολικότητας των προσαπαιτούμενων, τα οποία είναι απαραίτητα για την επιβίωση κάθε πιθανού κοινωνικού συστήματος. Όποιο σύστημα κι αν επιλέξουμε ως αφετηρία, μπορούμε πάντα να παρουσιάσουμε έναν κατάλογο των θεμελιωδών αναγκών που θα πρέπει να ικανοποιηθούν κατά κάποιον τρόπο. Ορισμένες δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν παρά μόνο με τη βοήθεια τεχνικών θεσμών, φτιαγμένων από τον άνθρωπο, με τη συμβολή δηλαδή ενός καθολικού πλαισίου το οποίο καλείται να καλύψει κάθε επιμέρους πολιτισμός, άσχετα από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του.

Παρά την πρόκληση συγγένεια της στρατηγικής αυτής με τη στρατηγική που επινόησε και ανέπτυξε ο Talcott Parsons, μερικές από τις εφαρμογές της είναι διαφωτιστικές και ευρηματικές. Επί παραδείγματι ο Edward M. Bruner (1963, σελ. 73 κ.επ.), πέρα από τις παραδοσιακές και τετριμμένες «προϋποθέσεις», όπως ο έλεγχος της επιθετικότητας και η μεταβίβαση των γυναικών και της περιουσίας, καταγράφει ως καθολικά γνωρίσματα του πολιτισμού: την επιβολή μιας αναγκαίας χρονικής καθυστέρησης από την επιθυμία στην εκπλήρωσή της· την καταπίεση των ανεπιτρε-

πτων πόθων στο ασυνείδητο και τη μεταρσίωσή τους σε κοινωνικά ευεργετικά κίνητρα· τη χρησιμοποίηση ψευτικών εκπληρώσεων των καταπιεσμένων ορμών στο χώρο της φαντασίας, της λογοτεχνίας, του θεάτρου, των λαϊκών παραμυθιών, του παιχνιδιού και της θρησκευτικής τελετουργίας· την ανάδειξη ατόμων και ομάδων που οφείλουμε να μισούμε· τον προσδιορισμό των ατόμων που εγκρίνονται ως σεξουαλικά αντικείμενα· την ανάπτυξη κανόνων που ρυθμίζουν την πρόσβαση στα αγαθά. Ο Clyde Kluckhohn, πριν από δέκα χρόνια, επιδείκνυε λιγότερη φαντασία και περισσότερη αγωνία μήπως απομακρυνθεί πολύ από την ασφαλή περιοχή των «κοινών παρονομαστών», αλλά κατόνομασε ό,τι συμποσούται στις αρχές της προσέγγισης του πολιτισμού ως γενικού φαινομένου μέσω των «λειτουργικών προϋποθέσεων»:

Τα δεδομένα της βιολογίας και της ανθρωπίνης συνήταξης παροσιάζουν... κάποια σταθερά σημεία αναφοράς, από τα οποία μπορούν να ξεκινήσουν οι διαπολιτισμικές συγκρίσεις, χωρίς να θέτουν προβληματικά ερωτήματα. Όπως έδειξε ο Wissler, τα γενικά πλαίσια κάθε πολιτισμού είναι περίπου ίδια, διότι παντού και πάντα οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν συγκεκριμένα αναπόφευκτα προβλήματα, τα οποία αναφέρονται από την εκ φύσεως "δεδομένη" κατάσταση. Επειδή τα περισσότερα πρότυπα κάθε πολιτισμού συγκεντρώνονται γύρω από τα ίδια κομβικά σημεία, υπάχουν σημαντικές απόψεις κατά τις οποίες κανένας πολιτισμός δεν είναι τελείως απομονωμένος, αυτάρκτος, διεσπαρμένος, αλλά συσχετίζεται και μπορεί να συγκριθεί με κάθε άλλο πολιτισμό. (1962β, σελ. 318)

Η τελευταία αναφορά, στο βαθμό που δικαιούμαστε να την κατατάξουμε στην κατηγορία την οποία παρουσιάζουμε, υποκαλύπτει την πραγματική φύση της προσέγγισης του πολιτισμού ως γενική έννοια μέσω των «λειτουργικών προϋποθέσεων». Η προσέγγιση αυτή διαθέτει σε μεγάλο βαθμό προκαταλήψεις ανάλογες με εκείνες των «συλλεκτών πεταλούδων». Οι περισσότεροι συγγραφείς ενδιαφέρονται, κατά κύριο λόγο, να εντοπίσουν ένα βολικό πλαίσιο αναφοράς για τη σύγκριση θεμελιωδώς διαφορετικών και κλειστών πολιτισμών. Το πλαίσιο αυτό οφείλει να εμφανιστεί σαν θεματικός κατάλογος ή κατάλογος περιεχομένων. Ο λεγόμενος «ανθρώπινος πολιτισμός» διαθέτει μόνο (κι αυτό είναι ήδη προβληματικό) την οντολογική θέση του αποτελέσματος πολλών πραγματικών μονάδων, δηλαδή των επιμέρους πολιτισμών. Η προσέγγιση αυτή φαίνεται περισσότερο μεταβλητή και λιγότε-

ρο παράταξη, ακριβώς διότι είναι καλύτερα προσαρμοσμένη (αντίθετα από την προηγούμενη) στο διαθέσιμο αναλυτικό εξοπλισμό της κοινωνιολογίας. Είναι κοιμμένη και ραμμένη στα μέτρα της σημειικής εθνικά προσανατολισμένης κοινωνιολογίας.

Το σημαντικό σημείο είναι ότι η πολιτισμική γενικότητα αυτής της μορφής είναι παράγωγο, ίσως και τέχνημα της ανθρωπότητας που δεν είναι ενωμένη σ' ένα όλον αλλά διαιρεμένη σε ξεχωριστές μονάδες, οι οποίες πρέπει κατ' αρχήν να προσαρμοστούν στη γενίκευση με άλλες ανθρωπίνες ομάδες και να υπερασπιστούν την ύπαρξή τους από την ανάμειξη και την απώλεια της συλλογικής τους ταυτότητας. Με άλλα λόγια, το γενικότερο στοιχείο του πολιτισμού είναι ακριβώς η διαίρεσή του, η διακριτική του λειτουργία. Απ' αυτή την άποψη, η εν λόγω έννοια είναι γνήσιο προϊόν της κοινωνιολογίας που διέπεται από το παράδειγμα του εθνικού κράτους και ειδικότερα την περίπλοκη, δομολειτουργική εκδοχή του.

(3) Η ίδια προκατάληψη, που μπόλιασαν στο αίμα της σύγχρονης μελέτης του πολιτισμού (με τον Durkheim) οι μαίες των Malinowski και Boas, χαρακτηρίζει τον κλάδο της γενικής προέγερσης του πολιτισμού που ασχολείται με τις «ηθικές σταθερές». Τον κλάδο αυτό εγκαινίασε και πάλι ο Kluckhohn καθώς αναζητούσε (με τον κλασικό τρόπο του «συλλέκτη πεταλούδων» του Kroeber, που συνήθως αναμειγνύεται με αποφάνσεις σχετικά με την πραγματικότητα και με αξιώματα σχετικά με τη μεθοδολογία) «κατηγορίες οι οποίες να μετατοπίζουν τους πολιτισμούς από την κατάσταση της πλήρους απομόνωσης και να επιτρέπουν κάποιες έγκυρες συγκρίσεις». Υπάρχουν, όπως βλέπουμε, πολιτισμοί (στον πληθυντικό) και κράτη (στον πληθυντικό). Για κάποιο λόγο όμως θα θέλαμε να είναι ατελείς κι όχι ολοκληρωμένες μονάδες. Σ' αυτό το σημείο εισάγονται οι «γενικές κατηγορίες» αυτές μας επιτρέπουν να προβούμε σε ορισμένες συγκρίσεις. Ο λόγος για τον οποίο αναμένουμε ότι οι πολιτισμοί θα παραιτηθούν από ένα μέρος της μοναδιαίας φύσης τους λόγω της συγκρίσεως, καταδικάζεται φυσικά να παραμείνει μυστικό της επιστημολογίας του Kroeber.

Έτσι, ο Kluckhohn στηρίζει τις ελπίδες του για συγκριτικές κατηγορίες σε ηθικές σταθερές. Οι σταθερές αυτές είναι δύο ειδών: «(1) Κανόνες που επιδοκιμάζουν ή απαγορεύουν ορισμένες πράξεις (π.χ. να λέμε την αλήθεια, την αιμομιξία). (2) Γενικές αρχές ή πρότυπα αξιολόγησης τα οποία επιτρέπουν τη σταθερότητα και τη συνέχεια της ομάδας και τη μεγιστοποίηση των απο-

λάσεων που γεύονται τα άτομα» (1962β', σελ. 275, 285). Η δεύτερη φράση, που στριμώχνει δέσπια δέσπια τη «σταθερότητα της ομάδας» και τις «απολαύσεις των ατόμων» και τις εξαρτά από τις ίδιες «γενικές αρχές», υπερβαίνει (στην προβληματική ελαφρότητά της) τον Durkheim στην ανοησία της χρησιμοθηρίας. Όμως, η εκπληκτικότερη πρόταση έπεται: «Οι ηθικές σταθερές είναι προϊόν της γενικής ανθρωπίνης φύσης, που στηρίζεται (με τη σειρά της) στην κοινή βιολογία, στην κοινή ψυχολογία και στη γενικευμένη κατάσταση». Όσον αφορά το τελευταίο σημείο, αναγνωρίζουμε το συνηθισμένο σφάλμα να αποδίδουμε οντολογική αξία σε ό,τι (σε τελευταία ανάλυση) αποτελεί το πλαίσιο της γενικευμένης αναλυτικής αναφοράς και θεμελιώνεται στην οικεία αναφορά στο εθνικό κράτος. Το νέο και παράξενο στοιχείο είναι τα δύο πρώτα σημεία, η παρουσία των οποίων στην παρατιθέμενη ερμηνευτική πρόταση εξισούται στο τέλος με την αποδοχή μιας μη-πολιτισμικής ή μάλλον μιας προ-πολιτισμικής φύσης του καθολικού συστατικού του πολιτισμού. Το «γενικό» στοιχείο του πολιτισμού είναι λοιπόν ένα ξένο σώμα, ένα αλλότριο στοιχείο, το οποίο επιβάλλεται στα καθαρά πολιτισμικά φαινόμενα από παράγοντες που δεν υπόκεινται σε μια καθαρά πολιτισμική ρύθμιση. Τίποτα απ' όσα μας είπε ο Kluckhohn δε μας βοηθά, επί παραδείγματι, να λύσουμε το πρόβλημα του επικραθισμού της αληθολογίας από τη βιολογία. Και ειδικότερα, πώς ερμηνεύεται η απαγόρευση της αιμομιξίας, της πρώτης πραγματικά ανθρώπινης πράξης, της πρώτης επιβολής της τεχνητής, ανθρωπογενούς τάξεως στις κατά τα άλλα τυχαία κατανειμμένες βιολογικές συμπτώσεις; Πώς αυτή η ενσάρκωση της πολιτισμικής πράξης κατ' αυτής ερμηνεύεται διαμέσου της γενικευμένης παρουσίας των προ-πολιτισμικών ιδιοτήτων;

Όσον αφορά την τελευταία παραδοξολογία, οι περισσότερες «ηθικές σταθερές» σωριάζονται μαζί με τη δομολειτουργική αντίληψη του κόσμου. Άλλωστε, μπορούμε να το δούμε καθαρά στην ανακρίση του David Bidney:

Σε κάθε πολιτισμό η διαίονιση της κοινωνίας προηγείται της ατομικής ζωής κι έτσι η κοινωνία δεν επιτρέπει την προδοσία, το φόνο, το βιασμό ή την αιμομιξία. Κάθε κοινωνία αναγνωρίζει αιμοβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις στο γάμο και καταδικάζει τις πράξεις που υπονομεύουν την οικογενειακή αλληλεγγύη. Ομοίως, κάθε κοινωνία αναγνωρίζει την ατομική ιδιοκτησία και παρέχει κάποιες τεχνικές διανομής του οικονομικού πλεονάματός στους μειονεκτούντες». (1959α', σελ. 62-63)

Η σύνδεση είναι αναπόφευκτη, εφόσον η δομολειτουργική προσέγγιση της ηθικής είναι σχεδόν η μόνη αποδεκτή στην τρέχουσα κοινωνιολογική θεωρία. Η σύγχρονη κοινωνιολογία αντιμετωπίζει την ηθική στο σύνολό της ως αποκορύφωση του «κεντρικού αξιακού πυρήνα», της ανανεωμένης εκδοχής της ντυρκεμιανής *συλλογικής συνείδησης*, η οποία –προφανώς– ευθύνεται για τη συντήρηση του ιστού των κοινωνικών δεσμών μεταξύ βιολογικά εγωιστικών ατόμων. Η σύνδεση είναι πράγματι τόσο στενή, ώστε δεν πρόκειται να κερδίσουμε πολλά αν αντιμετωπίσουμε τις «ηθικές σταθερές» σαν ένα άλλο όνομα που αποδίδεται στη δομολειτουργική εκδοχή της γενικής προσέγγισης του πολιτισμού.

(4) Η προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι του ατόμου θα είχε νόημα (παρ' όλο που οι οπαδοί αυτής της μεθοδολογικής αρχής δεν το παραδέχονται εύκολα), μόνο αν υπήρχε ή αν μπορούσαμε να υποθέσουμε μια κοινωνία χωρίς πολιτισμό. Πράγματι, αν η κοινωνία που παλεύει για την επιβίωσή της επιβάλλει τους πολιτισμικούς κανόνες, τότε αυτή η κοινωνία θα πρέπει να γεννήθηκε με κάποιο μη πολιτισμικό τρόπο, και μάλιστα χωρίς τη χρησιμοποίηση κάποιου πολιτισμικού μέσου. Η υπόθεση όμως αυτή δε στέκει. Η κοινωνία χωρίς πολιτισμό είναι εξίσου παράδοξη με την παροιμιώδη ασάμια κεφαλή. Έτσι, η ιδέα ότι η πολιτισμικά φυθμισμένη συμπεριφορά του ατόμου είναι προϋπόθεση της κοινωνίας, όπως ο κοινωνιογενής πολιτισμός είναι προϋπόθεση του κοινωνικού ατόμου, φωτίζει τότε τότε το πνεύμα των κοινωνιολόγων. Αν οι άνθρωποι δημιούργησαν την κοινωνία (έχοντας συγχρόνως τόσο την ανάγκη όσο και τη δυνατότητα να τη φτιάξουν), θα πρέπει να διέθεταν κάποιες ιδιότητες καθοριστικής σημασίας για τη δημιουργία τόσο της κοινωνίας όσο και του τρόπου με τον οποίο τη σκέφτονται και επιλέγουν τη στάση τους απέναντί της. Λογικά ο πολιτισμός είναι στον ίδιο βαθμό προ-κοινωνικός και κοινωνικός. Ιστορικά φαίνεται πως εμφανίστηκαν και ωρίμασαν μαζί και μάλιστα σε στενή συνεργασία (αλληλοεπηρεάζοντο και αλληλοβοηθούμενοι), κατά την οποία καθένας τους βρέθηκε στον άλλο τη συνθήκη της ανάπτυξής του.

Όταν οι κοινωνικοί επιστήμονες άρχισαν ν' αναζητούν την κοινή ρίζα πολιτισμού και κοινωνίας, η ασφαλέστερη και πιο σύγουρη επιλογή ήταν προφανώς τα ψυχολογικά χαρίσματα του ανθρώπου. Η απόφαση να στρέψουν την προσοχή τους στις γενικές ιδιότητες της ανθρώπινης αντίληψης είναι το πρώτο βήμα σε μια μακρά πορεία που οδηγεί ως τα περίπλοκα ύψη του σύγχρονου σημειολογικού δομισμού του Vygotsky, του Piaget και του Levi-

84

Strauss. Τα πρώτα βήματα όμως ήταν μετριοπαθή και κοινότοπα, όπως φαίνεται σε μια διάλεξη που έδωσε το 1957 ο Robert Redfield:

Υπάρχει το πνευματικό φαινόμενο που ονομάζουμε "αυτοσυνείδηση". Όλοι οι άνθρωποι έχουν συνείδηση του εαυτού, διακρίνουν το Εγώ και το Εμένα. Ακόμη περισσότερο, συσχετίζονται με άλλους που έχουν ανάλογη συνείδηση του εαυτού τους. Όλοι τους αντιγράφουν ένα λιγ-εαυτό, τον κόσμο, στον οποίο οι άνθρωποι διακρίνονται μεταξύ τους ως άτομα και σε κατηγορίες, μεριμνώντας από τις οποίες, όπως η συγγένεια, είναι καθολικές. Όλοι είναι διατεθειμένοι να αισθάνονται και να σκέφτονται με μεγαλύτερη οικειότητα και ευγένεια απέναντι στα μέλη της άμεσης ομάδας τους απ' ό,τι απέναντι στα μέλη απομακρυσμένων ομάδων, κάθε φορά που απαιτείται μια ομολογία πίστης. (1962¹⁸, σελ. 451)

Η κεντρική ιδέα ανήκει σαφώς στην παράδοση του Locke και του Kant. Το πεδίο όπου εγγράφεται είναι εκείνο που καλλιεργήσε επίμονα η φαινομενολογική ψυχολογία του Alfred Schultz ή του Erwin W. Strauss. Το θεωρητικό πλαίσιο όμως ανήκει σαφώς στις παραδοσιακές παραδοχές της αμερικανικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας. Ίσως η πρόταση του Redfield που παραθέσαμε ν' αποτελέσει το ύψιστο σημείο, όπου μπορούσε να φτάσει η παραδοσιακή ανθρωπολογία κατά την αναζήτηση των γενικών στοιχείων του πολιτισμού πριν από την οικειοποίηση των επιτευγμάτων της φαινομενολογίας και του δομισμού.

(5) Ανάμεσα στις ιδιότητες της ανθρώπινης ψυχολογίας ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό απασχόλησε πολυάριθμους συγγραφείς, ξεχωριστά και επί μακρόν, ως το πλέον αποκλειστικά ανθρώπινο και συνεπώς ως ο πιθανότερος υποψήφιος για το ρόλο του θεμέλιου του πολιτισμού με τη γενική έννοια. Αυτό το προνομιακό γνώρισμα ήταν η ικανότητα του ανθρώπου να σκέφτεται συμβολικά και ειδικότερα να παράγει αυθαίρετα σύμβολα και να τους αποδίδει συλλογικά αποδεκτές σημασίες. «Ο άνθρωπος διαθέτει από το σκόλο –και απ' όλα τα υπόλοιπα πλάσματα– γιατί παρειαίβει στον καθολισμό της αξίας που έχουν τα φωνητικά ερεθίσματα, ενώ ο σκύλος δεν μπορεί να παρειαίβει» λέει ο Leslie A. White (1949²⁰, σελ. 29).

Η γλώσσα ως διακριτικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου εμφανίζεται στην πνευματική μας παράδοση από αμνημονεύτων χρόνων. Στην πνευματική ιστορία της Δύσης φτάνει τουλάχιστον ως τον Άγιο Θωμά τον Ακινάτη και μέσω αυτού στον Αριστοτέ-

λη. Κι όμως, μόνο πρόσφατα καταγράφηκαν οι έως τώρα ανεξερεύνητες γλώσσες των θεωρούμενων «πρωτόγονων» λαών και ερευνήθηκε το λεξιλόγιο και η γραμματική τους δομή. Το αποτέλεσμα ήταν άμεσο και σημαντικό. Λόγω μιας ευτυχούς σύμπτωσης, η καταγραφή των «πρωτόγονων» γλωσσών συνέβη πολύ αργότερα από τις πρώτες διερευνήσεις άλλων πολιτισμικών πεδίων, όπως οι μορφές γάμου και οικογένειας ή τα εργαλεία. Η καθυστέρηση όμως ήταν τόση, ώστε οι εξελικτικές ιδέες οι οποίες δέσποζαν στο πνεύμα των πρώτων εξερευνητών των εξωτικών οικογενειών και των λίθινων τσεκουριών βρισκόνταν ήδη σε παρακμή, (σως μάλιστα ν' αποτελούσαν και αντικείμενο χλεύης. Οι γλωσσολόγοι λοιπόν, αντίθετα από τους προδρόμους τους, δεν παρέβλεπαν το προφανές. Εξαρχής αναγνώρισαν ότι άσχετα από το σχετικό επίπεδο ανάπτυξης της μιας ή της άλλης κοινωνίας, οι γλώσσες τους δεν μπορούν να τοποθετηθούν σε μια εξελικτική κλίμακα. Δεν υπάρχουν «τελειότερες» ή «περισσότερο πρωτόγονες» γλώσσες, αν τις μετρήσουμε με το μόνο δυνατό κριτήριο: τη βεβαιότητα και την επάρκεια της μεταβίβασης της πληροφορίας για τους χρήστες της. Ίσως αυτή η πλευρά της ιστορικής μοίρας της εθνογλωσσολογίας εμηνεύει εν μέρει το λόγο για τον οποίο η γλώσσα ή γενικότερα η συμβολο-ποίηση θεωρήθηκε τόσο γρήγορα και χωρίς αξιόλογη αντίσταση ως ο καθολικός, ουσιαστικός πυρήνας και το θεμέλιο του πολιτισμού.

Η αρχική ανακάλυψη του μοναδικού ρόλου της ανάγνωσης και της δημιουργίας συμβόλων από τον άνθρωπο έδωσε ώθηση σε όλο και περισσότερο αξιόλογες έρευνες σχετικά με τη χρήση των συμβόλων από τα ζώα. Η αρχική υπόθεση δοκιμάστηκε αυστηρά και πολύ μικρό μέρος από την υποθετικά προδότηλη αλήθεια της απέμεινε. Αρκετά από τα υποτιθέμενα ως ανθρωπίνα χαρακτηριστικά της ανταλλαγής συμβόλων ανακαλύφθηκαν σταδιακά στα ζώα, κι όχι απαραίτητα σε όσα χαρακτηριστικά για την περίεργη επικοινωνία στο εσωτερικό του είδους τους, όπως οι μέλισσες, οι πθήκοι και τα δελφίνια. Η υποθετικά απόλυτη και μοιρασμένη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη χρήση των συμβόλων από τον άνθρωπο και από τα ζώα συσκοτίστηκε ακόμη περισσότερο, όταν οι επιστήμονες άρχισαν να πειραματίζονται αντί να καταγράφουν τις παρατηρήσεις τους, όταν έστρεψαν την προσοχή τους από την πρακτική χρήση των συμβόλων κατά την επικοινωνία των ζώων ενός είδους, στην πνευματική και φυσιολογική ικανότητα αξιοποίησής τους όταν βρίσκονται σε κατάσταση εκμάθησης, όπου ο άνθρωπος παίζει το ρόλο του εκπαιδευτή.

Το πρώτο θύμα της έρευνας ήταν η πεποίθηση που περιλαμβανόταν στον προαναφερθέντα ορισμό του White: ότι δηλαδή μόνο οι άνθρωποι χρησιμοποιούν σύμβολα. Αν ορίσουμε τα σύμβολα ως «ενδιάμεσους» στην επικοινωνιακή αλυσίδα, ως μονάδες οι οποίες δομούνται με ιλκίο διαφορετικό από εκείνο που μεταβιβάζεται, μονάδες με τις οποίες μεταφράζει ο πομπός το περιεχόμενο της πληροφορίας που μεταδίδει και το οποίο ξαναμεταφράζει ο δέκτης του μηνύματος, τότε τα περισσότερα ζώα χρησιμοποιούν σύμβολα και μάλιστα σε μεγάλη έκταση. Παραμένουν όμως τρεις τουλάχιστον σημαντικές διαφορές ανάμεσα στη χρήση των συμβόλων από τα ζώα και στη χρήση τους από τον άνθρωπο:

(α) Στη σχέση που συνδέει το σύμβολο με το συμβολιζόμενο· η συγκεκριμένη σχέση είναι είτε «φυσιική» είτε «αυθαίρετη» και η διάκριση αυτή είναι διττή. Πρώτα ως παρούσα ή απουσία κάποιου είδους φυσικής ομοιότητας ανάμεσα στο σύμβολο και στο αναφερόμενό του. Έπειτα (κι αυτό είναι το σημαντικότερο) με τη διαφορά ανάμεσα στην κατάσταση κατά την οποία ένα δεδομένο σύμβολο, ακόμη κι αν δεν έχει την παρामीρή ομοιότητα με το αναφερόμενό του, παράγεται «αυτόματα» συνδεδεμένο αιτιακά με το αναφερόμενό του και την κατάσταση κατά την οποία το ον που χρησιμοποιεί το σύμβολο δύναται να το χρησιμοποιήσει ή όχι όταν το αναφερόμενό του είναι παρόν, και ακόμη περισσότερο αν μπορεί να παράγει το σύμβολο αυτό χρονικά, γεωγραφικά και φυσιολογικά αυτόνομα από το αναφερόμενο.

(β) Στο είδος των αναφερόμενων με τα οποία συνδέονται τα σύμβολα. Τα σύμβολα ενδέχεται να περιλαμβάνουν πληροφορίες σχετικά με την «υποκειμενική» κατάσταση του οργανισμού ο οποίος τα παράγει τη στιγμή της παραγωγής τους ή ν' απεικονίζουν πληροφορίες που αφορούν «αντικειμενοποιήσιμα» αντικείμενα και γεγονότα, δηλαδή αντικείμενα και γεγονότα τα οποία αποσιώνται χωροχρονικά από τον οργανισμό ο οποίος παράγει τα σύμβολα, τη στιγμή που τα παράγει. Θα μπορούσαμε λοιπόν να διακρίνουμε μια «ψυχή» (μη συναισθησιατική) χρήση των συμβόλων (όταν μιλάμε για τη «φωτιά», χωρίς να δοκιμάζουμε ούτε το φόβο της φλόγας ούτε τη διάθεση να φύγουμε) και μια χρήση των συμβόλων ως εγγενές, αναπόσπαστο συστατικό στοιχείο ενός περιβάλλοντος, ενοποιημένου προτύπου συναισθηματικά οργανωμένης συμπεριφοράς (όταν η κραυγή «φωτιά» εμφανίζεται μόνο ταυτόχρονα με την υπαρκτή φλόγα). Η διατύπωση αυτή κάνει την εν λόγω διάκριση να μοιάζει πολύ με την πρώτη.

(γ) Στον τρόπο με τον οποίο η χρήση των συμβόλων δομείται

εσωτερικά. Εδώ δεν ασχολούμαστε τόσο με τα μεμονωμένα σύμβολα όσο με ένα σύστημα συμβόλων (το σύμβολο ως στοιχείο του κώδικα, ο οποίος είναι ένας προτυποποιημένος ιατός σχέσεων μεταξύ συμβόλων). Υπάρχουν κώδικες, όπως ο τρέχωνος κώδικας της σήμανσης των δρόμων, στους οποίους τα σύμβολα δεν επιτρέπεται να συνδυαστούν για να παράγουν νέα νοήματα και όπου οι συνδυασμοί των συμβόλων (τα οποία πρέπει να χρησιμοποιούνται ξεχωριστά) προκαλούν μόνο σύγχυση (=αλληλοεπικαλυπτόμενα ασύμβατα νοήματα). Παράλληλα όμως υπάρχουν άλλοι κώδικες, οι οποίοι επιτρέπουν μ' ένα σχετικά μικρό αριθμό μονάδων την παραγωγή μιας ουσιαστικά άπειρης πλειάδας νοημάτων με την εφαρμογή των κανόνων της συνδυαστικής. Ο Andre Martinet ονόμασε τη δεύτερη αυτή ιδιότητα, που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη γλώσσα, «διπλή άρθρωση»:

Αυτό που φαίνεται να διακρίνει την ανθρώπινη γλώσσα από τις μορφές δραστηριότητας που συναντάμε σε άλλα έμφυχα όντα και τις οποίες θα μπορούσαμε να μπουέ στον πειρασμό και να ονομάσουμε «γλώσσα», δεν είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος επικοινωνεί με τη βοήθεια εκφράσεων αρθρωμένων από διαδοχικές λέξεις, ενώ οι ιχθυικές παραγωγές που εκπέμπονται από τα ζώα μάς φαίνονται τόσο στο επίπεδο του νοήματος όσο και σ' αυτό της μορφής ότι δεν επιδέχονται κανενός είδους ανάλυση; Φαίνεται λοιπόν ότι η ανθρώπινη γλώσσα είναι όχι μόνο αρθρωμένη αλλά διπλά αρθρωμένη σε δύο επίπεδα. (1965¹, σελ. 2).

Η ανθρώπινη γλώσσα οφείλει το μοναδικό της πλούτο και την ευλυγισία της, την ικανότητά της να παράγει χωρίς σημαντικούς περιορισμούς διαρκώς νέα νοήματα, εισάγοντας έτσι διαρκώς νέες, λεπτότερες διακρίσεις στον αναφερόμενο κατά την πράξη της επικοινωνίας κόσμο, στη διπλή άρθρωσή της.

Τα τρία διακριτικά χαρακτηριστικά συνδυάζονται για να δημιουργήσουν τη συνολική ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης γλώσσας έναντι κάθε άλλης χρήσης συμβόλων από τα ζώα: τα σύμβολα που χρησιμοποιούν τα ζώα μεταβιβάζουν το νόημά τους ανοιχτά και άμεσα. Κατά κάποιον τρόπο ταυτίζονται με το νόημά τους, ακόμη κι όταν χρησιμοποιούν κάποιο σύμβολο «αυθαίρετο» (από τη σκοπιά της ομοιότητάς του προς το αναφερόμενο). Η άμεση διαφάνεια και διαθεσιμότητα του νοήματος οφείλεται στο γεγονός ότι κάθε σύμβολο είναι μονοσήμαντα καταγεγραμμένο σ' ένα και μόνο τύπο καταστασιακού πλαισίου. Το νόημα προκύπτει από μια μονοσημαντική σχέση μεταξύ ενός συγκεκριμένου συμβό-

λου κι ενός συγκεκριμένου αναφερομένου. Δε συμβαίνει όμως το ίδιο με τα σύμβολα που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος, τα οποία είναι αυθαίρετα (με την έννοια ότι είναι απροσδιόριστα), διαθέτουν κάποια αντικειμενοποιημένα αναφερόμενα και είναι ενσωματωμένα σ' έναν κώδικα. «Το πλήρες νόημα μιας λέξης» έλεγε ο Colin Cherry στην κλασική πραγματεία του για την επικοινωνία «δεν εκδηλώνεται παρά μόνο όταν τοποθετηθεί στο νοηματικό του πλαίσιο» (1966², σελ. 10). Το πλαίσιο αυτό όμως δεν το προσφέρουν τα μη-γλωσσικά γεγονότα, όπως η συγκεκριμένη κατάσταση του συμβολο-ποιητικού οργανισμού ή οι συναισθηματο-ποιητικές απόψεις του άμεσου περιβάλλοντός του. Το πλαίσιο από το οποίο προκύπτει το νόημα συγκροτείται από λέξεις. Αυτές που εμφανίζονται στο άμεσο περιβάλλον του κατά την πρόταση ή εκείνες που παρίστανται *δυνάμει*, ως εννοηματούμενες εναλλακτικές προτάσεις στις χρησιμοποιούμενες λέξεις. Χάρη στο νέο αυτό επίπεδο των δομημένων σχέσεων, το γλωσσικό επίπεδο *seizi sigtato*, η ανθρώπινη επικοινωνία δύναται να διαχειριστεί όχι μόνο επιμέρους αντικείμενα ή γεγονότα, αλλά και τις μεταξύ τους σχέσεις. Οι σχέσεις αυτές είναι το πραγματικό αναφερόμενο της ανθρώπινης γλώσσας. Με τα λόγια του Russell η πραγματική (ανθρώπινη) γλώσσα «περιλαμβάνει τον ελεύθερο συνδυασμό συμβόλων και το μόνο περιορισμό που γνωρίζουν είναι οι λογικοί κανόνες της γραμματικής και του συντακτικού, οι οποίοι εκφράζουν σχέσεις μεταξύ συμβόλων και -συνεπώς- συμβολίζουν σχέσεις μεταξύ αντικειμένων, ατόμων και γεγονότων» (1971³, σελ. 167).

Όπως θα δούμε αργότερα, η μοναδική αυτή ικανότητα παραγωγής και παραγωγής νέων δομών, πέρα από την απλή δυνατότητα εισαγωγής συμβολικών δεσμών στο χώρο που διακρίνει το γεγονός καθαυτό από τη συνειδητοποίησή του, χαρίζει στην ανθρώπινη γλώσσα τη δυνατότητα να δημιουργεί πολιτισμό και τη μετατρέπει σε αυθεντικό θεμέλιο του πολιτισμού ως γενικού φαινομένου. Γι' αυτό το λόγο το πρόβλημα του γενικού συστατικού στοιχείου του πολιτισμού -το πρόβλημα της ουσίας του πολιτισμού- μας οδηγεί αναπόφευκτα, σ' ένα σχετικά πρώιμο στάδιο της έρευνάς μας, στο ζήτημα της δομής και της δόμησης. Το δομείν και το δομείσθαι είναι οι δίδυμοι πυλώνες του ανθρώπινου τρόπου ζωής, που ονομάζεται «πολιτισμός».

Το σημείο αυτό είναι καθοριστικό για κάθε προσέγγιση του πολιτισμού από τη γενική σκοπιά. Η ανθρώπινη γλώσσα είναι ένα μοναδικό μείγμα σκέψης (ευφυΐας, σύμφωνα με την ορολογία

του Piaget) και παραγωγής συμβόλων. Οι δύο δραστηριότητες δεν είναι με κανένα τρόπο ταυτόσημες ούτε οριστικά συνδεδεμένες. Τα συστατικά της ηχητικής γλώσσας, της ομιλίας, αναπτύχθηκαν σε κατεύθυνση διαφορετική από αυτά τα κινήματα της σκέψης, όπως έδειξε ο L.S. Vygotsky (1970²³, σελ. 33-51). Κατά την άποψή του, οι ήχοι που παράγουν οι ανώτεροι πίθηκοι, παρ' όλο που έχουν κάποιο συμβολικό νόημα, δεν μπορούν να μετατραπούν σε «αληθινή γλώσσα» επειδή είναι απαρέγκλιτα ενσωματωμένοι σ' ένα ιδιαίτερα επιτηδευμένο πλαίσιο* και τα έντονα αισθήματα δε συμβιβάζονται με τη ρύθμιση της συμπεριφοράς από τη διάνοια. «Η στενή σχέση σκέψης και λόγου που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο είναι ανυπότακτη στα ανθρώπινα». Η ικανότητα παραγωγής ήχων μονοδιάστατα εξαρτημένων από κάποια μη συμβολικά γεγονότα είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη στα ζώα. Μπορούμε επίσης να ανιχνεύσουμε κάποια αρχόμμενα στοιχεία ανάλυσης και σύνθεσης (των δύο συμπληρωματικών διαδικασιών της σκέψης) στη συμπεριφορά τους. Όμως, μόνο στους ανθρώπους, στα πολιτισμικά όντα, οι δύο αυτές διαδικασίες συναντώνται και ενώνονται. Η καθαρή χρήση συμβόλων, πριν περάσει το κατώφλι της ικανότητας δόμησης, μοιάζει με αδιέξοδο· καμιά ποσότητα νέων συμβόλων που προστίθεται στα ήδη εν χρήσει σύμβολα δεν είναι δυνατόν να τα μετατρέψει σε πραγματική γλώσσα. Μια ποιοτική άβυσσος χωρίζει τα συνηθισμένα σύμβολα από την ανθρώπινη γλώσσα. Η δομή λοιπόν κι όχι η χρήση συμβόλων είναι, κατά πάσα πιθανότητα, το πραγματικό επίκεντρο του πολιτισμού ως γενικού γνωρίσματος των ανθρώπων.

Ο Jean Piaget έφτασε στο τελικό συμπέρασμα αυτής της επιχειρηματολογίας: «Ενώ τα ζώα δεν έχουν τη δυνατότητα ν' αλλάξουν παρά μόνο αλλάζοντας το είδος τους, ο άνθρωπος μετασχηματίζεται μετασχηματίζοντας τον κόσμο και δομείται ερμηνεύοντας δομές. Και οι δομές αυτές του ανήκουν, διότι δεν είναι αιώνια προκαθορισμένες ούτε εγγενώς ούτε εξωγενώς» (1971α²⁴, σελ. 118-119). Έτσι, η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου συνίσταται στο γεγονός ότι είναι ον που δημιουργεί και προσανατολίζεται προς τις δομές. Ο όρος «πολιτισμός» με τη γενική του έννοια αναφέρεται σ' αυτήν ακριβώς την εξαιρετική ικανότητα. Η πρόταση αυτή πάντως είναι ελλιπής, μέχρις ότου συγκεκριμενοποιηθεί η χρήση των όρων «δομή» και «δόμηση».

Ο αριθμός των βιβλίων και των άρθρων που γράφτηκαν για να διευκρινίσουν το ακριβές νόημα της λέξης «δομή» διαρκώς αυξάνεται και θα ήταν δύσκολη ακόμη και η καταγραφή ή η τα-

ξινόηση των ορισμών και των οδηγιών χρήσεως που προτείνουν ή ισχυρίζονται ότι ανακάλυψαν. Τίποτα όμως δε μας διασφαλίζει ότι τα αποτελέσματα μιας τόσο χρονοβόρας προσπάθειας αξίζουν τη σπατάλη του χρόνου. Ο όρος «δομή» γνώρισε μια αστραπιαία άνοδο στις δεκαετίες του 1950 και 1960 και υπήρξαν πολλοί πρόθυμοι ν' ακολουθήσουν την πομπή του θριάμβου. Σ' αυτή την περίοδο η έννοια της μόδας παραφορτώνεται με διάφορες σημασίες, αφού πολυάριθμοι ζηλωτές επιχειρούν να τη διευρύνουν ή να την ξεχειλώσουν καθένas από τη μεριά του, για να στεγάζουν τα δικά τους ενδιαφέροντα και τα θέματα που τους απασχολούν ερευνητικά. Τα όρια εφαιμονιάς του όρου, συγκεκριμένα και αμφοιβαριζόμενα σήμερα, θα συνεχίσουν προφανώς για κάποιο διάστημα να μετατοπίζονται, μέχρις ότου εμφανιστεί κάτι σαν *consensus omnium*. Όσα ακολουθούν λοιπόν δεν είναι παρά μια ακόμη προσπάθεια φαινομενολογικής ανάλυσης του όρου, όπως τον αντιλαμβάνεται η σύγχρονη σκέψη, μια προσπάθεια εντοπισμού του πυρήνα της συντακτικής (αναγκαία πρόθεση) και απομάκρυνσής του από τον καρπό του τυχαίου και του μεταβλητού.

Το 1968 ο Raymond Boudon, κρατώντας επιφυλακτική στάση απέναντι στους αυτοαποκαλούμενους στρουκτουραλιστές, δημοσίευσε μια οξυτάτη ανάλυση των διαφόρων και διαφορετικών χρήσεων και καταχρήσεων του όρου, με το συμπτωματικό τίτλο «A quoi sert la notion de structure?»* που σημαίνει, όπως εύκολα υποθέτει κανείς, ότι η έννοια δεν υπηρετεί πάντα το σκοπό της. Κατά τον Boudon, ο όρος όπως χρησιμοποιείται σήμερα είναι ταυτόχρονα μέλος μιας οικογένειας συνωνύμων (συνεπώς πλεονασματικός) και επισωρευτικός τίτλος μιας οικογένειας ομωνύμων (συνεπώς τόσο γενικός, ώστε δεν είναι δυνατόν να του αποδοθεί ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο). Η πρόδηλη αντίθεσή του στον υπερβολικά χρησιμοποιούμενο όρο, η οποία φανερώνεται ιδιαίτερα στην εισαγωγική διακήρυξη της πρόθεσης του συγγραφέα, δεν αποτρέπει τον Boudon από τον τελικό συμβιβασμό με τον όρο και συνεπώς από την παρουσίαση στον αναγνώστη μιας παραδειγματικής, τακτικής και συστηματικής σύνοψης επισημικών ταξινομημένων και επιλεγμένων πρότυπων δομών. Η άποψή του και η ρητή αρχή του βιβλίου του είναι πως ο όρος, καθώς

* Το λογαπαίνω δυστυχώς χάνεται στην αγγλική μετ. της Michalina Vaughan, που κυκλοφόρησε με τίτλο *The Uses of Structuralism* (1971)²⁵.

εγγράφεται στα δύο διαφορετικά νοηματικά περιβάλλοντα που προαναφέραμε, αποκτά δύο νοήματα που πέρα από την ονομασία τους διαθέτουν ελάχιστα κοινά σημεία. Ως συνώνυμο άλλων, περισσότερο καθιερωμένων όρων, «δομή» σημαίνει «συστημικό είναι» (και αντιτίθεται στο «αγελαίο είναι») ή «οργανωμένο είναι» (και αντιτίθεται στο «ανοργάνωτο είναι»). Χρησιμοποιείται «για να υπογραμμίσει το συστημικό χαρακτήρα ενός αντικείμενου». Ως οικογενειακό όνομα μιας σειράς ομωνύμων, η «δομή» δε διαθέτει κάποιο περιγραφίσιμο νόημα. Με το όνομα αυτό αποκαλούν οι επιστήμονες τις θεωρίες σχετικά με τα αντικείμενα που μελετούν: επαγωγικά-υποθετικά πρότυπα ενός δεδομένου μέρους της πραγματικότητας, που συγκροτούνται κατά κύριο λόγο από αξιωματικές παραδοχές και κανόνες μετασχηματισμού. Σ' αυτή την περίπτωση ο όρος «δομή» είναι σχεδόν τόσο ευρύς όσο και ο όρος «θεωρία». Όσο ειδικότερο είναι το νόημα μιας συγκεκριμένης δομής, όσο η δομή δε μας ενδιαφέρει καθαυτή (π.χ. η δομή της συγγένειας ή η γραμμική δομή), τόσο καταλήγει εμμέσως στην ανάλυση ενός συγκεκριμένου υλικού». Έτσι, ο Boudon επιλέγει να αναφερθεί στη «δομή» στο πρώτο νοηματικό της πλαίσιο ως «εμπρόθετο προσδιορισμό» και στο δεύτερο ως «τελεστικό προσδιορισμό»*. Δεν είναι αρκετά σαφής ο λόγος αυτής της επιλογής. Ίσως αρχικά προσπαθήσε να προσδιορίσει τη δομή και στη συνέχεια, αφού το ξανασκέφτηκε, παρουςίασε μια εξάρετη μελέτη σχετικά με τις δομημένες μονάδες. Το αρχικό εννοιολογικό πλαίσιο παρέμεινε, συσκοτίζοντας το σημαντικότερο μήνυμα του βιβλίου του. Αυτό που διακρίνει ο Boudon ως δυο διαφορετικούς ορισμούς είναι στην ουσία δύο διαφορετικά στάδια δομικής. Συνήθως συναντάμε πρώτα το συστημικό, δηλαδή το δομημένο, χαρακτήρα του αντικείμενου που μελετάμε και στη συνέχεια επιχειρούμε να παρουσιάσουμε το πρότυπο των κανονικτήτων οι οποίες διασφαλίζουν την αρχική μας εντύπωση. Και στα δύο στάδια ο «ορισμός» (ή, ορθότερα, η κατανόηση των συνθηκών κάτω από τις οποίες επιτρέπεται να χρησιμοποιούμε τον όρο «δομή») παραμένει κατά μεγάλο μέρος ο ίδιος. Αργότερα θα δο-

* Αδύνατο να κατανοήσουμε για ποιο λόγο τη θέση του όρου «la definition effective» πήρε στην αγγλική μετάφραση ο όρος «operational definition» [τελεστικός προσδιορισμός]. Ο τελευταίος αυτός όρος έχει ένα συγκεκριμένο νόημα στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών, στο οποίο σαφώς και δε στόχευε ο Boudon. Αυτό που εννοούσε ήταν μάλλον ένας «θετικός» ορισμός που να αντιπροσώπευε στον καθαρά «εμπρόθετο».

κιάσουμε ν' απαριθμήσουμε αυτές τις συνθήκες. Προς το παρόν, χωρίς να περνάμε σε λεπτομέρειες, υποθέτουμε πως συμφωνούμε στη σημασία του όρου «δομή» ως αντίθετου της «αταξίας». Μ' αυτό το ευρύ νόημα ο πολιτισμός ως γενική ιδιότητα (ως καθολικό γνώρισμα της ανθρωπότητας, το οποίο τη διακρίνει από τα υπόλοιπα ζωικά είδη) είναι η δυνατότητα επιβολής νέων δομών στον κόσμο.

Ό,τι κι αν πούμε για τη διαφορά ανάμεσα στη δομημένη και στην άτακτη κατάσταση, το σύνολο των δομημένων καταστάσεων είναι πάντοτε μικρότερο από εκείνο των πιθανών άτακτων. Η δομή λοιπόν είναι λιγότερο πιθανή από την αταξία. Ή, με άλλα λόγια, ο όρος «δομή» σημαίνει πάντοτε περιορισμό των πιθανοτήτων. Ο περιορισμός αυτός επιτυγχάνεται με τη διαίρεση μιας ευρείας κατηγορίας αδιαφοροποίητων στοιχείων σε μια σειρά υπο-κατηγοριών, οι οποίες διαφέρουν μεταξύ τους κατά την πιθανότητα εμφάνισής τους. Από βιολογική άποψη όλες οι γυναίκες που βέλκονται σε κάποιες (αρκετά διαφορετικές) ηλικίες είναι κατάλληλες ως δυνάμει ερωτικοί σύντροφοι. Διαίρωντας τες σε μητέρες, αδελφές, κόρες του εκ μητρός θείου κτλ., περιορίζουμε τη διαθεσιμότητά τους για ερωτική συνύφεση και το σύνολο των ενδεχόμενων ερωτικών ζευγών μειώνεται δραστικά. Η θερμοκρασία του περιβάλλοντος, για λόγους που σχετίζονται με τη φύση, παίρνει τιμές από μια αρκετά ευρεία κλίμακα πιθανοτήτων. Περιβάλλοντας προϋόντα της ανθρώπινης τέχνης ανάμεσα στο σώμα και στο φυσικό περιβάλλον (κατοικίες, ρούχα κτλ.) η τελική ποικιλομορφία του άμεσου περιβάλλοντος του σώματος μειώνεται επίσης δραστικά. Από τη σκοπιά της φυσιολογίας οι πιθανότητες σχετικά με το αποτέλεσμα της πάλης δύο ζώων (ένα από τα οποία είναι άνθρωπος) καθορίζεται από παράγοντες τους οποίους δεν ελέγχουν οι αντίπαλοι (επιδεξιότητα των μυών, των δοντιών και των νυχιών). Όταν κάποιος από τους αντιπάλους έχει τη δυνατότητα να μεταβάλλει το φυσικό εξοπλισμό του ή τον εξοπλισμό του αντιπάλου του εισάγοντας τεχνήματα στον αγώνα, οι σχετικές πιθανότητες γύρω από το αποτέλεσμα μεταβάλλονται δραστικά.

Τα τρία αυτά παραδείγματα εκθέτουν τρεις διαφορετικούς τρόπους «δόμησης»: μέσω (α) διαφοροποιημένων νοημάτων τα οποία αποδίδονται σε διάφορα μέρη του περιβάλλοντος, (β) εισαγωγής μιας κανονικότητας σ' ένα άλλως επισφαλές και λιγότερο προβλέψιμο περιβάλλον, (γ) παρέμβασης στην κατανόηση των πιθανοτήτων «εκβιάζοντας» την κατάσταση προς όφελος μιας εκ

των δύο πλευρών. Και οι τρεις συνιστούν τις μεζόνες και καθολικές διαδικασίες (την ουσία) του πολιτισμού. Εύκολα αντιλαμβάνομαστε ότι και οι τρεις, σε διαφορετική ανάλυση, επιβάλλουν την παρουσία δύο ειδών προτύπων (ο όρος εδώ σημαίνει απλά «κανονικότητες»): (α) πρότυπα τα οποία συνδέουν ορισμένες καταστάσεις του περιβάλλοντος με ορισμένες «παράγωγες καταστάσεις» του ανθρώπινου οργανισμού (όπου οι καταστάσεις του περιβάλλοντος είναι εισροές, οι «παράγωγες καταστάσεις» εκροές και ο άνθρωπος το «μαύρο κουτί» της κυβερνητικής), και (β) πρότυπα που συνδέουν ορισμένες καταστάσεις του ανθρώπινου οργανισμού με συγκεκριμένες «παράγωγες καταστάσεις» του περιβάλλοντος (οι εισροές και οι εκροές αντιμετωπίζονται, ενώ το περιβάλλον παίζει τώρα το ρόλο του «μαύρου κουτιού»). Η πολιτισμική διαδικασία δόμησης του κόσμου από αφηρημένες πιθανότητες διαφέρει συνελώς σε δύο αλληλένδετες δομήσεις: (α) δόμηση της συμπεριφοράς του ατόμου, (β) δόμηση του περιβάλλοντος.

Απ' αυτή την άποψη αντιλαμβανόμαστε την πολιτισμική δικασία ως επέκταση ή υπο-κατηγορία της γενικότερης σχέσης προσαρμογής, η οποία ισχύει για όλους τους ζώντες οργανισμούς και (στο άλλο άκρο της βιολογικο-πολιτισμικής εξέλιξης) των αυτορυθμιζόμενων μηχανισμών που φτιάχνει ο άνθρωπος ως «ανοιχτά συστήματα», συστήματα τα οποία δεν επιβιώνουν χωρίς εισροή ενέργειας ή πληροφοριών από τον κόσμο που τα περιβάλλει. Η διαδικασία προσαρμογής η οποία, σύμφωνα με τον Piaget, επιβάλλεται στη ζωή του ανοιχτού συστήματος, συνίσταται σε μια διπλή σχέση οικειοποίησης και συμβιβασμού (1959)¹⁸, Εισαγωγή). Η πρώτη είναι η άποψη της προσαρμογής που παρουσιάζεται προς τα έξω. Το υποκείμενο οικειοποιείται διάφορα στοιχεία του περιβάλλοντος, ενεργητικά ή/και πληροφοριακά. Η δεύτερη είναι η προς τα μέσα άποψη της ίδιας σχέσης: η εγγενής δομή του συστήματος υφίσταται διαρκείς τροποποιήσεις, οι οποίες είναι αναγκαίες για τη συνέχιση της ανταλλαγής με το περιβάλλον. Η προσαρμογή επιτυγχάνεται μόνο όταν η οικειοποίηση και ο συμβιβασμός εξισορροπούνται (ή, ορθότερα: η προσαρμογή είναι η εξισορρόπηση της εξοικείωσης και της προσαρμογής).

Περιγράψαμε λοιπόν την προσαρμογή με όρους αρκετά ευρείς, ώστε να περιλάβει και τους δύο παράγοντες που συνήθως διακρίνουμε αυστηρά μεταξύ τους: το σώμα και το πνεύμα. Η προσαρμογή, καθώς επίσης και οι δύο πλευρές της, περιγράφό-

μενη με τους όρους αυτούς (και όσο οι ορισμοί παραμένουν ανοηματοδοτικό σύμπαν που εγγυώνται οι όροι που χρησιμοποιούμε δεν είναι ούτε «σωματική» ούτε «πνευματική». Ό,τι παρουσιάζεται αλλού ως σωματικό ή πνευματικό, εκδηλώνεται εδώ ως μια από τις δύο αλληλένδετες μορφές ή εκδοχές της προσαρμογής που διαθέτουν ωστόσο μια ταυτόσημη δομή ως εξ ορισμού εις της ίδιας δομής, η οποία χαράσσεται σε δύο διαφορετικά πλαίσια. Εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι οι πνευματικές λειτουργίες όπως η σκέψη ή η διάνοια, δε θα μπορούσαν να προσδιοριστούν με άλλο τρόπο πέρα από την αναφορά σε δομές και δομικούς μηχανισμούς. Η χρησιμοποίηση όμως του «πνεύματος» ως μηχανίας της συμπεριφοράς του συστήματος συνιστά λογικό σφάλμα, αφού (όπως διατείνεται ο Anatol Rapoport) το «πνεύμα» και μόνο ένα όνομα το οποίο επινοήσαμε για να διακρίνουμε τάξη των αντικειμένων που «συμπεριφέρονται» ή «επιτελούν πράξεις» από εκείνα που απλώς «συμμετέχουν στα γεγονότα». Rapoport αναφέρεται στην «πλαστικότητα της απόκρισης, ικανότητα τροποποίησής της προς το δεδομένο ερέθισμα» αναγνωριστικά συμπτώματα της «διάνοιας» (1962)¹⁹, σελ. 2: 287). Το μόνο δηλαδή που δικαιούμεστε να πούμε σχετικά με την έννοια της «διάνοιας» είναι ότι την εφαρμόζουμε όποτε εκδηλώνεται πράγματι τα προαναφερθέντα συμπτώματα. Παρομοιάς σύμφωνα με την κλασική μελέτη του A.M. Turing, ο μόνος τρόπος να λύσουμε το πρόβλημα της «σκεπτόμενης μηχανής» ή να δοκιμάσουμε την αντίδρασή της σε μια κατάσταση στην οποία απαιτείται ευφυής συμπεριφορά, εκτός κι αν προσδιορίσουμε νοητικές διαδικασίες με τέτοιο τρόπο, ώστε να είμαστε αναγκασμένοι να συμφωνήσουμε με τον ισχυρισμό ότι ο μόνος τρόπος τον οποίο είμαστε σίγουροι ότι η μηχανή σκέπτεται, είναι να μιμούμαστε μηχανές και να αισθανόμαστε ότι σκεπτόμαστε (1964)²⁰.

Η γενική έννοια του πολιτισμού επινοήθηκε συνεπώς για υπεργεί τη χρονίζουσα φιλοσοφική αντίθεση πνευματικού πραγματικού, σκέψης και ύλης, σώματος και πνεύματος. Το πραγματικό και αναντικατάστατο στοιχείο της έννοιας αυτής είναι η διαδικασία δόμησης και τα αντικειμενοποιημένα αποτελέσματάς: οι ανθρωπογενείς δομές.

Η συνεχής και ατελείωτη δομική δραστηριότητα συνιστά πυρήνα του πράττειν, του ανθρώπινου τρόπου ύπαρξης στον κόσμο. Για να συνεχίζει την ενεργητική του ύπαρξη ο άνθρωπος διαθέτει δύο σημαντικά μέσα: *manus et lingua* σύμφωνα με Ακινάτη, εργασία και γλώσσα σύμφωνα με τη μαρξιστική πα-

δοση. Με τα δύο αυτά μέσα διαχειρίζεται (μέσω της δόμησης) τον κόσμο και τον εαυτό του. Η «διαχείριση» συνίσταται στην άντληση ενέργειας και δημιουργικών πληροφοριών. Αντισταβάζετε τα δύο συστατικά του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου με τρόπο διαφορετικό. Ο άνθρωπος χρειάζεται ενέργεια. Για την ικανοποίηση της ανάγκης του αυτής εξαρτάται από δυνάμεις τις οποίες δεν ελέγχει πλήρως. Την εξάρτηση αυτή την αντιλαμβάνεται ως αντικειμενική, ως έκθεση σε μια αλλοτρία δύναμη την οποία δεν μπορεί ν' αποφύγει, επειδή δεν είναι δυνατόν να ζήσει χωρίς να συμμορφώνεται με τους όρους που του επιβάλλει. Αντίθετα, αντιλαμβάνεται την πληροφορία ως κάτι που ο ίδιος επιθυμεί. Δημιουργώντας την, υποτάσσει στη βούλησή του τις έως τώρα στοιχειώδεις και ανεξέλεγκτες δυνάμεις. Αυτή την κατάσταση δημιουργίας την αντιλαμβάνεται ως υποκείμενο, ως έκθεση του κόσμου στη διαχειριστική του ικανότητα. Εδώ οφείλεται η διάφραση της πολυώνυμης διχοτόμησης ανάμεσα σε πνεύμα και σε ύλη, σε νου και σε σώμα, στη σκέψη του κόσμου και η αμετάβλητη προδιάθεση σύνδεσης του πρώτου σκέλους με την ελευθερία και του δεύτερου με τη δουλεία.

Ο πολιτισμός είναι μια διαρκής προσπάθεια υπέρβασης και παρμενισμού της διχοτόμησης. Η δημιουργικότητα και η εξάρτηση είναι οι δύο αδιαίρετες όψεις της ύπαρξης, οι οποίες δεν αλληλορρυθμίζονται μόνο αλλά και αλληλοενισχύονται. Δεν είναι λοιπόν δυνατή η υπέρβασή τους -μόνες τους υπερβαίνουν την ατιμωσία τους, αναδημιουργώντας και αναδομώντας την κατάσταση από την οποία προέκυψαν. Η αγωνία συνεπώς του πολιτισμού είναι καταδικασμένη να συνεχίζεται εσαεί. Με την ίδια απόφαση καταδικάζεται και ο άνθρωπος, επειδή είναι προικισμένος με την ικανότητα του πολιτισμού, να εξερευνή, να παραμένει ανικανοποίητος με τον κόσμο του, να καταστρέφει και να δημιουργεί.

Ο δεύτερος νόμος της θερμοδυναμικής αναφέρεται στη γενικευμένη τάση κάθε μεμονωμένου συστήματος να μεταβαίνει από την περισσότερο σε λιγότερο οργανωμένες καταστάσεις. Η μετάβαση αυτή ονομάζεται «αύξηση της εντροπίας». Αν τη δούμε στα πλαίσια του συγκεκριμένου συστήματος, η εντροπία είναι μια διαδικασία αμετάστρεπτη. Υπάρχει μια ερμηνεία της εντροπίας (βλ. P. Chamberlain, 1963⁶¹, παρ. 20) ως ενέργειας που απαιτείται για να επιστρέψει το σύστημα στην αρχική του κατάσταση. Το μέγεθος της ενέργειας αυτής αυξάνεται διαρκώς παράλληλα με τη ροή του χρόνου. Κανένα μεμονωμένο σύστημα δεν μπορεί να αντλήσει την απαιτούμενη ενέργεια από τους ίδιους πόρους του. Έτσι, την αντλεί από το περιβάλλον του.

Ο μόνος τρόπος για να αποφευχθεί η άλλως αναπόφευκτη μετατοπίση της εντροπίας (την οποία η θερμοδυναμική περιγράφει με τον εντυπωσιακό όρο «θερμικός θάνατος») είναι, κατά τα φαινόμενα, η διάνοξη των ορίων του συστήματος στο μέχρι τότε εξωτερικό και μη συσχετιζόμενο μ' αυτό περιβάλλον του. Ο μετασχηματισμός του κλειστού συστήματος σε ανοιχτό σημαίνει ουσιαστικά τη συμπερίληψη του περιβάλλοντος στην τροχιά του συστήματος. Ή, ορθότερα, το σύστημα και το περιβάλλον του συγκροτούν πλέον ένα δικτυο τακτικών και μόνιμων αμοιβαίων σχέσεων, συναποτελούν δηλαδή ένα μεγαλύτερο, ευρύτερο «μετασύστημα». Το αρχικό έλασσον σύστημα αποτελεί πλέον το μέρος εκείνο του μετα-συστήματος στο οποίο σταμάτησε ή ακόμην και αντιστρέφθηκε η διαδικασία της εντροπίας σε βάρος του «περιβαλλοντικού» μέρους του μετα-συστήματος (ας εμάστε σαφείς ως προς το καθαρά σχετικό νόημα του όρου «περιβάλλον» σ' αυτό το συγκεκριμένο νοηματικό πλαίσιο: ως περιβάλλον ορίζεται το «έτερο μέρος» του μετα-συστήματος). Αυτό πράγματι συμβαίνει με τους ζώντες οργανισμούς. Σύμφωνα με την περίφημη φράση

δοση. Με τα δύο αυτά μέσα διαχειρίζεται (μέσω της δόμησης) τον κόσμο και τον εαυτό του. Η «διαχείριση» συνίσταται στην άντληση ενέργειας και δημιουργικών πληροφοριών. Αντισταθμίζοντας τα δύο συστατικά του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου με τρόπο διαφορετικό. Ο άνθρωπος χρειάζεται από δυνάμεις τις ικανοποίησης της ανάγκης του αυτής εξαρτάται από δυνάμεις τις οποίες δεν ελέγχει πλήρως. Την εξάρτηση αυτή την αντισταθμίζει ως αντικειμενική, ως έκθεση σε μια αλλότρια δύναμη την οποία δεν μπορεί ν' αποφύγει, επειδή δεν είναι δυνατόν να ζήσει χωρίς να συμμορφώνεται με τους όρους που του επιβάλλει. Αντίθετα, αντισταθμίζεται την πληροφορία ως κάτι που ο ίδιος επιθυμεί. Δημιουργώντας την, υποτάσσει στη βούλησή του τις έως τώρα στοιχειώδεις και ανεξέλεγκτες δυνάμεις. Αυτή την κατάσταση δημιουργίας την αντισταθμίζει ως υποκείμενο, ως έκθεση του κόσμου στη διαχειριστική του ικανότητα. Εδώ οφέλεται η διάρκεια της πολυώνυμης διχοτόμησης ανάμεσα σε πνεύμα και σε ύλη, σε νου και σε σώμα, στη σκέψη του κόσμου και η αμετάβλητη προδιάθεση σύνδεσης του πρώτου σκέλους με την ελευθερία και του δεύτερου με τη δουλεία.

Ο πολιτισμός είναι μια διαρκής προσπάθεια υπέρβασης και παραισιολογίας της διχοτόμησης. Η δημιουργικότητα και η εξέλιξη είναι οι δύο αδιαίρετες όψεις της ύπαρξης, οι οποίες δεν αλληλορρυθμίζονται μόνο αλλά και αλληλοενισχύονται. Δεν είναι λοιπόν δυνατή η υπέρβασή τους -μόνες τους υπεργαίνουν την α-ντινομία τους, αναδημιουργώντας και αναδομώντας την κατάσταση από την οποία προέκυψαν. Η αγωνία συνεπώς του πολιτισμού είναι καταδικασμένη να συνεχίζεται εσείς. Με την ίδια απόφαση καταδικάζεται και ο άνθρωπος, επειδή είναι προικισμένος με την ικανότητα του πολιτισμού, να εξερευνή, να παραμένει ανικανοποίητος με τον κόσμο του, να καταστρέφει και να δημιουργεί.

BERTRAND BADIE

ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ



Ε Π Ι Κ Ο Ι Ν Ω Ν Ι Α Κ Α Ι Κ Ο Υ Λ Τ Ο Υ Ρ Α

ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΔΟΜΗΣΗΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Θα ήταν εντούτοις άδικο να παραβλέψουμε ένα από τα σημαντικότερα κληροδοτήματα της κλασικής κοινωνιολογικής θεωρίας: οι κουλτούρες δεν είναι *a priori* δεδομένες. Υπάρχει μεγάλος κίνδυνος να πέσουμε στις υπερβολές του ιδεαλισμού ή της ουσιοκρατίας από τη στιγμή που θα αρκεστούμε στη σύγκριση των πολιτισμών και στην αντιπαράθεση λίγο πολύ άκαμπτων περιγραφών, ξεχνώντας πως οι αρετές τους περιορίζονται στην ερμηνεία της κοινωνικής δράσης σε μια δεδομένη χρονική στιγμή. Επίσης, οι πρόσφατες έρευνες προσανατολίστηκαν σε μια αντίληψη της κουλτούρας που ενδιαφέρεται περισσότερο για το δρών υποκείμενο. Η κουλτούρα αναλύεται λοιπόν περισσότερο στη σχέση της με το άτομο. Αντί να εκλαμβάνεται από πολλούς μάλλον ελέγχει τη δράση του ατόμου, κατανοείται από πολλούς μάλλον ως μια κοινωνική κατασκευή που διαμορφώνεται σε δεδομένες συνθήκες. Με λίγα λόγια, απομακρυνόμαστε ηθελήμένα από τη *συνγκριτική πολιτισμική* ανάλυση, για να στραφούμε σε μια κοινωνιολογία της πολιτισμικής οικοδόμησης και της αναζήτησης της ταυτότητας*.

Α. Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ

Η ανάπτυξη αυτής της σκέψης εξηγείται με βάση επιστημονικές αλλά και πρακτικές εκτιμήσεις. Το κριτικό πνεύμα που συνόδευσε τη μακροκοινωνιολογική προσέγγιση έκανε αναμφίβολα θετικό έργο: η πολιτισμική μεταβλητή δεν είναι εφραρισίμη παρά μόνο αν είναι ενσωματωμένη σε μια κοινωνιολογία της δράσης. Ακριβέστερα, η κοινωνική χρήση των πολιτισμικών συμβόλων που διαθέτει ένας δράστης επιδρά εκ νέου επ' αυτών και ολοκληρώνει τα νοήματά τους: η ενεργοποίηση ισχυρισμών σημειωμένων

* Μπορούμε να αναφέρουμε ιδιαίτερα τις εργασίες της ομάδας του Nèel Maïtén που δημοσιεύτηκαν στη *Revue française de Science Politique* (1962).

από το αλγερινό FIS ή από τους πρωταγωνιστές της ιρανικής επανάστασης συναντά μια κοινωνική πρακτική προφανώς διαφορετική από εκείνη που κάνει το Μαροκινό ή το Σαουδάραβα μο-nάχη να χρησιμοποιούν παρόμοια σημειωμένα για να νομιμοποιήσουν την εξουσία τους. Κατά τον ίδιο τρόπο, το να θεωρεί κανείς τον εαυτό του μουσουλμάνο παραπέμπει σε αξίες, συμπεριφορές και πράξεις εν μέρει διαφορετικές, ανάλογα με το αν ανήκει κανείς στις ασουδαρβικές διοικούσες ομάδες, στην κοινότητα των βορειοαφρικανών μεταναστών στη Γαλλία, στην ινδική μουσουλμανική μειονότητα ή στο φτωχό λαουτζέκο των προαστίων του Καϊρου ή της Αλγερίας. Με λίγα λόγια, η κουλτούρα ορίζεται και από τη χρήση που της επιφυλάσσει το κάθε άτομο. Προϋποθέτει την κατασκευή της ταυτότητας του ατόμου βιαισμένη σε ένα συνεταιρικό δεσμό και σε μια σχέση αποκλεισμού: συνεπάγεται ταυτόχρονα μια εσωτερική και μια εξωτερική δυναμική (βλ. ιδ. Leander, 1986). Όλη αυτή η κοινωνική διαδικασία αποτελεί πηγή διαφορετικότητας μεταξύ πολιτισμικών τύπων, καθώς και ανανεώσεων και καινοτομιών, ή ακόμα και αστάθειας ή εξαφάνισης: πρόκειται για δεδομένα που δίνουν αποχρώσεις ή βελτιώνουν τη μακροκοινωνιολογία, η οποία ευνουεί, αντίθετα, τις ισχυρές τάσεις και τις ισχυρές δομές. Εντούτοις, οι δύο αυτές κοινωνιολογίες δεν ανταρρατίζονται και απαράφουν από την ίδια σημειωτική προσοτική της κουλτούρας. Στην πραγματικότητα, εφόσον εφραμίζονται αυστηρά, συμπληρώνονται χωρίς να αλληλοαποκλείονται: η πρώτη επιτρέπει να ερμηνεύσουμε τους τρόπους λειτουργίας ενός *πολιτικού συστήματος* και να συλλάβουμε τη «γραμματική» που οργανώνει τις διαδράσεις του, ενώ η δεύτερη έχει ως αντικείμενο την *ερμηνεία* της συμπεριφοράς των ατόμων και την ανάδειξη των μηχανισμών ταυτοποίησης που δίνουν νόημα στη δράση τους.

Οι πρόσφατες κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις εξηγούν την ανάπτυξη της δεύτερης προσοτικής. Αν τα χρόνια που ακολούθησαν την αποικιοκρατία ευαισθητοποίησαν τον ερευνητή σχετικά με την ύπαρξη πολιτισμικών μοντέλων διαφορετικών από εκείνα που θεμελιώσαν τη δυτική νεωτερικότητα, η τελευταία δεκαετία ευνόησε τη βαθιά ανατροπή των τρόπων πολιτισμικής ταυτοποίησης των ατόμων. Η *κρίση της ιδιότητας* του *πολίτη* οδήγησε λίγο πολύ παντού, στη χειρότερη των συλλογικών συνθηκών αλλοτρίωσης και στη δικαιόφηση νέων ταυτοποιήσεων: κρίση του εισαχθέντος κράτους στις εκτός της Δύσης κοινωνίες, που οδηγεί σε νέες μορφές θρησκευτικής, εθνικής, φυλετικής ή σεξταριστι-

κής κοινοτικοποίησης. Κρίση των ιακωβίνικων κοινωνιών (θεμελιωμένων στις σχέσεις ενός αυστηρού ρεπουμπλικανισμού, Σ.τ.Μ.), που αντιμετωπίζουν το πρόβλημα του πολιτισμικού πλουραλισμού καθώς πιέζονται για νέες παραχωρήσεις στις αντιστοιχίες κοινωνίες. Κρίση των κρατών-εθνών, η αξίωση των οποίων για μονοπώληση των πολιτικών λειτουργιών υποσκάπτεται από την επιτάχυνση των διεθνών τάσεων προς τη δημιουργία νέων μορφών αλληλεγγύης.

Η διάλυση των αυτοκρατοριών οδήγησε σε συγκρόσημα αποτελέσματα: είτε πρόκειται για τις αποικιοκρατικές είτε για τη «σοβιετική» αυτοκρατορία, η εξαφάνιση των παλιών πολιτικών δομών, που κυριαρχούσαν ταυτόχρονα σε πολλές κουλτούρες, απελευθέρωσε μια ταυτοποιητική ενέργεια, επαναδραστηριοποίησε παλιές αναφορές, δημιουργώντας νέες και, κυρίως, κινδυνεύοντας να ενισχύσει τις συγκρούσεις αναφοράς για να καταλήξει τελικά σε καταστάσεις αβεβαιότητας: είναι ενδεικτικό το παράδειγμα των *tadjikes*, ιρανόφωνων συνιτών, οι οποίοι θεωρούν ότι είναι ταυτόχρονα μέλη μιας εθνικής, φυλετικής, θρησκευτικής και γλωσσικής κοινότητας, με διαφορετικά κάθε φορά όρια και δεσμούς (βλ. ιδ. Roy, 1992).

Η κρίση των κλασικών τρόπων πολιτικής ταυτοποίησης είναι φανερά των ίδιων αποτελεσμάτων. Στις δυτικές πλουτιστατικές κοινωνίες, η άμβλυση των παφαιδοσιακών διαχωριστικών γραμμών, όπως τις παρουσίασαν ο Λίβερ και ο Ρόκιαν (1967), και η υποχώρηση των μεγάλων λαϊκών ιδεολογιών ευνοούν τη δειλή επανεμφάνιση υποεθνικών ή τοπικιστικών ταυτοποιήσεων, όπως μαρτυρεί η ανάπτυξη των τοπικών ενώσεων στην Ιταλία και την Ελβετία, ή η αυξανόμενη σημασία των αυτονομιστικών κινημάτων στη Μεγάλη Βρετανία, στην Ισπανία ή, κατά μείζονα λόγο, στο Βέλγιο και τον Καναδά. Με την εξαφάνιση του μαφισμού, η διαδικασία αυτή είναι ακόμα εντονότερη στην κεντρική και ανατολική Ευρώπη καθώς και στις κοινωνίες του Νότου με την αποδυνάμωση των ιδεολογικών μοντέλων που εισήχθησαν από το Βορρά.

Ταυτόχρονα, η αύξουσα κοινωνική κινητοποίηση, όπως την περιέγραψε ο Καρλ Ντόυτς, οδηγεί σε μια ευρύτερη πολιτισμική διάδοση και, συνεπώς, σε μια δραστηκότερη σύγκρουση, που οδηγεί το άτομο να επιλέξει ή να συνθέσει (1953): τα μεταναστευτικά ρεύματα μπορούν να προκαλέσουν τη συστολή της ταυτότητας των κοινοτήτων που δημιουργούν, ή να γεννήσουν νέα πολιτισμικά μοντέλα, τα οποία αναμειγνύουν σημεινόμενα από την

κουλτούρα προέλευσης και την κουλτούρα της κοινωνίας υποδοχής. Ακόμα περισσότερο, το ίδιο άτομο μπορεί να συμπεριλάβει τα δύο αυτά αποτελέσματα στην κοινωνική του πρακτική, επιλέγοντας τη ρίζοστατιστικοποίηση της συμπεριφοράς του στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο και, αντίθετα, τον πολιτισμικό συγχρωτισμό στον τομέα της εκπαιδευτικής και επαγγελματικής κατάρτισης. Ό,τι ευνοείται κατ' αυτό τον τρόπο από τα μεταναστευτικά ρεύματα ενθαρρύνεται εξίσου από τις οικονομικές, εμπορικές και τουριστικές δραστηριότητες, από την ανάπτυξη των δικτύων επικοινωνίας και ιδιαίτερα τη διάδοση των τηλεοπτικών προγραμμάτων που προέρχονται από άλλες κουλτούρες, την κυκλοφορία της μόδας, είτε αφορά τη μουσική, την ενδυμασία ή την κουζίνα. Σε καθεμιά από αυτές τις περιπτώσεις, το άτομο καλείται να ανοικοδομήσει τους τρόπους ταυτοποίησης και αποκλεισμού του, να σκεφτεί δηλαδή εκ νέου το «είναι» του σε σχέση με τα μεγάλα πολιτισμικά μοντέλα, με έναν όλο και περισσότερο πολύπλοκο και διαφοροποιημένο τρόπο.

B. ΟΙ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΤΕΡΟΙ ΛΕΩΝΕΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Η κοινωνιολογία της ταυτότητας προϋποθέτει δύο τουλάχιστον ερευνητικές κατευθύνσεις: την κατανόηση των ταυτοτήτων και την ανάλυση του τρόπου δόμησής τους.

1. Ο ενισχυσιμός της ταυτότητας

Η ταυτότητα κατασκευάζεται από τα κοινωνικά υποκείμενα: την εντοπίζουν με λοιπόν με βάση το νόημα της κοινής ένταξης που τη θεμελιώνει και, συγχρόνως, από τη βούληση της διάρκειας που τη διαχωρίζει από τις ανταγωνιστικές ταυτότητες. Η ταυτότητα προϋποθέτει μια προσπάθεια *κοινωνικοποίησης*, όπως την ορίζει ο Μ. Βέμπερ, δηλαδή μια προϋπόθεση για δράση σύμφωνα με μια υποκειμενική αίσθηση του ανήκειν στο ίδιο κοινωνικό σύνολο. Η ταυτοποίηση αυτή μπορεί να κατασκευαστεί είτε με την ενεργοποίηση κοινά αποδεκτών αξιών είτε με τη δραστηριοποίηση ή επαναδραστηριοποίηση μορφών αλληλεγγύης που ενώνουν τα μέλη μιας συλλογικότητας, η οποία αναδεικνύεται έτσι σε αξία. Για παράδειγμα, η πρόσφατη επιβεβαίωση της θρησκευτικής ταυτότητας στο μουσουλμανικό κόσμο, στην Ινδία και τις πε-

ρισσότερες από τις άλλες κοινωνίες του Νότου, μεταφράζεται από μια αυξημένη ένταση της κοινωνικής χρήσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων και των τελετουργιών, της συχνά ακραίας και, σε κάθε περίπτωση, πάντα επιδεικτικής χρησιμοποίησής τους, επιτρέποντας να εκδηλωθεί η διαδικασία της κοινοτικοποίησης*. Αυτή η εκτύλιξη των συμβόλων ευνοεί την κατασκευή εσωτερικών μορφών αλληλεγγύης μεταξύ ατόμων με κοινές αξίες: η αναβίωση του ινδουισμού δημιουργεί ένα συναίσθημα κοινότητας μεταξύ των πιστών, που μέχρι τώρα διαιρούνταν σε κάστες και θρησκευτικές ομάδες. Η αναβίωση του ισλαμισμού υπερβαίνει τις κοινωνικές αντιθέσεις, όπως ακριβώς οι θρησκευτικές ομάδες στην Αφρική ή τη Λατινική Αμερική εκμηδενίζουν την ταξική αλληλεγγύη και μειώνουν τις συνέπειες του φυλετικού, οικογενειακού ή κοινοτικού κατακερματισμού. Αυτές οι μορφές αλληλεγγύης δεν είναι καρπός μόνο μιας κοινής κοινοτικοποίησης, αλλά διαμορφώνονται με την παγίωση συλλογικών δομών που αναπτύσσονται γύρω από μια κοινότητα, η οποία τροφοδοτεί την ταυτότητά τους: συνεταιρισμοί αλληλοβοήθειας, εστίες υποδοχής, τραπέζιοι ή αποταμιευτικοί θεσμοί, οργανώσεις νέων, επαγγελματικά συνδικάτα, συγκεντρώματα οργάνωσης του ελεύθερου χρόνου ή κατασκευής κατοικιών.

Η κοινωνική ύπαρξη της ταυτότητας προϋποθέτει επίσης τη διάκρισή της από άλλες ταυτότητες. Όσο περισσότερο σταθεροποιείται μια ταυτότητα, τόσο περισσότερο ωθεί τα άτομα να διατυπώσουν τις διαφορές τους, είτε καταγγέλλοντας τις ανταγωνιστικές κοινότητες είτε διεκδικώντας μεγαλύτερη αυτονομία, είτε ακόμα και ασκώντας μια στρατηγική εξόδου που οδηγεί στο σχηματισμό αντικοινοτήτων, στην αμφισβήτηση της νομιμότητας της πολιτικής τάξης και στην αντιπαράθεση σ' αυτήν μιας αντινομιμότητας.

Όλο αυτό η πολυμυθία συναντάται στις κοινωνίες με ισχυρό κοινοτισμό (στις οποίες η διάκριση μεταξύ των κοινωνιών έχει φτάσει στο υψηλότερο επίπεδο) και είναι λίγο πολύ σταθερή στις υπόλοιπες κοινωνίες. Η ίδια η ταξική σύγκρουση μπορεί να οδηγήσει, ακόμα και σε συμπεριφορές εξόδου, άτομα των οποίων η ταυτοποίηση με την κυρίαρχη τάξη αποδεικνύεται ριζικά διαφορετική. συναντάμε επίσης, σε διάφορες στιγμές της ιστορίας του εθνικισμού, αντικινοημένους συμπεριφορές αρκούντως ισχυρές, που οδηγούν σε δυσπιστία ή σε ανταγωνισμό με την εθνική

* Μια εξαιρετική περιγραφή του φαινομένου παρουσιάζει ο Ζαφρελότ (1932).

ή την πολιτική ταυτότητα. Στη γερμανική σοσιαλδημοκρατία των αρχών του αιώνα, καθώς και στους κόλπους του γαλλικού κομμουνιστικού κινήματος, ο πολλαπλασιασμός των συνεταιριστικών δικτύων και η σημασία του έργου κοινωνικοποίησης που επιτελούν θυμίζουν τον τρόπο οργάνωσης των κοινοτήτων στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, είτε πρόκειται για τους Φλαμανδούς και τους Βαλλόνους στο Βέλγιο, είτε, σε τελείως διαφορετικές πολιτικές συνθήκες, για τους Σιχ στην Ινδία, τους Κόπιες στην Αγγλία ή τις κινεζικές κοινότητες στη νοτιοανατολική Ασία.

2. Η κατασκευή της ταυτότητας

Η ανάλυση των συμπεριφορών επιτρέπει έτσι τη διαβάθμιση της επιβεβαίωσης των ταυτοτήτων: η ανάλυση και η εξήγηση του τρόπου κατασκευής, επιβολής και διαφοροποίησης της ικανότητας τους για κινητοποίηση, καθώς και του τρόπου εξαφάνισης και επανεμφάνισής τους, ανήκει στην ιστορική κοινωνιολογία και στην κοινωνιολογία της κινητοποίησης. Οι πιο πρόσφατες εργασίες ευνοούν τη χρήση της στρατηγικής ανάλυσης, προσηλώνοντας να συνδέσουν την οικοδόμηση της ταυτότητας με τη σύνθεση των ατομικών στρατηγικών, που αναπτύσσονται ως απάντηση σε ορισμένες προκλήσεις. Πέρα από το γεγονός ότι μια τέτοια περιήγηση περιουσιάζει το πληρόνητγμα ότι αποβρίγνι τους κινδύνους του οργανικισμού και του καθόχου αξιόματος περι αμετάβλητης κουλτούρας, επιτρέπει τη συνεξέταση της φαινομενικής αστάθειας των ταυτοτήτων, της ατελέωτης πολλαπλότητας τους, της ευαισθησίας τους απέναντι στα γεγονότα και, κυρίως, των αμέτρητων τρόπων πρόσμειξης και ζύμωσης τους. Βρισκόμαστε, εδώ, στον πυρήνα της σύγχρονης προβληματικής της πολιτισμικής ανάλυσης: η ύπαρξη νοηματικών συστημάτων είναι όλο και περισσότερο αβεγώριση από τις αναριθμητες ατομικές υπάρξεις που τα επικαλούνται, τους δίνουν νέες μορφές, ίσως τα παρημορφώνουν αλλά, σε κάθε περίπτωση, τα κάνουν να εξελισσονται.

Αυτός ο τύπος ανάλυσης επιχειρεί κυρίως να δείξει πώς τα κοινωνικά υποκείμενα κατασκευάζουν τις συλλογικές τους ταυτότητες βρισκόμενα αδιάκιστα μπροστά στο δόληγμα επιλογής μεταξύ ποικίλων δυνατών ταυτοποιήσεων. Υπάρχουν πολλοί κοινωνικοί παράγοντες που συντρέχουν στην εξήγηση αυτής της επιλογής. Από αυτή τη σκοπιά, ο ρόλος της σύγκρουσης είναι αποφασιστικός, όπως υποδείκνυαν οι αναλύσεις του Μαριό αναφορι-

κά με τη διαμόρφωση της ταξικής συνείδησης, ή οι πιο πρόσφατες του Ντάρεντορφ σχετικά με τη συγκρότηση των ομάδων συμφορώντων (1972, σ. 176 κ.ε.). Κατ' ανάλογο τρόπο, είναι σαφές ότι το τέλος της αποικιοκρατίας ευνόησε την εκκρόαση ενός συναισθηματικού εθνικής ταυτότητας στους κύλους των κυριαρχούμενων συλλογικοτήτων, παρά το γεγονός ότι οι αυταρχικές διακρίσεις του αποικιοκράτη επιδόσαν την υποστήριξη αυτής της κατασκευής από μια κοινή μνήμη και ιστορία. Είναι εξάλλου ενδεικτικό το γεγονός ότι ο εθνικισμός αυτός εισήλθε σύντομα σε κρίση και, με κάποιες εξαιρέσεις, δεν αποτέλεσε πλέον κυβερνητικό εργαλείο για τους νέους ηγέμονες που εγκαταστάθηκαν την επαύριο της ανεξαρτησίας. Στον ίδιο άξονα, μπορούμε να σημειώσουμε ότι η εφεύρεση ή η εμφάνιση ενός εξωτερικού εχθρού συμβάλλει στη στερέωση, στην επαναδραστηριοποίηση ή την επινόηση μιας ταυτότητας, που μέχρι εκείνη τη στιγμή ήταν απύσχα ή ελλειπής: η αραβοϊσραηλινή συγκρούση συντηρεί το συναισθηματικό της ταυτοποίησης στον αραβικό κόσμο, ενώ ο παλαιστινιακός εθνικισμός εμφανίζεται εντονότερος όσο τροφοδοτείται με τη διεκδίκηση γης από έναν άλλο λαό. Αντίστοιχα, η ισλαμική ταυτότητα οικοδομείται στην καταγγελία της Δύσης και της δυτικοποίησης και σε μια σταθερά συγκρουσιακή διατάπωση. Αντίστροφα, τα φαινόμενα αποκλεισμού συμβάλλουν πολύ συχνά στην αποδιάθρφωση των εθνικών ταυτοποιήσεων και στην αντικατάστασή τους: οι δυσκολίες ένταξης των περιφερειών στα κράτη-έθνη του Νότου τροφοδοτούν τον τοπικισμό, την περιφερειακή ταυτότητα και, κυρίως, την ανακάλυψη της φυλετικής ταυτότητας, η οποία, στην Αφρική, δημιουργεί ή συντηρεί εντάξεις που συχνά υπεργράνουν την πολιτική ταυτότητα (βλ. ιδ. Am-selle - Mbokolo, 1985).

Κατά τον ίδιο τρόπο, η ανάπτυξη της κοινωνικής κινητοποίησης δεν καταλήγει πάντα στο θρίαμβο της εθνικής οικοδόμησης, όπως την παρουσιάζει ο Καρλ Ντόυτς. Τα διεθνή μεταναστευτικά ρεύματα αναπτύσσουν, αντίθετα, τις ιδιαιτερότητές τους: οι μετανάστες μεταφράζουν πολιτισμικά την περιπέτειά τους, αφυρλητώντας μια ταυτότητα που δεν ταυτίζεται ούτε με την κουλτούρα της κοινωνίας υποδοχής ούτε με εκείνη της κοινωνίας προέλευσης. Η παρατήρηση αυτή ισχύει κυρίως στην περίπτωση της μετανάστευσης από τις χώρες του Μαγκρέμπ στην Ευρώπη, περφόρηση που ενέπνευσε πολλές εργασίες, αλλά ισχύει επίσης και για την κινέζικη διασπορά στη νοτιοανατολική Ασία και την πρόσφατη μετανάστευση στις Ηνωμένες Πολιτείες, στη Λατινική

Αμερική και στον Περσικό Κόλπο. Το τελευταίο παράδειγμα δείχνει, πράγματι, την εξαιρετική πολυπλοκότητα των μηχανισμών ταυτοποίησης που συνδυάζονται: επιβεβαίωση στους Παλαιστίνιους μετανάστες ενός αυστηρού εθνικισμού, μιας παναραβικής ή και πανισλαμικής συνείδησης ή, αντίθετα, στους περισσότερους ευκατάστατους, μιας προτιμησιακής πρόσδεσης στις πολυεθνικές εταιρείες που τους απασχολούν. Κάθε φορά, η κοινωνική θέση, η πορεία της ζωής και η φύση των προβλημάτων είναι αυτές διαφοροποιήσεων*.

Η ενεργοποίηση των διεθνών ρευμάτων καθιστά ιδιαίτερα πολύπλοκο το παιχνίδι των ταυτοποιήσεων, όπως αποδεικνύεται κυρίως από την ανάπτυξη των τυπικών ή άτυπων διεθνών οικονομικών ροών, που υπονομεύουν ορισμένες ταυτοποιήσεις ή προκαλούν νέες, που επιδρούν σε κάποιες κοινωνικοεπαγγελματικές κατηγορίες χωρίς να αγγίζουν άλλες και ριζοσπαστικοποιούν την εθνική συστέλωση ορισμένων κοινωνικών κατηγοριών που αισθάνονται να απειλούνται.

Έτσι, οι κοινωνικές προκλήσεις όχι μόνο δημιουργούν και ανατρέπουν, κάνουν και ξεκάνουν τις ταυτότητες με ένα διαρκώς επιταχυνόμενο ρυθμό, αλλά τους προσδίδουν μια αστάθεια, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τις πλέον ακραίες θέσεις που ανάγουν την κουλτούρα σε αμετάβλητη οντότητα, σε υπεριστορική πραγματικότητα. Έτσι, η συγκριτική κοινωνιολογία των πολιτισμών και η κοινωνιολογία της οικοδόμησης της ταυτότητας αλληλοσυμπληρώνονται και φωτίζουν τις δύο πλευρές της ίδιας διάδρασης: η πρώτη δείχνοντας τον τρόπο με τον οποίο τα νοηματικά συστήματα ελέγχουν τις κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες, η δεύτερη αποκαλύπτοντας τον τρόπο με τον οποίο αποσυνθέτουν αδιάκοπα τα δίκτυα των νοημάτων. Η χρήση τους όμως δεν μπορεί, ούτε στη μια ούτε στην άλλη περίπτωση, να καταλήξει σε μια εξαντλητική εξήγηση και πρέπει να επιλέγεται ανάλογα με το συγκεκριμένο πρόβλημα που θέτει κάθε φορά ο ερευνητής.

* Βλ. ιδιαίτερα το ειδικό αφιέρωμα για τις μεταναστεύσεις, του περιοδικού *Etudes internationales*, Μάρτιος 1993, και G. Beaugre-Buitner (1991).

ΒΟΛΦΓΚΑΝΓΚ ΣΟΦΣΚΙ

ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΒΙΑΣ

Μετάφραση από τα γερμανικά:
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΥΛΑΚΟΣ

«ΝΕΑ ΣΥΝΟΡΑ»
ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΛΙΒΑΝΗ
ΑΘΗΝΑ 1998

ΤΑΞΗ ΚΑΙ ΒΙΑ

Όταν οι άνθρωποι ήταν ελεύθεροι και ίσοι, κανένας δεν ήταν ασφαλώς κοντά στον άλλον. Η ζωή ήταν σύντομη, ο φόβος απειριώσιμος. Κανένας νόμος δεν προσιτάτευε σε περίπτωση παραβιάσεων. Κανένας δεν εμπιστευόταν κανέναν και ο καθένας έπρεπε να φυλάγεται από τον άλλο. Γιατί ακόμα και ο πιο αδύναμος ήταν αρκετά δυνατός για να χτυπήσει, να σκοτώσει τον πιο ισχυρό, χρησιμοποιώντας δόλο ή προσεταιριζόμενος έναν τρίτον.¹ Έτσι, οι άνθρωποι ενόθηναν για χάρη της κοινής ασφάλειας. Μετά από μακρές διαβουλεύσεις υπέγραψαν ένα συμβόλαιο, το οποίο καθόριζε για όλους το τι θα έπρεπε να κάνουν και τι όχι. Η ανακούφιση ήταν μεγάλη, ο φόβος φάνηκε για μια στιγμή να εξαλείφεται. Παρ' όλα αυτά, ο κίνδυνος δεν είχε ακόμα εξορκιστεί. Ο καθένας γνώριζε ότι όσο θα ήταν στη ζωή θα μπορούσε να πάθει κάτι κακό από τους άλλους. Μερικοί σιμφώνησαν με κάποιο διαταγμό, άλλοι περιμέναν απλώς την επόμενη ευκαιρία για να κινηθούν. Οι υπαίτιες και ο φόβος απλώθηκαν ξανά.

Τότε οι άνθρωποι αποφοβίσαν να κάνουν ένα σημαντικό βήμα. Άφησαν κατά μέρος τα όπλα που είχαν κατασκευάσει με τα χέρνια και τα παρέδωσαν σε αντιπροσώπους που είχαν πρώτα εκλέξει αναμεταξύ τους. Αυτοί θα έπρεπε να φροντίζουν εν ονείριδι όλων για την ασιφάλεια και να αναλαμβάνουν αυτούς που δεν συμμορφώνονταν. Οι προστάτες έπιασαν δουλειά με ξήλο και συστηματικότητα. Εξέδωσαν έναν έναν τους νόμους, κατέγραψαν τις παραβάσεις και συνέλεξαν πληροφορίες απ' όλη τη χώρα. Όποιος δεν ήθελε να μιλήσει οδηγούνταν σε μυστικά μέση, όπου τον ανάγκαζαν να το κάνει. Όποιος ξεχώριζε με τη συμπεριφορά του ή δεν προσαρμόζονταν τον εκδίωκαν ή τον τιμωρούσαν μυστικά στα μάτια όλων. Πολλοί θεατές συγκεντρώνονταν κάθε φορά που ερευνούνταν ένα οικοδομικό τετράγωνο, που κυνηγούνταν οι αμειψικοί ή που εκτελούνταν ένας παράνομος. Στρατολογήθηκαν αναρίθμητοι βοηθοί, που ονομάστηκαν εκτελεστικά όργανα της τάξης. Κτίστηκαν σπίτια όπου κατοικούσαν και εργάζονταν αυτοί οι βοηθοί, σπία που ήταν μεγαλύτερα από τα παλάτια των αξιωματούχων. Σε κάθε τόπο δημιουργήθηκαν ιδρύματα, τα μεν για τη φυλάκιση των κοποίων, τα δε για την εκπαίδευση των επιγόνων. Πού και πού εμφανίζονταν ρήτορες που κήρυτταν το πνεύμα της κοινότητας και προειδοποιούσαν για τον κίνδυνο της επιστροφής στο χάος. Και προκειμένου να μην καταχραστεί κανείς την εξουσία για δικό του όφελος, οι παλιοί αντιπρόσωποι αντικαθίσταντο από καιρό σε καιρό από νέους.

Προκειμένου να προφυλαχτεί η κοινότητα προς τα έξω, οι φύλακες των συνόρων περιέφραξαν την περιοχή με πασσάλους, τείχη και προστατευτικές μπάρες που φυλάσσονταν ολόκληρο το εικοσιτετράωρο από σκοπούς. Κάθε τόσο στέλ-

νονταν στρατεύματα βαριά οπλισμένων πολεμιτών στη γύρω περιοχή, οι οποίοι είχαν το ελεύθερο να κάνουν οτιδήποτε στον αγώνα εναντίον των ξένων και των εχθρών. Αυτοί έφερναν αγαθά και σπάνια αντικείμενα αξίας και μερικώς φθές κατάφερναν να μετακινήσουν τους συνοριακούς πασσάλους λίγο πιο πέρα, μέχρι να επιστρέψουν μετά από μερικά χρόνια οι εχθροί και να τους ξαναβάλουν στην παλιά τους θέση. Στο μεταξύ, η εργασία της τάξης προχωρούσε διαρκώς. Ο ένας νόμος ακολουθούσε τον άλλον, το ένα διάταγμα το άλλο. Αυτό το έργο των κανόνων δεν είχε τελειωμό. Γιατί κάθε διάταξη δημιουργούσε νέες παρεκκλίσεις, κάθε κανόνας νέες εξαιρέσεις που με τη σειρά τους έφερναν πάλι νέους κανόνες και νέες διατάξεις. Σαν τις αράχνες ενός τέτατος, η τάξη έινιγε τη ζωή.

Η δυσθυμία και η βοιβή οργή κυριαρχούσαν στις καθημερινές ασχολίες. Δεν υπήρχε δρόμος που να βγαίνει από τη ρυθμισμένη μονοτονία. Τότε μερικοί θυμήθηκαν τον παλιό καιρό της ελευθερίας. Προκηρύξεις έκαναν την εμφάνισή τους και περνούσαν από χέρι σε χέρι, φήμες διαδίδονταν. Ξέσπασε αναταραχή. Όταν ήρθε ο καιρός, οι άνθρωποι μαζεύτηκαν μπροστά στον οίκο του νόμου, κατέλαβαν το οπλοστάσιο και πήραν πίσω τα όπλα. Το πρωτότυπο του συμβολαίου, το οποίο είχε κρατηθεί για πολύ καιρό κλειδομένο, το έκαψαν στην πυρά. Όλοι ήταν εκεί. Στη μέση της χώρας, οι άνθρωποι γιόρτασαν το θρίαμβο επί της εξουσίας, επί του νόμου. Ήταν μια γιορτή της ελευθερίας, την οποία σιμιτοδοτούσε η φωτιά. Αργότερα τη νύχτα, όταν έσβησε η θράνα, οι άνθρωποι πήραν τους δρόμους. Μερικοί έκαναν ομιάδες, έμπαιναν στα σπία και κατέστρεφαν ό,τι έβρισκαν μπροστά τους. Πέταξαν τα έγγραφα από τα ντουλάπια, ξέ-

σκισαν τους πύλικες στους τοίχους, έκοψαν τα κεφάλια και τα μέλη των αγαλιμάτων που είχαν σπληθεί από παλιά στα ιερά. Το πρωί κείτονταν παντού νεκροί, μπροστά στις πόρτες των σπιτιών, στις αυλές, στην άκρη της πόλης. Οι ορδές βγήκαν με ιαχές από την πόλη και ερήμωσαν την ύπαιθρο. Στα χωράφια ορθώθηκαν βουνά πτωμάτων, τα ποτάμια βάφθηκαν κόκκινα. Τώρα επιτρέπονταν όλα όσα απαγορεύονταν μέ-
χρι εκείνη τη στιγμή. Έτσι, οι άνθρωποι επέστρεψαν στην αρχική τους κατάσταση. Έγιναν αυτό που είχαν υπάξει.

Κανένας μύθος δεν λέει αυτό που διαδραματίστηκε πραγματικά. Λέει μόνο μια ιστορία. Δεν περιγράφει τίποτα, δεν αναφέρει γεγονότα, απλώς εξηγεί γιατί ο κόσμος ήταν κάποτε εντελώς διαφορετικός και γιατί έγινε έτσι όπως είναι. Όπως γνωρίζουμε, ο μύθος έχει μια ιδιόμορφη εκλεκτική συγγένεια με τις πολιτικές ιδεολογίες. Εξηγώντας δικαιολογεί κύλας – το συμβόλαιο, το νόμο, την κυριαρχία.

Ωστόσο, η φαντασία έχει το προνόμιο να δημιουργεί καινούριες παραλλαγές του πρωτότυπου και να δείχνει έναν άλλο δρόμο στην ιστορία. Έτσι, αυτός ο μύθος μεταφέρει και ένα διαφορετικό μήνυμα από το παλιό καλό αχχέτυπό του. Δεν εξιστορεί απλώς τις απαρχές της κοινωνίας και τα αρχικά θεμέλια του κράτους, αλλά αφηγείται την πορεία του πολιτισμού, την επιστροφή στην αφρητερία. Δεν περιγράφει το τέλος της βίας, αλλά την εναλλαγή των μορφών της. Τη φυσική κατάσταση διαδέχονται η κυριαρχία, τα βασανιστήρια και οι διώξεις, η τάξη τελειώνει με την εξέγερση, με τη γιορτή της σφαγής. Η βία είναι πάντα παρούσα. Διατρέπει την ιστορία του ανθρώπινου είδους από την αρχή μέχρι το τέλος. Αυτό το δόλημμα είναι άλυτο. Θεμελιωμένη στο φόβο μπροστά στη βία, η τάξη παράγει νέο φόβο και βία. Επειδή

έτσι έχουν τα πράγματα, ο μύθος γνωρίζει το τέλος της ιστορίας.

Τι είναι αυτό που σπρώχνει τους ανθρώπους να συνασπαστούν; Η απάντηση είναι ξεκάθαρη. Η κοινωνία δεν στηρίζεται ούτε σε μια ακατάσχετη ώθηση προς την κοινωνικότητα ούτε στην αναγκαιότητα της εργασίας. Αυτό που ενώνει τους ανθρώπους είναι η εμπειρία της βίας. Η κοινωνία είναι ένα μέτρο αμοιβαίας προστασίας. Βάζει τέρμα στην κατάσταση της απόλυτης ελευθερίας. Στο εξής δεν επιτρέπονται πλέον τα πάντα. Ο μύθος στηρίζεται σε ένα φειδωλό μοντέλο. Δεν επιστρατεύει ούτε την οικονομία ούτε την ψυχολογία. Δεν μιλά για πλεονεξία, ιδιοκτησία και ανταγωνισμό, όπως ούτε και για φιλοδοξία, κακία ή επιβτικότητα. Αναφέρεται μόνο σε φυσικά και κοινωνικά γεγονότα, στον κανόνα και στην εξουσία, στο σώμα και στη βία. Αν δεν υπάσχει κάποια σύμβαση που να περιορίζει το πράττειν, τότε η άσκηση βίας είναι δυνατή κάθε στιγμή. Ο αγώνας για την επιβίωση είναι αναπόφευκτος. Αυτό που χαρακτηρίζει την κατάσταση της ανομίας δεν είναι το γεγονός ότι ο καθένας ασκεί ακατάπαυστα βία, αλλά το ότι μπορεί κάθε στιγμή να το κάνει, με ή χωρίς κάποιο σκοπό. Ο πόλεμος του καθενός εναντίον κάθε άλλου δεν συνίσταται στο ακατάπαυστο λουτρό αίματος, αλλά στον διαρκή φόβο του. Αφροχή και θεμέλιο του εκκοινωνισμού είναι ο φόβος του ενός ανθρώπου για τον άλλο. Γι' αυτό και ο μύθος δεν αναφέρεται στους δολοφόνους, στη σκοτεινή φύση των λυκανθρώπων, αλλά στα θήματα, στην ανάγκη τους για προστασία και ασφάλεια. Όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι μεταξύ τους, γιατί όλοι είναι σώματα. Επειδή είναι τρωτοί, επειδή δεν υπάρχει κάτι που να φεβούνται περισσότερο από τον πόνο στο ίδιο τους το κορμί, έ-

χουν ανάγκη τα συμβόλαια. Τα βρίζουν μεταξύ τους, προκειμένου να προφυλαχτούν ο ένας απ' τον άλλο. Συντηρούν τον εαυτό τους κανονίζοντας το πώς θα συμπεριφέρονται μεταξύ τους. Τελικά η συγκρότηση της κοινωνίας στηρίζεται στη σωματική κατασκευή του ανθρώπινου όντος.

Απαρχή της κοινωνίας δεν είναι η δράση αλλά ο πόνος. Ο μύθος διορθώνει τη διαστρεβλωμένη εικόνα του σύγχρονου ακτιβισμού. Επιμένει στην αντίθετη πλευρά της *vita activa*. * Ναι μεν η δράση είναι μια πράξη της ελευθερίας, Σπη-δράση ο άνθρωπος θέλει νέες συνθήκες για τον εαυτό του και για τους άλλους.³ Όμως η ελευθερία του ενός είναι απειλή για την ελευθερία του άλλου. Εάν όλοι οι άνθρωποι ή-ταν ελεύθεροι να κάνουν αυτό που θέλουν, η ζωή τους θα ή-ταν σύντομη. Τίποτα δεν θα επιτόδιζε την αυθαιρεσία και τη βία. Μεταξύ όλων τον αστάθμητων παραγόντων, κυρίαρχος είναι ο φόβος της βίας, της επίθεσης. Η κοινωνική δράση έ-χει πάντα μια σωματική πλευρά. Παρεμποδίζει την ελευθε-ρία κινήσεων του άλλου. Με το να δρα κάποιος, κάνει κάτι σε έναν άλλον. Στρέφεται προς το κομμάτι του, τον πλησιάζει, τον θίγει. Κάθε πράξη – μια βιαιοπραγία. Όσες διαφορετι-κές κοινωνικές μορφές κι αν επινόησαν οι άνθρωποι προ-κειμένου να μειώσουν το φόβο της επαφής και να προστα-τέψουν το δέρμα τους, η πράξη μπορεί πάντα να μετατραπεί σε βιαιοπραγία. Ακριβώς αυτό ζητά να αποτρέψει το κοι-νωνικό συμβόλαιο. Τούτο ρυθμίζει τους τρόπους των κοινο-νικών σχέσεων. Θέτοντας ένα πλαίσιο που πρέπει όλοι να σεβαστούν, προλαμβάνει το φόβο. Ο καθένας μπορεί τώρα να προσδοκά ότι δεν είναι πλέον όλα αναμενόμενα. Αυτή η εμπιστοσύνη ότι θα παραμείνει κανείς αλώβητος ανήκει στα

* Εντρογκς ζωή, πρακτικός βίος. (Σ.τ.Μ.)

απαράτητα θεμέλια του κοινωνικού. Σπληνίζει την ικανότη-τα της αλλαγής προοπτικής, την πίστη στη συνέχιση του κό-σμου, την ανταλλαγή λέξεων και χειρονομιών. Μόνο η πα-ράτηση από τη βία, μόνο το συμβόλαιο σχετικά με το αιμοι-βαίο απαρβίαστο δημιουργεί την προϋπόθεση υπό την ο-ποία είναι δυνατό να υπάρξει η κοινωνικότητα.

Ο φόβος μπροστά στον πόνο ωθεί τους ανθρώπους στην επικύρωση του συμβολαίου. Ωστόσο, όπως κάθε συμφωνία έτσι και αυτή η σύμβαση μπορεί να προσβληθεί. Από τη μία στιγμή στην άλλη μπορεί να καταγγελθεί, να αποδοκιμαστεί, να καταργηθεί. Μερικοί, έτσι λέει ο μύθος, υπέγραψαν προ-φανώς παρά τη θέλησή τους, ίσως εξαιτίας κάποιας διάθε-σης της στιγμής ή για χάρη κάποιου βραχυπρόθεσμου οφέ-λους. Αλλά ακόμα κι αν όλοι ήταν βαθύτατα πεισμένοι για την αξία της σύμβασης, τι θα εγγυόταν τελικά την ιαχή και τη δε-σιμευτικότητα της; Χωρίς την προστασία του ξίφους δεν υ-πάρχει συμβόλαιο. Η ρύθμιση χρειάζεται επιτήρηση, ο κα-νόνας επιτήρηση. Δεν μπορεί κανείς να στηριχτεί στις αξίες. Αυτές δεν είναι λογότερο αμφισβητήσιμες από τους κανόνες που δικαιολογούν. Οι άνθρωποι των πρώτων εποχών ήταν αρκετά έξυπνοι για να μη στηρίζονται σε αρχές. Παρόλο που η ανάγκη είχε οξύνει την αίσθησή τους για τα ηθικά τους κα-θήκοντα, δεν πίστευαν σε έσχατες βεβαιότητες. Τι τους έμε-νε να κάνουν; Η απάντηση του μύθου είναι παύση. Με-τά το κοινωνικό συμβόλαιο ακολουθεί το συμβόλαιο της κυ-ριαρχίας. Το μονοπώλιο της βίας ζητά να αντισταθμίσει την ηθική αστάθεια και να ανακαταεί την εποχρία. Ο μύθος σιωπά γύρω από τη μορφή του κράτους. Μιλάει απλώς για ε-κλεγμένους αντιπροσώπους, για μια πράξη εξουσιοδότησης, όχι για σφετερισμό ούτε για απόλυτη κυριαρχία. Οι άνθρω-

ποι αφήνουν τα όπλα τους και αναθέτουν στους αντιπροσώπους τους τη δημιουργία της τάξης. Προκειμένου να εδραιώσουν την ενότητά τους και να αποσοβήσουν τον κίνδυνο, παραιτούνται από τα μέσα της αυτοάμυνας τους και παραδίδουν το όπλο και τη φωνή τους στους αντιπρόσωπους της γενικής θέλησης. Ξεπερνούν την κατάσταση του πόνου εκκλόνοντας μερικούς ως προστάτες της ασφάλειας, ως κύριους της βίας.

Δεν γνωρίζουμε αν κάποιος προέβλεψε τις συνέπειες. Ο μύθος σιωπά και γι' αυτό. Κάνει όμως αυστηρό απολογισμό του αντήκτου της τάξης. Ο φόβος επιστρέφει εκ νέου, αυξάνεται, αλλάζει υπόβαθρο και μορφή. Η βία καθόλου δεν εξαλείφεται, αλλάζει μόνο πρόσωπο. Αρχικά οι άνθρωποι πολεμούσαν μεταξύ τους μέχρι να νικήσει κάποιος ή να παραιτηθούν και οι δύο εξαντλημένοι. Ήταν ένας κόσμος αμειβοί, άμεσου φόβου. Η αντίσταση δεν ήταν μάταιη. Το πλεονέκτημα του ενός σε σωματική δύναμη αντισταθιζόταν από την πανουργία, το θάρρος ή την επιδεξιότητα του άλλου. Ακόμα κι ο δυνατός έπρεπε να φοβάται τον αδύνατο, και ο επιτιθέμενος ήταν τρωτός. Ο σύσχετισμός των δυνάμεων είναι πολύ διαφορετικός, όταν η βία βρίσκεται αποκλειστικά στα χέρια της καθεστωτικής εξουσίας. Η αντίσταση δεν έχει πια πιθανότητες επιτυχίας. Ο αγώνας ενάντια στην αρχή είναι χαμένος πριν ξεκινήσει, εκτός κι αν ενωθούν όλοι και καταλάβουν μαζί τα ανάκτορα και την αποθήκη των όπλων. Διαφορετικά η τάξη της καταπίεσης είναι απρόσβλητη. Η κυριαρχία αντικαθιστά την αστάθεια, πανταχού παρούσα απειλή με τη συγκεκριμένη, ακαταμάχητη φοβέρα. Μετατρέπει τους ισάξιους αντίπαλους των πρώιμων χρόνων σε ανήμπορα θύματα της δίκης και της τιμωρίας, του βασανιστι-

ρίου και της εκτέλεσης. Αν και έχει την απιστολή να μετατρέψει το φόβο σε υπακοή, συντηρεί παραπέρα το φόβο του θανάτου των ανθρώπων. Γι' ο καθεστώς της τάξης δημιουργεί τον υπήκοο, τον κονφορμιστή, τον περιθωριακό – και το ανθρώπινο θύμα που προσφέρεται θυσία στο Θεό του κράτους.

Ο μύθος νοιάζεται ελάχιστα για τις διαφορές μεταξύ των μορφών της κυριαρχίας. Αντιπαρέχεται τις διαφορές μεταξύ τρομοκρατίας και δικαίου, μεταξύ αυθαιρεσίας και νόμου, μεταξύ ολοκληρωτικών και δημοκρατικών συστημάτων. Η καταπίεση ανήκει στην ουσία κάθε κυριαρχικής τάξης. Για το μεμονωμένο άτομο έχει μικρή διαφορά από ποια εξουσία καταπιέζεται. Με την υπογραφή του κρατικού συμβολαίου, η ιστορία οδηγεί κατευθείαν στη δεσποτεία του νόμου, χωρίς παρακαμπτήριο, χωρίς διακλαδώσεις ή κάποιον παράλληλο δρόμο, χωρίς επιστροφή. Ο μύθος αγνοεί την ποιότητα των εξελξεων και των μορφών, τις καταστάσεις στασιμότητας ή τις οπισθοδρομήσεις.

Τι σημαίνει αυτή η αποσιώπηση των διαφορών; Ο μύθος μάς μιλάει προφανώς για τη βασική δομή της κυριαρχίας. Κάθε κυριαρχία στηρίζεται τελικά στην αυθαιρεσία και στο φόβο του θανάτου. Τα απόλυτα και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα δεν είναι μορφές εκφυλισμού. Απλώς οδηγούν στα άκρα αυτό που αποτελεί έτσι κι αλλιώς την αρχή της κυριαρχίας. Ακόμα και ο νόμος που οι αντιπρόσωποι εκδίδουν για το καλό όλων, στηρίζεται τελικά σε μια πράξη αυθαιρεσίας, σε μια πράξη του θέτειν.⁴ Και ο νόμος αποκατά διαφέρει ισχύ μόνο όταν επιβάλλεται πραγματικά, αδιάλειπτα, στην ανάγκη με τη βία. Δεν υπάρχει κυριαρχία που να μην καλύπτεται από τα όπλα. Η ξιφολόγη ανήκει στον βασικό της εξοπλισμό. Εφόσον δεν θέλει να αυτοκαταργηθεί, η κυριαρχία έχει α-

μα και οι βασιλείς και οι πρόεδροι, που εναλλάσσονταν μεταξύ τους στη διεύθυνση των κρατικών υποθέσεων, έβλεπαν τον εαυτό τους ως υπηρέτη του λαού. Το ότι η βία αυξανόταν διαρκώς είχε να κάνει μάλλον με το ίδιο το εγχείρημα της τάξης. Η εκστρατεία ενάντια στην παρέκκλιση, ο εκπομπισμός των περιθωριακών, η δίωξη των ξένων, όλα αυτά προβλέπονταν ήδη στην ιδρυτική πράξη της κυριαρχίας. Τάξη δεν σημαίνει μόνο παρατήρηση από τη βία, άμβλυνση των ερδών, αμείνιση μόνο παραστά στα διλήμματα. Τάξη δεν σημαίνει μόνο πόφαση μπροστά στα διλήμματα. Τάξη δεν σημαίνει μόνο συντονισμό της εργασίας, σχεδιασμό των κοινωνικών σχέσεων, διοίκηση της καθημερινότητας. Η τάξη είναι πάνω απ' όλα συμμόρφωση και ομοιογένεια. Οι κανόνες θα πρέπει να τηρούνται και η τήρηση των κανόνων πρέπει να ελέγχεται και εν ανάγκη να αποσπάται με τη βία. Οι κανόνες ισχύουν για όλους ανεξαιρέτως. Κάνουν τους πάντες ίσους, ίσους ενώπιον του νόμου και ίσους σύμφωνα με το νόμο. Τάξη σημαίνει ορισμός των κανόνων και της κανονικότητας, παραγωγή και ομοιομορφία, αποκλεισμός και καταπίεση κάθε διαφορετικότητας.

Με ποιες πρακτικές εργάζεται η τάξη; Ο μύθος ονομάζει λίγες μόνο και γι' αυτό χρειάζεται συμπλήρωση. Κατ' αρχάς είναι οι ανάμικτες, αδιόρατες μέθοδοι. Στον καθένα αποδίδεται μια θέση, ένας τόπος για να ζήσει και να εργαστεί. Πού και πού οι άνθρωποι μπορούν να αλλάξουν θέσεις, μερικοί ανέρχονται, άλλοι πρέπει να αποχωρήσουν. Όποιος διαταράσσει την κανονικότητα εξοβελίζεται σε αποκλεισμένες περιοχές. Όποιος ακολουθεί τις εντολές μπορεί να κινείται ελεύθερα στον δημόσιο χώρο. Και όποιος διαπρέπει ιδιαίτερα στη συμμόρφωση κερδίζει μια από τις πρώτες θέσεις στην ετήσια γιορτή της κυριαρχίας. Επιπλέον, στον

καθένα αναγνωρίζεται ένας χρόνος, ένας χρόνος γέννησης, ένας χρόνος εκπαίδευσης και επαγγελματικής κατάρτισης, εργασίας και σχολής, ένας χρόνος των μεταβάσεων, των αλλαγών κοινωνικής θέσης και ομάδας, ο έσχατος χρόνος της αποδημησης εις Κύριον. Οι συντελεγμένες προόδοι ελέγχονται κατά τη διάρκεια ολόκληρης της ζωής. Η τάξη διαμορφώνει τους ανθρώπους και προωθεί τις ικανότητές τους, διδάσκει, κατευνάζει, διαποτίζει ιδεολογικά. Αυτή η υποχρέωση της εκπαίδευσης δικαιολογείται με βάση την υπόθεση ότι η διδασκαλία θα οδηγήσει κάποια μελλοντική στιγμή στην επίγνωση. Καθένας οφείλει να συμμετάσχει στον Ορθό Λόγο, να υποβληθεί τα κριτήρια, να μάθει τα καθήκοντά του ως πλησίον και υπήκοος. Καθένας οφείλει να γίνει ένα ολοκληρωμένο μέλος της κοινότητας των ανθρώπων, με τον ίδιο τρόπο όπως και όλοι οι άλλοι. Η εξουσία της πειθαρχίας εισδύει μέχρι και στις κινήσεις του πνεύματος, της ψυχής και του σώματος.⁵ Οι άνθρωποι μαθαίνουν πώς πρέπει να περπατούν, να στέκονται και να κάθονται, μαθαίνουν τις χειρονομίες της αυτοπαρουσίασης και τους μορφοισμούς της έκφρασης, μαθαίνουν ποια συναισθήματα αρμόζουν και ποια όχι. Στο τέλος καθένας πιστεύει, σκέφτεται και λέει το ίδιο με τους άλλους. Καθένας δεν αρθρώνει αντίλογο, κανένας δεν παρυστρατεί, κανένας δεν διαταράσσει την εσωτερική ενότητα, πουθενά δεν υπάρχει απιστία και ιδιογνωμοσύνη. Η τάξη διαμορφώνει τους ανθρώπους όπως πρέπει, ώστε ν' ακολουθούν χωρίς αντίλογο τις εντολές και τις συνηθειές. Η κυριαρχία είναι ο πρώτος θεράπων του πολιτισμού. Κατασκευάζει έναν ομοιογενή κόσμο αντιλήψεων, όπου οι κυρίαρχες σκέψεις είναι οι σκέψεις της κυριαρχίας. Στα εργαλεία της καθεστωτικής εξουσίας δεν συγκαταλέ-

νόγκη τη βία, προκειμένου να συντηρήσει τον εαυτό της, και μάλιστα γενικότερα είναι κυριαρχία μόνο στο βαθμό που διαθέτει αυτό το μέσο. Αναγνώριση και νομιμότητα αποκτά μόνο στο βαθμό που εγγυάται πραγματικά την τάξη. Το έσχατο θεμέλιο της κυριαρχίας δεν είναι η πίστη στη νομιμότητα της. Αυτή μπορεί με την πρώτη ευκαιρία να διαψευστεί.

Το έσχατο θεμέλιό της είναι μάλλον ο φόβος προστά στη βία, προστά στο θάνατο. Η αναγνώριση στηρίζεται τελικά στην αποτροπή. Ο δούλος σέβεται και υπακούει τον κύριο, επειδή μπορεί να θανατωθεί. Οι άνθρωποι παραιτούνται από τη μεταξύ τους βία, επειδή φοβούνται την καταστροφική δύναμη της αρχής. Προκειμένου να επιβιώσουν, ακολουθούν τη διαταγή και μετουσιώνουν την εξουσία σε αυθεντία. Έτσι, η κυριαρχία αποσβεσθεί την κοινωνική βία διδάσκοντας στον καθένα το φόβο προστά στη βία της.

Το κόστος είναι τεράστιο. Στο βωμό της τάξης θυσιάζονται οι ελευθερίες – καθώς και αναξίτητες ανθρώπινες ζωές. Ο φόρος αίματος των κρατών είναι ανυπολόγιστος. Το ιστορικό χρονικό τους δεν είναι αυτό της ειρήνης και του πολιτισμού. Είναι μια ιστορία προϋούσας καταστροφικής ισχύος. Επιδρομές, πόλεμοι, διώξεις υπό τη σημαία της κοινωνικής ενότητας και ισότητας, αυτό είναι το αντίτιμο της εσωτερικής κατάπαυσης του πυρός. Η ιδεολογία του μονοπωλίου της βίας, που διακηρύσσεται ακάματα από αφιερωμένους κήρυκες της εξουσίας, εξοραίζει αυτόν τον αργητικό απολογισμό της ιστορίας των κρατών. Οι άνθρωποι εξαγοράζουν την προστασία τους από τον πλησόν μέσω της εθελοντικής υποδούλωσης, μέσω της αδυναμίας και της υποταγής τους. Ωστόσο, όσο λίγο τους προστάτευε το κοινωνικό συμβόλαιο από τις παραβιάσεις, εξίσου λίγο περιορίζει το κρατικό συμβόλαιο

τη βία. Αντιθέτως: Η βία αναπροσανατολίζεται, συγκεντρώνεται, αναπτύσσεται παρ'απείρα, αποκτά πρωτόγνωρη δύναμη κρούσης. Τώρα μόνο οι προσπάτες διαθέτουν όπλα. Μόνο αυτοί έχουν στο πλάι τους αφαιωμένα στρατεύματα βοηθών και θεσμούς που επιβάλλουν την τάξη και διευθύνουν τη ζωή των ανθρώπων. Το δόγμα του συμβολαίου επανέχεται στο υψηλότερο επίπεδο του κρατικού συμβολαίου. Είναι σαν ο ιστορικός χρόνος να ακολουθεί την ίδια διαδρομή. Γιατί ποιος εγγυάται ότι δεν θα υπάρξει κατάχρηση της εξουσίας; Ποιος προστατεύει τους υπηκόους από τους αντιπρόσωπους που διολισθαίνουν στη φρικωδία, στην παρόνοια, στη δολοφονική μανία; Ποιος τιθασεύει τους πολεμιστές, ποιος επιβλέπει τους φύλακες, ποιος εξασφαλίζει την τήρηση του γράμματός του νόμου, όταν είναι οι κήρυκοι των όπλων αυτοί που καθορίζουν τις βασικές αρχές του συντάγματος; Αρκεί μια κίνηση, για να τεθούν αυτές οι αρχές εκτός ισχύος. Η κυριαρχία οφείλει να περιορίσει τη βία, αλλά ουσιαστικά την κλιμακώνει σε ακραίο βαθμό. Δεν υπάρχει διέξοδος απ' αυτό το ιστορικό αδιέξοδο. Το εγχείρημα της τάξης οδηγεί τους ανθρώπους κατευθείαν σε μια απερίοριστη πρόοδο της βίας.

Αιτία του ότι το νόημα της τάξης μετατράπηκε στο αντίθετό του δεν ήταν μια πράξη σφετερισμού. Ούτε και είχε να κάνει με τις αμαρτίες και τα ελαττώματα των αντιπροσώπων και των βοηθών τους. Ο καθένας έκανε τη δουλειά του όπως του την είχαν αναθέσει, ευσυνειδήτητα, με διαφάνεια, σύμφωνα με το πνεύμα της τάξης. Όλοι τους ήταν πιστοί υπηρέτες της κοινότητας, από τον μικρότερο υπηρέτη και στρατιώτη μέχρι τον υψηλότερο στρατηγό και υπουργό. Καθένας τους πίστευε ότι αυτό που έκανε το έκανε για το καλό όλων. Ακό-

γεται μόνο το ξίφος, αλλά και το βιβλίο, ο μύθος και η ιερατική ράβδος.

Άλλες πρακτικές κυριαρχίας αφορούν τον εξοπλισμό της ζωής, την παραγωγή των αγαθών, την καλλιέργεια της γης. Το κρατικό συμβόλαιο περιέχει μια ρήτρα της αντισταθμιστικής αδικίας. Οι υπήκοοι εργάζονται για τους κυρίους που τους προστατεύουν. Συντηρούν και εφοδιάζουν το κράτος που τους στερεί την ελευθερία. Πληρώνουν φόρους, για να το διατηρήσουν λειτουργικά αποτελεσματικό. Σαν αντίταλ- λειγμα, οι προστάτες φροντίζουν για τη διατήρηση της ζωής και την αύξηση της ευημερίας. Αναπτύσσουν την εργασία και το εμπόριο, διανέμουν χρήματα και αγινιά, και όταν δημιουργείται ο κίνδυνος της εξάντλησης των πόρων στέλνουν τους πολεμιστές να βρουν αλλού λεία ή να κυριεύσουν ξένη γη. Η τάξη της εργασίας δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς καταναγκασμό, για να παραταθεί η ύπαρξή της και να εξασφαλιστεί η συνέχειά της, επειδή ακριβώς η εργασία είναι μόχθος, φόρτος που οι άνθρωποι απεχθάνονται να αναλαμβάνουν από μόνοι τους. Το καθεστώς της κοινωνίας της εργασίας εξαλείφει τις ατομικές ιδιοτροπίες και τις απρόβλεπτες συμπεριφορές. Προσαρμόζει τους σκοπούς της ζωής στην παραγωγή. Παρόλο που αποτελεί απλώς ένα μέσο αυτοσυντήρησης, η εργασία ανάγεται σε ύμνο στο αγαθό.⁶ Δεν υπηρξε τίποτα τη ζωή, αλλά αντίθετα η ζωή υπηρετεί την εργασία. Οργανώνεται με τρόπο ώστε να χρησιμοποιεί στην εργασία. Οι άνθρωποι οφείλουν να αναζητήσουν την ευτυχία τους, την προκαθορισμένη τους σωτηρία στην εργασία. Όποιος παρβαίνει αυτήν την εντολή ή της αντιτίθεται περνάει στην τάξη των άχρηστων και των περιττών, που όντας στο περιθώριο της κοινωνίας δεν έχουν ούτε το ψωμί της μέρας. Όποιος δεν

εργάζεται δεν τρώει, αυτή είναι μια ακόμα καθοδηγητική αρχή της καθεστωτικής εξουσίας.

Η πειθώ και η επιτήρηση δεν αρκούν συνήθως για την εξασφάλιση της ομοιομορφίας. Η καθεστωτική εξουσία παίρνει άμεσα μέτρα για να κρατήσει ξύπνιο το φόβο, μερικές φορές ακολουθώντας το νόμο, άλλες φορές αυθαιρετώντας ελεύθερα. Επιβάλλει κοινωνικές, υλικές και φυσικές ποινές. Οι περιθωριακοί γίνονται αντικείμενο περιφρόνησης, φυλακίζονται ή εκδιώκονται. Η ενσωμάτωση και ο αποκλεισμός ήταν πάντα τα μέσα της επιβολής του κοινωνικού. Έχουν ως συνέπεια τον κοινωνικό θάνατο. Η υλική βλάβη, η απαλλοτρίωση ή η καταστροφή της ιδιοκτησίας δεν είναι λιγότερο αποτελεσματικές. Στερούν τον άνθρωπο από τα μέγιστα της ύπαρξης, της επιβίωσης. Ωστόσο, το πιο τελεσφόρο μέτρο είναι η σωματική προσβολή. Μπορεί κανείς να αποχωριστεί εν ανάγκη την κοινωνική του ομάδα ή τα υλικά αγαθά, όχι όμως και το κορμί του. Η φυσική βία είναι η πιο ισχυρή επιβεβαίωση της εξουσίας. Θίγει το θύμα κατευθείαν στο κέντρο της ύπαρξής του, στο σώμα του. Κάμία γλώσσα δεν διαθέτει μεγαλύτερη πειθώ από τη γλώσσα της βίας. Η τελευταία δεν χρειάζεται μετάφραση και δεν αφήνει ανουκά ερωτήματα.⁷ Πουθενά η εξουσία δεν έχει τόση ενεργό δύναμη, πουθενά δεν είναι τόσο πραγματική. Κάμία άλλη πράξη δεν δείχνει τόσο δραστηνά την ανωτερότητα του κυρίου έναντι του δούλου. Με την επιβολή της βίας αναγκάζεται κανείς να νιώσει την εξουσία στο ίδιο του το κορμί. Αυτός είναι ο λόγος που, παρ' όλη την πλατιά συμμόρφωση, η κυριαρχία δεν παραιτείται από τη βία. Ναι μεν η βία δημιουργεί βραχυπρόθεσμα αταξία. Όμως συγχρόνως νομιμοποιεί την εξουσία μέσω του ότι αποτελεί ένα απόφορο γεγονός. Και

ενισχύει την ανάγκη για στήριξη και προστασία. Πολλοί άνθρωποι θέλουν επίσης να μπορούν να επιδοκιμάζουν αυτό που πρέπει να υιοθετούν. Θέλουν να νιώθουν νομιμοφροσύνη και να πιστεύουν στην αυθεντία στην οποία είναι υποταγμένοι. Γι' αυτό όμως είναι σκόπιμο να τους θυμίζει κανείς τότε-πότε, όταν ο κίνδυνος είναι μικρός, αυτό που πρέπει να υπομένουν και να φοβούνται. Η βία της κυριαρχίας έχει μια δεσμευτική δύναμη. Είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια ποινή για τη διάπραξη κάποιου αδικήματος. Είναι η πρωτογενής έκφραση της απαράφιαστης, αξιολάτρευτης εξουσίας. Η βία κρατά το θάνατο παρόντα, διατηρεί το φόβο του θανάτου, στον οποίο στηρίζεται η αυθεντία της εξουσίας.

Το έργο της τάξης δεν τελειώνει ποτέ. Όλα τα πράγματα, τα πρόσωπα και τα συμβάντα πρέπει να καταγραφούν, να καταταξιολογηθούν, να ταξινομηθούν και να συνδεθούν μεταξύ τους με τρόπο ώστε να λειτουργούν ως παράγοντες ενός ευρύτερου σχεδιασμού. Το ακαθόριστο, το ανοίκειο, το πολύσημο πρέπει να τακτοποιηθεί με τρόπο ώστε να ενσωματωθεί σ' αυτόν. Το όνειρο της τάξης είναι το όνειρο της ολοκληρωτικής εξάλειψης της αμφισημίας,⁸ το όνειρο της απόλυτης διαφάνειας, της κρυστάλλινης κοινωνίας. Τίποτα δεν πρέπει να ξεφεύγει από το μάτι των φυλάκων, γιατί ακόμα και το μικρότερο συμβάν θα μπορούσε να αποτελέσει το σπέρμα της οπισθοδρόμησης. Θα μπορούσε να φουντώσει, θα μπορούσε να πολλαπλασιαστεί και να υπονομεύσει εκ των έσω το με κόπο στημένο οικοδόμημα. Γι' αυτό τοποθετούνται παντού όργανα, τα οποία ακούραστα καταγράφουν και μεταφέρουν στοιχεία. Η τάξη τείνει προς τη χωρίς κενά γνώση, γιατί μόνο η απόλυτη γνώση εγγυάται την απόλυτη προστασία. Κάθε συμβάν που θα μπορούσε να αναγγείλει το χά-

ος καταπολεμείται. Όμως δεν είναι η ίδια η τάξη αυτή που δημιουργεί διαρκώς το φόβο μπροστά στο χάος, που παράγει η ίδια την εικόνα του εχθρού της; Κάθε κανόνας που εκδίδει δεν ρυθμίζει μόνο το βίωμα και τη συμπεριφορά, πάνω απ' όλα συγκροτεί την παράβαση που πρέπει να εντοπιστεί και να τιμωρηθεί. Ό,τι δεν υπάγεται σε κάποια κατηγορία ή κανόνα δεν μπορεί να αποτελεί παρέκκλιση. Ο κανόνας είναι αυτός που ορίζει το φυσιολογικό και το ανώμαλο. Το ίδιο το μέτρο παράγει τις αφορμές, εναντίον των οποίων στρέφεται. Και δημιουργεί διαρκώς νέες περιπτώσεις που απαιτούν τη λήψη νέων μέτρων. Το εγχείρημα της τάξης δεν οδηγεί μόνο σε μια διαρκή πρόοδο της βίας, οδηγεί ευθέως σε μια ανεξάντλητη πρόοδο της ρύθμισης, σ' ένα σιδηρένιο κλούβι του νόμου, όπου κάθε συμβάν, κάθε άνθρωπος έχει τη θέση του, κάθε τάξη τον τομέα της, κάθε άτομο το κελί του. Η ουστοπία της τάξης αποβλέπει στην ολοκληρωτική εξάλειψη της ελευθερίας. Το ιδανικό της είναι η κοινωνική μηχανή και το μόνο που απομένει είναι να επισκευάζεται και να ρυθμίζεται από καιρό σε καιρό. Όμως αυτό θα σήμαινε, στις έσχατες συνθήκες του, όχι μόνο το θάνατο του ανθρώπου ως ζωντανού όντος που δρα και αισθάνεται, θα σήμαινε το θάνατο του κοινωνικού εν γένει, ακόμα και της κοινωνικής κυριαρχίας.

Όπως αναπτύσσεται προς τα μέσα, έτσι η τάξη αναπτύσσεται και προς τα έξω. Δεν ανέχεται τίποτα εκτός από τον εαυτό της. Ακόμα και ο θνητός θεός δεν επιτρέπεται άλλους θεούς στο πλάι του. Η τάξη είναι έγκυρη και γι' αυτό πρέπει να ισχύει για όλους, για φίλους και εχθρούς, για ολόκληρο τον κόσμο. Η ιδέα της τάξης περιέχει μια αποστολή που ζητά την εξάλειψη οποιουδήποτε διαφορετικού. Ο μπεριγιαλισμός προ-

διαγράφεται στον οικουμενισμό της αρχής της ενότητας. Το διαφορετικό προκαλεί άμεσα την επίθεση. Είναι μια διαρκής πηγή σχετικοποίησης, αβεβαιότητας και κινδύνου, η οποία πρέπει να αποξηρυνθεί γρήγορα. Κάθε δεύτερη εξουσία υποσκάπτει την αξίωση της τάξης να περικλείει τα πάντα. Μια ξαφνική επίθεση και ο εσώτερος σκελετός της τάξης κινδυνεύει να καταρρεύσει. Οι εκστρατείες των κρατών δεν υποκινούνται μόνο από τη μανία της κατάκτησης, αλλά και από τον υπολογισμό της πρόληψης και την ιδέα του οικουμενισμού. Η παραίτηση από τη βία στο εσωτερικό δεν ισχύει για την επέκταση προς τα έξω. Όποιος ζει από την άλλη πλευρά των συνόρων, υπάρχει εκτός της κοινωνικής τάξης. Είναι ξένος ή εχθρός. Πρέπει να υποταχτεί, να προσηλυτιστεί ή να εξοντωθεί. Γι' αυτό στον πόλεμο προς τα έξω επιτρέπονται τα πάντα.

Η καταπίεση και η επέκταση καθορίζουν τις μορφές βίας της κυριαρχικής τάξης. Απαιτούν τη συγκεντρωμένη επιπρόσθετη των διαθέσιμων μέσων. Το κράτος δεν αρκείται στην άγρια φρόνη και στην τελετουργική βία, όπως συνήθιζόταν στις αρχαϊκές συνθήκες. Η επιταγή της τάξης ισχύει και για τη βία. Η δημόσια παράσταση της εκτέλεσης ακολουθεί τους κανόνες της σκηνοθεσίας. Τα βασανιστήρια διεξάγονται τακτοποιημένα με τα κατάλληλα χτυπήματα, χρησιμοποιώντας τη γνώση του ανθρώπινου σώματος. Η παραφορά της μάχης υποτάσσεται στον στρατηγικό υπολογισμό της πολεμικής τέχνης. Η βία δεν πρέπει να διευθύνεται από το θυμό, την εκδίκηση και το θράιβο, αλλά από το πνεύμα και τη σοφιστικότητα. Η επιλογή των μέσων δεν καθορίζεται με βάση τον αυθορμητισμό της στιγμής, αλλά με βάση τον υπολογισμό και τη διορατικότητα. Οι δολοφόνοι και οι φονιάδες

εκπαιδεύονται ως τεχνίτες των όπλων, ως εργάτες της βίας που χειρίζονται τις πολεμικές συσκευές και εντάσσονται στην ιεραρχία των εντολών. Ο στρατιώτης αντικαθιστά τον πολέμιο, ο στρατηγός τον πολέμαρχο. Η κρατικοποίηση της βίας σημαίνει τον εξορθολογισμό, την ένσκηνη ανάπτυξη των καταστροφικών δυνάμεων.

Παρ' όλα αυτά, τα πάθη της βίας δεν εξαφανίζονται εντελώς. Ούτε το κράτος μπορεί να παρατηθεί από τις παλιές ενομήσεις. Θέτει τις παρορμήσεις στην υπηρεσία του και κατά περίπτωση τις αφήνει ελεύθερες. Πίσω από τον έμπιστο στρατιώτη κρύβεται ο άγριος πολεμιστής, η οργανωμένη αστυνομική έφοδος παροξύνεται από τις βιαιοπραγίες μιας συμμορίας του δρόμου, η ψυχρή θηριωδία του εκτελεστή αποκαίει ορμή από τη ζέση της υπερβολικής πράξης. Γενικά η παρορμητική βία είναι ελλειψής, συχνά σπάταλη, ωμή στα μέσα της και περιορισμένη ως προς την εμβέλειά της· αντίθετα η ορθολογική βία είναι διαρκής, εντατική, στη σωστή δόση. Όμως η διάνοια κερδίζει την ενέργεια που της λείπει μέσω του πάθους και το πάθος αποκατά την ακρίβεια που του λείπει μέσω του υπολογισμού. Και οι δύο αρχές μαζί αιξάνουν απεριόριστα τις καταστροφικές δυνάμεις.

Με το χρόνο, η τάξη εξελίχθηκε σε ένα πλατύ σύνολο κανόνων. Οι άνθρωποι κλείστηκαν σε ένα κέλυφος πολιτικής αποξένωσης. Οι αντιπρόσωποι απομακρύνονταν όλο και περισσότερο από τους εγκογείς και τους προστατευόμενους τους. Προκειμένου να επεξεργάζονται όλες τις λεπτομέρειες με τον καλύτερο τρόπο, κατένευαν τις εργασίες και τη γνώση, έτσι ώστε στο τέλος κανένας δεν είχε συνολική εικόνα όλων των στοιχείων, ούτε καν οι αξιωματούχοι που κατείχαν τις υψηλότερες θέσεις. Το τι ήθελαν οι υπήκοοι που

τους είχαν εξουσιοδοτήσει κάποτε, μάλιστα το αν ήθελαν εν γένει ακόμα κάτι μετά απ' όλα τα χρόνια του πειθαναγκασμού, αυτό διέφευγε των προσπαθειών. Ακόμα και στις επιήσεις γιορτές, στις οποίες η κυριαρχία επιβιβαιωνόταν με πομπώδη τρόπο, οι άνθρωποι πήγαιναν χωρίς ενθουσιασμό. Μόνο στους καιρούς έκτακτης ανάγκης, όταν καλούνταν στον πόλεμο ή σε μια εκστρατεία εναντίον ξένων, η πλειοψηφία συγκεντρωνόταν και γιόρταζε την ενότητά της. Το βαρύ φορτίο της κυριαρχίας δεν άλλαζε ούτε με την εκθρόνιση των αντιπροσώπων. Το οικοδόμημα των θεσμών επιζούσε μετά από κάθε αλλαγή προσαπικου. Μερικές φορές, σε καιρούς πείνας ή μετά την επιστροφή νικημένων στρατιωτών, δημιουργούνταν σύντομα επείσοδια ταραχών. Εκ των υστέρων, οι αρχειοφύλακες ονόμαζαν τέτοια γεγονότα «επαναστάσεις». Συνήθως τελείωναν με την αντικατάσταση μερικών αντιπροσώπων και την εισαγωγή νέων θεσμών, που αναλαμβάναν εκείνες τις υποθέσεις τις οποίες είχε αγνοήσει η παλιά τάξη. Τέτοια περιστατικά δεν σταματούσαν την πορεία της κυριαρχίας, αλλά μάλλον την επιτάχυναν. Οι επαναστάσεις δεν ανέτρεπαν τίποτα. Ήταν περιστάσεις στις οποίες το παλιό συμβόλαιο της κυριαρχίας ανακαλούνταν στη μνήμη, ανανεωνόταν, ενίοτε μάλιστα συμπληρωνόταν με μερικές παραγράφους. Τα συνθήματα των στασιαστών δήλωναν την επιθυμία για φοιμή και ειρήνη, για δικαιοσύνη, αλλά όχι για ελευθερία. Έτσι τελικά οι επαναστάσεις εξασφάλιζαν απλώς τη συνέχιση της τάξης. Οι βοηθοί αποκτούσαν νέες στολές, οι απεσταλμένοι νέους χώρους συνάθροισης, οι αξιωματούχοι νέα ανάκτορα. Οι αντίπαλοι κηρύσσονταν εχθροί, εκδιώκονταν εκτός χώρας ή τους κρεμούσαν στην κεντρική πλατεία. Οι φυλακές, οι γαλέρες και οι χώροι εξορίας γέμιζαν για λί-

γο καιρό, μέχρι να καταλάβουν όλοι ότι η νέα τάξη δεν ήταν παρά η συνέχεια της παλιάς.

Έτσι περνούσε ο καιρός της κυριαρχίας, μέχρι τη στιγμή που οι άνθρωποι την μπλούχισαν. Η ιστορία τελειώνει με έναν τελευταίο ξεσηκωμό, με το κάψιμο του συμβολαίου, με την καταστροφή του πολιτισμένου κόσμου. Η τελευταία εξέγερση δεν στρέφεται ενάντια στο παλαιό καθεστώς, αλλά ενάντια στην αρχή της τάξης εν γένει. Με φωνές διασχίζουν την πόλη και την επαρχία και καταστρέφουν ό,τι θα μπορούσε να τους θυμίσει το παλαιό καθεστώς. Ξαφνικά ο φόβος έχει χαθεί. Η σφαγή είναι μια πράξη αυτοαπελευθέρωσης. Ο καθεσμός είναι κύριος του εαυτού του και ο καθεσμός απολαμβάνει τη νέα ελευθερία. Επιτέλους μπορεί να κάνει αυτό που θέλει, μπορεί να πάει όπου θέλει, για πρώτη φορά όπου του κάνει κέφι. Άκροστο μίσος έρχεται στην επιφάνεια, το μίσος ενάντια στην κυριαρχία, ενάντια σ' αυτούς που την υπηρετούσαν. Η γιορτή της βίας αποδεσμεύει τεράστιες δυνάμεις. Η δομή της υπακοής διαλύεται. Απαλλαγμένοι από κάθε δεσμό, μερικοί φτιάχνουν μικρές ομάδες και τριγυρίζουν πλαστολογώντας. Κανένας δεν μπορεί να τους σταματήσει. Ανακαλύπτουν τη φωτιά, την εξουσία της φωτιάς, Κανένας νόμος, καμία ηθική και κανένας πολιτισμός δεν δένει πια τους ανθρώπους μεταξύ τους. Ανακαλύπτουν ένα εντελώς νέο κοινό στοιχείο, την εμπειρία της συλλογικής καταστροφής, της καταδίωξης και του φόνου. Η βία της τάξης μετατρέπεται σε άγρια βία των ορδών. Όλοι είναι πάλι ίσοι μεταξύ τους.

Δεν υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε αυτήν την τελευταία πράξη στην ιστορία της βίας ως πρόοδο, συνάδοντας έτσι με

την κραυγή θριάμβου της αναρχίας. Το μήνυμα της μυθολογικής αφήγησης δεν αφήνει περιθώρια αισιοδοξίας. Δεν φαντάζεται το τέλος της βίας, αναφέρεται απλώς στις αλλαγές των μορφών της μέχρι το τέλος του κόσμου. Η βία είναι πάντα το πρότερο. Η τάξη δεν είναι άλλο από τη συστηματοποίησή της. Η κυριαρχία δεν φέρνει την ειρήνη, απλώς υπηρετεί την επιθυμία του στοργυλέματος, της κατάκτησης, της εξομίωσης, της ενσωμάτωσης. Δεν είναι το πεδίο της ηθικότητας και του πολιτισμού. Και αποτελεί μικρή παρηγοριά το γεγονός ότι η αρχή και το τέλος της αφήγησης χάνονται στο χώρο του πλασματικού. Κανένα κράτος δεν δημιουργήθηκε ποτέ μέσω σύμβασης και συμβολαίου. Η ιδρυσή τους συνοδεύτηκε τις περισσότερες φορές από πράξεις σκληρής βίας και υποταγής. Το μονοπώλιο της βίας εδραιώθηκε με δάκρυα και αίμα. Ποτέ οι άνθρωποι δεν πέτυχαν μια συνάντηση που θα μπορούσε να τους απελευθερώσει από το φόβο και την απελπισία τους. Γιατί τόσο στην εποχή πριν όσο και μετά την εγκαθίδρυση της κυριαρχίας δεν έλειψε η βία. Είναι εποχές ανεπιτόστων φρικωδών. Σίγουρα αποτελεί θρόλο το ότι οι κληρονομήτες και οι τροφολέκτες της προϊστορίας πολέμου διαρκώς μεταξὺ τους, όλοι εναντίον όλων. Ο αρχαϊκός πόλεμος, ο τελετουργικός όπως και ο ανεξέλεγκτος, διεξαγόταν από φυλές, ορδές και συμμορίες, όχι από άτομα. Όμως το ίδιο παραπλανητική είναι η ιδέα ότι στους φυσικούς παραδείσους κυριαρχούσε κάποτε η φιλειργενική ολότητα όλων των πλευρών. Η νοσταλγία των απαρχών δεν είναι παρά ρομαντισμός. Η μεγάλη αφήγηση περί της απαρχής δεν ήταν ποτέ κάτι παραπάνω από μια προβολή του παρόντος σε ένα άχρονο παρελθόν. Μιλούσε για τους πόθους και τους επιθυμίες των σύγχρονων, όχι για την πραγματική φύση του αν-

θρώπινου είδους. Και για πολύ καιρό χρησίμευε ως πλασματική επινόηση, που δικαιολογούσε τη βία της τύξης. Τώρα δεν υπάρχει πια λόγος για κάτι τέτοιο. Στο μεταξύ, η πραγματική και οι συνέπειες της τάξης έγιναν προφανείς. Η βία βαρύνει, την υπέρβαση της οποίας υποσχόταν, δεν τελείω-
σε ποτέ.

ΚΟΝΤ ΣΠΕΝΣΕΡ ΜΑΡΞ ΝΤΥΡΚΕΜ
ΒΕΜΠΕΡ ΖΙΜΕΛ ΣΕΛΕΡ ΒΕΜΠΛΕΝ
ΠΑΡΕΤΟ ΜΙΚΕΛΣ ΜΑΝΧΑΪΜ ΜΑΡΚΟΥΖΕ

Οί κλασικοί τῆς Κοινωνιολογίας

Ἐπιμέλεια
Φ. ΦΕΡΑΡΟΤΙ

Εἰσαγωγή
Α. Κ. ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΟΔΥΣΣΕΑΣ

Μηχανικός, διευθυντής βιομηχανίας, λόγιος, ενδιαφερόθηκε, μετά τη συνάντησή που είχε με τον Μαρτένο Παριταδόνι, για τα οικονομικά προβλήματα και σ'η συνέχεια για την κοινωνιολογία.

Ξεκινώντας από την φυσική δομή του κοινωνικού διόλου, δ-που έτιολίζει οδ κατέλεια, σ'άνει σ'η διατύπωση τ'ης θεωρίας τ'ης κοινων-ιγρία στοιχεία, σ'άνει σ'η διατύπωση τ'ης θεωρίας τ'ης οικονομ-ικ'ης ισορροπίας, πού, προσαρμοσμένη σ'η θεωρία τ'ης οικονομ-ικ'ης ισορροπίας, βασίζεται σ'ους παραπάνω άομικούς παράγον-τες και σ'α φαινόμενα, πού οί ίδιοι δημιουργού με τ'η σειρά τους.

Σ'το πολιτικό πεδίο ο Παρέτο δείχνει τ'ην ελιτιστική δομή τ'ης κοινωνίας, τ'ην άνικανότητα τ'ων μαζών να κυβερνηθού, τ'α συν-φαινόμενα με τ'ην κυριαρχία τ'ων έλιτ φαινόμενα, όπως π.χ. η άνοδος και η παρακμή τ'ων 'ιδιών τ'ων έλιτ, φαινόμενα πού τ'α συγκεντρώνει κάτω από τ'ο όνομα τ'ης θεωρίας τ'ης «κυκλοφορίας τ'ων έλιτ».

Από τ'α π'ο σ'ημαντικά έργα του: «Τ'α Σοσιαλιστικά Συστή-ματα» (1902). «Πραγματεία Γενικ'ης Κοινωνιολογίας» (1916). «Γεγονότα και Θεωρίες» (1922).

Η χρήση τ'ης βίας σ'την κοινωνία

Τ'ο πρόβλημα άν πρέπει η δ'χι, άν χρειάζεται η δ'χι να χρησι-μοποιήσουμε τ'η βία σ'την κοινωνία δ'έν έχει ούσια, μιά πού η βία χρησιμοποιείται τόσο από κείνον πού θέλει να συντηρήσει κάποιες δημοιορφίες¹, όσο και από κείνον πού θέλει να τ'ς ξεπεράσει, και η βία τ'ων μεν έναντιώνεται και συγκρούεται με τ'η βία τ'ων δέ. Πραγματικά, όποιος είναι υπέρ τ'ης κυβερνώσας τάξης, άν λεί-δει άποδοκιμάζει τ'η χρήση τ'ης βίας, σ'την πραγματικότητα άποδο-κιμάζει τ'η χρήση τ'ης βίας από μέρους τ'ων διαφωνούντων, πού θά-θελαν να ξεφύγουν από τ'ς διατάξεις τ'ης δημοιορφίας. άν λείει δ-τι έπιδιοκιάζει τ'η χρήση τ'ης βίας, σ'την πραγματικότητα έπιδιοκί-

1. 'Ο Παρέτο χρησιμοποιεί τ'ον όρο «δημοιορφία» άντι γ'α «νόμο». θεω-ρεϊ τ'ον όρο «νόμος» υπερβολικά άπόλυτο — όποις έχει καθιερωθεί — και γ'ι' αυτό παράταρο με τ'ο «νέο πνεύμα» τ'ων έπιστημών και ειδικά τ'ων κοι-νωνικών. (Σ.τ.Μ.).

μιάζει τη χρήση της βίας, που κάνουν οι άρχες για να εξαναγκάσουν τους διαφωνούντες να υποκύψουν στην δημοκρατία² και αν αντίθετα έπαινει τη χρήση της βίας, στην πραγματικότητα έννοει τη χρήση της βίας από μέρους εκείνων, που θέλουν να ξεφύγουν από μερικές κοινωνικές δημοκρατίες³.

Ούτε έχει μεγάλη σημασία το πρόβλημα αν είναι χρήσιμο στην κοινωνία να χρησιμοποιηθεί ή βία για να επιβληθούν οι υπάρχουσες δημοκρατίες ή για την κατάργησή τους⁴. Γι' αυτό είναι άναγκαίο να κάνουμε ένα διαχωρισμό ανάμεσα στις διάφορες δημοκρατίες και να δοθούμε ποιές είναι χρήσιμες και ποιές επιζήμιες στην κοινωνία. Και για να πούμε την αλήθεια ούτε κι αυτό άρκει, μιλάει ποιάζεται έπλησης να εξετάσουμε αν ή χρησιμότητα μιας δημοκρατίας είναι τόσο, που να καλύπτει ή χρησιμότητα μιας άλλης ή χρήση της βίας, προκειμένου να την επιβάλουμε, ή αν ή ζημιά της δημοκρατίας είναι άρκετά μεγάλη, ώστε να ξεπερνά τις ζημιές από τη χρήση της βίας για να την καταστρέψουμε⁵ και ανάμεσα σ' αυτές τις ζημιές δεν πρέπει να άποσιπώθεται ή σοβαρότατη ζημιά της άναρχίας, που θα ήταν έπακολούθια μιας συνεχώς χρήσης βίας για τον παραμερισμό των δημοκρατιών που άπάρχουν. Έπλησης, ανάμεσα στις χρησιμότητες του να διατηρήσουμε ακόμα και τις επιβλαβείς δημοκρατίες, πρέπει να προστεθεί και το να δώσουμε δύναμη και σταθερότητα στην κοινωνική διάταξη. Λοιπόν, για να λύσουμε το πρόβλημα της χρήσης της βίας δεν φτάνει να λύσουμε εκείνο της χρησιμότητας γενικά μερικών (κοινωνικών) διατάξεων⁶· χρειάζεται πρωτίστα να κάνουμε τον όπολογισμό όλων των ώφελημάτων και όλων των ζημιών, άμεσων και έμμεσων. Αύτος ο δρόμος οδηγεί στη λύση ενός έπιστημονικού προβλήματος, αλλά μπορεί να είναι, και πραγματικά είναι, συχνά διαφορετικός από εκείνον που οδηγεί σε μιιά αύξηση της χρησιμότητας στην κοινωνία. Συμφέρει λοιπόν να τον άκολουθήσουν όσοι νοιάζονται μόνο να λύσουν ένα έπιστημονικό πρόβλημα, ή, μόνο ένιέρει, μερικά άτομα από την Ιούγουσα τάξη⁷. Ένω, άντίθετα, προκειμένου για την κοινωνική χρησιμότητα, συμφέρει συχνά σε κείνους, που βρίσκονται στην κυβερνώμενη τάξη και πρέπει να δράσουν, να έγκολπωθούν μιιά από κείνες τις θεολογίες, ή δηλαδή εκείνη που επιβάλλει τη διατήρηση των άρχοντων δημοκρατιών ή εκείνη που πείθει ότι πρέπει να τις αλλάξουν.

2. Η.χ., οι ίδιες έφημερίδες έμοιαζαν άγανακτισμένες για τις «αθέλειες» των στρατιωτικών στο Γκάμπεν και συγκαταδικάζει για τις αθέλειες και τα σπινταξ, που έγιναν τον ίδιο άκριβώς καρό από άπεροχούς έργάτες... Άντίθετα, εκείνοι που έπικρατούσαν τη χρήση βίας στο Γκάμπεν, θα άπνακτούσαν αν τη χρησιμοποίησαν οι έχθροι τους.

Οι έκτιμήσεις αυτές, πέρα από τις θεωρητικές δυσκολίες, χρησιμοποιούν για να εξηγήσουν πώς οι λύσεις, που προτίθενται να δώσουν στο γενικό πρόβλημα, που άναφέρουμε παραπάνω, λίγο και καμιά φορά τίποτα το κοινό δεν έχουν με την πραγματικότητα. Οι λύσεις των άδίκων προβλημάτων είναι περισσότερο προσεγγισιμες, μιιά που τα προβλήματα αυτά, τοποθετημένα στο χρόνο και σε προσδιορισμένο χρόνο, παρουσιάζουν μικρότερες θεωρητικές δυσκολίες, ακόμα και για τον πρόσθετο λόγο ότι άπειριστός παίρνει ύπόψη του σιωπηρά πολλές καταστάσεις, που ή θεωρία δεν μπορεί να τις εκτιμήσει φανερά, αν δεν έχει άναπτυχθεί πολύ. Δεν είναι έδω ά κατάλληλος χρόνος για να μελετήσουμε τη χρήση της βίας από την άρχαία εποχή μέχρι σήμερα, ούτε και για να εξετάσουμε πολλές λεπτομέρειες. (Θά περιοριστούμε στο παρόν και θα προσπαθήσουμε πολύ γενικά, αν μπορούμε, να βρούμε ένα τύπο, που να δίνει το γενικό σχήμα των γεγονότων, που παρατηρούμε.

Άν σκεφτόμασταν κάποιο πρόσφατο παρελθόν, πρέπει να βάλουμε στο ίδιο έπίπεδο τις παραβάσεις κανόνων πνευματικής δημοκρατίας με τις παραβάσεις κανόνων υλικών δημοκρατιών⁸· δεν άπέχει πολύ ά καιρός που ή ήταν ισότιμες ή οι πρώτες ύπολογίζονταν αν περισσότερο σοβαρές από τις δεύτερες⁹. Άλλά σήμερα, άφήνοντας κατά μέρος τις έξαιρέσεις, ή σχέση αυτή έχει άντιστραφεί και είναι λίγοι οι κανόνες διανοητικής δημοκρατίας, που ή δημοκρατία έξουσια τείνει να επιβάλει¹⁰. Είναι λοιπόν χρήσιμο να τους θεωρούμε διαχωρισμένους από τους κανόνες της υλικής καταγωγής. Τώρα θα μιλήσουμε γι' αυτούς, άργότερα θα άναφερθούμε και στους άλλους. Έχοντας λοιπόν υπόψη μιας τις παραβάσεις της υλικής διάταξης στους σύγχρονους πολιτισμένους λαούς, βλέπουμε ότι, γενικά, ή χρήση της βίας για την περιστολή τους τόσο πιο εύκολα παραδεκτή γίνεται, όσο περισσότερο ή παράβαση μπορεί να θεωρηθεί αν μιιά άτομική άνωμαλία, που άποσκοπεί στην επέτευξη άτομικών πλεονεκτημάτων¹¹ τόσο λιγότερο, όσο ή παράβαση μοιάζει για συλλογικό έργο, που άποσκοπεί σε συλλογικά πλεονεκτήματα και ιδιαίτερα αν άποσκοπεί στο να άντικαταστήσει μερικούς από τους υπάρχοντες γενικούς κανόνες.

Αυτό εκφράζει το ότι υπάρχουν κοινά σημεία σε πολλά γεγονότα, στα όποια διαφέρει το ιδιωτικό λεγόμενο άδίκημα από το άποκαλούμενο πολιτικό άδίκημα. Πραγματικά, υπάρχει διαφορά, συχνά πάρα πολύ μεγάλη, ανάμεσα στο άτομο, που σκοτώνει ή κλέβει για λογαριασμό του, και σε κείνο, που κάνει τα ίδια πράγματα με πρόθεση να ώφελήσει το κόμμα του. Γενικά, στους πολιτισμένους λαούς είναι παραδεκτή ή έκδοση του πρώτου, αλλά όχι και του δεύτερου. Παράμοια συγκατάβαση, που έκτείνεται συνήθως, υπάρχει και για τα άδίκημα που διαπράχθηκαν στη διάρκεια,

καια ἀπεργίῳν ἢ ἄλλων οἰκονομικῶν κοινωνικῶν ἢ πολιτικῶν ἀντιθέσεων' δλοένα καὶ περισσότερο ὑπερισχέει ἢ τάση νὰ προσβάλλονται μὲν παθητικῇ μόνον ἀντίστασι τοῦ ἐπιτιθέμενου, διατάζοντας τὰ ὅργανα τῆς δημόσιας βίας νὰ μὴ χρησιμοποιοῦν τὰ ὅπλα τοῦς ἢ ἐπιτρέποντας τὴν χρῆσιν τοῦς μόνον σὲ περιπτώσεις ἐσχάτης ἀνάγκης' ἀσχετὰ δὲν σὴν πραγματικότητά αὐτὲς δὲν ὑπάρχουν ποτέ, μὲν ποὺ δοῦν τὸ ὄργανο ζεῖ τὸ διαθεσιμῶν πῶς ἢ ἀνάγκη δὲν εἶναι ἐσχάτη, καὶ εἶναι ἀνώφελο νὰ παραδεχτεῖ πῶς εἶναι ἐσχάτη, ὅταν εἶναι πᾶν νεκρὸ καί, κατὰ συνέπεια, δὲν μπορεί νὰ ἐπωφεληθεῖ ἀπὸ τὴν ἐθιργετικὴν παρὰχώρησιν τῆς ὀλιγοχρησίας. Ἡ καταπίεσις μέσῳ τῶν δικαστηρίων γίνεται δλοένα καὶ περισσότερο βραδυκίνητη. Οἱ ἐγκληματίες ἢ δὲν καταδικάζονται ἢ, ἂν καταδικάζονται, παραιμύνουν ἐλεύθεροι: χάρη στὸ νόμο τῆς «συγκνώμης» ἢ, ἂν δὲν ἐπωφελοῦνται ἀπ' αὐτόν, τοὺς δογθοῦν μειώσεις ποινῶν, χάριτες καὶ ἀμνηστίας. ἔτσι ποὺ νὰ φοβοῦνται τὰ δικαστήρια λίγο ἢ καθόλου. Τέλος, μὲ τρόπο συγκεχυμένον, σκοτεινὸ καὶ ἀσφύ, γιὰ νὰ ποῦμε τὴν ἀλήθεια, ἐμφανίζεται ἡ ἔννοια δ-τι μὲν ὑπάρχουσα κυβερνήσις ἢ δὲν καταδικάζεται μὲν κάποινα βία στοὺς ἐχθρούς της, ἀλλὰ δχι ὑπερβολικῇ, ποὺ εἶναι πάντως καταδικαστέα, ὅταν ἡ χρῆσις βίας φτάνει σὲ σημεῖο νὰ θανατώνει ἕνα σημαντικὸ ἀριθμὸ ἢ λίγους ἢ καὶ ἕνα μόνον ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους της, καὶ οὕτε εἶναι θειμὲν νὰ τοὺς παραμερίζει καὶ νοντάς τοὺς στὴ φυλακὴ ἢ μὲ κάποιο ἄλλο τρόπο. Ἀς σκεφτοῦμε τώρα τίς σχέσεις ἀλληλεξάρτησης αὐτοῦ τοῦ τρόπου χρήσεως τῆς βίας μὲ τὰ ἄλλα κοινωνικὰ γεγονότα. Θὰ ἔχουμε σίγουρα μὲν ἀ-κολούθια δράσης καὶ ἀντίδρασης, ὅπου ἡ χρῆσις τῆς βίας μοιάζει ἄλλοτε σὺν αἰτία καὶ ἄλλοτε σὺν αἰτία.

Ἡ ἡγετική μὲ τοὺς κυβερνῶντες μπορούμε νὰ ὑπολογίσουμε ἑκασιὰ πέντε κατηγορίες γεγονότων, δηλαδή: 1) λίγαι πολίτες, ἀρκεῖ νὰ-ναι βίαιοι, μποροῦν νὰ ἐπιβάλλουν τὴ θέλησιν τοὺς στοὺς κυβερ-νῶντες, ποὺ δὲν εἶναι διατεθειμένοι νὰ καταστείλουν αὐτὴ τὴ βία μὲ μὴ βίαια μέσα. Ἄν οἱ κυβερνῶντες κινῶνται πρωταρχικὰ ἀπὸ ἀνθρωπιστικὰ αἰσθήματα σὲ νὰ μὴ χρησιμοποιοῦν βία, ἕνα τέ-τις ἀποτελέσματα εἶναι πολὺ συχνά: 2) γιὰ νὰ ἐξουδετερώσει τὴ βία ἢ γιὰ ν' ἀντισταθεῖ ἡ ἀρχουσα τάξις χρησιμοποιεῖ τὴν ποινικήν, τὴν ἀπότην, τὴ διαφθορά καὶ μὲ λίγα λόγια ἢ κυβερνήσις γίνεται ἀπὸ λιοντάρι, ἀλεπού. Ἡ ἀρχουσα τάξις σὺν τῷ κεφάλῳ μισρο-σὲ σὴν ἀπειλὴ τῆς βίας, ἀλλὰ ὑποχωρεῖ μόνον φαινομενικὰ, φρον-τιζοντας νὰ ξεπεράσει ὑποὺλα τὸ ἐμπόδιο, ποὺ δὲν μπορεί νὰ τὸ ἀντιμετωπίζει ἀνοιχτά. Τὸ νὰ ἐνεργεῖ γιὰ πολὺ μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἐνεργεῖ σημαντικὰ σὲ ἐπιλογές τῆς ἰθύνουσας τάξεως, ὅπου θὰ κληθοῦν νὰ συμμετέσχουν μόνον οἱ ἀλεποὺδες καὶ θὰ ἀπομακρυ-θοῦν τὰ λιοντάρια. Ὅποιος ξέρει καλύτερα τὴν τέχνην τοῦ νὰ ἐ-

113

ξασθενεῖ τοὺς ἀντιπάλους μὲ τὴ διαφθορά, νὰ ἀναχτεῖ μὲ τὴν ἀπά-τη καὶ τὸ δόλο αὐτὸ ποὺ φαίνεται ὅτι παραχωρήθηκε στὴ βία, εἴ-ναι ὁ ἄριστος ἀνάμεσα στοὺς κυβερνήτες' ὅποιος ἔχει ἀντιστασι-κὰς παρορμήσεις καὶ δὲν ξέρει νὰ διπλώνει τὴ μέσιν του σὲ ἀνάλογο χρόνον καὶ χῶρον, εἶναι ὁ χειρότερος ἀνάμεσα στοὺς ἰθύνοντες καὶ μπορεί νὰ παραιμῇ μόνον ἂν ἀντισταθίῃ: ἕνα τέτοιο ἐλάττωμα μὲ ἄλλες λαϊκὰς ἰκανότητες' 3) μὲ τὸν τρόπο αὐτό, σὴν ἰθί-νουςα τάξις αὐξάνουν τὰ κατάλοιπα τοῦ ἐνστικτοῦ τῶν συνδυα-σιῶν (τάξις I) καὶ λιγιστεῖν εἶναι ἀνγκαῖοι ἀκριβῶς γιὰ νὰ χρη-σιμολογοῦν τὴν τέχνην τῶν ὑποκλίσεων, γιὰ νὰ ἀνακαλύψουν ἐξυ-πνοὺς συνδυασμοὺς, προκειμένου νὰ ἀντικαταστήσουν τὴν ἀνογι-γμένην ἀντίστασιν, ἐνῶ οἱ δεῦτεροι θὰ παρακινῶνται σ' αὐτήν, καὶ ἕνα δυ-νατὸ συναίσθημα ἐπιμονῆς στὴ συνοχὴ ἀφαιρεῖ τὴν εὐλογιστά' 4) τὰ σχέδια τῆς ἰθύνουσας τάξεως χρονικὰ δὲν προοιθοῦνται πολὺ' ὅ-νὰ ὑπερισχέουν τὰ ἐνστικτα τῶν συνδυασμῶν καὶ τὸ νὰ ἐξασθενεῖ ἢ ἐπιμονὴ στὴ συνοχὴ συνετελεῖ ὥστε ἡ ἰθύνουσα τάξις νὰ ἰκανο-ποιεῖται περισσότερο ἀπὸ τὸ παρὸν καὶ νὰ σκέπτεται: λιγότερο τὸ μέλλον. Τὸ ἄσχημο ὑπερισχέει, καὶ πολὺ μάλιστα, σὴν οἰκονομία, ὁ μεμονωμένος πολίτης σὲ σύνολο καὶ σὲ ἕνα. Ἡ ὑπερισχέ-τα τοῦ παρόντος ἢ ἐνός ἡμέρου μέλλοντος καὶ τὰ ὅλα καὶ σφιφέ-ροντα ὑπερισχέουν σὲ συμπερόντα ἐνός μακρινοῦ μέλλοντος καὶ σὲ ἰδεολογικὰ συμπερόντα τοῦ συνόλου καὶ τῆς πατρίδας. Ἡ ὑπερισχέουνται τὲς ἀπολύσεις τοῦ παρόντος, γιὰ νὰ νωδίζονται καὶ πολὺ γιὰ τὸ μέλλον' 5) ἕνα μέρος ἀπὸ τὰ φαινόμενα αὐτὰ πα-ρατηρεῖται ἐπίσης σὲ διεθνεῖς σχέσεις. Οἱ πόλεις εἶναι οὐσιαστι-κὰ οἰκονομικὰ νωδίζονται νὰ τοὺς ἀπορῶνουν μὲ τοὺς δυνατοὺς καὶ χαλοῦν τὲς σχέσεις μόνον μὲ τοὺς ἀδύνατους' θεωροῦνται πε-ρισσότερο σὺν κερδοσκοπίες. Συχνά, μὲ χῶρα προχωρεῖ ἀσυναί-σθητα πρὸς τὸν πόλεμον μὲ τὸ νὰ δημιουργεῖ οἰκονομικὰς συγ-κρούσεις, ποὺ ἐλπίζει ὅτι δὲν θὰ καταλήξουν ποτέ σὲ ἔνοπλες αὐ-τὲς ἐπειτα ἐπιβάλλονται ἀπὸ λαοὺς στοὺς ὁποίους ἡ ἐξέλιξις, ποὺ ὀδηγεῖ σὴν ἐπικράτησιν τῶν κατάλοιπων τῆς τάξεως I, δὲν ἔχει σημειώσαι πρόοδο.

3. Μὲ τὸν ἕρο «συνδυασμοῖς» ὁ Παράτος ἐννοεῖ τὸ δυναμικὸ στοιχείο μὲν κοινωνικῶν, ἐνῶ μὲ τὴν «ἐπιμονὴν» τὴν συνοχὴν ἢ τὴν «συνεννόησιν», τὸ στατικὸ στοιχείο. Ὅταν ἡ ἰθύνουσα ἐλπίς δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ μὴ ἀπορρι-σταλλώμενην βίαν, τότε πραγματοποιεῖται μὲν κυκλοφορία ἐλπίς ἢ «ἀριστο-κρατικὴ», ποὺ βοηθᾷ σὴν ἐπικράτησιν τοῦ «πνεύματος τῶν συνδυασμῶν», δη-λαδή σὴν δημιουργίαν μιᾶς δυναμικῆς κοινωνίας. Ὅταν ἡ κυκλοφορία σὴ-τὴ ἐμποδίζεται ἀπὸ τὴν κρουστικὴν μιᾶς ἐλπίς, τότε ὑπερισχέει ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιμονῆς στὴ συνοχὴ καὶ ἡ κοινωνικὴ δομὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἕνα ἐν-δύνατον βασιμὸ στατικότητος. (Σ.τ.Μ.).

Ἄναφορικά μὲ τοὺς κυβερνητικούς ὑπάρχουν οἱ ἀκίλυντες σκέψεις, ποὺ μερικὰ ἀντιστοιχοῦν στὶς προηγουμένες: 1) ὅπου, στὴν κυβερνώμενη τάξη, ὑπάρχει ἕνας ἀριθμὸς ἀτόμων διατεθειμένων νὰ χρησιμοποιήσουν βία κί ὅπου ἔχουν ἀργυροὺς ἱκανοὺς νὰ τοὺς δαγγίσουν, παρατηρεῖται συχνὰ νὰ μὲνε ἀπροσάδευτῃ ἡ ἀρχουσα τάξη καὶ μὴ ἀλλῇ νὰ τῆς παίρνει τὴ θέσιν. Αὐτὸ συμβαίνει εὐκολα, ὅπου ἡ ἀρχουσα τάξη κινεῖται θρασικὰ ἀπὸ ἀνθρωπιστικὰ αἰσθηματά, καὶ εὐκολάτα, όταν δὲν ξέρει νὰ ἀφομοιώσει τὰ ἐκλεγμένα ἀπὸ τὴν κυβερνώμενη τάξη μέλη: μὴ ἀνθρωπιστικὴ καὶ κλειστὴ ἡ ἐλαχίστα ἀνοιχτὴ ἀριστοκρατικὰ προσηγγίζει τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ ἀστάθεια· 2) ἀντιθέτα, εἶναι πῶς εὐκολο νὰ ἀποδυναμώσει κανεὶς μὴ ἀρχουσα τάξη, ποὺ ξέρει νὰ χρησιμοποιεῖ σκαπτικὰ τὴν πονηρίαν, τὸ δόλο καὶ τὴ διαφθορά· εἶναι πάρα πολλοὶ δύσκολο ἀνὰ τὴν ἀρχουσα τάξη ἵσχυροὶ νὰ ἀφομοιώσει: τὸ μεγαλύτερο μέρος αὐτῶν ποὺ, στὴν ἀρχώμενη τάξη, ἔχουν τὰ ἴδια χαρίσματα, ξέροντες νὰ χρησιμοποιοῦν τίς ἴδιες τέχνες, καὶ ποὺ θὰ μποροῦσαν γι' αὐτὸ νὰ εἶναι ἀρχηγοὶ ὅταν εἶναι διατεθειμένοι νὰ χρησιμοποιήσουν βία. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ ἀρχώμενη τάξη μὲνει δίχως δόγηδ', χωρὶς τεχνάσματα, ἀσύμμετρη, εἶναι σκεδὸν πάντα ἀνίκανη νὰ δημιουργήσει κατὰ ποὺ νὰ διαρκεῖ· 3) ἔτσι, μειώνονται λίγα τὰ κατὰλοια τοῦ ἐνατίκτου τῶν συνδυασμῶν· ἀλλὰ τὸ φαινόμενο αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ κείνο τῆς ἀδξήσης αὐτῶν τῶν κατὰλοια τῶν ἀρχουσαν τάξη μὴ ποὺ αὐτῇ, ἔχοντας ἕνα πολλὸ μικρότερο ἀριθμὸ ὁπαδῶν, ὑφίσταται σημαντικὲς ἀλλαγές τοῦ χαρακτῆρα τῆς, ὅταν προσέβηται γι' ἀποχωρεῖ μὴ μικρὴ ὁμάδα, ἐνῶ δ ὅτιος ἀριθμὸς ἐπιφέρει ἀσημαντὲς ἀλλαγές σ' ἕνα σύνολο πάρα πολλὸ μεγαλύτερο. Πέρα ἀπ' αὐτὸ, στὴν ἀρχώμενη τάξη παραμένουν πολλὰ ἄτομα, ποὺ ἔχουν ἐνστάτα συνδυασμῶν, ποὺ δὲν ἔχουν χρησιμοποιεῖ στὴν πολιτικὴν ἢ σὲ συναφῆς ἐπιχειρήσεις, ἀλλὰ μόνο στὶς τέχνες, ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητες. Μὴ τέτια κατὰστασις εἶναι σταθερότητα στὴν κοινωνία, μὴ ποὺ ἀρκεῖ στὴν ἀρχουσα τάξη νὰ προσθέσει στὲς τάξεις τῆς μὴ μικρὴ ὁμάδα ἀτόμων, γιὰ νὰ πείσει τοὺς ἀρχηγοὺς τῆς ἀρχώμενης. Ἀλλ' ὡστε, μὲ τὸ πέρασμα τοῦ καιροῦ μεγαλύνει ἡ διαφθορὰ τῆς φυσιογνωμίας ἀνάμεσα στὴν ἀρχουσα καὶ τὴν ἀρχώμενη τάξη· σὲ κείνη ὑπάρχει μὴ ἀπόκλιση πρὸς τὴν ἐπικράτηση τῶν ἐνατίκτων τῶν συνδυασμῶν, σὲ τοὺς τῶν ἐνατίκτων ἐπιμονῆς στὴ συνοχὴ· ὅταν ἡ διαφθορὰ γίνεται πάρα πολλὴ μεγάλη ἀκολουθοῦν θαναταστάσεις· 4) αὐτὲς οἱ θαναταστάσεις δίνουν συχνὰ τὴν ἐξουσίαν σὲ μὴ καινοπορία ἀρχουσαν τάξη, ὅπου ὑπάρχει μὴ ἀδξήση τῶν ἐνατίκτων ἐπιμονῆς στὴ συνοχὴ καὶ γι' αὐτὸ σὰς σκέδια γιὰ τὴν ἀπόκλιση τοῦ παρόντος προσθέτει ἰδεώδη γιὰ νὰ τὰ ἀκολουθήσει σὺ μὲλλον· κατὰ ἕνα μέρος, δ σκεπτικισμὸς ὑποτάσσεται στὴν πίστιν· 5) οἱ ἐκτιμήσεις αὐτὲς πρέπαι

νὰ ἐπεκταθοῦν, μερικὰ, στὶς διευθεῖς σχέσεις. "Αὐ τὰ ἐνστικτικὰ τῶν συνδυασμῶν ἀναπτύσσονται πέρα ἀπὸ κάποιο ὄριο, ἀναλογικὰ μὲ τὰ ἐνστικτικὰ ἐπιμονῆς στὴ συνοχή, σὲ κάποιο συγκεκριμένο λάδ, αὐτὸς μπορεῖ νὰ νικηθεῖ εὐκολα ἀπὸ κάποιον ἄλλο λάδ, ὅπου τὸ φαινόμενο αὐτὸ δὲν συνέβη. Ἡ δύναμη ἐνὸς ἰδανικοῦ, πού ὀδηγεῖ στὴ νίκη, παρατηρεῖται τόσο στοὺς ἐπιφυλῶντες πολέμους, ὅσο καὶ στοὺς διεθνεῖς. (Ὅποιος ἔχει ξεσυνθίσει νὰ χρησιμοποιοῖ εἰς, ὅποιος εἶναι συνθητικὸς νὰ κρίνει μὲ ἐπιχειρήσιν ἱστορικὰ, σφίφωνα μὲ τὸ χρηματικὸ του «δοῦνα - λαβεῖν», φτάνει εὐκολα σὲ νὰ ἀγοράσει τὴν εἰρήνην καὶ εἰναι δέδια πῶς νὰ θεωρηθεῖ καλὴ μὴ παρόμοια ἐπιχειρήσιν — ἀν κρίθῃ μεμονωμένα, — μὴ πού δὲ πόλεμος θὰ κόβτις περισσότερα χρήματα ἀπὸ τὸ ποσὸ πού πληρωθήκε γιὰ τὴν εἰρήνην ἢ πεῖρα δείχνει, ὥστόσο, ὅτι μὲ τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου ἡ ἐπιχειρήσιν αὐτὴ — ἀν συνυπολογίσουμε καὶ τὶς ἄλλες πού ἀκολουθοῦν ἀναπόφευκτα — συντελεῖ μὲ τὸν τρόπο τῆς σὲ νὰ δδηγηθεῖ στὴν καταστροφὴ ἑκας λάδς. Εἶναι πολὺ σπάνιο τὸ φαινόμενο, πού τώρα σημειώσαμε, τῆς ὑπερίσχυσης διηλαθῆ τῶν ἐνστικτικῶν τῶν συνδυασμῶν, νὰ συμβαίνει σὲ ὅλοκληρο τὸν πληθυσμὸ συνήθως παρατηρεῖται στὰ ἀνώτερα μόνον στρώματα καὶ ἐλάχιστα ἢ καθόλου στὰ κατώτερα καὶ πολυπληθέστερα. Ἐ' αὐτὸ, ὅταν ξεσπᾷ ὁ πόλεμος, ἀπορεῖ κανεὶς γιὰ τὴν ἐνεργητικότητα πού δείχνει ὁ ὄχιος καὶ πού, κρίνοντας ἀπὸ τὰ ἀνώτερα στρώματα μόνον, ἦταν ἐντελὼς ἀπρόδλετη. Μερικὲς φορές, ὅπως συνέβη στὴν Κερκχθδὸνα, ἡ ἐνεργητικότητα αὐτὴ δὲν φτάνει γιὰ νὰ σώσει τὴν πατρίδα, μὴ πού ὁ πόλεμος προετοιμάστηκε καὶ καθοδηγήθηκε ἀσχηλῶς ἀπὸ τὶς ἰθύνουσες τάξεις τῆς χώρας, ἐνὸς ἐτοιμαστικῆς καὶ καθοδηγήθηκε σωστὰ ἀπὸ τὶς ἰθύνουσες τάξεις τοῦ ἔθρου. Ἀλλες φορές πάλι, ὅπως ἔγινε μὲ τοὺς πολέμους τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, ἀρεῖ ἡ λαϊκὴ ἐνεργητικότητα γιὰ νὰ σωθεῖ ἡ πατρίδα, ἐπειδὴ, κι ἀν ὁ πόλεμος δὲν προετοιμάστηκε καὶ δὲν καθοδηγήθηκε σωστὰ ἀπὸ τὶς ἰθύνουσες τάξεις τῆς χώρας, οἱ ἰθύνουσες τάξεις τῶν ἐχθρῶν τὸν προετοίμασαν καὶ τὸν καθοδηγήσαν ἀνώμαλα χειρότερα, πράγμα πού δίνει καιρὸ στὰ κατώτερα στρώματα τῆς κοινωνίας νὰ διώξουν ἀπὸ τὴν ἔξουσία τὴν ἀρχουσα τάξιν τοὺς καὶ νὰ τὴν ἀντικαταστήσουν μὲ μὴ ἄλλη περισσότερο ἐνεργητικὴ, στὴν ὁποία ἡ ἀναλογία τῶν ἐνστικτικῶν ἐπιμονῆς στὴ συνοχή εἶναι μεγαλύτερη. Ἀλλες φορές πάλι, ὅπως ἔγινε στὴ Γερμανία μετὰ τὴν ἥττα τῆς Ἰένας, ἡ λαϊκὴ ἐνεργητικότητα μεταδίδεται στὶς ἀνώτερες τάξεις, ὠθώντας τες σ' ἕνα ἐγχειρήμα πού μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ ἀποτελεσματικὸ, ἐπειδὴ συνενώνει μὴ ἱκανὴν καθοδήγησιν μὲ μὴ ζωντανὴν πύστιν.

Τὰ φαινόμενα πού σημειώσαμε τώρα είναι τὰ κυριότερα, ἀλλὰ σ' αὐτὰ μπορούν νὰ προστεθοῦν καὶ πολλὰ ἄλλα δευτερεύοντα. Ἀ-

νόμισα σ' αὐτὰ εἶναι χρήσιμο νὰ παρατηρήσουμε δι, ὅπου ἡ ἔρ-
χουσα τάξη δὲν ξέρει, ἢ δὲν θέλει, ἢ δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμοποιοῖ-
σει τὴν δία γὰ τὴν περιστολὴν παραδόσεων τῶν ὁμοιομορφιῶν στὴν
ιδιωματικὴ ζωὴ, ἀναπληρῶναι τὸ ἀναρχικὸ ἔργο τῶν ἀρχόντων. Στὴν
ιστορία εἶναι πολὺ γνωστὸ δι, ἡ ιδιωματικὴ ἐκδίκηση (δεντέα) ἐ-
ξοφανίζεται ἢ ἐμφανίζεται ἀνάλογα μὲ τὴν καταστολὴν τῶν ἐγ-
κλημάτων ποὺ κάνει ἡ δημόσια ἐξουσία. Ἐπὶ ξαναεμφανίστηκε
μὲ μορφὴν λ υ ν τ σ α ρ ι σ μ α τ ο ς στὴν Ἀμερικὴ καὶ τὴν
Βρώκην. Παρατηροῦμε ἀκόμα δι, ὅπου εἶναι ἀνάχυρο τὸ ἔργο
τῆς δημόσιας ἐξουσίας, δημιουργοῦνται μικρὰ κράτη μέσα στὸ με-
γάλο κράτος, μικρὲς κοινότητες μέσα σὲ μιὰ μεγαλύτερη. Παρόμοια,
ὅπου τὸ ἔργο τῆς δημόσιας δικαιοσύνης ὑστερεῖ, τὸ ἀντικαθίστα τὸ
ἔργο τῆς ιδιωματικῆς δικαιοσύνης τῆς κάθε ἐμάδας, καὶ ἀντίστροφα.
Στὲς διεθνεῖς σχέσεις, κάτω ἀπὸ τὸ λούτρο τῶν ἡθικῶν καὶ ἀνθρω-
πιστικῶν διακηρύξεων, δὲν ἀπομένει παρά μόνον ἡ δία. Ἐκτιμῶσαν
τοὺς κινέζους, καὶ τοὺς ἦσαν ἀνῶτεροι σὲ πολιτισμὸ ἀπὸ τοὺς γα-
λιεζούς, ἀλλὰ τοὺς ἔλειπε ἡ στρατοκρατικὴ δία ποὺ, μὲ τὴ βοή-
θεια ἐνὸς περισσέμετος φεοδαρχικῆς «βασιλείας», δὲν ζήλω-
νε τοὺς δευτέρους οἱ καμμένοι οἱ κινέζοι λοιπὸν, ὑποταγμένοι ἀπὸ
τὴς ὁρδὲς τῶν εὐρωπαίων, ποὺ τὰ καθοδηροῦσαν τοὺς τὰ θυμπούνται
ἀκόμα στὴν Κίνα, ὅπως καὶ κείνα τῶν ἰσπανῶν κατακτητῶν στὴν
Ἀμερικὴ, καθὼς λέει σωστὰ ὁ Ζιὼρς Σορέλ, ἀφοῦ ὑπέστησαν φό-
βους, λεηλασίες καὶ ληστείες ἀπὸ τοὺς εὐρωπαίους, χρειάστηκε νὰ
τοὺς πληρώσουν ἀκόμα καὶ μιὰ ἀποζημίωση, ἐνῶ οἱ γαλιεζοί,
μὲ τὸ νὰ νικήσουν τοὺς ρώσους, ἔκαναν τοὺς πάντες νὰ τοὺς σέβον-
ται. Λίγους αἰῶνες νωρίτερα, ἡ λεπτὴ διπλωματικὴ τέχνη τῶν χρι-
στιανῶν, κυρίως τῆς Κωνσταντινουπόλεως, δὲν τοὺς ἔσωσε ἀπὸ τὴν
καταστροφὴν, ποὺ τοὺς προτοίμασε ὁ φανατισμὸς καὶ ἡ δύναμις τῶν
τούρκων καὶ τώρα, σὲ 1913, στὸν ἴδιον χώρον οἱ νικητὲς, ξεπεσμέ-
νοι ἀπὸ ἀποφῆ φανατισμοῦ καὶ βίας, δίνοντας πίστη σὲ ψεύτικες
ἐλπίδες τῆς διπλωματικῆς τέχνης αὐτῇ τῇ φορᾷ, νικήθηκαν καὶ κα-
ταστράφηκαν ἀπὸ τὴν δία τῶν παλιῶν τοὺς ὑπάρχον. Σοβαρότατη
ψευδαίσθηση εἶναι καί τῃ τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν, ποὺ πιστεύουν δι
μποροῦν νὰ ἀντικαταστήσουν τὴν χρῆσιν τῆς ἐνοπλῆς βίας μὲ ἀπολύ-
τους νόμους. Ἀνάμεσα στὰ πολλὰ παραδείγματα, ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ
ἀναφέρουμε, φτάνει τὸ παράδειγμα τοῦ συντάγματος τοῦ Σύνλλα καὶ
τοῦ συντηρητικοῦ συντάγματος τῆς τρίτης γαλλικῆς Δημοκρατίας.
Ἐπὶ τὸ σύνταγμα τοῦ Σύνλλα, ἐπειδὴ δὲν διατηρήθηκε ἡ ἐνο-
πλῆ δύναμις, ποὺ θὰ μπορούσε νὰ τὸ κάνει σεβαστὸ, διατηρήθηκε τὸ
σύνταγμα τοῦ Λυγούστου, γιὰ τοὺς διάδοχοι τοῦ εἶχαν στὸ πλευρὸ
τοὺς τὴν δύναμιν τῶν λεγεώνων. Μὲ νικημένην καὶ καταστραφέναν
τὴν Κοιμισύνα, ὁ Θιέρσο φαντάστηκε πῶς ἡ κυβέρνηση θάπρεπε
νὰ διαστρεῖ περισσότερο στοὺς νόμους, παρά στὴν ἐνοπλὴ δύναμιν

καὶ οἱ νόμοι τοῦ σκορπίστηκαν σὰν φύλλα στὸν ἄνεμο τῆς καταιγι-
δας τῆς δημοκρατικῆς πλουτοκρατίας. Δὲν ὑπενθουμίζουμε τὸ παρά-
δειγμα τοῦ Λουδοβίκου Ιῑου τῆς Γαλλίας ποὺ πίστευε δι, θὰ μπο-
ρούσε μὲ τὸ θέτο του νὰ σταματήσει τὴν ἐπανάσταση, γιὰ τοὺς προέ-
τοι γὰ αὐταπάτη ἐνὸς δειλοῦ καὶ τρελοῦ.

Συνήθως, δὲν αὐτὰ τὰ γεγονότα δὲν φαίνονται καλὰ ἀπὸ τὴν ρί-
ζαν τοὺς. Ἀπὸ μιὰ ἀποψη, ἔχομε θεωρίαν ποὺ καταδικάζουν σὲ κά-
θε περίπτωση τὴν δία ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ κυβερνήματα, ἀπὸ τὴν
ἄλλῃ, θεωρίαν ποὺ τὴν ἀποδοκιμάζουν δι, τὴν χρησιμοποιοῦν οἱ κυ-
βερνήματα.

Οἱ πρώτες θεωρίαι, ὅταν ἡ ἀνάγκη νὰ χρησιμοποιοῖται ἡ λογικὴ
δὲν παρουσιάζεται: σὰν ἐπιτακτικὴ, ἀνατρέχουν ἀπλὰ σὲ αἰθετήματα
σεβασμοῦ γὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἔχουν τὴν ἐξουσία, μὲ ἀφαιρέ-
σεις γὰ τὸ εἶδος ποὺ πρόκειται: νὰ διασπείρει ἢ νὰ ἀνατρέφει τὴν
ὑπάρχουσα τάξιν πραγμάτων. "(ταν, ἔπειτα, κρῖνον χρῆσιμο νὰ
ἱκανοποιήσουν τὴν ἀνάγκη τῆς λογικῆς ποὺ διακρίνει τὸν ἀνθρώπο,
φροντίζουν νὰ δημιουργήσουν μιὰ σύγχυση ἀνάμεσα στὴν πράξιν
κάποιου, ποὺ γὰ δικὸ του ἀποκλειστικὸ λογαριασμὸ παραδίδει μιὰ
ὁμοιομορφία καθιερωμένην στὴν κοινότητα, καὶ ἐνὸς ἄλλου, ποὺ πα-
ραδίδει γὰ χάριν κάποιου συλλογικοῦ συμφέροντος ἢ γὰ νὰ τὴν
ἀντικαταστήσει μὲ μιὰ ἄλλη ὁμοιομορφία ἀποσκοποῦν εἰς τὸ νὰ
μεταθέσουν στὴ δευτέρην πράξιν τὴν ἀποδοκιμασίαν ποὺ, γενικά, χτυ-
πᾷ τὴν πρώτην. Στὸν καιρὸ μας ἀκολουθοῦν σκέψεις ποὺ ἔχουν δε-
σιούς μὲ τὴν θεολογίαν τῆς Δίκης. Ἀρκετὲς ἀπὸ τὴς κυβερνήσεις μας
ἔχουν ἐπαναστατικὴν ἔαση: πῶς γίνεται νὰ καταδικάζουν τὴς ἐπα-
γαστάσεις, ποὺ θὰ ἐπιχειροῦσαν ἐναντίον τοὺς, ζωὴς νὰ τὴς ἀρνη-
θοῦν; Προσδοκῶν μὲ τὸ νὰ ἀποδίδουν στὸν ἑαυτὸ τοὺς ἕνα καινούργιο
θετὸ δίκαιο: ἡ ἐξέγερση ἦταν νόμιμη ἐνάντια σὲς προηγούμενες κυ-
βερνήσεις, ποὺ εἶχαν σὰν βάση τὸ «λόγον». "Π: ἡ ἐξέγερση ἦταν νό-
μιμη ἐνάντια στὸ βασίλειον καὶ σὲς ἐλιγαρχίας, ἀλλὰ δὲν εἶναι σὲ κα-
μιὰ περίπτωση, ὅταν εἶναι ἐνάντια στὸ «λαόν». "Π ἀκόμα: μπορεῖ νὰ
χρησιμοποιοῖται ὅπου δὲν ὑπάρχει καθολικὴ ψηφοφορία, δι, ὅ-
πως ὅπου ὑπάρχει αὐτὴ ἡ πανάκεια. Ἀπλοῦς: εἶναι ἀχρη-
στη καὶ γι' αὐτὸ ἔνοχη σὲ ὅλες ἐκείνες τὴς χώρες, ὅπου ὁ «λα-
ός» μπορεῖ νὰ ἐκφράσει τὴν «θέλησιν» του. Ἐτέλος, γὰ νὰ μὴ λησμο-
νήσουν νὰ δώσουν καὶ κάποια ἱκανοποίησιν στοὺς κυρίως μεταφυσι-

4. Οἱ ἀθεωρητοὶ ἀρέσκονται νὰ ἐκκαταμετάνουν τὸ γυναικὸ: «Μποροῦ-
με νὰ κάνουμε τὰ πάντα μὲ τὴς ἐπιλογάς, ἐκτός ἀπὸ τὸ νὰ καθίσουμε
ἀπέναντί τους», ἀλλὰ δὲν μὲς λένε ἂν, κατὰ τὴ γνώμην τοὺς, ἡ ἐξουσία τοῦ
Λυγούστου καὶ τῶν διαδόχων του δὲν στηρίζονταν τοὐλάχιστον ἐπὶ τῇ
δυνάμει τῶν πρακτικῶν καὶ τῶν λεγεωνῶν. Εἶναι ἀλήθεια δι, οἱ
αὐτοὶ οἱ στρατιωτικοὶ χρησιμοποιοῦσαν σπαθία, καὶ δι, ἐπιλογίτες ἀλλὰ
«ἂν δὲν εἶναι σοφία, εἶναι φωμί μουνεμένο».

κούς: ή εξέγερση δέν μπορεί νά συγχωρεθεί, όπου υπάρχει «κράτος δικαίου». Νά μέ συγχωρεί ο άναγνώστης πού δέν θά τοῦ προσδιορίσω αὐτή τήν ὥρα!ά ὀντότητα, ἀλλά, παρόλες τίς ἔρευνες πού ἔκανα, μού ἔμεινε ἔντελως άγνωστη, καί θά πρoτιμoδoσa νά εἶχα νά πε-ριγράψω τή Χίμαιρα.

Σχεδόν πάντα, ὅλα αὐτά τά ἀποκνήματα δέν ἔχουν κανένα ἀκριβές νόημα. "Όλες οἱ κυβερνήσεις χρησιμοποιοῦν δία καί ὅλες διαδεδωμένοι εἰσι διατίθενται στό λόγο. Στήν πραγματικότητα, μέ ἡ χωρὶς καθολική ψήφορρία, ὑπάρχει πάντα μιὰ διλογαρχία πού κυβερνάει καί πού ἔχει νά εἶναι στή «θέληση τοῦ λαοῦ» τήν ἔκφραση πού ἐπιθυμεί, ἀπό τὸ βασιλικὸ νόμο, πού ἔδινε τὸ imperium στους ρωμαίους αὐτοκράτορες, μέχρι τίς ψήφους τῆς πλειοψηφίας μιᾶς ὁλομέλειας ἐκλεγμένης μέ διάφορους τρόπους, ἀπό τὸ δημοψήφισμα, πού ἔδινε τήν αὐτοκρατορία στό Ναπολέοντα τὸν ΙΙΙ κλπ., μέχρι τήν καθολική ψήφορρία, πού ἔντεχνα καθοδηγεῖται, ἀγοράζεται, χει-ραγωγεῖται ἀπὸ τοὺς δικούς μας «κερδοσκόπους». Ποιά εἶναι αὐτή ἡ καινούργια θεότητα πού ὀνομάζεται «καθολική ψήφορρία»; Δέν εἶναι περισσότερο προσδιορισμένη, λιγότερο μυστηριώδης, σέ μικρό-τερο βαθμὶ ἐξωπραγματική ἀπὸ πολλές ἄλλες θεότητες. Οὔτε λεί-πουν ἀπὸ τὴ θεολογία τῆς, ὅπως καί ἀπὸ τίς ἄλλες, ἔμφανεις ἀνι-φάσεις. Οἱ πιστοὶ τῆς «καθολικῆς ψήφορρίας» δέν ἀφήνουν καί τοῦ διηγῆσθαι ἀπὸ τὸ θεό τους, ἀλλὰ αὐτοὶ εἶναι πού τὸν ὀδηγοῦν καί τοῦ ἐπιβάλλουν τίς μορφές μέ τίς ὁποῖες πρέπει νά φανερωθεῖ ἐνῶ συ-χνά ἀνακηρύττουν τὴν ἀγιότητα τῆς πλειοψηφίας, στήν πλειοψηφία ἐπιβάλλονται μέ τὴν «ἐμφραξίη», παρόλο πού εἶναι μιὰ μικρὴ μειο-ψηφία: καὶ ἐνῶ καίτε λιθάνωτους στή θεά Λογική, καθόλου δέν θεω-ροῦν ἀναξιοπρεπές, σέ μερικές περιπτώσεις, τὸ νά καταφύγουν στή βοήθεια τῆς πονηρίας, τοῦ δόλου, τῆς διαφθορᾶς.

Στὴν οὐσία, τὰ ἀποκνήματα αὐτὰ ἐκφράζουν, πρωταρχικά, τὰ συναισθήματα αὐτῶν πού, σκαφαλωμένοι στήν ἐξουσία, θέλουν νά τὴ διατηρήσουν, καθὼς ἐπίσης καί τὸ πολὺ πιδ γενικὸ συναίσθημα τῆς χρησιμότητος τῆς κοινωνικῆς σταθερότητας. "Αν, ὅταν ἔνα σύ-νολο, μικρὸ ἢ μεγάλο, δέν ἦταν ἱκανοποιημένο ἀπὸ μερικοὺς κανόνες καθιερωμένους στήν κοινωνία όπου συμμετέχει, ἔπαιρνε τὰ ὅπλα γιὰ νά τοὺς καταστρέψει, ἡ ἴδια ἡ κοινωνία θά διαλυόταν. "Η κοινωνι-κή σταθερότητα εἶναι τόσο χρήσιμη, πού γιὰ νά τὴ διατηρήσουν μποροῦν νά ὑπολογίζονται στή δόθθεια φανταστικῶν σκοπῶν, σέ δι-φορες θεολογίες, πού ἀνάμεσα τους μπορεί νάχει θέση ἀκόμα καί κείνη τῆς καθολικῆς ψήφορρίας καί δέχονται νά ὑποστοῦν μερικές πραγματικές ζημιές. Ἐπειδὴ, ἀν χρειαστεῖ νά τὴ διαταρᾶξουν, οἱ ζημιές αὐτές θά χρειαστεῖ νά εἶναι πολὺ σοβαρότερες: καί μιὰ πού οἱ ἄνθρωποι ὀδηγοῦνται σωστὰ ὄχι ἀπὸ σκεπτικιστικὴ ἐπιστημονικὴ λογική, ἀλλὰ ἀπὸ ζωντανὰ συναισθήματα ἐκφρασμένα μέ ἱδανικά,

μποροῦν νά χρησιμοποιοῦν μέσα σέ κάποια ὄρια, καί πράγματι χρησιμοποίησαν, παρόλο πού ἐπιστημονικά εἶναι παράλογες, τίς θεωρίες τοῦ «θείου δικαίου», τῶν βασιλιάδων, τῶν διλογαρχῶν, τοῦ «λαοῦ», τῶν «πλειοψηφῶν», τῶν πολιτικῶν συγκεντρώσεων καὶ ἄλλων παρόμοιων.

Οἱ θεωρίες, πού ἐπιδοκιμάζουν τὴ χρήση τῆς βίας ἀπὸ τοὺς ἀρ-χόμενους, συνδέονται σχεδόν πάντα μέ κείνες πού τὴν ἀποδοκιμά-ζουν, ὅταν προέρχεται ἀπὸ τοὺς ἀρχόντες. Λίγοι ὀρμητικότες ἀπο-δοκιμάζουν τὴ χρήση τῆς βίας γενικά, ἀπὸ ὅποιοδήποτε μέρος ὁλ-λά οἱ θεωρίες αὐτές ἢ δέν ἔχουν καμιά ἰσχὺ ἢ ἔχουν κείνη μισά-χα τοῦ νά συντρίψουν τὸ ἐντιστασιακὸ ἔργο τῶν ἀρχόντων, ἀφή-νοντας ἐλεύθερο πεδίο στή βία τῶν ἀρχομένων, ἔτσι πού μποροῦ-με νά περιοριστοῦμε στή γενικὴ ἐξέταση τοῦ φαινομένου κάτω ἀπ' αὐτὴ τὴ μορφή.

ΑΝΡΙ ΛΕΦΕΒΡ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
Επιστημονικός Σύμβουλος: Δ. Γ. ΤΣΑΟΥΣΗΣ
Καθηγητής Κοινωνιολογίας
Πανείου Ανοτ. Σχολής Πολ. Επιστημών

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΜΑΡΞ

Μετάφραση: ΤΑΣΟΥ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΔΗ
Επιμέλεια-Θέωρηση: Δ.Γ. ΤΣΑΟΥΣΗΣ

117

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

GUTENBERG - ΑΘΗΝΑ 1985

ποτα και στο όλο. Δεν έχει δικαίωμα να υψωθεί σε ολική επι-
στήμη, διατεινόμενη ότι συλλαμβάνει δήθεν την ολότητα της
«πράξης»¹⁷.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Κοινωνιολογία της γνώσης και ιδεολογία

Η έννοια της *ιδεολογίας* είναι μια από τις πιο πρωτότυπες και τις πιο πλατιές που εισήγαγε ο Μαρξ. Είναι επίσης και μια από τις πιο δύσκολες και τις πιο σκοτεινές, παρ' όλον ότι έχει γίνει δεκτή από την καθημερινή γλώσσα. Για να καταλάβουμε την έννοια αυτή, ας αρχίσουμε από μερικές προκαταβολικές σκέψεις.

α) Είναι γνωστό ότι ο όρος «ιδεολογία» προέρχεται από μια φιλοσοφική σχολή (εμπειριοκρατική και αισθησιοκρατική με κάποια τάση προς τον υλισμό), με επιρροή και δόρος στη Γαλλία στο τέλος του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα. Για τους φιλοσόφους της σχολής αυτής (Ντεστού ντε Τρισυ), υπάρχει μια επιστήμη των ιδεών, δηλ. των αφηρημένων εννοιών, που μελετάει τη γένεσή τους και μπορεί να την ανασυντάξει στο ακέραιο ξεκινώντας από τις αισθήσεις (Κοντιγιάν). Η επιστήμη αυτή των ιδεών ονομάζεται: ιδεολογία. Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν αυτή τη θεωρία αυτοσυσκαλούνται: ιδεολόγοι.

Ο Μαρξ τροποποίησε την έννοια του όρου (ή μάλλον οριστικοποίησε, μαζί με τον Ένγκελς, μια τροποποίηση που είχε ήδη αρχίσει από τα τέλη της σχολής των «ιδεολόγων»). Η λέξη αποκτά μια αρνητική σημασία. Δεν δηλώνει πια μόνο μια ερμηνευτική θεωρία, αλλά το ίδιο το πράγμα που πρέπει να ερμηνευθεί. Αυτό το πράγμα που πρέπει να ερμηνευθεί παίρνει μια εντελώς διαφορετική ένταση. Για τους Γάλλους ιδεολόγους η ιδεολογία περιοριζόταν στο να εξηγή, με μια αιτιακή ψυχολογία, τις ατομικές παραστάσεις. Για τον Μαρξ και τον Ένγκελς, αντικείμενο μελέτης γίνεται ένα σύνολο από παραστάσεις που είναι χαρακτηριστικές για μια εποχή και για μια κοινωνία. Για παράδειγμα η *Γερμανική Ιδεολογία*. Η πρώτη έννοια του όρου δεν απαλείφεται. Ο Μαρξ θέλει να προσφρέ-

17. Ο Ζωρζ Γκυβόιτς έδειξε επανειλημμένα, ιδίως στις (πολυγραφημένες) παραδόσεις του στη Σοφρόνη, τη σημασία του Μαρξ ως κοινωνιολόγου. Και αυτό σε αντίθεση με τους φιλοσοφικούς, οικονομικιστικούς, ιστορικιστικούς δογματισμούς. Η θέση που υποστηρίζουμε εδώ διαφέρει κάπως από τη δική του. Δεν πιστεύουμε ότι η κοινωνιολογία του Μαρξ βρίσκεται σχεδόν αποκλειστικά στα νεανικά του έργα. Νομίζουμε πως μπορούμε να εντοπίσουμε στο *Κεφάλαιο* μια κοινωνιολογική όψη. Δε νομίζουμε ότι η κοινωνιολογία του Μαρξ έχει κυρίως αναδρομικό ενδιαφέρον, κτλ.

ρει μια θεωρία των γενικών, δηλαδή των κοινωνικών παραστάσεων. Δίνει τα στοιχεία μιας ερμηνευτικής γένεσης των ιδεολογιών τις οποίες ορίζει και συσχετίζει με τις ιστορικές και κοινωνιολογικές τους συνθήκες.

6) Εάν εισάγουμε στην ανάπτυξη μιας έννοιας όρους όπως «θαμνάδα» ή «διαφάνεια» (μιας κοινωνίας), θα μας προσάψουν ίσως ότι αντί για επιστημονικούς ορισμούς χρησιμοποιούμε εικόνες. Και όμως, οι «εικόνες» αυτές βρίσκονται στον Μαρξ και έχουν για αυτόν και τη σκέψη του μια επιστημονική διάσταση. Είναι στοιχεία γνώσης. Διαφάνεια σημαίνει παρουσία και διακρίνεται από την παράσταση μέχρι σημείου που να συνιστά το αντίθετό της.

«Μια που της πολιτικής οικονομίας της αρέσουν οι ροδονομάδες, ας επισκεφτούμε τον Ροδινσόνα στο νησί του. Αν και από τη φύση του είναι λιτός, έχει ωστόσο ορισμένες ανάγκες να ικανοποιηθεί: πρέπει να κάνει διαφόρων ειδών χρήσιμες δουλειές, να κατασκευάσει έπιπλα, να φτιάξει εργαλεία, να εξημερώσει ζώα, να ψαρέψει, να κυνηγήσει κτλ. Για τις προσευχές του και τα υπόλοιπα παρόμοια κοιναφέξαλα δεν έχει με τίποτα να πούμε, αφού ο Ροδινσόνας μας τα δρίσκει όλα αυτά ευχάριστα και θεωρεί μια τέτοια δραστηριότητα τονωτική διασκέδαση. (...) Όλες οι σχέσεις ανάμεσα στον Ροδινσόνα και στα πράγματα που αποτελούν τον πλούτο που ο ίδιος έφτιαξε για τον εαυτό του είναι απλές και διάφανες. (...) Ας μεταφερθούμε τώρα από το φωτεινό νησί του Ροδινσόνα στον σκοτεινό ευρωπαϊκό μεσαίωνα. (...) Ακριδώς επειδή η κοινωνία έχει τη βάση της στην προσωπική εξάρτηση, όλες οι κοι-

1. Είναι περίεργο να υποστηρίξουμε τη χρήση που κάνει ο Μαρξ της λέξης «δάση». Η λέξη αυτή δεν περιγράφει μια οικονομική πραγματικότητα, αλλά μια κοινωνιολογική πραγματικότητα, μια «πράξη», που ο Μαρξ τη συνδέει προφανώς με ένα ορισμένο επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, με ένα ιστορικό πλέγμα σχέσεων. Οι κοινωνικές σχέσεις (προσωπικές εξάρτησης) σχηματίζουν τη δομή, επομένως την πραγματική «δόση», της μεσαιωνικής κοινωνίας.

νωνικές σχέσεις εμφανίζονται σαν σχέσεις ανάμεσα στα πρόσωπα. Κατά συνέπεια, οι διάφορες εργασίες και τα προϊόντα τους δε χρειάζεται να πάρουν μια φανταστική μορφή, ξέχωρη από την πραγματικότητά τους. Παρουσιάζονται σαν υπηρέσιες, καταβολές και παροχές σε είδος. Η φυσική μορφή της εργασίας, η ιδιαιτερότητά της – και όχι η γενικότητά της, ο αφηρημένος της χαρακτήρας της, όπως, στην εμπορευματική παραγωγή – αποτελεί συγχρόνως και την κοινωνική μορφή της. (...) Αν πάρουμε την αγροτική και πατριαρχική διοικητική μιας αγροτικής οικογένειας, που παράγει για τις δικές της ανάγκες: κτηνοτροφία, σιτάρι, ύφασμα, λινό, ρούχα, τα διάφορα αυτά αντικείμενα εμφανίζονται στην οικογένεια σαν διάφορα προϊόντα της δουλειάς της και όχι σαν εμπορεύματα, που ανταλλάσσονται μεταξύ τους. (...) Ας φανταστούμε, τέλος, μια σύναξη από ελεύθερους ανθρώπους που εργάζονται με κοινά παρήγοργα μέσα και που ξεπερνάνε με ένα συντονισμένο σχέδιο τις πολλαπλές ατομικές δυνάμεις τους σαν μία και μόνη δύναμη κοινωνικής εργασίας. (...) Οι κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και με τα χρήσιμα αντικείμενα που προκύπτουν από την εργασία τους παραμένουν εδώ απλές και διάφανες, στο επίπεδο τόσο της παραγωγής όσο και της διανομής. (...) Εμπορικοί λαοί, στην κυριολεξία της λέξης, δεν υπάρχουν παρά μονάχα στα διαλείμματα του αρχαίου κόσμου, όπως οι θεοί του Επικούρου, ή ακόμα όπως οι Εδδαίοι στους πόρους της πολωνικής κοινωνίας. Οι παλιοί αυτοί κοινωνικοί οργανισμοί είναι, στις παραγωγικές τους σχέσεις, απειρα πιο απλοί και διάφανοι από την αστική κοινωνία, έχουν όμως σαν βάση τους είτε την ανωριμότητα του ανθρώπου σαν άτομο – που η ιστορία δεν του έχει ακόμα κόψει, ως το πούμε έτσι, τον ομφάλιο λώρο που τον συνδέει με την φυσική κοινότητα μιας πρωτόγονης φυλής – είτε τις συνθήκες δεσποτισμού και δουλείας. (...) Η κοινωνική ζωή που τη βάση της τη σχηματίζουν η υλική παραγωγή και οι σχέσεις που τη συνοδεύουν, δεν θα απομακρύνει το μυησιαστικό σύνταγμα που της κρύβει την όψη, παρά τη μέρα μονάχα που θα εμφανιστεί το έργο ελεύθερα συσπειρωμένων ανθρώπων, που δρουν

συνειδητά και είναι κύριοι της ιδίας της κοινωνικής τους κίνησης»².

Έτσι, για τον Μαρξ, η (κοινωνική) συνείδηση που γεννιέται μέσα από μια «πράξη» δεν είναι η πιστή αντανάκλασή της παρά μονάχα σε πολύ συγκεκριμένες καταστάσεις: όταν η ίδια η «πράξη» δεν περιβάλλεται από νεφελώματα και οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους διατηρούνται άμεσες, χωρίς «θαμπά» ενδιάμεσα. Οι κοινωνικές «πράξεις», σε καθορισμένες κοινωνικές δομές και τρόπους παραγωγής, παράγουν παραστάσεις. Οι παραστάσεις αυτές αυξάνουν ή μειώνουν την έλευση διαφάνειας μιας κοινωνίας. Φωτίζουν ή συσκοτίζουν την κοινωνία αυτή. Άλλοτε τη φωτίζουν με μιά ψεύτικη λάμψη, και άλλοτε τη εγείνουν στα σκοτάδια στο όνομα κάποιου δόγματος ακόμα πιο σκοτεινού κι από την πραγματικότητα υπ' όπου γήκε. Η κοινωνική πραγματικότητα, δηλαδή οι άνθρωποι και οι ανθρώπινες ομάδες μέσα στις διαντιδράσεις τους, παράγει φαινομενικότητες, που είναι άλλο πράγμα και κάτι περισσότερο από αβάσιμες αυταπάτες. Οι φαινομενικότητες αυτές αποτελούν τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται οι ανθρώπινες δραστηριότητες στο σύνολο που συγκροτούν σε μια δεδομένη στιγμή: είναι οι τρόποι της συνείδησης. Έχουν επομένως πολύ περισσότερη βαισιμότητα, αν όχι συνοχή, από τις απλές αυταπάτες ή τις χυδαίες ψευτιές. Οι φαινομενικότητες έχουν μια πραγματικότητα και η πραγματικότητα περιέχει φαινομενικότητες. Ειδικότερα, η εμπορευματική παραγωγή περιβάλλεται από σωρείες. Πρέπει να επανέλθουμε σ' αυτήν, γιατί εκεί βρίσκεται το κλειδί της μαρξιστικής σκέψης και της μαρξιστικής κοινωνιολογίας. Για την αναλυτική σκέψη, το εμπόρευμα είναι καθαρή μορφή, δηλαδή διαφάνεια. Στην πρακτική και διωμένη πραγματικότητα είναι αντίθετα, θαμπάδα και αιτία θαμπάδας. Η ίδια η ύπαρξη του εμπορεύματος είναι παράξενη και μάλιστα ακόμα πιο παράξενη, εξαιτίας του γεγονότος ότι οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται αυτό το παράξενο.

2. *Κριτική*, τόμος I, μέρος I, κεφάλαιο I-4, P. 124-126, σελ. 610-614 (Σύγχρονη Εποχή, σελ. 89-91)

«Από πρώτη ματιά, ένα εμπόρευμα φαίνεται σαν κάτι το ευτελές και αυτονόητο. Η ανάλυσή μας έδειξε αντίθετα ότι είναι κάτι το πολύ σύνθετο, γεμάτο λεπτές μεταφυσικές αποχρώσεις και θεολογικές σοφιστικές. Έχει ένα μυστικιστικό χαρακτήρα: η ύπαρξή του οφείλεται αποκλειστικά στα ανθρώπινα όντα, στις σχέσεις τους, και όμως υπάρχει έξω από τα ανθρώπινα όντα, διαφέρει στις σχέσεις τους και τους απώγειν στην τροχιά του (αφηρημένου) πράγματος»³. Χρειάστηκε να περιμένουμε πολλούς αιώνες πριν μια γνώση, ξεκινώντας από μια ριζικά κριτική μέθοδο, αποκηρύξει το μυστήριο αυτού του φαινομένου που το χρήμα και το κεφάλαιο τον έχουν ήδη κάνει δύναμή τους. Έτσι το εμπόρευμα, ως μορφή και ως σύστημα με ορισμένες συνέπειες (το χρήμα, το κεφάλαιο), δεν μπορεί να μη δημιουργήσει μια θαμπή κοινωνία. Πολύ πεζά θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η θαμπάδα μεταφράζεται στο γεγονός ότι το χρήμα διαθέτει τους ανθρώπους, ότι αυτοί που έχουν χρήμα γίνονται παντοδύναμοι με ραδιουργίες, ότι κυριαρχούν σκοτεινές δυνάμεις. Η μή-διαφάνεια (θαμπάδα) της κοινωνίας είναι λοιπόν ένα κοινωνικό, ή μάλλον ένα κοινωνικο-οικονομικό, γεγονός. Μόνο η επαναστατική «πράξη», συνδυάζοντας την (αληθινή) θεωρία και την (επιβεβαιωτική) πρακτική δράση, αποκαθιστά τις συνθήκες μιας διαφάνειας που την έχει διαταράξει μια μακριά ιστορική περίοδος. Η επαναστατική «πράξη» καταργεί τις συνθήκες που παράγουν τις απειλητικές παραστάσεις, προδόντα των καταστάσεων που υποτίθεται πως διαφωτίζουν.

Έχοντας δεχτεί τα παραπάνω, συναντούμε στα κείμενα δύο ορισμούς της ιδεολογίας, που διαφέρουν αρκετά ώστε να θέσουν ερωτήματα και να απαιτούν μια αποσαφήνιση της έννοιας.

Η ιδεολογία εμφανίζεται ως μια αντίστροφη, κουτσουρεμένη, παραμορφωμένη αντανάκλαση του πραγματικού. Στην ιδεολογία, οι άνθρωποι και οι συνθήκες τους εμφανίζονται

3. *Κριτική*, τόμος I, μέρος I, κεφάλαιο I. 4, P. 124-126, σελ. 604-605 (Σύγχρονη Εποχή, σελ. 84).

αντεντραμμένα σε σε σκότεινό θάλαμο, αποτέλεσμα κάποιας ειδικής ζωτικής διαδικασίας, όπως και η αντιστροφή των αντισυμμετρικών πάνω στον αμφιβληστροειδή χιτώνα είναι αποτέλεσμα μιας φυσικής διαδικασίας. Τα άτομα, στις παραστάσεις που δημιουργούν, αναποδογυρίζουν την ίδια τους την πραγματικότητα, και το αναποδογύρισμα αυτό αποτελεί μέρος της πραγματικότητας αυτής. Η συνείδηση δεν μπορεί ποτέ να είναι ενσυνείδητο όντος επιδιώκει στη συνείδηση να διαφέρει από το ίδιο το συνειδητό ον: το αντίστροφο και το συλλογιστικό αλλιώτικα απ' ό,τι είναι. Το προβάλλει σε μια οθόνη, όπως γίνεται στον σκοτεινό θάλαμο ή στο μαγικό κουτί. Οι απαιτητές αυτές παρουσιάσεις του πραγματικού, ο απαιτητικός χαρακτήρας των οποίων καθορίζεται από το ίδιο το πραγματικό, αναφέρονται είτε στη φύση και στις σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση, είτε στις σχέσεις ανάμεσα στους ίδιους τους ανθρώπους. Η ιδεολογία ανάγεται λοιπόν σε μια εσφαλμένη παράσταση της ιστορίας - ή σε μια αφαίρεση που παραμερίζει αυτή την ιστορία. Κάθε ιδεολογία είναι ένα σύνολο από λάθη, αυταπάτες, μυθοποιήσεις, που εξηγούνται με αφέτηρα αυτό που η ίδια παραισιουργεί και μεταθέτει: την ιστορία⁴.

Η μελέτη των ιδεολογιών οδηγεί σε μια ριζοσπαστική κριτική και σε μια εξαντλητική ιστορική εξέταση. Νεφελώδεις σχηματισμοί, θγαλμένοι από το μυαλό των ανθρώπων, οι γενικές παραστάσεις (η φιλοσοφία, το δίκαιο, η θρησκεία, η τέχνη, η ίδια η γνώση) προστίθενται στην υλική ζωτική διαδικασία που δεδαιώνεται εμπειρικά χωρίς μεσολαβήσεις. Η ηθική, η θρησκεία, η μεταφυσική και οι άλλες όψεις της ιδεολογίας, οι αντίστοιχες μορφές της συνείδησης, είναι φαινομενικά μόνο ανεξάρτητες. Δεν έχουν ιστορία ούτε ανάπτυξη, δεν έχουν δηλαδή καμία αυτονομία όσον αφορά την παραγωγή και τις υλικές ανταλλαγές ανάμεσα στους ανθρώπους. Δεν είναι η συνείδηση που καθορίζει τη ζωή, είναι η ζωή που καθορίζει τη συ-

4. Γερμανική ιδεολογία (μετ. Μολιτο, Œuvres philosophiques, σελ. 153 και μετά, τόμ. VI) (Gutenberg, σελ. 66,67,68).

νείδηση, διάσημη διατύπωση που αναφέρεται συχνά άσχετα από το πλαίσιο της. Και όμως αυτό το πλαίσιο είναι απαραίτητος καταφατικός. Δεν υπάρχουν παρά δύο μόνο τρόποι για να καταλάβουμε την ιστορία. Είτε ξεκινάμε από τη συνείδηση και χάνουμε την πραγματικότητα. Είτε ξεκινάμε απ' την πραγματική ζωή και συγχρόνως αντιλαμβάνομαστε και εξηγούμε και τη συνείδηση αυτή που δεν έχει καμία πραγματικότητα. Ο ιστορικός υλισμός δίνει τελεία και παύλα στην αφηρημένη θεωρία που ξεκινάει από τη συνείδηση, από τις παραστάσεις, και επομένως από τις αυταπάτες.

«Εκεί που σταματάει η αφηρημένη θεωρία της πραγματικής ζωής αρχίζει η πραγματική, θετική επιστήμη: η παράσταση της πραγματικής δραστηριότητας, της διαδικασίας της πρακτικής ανάπτυξης των ανθρώπων»⁵.

Η διαδικασία αυτή είναι αυταπάτη. Κατέχει μέσα της την πραγματικότητα και τον ορθολογισμό. Η γνώση δίνει τελεία και παύλα στη φρασεολογία, στην ιδεολογία. Ιδιαίτερα, μέ την παράσταση της πραγματικότητας η φιλοσοφία χάνει το πλαίσιο της ύπαρξής της. Τι μπαίνει στη θέση της; Η περιήγηση των αποτελεσμάτων της ιστορικής ανάπτυξης, που δεν παραισιουργούν κανένα ενδιαφέρον, δεν έχουν κανένα νόημα, καμία αξία έξω από την ιστορία. Οι έννοιες που μας κληροδοτήσε το παρελθόν αυτό μπορούν απλώς να διευκολύνουν την τακτοποίηση του ιστορικού υλικού, να μας δείξουν την αλληλουχία των σφαιρών.

Η συνέχεια του κειμένου, στο ίδιο έργο του Μάρξ (Η Γερμανική Ιδεολογία), διορθώνει αισθητά αυτή την ακραία θεωρία. Η ιδεολογία, όταν τη δούμε μέσα από τις πραγματικές της συνθήκες, παύει να είναι μια τέλεια αυταπάτη και ένα σκέτο ψέμα. Σε τί συνίσταται; Σε μια θεωρία που αγνοεί τις προϋποθέσεις της, τη βάση της και το νόημά της, που παραμένει χωρίς ορθολογική σχέση με τη δράση, δηλαδή χωρίς συνέπεια, ή που οι συνέπειές της αποκλίνουν από τις προσμονές και τις προδέψεις. Ή ακόμα σε μια θεωρία που γενικεύει το

5. Gutenberg, σελ. 68

ιδιαιτέρο συμφέρον – μιας τάξης – χρησιμοποιώντας μέσα όπως οι αφαιρέσεις, οι ατελείς ή παραμορφωμένες παραστάσεις, οι φρενιχισμοί.

Αδύνατον λοιπόν να υποστηριχτεί ότι κάθε ιδεολογία είναι εντελώς αταίγηχ. Η θεμελίωση της ιδεολογίας αλλάζει θέση. Δεν πρόκειται πια, με πρόφαση την ιστορία, για ένα είδος οντολογικού πεπρωμένου που επιβάλλει στη συνείδηση να διαφέρει από το ον. Η θεμελίωση γίνεται αληθινά ιστορική και κοινωνιολογική: είναι ο καταμερισμός της εργασίας, είναι επίσης η γλώσσα.

Ο άνθρωπος έχει μια συνείδηση, και στο σημείο αυτό οι φιλόσοφοι έχουν δίκιο που διατύπωσαν και διαμόρφωσαν αυτή την έννοια: αυτοσυνείδηση (Bewusstsein). Πού και πότε έκαναν λάθος οι φιλόσοφοι; Όταν αποκόψανε τη συνείδηση από τις συνθήκες της, από τα αντικείμενά της, από τις ποικίλες και αντιφατικές σχέσεις της με ό,τι δεν είναι συνείδηση, όταν συλλάβανε την «καθαρή» συνείδηση και κυρίως όταν μεταφέρανε αυτή την «καθαρότητα» στις ιστορικές καταβολές, θέτοντας έτσι άλυτα θεωρητικά προβλήματα. Πράγματι, ήδη από την αρχή, ένα προπαισκευτικό αμάρτημα μιμνήσκει την αγνότητα αυτής της συνείδησης. Δεν μπορεί να ξεφύγει από μια κατάσταση, την κατάσταση να σπλώνεται από μια ύλη που παρουσιάζεται εδώ με τη μορφή παλλόμενων στρωμάτων αέρα, ήχων, με μια λέξη με τη μορφή της γλώσσας. Η γλώσσα είναι τόσο παλιά όσο και η συνείδηση. Δεν υπάρχει συνείδηση χωρίς γλώσσα, γιατί η γλώσσα είναι η πραγματική, πρακτική συνείδηση, που υπάρχει για άλλους ανθρώπους, που επομένως υπάρχει για το ον που απόκτησε συνείδηση. Η γλώσσα δεν είναι μόνο το μέσο, ή το εργαλείο μιας προϋφιστάμενης συνείδησης, ανακαλύπτει ο Μαρξ. Είναι ο φυσικός και κοινωνικός συνάμα χώρος της συνείδησης, η ύπαρξή της. Γεννιέται μαζί με την ανάγκη επικοινωνίας, με τη «συναλλαγή», στην ευρεία του όρου έννοια, ανάμεσα στους ανθρώπους. Η συνείδηση, άρρηκτα συνδεδεμένη με τη γλώσσα, είναι επομένως κοινωνικό έργο. Μένει να δείξουμε τι έχουν να κοινοποιήσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, τι έχουν να πουν. Πρόκειται, πρώτα-πρώτα, για το αισθητό

περιβάλλον, για τις άμεσες σχέσεις ανάμεσα στα πρόσωπα. Πρόκειται επίσης για τη φύση, ως εχθρική δύναμη, που απέναντί της η ανθρώπινη αδυναμία αισθάνεται ανήμπορη. Η ανθρώπινη συνείδηση αρχίζει ως ζωνική συνείδηση, που αισθάνεται τη φύση, και αυτό μολονότι είναι ήδη κοινωνική. Αυτό οδηγεί σε μια πρώτη μεταμύηση: στη θρησκεία της φύσης, που μεταμφιέζει τις στοιχειώδεις ακόμα κοινωνικές σχέσεις σε σχέσεις φυσικές και αντίστροφα. Μια τέτοια «φυλετική συνείδηση» δε χάνει τη χοντροκοπιά και την αρχική της αυταπάτη παρά μόνο όταν αυξηθεί η παραγωγικότητα, τελειοποιηθούν τα εργαλεία, μεγαλώσουν οι ανάγκες και ο πληθυσμός. Τότε ο καταμερισμός της εργασίας, που αρχικά ήταν μόνο βιολογικός (φύλο, ηλικία, φυσική δύναμη κτλ.), γίνεται τεχνικός και κοινωνικός. Οι καταμερισμοί της εργασίας διαδέχονται ο ένας τον άλλον και επωρεούνται ο ένας πάνω στον άλλο (πόλη και ύπαιθρος, πολιτικές και κοινωνικές λειτουργίες, εμπόριο και παραγωγή – χωρίς να ξεχνάμε το διαχωρισμό της εργασίας σε ατομική και κοινωνική, σε μερισμένη και ολική, κτλ.). Όσον αφορά τη διαμόρφωση των ιδεολογιών, ο πιο σημαντικός καταμερισμός είναι εκείνος που διαχωρίζει την υλική από τη διανοητική εργασία, τη δημιουργική δράση (πάνω στα πράγματα με τη χρησιμοποίηση υλικών εργαλείων) και τη δράση πάνω στους ανθρώπους με τη χρησιμοποίηση μη υλικών εργαλείων, από τα οποία πρώτη φορά η ίδια η γλώσσα. Από τη στιγμή αυτή η συνείδηση μπορεί να απελευθερωθεί από το πραγματικό και να οικοδομήσει την αφάinese, την καθαρή θεωρία: τη θεολογία (στη θέση της φυσικής θρησκείας), τη φιλοσοφία (στη θέση της θρησκείας), την ηθική (στη θέση των εθίμων), κτλ. Οι διαμορφωμένες παραστάσεις αντικαθιστούν την άμεση συνείδηση, χοντροκομμένη και συγχρόνως απιτηλή, που έβρινε στο επίπεδο του αισθητού και του φανταστικού. Όταν οι αφηρημένες αυτές παραστάσεις αρχίζουν να επιφύσκουν με το «πραγματικό», δηλαδή με τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις, αυτό σημαίνει πως η αντίφαση εισχώρησε στις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις, στο εσωτερικό τους ή ανάμεσα σ' αυτές και στη βάση τους, δηλαδή τις παραγωγικές δυνά-

μεις (τεχνικός καταμερισμός και κοινωνική οργάνωση της εργασίας).

Αυτές οι παραστάσεις αποτελούν τις θεωρίες. Δεν πρόκειται λοιπόν για μειονωμένες παραστάσεις στον αέρα, αλλά για ιδέες που οι «ιδεολόγοι» προσπαθούν να τους δώσουν μια συγκεκριμένη μορφή. Οι ιδεολόγοι αυτοί γίνονται εμπειρογνώμονες. Πώς; Στο εσωτερικό των κυρίαρχων τάξεων και ομάδων. Εκείνοι που έχουν στα χέρια τους την υλική (οικονομική και πολιτική) δύναμη σύμφωνα με τις υφιστάμενες κοινωνικές και νομικές σχέσεις, έχουν και την «πνευματική» δύναμη. Οι παραστάσεις, δηλαδή η κοινωνική συνείδηση, διαμορφώνονται με τη διατύπωση και την εξιδανίκευση των πραγματικών συνθηκών που ακριβώς επιτρέπουν στην τάδε ομάδα ή στην τάδε τάξη να λάβουν την οικονομική, κοινωνική, πολιτική πρωτοκαθεδρία. Τα άτομα που δρουν στην «πράξη», με τα δικά τους μέσα δράσης, επιρεάζουν τη συνείδηση. Συνεισφέρουν έντονα στη διαμόρφωση της συνείδησης και στον αποκλεισμό των παραστάσεων που δεν τους ταιριάζουν. Οι ιδέες τους είναι λοιπόν οι κυρίαρχες ιδέες της εποχής τους, με έναν τρόπο όμως που αφήνει περιθώρια στην εφευρετικότητα. Για παράδειγμα, όταν ο βασιλιάς, οι ευγενείς, οι αστοί τείνουν να κυριαρχήσουν, ο καθένας για δικό του λογαριασμό, βλέπουμε να εμφανίζεται μια πολιτική θεωρία: η διάκριση των εξουσιών. Για να καταλάβουμε τις ιδεολογίες πρέπει να πάρουμε υπόψη μας ό,τι συμβαίνει στις υψηλές σφαίρες των κοινωνιών που εξετάζουμε: τις τάξεις και τις ταξικές μερίδες, τους θεσμούς, τους αγώνες για την εξουσία, τα διάφορα συγκλίνοντα ή αντιμαχόμενα συμφέροντα. Πρέπει επίσης να πάρουμε υπόψη μας το γεγονός ότι αυτοί που διαμορφώνουν τις παραστάσεις, οι «ιδεολόγοι», σπάνια είναι και ενεργά μέλη της μιας ή της άλλης ομάδας ή τάξης. Πράγμα που συντείνει στο να αποστατούν οι παραστάσεις από τις πραγματικότητες τις οποίες παριστάνουν, δικαιολογούν ή καταδικάζουν. Σέ μια ανταγωνιστική πραγματικότητα αντιστοιχούν θεωρητικοί ανταγωνισμοί, οι παραστάσεις όμως δεν αντιστοιχούν σημείο προς σημείο, χαρακτηριστικό προς χαρακτηριστικό, σ' αυτό που πα-

123

ρασταίνουν. Κάθε άλλο: απομακρύνονται από αυτό. Πράγμα που αφήνει περιθώρια για επαναστατικές ιδέες, εφόσον βέβαια υπάρχει στην κοινωνία μια επαναστατική τάξη ή ομάδα που δρά με πρακτικό στόχο: τον μετασχηματισμό της κοινωνίας, την αποτελεσματική λύση των προβλημάτων της, την ολική κατάλυση των αντιφάσεων.

Οι ιδεολογίες έχουν λοιπόν, σύμφωνα με την παρουσίαση του Μάρξ (και του Ένγκελς), τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:

α) Έχουν ως αφετηρία τους μια ορισμένη «πραγματικότητα», που είναι όμως μερική και κατατημένη, αλλά η ολότητα διαφεύγει από τη συνείδηση εξαιτίας των ιδίων των περιορισμένων και περιοριστικών συνθηκών αυτής της συνείδησης, η κίνηση και η ιστορία διαφεύγουν από τη βούληση εξαιτίας των συνθηκών κάτω από τις οποίες αυτή η βούληση επιτελείται.

β) Προβάλλουν την πραγματικότητα μέσα από ήδη υφιστάμενες παραστάσεις, επιλεγμένες και δεκτές από τις κυρίαρχες ομάδες. Μόνο μέσα από παλιά προβλήματα, από παλιές προοπτικές, από ένα παλιό λεξιλόγιο, από πολλαπλές παραδόσεις, μπορούν τα καινούρια στοιχεία και οι παραστάσεις τους να δρουν το δρόμο τους.

γ) Και όμως, τέτοιες παραστάσεις, παραμορφωμένες και παραμορφωτικές, όχι εξαιτίας ενός σκοτεινού περιωμένου, αλλά εξαιτίας της ιστορίας στην οποία εντάσσονται, έχουν την αξίωση και τη φιλοδοξία να αναχθούν σε ολότητα. Στη θέση της πραγματικής ολότητας, της ολότητας της «πράξης» (από την οποία ξεκινάει η παραμορφώνοντάς την), δίνουν έτσι μια αφηρημένη, μη πραγματική, πλασματική ολότητα. Η αναλογία, ως το πούμε έτσι, της πραγματικότητας και της μη πραγματικότητας στις ιδεολογίες ποικίλει κατά τις εποχές, τις συνθήκες, τις ταξικές σχέσεις. Οι ιδεολογίες οδεύουν με συναγωγές με αφετηρία το πραγματικό, όπως το έχουν ερμηνεύσει και αντιπάρχει. Κατάλγουν σε συστήματα (θεωρητικά, φιλοσοφικά, πολιτικά, νομικά) που κοινό τους χαρακτηριστικό έχουν ότι δεν ακολουθούν την κίνηση της ιστορίας. Εν πάση περιπτώσει η έκταση της εφαρμογής και η τάση προς συνοχή, επι-

περιέχονται σε κάθε ιδεολογία αξία του ονόματός της. Τυπικό παράδειγμα: η γερμανική φιλοσοφία κατά την εξεταζόμενη περίοδο, τέλος του 18ου και πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Έτσι κάθε μεγάλη ιδεολογία τείνει προς την πιο μεγάλη γενικότητα: προς την καθολικότητα. Που δεν θάπρεπε, εκτός από την περίπτωση όπου η ιδεολογία αυτή αντιπροσωπεύει μια επαναστατική τάξη, η οποία είναι για ορισμένο διάστημα φορέας συμφερόντων και ιστορικών στόχων με καθολική διάσταση. Τέτοια ήταν η περίπτωση της ανερχόμενης αστικής τάξης.

δ) Οι ιδεολογίες έχουν αυτόν τον διπλό χαρακτήρα: γενικό, απόλυτο, θεωρητικό και αφηρημένο από τη μια μεριά, και από την άλλη αντιπροσωπευτικό συγκεκριμένων, περιορισμένων, ιδιαίτερων συμφερόντων. Προσπαθούν να απαντήσουν σε όλα τα ερωτήματα, σε όλα τα προβλήματα, και επομένως να προτείνουν αντιλήψεις για τον κόσμο. Την ίδια στιγμή, επιβάλλουν τρόπους ζωής και συμπεριφοράς, διαγωγές, «αξίες» (για να χρησιμοποιήσουμε μια ορολογία που δεν υπάρχει στον Μάρξ).

Κατά συνέπεια, οι ιδεολογίες αγνοούν τις ακριβείς σχέσεις τους με την «πράξη»: από τη μια μεριά τις συνθήκες και τις προϋποθέσεις τους (αξιώματα), από την άλλη τις συνέπειές τους. Από τη μια μεριά δεν παίρνουν υπόψη τους τι συνεπάγονται οι θεωρίες τους αυτές, έναντι των οποίων είναι αποτελέσματα, και από την άλλη, αγνοούν τίνος και με τι τρόπο συνιστούν αίτια ή λόγους. Εντωμεταξύ οι ιδεολογίες δεν μπορούν να διαχωριστούν από την «πράξη». Εντάσσονται σ' αυτήν σαν αποτελέσματα και σαν αφετηρίες αποτελεσματικών (λίγο πολύ) δράσεων. Οι ιδεολογικές παραστάσεις είναι πάντα εργαλεία στους αγώνες των ομάδων (λαών, εθνών) και των τάξεων (και τάξεων μερίδων). Δεν εφευρίσκουν όμως αποτελεσματικά παρά μόνο μεταμφιέζοντας τα συμφέροντα και τους στόχους αυτών των ομαδοποιήσεων, υψώνοντάς τα στο επίπεδο της ολότητας και της καθολικότητας.

ε) Έχοντας αφετηρία και σημείο στήριξης στην πραγματικότητα (στην «πράξη»), ή μάλλον στο μέτρο που έχουν μια τέτοια αφετηρία ή σημείο στήριξης, οι ιδεολογίες δεν είναι εν-

τελώς ψευδείς. Πρέπει κατά τον Μαρξ, να ξεχωρίσουμε την ιδεολογία από την αυταπάτη και το ψέμα, ή ακόμα την ιδεολογία από το μύθο, την ουτοπία. Και αυτό παρ' όλο που οι ιδεολογίες μπορεί να περιέχουν (ταξικές) αυταπάτες, να εξυπηρετούν απλά και καθαρά ψέματα (στους πολιτικούς αγώνες) και να μην είναι άσχετες από μύθους και ουτοπίες. Στην ιστορία των ιδεολογιών οι απατηλές και παραπλανητικές παραστάσεις ανακατεύονται πολλές φορές αξεδιάλυτα με τις έννοιες – δηλαδή με γνώσεις – τις οποίες μεταφέρουν, συγκαλύπτουν, καταπνίγουν ή αντίθετα αφήνουν να εμφανιστούν. Η διαλογή των στοιχείων της ιδεολογίας γίνεται εκ των υστέρων, σιγά-σιγά, με τη δόξεια μιας κριτικής και λίγο-πολύ ριζοσπαστικής σκέψης. Τυπικό παράδειγμα: η γερμανική φιλοσοφία (ιδεολογία), που σκέφτεται καθαρά θεωρητικά, εξαιτίας της οικονομικής και κοινωνικής καθυστέρησης της Γερμανίας, του 19ου αιώνα, αυτό που κάνουν πραγματικότητας και θεωρία οι Άγγλοι (η πολιτική οικονομία, ο ανταγωνιστικός капитализμός) και αυτό που κάνουν οι Γάλλοι (οι πολιτικές επαναστάσεις). Οι Γερμανοί στοχαστές μεταθέτουν στη μεταφυσική την «πράξη» της εποχής τους. Την μεταμφιέζουν, την κάνουν ανγνώριστη σχεδόν στα συστήματά τους. Και αυτό σε συνάρτηση με τις θεωρητικά ευρείες και πρακτικά περιορισμένες προοπτικές της χώρας τους, των κυρίαρχων τάξεών τους, των ηγετικών ομάδων τους. Εντωμεταξύ διατυπώνουν καινούριες έννοιες, που προσορίζονται να ενταχθούν και στη γνώση και στην επαναστατική «πράξη», ανάμεσα στις οποίες και την έννοια του διαλεκτικού γένεσθαι. Στην κριτική σκέψη και στην επαναστατική δράση ανήκει τούτος ο ρόλος: να περιιώσουν από την διάσπαση των συστημάτων και από τη διάλυση των ιδεολογιών αυτό που περιέχουν.

στ) Οι ιδεολογίες περιλαμβάνουν λοιπόν μη επιστημονικές αφαιρέσεις, ενώ οι έννοιες είναι επιστημονικές αφαιρέσεις (όπως η έννοια της ανταλλακτικής αξίας ή του εμπορεύματος). Οι ιδεολογίες όμως δεν μένουν μόνο στά ύψη της αφάιρεσης. Ξαναγυρίζουν προς την «πράξη». Αυτό το ξέρουμε ήδη, μας μένει όμως να διευκρινίσουμε το πώς. Επεμβαίνουν

και συντηρούνται με και από το λόγο, που εξάλλου ανήκει σε ολόκληρη την κοινωνία. Όμως η γλώσσα παραιορφώνει την πρακτική πραγματικότητα, και αυτό όχι μόνο με το στόμα των ιδεολόγων (π.χ. των φιλοσόφων), αλλά με το στόμα όλων όσοι μιλάνε. Ούτε η σκέψη ούτε η γλώσσα σχηματίζουν μια ανεξάρτητη σφαίρα, λέει ο Μάρξ⁶. Σ' αυτό το θησαυρό, ή αποθήκη, που είναι εμπιστευμένος στο σύνολο της κοινωνίας, στη γλώσσα, εισέρχονται και σωρεύονται οι αυταπάτες και τα λάθη, οι κοινοτόπες και οι βαθιές αλήθειες. Υπάρχει πάντα το πρόβλημα του περάσματος από τον κόσμο των παραστάσεων (των σκέψεων) στον πραγματικό κόσμο, που δεν είναι άλλο από το πρόβλημα του περάσματος από το λόγο στη ζωή. Το πρόβλημα έχει λοιπόν πολλαπλές όψεις: ό υφιστάμενος λόγος, οι ιδεολογίες, η «πράξη», οι τάξεις και η δράση τους. Επομένως, «ο αστός έχει μεγαλύτερη ευχέρεια να διατηρήσει με το λόγο την ταυτότητα των εμπορικών σχέσεων με τις ατομικές σχέσεις και γενικότερα τις ανθρώπινες σχέσεις αφού ο λόγος αυτός είναι ο ίδιος έργο της αστικής τάξης»⁷.

Ο Μάρξ λοιπόν προσαθεί να τοποθετήσει το λόγο στην «πράξη», σε σχέση με τις ιδεολογίες, τις τάξεις, τις κοινωνικές σχέσεις. Η θέση της γλώσσας είναι σημαντική, με κανένα τρόπο όμως δεν είναι καθοριστική. Ας εξετάσουμε και πάλι το εμπόρευμα. Κατά μία έννοια, επειδή ακριβώς το χρήμα μεταφράζει την κοινωνική σχέση σε αντικείμενο, κάθε εμπόρευμα είναι ένα σήμα. Παράγεται, δεν γίνεται (ανταλλακτική) αξία παρά μόνο σαν περιβλήμα και σήμα της ανθρώπινης εργασίας που αναλώθηκε στην παραγωγή του. Κι όμως «από τη στιγμή που δεν θα δούμε παρά απλά σύμβολα στους κοινωνικούς χαρακτήρες που ντύνουν τα πράγματα ή στους υλικούς χαρακτήρες που ντύνουν τους κοινωνικούς καθορισμούς της εργασίας στη βάση ενός συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής, τους προσδίδουμε την έννοια συμβολικών πλασματικών κατα-

6. Marx-Engels. *Gesamtausgabe* (Απαντά), Ι. 5, σελ. 424.

7. *Γερμανική Ιδεολογία*, τ. VII των *Oeuvres Philosophiques*, μετάφραση Mollat, σελ. 244-245 (εκδ. Gutenberg, τ. Ι, σελ. 323).

με δύο τρόπους: με τον εξαναγκασμό, με την πειθώ. Οι αφηρημένες ιδέες από μόνες τους δεν έχουν καμία δύναμη. Οι άνθρωποι όμως που κατέχουν την (οικονομική ή πολιτική) εξουσία χρησιμοποιούν τις παραστάσεις για να δικαιώσουν τις πράξεις τους. Από την άλλη μεριά, και κατά κύριο λόγο, οι περισσότεροι επεξεργασμένες από τις ιδεολογικές παραστάσεις γυρίζουν προς τη γλώσσα. Επενδύονται εκεί. Προσφέρουν λεξιλόγια, διατυπώσεις, σχήματα σκέψης που είναι και σχήματα λόγου. Η κοινωνική συνείδηση, συνείδηση μιας πολύπλευρης και αντιφατικής «πράξης», αλλάζει μόνο με αυτόν τον τρόπο: με την απόκτηση νέων λέξεων και εκφράσεων καταργώντας τις παλαιωμένες δομές του λόγου. Δεν είναι επομένως η γλώσσα που προκαλεί αυτό που οι άνθρωποι έχουν να πουν. Δεν διαλύεται αυτή τη μαγική δύναμη ή δεν την κατέχει παρά μόνο παροδικά και πρόσκαιρα. Ό,τι λένε οι άνθρωποι προέρχεται από την «πράξη»: από την εργασία και τον καταμερισμό της εργασίας, από τις ενέργειες και τους πραγματικούς αγώνες. Μα ό,τι κάνουν δεν εισέρχεται στη συνείδηση παρά μονάχα μέσα από το λόγο, μονάχα όταν έχει ειπωθεί. Οι ιδεολογίες αποτελούν τη μεσολάβηση ανάμεσα στην «πράξη» και στη συνείδηση (δηλαδή το λόγο). Μεσολάβηση που μπορεί να χρησιμοποιηθεί και σαν παραπέτασμα, σαν εμπόδιο, και έτσι να παρεμποδίζει τη συνείδηση. Έτσι η θρησκεία πλάθει λέξεις, σύμβολα, εκφράσεις. Η αληθινή, δηλαδή επαναστατική, θεωρία πρέπει κι αυτή να διαμορφώσει το λόγο της και να τον κάνει να εσχωρήσει στην κοινωνική συνείδηση. Βρίσκει ευνοϊκές συνθήκες, όταν μια ανερχόμενη τάξη είναι ώριμη να αντιληφθεί τον νέο λόγο και να αποδεχτεί τις έννοιες. Πρέπει επίσης να αναμένουμε πως θα συναντήσουμε στο δρόμο αυτόν τεράστια εμπόδια. Δεν προέχονται μόνο από τη δούληση των ανθρώπων, αλλά και από τα όρια του ορίζοντά τους, που τον φράζουν η στενότητα της «πράξης» τους και οι παραστάσεις που γίνονται αποδεκτές στο όνομα αυτής της στενότητας. Ένας ατσός, ένα άτομο της μεσαίας τάξης, δεν είναι αναγκαστικά κακός και ηλίθιος. Δεν θα μπορέσουν όμως να δγουν από τον ορίζοντά τους. Οι προοπτικές αυτές διαμορφώνονται

πειθώ, σαν προσχώρηση. Το άτομο αφιερώνεται στην ιδεολογία και νομίζει ότι μ' αυτήν πραγματοποιεί τον εαυτό του. Αντί να πραγματοποιηθεί, χάνεται, αλλοτριώνεται. Δεν το αντιλαμβάνεται αμέσως και όταν το αντιλαμβάνεται είναι, συχνά, πολύ αργά. Σε σχέση με τις ατομικές ζωές η ιδεολογία έχει λοιπόν απαιτήσεις, που είναι όμως αποδεκτές από το άτομο. Εάν η ιδεολογία προορίζει το άτομο για θυσία, εάν εξασκεί πάνω του (εσωτερικές ή εξωτερικές) ποινές, το άτομο τις περιμένει, τις επιζητεί. Η δύναμη των ιδεολογιών διαφέρει λοιπόν από τη δύναμη των «συλλογικών παραστάσεων».

Κάθε κοινωνία, αλλά και κάθε εξουσία, πρέπει να γίνονται αποδεκτές. Μια κοινωνική δομή, με καθορισμένες νομικές και κοινωνικές σχέσεις, πρέπει να πετυχαίνει τη συγκατάθεση μιας μεγάλης μερίδας, αν όχι του συνόλου, των μελών της. Χωρίς αυτή τη συγκατάθεση δεν υπάρχουν κοινωνικές ομάδες ούτε συγκροτημένη κοινωνία. Οι κοινωνιολόγοι δεν έχουν λοιπόν άδικο να δίνουν μεγάλη σημασία στη «συνάντηση». Μια πώς πετυχαίνεται αυτή η «συνάντηση»; Πώς κάνουν αποδεκτή την καταπίεση οι κατακτητές, οι αφέντες, οι κυρίαρχοι, οι κάτοχοι της εξουσίας; Δεν υπάρχει κοινωνία που νά διαίχεται στην καθαρή ίδια. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς το είπαν και το επανέλαβαν. Όλες οι κοινωνικές μορφές δρίσκουν ένα λόγο ύπαρξης στην αύξηση και την ανάπτυξη των κοινωνιών, στο επίτευκο των παραγωγικών δυνάμεων και στις κοινωνικές σχέσεις. Η ιδεολογία λοιπόν είναι εκείνη που πετυχαίνει τη συγκατάθεση των καταπιεσμένων, των εκμεταλλευμένων. Η ιδεολογία τους παρουσιάζει στα ίδια τους τα μάτια με τέτοιο τρόπο που τους αποσπά, εκτός από τον υλικό πλούτο, την παρδοχή ή ακόμη την «πνευματική» προσχώρηση. Οι ταξικές ιδεολογίες διαμορφώνουν τρεις εικόνες της τάξης που παλεύει για την κυριαρχία: μια εικόνα του εαυτού της από την ίδια και για την ίδια, εικόνα που την εκθειάζει – μια εικόνα του εαυτού της για τις άλλες ομάδες και τάξεις, εικόνα που την μεγαλύνει – μια εικόνα των άλλων τάξεων και ομάδων, που τις ταπεινώνει μπροστά σε όλους, τις υποδιβάλλει στα ίδια τους τα μάτια, τις εκμηδενίζει και τις μετατρέπει σε ηττημέ-

όκεων, κατακυρωμένων από τη δίψην καθολική συγκατάθεση των ανθρώπων».

Πράγμα που συνιστά μια ιδεολογία, από την εποχή του 18ου αιώνα, και όχι την εννοιολογική, επιστημονική, αποκρυπτογράφηση των αιτιατικών μορφών που παίρνουν οι κοινωνικές σχέσεις⁸. Όταν αναλύουμε αυτή τη μορφή, το λόγο, όπως εκείνη την άλλη μορφή, το εμπόρευμα, πρέπει να διακρίνουμε τον τυπικό χαρμακτήρα χωρίς ποτέ να τον αποχωρίζουμε από το λόγο για τον οποίο υπάρχει: περιεχόμενο, γένεση, ιστορία, κοινωνικές σχέσεις, «πράξη».

Για να συλλάβουμε καλύτερα τον μαρξιστικό όρο της «ιδεολογίας», μπορούμε να τον συγκρίνουμε με τις «συλλογικές παραστάσεις» της ντυρκειμανής σχολής. Κατά μια έννοια, η ιδεολογία είναι ασφαλώς μια «συλλογική παράσταση». Ο Ντυρκάιμ, όμως αντιλαμβάνεται την κοινωνία σαν ένα αφηρημένο ον, ενώ για τον Μαρξ η κοινωνία γεννιέται από την (πρακτική) διαντίδραση των ομάδων και των ατόμων. Μια ιδεολογία δεν ανήκει έτσι στο κοινωνικό σαν ολότητα. Προέχεται από μεμονωμένες εφευρέσεις στο κοινωνικό πλαίσιο όπου ομάδες (κάστες ή τάξεις) παλεύουν να ξεπεριθωρούν και να κυριαρχήσουν. Από την άλλη μεριά η ιδεολογία δεν επιβάλλεται στις ατομικές συνειδήσεις από τα έξω, γιατί δεν θρίσκεται έξω από την πραγματική ζωή των ανθρώπων. Οι ιδεολογίες προσφέρουν τη γλώσσα της πραγματικής ζωής, και επομένως δεν ασκούν την καταναγκαστική πίεση του κοινωνικού στο ατομικό σύμφωνο με την ντυρκειμανή κοινωνιολογία. Εκείνοι που χρησιμοποιούν τις ιδεολογίες σπάνια διατάζουν μπρος στη δία που δικαιολογείται από τις ίδιες αυτές ιδεολογίες. Πιρόκειται τότε για βίαιο καταναγκασμό που ασκεί η εξουσία. Αντίθετα, οι ιδεολογίες σαν τέτοιες πείθουν το άτομο, του δίνουν μια κατεύθυνση (ένα νόημα και έναν προσανατολισμό). Από έξω, η ιδεολογία εμφανίζεται σαν ένα κλειστό, συνεκτικό σύστημα. Από μέσα, παρουσιάζεται σαν πίστη, σαν

8. *Κριτική*, τόμος Ι, μέρος Ι, κεφάλαιο 2, προς το τέλος του κεφαλαίου, *Pleide*, σελ. 627-628. (Σύγχρονη Εποχή, τόμος Ι, σελ. 104-105).

νους πριν τη μάχη ή χωρίς μάχη. Έτσι οι φεουδάρχες ευγενείς προβάλλαν μια εικόνα των ευγενών, των αγροτών, των αστών, μια πολλαπλή εικόνα με πολλαπλά πρόσωπα: ο Ιππότης, ο Ευγενής, ο Κύριος. Με τον ίδιο τρόπο η ασιτική τάξη διαμορφώνει την παράσταση του εαυτού της, για δική της χρήση: φροέας του ανθρώπινου λόγου, φροέας έπειτα της καλής θέλησης και της διάκρισης, φροέας τέλος της ικανότητας για καλή οργάνωση. Παρουσιάζει τις άλλες τάξεις όπως τη βολεύει: ο καλός και ο κακός εργάτης, ο ταραχοποιός και ο «ηγέτης» των εξεγέρσεων. Τέλος παρουσιάζεται η ίδια στις άλλες τάξεις: το χρήμα που χρησιμοποιήθηκε για το γενικό καλό, για την ανθρώπινη ευτυχία, για τη γονιμότητα και την πρόοδο.

Μια τέτοια κατάσταση δεν μπορεί να σταθεροποιηθεί οριστικά, έστω και αν η ιδεολογία επιδίωκε αυτόν τον σκοπό. Άλλες μορφές συνειδησης και άλλες ιδεολογίες εμφανίζονται και ερχονται στη μάχη. Μόνο μια ιδεολογία (ή μά αληθινή θεωρία) μπορεί να παλεύει με μια ιδεολογία. Ποτέ μια μορφή συνειδησης δεν κατορθώνει να μορφοποιηθεί ή μια ιδεολογία να συστηματοποιηθεί οριστικά. Γιατί; Διότι η «πράξη» κατευθύνεται πάντα προς το δυνατό, προς ένα μέλλον. Τότε η «συνείδηση» που πέτυχε μια ιδεολογία στην ανοδική και δυναμική της εποχή κονιορτοποιείται. Διαιύεται μπροστά σε μια άλλη ιδεολογία που φέρνει την κριτική αυτού που υπάρχει και την πρόταση για κάτι καινούργιο.

Εάν εμβαθύνουμε την παρουσίαση των ιδεολογιών στον Μαρξ και τον Ένγκελς, θα δρούμε την απαρχή μιας ταξινόμησής και μιας γένεσής.

α) Υπάρχουν πρώτα-πρώτα οι απαιτητές παραστάσεις, που εμφανίζονται πριν από τις συνθήκες κάτω από τις οποίες μπορούν να γεννηθούν οι έννοιες. Έτσι, πριν να γεννηθεί η έννοια του ιστορικού χρόνου, υπήρξαν παραστάσεις που αναφέρονται στα γεγονότα και τη διαδοχή τους, στις καταβολές, στις επιτυχίες και τις αποτυχίες των προσπαθειών που έκανε η τάδε κοινωνία ή ομάδα κάτω από την καθοδήγηση του τάδε αρχηγού. Οι παραστάσεις αυτές είχαν ένα χαρακτηριστικό μυθικό, θρυλικό, επικό, ηρωικό. Διαμορφωμένες από ολόκληρες κοι-

127

νότητες, ελάχιστα ακόμα διαφοροποιημένες, και επεξεργασμένες από ποιητές ή ιερείς. Το ίδιο συνέβηκε και με τις αρχαίες παραστάσεις της φύσης και των πράξεων που μεταβάλλουν (ελάχιστα) τις φυσικές διαδικασίες. Αυτές οι παραστάσεις απείδιαν στους ανθρώπους, ή μάλλον σε ορισμένους ανθρώπους, μια πλασματική κυριαρχία πάνω στο άγνωστο, δίνοντας έτσι μια ερμηνεία της αδυναμίας και της αθέδιατης ικανότητας των άλλων ανθρώπων και του κοινωνικού συνόλου για επέμβαση.

β) Με τις διαφορώσεις αυτές συνδέονται οι κοσμογονίες και οι θεογονίες, εικόνες του κόσμου που προεκτείνονταν συχνά επί τόπου, στη ζωή των ομάδων, της οργάνωσης της πόλης ή του χωριού. Τα μεγάλα αυτά πνευματικά οικοδομήματα περιλάμβαναν μια ερμηνεία του φύλου (ανδρισμός, θηλυκότητα), της οικογένειας (ηλικίες και καταμερισμός της εργασίας), των στοιχείων (συχνά σε αντιθετικά ζεύγη: γη και αέρας, νερό και φωτιά), της σχέσης ανάμεσα στους αρχηγούς και στους υφιστάμενους, της ζωής και του θανάτου.

Οι πελώριες αυτές εικόνες της κοινωνίας, του χρόνου, του χώρου, της ιστορίας που μόλις άρχισε, της ανθρώπινης προϊστορίας, αποτελούσαν ιδεολογίες; Ναι και όχι. Ναι, αφού διακυλογούνταν τις ανισότητες που ανέκυπταν στους ανθρώπους καθώς και την κατοχή (την αποστερητική ιδιοποίηση) ενός εδάφους από μια ομάδα και των πόρων της ομάδας αυτής, του ισχνού κοινωνικού υπερπλεονόστος, από τους αρχηγούς της. Όχι, γιατί αναφερόμενοι σε αυτές τις ομάδες δεν μπορούμε να μιλήσουμε για τάξεις, ούτε καν για κάστες. Όχι, γιατί αυτά τα οικοδομήματα είναι έργα: μοιάζουν πιο πολύ με μνημεία παρά με αφηρημένα συστήματα. Ανήκουν στον χώρο του ύφους, της σοφίας, του πνευματικού πολιτισμού. Δείχνουν ως ποιο βαθμό οι αφέντες έχουν ανάγκη να δικαιολογηθούν και να νομιμοποιηθούν μπροστά στους ηττημένους και τους καταπιεσμένους. Τα έργα συγχωρούν την κυριαρχία και συγχρόνως την συντηρούν.

γ) Δεν φράνεται ότι μπορούμε, κατά τον Μαρξ, να θεωρήσουμε τις μυθολογίες ως ιδεολογίες. Βρίσκονται πολύ πιο κον-

τά σε μια αυθεντική ποίηση απ' ότι σε τυπικές κατασκευές. Την ελληνική μυθολογία, χώρο που έθρεψε την ελληνική τέχνη, ο Μαρξ τη θεωρούσε ζωντανή και λαϊκή, ανεξάντλητη πηγή της «αιώνιας» γοητείας αυτής της τέχνης. Οι μύθοι και οι θεοί ήταν εικόνες του ανθρώπου ή μάλλον των δυνάμεών του. Οι εικόνες αυτές εξυμνούσαν τις μορφές ιδιοποίησης από τον άνθρωπο της ίδιας του της φύσης: διάφορες δραστηριότητες, παιχνίδια, έρωτας και απόλαυση.

Οι κοσμογονίες, οι μύθοι και οι μυθολογίες μετατρέπονται σε καθιερωμένες ιδεολογίες όταν γίνονται συστατικά μέρη των θρησκειών, και ιδίως των μεγάλων θρησκειών που επιδιώκουν καθολικότητα. Οι μυθικές εικόνες και αφηγήσεις αποχωρίζονται τότε από τη μιμητική γη, την ομορφιά της οποίας παράφρουν στα μάτια και τις συνειδήσεις με τις μορφές των παραστάσεων. Παίρνουν ένα άλλο νόημα. Η γενικότητα και η αξίωση για καθολικότητα των μεγάλων θρησκειών συνοδεύεται αφενός από την αφαίρεση, που χάνει τα αρχικά θέληττα, και αφετέρου από έναν όλο και πιο δαθύ διαχωρισμό ανάμεσα στα άτομα, τις ομάδες, τους λαούς, τις τάξεις. Η εμφάνιση των μεγάλων θρησκειών συνοδεύει τη σταθεροποίηση του κράτους, το σχηματισμό των εθνών, τους ταξικούς ανταγωνισμούς. Οι θρησκείες δεν χρησιμοποιούν γνώση απαλλαγμένη από τις αυταπάτες, αλλά τις αυταπάτες που υπάρχουν πριν από τη γνώση. Στις αυταπάτες αυτές προσθέτουν καθαρά ιδεολογικές παρωστίσεις, που έχουν δηλαδή διαπλασθεί για να κρύβουν την «πράξη» επεμβαίνοντας σ' αυτήν προς μια κατά κανόνα πολύ συγκεκριμένη κατεύθυνση. Έτσι, αυτές οι θεωρητικές κατασκευές ταλαντεύονται ανάμεσα σε μια ορισμένη ποίηση που δανέστηκαν από τις προγενέστερες κοσμογονίες, και στην καθαρή μυθοποίηση που δικαιολογεί τις πράξεις των κρατικών εξουσιών.

Αναμφισβήτητο, για τον Μαρξ, η θρησκεία γενικά (η θρησκεία στο μέτρο που διατείνεται ότι είναι γενική ότι παριστά το πεπρωμένο του ανθρώπινου είδους και του γένους των ανθρώπων) είναι το πρωτότυπο και το υπόδειγμα κάθε ιδεολογίας. Κάθε κριτική αρχίζει και ξαναρχίζει από την κριτική της

122

θρησκείας. Η ριζοσπαστική κριτική, δηλαδή αυτή που φτάνει ως τις ρίζες, εξετάζει ακούραστα τη θρησκευτική αλλοτρίωση.

Συμπυκνώνοντας τη σκέψη του Μαρξ, μπορούμε τώρα να υπογραμμίσουμε τους κοινωνιολογικούς χαρακτηριστές κάθε ιδεολογίας. Αναλαμβάνει ένα μέρος της πραγματικότητας, το μέρος της ανθρώπινης αδυναμίας: το θάνατο, τον πόνο, την ανημποριά. Κρατάει τις ερμηνείες αυτής της άθλιας πλευράς η συνείδηση της οποίας, όταν τη δούμε μεμονωμένα και υπερφορτισμένη, εναντιώνεται σε κάθε δημιουργία, σε κάθε πρόοδο. Περιλαμβάνοντας έτσι ένα δεσμό με το «πραγματικό», που το ερμηνεύει και το μετάθεσε μπορεί να ξαναγυρίσει στο πραγματικό αυτό και να επιβάλει κανόνες και όρια στους πραγματικά ζωντανούς ανθρώπους. Με άλλα λόγια, η ιδεολογία μπορεί να εισχωρήσει στο βιωτικό, κι αυτό παρ' όλο που είναι εξω-πραγματική και τυπική, παρ' όλο που είναι μερικτή και τυπική σε σχέση με την ανθρώπινη πραγματικότητα στο σύνολό-της. Προσφέρει έναν τρόπο να δει κανείς τον κόσμο και να ζήσει. Προσφέρει δηλαδή – ως ένα σημείο – μια «πράξη» που είναι ταυτόχρονα απατηλή και αποτελεσματική, πλασματική και πραγματική.

Η ιδεολογία εξηγεί και δικαιολογεί έναν ορισμένο αριθμό ενεργειών και καταστάσεων που έχουν ανάγκη να εξηγηθούν και να δικαιολογηθούν, πολύ περισσότερο αφού είναι παράλογες και άδικες (δηλαδή πλησιάζουν να ξεπεραστούν). Κάθε ιδεολογία αντιπροσωπεύει λοιπόν κοσμοθεωρία (*Weltanschauung*) που χρησιμοποιεί τόσο τη συναγωγή όσο και την ερμηνεία.

Άλλα χαρακτηριστικά της ιδεολογίας: Μπορεί να τελειοποιηθεί. Μια ιδεολογία μπορεί έτσι να έχει μια «προβληματική», που να μην εξασθενίζει όμως τα θεμέλιά της. Τη διορθώνουν αλλάζοντας τις λεπτομέρειες, χωρίς να αγγίζουν την ουσία. Πράγμα που δίνει λαδή για παθιασμένες και ζωνχές συζητήσεις ανάμεσα σε διατηρητές και προσαρμοστές, ανάμεσα σε δογματικούς και αιρετικούς, ανάμεσα στους ανθρώπους του παρελθόντος και τους ανθρώπους του μέλλοντος. Με τον τρόπο αυτό, μια ιδεολογία συνδέεται με μια ομάδα (ή μια τά-

ξη, πάντα όμως με μια ενεργό ομάδα που δρα μέσα σε μια τάξη όπου οι άλλες ομάδες και μερίδες παραμένουν ιδεολογικά παθητικές, έστω και αν αναδεικνύονται αλλού σαν οι πιο δραστήριες). Στην ομάδα που την αποδέχεται η ιδεολογία γίνεται πρόφαση για ζήλο, για κοινωνία μεταξὺ των μελών και η ομάδα τείνει να μετατραπεί σε σέκτα. Η ιδεολογία επιτρέπει λοιπόν την περιφρόνηση εκείνων που δεν την υιοθετούν, και δέbinda τον προσηλυτισμό ή την καταδίκη τους. Είναι μια ψευτο-ολότητα, που κλείνεται στον εαυτό της μόλις φτάσει τα εσωτερικά ή εξωτερικά της όρια: τα σύννομά της και τις αντιστάσεις του έξω χώρου. Με δυο λόγια, είναι ένα σύστημα.

Στην ιστορική διαδικασία της αυτο-παραγωγής τους και της παραγωγής υλικών αγαθών, οι άνθρωποι αναδύονται μέσα από τη φύση. Η συνείδηση γεννιέται στο επίπεδο του αισθητού, το ξέρουμε, για να το ξεπεράσει, χωρίς όμως και να ανακοπεί από αυτό. Μέσα από αυτήν την πρακτική σχέση, που συγκροτείται αρχικά και βασικά από την εργασία και που αργότερα επεκτείνεται σε ολόκληρη την «πράξη» μιας κοινωνίας όπου οι εργασίες διαχωρίζονται και γίνονται άνισες και κομματοποιημένες, εμφανίζεται το νόημα (η σημασία) των αντικειμένων, των καταστάσεων, των πράξεων. Και αυτό μέσα στη γενική ροή της κοινωνικής ζωής και του γίνεσθαι (προσανατολισμός). Ωστόσο, οι ανθρώπινες ομάδες που ασχολούνται με την υλική παραγωγική εργασία δεν ιπάρρεσαν ποτέ να εκπνεραστούν (αιώνες ολόκληρους) κάποια σκέψη που να εκφράζει την κατάστασή τους, την ουσιαστική συμμετοχή τους στην «πράξη», την ουσία της δραστηριότητάς τους. Το χαμηλό επίπεδο των παραγωγικών δυνάμεων, η φτώχεια, οι πεισιφονες αγώνες για το πολύ περιορισμένο κοινωνικό υπερπρόσθον, προκαλούσαν πολλάπλές συγκρούσεις. Σ' αυτές τις διαμάχες, καταστρέφονταν οι συνθήκες παραγωγής του υπερπρόσθοντος, και μερικές φορές και αυτές ακόμη οι συνθήκες της παραγωγής. Στην ειρήνη, όπως και στον πόλεμο, τα συμπεφοντα των παραγωγικών ομάδων θισαίζονταν. Η μετάθεση αυτού του γεγονότος στο συμβολικό επίπεδο, το επίπεδο της ιδεολογίας, περιτύλιγε με πνευματικότητα και ιδεαλισμό, πέπλο λίγο πολύ

αδιάφανο και ωραιοποιημένο, τις πραγματικές θυσίες δίνοντας τους τη μισθριώδη διάσταση της θυσίας. Οι καταπιεσμένοι γίνονταν θυσία στους καταπιεστές και οι καταπιεστές στις ίδιες τις συνθήκες της καταπίεσης: στους θεούς, στα περρομένα, στους στόχους των πολιτικών τους ενεργειών. Το αποτέλεσμα, ήταν ότι οι σημασίες που πράγματι δημιουργούνταν στα προϊόντα και τα έργα κρύδονταν μέσα σε μια υπερδοτικότητα, δηλαδή μια ιδεολογική και συμβολική άρνηση των σημασιών αυτών. Πράγμα που δικαιολογούσε την προσπάθεια των κυρίαρχων ομάδων και τάξεων να ιδιοποιηθούν τα παραγωγικά μέσα και να κατακυρώσουν στον εαυτό τους τα υπερπρόσθοντα. Η ιδιοποίηση της φύσης από τους ανθρώπους γινόταν στα πλαίσια της ιδιοκτησίας, της στερεητικής δηλαδή ιδιοποίητης από τις προνομιούχες ομάδες με αποκλεισμό άλλων ομάδων της ίδιας κοινωνίας ή εξωτερικών προς αυτές, επομένως μέσα σε μια ένταση και μιά πάλη χωρίς τέλος. Εξού και ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο, περισσότερο ευρύ ή περιοσότερο στενό, φάσμα συγκρούσεων και συμμαχιών, με γενικό έμδλημα τη θυσία που δικαιώνεται από την ιδεολογία, δηλ. από το συμβολισμό της υπερδοτικότητας (θεοί ή μοναδική θεότητα, περρομένο). Η θρησκεία εξέφραζε τη γενική αυτή στάση των προνομιούχων ομάδων και τάξεων, που επεκτείνονταν σε μια ιδεολογία που επέτρεπε στις άλλες ομάδες ή τάξεις να ελπίζουν είτε το τέλος της καταπίεσης είτε τη συμμετοχή τους στα προνομία της καταπίεσης.

Τα χαρακτηριστικά που εντοπίσαμε στη θρησκεία (ή μάλλον στις θρησκείες που προσλαμβάνουν και κάποια διμορφωμένη θεωρία) τα συναντάμε και στη φιλοσοφία. Με διαφορετικούς τρόπους και ιδιαιτερότητες. Οι φιλόσοφοι επεξεργάζονται τον ατελή ορθολογισμό που είναι διάχυτος μέσα στην «πράξη» και εμφανίζεται συγκεχυμένα μέσα από τη γλώσσα: το λόγο⁹. Είναι η φιλοσοφία διαχωρίζεται και από τη θρησκεία, και από την ποίηση, και από την πολιτική, και τέλος από την καθαυτό επιστημονική γνώση. Εγκατεστημένος ανά-

9. Σ. τ. μ., ελληνικά στο κείμενο.

μεσα στις δυνάμεις και τις ικανότητες αυτές, που παραμένουν πια διαχωρισμένες, ο φιλόσοφος οικειοποιείται αυθαίρετα το προνόμιο της ολότητας. Όμως τις ίδιες απαιτήσεις προβάλλει η θρησκεία και το κράτος, ακόμα και η επιστήμη και η τέχνη. Οι φιλόσοφοι αναγκάζονται λοιπόν να κάνουν χρήση και κατάχρηση της έννοιας της ολότητας, όχι χωρίς να την εκλεπτύνουν, ενώ οι άλλοι απλά τη χρησιμοποιούν. Αντίθετα από τις άλλες ιδεολογικές δραστηριότητες, η φιλοσοφία εμπεριέχει μια αρχή ξεπεράσιμτος. Οι φιλοσοφίες συστηματοποιούνται, τα συστήματα όμως όταν διαλύονται δεν εξαφανίζονται. Αναλύονται σε προβλήματα, σε κατηγορίες, σε θέματα (προβληματικές, θεματικές, έννοιες). Περιλαμβάνουν ανθρώπινους σκοπούς, προσπάθειες σαφήνειας και απόδειξης, σύμβολα της ανθρώπινης πραγματικότητας. Τα στοιχεία αυτά διασκορπίζονται αλλά και μεταδιδάζονται. Εισχωρούν στον πνευματικό πολιτισμό, στη σκέψη, με δυο λόγια στη συνείδηση. Η σχέση της φιλοσοφίας με την «πράξη» και τη συνείδηση που δημιουργείται μέσα στην «πράξη» είναι λοιπόν σύνθετη και γόνιμη με τρόπο διαφορετικό απ' ό,τι η σχέση της θρησκείας ή του κράτους με την ίδια αυτή «πράξη».

Από τις φιλοσοφικές προσπάθειες ολοποίησης (με άλλα λόγια: τις προσπάθειες προς ένα σύστημα που να είναι συγχρόνως και κλειστό και να περιλαμβάνει όλα τα «όντα») οι ηθικές έχουν τον μεγαλύτερο βαθμό ιδεολογικού χαρακτήρα. Υψώνονται πάνω από την «πράξη» διακηρύσσοντας απόλυτες αρχές και αιώνιες «ηθικές» αλήθειες. Υπαγορεύουν στους καταπιεσμένους τη θυσία, προαναγγέλοντάς τους ανταμοιβές. Υπαγορεύουν ακόμα και στους καταπιεστές τη θυσία του εαυτού τους, όταν απειλούνται οι συνθήκες της κυριαρχίας τους. Κάθε ηθική υπαγορεύεται λοιπόν από την κυρίαρχη τάξη σύμφωνα με τις ανάγκες και τα συμφέροντα της καταστάσεώς της. Δεν πετυχαίνει παρά μια αμφίβολη γεννικότητα και μια απειληλή καθολικότητα. Το καθολικό δεν παίρνει συγκεκριμένη μορφή στο ηθικό επίπεδο (το επίπεδο της ηθικής). Η ηθική αντικαθιστά τις πραγματικές ανάγκες των καταπιεσμένων, τις πραγματικές τους επιδιώξεις, με πλασματικές

ανάγκες κι επιδιώξεις που απορρέουν από τη διαρκή πίεση που ασκούν οι αφέντες. Ειδικότερα στον καπιταλισμό, οι ανθρώπινες ανάγκες χωρίζονται σε εκλεπτυσμένες και αφηρημένες ανάγκες από τη μια, και σε χοντροκομμένες και απλοποιημένες ανάγκες από την άλλη. Ο διαχωρισμός αυτός επικυρώνεται και καθιστάζεται από τις αστικές ηθικές. Οι ηθικές αυτές καταλήγουν τελικά να δικαιολογούν την μη-κατοχή: την κατάσταση του ανθρώπου που είναι αποχωρισμένος από τα αντικείμενα και τα έργα που έχουν ένα νόημα και δίνουν ένα συγκεκριμένο (πρακτικό) νόημα στη ζωή. «Η μη-κατοχή είναι η περισσότερο απελπισμένη πνευματοκατρία, συνολική απραγματικότητα του ανθρώπου, πολύ θετική κατοχή της πείνας, του κρύου, των ασθενειών, των εγκλημάτων, τον ξεπεσμό, της αποδράκωσης, ολόκληρης της ανθρωπιάς και της αντιφύσεως»¹⁰.

Κι όμως το αντικείμενο, δηλαδή το αγαθό, προϊόν ή έργο του κοινωνικού ανθρώπου, θεμελιώνει το αντικειμενικό Είναι αυτού του ανθρώπου, γι' αυτόν και ταυτόχρονα για τους άλλους. Η στέριση των αντικειμένων (τα αγαθά: προϊόντα ή έργα) καταλήγει λοιπόν στη στέρηση της κοινωνικής ύπαρξης, της ανθρώπινης σχέσης του κάθε ανθρώπου με τους άλλους και με τον εαυτό του. Η ηθική, ως ιδεολογία, κρύβει αυτή τη στέρηση και μάλιστα βάζει στη θέση της μια πλασματική πληρότητα: την ηθική αξία, την τεχνητή και παραπλανητική ικανοποίηση της μη-ολοκλήρωσης του εγώ.

Επιπλέον, η πολιτική οικονομία (τουλάχιστον στα πρώτα της δόγματα) επεξεργάζεται επιστημονικές έννοιες: την κοινωνική εργασία, την ανταλλακτική αξία, την κατανομή του συνολικού εισοδήματος, κτλ. Συγχρόνως όμως περιέχει και μια ιδεολογία. Είναι ηθική επιστήμη, και μάλιστα η πιο ηθική από τις επιστήμες. Κηρύσσει την οικονομία, δηλαδή την αποχή. «Όσο λιγότερο υπάρχουν, τόσο περισσότερα έχεις... Ό,τι δεν μπορείς εσύ, το μπορεί το κράμα σου»¹¹. Οι επιστημονικές έν-

10. *Heilige Familie (Αγία Οικογένεια)*, Βερολίνο, 1953, 3η περιθωριακή χριτική σημείωση, σελ. 48-49.

11. *Χειρόγραφο του 1844*, έκδ. Botigelli, σελ. 80, 97, 102-103.

νοίες ανακατεύονται έτσι με την ηθικολογική ιδεολογία, χωρίζονται και κάνουν το ανακάτεμα να μπορούν να τα διακρίνουν. Ο διαχωρισμός γίνεται πολύ αργότερα, στο όνομα της ριζοσπαστικής κριτικής, σε συνδυασμό με την επαναστατική «πράξη».

Συνοψίζοντας, στη σκέψη του Μαρξ η θεωρία της ιδεολογίας είχε σαν στόχο της το παιδαγωγικό πρόβλημα του λάθους και της σχέσης του λάθους με την αλήθεια. Το πρόβλημα αυτό δεν τίθεται πια με φιλοσοφικούς, αφηρημένους και καθαρά θεωρητικούς όρους, αλλά με τους συγκεκριμένους όρους της ιστορίας και της «πράξης». Αντίθετα προς τη φιλοσοφία, η θεωρία των ιδεολογιών πρέπει να μας επιτρέψει να παρακολουθήσουμε τη γένεση των παραστάσεων. Από τη φιλοσοφία κρατάει ένα ουσιαστικό απόκτημα: η αλήθεια αναδύεται ανάμικτη με την αυταπάτη και το λάθος. Δεν υπάρχει από τη μια μεριά το λάθος, η αυταπάτη, το ψέμα, και από την άλλη η γνώση, η αυθεντικότητα, η σιγουριά. Μια ασταμάτητη διαλεκτική κίνηση πάει από το αληθινό στο λαθιμένο και από το λαθιμένο στο αληθινό, ξεπερνώντας την ιστορική κατάσταση που γέννησε αυτές τις παραστάσεις. Όπως το είχε συλλάβει ο Χέγκελ, το λάθος και η αυταπάτη είναι στιγμές της γνώσης από τις οποίες προκύπτει η αλήθεια. Η αλήθεια δεν διαμορφώνεται όμως στην κίνηση του εγγεληανού πνεύματος. Δεν εμφανίζεται πριν από τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες της, έστω κι αν μπορεί κανείς να προισθανθεί και να προσέπει τον ερχομό της. Έτσι η φιλοσοφική, επομένως καθαρά θεωρητική και αφηρημένη, θεωρία μεταμορφώνεται σε ιστορική και κοινωνιολογική θεωρία, σε μια γνώση που παρατείνει τη φιλοσοφία, γιατί διατηρεί τη γενικότητά της.

Οι παραστάσεις του κόσμου, της κοινωνίας, των ομάδων και των ατόμων, που κατασκευάζουν οι άνθρωποι, παραμένουν απατηλές όσο οι συνθήκες των πραγματικών παραστάσεων δεν έχουν ωριμάσει. Λεξιπρόσεκτο παράδειγμα: η παράσταση του χρόνου – του χρόνου της κοινωνίας, της πόλης – πριν εμφανιστούν η διαμορφωμένη έννοια της ιστορίας και η ιστορική γνώση, οι οποίες προέρχονται από μια κοινωνική συ-

νείδηση που επιφέρει αλλαγές στην «πράξη». Την ώρα που διαλύονται τα νέφη γύρω από τα φυσικά γεγονότα, σωρεύονται τα μυστήρια (δηλ. η θαμπάδα) της κοινωνικής ζωής. Την ώρα που η ανθρωπινή δράση πάνω στη φύση (τεχνική, καταμερισμένη εργασία) επιτρέπει να αποσχιθούν από την ιδεολογία οι έννοιες που αναφέρονται στην αισθητή και υλική φύση, η δράση των κυρίαρχων τάξεων θολώνει τις παραστάσεις του κοινωνικού. Η «πράξη» διευρύνεται και περιπλέκεται, γίνεται πιο δύσκολη στην κατανόησή της, ενώ η συνειδητή και η επιστήμη ενσωματώνονται όλο και πιο αποτελεσματικά στην ίδια αυτή «πράξη». Οι απατηλές παραστάσεις (κυρίως οι μισολογίες και οι κοσμογονίες) μπόρεσαν λοιπόν άλλοτε να ενταχθούν στο ύψος, στους πολιτισμούς, και πρώτα-πρώτα στον ελληνικό πολιτισμό. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι δεν θα δύσκολος ο μαρξισμός ως γνώση καταλύουν τις ιδεολογίες. Κατά τον Μαρξ, ο μαρξισμός δεν είναι πια μια ιδεολογία. Σημειώνει και επιταχύνει το τέλος της. Δεν είναι πια φιλοσοφία, αφού την ξεπερνάει και την πραγματοποιεί. Δεν είναι μια ηθική, αλλά μια θεωρία των ηθικών. Δεν είναι μια αισθητική, μα περιέχει μια θεωρία των έργων, των συνθηκών τους, της γέννησής τους της εξοφάνισής τους, ξεσκεπάζει, όχι με τη δύναμη της «καθαρής» σκέψης, μα με τη δράση (την επαναστατική «πράξη»), τις συνθήκες των ιδεολογιών και γενικότερα των έργων, του πολιτισμού.

Μόνο με αφετηρία τη συνειδητή επαναστατική «πράξη» αθροίζονται διαλεκτικά η σκέψη και η δράση και η γνώση «αντανάκλα» την «πράξη», συγκροτείται δηλαδή σαν στοχασμός πάνω στην «πράξη». Έως σήμερα, η γνώση έχει ακριβώς για χαρακτηριστικό της να μην «αντανάκλα» το πραγματικό, δηλαδή την «πράξη», αλλά να το μεταβάλλει, να το κούτσουφεί, να το ανακατεύει με τις αυταπάτες: να είναι μια ιδεολογία.

Σε πλήρη άβυσση, η ιδεολογία έχει γίνει όπλο, και όπλο που χρησιμοποιείται συνειδητά στην πάλη των τάξεων: είναι μια παράσταση που μυστικοποιεί την κοινωνική πραγματικότητα, την εξέλιξή της, τις κρυμμένες τάξεις της, το μέλλον της. Σ'

αυτό το στάδιο, στον ρατσισμό π.χ., το «πραγματικό» στοιχείο, δεν εξοφανίζεται. Υπάρχουν πράγματι στο ανθρώπινο είδος διαφοροποιήσεις και παραλλαγές, εθνότητες και εθνικές διαφορές. Η συναγωγή όμως και η μετάθεση παίρνουν τεράστιες διαστάσεις στον ρατσισμό. Στη συναγωγή από ένα πραγματικό δεδομένο προστίθενται «αξίες» και το σύνολο συστηματοποιείται με μια εξαιρετική σκληρότητα. Δεν μπορούμε λοιπόν να συγκρίνουμε χωρίς μεγάλες επιφυλάξεις τη ρατσιστική ιδεολογία με τούτη ή εκείνη την φιλοσοφία, ας πούμε με την ηθική και την κριτική του Κάντ. Η ιδεολογικοποίηση έφτασε στον 20ό αιώνα ένα είδος απωγέλου διαπλασία του μονοπωλιακού καπιταλισμού που συνδέεται με το κράτος, με τον ιμπεριαλισμό, με τους παγκόσμιους πολέμους. Συγχρόνως όμως, και εξαιτίας του γεγονότος αυτού, η ιδεολογία χάνει το κύρος της, η άκρα ιδεολογικοποίηση συνοδεύεται από μια κάποια «από-ιδεολογικοποίηση». Το αφηγητικό όμως αυτό φαινόμενο δε φέρνει το ξεπέραςμα της ιδεολογίας. Επιτρέπεται από τομες αναξιοπιστίες, πρόσραμμές, εκπληκτικές επανεμφανίσεις. Η «απο-ιδεολογικοποίηση», εξαιτίας της αηδίας και της αναξιοπιστίας που προκαλούν οι ιδεολογικές ακρότητες, δεν είναι παρά μια γλειγογραφία της διαφάνειας που θάπρεπε να επιτυγχάνει η επαναστατική «πράξη» σύμφωνα με τη θεωρητική επεξεργασία που ξεκινάει από το έργο του Μαρξ.

Στην κατάσταση αυτή μια κοινωνιολογία εμπνευσμένη από το μαρξισμό μπορεί να εξετάσει τις σχέσεις ανάμεσα σε αυτούς τους όρους που δεν έχουν αρχικά διακριθεί ο ένας από τον άλλο: την ιδεολογία και την γνώση, την ουτοπία και την πρόβλεψη του μέλλοντος, την ποίηση και τους μύθους. Πρέπει να ξαναρχίσει την κριτική αυτή εξέταση, αφού οι συνδυασμοί αλλάζουν διαρκώς. Ο κοινωνιολόγος ανακαλύπτει εδώ ένα εξαίρετο θέμα, που επιτρέπει να ενσωματωθούν μαζί η κριτική σκέψη και οι πιο «θετικές» διαπιστώσεις: την απόσταση ανάμεσα στην ιδεολογία και την πρακτική, ανάμεσα στις παραστάσεις του «πραγματικού» και το ίδιο το πραγματικό...

ΝΙΚΟΣ Π. ΜΟΥΖΕΛΗΣ

ΜΕΤΑΜΑΡΕΙΣΤΙΚΕΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ
ΓΙΑ ΜΙΑ ΝΕΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Μετάφραση
ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΠΕΤΑΝΓΙΑΝΝΗΣ

ΘΕΜΕΛΙΟ

Τίτλος αγγλικής έκδοσης:
POST-MARXIST ALTERNATIVES
The Construction of Social Orders
MacMillan, 1990

ISBN 960-310-156-7
© 1992, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΘΕΜΕΛΙΟ
Σόλωνος 84, τηλ. 3608180

5. ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

(Α) Πολλά έχουν γραφεί για τη μαρξιστική αντίληψη περί ιδεολογίας και αναρίθμητες υπήρξαν οι διατυπώσεις και επαναδιατυπώσεις επί του θέματος στις περιαισμένες δεκαετίες. Δεν έχω, βέβαια, καμιά πρόθεση να διατυπώσω και εγώ άλλη μια ερμηνεία για το τι εννοούσε ο Μαρξ με τον όρο αυτόν, ή να εξετάσω κριτικά την τεράστια φιλολογία στο θέμα. Προτίθεται όμως να επιστημονώ ότι μερικές χρήσιμες μεθοδολογικές κατευθυντήριες γραμμές για την έρευνα μπορούν να αντληθούν από τον τρόπο με τον οποίο και ο Μαρξ και μερικοί από τους οπαδούς του έχουν χρησιμοποιήσει τον όρο.

Μια βασική αντίληψη, που έχει γίνει ευρύτατα αποδεκτή, είναι ότι εκείνοι οι οποίοι κατέχουν ή ελέγχουν τα μέσα παραγωγής τείνουν να διατηρήσουν και να εδραιώσουν την προνομιακή θέση τους προωθώντας ή κυρίως αποδεχόμενοι πρακτικές οι οποίες:

1. δίνουν μια παραμορφωμένη εικόνα για το πώς τα μέσα παραγωγής κατέχονται ή ελέγχονται, και
2. προβάλλουν λόγους οι οποίοι δικαιώνουν και νομιμοποιούν τις επικρατούσες διευθετήσεις ελέγχου/ιδιοκτησίας.⁵¹

Και η *παραμορφωτική* και η *δικαιωτική* πλευρά της ιδεολογίας οδηγούν σε μια κατά το μάλλον ή ήττον ηβελμένη συγκάλυψη των αντιφάσεων που σχετίζονται με την ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής. Αυτή η συγκάλυψη των αντιφάσεων, είτε παίρνει τη μορφή της απόκρυψης ανισοτήτων που σχετίζονται με την ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής, είτε τη μορφή της ουδετεροποίησης των ανταγωνιστικών συμφερόντων παρουσιάζοντας τα σαν απλές διαφορές.⁵²

Μια δεύτερη βασική πρόταση που σχετίζεται με τη μαρξιστική αντίληψη της ιδεολογίας είναι ότι με δεδομένη την κυρίαρχη θέση των ιδιοκτητών των μέσων παραγωγής, οι ιδεολογικές τους απόψεις έχουν μεγάλες πιθανότητες αποδοχής με τη μια ή την άλλη μορφή από ευρύτερα τμήματα του πληθυσμού. Κάτι τέτοιο γίνεται προφανές από το γεγονός ότι ορισμένα ιδεολογικά θέματα διαποτίζουν και διεισδύουν παντού κατά τέτοιο εκλεπτυσμένο

51. Βλ. J. Larrain, *The Concept of Ideology*, ό.π., κεφ. 2.

52. Σχετικά με την άποψη περί εξουδετέρωσης των ανταγωνιστικών συμφερόντων βλ. E. Ladau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Λονδίνο, NLB, 1977.

τρόπο ώστε να έχουν γίνει πλέον μέρος της καθημερινής γλώσσας και επικοινωνίας ή ακόμα αναπόσπαστο μέρος του τρόπου με τον οποίο τα υποκείμενα διαμορφώνουν την ταυτότητά τους και σχετίζονται μεταξύ τους.

Η μαρξιστική αντίληψη της ιδεολογίας μπορεί να συλληφθεί εννοιολογικά όχι μόνο ως σύστημα αφηρημένων ιδεών, αλλά επίσης ως σύστημα συγκεκριμένων, θεσμικοποιημένων πρακτικών. Ή επίσης, στο επίπεδο της προσωπικότητας, ως ένα σύνολο διαδικασιών κοινωνικοποίησης που καθιστούν το υποκείμενο είτε πιο υποχωρητικό είτε πιο πρόθυμο να αποδεχθεί το status quo. Σ' αυτά τα επίπεδα όχι μόνον οι εκμεταλλευόμενες αλλά και οι εκμεταλλεύτριες τάξεις μπορεί να μην έχουν επίγνωση των λειτουργιών παραμόρφωσης και δικαίωσης των ιδεολογικά διαποτισμένων κοινωνικών πρακτικών.

Τελικά, ένα τρίτο χαρακτηριστικό της έννοιας της ιδεολογίας είναι ότι σε ορισμένες συνθήκες (όπως π.χ. στην περίπτωση όπου οι αντιφάσεις μεταξύ των δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής συνεχίζουν να αυξάνονται) οι μη προνομιούχοι ενδέχεται να ξεφύγουν από τη λαβή της κυρίαρχης ιδεολογίας και να αναπτύξουν αντι-ιδεολογίες ή ουτοπίες οι οποίες προβάλλοντας το τι «θα έπρεπε να είναι» το μέλλον, αποτελούν μεγάλη πρόκληση απέναντι στο status quo και υπονομεύουν την «προφανή ορθότητα» των ιδεολογικών θεμάτων των κυρίαρχων τάξεων.

Στο έργο του Μαρξ, καθώς και στο έργο ορισμένων μαρξιστών, ιδιαίτερα του Λούκατς και του Γκράμσι, η έννοια της ιδεολογίας έχει φυσικά χρησιμοποιηθεί με ευρύτερο τρόπο: η έμφαση δεν εστιάζεται στις πλευρές συγκάλυψης ή νομιμοποίησης των σχέσεων παραγωγής. Η έννοια της ιδεολογίας αναφέρεται στην ευρύτερη *κοσμοθεωρία ή κοσμοαντίληψη* (Weltanschauung) της κυρίαρχης ή των κυρίαρχομένων τάξεων ή ακόμα πιο γενικά σε διαδικασίες που συμβάλλουν θετικά στη διαμόρφωση οιαδικής ταυτότητας ή ανθρωπίνης υποκειμενικότητας.⁵³ Άποψή μου είναι ότι παρά τις μεθοδολογικές δυσκολίες που συνεπάγεται ο

53. Αναφορικά με τις πλευρές σύστασης, συγκρότησης και δημιουργίας νοήματος της ιδεολογίας και της ουτοπίας βλ. P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, N.Y., Columbia Univ. Press, 1986. Βλ. επίσης, το άρθρο του L. Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», στο *Lenin and Philosophy and other Essays*, Λονδίνο, NLB, 1971, καθώς και το G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Λονδίνο, Verso, 1980.

πιο στενός ορισμός της ιδεολογίας (δηλ. αυτός που τονίζει το ρόλο της συγκάλυψης και νομιμοποίησης), είναι και ο πιο χρήσιμος. Πιο συγκεκριμένα, μια ευλόγιστη χρησιμοποίηση του ορισμού αυτού θα μπορούσε να μας βοηθήσει στη διατύπωση συστημάτων ερωτημάτων για την κρίση ανακολουθία και διάσταση ανάμεσα στο πώς ελέγχονται στην πραγματικότητα διάφορες τεχνολογίες και ποια αντίληψη έχουν τα κοινωνικά υποκείμενα γι' αυτούς τους ελέγχους.

Η *απομυθοποιητική* λειτουργία της μαρξιστικής έννοιας της ιδεολογίας γίνεται ακόμα πιο προφανής από το γεγονός ότι η κατασκευή της δε μας επιτρέπει να μελετήσουμε συστήματα πεποιθήσεων με ουδέτερο, ουθαίρετο και ανεξαρτησιο τρόπο. Εάν συγκρίνουμε τη μαρξιστική έννοια περί κυρίαρχης ιδεολογίας με την αντίστοιχη έννοια του Parsons περί βασικών αξιών της κοινωνίας, διαπιστώνουμε ότι και οι δύο διατυπώσεις διαμοιράζονται την εύλογη αντίληψη ότι η κοινωνική συνοχή βασίζεται, εν μέρει τουλάχιστο, σε μερικές νόρμες και πεποιθήσεις που συμπεριέχεται από κοινού ευρύτερος αριθμός κοινωνικών υποκειμένων. Ωστόσο, οι δύο διατυπώσεις διαφέρουν στον τρόπο με τον οποίο συνδέουν ή όχι τις κοινές αυτές νόρμες και αξίες με τους συγκεκριμένους φορείς.

Στο μαρξιστικό παράδειγμα, η έννοια της ιδεολογίας είναι κατασκευασμένη κατά τέτοιο τρόπο ώστε να είμαστε απόλυτα αναγκασμένοι να θέτουμε ερωτήματα που αφορούν φορείς δράσης. Στο βαθμό που ορισμένες αξίες γίνονται ευρύτερα αποδεκτές στην κοινωνία, το μαρξιστικό παράδειγμα μας ενθαρρύνει να θέσουμε ερωτήματα που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ των συλλογικών φορέων δράσης και της συγκρότησης αναπαραγωγής και μετασχηματισμού τέτοιων αξιών: *ποιοι* βρίσκονται πίσω από τα κυρίαρχα συστήματα πεποιθήσεων; *ποιοι* συνέβαλαν και πώς στην κυριαρχία τους; *ποιων* τα συμφέροντα τείνουν να εξυπηρετούν;

Ο λειτουργισμός του Parsons είναι αδύνατο να θέσει τέτοιου τύπου ερωτήματα διότι αξίες και νόρμες εννοιολογικοποιούνται με τρόπο συστημικό, ουδέτερο. Πράγματι, όταν ο Parsons μεταθέτει την ανάλυση από το πολιτιστικό στο *κοινωνικό σύστημα*, οι βασικές αξίες θεωρούνται σε «προσοδικές ρόλων». Κι όταν η ανάλυση κινείται από το κοινωνικό σύστημα στο σύστημα της *προσωπικότητας*, οι αξίες εσωτερικεύονται και γίνονται «ανάγκες

προδιάθεσης» των φορέων δράσης. Σε όλη αυτή την άκρως εκλεπτυσμένη σχηματοποίηση, ουδέποτε διερευνάται η διασύνδεση αξιών και συλλογικών φορέων δράσης ικανών να έχουν μια συνολική επίδραση μετασχηματισμού επί της κοινωνίας. Και επομένως δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι το σύστημα των αξιών του Parsons, ακολουθώντας την παράδοση του Durkheim,⁵⁴ μοιάζει σαν μια πραγματοποιημένη, μυστηριώδη οντότητα που κινεί όλα τα νήματα πίσω από τις πλάτες των κοινωνικών φορέων δράσης.

(B) Όπως και στην περίπτωση των εννοιών των δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής, η ευριστική χρησιμότητα της μαρξιστικής έννοιας της ιδεολογίας μειώνεται σημαντικά λόγω της διάκρισης δόξας/εποικοδόμημα. Η τυπική διάκριση του κοινωνικού σχηματισμού στο σύνολό του σε οικονομική, πολιτική και ιδεολογική σφαίρα – και η ένταξη των δύο τελευταίων στο χώρο του εικοκοδομήματος, σημαίνει ότι το ιδεολογικό στοιχείο γίνεται στην ουσία μια υπολειμματική κατηγορία, όπου στεγάζονται όλοι οι μη οικονομικοί και μη πολιτικοί θεσμοί. Κατά συνέπεια, θρησκεία, τέχνη, παιδεία κλπ., όλα αδιακρίτως συλλαμβάνονται εννοιολογικά ως ιδεολογικές θεσμικές σφαίρες. Ως κύρια λειτουργία των θεσμικών αυτών σφαιρών θεωρείται ότι είναι η παραγωγή διαφόρων πρακτικών μυστικοποίησης και δικαίωσης με σκοπό την αναπαραγωγή των κυρίαρχων σχέσεων παραγωγής.⁵⁵

Αυτή η απλουστευτική αντίληψη δεν μπορεί φυσικά να κάνει αποδεκτή την πιθανότητα ότι οι εκπαιδευτικοί ή οι θρησκευτικοί θεσμοί μπορεί να έχουν τη δική τους λογική και ιστορική δυνα-

54. Ο Durkheim χρησιμοποίησε την έννοια της ιδεολογίας για να αναπαράσχει την αντικειμενική ανάλυση που προσφέρει στην επιστήμη με την παραιορρημένη, ψευδή απεικόνιση του κοινωνικού κόσμου που προκύπτει στην ιδεολογία. Έτσι, ενώ ο Durkheim αναφέρεται στις ιδεολογικές διαστάσεις της κοινωνίας, δεν κάνει καμιά προσπάθεια, όπως ο Μπαζ, να συνδέσει την ιδεολογία με συλλογικούς φορείς δράσης ή ομάδες συμφερόντων. Βλ. ως προς αυτό J. Latrain, *The Concept of Ideology*, ό.π., κεφ. 3.

55. Ο Μπαζ δε χρησιμοποίησε πάντα την έννοια της ιδεολογίας σαν υπολειμματική κατηγορία. Συχνά θεωρεί ότι η ιδεολογία, σαν συγκάλυψη αντιφάσεων που έχουν σχέση με τις σχέσεις παραγωγής, αποτελεί μόνο μέτρος του εποικοδομηματος. Ενίοτε θεωρεί όλες τις μη πολιτικές σφαίρες του εποικοδομηματος σαν ιδεολογικές. Βλ. J. Latrain, ό.π., σ. 51.

μική. Αλλά ακόμα κι αν γινόταν αποδεκτή μια τέτοια άποψη, και πάλι δεν υπάρχουν τα εννοιολογικά εργαλεία ώστε να ληφθεί σοβαρά υπόψη η ιδιαιτερότητα των θεσμών αυτών. Επομένως, όπως και στην περίπτωση της εννοιολόγησης του κράτους, το μόνο είδος πλαισίου που παρέχει ο μαρξισμός για τη μελέτη των διαφόρων «ιδεολογικών» θεσμικών σφαιρών είναι αυτό το οποίο δείχνει τη συμβολή τους στην αναπαραγωγή της οικονομίας. Ο μαρξισμός δεν έχει εργαλεία για να θέσει ερωτήματα σχετικά με την εσωτερική συγκρότηση τέτοιων σφαιρών, σχετικά με τις εσωτερικές τους αντιθέσεις και διαμάχες που οδηγούν σε εξελίξεις οι οποίες ενδέχεται να μη σχετίζονται άμεσα με την αναπαραγωγή του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής.

Τα ανωτέρω μειονεκτήματα της μαρξιστικής έννοιας της ιδεολογίας μπορούν να ξεπεραστούν εάν αग्νηθούμε να τοποθετήσουμε το ιδεολογικό στοιχείο μέσα στο διχοτομικό σχήμα βάση εποικοδόμημα. Εάν δηλαδή θεωρήσουμε την ιδεολογία σαν μια κρώση διάσταση κάθε σημαντικής θεσμικής σφαίρας. Στην πραγματικότητα, στο βαθμό που όλες οι θεσμικές σφαίρες κατασκευάζονται και αναπαράγονται εν μέρει από τεχνολογίες και στο βαθμό που τέτοιες τεχνολογίες ελέγχονται από προνομιστές ομάδες, οι συνθήκες θα είναι τέτοιες που θα ευνοούν την ανάλυση πρακτικών μυστικοποίησης και δικαίωσης. Ταυτόχρονα θα τείνουν επίσης να αναδύονται αντι-ιδεολογίες μέσω των οποίων, λίγο-πολύ ηβλημένα και σκόπημα, οι μη προνομιστές ομάδες θα προσπαθούν να αλλάζουν το status quo.

Στη διατύπωση αυτή η έννοια της ιδεολογίας γίνεται και ευρύτερη και στενότερη. Είναι ευρύτερη επειδή ιδεολογίες υπάρχουν όχι μόνο στις μη πολιτικές περιοχές της υπερδομής αλλά και σε όλες τις σημαντικές θεσμικές σφαίρες, συμπεριλαμβανομένης της σφαίρας της οικονομίας και της πολιτικής.⁵⁶ Είναι δε στενότερη

56. Παρόμοια ευρεία έννοια της ιδεολογίας υιοθετεί και ο J.B. Thompson, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μελέτη της ιδεολογίας ισοδυναμεί με την εξέταση του πώς ένα σύστημα νοημάτων ή σημασιολογικών στοιχείων στηρίζει και συντηρεί ασυμμετρικές σχέσεις ισχύος (ή σχέσεις κυριαρχίας). Οι ιδιαιτερότητες τούτοις μένουν τα νοήματα στηρίζουν τις ασυμμετρικές σχέσεις ισχύος είναι η νομιμοποίηση της συγκάλυψης και η πραγματοποίηση. Βλ. το βιβλίο του *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press, 1984, κεφ. 3. Η δυσκολία με τον ορισμό του Thompson έγκειται στο γεγονός ότι δεν μπορεί να αντιμετωπίσει ικανοποιητικά περιπτώσεις κατά τις οποίες μια μη ηβλημένη συνέχεια των λόγων συγκάλυψης

τερη επειδή, τονίζοντας το ότι κάθε θεσμική σφαίρα έχει τις δικές της τεχνολογικές, ιδιοποιητικές και ιδεολογικές διατάξεις, αποφεύγει τη χονδροειδή αναγωγή τέτοιων πολύπλοκων θεσμών, όπως η παιδεία και η θρησκεία, σε «απλές ιδεολογίες» οι οποίες έχουν ως κύριο λόγο ύπαρξης την αναπαραγωγή του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής. Φυσικά, μια τέτοια επαναδιατύπωση της έννοιας της ιδεολογίας δεν αποκλείει τη δυνατότητα εκπαιδευτικοί ή θρησκευτικοί θεσμοί να μπορούν να λειτουργούν με τέτοιο τρόπο ώστε να συμβάλλουν στην αναπαραγωγή των κυρίαρχων σχέσεων παραγωγής. Αυτό που πραγματικά τονίζει είναι ότι:

— πρώτον, παιδεία και θρησκεία όχι μόνο δεν είναι «απλώς ιδεολογίες» αλλά έχουν τις δικές τους εσωτερικές κυρίαρχες ιδεολογίες, οι οποίες αποσκοπούν να νομιμοποιήσουν τους τρόπους με τους οποίους ελέγχονται οι θρησκευτικές και εκπαιδευτικές τεχνολογίες.

— δεύτερον, ότι οι περίπλοκοι και διάφοροι τρόποι με τους οποίους οι θρησκευτικές και εκπαιδευτικές ιδεολογίες συνδέονται με τις οικονομικές θα έπρεπε να συνιστούν πρόβλημα ανοιχτής εμπειρικής διερεύνησης.

— τρίτον, ότι από τη στιγμή που κατασκευάζονται ειδικά εργαλεία για τη μελέτη της εσωτερικής συγκρότησης, αναπαραγωγής και μετασχηματισμού της εκπαιδευτικής ή/και θρησκευτικής σφαίρας, οι σφαίρες αυτές παύουν να παρουσιάζονται (όσον αφορά την εσωτερική τους οργάνωση) σαν απλά επιφαινόμενα. Μπορούν, αντίθετα, να θεωρηθούν σαν πολύπλοκα, θεσμικά σύνολα με εσωτερική άρθρωση, τα οποία μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο θεσμικής ανάλυσης του τύπου και του είδους που εφαρμόζεται στους οικονομικούς θεσμούς.

Θα μπορούσε, φυσικά, να εγερθεί μια βασική αντίρρηση σ' αυτή την εννοιολόγηση της ιδεολογίας, η οποία κατά τη γνώμη μου είναι ευριστικά χρήσιμη. Στο βαθμό που οι ιδεολογικές πρακτικές και τα ιδεολογικά θέματα (στην οικονομική, πολιτική και πολιτιστική σφαίρα) παρουσιάζουν, μεταξύ των άλλων, μια παραιορφωμένη εικόνα του τρόπου με τον οποίο ελέγχονται οι τεχνολογίες, καταλήγουμε και πάλι στη διακρίση μεταξύ «πραγματικότητας» και «ιδεών» που δεν απέχει και πάρα πολύ από το

και νομιμοποίησης εξασθενίζει μάλλον παρά ενισχύει τις ασυμμετρικές σχέσεις ισχύος.

διχοτομικό σχήμα υλικό/ιδεατό του ιστορικού υλισμού.

Πιστεύω ότι μπορούμε να λύσουμε τη δυσκολία αυτή, παίρνοντας υπόψη μας ότι μολονότι οι ιδεολογίες καθώς και η «κοινωνική πραγματικότητα» που απεικονίζουν ή δικαιώνουν έχουν μια συμβολική, ιδεατή διάσταση, δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μας απαγορεύει να κάνουμε διάκριση μεταξύ *πρώτης και δεύτερης τάξης συμβολικών επιπέδων*: μεταξύ μιας δεδομένης, κοινωνικά συγκροτημένης «πραγματικότητας» (διευθετήσεις ιδιοποίησης) και έναν κοινωνικά συγκροτημένο λόγο γι' αυτές τις διευθετήσεις.⁵⁷ Κάθε ανάλυση που τείνει να συγχέει ή να συγχωνεύει τα δύο επίπεδα (προβάλλοντας π.χ. τον ισχυρισμό ότι κάθε τι το κοινωνικό είναι ιδεολογικό) μετασχηματίζει την έννοια της ιδεολογίας σε έναν πολύ γενικό όρο και κατά συνέπεια καταστρέφει τη χρησιμότητά της σαν ένα εργαλείο απομυστικοποίησης.

Υπάρχει και μια δεύτερη αντίληψη απέναντι στην έννοια αυτή της ιδεολογίας. Υποστηρίζεται ότι η έμφαση που δίνεται στη «συνγύλιση» συνεπάγεται μια ασαφέστατη, αν και αμφισβητήσιμη, διάκριση μεταξύ ιδεολογικού/«ψευδές» και μη ιδεολογικού/

57. Φυσικά θα μπορούσαμε κάλλιστα να αμφισβητήσουμε τη διάκριση μεταξύ πρακτικών λόγων πρώτης και δεύτερης τάξης, επισημαίνοντας ότι οι πολυάριθμοι διασυνδεδεμένοι μεταξύ των δύο θολώνων εντελώς ό,τι εκ πρώτης όψεως φαίνεται εντελώς διακριτό στα επίπεδα του Λόγου. Σύμφωνα με τον Foucault, για παράδειγμα, η διαφορά μεταξύ της κοινωνικής πραγματικότητας και της παραμορφωμένης ή ψευδούς απεικόνισής της εξάφηνίζεται όταν κατανοήσουμε το γεγονός ότι οι θεωρίες (ιδεολογικές ή όχι) σταθερά διαμορφώνουν, απεικονίζουν ή δικαιώ-νουν, την οποία υποτίθεται ότι εξηγούν, παραμορφώνουν, απεικονίζουν ή δικαιώ-νουν. Bl. A. Foucault, *The History of Sexuality*, τόμ. Ι, Λονδίνο, Penguin, 1979.

Μια απάντηση απέναντι στο επιχείρημα αυτό θα μπορούσε να ήταν η διαπί-σωση ότι ο Foucault υπερεκτιμά σε παρόλογο βαθμό την ικανότητα των κοινωνι-κών θεωριών (ιδεολογικών ή μη) να αναμορφώσουν ριζικά την κοινωνική πραγμα-τικότητα, για την οποία ενδισάφρονται και στην οποία απεικονίζονται. Δε λαμβάνει υπόψη του το επιχείρημα ότι σε ορισμένες συνθήκες ορισμένες πλευρές της «κοινω-νικής πραγματικότητας» (π.χ. θεσμικό ιδιοκτησίας) μπορεί να δέχονται εξαιρετική ανθεκτικότητα απέναντι στη μετασχηματιστική επίδραση των ιδεολογιών ή των κοινωνικο-επιστημονικών λόγων. Με άλλα λόγια, θεωρίες πρώτου βαθμού (όπως *discourses* που έχουν σχέση με σχέσεις παραγωγής ή κυριαρχίας), όταν έχουν στη βάση τους πανίχυρες προνομιογύες ομάδες, δεν επηρεάζονται ούτε μετασχημα-τίζονται εύκολα από θεωρίες δεύτερου βαθμού (όπως ιδεολογίες που νομιμοποιούν ή αμφισβητούν αυτές τις συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής ή κυριαρχίας). Άρα, παρόλη την αλληλοεπίδραση, η απόσταση μεταξύ θεωριών πρώτου και δεύτερου βαθμού δεν εξαφανίζεται.

«αληθές».⁵⁸ Η αντίληψη συνεπάγεται φυσικά πολύπλοκα φιλοσο-φικά ερωτήματα περί του τι είναι αληθές και του τι όχι και περί της φύσης της κοινωνικής γνώσης. Δεν πρόκειται εδώ να εξετάσω τα προβλήματα αυτά. Το μόνο που θα ήθελα να επισημάνω, ότι οι δεύτερης τάξης εννοιολογήσεις μπορεί να λανθάνουν ως προς τις πρώτης τάξης και επομένως υπόκεινται σε διόρθωση. Επεί πλέον νομίζω αξίζει να τονιστεί ότι οι κοινωνικές επιστήμες μπορούν να διατηρούν την κριτική τους λειτουργία μόνο εάν λειτουργούν στη βάση της υπόθεσης ότι στην κοινωνία υπάρχουν ψευδείς πεποιθήσεις. Κι ακόμα ότι με τη δοθείσα επαρκούς θεωρητικής γνώσης και κατάλληλου χειρισμού των εμπειρικών στοιχείων, είναι δυνατόν να διακρίνουμε λίγο-πολύ μεταξύ ψευ-δών και μη ψευδών πεποιθήσεων. Κι από αυτή την άποψη θα συμφωνούσα πλήρως με τον Giddens που γράφει:

«Ο κύριος ρόλος των κοινωνικών επιστημών σε σχέση με την κριτική της κοινής λογικής είναι η εκτίμηση των λόγων [αιτιών] ως σημαντικών λόγων υπό άποψη γνώσης, είτε διότι απλώς αυτή η γνώση δεν είναι διαθέσιμη στους απλούς φορείς είτε διότι ερμηνεύεται από αυτούς με τρόπο διαφορε-τικό από αυτόν που διαμορφώνεται στις μετα-γλώσσες της κοινωνικής θεωρίας».⁵⁹

6. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΤΡΟΠΟΥ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ

(Α) Η συζήτηση των τεχνολογικών, ιδιοποιητικών και ιδεολογι-κών διαστάσεων των κοινωνικών θεσμών δείχνει τη δυνατότητα κατασκευής εννοιολογικού πλαισίου που θα μας βοηθούσε στη συστηματική και θεωρητικά συνεπή μελέτη της εσωτερικής οργά-

58. Bl. M. Morris και P. Patton (επιμ.), *M. Foucault: Power, Truth, Knowledge*, Σίδνεϊ, Feral Publications, 1979.

59. A. Giddens, *The Constitution of Society*, ό.π., σ. 339. Για να υποστηρίξει την άποψή του ο Giddens κάνει διάκριση μεταξύ κριτικών αξιοπιστίας και εγκυφάνειας. Γράφει σχετικά: «Τα κριτήρια αξιοπιστίας αναφέρονται σε κριτήρια εφημερευτικού χαρακτήρα που χρησιμοποιούνται για να δείξουν πώς η κατανόηση των λόγων που επικαλούνται οι φορείς δράσης φωτίζει ακριβώς τι πράττουν υπό το φως των λόγων αυτών. Τα κριτήρια εγκυφάνειας αφορούν κριτήρια πραγματι-κών αποδεικτικών στοιχείων και θεωρητικής κατανόησης που εφαρμόζουν οι κοινωνικές επιστήμες στην εκτίμηση των λόγων αυτών που κάνουν για να τους θεωρήσουν ως ισχυρούς δικαιολογητικούς λόγους δράσης». Στο *ό.π.*, σ. 339.

νοησης της πολιτείας και των σχέσεών της με τις άλλες θεσμικές σφαίρες.

Όπως έχω ήδη εξηγήσει, δεν υπάρχει κανένας λόγος που να μας εμπόδιζει να διαμορφώσουμε την έννοια του *τρόπου κυριαρχίας* έτσι ώστε να μπορούμε να μελετήσουμε συστηματικά τις σχέσεις πολιτικών τεχνολογιών, τον τρόπο με τον οποίο ιδιοποιούνται και ελέγχονται και τον τρόπο με τον οποίο νομιμοποιούνται οι έλεγχοι αυτοί.

Μπορούμε, επίσης να υποστηρίξουμε ότι η έννοια του τρόπου κυριαρχίας αναφέρεται σε έναν ιδιαίτερο τύπο παραγωγής, την παραγωγή πολιτικής ισχύος. Όπως η παραγωγή οικονομικών αγαθών μπορεί να διαφοροποιηθεί σύμφωνα με τους τύπους τεχνολογίας που χρησιμοποιούνται και τον τρόπο ιδιοποίησης και ελέγχου των, έτσι και η παραγωγή πολιτικής ισχύος μπορεί να διαφοροποιηθεί από την άποψη των πολιτικών τεχνολογιών που χρησιμοποιούνται και τον τρόπο με τον οποίο ελέγχονται. Μπορούμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τον τρόπο κυριαρχίας με τρόπους παρόμοιους με αυτούς που εφαρμόζουμε στην εξέταση του τρόπου παραγωγής. Μπορούμε, επί παραδείγματι, να μελετήσουμε τη γενεαλογία του τρόπου κυριαρχίας (ανιχνεύοντας την ιδιαίτερη ιστορία των βασικών θεσμικών του χαρακτηριστικών γνωρισμάτων), τις δομικές του τάσεις, τους όρους ύπαρξής του, τις συστημικές του αντιφάσεις και το είδος των πολιτικών αγώνων και ιδεολογιών που είναι δυνατόι στη βάση τέτοιων αντιφάσεων.

Από την άλλη μεριά, προτείνοντας την κατασκευή της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας, σκοπός μου δεν είναι ένας πλήρης *ισομορφισμός* μεταξύ της οικονομικής και πολιτικής σφαίρας. Δε νομίζω ότι θα έπρεπε να προσπαθήσουμε παραδείγματός χάρι, να επεξεργαστούμε στο πολιτικό επίπεδο μια θεωρία αντίστοιχη με τη θεωρία της αξίας της εργασίας στο επίπεδο της οικονομίας και ένας από τους λόγους είναι ο εξαιρετικά προβληματικός χαρακτήρας της μαρξιστικής θεωρίας της αξίας και υπεραξίας.⁶⁰ Ούτε, φυσικά, πιστεύω ότι θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να εγκαταστήσουμε αυστηρές, ντετερμινιστικές σχέσεις μεταξύ πολιτικών τεχνολογιών, σχέσεων κυριαρχίας και πολιτικών ιδεολογιών. Καθώς απορρίπτω και τις ουσιαστικές και τις μεθοδολογικές

60. Για μια αποτελεσματική κριτική βλ. A. Culler, B. Hindess, P. Hirst and A. Hussain, *Marr's Capital and Capitalism Today*, τόμ. I, Λονδίνο, Routledge, 1977.

συνέπειες του ιστορικού υλισμού, θεωρώ τις προσπάθειες επιδόλης της «πρωταρχικότητας» μιας από αυτές τις τρεις διαστάσεις στο επίπεδο της πολιτικής σαν άχρηστες και άγονες, όπως ακριβώς και τις παρόμοιες προσπάθειες επιδόλης κατά καθολικό τρόπο της πρωταρχικότητας των δυνάμεων ή των σχέσεων παραγωγής μέσα σε έναν τρόπο παραγωγής ή μέσα σε έναν κοινωνικό σχηματισμό. Το ίδιο ισχύει, φυσικά, και για τη σχέση μεταξύ τρόπου παραγωγής και τρόπου κυριαρχίας.

Με την έννοια του τρόπου κυριαρχίας δεν έχω την πρόθεση να διατυπώσω μια *ουσιαστική* θεωρία που θα μας έδινε καθολικές αλήθειες για την πεμπτοσύνα του πολιτικού στοιχείου ή της «αληθινής» του σχέσης με την οικονομία και την πολιτιστική σφαίρα. Σκοπός μου είναι να δώσω ένα *επιστολογικό πλαίσιο*, το οποίο αντί να προσφέρει έτοιμες καθολικές λύσεις στα ανήγματα της κοινωνικής ζωής, επιτρέπει να θέσουμε ενδιάφεροντα ερωτήματα και προτείνει χρήσιμους τρόπους για να εξερευνήσουμε με θεωρητικά συνεπή και εμπειρικά ανοιχτό τρόπο τις σχέσεις μεταξύ του τεχνολογικού, του ιδιοποιητικού και του ιδεολογικού στοιχείου μέσα στην πολιτεία, καθώς και τις πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ πολιτείας και άλλων θεσμικών διασφαλίσεων.

Υπό το φώς των παρατηρήσεων αυτών θα ήθελα τώρα εν συντομία να τονίσω ορισμένα σημεία σχετικά με την ευριστική χρησιμότητα της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας. Και θα προχωρήσω πιο κάτω να δείξω συγκεκριμένα πλέον πώς η εφαρμογή των εννοιών που προτείνω μπορεί να μας βοηθήσει να άρουμε μερικά από τα αδιέξοδα στα οποία μας οδηγεί η μαρξιστική ιστοριογραφία στην ανάλυση συγκεκριμένων ιστορικών εξελίξεων.

Πιστεύω ότι το μεγαλύτερο πλεονέκτημα της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας (όπως άλλωστε και της έννοιας του τρόπου παραγωγής), είναι ότι επιτρέπει την εξέταση της πολιτείας και από τη σκοπιά της *κοινωνικής ενσωμάτωσης*, δηλαδή της συγκρότησης και διάταξης των συλλογικών φορέων δράσης που αγωνίζονται για τον έλεγχο των μέσων κυριαρχίας και από τη σκοπιά της *συστημικής ενσωμάτωσης*, δηλαδή του συστήματος των θεσμών που συμβάλλουν στη σύσταση και διαμόρφωση τέτοιων αγώνων.

(B) Στην πρώτη περίπτωση το πρώτο βήμα που έχουμε να

κάνουμε είναι να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στη στρατηγική και τακτική των κυρίαρχων και κυριαρχούμενων ομάδων. Οι κυρίαρχες ομάδες προσπαθούν να σταθεροποιήσουν και να εδραιώσουν τον έλεγχο των μέσων κυριαρχίας, ενώ οι κυριαρχούμενες ομάδες προσπαθούν να μετακινήσουν την ισορροπία της πολιτικής ισχύος προς τη μεριά τους, αλλάζοντας έτσι τις επικρατούσες σχέσεις κυριαρχίας. Φυσικά, η προσέγγιση από τη σκοπιά της κοινωνικής ενσωμάτωσης δεν ενδιαφέρεται και δεν ασχολείται μόνο με το πώς οι κυριότεροι πολιτικοί φορείς δράσης υφίστανται μεταξύ τους. Παίρνοντας ως δεδομένο τις λειτουργίες απεμπροσώπησης της πολιτείας (λειτουργίες που είναι πραγματικές και στα κοινοβουλευτικά και στα μη κοινοβουλευτικά καθεστώτα), η προσέγγιση ενδιαφέρεται και για τους πολύπλοκους τρόπους, με τους οποίους οι πολιτικοί φορείς δράσης εκπροσωπούν ή δεν καταφέρνουν τελικά να εκπροσωπήσουν τα συμφέροντα φορέων δράσης στις άλλες θεσμικές σφαίρες (στην οικονομική, την πολιτιστική). Ένα από τα κυριότερα προβλήματα που μπορεί να εντοπίσει μια τέτοια προσέγγιση είναι ο βαθμός στον οποίο ισχυρές πολιτικά ή στρατιωτικά ομάδες αισθάνονται αρνητική αυτοπεποίθηση για την ιαχύ τους ώστε να επιδιώκουν πρωταρχικά την ικανοποίηση των δικών τους συμφερόντων μάλλον παρά των συμφερόντων των οικονομικά και πολιτιστικά κυρίαρχων ομάδων. Θα πρέπει τελικά να παραδεχτούμε ότι υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες οι πολιτικές εξελίξεις δεν αντανακλούν απλώς τους τάξικούς αγώνες. Αντίθετα, οι πολιτικοί αγώνες διαμορφώνουν και συγκροτούν κατά δασικό τρόπο ταξικά και άλλα συμφέροντα στην κοινωνία των πολιτών. Χωρίς μια έννοια όπως ο τρόπος κυριαρχίας, ο μαρξισμός δεν είναι σε θέση να μελετήσει σοδαρά τις περιπτώσεις αυτές.⁶¹

61. Ως προς την πολιτική εκπροσώπηση στο επίπεδο της κοινωνικής ενσωμάτωσης θα ήθελα να προσθέσω και τα εξής: Υπάρχει σήμερα η τάση, ιδιαίτερα στους πολιτικούς επιστήμονες που έχουν μεταμοντερνιστικό προσανατολισμό, να απορρίπτουν την έννοια της εκπροσώπησης. Υποστηρίζουν ότι τείνει να θεωρείται συμφέροντα των εκπροσωπούμενων με τρόπο εσσεσιαλιστικό, σαν εκ των προτέρων συγκεκριμένες αντικειμενικές πραγματικότητες. Έχω, όμως, την άποψη ότι η εννοιολόγηση που προτείνεται μας επιτρέπει να αντιμετωπίσουμε την αντίφαση αυτή, χωρίς να υπορέσουμε την έννοια της εκπροσώπησης. Διότι, αν εξετάσουμε προσεκτικά και συστηματικά τις σχέσεις μεταξύ οικονομικών, πολιτικών και πολιτιστικών τρόπων κατασκευής και συγκρότησης, είναι δυνατό να θεωρήσουμε τα

(Γ) Τα θέματα εκπροσώπησης/μη εκπροσώπησης δεν περιορίζονται στο επίπεδο ανάλυσης της κοινωνικής ενσωμάτωσης ή της δράσης. Μπορούν και πρέπει επίσης να μελετηθούν από τη θεσμική σκοπιά, από τη σκοπιά της συστημικής ενσωμάτωσης. Ο βαθμός, για παράδειγμα, υπερέσχυσης των πολιτικο-στρατιωτικών φορέων σε σχέση με τους οικονομικούς ή πολιτιστικούς φορείς ενδέχεται να οφείλεται σε ιδιαίτερες συγκυριακές συνθήκες. Ενδέχεται όμως και να είναι αποτέλεσμα αργόσυρτων αλλαγών που έχουν επέλθει στις θεσμικές δομές, οι οποίες συστηματικά ενδυναμώνουν τη θέση μιας ομάδας έναντι μιας άλλης.⁶²

Από τη στιγμή που μετακινούμαστε στο επίπεδο της συστημικής ενσωμάτωσης, τα θέματα στρατηγικής συμπεριφοράς μπαίνουν σε παρένθεση, περιθωριοποιούνται, ενώ η ανάλυση εστιάζεται πρωταρχικά στις θεσμικές δομές, τις απαιτήσεις αναπαραγωγής και τους όρους ύπαρξης των δομών αυτών, στις συστημικές ασυμβατότητες των θεσμικών συνόλων. Από μια τέτοια συστημική άποψη μπορούμε να εξετάσουμε αντιφάσεις, ασυμφωνίες και ασυμβατότητες μεταξύ της πολιτείας και της οικονομίας ως

συμμέρονα (οικονομικά, εθνικά, φύλων, γενών κλπ.) των εκπροσωπούμενων σαν κοινωνικές κατασκευές που προκύπτουν από πλειάδα οικονομικών, πολιτικών και πολιτιστικών λόγων. Σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να θεωρήσουμε τη σχέση μεταξύ των κοινωνικά συγκροτημένων συμφερόντων των εκπροσωπούμενων και πρακτικών των πολιτικών τους εκπροσώπων σαν σχέση μεταξύ πρώτης και δεύτερης τάξης λόγων. Με αυτό τον τρόπο αποφεύγουμε τον εσσεσιαλισμό και τον οικονομισμό, ενώ κρατούμε την ευριπτική χρήσιμη έννοια της πολιτικής εκπροσώπησης.

62. Ας δώσω ένα συγκεκριμένο παράδειγμα: Η πανίσχυρη θέση των ενόπλων δυνάμεων της Αργεντινής στην περίοδο μετά το 1930 δεν ήταν αποτέλεσμα ερήμικων συνθηκών, που θα μπορούσαν εύκολα να αλλάξουν ή να ανατραπούν από μια κατάλληλη στρατηγική των πολιτικών δυνάμεων και της πολιτικής ηγεσίας. Οφείλονται πρωταρχικά σε ένα σύνολο οικονομικών και πολιτικών θεσμικών δομών που εμπόδιζε το σχηματισμό ενός ισχυρού συντηρητικού κόμματος στην ύπαιθρο. Η κατάσταση αυτή δημιουργούσε κενό εξουσίας στα δεξιά του πολιτικού φάσματος, κενό που κατέλαβε ο στρατός. Σχετικά με το ρόλο του στρατού της Αργεντινής στην πολιτική της χώρας και τη θέση εξουσίας που κατείχε βλ. Α. Ρουκιά, *Pouvoir Militaire et Société Politique à la République Argentine*, Paris, Seuil, 1978. Βλ. επίσης M. Goldwert, *Democracy, Militarism and Nationalism in Argentina 1930-1966*, Univ. of Texas Press, 1972, σ. 35, και N. Μουζέλης, *Κοινοβουλευτισμός και εκδημιόκραση στην ημipερifέρεια: Ελλάδα, Βαλκάνια, Λατινική Αμερική, Αφρική, Θερμέλιο*, 1987.

θεσμικών συνόλων ή ακόμα να μελετήσουμε τις ίδιες τις αντιφάσεις της πολιτείας, του πολιτικού συστήματος.

Η έννοια του τρόπου κυριαρχίας επιτρέπει να αποφύγουμε τη μαρξιστική στρουκτουραλιστική άποψη του κράτους, σύμφωνα με την οποία το κράτος εκτελεί λειτουργίες καπιταλιστικής αναπαραγωγής. Μια τέτοια άποψη για το κράτος μας ενθαρρύνει να αγνοήσουμε το προφανές γεγονός ότι το κράτος πράγματι έχει δικές του απαιτήσεις αναπαραγωγής που δε συμβαδίζουν πάντα με τις απαιτήσεις αναπαραγωγής της καπιταλιστικής οικονομίας. Από την άλλη μεριά, η κατασκευή της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας μας δοθιά να δούμε πως είναι απαραίτητα αφελές να θεωρεί κανείς a priori ότι η μόνη ή ακόμα η σημαντικότερη λειτουργία του κράτους συνίσταται στην ικανοποίηση των αναγκών της οικονομίας, ή ακόμα στο συνολικό συντονισμό του κοινωνικού σχηματισμού (προϋπόθεση για διευρυμένη οικονομική παραγωγή).⁶³ Το πολιτικό σύστημα έχει άλλες εξίσου σημαντικές λειτουργίες και όρους ύπαρξης, όπως τη διατήρηση των δικών του θεσμικών δομών και ιδιαίτερα τη διατήρηση και ενδυνάμωση των σχέσεων κυριαρχίας που επικρατούν. Αυτό προϋποθέτει τη χάραξη πολιτικών για την ενδυνάμωση των θέσεων ισχύος των πολιτικά και στρατιωτικά κυρίαρχων ομάδων όχι μόνο έναντι των εσωτερικών αντιπάλων του αλλά και έναντι των αντιπάλων ομάδων σε διακοινωνικό ή διεθνές επίπεδο.⁶⁴

Προφανώς, λοιπόν, οι απαιτήσεις διατήρησης των σχέσεων κυριαρχίας που επικρατούν ή ενδυνάμωση της θέσης της κυρίαρχης και κυβερνώσας ομάδας στη διεθνή πολιτικο-στρατιωτική σκηνή, ενδέχεται να μη συμβιβάζονται με τις «οικονομικές» και «συντονιστικές» λειτουργίες της πολιτείας. Σε περιπτώσεις μάλιστα κατά τις οποίες η κοινωνία των πολιτών είναι ισχυρή και αδύναμη, οι απαιτήσεις διατήρησης του πολιτικο-στρατιωτικού

63. Για την εννοιολόγηση του κράτους από μια τέτοια οπτική γωνία και με τέτοιους όρους βλ. N. Poulantzas, *Pouvoir Politique...*, ό.π.

64. Για τη σπουδαιότητα των λειτουργιών αυτών του κράτους βλ. M. Mann, «The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results», στο *Archives Européennes de Sociologie*, 1984, XXV, σ. 185-213. Βλ. επίσης το βιβλίο του *The Sources of Social Power*, Cambridge Univ. Press, 1987, τόμ. 1, σ. 17-33, και το βιβλίο της T. Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge Univ. Press, 1979.

status quo εύκολα μπορούν να επικρατήσουν της ανάγκης για διευρυμένη αναπαραγωγή του καπιταλισμού.

Τελικά η έννοια του τρόπου κυριαρχίας μπορεί να μας βοηθήσει να μελετήσουμε τις λειτουργικές ανυπαρξότητες ή τις συστημικές αντιφάσεις όχι μόνο μεταξύ οικονομίας και πολιτείας αλλά και εντός της ίδιας της πολιτείας. Διότι μιας εξοπλίζει με τα εννοιολογικά εργαλεία για να θέσουμε ερωτήματα σχετικά με τη δυνατότητα ύπαρξης συστημικών αντιφάσεων, που να προσυδιάζουν στην ίδια την πολιτεία, αντιφάσεων, δηλαδή, οι οποίες ακόμα και αν σχετίζονται με τις οικονομικές εξελίξεις δεν αποτελούν απλή αντανάκλασή τους.

Η αναφορά σε *συμβατότητες* μεταξύ των απαιτήσεων αναπαραγωγής της οικονομίας και πολιτείας από την άποψη της συστημικής ενσωμάτωσης ή η αναφορά σε λειτουργικές συμβατότητες εντός της ίδιας της πολιτείας, πάντα συνεπάγεται *αντιφάσεις μεταξύ θεσμών* μάλλον παρά *συγκρούσεις μεταξύ φορέων δράσης*. Μολονότι είναι φανερό ότι υπάρχει αλληλοσυσχέτιση μεταξύ συμβατότητων/αντιφάσεων και ομαδικών αγώνων, θα πρέπει για αναλυτικούς λόγους, να κάνουμε τη διάκριση, εφόσον οι μεν δεν παράγουν αυτομάτως τους δε. Ενδέχεται να υπάρχουν θεμελιώδεις συμβατότητες που δεν οδηγούν στην ανάπτυξη αγώνων από επίπλεδο ανάλυσης της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Υπάρχουν παραδείγματα χάρη περιπτώσεις κατά τις οποίες οι πολιτικά κυρίαρχες ομάδες είναι σε θέση, με συνδυασμό ιδεολογικών και καταναγκαστικών μέσων, να εμποδίζουν την οργάνωση πολιτικά μη προνομούχων ημι-ομάδων.⁶⁵ Οι αυξανόμενες θεσμικές, συστημικές αντιφάσεις μπορεί να μη συνοδεύονται από μια αντίστοιχη ανάπτυξη οργανωμένης αντίστασης και αντιπολίτευσης απέναντι στο πολιτικό status quo. Επομένως, το μόνο που στην πραγματικότητα συνεπείγεται η έννοια των θεσμικών ανυπαρξοτήτων είναι ότι βασικές οργανωτικές αρχές που υπογραμμίζουν μια σειρά από θεσμοποιημένες πρακτικές είναι ασύμφωνες με τις οργανωτικές αρχές μιας διαφορετικής σειράς θεσμικών πρακτικών.⁶⁶

65. Για την έννοια της ημι-ομάδας ως κοινωνική κατηγορία που έχει τη δυνατότητα να γίνει ομάδα, βλ. R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1959.

66. Σ' αυτό το σημείο βλ. A. Giddens, *The Constitution of Society*, ό.π., σ. 193-199.

Εάν τώρα οι φορείς δράσης που εμπλέκονται σ' αυτή την αντιφατική κατάσταση μπορούν να αποκτήσουν επίγνωση αυτής της ασυμφωνίας ή εάν μια τέτοια επίγνωση της κατάστασης τους οδηγήσει ή όχι σε συλλογική οργάνωση και δράση, παραμένει φυσικά ανοιχτό θέμα.

Εάν αποδεχθούμε τη λογική των επιχειρημάτων που ανέπτυξα πιο πάνω, τότε με τη βοήθεια της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας μπορεί να διερευνηθεί το πρόβλημα της ασυμπτωματικότητας και του συμβιβασμού, όχι μόνο μεταξύ των οικονομικών και πολιτικών θεσμικών σφαιρών αλλά επίσης και μεταξύ των δυνάμεων και σχέσεων κυριαρχίας σε μια πολιτεία. Μπορούμε, επίσης, να υποστηρίξουμε ότι η ταχεία ανάπτυξη των πολιτικών-τεχνολογιών μπορεί να οδηγήσει σε αυξανόμενες θεσμικές αντιφάσεις μεταξύ των δυνάμεων και σχέσεων κυριαρχίας. Κι ακόμα ότι αυτές οι θεσμικές ασυμβατότητες διαδραματίζουν με τη σειρά τους μεγάλο ρόλο στην κατανόηση του τύπου και της δυναμικής των πολιτικών ιδεολογιών και των αγώνων στο επίπεδο ανάλυσης της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Κάτω από κανονικές συνθήκες, οι θεσμικές ασυμβατότητες ή αντιφάσεις παράγουν ευνοϊκούς όρους για την ανάπτυξη ιδεολογιών και αγώνων εναντίον του status quo. Κι ο λόγος έγκειται στο γεγονός ότι όσο αυξάνονται οι αντιφάσεις αυτές, τόσο πιο δύσκολο καθίσταται για τις κυρίαρχες ομάδες να διατηρήσουν αλώβητη την ηγεμονική τους θέση και να επιβάλουν τις ιδεολογικές τους απόψεις για την πολιτική τάξη επί της μάζας των κυβερνωμένων. Αυτό σημαίνει ότι όσο μεγαλύτερες είναι οι πολιτικές αντιφάσεις, τόσο μεγαλύτερες δυνατότητες παρουσιάζονται στις πολιτικά μη προνομιούχες ομάδες να ξεφύγουν από το σφιχτό εναγκαλισμό των κυρίαρχων πολιτικών ιδεολογιών και να αναπτύξουν αντι-ιδεολογίες που αποσκοπούν στο ριζοσπαστικό μετασχηματισμό των σχέσεων κυριαρχίας που επικρατούν.

Η έννοια του τρόπου κυριαρχίας, όπως σχηματικά την περιέγραψα, μπορεί επίσης να μας βοηθήσει να εξελεάσουμε σειρά ψευτο-διλημάτων που αντιμετωπίζουν όχι μόνο οι μαρξιστές αλλά και οι μη μαρξιστές ιστορικοί και κοινωνικοί επιστήμονες. Πρόκειται για την αντίληψη ότι εάν απορρίψουμε τις «υλιστικές» ερμηνείες της ιστορίας (τις ερμηνείες δηλαδή που τονίζουν πρωταρχικά την ανάπτυξη των δυνάμεων ή σχέσεων παραγωγής) τότε εξαναγκάζομαστε να καταφύγουμε είτε στον εμπειρισμό (στην απλή δηλαδή περιγραφή των ιστορικών γεγονότων) είτε στον

ιδεαλισμό (δηλαδή στον τονισμό των ιδεών σαν την κινητήρια δύναμη όλων των ιστορικών εξελίξεων).

Θα 'θελα σ' αυτό το σημείο να δείξω τη χρησιμότητα της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας για την αποτελεσματική αντιμετώπιση του παραπλανητικού διλήμματος «υλισμός ή ιδεαλισμός». Ας πάρουμε κατ' αρχήν για παράδειγμα ένα σοβαρό αναλυτή του μαρξισμού, τον John Roemer. Σε πρόσφατο διδύλο του αναφέρεται σε δύο κύριες και σημαντικές ερμηνείες του ιστορικού υλισμού του Μαρξ:

Η πρώτη, που έχει αναπτυχθεί από τον G. Cohen, τονίζει τη σχετικά αυτόνομη δυναμική των δυνάμεων παραγωγής σαν την κινητήρια δύναμη της ιστορίας.

Η δεύτερη, που πρόβαλε ο R. Brenner στην ανάλυσή του για τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό στην Ευρώπη, θεωρεί σαν θεμελιακούς μηχανισμούς κοινωνικού μετασχηματισμού τις σχέσεις παραγωγής και τους σχετικούς ταξικούς αγώνες. Γράφει ο Roemer:

«Στην εκδοχή του ιστορικού υλισμού του Cohen, αναδύεται μια νέα μορφή σχέσεων ιδιοκτησίας, επειδή μπορεί να ταυριάζει με τις παραγωγικές δυνάμεις. Στην εκδοχή του Brenner, η επιτυχία του επαναστατικού μετασχηματισμού καθορίζεται από την ισχύ και οργάνωση των διαφόρων τάξεων. Με αυτή την έννοια και οι δύο αυτές εκδόχές στην ουσία προσφέρουν μία υλιστική, έναντι της "ιδεαλιστικής", ερμηνεία της επαναστατικής αλλαγής. Υλιστική ερμηνεία σημαίνει ότι κινητήριες δυνάμεις είναι ο ανταγωνισμός, η απανιότητα, η προσφορά και η ζήτηση. Ενώ η ιδεαλιστική ερμηνεία τονίζει το ρόλο των ιδεών, συνήθως ορισμένων "μεγάλων ανδρών" που θεωρούνται ως εξωγενή κινητήρια στοιχεία [...] Μολονότι ελάχιστοι κοινωνικοί επιστήμονες και ιστορικοί σήμερα θα υιοθετούσαν πλήρως τη μια ή την άλλη μαρξιστική εκδοχή για την εξέλιξη των σχέσεων ιδιοκτησίας που προσφέρονται εδώ, εν τούτοις η σχεδόν εντελώς υλιστική προσέγγιση απέναντι σε αυτά τα προβλήματα που ακολουθούν κοινωνικοί επιστήμονες και ιστορικοί, πρέπει να αποδοθεί πιθανότατα στην επιρροή του ιστορικού υλισμού [...]. Διερωτάται κανείς τι σημασία έχει σήμερα να υιοθετεί μια ιδιαίτερη μαρξιστική προσέγγιση της ιστορίας, όταν το υλιστικό αξίωμα, ο ακρογωνιαίος λίθος της

μαρξιστικής προσέγγισης, κατέχει πλέον κεντρική θέση σε όλη σχεδόν τη σύγχρονη κοινωνική σκέψη». ⁶⁷

Ο Roemer έχει εν μέρει δίκαιο⁶⁸ όταν υποστηρίζει ότι κάποια μορφή υλισμού έχει διαποτίσει τις μακρο-ιστορικές αναλύσεις ιστορικών και κοινωνικών επιστημόνων οι οποίοι ωστόσο δεν είναι και δεν αποκαλούν τον εαυτό τους μαρξιστή. Όμως, ούτε «το προφανές» της υλιστικής προσέγγισης ούτε η ευρύτατη εφαρμογή της αποτελεί φυσικά εγγύηση για την καθολική της εγκυρότητα και χρησιμότητα. Κι αυτό γίνεται απολύτως σαφές αν λάβουμε σοβαρά υπόψη μας ότι όταν κανείς αρνείται να εξετάσει την ανάπτυξη των οικονομικών τεχνολογιών ή των ταξικών αγώνων –εντός συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών– ως πρωταρχικές δυνάμεις ιστορικού μετασχηματισμού, αυτό δε σημαίνει ότι πρέπει να καταφύγει σε ιστορικές ερμηνείες που θέτουν στο επίκεντρο τις «ιδέες» ή τους «μεγάλους άνδρες». Ανάμεσα στην υλική βάση και τις «ιδέες» παρεμβάλλονται ευρύτατες περιοχές θεσμικοποιημένης ζωής που δεν μπορούν να «στριμωχθούν» στο σχήμα υλισμός-ιδεαλισμός. Η έννοια του τρόπου κυριαρχίας μπορεί όχι μόνο να απαλλάξει τους κοινωνικούς επιστήμονες από τέτοια διαχωριστικά σχήματα, αλλά και να τους υπενθυμίσει ότι υπάρχουν πολιτικές τεχνολογίες, σχέσεις κυριαρχίας και πολιτικές ιδεολογίες που μπορεί να κατέχουν κεντρική ή πολύ πιο κεντρική θέση στην εξήγηση των μακρο-ιστορικών μετασχηματισμών σε σχέση με αυτή που κατέχουν οι δυνάμεις και οι σχέσεις παραγωγής. Φυσικά το ίδιο ισχύει και για τις πολιτιστικές τεχνολογίες και τον τρόπο με τον οποίο ιδιοποιούνται και νομιμοποιούνται. Ακόμα πιο κρίσιμη σημασία έχει το γεγονός ότι οι έννοιες του πολιτικού και πολιτιστικού τρόπου κοινωνικής συγκρότησης μπορεί να μετακινήσουν την εστία του ενδιαφέροντος από το κενό και αφηρημένο πρόβλημα της καθολικής πρωταρχικότητας της

67. J. Roemer, *Free to Lose*, Harvard Univ. Press, 1988 σ. 124.

68. Λέγω εν μέρει διότι υπάρχουν φυσικά πολλοί κοινωνιολόγοι-ιστορικοί και ιστορικοί με κοινωνιολογικό προσανατολισμό που απορρίπτουν την πρωταρχικότητα της υλικής βάσης, χωρίς ταυτόχρονα να προσφύγουν στις «ιδέες».

Παράδειγμα μιας τέτοιας στάσης αποτελεί σήμερα το γεγονός ότι η ιστορική κοινωνιολογία αποδίδει μεγάλη σημασία στις κρατικές δομές για την κατανόηση των εξελισσόμενων και άλλων μορφών μακρο-ιστορικών μετασχηματισμών. Βλ. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, ό.π. Βλ. επίσης Peter Evans κ.ά. (επιμ.), *Bringing the State Back In*, Cambridge Univ. Press, 1985.

υλικής βάσης στο εμπειρικό πρόβλημα της σημασίας κάθε ξεχωριστού τρόπου κοινωνικής συγκρότησης σε ιδιαίτερους τύπους κοινωνικών σχηματισμών ή σε ιδιαίτερους τύπους κοινωνικών μετασχηματισμών.

7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στο κεφάλαιο αυτό υποστήριξα ότι οι τεχνολογίες, ο τρόπος ιδιοποίησης και ελέγχου τους, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο τέτοιοι έλεγχοι απεικονίζονται και νομιμοποιούνται στο ιδεολογικό επίπεδο, δε θα έπρεπε να εξεταστούν από τη σκοπιά της διχτομικής διάκρισης δάσφ/εποικοδόμημα, η οποία τείνει να τοποθετήσει τις δύο πρώτες διαστάσεις στην υλική, οικονομική βάση και την τρίτη στο μη υλικό εποικοδόμημα. Προσπάθησα να δείξω ότι τα στοιχεία της τεχνολογίας, της ιδιοποίησης και της ιδεολογίας θα έπρεπε να θεωρηθούν ως συστατικά όλων των κυριότερων θεσμικών σφαιρών. Κατά συνέπεια, σε κοινωνίες με υψηλή διαφοροποίηση μπορούμε πάντα να εντοπίσουμε και να επισημάνουμε, ανεξάρτητα αν αυτό αφορά την οικονομική, πολιτική, θρησκευτική ή εκπαιδευτική σφαίρα, τα εξής στοιχεία:

1. τεχνολογικά μέσα (μέσα κοινωνικής κατασκευής) με τα οποία οι άνθρωποι λίγο πολύ αβέλγητα συγκροτούν, αναπαράγουν και μετασχηματίζουν την κοινωνική τους ύπαρξη.

2. τρόπους με τους οποίους τα μέσα αυτά κοινωνικής κατασκευής ιδιοποιούνται και ελέγχονται,

3. σειρά κυρίαρχων ιδεολογικών θεμάτων και πρακτικών που και δικαιώνουν και δίνουν συνήθως μια παραμορφωμένη εικόνα των τρόπων με τους οποίους ελέγχονται οι τεχνολογίες αυτές.

Κάθε προσπάθεια διάσπασης ή στεγανοποίησης αυτών των τριών διαστάσεων με την ένταξη των τεχνολογικών μέσων και του τρόπου ιδιοποίησής τους αποκλειστικά στο χώρο της οικονομίας, όχι μόνο δίνει μια πολύ παραμορφωτική εικόνα των μη οικονομικών θεσμών, αλλά καθιστά συνάμα αδύνατη τη θεωρητικά συνεκτική και εμπειρικά ανοιχτή έρευνα των πολύπλοκων σχέσεων μεταξύ οικονομικών και μη οικονομικών θεσμικών σφαιρών.

Με την επαναδιατύπωση και αναμόρφωση των εννοιών της τεχνολογίας, της ιδιοποίησης και της ιδεολογίας δεν αποσκοπώ στο να παραθέσω ακόμα μια εκδοχή της πρωταρχικότητας της υλικής βάσης, εκδοχή που θα διέυρυνε την υλική βάση να

συμπεριλάβει όχι μόνο τις οικονομικές, αλλά και τις πολιτικές, στρατιωτικές και πολιτιστικές τεχνολογίες. Δε με ενδιαφέρει επίσης το ερώτημα εάν μια ορισμένη διάσταση (η τεχνολογική, η ιδιοποιητική, η ιδεολογική) είναι από δια-ιστορική, καθολική άποψη πιο σημαντική από άλλες διαστάσεις της κοινωνικής ύπαρξης. (Θεωρώ τέτοιου είδους προβλήματα κενά περιεχομένου). Αυτό που προσπάθησα να κάνω είναι να εστιάσω την ανάλυσή μου στην *ευριστική χρησιμότητα* των τριών αυτών διαστάσεων. Υποστήριξα ότι από τη στιγμή που θα πάψουμε να εντάσσουμε τις διαστάσεις αυτές στο διχοτομικό σχήμα υλική βάση/εποικοδόμημα και τις θεωρήσουμε ως θεμελιακές διαστάσεις κάθε σημαντικής θεσμικής σφαίρας, μπορούμε να δώσουμε χρήσιμες κατευθυντήριες γραμμές, τουλάχιστο σε όσους ενδιαφέρονται για τη συγκρότηση, αναπαράγωγή και το μετασχηματισμό σε ευρεία κλίμακα, διαφοροποιημένων κοινωνιών. Διότι η *τεχνολογική διάσταση* οδηγεί σε μια αντίληψη των θεσμικών σφαιρών που δεν υιοθετεί τον πραγματοποιημένο χαρακτήρα τους αλλά αντίθετα τονίζει τις κοινωνικές διαδικασίες κατασκευής τους. Η *διάσταση της ιδιοποίησης* παρέχει μια αποτελεσματική γέφυρα μεταξύ της συστημικής/λειτουργικής προσέγγισης και αυτής των φορέων δράσης. Ενώ η *ιδεολογική διάσταση* ενδυναμώνει τις απομυθοποιητικές δυνατότητες της κοινωνικής ανάλυσης.

Τελικά, η ανάλυση των τριών αυτών διαστάσεων (τεχνολογία - ιδιοποίηση - ιδεολογία), που μπορούν να επισημανθούν σε όλες τις σημαντικές θεσμικές σφαίρες οδηγεί σε απόψεις περί τρόπων μη οικονομικής παραγωγής (τρόπος κυριαρχίας, τρόπος πολιτικής παραγωγής και ούτω καθεξής). Η κατασκευή στο επίπεδο των μη οικονομικών θεσμικών επιπέδων εννοιών ανάλογων με την έννοια του τρόπου παραγωγής μας επιτρέπει να ξεπεράσουμε το αναγωγιστικό, διχοτομικό σχήμα βάση/εποικοδόμημα και ταυτόχρονα να προχωρήσουμε στη διατύπωση προτάσεων για ένα εναλλακτικό μετα-μαρξικό εννοιολογικό πλαίσιο.

Αυτό το πλαίσιο είναι ολιστικό, με την έννοια ότι παρέχει *ισομορφικές* έννοιες που επιτρέπουν τη μελέτη της οικονομίας, της πολιτείας και της κοινοτικής κατά τρόπο που δε στεγανοποιεί τα πράγματα και ταυτόχρονα κατά τρόπο που αποφεύγει την προσφυγή στον οικονομισμό ή την ανισορροπία στο σχήμα φορέας/θεσμικό σύστημα. Με άλλα λόγια, το πλαίσιο που προτείνω δείχνει τη δυνατότητα μιας μη αναγωγιστικής χαρτογράφησης

σης ενός ολόκληρου κοινωνικού σχηματισμού, ενώ κρατεί ορισμένες από τις πιο βασικές, οξυδερκείς, ενδιαφέρουσες, σημαντικές και χρήσιμες προτάσεις του μαρξισμού, ιδιαίτερα τη δυνατότητα ισορροπής προσέγγισης φορέα/θεσμικού συστήματος.⁶⁹

69. Μπορούμε να παρουσιάσουμε το επιχείρημα αυτό υπό μωρφών διαγνώμης-τος που να δέχεται σε σχηματική μορφή το θεωρητικό χώρο της εννοιολόγησης που καταλαμβάνει το πολιτικό στοιχείο όπως εννοιασμένα εδώ σε σχέση με τα επικρατούντα παραδείγματα στις κοινωνικές επιστήμες.

Τα νέα εργαλεία για την εννοιολόγηση της Πολιτείας (τετράγωνο 6) απορρίπτουν τις οικονομικές/αναγωγιστικές τάσεις του μαρξισμού, ενώ διατηρούν την «σφόδρα» προσέγγιση μεταξύ συστήματος/φορέα (πράγμα που σημαίνει κίνηση από το τετράγωνο 2 στο τετράγωνο 6). Εναλλακτικά τα εργαλεία αυτά αντίστοιχ από την αντι-οικονομική και αντι-αναγωγιστική πολιτική κοινωνιολογία του Weber (πράγμα που σημαίνει κίνηση από το τετράγωνο 5 στο τετράγωνο 6). Από την άλλη μεριά διαφέρουν από όλες εκείνες τις μη-αναγωγιστικές ολιστικές προσεγγίσεις, οι οποίες μονόπλευρα υπερτονίζουν τη συστημική ανάλυση σε βάρος του συλλογικού φορέα (τετρ. 7) ή αντίστροφα (τετρ. 8).

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ I

Γενικός Μεθοδολογικός Προσανατολισμός

Τύπος προσέγγισης της Πολιτείας	Μεθοδολογικός απομικρισμός	Ολισμός I (Δράση-σύστημα)	Ολισμός II (Δράση-σύστημα)	Ολισμός III (Δράση-σύστημα)
Αναγωγιστική παράδοση (Μαρξ)	(1)	(2)	(3)	(4)
			Αλτουσεριανός - Μαξισμός	- Αρχαίες δολωνα-εμπτικές θεωρίες περί κοινων. εξέλιξης - Αναλυτικός Μαξισμός
Μη αναγωγιστική παράδοση (Weber)	(5)	(6)	(7)	(8)
	Weber	Μαρξ (X)	Λειτουργισμός του Parsons	- Θεωρίες σύγχρονης - Φαντασμαγορική κοινωνιολογία - Θεωρίες περιχαρακωτικής

Έχω, φυσικά, επίγνωση του γεγονότος ότι το εννοιολογικό πλαίσιο που προτείνω έχει κι αυτό τα δικά του όρια. Περίορισα δέδια την ανάλυσή μου στις σχέσεις οικονομίας και πολιτείας, κόνοντας και ορισμένες αναφορές στην κοινωνία. Αλλά ακόμα και σ' αυτό το πλαίσιο έστρεψα την προσοχή μου κυρίως προς τις τρεις διαστάσεις, της τεχνολογίας, της ιδιοποίησης και της ιδεολογίας μάλλον παρά τους αμοιβαίους συσχετισμούς ή τις συνολικές σχέσεις μεταξύ τρόπων παραγωγής και τρόπων κυριαρχίας. Κι ο λόγος για τη στάση μου αυτή έγκειται στην πεποίθησή μου ότι καθήκον της κοινωνιολογικής θεωρίας δεν είναι να παράγει καθολικές ουσιαστικές γενικεύσεις, όπως επί παραδείγματι την πρωταρχικότητα της μιας εκ των τριών διαστάσεων ή ενός εκ των τρόπων κοινωνικής κατασκευής επί των άλλων. Διότι, πιστεύω, ότι τέτοιες απόπειρες οδηγούν με μαθηματική ακρίβεια σε ουσιαστικές γενικεύσεις που είτε είναι λανθασμένες είτε κοινότυπες και ασήμαντες. Έχω την άποψη ότι καθήκον της κοινωνιολογικής θεωρίας είναι η πειραματική κατασκευή εννοιολογικών εργαλείων που διευκολύνουν την εμπειρική έρευνα είτε επιλύοντας μεθοδολογικά αινίγματα και δυσκολίες, είτε προτείνοντας καρποφόρους τρόπους θεώρησης και διατύπωσης ερωτημάτων περί του κοινωνικού κόσμου.

Από αυτή την άποψη προσπάθησα να ακολουθήσω μια στρατηγική κατασκευής εννοιών που με φέρνει πλησιέστερα στον Merton⁷⁰ παρά στον Parsons, με την έννοια ότι στόχος μου δεν είναι να χαράξω έναν άκρως λεπτομερή και εξονυχιστικά επεξεργασμένο εννοιολογικό χάρτη, χρήσιμο για τη μελέτη όλων των κοινωνικών συστημάτων σε όλες τους τις δομικές και εξελικτικές

70. Αυτό που θέλω να επισημάνω εδώ δεν είναι τόσο οι μάλλον μη ικανοποιητικές απόψεις του Merton για τις θεωρίες «μέσου δελνηκού», αλλά την πιο επιτυχή προσπάθειά του να κατασκευάσει σειρά αλληλένδετων εννοιών (π.χ. λανθάνουσες λειτουργίες, λειτουργικές εναλλακτικές λύσεις, δυσλειτουργίες κλπ.), που κατέστησαν δυνατή τη διάκριση μεταξύ μεθοδολογικά παραδεκτών και απαράδεκτων μορφών λειτουργικής ανάλυσης (βλ. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Free Press, 1963). Νομίζω ότι η συμβολή του Merton στη σύζητηση περί λειτουργισμού είναι σημαντική και έγκυρη ακόμα και σήμερα. Όσοι απορρίπτουν το λειτουργισμό υποστηρίζοντας τον εγγενή τελεολογικό του χαρακτήρα, το μόνο που καταφέρνουν είναι να χρησιμοποιούν «νέα ορολόγια», ενώ υποχρεώνονται στην πράξη να αποδεχθούν τη λογική του σε κάθε σοβαρή προσπάθεια εξήγησης των μακρο-ιστορικών εξελίξεων (βλ. κεφ. 3).

πολυπλοκότητες. Ο στόχος μου είναι πολύ πιο περιορισμένος: Να δώσω, με όσο πιο περιγραμτικό και φειδωλό τρόπο είναι δυνατόν, ένα σύνολο από αλληλοσυσχετιζόμενες έννοιες, ιδιαίτερα προσαρμοσμένες να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα του οικονομικού αναγωγισμού στο μαρξισμό και τον καθόλου ικανοποιητικό τρόπο με τον οποίο αυτός καταπίπτει με την ανάλυση των μακρόχρονων μετασχηματισμών των καπιταλιστικών κοινωνιών,⁷¹ ιδιαίτερα μάλιστα αυτών που άγρησαν να μπουν στο δρόμο της εκδιολογικής τους.

Επομένως, για να εκτιμήσουμε και αποτιμήσουμε την αξία των εννοιολογήσεων που επεξεργάστηκα στο κεφάλαιο αυτό πρέπει να δούμε σε ποιο βαθμό καταφέρνουν να αντιμετωπίσουν με ικανοποιητικό και καρποφόρο τρόπο τα προβλήματα που ανέφερα πιο πάνω. Κι αυτό ακριβώς θα προσπαθήσω να κάνω στο επόμενο κεφάλαιο του διβλίου, όπου δείχνω το πώς η εφαρμογή της έννοιας του τρόπου κυριαρχίας μπορεί να μας βοηθήσει να ξεπεράσουμε μερικές από τις δυσκολίες που συναντά ο μαρξισμός στην ανάλυση των πολιτικών εξελίξεων σε συγκεκριμένους κοινωνικούς σχηματισμούς.

71. Περιορίζοντας το εύρος της ανάλυσης στις καπιταλιστικές κοινωνίες, επιδιώκω να τυνάσω ότι η επέκταση του πλαισίου αυτού κατά τρόπο που να περιλάβει και τις μη καπιταλιστικές κοινωνίες, προφανώς συνεπάγεται μια σειρά από προβλήματα με τα οποία δεν μπορώ να καταπιαστώ εδώ. Επομένως, η ιδέα ότι η οικονομία και η πολιτεία χαρακτηρίζονται από ειδικές και διακριτές διαστάσεις τεχνολογίας, ιδιοποίησης και ιδεολογίας έχει εφαρμογή σε κοινωνίες όπου υπάρχει σαφής διαφοροποίηση μεταξύ οικονομίας και πολιτείας (δηλ. σε καπιταλιστικές κοινωνίες). Είναι βέβαιο ότι θα αποτύγαννε εκ των προτέρων κάθε προσπάθεια εφαρμογής του πλαισίου αυτού, χωρίς ουσιαστικές και σοβαρές τροποποιήσεις, σε μη καπιταλιστικές διοικητικές κοινωνίες, προ-διοικητικές, κι ακόμα χειρότερο, σε κοινωνίες χωρίς κράτος.

Στην πραγματικότητα είναι προβληματική και η χρήση και η εφαρμογή των εννοιών κοινωνία και κοινωνικός σχηματισμός (που χρησιμοποιώ εναλλακτικά στο διβλίο μου), σε περιπτώσεις όπως π.χ. οι προ-διοικητικές αυτοκρατορίες. Σε αντίθεση με τα κράτη-έθνη, οι μακρο-οργανισμοί αυτοί δεν έχουν ενιαίο χαρακτήρα. βλ. M. Mann, *The Sources of Social Power*, ό.π., σ. 11.

ΣΕΙΡΑ: ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

*

ΚΥΚΛΟΦΟΡΟΥΝ:

Μαξ Βέρνερ, Συστηματική κοινωνιολογία και
μεθοδολογία

Βασίλης Φίλιας, Όψεις της διατήρησης και της
μεταβολής του κοινωνικού συστήματος - Τόμοι Α', Β'

Βασίλης Φίλιας, Κοινωνικά συστήματα - Τόμοι Α', Β'
Άλφρεντ φον Μάρτιν, Η κοινωνιολογία της

Αναγέννησης

Γιώργος Δ. Κοντογιώργης, Κοινωνική δυναμική και
πολιτική αυτοδιοίκηση - Οι ελληνικές κοινότητες της

τουρκοκρατίας

Δημοσθένης Δανιηλίδης, Η νεοελληνική κοινωνία και
οικονομία

Παναγιώτης Καλογεράτος, Το κοινωνικοπολιτικό
σύστημα της Γιουγκοσλαβίας

Μαργκερίτ Ζαντοιμπιτέλ, Το δίκαιο των μαθητών
Ζιλ Κεπέλ, Η επιστροφή του Θεού

Δημήτρης Δελπολάνης, Το ψαινόμενο της
τρομοκρατίας - Η άνοδος και η πτώση των Ερυθρών

Ταξισαρχιών

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΟΜΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΝΕΑ ΣΥΝΟΡΑ» — Α. Α. ΛΙΒΑΝΗ
ΑΘΗΝΑ 1993

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Προσεγγίσεις για την κοινωνική τάξη
και την ελληνική κοινωνική δομή

Κεφάλαιο 1

Σύγχρονες τάσεις για τη μελέτη της κοινωνικής δομής και της έννοιας της «τάξης»

Σ' αυτό το κεφάλαιο πρόκειται σύντομα να εξετάσουμε τις σύγχρονες τάσεις και τους βασικούς προβληματισμούς τους για την κοινωνική δομή. Στο πλαίσιο αυτό πρόκειται να μελετηθούν τα πεδία διερεύνησης, οι μεθοδολογικοί άξονες, το περιεχόμενο της αντιπαράθεσης της σημερινής συζήτησης για την έννοια της «τάξης». Πολύ περιγραφικά μπορούμε κατ' αρχήν να πούμε ότι όλες οι σύγχρονες θεωρήσεις έχουν στο επίκεντρο της ερευνητικής τους προβληματικής την ανάπτυξη της συμβατικά χαρακτηριζόμενης «νέας μεσαίας τάξης», που περιλαμβάνει τις νέες κατηγορίες μισθωτών, οι οποίες αναδύονται και διευρύνονται ταχύτατα στις αναπτυσσόμενες βιομηχανικές χώρες τη μεταπολεμική περίοδο.

1. Η κοινωνική τάξη στον κλασικό μαρξισμό και οι προϋποθέσεις της σύγχρονης συζήτησης

Όλες οι σύγχρονες προσεγγίσεις για την έννοια της «τάξης» και την «ταξική δομή», είτε έλκουν την προέλευσή τους από τις μαρξιστικές θεωρητικές αφετηρίες είτε τοποθετούνται κριτικά στο μαρξισμό είτε αντιπαράβνται συνολικά στο μαρξισμό, βρίσκονται σε μια ενεργό διαδικασία διαλόγου σε σχέση με τις βασικές του οριοθε-

τήσεις. Το σημείο προς το οποίο κατευθύνεται η κριτική προς το μαρξισμό είναι η αντίληψη ότι οι προοπτικές της ολοκληρωτικής επικράτησης των καπιταλιστικών σχέσεων θα οδηγούσαν αναπόφευκτα στη σταδιακή μεν, αλλά ολοσχερή καταστροφή των ενδιάμεσων κοινωνικών τάξεων, στρωμάτων και κατηγοριών σε συνάρτηση με την εξάντληση των προκαπιταλιστικών τύπων οργάνωσης της παραγωγής. Η διάλυση των προκαπιταλιστικών υπολειμμάτων και η συνακόλουθη ενσωμάτωση ευρύτερων κοινωνικών ομάδων στις καπιταλιστικές σχέσεις θα απέληγαν στην παγίωση μιας ολοένα και πιο πολωμένης ταξικής δομής ανάμεσα στις δύο βασικές τάξεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, την αστική και την προλεταριακή (Κ. Μαρξ-Φ. Ένγκελς: Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο. Διαλεχτά Έργα, Γνώσεις: σελ. 21, 28, 29).

Κατά τον κλασικό μαρξισμό το καθοριστικό πεδίο για τη διαμόρφωση των τάξεων και της ταξικής δομής είναι ο καταμερισμός της εργασίας. Κάθε ξεχωριστός, ιστορικά σχηματισμένος καταμερισμός εργασίας αντιπροσωπεύει συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής, αντιστοιχεί σε μια ιδιαίτερη μορφή σχέσεων ιδιοκτησίας και μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Οι ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις παραγωγής και σχέσεις ιδιοκτησίας συγκροτούν την υλική βάση των ταξικών σχέσεων ανάμεσα στις ταξικές ομάδες. (Κ. Μαρξ-Φ. Ένγκελς. Η Γερμανική Ιδεολογία. Gutenberg, Τόμος Ιος, σελ. 63-65). Η ανάλυση του καταμερισμού της εργασίας, των παραγωγικών σχέσεων και των σχέσεων ιδιοκτησίας, ως η θεμελιώδης βάση των κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί για τον κλασικό μαρξισμό το μεθοδολογικά πρότερον, ενώ ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζονται η εξουσία, οι πολιτικές και ιδεολογικές σχέσεις θεωρείται ότι προσδιορίζεται από τις παραγωγικές σχέσεις και κατά τούτο είναι το μεθοδολογικά ύστερον πεδίο της ταξικής ανάλυσης.

Οι ταξικές σχέσεις διαμορφώνονται δυσαρμονικά, με

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΟΜΗΣ

χαρακτηριστικά την ανισότητα, την αντίθεση συμπεριφορών και τελικά την εκμετάλλευση της μιας τάξης από την άλλη. Οι ταξικές αντιθέσεις είναι διακριτικό στοιχείο όλων των ταξικών κοινωνικών, έτσι που όλη η ιστορία να ορίζεται ως ιστορία ταξικών αγώνων ανάμεσα σε καταπιεστές και καταπιεζόμενους. Στον καπιταλισμό οι σχέσεις εκμετάλλευσης και καταπίεσης υποστασιοποιούνται στο διαχωρισμό ανάμεσα στους κατόχους μέσων παραγωγής και όσους εξαναγκάζονται να πωλούν το μοναδικό προϊόν που έχουν στην κατοχή τους, την εργατική τους δύναμη, για να εξασφαλίσουν τα αναγκαία για την επιβίωσή τους. Η μορφή ωστόσο της απόλυτης ταξικής πόλωσης που παρουσιάζεται στο μεγαλύτερο μέρος του «Κεφαλαίου» και στο «Κομμουνιστικό Μανιφέστο» δεν είναι και η μοναδική μορφή ταξικής δομής που ενυπάρχει στο μαρξικό έργο. Κατά τον Ossowski (1973 [1957]) ο Μαρξ αναπτύσσει παράλληλα με το διχοτομικό σχήμα ταξικής διαίρεσης και εναλλακτικά σχήματα ταξικής δομής, όπως ένα σχήμα στο οποίο ανάμεσα στις βασικές τάξεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής προστίθενται ενδιάμεσες τάξεις, ή ένα τριχοτομικό σχήμα χωρίς ενδιάμεσες τάξεις ή ακόμα και πιο σύνθετες μορφές ταξικής δομής με περισσότερες τάξεις. (S. Ossowski: σελ. 111-123).

Οι εξαιρετικά σημαντικές επισημάνσεις του Ossowski, εκτός από το γεγονός ότι εκθέτουν μερικά από τα προβλήματα που απορρέουν από το μαρξιστικό έργο, δείχνουν ότι, πέρα από τη χαρακτηριζόμενη από υψηλή αφάιρηση μελέτη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, υφίσταται και η διεισδυτική κοινωνιολογική προσέγγιση της κοινωνικής δυναμικής που στην ιστορική της εκδίπλωση είναι ουσιώδως πιο σύνθετη και αντιφατική σε σχέση με την καθορίζουσα γενικευτική εκδοχή της. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι ο Ossowski προβάλλει ως ισοδύναμα σχήματα ταξικής δομής τύπους ταξικών συσχετισμών και χαρακτηρισμών, που στη μαρξική προσέγγιση αναφέρονται σε δια-

φορετικά επίπεδα ανάλυσης. Είναι κατ' αυτόν τον τρόπο βάσιμη η θεώρηση του σχήματος με ενδιάμεσες τάξεις και του τριχοτομικού σχήματος χωρίς ενδιάμεσες τάξεις (στο τελευταίο κεφάλαιο του «Κεφαλαίου») ως εναλλακτικών του βασικού διχοτομικού σχήματος αστικής και εργατικής τάξης, δεν είναι εν τούτοις απολύτως σύμφωνες με το χαρακτηρισμό «πολυδιαμετρική-δομή» (Ossowski ο.π. σελ. 119-121) οι επεξεργασίες εκείνες που παρουσιάζουν περισσότερες τάξεις να αποτελούν υποκείμενα της ιστορικής διαδικασίας σε κοινωνίες στις οποίες κυριαρχούν οι καπιταλιστικές σχέσεις. Σ' εκείνες τις περιπτώσεις κοινωνικής ανάλυσης, οι κοινωνικές τάξεις που εμφανίζονται ως δρώντα κοινωνικά υποκείμενα δεν αντιστοιχούν απόλυτα με τις τάξεις, που είναι ομάδες με κοινά χαρακτηριστικά λόγω του ενιαίου τρόπου ένταξης στην παραγωγική διαδικασία. Σ' αυτές περιλαμβάνονται, για διαφορετικούς λόγους, οι μικροϊδιοκτήτες-μικροαστοί, οι οποίοι, ενώ θεωρούνται σύνολα με ομοειδή κατάσταση χωρίς δυνατότητες αυτοτελών οργανώσεων, οργανώνονται σε «τάξη» από την πολιτική παρέμβαση μιας άλλης τάξης (Κ. Μαρξ. 18η Μπριμέρ... Διαλεχτά έργα, Τόμος Ιος, Γνώσεις: σελ. 348), αλλά και μερίδες τάξεων που συγκροτούν διαφορετικές τάξεις στην ιστορική διαδικασία, επειδή είναι οργανωμένες σε ξεχωριστά και αντίρροπα πολιτικά κόμματα.

Εδώ δεν αντανakλάται άμεσα ούτε η μαρξική διάκριση της «τάξης καθεαυτής», της τάξης που αντικειμενικά υφίσταται το συγκεκριμένο καταμερισμό εργασίας και της «τάξης για τον εαυτό της» (τάξη με ταξική συνείδηση της θέσης της και χειραφετημένη οργάνωση), καθώς αυτή αναφέρεται κυρίως στην πορεία της κοινωνικής αυτοτέλειας και χειραφέτησης της εργατικής τάξης. Υπάρχουν οπωσδήποτε κοινές αφετηρίες κατανόησης, αλλά παρόμοια φαινόμενα ιστορικής εμφάνισης ταξικών υποκειμένων δε στηρίζονται αποκλειστικά στα αντικειμενικά ταξικά χαρακτηριστικά, που απορρέουν από την παραγωγική

οργάνωση (μικροαστοί, μερίδες της ίδιας τάξης να νοούνται ως διαφορετικές τάξεις). Δύο εν δυνάμει ενδεχόμενα παρουσιάζονται στις κλασικές επεξεργασίες. Το πρώτο, να θεωρείται κοινωνική τάξη-υποκείμενο στην ιστορική διαδικασία εκείνη η τάξη που αποκτά αυτοτελή πολιτική οργάνωση. Αυτό όμως ίσως να αφορά την εργατική τάξη («Κομμουνιστικό Μανιφέστο») ή τις εναλλακτικές πολιτικές εκφράσεις της αστικής τάξης, ως ενδεχόμενο αντιστοιχίας των ταξικών δεδομένων της παραγωγικής δομής στο εποικοδόμημα, όχι όμως όλες τις τάξεις. Το δεύτερο, να γίνονται αντιληπτές ως κοινωνικές τάξεις-ιστορικά υποκείμενα κοινωνικές ομάδες μη εργαζόμενων με διάρκεια ή συγκυριακά, όπως οι κατηγορίες προσοδούχων, που είναι αποστασιοποιημένοι από τη «συγκεκριμένη εργασία», ή το υποπρολεταριάτο και οι κάθε λογής *declassés*.

Η δεύτερη περίπτωση αντιβαίνει στην επαγωγική αντιστοιχία βάσης εποικοδομήματος για τη συγκρότηση μιας κοινωνικής τάξης και βέβαια καθιστά ενδεικτική την πολυσέπιδη ανάλυση για τη σύλληψη και την εννοιολόγηση της έννοιας της «τάξης». Μια διέξοδος για την άρση των πιθανών αντιφάσεων, που συνεπάγεται μια τέτοια διαπίστωση, μπορεί να αποτελέσει η διάκριση του τεχνικού καταμερισμού και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και η σχετική τους αυτοτέλεια με τον τρόπο που προτείνει ο Braverman (1974), μέσα από την ανάλυση του εργασιακού προτύπου.

Μια από τις αιτίες για τη διεκυστίνδα των ερμηνειών και των αντιπαράθεσεων για τον ακριβή προσδιορισμό της έννοιας της «τάξης» είναι και το γεγονός ότι δεν έχει διατυπωθεί ένας σαφής ορισμός στο μαρξικό έργο. Το τελευταίο κεφάλαιο του «Κεφαλαίου» παρέμεινε ατελείωτο ακριβώς όταν ετέθη το κρίσιμο ερώτημα: «Τι είναι τάξη;» Στο σύντομο κείμενο που προηγείται του αναπάντητου ερωτήματος φαίνεται να γίνεται αποδεκτό το γενικό πλαίσιο του Α. Smith, περί των κριτηρίων χαρακτηριστι-

σμού των «οικονομικών τάξεων». Ειδικότερα αναγνωρίζεται ότι οι τρεις κύριες τάξεις της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι οι κεφαλαιοκράτες, οι γαιοκτήμονες και οι μισθωτοί εργάτες. Οι τρεις τάξεις προσδιορίζονται αντίστοιχα από τις τρεις κύριες μορφές του εισοδήματος, «το κέρδος, την πρόσδο και το μισθό» (Καρλ Μαρξ, «Το Κεφάλαιο» Σ.Ε. σελ. 1087-1088). Σύμφωνα με αυτήν την οριοθέτηση παρατηρείται μια σχεδόν πλήρης ταύτιση με τις αντιλήψεις της αστικής οικονομικής σκέψης. Την αποδοχή άλλωστε ότι η αρχική σύλληψη της κοινωνικής τάξης προέρχεται από τις αγγλοσαξονικές οικονομικές επεξεργασίες μαρτυρά παράλληλα και η απάντηση του Μαρξ στο γράμμα του Βαϊντεμάγιερ, στην οποία παρατηρεί ότι οι τάξεις ανακαλύφθηκαν πριν από τον ίδιο από τους αστούς οικονομολόγους, ενώ αυτός απλώς διαπίστωσε ότι οι τάξεις συνδέονται με ορισμένες φάσεις ανάπτυξης της παραγωγής, ότι η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη δικτατορία του προλεταριάτου και ότι αυτή η δικτατορία αποτελεί μόνο το πέρασμα στην κατάρρευση όλων των τάξεων και σε μια αταξική κοινωνία (Κ. Μαρξ-Φ. Ένγκελς Διαλεχτά έργα, Τόμος 2ος, Γνώση, σελ. 530). Είναι ταυτόχρονα και ενδεικτική αυτή η αποδοχή για την εκτίμηση της έννοιας της «τάξης», ως η αφετηριακή όψη του καθοριστικού ρόλου του οικονομικού προσδιορισμού της που τροποποιήθηκε αναμφισβήτητα μέσα από την ανάλυση.

Ο λενινιστικός ορισμός της κοινωνικής τάξης, που διατυπώθηκε στην πολιτική εισήγηση για τα «Κόκκινα Σάββατα» (δωρεάν προσφορά εργασίας κάθε Σάββατο) μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση, δεν προσλαμβάνει ούτε διευκρινίζει όλες τις πτυχές της έννοιας όπως αναπτύχθηκαν στο μαρξικό έργο και τοποθετείται μόνο ως προς την αντικειμενική της διάσταση στην παραγωγή. «Οι τάξεις είναι», σ' αυτή τη βάση, «μεγάλες ομάδες ανθρώπων που ξεχωρίζουν μεταξύ τους από τη θέση που κατέχουν μέσα σ'

ένα ιστορικά καθορισμένο σύστημα κοινωνικής παραγωγής, από τη σχέση τους (στο μεγαλύτερο μέρος κατοχυρωμένη και διατυπωμένη με νόμους) προς τα μέσα παραγωγής, από το ρόλο τους στην κοινωνική οργάνωση της εργασίας και συνεπώς από τους τρόπους που ιδιοποιούνται τη μερίδα του κοινωνικού πλούτου που διαθέτουν» (Β.Ι. Λένιν Άπαντα, Τόμος 39ος, Σ.Ε.: σελ. 15). Ο ορισμός αυτός της αντικειμενικής υπόστασης της τάξης, που είναι κλασικός και γενικά αποδεκτός από τους ύστερους μαρξιστές, περιλαμβάνει το πλαίσιο της οριοθέτησης που αναπτύσσεται στη μαρξική ανάλυση. Δεν υπάρχουν ωστόσο άμεσες νύξεις για την αντιστοιχία της τάξης ως συνόλου με ενιαίο παραγωγικό προσδιορισμό με την ιστορική της οργάνωση και την ιστορική της εμφάνιση. Στα προεπαναστατικά κείμενα, υπάρχουν σαφείς αναφορές για τη μη επαγωγική και ανευθύγραμμη σχέση της ύπαρξης και της πολιτικής αυτονομίας ή και της κοινωνικής ηγεμονίας της εργατικής τάξης. («Τι να κάνουμε», «Μπεριελισμός», «Λριστερισμός, η Παιδική Αρρώστια του Κομμουνισμού», «Οι τρεις κρίσεις»). Ο προβληματισμός γι' αυτήν τη σχέση υποχωρεί εμφανώς στα μετεπαναστατικά κείμενα, γεγονός που μπορεί να αποδοθεί στην ίδια την ιστορική εξέλιξη, στην πολιτική επικράτηση των μολοσεβίκων και στην άποψη ότι η επαναστατική μετάβαση εκφράζει την ολοκλήρωση της μεταβολής της εργατικής τάξης από απλή τάξη της παραγωγικής και ταξικής δομής σε τάξη με συνείδηση και οργάνωση, από τάξη, σε υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας. Η επικέντρωση στο δομικό προσδιορισμό της κοινωνικής τάξης αρθρώθηκε με μια απόλυτη βεβαιότητα στο μετεπαναστατικό περιβάλλον (μετά το θάνατο του Λένιν) για την ικανότητα της εργατικής τάξης να επιτελέσει τη στρατηγική του περάσματος στην αταξική κοινωνία, να συνεχίσει να ηγεμονεύει, μέσω της πολιτικής της οργάνωσης, των άλλων κοινωνικών τάξεων, χωρίς να δημιουργεί συνθήκες εκμετάλλευσης και κυριαρχίας.

Η αντίληψη για τις «μη ανταγωνιστικές τάξεις» είναι εκδήλωση αυτής της βεβαιότητας και παράλληλα η ένδειξη μιας ουσιαστικής μετατόπισης από τη θεώρηση της ταξικής δομής, ως παράγωγο συνθηκών αντίθεσης και παραγωγικής ανισότητας, σε μια σύλληψή της ως δομής διαφοροποιημένων και μόνον εισοδηματικά τάξεων. (Τ. Κιουράνοφ, 1988). Αποτελεί δηλαδή μετακίνηση από την ταξική ανάλυση σ' έναν ιδιότυπο λειτουργισμό. Από την άλλη πλευρά η βεβαιότητα διαβιβάστηκε και σε μεγάλο μέρος των μαρξιστών στις καπιταλιστικές χώρες και οδήγησε στην κατανόηση της ποσοτικής ανάπτυξης της εργατικής τάξης ως νομοτελειακής προϋπόθεσης για να παίξει τον επαναστατικό της ρόλο, να ηγεμονεύσει των κυρίαρχών τάξεων στην πορεία κοινωνικού μετασχηματισμού (Παπαδόπουλος, 1987, σελ. 44, Rutkevich, 1984, σελ. 64-90, 207-212).

Η κριτική προς τον κλασικό μαρξισμό και ιδιαίτερα τη θεωρία των τάξεων στρέφεται τόσο στο επίπεδο της εννοιολόγησης της «τάξης» όσο και στη βασική αντίληψη για το περιεχόμενο και τη δυναμική της ταξικής δομής στις καπιταλιστικές κοινωνίες. Τα περισσότερα μη-μαρξιστικά ρεύματα αλλά και ορισμένες νεομαρξιστικές αντιλήψεις έχουν στηρίξει τις κριτικές τους θέσεις κατά την εξέταση των σύγχρονων κοινωνιών στις επαναδιατυπώσεις της έννοιας της τάξης από τον Max Weber, στο πλαίσιο της διαπραγμάτευσης για το ζήτημα της κατανομής της ισχύος, στο έργο του «Οικονομία και Κοινωνία». Κατά τον M. Weber οι «τάξεις», οι «ομάδες ανάλογα με το status» και τα «κόμματα» είναι φαινόμενα της κατανομής της ισχύος σε μια ενότητα. Οι «τάξεις» τοποθετούνται στο πεδίο των οικονομικών συνθηκών. Οι «ομάδες status» αφορούν την κατανομή του κοινωνικού γοήτρου. Οι «τάξεις» και οι «ομάδες status» επιδρούν από τα αντίστοιχα πεδία τους στα «κόμματα» και δέχονται τις επιδράσεις από τη σφαίρα στην οποία το τελευταίο αναφέρεται, δηλαδή

την κατανομή της πολιτικής ισχύος. Οι «τάξεις» αποσυνδέονται από τον προσδιορισμό τους από την παραγωγική οργάνωση. Οριοθετούνται μόνο ως προς τη θέση τους στην αγορά και ισοδυναμούν μάλλον με εισοδηματικές τάξεις. Είναι κατ' αυτόν τον τρόπο ομάδες που βρίσκονται στην ίδια «ταξική κατάσταση». Η ίδια «ταξική κατάσταση» σημαίνει την προμήθεια αγαθών, την απόκτηση μιας θέσης στη ζωή και την ανεύρεση εσωτερικής ικανοποίησης. Σ' αυτή τη βάση διαμορφώνεται μια ανάλογη τυπολογία «τάξεων»: α) οι τάξεις ανάλογα με την ιδιοκτησία («τάξεις ιδιοκτησίας»), που προσδιορίζονται θετικά ή αρνητικά από τις διαφορές ιδιοκτησίας (ιδιοκτήτες, μη ιδιοκτήτες), β) οι τάξεις ανάλογα με τη θέση στην αγορά («τάξεις αγοράς»), που αναφέρονται στο θετικό ή αρνητικό μονοπώλιο διεύθυνσης της επιχειρηματικής δραστηριότητας, όπως και των αντίστοιχων ενεργειών και στη διαφύλαξη αυτών των συμφερόντων (επιχειρηματίες, εργαζόμενοι) και γ) οι «κοινωνικές τάξεις», στις οποίες η ατομική και γενεακή κινητικότητα είναι τυπική και εύκολη. Στις τελευταίες εντάσσονται η εργατική τάξη, η μικροαστική τάξη, οι διανοούμενοι, οι ειδικοί χωρίς ιδιοκτησία και οι τάξεις που είναι προνομιακές μέσω της ιδιοκτησίας και της εκπαίδευσης. Ο M. Weber δεν αναγνωρίζει στις τάξεις τη δυνατότητα να αποτελέσουν ομάδες κοινωνικής δράσης και τις περιορίζει σε απλή βαθμίδα κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Θεωρεί πολύ περισσότερο ότι είναι παρμορφωτικό να ταυτίζεται η τάξη (class) με την έννοια της ομάδας (group), που αναλαμβάνει την κοινωνική δράση, και έτσι η ταξική θέση αποτελεί μόνο τη βάση για την κοινωνική δράση. Αντίθετα με τη δομική διαβαθμιστική ιδιότητα των «τάξεων», ομάδες δράσης είναι μόνο οι «ομάδες status» (status groups). Οι ομάδες status είναι εκείνες που ενσωματώνουν στα χαρακτηριστικά τους την κοινωνική επιδίωξη, την κοινωνική αξίωση που είναι αποτέλεσμα αυτοσυνείδησης. Οι «ομάδες ανάλογα με το status»

αντιπροσωπεύουν ένα ιδιαίτερο κοινωνικό γόητρο και μο-
νοπωλιακά προνόμια, που μπορούν να τις μεταβάλλουν ή
σε ομάδες με δικό τους τρόπο ζωής ή, μέσω του κληρονο-
μικού χαρίσματος, σε κληρονομικές «ομάδες status». Κα-
τά τον Weber διαμορφώνονται συνηθέστερα από τις «τά-
ξεις ιδιοκτησίας», πλησιάζουν περισσότερο προς την έν-
νοια της «κοινωνικής τάξης». Μπορούμε να υποστηρίξου-
με ότι στη βερπεριανή αντίληψη οι ομάδες status είναι
εγγύτερες της μαρξιστικής έννοιας της «τάξης για τον
εαυτό της», ως αντιπροσωπευτικότερης όμως των μορφο-
ποιήσεων των ανώτερων ή κυβερνητικών τάξεων, παρά
των κατώτερων ή κυριαρχούμενων (Max Weber στο J.
Giddens and D. Held(ed), 1982, σελ. 60-73). Η πολύ σύντο-
μη επαναστοχασμένη του Weber έχει μάλλον ενσωματωθεί
ως αντίληψη, που αποκλίνει από τον προσδιορισμό της
«τάξης» από την άποψη της παραγωγικής οργάνωσης
και κλίνει σε ένα ταξινόμικό διαφορισμό των κοινωνικών
ομάδων στη λειτουργιστική προσέγγιση. (T. Parsons,
1940, K. Davis and W. Moore, 1945). Για τις νεομαρξιστι-
κές θεωρήσεις η αποδοχή της σήμανε μια μετατόπιση από
το κριτήριο της εκμετάλλευσης σε αυτό της κυριαρχίας,
με ιδιαίτερη έμφαση στην πολιτική κυριαρχία (π.χ. R.
Dahrendorf 1959).

Αν οι βερπεριανής προέλευσης εναλλακτικές οπτικές
της κοινωνικής δομής διαμόρφωσαν τη μεθοδολογική συ-
νιστώσα των μη-μαρξιστικών και ορισμένων νεομαρξιστι-
κών ρευμάτων, η μελέτη του J. Burnham πάνω στη νέα
διάταξη των εργασιακών σχέσεων και των λειτουργιών
του κεφαλαίου την περίοδο που έπεται της οικονομικής
κρίσης του 1929-30 συγκρότησε τη συνιστώσα «επί της
ουσίας», που υποστηρίζει ότι οι μεταβολές στην παραγω-
γική οργάνωση αναθεώρησαν πλήρως τη μορφή της κοι-
νωνικής δομής. Κατά τον Burnham η ιδιοκτησία δεν είναι
παρά ένας τρόπος ελέγχου των μέσων παραγωγής. Με την
ανάπτυξη της μαζικής παραγωγής, την ένταση των τεχνο-

λογικών εφαιρηγών και των αλματώδως διευρυνόμενων
εργασιακών εξειδικεύσεων, αυξάνεται η σημασία των διευ-
θυντικών στελεχών που, λόγω των ποικιλομορφων οργα-
νωτικών διαδικασιών και των ειδικών τους επ' αυτών γνώ-
σεων και αρμοδιοτήτων, αποκτούν τον έλεγχο πάνω στην
παραγωγή, την εργασιακή διαδικασία και τις λειτουργίες
του κεφαλαίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο διαχωρίζονται η
ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και ο έλεγχος των μέ-
σων και της παραγωγικής διαδικασίας και ο δεύτερος γί-
νεται πιο σημαντικός από την πρώτη. Όσο και αν σε πρώ-
τη φάση η βελτίωση της παραγωγικότητας και των οικο-
νομικών μεγεθών στα πλαίσια της επιχείρησης φαίνεται να
αποδίδει θεαματικά αποτελέσματα για τους ιδιοκτήτες του
κεφαλαίου, προβλέπεται ότι αυτή η κατάσταση θα δη-
μιουργούσε συνθήκες περαιτέρω αυτονόμησης στο μέλ-
λον των διευθυντικών στελεχών και σαφούς υπεροχής
των τελευταίων έναντι των ιδιοκτητών. Ο Burnham, επηρε-
ασμένος προφανώς από τον I. Veblen (Veblen, 1953 [1899]),
πίστευε πως οι καπιταλιστές απασχολούμενοι κυρίως με
εξωπαραγωγικές δραστηριότητες θα άφηναν ανοικτό το
πεδίο στα διευθυντικά στελέχη, τα οποία τελικά θα εκπορ-
θούσαν τον κρατικό μηχανισμό και τα αστικά προνόμια
μετασχηματίζοντάς σε μια νέα κυρίαρχη τάξη (J.
Burnham [1941], Κάλβος, σελ. 104 και σελ. 143-148, 150).
Αν και πολλές από τις προβλέψεις του δεν επιβεβαιώθη-
καν, η θεωρητική του κατασκευή για το διαχωρισμό ελέγ-
χου και ιδιοκτησίας συγκρότησε ένα σημαντικό πλαίσιο
για την αξιολόγηση των διαφοροποιήσεων στον καταμε-
ρισμό εργασίας στο βιομηχανικό καπιταλισμό. Οι διαπι-
στώσεις του για το θέμα του ελέγχου των λειτουργιών του
κεφαλαίου και της παραγωγικής διαδικασίας επεκτάθη-
καν, ως ερμηνευτική βάση, εκτός των διευθυντών και σε
άλλες ομάδες ειδικών-μεσαίων στελεχών. Συνθέτει έτσι
μια σημαντική αναφορά για την προσέγγιση της φύσης
της «νέας μεσαίας τάξης».

2. Η σύγχρονη συζήτηση για την κοινωνική δομή. Προσεγγίσεις για τη «νέα μεσαία τάξη»

Η ανάλυση, η ανάπτυξη και η αναπαραγωγή της «νέας μεσαίας τάξης» μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο στις αναπτυγμένες βιομηχανικές χώρες μεταβλήθηκαν σε βασικό πεδίο πάνω στο οποίο επικεντρώθηκε η διεθνής συζήτηση περί της κοινωνικής δομής.

Από πολλούς μελετητές και ευρύτερα ρεύματα σκέψης οριοθετήθηκε ως το σημείο κατάδειξης της ανεδαφικότητας των προβλέψεων του κλασικού μαρξισμού για το ζήτημα της ταξικής πόλωσης. Το πεδίο ωστόσο αναφοράς ανάμεσα στις κλασικές μαρξιστικές θεωρήσεις είναι εντελώς διαφορετικό. Οι πρώτες αφορούν την πορεία σταδιακής εξαφάνισης της παραδοσιακής μικροαστικής τάξης, ενώ οι δεύτερες την εκτίμηση του ταξικού προσδιορισμού νέων ομάδων μισθωτών, που θεωρείται ότι διαφοροποιούνται αισθητά σε σχέση με αυτόν της εργατικής τάξης. Οι μαρξικές τοποθετήσεις κατ' αυτόν τον τρόπο κάνουν λόγο για τον πλήρη και οριστικό διαχωρισμό κεφαλαίου και εργασίας και την υπαγωγή όλων των μορφών της εργασίας στο κεφάλαιο. Αυτές οι θέσεις, που διατυπώθηκαν γενικά στο πλαίσιο της αφηρημένης θεώρησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, δεν αποκλίνουν καθόλου από την εικόνα της γενικευμένης μισθωτοποίησης στις αναπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες, χωρίς βέβαια να συνοδεύονται (ούτε ήταν ιστορικά δυνατόν) από αναλυτική διερεύνηση των ταξικών χαρακτηριστικών κοινωνικών ομάδων (στελεχών, ειδικευμένων), που βρίσκονται σε εμβρυσώδη κατάσταση.

Η έρευνητική ενασχόληση με τις νέες ομάδες μισθωτών προσανατολίζεται σε δύο κατευθύνσεις, που με μικρότερη ή μεγαλύτερη απόκλιση απομακρύνονται από το βασικό για τον ταξικό χαρακτηρισμό κριτήριο της θέσης στην παραγωγή ανάλογα με τη σχέση προς το

κεφάλαιο. Η μια κατεύθυνση, η οποία διαχέεται σχεδόν σε όλες της τάξεις μελέτης της «νέας μεσαίας τάξης», ουσιαστικά αναδεικνύει τις διαφοροποιήσεις μέσα στην εργασιακή διαδικασία, τον τεχνικό καταμερισμό της εργασίας, τις διακρίσεις επομένως από τη φύση των συνεχώς διευρυνόμενων εξειδικεύσεων. Η δεύτερη κατεύθυνση είναι μάλλον συμπληρωματική, καθώς διασυνδέει τις παραπάνω εξελίξεις στο πλαίσιο της εργασιακής διαδικασίας με την άνοδο του βιοτικού επιπέδου και την εισοδηματική ανέλιξη και εσωτερική διαφοροποίηση των μισθωτών, καθώς η αύξηση των οικονομικών απολαβών οδηγεί στην εκτατική ανάπτυξη των καταναλωτικών δυνατοτήτων (Goldthorpe and Lockwood, 1963, σελ. 133-163). Στη δεύτερη κατεύθυνση είναι περισσότερο προφανής η επιρροή της βεμπεριανής αντίληψης περί της οικονομικής κατάστασης, που ισοδυναμεί με την εισοδηματική κατάσταση.

Η διαμόρφωση των νέων διεργασιών και φαινομένων στην εργασιακή διαδικασία κλυδώνισε ιδιαίτερα και τους νεομαρξιστές ερευνητές και μετέβαλε σε κομβικό ζήτημα την καινοφανή πραγματικότητα για την ταξική ανάλυση. Χωρίς να εξαιρούνται οι αντιλήψεις που θεωρούσαν το όλο πρόβλημα ψευδές και παρελκυστικό, η συζήτηση χαρακτηρίστηκε από διχογνωμίες, αποκλίνουσες τάσεις και αντιπαράθεσεις για τις ταξικές αναφορές, την έκταση και τον κοινωνικό ρόλο των νέων ομάδων. Τα στοιχεία που συνθέτουν σ' αυτό το αποτέλεσμα ήταν: α) Το γεγονός ότι μορφικά έμοιαζαν με την εργατική τάξη, αφού επρόκειτο για μισθωτούς. β) Παράλληλα όμως ήταν μισθωτοί που είτε ασκούσαν έλεγχο, διεύθυνση, εποπτεία στην εργασιακή διαδικασία, είτε εργάζονταν ως στελέχη στον κρατικό μηχανισμό, είτε εντοπιζόνταν στις υπηρεσίες, με υψηλότερη εμπειρική ή πιστοποιημένη ειδικευση και καλύτερο επίπεδο σμολίων. γ) Ετίθετο επομένως το θέμα των διαφορών και των ενδεχόμενων ορίων προς το προλεταριά-

το. δ) Τα παραπάνω άμεσα ή έμμεσα λειτουργούσαν ως προϋπόθεση του ερωτήματος: αν τελικά αυτές οι ομάδες τροποποιούσαν ριζικά την εικόνα της κοινωνίας και τις πιθανές εναλλακτικές λύσεις με τις αντίστοιχες στρατηγικές στον καπιταλισμό;

Σύμφωνα με την προσέγγιση του C.W. Mills, η «νέα μεσαία τάξη» είναι έκφραση παράλληλα της βαθμιαίας υποβάθμισης και καταστροφής της παλαιάς μεσαίας τάξης (C.W. Mills, 1970 [1951], σελ. 46-75) και της απορρόφησης ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού με τέτοια κοινωνική προέλευση από τη μισθωτή απασχόληση ως ενδιάμεσα στελέχη επιχειρήσεων και του κρατικού μηχανισμού ή ως υπαλληλικό προσωπικό γραφείου στη σφαίρα των υπηρεσιών. Αυτή η διαδικασία αντιμετωπίζεται σαν πλήρως ενταγμένη στην εξέλιξη και τις ανάγκες του ανερχόμενου βιομηχανικού καπιταλισμού και του επαναδιαμορφωμένου νέου τεχνικού καταμερισμού της εργασίας (C.W. Mills ο.π., σελ. 115-154). Υπό μία έννοια η αναγνώριση αυτής της κοινωνικής μετατόπισης είναι εγγύτερη προς την κλασική μαρξιστική αντίληψη, καθώς γίνεται αποδεκτή η έννοια της διαρκούς μισθωτοποίησης ως όρου ταξικής πόλωσης στην κοινωνική συγκρότηση και κατ' επέκταση της εργατοποίησης της μικροαστικής τάξης και της συνολικής επαναμορφοποίησης της εργατικής. Η σκιαγράφηση ωστόσο των χαρακτηριστικών των νέων μισθωτών απέληγαν στην οριοθέτηση ενός νέου τύπου ανθρώπου, που αποστασιοποιείται πλήρως από το πρότυπο της συλλογικότητας των μαζών του πρώιμου βιομηχανικού προλεταριάτου που περιέγραφαν αδρά οι μαρξιστικές αναλύσεις. Ο νέος μισθωτός είναι φορέας των χαρακτηριστικών της καταναλωτικής συμπεριφοράς, του ατομισμού και επέκταση της εμμονής στην επιδίωξη της ατομικής κοινωνικής ανόδου, με τους όρους που επιβάλλει το τεύλορικό μοντέλο οργάνωσης των εργασιακών σχέσεων. Διαφοροποιημένος εντελώς από τα συλ-

λογικά ερεθίσματα της εργατικής τάξης, είναι, παρά τη μαζικότητα του φαινομένου, απομονωμένος και ανίκανος για συλλογική οργάνωση και δράση (C.W. Mills ο.π., σελ. 462-470).

Ορισμένοι νεότεροι μαρξιστές, όπως ο Miliband (1969), προσπάθησαν να συνδέσουν τη «νέα μεσαία τάξη» με τη διαδικασία ανασυγκρότησης του «μπλοκ εξουσίας» στα πλαίσια του καπιταλιστικού κράτους για την αναδιοργάνωση της κυρίαρχης τάξης. Ο Miliband, χειριζόμενος εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία από τις βεμπεριανές τοποθετήσεις για την κατανομή της ισχύος και τις επεξεργασίες για τις «ελίτ εξουσίας», εντάσσει στην κυρίαρχη ομάδα, εκτός της αστικής τάξης, τους διευθυντές, τους δικαστές, όσους παίζουν ρόλο εποπτών, τις ομάδες ειδικών και τους δημοσίους υπαλλήλους που μαζί με τους ιδιοκτήτες μέσων παραγωγής ασκούν κοινωνική «κυριαρχία» στον έναν ή τον άλλο βαθμό. Αν και αποδέχεται έτσι πως η άσκηση της εξουσίας γίνεται από τους καπιταλιστές, που καθορίζουν τον προσανατολισμό και τις στρατηγικές, θεωρεί ότι οι προαναφερθείσες ομάδες διαδραματίζουν σοβαρό ρόλο στην εφαρμογή τους. (R. Miliband, ο.π., σελ. 54). Η καινοτομία του εγχειρήματος του έγκαιται στο γεγονός ότι ένα μέρος της «νέας (μισθωτής) μεσαίας τάξης» φαίνεται, για πρώτη φορά στη μαρξιστική σκέψη, να ενσωματώνεται με την αστική ή με την ενότητα που περιφραστικά χαρακτηρίζεται «ανώτερες και μεσαίες τάξεις» (R. Miliband, ο.π., σελ. 37).

Η θεώρηση της «νέας μεσαίας τάξης», η οποία άνοιξε και διευρύνθηκε πολυεπίπεδα στα όρια της προβληματικής της ταξικής ανάλυσης, τροποποιείται καθολικά, κυρίως από μεθοδολογική άποψη, από τις μελέτες του N. Πουλαντζά και αργότερα του E.O. Wright.

