

ΑΝΑΧΡΟΝΙΣΤΙΚΟΣ ΕΚΣΥΓΧΡΟΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΧΡΟΝΟΔΟΜΕΣ

Γεώργιος Δαρεμάς, λέκτορας Κοινωνιολογίας και Επικοινωνιολογίας,
University of Indianapolis - Athens Campus

Ο λόγος που είναι εφικτό, μέσω της συμπαράθεσης αρκετών
ατομικών συνειδήσεων, να εναποθέτουμε τις ποικίλες σκέψεις ή
γεγονότα που εμπριέχουν [οι συνειδήσεις] εντός ενός κοινού
χρόνου ή χρόνων είναι ότι η εσωτερική διάρκεια μπορεί να
επιμερισθεί σε αρκετές ροές που πηγάζουν από τις ομάδες αφεαυτές.
Η ατομική συνείδηση είναι μόνο ο τόπος μέσω του οποίου αυτές οι ροές
διέρχονται, το σημείο στο οποίο οι συλλογικοί χρόνοι συναντώνται.

Maurice Halbwachs, *La Memoire Collective*¹

Ένα κεντρικό ζητούμενο κάθε κοινωνίας που στοχάζεται τον εαυτό της είναι ο τρόπος οριοθέτησής της σε συνάφεια με τις άλλες κοινωνίες που υφίστανται στον πλανήτη μας. Παρεκτός και αν δεχθούμε την επικρατούσα νεορθόδοξη χριστιανική ιδεολογία, ότι ο ελληνικός λαός είναι ο «περιούσιος λαός», δηλαδή ασύγκριτα μοναδικός που φωτίζει άπαξ και διά παντός όλους τους υπόλοιπους². Στη βάση αυτή, η οντοθεολογική κατασκευή

1. Παρατίθεται σε Aguessy 1977, 93 (όλες οι μεταφράσεις από τα αγγλικά είναι του συγγραφέα).

2. Η αυθαίρετη ιδιοποίηση της «βούλησης του Θεού» ως αναδεικνύουσας τη μοναδικότητα της κοινωνίας που προβάλλει αυτήν τη θρησκευτική αξίωση αποτελεί γενικό χαρακτηριστικό της θρησκευτικής ιδεολογίας. Απαντάται επίσης στην αμερικανική πολιτικοχριστιανική συντηρητική παράδοση «του έκδηλου πεπρωμένου» (manifest Destiny), όπου η «μετα - ιστορική παρθενογένεση» της Αμερικής (απαλλαγμένη από τα βάρη του ευρωπαϊκού φεουδαλισμού) την κατέστησε ενώπιον Θεού, τον επίλεκτο φορέα διάδοσης της «απόλυτης αλήθειας» (αρχικά θρησκευτικής, αργότερα τεχνολογικής και σήμερα πολιτικής) προς τον σύμπαντα κόσμο. Βλ. Carey και Quirk 1992, 178. Διευκρίνιση: Όπου χρησιμοποιώ τις λεγόμενες επισημάνσεις - φόβητρα (scare quotes, «...»), αυτές υποδηλώνουν ότι τα δηλωνόμενα σημαινόμενα α) δεν υιοθετούνται απαραίτητα και από τον γράφοντα, β) ότι πρέπει να συνεξετάζεται η δυνητική νοητική υπονόμευσή τους και γ) ότι αφορούν όρους ανασυρμένους από ποικίλα θεωρητικά συμφραζόμενα που στην ελληνική γλώσσα απηχούνται ως νεολογισμοί. Όπου χρησιμοποιώ εισαγωγικά («...»), αυτά αφορούν σε *verbatim* λεχθέντα, σε μαρτυρίες υποκειμένων από εμπειρικές έρευνες και σε φράσεις - κλισέ που έχουν καταγραφεί ή/και κυκλοφορούν στην ελληνική δημόσια διαμοιραζόμενη κουλτούρα.

της υπόστασης της ελληνικής κοινωνίας δεν επιτρέπει την παραμικρή ιστορικοκοινωνική συσχέτιση με το παγκόσμιο κοινωνικό γίνεσθαι αφού εκλαμβάνει την Ελλάδα ως ένα *sui generis* μόρφωμα. Κόντρα σ' αυτή την «κακή μεταφυσική» της νεο-ορθόδοξης ιδεολογίας, οι κοινωνικές επιστήμες προσδιορίζουν το σημερινό status των κοινωνιών ως πολύτροπα ενταγμένο στο πλαίσιο της μοντερνικότητας.

Η μοντερνικότητα συνιστά μια μακραίωνη ιστορική περίοδο συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζεται από τη συνύφανση πέντε βασικών μακρο-κοινωνιολογικών διαδικασιών, που λίγο ή πολύ έχουν εκδηλωθεί και στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό. Το *εύρος*, η *διάρκεια* αλλά και ο *βαθμός έντασης* αυτών των διαδικασιών οριοθετεί την σχετική θέση της Ελλάδας εντός της ευρωπαϊκής μοντερνικότητας, αλλά ταυτόχρονα παρέχει ένα πλαίσιο εξήγησης του μεταβατικού χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας στον άξονα *παραδοσιακού/μοντέρνου*³, καθώς και τις προκύπτουσες κοινωνιοπολιτισμικές εντάσεις, τις κοινωνικές συγκρούσεις, τις πολιτειακές ανακολουθίες και τις οικονομικές ανακατατάξεις που εμφανίζονται στον ελλαδικό γεωκοινωνικό χώρο.

Η πρώτη διαδικασία αφορά το σχηματισμό του κράτους - έθνους. Ενώ ως ιστορικό ορόσημο για την περίπτωση της Ελλάδας εκλαμβάνεται η «εθνικο-απελευθερωτική επανάσταση» του 1821, η διαδικασία αυτή δεν έχει ολοκληρωθεί ακόμα και στις μέρες μας. Το ελληνικό κράτος μόνο κατ' όνομα είναι εθνικά αυτοπροσδιορισμένο. Ενώ δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η μονοκαθεδρία του κράτους ως η κοινωνιακή οντότητα που κατέχει το μονοπώλιο της νόμιμης βίας⁴, το συμπαγές της «εθνικής συνέχειας» πόρρω απέχει από το να συνιστά μια αδιαφιλονίκητη κοινωνική πραγματικότητα πέραν των ιδεολογικών επικλήσεων περί ομοουσίας «εθνικής ενότητας». Η ασυνέχεια και ο ανολοκλήρωτος χαρακτήρας του «έθνους» οφείλεται σε τρεις κύριους λόγους. Ένας λόγος συνίσταται στη μη γραμμική αλλά και μη-διηγετική κυριαρχία του ελληνικού κράτους επί μιας ενιαίας εδαφικότητας. Η γεωγραφική συνεκτικοποίηση του ελληνικού «έθνους» επετελέσθη σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους⁵ (1821, 1881, 1897, τέλος Α' Παγκοσμίου πολέμου, 1948), ενώ υπέστη κατάλυση της εθνικής κυριαρχίας κατά τη γερμανική κατοχή και την εμφυλιακή περίοδο.

Οφείλεται επίσης στην υπερσυγκεντρωτική συγκρότησή του (το «αθηναϊκό» κρά-

3. Το *μοντέρνο* συγκροτείται ως πλέγμα ομοειδών κοινωνιακών διαδικασιών που ξεπηδούν εντός της ευρωπαϊκής ιστορίας (με διαφορετικές απαρχές στον ιστορικό χρόνο για κάθε διαδικασία) και αγκαλιάζουν σήμερα την ολότητα του λεγόμενου δυτικού πολιτισμού. Τοιουτοτρόπως ο ορισμός του *μοντέρνου* είναι θετικός. Αντιθέτως, ο ορισμός τού *παραδοσιακού* είναι αρνητικός, αφορά τις μη - μοντέρνες και προ - μοντέρνες κοινωνίες, οι οποίες, ούσες «παραδοσιακές», δεν χαρακτηρίζονται απαραίτητα από κάποιο σύμπλεγμα ομοιομορφίας μεταξύ τους παρά τη νομιναλιστική πλάνη της «κοινωνιολογίας τού εκμοντερνισμού».

4. Κοινωνιολογική συνθήκη διατυπωμένη από τον Max Weber και καθολικά αποδεκτή ως συστατική αρχή του «κράτους - έθνους» ως οργανωμένης πολιτικής κοινότητας, βλ. Preston 1997.

5. Το 1881 παραχωρήθηκε στην Ελλάδα η Θεσσαλία (εκτός της Ελασσόνας) και η περιοχή της Άρτας από την περιφέρεια της Ηπείρου. Η προσάρτηση των νέων εδαφών αύξησε κατά 26,7% την έκταση του κράτους και κατά 18% τον πληθυσμό· βλ. Ξ. Α. Κοκόλης 2003, 10.

τος) που αποκρυστάλλωσε μια δομή κοινωνικής ανισότητας πόρων, συνθηκών, σχέσεων και αντιλήψεων αναφορικά με την ένταξη στο έθνος, μεταξύ μητροπολιτικού κέντρου και «επαρχίας». Τρίτον, επέδρασε καταλυτικά στην ελλιπή εθνική συγκρότηση του κράτους και η ολιγαρχική κηδεμόνευσή του από πολιτικές ελίτ ιδιαιζόντων συμφερόντων, που ναι μεν επικαλούνταν ένα εθνικό προσωπείο, αλλά ακολουθούσαν αντεθνικές στρατηγικές κοινωνικού αποκλεισμού (π.χ. η πρόσβαση στο κράτος μέσω πιστοποιητικού κοινωνικών φρονημάτων).

Η ανισόμετρη κοινωνικά ψευδο - σύσταση του έθνους - κράτους έχει οδηγήσει στην παρούσα κατάσταση, όπου το «εθνικό φρόνημα» της κρατούσας κοινωνικής κουλτούρας αντιλαμβάνεται το κράτος *όχι ως εκπρόσωπό της* αλλά ως «μηχανισμό εξουσίας», ο οποίος στέκεται απέναντί της και τον οποίο πρέπει να αποφεύγει ή ακόμα και να υποσκάπτει όσο αυτό είναι δυνατό (στάση που παράγει τη γενικευμένη φοροαποφυγή, τη φοροδιαφυγή, την αδιαφορία απέναντι στη νομοθετημένη κανονιστικότητα, την πρόταξη του ιδιοτελούς σε βάρος του εθνικού συμφέροντος). Ταυτόχρονα το κράτος γίνεται αντιληπτό ως «εχθρικό προς τους πολίτες», τους οποίους ποδηγετεί ανάλογα με την εξυπηρέτηση των συγκυριακών στοχεύσεών του. Αυτή η *συμβολική απόσταση* μεταξύ ελληνικού κράτους και υπηκόων-πολιτών σημασιοδοτεί την ιστορικοκοινωνική «αλλοτρίωση» που έχει οικοδομηθεί μεταξύ των δύο πόλων της πολιτειακής σχέσης (κράτους και κοινωνίας πολιτών) και εμποδίζει ποικιλοτρόπως τους Έλληνες και τις Ελληνίδες ν' αναφερθούν στο «δικό μας κράτος».

Η δεύτερη διαδικασία της μοντερνικότητας αφορά στη συγκρότηση της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας με τη γενίκευση των εκχρηματισμένων σχέσεων ανταλλαγής. Ενώ στην Ελλάδα, κυρίως μετά τη μεταπολεμική περίοδο, εξαπλώθηκαν οι εκχρηματισμένες κοινωνικές σχέσεις και ο κοινωνικός σχηματισμός εντάχθηκε με εξαρτημένο τρόπο στο διεθνή καταμερισμό εργασίας, η οικονομία της αγοράς δεν σιμίστα επ' ουδενί μια αυτονομημένη σφαίρα με την έννοια ενός «αυτορυθμιζόμενου συστήματος» που δεν εξαρτά την αναπαραγωγή του από κρατικές προμήθειες, επιδοτήσεις και μεταβιβάσεις πόρων. Σημαντικό δε τμήμα του ετήσιου παραγόμενου πλούτου ελέγχεται από το κράτος, ενώ τα τελευταία χρόνια οι συνολικές δαπάνες της γενικής κυβέρνησης υπερβαίνουν συστηματικά το 47% του ΑΕΠ⁶. Όμως ούτε το αξιακό σύστημα, που υποτίθεται ότι συνοδεύει και εννοργανώνει τις μορφές κοινωνικής δράσης στην οικονομία της αγοράς, έχει καταστεί επικρατούσα ιδεολογία στις κοινωνικές αντιλήψεις. Αξίες όπως η πρωτοβουλία, η επιχειρηματικότητα, η αξιοκρατία, ο επαγγελματισμός, η δεσμευτικότητα των συμφωνηθέντων, η αποταμίευση με σκοπό την παραγωγική επένδυση παραμένουν πρακτικά ανυπόστατες, ή χλευάζονται ασύστολα, όταν εμφανισθούν στο προσκήνιο του δημόσιου λόγου. Τέλος, η βεβηρωμένη «ορθολογικότητα κατά τον σκοπό»⁷, που υποτίθεται ότι σιμίστα

6. Κυμαίνονται από 49,2% το 1996 και 47,4% τα έτη 1997 και 1998 σε 48,3% το 1999, τελευταίο έτος που έχουν καταγραφεί επίσημα στοιχεία (ενώ όλοι οι υπόλοιποι εταίροι μας έχουν παρουσιάσει στοιχεία για το 2000). Eurostat 2002, 10.

7. Weber 1980, 78.

τον ακρογωνιαίο λίθο της λογικής του μοντέρνου οικονομικού δρώντα, όχι μόνο ασφυκτιά κάτω από το βάρος του «ανορθολογικού καταναλωτισμού» της νεόπλουτης αστικής τάξης, αλλά προσκρούει ποικιλοτρόπως στη διάχυτη επιθυμία της άνευ όρων βραχυχρόνιας και άκοπης επιδίωξης «κέρδους» πάση «θυσία», νοοτροπία που εκδηλώθηκε μαζικά την περίοδο της χρηματιστηριακής φρενίτιδας.

Η τρίτη διαδικασία αφορά στον εκδημοκρατισμό του κοινωνικού βίου με την καθιέρωση θεσμών πολιτικής αντιπροσώπευσης, τη σύσταση «κοινωνίας πολιτών» με καθολικευτικού χαρακτήρα κοινωνικοπολιτικές ταυτότητες και την εδραίωση γενικών δομών αλληλεγγύης μεταξύ των κοινωνιών⁸. Ενώ τύποις υπάρχουν στοιχειώδεις μορφές πολιτικής αντιπροσώπευσης, δεν υφίσταται μια αδιατάρακτη συνέχεια κοινοβουλευτισμού (είναι ιστορικά πρόσφατη η περίοδος της δικτατορίας), ενώ ο υφιστάμενος κοινοβουλευτισμός της μεταπολίτευσης υπόκειται σε κρατικο-κυβερνητική κηδεμονία μέσω του εκλογικού συστήματος. Δεσπόζοντα χαρακτηριστικά αυτής της κηδεμονίας συναποτελούν α) η «νοθευμένη αναλογική» υπέρ του μειοψηφικού πρώτου κόμματος που παράγει στρεβλωμένη αντιπροσωπευτική σύνθεση των νομοθετικών σωμάτων, β) ο μηχανισμός της κομματικής ηγεμονίας όπου ένα υψηλότατο ποσοστό των βουλευτικών ψήφων είναι προκαταβολικά συντεταγμένο με τη γραμμή των κομμάτων, παρά τη συνταγματική επιταγή περί ανεξαρτησίας γνώμης του βουλευτή, και γ) η εθμικά αποδεκτή διπλή ταυτότητα αρκετών βουλευτών ως ταυτόχρονα «αντιπροσώπων του έθνους» και κυβερνητικών αξιωματούχων (υπουργών και υφυπουργών), δηλαδή ταυτοχρόνως ελεγκτών και ελεγχομένων. Μια συγκέντρωση πολιτικών εξουσιαστικών ρόλων την οποία ο Λοκ, ο θεμελιωτής του φιλελευθερισμού, θεωρεί επιζήμια για τη νουνεχή λειτουργία της δημοκρατικής «κοινοπολιτείας», γιατί «...με τον τρόπο αυτό [δύνανται] να εξαιρέσουν τους εαυτούς τους από την υπακοή στους νόμους που θεσπίζουν, προσαρμόζοντας το νόμο τόσο κατά τη θέσπιση όσο και κατά την εφαρμογή του στο ιδιωτικό τους συμφέρον...»⁹.

Ο προβληματικός χαρακτήρας της ελλιπούς δημοκρατικότητας του κοινωνικού βίου αναδεικνύεται εύστοχα από την απαξίωση που εκφέρεται και ως νοοτροπία και ως κοινωνική πρακτική απέναντι σε δημοκρατικές νόρμες όπως «ο δημόσιος χώρος ανήκει εξίσου σε όλους ασχέτως γεωγραφικής εντοπιότητας και πρέπει να τον σεβόμαστε και να τον διαφυλάττουμε», ή απέναντι στη δημοκρατική αντίληψη ότι *το συμφέρον του συμπολίτη μου είναι εξίσου υπαρκτό με το δικό μου και πρέπει να το αναγνωρίζω ως τέτοιο*.

Συναφής με την επικρατούσα αντιδημοκρατική νοοτροπία είναι η απουσία από τη συγκρότηση της νεοελληνικής υποκειμενικότητας μιας γενικευμένης ψυχοκοινωνικής ικανότητας τα υποκείμενα να βλέπουν τα πράγματα και από την οπτική γωνία των άλλων. Η διαπαιδαγώγηση στην ικανότητα αυτή λείπει παντελώς και από τις αξιακές στοχεύσεις των δύο κυριότερων οργανωμένων θεσμών κοινωνικοποίησης, δηλαδή της εκπαίδευσης και των μέσων μαζικής/δημόσιας επικοινωνίας. Συνιστά καίρια αντίφαση του ελληνικού εκπαιδευτικού μηχανισμού η προσπάθεια να εισαχθεί η διαπαιδαγώγηση στην *πολυπολι-*

8. Alexander 1998, 7,10.

9. Λοκ 1990, 197.

πισμικότητα που απαιτεί αναγνώριση της ετερότητας του άλλου, όταν δεν έχει καν θεμελιωθεί η αναγνώριση του όμοιου άλλου. Η μη - δημοκρατική συγκρότηση του κοινωνικού βίου επιτείνεται περαιτέρω από την πολιτισμική υποβάθμιση της δικαιοσύνης του κράτους-έθνους, δηλαδή της αίσθησης ισονομίας¹⁰. Λαμβάνοντας υπόψη το καντιανό πλαίσιο θεμελίωσης δικαίου ως το πιο έλλογο αναφορικά με τη σύσταση μιας «αστικής πολιτικής κοινωνίας», η διασφάλιση του δημόσιου χαρακτήρα του δικαίου υπό τη μορφή της γενικής νομοθεσίας συνεπάγεται «ότι οι νόμοι του έχουν γενική ισχύ και στρέφονται εναντίον όλων»¹¹. Η κραυγαλέα ανισότητα των κοινωνικοταξικών θέσεων απέναντι στον ελληνικό νόμο, που μπορεί να συγκριθεί μόνο με τα φεουδαλικά προνόμια της άρχουσας αριστοκρατίας των υστερομεσαιωνικών κοινωνιών, αποκρυσταλλώνεται στη συλλογική εθνική συνείδηση από την ίδια τη μιντιακά διαμεσολαβημένη δημοσιότητα. Χωρίς ίχνος κριτικής εκ μέρους των μίντια, μεγαλοπαράγοντας ποδοσφαιρικής ομάδας, που έχει καταδικασθεί σε πολυετή φυλάκιση χωρίς δικαίωμα εξαγοράς, τη «μεθεπομένη» της δικαστικής απόφασης βρίσκεται «σαν να μην τρέχει τίποτα» στις διοικητικές επάλξεις του συλλόγου του και παραχωρεί συνεντεύξεις ενώπιον εκατομμυρίων τηλεθεατών, ενώ συνάμα το πανελλήνιο καλείται να «χωνέψει» παντοιοτρόπως τις κυβερνητικές διακηρύξεις περί «ανεξάρτητης» ελληνικής δικαιοσύνης.

Δημοκρατικό αίσθημα δικαίου άνευ της κοινωνικής αντίληψης περί αμεροληψίας της δικαιοσύνης δεν υφίσταται. Επί πλέον, στην ευρύτερη λαϊκή συνείδηση των Νεοελλήνων δεν έχει εμπεδωθεί η φιλελεύθερη διάκριση των εξουσιών, κατ'επέκτασιν της αυτονομίας του δικαιοδοτικού μηχανισμού, και η δικαιοσύνη γίνεται αντιληπτή ως παρακλάδι του κράτους και συχνά «ως κράτος εν κράτει», όπου το βασικό μέλημα των υπηκόων είναι η αποφυγή πάσης θυσίας μιας δικαστηριακής εμπλοκής. Όταν δεν μπορούν να την αποφύγουν, τότε καταφεύγουν στην αγωνιώδη αναζήτηση του «καλοδικτυωμένου» δικηγόρου (που συχνά είναι αυτοί που διαθέτουν τα «εχέγγυα» της τηλεοπτικής αναγνωρισιμότητας) και στην προσπάθεια επίτευξης μιας ηθικά εύκαμπτης δικαστηριακής σύνθεσης.

Κόντρα στη συλλογική αίσθηση τού «ου μπλέξεις με τη δικαιοσύνη», η εμπειρική φαινομενικότητα σπηλιτεύεται από την εκάστοτε κρατούσα εξουσία ως οδηγούσα στην «υπερφόρτωση της δικαιοσύνης». Η εξουσιαστική κατανόηση του φαινομένου της «δικαστηριακής υπερφόρτωσης» αποδίδει την αιτία σε μια μεταφυσική παθολογία, την περιβόητη «δικομανία των Ελλήνων». Επειδή αυτό το παθολογικό αίτιο δεν καταγράφεται σε καμιά επιστημονική ψυχοπαθολογική νοσογραφία, προφανώς για τον εξουσιαστικό «νου» αποτελεί ιδιοσυγκρασιακό ελάττωμα του «περιούσιου λαού». Η χυδαία «μεταφυσικοποίηση» ανύπαρκτων αιτίων ως εξήγηση των υπαρκτών κοινωνικών προβλημάτων αποτελεί μια πολιτισμική σταθερά του εξουσιαστικού λόγου. Η φαντασματικότητα της «δικομανίας»

10. Το δημοκρατικό αίσθημα ισονομίας αντλείται από την απάντηση στο ερώτημα: Πόσο ισόνομος/ή νιώθει ο μέσος πολίτης (και ιδιαίτερα μια αναλφάβητη γηραιά νοικοκυρά, ξεχασμένη σε κάποιο ορεινό χωριό της ακριτικής Ελλάδας) δίπλα στον «εθνικό προμηθευτή» Κόκκαλη έναντι του νόμου;

11. Ψυχοπαίδης 2001, 198.

συνιστά μια ιδεολογική αντιστροφή της υπάρχουσας κατάστασης. Αν λάβει κανείς υπόψη του/της τη συχνά καταγγελλόμενη από τις ενώσεις δικαστών και εισαγγελέων ανεπαρκή και ελλιπή στελέχωση του δικαστηριακού θεσμού, τότε η επεξήγηση της «υπερφόρτωσης των δικαστηρίων» κάλλιστα μπορεί να οφείλεται όχι στον «υπερβάλλοντα αριθμό υποθέσεων» αλλά στο διογκωμένο φόρτο εργασίας των ολιγάριθμων εκπροσώπων της δικαιοσύνης. Μόνο που η υιοθέτηση μιας τέτοιας κοινωνιολογικής εξήγησης απαιτεί την ανάληψη έμπρακτων μέτρων εκ μέρους του κράτους για την αποκατάσταση της εύρυθμης απονομής της δικαιοσύνης, ενώ η «μεταφυσική» αιτιολογία της δικομανίας απαιτεί απλώς φαναλιστική καρτερία εμπρός στην «αεί ούσα ουσία» της Ελληνικότητας.

Η προβληματική συγκρότηση του «κράτους δικαίου» φέρνει στο προσκήνιο το επιτακτικό ερώτημα που έθετε ο Foucault προς κάθε μορφής κρατική εξουσία. Τι υποχρεώνει το κράτος να σέβεται, δεσμευόμενο από αυτήν, την ίδια του τη νομιμότητα; Το σύγχρονο ελληνικό κράτος συχνά παραβιάζει κατάφωρα τη θεσπισμένη δημοκρατική νομιμότητα σύμφωνα με εκφρασμένες απόψεις νομικών, και διά στόματος ενός πρώην προέδρου του Αρείου Πάγου, είτε με την «[α]υθαίρετη μη συμμόρφωση ...προς αμετάκλητες δικαστικές αποφάσεις», είτε με «[ν]ομοθετικές παρεμβάσεις σε εκκρεμείς δίκες ή και νομοθετική κατάργηση δικών ή και του εξ αυτών δεδουλευμένου με μεταγενέστερους νόμους, με αναδρομική μάλιστα ισχύ...», είτε και με «επανελημμένη επαναφορά των ίδιων νομικών ζητημάτων, που έχουν ήδη λυθεί με δικαστικές αποφάσεις από τα ανώτατα δικαστήρια ή και από το ΑΕΔ»¹². Προϊόν αυτής της κρατικής αυθαιρετοκρατίας είναι η εξουσιαστική αντίληψη, που γίνεται αληθώς αντιληπτή ως τέτοια από τους εξουσιαζόμενους υπηκόους, ότι «...μέσω της νομοθετικής μηχανής, το κράτος ορίζει το εκάστοτε δίκαιο. Ενώ Κράτος Δικαίου σημαίνει ακριβώς το αντίθετο, ότι το κράτος υπόκειται στο δίκαιο, ότι το δίκαιο υπέρκειται της Εξουσίας»¹³. Το ότι η εξουσία ορίζει το δίκαιο και δεν υπόκειται ούτε περιορίζεται από αυτό αποτελεί τη θεμελιώδη φιλοσοφική αντίληψη του πολιτικού αντιδημοκρατικού συντηρητισμού. Όπως το συνέλαβε ο πιο σκληροπυρηνικός θεωρητικός της απολυταρχίας, ο Sir Robert Filmer κατά το 17ο αιώνα, αφού η βούληση του Μονάρχη προσδιορίζει τους νόμους, αυτή δεν μπορεί να υπάγεται στους νόμους ακόμα και όταν έρχεται σε σύγκρουση με αυτούς ως προϊόντα του ίδιου του εαυτού της¹⁴. Όπερ σημαίνει ότι η απόλυτη εξουσία δεν δεσμεύεται ηθικοπρακτικά ούτε καν από την ορθολογική αποφυγή αυτοαντιφάσεων στις οποίες ενδεχομένως περιπίπτει. Όσο η κρατική εξουσία δεν δεσμεύεται από την υφιστάμενη νομιμότητα, θεμελιωμένη τύποις στη «λαϊκή κυριαρχία» και παρά τις ενάντιες διακηρύξεις από τους κυβερνήτες περί «ισχυρής δημοκρατίας στη μεταπολίτευση», τόσο το υπάρχον κοινωνικό σύστημα όχι μόνο δεν εγγυάται μια φιλελεύθερη αντιπροσωπευτική δημοκρατία, αλλά παλινδρομεί επικινδύνως στο μεταίχμιο μιας απολυταρχικής διακυβέρνησης¹⁵.

12. Σ. Μαθίας 2002, 6.

13. Στο ίδιο, σελ. 6.

14. Sir Robert Filmer 1991, 44 κ. επ.

15. Οι έρευνες κοινής γνώμης δείχνουν μια συστηματική *δυσφορία* των ελλήνων πολιτών για το

Η τέταρτη διαδικασία της μοντερνικότητας είναι η εγκαθίδρυση της αρχής της ατομικότητας¹⁶. Η μακράιωνη πορεία εξατομίκευσης των κοινωνικών υποκειμένων συνίσταται στη δόμηση της «εαυτότητας», δηλαδή την ιδέα ότι κάθε άτομο αποτελεί έναν εαυτό αδέσμευτο στην προσωπική του/της ύπαρξη από ομαδικές και κοινοτικές ταυτότητες που παραδοσιακά κατασκευάζονταν πρωτίστως εντός των εκτεταμένων οικογενειακών και συγγενικών δικτύων. Η δημιουργία της «εαυτότητας» συνδυάζεται με την ικανότητα αναστοχαστικής εξαντικειμενίσης του εαυτού ως αντικειμένου εποπτείας αυτού του ίδιου του εαυτού και αυτό επιτρέπει την άσκηση κριτικής και αυτοκριτικής, καθώς και τη γνωστική βελτίωση των συνιστωσών του. Αυτή η εσωτερική αναστοχαστική δομή στο άτομο το εφοδιάζει με την αίσθηση της αυτοδημιουργίας, ότι «κρατά τον εαυτό του στα χέρια του», όρος που συνεπάγεται μια διάνοιξη του πεδίου της υποκειμενικής ελευθερίας, τον πλουραλισμό των επιλογών και κυρίως την ευέλικτη σχηματοποίηση της προσωπικής ταυτότητας με συνέπεια το αυξημένο συναίσθημα προσωπικής ευθύνης και την εκτόξευση της αξίας της «αυτοπραγμάτωσης»¹⁷ στην κορυφή της μοντέρνας αξιοθέτησης των αξιών. Κοινωνιολογικά, αυτή η «απελευθέρωση» του υποκειμένου καταγράφεται ως μετάβαση από το σύστημα «κοινωνικά αποδιδόμενων ρόλων» (ascriptive) στο σύστημα «κοινωνικά επιτευχθέντων ρόλων» (achieved) και συνοδεύεται από αυξημένες δυνατότητες ατομικής κοινωνικής κινητικότητας (ταξικής, επαγγελματικής, γεωγραφικής και μορφωτικής κινητικότητας).

Στην ελληνική κοινωνία η διαδικασία αυτή είναι ακόμα στα σπάργανα. Οι οικογενειακές, ομαδικές, συγγενικές και κοινοτιστικές ταυτότητες διαθέτουν επί του παρόντος κραταία ισχύ στην ψυχοκοινωνική διαμόρφωση της ατομικότητας. Εξ ου και η *παντοδυναμία του κονφορμιστικού προτύπου* (που συνιστά αναντίρρητη προσαρμογή στις νόρμες του κοινωνικού περίγυρου), καθώς και ο αμελητέος βαθμός ανεκτικότητας απέναντι στη διαφορετική υιοθέτηση στάσεων και πρακτικών που όταν δεν λοιδορούνται ασύστολα, χλευάζονται αμετροεπώς.

Ο πυρήνας της ατομικότητας συμπυκνώνεται σε μια εγωιστική στάση, όπου ο καθένας κοιτάει τον «εαυτούλη» του¹⁸ (γιατί πρέπει να δυσπιστεί απέναντι σε όλους τους άλ-

είδος και την ποιότητα της δημοκρατίας που βιώνουν. Αυτό που εντυπωσιάζει όμως είναι το υψηλότατο, πλειοψηφικό ποσοστό (60% του συνόλου) των πολιτών που δυσανασχετούν με την υφιστάμενη «εθνική δημοκρατία» (Eurobarometer 1998, 1), ένδειξη ότι μια τέτοια ετυμηγορία υπερβαίνει τις στενές κομματικές ταυτίσεις.

16. Hegel 1975, 214, όπου η *ατομικότητα* «ως αρχή του Δυτικού κόσμου» που τον διακρίνει από την Ανατολή εμφανίζεται φιλοσοφικά και συγχρόνως με τον Σπινόζα στην *Μοναδολογία* του Leibnitz.

17. Maslow 1954.

18. «Ο Άνθρωπος ως ένα μέλος της αστικής κοινωνίας –μη-πολιτικός άνθρωπος– αναγκαία εμφανίζεται ως ο φυσικός άνθρωπος... Ο εγωιστικός άνθρωπος είναι το παθητικό, δοσμένο αποτέλεσμα της διάλυσης της κοινωνίας, ένα αντικείμενο άμεσης πρόσληψης και συνεπώς ένα φυσικό αντικείμενο... [Ο] άνθρωπος ως ένα μέλος της αστικής κοινωνίας ταυτίζεται με τον αυθεντικό άνθρωπο, τον άνθρωπο ως διακριτό από τον πολίτη, επειδή είναι άνθρωπος στην αισθητή, ατομική και άμεση ύπαρξή του, ενώ ο πολιτικός άνθρωπος είναι μόνο αφηρημένος, τεχνητός άνθρωπος, άνθρωπος ως αλληγορικό, ηθικό πρόσωπο» (Marx 1964, 30, εμφάσεις του ίδιου).

λους, «τους ξένους, τους άγνωστους»¹⁹ εκτός βέβαια από την οικογένειά του που του/της εμφύσησε αυτές τις διδαχές²⁰. Αυτός ο εγωκεντρισμός που εκλογικεύεται ως άμυνα απέναντι σε «όλους που θέλουν κάτι από σένα» καλύπτεται υπό τον μανδύα μιας προσηγορικής κοινωνιοστρέφειας, δηλαδή την επίδειξη ενδιαφέροντος για τους άλλους σύμφωνα με τις απαιτήσεις των περιστάσεων, ενώ σέβεται τον «ιδιωτικό χώρο» των άλλων μόνο όποτε τον βολεύει.

Η εκδήλωση περιέργειας για το ποιόν των άλλων (κυρίως για την κοινωνικο-οικονομική θέση του άλλου στην ιεραρχία του κοινωνικού στάτους, «τι δουλειά κάνει, πόσα βγάζει, τι αυτοκίνητο έχει;» και προσηφάτως «σε ποια περιοχή μένει;») δεν αφορά το σκοπό σύναψης κοινωνικών δεσμών αλλά την εξ αντανakλάσεως αποτίμηση της κοινωνιοσυμβολικής τοποθέτησης του «εγώ» στη ρευστή και απροσδιόριστη για το άτομο μεταβαλλόμενη δομή της κλίμακας κοινωνικού στάτους. Η έντονη περιέργεια για την κοινωνιοσυμβολική οριοθέτηση του «εγώ» σχετικά με τα «εγώ» των άλλων παροχετεύεται στην παρακολούθηση τηλεόρασης. Κάτω από την ασφάλεια που παρέχει το «ανενόχλητο» του οικείου χώρου, τα υποκείμενα - τηλεθεατές περιεργάζονται νοητά και ενίοτε νοσηρά την παρέλαση των ενδημούντων ψυχαγωγικών ελίτ²¹, καθώς και την πληθώρα των ανώνυμων *personae* που παρελαύνουν από τις οθόνες. Η γενικευμένη επιθυμία να συγκριθούν τα «εγώ» με κοινωνιακά αντικειμενοποιημένους δείκτες θέσεων στάτους αλλά και συμπεριφορικών προτύπων εξηγεί την υψηλή θεαματικότητα αλλά και χρονοθέαση²² των «διαγωγιστικών παιγνιδιών» και των ριάλιτι τηλεπαιγνιδιών.

19. Αυτή η συνθήκη κοινωνικοποίησης του «εγωιστικού εαυτού» είναι η μήτρα της «ξеноφοβίας» και όχι κάποιος πρωτόλειος «φόβος» όπως διαδίδουν διάφοροι στοχαστές (βλ. Harris 2003, 1) με αποτέλεσμα να έχει καταστεί «αυτονόγη κοινοτοπία». Ακόμα και ψυχαναλυτικά ιδωμένο, η «φοβία» ως ενδοψυχική σύγκρουση διαφέρει από το «φόβο» ως προς το ότι ο τελευταίος είναι ορθολογική αντίδραση απέναντι σ' ένα πραγματικό «αντικείμενο», ενώ η πρώτη είναι υποτεινόμενη ψυχική δομή που επιδέχεται πληθώρα συγκυριακών αντικειμένων. Συνεπώς, «ξеноφοβική» κοινωνιολογικά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η στάση έναντι όχι μόνο εθνοτικών μειονοτήτων αλλά και πολιτισμικών, «οικονομικών» (π.χ. στην αντίληψη ότι οι φτωχοί είναι «παραβατική» ομάδα), πολιτικών και κοινωνιογενών κοινωνικών κατηγοριών.

20. Η δομή αυτή, εμπειρικά μελετημένη σε χωριά της Νότιας Ιταλίας, έχει ονομαστεί από τον Banfield «αήθης οικογενειοκρατία» (*amoral familism*) και η λογική της συμπυκνώνεται στο αξίωμα: «Μεγιστοποίησε το υλικό, βραχυπρόθεσμο πλεονέκτημα της πυρηνικής οικογένειας και υπόθεσε ότι όλοι οι άλλοι θα πράξουν παρομοίως», το δε συνεπές κίνητρο που προκύπτει για την επίδειξη ενδιαφέροντος για τις δημόσιες υποθέσεις είναι μόνο η προοπτική βραχυχρόνιου υλικού οφέλους. Βλ. Reis 1998, 22.

21. Για την έννοια των ψυχαγωγικών ελίτ και την αναδιάταξη της πολιτικής ιεραρχίας γοήτρου στην ελληνική δημόσια σφαίρα βλ. Daremas & Terzis 2000, 127-128.

22. Η «θεαματικότητα», η «τηλεθέαση» και η «χρονοθέαση» είναι τεχνικοί όροι της επικοινωνιολογικής ανάλυσης και προσδιορίζουν αντιστοίχως: το ποσοστό τηλεθεατών που παρακολουθούν ένα πρόγραμμα ή κανάλι (στο σύνολο των ενεργών τηλεθεατών σε κάποιο δεδομένο χρονικό διάστημα), το ποσοστό τηλεθεατών που παρακολουθούν ένα πρόγραμμα ή κανάλι από το σύνολο των δυνητικών τηλεθεατών (όσων έχουν πρόσβαση σε τηλεοπτική συσκευή), το γινόμενο της μέσης ημερήσιας διάρκειας παρακολούθησης επί τον αριθμό των ημερών παρακολούθησης σ' ένα χρονικό διάστημα (συνήθως μια εβδομάδα).

Αν θέλαμε να κατατάξουμε την ελληνική «εγωκεντρική» εαυτότητα στην κλίμακα ψυχοκοινωνικής ωρίμανσης της ηθικής συνείδησης που έχει διατυπώσει ο Kohlberg, θα βλέπαμε ότι κινείται στις παρυφές του «συμβατικού επιπέδου», όπου οι ηθικοπρακτικές στάσεις εμφορούνται από «έναν προσανατολισμό στην άκριτη αποδοχή από τους άλλους και την επιδερμική διάθεση να τους κρατά κανείς ευχαριστημένους»²³. Παράλληλα προεξάρχει «η συμμόρφωση προς τις στερεότυπες εικόνες της πλειοψηφίας, η εκδραμάτιση συμπεριφορών ως "φυσικών ρόλων" και η κρίση για τους άλλους βάσει των προθέσεών τους»²⁴.

Η πέμπτη διαδικασία εισδοχής στη μοντερνικότητα αφορά την εδραίωση της *εκκοσμίκευσης*, δηλαδή ότι ο κόσμος δεν είναι προϊόν του Θεού, του οποίου οι βουλές είναι άγνωστες, αλλά ένας κόσμος φυσικο-υλικά συγκροτημένος, τον οποίο οι επιστήμες (θετικές και κοινωνικές επιστήμες) μπορούν να ερμηνεύσουν και να εξηγήσουν με ορθολογικό τρόπο εντοπίζοντας τους νόμους και τους κανόνες που διέπουν την λειτουργία του. Στην εκκοσμιευμένη κοσμοπαράσταση ο κοινωνικός κόσμος και οι θεσμοί του είναι δημιουργήματα των ανθρώπων και ως εκ τούτου εναπόκειται σε αυτούς/ές μέσω της επιστημονικής σκέψης να ανιχνεύουν τα προβλήματά του και να απεργάζονται τρόπους αλλαγής και βελτίωσης της θεσμικής συγκρότησής του. Για τον κόσμο της φύσης η αποκρατική νομοτέλειά του συνεπάγεται ότι η επιστήμη και οι τεχνικές εφαρμογές της επιτρέπουν την εργαλειακή χειραγώγησή του καθώς και μια αυξημένη προβλεπτικότητα των μελλοντικών καταστάσεών του στη βάση των τωρινών μηχανισμών και των τάσεων που απορρέουν από αυτούς. Το πλέγμα αντιλήψεων που συνοδεύουν την εκκοσμίκευση αποτέλεσε την κινητήρια πηγή εξάπλωσης της εκβιομηχάνισης και του τεχνολογικού δυναμισμού που έχει εγγραφεί κοινωνικά στις αναπτυσσόμενες καπιταλιστικές κοινωνίες.

Η «εκκοσμίκευση» του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού έχει καταστεί μια ανεσταλμένη και σχετικά περιορισμένη διαδικασία στη νεότερη ελληνική ιστορία. Αυτό οφείλεται μεταξύ άλλων στην περιορισμένη εμβέλεια του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού στην ελληνική κουλτούρα²⁵, στην πανίσχυρη παρουσία της Χριστιανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, το δόγμα της οποίας αντιμάχεται τις εκκοσμιευμένες αντιλήψεις προκειμένου να διασώσει την ηγεμονία της, στην έντονη θρησκευτικότητα που διαπερνάει ευρύτερες κοινωνικές ομάδες και συλλογικότητες και, βέβαια, στο χαμηλό μορφωτικό επίπεδο του μέσου Έλληνα/Ελληνίδας. Πρόσφατη έρευνα από το Cedefop - Ευρωπαϊκό Κέντρο Ανάπτυξης και Επαγγελματικής Κατάρτισης έδειξε ότι στις ηλικίες 40-44, που αποτελούν ένα από τα

23. Habermas 1979, 77.

24. Στο ίδιο, σελ. 77.

25. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της περιορισμένης εμβέλειας του πολιτικού Διαφωτισμού εμπρός στην πανσπερμία «μορφών αυταρχισμού» της νεοελληνικής κουλτούρας αποτελεί η παντελής ανοικειότητα με την «αντι-αυταρχική» πολιτική σκέψη του Λόκ, το όνομα του οποίου ούτε καν μνημονεύεται στα πρακτικά της Εθνικής Συνέλευσης, ενώ παρατίθεται πληθώρα άλλων ονομάτων ευρωπαϊών στοχαστών, που οδήγησε στο «φιλελεύθερο Σύνταγμα» του 1864, ενώ συνάμα η πρώτη επαφή του ελληνικού κοινού με το μνημειώδες πολιτικό έργο του εκκινεί μόλις από τις αρχές της δεκαετίας του 1990. Βλ. Kitromilides 1996, 230, 235.

πιο δυναμικά/παραγωγικά στρώματα, το 40% των Ελλήνων και το 56% των Ελληνίδων διαθέτει μόνο τα μορφωτικά εφόδια της υποχρεωτικής εκπαίδευσης²⁶.

Κοινωνιολογικά το κριτήριο προσδιορισμού επιστημονικής κατάρτισης και άρα εξοικείωσης με την επιστημονική σκέψη ορίζεται με την κατοχή πανεπιστημιακού πτυχίου. Η κατοχή πτυχίου στο συνολικό πληθυσμό της Ελλάδας κυμαίνεται γύρω στο 11% (ενώ το ποσοστό τυπικού και λειτουργικού αναλφαριθμητισμού υπερβαίνει το ένα τρίτο του συνόλου), ένδειξη του χαμηλού γενικού μορφωτικού επιπέδου. Επειδή η κατοχή υψηλών εκπαιδευτικών διαπιστευτηρίων συναρτάται με τη νομή των πιο προσοδοφόρων και ανώτερων ιεραρχικά κοινωνικών θέσεων, μια λαϊκή στρατηγική απαξίωσης των μορφωτικών επιτευγμάτων και της πολιτισμικής εκλέπτυνσης που τα συνοδεύει εκφράζεται με τον διάχυτο αντι-διανοουμενισμό της κυρίαρχης λαϊκής κουλτούρας, και τις αρνητικές αξιολογήσεις της πνευματικής δραστηριότητας που έχουν συμβολικά επικυρωθεί και από την κατεστημένη πολιτική κουλτούρα με εκφράσεις τού τύπου «οι ποιητές είναι λαπάδες». Το υποβαθμισμένο στάτους των επιστημών στην ελληνική κοινωνία εμφανίζεται αφ' ενός με την ανυπαρξία «βασικής έρευνας», που είναι η υποδομή για την όποια εφαρμοσμένη έρευνα και ανάπτυξη αυτόχθονης τεχνονγνωσίας (εξάλλου το εθνικό ποσοστό Έρευνας και Ανάπτυξης κυμαίνεται γύρω στο 0,30% του ΑΕΠ, το χαμηλότερο στην Ευρωπαϊκή Ένωση)²⁷, αφ' ετέρου από την εξαιρετικά καθυστερημένη εισαγωγή (δεκαετία του '80) των δύο κυριότερων κοινωνικών επιστημών, της Κοινωνιολογίας και της Ψυχολογίας, στο πανεπιστημιακό σύστημα.

Η σύντομη επισκόπηση των διαδικασιών εκμοντερνισμού της κοινωνίας και της παρουσίας τους στην ελληνική κοινωνία δείχνει τη συγκριτικά καθυστερημένη θέση της Ελλάδας και το χαρακτήρα της ως «σχετικώς υπανάπτυκτης» κοινωνίας. Ο έντονα παραδοσιακός χαρακτήρας που υποκρύπτεται πίσω από μια επιδεικτικά γκλαμουράτη επιφανομενικότητα αναδεικνύει και την πληθώρα υστεροφουδαλικών χαρακτηριστικών που άρχουν στην «εκουγχρονιζόμενη» κοινωνία μας.

Τρεις κεντρικές θεσμικές δομές της ελληνικής κοινωνίας συγκροτούν το «αντικείμενο» του εκσυγχρονισμού που επαγγέλλεται το πολιτικό σύστημα, ως τον πρωταρχικό και ουσιαστικότερο σκοπό της σύγχρονης διακυβέρνησης. Οι τρεις δομές είναι το πλέγμα οργανισμών του κράτους και η κρατική διοίκηση, η παραγωγική δομή και η κεφαλαιοκρατική οικονομία της αγοράς και η ελλαδική «δημοκρατική κοινωνία πολιτών» και η πολιτική κουλτούρα της.

Για να κατανοηθεί ο τεχνοντεταρμινιστικός και αναχρονιστικός χαρακτήρας του εκσυγχρονιστικού προτάγματος, πρέπει να εστιάσουμε στις κρατούσες χρονοδομές που διέπουν την κοινωνική κουλτούρα και τις εξ αυτής παραγόμενες κοινωνικές πρακτικές. Έτσι θα καταστεί σαφές ότι οι θεσμικές δομές δεν είναι ανεξάρτητες εντός της κοινωνίας αλλά αφ' ενός διαποτίζονται και αφ' ετέρου ενοργανώνουν συστηματικά τις «λογικές» που

26. Β. Παπαναστασούλης 2003, 41.

27. Από 0,30 το 1996 σε 0,32 το 2000. Eurostat 2002, 18.

φέρουν τα κοινωνικά υποκείμενα ως συλλογικές μορφές συνείδησης και γενικευμένες κοινωνικές πρακτικές.

Ως *χρονοδομή* ονομάζω το σύστημα κοινωνικών αντιλήψεων αναφορικά με το μέλλον που φέρουν τα υποκείμενα καθώς δρουν στο παρόν. Κάθε κοινωνική δράση εμπεριέχει ένα προσανατολισμό προς τα μελλούμενα, ο οποίος είναι καθοριστικός για την εκάστοτε παροντική σχέση και αλληλόδραση προς τους άλλους και τα πράγματα. Ο «προσανατολισμός προς το μέλλον», όποιο και να είναι αυτό, αποκρυσταλλώνεται ως πλέγμα κοινωνικών στάσεων και δεσμεύει τα υποκείμενα ως προς τους τρόπους εκδήλωσης των κοινωνικών πρακτικών τους.

Κάθε μοντέρνα κοινωνία έχει υιοθετήσει έναν τύπο ημερολογιακού χρόνου, που στις κοινωνίες της Δύσης είναι ταυτόσημος και συγχρονικός. (Ο μουσουλμανικός κόσμος έχει υιοθετήσει ένα ταυτόσημο, όχι όμως και συγχρονικό ημερολογιακό χρόνο με αυτόν της Δύσης). Ο «ημερολογιακός χρόνος» είναι η κοινωνικά αφηρημένη χρονομορφή της μοντερνικότητας. Δεν αποτελεί όμως αυτός ο ίδιος την αντικειμενικά υλική υπόσταση του χρόνου αλλά ένα κοινωνικά θεσμοθετημένο *μέτρο του χρόνου*, δηλαδή σύστημα χρονολόγησης, με αντικειμενική αναφορά στην περίοδο περιστροφής της γης γύρω από τον εαυτό της σε συνδυασμό με την περιστροφή της γύρω από τον ήλιο. Φαινομενολογικά ο ημερολογιακός χρόνος συχνά ταυτίζεται με την εναλλαγή ημέρας/νύκτας, η ταύτιση αυτή είναι όμως φαινομενολογική φενάκη (και προμοντέρνα αντίληψη παραδοσιακών κοινωνιών που δεν έχουν συλλάβει την «αφαίρεση» του χρόνου από την υποτιθέμενη φυσική μορφή του). Η φενάκη της αντιστοιχίας ημερολογιακού χρόνου και εναλλαγής ημέρας/νύκτας καθίσταται ορατή αφ' ενός από τα διαφορετικά χρονικά περάσματα της εναλλαγής στην ημερολογιακή χρονοκλίμακα ανάλογα με την «εποχή του χρόνου», τις κοινωνικές διευθετήσεις και μετατοπίσεις του ημερολογιακού χρόνου (χειμερινή/θερινή ώρα), καθώς και από το γεωγραφικό εντοπισμό της κοινωνίας αναφοράς (Βορράς, Νότος, Ισημερινός). Η αφηρημένη χρονομορφή του ημερολογιακού χρόνου ως φορμαλιστική ισοδυναμία όλων των χρονικών στιγμών της αλληλουχίας ενός ποσοτικοποιημένου «ωρολογιακού χρόνου» ενέχει μια διάσταση κοινωνικής αλλοτρίωσης. Η κοινωνική επιβολή ενός τέτοιου μηχανιστικού μοτίβου χρονοδόμησης των κοινωνικών σχέσεων εξαπτίας της απαίτησης της καπιταλιστικής οικονομίας να καθιστά συνεχώς ποσοτικά μετρήσιμη την κοινωνική παραγωγή και να μπορεί να αυξάνει τις νόρμες παραγωγικότητας έχει «απωθήσει» την αναγνώριση της ύπαρξης ποιοτικά διαφορετικών «ρυθμιכוτήτων» που διέπουν την ολότητα του κοινωνιακού χρόνου και κυρίως τις φάσεις επιτάχυνσης και επιβράδυνσης του ιστορικοκοινωνιακού χρόνου. Ο αλλοτριωτικός χαρακτήρας αυτής της αφαίρεσης αναλογεί στην αλλοτριωμένη μορφή της «αφηρημένης εργασίας» στη μαρξική εργασιακή θεωρία της αξίας όπου η «αφηρημένη εργασία» ως πραγματική αφαίρεση αποκρύπτει τον ποιοτικά διαφορετικό χαρακτήρα των συγκεκριμένων παραγωγικών δραστηριοτήτων και μορφών εργασίας.

Πέρα από τον ημερολογιακό χρόνο που έχει θεσμοθετηθεί στη μοντερνικότητα ως *μέτρο χρονολόγησης του χρόνου*, καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει η *στίξη του κοινωνιακού χρόνου*. Η στίξη του χρόνου συντελείται από την εκάστοτε διάρθρωση της κοινωνι-

κής αντικειμενικότητας όπως σημαδεύεται από τα πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά γεγονότα ολκής που «ξεσπούν» και περιοδολογούν το κοινωνιακό γίγνεσθαι σε εποχές «του πριν και του μετά» της έλευσης των κοσμοϊστορικών γεγονότων. Τα «γεγονότα» καθεαυτά αποτελούν μορφές ιστορικοκοινωνικής πύκνωσης και αποπύκνωσης της αιτιακής συνάφειας και των επιδράσεων που ασκούν οι τρόποι αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων συνυφασμένων σε δέσμες. Η στίξη του χρόνου μιας κοινωνίας από τα γεγονότα ολκής είναι καθοριστική, γιατί αναδιπλασιάζεται και ως «βιωμένος χρόνος» των υποκειμένων. Επί πλέον, ο βιωματικός χρόνος του κάθε ατόμου είναι σημαδεμένος και ενοργανωμένος από τα γεγονότα - *καμπές* στη βιογραφία του/της. Αυτό οδηγεί στην ανα-οριοθέτηση του τι εστί μέλλον για το άτομο. Ο βιωμένος χρόνος των υποκειμένων δεν είναι «ο χρόνος των γεγονότων» αλλά «τα γεγονότα ως χρόνος»²⁸, μια *γεγονική χρονικότητα*. Πέρα από τον ιδιοπαθή χαρακτήρα των προσωπικών γεγονότων που συναρθρώνουν την ατομική ύπαρξη, ο συλλογικός χαρακτήρας των γεγονότων ολκής συγχρονίζει και διασυνδέει τις μεμονωμένες βιογραφικές χρονικότητες. Έτσι συγκροτείται μια αίσθηση συμμετοχής σε μια κοινότητα κοινωνικά συμμεριζομένου χρόνου²⁹.

Η γεγονική (συλλογική και ατομική) στίξη του χρόνου παροντοποιεί την ύπαρξη σ' ένα *τώρα* ενισχύοντας τη συνειδητοποίηση της υλικο-φυσικής ανυπαρξίας του μοντέρνου υποκειμένου στο εκάστοτε «πριν και μετά». Οι όποιες συνδέσεις του υποκειμένου με το παρελθόν ανασυγκροτούνται πια μόνο εκ μνήμης και εξ αυτού εμφολωρεί συχνά στη «φαντασιακή ανακατασκευή» «του τι μου συνέβη», ένας υψηλός βαθμός αυθαιρεσίας και μνημονικής επιλεκτικότητας, γιατί είναι η μνήμη που συνδέει τις διαφορές από τις οποίες φτιάχνεται η ταυτότητα. Εντούτοις η «πρόσδεση σ' ένα μεταβαλλόμενο τώρα» σκιαγραφεί τον ορίζοντα ενός επερχόμενου μέλλοντος, ενώ συνεπιφέρει αναγνώριση της θνητότητας του υποκειμένου ως κινουμένου προς το όριο της υλικο-χρονικής περατότητας του/της. Θρυμματίζει δε την έγχρονη αλλά εκτός ιστορικού χρόνου επαναληπτικότητα του ρουτινοποιημένου βίου ως επανάληψη του ταυτού χωρίς σημαίνουσα μεταβολή που θα επέτρεπε τη συνειδητοποίηση μιας αλλαγής. Η συλλογική στίξη του χρόνου επιτρέπει επιπρόσθετα τη διάκριση μεταξύ της αντικειμενικά (υπερατομικής) υποκειμενικής βίωσης του χρόνου και της υποκειμενικά υποκειμενικής

28. Η διάκριση αυτή είναι συναφής με τη θεμελιώδη τομή και του Bergson και του G.H. Mead που διαχωρίζουν θεωρίες χρόνου όπου «ο χρόνος είναι συγκροτητική διάσταση του βίου» (ο χρόνος των γεγονότων) και θεωρίες όπου ο χρόνος είναι «η παράμετρος εντός της οποίας λαμβάνει χώρα η ζωή». (Adam 1990, 30). Η μελέτη της Adam αποτέλεσε ορόσημο για την ανα-οριοθέτηση στην κοινωνική θεωρία της σημασίας του χρόνου και θα έπρεπε να ήταν βασικό ανάγνωσμα στη διδασκαλία των κοινωνικών επιστημών. Εντούτοις στο προκείμενο, η διάκριση που υιοθετεί μεταξύ «time in events» και «events in time» (1990:30) που αντιστοιχεί στην ως άνω τομή δεν επικαλύπτει απόλυτα τη δική μου εννοιολόγηση του «γεγονικού χρόνου» (eventful time ή time - as - events), που συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τη διάρκεια των γεγονότων και τις χρονικές τους συσχετίσεις, αλλά αφορά και τη συγκρότηση της παράστασης του χρόνου από τα κοινωνικά συμβάντα, δηλαδή τη «μεταβλητότητα» του χρόνου κόντρα στη νευτόνεια σύλληψη του χρόνου ως απόλυτα αμετάβλητου, ταυτόσημου με τον εαυτό του, ως «χρόνου εκτός χρόνου».

29. Βλ. το επίγραμμα του παρόντος άρθρου.

βίωσής του ως προσωπικής μνημονικής χρονοδιάταξης και «φαντασιστικού χρόνου»³⁰.

Η στίξη του χρόνου που βιώνεται ως «τώρα» μάς φέρνει αντιμέτωπους με την παραδοσιακή αριστοτελική σύλληψη του χρόνου ως ποσοτική αλληλουχία στιγμών, όπου η κάθε στιγμή εκλαμβάνεται ως «στιγμιαίο όριο» που χωρίζει το παρελθόν από το μέλλον κατ' αναλογία με το σημείο ως όριο μεταξύ τμημάτων μιας γραμμής³¹. Το πρόβλημα με το κοινωνικά βιωμένο «τώρα» είναι ότι διαθέτει τη χρονική ιδιότητα της «διάρκειας». Δεν είναι στιγμιαίο αλλά διαρκές. Η «διάρκεια» του κάθε υποκειμενικού «τώρα», δηλαδή τα σύνορα της χρονικής αρχής και του τέλους της εμπλέκουν στον προσδιορισμό τους τη συνειδητή παρέμβαση του υποκειμένου. Η εμπλοκή αυτή όμως δεν είναι απροϋπόθετη αλλά συνισταμένη της κοινωνιο-ιστορικής εγγραφής τού υποκειμένου σε συλλογικά συμβολικά συστήματα ταξινόμησης της κοινά αποδεκτής «διάρκειας» μιας κατάστασης της κοινωνίας (π.χ. η ισχύς της μονοκρατορίας των ΗΠΑ επέβαλε συμβολικά τα όρια της «έναρξης και λήξης του πολέμου» στο Ιράκ, έστω και αν από άλλη οπτική γωνία θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι η «εμπόλεμη κατάσταση» διαιωνίζεται υπό «φιλειρηνικό προσωπείο»)³².

Η εγγραφή του υποκειμένου στα συμβολικά συστήματα ταξινόμησης του κόσμου συνδέεται με την κοινωνιακή κατανομή των ατόμων σε κοινωνικές τάξεις και ταξικές κατηγορίες εν είδει «κοινωνικών πεδίων» που προδιαμορφώνουν τον ορίζοντα του μέλλοντος αλλά και το τι εστί μέλλον για τα άτομα. Η έννοια του «κοινωνικού πεδίου», ακολουθώντας τον Mannheim, σημασιοδοτεί τον κοινωνιοδομικό, αντικειμενικό τρόπο σύστασης του ορίζοντα γνώσης μιας συλλογικότητας και δεν διαφέρει ριζικά από τη βεμπεριανή έννοια του *Klassenschickal* (ταξικό πεπρωμένο) ή ακόμα και από τη χαιντεγκεριανή έννοια *Schicksal*, που σημαίνει τον καθορισμό της ατομικής ύπαρξης από κοινωνιο-ιστορικές συνθήκες³³.

Γενικά, ο σχηματισμός του μοντέρνου υποκειμένου με την (ιδεολογική) πρωτοκαθεδρία που έχει αποδοθεί στο υποκείμενο ως «ελεύτερο δρώντα» και προνομιούχο κατασκευαστή τού κόσμου (του/της) έχει περιχαράκώσει τη σημαντικότητα της ιστορικής

30. Ο αντικειμενικός υποκειμενικά βιωμένος χρόνος δεν έχει άμεση σχέση με την πολλαπλή δομή τού αντικειμενικού χρόνου της Φύσης. Από μια υλιστική προοπτική, όπου χρόνος είναι «η κίνηση της ύλης» (Askin 1977, 127), οι στοιβάδες του όντος εκδηλώνουν ενδογενείς χρονικότητες όπως ο «κύκλος ζωής» των γαλαξιακών αστέρων, η γεωμορφολογική μεταβολή της γης, οι περίοδοι διάσπασης των ραδιενεργών στοιχείων και, βέβαια, η «βιολογική γήρανση» που χαρακτηρίζει την ποικιλία των μορφών έμβιας ύλης. Η εκάστοτε αντικειμενική συγκρότηση του υποκειμενικά βιωμένου χρόνου είναι προϊόν της κοινωνιο-υλικής μορφοποίησής του σε ιστορικο-κοινωνικό κατασκεύασμα.

31. Hasnaoui 1977, 51.

32. Χαρακτηριστική είναι η δήλωση του Brent Scowcroft, εθνικού συμβούλου ασφαλείας στον πρώτο πρόεδρο Bush αναφορικά με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας στο «μεταπολεμικό» Ιράκ. Αναρωτήθηκε: «Τι πρόκειται να συμβεί την πρώτη φορά που θα προκηρύξουμε εκλογές στο Ιράκ και φανεί ότι οι ριζοσπάστες κερδίζουν; Τι κάνεις τότε; Μετά βεβαιότητας, εμείς δεν πρόκειται να τους αφήσουμε να αναλάβουν τα ηνία». Παρατίθεται σε Herbert 2003, 2.

33. Βλ. Corsten 1999, 253

διάρκειας του κοινωνικά προσδιορισμένου «τώρα» με βάση το υποκειμενικά αντιληπτό κριτήριο του προσδόκιμου επιβίωσης του φυσικού ανθρώπινου οργανισμού όπως το σκιαγραφούν οι επιστήμες της ζωής και το ενσωματώνουν στην κουλτούρα τους οι δυτικές κοινωνίες (με εξαίρεση ελάχιστων χωρών όπως της Σουηδίας και της Νορβηγίας, όπου η απόβλεψη για τις «επόμενες γενεές που δεν έχουν γεννηθεί ακόμα» εισάγεται ουστημικά ως ένα από τα κριτήρια συνυπολογισμού της διάρθρωσης και επιμερισμού των διαθέσιμων κρατικών πόρων).

Η ιδέα της «πορείας ζωής» (μετάβαση από παιδί σε νέο, σε ενήλικα, σε μεσήλικα, σε γέρο)³⁴ ως «φυσικο»-πολιτισμικής σταθεράς μέσα από την οποία νοηματοδοτείται το χρονικό πλαίσιο της ιστορίας (μιας κοινωνίας) έχει εδραιωθεί στη μεταπολεμική εμπειρία συνθηκών σχετικής κοινωνικής σταθερότητας, όπου δεν υφίσταται γενικευμένη φυσική βία. Όπου η φυσική βία είναι ενδημική ως γενικό καθεστώς (π.χ. στην ιστορική εμπειρία πολλών χωρών της Κεντρικής και Λατινικής Αμερικής), τότε επιβάλλεται μια ριζικά αλλιώτικη στάση προς τον ιστορικό χρόνο γιατί αλλοιώνεται δραστικά η «έννοια» του θανάτου και του «κανονικού χρόνου». Η διαδεδομένη φυσική βία εισάγει στην καθημερινότητα την απροσδιοριστία της άμεσης πιθανότητας βίαιης διακοπής κάθε βιοτικού προτάγματος. Έτσι ο «ιστορικός χρόνος» βιώνεται ως «ξεχαρβαλωμένος» («time out of joint» για να χρησιμοποιήσω αυτήν τη σημαδιακή σαιξπηρική έκφραση).

Πέραν της γενικής υποκειμενικής πίστης ότι η ιστορία διαρκεί «όσο ζω και θα ζήσω», σημαντικό ρόλο στον προσδιορισμό της διάρκειας του «τώρα» παίζει ο «εθνικός χρόνος» που συγχρονίζει τις επιμέρους περιφέρειες μιας εθνικής κοινωνίας, που συνηθέετα επιβάλλεται από τα μητροπολιτικά κέντρα³⁵. Το καινοφανές στοιχείο των τελευταίων δεκαετιών στη μοντερνικότητα και προσφάτως στην Ελλάδα είναι ότι ο «εθνικός χρόνος» συγκροτείται ουσιαστικά από την κυριαρχία πάνω στη δημόσια σφαίρα του διαμεσολαβούντος μαζικού συστήματος επικοινωνίας και κυρίως της τηλεόρασης³⁶. Η συνθήκη αυτή καθιστά πολυσύνθετη την ανάλυση των χρονοδομών για τρεις κυρίως λόγους: Α) Η τηλεόραση ως κοινωνιακός θεσμός κατασκευάζει τη δική της υπερχρονικότητα του «τώρα» και της διάρκειάς του ως «χρονικού των τηλεοπτικά διαμεσολαβημένων γεγονότων». Β) Η τηλεόραση συγκροτείται από μια πολλαπλότητα χρονικοτήτων που προσιδάζουν στην ειδολογική ποικιλία των τηλεοπτικών προγραμμάτων (διαφέρει φερ' ειπείν ο αφηγηματικός χρόνος των σίριαλ από αυτόν των δελτίων ειδήσεων³⁷ και μάλιστα πολύ-

34. Οι κοινωνιοσυμβολικές διαιρέσεις της «πορείας ζωής» ή του «κύκλου ζωής» που προσδιορίζουν «τα σημεία επιβίωσης και αποβίωσης» στις φάσεις διέλευσης του βίου συνιστούν αφεαυτές παράγωγα της κοινωνικο-οικονομικής και πολιτικής δομής της περιοχής και κουλτούρας της κοινωνίας αναφοράς. Βλ. Cohen 1987, 1-32.

35. Για την επιβολή του «μητροπολιτικού χρόνου» σε μια πληθώρα λατινοαμερικανικών χωρών βλ. Karsz 1977, 159.

36. Βλ. Δαρεμάς 2000, 539.

37. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του «μωσαϊκού» των χρονικοτήτων που αναμειγνύει η τηλεόραση σε «πραγματικό χρόνο» κατασκευάζοντας έτσι νέα συγκείμενα (χωρίς όμως να υπεισέρχεται στις χρονικότητες των τηλεοπτικών ειδών) βλ. Hoskins 2001, 214 κ.επ.

τροπα). Γ) Δεν υφίσταται μονοσήμαντη συνάρτηση μεταξύ της κοινωνικο-ταξικής κατηγοριοποίησης των τηλεοπτικών ακροατηρίων και των τηλεοπτικών προτιμήσεων προγραμματισμού των τηλεθεατών και συνεπώς δεν μπορεί να γίνει αναγωγή των τελευταίων στις πρώτες (το πρόγραμμα *The Wall* παρακολουθούν π.χ. εκατοντάδες χιλιάδων τηλεθεατών που ανήκουν στην «ανωτέρα κοινωνικοοικονομική τάξη», αλλά εξίσου μαζικά παρακολουθείται και από την «κατώτερη κοινωνικοοικονομική τάξη». Το ίδιο ισχύει για το μορφωτικό επίπεδο ή για τις ηλικιακές ομαδοποιήσεις)³⁸. Συνεπώς στην ανάλυση που ακολουθεί έχω κάνει «αφαίρεση» από τους τρόπους επίδρασης της τηλεόρασης πάνω στη διαμόρφωση των χρονοαντιλήψεων και παραπέμπεται σε μια μελλοντική μελέτη η διερεύνηση της πολυτροπικότητας των αιτιακών επιδράσεων που ασκεί η τηλεόραση στα υποκείμενα-τηλεθεατές.

Οι χρονοδομές ως εσωτερίκευση των προσανατολισμών προς το μέλλον εκδηλώνουν τη διπλή διάσταση μορφής/περιεχομένου ή σχήματος/υπόστασης. Ως σχήματα δεν δημιουργούνται οικειοθελώς από τα υποκείμενα, αλλά, αντιθέτως, υποτείνουν τον τρόπο σκέπτεσθαι των ατόμων. Εντοπίζονται στο επίπεδο των υπόρρητων όρων της «άδηλης γνώσης», το χώρο του κοινωνιακού ασυνειδήτου που μπορεί να αναδυθεί στην κοινωνική επιφάνεια αν θεματοποιηθεί στις διάφορες πτυχές του, όμως συνηθέστατα παραμένει αθέατος και αθεματοποιήτος παρεκτός για την ενοφθάλμιση της κοινωνικής επιστήμης.

Στην ελληνική κουλτούρα εντοπίζεται μια τετραπλή τυπολογία χρονοδομών που τις κωδικοποιώ ως α) το μέλλον ως *τυχαιότητα*, β) το μέλλον ως *πεπρωμένο*, γ) το μέλλον ως *απροσδιοριστία* και δ) το μέλλον ως *συλλογικός αυτοσκοπός*³⁹.

Το «μέλλον ως τυχαιότητα» χαρακτηρίζει μια ευρεία κοινωνική συλλογικότητα παραδοσιακής, προμοντέρνας υφής. Απαντάται κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, στον έντο-

38. Η χρονοδομή που διέπει τη σφαίρα της «σχόλης» ευρύτερων παραδοσιακών στρωμάτων εξηγεί εν μέρει την επιτυχία των διαφόρων μορφών λατινοαμερικανικής σαπουνόπερας στο ελληνικό κοινό και όχι βέβαια το φθινό κόστος αγοράς των δικαιωμάτων προβολής τους. Αυτό εξηγεί απλώς την προτίμηση των καναλιών σε αυτές. Η αποδοχή εκ μέρους του κοινού οφείλεται εν μέρει στον αργό ρυθμό ομιλίας και στο αργό τέμπο των σεκάνς (που είναι υποδιπλάσιο του τέμπο των δελτίων ειδήσεων) που συνάδει με ακροατήρια χαμηλής μορφωτικής στάθμης. Οφείλεται επίσης και στον τρόπο διαπραγμάτευσης της «ταξικής διαφοράς», όπου μέσω της παρέμβασης μιας υπερβατικής πρόνοιας επιτυγχάνεται η «ταξική συμφιλίωση» με την αποκατάσταση της «αδικίας» που έχουν υποστεί οι αδύναμοι και ανήμποροι. Η θεματολογική ομοιότητα με τις δημοφιλείς «παλιές, καλές» ελληνικές ταινίες είναι εμφανής. Για παραπλήσιες θεματικές του παλιού ελληνικού κινηματογράφου βλ. Καψωμένος 2002, 15-24.

39. Ένα μέρος των παρατηρήσεων που ακολουθούν στηρίζεται σε ημι-ποσοτική εμπειρική έρευνα (ημίκλειστο ερωτηματολόγιο, $n=108$) που διεξήγαγα το 1995-6 σε φοιτητές και των δύο φύλων, ηλικίας 18-32, με θέμα «Ποιοτικές Διαστάσεις του Ελεύθερου Χρόνου». Πέρα από τη σύνταξη, συλλογή και ανάλυση των ερωτηματολογίων, διεξήγαγα και ένα περιορισμένο αριθμό (8) follow-up συνεντεύξεων. Η ερώτηση - κλειδί που διανοίγει ένα φάσμα δυνατών αποκρίσεων περί στάσεων για το μέλλον είναι: «Πιστεύετε ότι μπορούμε να προβλέψουμε [επιστημονικά] ή να μαντέψουμε [διαισθητικά] το μέλλον;» και «Για ποιους λόγους μπορούμε ναι ή όχι;»

να θρησκευόμενο πληθυσμό που ταυτόχρονα είναι και αναλφάβητοι. Η αγροτική προέλευση και κοινωνικοποίηση, η θρησκευτικότητα και ο αναλφαβητισμός είναι οι τρεις κυριότερες κοινωνιολογικές παράμετροι εξήγησης της ισχυρής επιβίωσης αυτής της χρονοδομής. Η κεντρική χρονοαντίληψη αυτής της συλλογικότητας στηρίζεται στην εντύπωση ότι ζούμε σ' ένα *χαόκοσμο θαυμάτων και συμφορών*, όπου τα μελλούμενα ορίζονται από «το χέρι του Θεού» και, επειδή είναι άγνωστες οι «βουλές του Θεού», η μόνη πρόποση στάση είναι αυτή της καρτερικότητας. Ο Θεός αντιμετωπίζεται ως κινούν αίτιο του κόσμου. Συχνά εκλαμβάνεται ως μετωνυμία συγκεχυμένων, αόρατων, υπεράνθρωπων δυνάμεων που κινούν τα νήματα του κόσμου. Η ηγεμόνευση αυτής της ιδεολογίας επί των υποκειμένων τα οδηγεί σε παθητική στάση εγκατάλειψης απέναντι στις εξελίξεις. Η τυχασιότητα του «ό,τι προκύψει» μέσα σ' ένα χαοτικό κόσμο τα κάνει να ζούν σε καθεστώς συνεχούς φόβου και άμορφης ανασφάλειας. Ως γραμμή άμυνας στην αίσθηση ανημποριάς ενίοτε καταφεύγουν στη χρήση μαγικών πρακτικών μέσω «χαρισματικών» μεσαζόντων που γίνονται αντιληπτοί/ές ως «επίλεκτοι του Θεού» και «διαφημίζονται» ως ικανοί να επηρεάσουν το «άγραφο μέλλον» του υποκειμένου.

Όταν οι επερχόμενες περιστάσεις κρίνονται οδυνηρές, πολύπλοκες ή χαοτικές, τότε τα ανθρώπινα όντα τείνουν να συρρικνώνουν το χρονικό ορίζοντά τους. Σύμφωνα με τον Hobbes και μιλώντας για την πρώιμη μοντερνικότητα, τα ανθρώπινα όντα ζουν υπό «συνεχή φόβο που πάντοτε συνοδεύει την ανθρωπότητα όταν έχει άγνοια των αιτιών, όντας ευρισκόμενη στο Σκότος»⁴⁰. Η κοινωνική αυτή συνθήκη προδιαθέτει τα παραδοσιακά κοινωνικοποιημένα άτομα στην αναζήτηση *εξαρτημένης προστασίας* από συμβολικές φιγούρες τύπου πατριάρχη και την πολιτισμική μεταστοιχείωσή τους σε σύγχρονες πολιτικές μορφοποιήσεις όπως «ο εθνάρχης Καραμανλής» και ο «Μεγάλος Ανδρέας Παπανδρέου». Η Εξουσία γίνεται πάντοτε αντιληπτή ως *αυθύπαρκτη προσωποποιημένη*. Η Εξουσία δεν ανατίθεται από το λαό στους φορείς της, αλλά όπως και στις μοναρχίες του Ευρωπαϊκού Απολυταρχισμού γίνεται αντιληπτή ως οικογενειακό κληροδόστημα. Δεν είναι αμελητέα για τη σύγχρονη πολιτική κουλτούρα αυτή η πατρογονική αντίληψη κληροδοσίας του «ονόματος». Η πολιτική διαιώνιση του «ονόματος» (όπως η μεταβίβαση του πρωθυπουργικού θώκου μεταξύ (Γεωργίου) Παπανδρέου, (Ανδρέα) Παπανδρέου και «μελλοντικά» (Γιωργάκη) Παπανδρέου δημιουργεί μια φαντασιακή αίσθηση ψευδο-συνέχειας ως αντίβαρο στο βίωμα του «χαμένου μέσα στον χαόκοσμο». Ο *νεποτισμός* που εκφράζεται με αυτήν τη νομιναλιστική στρατηγική της εξουσιαστικής ελίτ δεν συνιστά απλώς ένα ιστορικά συγκυριακό φαινόμενο αλλά δομικό στοιχείο διάρθρωσης του πολιτικού συστήματος. Αυτή η αναχρονιστική πολιτική πρακτική διαποτίζει εξίσου και συναιρεί οργανωτικο-πολιτικά τους «πολυσυλλεκτικούς» κομματικούς σχηματισμούς όπως στην περίπτωση της αξιωματικής αντιπολίτευσης όπου το όνομα «Καραμανλής» θεωρήθηκε καίριο «προσόν» επιλογής προσώπου στην ηγεσία ενός αυτοδιαφημιζόμενου «εκσυγχρονιστικού» κόμματος. Η γενικευμένη διάχυση αυτής της στάσης πολιτικο-πολιτισμικής «προσωπολατρίας» κατοχυρώνει και διαιωνίζει τις φεουδαλικές μορφές πατρωνίας που είναι

40. T. Hobbes 1968, 169.

διάχυτες στο κράτος, στην Εκκλησία και στην οικονομία της αγοράς (ο κρατικός αξιωματούχος ως «προστάτης», ο ιερέας ως «πατήρ», το αφεντικό ως «νονός»).

Η δεύτερη χρονοδομή αφορά το «πεπρωμένο». Το πεπρωμένο είναι μια μελλοντική κατάσταση που έρχεται, που ελαύνει προς το υποκείμενο, ενώ και αυτό πηγαίνει να τη συναντήσει. Η αντίληψη αυτή κινείται στο μεταίχμιο της μοντερνικότητας, δηλαδή είναι προμοντέρνα αλλά αναδεικνύει ψήγματα πρώιμης ατομοκεντρικής κατασκευής του υποκειμένου.

Η χρονοαντίληψη αυτή λαμβάνει τη μορφή της κίνησης σε μια ιδεατή άχρονη χωροταξία, όπου το υποκείμενο φαντασιώνεται τη μεταβολή της δομικής θέσης που κατέχει εντός του κοινωνικού συστήματος. Το υποκείμενο αντιλαμβάνεται εαυτόν ως παθητικό δρώντα. Δεν είναι οι βουλευτικές δυνάμεις του υποκειμένου που επιφέρουν τη μετακίνηση, αλλά υπερατομικές συνιστώσες είτε εξω-ατομικές δυνάμεις έμφυτες στο υποκείμενο όπως «ταλέντα» και «χαρίσματα» που διαθέτουν ίδια δυναμική για να οδηγήσουν το άτομο εγγύτερα στο πεπρωμένο του. Η στάση αυτή προσομοιάζει σε μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της δομής της «προφητείας» στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση, όπου «ο προφητικός λόγος» ακινητοποιεί το χρόνο «εν αναμονή ενός μέλλοντος ήδη παρόντος που μέλλει να συμβεί»⁴¹. Η χρονοδομή αυτή αντλεί «νομιμοποίηση» από την προσφάτως παντοδύναμη παρουσία στην κοινόκτητη κουλτούρα ενός «μυστικιστικού βιολογιστικού» λόγου, που είτε κάνει αναγωγή των κοινωνικά αποκτημένων δεξιοτήτων σε έμφυτες προδιαθέσεις των «ταλαντούχων» («είμαι καλός τραγουδιστής γιατί γεννήθηκα τραγουδιστής») είτε αναγνωρίζει εκ των υστέρων τα «προϋπάρχοντα φυσικά χαρίσματα» που φαντασιώνεται το υποκείμενο ότι διαθέτει⁴². Η νεορομαντική «βιολογικοποίηση» του κοινωνικού (με ή χωρίς μυστικιστικό υπόβαθρο), δηλαδή η αναγωγή των κοινωνικοπολιτισμικά διαμορφωμένων χαρακτηριστικών και πράξεων σε «μύχιες» ενορμήσεις, έμφυτες ιδιότητες, στην «αλήθεια της καρδιάς», σε «αρχέγονα συναισθήματα» που εκδηλώνουν τον «αυθεντικό εαυτό» αποτελεί το σκληρό πυρήνα της ευδοκμούσας φασίζουσας ιδεολογίας που έρχεται να «βάλει τον καθένα στην θέση που του πρέπει (και του πέπρωται)». Χαρακτηριστικά, σε πρόσφατη δημοσκόπηση του Ευρωβαρόμετρου (Οκτώβριος 2002) για τις αντιλήψεις περί φτώχειας στην Ελλάδα, οι δύο στους δέκα Έλληνες «αναγνωρίζουν ότι η φτώχεια οφείλεται στην τεμπελιά». Τεμπελιά που συχνά αποδίδεται στα «γονίδια του Έλληνα», ενώ ένα άλλο 25% του πληθυσμού χαρακτηρίζει τη φτώχεια «κληρονομική και αναπόφευκτη»⁴³.

Σε συλλογικό επίπεδο, αυτή η χρονοδομή εμφανίζεται σε εκφράσεις πολιτικών όπως «η Ελλάδα είναι καταδικασμένη να πετύχει», ή «η οικονομική ανάπτυξη είναι θέμα χρόνου», δηλαδή μια ελευσόμενη νομοτέλεια ερήμην των συγκεκριμένων πολιτικών που υιοθετούνται. Όπου η «υιοθέτηση» μιας πολιτικής εξισώνεται ρητορικά με την «εφαρμο-

41. Gardet 1977, 204.

42. Για μια αξιωματική και εμπειριστική κριτική των βιολογιστικών αφελειών της Κοινωνιοβιολογίας βλ. Sahlin 1997, ιδιαίτερα σσ. 45-57 & 113-149.

43. Αλίκη Παπαδοπούλου 2002.

γή» της αγνοώντας το τεράστιο πρακτικό χάσμα που χωρίζει τις δύο καταστάσεις. Το μέλλον συλλαμβανόμενο ως ιδεατός χώρος εκπλήρωσης των προσδοκιών δικαιώνει πρω-θύστερα τη στάση του «τώρα». «Η Ιστορία θα μας/με δικαιώσει για τον τρόπο που δρω στο παρόν»⁴⁴. Αυτή η ανορθολογική συλλογιστική πρυτανεύει επίσης στις διάφορες κοινωνικές πρακτικές συμμετοχής σε τυχερά παιχνίδια όπως Λόττο, Προπό, Ξυστό κ.τλ., όπου εκατομμύρια Έλληνες και Ελληνίδες εμπλέκονται συστηματικά σε εβδομαδιαία βάση⁴⁵. Είναι αξιοσημείωτη η ένταση της πίστης στη «βεβαιότητα» ότι θα κερδίσουν πριν από την κλήρωση («ήρθε η ώρα μου», όχι «θα έλθει...», αλλά χρήση ενός ρηματικού χρόνου που δηλώνει τον τετελεσμένο χαρακτήρα ενός γεγονότος που δεν έχει ακόμα επιτελεσθεί), όπως μου έχουν «εξομολογηθεί» παίκτες τυχερών παιχνιδιών. Μετά την κλήρωση, η αποτυχία συνήθως ερμηνεύεται ως αμελητέο, συγκυριακό γεγονός, που δεν οφείλεται στις «προσωπικές επιλογές» του παίκτη, αλλά αποδίδεται σε εξωγενείς παράγοντες όπως η «κακιά τύχη», «νοθευμένες κληρώσεις» ή ακόμα και στην «γκαντέμω [ηλεπαρουσίαστρια] που έριξε το μπαλάκι ή τράβηξε το μοχλό». Η αντίληψη αυτή φαίνεται να συμπίπτει με μια ευρύτερη κοινωνική στάση, όπου σύμφωνα με ανθρωπολογικές μελέτες, «σε ολόκληρη την αγροτική Ελλάδα, οι άνθρωποι αποδίδουν τις επιτυχίες των άλλων και τις δικές τους αποτυχίες στην τύχη (στο *τυχερό*), τις αποτυχίες των άλλων και τις δικές τους επιτυχίες στην έμφυτη προσωπικότητα (στο *φυσικό*)»⁴⁶.

Η χρονοδομή του «πεπρωμένου» απαντάται συχνότατα στη Λατινική Αμερική (π.χ. στο Μεξικό και στην Αργεντινή), αναμειγμένη με άλλες πιο νεωτερικές χρονικότητες ούτως ώστε να αποκαλείται η εξ αυτής παραγόμενη εμπειρία *tiempos mixtos* και να αναδεικνύεται ως βασική συνιστώσα της διαδικασίας *υβριδικοποίησης* που επιφέρει η παγκοσμιοποίηση⁴⁷. Η ανίχνευσή της και σε χώρες της λεκάνης της Μεσογείου μάλλον συναρτάται με ισχυρά «επιβιώματα» μικρο-ιδιοκτησιακών μορφών αγροτικών τρόπων παραγωγής. Τα περί ου ο λόγος κοινωνικά υποκείμενα δεν έχουν ακόμα «υποταχθεί» στη σιδηρά πειθαρχία που επιβάλλει η ωρολογιακή ακρίβεια της εργοστασιακής παραγωγής που θα τα έσπρωχνε να «συνειδητοποιήσουν» την υπαγωγή τους σε εγκόσμιους, έμπρακτους καθορισμούς. Συνάμα φαίνεται να συνεπιδρά σε αυτά μια παραλλαγή του προτεσταντικού δόγματος του «προκαθορισμού» ως «επιλεκτων απόμων» από τον Θεό ή άλλες ανώτερες δυνάμεις, με αφαίρεση όμως από την εργασιακή ηθική και τον κοπιώδη μόχθο που συνιστά το κριτήριο «απόδειξης» της θεϊκής επιλογής τους. Στην Ελλάδα, η χρονοαντίληψη αυτή χαρακτηρίζει άτομα νεαρών ηλικιών που δεν είναι στοχο-προσηλωμένα, αλλά

44. Αν δεχτούμε τη διαδεδομένη πολιτισμική αντίληψη ότι η ελληνική κοινωνία συνιστά ένα σταυροδρόμι Δύσης και Ανατολής, αυτή η ηθικοποίηση της χρονοαντιληπτικής στάσης του «θα με δικαιώσει το μέλλον» είναι συναφής, χωρίς να μπορώ να ανιχνεύσω άμεση επίδραση με την αραβική χρονοαντίληψη του *awal*, του χρόνου που προαναγγέλεται για κάτι, όταν «η ύπαρξη προσκτάται μια ηθική, δικαιοκή ή θρησκευτική επικύρωση». Hasnaoui 1977, 74.

45. «Πάνω από 1.000.000 on line συναλλαγές καθημερινά». Έντυπη, ολοσέλιδη καταχώριση της ΟΠΑΠ Α.Ε.

46. Herzfeld, 1998, 47, (οι εμφάσεις στο πρωτότυπο).

47. Pieterse, 2000, 103.

αξιοθετούν θετικά την «αναβλητικότητα» με τη μορφή «μην κάνεις τίποτα που μπορείς να το αναβάλλεις για αύριο». Η λογική που απορρέει από αυτήν τη στάση είναι η ασυνειδήτη συντήρηση της «καθεστηκυίας τάξεως», έστω και αν φαινομενολογικά εκφράζεται μια δυσaráσκεια προς αυτήν. Εν γένει τίποτα δεν πρέπει να αλλάζει, γιατί «αν είναι ν' αλλάξει θα έρθει από μόνο του». Στη βάση αυτή ο «εκαυγχορονισμός» δεν συλλαμβάνεται ως στοχοθετημένη στρατηγική μεταβολής επιλεγμένων στάσεων και καταστάσεων, αλλά ως αυτόνομη «εξελικτική» δυναμική χωρίς φορέα τροχοδρόμησής της, η οποία δεν υπόκειται ούτε δύναται να υπαχθεί σε αξιολογικές κρίσεις. Στον κρατικό τομέα, η στάση αυτή εκφράστηκε εν μέρει με την εναντίωση στην εγκατάσταση μηχανημάτων ελέγχου του ωραρίου προσέλευσης - αποχώρησης των δημόσιων υπαλλήλων η οποία απέβη νικηφόρα. Η «εκαυγχορονιστική» αυτή προσπάθεια προσέκρουσε στα «ειωθότα», στη δύναμη αδράνειας των παραδεδομένων δημοσιοϋπαλληλικών πρακτικών. Η εξέλιξη αυτή κατέστησε σαφές ότι ο «εκαυγχορονισμός της δημόσιας διοίκησης», που είναι ο διακηρυγμένος στόχος της επίσημης εξουσίας, δεν μπορεί να προέλθει από σπασμωδικά μέτρα, ούτε βέβαια στηριζόμενος σε μια «αλαζονική άγνοια» των τρόπων που αυτοκατανοεί το δημοσιοϋπαλληλικό στρώμα τη θέση και το ρόλο του εντός του κρατικού μορφώματος.

Η τρίτη χρονοδομή αφορά την αντίληψη του μέλλοντος ως *δομικά απροσδιόριστου*. Ο κόσμος δεν γίνεται αντιληπτός ως απιακά συγκροτημένος στη βάση νόμων και κανόνων που προοιωνίζονται τις μελλοντικές εξελίξεις. Η απουσία κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών καθορισμών εκλαμβάνεται ως πεδίο «ελεύθερης δράσης» του υποκειμένου. Εκφράζεται με το παιδαγωγικό ολόγκαν της μέσης εκπαίδευσης των δύο τελευταίων δεκαετιών, που είναι το ιδεολογικό σύνθημα του «χυδαίου ασπασμού», «δεν υπάρχει δεν μπορώ, αλλά δεν θέλω».

Από την αντίληψη αυτή εμφορείται μια εγωκεντρική συλλογικότητα υποκειμένων που συναπαρτίζουν μεγάλο τμήμα της μικροαστικής και αστικής τάξης στην Ελλάδα. Στη σύλληψη αυτή προεξάρχει η δύναμη της θέλησης («μπορώ να γίνω και να κάνω ό,τι θέλω») και, αφού το μέλλον είναι ανεμπόδιστα ανοικτό, εναπόκειται στην ένταση της θεληματικής ισχύος αν το υποκείμενο θα τα καταφέρει. Έτσι υιοθετείται μια στάση *διακινδύνευσης*, όπου το υποκείμενο παίρνει τα ρίσκα του προκειμένου να πραγματοποιήσει τις επιδιώξεις του («Όλα παίζονται ανά πάσα στιγμή», «Άδραξε τις ευκαιρίες»). Η συλλογιστική αυτή οδηγεί στην κοινωνική αναγνώριση και νομιμοποίηση των κρατουσών ελίτ. Αφού η αναρρίχηση στις κοινωνικές ιεραρχίες και η καταξίωση μέσω της κατάκτησης της «κορυφής» εκλαμβάνονται ως αποτέλεσμα ισχυρής θέλησης, τότε *οι ήδη ισχυροί* είναι οι πιο επιτυχημένοι στον ατομοκεντρικό αγώνα της θέλησης και άρα καλώς κατέχουν τα πρωτεία, τις άρχουσες θέσεις. Κατά τούτο μετατρέπονται σε ενδείκτες - πρότυπα του επιτυχημένου πράττειν και καθίστανται οι «ιδεώδεις ανθρωπομορφές», όπως παρουσιάζονται στα εξώφυλλα των ανδρικών και γυναικείων περιοδικών της ιθαγενούς μαζικής κουλτούρας. Η νοοτροπία του ανερχόμενου εγωκεντρικού «αστού» συμπυκνώνεται συχνά στη στάση του κυνισμού («Ξέρω τι είναι καλό και κακό, αλλά θα κάνω αυτό που με συμφέρει»). Η στάση αυτή ενισχύει σφόδρα τη δομή των πελατειακών σχέσεων, την αναζήτηση «κοινών», την καταφυγή στα ποικιλώνυμα «μέσα» και, όσον αφορά το δημόσιο τομέα, απο-

τελεί το φυτώριο της διαφθοράς, την κατάχρηση των δημόσιων αξιωμάτων υπέρ της ιδιοτέλειας («αν δεν τα πάρουμε τώρα, τότε θα τα πάρουμε;») και την εξαχρείωση του δημοσιοϋπαλληλικού ήθους.

Η κυβερνητική πολιτική εκσυγχρονισμού αφ' ενός εκπονεύεται από ένα σημαντικό αριθμό ατόμων που φέρουν τη χρονοδομή αυτή, αφ' ετέρου η λογική της διέπεται κατ' αντιστοιχίαν από πληθώρα *σκοπιμοτήτων άνευ σκοπού*. Η βραχυχρόνια αντίληψη του εκάστοτε ασχημάτιστου, απροσδιόριστου μέλλοντος τροφοδοτεί τις βραχυπρόθεσμες κοινωνικές πρακτικές της διακινδύνευσης («τώρα που παίζεται το παιγνίδι», «τώρα που είμαστε στα πράγματα, όταν θα έρθουν οι άλλοι, ας κόψουν το λαιμό τους»).

Η τέταρτη χρονοδομή ως *σκοποθεσία της καλής κοινωνίας* αφορά ένα σχετικά μικρότερο αριθμό υποκειμένων, των οποίων οι κοινωνιολογικές προδιαγραφές τους/τις αναδεικνύουν ως πιο μορφωμένους/ες από το μέσο κοινωνικό όρο, ως έχοντες μια σχετικά επεξεργασμένη κοσμοπαράσταση των δομών λειτουργίας της κοινωνίας και ως έντονα πολιτικοποιημένους, κατοίκους αστικών κέντρων και κυρίως της πρωτεύουσας, ενώ διαθέτουν και ένα διεθνοποιημένο προσανατολισμό που τους παρέχει πρότυπα προσανατολισμού για τη «συγκεκριμενοποίηση» των δυνατών μελλοντικών μορφών που μπορεί να υιοθετήσει η ελληνική κοινωνία. Ο προσανατολισμός αυτός, όντας ομοειδής, δεν καταλήγει σε μία και μοναδική μορφοποίηση (άλλοι βλέπουν το μέλλον να είναι ρόδινο, άλλοι εφιαλτικό). Η κοινή συνισταμένη έγκειται στη στάση ότι το μέλλον μπορεί να προβλεφθεί, αρκεί κανείς να παρακολουθεί τις εξελίξεις και να λαμβάνει τα μέτρα του/της στο παρόν. Η αίσθηση ετοιμότητας που παρέχει στο υποκείμενο αυτή η στάση αυξάνει όχι μόνο την ατομική αυτοπεποίθηση αλλά του επιτρέπει να δημιουργεί συνθήκες «πρωτοπορίας» και συχνά καθοδήγησης των άλλων, εξ ου και η συχνή υιοθέτηση του ρόλου του «διαμορφωτή της κοινής γνώμης». Το υποκείμενο τελεί υπό διαρκή ενεργοποίηση ώστε να παρεμβαίνει δραστήρια στα γινόμενα και ν' αντεπεξέρχεται στις συγκυριακές αντιξοότητες και δυσκολίες της ζωής. Αυτή η ενεργοποίηση συνεπιφέρει και αυξημένη βίωση άγχους συχνά ως συνάρτηση του ισχυρού αισθήματος υπευθυνότητας που διέπει τους δρώντες που «νιώθουν» ότι η κοινωνική δράση τους μπορεί «ν' αλλάξει την τροχιά των γεγονότων». Το βάθρο που υποβαστάζει αυτήν τη χρονοαντίληψη συνιστά και τον καταστατικό όρο σχηματισμού του νεωτερικού υποκειμένου. Σε αντίθεση με την άχρονη κυκλικότητα των αρχαίων Ελλήνων, όπου παρά τη φαινομενικά αδιάκοπη μεταβολή της φύσης στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει σύλληψη της ιστορίας⁴⁸, εδώ η *conditio sine qua non* είναι η συνείδηση του «βέλους του χρόνου», δηλαδή η απόλυτη μη - αναστρεψιμότητα της κατεύθυνσης της ροής του χρόνου στη φύση και την κοινωνία⁴⁹. Αυτή η ιδέα της ανεπιστρεπτί ροής του χρόνου που εγκιβωτίζει κάθε γεγονός και κατάσταση στην ιστορική μοναδικότητα ενός εγκόσμιου χρόνου που διανοίγεται ατελείτητα στο άπειρο συνιστά το σημαντικό της *προόδου*. Ως απαρχή αυτής της σύλληψης μπορεί να εκληφθεί η τελε-

48. Jager 1962, 389.

49. Το «βέλος του χρόνου» είναι έκφραση που πρωτοδιατυπώθηκε θεωρητικά από τον γνωστό φυσικό Eddington και παρατίθεται σε Witt - Hansen 1977, 243.

ολογική θεώρηση του αγίου Αυγουστίνου, όπου απαντάται η σκέψη της μονοκατευθυντήριας και μη-αναστρέψιμης πορείας της ιστορίας και του χρόνου⁵⁰.

Επειδή η «προοδευτική» χρονοαντίληψη αφεαυτή είναι μορφολογικά ανοικτή, εγκαλεί τα υποκείμενα να τη «σχηματοποιήσουν» με ενδοκοσμικές ουτοπίες, πολιτικούς οραματισμούς και σκοποθεσίες της «καλής κοινωνίας». Απαιτεί ως εκ τούτου έναν προσανατολισμό στη σύνθετη γνώση των συνθηκών και περιστάσεων που διέπουν το «κοινωνικό γίγνεσθαι». Έτσι η συλλογικότητα ωθείται στην αναζήτηση πληροφόρησης και γίνονται «αλκοολικοί της ενημέρωσης», όντας οι ισχυρότεροι χρήστες των πηγών ενημέρωσης, αναγνώστες βιβλίων, εφημερίδων και περιοδικών, καθώς και του Διαδικτύου. Η χρονοδομή που υποβαστάζει τον τρόπο θέασης του κόσμου τούς παροτρύνει στην υιοθέτηση ενεργών κοινωνικών πρακτικών μέσω πολιτικής συμμετοχής, υποστήριξη μη-κυβερνητικών οργανώσεων, πολιτικών κομμάτων και μορφών πολιτικής δράσης όπως διαμαρτυρίες, μπούκοτάζ, διαδηλώσεις και συλλογές υπογραφών. Έχοντας μια λογικοκρατούμενη αντίληψη και την ικανότητα νόησης πιο αφαιρετικών μορφών σκέψης ενδιαφέρονται για τα πολιτικά προγράμματα τα οποία συνιστούν επίσης σημαντικό κριτήριο επιλογής ψήφου (και ενίοτε επικρίνουν τα κόμματα ως φορείς μικροπολιτικής και απολεσθέντων πολιτικών οραμάτων), ενώ συχνά ασπάζονται καινοτόμες «πολιτικές ιδέες» που εμφανίζονται ικανές να παρέξουν «λύσεις» στα ανακύπτοντα κοινωνικά προβλήματα.

Αυτές οι χρονοδομές υποβαστάζουν τον τρόπο λειτουργίας του κράτους, των παραγωγικών και καταναλωτικών δραστηριοτήτων και της αναμικτής ελληνικής κοινωνίας πολιτών. Δεν συνιστούν τις γενετικές απίες συγκρότησης αυτών των κοινωνιακών μορφωμάτων αλλά σημαντικούς αιτιακούς συντελεστές της αναπαραγωγής τους τις τελευταίες δύο δεκαετίες που έχει αυξηθεί η παρουσία και η «συμμετοχή των υπηκόων» στο πολιτικό στερέωμα. Μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τα εμπόδια που τίθενται στις όποιες προσπάθειες εκσυγχρονισμού της ελληνικής κοινωνίας. Κυρίως όμως παρέχουν την αφετηρία εξήγησης για την αναχρονιστική διαιώνιση μιας υστεροφουδαλικής κοιματο-κρατικής διοίκησης προσωποποιημένων σχέσεων κυριαρχίας, καθώς και για τη συντήρηση μιας οικογενειοκρατούμενης μικρο-καπιταλιστικής αγοραίας οικονομίας.

Όσον αφορά το κράτος, η επικράτηση των προμοντέρνων νοοτροπιών συνεισφέρει στην κοινωνική αποδοχή πρακτικών και λειτουργιών («έτσι λειτουργούν τα πράγματα στην Ελλάδα, εμείς θα τ' αλλάξουμε;») που δεν συνάδουν με το μοντέρνο δημοκρατικό κράτος - έθνος. Διαστάσεις αυτής της «δημοκρατικής ελλειμματικότητας» στη λειτουργία του κράτους είναι η ελλιπής θεσμοθέτηση του κράτους δικαίου και το πρόβλημα του μη σεβασμού της νομιμότητας από το ίδιο το κράτος, ο συχνά μη-καθολικός χαρακτήρας του νομοθετίν⁵¹, η απουσία θεσμικής λογοδοσίας και ενδοκρατικά και εξωκρατικά, οι εσωτε-

50. Βέβαια, στο τελεολογικό πλαίσιο του Αυγουστίνου η πορεία αυτή οδηγεί τους χριστιανούς στην κατάσταση της «αιώνιας ευδαιμονίας» (Witt - Hansen 1977, 245), μορφή τελικότητας, που δεν είναι αναγκαιοκρατικά συμφυής με τη φορμαλιστική ανοικτότητα της ατελεύτητης απειρότητας της προόδου που κάλλιστα μπορεί να οδηγήσει μεταξύ άλλων δυνατοτήτων στην «καταστροφική συντέλεια του γήινου κόσμου».

51. Η κοινοπολιτεία «οφείλει να κυβερνά με δημοσιευμένους και καθιερωμένους νόμους, που

ρικές συγκρούσεις και η οργανωτική ασυναρτησία των κρατικών φορέων και υπουργείων, η έλλειψη δημοσιοϋπαλληλικού φρονήματος και ο παραγκωνισμός του ήθους κοινωνικής υποχρέωσης για την εξυπηρέτηση των πολιτών, η ανεπαρκής αποπροσωποποίηση των κρατικών αξιωμάτων από τους κατέχοντες αυτά, η ανυπαρξία καθηκοντολογίου και αξιολογημένων οργανογραμμάτων, τα παγιωμένα κονκλάβια πολιτικής πατρωνίας και η «ιδιωτικοποίηση» τμημάτων του κράτους μέσω προνομιακών «πελατειακών» σχέσεων.

Όσον αφορά τη δομή της οικονομίας, η τυπολογία των χρονοδομών που παρουσία δεν εξαντλεί την γκάμα των χρονοαντιλήψεων που διέπουν τη σφαίρα της παραγωγής. Η διερεύνηση των «παραγωγικών χρονοαντιλήψεων» απαιτεί αφ' ενός μια θεωρία κοινωνικών τάξεων και αφ' ετέρου μια εξέταση των «παραγωγικών σχέσεων» ως προς τις κοινωνικές στάσεις για το τι σημαίνει «μισθός» και «ανταμοιβή»⁵². Εντούτοις, η ελληνική οικονομία εκδηλώνει μια σειρά χαρακτηριστικών που στοιχειοθετούν τη σημαντική εμβέλεια ενός μικρο-εμπορευματικού τρόπου παραγωγής, ενδεικτικού κοινωνικών φάσεων της πρώιμης αστικής μοντερνικότητας, που είναι *δομικά ομόλογος* με τις τρεις από τις τέσσερις προαναφερθείσες χρονοδομές. Αυτά τα χαρακτηριστικά ενυπάρχουν στην εκτεταμένη μικροαστική τάξη (40% και πλέον του ενεργού πληθυσμού, αποτελούμενη από αυταπασχολούμενους, ελεύθερους επαγγελματίες, καταστηματάρχες, βιοτέχνες), στη μεγαλύτερη αγροτική τάξη μικροϊδιοκτητών στην Ε.Ε.⁵³, στο σημαντικό για σύγχρονη οικονομία ποσοστό μη-εκχρηματισμένης ιδιοπαραγωγής, ιδιοπαραγωγή που εν μέρει ενθυλακώνεται στη δυσανάλογα εκτεταμένη «γκρίζα οικονομία και μαύρη αγορά εργασίας», στον κυρίαρχο οικογενειακό χαρακτήρα των επιχειρήσεων⁵⁴, στο μικρό αριθμό απασχολούμενων ανά επιχείρηση που ευνοεί το διαπροσωπικό χαρακτήρα της σχέσης κεφαλαίου - εργασίας⁵⁵. Σημαντικό ρόλο παίζει επίσης ο χαμηλός δείκτης οργανικής σύν-

δεν μπορούν να ποικίλλουν από περίπτωση σε περίπτωση, αλλά είναι ενιαίοι για πλούσιους και φτωχούς, για τον ευνοούμενο της αυλής και τον αγρότη που δουλεύει το άροτρο» (Λοκ 1990, 196).

52. Η κοινωνιολογική έρευνα έχει καταδείξει πως το κοινωνικό πλέγμα χρονοαντιλήψεων συνδιαμόρφωσε την ιστορικοκοινωνική συγκρότηση των εργατικών τάξεων (π.χ. σε Αγγλία και Γερμανία) ώστε να διαφέρουν ριζικά όχι μόνο ως προς το πώς εκλαμβάνονταν η «πώληση της εργατικής δύναμης» (ως «έργο» ή ως «χρόνος»), αλλά και το είδος των συνδικαλιστικών αιτημάτων που απέρρεαν από αυτό. Βλ. Biernacki 1994, 61-94.

53. Υπάρχουν 850.000 αγροτικές ιδιοκτησίες με το 75,9% εξ αυτών να κατέχουν ιδιοκτησίες μικρότερες των πέντε εκταρίων (το 1990), ενώ το συνολικό εργατικό δυναμικό στη γεωργία και στην κτηνοτροφία ανέρχεται σε 1.774.000 (το 1993), εκ των οποίων το 88,7% αφορά την απασχόληση των ιδιοκτητών και μελών της οικογένειάς τους. Βλ. Eurostat 1997, 320, 321, 328, 330 αντιστοίχως.

54. Ανάμεσα στις θεωρούμενες ως μεγάλες επιχειρήσεις όπως αυτές που συγκαταλέγονται στο ελληνικό χρηματιστήριο περιλαμβάνονται αρκετές κατασκευαστικές εταιρείες που, παρά την υιοθέτηση ενός κατάφωρα ευνοϊκού φορολογικού νομοσχεδίου προώθησης των συγχωνεύσεων στον τομέα τους, ελάχιστες εταιρείες επεδίωξαν να επωφεληθούν εξαπτίας της άρνησής τους να εγκαταλείψουν τον οικογενειακό έλεγχο των εταιρειών τους.

55. Το 57% του συνόλου των εργαζομένων στον ιδιωτικό τομέα απασχολείται σε επιχειρήσεις μέχρι εννέα ατόμων, με αναλογία 1,73 εργαζομένους ανά επιχείρηση και 86,5% του συνόλου να απασχολούνται σε μικρομεσαίες επιχειρήσεις με λιγότερους από 250 απασχολούμενους. Eurostat 1997, 366, 368.

θεσης του κεφαλαίου σε παρατεταμένες συνθήκες «πρωτόγονης συσσώρευσης», φάση που εν μέρει συναρτάται με τη μη - ουσιαστική υπαγωγή της ελληνικής εργατικής τάξης στο κεφάλαιο αλλά απλώς την «τυπική υπαγωγή» της⁵⁶ και γι' αυτό έχουν τόση σημασία για την ελληνική κεφαλαιακή συσσώρευση η υπερωριακή απασχόληση και η άντληση απόλυτης υπεραξίας, ενώ επικρατεί αδιαφορία του κεφαλαίου απέναντι στην τεχνολογική καινοτομία και στις εντατικές μορφές εκμετάλλευσης, Τέλος, δεσπίζοντα ρόλο επιτελεί η δυνατότητα αναπαραγωγής του «μεγάλου κεφαλαίου» μέσα από κρατικές προμήθειες και «πελατειακές» αναθέσεις πολιτικού χαρακτήρα παρά εντός οικονομικά ρυθμιζμένων και κεφαλαιοκρατικά συγκροτημένων ανταγωνιστικών αγορών.

Οι δομές αυτές υποβασιάζουν και τον τύπο «εκουγχρονισμού» που ακολουθείται από τις κυβερνητικές ελίτ. Πυρήνας της εξουσιαστικής «κυβερνοτροπίας» είναι η αθεμελίωτη αυτοαναγόρευση της σε φορέα εκουγχρονισμού της κοινωνίας. Το «εκουγχρονιστικό μέτρο» είναι η άνευ μέτρων και σταθμών «σύγκριση» με τις τωρινές αναπτυγμένες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Η εκουγχρονιστική ρητορική έχει αναδείξει ως κριτήριο εκουγχρονισμού την εισαγωγή τεχνολογίας με τη μορφή διάχυσης ηλεκτρονικών υπολογιστών στους κρατικούς οργανισμούς, τα μεγάλοπνοα προγράμματα μηχανοργάνωσης ανατεθειμένα και αυτά στον «εθνικό προμηθευτή», την υποστήριξη υιοθέτησης νέων τεχνολογιών και multimedia στους κρατικούς φορείς και τις επιχειρήσεις και εν γένει την προώθηση της «κοινωνίας της πληροφορίας». Η λογική αυτού του κοινωνικοπολιτικού προτάγματος αναδίδει ένα *τεχνοφетиχισμό* που πιστεύει ότι έτσι «απελευθερώνει» την κοινωνία από τους καταναγκασμούς και εξαρτήσεις του παρελθόντος επιφέροντας *αυτόματα την πρόοδο*, χωρίς γνώση του κοινωνικού σχηματισμού και χωρίς επιστημονικό σχεδιασμό των πολιτικών στοχεύσεων. Ο άνευ όρων και προϋποθέσεων τεχνο-εκουγχρονισμός εκλαμβάνεται ως η πανάκεια επίλυσης των αγκυλώσεων και στρεβλώσεων χωρίς τη στοιχειώδη εξέταση της απώδους συνάφειας των μέτρων που λαμβάνονται είτε με τις πολύπτυχες κοινωνικές επιπτώσεις τους, είτε με τη γενικευμένη απροθυμία των κοινωνικών υποκειμένων (που λαμβάνει τις μορφές της αδιαφορίας, της άρνησης κατάρτισης στις τεχνολογίες του σαμποτάζ) να συμπράξουν στην ετερόνομη μεταμόρφωσή τους σε αυτόβουλους χρήστες τεχνολογίας. Στην εκουγχρονιστική κυβερνοτροπία ελλοχεύει μια μεταφυσική κατασκευή του χρόνου, όπου η προτεινόμενη κοινωνική διάχυση της τεχνολογίας διαχωρίζει την κοινωνική πραγματικότητα σ' ένα *πριν* και ένα *μετά*, όπου το *μετά* ταυτίζεται με το εκάστοτε παρόν της υφιστάμενης εξουσιαστικής διακυβέρνησης. Το *πριν* ταυτίζεται με την παρωχημένη Ελλάδα του πάλαι ποτέ και των αντίπαλων πολιτικών παρατάξεων. Από το «εκουγχρονιστικό σχήμα» ελλείπει η έλλογη σκοποθέτηση του μέλλοντος.

56. Το μέγεθος της εργατικής τάξης (σε βιοτεχνία/βιομηχανία) είναι 885.000 εργάτες (το 1996) σε σύνολο εργαζομένων 3,9 εκατομμυρίων. Eurostat 1997, 297, 296. Για τη διάκριση «τυπικής/ουσιαστικής υπαγωγής της εργασίας στο κεφάλαιο», όπου «τυπική υπαγωγή» σημαίνει την πληρωμή μισθών στις εργατικές δυνάμεις από το κεφάλαιο χωρίς όμως το δραστικό μετασχηματισμό της εργασιακής και παραγωγικής διαδικασίας (βιοτεχνική παραγωγή) αφού διαιωνίζεται εν πολλοίς «ο τρόπος εργασίας που αναπτύχθηκε πριν από την ανάδυση των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων». Βλ. Marx 1976, 1021, 1019-1038.

Είναι χαρακτηριστικό ότι όταν ετέθη το «εκσυγχρονιστικό πρόταγμα» υπό αμφισβήτηση στις τελευταίες εθνικές εκλογές του 2000, οι αναφορές του πρωθυπουργού εστίασαν όχι στη σκιαγράφηση του επιδιωκόμενου μέλλοντος και του τι πρέπει να γίνει, αλλά στο πόσο καλύτερα είμαστε *τώρα* σε σχέση με *πριν* από είκοσι χρόνια και πόσο έχει βελτιωθεί η Ελλάδα (στο παρόν) τα τελευταία πενήντα έτη. Κατά τούτο μπορούμε να ονομάσουμε το κυβερνητικό εκσυγχρονιστικό πρόταγμα *αναχρονιστικό εκσυγχρονισμό*, δηλαδή έναν εκσυγχρονισμό σταθερά προσηλωμένο στο παρελθόν σε αέναη αναζήτηση της παροντικής του ταυτότητας.

Βιβλιογραφία

- Adam, Barbara (1990), *Time & Social Theory*, Philadelphia, Temple University Press.
- Aguessy, Honorat (1977), «Sociological Interpretations of Time and Pathology of Time in Developing Countries» στο UNESCO, *Time and the Philosophies: At the crossroads of cultures*, σσ. 93-105, Paris, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Alexander, C. Jeffrey (1998), «Introduction. Civil Society I, II, III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations» στο J. C. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, σσ. 1-19, London, SAGE, Studies in International Sociology 48.
- Askin, F. Yakov (1977), «The Philosophic Concept of Time» στο UNESCO, *Time and the Philosophies*, σσ. 127-139, Paris, United Nations Ed., Sci. and Cul. Org.
- Biernacki, Richard (1994), «Time Cents: The Monetization of the Workday in Comparative Perspective» στο R. Friedland and D. Boden (επιμ.), *NowHere: Space, Time and Modernity*, σσ. 61-94, Berkeley, University of California Press.
- Carey, W. James και J.J. Quirk (1992), «The History of the Future» στο J. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, σσ. 173-200, Λονδίνο, Routledge.
- Cohen, Gaynor (1987), «Introduction: the economy, the family, and the life course» στο G. Cohen (επιμ.), *Social Change and the Life Course*, σσ. 1-32, London, Tavistock Publications.
- Corsten, Michael (1999), «The Time of Generations», *Time & Society*, Vol. 8(2), 249-272.
- Δαρεμάς, Γεώργιος (2000), «Ισχύς και Επικοινωνία: Δομές Διακυβέρνησης του Επικοινωνιακού Συστήματος» στο (επιμ. επιστημ. επιτρ. Ιδρ. Σ. Καράγιωργα), *Δομές και Σχέσεις Εξουσίας στη Σημερινή Ελλάδα*, σσ. 537-549, Αθήνα, έκδ. Επ. Συνεδρίων Ιδρ. Σάκη Καράγιωργα.
- Daremas, Georgios and G. Terzis (2000), «Televisualization of Politics in Greece», *Gazette: International Journal for Communication Studies*, Vol. 62(2), 117-131.
- Eurobarometer (1998), *Public Opinion in the European Union: Report number 48*, (Autumn 1997), Brussels, European Commission.
- Eurostat Yearbook (1997), *A statistical eye on Europe 1986-1996*, Luxemburg, Official Publications of the European Communities.
- Eurostat Yearbook (2002), *Economy and Finance: National Accounts*, σσ. 1-18, www.europa.eu.int/comm/eurostat.
- Filmer, Sir Robert (1991[1680]), «Patriarcha: The Naturall Power of Kings Defended against the Unnatural Liberty of the People», Johann P. Sommerville (επιμ.), *Patriarcha and Other Writings*, σσ. 1-68, Cambridge, UK, Cambridge University Press.

- Gardet, Louis (1977), «The Prophet» στο UNESCO, *Time and the Philosophies*, σσ. 197-209, Paris: UN Ed., Sci. & Cul. Org.
- Habermas, Jurgen (1979), «Moral Development and Ego Identity» στο *Communication and the Evolution of Society*, σσ. 69-94, Boston, Beacon Press.
- Harris, Nigel (2003), «Open borders: a future for Europe, migrants, and world economy», *OpenDemocracy: free thinking for the world*, σσ. 1-6 (12 June), /www.openDemocracy.net.
- Hasnaoui, Ahmed (1977), «Certain Notions of Time in Arab - Muslim Philosophy» στο UNESCO, *Time and the Philosophies*, σσ. 49-79, Paris, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Hegel, G.W.F. (1975[1830]), *Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, 3η διορθωμένη έκδοση, μτφρ. W. Wallace, Oxford, Oxford University Press.
- Herbert, Bob (2003), «Spoils of War», *The New York Times*, 10/04.
- Herzfeld, Michael (1998), *Η Ανθρωπολογία Μέσα Από Τον Καθρέπτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αθήνα, εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, Middlesex, Penguin.
- Hoskins, Andrew (2001), «Mediating Time: The temporal mix of television», *Time & Society*, Vol. 10, (2/3), 213-233.
- Jager, Werner (1962), *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, London, Oxford University Press.
- Karsz, Saul (1977), «Time and its Secret in Latin America» στο UNESCO, *Time and the Philosophies*, σσ. 155-168, Paris, United Nations, Ed., Sci. & Cul. Org.
- Καψωμένος, Ερατοσθένης (2002), «Η Ελληνική Ταινία στην Τηλεόραση και τα Πολιτισμικά της Πρότυπα», *Οπτικοακουστική Κουλτούρα* (1), 15-24.
- Kitromilides, M. Paschalis (1996), «John Locke and the Greek Intellectual Tradition: An Episode in Locke's Reception in South - East Europe» στο G.A.J. Rogers (επιμ.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, σσ. 217-235, Oxford, Clarendon Press.
- Κοκόλης, Ξ.Α. (2003), «Ρουσοφετοκρατία και αντιμοναρχισμός», *Επτά Ημέρες/Καθημερινή*, 30 Μαρτίου.
- Λοκ, Τζων (1990[1690]), *Δεύτερη Πραγματεία Περί Κυβερνήσεως: Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μτφρ. - σχ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα, εκδόσεις Γνώση.
- Marx, Karl (1964[1843]), «Bruno Bauer: DIE JUDENFRAGE» στο *Karl Marx: Early Writings*, (επιμ. & μτφρ.) T.B. Bottomore, σσ. 1-31, New York, McGraw-Hill.
- , (1976[1866?]), «Results of the Immediate Process of Production», παράρτημα στο K. Marx, *Capital*, vol. 1, σσ. 948-1084, Middlesex: Penguin/New Left Review.
- Maslow, A. H. (1954), *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row.
- Ματθίας, Στέφανος (2002), «Σκέψεις για το Κράτος Δικαίου», *Δελτίο της Κίνησης Πολιτών για μια Ανοικτή Κοινωνία* 53 (Δ' Τρίμηνο), 4-7.
- Παπαδοπούλου, Αλίκη (2002), «Τρεις βραχνάδες για τους εργαζόμενους», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 24 Νοεμβρίου.
- Παπαναστασούλης, Β. (2003), «Μεγαλύτερη ζήτηση για αποφοίτους Λυκείου», *Ελευθεροτυπία*, 26 Μαρτίου.
- Pieterse, Nederveen Jan (2000), «Globalization as Hybridization» στο F.J. Lechner και J. Boli (επιμ.), *The Globalization Reader*, σσ. 99-105, Malden, MA, Blackwell Publishers.
- Preston, P.W. (1997), *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*, London, Sage Publications.

- Reis, P. Elisa (1998), «Banfield's Amoral Familism Revisited: Implications of High Inequality Structures for Civil Society» στο J. Alexander (επιμ.), *Real Civil Societies*, σσ. 21-39, London, SAGE Studies in International Sociology 48.
- Sahlins, Marshall (1997), *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας: Μια ανθρωπολογική κριτική της κοινωνιοβιολογίας*, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια.
- Weber, Max (1980), *The Interpretation of Social Reality*, J.E.T. Eldridge (επιμ. & εισ.), New York, Schocken Books.
- Witt - Hansen, Johannes (1977), «The Futurologist» στο UNESCO, *Time and the Philosophies*, σσ. 243-256, Paris, UN Ed., Sci. & Cul. Org.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (2001), *Κριτική Φιλοσοφία και Λογική των Θεσμών: Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο Εστία/Κολλάρου & Σία.