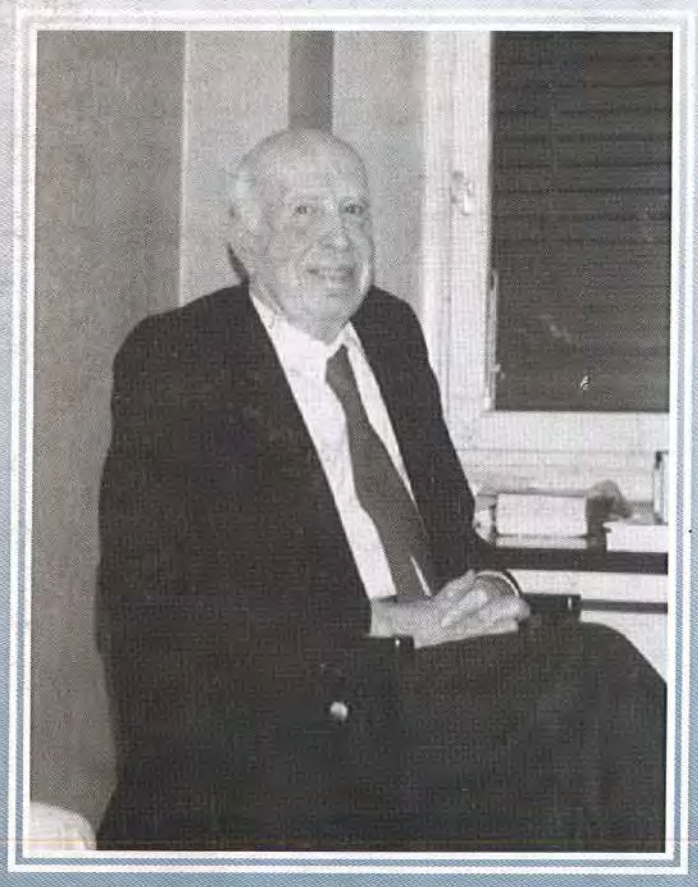
ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Μ.Ν. Ράπτης ή Πάμπλο

Ο τελευταίος επαναστάτης

Τάκης Τζαμαλίκος: Η γεωστρατηγική δυναμική μετά τον ψυχρό πόλεμο

Yves Fricker: Η εργατική τάξη της δεκαετίας του '80

Νίκος Μαραντζίδης: Θρησκεία και πολιτική σε μία αγροτική κοινότητα της Λέσβου

Αλέξανδρος Κόντος: Το ανατολοσλάβικο ιδίωμα και η Ιλλυροσλαβία

Μελέτης Μελετόπουλος: Κριτική της Πολιτικής Ιστορίας του Σπ. Μαρκεζίνη

ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1994-95 • 8ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 1.000

20



Η θυελλώδης και αμφιλεγόμενη ιστορία του μοναρχικού θεσμού στην χώρα μας παρουσιάζεται σ' αυτήν την ιστορική έρευνα του Μελέτη Μελετόπουλου. Γραμμένη με γλαφυρό και μυθιστορηματικό τρόπο, βασίζεται σε ντοκουμέντα και αδιάσειστα στοιχεία και χαρακτηρίζεται από αντικειμενικότητα και ψύχραιμη κρίση. Επισημαίνεται εντούτοις όχι μόνον η καίρια συμβολή της πρώην δυναστείας των Γλύξμπουργκ στην αποσταθεροποίηση των δημοκρατικών θεσμών, αλλά ο καθοριστικά αρνητικός της ρόλος στην εξέλιξη του εθνικού μας προβλήματος. Η ανακοπή του εκσυγχρονιστικού προγράμματος του Χ. Τρικούπη από τον Γεώργιο Α', η καταστροφική πολιτική του Κωνσταντίνου Α' που οδήγησε την Ελλάδα στον Εθνικό Διχασμό και στην Μικρασιατική Καταστροφή, η κατάλυση της Δημοκρατίας και η επιβολή φασιστικού καθεστώτος από τον Γεώργιο Β', οι αυθαιρεσίες του Παύλου και ο αλαζονικός απολυταρχισμός της Φρειδερίκης, τέλος οι ολέθριες αντισυνταγματικές παρεμβάσεις του Κωνσταντίνου Β' που προκάλεσαν την Αποστασία και την Απριλιανή Δικτατορία είναι μερικά από τα θέματα που εξετάζονται στο βιβλίο. Η δυναστεία, τοποτηρητής αλλοτρίων συμφερόντων, αντιμετωπίζοντας τους Έλληνες ως ιθαγενείς και έθνος δευτέρας κατηγορίας, συνέδεσε πάντα τις αναχωρήσεις της και τις επιστροφές της στην χώρα μας με εθνικές καταστροφές και όχι με την λαϊκή βούληση. Η ιστορική αυτή μελέτη συμπληρώνεται από μία θεωρητική συζήτηση σχετικά με τον μοναρχικό θεσμό, όπου τα επιχειρήματα υπέρ της Δημοκρατίας δεν αναπτύσσουν μόνον ο Αλέξανδρος Παπαναστασίου, ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και ο Γεώργιος Παπανδρέου –και οι τρεις εξαίσιοι υποστηρικτές της Δημοκρατίας– αλλά παραδόξως και ο ίδιος ο απολογητής της Μοναρχίας Π. Πιπινέλης. Το έργο αποσκοπεί όχι μόνον σε μια έγκυρη βιβλιογραφική κάλυψη του θέματος αλλά και στον συνεχή πολιτειακό προβληματισμό των νεωτέρων γενεών, που δεν έζησαν από κοντά τα πάθη του ελληνικού εικοστού αιώνα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 20

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

8ος ΧΡΟΝΟΣ ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1994-95 ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΔΡΧ. 1.000

ISSN 1105-8099

Διεύθυνση
Δρ. **Μελέτης Η. Μελετόπουλος**
Αρχισυντάκτης
Γιώργος Τριάντης,
Αγίας Λαύρας 34, Περισσός, 14233, Αθήνα
Τηλ.: 2794361
Βοηθοί Αρχισυντάκτες
Δημήτρης Κουτσονίκας
Γιάννης Μαθιουδάκης
Σύνταξη
Χρήστος Βρούστης, νομικός
Γρηγόρης Κάτσας, δρ. κοινωνιολογίας
Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος
Αθηνά Λιάπη, δρ. κοινωνιολογίας
Νίκος Μαραντζίδης, κοινωνιολόγος
Ζαχαρίας Παληός, επίκουρος καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Φιλοσοφικό Τμήμα Πανεπιστημίου Κρήτης
Γιάννης Παπαδόπουλος, τακτικός καθηγητής πολιτικής επιστήμης Πανεπιστημίου Λωζάννης
Αλέξανδρος Σιαπκαράς, σύμβουλος Πρυτανείας στον Τομέα Κατάρτισης του Ε.Μ.Π.
Ηλίας Τεμπέλης, δρ. φιλοσοφίας
Δημήτρης Τσατσούλης, κοινωνιολόγος, σημειολόγος
Βασίλης Φιοραβάντες, δρ. φιλοσοφίας της τέχνης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου
Νικόλας Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
Υπεύθυνος Βιβλιοκριτικής-Βιβλιοπαρουσίασης
Δημήτρης Τσατσούλης
Διορθώσεις - Επιμέλεια
Γιάννης Μαθιουδάκης
Διαφημίσεις
Δημήτρης Κουτσονίκας
Τηλ.: 2870458
Συνδρομές-Παλαιά Τεύχη
Νίκος Κοψιδάς
Τηλ.: 8613890
Γραφεία
Καλλιγά 5, Φιλοθέη, 15237, Αθήνα
Τηλ.: 6812723
Ηλεκτρονική σελιδοποίηση:
Ν. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ ΚΑΙ ΣΙΑ ΕΠΕ
Μάγερ 11, 10438, Αθήνα
Τηλ: 5244555 - 5221792 - 5225479
Fax: 5243345

Περιεχόμενα

Από την Σύνταξη 3

Σπύρος Κουτρούλης: Ένας επαναστάτης στον καιρό μας: Μ.Ν. Ράπτης ή Πάμπλο 5

Ο Σ. Φρόυντ απέναντι στην βία και στον πόλεμο: ένα κείμενο του *Μ.Ν. Ράπτη* 6

Συνέντευξη του *Μ.Ν. Ράπτη* 9

Τάκης Τζαμαλίκος: Η γεωστρατηγική δυναμική μετά τον ψυχρό πόλεμο 19

Yves Fricker: Η εργατική τάξη της δεκαετίας του '80 28

Νίκος Μαραντζίδης: Το θρησκευτικό μέσα στο πολιτικό – θρησκεία και πολιτική σε μία αγροτική κοινότητα της Λέσβου 36

Αλέξανδρος Κόντος: Το ανατολοσλάβικο ιδίωμα και η Ιλλυροσλαβία 45

Χάρης Ναξάκης: Οι νέες τεχνογραφειοκρατικές ελίτ στην μεταβιομηχανική κοινωνία και τα νέα χαρακτηριστικά των κυριαρχούμενων τάξεων 49

Ξενοφών Κοντιάδης: Οι νέες ρυθμίσεις προστασίας του δικαιώματος στην υγεία – συνταγματική αξιολόγηση με άξονες τη φιλελεύθερη και την κοινωνική αντίληψη για την υγεία 56

Jacky Pruneddy: Η απειλή της τηλεόρασης – γοητεία, αλλοτρίωση, «εκ-πολιτισμός» 70

Σκεύος Παπαϊωάννου: Κοινωνική εργασία – παιδαγωγική και αναπαραγωγή 79

Βασίλης Φιοραβάντες: Πολιτιστική πολιτική – στοιχεία ενός σύγχρονου και κριτικού σχεδίου 96

Βιβλιοφορίες: γράφουν: Νικόλας Σεβαστάκης, Νικόλας Χρηστάκης, Στέλλα Φρυδά, Γιώργος Τριάντης, Μελέτης Η. Μελετόπουλος και ο Δημήτρης Τσατσούλης 105

Η Νέα Κοινωνιολογία κυκλοφορεί κάθε τρεις μήνες στα βιβλιοπωλεία και στα περίπτερα. Αποστέλλεται κατ' οίκον στους συνδρομητές. Τιμή τεύχους: 1.000 δρχ. Τιμή ετήσιας συνδρομής (4 τεύχη): 3.500 δρχ. Τιμή ετήσιας φοιτητικής συνδρομής: 2.500 δρχ. Ιδρύματα, Οργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιά τεύχη διατίθενται στα γραφεία του περιοδικού και στον εκδοτικό οίκο. Η Νέα Κοινωνιολογία δέχεται άρθρα, εργασίες κλπ. Οι δημοσιευόμενες απόψεις εκφράζουν αποκλειστικά τους συγγραφείς τους, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι γι' αυτές. Δημοσιεύεται κάθε ευπρεπής επιστολή που λαμβάνει το περιοδικό. Χειρόγραφα δεν επιστρέφονται. Απαγορεύεται η αναδημοσίευση της ύλης ή μέρους της, καθώς και κάθε γραπτή, ραδιοφωνική, τηλεοπτική ή άλλη αναπαραγωγή της, χωρίς τη γραπτή άδεια της Διευθύνσεως.

Τα αποστελλόμενα στην Νέα Κοινωνιολογία άρθρα οφείλουν να είναι αδημοσίευτα, πρωτότυπα, επιστημονικά, ευπρεπή και συντεταγμένα σε ορθά ελληνικά. Αποκλείονται κείμενα που πολιτικολογούν άμεσα ή έμμεσα και προσπαθούν να προωθήσουν με οιονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ή ομαδικά συμφέροντα. Οι στήλες του περιοδικού είναι ανοικτές σε όλα τα ρεύματα των ιδεών. Ο πλουραλισμός είναι η μόνη «γραμμή» του. Το περιοδικό αυτό αποτελεί ελεύθερο βήμα διαλόγου και δεν έχει επιστημονικές, επιστημολογικές ή άλλες προκαταλήψεις. Οι εργασίες απαραιτήτως πρέπει να υποβάλλονται δακτυλογραφημένες σε διπλό διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρίς την περίληψη, τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία, σε τρία αντίτυπα. Τα άρθρα αποστέλλονται στη Γραμματεία της Επιστημονικής Επιτροπής.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Η εργασία πρέπει να έχει:

1. **Σελίδα τίτλου,** με τον τίτλο της εργασίας (μέχρι 15 λέξεις) και τα ονόματα των συγγραφέων. Να σημειώνεται ο υπεύθυνος αλληλογραφίας και η διεύθυνση και τηλέφωνό του. Να δίνεται ένα πολύ σύντομο βιογραφικό σημείωμα του (των) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Η περίληψη δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 200 λέξεις. Ανακεφαλαιώνει τον (τούς) στόχο (-ους) της εργασίας, τη μέθοδο, τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά.** Μετάφραση της ελληνικής περίληψης στα αγγλικά ή γαλλικά.
4. Το **κείμενο** της εργασίας με κατάλληλο χωρισμό σε διάφορα «κεφάλαια» και υποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικές παραπομπές** και **βιβλιογραφία** με ένα αποδεκτό σύστημα, για παράδειγμα το σύστημα ASA.

Υπόδειγμα παραπομπών (μέσα στο κείμενο).
(Robertson, 1988, p. 191).
Υποδείγματα βιβλιογραφίας.
Robertson, Ian. 1988. **Sociology.** New York: Worth Publishers.
Neushouser, Kevin. 1992. "Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise". **American Sociological Review** 57:117-135.
Kourvetaris, George. 1976. "The Greek American Family". In **Ethnic Families in America.** Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.

6. **Υποσημειώσεις** σε αριθμητική σειρά, με διπλά διαστήματα, σε ξεχωριστό τμήμα (με τίτλο «Υποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες και σχήματα** σε ξεχωριστή σελίδα το καθένα, με διαδοχική αρίθμηση και σύντομη επεξήγηση. Σχήματα με σινική μελάνη.

Η Νέα Κοινωνιολογία συνεργάζεται με τις εξής ξένες έγκυρες επιστημονικές επιθεωρήσεις (σε αλφαβητική σειρά):

1) **American Sociological Association.**
2) **European Journal of Sociology.**
3) **International Sociological Association.**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τα αποστελλόμενα άρθρα κρίνονται από επιστημονική επιτροπή, σύμφωνα με το διεθνώς καθιερωμένο «blind system».

Γραμματεία Επιστημονικής Επιτροπής: Ηλίας Τεμπέλης - Κυδωνιών 106-112, 16231, Αθήνα, τηλ. 7640150

ΑΠΟ ΤΗΝ ΣΥΝΤΑΞΗ

Τα έντυπα καλόν είναι να προβαίνουν ενίοτε σε αυτοκριτική. Τα ιωβηλαία άλλωστε προσφέρονται για αποτιμήσεις και μελλοντικούς σχεδιασμούς.

Στην επέτειο των επτά χρόνων της (1988-1995) η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ είναι σε θέση να επισημάνει τις αδυναμίες της μακράς για τα ελληνικά πνευματικά δεδομένα πορείας της, ακριβώς διότι αισθάνεται δυνατή και επιτυχημένη. Διότι επεβίωσε και παγιώθηκε κυκλοφοριακά, εκεί που τα περισσότερα περιοδικά επιστήμης και στοχασμού κλείνουν ή φυτοζωούν. Διότι καταξιώθηκε στον χώρο της σκέψης, με αποτέλεσμα οι στήλες της να φιλοξενούν κείμενα διακεκριμένων στοχαστών όχι μόνον ελληνικής εμβελείας. Διότι η γραμματεία της δέχεται καταιγισμό άρθρων προς δημοσίευση. Διότι επέτυχε να μην εγκλωβισθεί σε καμμία ιδεολογικο-πολιτική ταμπέλα. Διότι συγκροτήθηκε οργανωτικά κατά τρόπο άρτιο, με πολυπληθή ομάδα, και μάλιστα σε εθελοντική και ανιδιοτελή βάση.

Παρά ταύτα, η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ βρίσκεται διαρκώς στην αναζήτηση μιας καλύτερης ποιότητας στα κείμενα που δημοσιεύει. Συνεντεύξεις, αφιερώματα, μεταφράσεις συγκαλύπτουν αλλά δεν θεραπεύουν την σπάνιδα ουσιαστικού και ρηξικέλευθου επιστημονικού λόγου. Η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ δεν κατόρθωσε να εντοπίσει και να αξιοποιήσει τις πιθανές μήτρες ποιοτικής σκέψης, μέσα σε μία ηθικά και πνευματικά παρηκμασμένη κοινωνία.

Πιστή στην ελεύθερη διακίνηση των ιδεών, αντίθετη στην οιαδήποτε γραμμή, η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ θα ήθελε παρά ταύτα να συντελέσει στην διαμόρφωση κάποιου ρεύματος ανανέωσης της ελληνικής κοινωνιολογίας και επιστημολογίας. Η πολυδιάσπαση, ο ατομοκεντρισμός και η προχειρότητα που χαρακτηρίζουν την διεξαγωγή της έρευνας στην Ελλάδα εξουδέρωσαν κάθε τέτοια προοπτική.

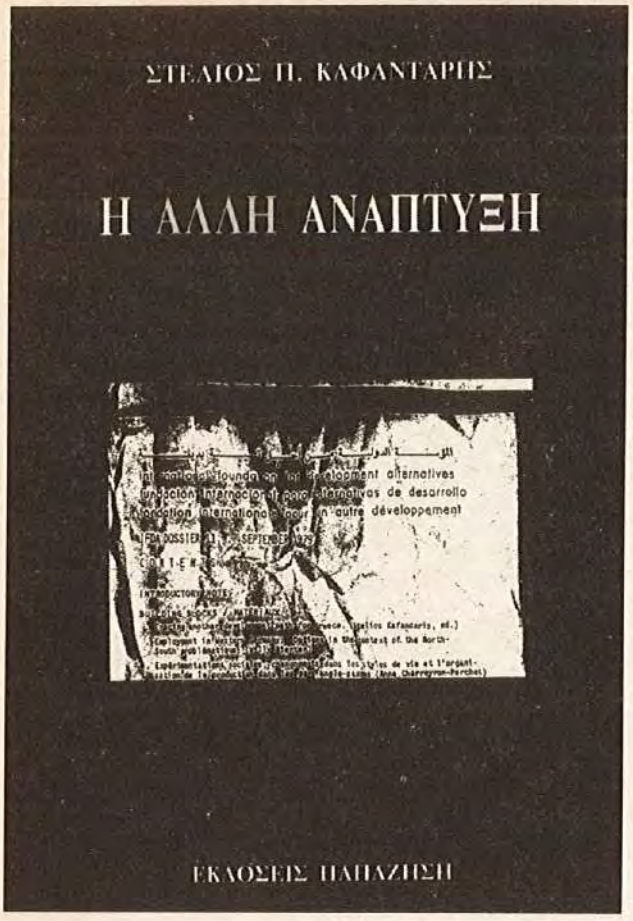
Υπάρχουν φυσικά και κάποια τεχνικά προβλήματα: καθυστερήσεις κυκλοφορίας, τυπογραφικές ατέλειες, προβλήματα στην διανομή οφείλονται τόσο στον ανθρώπινο παράγοντα όσο και στη γενική κοινωνική παραλυσία. Είναι πιο εύκολο να δοθούν υποσχέσεις βελτίωσης σ' αυτούς τους τομείς.

Η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ είναι προϊόν όχι μισθωτής εργασίας, νέων πάντως ανθρώπων με ενθουσιασμό, πίστη στις δυνατότητες της πατρίδας μας, αρκετό ιδεαλισμό αλλά και απόλυτη συναίσθηση της καθημερινής πραγματικότητας. Νέοι άνθρωποι, φοιτητές, φαντάροι, δάσκαλοι και άλλοι, δουλεύουν αποκτώντας μόνοι τους πείρα, μαθαίνουν το κασέ και το μοντάζ, τις διορθώσεις, τις αντιπαραβολές κι όλες τις άχαρες δουλειές ενός περιοδικού, ξοδεύοντας χωρίς ορατό –με τα ευδαιμονιστικά δεδομένα της εποχής μας– αντάλλαγμα τον ελεύθερο χρόνο τους. Στις συναντήσεις της συντακτικής επιτροπής διαφωνούν, κρίνουν και κατακρίνουν, θυμώνουν ή γελούν και στο τέλος συνθέτουν τους εαυτούς τους σε μια κοινή ορμή. Στο βάθος του θολού ορίζοντα όλοι διακρίνουν μιαν άλλη Ελλάδα, πολιτιστικά ηγέτιδα και οικουμενική κι έναν άλλο κόσμο, όπου η παγκόσμια ιεραρχία θα συγκροτείται με κατηγορίες πνευματικής ποιότητος.

Στον μεσοπολεμικό διανοούμενο Ηρακλή Αποστολίδη, που άφησε ως παρακαταθήκη σε κάθε ουτοπική νεανική παρέα που θέλει «να φτιάξει περιοδικό» την φράση «το περιοδικό τρώει άνθρωπο», η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ αντιτείνει την δικιά της εμπειρία: το περιοδικό τρώει άνθρωπο. Όταν δεν τον τρώει, τον κάνει δυνατότερο. Το περιοδικό φτιάχνει άνθρωπο, φτιάχνει ανθρώπους. Συγκροτεί ασαφείς προθέσεις σε διαμορφωμένες συνειδήσεις. Δομεί τις παρέες σε ομάδες εργασίας. Εκπαιδεύει στην εργασία και στην συνεργασία. Εισάγει στην ευθύνη. Προετοιμάζει για την υπεύθυνη κοινωνική συμμετοχή.

Έτσι, σήμερα δεν μένει παρά να επιβεβαιώσουμε ότι το κέφι μας παραμένει αμείωτο, η δημιουργική πνοή ζωντανή και οι προθέσεις μας να υπάρξουμε μακροπρόθεσμα, αφού πετύχαμε να υπάρχουμε μεσοπρόθεσμα – το ίδιο φλογερές, στο πέρασμα του χρόνου.

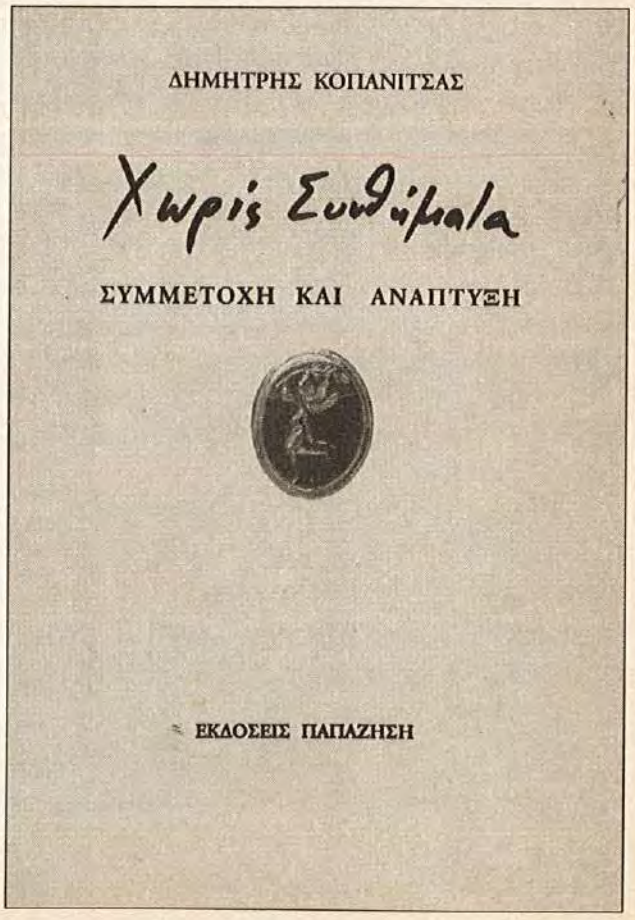
Η ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ αποτίει τον οφειλόμενο φόρο τιμής στον αποδημήσαντα Νικόλαο Μαυρομάτη (1923-1994), ιδρυτή της ομώνυμης εταιρίας και του περιοδικού «Τεχνική Εκλογή», άνθρωπο πνευματικό, γενναιόδωρο, ευπατρίδη, ο οποίος συμπαραστάθηκε με πατρική στοργή στα πρώτα βήματα του περιοδικού και έθεσε στην διάθεσή του τις αξεπέραστες τεχνικές και καλλιτεχνικές του γνώσεις.



Συνοπτικές οδηγίες χρήσης

Το βιβλίο αυτό δεν είναι εγχειρίδιο. Περιλαμβάνει κείμενα που γράφτηκαν κατά την τελευταία εικοσαετία γύρω από το ζήτημα της ανάπτυξης του τόπου.
Τα κείμενα είναι αυτοτελή και διαβάζονται κατά βούληση, ακόμα και το ευρετήριο. Η διάταξη του υλικού δεν είναι δεσμευτική εκτός ίσως της εισαγωγής που αιτιολογεί την έκδοση. Ο πίνακας περιεχομένων σημειώνει τα βιβλιογραφικά στοιχεία των κειμένων και βοηθά στην αναγνώριση της δομής της συλλογής. Ο αναγνώστης μπορεί να αντισταθεί στον πρόλογο του Θανάση Βαλτινού καθόσον ελέγχεται μεροληπτικός.
Για την κατανόηση των κειμένων δεν χρειάζονται ειδικές γνώσεις· ενδεχομένως απαιτείται ως κίνητρο η επιθυμία προβληματισμού με τα κοινά.
Παρά τον επεξηγηματικό υπότιτλο το βιβλίο δεν οδηγεί σε ασκήσεις πλην αυτής της υπομονής.

Τα απώτερα ερωτήματα που πολλούς από μας ενδιαφέρουν είναι:
– Πώς θα συνδυασθεί η οικονομική και πολιτική δημοκρατία με την οικονομική ανάπτυξη. Μια δημοκρατία αμεσότερη και αποκεντρωμένη.
– Πώς η προσπάθεια σταθεροποίησης δεν θα εμποδίζει την ανάπτυξη.
– Πώς η ανταγωνιστικότητα των εγχωρίων επιχειρήσεων θ' ανθέξει στην ανοικτή οικονομία, που εκτός των άλλων την υπαγορεύει η γεωπολιτική θέσις της Ελλάδας, ο έξω Ελληνισμός, οι πολλαπλές σχέσεις με το εξωτερικό και η προαιώνια παράδοσις και τάσις που έχουμε ν' αναπτύσσουμε τέτοιες σχέσεις.
Τα δοκίμια που ακολουθούν αναφέρονται σ' ένα ενδιάμεσο χώρο καθημερινών και άλλων πεζών αποφάσεων και σχέσεων, όπου υπό την πίεση των αναγκών η οικονομία και η πολιτική συμπλέκονται, άλλοτε εμφανώς και άλλοτε υπό κάλυμμα τεχνοκρατικό, και επηρεάζουν περισσότερο απ' ό,τι γίνεται φανερό το μέλλον της πολιτείας. Κάνω σχετικώς μερικές σκέψεις και αποτολμώ ορισμένες σκέψεις και προτάσεις. Όλα υπόκεινται σε συζήτηση και αμφισβήτηση, εφ' όσον πρόκειται απλώς περί μέσων για την επιδίωξη ενός κοινού σκοπού.



ΜΙΧΑΛΗΣ ΡΑΠΤΗΣ-ΠΑΜΠΛΟ

Ένας επαναστάτης στον καιρό μας

«Δε θα αφήσουμε όμως τη νοικοκυροσύνη να καταχτήσει ολόκληρη την ελληνική νιότη. Άλλοι άνθρωποι που διευθύνουν χρειάζονται πολλούς νοικοκυραίους εμείς χρειαζόμαστε μερικές ταραγμένες ψυχές. Μα την αλήθεια, δε βλέπουμε σε τι θα χρησιμεύσει αυτός ο τόπος, αν πρόκειται να σβήσουν ολότελα το θείον πυρ».

Γ. Θεοτοκάς: «Ελεύθερο πνεύμα» 1929

Ο Μιχάλης Ράπτης-Πάμπλο και η αγαπημένη του συντρόφισσα Έλλη Δυοβουνιώτη μάς δέχθηκαν στο φιλόξενο χώρο τους μια περιπετειώδη βραδυά του Οκτώβρη, όπου ο αττικός ουρανός θυμωμένος δεν σταματούσε να ρίχνει τις βροντές του στο αμαρτωλό κλεινόν άστυ.

Συναντήσαμε έναν γνήσιο κοινωνικό επαναστάτη, φτιαγμένο μ' ένα δυνατό πολύτιμο υλικό, που όσο πάει και σπανίζει στην εποχή μας. Είδαμε μια καταυγάζουσα σοφία, μιαν ορμήν εφηβική, ένα αποθησαύρισμα εμπειριών. Νοιώσαμε να μας συνεπαίρνει ένας λόγος, που δεν ομιλεί μόνο με την γλώσσα, αλλά με όλο το σώμα και την ύπαρξη. Ο Ράπτης έχει το ύφος του εξαίρετου, του αρχοντάρη, του αριστοκράτη όπως ήταν όλοι οι παλαιότεροι Έλληνες, πριν συντριβούν μέσα στην σύγχρονη βουή (έναν τέτοιο συνάντησα φέτος έκπληκτος στην Σκόπελο, να φτιάχνει με ευαισθησία και λεπτότητα μοναδική ομοιώματα καραβιών). Δωρικός, μειλίχιος θεάται τον κόσμο, με κείνη την βαθύτητα και ηρεμία, που είδε ο ίδιος να ακτινοβολεί η όψη του ηνίοχου των Δελφών.

Όπως κάθε Έλληνας, που έχει χωνέψει έναν πολιτισμό πολυπλόκαμο και πανχρονικό, είναι πλάνητας, απόδημος, οικουμενικός. Ξεκινά από εδώ αλλά μεριμνά για όλο τον κόσμο. Διάβασε τους πρώτους Έλληνες, τον Αναξαγόρα, τον Επίκουρο αλλά διαλέχθηκε κριτικά με τον ουμανισμό, τον διαφωτισμό, τον Μάρξ, τον Φρόυντ. Συνδέει την ορθολογική σκέψη με την ηθική ανύψωση του ατόμου. Έχει στάση σχεδόν ιεραποστολική, για τους ταπεινούς, και τους πιο ταπεινούς από τους ταπεινούς. Διότι σ' αυτούς ανευρίσκει το «πολύτιμο μαργαρίτι», το άνοιγμα της ψυχής και την δική του σωτηρία. Δεν θαυμάζει μεγαλόσχημους ηγέτες, πολιτικούς, στρατιωτικούς ή φιλοσόφους αλλά εκείνους που πελέκησαν με εξαιρετική χάρη την ύπαρξη για να την προσφέρουν ανιδιοτελώς και γενναιόδωρα στον κόσμο. Κι αυτοί είναι και οι πιο πλούσιοι.

Η προσχώρησή του στην κοινωνική επανάσταση επακολουθεί την σκληρή μαθητεία στις αθηναϊκές φτωχογειτονιές του μεσοπολέμου. Εκεί θα βιώσει τον πόνο, τον βαθύτατο πόνο. Έτσι θα αρχίσει την μακρά πορεία του: στο Παρίσι στην ηγεσία, μετά τον Τρότσκι, της Τετάρτης Διεθνούς, στο Αλγέρι στον αντιαποικιακό εθνικό απελευθερωτικό αγώνα με τον Μπεν Μπέλλα αλλά και τον Τσε Γκουεβάρα, στην Χιλή με τον Αλλιέντε.

Ο Ράπτης λαμβάνει πολύ σοβαρά τις ιδέες και τις σκέψεις του. Τούτο είναι πολύ σημαντικό, διότι σήμερα η πολιτική ξέπεσε σε μια τεχνική διευθέτηση, χωρίς οράματα, στόχους χωρίς δηλαδή να λαμβάνει υπόψιν το τι είναι ο άνθρωπος στην πληρότητά του. Παντού κυριαρχεί ο χρηματιστής και ο χρηματοκράτης. Το πολιτικό γίνεται εξάρτημα του οικονομικού, ενώ ο κόσμος βυθίζεται πιο πολύ σε μια βαθιά νύχτα.

Ο Ράπτης, κριτικός μαρξιστής και κριτικός στοχαστής διαβλέπει στην πραγματικότητα της νέας τάξης, να επέρχεται απειλητικά, η βαρβαρότητα, αλλά και κοντά της να αναδύονται οι νέες ελπίδες. Τίποτε δεν έχει χαθεί, τίποτε δεν είναι τελειωμένο. Σκέπτεται την μοίρα του εργάτη. Καταδεικνύει την διεθνή υποκρισία στο δράμα των λαών, όπως είναι οι Κούρδοι ή οι Σέρβοι. Μεριμνά για το μέλλον του ελληνικού τόπου και τοπίου. Διακηρύσσει ότι έχουμε χρέη πολύ σημαντικά απέναντι στον κυπριακό ελληνισμό. Τονίζει ότι θα πρέπει να σεβόμαστε τα δικαιώματα των εθνικών ή θρησκευτικών μειονοτήτων που υπάρχουν στα όρια του ελληνικού κράτους, αλλά επιπρόσθετα να εμπο-



δίσουμε, την απειλούμενη συρρίκνωση του ελληνισμού.

Σήμερα ως κοινωνία βυθιζόμαστε όλο και πιο πολύ στην χαμέρπεια. Η πολιτική γίνεται εμπόρευμα, που πουλιέται ανάμεσα σε απορρυπαντικά και σε πλατιά χαμόγελα ανούσιων δημοσιογράφων. Ο αθλητισμός εκπίπτει από άσκηση σε θέαμα. Η διασκέδαση εξαθλιώνεται μέσα σε bars και πολυτελή κέντρα, όπου αφαιρείται από το ανθρώπινο σώμα κάθε ιερότητα και σέβας. Ο άνθρωπος μετατρέπεται σε άτομο-ιδιώτη (ιδίο) δηλαδή ηλίθιο. Είναι βέβαιο ότι χρειαζόμαστε ένα σήκωμα, μια έγερση.

Ο Ράπτης ήταν και είναι πάντα έτοιμος να δοθεί, και να θυσιαστεί. Καμμιά σύγκριση δεν μπορεί να γίνει με τον εσμό των καιροσκόπων, που συσσωρεύονται στην πολιτική σκηνή, περιμένοντας να δράξουν την μεγάλη ευκαιρία.

Οραματίζεται μιαν δημοκρατία ουσιαστικότερη και βαθύτερη, στοχεύει συνεπώς στην αυτοδιαχείριση. Τίποτε από όλα αυτά δεν μας ξενίζει. Αντιθέτως ήταν μια πραγματικότητα που προέκυψε άμεσα κι όχι σαν θεωρητική επιταγή ή ουτοπία στις κοινότητες των ελλήνων, στο μακροβιότερο πολιτικό μας οργανισμό, που κατέρρευσε μόνο μετά την άκριτη μεταφορά στον τόπο μας των προτύπων του βαυαρικού συγκεντρωτισμού.

Ο Μιχάλης Ράπτης μάς κομίζει τούτο το σημαντικό, πέρα από τις πιθανές διαφωνίες, που μπορούμε να έχουμε σε ορισμένες θεωρητικές τεκμηριώσεις. Η πολιτική δεν μπορεί να είναι αντικείμενο ούτε της τεχνικο-γραφειοκρατίας, ούτε των opinion makers. Σε ορισμένα δε κυρίαρχης σημασίας θέματα η απόφαση του λαού πρέπει να αποτυπώνεται άμεσα και δεσμευτικά. Πώς νοείται για ζητήματα όπως είναι η συμφωνία του Μάαστριχτ, στην Ευρώπη να γίνονται εκτενείς συζητήσεις που κάποτε καταλήγουν σε δημοψηφίσματα και στην Ελλάδα να τακτοποιούνται σε ολιγόωρες συζητήσεις αποκλειστικά μέσα στο κοινοβούλιο; Χρειάζονται οραματισμοί, στόχοι, πλούτος ιδεών, που βλασταίνουν πάνω στην βίωση του ανθρώπινου πόνου.

Η πολιτική καρποφορεί μόνο σ' όσους νοιώσουν πάνω τους την σκληρότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Διαφορετικά εκπίπτει στην ανία, σ' αυτό το γελοίο θέαμα, που σήμερα αντικρύζουμε, δηλαδή το «ληστρικό μπακαλοχρηματιστηριασμόν των πάντων».

Σπύρος Α. Κουτρούλης

*Ο Σ. Φρόυντ απέναντι στη Βία και τον Πόλεμο**

του Μ.Ν. Ράπτη

Ο Αρχαίος Ελληνικός Πολιτισμός, Ιωνικός και Αττικός, χρησιμοποίησε την ορθολογική σκέψη και γνώση, για να προχωρήσει με βάση κυρίως αυτές στην κατανόηση της Φύσης, της Κοινωνίας, του Εαυτού μας. «Νους βασιλεύς» του Αναξαγόρα, ήταν το πιστεύω του. Για ό,τι κενό παρουσίαζε σ' αυτή την πορεία η ορθολογική σκέψη και γνώση οι Αρχαίοι προσέφευγαν στη Μυθολογία, που προσεγγίζει με τον τρόπο της, τον ονειρικό Κόσμο των υπαρξιακών μας προβλημάτων της βιολογικής μας προέλευσης και του σκοτεινού ασυνείδητου της ψυχής μας. Είναι γνωστή η τεράστια σημασία των Μύθων στη γένεση και επεξεργασία της Φροϋντικής Ψυχανάλυσης.

Η ορθολογική σκέψη και γνώση των Αρχαίων ευνοήθηκε από την αισθητική του φυσικού περιβάλλοντος, την ποιότητα του κλίματος, τη συγκέντρωση περιορισμένου πληθυσμού σε πόλεις δημοκρατικά κατά κανόνα διοικούμενες. Απόγειο τέτοιας αλληλεπίδρασης αυτών των παραγόντων υπήρξε το πολιτιστικό «Θαύμα» της Αθήνας κατά το διάστημα της μεγάλης Πενηνταετίας πριν τον Πελοποννησιακό πόλεμο.

Η ιστορική κατάκτηση της ορθολογικής σκέψης και γνώσης διαμέσου περιόδων παλινδρομήσεων σκοταδισμού, βρίσκεται και σήμερα σε κίνδυνο. Αφού με την κατάρρευση του Ανατολικού χώρου και την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας του χρήματος, παρατηρείται μετάβαση σε μακρόχρονη περίοδο, ιδεολογικής σύγχυσης, αναθεώρησης αξιών, εξάπλωσης βαρβαρότητας. Εναντίον τέτοιου κινδύνου απαιτείται σθεναρή υπεράσπιση της ορθολογικής σκέψης και γνώσης, που να συμβαδίζει όμως με την ποιοτική ηθική ανύψωση του ατόμου.

Μετά τους Αρχαίους Έλληνες και όσους σε συνέχεια σε παγκόσμια κλίμακα υπεστήριζαν την ορθολογική σκέψη οι κυριώτεροι σκαπανείς της σκέψης αυτής στους νεώτερους χρόνους, είναι ο Κοπέρνικος που απομυθοποιεί την γεωκεντρική μας αντίληψη του Σύ-

** Το κείμενο σε πληρέστερη και πιο εκτεταμένη μορφή εκφωνήθηκε στο Ευρωπαϊκό Κέντρο Δελφών, σε συνέδριο που διοργανώθηκε από κοινού από τον Δήμο Διστόμου και το Ευρωπαϊκό Κέντρο Δελφών 18-19-20 Αυγούστου 1994.*

μπαντος, ο Ντάρβιντιου που απομυθοποιεί τη βιολογική μας καταγωγή και εξέλιξη, ο Μαρξ που απομυθοποιεί το κοινωνικό μας είναι και γίγνεσθαι, ο Φρόυντ που απομυθοποιεί το σκοτεινό κόσμο της «ψυχής» μας.

Θα σταθώ ιδιαίτερα στο Φρόυντ, παράδειγμα συνέπειας σκέψης και πράξης, παράδειγμα κατάκτησης ενός πολιτιστικού «υπερεγώ» που κατόρθωσε σε μεγάλο βαθμό να επιβληθεί στις πρωτόγονες βιολογικές μας ορμές και να συμπεριφερθεί ορθολογικά απέναντι στην κοινωνία των «άλλων» και απέναντι στον εαυτό του.

Ο Φρόυντ, άνθρωπος του 19ου αιώνα έτρεφε βαθιά πίστη στην ορθολογική επιστημονική σκέψη, αποφασιστικά εναντίον κάθε μεταφυσικής δοξασίας, κάθε σκοταδιστικής περιπέτειας και παραπλάνησης. Ίσως μάλιστα σε βαθμό που να θεωρηθεί η σκέψη του ενίοτε κάπως ακραία υλιστική και μηχανική.

Οπωσδήποτε ο Φρόυντ είχε την πεποίθηση πως ο δρόμος που άνοιξε στα άδυτα της ψυχής μας, στηρίζονταν σε αυστηρή κλινική παρατήρηση, σε τεκμηριωμένα πειραματικά υλικά όπως για κάθε σοβαρή επιστήμη. Αν και δεν πρόκειται για τη μαθηματική ακρίβεια που διακρίνει τις λεγόμενες θετικές επιστήμες, αλλά για τομέα σχετιζόμενο με ό,τι απωθημένο, ασυνείδητο, διακρίνει την ψυχική ζωή του ανθρώπου.

Έρχομαι τώρα στο κύριο θέμα της εισήγησής μου, που αφορά πώς ο Φρόυντ σε μια ορισμένη εποχή της ζωής του, και ενώ ήδη έχει μπει στο δρόμο των βασικών του ανακαλύψεων, αντιμετωπίζει ζητήματα σχετικά με τη Βία και τον Πόλεμο.

Ζητήματα που αναγκαστικά τον οδηγούν να σκεφθεί βαθύτερα το θάνατο, και ιδιαίτερα τον προερχόμενο όταν οι άνθρωποι τόσο συχνά εμπλέκονται σε διαδικασίες αλλόφρονης αλληλοεξόντωσής τους, όπως είναι οι Πόλεμοι.

Όταν ξεσπά ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος στην αρχή ο Φρόυντ παρασύρεται και αυτός από το κύμα του πατριωτισμού που συνεπαίρνει στο γερμανικό χώρο κορυφαίους διανοούμενους και συγγραφείς της εποχής όπως ο Rilke, ο Thomas Mann, ο Stefan Zweig και άλλοι. Το ίδιο βέβαια γίνεται και στο αντίθετο στρατόπεδο των Γάλλων και Άγγλων.

Όμως γρήγορα η αναλυτική κριτική σκέψη του Φρόυντ τον εμποδίζει να καταποντιστεί στο ρεύμα ενός πρωτόγονου «σωβινισμού» ενώ η πατροπαράδοτη αγγλοφιλία του, ενίσχυσε τις αντιδράσεις του προς την ίδια κατεύθυνση. Όταν η φρίκη του Πολέμου μεγαλώνει, ο Φρόυντ ολοένα και περισσότερο αντιμετωπίζει κριτικά την «τρομακτική» όπως την αποκαλεί ομαδική ψύχωση του πολέμου και μένει βαθύτατα προβληματισμένος από τη συμπεριφορά του ανθρώπου στον πόλεμο.

Μάρτυς των γεγονότων του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, όσο αργότερα και της ανόδου του Φασισμού, ο Φρόυντ δεν παύει έως το θάνατό του το Σεπτέμβρη του 1939 στο Λονδίνο να εμβαθύνει το θέμα της βίας και του πολέμου, καταδικάζοντας ολοένα πιο απερίφραστα, πιο αποφασιστικά την απολύτως απογοητευτική αυτή συμπεριφορά του ανθρώπου. Προσπαθεί βέβαια να την εξηγήσει «ψυχαναλυτικά» στα διαδοχικά έργα που αφιέρωσε στα θέματα αυτά, και που προκάλεσαν ατέρμονες συζητήσεις που εξακολουθούν και σήμερα. Ο Φρόυντ υποστήριζε πως ο πρωτόγονος άνθρωπος σκότωνε με ευχαρίστηση τον άλλο, ότι προερχόμαστε από μακριά σειρά εκτελεστών των συνανθρώπων μας, ότι η ορμή προς το θάνατο και την αυτοκαταστροφή ελλοχεύει βιολογικά βαθιά μέσα μας, και μόνο χάρη στο πολιτιστικό μας υπερεγώ, το λεγόμενο πολιτισμό μας, και την κουλτούρα μας κατορθώνουμε κάπως να κυριαρχούμε σε τέτοιες ενδόμυχες παροτρύνσεις.

Όμως ο Πόλεμος κατά τον Φρόυντ καθαρά μας «απογυμνώνει» και ξαναεμφανίζει τον πρωτόγονο εαυτό μας, βοηθώντας μας έτσι ίσως στο να αποκτήσουμε μια πιο έντιμη συμπεριφορά, χωρίς μεταφυσικές αυταπάτες, και ευτελείς ηθικολογίες απέναντι στον πραγματικό εαυτό μας και τους άλλους.

Ο πρωτόγονος άνθρωπος σκοτώνει με φανερή ευχαρίστηση τον άλλο, ο «πολιτισμένος» φέρεται το ίδιο στους πολέμους, προσπαθώντας να περισωθεί από το δικό του θάνατο, τελειώνοντας το γρηγορότερο, και χάρη σε οποιοδήποτε τρόπο και μέσο, με το θάνατο του άλλου.

Μπροστά στον κίνδυνο του θανάτου μας, τα ηθικά οποιαδήποτε προσχήματα πέφτουν, και το μόνο που προέχει τη στιγμή της φονικής αναμέτρησης είναι η έγκαιρη εξόντωση του άλλου.

Η άποψη αυτή είναι μια ορισμένη εξήγηση του τρόπου συμπεριφέρεσθαι των Ανθρώπων «εν πολέμω».

Γιατί πώς αλλιώς να εξηγηθεί, διερωτάται ο Φρόυντ, η ομαδική υστερία στην οποία εμπίπτομε, διαπράττοντας πράξεις που όταν βρισκόμαστε υπό συνθήκες λεγόμενες «κανονικές» κυριολεκτικά και δικαιολογημένα ανατριχιάζουμε σα νά 'χουν διαπραχθεί από κάποιον άλλο, άγνωστο στον «κανονικό» εαυτό μας.

Έχει βέβαια βασική σημασία η πραγματική βιολογική, ή κοινωνική αιτία της βίας, της επιθετικότητας και της αυτοκαταστροφής.

Αν δηλαδή, αν αυτό σαν «ορμές» προερχόμενες από το βιολογικό παρελθόν μας διατηρούν δύναμη υπέρτερη εκείνης που μπορεί να αποκτήσει το πολιτιστικό μας «υπερεγώ» το προερχόμενο από την επίδραση που υφίσταται το άτομο από το εξωτερικό κοινωνικό του περιβάλλον. Ότι για μια ολόκληρη περίο-

δο το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, μέσα σ' ένα φυσικό, και εξωτερικό γενικά αντίξοο περιβάλλον, σπρώχνει τον άνθρωπο σε «αυτοάμυνα επίθεση» και διαμορφώνει τέτοια διάθεση, ανεξάρτητα αν αυτό βρίσκεται ήδη οργανικά μέσα του (υπό τη μορφή ακόμα ιδιαιτέρου γονιδίου σε ορισμένα τουλάχιστο άτομα υποστηρίζουν σήμερα ειδικοί της γενετικής) πρέπει να θεωρείται σα λογικά δεδομένο.

Όμως σημασία έχει αν κατάλληλο εξωτερικό, κοινωνικό περιβάλλον μπορεί τελικά ν' αναπτύξει αντίρροπη δύναμη, και να οδηγήσει –αν επίσης κληρονομείται– σε ουσιαστική βελτίωση του ανθρώπου. Όσο για την «ορμή» προς την αυτοκαταστροφή και το Θάνατο, βρίσκει ισχυρό επιχείρημα στην τάση π.χ. του ανθρώπου να μη σταματά σε οποιαδήποτε ανακάλυψη αν και λογικά αντιλαμβάνεται ότι ορισμένες ανακαλύψεις του ενέχουν τη δυνατότητα καταστροφής του Πλανήτη και της Ανθρωπότητας.

Οι διάσημοι φυσικοί π.χ. που στο διάστημα του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, τελικά αποφάσισαν και πραγματοποίησαν την ανακάλυψη και χρησιμοποίηση της ατομικής ενέργειας με τη μορφή της βόμβας δεν ήταν σαν ακατάσχετα να παρασύρονταν στο δαιμονικό παιχνίδι με το θάνατο και την αυτοκαταστροφή;

Δεν τίθεται και σήμερα το ίδιο ζήτημα με την ακόμη εκρηκτικότερη περίπτωση της γενετικής; Σε μια αέναη πάλη «καλού και κακού», «Θεού και Δαίμονα» που χαρακτηρίζει τον Άνθρωπο ο κίνδυνος βρίσκεται στο να συνεχίζεται αβέβαιος ο αγώνας αυτός όσο ιδίως δεν εδραιώνεται μιας ανώτερης μορφής κοινωνική, πολιτική, πολιτιστική δημοκρατία ικανή να επηρεάζει αποφασιστικά το άτομο υποκείμενο στην τάση να ενδίδει κυρίως σε ό,τι ικανοποιεί το ναρκισιστικό του εγώ.

Όπως είναι γνωστό για ένα διάστημα ο Φρόυντ θεωρεί ότι η ισχυρότερη βιολογική μας ορμή στηρίζεται στην αναζήτηση της ευχαρίστησης που σε κύριο βαθμό προέρχεται από τις διάφορες εκδηλώσεις του δυναμικού της libido, της σεξουαλικότητος.

Όμως βαθύτατα επηρεασμένος από όσα παρακολουθεί στο διάστημα της μεγάλης αλληλοσφαγής των ανθρώπων κατά τη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου Πολέμου καθώς και από ατομικά του συμβάντα, το θάνατο συνεργατών και μελών της οικογένειάς του, ο Φρόυντ επικεντρώνει την προσοχή του στην ανάλυση της επιθετικότητας και του θανάτου σαν επίσης βαθύτατες βιολογικές μας παρορμές.

Έτσι π.χ. μιλώντας στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης το 1915 ο Φρόυντ καλεί το ακροατήριό του να εγκύψει στην κτηνωδία και τις δυστυχίες που είχαν κατακλύσει τον πολιτισμένο κόσμο σε Πόλεμο και να παραδεχθεί την ενστικτώδη διάθεση προς το κακό σα μια θεμελιώδη συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης. Δεν είναι βέβαια ο μόνος. Ήδη ο Θουκιδίδης αποδίδει τους πολέμους σε παρόμοια διαστροφή επί τω κακώ της ανθρώπινης φύσης.

Είναι αυτή η αντίληψη εν πολλοίς προερχόμενη από τον πόλεμο που οδηγεί το Φρόυντ να διαπιστώσει και να υποστηρίξει την τόσο πολυσυζητούμενη ακόμα και σήμερα «ορμή προς το θάνατο» σα μηδενιστική, σχεδόν επιθυμητή ολοκλήρωση της ζωής.

Από το 1923 όταν εκδηλώνεται ο καρκίνος του στόματος που ως το τέλος της ζωής του ταλαιπωρεί τόσο δυνατά το Φρόυντ είναι φυσικό ότι το θέμα το σχετιζόμενο με το θάνατο διαλεκτικά συνδεδεμένο με εκείνο του Έρωτα, δημιουργία Ζωής, απασχολεί εντονότερα το Φρόυντ. Όμως είναι σε αυτή την περίοδο της ζωής του από το 1923 έως 1939 που ο Φρόυντ γράφει μερικά από τα πιο σημαντικά έργα του, αναφερόμενα στην κοινωνία και τον πολιτισμό δηλ. το ευρύτερο περιβάλλον μέσα στο οποίο αναπτύσσεται και αντιδρά ο εαυτός μας. Η ολοκλήρωση της γνώσης του εαυτού μας, το πώς λειτουργεί το εγώ μας, οδηγεί το Φρόυντ να εκφραστεί πληρέστερα για την αλληλεπίδραση που υπάρχει ανάμεσα στο άτομο και το ιστορικό, κοινωνικό του περιβάλλον, την κουλτούρα και τον πολιτισμό που αποκτά.

Είναι γνωστή η άποψη του Φρόυντ ότι ο πολιτισμός δρα ως ανασταλτικός φραγμός στις πρωτόγονες βιολογικές ορμές και εναντίον τελικά της πηγαίας ανεμπόδιστης απόλαυσης της ζωής.

Όμως ο Φρόυντ καθόλου δεν παραγνωρίζει την ανάγκη ενός ολοένα και πιο εξελιγμένου «Υπερεγώ» ώστε η κοινωνική συμβίωση των ανθρώπων να μη μεταβάλλεται σε ζούγκλα αφηνόμενη στην άκρατη ικανοποίηση των βιολογικών ορμών του εγώ, του ναρκισισμού, της ηδονής, της επιθετικότητας, της αυτοκαταστροφής.

Η συμπεριφορά του Φρόυντ διαρκώς πιο κατανοητική, πιο ήρεμη, πιο «πολιτισμένη» απέναντι στο ευρύτερο περιβάλον του είναι ταυτόχρονα μια ένδειξη της αποτελεσματικότητας της ψυχανάλυσης στον εαυτό του καθενός μας και της γενικότερης κοινωνικής της σημασίας.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Φρόυντ αντιμετωπίζει τα δεινά του εαυτού του υποκείμενου στη δοκιμασία του καρκίνου, του αμέσου περιβάλλοντος του πληττόμενου διαρκώς από το θάνατο διαδοχικών μελών του και τις κτηνωδίες που χαρακτηρίζουν την άνοδο και επικράτηση του φασισμού στη Γερμανία και την Αυστρία, αποτελεί ένα εξαιρετικό αν όχι μοναδικό παράδειγμα στωικής συμπεριφοράς που κρατά ως τις τελευταίες στιγμές της ζωής του.

Όπως ήδη η πείρα που απέκτησε ο Φρόυντ από τα γεγονότα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, έτσι και εκείνη από την άνοδο του φασισμού επιτείνουν την πε-

ποίθησή του για τον πρωτογονισμό που ελλοχεύει στα κατάβαθα του είναι μας και την επιφανειακότητα του έως τώρα πολιτισμού μας.

Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται ο Φρόυντ έχει αποτελέσει τεράστιες προόδους κατανόησης και κατάκτησης της φύσης, έχει αποκτήσει μάλιστα δυνάμεις χάρη στις επιστημονικές και τεχνολογικές τους επιτεύξεις ικανές να αυτοκαταστρέψουν τον Πλανήτη και την Ανθρωπότητα.

Όμως δεν έχει ακόμα κατορθώσει να αναπτύξει ένα πολιτιστικό Υπερεγώ ικανό να τον ισορροπήσει εσωτερικά χωρίς να αισθάνεται δυστυχής ή σε διαρκή αγωνία και ανασφάλεια. Τέτοιο αποτέλεσμα ξέρουμε διεκήρυσσε ότι επιτυγχάνεται με κατάλληλη φιλοσοφική αγωγή ο μεγάλος Επίκουρος. Με ένα είδος δηλαδή άσκησης της ορθολογικής σκέψης ώστε να επιβάλλεται στις ορμές μας απαλά, παιδαγωγικά, και να μας πείθει πως μπορούμε να ζήσουμε την εφήμερη ζωή μας με σχετική ευχαρίστηση και ιδίως μεγάλη ηρεμία απαλλασσόμενοι από προκαταλήψεις και φόβους από Κύκλωπες και Λαιστρυγόνες ελλοχεύοντες μέσα μας και που όταν η γνώση τούς φωτίσει σα φαντάσματα εξαφανίζονται.

Το ίδιο πιστεύει και ο Φρόυντ, λιγότερο αισιόδοξος οπωσδήποτε από τον Επίκουρο, προστρέχοντας όμως και αυτός στη βαθύτερη ορθολογική γνώση των πραγμάτων, τη μόνη ικανή να μας χαρίσει την ικανοποίηση που μπορούμε να έχουμε από τη ζωή και την αταραξία απέναντι στο θάνατο.

Στην αυγή, όπως τόνισα αρχίζοντας, μιας νέας ιστορικής εποχής όπως αυτή που αναδύεται μετά την κατάρρευση του Ανατολικού χώρου και την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας του χρήματος, εποχής που συνεχιζόμενη ίσως μας βυθίσει σε μεγαλύτερη βαρβαρότητα και σκοταδισμό είναι αναγκαίο να ανατρέχουμε στις προμηθεακές εκείνες προσωπικότητες της ανθρώπινης ιστορίας που θαρραλέα οπλισμένες με ορθολογική σκέψη και βαθιά ουμανιστική παιδεία και κατανόηση στάθηκαν σκαπανείς νέων δρόμων, ικανών να οδηγήσουν σε μια ανώτερη μορφή ανθρώπινης κοινωνίας συμφιλιωτικής του ατόμου και του όλου υποκείμενων και των δυο σε μια κοινή μοίρα. Τέτοια φυσιογνωμία πρέπει να θεωρήσουμε και τον Σ. Φρόυντ.

Συνέντευξη του Μιχ. Ράπτη-Πάμπλο από τη «Νέα Κοινωνιολογία»

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Κύριε Ράπτη κατά κοινή ομολογία είστε σήμερα μία προσωπικότητα με πλούτο εμπειριών, βαθιά γνώση της κοινωνικής ανάλυσης και μεγάλο ηθικό βάρος. Τι σημασία έχει για σας σήμερα η επανάσταση, ποια είναι τα στοιχεία εκείνα που καθορίζουν την φυσιογνωμία του επαναστάτη. Τίθεται το ερώτημα αν ο επαναστάτης ταυτίζει το Ιερό με την πολιτική, αποζητά το απόλυτο στην πολιτική, αποβλέπει σ' έναν παράδεισο που πραγματοποιείται σ' αυτόν εδώ τον κόσμο.*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι μία πολύ σημαντική και πολυσύνθετη ερώτηση. Θα έλεγα τα εξής: ότι, όταν εγώ αναφέρομαι στον όρο επανάσταση, προσθέτω διαρκώς ότι με την επανάσταση δεν θεωρούμε μία κάθοδο των πολιτών, μία εξέγερση με μαχαίρια, σπαθιά και πιστόλια. Πρόκειται για μια ριζική κοινωνικοπολιτική αλλαγή, της οποίας το processo μπορεί να περάσει από διάφορες φάσεις. Η επανάσταση πρέπει να ορίζεται ως το επίτευγμα μιας ριζικής κοινωνικοπολιτικής αλλαγής. Το πώς αρχίζει, πώς εξελίσσεται, πώς νικά ή ηττάται γενικά, είναι μία ολόκληρη πορεία, η οποία και κατά χώρα και καιρό μπορεί να πάρει φάσεις διαφορετικές. Λοιπόν, αυτό για την επανάσταση.

Και επειδή έγινε μία συζήτηση, πολύ πρόσφατα, σε μία εκπομπή του ΤΗΛΕΤΩΡΑ της τηλεόρασης, που ήμουνα εγώ και ο φίλος μου ο Ραφαηλίδης, είχα την ευκαιρία να τονίσω επίσης ότι, κατά τη γνώμη μου, τώρα, στην αρχή μιας νέας ιστορικής εποχής, η οποία εξελίσσεται για την ώρα υπό το σήμα διευρυνόμενης βαρβαρότητας, δυστυχώς (επειδή δεν υπάρχει και το απαιτούμενο, νέο, μαζικό, κοινωνικοπολιτικό υποκείμενο για μία πραγματική επανάσταση), θα 'χουμε να αντιμετωπίσουμε μάλλον εξεγέρσεις και όχι επαναστάσεις.

Άλλο εξέγερση και άλλο επανάσταση. Εξέγερση είναι μία σχεδόν αυθόρμητη έκρηξη των μαζών, αλλά η επανάσταση διακρίνεται από το γεγονός της συνύπαρξης μ' αυτή την εξέγερση μιας, ας πούμε, ηγεσίας και ενός προγράμματος.

Και το κακό σήμερα είναι, νομίζω –και μακάρι να διαψευστώ–, ότι επειδή λείπει αυτό το υποκείμενο, το κοινωνικοπολιτικό υποκείμενο που θα 'παιζε το ρόλο

μιας ηγεσίας (όχι βέβαια με την έννοια της σταλινικής ηγεσίας) και μ' ένα πρόγραμμα, υπάρχει ο κίνδυνος να έχουμε –και θα έχουμε ασφαλώς– άγριες εξεγέρσεις, αλλά δε νομίζω ότι, για ένα ολόκληρο διάστημα, δε θα έχουμε απλώς εξεγέρσεις, αλλά πραγματικά μία επανάσταση με ηγεσία και πρόγραμμα, ώστε να επιτύχει ένα συγκεκριμένο θετικό σκοπό.

Τώρα, εάν ο επαναστάτης ταυτίζει το Ιερό με την πολιτική και αποζητά το απόλυτο στην πολιτική, αποβλέποντας σ' έναν παράδεισο. Ασφαλώς στον επαναστάτη υπάρχει η αναζήτηση, υπαρξιακή ίσως, και φιλοσοφική αναζήτηση ενός απόλυτου. Αλλά ο επαναστάτης επίσης έχει μία συνείδηση ότι, αν το πράγμα πρέπει να τείνει προς ένα απόλυτο, αυτό το απόλυτο ίσως ολοκληρώνεται στην καθολική μελλοντική επί χιλιετηρίδες και εκατοντάδες από χιλιετηρίδες εξέλιξη της ανθρωπότητας. Και δεν αποζητάει να πραγματοποιηθεί αυτό το απόλυτο, το οποίο κατοικεί μέσα του, στο μικρό διάστημα, στη μικρή στιγμή της ζωής του.

Δηλαδή, από την άποψη αυτή, ο επαναστάτης δεν είναι καθόλου ένας ουτοπιστής με την κακή έννοια. Είναι ουτοπιστής από την άποψη ότι αποβλέπει σ' ένα απόλυτο, αλλά ξέρει ότι η προσέγγιση αυτού του απολύτου χρειάζεται πάρα πολύ χρόνο, δεν ολοκληρώνεται ίσως ποτέ και γι' αυτό εκείνο που έχει σημασία είναι η προσέγγιση του απολύτου· η ιστορική πορεία προς το απόλυτο και τον «παράδεισο».

Ο «παράδεισος» είναι ο απώτερος σκοπός, όχι με την έννοια τη θρησκευτική του παραδείσου, αλλά η επιδίωξη μιας ολοένα ανώτερης μορφής κοινωνικής, πολιτικής και πολιτιστικής κατάστασης, η οποία όμως προσεγγίζεται σταδιακά μέσα στην αέναη ροή του ιστορικού χρόνου.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Ο ρώσος Φιλόσοφος Νικολάι Μπερντιάεφ πιστεύει ότι ο λαϊκισμός και ο μηδενισμός των Ρώσων επαναστατών προέρχεται από τον αποκαλυπτισμό, την λατρεία του απείρου, που συναντούμε στην ρώσικη παράδοση. Γράφει: «Δεν ήταν τυχαίο που οι νεαροί ιεροσπουδαστές, τα παιδιά των ιερέων που αποφοιτούσαν από το ορθόδοξο σχολείο, έπαιξαν ένα μεγάλο ρόλο στην ιστορία του μηδενισμού. Ο Ντομπρολιούμπροφ και ο Τσερνιτσέφσκι ήταν παιδιά πρωθιερέων και είχαν σπουδάσει στο ιεροδιδασκαλείο. Οι τάξεις της αριστερής διανόησης αποτελούνταν από λιποτάκτες των εκκλησιαστικών σχολείων».*

Πως αντιμετωπίζετε τις σκέψεις αυτές;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ασφαλώς υπάρχει πολλή δόση αλήθειας σ' αυτά που λέει ο Μπερντιάεφ, αναφερόμενος σ' έναν ορισμένο αριθμό ανθρώπων, οι οποίοι είχανε μία επαναστατική καριέρα. Η ολότητα των επαναστατών δεν μπαίνει στο σχήμα του Μπερντιάεφ, αλλά ένας μεγάλος αριθμός επαναστατών ασφαλώς έχουνε μία κάπως στενή συγγένεια με κάτι το θρησκευτικό και προς το απόλυτο. Αυτό είναι αλήθεια. Εξάλλου νομίζω ότι το είπα ήδη αναφερόμενος προηγούμενα στο θέμα της επανάστασης.

Πρέπει επίσης να πάρει υπόψη του κανείς ότι οι επαναστάτες κάθε απόχρωσης που εμφανίστηκαν στη ρωσική σκηνή, στην πρώην Τσαρική Ρωσία, είναι κάτι το ιδιαίτερο, διαφορετικό με τους επαναστάτες παντού αλλού στον κόσμο. Για πολλούς και διάφορους λόγους, αυτός ο χαρακτήρας της τάσης προς το απόλυτο κάπως θρησκευτικού περιεχομένου είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικός των Ρώσων επαναστατών.

Αλλά εγώ στη ζωή μου γνώρισα επίσης μία κατηγορία επαναστατών προερχόμενων από μία χώρα εντελώς διαφορετική. Γνώρισα πολλά μέλη (και αυτό μπορεί να προκαλέσει και σχόλια σχετικά με το πρόσωπό μου), γνώρισα πολλά μέλη από αυτή την κατάσταση των Baaders στη Γερμανία, στην κηδεία των οποίων πήγε αφενός ο Γλέζος και αφετέρου ο φίλος Κανελλάκης. Πήγαν εκεί στην κηδεία των Baaders όταν είχανε πει ότι αυτοκτόνησαν, μάλλον τους αυτοκτόνησαν. Πάντως αυτοί οι Baader ήτανε πραγματικά καταπληκτικοί από μία άποψη, δηλαδή όχι οι Baader, ο ίδιος ο Baader, αλλά η ομάδα του. Σ' αυτή την ομάδα υπήρχανε πολλά κορίτσια που ήτανε κόρες παστόρων, από πολύ αξιόλογες και αξιοσέβαστες, μικροαστικές γερμανικές οικογένειες παστόρων, με μία άμεμπτη ζωή, ιδίως από άποψη κριτηρίων μικροαστικής νοοτροπίας και συνηθειών. Και ήτανε όντα με μία διάσταση σχεδόν θρησκευτική, ενός θάρρους προσωπικού καταπληκτικού, εθελοντές πραγματικά του θανάτου, όλοι τους και όλες τους. Ξεκινώντας από μία άποψη ότι η Γερμανία, η οποία γνώρισε αυτό το φοβερό φαινόμενο του φασισμού και το οποίο ήτανε η αιτία για να διαπραχθούν εγκλήματα εναντίον της ανθρωπότητας ολόκληρης (μεταξύ των οποίων και η ιστορία των Εβραίων και άλλων), χρειαζότανε μία γενεά η οποία έπρεπε να εξιλεωθεί κάπως απέναντι σ' αυτό το παρελθόν. Και αυτή ήτανε οι Baader.

Δηλαδή το φαινόμενο των Baader στη Γερμανία –όχι πια στη Ρωσία– μπαίνει κατά πολύ σ' αυτά που λέει ο Μπερντιάεφ σχετικά με ένα είδος επαναστατών.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Θεωρείτε ότι υπάρχει μία επαναστατική ηθική στην οποία το εγώ θυσιάζεται στο δέον και το άτομο επιβάλλει αυτοπειθαρχία στον εαυτό του;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η δικιά μου κουλτούρα έχει τα εξής συστατικά: βασικά, σήμερα εξακολουθώ να είμαι ένας κριτικός μαρξιστής. Αλλά θεωρώ ότι στην κουλτούρα μου συνέβαλλαν και συμβάλλουν, στο βαθμό που εξακολουθώ να τα παρακολουθώ αυτά τα πράγματα,

πολλά άλλα στοιχεία.

Δηλαδή νομίζω ότι με επηρέασε πάρα πολύ ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός. Μετά, ασφαλώς με επηρέασε η Αναγέννηση. Μετά, με επηρέασαν οι Γάλλοι Διαφωτιστές του 18ου αιώνα. Μετά, με επηρέασαν διανοητές του 19ου αι., περισσότεροι Γερμανοί, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγω και τον Marx και τον Freud. Από την άποψη αυτή στην κουλτούρα μου υπάρχουνε πολλά στοιχεία επηρεασμένα απ' όλα αυτά τα συστατικά, σε μια διαλεκτική σύνθεση.

Και το λέω αυτό για να αναφερθώ ειδικότερα στον Freud. Θεωρώ, όπως και ο Freud, ότι δυστυχώς ο άνθρωπος είναι μάλλον ένα πολύ εγωιστικό ον, το οποίο αποβλέπει ιδίως στη δικιά του ναρκισσιστική ικανοποίηση και έχει μία τρομερή δυσκολία να βγει από τα τείχη του Εγώ του και να πάει αφιλοκερδώς προς τους άλλους. Αυτό πιστεύω.

Και νομίζω ότι ο μόνος τρόπος για να πάει κάποιος προς τους άλλους είναι πραγματικά η ανάπτυξη του πολιτιστικού Υπερεγώ του. Δηλαδή δια της κουλτούρας του, δια του πολιτισμού του, να κατορθώσει να επιβάλλεται πάνω στις βιολογικές πρωτόγονες ορμές του, οι οποίες τον τείνουν κυρίως προς μία δικιά του προσωπική ευχαρίστηση σ' όλους τους τομείς, και να πάει προς τους άλλους.

Και από την άποψη αυτή, αυτοί που μπαίνουνε στον επαναστατικό γύρο είναι μάλλον άτομα, τα οποία –τουλάχιστον τα περισσότερα– έχουν αυτή τη διάθεση, δηλαδή αντιλαμβάνονται σε ποιο βαθμό ο άνθρωπος είναι ένα εγωιστικό ον, και προσπαθούνε να επιβληθούνε πάνω σ' αυτό το εγωιστικό ον τους, πηγαίνοντας προς τους άλλους και γι' αυτό πολλοί από αυτούς ακολουθούνε το δρόμο τον επαναστατικό.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Μπορεί να υπάρξει ανακαίνιση της κοινωνίας, χωρίς ανακαίνιση του ανθρώπινου προσώπου;*



ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ασφαλώς όχι. Αυτό είναι ένα μεγάλο θέμα, θέλει πολλή ανάλυση. Δηλαδή η άποψη η μαρξιστική, λίγο χοντροκομμένη (και ιδίως όταν επικράτησε ο σταλινισμός, ο οποίος είναι μία τερατώδης παραμόρφωση του αρχέγονου μαρξισμού σ' όλα τα σημεία), ότι η Τάξη και το κόμμα, συνείδηση και πρωτοπορία της τάξης, είναι ικανός παράγοντας για να επιτύχει μία επανάσταση, δεν επιβεβαιώνεται νομίζω από την πείρα που αποκτήσαμε απ' όσα συνέβησαν στον πολύ σημαντικό αυτό αιώνα (εν παρενθέσει, λέω, ο πιο εκπληκτικός αιώνας σ' ολόκληρη την ιστορία της ανθρωπότητας, και από την άποψη ότι η πρόοδος της επιστήμης και της τεχνολογίας γνώρισε, ιδίως στα τελευταία 30 χρόνια, άλματα που δεν τα γνώρισε ποτέ πριν, αλλά ο οποίος επίσης είναι και ο πιο βάρβαρος αιώνας σ' όλη την ιστορία της ανθρωπότητας. Γιατί αν κανείς κάνει το άθροισμα των απωλειών σε ανθρώπινες ζωές από τους πολέμους, τις επαναστάσεις κ.λπ., επίσης καταλογίσει ποιες ήταν οι υλικές θυσίες που έγιναν και ποιες καταστροφές επέφερε η λεγόμενη από την άλλη μεριά και εν μέρει θετική πρόοδος στον πλανήτη, θα φτάσει στο συμπέρασμα ότι αυτός ο αιώνας είναι πράγματι ο πιο βάρβαρος επίσης αιώνας).

Τώρα εγώ θεωρώ ότι η πείρα των επαναστατικών κινήσεων της τάξης, ακόμα και όταν η τάξη έχει ένα πρωτοποριακό κόμμα, το οποίο ορισμένοι το θεωρούν συνείδηση και αναγκαία πρωτοπορία της τάξης, δεν είναι παράγοντες αρκετοί για μία επιτυχή προσέγγιση του σκοπού της επανάστασης.

Η τάξη, όσο είναι μία μάζα, όχι από άτομα αυτοαναπτυσσόμενα και αυτοπροσδιοριζόμενα, έχει μία ποιότητα πολύ ελαττωματική και το ίδιο το κόμμα, αν είναι απλώς άθροισμα μελών και όχι άθροισμα από άτομα αυτοαναπτυσσόμενα, αυτοπροσδιοριζόμενα και ανεξάρτητα εν σχέσει με την κρίση τους, καταλήγει σ' ένα αρνητικό αποτέλεσμα. Επομένως, πρέπει να πούμε, για να είναι πλήρης η εξίσωση της επανάστασης, αν η επανάσταση σημαίνει μια ανώτερη μορφή κοινωνικής, πολιτικής και πολιτιστικής κοινωνίας, χρειάζεται να αποτελείται επίσης από άτομα όσο το δυνατόν πιο αυτοαναπτυσσόμενα, αυτοπροσδιοριζόμενα, με κριτική σκέψη, μην περιμένοντας τη σωτηρία τη δικιά τους ούτε από την τάξη σαν τάξη ούτε από το κόμμα της, συνείδηση και πρωτοπορία της τάξης. Δηλαδή ο ατομικός παράγων έχει μια τεράστια σημασία.

Βέβαια, αν θέσει κανείς το ζήτημα ότι πώς μπορείς να φτιάξεις άτομα της τάξης ή μέλη του κόμ-

ματος πραγματικά αυτοαναπτυσσόμενα, αυτοπροσδιοριζόμενα, με κριτική σκέψη κ.λπ., αυτό είναι ένα πράγμα δύσκολο, γιατί κατά την άποψη του μαρξισμού αυτό θα ήταν αποτέλεσμα της επανάστασης. Πρέπει κατ' αρχήν να φτάσουμε σε μια επιτυχία της επανάστασης, η οποία να αλλάξει δηλαδή το όλο πλαίσιο των θεσμών και αυτό θα δώσει τη δυνατότητα στα άτομα να αναπτυχθούν μετά.

Αλλά αυτό δεν είναι απολύτως σωστό. Δηλαδή είδαμε ότι οι επαναστάσεις, πολλές επαναστάσεις αποτυχαίνουν είτε γιατί η ίδια η τάξη, βρισκόμενη σε επαναστατική έξαρση, ύστερα από μία ορισμένη στιγμή ξαναπέφτει σε απάθεια και σύγχυση ή και το κόμμα που δημιουργεί, αν δε δημιουργείται από αυτοαναπτυγμένα και αυτοπροσδιοριζόμενα άτομα, είναι πολύ πιθανό ότι γρήγορα θα γραφειοκρατικοποιηθεί. Και θα μας δώσει ως αποτέλεσμα όχι μία κατάσταση, να πούμε, καλύτερη, αλλά μπορεί να μας δώσει φαινόμενα ακραίας γραφειοκρατικοποίησης της επανάστασης, δια του κόμματός της, και προδοσία τελικά των σκοπών των πραγματικών που είχε θέσει η επανάσταση.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Οι κοινωνικές θεωρίες αγνοούν το γεγονός του θανάτου όσο κι αν αυτός μπορεί να ελεύσει σε οποιονδήποτε, σε οποιαδήποτε στιγμή. Ο Αρθούρος Ρεμπώ στο «Μία εποχή στην κόλαση» διακηρύσσει: «Τώρα επαναστατώ ενάντια στο θάνατο». Θεωρείτε ότι στον λόγο τούτο η επαναστατική σκέψη ομιλεί με τον εναργέστερο τρόπο;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Στο κείμενο που σας έδωσα για τον Freud αναφέρομαι στις απόψεις που έχει ο Freud για το ζήτημα του θανάτου. Ο θάνατος απασχόλησε πάρα πολύ τον Freud από μία στιγμή και πέρα, λόγω πολλών πραγμάτων. Δηλαδή ο Freud άρχισε να σκέφτεται το θάνατο, από τη στιγμή που είδε κατά ποιο τρόπο οι άνθρωποι συμπεριφέρονται μεταξύ τους εν καιρώ πολέμου, δηλαδή όταν είδε τα δεινά του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Αυτό επικέντρωσε την προσοχή του στο ζήτημα του θανάτου. Και μετά, στη συνέχεια ο Φρόυντ, ο οποίος άρχισε να έχει έναν καρκίνο του οισοφάγου από το 1923 έως το 1939 που πεθαίνει, ήταν κάθε μέρα αντιμέτωπος με το θάνατο στον προσωπικό τομέα. Από την άλλη μεριά, έβλεπε ορισμένα του παιδιά που πέθαναν, συνεργάτες του πέθαιναν, όλα αυτά συγκεντρώνουν τρομερά την προσοχή του Freud πάνω στο θάνατο.

Και φτάνει μάλιστα σ' ένα συμπέρασμα το οποίο συζητείται ακόμα, ότι ο άνθρωπος έχει ίσως μέσα του σαν ορμή, όχι μόνο την ορμή προς την ευχαρίστηση κ.λπ., αλλά έχει και μία ορμή προς τη βία, αυτοκαταστροφή και κάπως λίγο είναι ερωτευμένος και με το θάνατο, δηλαδή ταυτόχρονα είναι ερωτευμένος με τη ζωή και με το θάνατο, έλκεται απ' αυτόν. Κάνει μία πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση αυτού του πράγματος.

Βέβαια, το θάνατο τον αντιμετωπίζει κανείς σε κάθε στιγμή της ζωής του. Πάει να τον ξεχάσει, αλλά δεν μπορεί να τον ξεχάσει. Όσο ίσως προχωρεί στην ηλικία· όχι ότι μας πιάνει πανικός, αλλά είναι εντελώς φυσικό να θεωρούμε ότι αυτό είναι το τέλος της ζωής. Και εκείνο που θα πρέπει να προσπαθήσει κανείς να δει (και ίσως πολλοί επαναστάτες το κατορθώνουνε λόγω της γενικής τους τοποθέτησης) είναι να αντιμετωπίσει το θάνατο σαν κάτι, βέβαια, το εντελώς αναπόφευκτο, το οποίο του διεγείρει πολλά υπαρξιακά προβλήματα, γιατί δεν μπορεί να καταλάβει καλά πώς, ενώ νομίζει ότι κατέχει μέσα στο μικρό του μυαλό τον κόσμο ολόκληρο, για μία στιγμή αυτά σβήνουνε.

Αλλά ίσως η καλύτερη αντιμετώπιση του θανάτου είναι βέβαια η αντιμετώπιση που κάνει ο Freud, δηλαδή μιας πορείας τελείως ήρεμης προς αυτό το βιολογικό τέλος της ζωή, χωρίς μεταφυσικές αυταπάτες. Αυτό είναι άλλο πράγμα. Μακάρι να υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι πιστεύουνε ότι τα πράγματα συνεχίζονται μετά το θάνατο, που σε τέτοια περίπτωση δεν πρέπει κανείς να διαταράσσει την πίστη τους, αλλά ίσως πιο γενναίο ακόμα είναι, και πιο ανιδιοτελές, να νομίζεις ότι όλα τελειώνουνε με το θάνατο, και επομένως, σκεπτόμενος ότι έχεις να ζήσεις μια πρόσκαιρη και εφήμερη ζωή, να φερθείς καλά απέναντι στους άλλους. Και να μη φέρεσαι καλά, απλώς γιατί κάνεις υπολογισμούς ότι αν φερθείς καλά ή φανείς ότι φέρεσαι καλά θα ανταμειφθείς στη μεταθανάτια ζωή σου.

Λοιπόν, στο ζήτημα του θανάτου, η καλύτερη αντιμετώπιση που βρήκα εγώ στη ζωή, είναι βέβαια η αντιμετώπιση από μεγάλους δικούς μας Έλληνες, οι οποίοι είπανε τα περισσότερα πράγματα απ' όσα έχουνε πει οι άνθρωποι μέχρι σήμερα. Η στάση του Σωκράτη απέναντι στο θάνατο είναι επίσης καταπληκτική. Ο Επίκουρος είναι από τα μεγαλύτερα πνεύματα της αρχαιότητας που δεν τον ξέρουνε πολύ καλά, τον έχουνε παρεξηγήσει επίσης, αλλά ο Επίκουρος προσπαθεί να πείσει τον άνθρωπο ότι: προσπάθησε να διατηρήσεις στη ζωή σου, αυτή την εφήμερη, μια εσωτερική γαλήνη, η οποία να μη διαταράσσεται, όπως γίνεται στη ζωή των ανθρώπων, κυρίως από την ιδέα του θανάτου. Ο Επίκουρος πιστεύει ότι με το θάνατο όλα τελειώνουν. Λέει δηλαδή ότι ο θάνατος είναι «αναίσθητος». Δηλαδή ο Επίκουρος λέει ότι, επειδή με το θάνατο δεν έχεις πια αισθήσεις, δεν υπάρχει τίποτα που να σε φοβίζει. Ο θάνατος σε οδηγεί σ' ένα αποτέλεσμα, μία κατάσταση παύσης ζωής των αισθήσεών σου. Επομένως, μη φοβάσαι το θάνατο.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Τα καθεστώτα της Ανα-*

τολικής Ευρώπης καταγκρεμνίσθηκαν. Το κίνημα των αδέσμευτων μοιάζει να είναι οριστικά διαλυμένο. Παντού κυριαρχεί το δυτικό πρότυπο στην πιο ήπια μορφή ή στην πιο άγρια. Οι πιο θρασείς ομιλούν για το τέλος της ιστορίας. Ο αμερικανισμός αναδεικνύεται ο μοναδικός κυρίαρχος. Κυριαρχεί με την πειθώ των αεροπλανοφόρων. Συχνά το δυτικό μοντέλο έρχεται μαζί με τους πεζοναύτες. Όμως δεν είναι ο μοναδικός τρόπος. Κυριαρχεί πολιτιστικά, διαμορφώνει την απόλυτη ομοιομορφία σ' όλα τα πλάτη της γης, καταστρέφοντας προαιώνιους πολιτισμούς. Ο αμερικανισμός θεοποιεί την τεχνική, αφαιρεί από τον άνθρωπο κάθε σεβασμό και ιερότητα. Σήμερα η σύγκρουση γίνεται με ορισμένους που επιμένουν, τους Σέρβους ή τους Κούρδους για παράδειγμα. Έχοντας μπροστά μας αυτά τα δεδομένα, την κυριαρχία του διεθνισμού του χρήματος και της γραφειοκρατίας τι μπορείτε να πείτε για το μέλλον του κόσμου;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Μεγάλη ιστορία αυτή. Όταν είμαστε στους Δελφούς, πήγαμε να βρούμε την Πυθία για να μας δώσει κάποιες απαντήσεις γι' αυτά τα πράγματα. Έλειπε η αθλία, δεν υπάρχει πια εκεί.

Τα πράγματα βέβαια είναι πολύ δύσκολα. Πάντως, εγώ έχω την εξής άποψη (η οποία ξενίζει και ορισμένους ακροαριστερούς, στο χώρο τον οποίο υποτίθεται υπό μια έννοια ανήκω): ότι είμαστε στην αρχή μιας νέας ιστορικής περιόδου μακριάς, ότι για την ώρα αυτή η περίοδος αρχίζει υπό το σήμα μιας δευρυνόμενης βαρβαρότητας, ότι αυτό που βλέπουμε δεν είναι τίποτα το θετικό για την ώρα, είναι μάλλον μια διεύρυνση της βαρβαρότητας. Αλλά και ότι, από την άποψη αυτή, η βαρβαρότητα είναι συνέπεια του γεγονότος ότι το συνολικό σύστημα, το λεγόμενο καπιταλιστικό, εξακολουθεί να υπάρχει, και όχι μόνο υπάρχει, εξακολουθεί να έχει όλες τις αντιθέσεις οι οποίες το χαρακτήριζαν. Και υπό μια έννοια, ορισμένες από αυτές είναι σε πιο έντονο βαθμό παρά ποτέ. Αλλά ταυτοχρόνως επειδή δεν υπάρχει ένα νέο μαζικό κοινωνικοπολιτικό υποκείμενο, ικανό και θεωρητικά να συλλάβει πλήρως τη νέα εποχή στην οποία μπήκαμε και ιδίως να οργανωθεί μαζικά, ώστε να είναι σε θέση να αντιδράσει στις συνέπειες διατήρησης του συστήματος αυτού, για την ώρα, αυτό που βλέπουμε είναι μάλλον μια πολύ επικίνδυνη πρόοδος προς διευρυνόμενη βαρβαρότητα.

Αυτό θα μπορούσα όχι να το αποδείξω, αλλά να το κάνω περισσότερο κατανοητό, αν είχαμε καιρό να εκθέσουμε ποια είναι η κατάσταση σήμερα γενικά στον κόσμο, την οποία ίσως δεν τη συλλαμβάνουνε μερικοί. Τι γίνεται τώρα π.χ. στον Τρίτο Κόσμο.

Τι είναι αυτές οι ιστορίες που γίνονται στον τρίτο κόσμο, σε ποια κατάσταση βρίσκεται. Αλλά όχι μόνο στον τρίτο κόσμο, να δει κανείς και πώς αυτός ο εξαθλιωμένος τρίτος κόσμος εισβάλλει μέσα στις ίδιες τις μητροπόλεις, δηλαδή ποια είναι η πραγματική κατάσταση, π.χ. με την τρομερή ανεργία που υπάρχει μέσα στις ίδιες αυτές τις μεγάλες πόλεις, στο Παρίσι, στο Λονδίνο, στο Βερολίνο, στη Νέα Υόρκη κλπ. Δηλαδή, αν κανείς κατορθώσει να δει τον κόσμο σφαιρικά και συνολικά, ασφαλώς φτάνει στο συμπέρασμα ότι αυτός ο κόσμος δεν πάει προς κάτι το καλύτερο για την ώρα, πάει προς μια διευρυνόμενη βαρβαρότητα. Αυτό είναι ένα.

Αλλά ένα άλλο είναι ότι πρέπει επίσης να καταλάβουμε ότι, μονάχα από 30 και μόνο χρόνια ή 35 ή 40 το πολύ, η ανθρωπότητα κατέχει σήμερα νέες παραγωγικές δυνάμεις –όπως λέγαμε στην ορολογία του μαρξισμού–, νέες δυνάμεις που είναι αποτέλεσμα της συνολικής της γνώσης εκφραζόμενης υπό τη μορφή της επιστήμης και μετά των τεχνολογικών εφαρμογών αυτής της επιστήμης. Αυτές είναι νέες δυνάμεις, οι οποίες, εάν τις μεταχειρίζεται ένα διαφορετικό σύστημα και όχι το σύστημα αυτό που υπάρχει σήμερα, αυτές οι δυνάμεις για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας μπορούνε να φέρουνε την ανθρωπότητα σε πλανητική πια κλίμακα, κοντά όχι στον παράδεισο (ο παράδεισος είναι πάντα το επιζητούμενο απόλυτο), αλλά σε μια σημαντικά ανώτερη μορφή κοινωνικής, πολιτικής και πολιτιστικής δημοκρατίας, δηλαδή κάτι σαν αυτό που ήτανε το όραμα πάνω-κάτω του σοσιαλισμού.

Και αυτή η δυνατότητα υπάρχει ταυτόχρονα με μια δυνατότητα χρησιμοποίησης αυτών των ίδιων δυνάμεων από το σύστημα το σημερινό προς καταστροφή, προς νέους πολέμους, προς μεγαλύτερη καταστροφή οικολογική του πλανήτη κλπ. Τα δύο πράγματα συνυπάρχουν. Για την ώρα, εκείνο που επικρατεί, είναι μάλλον, δυστυχώς, το στοιχείο της βαρβαρότητας, επειδή λείπει η συνειδητοποιημένη μαζική κατανόηση των δυνατοτήτων που κατέχει η ανθρωπότητα για να βάλει την ανθρωπότητα προς μια άλλη κατεύθυνση.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Συμφωνείτε με τις αναλύσεις του Jean Ziegler;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι φίλος μου. Τον εκτιμώ πολύ. Είναι βέβαιο ότι ο Ζινγκλέρ σε πολλά ζητήματα έχει δίκιο. Βέβαια, δεν έχω παρακολουθήσει εντελώς πρόσφατα πώς εξελίσσεται η γνώμη του, τι λέει για τη σημερινή κατάσταση. Δεν ξέρω π.χ. αν κάνει μια συνολική εκτίμηση της κατάστασης σήμερα.

Δηλαδή το να είσαι απλώς τριτοκοσμικός δεν είναι αρκετό σήμερα. Π.χ. όλοι αυτοί κάνουν ένα λάθος κατά τη γνώμη μου. Βλέπουνε την αρνητική πλευρά του πράγματος και δεν τονίζουν όσο χρειάζεται ότι από 30 –το ξαναλέω– και μόνο χρόνια η ανθρωπότητα κατέχει δυνάμεις ικανές να τη βάλουνε σ' έναν εντελώς

διαφορετικό δρόμο. Δηλαδή οι πρόοδοι που έχουνε γίνει στον τομέα τον επιστημονικό και τον τεχνολογικό είναι τεράστιες. Αν έχουνε αρνητικά αποτελέσματα, αυτό δεν είναι ίδιο των δυνάμεων αυτών, είναι ίδιο του τρόπου με τον οποίο μεταχειρίζεται αυτές τις δυνάμεις το υπάρχον σύστημα. Αλλά, διαφορετικά χρησιμοποιούμενες, αυτές οι δυνάμεις για πρώτη φορά κάνουνε τη σοσιαλιστική ουτοπία δυνατή. Δηλαδή επιτρέπουν μια γρήγορη ανύψωση του βιοτικού επιπέδου σε πλανητική κλίμακα και μια ανύψωση και του πνευματικού επιπέδου σε πλανητική κλίμακα. Και πρέπει να λέμε ότι αυτή η δυνατότητα υπάρχει.

Από αυτή την άποψη, είμαι εναντίον εκείνων που είναι κατά της προόδου της επιστήμης και της τεχνολογίας. Δεν πρέπει να το ρίχνουμε εκεί. Δεν πρέπει να λέμε ότι είμαστε κατά, εναντίον της προόδου, της επιστήμης και της τεχνολογίας, είμαστε κατά του τρόπου χρησιμοποίησής τους από το σύστημα. Ο άνθρωπος δεν πρόκειται να σταματήσει ποτέ, δηλαδή ως άνθρωπος έμφυτα θα πάει ως το τέλος της οποιασδήποτε ανακάλυψης. Το να βάζει κανείς περιορισμούς, μη θίγεις αυτό, μη θίγεις εκείνο, γιατί μπορεί να καταλήξεις σ' αποτελέσματα αρνητικά, αυτό δεν πρέπει να το αποδίδει κανείς σ' αυτή την τάση την έμφυτη του ανθρώπου να ψάξει και να βρει οτιδήποτε (και αυτό είναι σωστό), αλλά στο πώς αυτά τα πράγματα που βρίσκει χρησιμοποιούνται από ένα σύστημα σαν αυτό που επικρατεί σήμερα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Θεωρείτε ότι η κοινωνική οργάνωση με θεμέλιο την κοινότητα μπορεί να απαντήσει στα σημερινά προβλήματα;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι χρειάζεται μια τρομερή αποκέντρωση της εξουσίας και, από την άποψη αυτή, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και η τάση προς τη συγκέντρωση των ανθρώπων σε μεγάλες πόλεις, στις γιγαντιαίες αυτές πόλεις, είναι αιτία δημιουργίας μιας κατάστασης η οποία πραγματικά δεν μπορεί να ελεγχθεί και μάλλον καταλήγει σε εντελώς αρνητικά αποτελέσματα.

Όλα αυτά χρειάζονται μια εντελώς διαφορετική αντιμετώπιση και πρέπει να είμαστε (βέβαια, στο βαθμό που αυτά τα πράγματα δε γίνονται κατά τρόπο κάπως τέλειο, αλλά γίνονται σταδιακά και με μικρά βήματα), πρέπει κανείς να είναι πάντοτε υπέρ κάθε μέσου και μέτρου που τείνει σε κάποια έστω μικρή αποκέντρωση της εξουσίας, με μεγαλύτερη εξουσία των τοπικών κοινωνιών.

Για να έρθουμε στα δικά μας, για να κάνουμε μια εντελώς συγκεκριμένη αναφορά της εποχής, ξεφεύγοντας από τις θεωρητικές γενικότητες, αυτή η ιστορία που γίνεται εδώ στην Ελλάδα του δευτέρου βαθμού αποκέντρωσης έχει μια μικρή θετική σημασία και γι' αυτό θά 'πρεπε οι άνθρωποι όταν πηγαίνουν να ψηφίσουν να σκέφτονται καλά ποιους ψηφίζουνε, χωρίς να ζητούνε το τέλειο από τον έναν ή τον άλλο. Ποιος προωθεί προς αυτό, και ποιος δεν προωθεί, έστω, δηλαδή αυτά τα μικρά πράγματα που έχουνε μια τεράστια σημασία.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Ο ελληνισμός ως κρατική οντότητα και ως γεγονός πολιτισμού μοιάζει να αποσύρεται από την ιστορία. Παρότι συμμετέχει στους κυρίαρχους διεθνείς οργανισμούς οι απόψεις του ελάχιστα λαμβάνονται υπ' όψιν. Η τουρκική απειλή είναι παρούσα όχι μόνο στην Κύπρο, αλλά για το σύνολο του ελληνισμού. Το καθεστώς Μπερίσα αμφισβητεί έμπρακτα τα δικαιώματα των Ελλήνων της Αλβανίας ενώ ο Γκλιγκόρωφ καταχράται σύμβολα της ελληνικής ιστορίας. Έναντι τούτων των γεγονότων τι θα πρέπει να πράξει ο νεολληνισμός; Θεωρείτε ως ρεαλιστική την προσδοκία συνεννόησης των Βαλκανικών λαών;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Είναι ένα τεράστιο θέμα. Κατ' αρχήν πρέπει να λέει κανείς απέναντι σ' όλους αυτούς τους κυρίους Ευρωπαίους και άλλους, οι οποίοι μας βάζουν στην άκρη, ότι αγνοούν τι ήτανε η τεράστια συμβολή στον ουμανιστικό πολιτισμό της ανθρωπότητας του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Επομένως οι κρίσεις, κατακρίσεις ή οι ανοησίες που λένε είναι τελείως απαράδεκτες. Και πρέπει να είναι κανείς εντελώς εναντίον αυτού του πράγματος και να υπογραμμίζει την τεράστια σημασία, ακόμα και σήμερα, για οποιαδήποτε ουμανιστική κατάρτιση οποιουδήποτε ανθρώπου στον κόσμο ολόκληρο, μιας σωστής αφομοίωσης του τι υπήρξε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός. Αυτό, νομίζω, πρέπει να είναι εντελώς καθαρό.

Από την άλλη μεριά πρέπει –και οι νέοι Έλληνες πρέπει– να το καταλάβουν, ότι αυτή η χώρα, μ' ένα τεράστιο πολιτιστικό παρελθόν, βρίσκεται σε μια τρομερά δύσκολη στιγμή. Είναι σχεδόν, για διάφορους λόγους (θα χρειαζότανε μια μεγάλη ανάλυση της διεθνούς κατάστασης), απομονωμένη. Και ότι πραγματικά κινδυνεύει. Και ότι πραγματικά οι νέοι Έλληνες δεν μπορούν να έχουνε τη στάση που έχουνε, νομίζω, ορισμένοι τουλάχιστον, οι οποίοι φαίνονται λίγο απαθείς, οι οποίοι ενδιαφέρονται τόσο πολύ για τα γήπεδα κλπ. Ο αθλητισμός χρειάζεται στην Νεολαία, αλλά όχι κατά τον έξαλλο τρόπο που γίνεται. Δεν με ικανοποιεί καθόλου το θέαμα των Ελλήνων στα γήπεδα, κατά τον τρόπο που γίνεται, στα μπαράκια τους κλπ. Νέοι είναι, όλα αυτά είναι αναγκαία, αλλά πρέπει να έχουμε και μια εντελώς άλλη στάση.

Πρέπει να καταλαβαίνουμε ότι αυτή η μικρή χώρα, η οποία έχει ένα τεράστιο πολιτιστικό παρελθόν, είναι μια χώρα επίσης όμορφη, δηλαδή έχει κάτι το οποίο ανήκει στην ανθρωπότητα ολόκληρη. Το λέω σχε-

τικά π.χ. με το Αιγαίο. Στο Αιγαίο είναι πιθανό ότι έχει βρεθεί πετρέλαιο και, ύστερα από διάφορες διαδικασίες, συμβιβασμούς κλπ., Έλληνες και Τούρκοι επιχειρηματίες με κηδεμονία αμερικανική θα αρχίσουν να ψάχνουν για το πετρέλαιο του Αιγαίου. Και τότε, θα καταστρέψουνε το Αιγαίο, το οποίο είναι ένας πλούτος ανεκτίμητος και για μας και για τους Τούρκους και για τον κόσμο ολόκληρο, ως αισθητικό, μοναδικό, όμορφο, φυσικό τοπίο στον κόσμο.

Θέλω να πω ότι οι Έλληνες πρέπει να είναι έτοιμοι. Να μην επαναλάβουνε την ιστορία της Κύπρου. Στην Κύπρο έγινε εισβολή, κατοχή, ανταλλαγή πληθυσμών και ένα μέρος της Κύπρου, για λόγο που δεν μπορεί να θεωρηθεί από καμία άποψη θετικός, θα περάσει στην τουρκική κυριαρχία, έχει περάσει. Εμείς δεν απαντήσαμε τότε σ' αυτή την ιστορία. Διάφοροι «αριστεροί» μιλάνε για την πατρίδα των Παλαιστινίων, για την πατρίδα των Σέρβων, για την πατρίδα των Κούρδων (όλα αυτά είναι σωστά), για τις πατρίδες άλλων λαών και δε μιλήσανε για την Κύπρο. Δηλαδή θεώρησαν την Κύπρο υπόθεση τελειωμένη, ούτε αντίσταση έγινε ούτε πρόκειται να γίνει. Αυτό είναι λάθος. *Σε μια περίπτωση που θα υπάρξει απόπειρα συρρίκνωσης πάρα πέρα του εθνικού κορμού της Ελλάδας, πρέπει να υπάρχει μια αντίσταση συνολική, μακροχρόνια, κατά βάθος, των Ελλήνων.* Είναι σωστό να λέμε και να επαναλαμβάνουμε: δε διεκδικούμε απολύτως τίποτα, δεν είμαστε υπέρ κανενός επιθετικού και για «πλιάτσικο» πολέμου, δεν πάμε να πάρουμε δεν ξέρω τι από την Αλβανία ή από αλλού. Αυτά πρέπει να τα λέμε: δεν έχουμε καμία διάθεση να πάρουμε τίποτα. Πρέπει να φερόμαστε πολύ δημοκρατικά και δίκαια σ' όσες εθνικές μειονότητες υπάρχουν στην Ελλάδα (και ασφαλώς υπάρχουν και πρέπει το ζήτημα αυτό να το χειριστούμε δημοκρατικά και δίκαια). Αλλά δεν είμαστε επίσης διατεθειμένοι να δώσουμε τίποτα από αυτά που υπάρχουν σήμερα. Και αυτή πρέπει να είναι μια σοβαρή απάντηση, η οποία να φαίνεται πρακτικά ότι είναι σοβαρή από τον τρόπο που πρακτικά αντιμετωπίζεται ιδίως από την νεολαία της Ελλάδας.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Η ιστορία ποιον δικαίωσε, τον Στάλιν ή τον Τρότσκι;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Εγώ δεν είμαι τροτσκιστής. Δεν είμαι λενινιστής. Δεν είμαι λουξεμβουργιστής. Είμαι ένας κριτικός μαρξιστής. Θέλω να πω ότι θεωρώ όλους αυτούς τους ανθρώπους τεράστιες φυσιογνωμίες, οι οποίες στον καιρό τους πολύ σωστά εκπροσώπησαν το λεγόμενο επαναστατικό μαρξισμό.

Αλλά θεωρώ ότι η σωστή αναφορά δεν πρέπει να γίνεται στα ονόματα αυτά. Γιατί αυτοί εκπροσώπησαν τον επαναστατικό μαρξισμό στην περίοδό τους και δεν



εναπόκειται σε μας σήμερα να ανατρέξουμε απλώς στα βιβλία τους για να βρούμε τη λύση των προβλημάτων σήμερα. Πρέπει οι ίδιοι, με τη δικιά μας σκέψη, να ανταποκριθούμε στα νέα προβλήματα και γι' αυτό θα έλεγα ότι έχω ένα τεράστιο θαυμασμό και εκτίμηση για το Λέοντα Τρότσκι, αλλά δε θα έλεγα ως σήμερα ότι όλοι πρέπει να ξαναγυρίσουμε απλώς σ' αυτό το παρελθόν.

Πάντως, μεταξύ Στάλιν και Τρότσκι δεν υπάρχει καμία σύγκριση. Ο Τρότσκι είναι μια μεγάλη, τεράστια, ιστορική φυσιογνωμία. Και ο Στάλιν είναι εντελώς κάτι το διαφορετικό. Οι νέοι πρέπει να ξέρουν ότι αυτός που λεγόταν Λένιν είναι αυτός που είπε ήδη το 1922 ότι: βρισκόμαστε στην ΕΣΣΔ μπροστά στη δημιουργία ενός γραφειοκρατικού τέρατος και θεωρεί υπεύθυνο στον υποκειμενικό τομέα του τον Στάλιν. Καλεί μάλιστα τον Τρότσκι να συμμαχήσουν μαζί για να αλλάξουν τον Στάλιν, όχι να του κόψουν το κεφάλι, γιατί ο Λένιν δεν έκοβε κεφάλια, να τον καταπολεμήσουν ιδεολογικά. Επομένως, από την άποψη αυτή, για τον ίδιο τον Λένιν δεν υπήρχε σύγκριση μεταξύ του Στάλιν και του Τρότσκι.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Είχατε γνωρίσει τον Τρότσκι;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Όχι, τον ίδιο δεν τον γνώρισα, γιατί ήτανε στο Μεξικό. Γνώρισα τη γυναίκα του.

Πάντως, έχω μια πλήρη, κατά τη γνώμη μου, σαφή ιδέα ποιος είναι ο Τρότσκι, ποιος ήταν ο Τρότσκι. Και δεν υπάρχει αμφιβολία· αν υποθέσουμε ότι, αντί να είναι ο Στάλιν, ήταν ο Τρότσκι, πολλά πράγματα θα ήταν εντελώς διαφορετικά. Το καλύτερο θα ήτανε να ζούσε περισσότερο ο Λένιν, γιατί ο Λένιν είχε μεγαλύτερο κύρος απ' ό,τι είχε ο Τρότσκι μέσα στη Ρωσία.

Και αν ζούσε ο Λένιν, πολλά πράγματα θα ήτανε εντελώς διαφορετικά.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Ποιές καταστάσεις σας οδηγούν να προχωρήσετε στην διεθνή επανάσταση; Πώς αντιμετωπίζετε την σημερινή αριστερά σε σχέση με την αριστερά που γνωρίσατε στο μεσοπόλεμο; Έχοντας αναλώσει την ζωή σας στην επανάσταση, σήμερα τι αισθήματα σας κατέχουν;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπάρχει μια τρομερή οπισθοδρόμηση και ότι αυτή τη στιγμή πολλά πράγματα είναι σε μεγάλη σύγχυση, οργανωτικά διαλυμένα ή μισο-διαλυμένα σε πλανητική κλίμακα. Έχω μια γνώση της κατάστασης, όχι μόνο σχετικά με την Ελλάδα, αλλά και για ό,τι γίνεται στην Ευρώπη και στον Τρίτο Κόσμο. Χρειάζεται το απαραίτητο κοινωνικοπολιτικό μαζικό υποκείμενο, το ικανό να αντισταθεί όπως χρειάζεται στην έφοδο του συστήματος, οπλισμένου με τις ιδέες αυτές τις ανόητες και καταστρεπτικές του οικονομικού φιλελευθερισμού, της άκρατης ιδιωτικοποίησης, της προβολής της αξίας του χρήματος, της εξουσίας και του ατομικισμού ως ιδεωδών για τη Νεολαία του. Όλα αυτά τα πράγματα χρειάζεται οπωσδήποτε να αντιμετωπιστούν από ένα νέο μαζικό υποκείμενο. Για την ώρα δυστυχώς δεν υπάρχει. Δεν το βλέπω τουλάχιστον εγώ, ίσως λόγω πρεσβυωπίας. Αλλά είμαι βέβαιος ότι θα φανεί.

Δηλαδή, όταν βλέπει κανείς την ιστορία, δεν μπορεί να μην καταλαβαίνει ότι προβλήματα ζωτικά, βασικά, όπως αυτά που έχει να αντιμετωπίσει σήμερα ο κόσμος, θα δημιουργήσουνε μια αντίδραση και μια νέα συνείδηση. Δεν πιστεύω ότι ο άνθρωπος είναι κατά βάθος ένα μη ορθολογικό ον, που σε μια στιγμή δε θα δει το τι γίνεται, δε θα καταλάβει ότι διαθέτει δυνάμεις ικανές να αντισταθούν σε μια τέτοια πορεία προς διευρυνόμενη βαρβαρότητα.

Εκείνα που θα έπρεπε να κάνουν όσοι έχουνε μεμονωμένα την ίδια συνείδηση της κατάστασης και πορείας του Κόσμου, θά 'ταν δύο πράγματα. Να επιδοθούν σε μια σοβαρή θεωρητική δουλειά μη λέγοντας ότι οι απαντήσεις για τα προβλήματα τα νέα βρίσκονται στα παλιά και μόνο. Να κάνουνε μια σοβαρή θεωρητική δουλειά, η οποία πρέπει να έχει έναν κολλεκτιβιστικό χαρακτήρα, για να συλλάβουνε καλύτερα τι γίνεται σήμερα στον κόσμο. Και από την άλλη μεριά, οργανωτικά να βρουν τον τρόπο να είναι συνδεδεμένοι κατά χώρες και κατά ηπείρους και κατά τον κόσμο ολόκληρο, ώστε να μπορούν συλλογικά να αντιδράσουν.

Και από την άποψη αυτή, εδώ, για τη μικρή μας χώρα, την Ελλάδα, όταν βλέπω ότι υπάρχουνε πολλές μικρές κινήσεις, μικρές ομάδες, αν μεν οι ομάδες αυτές θεωρηθούν απλώς εργαστήρια σοβαρής θεωρητικής δουλειάς (που δε συμβαίνει πάντα), έχουνε κάποιο λόγο ύπαρξης. Αν θεωρούν ότι είναι το κέντρο αυτές και μόνο, καθεμιά, μιας σοβαρής αντιμετώπισης της νέας κατάστασης, κάνουνε λάθος. Και πρέπει να περάσουν από τα μικρομάγαζα σ' ένα supermarket. Δηλαδή εννοώ μια ενιαία οργάνωση όχι του παλιού, συγκεντρωτικού τύπου, να έχουνε κάποιο δεσμό μεταξύ τους, ομοσπονδιακό, χαλαρό, τέτοιου είδους, ώστε, όταν συμφωνούν σε ορισμένα πράγματα, να είναι σε θέση να αντιδρούν ομαδικά, συντονισμένα, μαζικά και σοβαρά.

Επίσης να έχουν την άποψη ότι εκείνο που χρειάζεται, όταν θέλουνε να βοηθήσουνε τις πλατύτερες λαϊκές μάζες της χώρας, είναι να μην πηγαίνουνε προς μια επίτευξη συμφωνίας επί ενός ιδεατού απολύτου προγράμματος, αλλά να ασχολούνται ταυτόχρονα με ζητήματα που απασχολούν, σε κάθε ορισμένη στιγμή, μεγαλύτερες λαϊκές μάζες και να δίνουνε μια θετική απάντηση στα ζητήματα που οι μάζες αυτές θεωρούνε σπουδαία για τη σημερινή εφήμερη ζωή τους. Αυτό σημαίνει πολλά πράγματα. Μια εντελώς διαφορετική αντιμετώπιση, στάση τους στις εκλογές και απέναντι στα κόμματα που υπάρχουν κλπ. Χρειάζεται ολόκληρη ανάλυση.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Θα ήθελα να επιμείνω περισσότερο στα βιώματα τα πρώτα που νιώσατε για να προσχωρήσετε στην αριστερά.*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν ξέρω. Κανείς δεν ξέρει γιατί πάει αριστερά. Συντελούν σ' αυτό πολλά πράγματα. Εγώ σας είπα ότι αποδίδω μεγάλη σημασία και στα ψυχαναλυτικά πράγματα. Π.χ. εκ των υστέρων τώρα που μιλώ για τη ζωή μου, λέω ότι ίσως ένας λόγος που άρχισε να με στρέφει προς τα αριστερά και στον οποίο αποδίδεται και η φιλία η εγγενής που έχω για τους Άραβες και τους Τριτοκοσμικούς, ήταν ότι όταν ήμουνα στην Αλεξάνδρεια (εγώ γεννήθηκα στην Αλεξάνδρεια) και θυμάμαι τη μητέρα μου (η οποία ήτανε πολύ αγαθό και καλό ον, αλλά που είχε διαποτιστεί και αυτή, όπως πολλοί από τους Έλληνες της Αλεξάνδρειας, από κάποια αντιαραβική διάθεση) και τη θυμάμαι που δε μιλούσε κατά τον τρόπο που θα μου άρεσε σε ένα θυρωρό Άραβα που είχαμε. Αυτό το πράγμα με πείραζε από τη μητέρα μου, την αγαθή και αγία μητέρα μου. Επομένως, η συμπάθειά μου ήταν προς αυτό τον Άραβα υπηρέτη που είχαμε. Όλοι οι Έλληνες εκεί, ακόμα και αν δεν είχαν υψηλό επίπεδο, ήταν εύκολο νά 'χουν Άραβες υπηρέτες, γιατί τους πλήρωναν για μια δεκάρα. (Μπορούσες να είχες έναν υπηρέτη για μια δεκάρα, από το πρωί ως το βράδυ).

Λοιπόν, ίσως ένας λόγος που με έστρεψε αριστερά να 'ναι κάτι τέτοιο, αλλά νομίζω ότι εκείνο που συνειδητά με έστρεψε προς τα αριστερά είναι όταν, α-

φού έκανα τις σπουδές μου στην Κρήτη, ήρθα και μπήκα στο Πολυτεχνείο εδώ (μπήκα με μία διάκριση στη Γεωμετρία και Άλγεβρα). Αλλά την επόμενη που μπήκα στο Πολυτεχνείο, συνδέθηκα με το εργατικό εδώ κίνημα της Ελλάδας από τη μεριά του αρχειομαρξισμού κλπ. Και από εκείνη τη στιγμή, έτσι απρόοπτα, έχασα κάθε ενδιαφέρον για το Πολυτεχνείο και το δίπλωμά μου και περνούσα τον καιρό μου, τα απογεύματά μου, στις εργατικές συνοικίες της Αθήνας και του Πειραιά. Εγώ ξέρω πάρα πολύ καλά ποια ήταν η εργατική τάξη της Ελλάδας, όχι έτσι θεωρητικά αλλά πηγαίνοντας σχεδόν κάθε απόγευμα να βλέπω τους εργάτες της οργάνωσης και γενικά το περιβάλλον τους στην Κοκκινιά, στο Βοτανικό, στο Μεταξουργείο, στη Δραπετσώνα. Όταν κάποιος έβλεπε αυτά τα πράγματα, έχοντας και μια ιδέα πώς ήταν και η φτωχή αγροτιά στην Ελλάδα, μάλλον αριστερά θα πήγαινε.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Έχετε γνωρίσει το Σεραφείμ Μάξιμο;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Βέβαια. Αλλά και τον Πουλιόπουλο. Η πιο μεγάλη και αγνή φυσιογνωμία του Ελληνικού Κομμουνιστικού Κινήματος ήταν αυτός που λεγότανε Παντελής Πουλιόπουλος, τον οποίο δεν τον ξέρουνε οι νέοι. Ο Παντελής Πουλιόπουλος ήτανε μία τεράστια ελληνική επαναστατική φυσιογνωμία.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Μου έρχεται στο μυαλό μια Γαλλίδα φιλόσοφος, Γαλλοεβραία, η Σιμόν Βέιλ, η οποία και αυτή αφήνει το Πανεπιστήμιο και πηγαίνει και ζει σαν εργάτρια, είναι δηλαδή μια παρόμοια κατάσταση.*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η Σιμόν Βέιλ είχε αυτή την αποστολική φλόγα, η οποία είναι, μπορούμε να πούμε, ίδια πολλών επαναστατών, πολλοί αριστεροί έχουνε κάποια, έτσι, αποστολική φλόγα, έχουνε δηλαδή κάτι το συγγενές με το χριστιανισμό κλπ.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Θα θέλατε να πείτε λίγα πράγματα για τη ζωή σας, λίγα βιογραφικά στοιχεία, ένα χρονοδιάγραμμα της ζωής σας;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Γεννήθηκα το 1911 στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου από Ελληνίδα μητέρα, Ελληνίδα της Αιγύπτου, και πατέρα Αθηναίο. Έμεινα λίγο καιρό στην Αίγυπτο, έφυγα πολύ νωρίς από την Αίγυπτο, ήρθα εδώ στην Ελλάδα, κατ' αρχάς στην Κρήτη και μετά στην Αθήνα. Στην Κρήτη τελείωσα Δημοτικό και Γυμνάσιο. Στην Αθήνα, ήρθα εδώ, μπήκα στο Πολυτεχνείο, συνδέθηκα με το Εργατικό Κίνημα της Ελλάδας και από το '38, αρχές του '38, βρέθηκα στη Γαλλία και ενσωματώθηκα πολύ γρήγορα στην ηγεσία του λεγόμενου Διεθνούς Επαναστατικού Τροτσκιστικού Κινήματος. Μετά ονομάστηκε Τετάρτη Διεθνής.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Δεν πήγατε στην Ισπανία, όμως;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Όχι, δεν είχα πάει. Το νομίζουνε λόγω του Πάμπλο. Από το '42 έως το '62 σχεδόν, δηλαδή 20 χρόνια, ήμουνα ο γραμματέας, ο διεθνής γραμματέας της Τετάρτης Διεθνούς. Δηλαδή, μετά τη δολοφονία του Τρότσκι, τον Αύγουστο του '40, ύστερα από μία περίοδο, έτσι, σχεδόν μισοδιάλυσης των πραγμάτων, όταν αναδιοργανώνεται και πάλι η Διεθνής, εγώ βρίσκομαι γραμματέας της Τετάρτης Διεθνούς, ως το '62.

Πήρα έκτοτε ενεργότατο μέρος σε διάφορα γεγονότα (μαζί με τη συντρόφισσά μου όλα αυτά τα πράγματα· βήμα-βήμα σ' όλα αυτά τα πράγματα είμασταν μαζί, από το '36. Και χάρη βέβαια στην ενίσχυσή της εγώ έβρισκα και τη διάθεση να συνεχίσω). Πήρα ένα ενεργό μέρος στην αλγερινή επανάσταση. Όταν η αλγερινή επανάσταση νίκησε, συνεργάστηκα με τον Μπεν Μπέλλα σ' έναν πειραματισμό για την αυτοδιαχείριση στην Αλγερία. Έμεινα, μείναμε στην Αλγερία από το '62 έως το '65, έως την πτώση του Μπεν Μπέλλα. Είχαμε έναν ενεργότατο ρόλο στα γεγονότα της αλγερινής επανάστασης.

Πήρα μέρος στο Μάιο του '68, μετά πήγα στην Κούβα, πήγαμε στη Λατινική Αμερική σε διάφορες χώρες, στο Περού κλπ. Στο διάστημα του Αλλιέντε ήμουν στη Χιλή από το '72 έως το '73, που γίνεται η ανατροπή του. Μείναμε στη Χιλή, περισσότερο κι από μένα μάλιστα η Έλλη, η οποία έμεινε ως το τέλος (εκεί που έμαθε και τα ισπανικά της), ως το τέλος του Αλλιέντε. Πήρα μέρος στην επανάσταση των γαρυφάλλων της Πορτογαλίας. Ξαναγυρίσαμε στην Ελλάδα το '74 και εγώ άρχισα να δημοσιογραφώ.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Τον Τσε Γκεβάρα τον είχατε γνωρίσει;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Όλα αυτά, όταν τα λέει κανείς, φαίνονται λίγο μυθιστορηματικά και γι' αυτό τα αποφεύγω κιόλας. Τον Τσε Γκεβάρα τον γνώρισα όταν ήρθε στην Αλγερία. Πρέπει να ξέρετε ότι, όταν νίκησε η αλγερινή επανάσταση, το Αλγέρι ήταν για πολλά χρόνια η καρδιά της αντιαποικιακής επανάστασης. Όλα τα επαναστατικά κινήματα του κόσμου πέρασαν από το Αλγέρι, και τον Μπεν Μπέλλα.

Εγώ ήμουνα σύμβουλος του Μπεν Μπέλλα για ζητήματα αυτοδιαχείρισης. Πέρασε από κει και ο Γκεβάρα. Και εκεί γνώρισα τον Γκεβάρα, γιατί ο Γκεβάρα ήρθε για να ενισχυθεί το αντάρτικο στο Κογκό-Ζαΐρ και ζήτησε την υποστήριξη των Αλγερινών, δηλαδή του Μπεν Μπέλλα, η οποία του εδόθη. Εγώ μεσολάβησα σ' αυτή την ιστορία μεταξύ Γκεβάρα και Κογκό για την ενίσχυση του αντάρτικου στο Κογκό.

Πάντως η ιδέα μου είναι η εξής: ότι ο Γκεβάρα ήτανε από τις πιο αγνές φυσιογνωμίες που γνώρισα στο Επα-

ναστατικό Διεθνές Κίνημα. Ένας τύπος εξαιρετικός. Όταν τον είδα και έβλεπα, ήξερα, είχα το προαίσθημα ότι γρήγορα θα σκοτωθεί. Θεωρώ ότι η επιρροή που άσκησε, ιδίως στη διεθνή νεολαία, ως αγνός, απολύτως αφοσιωμένος, οπαδός της παγκόσμιας επανάστασης είναι τελείως δικαιολογημένη. Ήταν μία εξαιρετική ανθρώπινη προσωπικότητα.

Το ότι ήτανε μία εξαιρετική ανθρώπινη προσωπικότητα το έδειξε από την αρχή. Γιατί, όπως ξέρετε, ο Γκεβάρα σπούδασε Ιατρική στην Αργεντινή και για ένα διάστημα δεν είχε καμία ιδέα για την επανάσταση ούτε καμία διάθεση. Αλλά όταν τελείωσε τις ιατρικές του σπουδές, διάλεξε –και αυτό είναι χαρακτηριστικό– να πάει να κάνει τη θητεία του σα γιατρός στο πιο φοβερό λεπροκομείο που υπήρχε στη Λατινική Αμερική. Και όταν είδε αυτά τα πράγματα, άρχισε να βλέπει ποια ήταν η πραγματική κατάσταση στη Λατινική Αμερική, πήρε το δρόμο που πήρε και τον ακολούθησε ως το τέλος του.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Από τους ανθρώπους που έχετε γνωρίσει, ποιοι είναι αυτοί που ξεχωρίζουν;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Πολλοί από αυτούς είχαν πολλά προτερήματα, αλλά πρέπει να πω ότι οι πιο σπουδαίοι άνθρωποι που υπάρχουν στον κόσμο δεν είναι αυτοί που θεωρούμε εμείς ηγέτες και σπουδαίες προσωπικότητες. Οι σπουδαιότεροι άνθρωποι που συνάντησα εγώ στη ζωή μου ήταν απλοί άνθρωποι. Και θεωρώ ότι αυτοί ήταν πολύ ανώτεροι από διάφορους μεγάλους που γνώρισα στη ζωή μου. Π.χ. είχαμε στην οργάνωση τη δικιά μας στο τμήμα του Βελγίου έναν ανθρακωρύχο, έναν απλό εργάτη, τον οποίο πιάσανε οι Γερμανοί και τον στείλανε στο Μπούχενβαλντ. Και εκεί στο Μπούχενβαλντ στο οποίο ήταν συγκεντρωμένοι άπειροι άνθρωποι: προσωπικότητες, ηγέτες κομμουνιστικών κομμάτων, παπάδες, επίσκοποι, φιλόσοφοι, μια μέρα οι Es-Es τους κάλεσαν όλους και τους παρουσίασαν μία ομάδα από Εβραίους σε κατάσταση άθλια –είχανε γεμίσει σκουλήκια κλπ. Και οι Es-Es γελώντας –όλοι οι άλλοι ήταν παγωμένοι, και οι ίδιοι ήταν σε κατάσταση άθλια– είπανε, «να, αυτούς τους βλέπετε σε ποια κατάσταση είναι· θα πάμε να τους καθαρίσουμε». Και γελούσανε, εννοώντας ότι θα τους βάλουνε στους φούρνους. «Εκτός», είπαν, «αν κανένας από σας εδώ θελήσει να τους καθαρίσει». Νεκρική σιγή. Και πηγαίνει αυτός, αυτός ο εργάτης, και λέει: «εγώ θα τους καθαρίσω, έναν προς έναν, αν πραγματικά δεν τους σκοτώσετε». Και το έκανε αυτό το πράγμα. Επικράτησε βέβαια, όταν μίλησε αυτός, πάλι νεκρική σιγή, δηλαδή και οι ίδιοι οι Es-Es είχαν τρομερά εντυπωσιαστεί. Ε, αυτός ο άνθρωπος έκανε αυτό το πράγμα στη ζωή του. Ήταν εργάτης, δεν είχε κάνει τίποτα το σπουδαίο μέχρι τότε. Έκανε αυτή την ιστορία στο Μπούχενβαλντ, βγήκε από το Μπούχενβαλντ, μπόρεσε και βγήκε, ξανάγινε εργάτης, άρχισε να ψάχνει για κάρβουνο. Για μένα, όπως λένε οι Γάλλοι, του βγάζω το καπέλο.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Για τον ελληνικό τροτσκισμό του μεσοπολέμου τι γνώμη έχετε;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Δεν ήμουνα σύμφωνος, όντας γραμματέας της Τετάρτης Διεθνούς, με ορισμένα πράγματα που έγιναν στην Ελλάδα από ορισμένους τροτσκιστές. Δε θα 'θελα να μιλήσω γι' αυτό το πράγμα. Όχι, μπορώ να το πω. Δεν ήμουνα σύμφωνος με την άποψη που πήρανε μερικοί από τους τροτσκιστές εδώ, κατά της αντίστασης. Δηλαδή συγχέοντας την αντίσταση με την, όπως έλεγαν, σταλινική της ηγεσία. Άλλο η ηγεσία της αντίστασης, άλλο η αντίσταση ως μαζικό κίνημα. Και επομένως η αντιμετώπιση αυτού του φαινομένου έπρεπε να ήτανε διαφορετική από αυτή που ήταν. Πάνω σ' αυτό το πράγμα έχω γράψει εκτεταμένα.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Είχανε περίεργη μοίρα οι τροτσκιστές στην Ελλάδα. Ο Θεοφύλακτος Παπακωνσταντίνου έγινε υπουργός της Χούντας, ο Καστοριάδης κατέληξε να έχει κάποιες απόψεις ψυχροπολεμικές, ο Παπανδρέου έγινε Πρωθυπουργός.*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Ας σκεφτούμε όμως πόσοι πέρασαν από το Κομμουνιστικό Κόμμα επίσης και είχανε πολύ άθλια εξέλιξη και πόσοι ηγέτες του κόμματος αυτού αποδείχθηκαν «χαφιέδες». Αυτά είναι αναπόφευκτα.

Δηλαδή περνάνε πολλοί από αυτά τα κινήματα. Σχεδόν τα κινήματα αυτά είναι πολιτική προπαίδεια για κάθε έναν που κάνει μετά καριέρα πολιτική. Το άσχημο πράγμα είναι το εξής: ότι ιδίως αυτοί που προέρχονται από το στρώμα των διανοουμένων είναι «επαναστάτες» στα είκοσί τους χρόνια, ίσως ως τα 25, όταν τελειώνουνε το φοιτητηλίκι παντρεύονται, βρίσκουνε μία δουλίτσα, βολεύονται.

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ: *Και μία τελευταία ερώτηση κ. Ράπτη. Τι προγραμματίζετε για το μέλλον;*

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Εγώ; Για μας η Ιθάκη είναι πολύ κοντά. Είμαστε σε απόσταση μισής ώρας. Το ταξίδι φθάνει στο τέλος του. Ωραίο ταξίδι. Θα το ξαναρχίζαμε. «Γιωμάτο περιπέτειες, γιωμάτο γνώσεις».

Η γεωστρατηγική δυναμική μετά τον ψυχρό πόλεμο

*Τάκης Τζαμαλίκος**

Η δύση του εικοστού αιώνα σφραγίζεται από το εν εξελίξει το συγκλονιστικό γεγονός της καταρρεύσεως των πολιτικών/οικονομικών συστημάτων που υποτίθεται ότι αντλούσαν εμπνεύσεις από τον μαρξισμό. Η διάλυση του Συμφώνου της Βαρσοβίας εδημιούργησε γεωστρατηγικά κενά, για την πλήρωση των οποίων ήδη διεξάγονται εμφανείς και αφανείς συγκρούσεις. Η κάθε χώρα έχει στο μυαλό της ένα νέο χάρτη για την περιοχή των ανατολικών χωρών, αλλά ουδεμία γνωρίζει πόσο ο χάρτης αυτός συμπίπτει με εκείνο που τελικώς θα διαμορφωθεί. Επί πλέον όμως, η κατάρρευση της πρώην ΕΣΣΔ επισυνέβη στο τέρμα ενός –οικονομικού κυρίως– αγώνα δρόμου, τέρμα στο οποίο οι ΗΠΑ έφθασαν εξαιρετικά καταπονημένες –σχεδόν στα πρόθυρα της οικονομικής χρεωκοπίας. Οι ΗΠΑ όμως, έστω και καταπονημένες, είναι ο νικητής. Πώς θα μετατρέψουν το πολιτικό και στρατιωτικό πλεονέκτημα σε οικονομική υπεροχή έναντι των θανασίμων ανταγωνιστών των –όπως είναι η Ευρώπη και η Ιαπωνία; Και τι θα κάμουν με τον αφυπνιζόμενο κομμουνιστικό γίγαντα που λέγεται Κίνα;

Ταυτόχρονα, το κέντρο του κόσμου μετατοπίζεται. Μέχρι τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, το κέντρο του κόσμου ήταν η Ευρώπη. Αυτού του πολέμου η Ευρώπη ήταν το μεγάλο θύμα. Διότι το ουσιαστικό αποτέλεσμα εκείνης της τραγωδίας ήταν ότι, για πρώτη φορά, η Ευρώπη έχασε την δυνατότητα να καθορίζει η ίδια τη μοίρα της. Αυτή καθορίζετο πλέον από τις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και την Σοβιετική Ένωση. Εν τούτοις, η Ευρώπη παρέμενε *ουσιαστικό* κέντρο του κόσμου, έστω και κατά τρόπο αρνητικό και παθητικό: Ως πεδίο του ψυχρού πολέμου μεταξύ των δύο υπερδυνάμεων της μεταπολεμικής ιστορικής περιόδου. Με την έναρξη της δεκαετίας του 1990, εν τούτοις, η Ευρώπη έχασε ακόμη και αυτό το άχαρο προνόμιο. Τα νεά οικονομικά δεδομένα αναδεικνύουν ως κέντρο του κόσμου την λεκάνη του Ειρηνικού Ωκεανού. Για τις ΗΠΑ, το κύριο μέτωπο του μέλλοντος ευρίσκεται εντεύθεν της Δυτικής Ακτής και όχι της Ανατολικής. Αυτά που τώρα λαμβάνουν χώρα στην Ευρώπη και την πρώην Σοβιετική Ένωση αποτελούν το αποτέλεσμα μιας μάχης. Σήμερα διαμορφώνονται οι διευθετήσεις του νικητή και διεξάγονται οι μάχες οπισθοφυλακών μετά τη λήξη του ψυχρού πολέμου.

Αυτή η λήξη του ψυχρού πολέμου, η νικηφόρος για τις ΗΠΑ, ακολουθείται από τα αποτελέσματα που επιφυλάσσει κάθε νικητής για τον εαυτό του. Επί πλέον ακολουθείται και από την άρση ορισμένων ιστορικών αντιφάσεων οικονομικής/γεωστρατηγικής φύσεως, που εχαρακτήριζαν την μεταπολεμική διεθνή ζωή.

Ως γνωστόν, στη διεθνή πολιτική, και ιδίως στη διεθνή διπλωματία, οι κανόνες συμπεριφοράς υπαγορεύονται αποκλειστικά από δύο κινητήριες δυνάμεις: Την *ανάγκη* και το *συμφέρον*. Η ιστορία πάντοτε έχει δείξει ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχει αναντιστοιχία ανάμεσα στην *οικονομική* ισχύ αφ' ενός, και την *πολιτική και στρατιωτική* αφ' ετέρου. Πάντοτε στην Ιστορία των κρατών, ο ισχυρός οικονομικά ήταν και ισχυρός πολιτικά και στρατιωτικά. Και αντιστρόφως: ο πολιτικά και στρατιωτικά ισχυρός κρατούσε και τα σκήπτρα της οικονομικής κυριαρχίας.

Οι ΗΠΑ, οι οποίες εθριάμβευσαν στο πολιτικό και στρατιωτικό πεδίο, εκινδύνευαν να καταρρεύσουν οικονομικά, υπό το κράτος του σκληρού διεθνούς ανταγωνισμού εκ μέρους της Ιαπωνίας αφ' ενός, και της Ευρώπης αφ' ετέρου. Όχι δε μόνο αυτό. Αλλά, επί πλέον, έτεινε να συμβεί το εξής άκρως αντιφατικό φαινόμενο: Ο θρίαμβος των ΗΠΑ στο πολιτικό πεδίο και το στρατιωτικό (υπό την έννοιαν ότι το ανώτερο οπλοστάσιο αποτελεί ισχυρό διαπραγματευτικό όπλο στον πολιτικό διάλογο) έτεινε να λειτουργήσει εις βάρος τους στο οικονομικό πεδίο: Οι πλούσιες Γερμανία και Ιαπωνία απαλλάχθηκαν από το άγχος του σοβιετικού κινδύνου και ταυτόχρονα, είδαν να τους ανοίγονται χρυσοφόρες αγορές στα Ανατολικά κράτη, στην ίδια την Σοβιετική Ένωση, ακόμη και στις ίδιες τις ΗΠΑ. Το γεγονός αυτό αύξανε αλματωδώς τις *οικονομικές* δυνατότητες των χωρών αυτών κατά τον σκληρό ανταγωνισμό τους με τις ΗΠΑ. Δηλαδή, οι πανίσχυρες πολιτικά και στρατιωτικά Ηνωμένες Πολιτείες εθριάμβευαν, άνοιγαν τον δρόμο στους οικονομικούς ανταγωνιστές των, έτσι ώστε αυτοί να γίνουν οικονομικά ακόμη πιο ισχυροί –και εν συνεχεία θα έπρεπε οι ίδιες Ηνωμένες Πολιτείες να παραδοθούν *οικονομικά ανίσχυρες* στους ανταγωνιστές των.

Ιδού τι συνιστά ό,τι ανωτέρω ονομάσαμε αντίφαση οικονομικής/γεωστρατηγικής φύσεως.

* Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας στην Πολυτεχνική Σχολή του Α.Π.Θ.



Αλλά η ιστορική εμπειρία διδάσκει ότι δεν μπορεί κάποιος να απλώνεται εμπορικά σε όλο τον κόσμο, χωρίς να βασίζει την *οικονομική* του κυριαρχία και *σε πολιτική και σε στρατιωτική ισχύ*. Μάλιστα δε να απειλεί να εκτοπίσει την υπερδύναμη, στην οποία στηρίζεται πολιτικά και στρατιωτικά. Και όχι μόνο να την εκτοπίσει, αλλά ακόμη και να την αγοράσει (όχι μόνο οι αυτοκινητοβιομηχανίες, αλλά ακόμη και τα studios της Metro-Goldwin Mayer στο Hollywood είχαν πρόσφατα αγορασθεί από τους Ιάπωνες).

Ο πόλεμος στον Περσικό Κόλπο αποκατέστησε σε κάποιο βαθμό την αντιστοιχία ανάμεσα στην πολιτική, στρατιωτική ισχύ αφ' ενός και την οικονομική πρωτοκαθεδρία αφ' ετέρου. Το δε πρώτο (πραγματικό και συμβολικό) σημείο αυτής της εξελίξεως αποτελεί η θεαματική άνοδος του δολλαρίου σε όλες τις διεθνείς αγορές που έλαβε χώραν αμέσως μετά τον πόλεμο εκείνο.

Ο πόλεμος εκείνος απετέλεσε ένα γεγονός, αν όχι καταλυτικό, πάντως σημαδιακό της νέας εποχής στην οποία ο κόσμος έχει εισέλθει. Ασφαλώς δε πρόκειται για γεγονός σημαντικό για την αναστολή της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης –γεγονός το οποίο έχει ακυρώσει κάθε σχεδιασμό περί των προοπτικών της Ευρώπης. Σήμερα η κατάσταση των ευρωπαϊκών πραγμάτων είναι αρκετά διαφορετική, από ό,τι ήταν μόλις πριν από τον πόλεμο. Η δυναμική, η πορεία, ο προγραμματισμός που είχαν χαραχθεί έως τις πιο πρόσφατες συνεδριάσεις του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου (δηλαδή του συμβουλίου των επικεφαλής των ευρωπαϊκών κρατών) έχουν αλλάξει ριζικά. Από τις προ του πολέμου εκείνου συνόδους στο Παρίσι, τη Ρόδο, το Δουβλίνο, τη Ρώμη, είχε διαγραφεί με σαφήνεια αν όχι το *περιεχόμενο*, πάντως η *διαδικασία* με την οποία θα εξελίσσετο η ευρωπαϊκή ενοποίηση μέχρι του τέλους του αιώνα. Αλλά όλα αυτά έχουν καταρρεύσει μετά τον πόλεμο στον Περσικό Κόλπο. Το γεγονός αυτό απετέλεσε τον καθρέφτη, μέσα στον οποίο η Ευρώπη είδε τον *πραγματικό* εαυτό της, είδε τις *πραγματικές* δυνατότητές της. Πριν από το γεγονός εκείνου του πολέμου, όλοι μιλούσαν για τις Διακυβερνητικές Διασκέψεις, μέσω των οποίων θα προχωρούσαν τα μεγάλα θέματα της Κοινής Εξωτερικής και Αμυντικής Πολιτικής, η κοινή Ευρωπαϊκή Κεντρική Τράπεζα –με τελικό στόχο κάποια μορφή πολιτικής ενοποιήσεως.

Ο πόλεμος στον Κόλπο, απεκάλυψε όμως την πραγματική εικόνα των πραγμάτων –που κανείς δεν έδειχνε να υποψιάζεται. Μια Ευρώπη τελείως παράλυτη, ανίκανη να αρθρώσει, όχι μόνο πολιτική, αλλά ακόμη και μία απλή *ενιαία* φωνή σε όσα δραματικά γεγονότα συνέβαιναν στον κόσμο εκείνη την περίοδο. Ακόμη και το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο, επί ημέρες και εβδομάδες *μετά* τις πρώτες αποφάσεις του Συμβουλίου Ασφαλείας για το Κουβέιτ, ήταν τελείως ανίκανο να λάβει έστω μία απόφαση που να υιοθετεί ουσιαστικά το πνεύμα των αποφάσεων. Κάποτε, ασθμαίνοντας, κατάφερε να συμφωνήσει σε μία τέτοια απόφαση, αλλά αυτό ήλθε τόσο αργά, και οι εξελίξεις είχαν προχωρήσει τόσο πολύ, ώστε η πολιτική αυτή ενέργεια εφαίνετο παράταιρη και παράκαιρη –αν όχι τραγικά κωμική.

Τι συνέβη εκείνη την περίοδο;

Η κάθε κυβέρνηση εγκατέλειψε αμέσως τη φιλολογία της περί ενωμένης Ευρώπης και συμπεριεφέρθη με την πιο στενή *εθνικιστική* αντίληψη. Η Βρετανία προσεδέθη, χωρίς αμφιταλαντεύσεις, στο άρμα των ΗΠΑ, έχοντας κατά νουν τα συμβόλαια για τη μεταπολεμική ανοικοδόμηση των βομβαρδισμένων πόλεων (και μετά τον πόλεμο, έλαβε το 25% από αυτά, με τις ΗΠΑ να έχουν αναλάβει το 50% τουλάχιστον, και όλους τους υπόλοιπους το εναπομένον 25% –πάντα υπό την απαραίτητη συναίνεση των ΗΠΑ). Η Γαλλία έπαιζε τα

παιχνίδια της με τους παραδοσιακούς φίλους της στον αραβικό κόσμο, και κυρίως με το ίδιο το Ιράκ. Ταλαντεύθηκε πολύ, αναλογιζόμενη τα παραδοσιακά της συμφέροντα στο Ιράκ –μέχρις ότου θεώρησε ότι η καταρρέουσα πολιτική ισχύς του Ιράκ καθιστά τις ειδικές σχέσεις μαζί του μάλλον άχρηστες. Οπότε και συνετάγη με τις ΗΠΑ, και άρχισε και αυτή να βομβαρδίζει ιρακινές πόλεις. Εγκατέλειψε ατάκτως κάθε έννοια πολιτικού ελιγμού, όταν η δυναμική πολιτική που είχαν υιοθετήσει οι Ηνωμένες Πολιτείες τραβούσε μπροστά και *αυτή* δημιουργούσε εξελίξεις.

Η δε Γερμανία και η Ιαπωνία συμπεριεφέρθησαν με το σύμπλεγμα του ηττημένου του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου –που όμως σήμερα έχει ισχυρό βαλάντιο. Όχι ίσως ότι ένοιωθαν πραγματικά αυτό το σύμπλεγμα. Αλλά συνέβη απλώς να τις εξυπηρετεί μία τέτοια στάση, λαμβανομένων υπόψη δύο στοιχείων: Πρώτον, ότι αυτές αποτελούν τους κυριώτερους εμπορικούς ανταγωνιστές των ΗΠΑ. Είναι όμως εύρωστες *οικονομικά*, αλλά όχι και πολιτικά και στρατιωτικά. Γεγονός που αφήνει τελείως ανεπέρειστη την όποια οικονομική ανταγωνιστικότητά τους. Δεύτερον, ότι αυτές οι χώρες εξαρτώνται ενεργειακώς από τον Περσικό Κόλπο, άρα εξαρτώνται από την πολιτική των ΗΠΑ στην περιοχή, αποτελώντας εν τούτοις απειλή για τα εμπορικά συμφέροντα των ιδίων των ΗΠΑ ανά τον κόσμο. Έτσι, προθυμοποιήθηκαν να συνεισφέρουν οικονομικά –και άρχισαν το παζάρι με τις ΗΠΑ για το ποσόν. Θεωρούσαν ότι η σημαντική εξέλιξη που ελάμβανε χώραν εκείνη τη στιγμή μπορούσε να αντιμετωπισθεί ως μία ακόμη εμπορική πράξη, για την οποία μπορεί να ευρεθεί μια «τιμή». Προς το τέλος, οι Γερμανοί κατάλαβαν ότι τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι και έστειλαν 50 στρατιώτες τους στην Αμερικανική Βάση στα Άδανα της Τουρκίας. Αλλά, για να χρησιμοποιήσουμε μία αγγλοσαξωνική έκφραση, αυτό «παραήταν λίγο, και ήλθε πάρα πολύ αργά».[1]

Σήμερα, η Γερμανία προσπαθεί λαχανιασμένη να αντιμετωπίσει τις τρομερές οικονομικές συνέπειες της πρόσφατης ενσωματώσεως σε αυτή της πρώην Ανατολικής Γερμανίας. Ενώ η Ιαπωνία παραμένει αμήχανη, διαπιστώνοντας και στην πράξη ότι δεν αρκεί να είναι κάποιος καλός κατασκευαστής καταναλωτικών ειδών και καλός έμπορος. Ο Ιάπωνας πρωθυπουργός επισκέφθηκε τις ΗΠΑ στις αρχές του 1994, για να διαπιστώσει ότι, εκείνες τις ημέρες, οι ΗΠΑ τροποποιούσαν το σύνταγμά τους και έδιδαν στον Πρόεδρό τους μεγαλύτερη άνεση χειρισμών για την επιβολή οικονομικών πιέσεων επί της Ιαπωνίας.

Η πολιτική ισχύς είναι αδιαίρετη με την στρατιωτική και την οικονομική ισχύ. Δεν μπορεί τα μισά να υπάρχουν στη μία πλευρά και τα άλλα μισά στην άλλη. Θα αντιτείνει, ίσως, κάποιος ότι η Ιαπωνία έφθασε στην οικονομική θέση που σήμερα έχει, δρώντας με τους κανόνες του ακραιφνέστερου καπιταλισμού, όπως αυτοί οι κανόνες υπαγορεύθηκαν από τις ΗΠΑ. Αλλά εδώ ισχύει ό,τι και στο χαρτοπαίγνιο. Εκείνος που παίζει με βάση τους κανόνες δηλώνει ότι έχει τέσσερις άσσους· και ο απέναντι του απαντά ότι και εκείνος έχει ένα περίστροφο –και μαζεύει αυτός όλα τα λεφτά που υπάρχουν στο τραπέζι.

Ποτέ στην Ιστορία δεν υπήρξε νικητής ο οποίος δεν επεδόθη στην επινίκειο βελτίωση της οικονομικής του θέσεως· και από αυτή την κομψή έκφραση έως το πλιάτσικο, η Ιστορία έχει γνωρίσει και παρέχει δείγματα όλων των ενδιαμέσων καταστάσεων.

Ας δούμε λοιπόν το σκηνικό, το οποίο αποτελεί το ιστορικό παρόν, εν μέσω ενός καταιγιστικού γίγνεσθαι –και μιας όχι λιγότερο καταιγιστικής συνειδητής παραπλανήσεως από τα μεγάλα μέσα μαζικής πληροφόρησης. Παραπλανήσεως, η οποία –μαζί με τις δυνατότητες του διεθνούς τραπεζικού συστήματος– αποτελεί απλώς έναν από τους βραχίονες για την επιβολή αυτού που εκ των προτέρων έχει αναγγελθεί ως «νέα τάξη πραγμάτων».

Όταν μία υπερδύναμη κατάγει ολοκληρωτική νίκη και ταυτόχρονα δυσπραγεί οικονομικά, θα αφεθεί άραγε στην οικονομική της δυσπραγία; Ή θα μετατρέψει την πολιτική και στρατιωτική της μονοκρατορία σε απτά *οικονομικά* αποτελέσματα;



Την απλότητα των αληθειών επεχείρησαν –όχι χωρίς επιτυχία– να θολώσουν δημοσιογραφούντα άτομα, είτε υπόπτων κινήτρων, είτε μετριοτάτης ευφυΐας, είτε αμφοτέρων. Επομένως, η προσφυγή στις απλές αλήθειες αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση του υπό διαμόρφωση νέου σκηνικού της Ιστορίας. Οι ανταγωνιστές των ΗΠΑ μέχρι σήμερα είχαν με σαφήνεια δώσει το παρόν των: Η υπό διαμόρφωση Ευρώπη, η Ιαπωνία, η ΕΣΣΔ, και, εν δυνάμει, η Κίνα.

Μία ενωμένη Ευρώπη, με το έμψυχο υλικό της (που αυτό δημιούργησε τις ΗΠΑ), με τις πλουτοπαραγωγικές πηγές της, με την ιστορία της, που παρέχει εμπνεύσεις και προπαιδεία επιτυχούς πολιτικής πρακτικής, θα αποτελούσε αντίπαλο ασυγκρίτως φοβερότερο από τη Σοβιετική Ένωση για τις ΗΠΑ. Τι λοιπόν το πιο εύλογο από την άμεση ανακοπή της πορείας της προς την ενοποίηση;

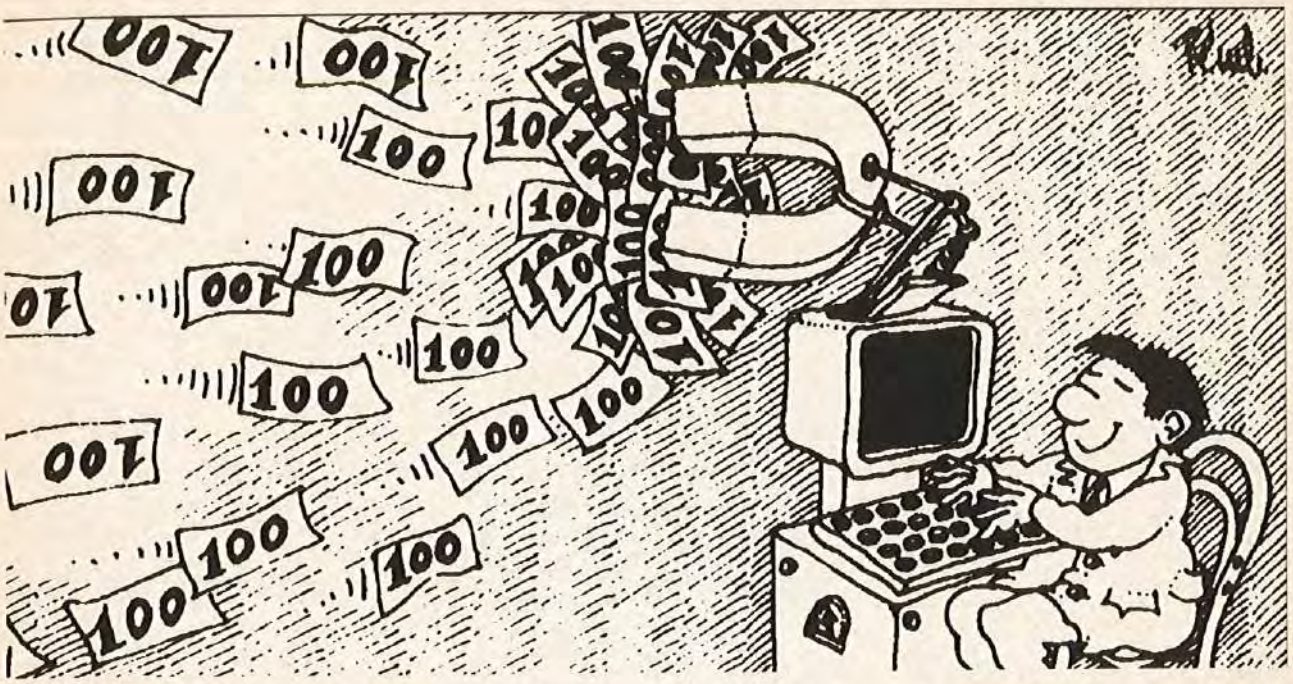
Η κατίσχυση επί της Σοβιετικής Ενώσεως έδειξε τη σοφία των παλαιών αληθειών: *Divide ut regnes*[2]. Η δε διάλυση εκείνης της αυτοκρατορίας δεν ήθελε ιδιαίτερες προσπάθειες προκειμένου να επέλθει: Η οικονομική ανέχεια (προκληθείσα εξ ιδίων, αλλά και μη ανακουφιζόμενη έξωθεν), απετέλεσε το καλύτερο υπόβαθρο για την έντεχνη έξαψη των κατά τόπους εθνικιστικών αντιπαραθέσεων. Ποτέ άλλοτε στην Ιστορία δύο τόσο ισχυρά ρεύματα δεν συνεκρούσθησαν σε τόσο βραχύ χρονικό διάστημα: Η εθνικιστική και η διεθνιστική αντίληψη. Η δεύτερη είχε ασφαλώς κερδίσει τη μάχη τόσο στην Ευρώπη όσο και στη Σοβιετική Ένωση. Ο πολίτης της ΕΣΣΔ είχε τις εθνικιστικές του αντιζηλίες με άλλους λαούς της περιοχής του –αλλά το γεγονός ότι ήταν πολίτης μιας υπερδύναμης του έδιδε τη δυνατότητα για άλλη οπτική των πραγμάτων. Είχε ένα όραμα, είχε ακόμη και αυταρέσκεια ως πολίτης της Σοβιετικής Ένωσης. Αυτό το συναίσθημα αποτελούσε κρίσιμο συνδετικό κρίκο για την αυτοκρατορία –και με την κατάρρευση αυτού του οράματος άρχισε ο κλονισμός της συνοχής στις ψυχές των ανθρώπων. Όταν καταρρακωθεί η πηγή της υπερηφάνειας τότε ο δρόμος είναι ανοιχτός για την εκδήλωση όλων των άγριων εθνικιστικών ενστίκτων –εκείνων τα οποία προηγουμένως εδαμάζοντο από το ευγενές συναίσθημα υπερηφάνειας του πολίτη μιας μεγάλης χώρας.

Ο κατακερματισμός της πρώην σοβιετικής αυτοκρατορίας ευρίσκεται εν εξελίξει, και ήδη υπάρχουν όλες οι προϋποθέσεις να εξελιχθεί σε κονιορτοποίηση. Οι αρχιτέκτονές του δεν έχουν πλέον άλλο έργο να επιτελέσουν εκεί –πέραν του ελέγχου των πυρηνικών όπλων και της συστηματικής αποδελτιώσεως των πληροφοριών στα αρχεία ενός κράτους που δεν υπάρχει πια. Κατά τα άλλα, η εξέλιξη μπορεί να προχωρήσει μόνη της. Ο δε αρχιτέκτονάς της, ένας αποτυχημένος και ματαιόδοξος πολιτικός όπως ο Μ. Γκορμπατσώφ, απολαμβάνει περιοδείες στις ΗΠΑ, εισπράττοντας την αμοιβή του: Η περιοδεία στις ΗΠΑ το 1992 του απέφερε 3 εκατομμύρια δολλάρια για μερικές διαλέξεις, όπου επανελάμβανε κοινοτοπίες. Οι ΗΠΑ ανταμείβουν έναν άνθρωπο που δεν χρειάσθηκε καν να είναι πράκτοράς τους –και έτσι δείχνουν τον δρόμο και το καλό παράδειγμα στους κατά τόπους ιθαγενείς πολιτικάντηδες.

Όταν έχει εξουθενωθεί η Σοβιετική Ένωση δεν είναι ασφαλώς σοβαρό εμπόδιο η Ευρώπη. Όντως, όταν έχει κανείς διαλύσει τον κυριώτερο αντίπαλό του, γιατί θα πρέπει να σταματήσει μπροστά στους δευτερεύοντες; Όταν μάλιστα αυτοί σαφώς δείχνουν ότι στο εγγύτατο μέλλον θα καταστούν χειρότεροι αντίπαλοι από τον πρώτο;

Το ερώτημα είναι εάν η Ευρώπη γνωρίζει πού ευρίσκεται σήμερα η σχέση με τις επιθυμητές προοπτικές της. Μέχρι προ τινος, η συνηθισμένη απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα αναφερόταν στο μυθικό εκείνο 1992 –το οποίο ήλθε και παρήλθε, ήδη δε στη νέα ομιχλώδη και αβέβαιη προοπτική η οποία περιγράφεται με το κωδικό όνομα Μάαστριχτ. Ένα κείμενο συμφωνίας σχεδιασμένο έτσι ώστε να επιταχύνει την ευρωπαϊκή κατάρρευση. Οι στόχοι ήταν τόσο δυσπρόσιτοι, ώστε τους ικανοποιούσαν μόνο τρία από τα δώδεκα ευρωπαϊκά κράτη-μέλη. Η επίταση της προσπάθειας για την επίτευξή τους οδηγεί ασφαλώς σε εγωκεντρισμό και έλλειψη κάθε έννοιας κοινοτικής αλληλεγγύης. Ενώ η μη επίτευξη των στόχων αυτών διευκολύνει την υποκατάσταση της ευρωπαϊκής ιδέας, από την ωμή πραγματικότητα μιας Γερμανίας που κυριαρχεί σε όλη την Ευρώπη –αλλά ελεγχόμενη από τις ΗΠΑ.

Ο κόσμος είδε σαστισμένος το τείχος του Βερολίνου να καθίσταται, από παγωμένος τόπος δολοφονιών, σκηνή για συναυλίες ροκ –μέσα σε μία νύχτα. Ακόμη και οι πιο αποχαυνωμένοι θεατές των τηλεοράσεων δυσκολεύθηκαν να πιστέψουν ότι το τείχος έπεσε από τη «λαϊκή κατακραυγή» –και μάλιστα τόσο εύκολα. Στην πραγματικότητα κανείς δεν ισχυρίσθηκε κάτι τέτοιο. Το τείχος απλώς έπεσε, και ο κόσμος χάρηκε. Αλλά τις ακριβείς συνέπειες αυτού του γεγονότος φαίνεται ότι τις εγνώριζαν μόνο εκείνοι που φρόντισαν να πέσει –και πάντως όχι οι ίδιοι οι Γερμανοί. Η τετραετία έως πενταετία, την οποία υποτίθεται ότι θα απαιτούσε η απορρόφηση των κραδασμών από την ενσωμάτωση του ανατολικού τμήματος της χώρας, έγινε δεκαετία και ίσως θα γίνει ακόμη μακρύτερος χρόνος. Για τους Γερμανούς, η επίτευξη αυτού του εθνικού στόχου ίσως καθιστά δευτερεύον το



ζήτημα των οικονομικών επιπτώσεων. Ζήτημα σοβαρό, αλλά ασφαλώς μικρότερο σε σχέση με την εθνική σημασία της ενώσεως του γερμανικού κράτους.

Ό,τι συνέβη με τη Γερμανία αποτελεί μικρογραφία αυτού που θα συμβεί με τη Δυτική Ευρώπη σε σχέση με το ανατολικό τμήμα και την πρώην Σοβιετική Ένωση.

Η Γερμανία ενώθηκε, και δια του γεγονότος αυτού επιτυγχάνεται ένας διπλός και καίριος στόχος:

Πρώτον, μία χώρα που αποτελούσε δεινό οικονομικό ανταγωνιστή των ΗΠΑ απορροφάται από την προσπάθεια και το κόστος της επανενώσεώς της.

Δεύτερον, στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ενώσεως η χώρα καθίσταται γίγας. Και μάλιστα γίγας που χωλαίνει, από τα απροσδόκητα προβλήματα, μετά την ένωσή του με το ανατολικό τμήμα του –προβλήματα που τον οδηγούν σε κινήσεις έξαλλου εγωκεντρισμού, όπως οι αυθαίρετες αυξήσεις των επιτοκίων. Κινήσεις, που στερούν την υπόλοιπη Ευρώπη από κεφάλαια κρισίμως αναγκαία σε δύσκολους καιρούς, όπως οι σημερινοί. Αλλά η δομή της Ευρωπαϊκής Ενώσεως είναι σχεδιασμένη με τρόπο που δεν προβλέπει ότι κάποιο από τα μέλη καθίσταται γίγας –τότε η δομή αυτή απλώς καταρρέει. Επομένως, αυτή τη στιγμή υπάρχει μία ευρωπαϊκή κοινότητα με προϋποθέσεις ενώσεως *ριζικά διαφορετικές* από αυτές της προ της ενώσεως της Γερμανίας. Οι προοπτικές, με την ύπαρξη ενός μέλους της Κοινότητας που αποτελεί γίγαντα, δεν μπορούν να οδηγούν προς την ενότητα –οποιασδήποτε μορφής ευρωπαϊκή ενότητα. Πόσο μάλλον, όταν τα μέλη αυξάνονται από δώδεκα σε δεκαέξι και οι προοπτικές για περαιτέρω διεύρυνση (Μάλτα, Κύπρος) ισχύουν, με προοπτική να δημιουργηθεί μία Ευρωπαϊκή Ένωση με είκοσι δύο μέλη.

Ιδού λοιπόν το σπέρμα της διαλύσεως της Ευρώπης. Αλλά, και πέρα από το σπέρμα, ασφαλώς υπάρχει η πρόκληση και το δόλωμα, για την κατάρρευση τόσο της πολιτικής συνεργασίας, όσο και των οικονομικών προοπτικών της Ευρώπης *ως συνόλου*.

Ό,τι συνέβη με τη Γερμανία, συμβαίνει ήδη σε ευρύτερη κλίμακα: Η προσπάθεια της Ευρώπης να απορροφήσει, πολιτικά και οικονομικά, το ανατολικό τμήμα της, την εξουθενώνει. Η προσπάθεια διεισδύσεως στο σοβιετικό χώρο, την εξουθενώνει ακόμη περισσότερο. Ταυτόχρονα, αυξάνουν τους ανταγωνισμούς μεταξύ κοινοτικών κρατών, τα οποία ήδη θέτουν την «ευρωπαϊκή συνείδηση» σε δεύτερη μοίρα και αναθυμούνται παλαιές συμμαχίες και συμπάθειες του δέκατου ένατου αιώνα. Η παλαιά εκείνη συνείδηση της «Μεσευρώπης» αναβιώνει. Η περίπτωση της Γιουγκοσλαβίας, μετά τον Κόλπο, αποτελεί τη σκηνή όπου λαμβάνει χώραν η τελετή ενταφιασμού κάθε έννοιας κοινής ευρωπαϊκής εξωτερικής πολιτικής.

Δεν πρέπει να ξεχνούμε την προαναφερθείσα διαπίστωσή μας, ότι το κυριώτερο αποτέλεσμα του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου ήταν ότι η Ευρώπη έχασε τη δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού της. Η μοίρα της ηπείρου, για πρώτη φορά στην ιστορία της, άρχισε να καθορίζεται από εκτός αυτής δυνάμεις. Στα πλαίσια του ψυχρού πολέμου, ήταν απαραίτητη για τις ΗΠΑ η ύπαρξη μιας πολιτικά ενιαίας Δυτικής Ευρώπης, καθώς και η ύπαρξη μιας ενιαίας Γιουγκοσλαβίας, η οποία αποτελούσε ανάχωμα ανάμεσα στους δύο συνασπισμούς. Το γεγονός αυτό είχε και τις θετικές του

πλευρές. Πολλοί εθνικιστικοί πυρετοί έπεσαν, υπό το βάρος της πολιτικής σκοπιμότητας της περιόδου, η οποία απαιτούσε την ύπαρξη μεγάλων και ενιαίων πολιτικών οντοτήτων –διότι έτσι η διπολική αντιπαράθεση είχε χαρακτήρα πιο σαφή και συνεπώς, πιο εύκολα ελεγχόμενο.

Σήμερα είναι σαφές ότι δεν χρειάζεται η ύπαρξη μιας ενιαίας Γιουγκοσλαβίας –γι' αυτό και τη διαλύουν. Με αυτή τη διάλυση (εκτός των άλλων) επέρχονται βαρύτατα πλήγματα σε κάθε έννοια ευρωπαϊκής ενότητας. Αντιτιθέμενα δυτικοευρωπαϊκά συμφέροντα επιπίπτουν στο πτώμα. Ενώ η αρχιτέκτων υπερδύναμη δεν έχει λόγο να ασχοληθεί με τις λεπτομέρειες μιας δυναμικής της οποίας αναμένει απλώς τους καρπούς –παρακολουθώντας και εκμεταλλευόμενη την εξέλιξη μέσω της γραφειοκρατικής διοικητικής και διπλωματικής μηχανής της.

Αλλά, αν είναι σαφές ότι η Γιουγκοσλαβία δεν έχει πλέον λόγο ύπαρξης, πολλοί αδυνατούν να συνειδητοποιήσουν ότι δεν έχει λόγο ύπαρξης ούτε μια πολιτικώς ενιαία Δυτική Ευρώπη. Και όχι απλώς δεν έχει λόγο ύπαρξης. Αλλά, ως ολοκληρωμένη Ευρωπαϊκή Ένωση, είναι άκρως απειλητική για τις ΗΠΑ.



Αν λοιπόν μέσα στην Ευρώπη υπάρχουν ενδοευρωπαϊκές τριβές, αντιπάθειες, μίση μεταξύ επί μέρους εθνικών ομάδων σήμερα στεγαζομένων υπό κοινή σημαία –γιατί όλα αυτά θα πρέπει να καταπνίγονται; Γιατί θα έπρεπε η πολιτική ισχύς των ΗΠΑ να ρίχνει το βάρος της υπέρ μιας πολιτικά ενιαίας συμπεριφοράς του δυτικού ευρωπαϊκού χώρου; Δεν υπάρχει πλέον ψυχρός πόλεμος, ούτε οι πολιτικές ανάγκες που αυτός επέβαλλε. Συνεπώς, αν η Ευρώπη επιθυμεί να κινηθεί προς οποιαδήποτε μορφή ενοποιήσεώς της, θα πρέπει να το επιτύχει εν μέσω εκείνων των συνθηκών που πάντοτε χαρακτηρίζουν τη διεθνή ζωή: Κατανικώντας όλα τα εμπόδια που θέτουν τόσο τα ετερόκλητα συμφέροντα των ευρωπαϊκών εθνών (όχι μόνο των κρατών, αλλά και των εντός αυτών επί μέρους εθνοτήτων), όσο και αυτά που θα προστεθούν από τις εξω-ευρωπαϊκές δυνάμεις, οι οποίες δεν επιθυμούν την ύπαρξη μιας ενωμένης Ευρώπης.

Έτσι η κατάσταση θα χαρακτηρίζεται από μία δραματική ιστορική αναστροφή: Την ώρα που οι επί μέρους ευρωπαϊκοί λαοί εγαλουχούντο με την αντίληψη ότι πατρίδα των είναι η Ευρώπη, ότι η επί μέρους εθνική ταυτότητα αφορά μόνο στην ιδιαιτέρα των πατρίδα, ότι τα σύνορα πέφτουν –ιδού τα πράγματα αλλάζουν δραματικά. Οξύνονται τεχνηέντως οι εθνικισμοί, ακόμη και αριθμητικώς ασημάντων ομάδων. Οι παντός είδους μειονότητες εντός των ευρωπαϊκών κρατών ωθούνται στο να ζητούν την αυτονομία των, ακόμη και την απόσχισή των. Η κάθε ομάδα που επιχειρεί να καταστεί ανεξάρτητο κράτος δεν έχει παρά να διαβεί τον Ατλαντικό –και θα ανακαλύψει ότι, με απίστευτη ευκολία, θα εξασφαλίσει μέσα και πολιτική υποστήριξη σε διεθνές επίπεδο. Όλα αυτά άλλωστε έχουν καλώς προετοιμασθεί με την επιμελή προετοιμασία του καταλλήλου πλαισίου από πλευράς διεθνούς δικαίου. Η προσεκτική προετοιμασία της Διασκέψεως του Ελσίνκι και των αποτελεσμάτων της, η ΔΑΣΕ, τα δικαιώματα των μειονοτήτων (και κυρίως το δικαίωμα του αυτοπροσδιορισμού της εθνικής φυσιογνωμίας της κάθε μειονότητας) αποτελούν επί μέρους πράξεις μιας καλώς σχεδιασμένης εξελίξεως των πραγμάτων στη γηραιά –και αποκαμωμένη και όχι λιγότερο αμαρτωλή και στερημένη από υψηλές εμπνεύσεις– ήπειρο.[3] Η διαφθορά των πολιτικών συστημάτων και πολιτικών ανδρών «περιέργως» αποκαλύπτεται με σχετικά δημοσιεύματα. «Ξαφνικά» η δικαιοσύνη έχει τη θέληση και τη δυνατότητα να κλείνει στη φυλακή πρώην πρωθυπουργούς κατά πλήθη. Έτσι ώστε ο κόσμος να προχωρεί σε συνολική απόρριψη των υπαρχόντων πολιτικών σχηματισμών και να ψηφίζει υπέρ ακραίων (αλλά ιδεολογικώς ειλικρινών –όπως το Εθνικό Μέτωπο του Ζαν Μαρί Λεπέν στη Γαλλία), ή υπέρ αποσχιστικών (όπως οι «λίγκες» της Ιταλίας) πολιτικών κινημάτων. Το ευρωπαϊκό θεσμικό οικοδόμημα δέχεται τρομερά πλήγματα, μέσω της καλλιεργούμενης ξενοφοβίας, του ρατσισμού, ή των δυναμικών απαντήσεων της Μαφίας στην Ιταλία (που καθιστά σαφές ότι αυτή αποτελεί την εκεί υπέρτατη εξουσία, τουλάχιστον στον Νότο), ενώ αποκαλύπτεται

ότι η κεφαλή της ευρίσκεται στη Ρώμη. Της Ιταλίας, η οποία προφανώς έχει επιλεγεί ως μικρογραφία δοκιμής της αποσάθρωσης του θεσμικού, πολιτικού και κοινωνικού οικοδομήματος της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Όλα αυτά εξωθούν την ευρωπαϊκή θεσμική οργάνωση σε κλονισμό και κάθε ιδεολογία ευρωπαϊσμού σε αποσάθρωση. Ήδη η *αναστροφή*, περί της οποίας μιλήσαμε, έχει συντελεσθεί: Όλο και λιγότεροι έχουν αυταπάτες για το αύριο της Ευρώπης. Η κύρια μέριμνα κατευθύνεται προς το *εθνικό* συμφέρον. Την ευρωπαϊκή προοπτική διαδέχεται ένας προϊών εθνικισμός. Στην εξέλιξη αυτή η Γερμανία καθίσταται το κυριώτερο υπομόχλιο επιτυχίας των σχεδίων των ΗΠΑ. Αμοιβή της θα είναι η εκ νέου αναγωγή της σε γίγαντα της ευρωπαϊκής ηπείρου –ενός γίγαντα όμως, του οποίου ο παραγωγικός μηχανισμός θα ελέγχεται από τις ΗΠΑ– που δεν έχουν υπογράψει σύμφωνο ειρήνης με την ηττημένη Γερμανία του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου. Αυτό αποτελεί μία στρατηγική νίκη των ΗΠΑ, που συμπληρώνει το αποτέλεσμα του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου.

Γιατί αυτό;

Ας υποθέσουμε ότι η Γερμανία δεν είχε ηττηθεί κατά τον πόλεμο εκείνο. Τι θα είχε συμβεί; Θα είχε κυριαρχήσει στην ευρωπαϊκή ήπειρο, ενώ θα είχε ακολουθήσει μία περίοδος εντάσεως και ψυχρού πολέμου ανάμεσα στις ΗΠΑ και τη χιτλερική Γερμανία. Αλλά καμμία κατάσταση στην ιστορική σκηνή δεν διαρκεί επ' άπειρον. Την περίοδο αυτή θα είχε ασφαλώς ακολουθήσει μία περίοδος διαπραγματεύσεων και αναζητήσεων ενός νέου *modus vivendi*, μιας θέσεως ισορροπίας και συμφερόντων ανάμεσα στις δύο περιοχές του πλανήτη. Με κάποιο τρόπο, η συμφωνία θα επήρχετο –μία συμφωνία η οποία θα υπαγορεύετο από τα γεωστρατηγικά δεδομένα της αντίστοιχης καταστάσεως. Όποιο και αν ήταν το αποτέλεσμα μιας τέτοιας συνεννοήσεως, ένα είναι βέβαιο: Θα ήταν μία συνεννόηση ανάμεσα σε μία χώρα σχετικά απομονωμένη, όπως θα ήταν οι ΗΠΑ, και σε μία πανίσχυρη χώρα, όπως η Γερμανία. Σήμερα γνωρίζουμε βεβαίως ότι η Γερμανία είναι ο ηττημένος του πολέμου. Και οι ΗΠΑ δεν διαπραγματεύονται, αλλά δημιουργούν και *επιβάλλουν* ένα *modus operandi* σε μία Γερμανία, η οποία θα κυριαρχεί μεν μέχρι το τέλος του αιώνα στην Ευρώπη, αλλά με τους όρους και τις προϋποθέσεις που υπηρετούν τα συμφέροντα των ΗΠΑ. Στην Ευρώπη θα κυριαρχήσει ένας γίγαντας, ο οποίος θα διαλύσει κάθε ιδέα ευρωπαϊκής ενότητος, ένας γίγαντας που θα δίνει την εντύπωση ότι αποτελεί επανάληψη της Γερμανίας που προκάλεσε τους δύο παγκοσμίους πολέμους. Αλλά αυτή θα είναι μία ψευδής εντύπωση. Στην πραγματικότητα, θα είναι ένας γίγαντας που θα είναι υποτελής και ενεργούμενο των ΗΠΑ. Ένας ηττημένος που παραμένει πάντοτε υπό έλεγχο, που αφέθηκε να γιγαντωθεί, για να διαλύσει την Ευρώπη και να υπηρετήσει, παράλληλα με τα δικά του συμφέροντα, την αμερικανική πολιτική, με αντίληψη πραίτωρος.

Η διάλυση της Γιουγκοσλαβίας αποτελεί απλώς το πρελούδιο για τη διάλυση της Ευρωπαϊκής Ενώσεως, με αιχμή του δόρατος την αναγωγή της Γερμανίας σε μεγάλη δύναμη –η οποία, ελεγχόμενη από τις ΗΠΑ, θα διαλύσει την Ευρώπη. Η εσπευσμένη αναγνώριση της Κροατίας από τη Γερμανία στις 25 Δεκεμβρίου 1991, ενώ η Ευρωπαϊκή Ένωση είχε αποφασίσει να κάνει την αναγνώριση στις 15 Ιανουαρίου 1992, αποτέλεσε συμβολική χειρονομία, που κατέδειξε ότι η δύναμη στην Ευρώπη είναι πλέον η Γερμανία και όχι η Ευρωπαϊκή Ένωση. Οι ΗΠΑ, αφού τροχιοδρόμησαν με ασφάλεια τη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας, υπεκρίνοντο ότι «αμφιταλαντεύονται» και ότι «ακολουθούν» την Ευρωπαϊκή Ένωση στις αναγνωρίσεις των νέων κρατών. Αλλά όταν η Ευρωπαϊκή Ένωση διστάζει να προχωρήσει σε αναγνωρίσεις, τότε παρεμβαίνουν οι ΗΠΑ δυναμικά (όπως ο Υπουργός των Εξωτερικών James Baker, τον χειμώνα του 1991 στις Βρυξέλλες) και πιέζουν απροκάλυπτα για ταχεία αναγνώριση των νέων κρατών. Τότε οι ΗΠΑ ισχυρίζονται «ταπεινά» ότι «αναγκάσθηκαν εκ των πραγμάτων να αλλάξουν πολιτική» –ενώ ο εσμός των δημοσιογράφων ομιλεί (αφελώς, ή υστεροβούλως) για τις ΗΠΑ που «άλλαξαν στάση». Στο πλαίσιο αυτό ήταν κωμικοτραγική η θέση του Έλληνα πρωθυπουργού Κ. Μητσοτάκη, ο οποίος τον Οκτώβριο δήλωνε περιχαρής ότι «Ελλάς και ΗΠΑ συμφωνούν ότι πρέπει να διατηρηθεί η ενότητα της Γιουγκοσλαβίας» –μη έχων αντιληφθεί τίποτε για τη δυναμική των πραγμάτων. Και η ελληνική πολιτική εξεπλάγη από νήδυμον ύπνο όταν, μετά από τέσσερις μήνες, διαπίστωνε ότι οι ΗΠΑ επίεζαν ασφυκτικά την Ευρώπη να συναινέσει και πολιτικά/διπλωματικά/νομικά στη διάλυση της Γιουγκοσλαβίας.[4]

Το πρελούδιο αυτό της Γιουγκοσλαβίας αποτελεί το Βατερλώ κάθε έννοιας κοινής ευρωπαϊκής πολιτικής. Ο δε συνδυασμός με τις διαλυτικές τάσεις στο πολιτικό (και αργότερα στο όλο θεσμικό) οικοδόμημα των ευρωπαϊκών κρατών θα τείνει να οδηγήσει σε μία Ευρώπη όπου η κάθε εθνότητα, η κάθε φυλή, το κάθε φύλο, θα έχει το δικαίωμα να αποτελεί ανεξάρτητο κράτος. Άλλωστε, έχει προετοιμάσει το έδαφος προς τούτο η Πράξη της Διασκέψεως για την Ασφάλεια και τη Συνεργασία στην Ευρώπη (ΔΑΣΕ), όπου τα δικαιώματα των μειονοτήτων κατοχυρώνονται με την υπογραφή των τότε ανυποψίαστων Ευρωπαίων πολιτικών.

Πολλοί διατύπωσαν τον φόβο ότι η Ευρώπη αφήνει τον εικοστό αιώνα και, αντί να εισέλθει στον εικοστό πρώτο, κινδυνεύει να επιστρέψει στον δέκατο ένατο.

Αλλά ουδείς φαίνεται να συνειδητοποιεί ότι ο κίνδυνος είναι να επιστρέψει σε πολύ προγενέστερη εποχή, σε μία Ευρώπη των φέουδων, ή όπως θα είναι τώρα, μία Ευρώπη των Φυλών. Στην Ευρώπη αυτή, με πρώτη ήδη την περιοχή των Βαλκανίων, από τώρα απαγορεύεται κάθε έννοια συμμαχίας ή άξονα που δεν θα τελεί υπό τον έλεγχο των ΗΠΑ. Οι παραδοσιακοί άξονες (όπως Ελλάδος - Βουλγαρίας, Ελλάδος - Σερβίας, Ιταλίας - Αλβανίας) δέχονται καίρια πλήγματα με την εγκατάσταση στις πρώην «σοσιαλιστικές» χώρες πολιτικών μαθητευόμενων μάγων, οι οποίοι ως μόνο έργο έχουν να εκτελούν τυφλά τις εντολές των εργοδοτών τους (υπό την απροκάλυπτη πατρωνεία των κατά τόπους Αμερικανών πρέσβεων και των αφανών σταθμαρχών των μυστικών υπηρεσιών τους). Από τούδε και στο εξής, κάθε έννοια «ενώσεως» ή «συμμαχίας» θα είναι αδιανόητη, αν δεν αποτελεί διατεταγμένη από τις ΗΠΑ κίνηση, εφαρμοζόμενη από τους ιθαγενείς πολιτικούς.

Εν τούτοις, αυτή η πολιτική εξουθένωση της Ευρώπης δεν μπορεί να αποτελεί το τέλος του δρόμου. Ήδη από τώρα δεν είναι η Ευρώπη ο κυριώτερος αντίπαλος των ΗΠΑ. Ο μέγας κίνδυνος ευρίσκεται στην Ανατολή. Και αυτός δεν είναι τόσο η Ιαπωνία, η οποία αποτελεί οικονομική δύναμη εξαιρετικά ευάλωτη, αφού δεν στηρίζει την οικονομική της κυριαρχία σε πολιτική και στρατιωτική ισχύ. Αν οι ΗΠΑ κατέβαλαν την Σοβιετική Ένωση, είναι σαφές ότι η μεγάλη και ανερχόμενη δύναμη είναι η σήμερα σιωπηλή Κίνα. Αυτός είναι ο κατ' εξοχήν αντίπαλος για τις ΗΠΑ –αντίπαλος του οποίου απλώς ακόμη δεν ήλθε η ώρα.[5]

Επί του παρόντος η στάση των ΗΠΑ απέναντι στην Κίνα χαρακτηρίζεται από αβρότητα και ανοχή. Βεβαίως έγιναν πειράματα για να δοκιμασθούν οι αντοχές και τα ανακλαστικά του εκεί κομμουνιστικού καθεστώτος. Η σφαγή φοιτητών-πειραματόζωων στην πλατεία Τιεν Αν Μεν του Πεκίνου ήταν ενδεικτική. Όπως ενδεικτική ήταν και η στάση των ΗΠΑ: Λησμόνησαν κάθε έννοια «ανθρωπίνων δικαιωμάτων» (για τα οποία τόση ευαισθησία έχουν όταν αυτά καταπατούνται στον Παναμά –όπου και εισβάλλουν) και αποκατέστησαν τις καλύτερες σχέσεις με την Κίνα. Η αναλογία με το Σύμφωνο Μολότωφ - Ρίμπεντροπ είναι εντυπωσιακή. Όπως τότε ο Χίτλερ, σήμερα οι ΗΠΑ δεν θα στραφούν εναντίον της Κίνας, αν προηγουμένως δεν έχουν τακτοποιήσει τα σχετικώς ευκολότερα μέτωπα με την πρώην Σοβιετική Ένωση (όπερ ήδη επετεύχθη), εν συνεχεία με την Ευρώπη, και μετά με την Ιαπωνία.

Είναι σαφές ότι η διεθνής διπλωματία δεν χρειάζεται πραγματικές αιτίες προκειμένου να στραφεί εναντίον κάποιου. Απλώς τις δημιουργεί –και τα προηγηθέντα της εισβολής του Χίτλερ στην Πολωνία αποτελούν κλασσικό παράδειγμα. Πόσο μάλλον όταν η ίδια η πραγματικότητα παρέχει προσχήματα, ή και πραγματικές αιτίες. Για παράδειγμα, το φαινόμενο του θερμοκηπίου οφείλεται περίπου κατά 48% σε εκπομπές διοξειδίου του άνθρακος. Τούτο σημαίνει ότι η καύση του άνθρακος πρακτικώς θα πρέπει να καταργηθεί. Αλλά η Κίνα, της οποίας η βιομηχανική εποχή μόλις τώρα αρχίζει, έχει αχανή κοιτάσματα άνθρακος. Θα πρέπει να υποχρεωθεί σε εκούσια οικονομική αυτοκτονία; Ή μήπως θα αναλάβουν άλλοι τη βιομηχανική της ανάπτυξη; Και ποιος θα κατηγορήσει τις ΗΠΑ όταν αυτές «επικεφαλής όλου σχεδόν του ελευθέρου κόσμου» (όπως με την επίθεση κατά του Ιράκ, το 1991) απευθύνουν τελεσίγραφο στην Κίνα να σταματήσει την καύση του άνθρακος για «το καλό της ανθρωπότητος», για «να μη καταστραφεί ο πλανήτης», για «να παραδώσουμε τη γη σώα στα παιδιά μας»; Ποιος θα κατακρίνει τη χειραγώγηση της Κίνας σε οικονομική ασφυξία, ή, αν αρνηθεί την υπαγορευμένη αυτοκτονία, ποιος θα κατακρίνει την ολοκληρωτική καταστροφή της με στρατιωτικά μέσα –αφού αυτό θα είναι «για το καλό των παιδιών» μας, «για να τους παραδώσουμε τη γη σώα» κ.τ.τ.;

Αναφέραμε ήδη ότι, με την έναρξη της δεκαετίας του 1990, κορυφώνεται μία εξέλιξη (που έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια των δύο περασμένων δεκαετιών), κατά την οποία το οικονομικό κέντρο βάρους μετακινήθηκε στην περιοχή του Ειρηνικού Ωκεανού, με την εκπληκτική επιτυχία της ιαπωνικής βιομηχανικής οικονομίας. Κατά την ίδια περίοδο (και ενώ ελάμβαναν χώραν οι ανωτέρω εξελίξεις) ουδείς ήταν σε θέση να προβλέψει τις πολιτικές αλλαγές οι οποίες έλαβαν χώραν το 1989 στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης και την πρώην Σοβιετική Ένωση. Τα γεγονότα στην περιοχή αυτή συνετάραξαν όχι μόνο αυτή την περιοχή, αλλά και ολόκληρο τον πλανήτη. Και μπορεί μεν να εξέλιπε σε μεγάλο βαθμό ο κίνδυνος πυρηνικού ολοκαυτώματος από σύγκρουση ΗΠΑ-ΕΣΣΔ. Αλλά ήδη υπάρχει έντονη ανησυχία για το τι θα συμβεί όχι τόσο με τις πυρηνικές βόμβες, όσο με την *τεχνογνωσία* που διαθέτουν οι πενόμενοι επιστήμονες των τέως σοβιετικών δημοκρατιών. Επιστήμονες, οι οποίοι δέχονται δελεαστικές προτάσεις από ελάχιστα ανεπτυγμένες χώρες, κυρίως του ισλαμικού κόσμου.

Αλλά, και πέραν αυτού, ειρήνη δεν σημαίνει απλώς την απουσία πολέμου. Οι συγκρούσεις απλώς αλλάζουν χαρακτήρα και εκδηλώνονται με τη μορφή εμπορικών πολέμων, τεχνηέντως εξαπτομένων εθνικισμών, καθ' υποβολήν εθνικών εδαφικών διεκδικήσεων και οικονομικής αποικιοκρατίας.

Ας συμπεράνουμε: Ο συγκλονισμός του ιστορικού παρόντος έχει μία τραγική παγκοσμιότητα. Τα επί μέρους γεγονότα εμφανίζονται ως οφειλόμενα σε κατά τόπους ιδιαιτερότητες, οι οποίες έχουν χαρακτήρα εθνικό, φυλετικό, θρησκευτικό, ιστορικό, κοινωνικοοικονομικό. Εν τούτοις, όλα αυτά συνδέονται μέσω βαθυτέρων και ευρυτέρων αιτιατικών δεσμών. Τα γεγονότα αυτά δεν είναι μεμονωμένα, αλλά αποτελούν επί μέρους εκφάνσεις μιας κοινής ιστορικής αφετηρίας –ίσως μιας δημιουργικής καταστροφής– η οποία τείνει σε νέα γεωστρατηγική πραγματικότητα και εντελώς άλλη ισορροπία. Είναι οι εγκλωβισμένες τελλούριες δυνάμεις της Ιστορίας, οι οποίες ζητούν νέες θέσεις ισορροπίας· είναι οι εκρηκτικές αντιφάσεις, των οποίων επιχειρείται η άρση, έστω και αν τούτο επιτευχθεί μέσα από καταρρεύσεις, σφαγές, ερείπια και ολοκαυτώματα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δεν θα αναφερθούμε ιδιαιτέρως στο οξύμωρο γεγονός ότι η Ελλάδα, υπό τη διακυβέρνηση της Νέας Δημοκρατίας –ενός κόμματος που πάντα είχε κάνει λάβαρο τους ευρωπαϊκούς του προσανατολισμούς– ευθυγραμμίσθηκε αμέσως και χωρίς συζήτηση με τις ΗΠΑ. Η επιλογή αυτή είχε ισχυρούς ρεαλιστικούς πολιτικούς λόγους και αντέχει στην κριτική. Το πρόβλημα είναι ότι αυτή η αναδίπλωση σε μία μονοδιάστατη ατλαντική επιλογή δεν συνδυάσθηκε με απολύτως καμμία διαπραγμάτευση. Αν ίσως όχι για να κερδίσει κάτι –πράγμα όχι μόνο δύσκολο, αλλά ίσως και άκαιρο.
   Αν ίσως όχι για να συμμετάσχει και η Ελλάδα κάπως πιο ικανοποιητικά στα όσα οφελήματα απέσπασε η Τουρκία λόγω των γεγονότων.
   Αλλά τουλάχιστον για να μη χάσει· και για να μην υποστεί πλήγματα που ασφαλώς θα μπορούσε *–ιδίως αυτή την εποχή που τόσα προσέφερε–* να είχε αποφύγει. Την τότε έκθεση του State Department για τη σλαβομακεδονική μειονότητα, που προετοίμασε την αναβίωση του μακεδονικού προβλήματος, και την τόσο απόλυτη, και ελάχιστα διπλωματική, άρνηση να συμπεριληφθεί το Κυπριακό στις μετά τον πόλεμο διαβουλεύσεις περί του μέλλοντος της περιοχής.
2. Διαίρει και βασίλευε. Πολιτική ρήση του Μακιαβέλι. Η ίδια φράση είχε χρησιμοποιηθεί από τη ρωμαϊκή σύγκλητο, τον Λουδοβίκο ΙΑ' και την Αικατερίνη των Μεδίκων.
3. Ιδού ο λόγος, για τον οποίο η σύγχρονη εκδοχή του μακεδονικού προβλήματος δεν αποτελεί πολιτική στρεφόμενη απλώς κατά της Ελλάδος. Το πρόβλημα είναι ότι η Ευρώπη, από Ευρώπη των πατρίδων, οδηγείται άβουλη στο να καταστεί *η Ευρώπη των φυλών*. Ο δε παραλογισμός μιας διεθνούς κάστας πολιτικών, που υποκρίνεται ότι δεν γνωρίζει την Ιστορία και δεν αντιλαμβάνεται την ελληνική άποψη, εξηγείται από τις διαθέσεις των διεθνών –πολιτικών, οικονομικών, θρησκευτικών– κέντρων που αναδεικνύουν και κινούν τα συγκεκριμένα πολιτικά ενεργούμενα στη διεθνή πολιτική σκηνή.
4. Την κωμικοτραγική κατάσταση, και το επίπεδο, της ελληνικής πολιτικής ηγεσίας συνοψίζει η τοποθέτηση ενός ατόμου που άκουγε στο όνομα Α. Σαμαράς, και είχε ορισθεί από τον τότε πρωθυπουργό Κ. Μητσοτάκη ως υπουργός εξωτερικών της Ελλάδος. Τον Αύγουστο του 1990, αμέσως μετά την εισβολή στο Κουβέιτ, έδιδε συνέντευξη σε ένα κυριακάτικο φύλλο της εφημερίδας *Η Καθημερινή*. Εκεί υποστήριζε ότι το δόγμα της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής αλλάζει, διότι στα βόρεια σύνορα δεν υπάρχει τίποτε το επικίνδυνο, ή πολιτικώς αξιόλογο. Η ιστορία, κατά εκείνο τον υπουργό εξωτερικών, γράφεται πλέον στα νότια σύνορα της Ελλάδος, η οποία θα πρέπει να γίνει η αιχμή του δόρατος της Δύσεως κατά του ισλαμισμού. Η ελληνική εξωτερική πολιτική, της οποίας τις διανοητικές δυνατότητες αντανακλούσε το πρόσωπο του υπουργού της, δεν ήταν σε θέση να ιδεί πέντε μήνες μπροστά, να ιδεί μία λαίλαπα η οποία είχε ήδη αρχίσει να εκδηλώνεται στα βόρεια σύνορα της Ελλάδος. Αλλά και αν αυτό δεν είχε συμβεί, το επίσης κωμικοτραγικό είναι η πίστη ότι οι ΗΠΑ θα εδημιουργούσαν μέτωπο με τον ισλαμισμό οριζόμενο από τα σύνορα της Ελλάδος –μιας χριστιανικής χώρας. Και δεν υπήρχε η στοιχειώδης ευφυΐα (και δεν απαιτείτο εν προκειμένω καμμία αξιόλογη ευφυΐα) να διαπιστωθεί το απλό γεγονός ότι το μέτωπο με τον ισλαμισμό είναι αόρατο και ευρίσκεται μέσα στις ισλαμικές κοινωνίες, μεταξύ «κοσμικών» και «ορθοδόξων» ισλαμιστών, ή μεταξύ «μετριοπαθών» και «φονταμενταλιστών» ισλαμιστών. Η συνέντευξη εκείνη του ατόμου που άκουγε στο όνομα Α. Σαμαράς είχε τύχει «εμβριθών» αναλύσεων επί πολλές ημέρες.
5. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι πάντες (δηλαδή όλα τα διεθνή μέσα ενημέρωσης) ομιλούν για «κατάρρευση του κομμουνισμού», τη στιγμή που περίπου 1,5 δισεκατομμύριο άνθρωποι, το ένα τέταρτο του πλανήτη (στην Κίνα, Κορέα, Κούβα κ.α.) ζουν υπό αυτό το καθεστώς, το οποίο είναι ακλόνητο. Όσο για τη «χρεωκοπία και αναποτελεσματικότητα του συστήματος», τα στοιχεία για το 1991 είναι εύγλωττα. Η Κίνα αύξησε τη βιομηχανική της παραγωγή κατά 15% ενώ σε νότιες περιοχές της η αύξηση αυτή έφθασε στο 50% όταν στη Δύση ρυθμοί αυξήσεως της τάξεως του 5% θεωρούνται ως τεράστιες επιτυχίες.

Η εργατική τάξη της δεκαετίας του '80

*του Yves Fricker**

Μετάφραση: Αθηνά Λιάπη

Μπλε και άσπρα κολλάρα

Στις αρχές της άνοιξης του 1983, την επαύριο της εκατοστής επετείου του θανάτου του Μαρξ, το υπουργείο εργασίας των ΗΠΑ υπαναχωρούσε στην χρησιμοποίηση της διάκρισης μεταξύ μπλε και άσπρων κολλάρων, στο πλαίσιο της κατάταξης των επαγγελμάτων και της παρουσίασης των στατιστικών του. Έτσι, το Υπουργείο Εργασίας της μεγαλύτερης βιομηχανικής δύναμης του κόσμου «έθαβε» την εργατική τάξη ακριβώς έναν αιώνα μετά τον θάνατο εκείνου που είχε τόσο συμβάλει στο να της αποδοθεί μια επαναστατική αποστολή.

Η απόφαση του Υπουργείου Εργασίας είναι ασφαλώς συζητήσιμη. Στο πλαίσιο της παραδοσιακής αναπαράστασης που κάνουμε για τις βιομηχανικές κοινωνίες, οι κατηγορίες «εργάτες» και «υπάλληλοι» μας φαίνεται ότι καλύπτουν ισχυρά διαφοροποιημένες πραγματικότητες. Τα επαγγέλματα των «μπλε κολλάρων» φέρεται ότι αντιστοιχούν σε έργο το οποίο ασκείται στο πλαίσιο ενός εργαστηρίου υποτιθέμενου ρυπαρού και θορυβώδους, ίσως μάλιστα ανθυγιεινού. Μάλλον καλύπτει, σχεδόν απαραίτητα, επαναλαμβανόμενες δραστηριότητες· αν όχι αποκτηνωτικές, τουλάχιστον εξαντλητικές, οι οποίες δεν αποφέρουν παρά πενιχρές αμοιβές, κ.λπ. Συγκριτικά, τα επαγγέλματα των «άσπρων κολλάρων» εκλαμβάνονται ως ασκούμενα σε μια πιο ευχάριστη ατμόσφαιρα, ως καλύτερα αμειβόμενα και σταθερότερα, ως επικαλούμενα εγκεφαλικά και όχι μυικά προσόντα. Τέλος, και προ πάντων, η μετάβαση από εργατικά επαγγέλματα σε καταστάσεις υπαλληλίας νοείται συστηματικά ως συνιστώσα μία ανερχόμενη κινητικότητα προς την κοινωνική καταξίωση και το υλικό ευ ζην των μεσαίων τάξεων.

Με το πέρας αυτής της υπόμνησης της παραδοσιακής αντίληψης της σχετικής προς την διάκριση μεταξύ μπλε και άσπρων κολλάρων, δεν είναι ανώφελο να σημειωθεί ότι η απόφαση αυτή του Υπουργείου Εργασίας δεν όφειλε τίποτα στην ιδεολογία της διευθύνουσας ομάδας η οποία κατείχε τότε τον Λευκό Οίκο. Προκύπτει, αντιθέτως, από μία μακρά επανεξέταση της προεξάρχουσας πρακτικής σε επίπεδο κυβερνητικών στατιστικών. Αυτή η επανεξέταση άρχισε κατά τα μέσα της δεκαετίας του '60·η απόφαση η ίδια επενέβη το 1977 –δηλαδή στο πλαίσιο της διαχείρισης των Δημοκρατών του Προέδρου Κάρτερ– για να μην καταγραφεί ως πρακτική παρά στις αρχές του 1983.

Είναι επιβεβλημένο να αναγνωρισθεί ότι μία τέτοια απόφαση μπορεί να στηριχθεί σε μία ολόκληρη σειρά διαπιστώσεων. Πράγματι, όποια και αν είναι η οπτική γωνία υπό την οποία την θεωρούμε –επίπεδο ειδίκευσης, πνευματικότητα του έργου, συνθήκες και μόχθος της εργασίας, ασφάλεια του επαγγέλματος, είδος και επίπεδο αμοιβής– η διάκριση μεταξύ μπλε και άσπρων κολλάρων δεν οριοθετεί πλέον διακεκριμένα και ιεραρχημένα σύνολα αλλά καταδεικνύει πεδία δραστηριοτήτων τα οποία αλληλοκαλύπτονται ευρέως. Για να πεισθούμε, αρκεί να συγκρίνουμε ορισμένα επαγγέλματα που προέκυψαν από την ανάπτυξη της γραφειοκρατίας σε επίπεδο επίβλεψης και συντήρησης τα οποία εμπίπτουν σε ορισμένους τομείς του εργατικού κόσμου στο πλαίσιο διαδικασιών βιομηχανικής παραγωγής ευρέως αυτοματοποιημένων. Με την εισαγωγή της οργάνωσης γραφείου, παριστάμεθα σήμερα, μέσα στον κόσμο των γραφείων, σε μια μεταβολή χωρίς αμφιβολία το ίδιο βαθειά και σε κάθε επίπεδο παράλληλη προς εκείνη την οποία εισήγαγε ο «ταιυλορισμός» στα πλαίσια των εργαστηρίων. Αντιθέτως, μέσα στα εργαστήρια, η εισαγωγή του αυτοματισμού αποκλείει ένα μέρος επαναλαμβανόμενου έργου καθόλου αμελητέο. Θα δίναμε λοιπόν μεγάλη σπουδαιότητα στο ανέκδοτο αν υπενθυμίζαμε ότι, όπως το Υπουργείο Εργασίας, ορισμένα ιαπωνικά συνδικάτα εόρτασαν με τον τρόπο τους την εκατονταετία του θανάτου του Μαρξ εγγράφοντας, μεταξύ των διεκδικήσεών τους, την φορολόγηση μιας συνδικαλιστικής εισφοράς επί των «ρομπότ» των οποίων η εισαγωγή είχε επισύρει την κατάργηση θέσεων εργασίας;

Σχολιάζοντας την απόφαση του Υπουργείου Εργασίας, ο R.J. Samuel Son σημειώνει ότι, εάν οι κοινωνικές καταστάσεις μεταβληθούν, οι συλλογικές αναπαραστάσεις και στάσεις τείνουν να ανθίστανται. Το γεγονός είναι αναντίρρητο· πάντως, είναι ανάγκη να αναγνωρίσουμε ότι και εδώ γίνονται μεταβολές και ότι σήμερα μία ολόκληρη λογοτεχνία αναθεωρεί αυτό που ο Prudhon είχε αποκαλέσει «πολιτική ικανό-

* Ο Yves Fricker διδάσκει Κοινωνιολογία στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης.

τητα» της εργατικής τάξης. Στην Γαλλία, ο A. Touraine σκιαγραφεί το περίγραμμα του «Ο μετα-σοσιαλισμός»· ο A. Gortz, σε ό,τι τον αφορά, λέει «Αντίο στο προλεταριάτο»· από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού, ο Σέυμουρ Μάρτιν Λίπσετ, πλέον σώφρων, ρωτά: "Whatever happened to the proletariat?".

Αυτός ο τύπος σκέψης και ανάλυσης δεν είναι νέος. Από τον τελευταίο πόλεμο, μία ολόκληρη λογοτεχνία είτε απογοητεύτηκε από το προλεταριάτο, είτε νόμισε ότι μπορούσε να αναγγείλει την ενσωμάτωσή του στις μεσαίες τάξεις. Δεν εννοούμε καθόλου να αναδύρουμε αυτό το πελώριο ζήτημα στις λίγες σελίδες που ακολουθούν: μας φαίνεται πάρα πολύ γενικό για να λάβει άλλη απάντηση από μία πολεμική. Θα αρκεστούμε να παρουσιάσουμε μερικά αποτελέσματα εργασιών πρόσφατων οι οποίες, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '80, μας οδηγούν στο να ρίξουμε ένα νέο βλέμμα στην κατάσταση του εργατικού κόσμου μέσα στα πλαίσια των φιλελεύθερων κοινωνιών. Θα θέλαμε να εξετάσουμε το εύρος και την φύση των δυνάμεων που δραστηριοποιούνται σήμερα και οι οποίες επιχειρούν να μεταβάλουν την θέση της εργατικής τάξης στην πολιτική σκακιέρα των κοινωνιών μας. Αυτές οι δυνάμεις μάς φαίνεται ότι πρέπει να περιληφθούν σε τρεις ενότητες. Κατά πρώτον, οι πρόσφατες μεταβολές αυτού που είθισται να αποκαλείται «πολιτική ατζέντα» ενεργούν ώστε τα παραδοσιακά συμφέροντα του εργατικού κόσμου, οι κλασσικές του διεκδικήσεις, τοποθετούν αυτήν την τάξη κατά διαφορετικό τρόπο μέσα στο πολιτικό φάσμα το οποίο χαρακτηρίζει σήμερα τις βιομηχανοποιημένες κοινωνίες. Κατά δεύτερο λόγο, θα παρατηρήσουμε ότι ένα ολόκληρο ρεύμα σκέψης υπογραμμίζει ότι παρευρισκόμεθα σε μία θεσμοποίηση αντιπαραθέσεων τάξεων και ότι αυτές οι αντιπαραθέσεις, ταυτόχρονα, τείνουν να απωλέσουν τον χαρακτήρα μιας σύγκρουσης για να ενδυθούν αυτόν μιας συμφωνίας στο πλαίσιο αυτού που μπορεί κανείς να αποκαλέσει νέο κορπορατισμό. Κατά τρίτο λόγο, θα θεωρήσουμε την θέση του κερματισμού της αγοράς με ό,τι αυτό ενέχει σε επίπεδο συνοχής του εργατικού κόσμου και ικανότητάς του για συλλογική δράση.

Μεταβολή της πολιτικής ατζέντας

Από το τέλος της δεκαετίας του '60, μία ολόκληρη σειρά νέων προβλημάτων ήλθαν να εγγραφούν στην πολιτική ατζέντα των φιλελεύθερων δημοκρατιών της περιοχής του Ατλαντικού. Αυτά τα προβλήματα τροφοδοτούνται αρχικά με την ανάδυση νέων αξιών που θα χαρακτηρίσουμε ως μεταϋλιστικές μεταβιομηχανικές. Αναθεωρούν όχι μόνον τον τρόπο βιομηχανοποίησης ή την κατανομή του πλούτου αλλά το ίδιο το



γεγονός της βιομηχανικής ανάπτυξης δίνοντας έμφαση στα προβλήματα του περιβάλλοντος και της ποιότητας ζωής. Συμβάλλουν εξίσου στην κατανομή των γνωμών σχετικά με τις νόρμες και τις αξίες που καθοδηγούσαν παραδοσιακά τις συμπεριφορές τόσο στο πλαίσιο της σφαίρας του ιδιωτικού όσο και σε αυτό της ζωής εργασίας. Τέλος, πιο πρόσφατα, αυτές οι μεταβολές της πολιτικής ατζέντας επηρεάζουν εξίσου έναν τομέα ο οποίος, μέχρι πρόσφατα, είχε συχνά αποτελέσει αντικείμενο μιας αξιοσημείωτης συναίνεσης: αυτής της πολιτικής ασφαλείας.

Πίστευε κανείς εδώ και ένα κάποιο χρονικό διάστημα ότι η ανάδυση αυτών των νέων πολιτικών «στοιχημάτων» ήταν συνδεδεμένη με αυτό το μείγμα ευμάρειας και στέρησης που θα αναπτυχθεί στο πλαίσιο της αξιοσημείωτης οικονομικής ανάπτυξης που γνωρίσαμε έως το 1973. Ενομιμοποιείτο κανείς να υποθέσει τότε, όπως το έκανε μια διάσημη αναφορά του ΟΟΣΑ, ότι μια ανατροπή της διεθνούς συγκυρίας θα έσβηνε αυτό το είδος προβλήματος από την πολιτική ατζέντα των φιλελεύθερων δημοκρατιών. Σήμερα, είναι ανάγκη να αναγνωρίσουμε ότι κάτι τέτοιο δεν συνέβη. Έτσι, οδηγηθήκαμε να υποθέσουμε ότι αυτές οι εξελίξεις ήσαν συνδεδεμένες, όχι με την οικονομική συγκυρία αλλά με την ανάπτυξη των «νέων μεσαίων στρωμάτων» τα οποία αποτελούν την κεντρική συνιστώσα αυτού που είθισται να αποκαλείται «οι νέες κοινωνικές κινήσεις». Με αυτόν τον γενικό όρο θα καταδεικνύεται του λοιπού το σύνολο των κινήσεων που συνδέονται με την μεταβολή των πολιτικών ατζεντών των φιλελεύθερων δημοκρατιών.

Γενικά, οι σχηματισμοί της αριστεράς, τόσο στις ΗΠΑ όσο και στην Ευρώπη, ανέλαβαν ευρέως για λογαριασμό τους τις διεκδικήσεις των οποίων είναι φορείς οι νέες κοινωνικές κινήσεις. Άρα, αυτές οι διεκδικήσεις παραμένουν εν πολλοίς ξένες προς την πα-

ραδοσιακή και εργατική πελατεία των σοσιαλιστικών σχηματισμών. Αυτές οι αντάρτικες οργανώσεις βρίσκονται λοιπόν αντιμέτωπες με ένα δίλημμα το οποίο επιτρέπει να εκτιμηθεί, το έργο του A. Touraine στον οποίο αναφερόμαστε πιο πάνω.[2] Είτε παραμένουν στις παραδοσιακές τους θέσεις και κινδυνεύουν, τότε, να αποκοπούν από τις ζωντανές δυνάμεις της σημερινής πολιτικής ζωής, να καταστούν εκπρόσωποι συμφερόντων καθαρά τμηματικών τα οποία, χωρίς αμφιβολία, θα τα υπερασπίζονταν καλύτερα τα συνδικάτα παρά ένα πολιτικό κόμμα. Είτε επαναπροσανατολίζουν αποφασιστικά την στρατηγική τους προκειμένου να παράσχουν μια πολιτική δομή υποδοχής στις νέες κοινωνικές κινήσεις κινδυνεύοντας τότε, να δουν την παραδοσιακή τους πελατεία να χάνεται και, οι ίδιοι, να είναι καταδικασμένοι, για μια αρκετά μακρά περίοδο, να παρακολουθήσουν «μια κούρα αντιπολίτευσης».

Στις ΗΠΑ, αυτό το δίλημμα τροφοδότησε μια αληθινά μεγάλη συζήτηση από το τέλος της δεκαετίας '60. Ορισμένοι, όπως ο K.P. Phillip είχαν πιστέψει ότι διέβλεπαν την ανάδυση μιας νέας ρεπουμπλικανικής πλειοψηφίας. Αυτή η νέα πλειοψηφία όφειλε να συνενώσει κατά κύριο λόγο, από την μία, μια «οικονομική δεξιά» η οποία συνιστά τον παραδοσιακό πυρήνα του Ρεπουμπλικανικού κόμματος, και από την άλλη, ένα εκλογικό σώμα «καθολικό και εθνικό» ευρέως εργατικό στην κοινωνική του οργάνωση, το οποίο θα ηρνείτο να υιοθετήσει τις κοινωνικές και πολιτισμικές επιλογές της νέας αριστεράς. Θα θυμηθούμε ότι αυτή η ανάλυση δεν υπήρξε αποκλειστικό προϊόν της δεξιάς αλλά και ότι ορισμένα στοιχεία της αριστεράς –κυρίως ο Galbraith– τα οποία περιστοίχιζαν τον Mc Govern κατά την υποψηφιότητά του το 1972, την συμμερίζονταν· εξάλλου, υπέθεταν ότι η ψήφος των νέων θα αντάμειβε ευρέως τις προεξοφλούμενες απώλειες σε επίπεδο παραδοσιακού εκλογικού σώματος του Δημοκρατικού Κόμματος. Ξέρουμε τι συνέβη: η στρατηγική του Mc Govern συνεισέφερε τα μάλα στην εξασφάλιση του θριάμβου του Νίξον.

Ένα ζήτημα επιβάλλεται από τότε: Η εκλογή του Ρήγκαν στο τέλος του 1980 ήλθε να πιστοποιήσει, μέσω των ίδιων των γεγονότων, την ανάδυση, την τόσο αναμενόμενη, μιας νέας ρεπουμπλικανικής πλειοψηφίας; Οι μετεκλογικές δημοσκοπήσεις έδειξαν ότι το 1980 το Δημ. Κόμμα είχε εξαλείψει σοβαρές απώλειες τόσο στους κόλπους του καθολικού εκλογικού σώματος όσο και σε εκείνους του εργατικού. Έτσι ο P. Ρήγκαν και ο Τζ. Κάρτερ έλαβαν την ίδια αναλογία της εργατικής ψήφου. Το Δημ. Κόμμα συγκέντρωσε, αντιθέτως, με την ευκαιρία αυτή, το 90% της μαύρης ψήφου και, το γεγονός οφείλει να υπογραμμισθεί, μια καθαρή πλειοψηφία της γυναικείας ψήφου. Ο P. Ρήγκαν έλαβε το 1980, 54% των ανδρικών ψήφων και το 46% των γυναικείων ψήφων.

Ξανακοιτώντας, στα πλαίσια ενός πρόσφατου έργου του, το θέμα της ανάδυσης μιας νέας ρεπουμπλικανικής πλειοψηφίας, ο K.P. Phillips υπογραμμίζει ότι αυτό που έλαβε χώρα στις ΗΠΑ δεν είναι μια πολιτική αναδιάταξη αλλά μια πολιτική αποδιάρθρωση. Μια αναδιάταξη, για τον συγγραφέα, ήταν δυνατή στο πλαίσιο της προεδρίας του Νίξον· καταστράφηκε όμως εν τη γενέσει της από το Βιετνάμ και το Ουώτεργκαιτ. Η νίκη του Ρήγκαν δεν φαίνεται να ήταν παρά η σκιά μιας πολιτικής αναδιάταξης που ποτέ δεν πήρε σάρκα και οστά, «το ινδικό καλοκαίρι» του «σάπιου καλοκαιριού» της νέας συντηρητικής πλειοψηφίας. Αυτό που φαίνεται ότι εμφανίστηκε πάνω από την αμερικανική πολιτική ζωή, δεν είναι η ελπίδα μιας νέας πλειοψηφίας αλλά το φάσμα της πολιτικής αποδιάρθρωσης. Η διάγνωσή του, συναντά, έτσι, αυτήν μιας ολόκληρης σειράς συγγραφέων οι οποίοι, προερχόμενοι από πολιτικούς ορίζοντες πολύ διαφορετικούς, εμμένουν στο να ερμηνεύσουν αυτό που είθισται να αποκαλείται «η κρίση του αμερικανικού πολιτικού συστήματος». Πολιτική αναδιάταξη ή όχι, κρίση του πολιτικού συστήματος ή, αντιθέτως, απλή προσαρμογή αυτού του τελευταίου σε μία νέα πραγματικότητα, αυτά τα θέματα παραμένουν ανοικτά. Αυτό που φαίνεται βέβαιο, αντιθέτως, είναι το γεγονός ότι η ανάδυση νέων πολιτικών «στοιχημάτων» συνέβαλε στο να μεταθέσει τις ιδιαίτερες προσδοκίες μιας μερίδας του αμερικανικού εργατικού κόσμου περισσότερο προς το κέντρο, αν όχι προς τα δεξιά, πάνω στην νέα πολιτική σκακιέρα.

Θα ξαναβρούμε χωρίς κόπο, το ίδιο φαινόμενο στο ευρωπαϊκό περιβάλλον, κυρίως στην Ομοσπ. Δημ. της Γερμανίας και στην Μεγ. Βρετανία. Σε αυτές τις δύο χώρες, η ιδεολογική διεύρυνση των σχηματισμών της αριστεράς για να συμπεριλάβει τις ιδιαίτερες προς τα νέα κοινωνικά κινήματα διεκδικήσεις, από την μία, συνέβαλε στο να τοποθετηθούν κεντρικότερα οι προσδοκίες του εργατικού κόσμου, και από την άλλη, προέτρεψε προφανώς μια αισθητή έκρηξη της εργατικής ψήφου της αριστεράς. Έτσι, στις εκλογές του 1983 στην Ομ. Δημ. της Γερμανίας το SPD υπέστη σημαντικές απώλειες σε βιομηχανικές πόλεις της Rhur οι οποίες ήσαν από τα σταθερότερα προπύργιά του.

Μέσα σ' αυτήν την προοπτική, η περίπτωση της Γαλλίας, και γενικότερα της Νότιας Ευρώπης, οφείλει να θεωρηθεί χωρίς αμφιβολία ξεχωριστά. Ενώ στην Μεγ. Βρετανία, στην Ομ. Δημ. της Γερμανίας, στην Αυστρία, στην Ελβετία και στις Σκανδιναβικές χώρες, ο σοσιαλισμός γενικά χάνει έδαφος, στην Γαλλία, στην Ισπανία και στην Ελλάδα ανεβαίνει στην εξουσία. Όλα γίνονται σαν οι αριστεροί σχηματισμοί της Ν. Ευρώπης είτε να μην είχαν ακόμη να αντιμετωπίσουν το πρό-

βλημα της ανάδυσης νέων κοινωνικών κινημάτων, είτε να μην μπορούσαν, όπως συνέβη αναμφίβολα στην περίπτωση της Γαλλίας, να προσφέρουν μία ιδεολογική δομή υποδοχής πιο ανοικτή. Μέσα σε αυτήν την προοπτική μπαίνει κανείς στον πειρασμό να εξηγήσει λοιπόν με την σειρά του αυτό το ευρύτερο άνοιγμα του ιδεολογικού καταλόγου των αριστερών σχηματισμών μέσω του ήσσονος εργατισμού του και του ρόλου που έπαιξαν παραδοσιακά οι μεσαίες τάξεις. Διαφορετικές γαλλικές εργασίες, πρόσφατες, φαίνεται να κινούνται προς αυτήν την κατεύθυνση. Δείχνουν αρχικά ότι στην Γαλλία το παραδοσιακό στεγανό δεξιά - αριστερά «κατανέμει μία αντίθεση «αυταρχικού» - «επιτρεπτικού». Υπογραμμίζουν στην συνέχεια τον προεξάρχοντα ρόλο που άσκησαν οι μεσαίες τάξεις στους κόλπους του γαλλικού σοσιαλισμού, ρόλο ο οποίος εκτός άλλων, ενδυναμώθηκε κατά την διάρκεια των τελευταίων ετών.

Τάση στον νεο-κορπορατισμό

Κατά γενικό τρόπο, η πολιτική κοινωνιολογία υπέθεσε ότι η κινητοποίηση του εργατικού κόσμου στο πλαίσιο αντάρτικων οργανώσεων οι οποίες θα συνδέονταν με την υπεράσπιση των συμφερόντων του, θα συμβάδιζε με μια ριζοσπαστικοποίηση των πολιτικών συγκρούσεων στους κόλπους των βιομηχανικών κοινωνιών. Με άλλα λόγια, υπέθεταν ότι μία αυστηρή ευθυγράμμιση της πολιτικής ζωής προς τα γεγονότα διαστρωμάτωσης, και κυρίως η διαίρεση μεταξύ εργατών και μη-εργατών, θα συνοδευόταν απαραίτητα από μία ισχυρή πόλωση των γνωμών. Μόνο ορισμένα πνεύματα που φαίνεται ότι καλλιεργούσαν την αίσθηση του παραδόξου προώθησαν μία υπόθεση αντιθετική προς εκείνη την οποία μόλις υπενθυμίσαμε.

Αυτή ήταν κυρίως η περίπτωση του R. Michels ο οποίος, εν όψει της ανάπτυξης των σοσιαλιστικών σχηματισμών της αρχής του αιώνα, διατύπωσε τον περίφημό του «νόμο περί εργατικού μισθού στις ολιγαρχίες». Αυτός ο τελευταίος, ερμηνευόμενος με σύγχρονους όρους, θέλει την κινητοποίηση του εργατικού κόσμου στους κόλπους οργανώσεων που του προσομοιάζουν να συνοδεύεται, μέσα σε αυτές τις τελευταίες, από την ανάπτυξη στάσεων που χαρακτηρίζονται μάλλον από έναν συμβιβασμό παρά από μία σύγκρουση.

Επομένως, είναι μία τέτοια προοπτική που επανευρίσκουν σήμερα πλήθη εργασιών προερχόμενες τόσο από ιστορικούς όσο και από πολιτειολόγους· εργασίες οι οποίες αναδεικνύουν μία τάση στον κορπορατισμό στους κόλπους των βιομηχανικών κοινωνιών.

Για να διακρίνουμε αυτή την τάση στον κορπορατισμό από την εκδοχή της η οποία προσιδιάζει στις δικτατορίες του μεσοπολέμου, θα μιλήσουμε για «φιλελεύθερο νεο-κορπορατισμό», για «κοινωνίζοντα κορπορατισμό» ή ακόμη για «φιλελεύθερο κορπορατισμό». Ο κορπορατισμός που εκθειάστηκε από τα φασιστικά κινήματα του μεσοπολέμου, αυτός, θα χαρακτηρισθεί ως κρατικός κορπορατισμός. Πράγματι, υποκρύπτει ένα επιβεβλημένο σχήμα από τους κατόχους της εξουσίας το οποίο απέβλεπε στην φθορά των συγκρούσεων οι οποίες ήσαν ίδιον των φιλελεύθερων κοινωνιών και κυρίως στην φθορά των συγκρούσεων μεταξύ τάξεων. Ο νεο-κορπορατισμός είναι αντιθέτως μια απόρροια μη ηθελημένη, ουδόλως επιβεβλημένη δια της βίας, της πολιτικής δυναμικής των βιομηχανικών κοινωνιών. Αντιστοιχεί σε μία «στερεοποίηση» της πολιτικής ζωής των φιλελεύθερων κοινωνιών, σε μία «θεσμοποίηση» των συγκρούσεων μεταξύ τάξεων.

Αποκρυστάλλωση ανεξάρτητη προθέσεων του ελεύθερου παιχνιδιού των ομάδων πίεσης, η τάση στον νεο-κορπορατισμό θα είναι απαραίτητα πολύμορφη· δεν θα μπορέσει παρά πολύ δύσκολα να εκτιμηθεί τη βοηθεία ορισμένων απλών ενδείξεων. Δεν θα εκπλαγούμε καθόλου, λοιπόν, βλέποντας να βασιλεύει μία κάποια ρευστότητα στο επίπεδο του προτεινόμενου ορισμού. Η συμβολή από κοινού των P.C. Schmitter και G. Lehmbruch σε δυο έργα που αποτελούν σήμερα «το απάνθισμα» της πολιτικής ανάλυσης του νεο-κορπορατισμού, συμφωνεί σε μεγάλο βαθμό ως προς τον ορισμό του τελευταίου σε σχέση με τον φιλελευθερισμό. Πιο συγκεκριμένα, φιλελευθερισμός και νεο-κορπορατισμός θα εμφανισθούν ως δύο ακραίες έννοιες ορίζουσες έναν άξονα επί του οποίου μπορούν να διαταχθούν τα συγκεκριμένα πολιτικά συστήματα. Εκεί που αποκλίνουν οι συγγραφείς, είναι προ πάντων όταν πρόκειται να επισημανθούν τα χαρακτηριστικά δια των οποίων αυτοί οι δύο ιδεώδεις τύποι διαφοροποιούνται. Χωρίς να εισέλθουμε, εδώ, στην συζήτηση αυτή, ας πούμε ότι ο νεο-κορπορατισμός μπορεί να ορισθεί ως ένα σύστημα αναπαράστασης των συμφερόντων στους κόλπους του οποίου οι ομάδες είναι πε-



ριορισμένες σε αριθμό, δεν είναι ανταγωνιστικές μεταξύ τους και λειτουργικά παρουσιάζονται διαφοροποιημένες. Αυτές οι ομάδες είναι επί πλέον αναγνωρισμένες από το κράτος και βλέπουν εαυτές να τους αποδίδεται ένα είδος μονοπωλίου της αναπαράστασης των συμφερόντων τα οποία υπερασπίζουν με αντάλλαγμα μία ορισμένη αυτοσυγκράτηση ως προς την έκφραση των πολιτικών τους αιτημάτων. Επί πλέον, συνδέονται με τις λήψεις αποφάσεων που τις αφορούν και ταυτόχρονα υποχρεούνται να εξασφαλίσουν την τήρησή τους από τα μέλη τους. Τέλος, σε αντάλλαγμα για την συνεργασία τους αμείβονται υπό την μορφή διαφόρων ευεργετημάτων υπέρ των μελών τους, πράγμα το οποίο τους επιτρέπει να συγκρατούν την πίστη και υπακοή των τελευταίων.

Αυτή η τάση στον νεο-κορπορατισμό εκδηλώνεται βεβαίως σε ποικίλους βαθμούς στους κόλπους των διαφόρων βιομηχανοποιημένων χωρών. Να σημειωθεί ότι αυτές οι δύο κατατάξεις αλληλοκαλύπτονται σε μεγάλο βαθμό.

Στην προοπτική που είναι η δική μας εδώ, αυτή η ανάπτυξη μιας τάσης στον νεο-κορπορατισμό μάς οδηγεί σε μία διπλή ερώτηση: πρώτον, αρμόζει να αναρωτηθούμε ποιο είναι το αποτέλεσμα αυτού του φαινομένου στον εργατικό κόσμο· κατά δεύτερο λόγο, πρέπει να αναρωτηθούμε σχετικά με την πιθανή εξέλιξη αυτής της τάσης. Για να απαντήσουμε σε αυτές τις ερωτήσεις, μπορούμε να υποθέσουμε ότι γενικά, οι κοινωνικοί εταίροι θα συμπεριφέρονται ως λογικοί παίκτες και θα συμμετέχουν σε ένα νεο-κορπορατιστικό σύστημα στο μέτρο που τους αποφέρει κάποιο κέρδος.

Πολύ λίγες εργασίες μάς επιτρέπουν να δώσουμε μία απάντηση ξεκάθαρη στην πρώτη από τις ερωτήσεις μας. Διαφορετικές έρευνες που αποδύονται στην κατάρτιση ενός απολογισμού του WELFARE STATE δείχνουν ότι οι χώρες που παρουσιάζουν έναν βαθμό νεο-κορπορατισμού όχι αμελητέο γνωρίζουν εξ ίσου κοινωνικές πολιτικές πολύ αναπτυγμένες. Εν τούτοις, το μεγαλύτερο μέρος των εργασιών, οι οποίες ανατρέχουν εμφανώς στην έννοια του νεο-κορπορατισμού, ερεύνησαν συχνότερα προς την κατεύθυνση της ανάλυσης του περιγράμματος του εν λόγω φαινομένου, καθώς και προς εκείνη της ανάδειξης των παραγόντων οι οποίοι οδηγούν σε μία τέτοια ανάπτυξη, πολύ περισσότερο από το να αναλύσουν τις συνέπειες της τοποθέτησης μιας τέτοιας δομής σε μια συγκριτική προοπτική. Παρά το ότι η κατάσταση των πραγμάτων είναι αυτή, ένα αποτέλεσμα σχετικό προς την σχέση μεταξύ νεο-κορπορατισμού και ανεργίας αξίζει να συγκρατήσει την προσοχή μας. Η ανάλυση αναδεικνύει, για τα έτη 1974-78, μία σχέση στενή και αντίστροφη (συντελεστής συσχέτισης ίσος με -0,67) μεταξύ νεο-κορπορατισμού και ανεργίας.

Γενικά, υποθέτουμε ότι η εισδοχή των συνδικάτων στο πλαίσιο μιας δομής νεο-κορπορατίστικου τύπου ενέχει μία «ενσωμάτωση» του εργατικού κόσμου. Τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά εν τούτοις, όπως φαίνεται εκ πρώτης όψεως: μία εισδοχή νεο-κορπορατίστικου τύπου εγκυμονεί κινδύνους ή κόστος για τα συνδικάτα. Κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις –κυρίως όταν δεν κινητοποιούν παρά ένα σχετικά αδύναμο κλάσμα αυτών που φέρονται ότι εκπροσωπούν ή όταν κάποιες οργανώσεις βρίσκονται σε ανταγωνισμό μεταξύ τους προκειμένου να εκπροσωπήσουν τα συμφέροντα ενός και του αυτού κοινωνιο-επαγγελματικού τήματος– τα συνδικάτα κινδυνεύουν να δουν την κοινωνική τους αντιπροσωπευτικότητα να ελαττώνεται στο μέτρο που η λειτουργία τους εκπροσώπησης στο κράτος και σε άλλους κοινωνικούς εταίρους βγαίνει αύξουσα. Δεν θα εκπλαγούμε ουδόλως βρίσκοντας σε μία πρόσφατη δημοσίευση προερχόμενη από ένα γαλλικό συνδικάτο την ηχώ τέτοιου είδους προβληματισμών. Οι κίνδυνοι στους οποίους εκτίθεται ένα συνδικάτο εισερχόμενο σε μία δομή νεο-κορπορατίστικου τύπου, έχουν, πλην άλλων, σαφώς αναφανεί από την βρετανική εμπειρία του SOCIAL CONTRACT.

Η πρόταση ενός SOCIAL CONTRACT, επεξεργασμένη από το Εργατικό Κόμμα και το συνδικάτο την παραμονή των εκλογών του 1974, μπορεί να παρομοιασθεί με μια απόπειρα πρόθεσής του να αρθώσει μία δομή νεο-κορπορατίστικου τύπου. Η φόρμουλα του SOCIAL CONTRACT ευελπιστούσε να παράσχει μία εναλλακτική λύση προς την πολιτική της συναίνεσης την οποία από πολλών ετών οδηγούσαν τα συνδικάτα και η δεξιά πτέρυγα του Εργατικού Κόμματος· μία πολιτική που είχε καταρρεύσει στις αρχές της δεκαετίας του '70. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, αποδεκτό από τους κοινωνικούς εταίρους την επαύριο της νίκης της αριστεράς το 1974, τα βρετανικά συνδικάτα δεσμεύθηκαν να περιορίσουν τις αυξήσεις των μισθών με αντάλλαγμα μία πολιτική βιομηχανικής επαναπροώθησης. Αυτή η δέσμευση μεταφράσθηκε στην πράξη σε μία μείωση της αγοραστικής δύναμης. Η φόρμουλα του SOCIAL CONTRACT μπόρεσε να διατηρηθεί από το 1974 έως το 1978. Από τον χειμώνα του 1978-79, τα συνδικάτα ξεπεράστηκαν από την βάση τους η οποία έλαβε, με δράση σε επίπεδο επιχειρήσεων, αυξήσεις μισθού ενίοτε πολύ υψηλότερες από τις προβλεπόμενες από συμφωνίες σε εθνικό επίπεδο. Έτσι, η νεο-κορπορατίστικη βρετανική εμπειρία υπήρξε βραχύβια, κυρίως λόγω της αποτυχίας της βιομηχανικής πολιτικής της εργατικής κυβέρνησης, και η αναμενόμενη οικονομική ανάκαμψη δεν ήλθε για να ανταμείψει τα συνδικάτα. Τα τελευταία, υ-

παναχώρησαν τότε από την συμμαχία τους με τα μετριοπαθή στοιχεία του Εργατικού κόμματος και εμφανίζονταν στα μάτια της κοινής γνώμης ως καλύπτοντα με μια μαξιμαλιστική ρητορική την προάσπιση συμφερόντων συντεχνιακών.

Το βρετανικό παράδειγμα που μόλις υπενθυμίσαμε μας οδηγεί όλως φυσικά στην δεύτερή μας ερώτηση η οποία συνίσταται στο εξής: σε ποιο μέτρο μία δομή νεο-κορπορατιστικού τύπου μπορεί να διατηρηθεί εν τη απουσία μιας κατάστασης οικονομικής η οποία επιτρέπει την απόσπαση σημαντικών πλεονεκτημάτων. Έτσι, ορισμένοι συγγραφείς θεωρούν ότι η ανάπτυξη μιας δομής νεο-κορπορατίστικου τύπου είναι αλληλέγγυα προς την οικονομική εξάπλωση η οποία χαρακτήρισε τις Δυτικές χώρες έως τα μέσα της δεκαετίας του '70.

Το θέμα παραμένει και σήμερα ανοικτό. Το άμεσο μέλλον θα έπρεπε εν τούτοις να μας δείξει όπου νάναι, εάν, ναι ή όχι, η παρούσα οικονομική κατάσταση –που στην καλλίτερη περίπτωση είναι αυτή μιας κοινωνίας με μηδενικό άθροισμα– θα επιφέρει, όπως συνέβη στην περίπτωση της Μεγ. Βρετανίας, μια ριζοσπαστικοποίηση των γνωμών και την ανάδυση στάσεων σύγκρουσης μάλλον παρά συνεργασίας.

Ο κερματισμός της αγοράς εργασίας

Όπως σημείωνε ο E.J. Hobsbawn, «if any single factor dominated the lives of nineteenth-century workers it was insecurity».

Σήμερα αντιθέτως, μεγάλος αριθμός παρατηρητών υπογραμμίζουν ότι οι εγγυήσεις που έλαβαν οι εργάτες σε επίπεδο απασχόλησης, όχι μόνον φέρουν σε επαφή προσέγγισης την κατάστασή τους με αυτήν που χαρακτήριζε παραδοσιακά τον εργατικό κόσμο, αλλά, επί πλέον, συμβάλουν –λόγω της ακαμψίας της αγοράς εργασίας την οποία ενέχουν– στην υπόσκαψη των βιομηχανικών αναδιατάξεων και μεταβολών που καθίστανται αναγκαίες από την εξέλιξη της διεθνούς οικονομίας.

Η ιδέα μιας σκλήρυνσης των αγορών εργασίας, απορρέουσα από την δράση των συνδικάτων, αντιστοιχεί χωρίς αμφιβολία σε ένα φαινόμενο πολύ πραγματικό. Τα συμπεράσματα που εξάγουν από αυτό οι νεοφιλελεύθεροι όσον αφορά την ικανότητα προσαρμογής του βιομηχανικού κόσμου, μας φαίνονται, παρ' όλα ταύτα, ως αγνοόντα ένα διπλό φαινόμενο. Κατά πρώτον, θα σημειώσουμε ότι η σκλήρυνση της αγοράς εργασίας καλύπτει άκρως διαφορετικούς βαθμούς ανάλογα με τις χώρες: αδύναμη στις ΗΠΑ, θα ήταν ισχυρή στην Ιαπωνία η οποία γνωρίζει ένα σύστημα «απασχόλησης δια βίου», ενώ οι ευρωπαϊκές χώρες θα έρχονταν να καταλάβουν, χονδρικά, μία ενδιάμεση κατάταση. Επομένως, αν η ακαμψία της εργασίας μπορεί, τουλάχιστον κατά κανόνα, να επικληθεί προκειμένου να εξηγηθούν οι δυσκολίες βιομηχανικής προσαρμογής που γνωρίζει σήμερα η Ευρώπη, δεν θα μπορούσε να λεχθεί το ίδιο για την Ιαπωνία η οποία παρουσιάζει μία αξιοσημείωτη ικανότητα προσαρμογής στις απαιτήσεις της διεθνούς αγοράς. Κατά δεύτερο λόγο, θα σημειώσουμε ότι αυτά τα φαινόμενα ακαμψίας της αγοράς εργασίας δεν είναι παρά τμηματικά και δεν θίγουν παρά ένα κλάσμα της εργατικής απασχόλησης. Έτσι, την ίδια στιγμή όπου ορισμένοι υπογράμμιζαν την ύπαρξη τέτοιων φαινομένων, άλλοι συγγραφείς αναδείκνυαν την ανάπτυξη, κατά την διάρκεια των τελευταίων ετών, μιας τάσης αντίστροφης και ίσως συμμετρικής προς την προσωρινότητα της απασχόλησης.

Αυτή η δεύτερη παρατήρηση μας φέρει σε σύγκρουση με ένα είδος παραδόξου: φαίνεται να υπάρχει, στους κόλπους των βιομηχανικών κοινωνιών, από την άποψη της σταθερότητας της απασχόλησης, μια διπλή αντιφατική εξέλιξη· φαίνεται ότι παριστάμεθα ταυτόχρονα σε μια «σταθεροποίηση» και μια «προσωρινότητα» της απασχόλησης. Για να κατανοήσουμε αυτήν την παράδοξη εξέλιξη, αρμόζει να εισαγάγουμε την έννοια του κερματισμού της αγοράς εργασίας. Θα θυμόμαστε ότι, από τα μέσα της δεκαετίας του '60, ερευνητές ανέτρεξαν στην ιδέα της κερματισμένης αγοράς εργασίας για να αντιληφθούν την κατάσταση των μαύρων εργαζόμενων στις βιομηχανικές πόλεις του βορρά των ΗΠΑ. Αυτή η έννοια, σήμερα, επανέρχεται σε ό,τι αφορά τις βιομηχανικές κοινωνίες προκειμένου να καταδείξει είτε την διατήρηση ενός σημαντικού τομέα παραδοσιακού και συνδεδεμένου με την πρόοδο του σύγχρονου τομέα, είτε την ανάπτυξη μιας δομής της διπλής απασχόλησης στους κόλπους του σύγχρονου τομέα. Η ανάπτυξη και η ύπαρξη μιας αγοράς διπλής εργασίας, υπό μορφές άκρως διάφορες ανάλογα με τις χώρες, φαίνεται σήμερα ένα φαινόμενο άκρως γενικό. Σε χώρες οι οποίες παρουσιάζουν μία ορισμένη τάση στον κορπορατισμό όπως η Σουηδία, η Ομ. Δημ. της Γερμανίας ή η Ελβετία, θα λάβει μία όψη θεσμοποιημένη και θα μεταφρασθεί πολύ συχνά σε μία συνδρομή αποφασιστική ξένων εργατικών χειρών. Στην Ιαπωνία, η οποία γνωρίζει κατά κανόνα το σύστημα της «δια βίου απασχόλησης», η δευτερεύουσα αγορά εργασίας τροφοδοτείται εν πολλοίς από «εργάτες χωρικούς» οι οποίοι συμπληρώνουν έτσι, μέσω μιας πρόσληψης ορισμένων μηνών σε βιομηχανικές δραστηριότητες, ένα αγροτικό εισόδημα ανεπαρκές. Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι η αγγλική μετάφραση μιας μαρτυρίας σχετικής με τις συνθήκες εργασίας αυτών των «χωρικών εργατών» συνέβαλε πρόσφατα στην αναζωπύρωση της συζήτη-

σης σχετικά με τις πρακτικές σε επίπεδο απασχόλησης οι οποίες διασφάλιζαν την ιαπωνική ανταγωνιστικότητα.

Μία πρόσφατη έρευνα των S. Berger και M.J. Piore δείχνει ότι αυτή η διττότητα της αγοράς εργασίας δεν είναι ένα φαινόμενο-υπόλειμμα που ο εκμοντερνισμός θα όφειλε να εξαφανίσει αλλά, αντιθέτως, βρίσκει την πηγή του στις αβεβαιότητες και μεταβλητές των βιομηχανικών οικονομιών. Κατά την διάρκεια των αρχικών φάσεων του καπιταλισμού, ο δυισμός ο πρωταρχικός βρισκόταν μεταξύ αυτών των δυο παραγόντων παραγωγής που είναι το κεφάλαιο και η εργασία: το κεφάλαιο, εκπεφρασμένο σε όρους βιομηχανικών εξοπλισμών, φαίνεται ότι συνιστούσε το σταθερό στοιχείο, ενώ τα εργατικά χέρια που μπορούσαν να προσληφθούν και να απολυθούν κατά βούληση αντιστοιχούσαν, στο σύνολό τους, στο ασταθές στοιχείο. Στο μέτρο που επενέβαιναν ορισμένα στοιχεία πρόβλεψης και οργάνωσης στο επίπεδο επιχειρήσεων, ο δυισμός φαίνεται ότι μεταφερόταν και εγκαθίστατο στους κόλπους τους ίδιους της αγοράς εργασίας. Ένα μέρος της δύναμης εργασίας φαίνεται ότι διέλαθε της ανασφάλειας.

Πολλές εξηγήσεις προωθήθηκαν για να αποδώσουν αυτήν την εξέλιξη. Για ορισμένους, οι εργοδότες φαίνεται ότι είχαν οδηγηθεί στο να μεταχειρισθούν τα εργατικά χέρια ως κεφάλαιο από την στιγμή κατά την οποία, κατά ένα τρόπο ή άλλο, η κατάρτισή τους τους εμφανιζόταν ως επένδυση. Για άλλους, η δυικότητα της αγοράς εργασίας θα απέρρεε από την δράση των εργατικών συνδικάτων τα οποία θα είχαν επιδιώξει μεταξύ άλλων να σταθεροποιήσουν την απασχόληση αυτών που αντιπροσωπεύουν. Τέλος, θέλησαν εξ ίσου να δουν μέσα από τον κερματισμό της αγοράς εργασίας το αποτέλεσμα μιας βούλησης, από την πλευρά της εργοδοσίας, διαίρεσης του εργατικού κόσμου.

Στο επίπεδο, όχι πλέον του παιχνιδιού των συγγραφέων, αλλά οικονομικών περιορισμών, ο δυισμός της αγοράς εργασίας, σε τελευταία ανάλυση, κατά τον Piore, εδράζεται σε μία δυικότητα της αγοράς των προϊόντων.

Ανάλογα με το αν απαντούν στο σταθερό τμήμα της ζήτησης ή αντιθέτως στο ασταθές της κομμάτι, οι επιχειρήσεις, σε επίπεδο απασχόλησης όπως και σε επίπεδο επένδυσης, φαίνεται ότι υιοθετούν στρατηγικές πλήρως διαφορετικές. Θα σημειώσουμε επί πλέον ότι μία και η αυτή επιχείρηση θα μπορεί να στοχεύει τις δύο συνιστώσες της αγοράς αναπτύσσοντας περιφε-



ρειακές μονάδες παραγωγής ή ανατρέχοντας στην υπο-απασχόληση προκειμένου να ανταποκριθούν στην ασταθή συνιστώσα της ζήτησης.

Αυτοί οι δύο τομείς παραγωγής θα καλύψουν όχι μόνον συνθήκες ανόμοιες από την άποψη της ασφάλειας της απασχόλησης, του επιπέδου αμοιβών, των δυνατοτήτων ανόδου που προσφέρουν, αλλά επί πλέον θα επικαλεσθούν πολύ διαφορετικά τμήματα του εργατικού κόσμου. Θα βρούμε, πράγματι, στα επαγγέλματα που προσφέρει ο δευτερογενής τομέας ή ο ασταθής τομέας μία ισχυρή αναλογία γυναικών και νέων: άτομα τα οποία όπως οι «εργάτες χωρικοί» δεν προσβλέπουν παρά σε μία περαστική είσοδό τους στον βιομηχανικό κόσμο· ξένοι εργαζόμενοι των οποίων η διαμονή στην χώρα υποδοχής είναι περιορισμένης διάρκειας ή των οποίων η νόμιμη κατάσταση είναι ή όχι κανονική· ισχυρές αναλογίες εργατών ανηκόντων σε εθνικές μειονότητες ή σε μειονότητες προερχόμενες από περιοχές λίγο αναπτυγμένες της χώρας, κ.λπ. Με λίγα λόγια, ο κερματισμός της αγοράς απασχόλησης θα αντιστοιχεί συχνότατα, ως ένα σημείο τουλάχιστον, σε κοινωνικά στεγανά ή σε πολιτισμικά στεγανά. Σήμερα ακόμη δεν διαθέτουμε παρά πληροφορίες πολύ αποσπασματικές αναφορικά με την σχετική σπουδαιότητα αυτής της δευτερεύουσας αγοράς εργασίας. Υπάρχει εδώ μία έλλειψη θλιβερή της κοινωνικής ανάλυσης η οποία δεν έχει ακόμη επεξεργασθεί δείκτες επιτρέποντες να γίνει αντιληπτή η ευρύτητα αυτού του φαινομένου. Μια πρόσφατη μελέτη του Γραφείου of the Census ήλθε να καλύψει εν μέρει αυτό το χάσμα σε ό,τι αφορά τις ΗΠΑ. Δείχνει ότι το 1981, 117 εκατ. Αμερικανοί είχαν απασχόληση. Μεταξύ αυτών, 65 εκατ. (55,5%) το έκαναν απασχολουμένοι πλήρως κατά την διάρκεια όλου του έτους και μοιράσθηκαν λίγο περισσότερο από το 80% του συνόλου των εισοδημάτων. Τα 52 εκατ. ενεργών που απομένουν είτε δεν εργάσθηκαν παρά μόνο κατά την διάρκεια ενός μέρους του έτους, είτε δεν είχαν παρά μία δραστηριότητα ημιαπασχόλησης.

Είναι προφανέστατο ότι αυτός ο κερματισμός της αγοράς εργασίας έχει βαριές συνέπειες για το εργατικό κίνημα. Αυτός ο κερματισμός συμβάλλει κυρίως, όπως το δείχνει ένα πρόσφατο έργο του C.F. Sabel, στην μείωση της ικανότητάς του για συλλογική δράση. Ο συγγραφέας, στηριζόμενος πάνω σε μία πολύ ευρεία βιβλιογραφία, υπογραμμίζει ότι οι διαφορετικές συνιστώσες του εργατικού κόσμου, αυτές κυρίως που αντιστοιχούν στο πρωτογενές και δευτερογενές τμήμα της αγοράς εργασίας, φέρουν προσδοκίες πολύ διαφορετικές εν όψει της βιομηχανικής κοινωνίας σε σχέση με την αντικειμενική θέση που καταλαμβάνουν. Ο συγγραφέας σημειώνει σχετικά με αυτό το θέμα ότι αν ορίσουμε μία κοινωνική τάξη ως μία ομάδα προσώπων που καταλαμβάνουν μία παρόμοια θέση στο σύστημα διαίρεσης εργασίας, τότε ο κόσμος των μπλε κολλάρων δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως τέτοιος. Εν τούτοις, αυτή η βαθιά διαίρεση του εργατικού κόσμου δεν μειώνει κάθε δυνατότητα συλλογικής δράσης. Γεγονότα όπως αυτά του Autunno Caldo του 1969 στην Ιταλία (θερμού φθινοπώρου του '69) και άλλες εξελίξεις του ιδίου είδους που αναλύει ο Sabel δείχνουν ότι, κάτω από ορισμένες συνθήκες, τα διάφορα τμήματα του εργατικού κόσμου θα αναπτύξουν συγκλίνουσες στρατηγικές. Αυτό που νομιμοποιεί τέτοιες συγκλίσεις που καταλήγουν σε μία συλλογική δράση του εργατικού κόσμου δεν αναζητείται εν τούτοις σε κάποια ομοιότητα των καταστάσεων. Η σύγκλιση των στρατηγικών που προσιδιάζουν στα διάφορα μέρη δεν απαντά σε καμία κοινωνιο-οικονομική αναγκαιότητα αλλά είναι αντιθέτως ένα προϊόν της ίδιας της δράσης. Αυτή ριζώνει στην συλλογική εμπειρία που προσιδιάζει στις διάφορες συνιστώσες του εργατικού κόσμου.

Ενώ η μεταβολή των «πολιτικών ατζεντών» και η τάση στον νεο-κορπορατισμό συνέβαλαν στο να δώσουν μία θέση κεντρικότερη στον εργατικό κόσμο πάνω στην πολιτική σκακιέρα των βιομηχανικών κοινωνιών, ο κερματισμός της αγοράς τείνει, αυτός, στο να υπονομεύσει την ικανότητά του για συλλογική δράση. Θα σημειώσουμε βεβαίως ότι αυτό το τελευταίο φαινόμενο όχι μόνο κερματίζει τον εργατικό κόσμο αλλά σκιαγραφεί εξίσου το περίγραμμα ενός νέου προλεταριάτου που χαρακτηρίζεται από το εύθραυστον της ένταξής του στην αγορά εργασίας. Πρέπει εφεξής να δούμε σε αυτό το σύνολο έναν νέο πολιτικό παίκτη που θα έπαιρνε την σκυτάλη μιας χορτασμένης εργατικής τάξης; Θα σήμαινε τότε ότι πηγαίνουμε πολύ γρήγορα. Εν τούτοις, αυτό δεν σημαίνει ότι σήμερα ήδη δεν βλέπουμε ξεκάθαρα τις διεκδικήσεις πέριξ των οποίων θα μπορούσε να οργανωθεί ένα τέτοιο κοινωνικό τμήμα: θα αναφέρονταν όχι πλέον στην κατανομή του προϊόντος μιας ανάπτυξης σήμερα υποθετικής ή στην αμοιβή εργασίας, πρόβλημα σχετικά με το οποίο βασιλεύει μία κάποια συναίνεση, αλλά στην πρόσβαση στην αγορά εργασίας. Έτσι στις κλασσικές ευθυγραμμίσεις τις συνδεόμενες με τα ζητήματα κατανομής του εισοδήματος των βιομηχανικών δραστηριοτήτων – ζητήματα τιθέμενα κατά κάποιον τρόπο στην άκρη από το γεγονός ότι στο σημερινό κλίμα ο κάθε ένας από τους εταίρους περιορίζεται στο να διαφυλάξει τα κεκτημένα του– θα έρχονταν να επιβληθούν ευθυγραμμίσεις που αναφέρονται στον αποκλεισμό της αγοράς εργασίας και στον τύπο συμμετοχής που μπορούν να εξασφαλίσουν τα διάφορα κοινωνικά μέρη.

Το θρησκευτικό μέσα στο πολιτικό: Θρησκεία και πολιτική σε μια αγροτική κοινότητα της Λέσβου

Νίκος Μαραντζίδης

«Μανταμάδο σα θα πεις,
Ταξιάρχη θα σκεφτείς»
Λεσβιώτικο τραγούδι

Ο Μανταμάδος είναι μια αγροτική κοινότητα στα βορειοανατολικά της Λέσβου. Απέχει 42 χιλιόμετρα από την πόλη της Μυτιλήνης και επτά ναυτικά μίλια από το Αϊβαλί. Το χωριό είναι χτισμένο πάνω σε μια μικρή πεδιάδα περιτριγυρισμένη από θαμνώδεις λόφους, τοποθετημένο σε απόσταση τεσσάρων χιλιομέτρων από τις ανατολικές ακτές του νησιού.

Από τις αρχές του 19ου αιώνα η οικονομία του στηρίζεται στην παραγωγή και το εμπόριο του λαδιού. Η καλλιέργεια των ελαιόδενδρων αρχίζει στο Μανταμάδο, όπως και παντού άλλωστε στη Λέσβο, γύρω στο 18ο αιώνα και επεκτείνεται ταχύτατα μέχρι τα μέσα του 19ου.

Η μεγάλη πλειονότητα των κατοίκων του Μανταμάδου ανήκε μέχρι τη δεκαετία του 1970[1], στην κατηγορία της μικρής αγροτιάς· είναι δηλαδή άτομα που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν φτωχοί, έχοντας στην ιδιοκτησία τους λίγα στρέμματα γης που δεν αρκούσε συχνά για να τους δώσει το ψωμί και το λάδι της χρονιάς. Η πραγματικότητα αυτή τους ανάγκαζε να εργάζονται κατά την περίοδο Νοέμβρη-Μάρτη είτε στα ελαιοτριβεία του χωριού, είτε στο μάζεμα της ελιάς στις ιδιοκτησίες των «μεγάλων οικογενειών». Ας προσέξουμε όμως κάτι που είναι, κατά τη γνώμη μας, ιδιαίτερα σημαντικό: Οι κοινωνικές ανισότητες γύρω από την ιδιοκτησία της γης και το βιοτικό επίπεδο δεν παίρνουν στο Μανταμάδο τις διαστάσεις που βρίσκουμε αλλού. Ένας μεγάλος ιδιοκτήτης γης στο χωριό δεν παράγει περισσότερο από 100 «μόδια» ελιές, δηλαδή 6.400 τόννους. Ποσότητα όχι μεγάλη, ιδίως αν αναλογιστούμε ότι σε άλλα χωριά της Λέσβου ένας μεγαλοϊδιοκτήτης μπορεί να παράγει πέντε φορές περισσότερο. Για να μην αναφερθούμε στο γεγονός ότι η έννοια του μεγαλοϊδιοκτήτη τσιφλικά μεταφράζεται στη γεωγραφική περιοχή της Μακεδονίας και της Θεσσαλίας σε μια έκταση 500-10.000 στρέμματα, ενώ στο Μανταμάδο τσιφλικάς θεωρείται αυτός που κατέχει 100-200 στρέμματα. Με λίγα λόγια στο Μανταμάδο η γη είναι μοιρασμένη και επικρατεί η μικροϊδιοκτησία. Ο χαρακτηριστικός τύπος αγρότη αντιστοιχεί σε αυτόν που κατέχει λίγα στρέμματα με ελαιόδενδρα και σιτηρά και εργάζεται και εκτός της ιδιοκτησίας του για να μπορέσει να επιβιώσει.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι κεντρικό χαρακτηριστικό αυτής της κοινότητας ανθρώπων αποτελεί η καλλιέργεια του ελαιόδενδρου και η παραγωγή του λαδιού: είναι το στοιχείο που συνδέει αυτήν την παραδοσιακή κοινωνία με τον κόσμο της αγοράς και τις απρόσωπες σχέσεις της. Αυτή η εμπορευματική καλλιέργεια θα εντάξει τους αγρότες αυτής της απομακρυσμένης από την κεντρική διοίκηση κοινότητας στην ευρύτερη κοινωνία και αυτή η καλλιέργεια θα τους επιτρέψει να ανακαλύψουν έναν ιδεολογικο-πολιτικό κόσμο φαινομενικά απομακρυσμένο από τη δική τους κουλτούρα: τον κομμουνισμό. Ο κομμουνισμός διείσδυσε στο χωριό από τα χρόνια κιόλας του μεσοπολέμου. Οι υποψήφιοί του στις εκλογές του 1928 λαμβάνουν το 16,3% των ψήφων, και φτάνουν το 35,6% στις παραμονές της δικτατορίας του Μεταξά. Στα χρόνια 1950-1964 η ΕΔΑ λαμβάνει τις ψήφους των δύο τρίτων του εκλογικού σώματος και φτάνει στο απώγειο της δύναμής της το 1958, με 80% των ψήφων. Μετά το 1974, το ΚΚΕ συνεχίζει να κερδίζει την απόλυτη πλειοψηφία έστω κι αν τα ποσοστά του είναι αρκετά μειωμένα. Είναι φανερό ότι μέχρι τη δεκαετία του 1980 ο κομμουνισμός συνιστά το ιδεολογικό-πολιτικό μονοπώλιο στο Μανταμάδο.

Ο Μανταμάδος είναι επίσης γνωστός, τόσο στη Λέσβο όσο και στο σύνολο της χώρας, για το περίφημο μοναστήρι του Αγίου Ταξιάρχη. Το μοναστήρι ιδρύθηκε ανάμεσα στο 16ο και 17ο αιώνα[2]. Βρίσκεται τοποθετημένο ένα χιλιόμετρο βόρεια του χωριού σε μια θέση που οι Μανταμαδιώτες ονομάζουν *«παλιόν α'στράτ'γους»*, και που κανένας σήμερα δεν γνωρίζει την ακριβή καταγωγή της λέξης. Η πιο διαδεδομένη υπόθεση μεταφράζει τον «παλιόν α'στράτ'γους» ως

«Παλιός Αρχιστράτηγος», όρος που παραπέμπει στον Αρχάγγελο Μιχαήλ. Εντούτοις άλλες υποθέσεις μεταφράζουν τη λέξη «παληόν» ως «Απόλλων» προσπαθώντας έτσι να δείξουν ότι το σημείο λατρείας του Ταξιάρχη ήταν παλιότερα ο «ιερός τόπος» του θεού Απόλλωνα.

Στο μοναστήρι υπάρχουν γύρω στα πενήντα κελιά προορισμένα να υποδεχτούν τις εκατοντάδες επισκεπτών που φτάνουν απ' όλα τα μέρη της χώρας κυρίως κατά τους θερινούς μήνες του χρόνου. Αυτή εξάλλου είναι και η μόνη μορφή τουρισμού που μπορεί κανείς να δει στο χωριό.

Όλη η ιστορία του χωριού είναι συνυφασμένη με το μοναστήρι και τον άγιο αυτό που έγινε γύρω στο 18ο αιώνα το σύμβολο «της δύναμης και του πνεύματος» της κοινότητας. Ο Άγιος Ταξιάρχης, που οι κάτοικοι του χωριού αναφέρουν απλά ως Ταξιάρχη σαν να επρόκειτο για κάποιον φίλο, γείτονα ή συμπατριώτη τους, γίνεται αντιληπτός από τη συλλογική συνείδηση των Μανταμαδιωτών σαν ένας άγιος δυνατός και θαυματουργός που έχει μέσα του το αίσθημα της δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τις τοπικές ιστορίες-μύθους ακόμη κι οι ίδιοι οι Τούρκοι τον σεβόντουσαν γιατί έτρεμαν τη δύναμη των θαυμάτων του[3]. Οι Μανταμαδιώτες συνεχίζουν να μιλάνε μέχρι σήμερα για το «θαύμα» που ο Ταξιάρχης πραγματοποίησε προκειμένου να σώσει το χωριό από την οργή των Τούρκων μετά από μια εξέγερση των κατοίκων του. Ήταν η 8η Νοεμβρίου 1912. Η πόλη της Μυτιλήνης είχε ελευθερωθεί από τον ελληνικό στρατό και τα τουρκικά στρατεύματα που είχαν περιοριστεί στο εσωτερικό του νησιού κατευθύνονταν προς το Μανταμάδο για να καταστείλουν την εξέγερση που είχε εκεί γεννηθεί. Κατά τη διάρκεια όμως της νύχτας μια καταιγίδα εμπόδισε τις τουρκικές δυνάμεις να φτάσουν στο χωριό. Για τους Μανταμαδιώτες το γεγονός αυτό αποτέλεσε ένα θαύμα που απέδωσαν φυσικά στον Ταξιάρχη μια και εκείνη τη μέρα γιόρταζε και το όνομά του.

Η μέρα της γιορτής του ονόματος του αγίου αποτελούσε ένα γεγονός εξαιρετικής σημασίας όχι μόνο για τους κατοίκους της κοινότητας αλλά και για όλους τους κατοίκους της βορειοανατολικής Λέσβου. Τη μέρα αυτή κανείς δεν εργάζεται· όλο το χωριό πηγαίνει το πρωί στην εκκλησία και έπειτα συμμετέχει στις διάφορες εκδηλώσεις του πανηγυριού. Μέχρι το Β' παγκόσμιο πόλεμο, η μέρα αυτή είχε και εμπορική σημασία για την τοπική οικονομία. Κάθε λογής έμποροι κατέφθαναν στο Μανταμάδο και οι προσκυνητές και επισκέπτες συνδύαζαν το πανηγύρι με αγορές προσωπικών ή άλλων ειδών. Για να συλλάβουμε την οικονομική σημασία αυτής της γιορτής αρκεί ν' αναφέρουμε ότι, σύμφωνα με το Γιάννη Μουτζούρη[4], στα 1837 το μοναστήρι εκταμίευσε τη μέρα της γιορτής του αγίου 720 γρόσια. Ποσό ιδιαίτερα σημαντικό αν σκεφτούμε ότι η τιμή μιας αγελάδας δεν ξεπερνούσε τα 35 γρόσια και ένα αρνί δεν πουλιόταν παραπάνω από 20 γρόσια.

Εντούτοις η οικονομική δύναμη του μοναστηριού δεν προέρχεται από τα χρήματα αυτά. Τόσο η οικονομική δύναμη αυτού του μοναστηριού αλλά και του συνόλου της ορθόδοξης εκκλησίας, στηρίχθηκε στο διοικητικό σύστημα της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η ορθόδοξη εκκλησία αποτέλεσε τον αναμφισβήτητο εκφραστή του χριστιανικού κόσμου απέναντι στην αυτοκρατορία. Η αναμφισβήτητη εξουσία που απέκτησε ο ορθόδοξος εκκλησιαστικός θεσμός τού επέτρεψε όχι μόνο να διατηρήσει την περιουσία του ή και συχνά να την επεκτείνει αλλά και συμβολίζοντας την ενότητα της ορθοδοξίας απέναντι στη μουσουλμανική εξουσία, απέκτησε μια μοναδικής διάστασης συμβολική εξουσία στη συνείδηση των χριστιανών.

Το 19ο αιώνα και μέχρι την απελευθέρωση της Λέσβου, το μοναστήρι του Ταξιάρχη αναλάμβανε να πληρώνει τους μισθούς του προσωπικού του και των δασκάλων της κοινότητας. Συμμετέχει στα έξοδα κατασκευής και συντήρησης του οδικού και υδραυλικού δικτύου της κοινότητας[5]. Έτσι ο Ταξιάρχης του Μανταμάδου μετέχει ενεργά στη ζωή της κοινότητας: τόσο στον ιστορικο-μυθολογικό χώρο της συλλογικής μνήμης των Μανταμαδιωτών, όσο και στην καθημερινή πρακτική ζωή του χωριού δια μέσω της διοίκησης του μοναστηριού του. Όπως μας είπε κι ένας Μανταμαδιώτης, *«Ο Μανταμάδος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τον Ταξιάρχη»*[6], το χωριό είναι συνυφασμένο με τη λατρεία αυτού του ιδιότυπου άγιου που η τοπική μυθολογία τού έχει αποδώσει «εγκλήματα» που είναι όμως όλα «δίκαιες πράξεις». Κάθε φορά που αυτός ο άγιος παρεμβαίνει, το κάνει για το «καλό» και το «δίκαιο» και χρησιμοποιεί για τους σκοπούς του όλα τα δυνατά μέσα. Σύμφωνα, για παράδειγμα, με τις τοπικές παραδόσεις ο Ταξιάρχης τύφλωσε μια γυναίκα που δεν δεχόταν να παραχωρήσει τμήμα της περιουσίας της για να γίνουν έργα στο μοναστήρι. Τελικά βρήκε το φως της μόνο όταν άλλαξε απόφαση. Πέρα απ' τις πλευρές αυτές του μύθου, είναι φανερό ότι και η διοίκηση του μοναστηριού εκμεταλλεύτηκε αυτήν τη «φοβία» των Μανταμαδιωτών, για τις υπερφυσικές δυνάμεις του αγίου, για λόγους που θα ονομάζαμε «εμπορικούς». Κάτοικοι του χωριού μάς διηγήθηκαν ότι η τοπική εκκλησία είχε στο παρελθόν αναμειχθεί σε κάποιες υποθέσεις εκβιασμού σε βάρος γερόντων γύρω από ζητήματα κληροδοτημάτων προς το μοναστήρι.

Ο Ταξιάρχης ενσαρκώνει λοιπόν όλη την ψυχή της κοινότητας των Μανταμαδιωτών. Κάθε φορά που κά-

ποιο μέλος της κοινότητας αυτής αντιμετωπίζει ένα πρόβλημα, προφέρει το όνομα του αγίου. Ακόμη κι αυτοί που δεν είναι ιδιαίτερα θρήσκοι αναζητούν τη βοήθεια του Ταξιάρχη. Όπως μας είπε κι ο Ιγνάτις Κ. (Μανταμαδιώτης, κάτοικος της Αθήνας, εργάτης, 55 χρόνων):

«Εμείς όχι μόνο πιστεύουμε στον Ταξιάρχη αλλά και τον αγαπάμε απ' τα βάθη της καρδιάς μας. Δεν υπάρχει Μανταμαδιώτης που σε μια δύσκολη στιγμή θα πει το όνομα κάποιου άλλου αγίου. Αν θα έχει ένα πρόβλημα, θα πει: Ταξιάρχη μ' σώσε με [...] Αν ο Μανταμάδος έχει 100 οικογένειες οι 99 για να μη σου πω και οι 100 έχουν στο σπίτι το εικόνισμα του Ταξιάρχη».

Ένας άλλος Μανταμαδιώτης (Γιώργος Π., υπάλληλος τραπέζης, κάτοικος Θεσ/νίκης, 50 ετών) λιγότερο ενθουσιώδης, έχοντας μια πολιτική παιδεία «αριστερή» μας δήλωσε πως ούτε αυτός μπορεί να αντισταθεί στην «εξουσία» του αγίου:

«Εγώ δεν έχω ανατραφεί με χριστιανικά πρότυπα γιατί ο πατέρας μου ήταν κομμουνιστής και δεν πίστευε στο Θεό. Πρέπει όμως να ομολογήσω ότι με δένει κάτι με τον Ταξιάρχη. Πιστεύω σ' αυτόν τον άγιο».

Όπως μπορεί να καταλάβει κανείς, ο άγιος αυτός δεν αποτελεί σημείο αναφοράς μόνο για τους μόνιμους κατοίκους του χωριού αλλά ακόμη και για τους Μανταμαδιώτες της διασποράς. Δεν είναι σε τελική ανάλυση τυχαίο πως οι δύο ενώσεις των μεταναστών Μανταμαδιωτών (αυτές της Αθήνας και των Ηνωμένων Πολιτειών) χρησιμοποιούν το όνομα του Ταξιάρχη στον τίτλο τους. Όπως και δεν είναι τυχαία η αναπαράσταση του εορτασμού του Ταξιάρχη που κάνουν οι μετανάστες Μανταμαδιώτες κάθε χρόνο στην Αθήνα. Ο Ταξιάρχης αποτελεί λοιπόν τον «φύλακα», της συλλογικής ταυτότητας των απανταχού της γης Μανταμαδιωτών. Να είσαι Μανταμαδιώτης σημαίνει, όπως το λέει ο Ιγνάτης Κ., ν' αγαπάς με όλη σου την καρδιά τον Ταξιάρχη και να εκφράζεις αυτό το συναίσθημα με κάθε σου ευκαιρία. Εξάλλου η επιστροφή στο χωριό σημαίνει ταυτοχρόνως για τους περισσότερους επιστροφή στο χωριό «τ' Αγιού»:

«Κάθε φορά που πηγαίνω στο χωριό, το πρώτο πράγμα που έχω να κάνω είναι να πάω στο μοναστήρι και να προσκυνήσω την εικόνα του Ταξιάρχη [...] Και δεν είμαι και κανένας πολύ θρήσκος. Εδώ στην Αθήνα σπάνια πηγαίνω στην εκκλησία»[7].

Είναι λοιπόν , κατά τη γνώμη μας, φανερό ότι η λατρεία του Ταξιάρχη εκφράζει στοιχεία από τη συλλογική ταυτότητα των Μανταμαδιωτών, και αποκαλύπτει έναν κόσμο μεταφυσικό, υπαρκτό όμως στη συνείδηση αυτού του πληθυσμού. Παρά ταύτα όμως, δεν μας ξεκαθαρίζει πόσο «κανονικά πιστοί» είναι αυτοί οι άνθρωποι, δηλαδή με πόση συνέπεια ακολουθούν τους κανόνες της ορθόδοξης εκκλησίας. Με άλλα λόγια, όπως είπε κι η Μαρία Κ. (εργάτρια, κάτοικος Αθήνας, 50 χρόνων):

«Οι Μανταμαδιώτες πιστεύουν πραγματικά στον Ταξιάρχη. Δεν ξέρω όμως αν πιστεύουν στο Θεό και στα άλλα πράγματα της θρησκείας».

Όλες οι συνεντεύξεις που πραγματοποιήσαμε, τόσο κατά τη διάρκεια της παραμονής μας στο χωριό όσο και με τους Μανταμαδιώτες της διασποράς, αν και μας αποκαλύπτουν την ύπαρξη αυτού του ισχυρού μεταφυσικού αισθήματος που προαναφέραμε μας αφήνουν αδιευκρίνιστες, το λιγότερο, τις σχέσεις τους με τις επίσημες πρακτικές της ορθοδοξίας. Έτσι, κι αν ακόμη ο Δημήτρης Κ. (μαθηματικός, κάτοικος Μανταμάδου, 45 χρόνων) υπερβάλλει λέγοντάς μας ότι «οι μανταμαδιώτες είναι μάλλον ειδωλολάτρες», πρέπει να πούμε εντούτοις πως η θρησκευτική συμπεριφορά των Μανταμαδιωτών δεν είναι τυπικά ορθόδοξη. Φαίνεται να είναι περισσότερο αιρετική, ή για να χρησιμοποιήσουμε έναν πιο ακριβή όρο, πρόκειται για ένα φαινόμενο «λαϊκής θρησκείας»[8]. Αν οικοδομούμε αυτήν την υπόθεση είναι γιατί πολύ απλά ο άγιος που λατρεύουν οι Μανταμαδιώτες επισήμως δεν υπάρχει.

Πράγματι η επίσημη θρησκεία αποδέχεται την ύπαρξη δύο ταξιαρχών: του Γαβριήλ και του Μιχαήλ. Το όνομά τους εορτάζεται σύμφωνα με το επίσημο εορτολόγιο στις 8 Νοεμβρίου. Ο Άγιος Ταξιάρχης είναι επισήμως ο Αρχάγγελος Μιχαήλ. Όμως δεν ακούσαμε κανέναν στο χωριό ν' αναφέρεται σε αυτόν τον Άγιο. Όταν για παράδειγμα ρωτήσαμε τη Νίκη Κ. (συνταξιούχος, κάτοικος Αθήνας, 65 ετών), «ποιος είναι ο Ταξιάρχης;» δεν έδειξε ούτε και να κατάλαβε την ερώτησή μας. Ο Γιώργος Π. (50 χρόνων) μας είπε ευθέως ότι: *«δεν ήξερα ποιος είναι ο Ταξιάρχης, μόλις πρόσφατα έμαθα ότι είναι ο αρχάγγελος Μιχαήλ».* Αλλά πέρα απ' αυτά, όλες οι ιστορίες-μύθοι που αναφέρονται σε αυτόν τον άγιο περιγράφουν τη ζωή του σαν να έζησε πάνω στο νησί, γεγονός που δεν συμπίπτει με τη βιογραφία του Αρχάγγελου Μιχαήλ. Η Βάσια Κ. (φοιτήτρια, κάτοικος Αθήνας, 25 ετών) μας είπε ότι ένας ηλικιωμένος κάτοικος της κοινότητας της διηγήθηκε πως ο Ταξιάρχης ήταν ένας πολύ πλούσιος άνθρωπος που έζησε στα παλιά χρόνια στο Μανταμάδο και πέρασε τη ζωή του κάνοντας καλές πράξεις προς όφελος των συμπατριωτών του.

Απ' ό,τι φαίνεται λοιπόν ο Ταξιάρχης είναι καθισμένος σε δύο κόσμους, αυτόν του ουρανού και εκείνον της κοινότητας. Το κύριο καθήκον του να περιφρουρεί τους Μανταμαδιώτες από κάθε τι κακό. Ο Ταξιάρχης είναι λοιπόν ένας ιδιαίτερος άγιος, που κατάγεται από τη Λέσβο. Ο Μανταμάδος είναι ο αγαπημένος του τόπος και οι Μανταμαδιώτες συνιστούν ένα είδος «περιούσιου λαού».

Όμως η θρησκευτική πραγματικότητα του Μανταμάδου είναι ακόμη πιο σύνθετη. Εάν η γιορτή του ονόματος των Ταξιαρχών είναι στις 8 Νοεμβρίου, στο Μανταμάδο ο εορτασμός γίνεται τη δεύτερη Κυριακή του Πάσχα. Πραγματοποιούνται λοιπόν δύο εορτασμοί. Ένας στις 8 Νοεμβρίου, που διοργανώνεται από την επίσημη εκκλησία και το μοναστήρι και δεν έχει εξαιρετική σημασία για τους Μανταμαδιώτες και ένας δεύτερος την άνοιξη. Ο δεύτερος αυτός εορτασμός γίνεται και με τη συμμετοχή της τοπικής εκκλησίας και αποτελεί στη συνείδηση του μανταμαδιώτικου πληθυσμού τον «πραγματικό» εορτασμό του Ταξιάρχη. Είναι βέβαιο, ότι το γεγονός αυτό είναι δυσερμήνευτο, και έχει απασχολήσει ακόμη και τους Μανταμαδιώτες που έχουν οικοδομήσει περισσότερες από μία υποθέσεις. Σύμφωνα με την τοπική εκκλησία, ο εορτασμός του ονόματος του Ταξιάρχη γίνεται παράλληλα με τον εορτασμό της ημέρας της θεμελίωσης του ναού. Η μέρα αυτή επικράτησε της 8ης Νοεμβρίου γιατί η άνοιξη προσφέρεται περισσότερο για εορτασμούς[9].

Αυτή η ερμηνεία δεν μας φαίνεται πειστική. Στην Ελλάδα ο εορτασμός του ονόματος των αγίων δεν συνδέεται με τα εγκαίνια ενός ναού, και βεβαίως δεν έχουμε ποτέ ακούσει να μεταφέρεται εορτασμός για λόγους καιρικών συνθηκών.

Ο Μανταμαδιώτης λαογράφος και ιστορικός, Σταύρος Παρασκευαΐδης, στο βιβλίο του *Επιβίωσις του Αρχαίου Ελληνικού βίου εν Λέσβω*, προτείνει μια διαφορετική εκδοχή. Ισχυρίζεται πως ο Ταξιάρχης είναι η χριστιανική μεταμόρφωση του αρχαίου θεού Απόλλωνα[10]. Κατά το συγγραφέα όλη η λατρεία του Ταξιάρχη στο Μανταμάδο αλλά και σε άλλα χωριά της βορειοανατολικής Λέσβου, εκφράζει ένα συμβιβασμό, μια συνύπαρξη ανάμεσα σε χριστιανικές και παγανιστικές πρακτικές. Ο Παρασκευαΐδης θεωρεί πως όλη η βορειοανατολική Λέσβος υπήρξε στην αρχαιότητα τόπος λατρείας του Απόλλωνα και πως η επιλογή να γιορτάζεται το όνομα του ταξιάρχη την άνοιξη συνδέεται αποκλειστικά με τις προχριστιανικές λατρείες του θεού του φωτός Απόλλωνα. Εξάλλου, πάντα σύμφωνα με τον Παρασκευαΐδη, η σφαγή των ζώων την ημέρα της εορτής του Ταξιάρχη αποτελεί ένα χαρακτηριστικό στοιχείο που δεν σχετίζεται βέβαια με το χριστιανισμό αλλά με τις θρησκευτικές συνήθειες της αρχαιότητας.

Ακόμη κι αν οι παραπάνω αναλύσεις παραμένουν προς το παρόν υποθέσεις –εξάλλου άλλοι ιστορικοί και λαογράφοι αμφισβητούν αυτήν την εκδοχή των πραγμάτων– δεν μπορούμε εντούτοις να παραβλέψουμε πως η λατρεία όπως και το πρόσωπο του Ταξιάρχη εμπεριέχουν αρκετές ιδιαιτερότητες. Εντέλει, κι αν ακόμη ο Ταξιάρχης δεν ταυτίζεται με το πρόσωπο του Απόλλωνα της Αρχαιότητας δεν πρέπει επίσης να ταυτίζεται με τους αγίους του χριστιανισμού. Πρόκειται με άλλα λόγια για ένα είδος παραβίασης της θρησκευτικής πρακτικής της επίσημης εκκλησίας. Φαινόμενο βέβαια, μη συνηθισμένο αλλά όχι μοναδικό. Όπως έγραψε κι ο Mircea Eliade, *«ένα τμήμα της λαϊκής θρησκείας της προ-χριστιανικής Ευρώπης επιβίωσε καμουφλαρισμένη ή μεταμορφωμένη, στις γιορτές των Αγίων. Η εκκλησία χρειάστηκε ν' αγωνιστεί πάνω από δέκα αιώνες ενάντια στη συνεχή είσοδο παγανιστικών στοιχείων μέσα στις χριστιανικές πρακτικές και παραδόσεις. Το αποτέλεσμα αυτής της πεισματώδους μάχης ήταν μάλλον ασήμαντο ιδιαίτερα στις περιοχές της νοτίου και νοτιοανατολικής Ευρώπης όπου το φολκλόρ και οι θρησκευτικές πρακτικές των αγροτικών πληθυσμών παρουσίαζαν ακόμη, στα τέλη του 19ου αιώνα, πρόσωπα, μύθους και πρακτικές προερχόμενα από την πιο βαθειά αρχαιότητα, βλέπε προϊστορία»*[11].

Οι θρησκευτικές ιδιαιτερότητες του Μανταμάδου δεν σταματούν μόνο στον Ταξιάρχη. Οι Μανταμαδιώτες έχουν βαφτίσει «Άγιο» ένα μικρό ποτάμι που βρίσκεται λίγο έξω απ' το χωριό και δημιούργησαν τη γιορτή «τ' αγιού ποταμού». Η γιορτή αυτή, της οποίας οι ρίζες χάνονται μέσα στο χρόνο, διεξάγεται μέσα στον Αύγουστο. Εκείνη την ημέρα οι κάτοικοι του Μανταμάδου κατευθύνονται στο ποτάμι για να ψαρέψουν και να διασκεδάσουν μαζί με τους υπόλοιπους συμπατριώτες τους. Το ψάρεμα γίνεται με ειδική παραδοσιακή τεχνική στην οποία χρησιμοποιείται ένα βότανο που έχει την ιδιότητα να ζαλίζει τα ψάρια κι έτσι βγαίνουν μόνα τους στον αφρό. Είναι χαρακτηριστικό πως ούτε κι οι Μανταμαδιώτες μπορούν να δώσουν μια ερμηνεία γι' αυτήν την παράξενη γιορτή, ενώ άλλοι Λεσβιώτες ισχυρίζονται πως *«οι Μανταμαδιώτες είναι τόσο γλεντζέδες που εφεύραν μια γιορτή την περίοδο του καλοκαιριού που δεν έχει καμιά εξήγηση ώστε να μπορούν να διασκεδάσουν και να σηκώσουν τον κόσμο με τα πανηγύρια τους»*.

Οι παραπάνω πρακτικές μπορούν, λοιπόν, πιθανότατα, να χαρακτηριστούν σαν τα τελευταία υπολείμματα ενός παγανιστικού παρελθόντος στο οποίο η κυριαρχία του χριστιανισμού έδωσε τέρμα.

Τέλος πάντων, παγανισμός ή όχι, ο Άγιος Ταξιάρχης ασκεί μια εντυπωσιακή επίδραση πάνω στη ζωή του χωριού. Μιλήσαμε προηγουμένως για την οικονομική εξουσία του μοναστηριού και το ρόλο που αυτό έπαιξε μέσα στο Μανταμάδο. Το πιο θεαματικό και ταυτόχρονα επιβεβαιωτικό γεγονός, της παραπάνω άποψης, βρίσκεται στη δημιουργία του κοινοτικού ελαιοτριβείου, γνωστού στο Μανταμάδο ως «τ' αγιού η μηχανή». Η δημιουργία του ελαιοτριβείου είναι το αποτέλεσμα της απόφασης που πήραν οι επίτροποι της

εκκλησίας του Ταξιάρχη το 1909.

Μια τέτοια απόφαση δεν ήταν εύκολο να παρθεί. Το αντίθετο μάλιστα, καθώς προκάλεσε ιδιαίτερες εντάσεις μέσα στο χωριό μια που έθιγε άμεσα τα συμφέροντα των υπόλοιπων τεσσάρων ελαιοτριβείων που ανήκαν σε μερικές από τις «μεγάλες οικογένειες», του Μανταμάδου. Οι ιδιοκτήτες αυτοί αντέδρασαν άμεσα. Υπέγραψαν ένα γράμμα που απεύθυναν στη δημογεροντία του χωριού απαιτώντας να σταματήσουν το έργο. Επισκέφθηκαν επίσης το Μητροπολίτη Μηθύμνης ζητώντας και τη δική του παρέμβαση. Ταυτοχρόνως πρότειναν στους επιτρόπους να παραχωρήσουν ένα τμήμα της παραγωγής τους στην κοινότητα και να αλέθουν δωρεάν τις ελιές του μοναστηριού.

Οι επίτροποι δεν δέχτηκαν τον προτεινόμενο συμβιβασμό. Ξεκίνησαν την κατασκευή του ελαιοτριβείου, που οι εργασίες του ολοκληρώθηκαν δύο χρόνια αργότερα το 1911. Τα έξοδα κατασκευής ανήλθαν στα 510.000 γρόσια, επένδυση εξαιρετική για τα δεδομένα της εποχής, και το ποσό αυτό προήλθε κυρίως από την εκκλησία αλλά και την οικονομική συνεισφορά καθώς και την προσωπική εργασία όλων των κατοίκων του χωριού.

Τ' αγιού η μηχανή ήταν, ως το 1931, ιδιοκτησία της εκκλησίας και έπειτα πέρασε στα χέρια της κοινότητας για λόγους φορολογικούς. Το κοινοτικό ελαιοτριβείο συνέχισε να λειτουργεί μέχρι τη δεκαετία του 1960. Ο ρόλος του ήταν διπλός: πρώτον, να αλέθει τις ελιές σε τιμές ευνοϊκές για τους παραγωγούς και δεύτερον να δίνει δουλειά στους πιο φτωχούς από τους κατοίκους του χωριού. Μάλιστα, μετά τον εμφύλιο, το κοινοτικό ελαιοτριβείο αποτέλεσε καταφύγιο για τους κομμουνιστές του χωριού που δεν μπόρεσαν να βρουν αλλού εργασία εξαιτίας των πολιτικών τους φρονημάτων. Η παρακμή της κοινότητας σήμανε το κλείσιμο της μηχανής τ' αγιού, που ενσάρκωνε για δεκαετίες το αγωνιστικό πνεύμα των κατοίκων αυτής της κοινότητας. Η ιστορία του κοινοτικού ελαιοτριβείου χρησιμοποιήθηκε κι από τους κομμουνιστές που είδαν σ' αυτό το γεγονός την πρωτοεμφάνιση της «κόκκινης ιδεολογίας» στο Μανταμάδο. Σύμφωνα με την ιστορική αφήγηση των τοπικών κομμουνιστών, η κατασκευή του ελαιοτριβείου ήταν έκφραση της πάλης των τάξεων και ήταν μια πρώτη ένδειξη για τη μελλοντική ανάπτυξη του κομμουνισμού. Όπως μας είπε ο Δημήτρης Βέης, το σημαντικότερο τοπικό στέλεχος τους κόμματος:

«Το χωριό μας ήταν πάντοτε προοδευτικό. Οι κάτοικοί του είναι καλοί, τίμιοι και φιλόξενοι. Δεν υποτάχτηκαν στους εμπόρους και τους τσιφλικάδες. Στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού, διακόσιες περίπου οικογένειες οργανώθηκαν και βάζοντας μπροστά την εκκλησία, τον θαυματουργό Ταξιάρχη, έφτιαξαν το ελαιοτριβείο [...] Αυτή είναι μια πράξη που δείχνει πως δεν θέλεις να υποταχτείς, πως αγωνίζεσαι για τα συμφέροντά σου, να πούμε...» (η υπογράμμιση είναι δική μας).

Σε αυτήν τη φάση οφείλουμε να απαντήσουμε στο βασικό ερώτημα της εργασίας μας. Πώς σ' αυτήν την κοινότητα των φανατικών πιστών ο κομμουνισμός μπόρεσε να βρει γόνιμο έδαφος για ν' αναπτυχθεί. Πώς οι Μανταμαδιώτες μπόρεσαν να κρατήσουν μια ισορροπία ανάμεσα στην πίστη τους και τις πολιτικοκοινωνικές τους αντιλήψεις; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα φαίνεται ιδιαίτερα δύσκολη και γίνεται ακόμη δυσκολότερη αν σκεφτούμε το κοινωνικό πλαίσιο της Ελλάδας του μεσοπολέμου ή των χρόνων του εμφυλίου, περίοδοι όπου η χριστιανική εκκλησία και το κομμουνιστικό κόμμα συγκρούστηκαν αδυσώπητα. Στην Ελλάδα όπως και σε άλλες χώρες είσαι χριστιανός ή είσαι κομμουνιστής και άθεος. Βέβαια θα διαπιστώσουμε παρακάτω πως αυτό το δίλημμα δεν αποτελούσε πάντα την πραγματικότητα αλλά συχνά ήταν αποτέλεσμα της προπαγάνδας των δύο μηχανισμών (εκκλησία, κόμμα). Κι αυτό γιατί στις περισσότερες, αγροτικές, τουλάχιστον, περιοχές της χώρας δεν «ευδοκιμούν» άθεοι και αντι-χριστιανοί. Ακόμη δηλαδή και μέσα στις γραμμές του κομμουνιστικού κόμματος οι άθεοι αποτελούν μια πολύ μικρή μειοψηφία, έστω κι αν ένας μεγάλος αριθμός μελών του κόμματος αντιμετωπίζει κριτικά τον εκκλησιαστικό θεσμό.

Όμως τα παραπάνω δεν αρκούν για να εξηγήσουν πώς στην κοινότητα του Μανταμάδου η βαθιά θρησκευτική πίστη μπορεί να συνυπάρχει με τη βαθιά προσήλωση στο κόμμα. Εντούτοις αυτή η «ορθολογική» ερώτηση δεν φαίνεται να προβληματίζει τους ίδιους τους Μανταμαδιώτες:

«Οι άνθρωποι στο Μανταμάδο ανήκαν στην αριστερά γιατί ήταν πολύ φτωχοί αλλά και γιατί ήταν γεμάτοι καλοσύνη. Είμασταν όλοι κομμουνιστές αλλά πιστεύαμε και στον Ταξιάρχη. Δεν μπορούσες να ξεχωρίσεις αυτά τα δυο. Μπορεί να φαίνεται παράξενο αλλά εμείς δεν είμασταν ενάντια στην θρησκεία. Είμασταν ίσως πιο έξυπνοι απ' τους άλλους»[12].

Όμως και οι μη κομμουνιστές δεν παρατήρησαν ποτέ στοιχεία «αντιθρησκευτικότητας» στους κομμουνιστές. Όπως μας είπε ο Ιγνάτις Κ.:

«Κι οι κομμουνιστές πίστευαν στον Ταξιάρχη, ερχόταν στην εκκλησία και σε όλες τις γιορτές. Δεν άκουσα ποτέ να πουν για κάποιον να πούνε πως είναι άθεος. Εξάλλου υπήρχαν και επίτροποι της εκκλησίας και ψάλτες που ήταν κομμουνιστές. Στο Μανταμάδο, εμείς, την πολιτική και τη θρησκεία τα ξεχωρίζαμε».

Έτσι οι ιδέες του χριστιανισμού αναμειγνύονται με αυτές του κομμουνισμού. Είναι δύσκολο να καταλάβει

κανείς ότι αυτή η ανάμιξη θρησκείας και πολιτικής συμβάλλει στη δημιουργία ενός ιδιόμορφου κομμουνισμού. Ιδιόμορφου όχι μόνο σε ό,τι αφορά τις θρησκευτικές πρακτικές των κομμουνιστών αλλά επίσης και στο επίπεδο της πολιτικής «θεωρίας», της «φιλοσοφικής» θεώρησης του κομμουνισμού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το ιδεολογικό μάθημα του ΕΑΜ το 1945 με τίτλο «Χριστιανισμός-Σοσιαλισμός»[13]. Μέσα απ' αυτήν την ιδεολογική διδασκαλία, μαθαίνουμε πως ο Χριστός ήρθε στον κόσμο για να καταργήσει τις κοινωνικές ανισότητες και να εγκαθιδρύσει ένα κράτος κοινωνικής δικαιοσύνης, πως οι πατέρες της εκκλησίας είναι στην ουσία σοσιαλιστές, και ότι οι βασικές αρχές του χριστιανισμού συγκροτούν τις βάσεις του σοσιαλισμού. Εντέλει η σοσιαλιστική θεωρία είναι απολύτως σύμφωνη με τη χριστιανική ως προς τον τρόπο ανασυγκρότησης της κοινωνίας.

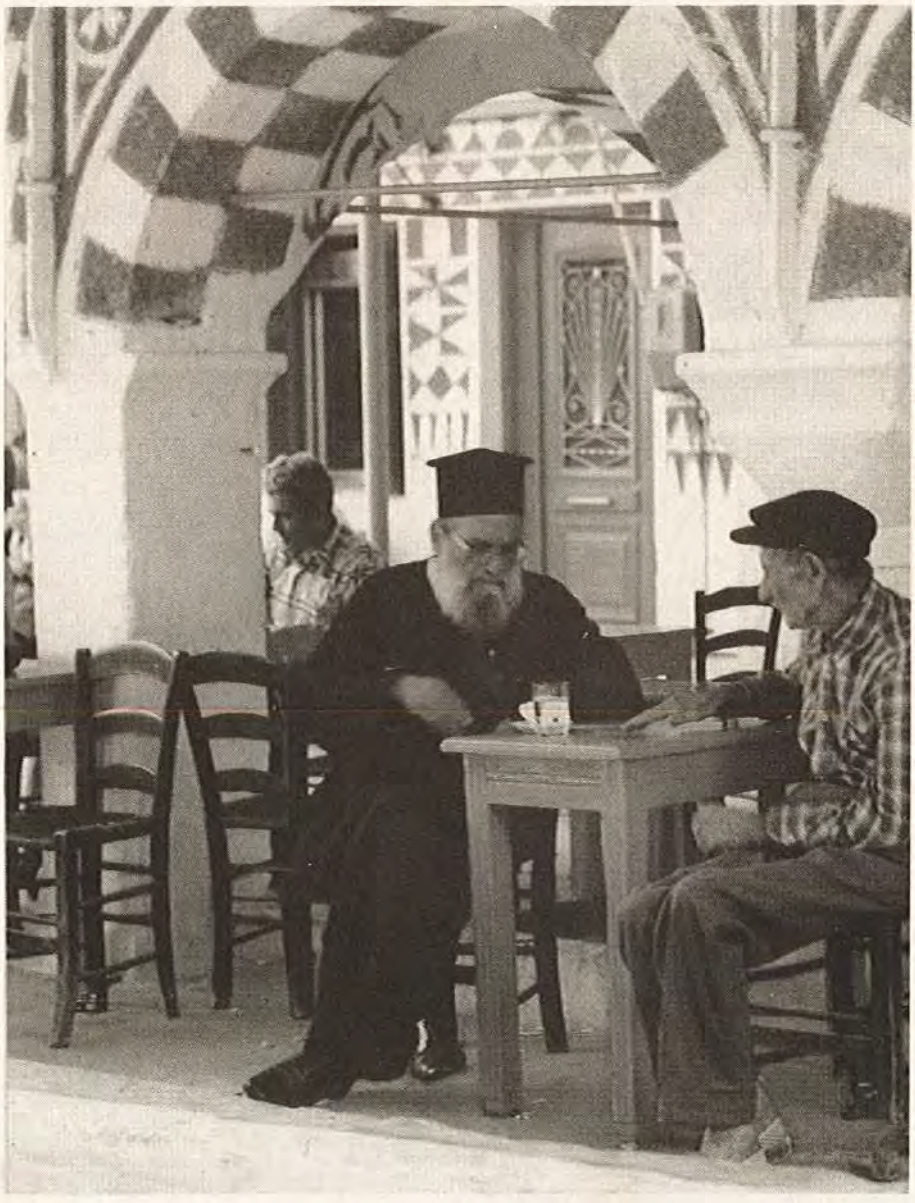
Τα δύο ιδεολογικά συστήματα, ο κομμουνισμός και ο χριστιανισμός, αναμειγνύονται τόσο ώστε στο τέλος να μην ξέρουμε εάν υπάρχει περισσότερο κομμουνισμός ή περισσότερο χριστιανισμός σε αυτό το αμάλγαμα που συνιστά, κατά τη γνώμη μας, ένα σύστημα κατανόησης του κόσμου, δομημένο μέσα στα πλαίσια μιας απομακρυσμένης, από τα κυρίαρχα συστήματα κατανόησης του κόσμου, κοινότητας. Αυτό το ιδεολογικό αμάλγαμα αποτέλεσε ταυτοχρόνως εργαλείο ανάλυσης των κοινωνικών και φυσικών φαινομένων αλλά και βάση για την παραγωγή συλλογικών προσδοκιών. Μέσα σ' αυτήν την οπτική των πραγμάτων είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε γιατί οι κομμουνιστές του Μανταμάδου φώναξαν σε μια συγκέντρωσή τους το 1958: «Κι ο Άγιος είναι μαζί μας»[14]. Με άλλα λόγια αν ο Ταξιάρχης είναι δίκαιος, δεν μπορεί παρά να είναι κομμουνιστής.

Το χριστιανο-κομμουνιστικό αμάλγαμα είναι ένα φαινόμενο αρκετά συχνό σε ολόκληρο το νησί. Εξάλλου πρέπει να σημειώσουμε πως η Λέσβος αποτελεί έναν από τους νομούς της Ελλάδας που ο κλήρος είχε μαζικότατη συμμετοχή στην Εθνική Αντίσταση, μέσω των γραμμών του ΕΑΜ που αποτέλεσε ουσιαστικά τη μόνη αντιστασιακή οργάνωση στο νησί[15]. Με το τέλος του πολέμου, Πρόεδρος του ΕΑΜ της Λέσβου εκλέχτηκε ο Μητροπολίτης Διονύσιος. Σύμφωνα με το μανταμαδιώτικης καταγωγής, Γραμματέα του ΕΑΜ και μετέπειτα δήμαρχο Μυτιλήνης, Απόστολο Αποστόλου, ο Διονύσιος ήταν ένας άνθρωπος με ιδιαίτε-



ρο κύρος στην τοπική κοινωνία:

«Υπέροχη ήταν η στάση που τήρησε απέναντι στο λαό, στα χρόνια της σκλαβιάς, ο Διονύσιος. Ήρεμος, μειλίχιος, με αστραφτερή πνευματικότητα, θύμιζε ποιμενάρχη των πρώτων χριστιανικών χρόνων [...] Στάθηκε κοντά στο "ποίμνιό" του και μοιράστηκε την πίκρα και τις στερήσεις, που έφερε η υποδούλωση. Γι' αυτό και όταν φτάσαμε στην απελευθέρωση, η σκέψη μας πήγε σ' αυτόν. Του προτάθηκε να γίνει Πρόεδρος του ΕΑΜ Λέσβου. Κι ας μην προβλεπόταν αυτός ο βαθμός στην εαμική ιεραρχία [...] Εμείς εδώ στη Λέσβο, προσέχαμε πολύ κάτι τέτοια. Δίναμε μεγάλη σημασία στο πώς θα εμφανιστεί η εαμική ηγεσία μπροστά στο λαό μας. Δεν ήταν μικρό πράμα να παρουσιαστούμε, έχοντας αρχηγό ένα Δεσπότη σαν το Διονύσιο, που το ράσο του μοσχοβολούσε από λογής-λογής αρώματα, ανθρωπιάς, αγιοσύνης και πνευματικότητας».[16]



Ο Διονύσιος, μάλιστα, το 1934, ήταν συγγραφέας ενός άρθρου που είχε τίτλο, «Το Μεγάλο κοινωνικό πρόβλημα και η θρησκεία». Οι απόψεις που παραθέτονταν σε αυτό το κείμενο ήταν αρκετά μακριά από την επίσημη γραμμή της ορθόδοξης εκκλησίας:

«Ουδέποτε η ανθρωπότης έζησε σταθερά και απόλυτα ομοιόμορφη ζωή. Η ευτυχία με την άνεση, και η δυστυχία με την στέρηση εξακολουθούν να είναι δύο όψεις της ζωής της. Πλάι στον πλούσιο, πλάι στον χορτάτο και χαρούμενο, ζει ο πτωχός ο πεινασμένος και θλιμμένος [...] Το φαινόμενο αυτό παρουσιάζεται σαν ένας νόμος αδυσώπητος. Ήτο φυσικό να προκύψει μια δυσαρμονία και να στέκεται αντιμέτωπη η μια τάξις εναντίον της άλλης. Έτσι σιγά-σιγά εγεννήθη, το μεγάλο κοινωνικό πρόβλημα και η ιστορική πάλη των τάξεων, η οποία εξακολουθεί αδιακόπως. Η πάλη αυτή δεν έμεινεν απαρατήρητος. Απόδειξις ότι ανέκαθεν απασχολεί τον άνθρωπον, και εις την αρχαιότητα και εις τον μεσαίωνα και σήμερον. Από του μεγάλου όμως πολέμου και η πάλη αυτή παρουσιάζεται με μια τακτική και στρατηγική μέθοδο αξιοπρόσεκτη, μια επιμονή άκαμπτη, ένας τυφλός ενθουσιασμός με αυτοθυσίαν, και ακόμη με δυνατή επιχειρηματολογία και πειστικότητα. Τη δύναμή της αυτή την οφείλει κατά πρώτο λόγο εις τον Κάρολο Μαρξ (1818-1883) τον πατέρα και θεμελιωτήν του επαναστατικού Κομμουνισμού, τον οποίον εθεμελίωσεν επάνω εις επιστημονικάς βάσεις και τον διεμόρφωσε σε τέλειο σύστημα, και κατά δεύτερο λόγον, εις τον Ν. Λένιν (1870-1924) ο οποίος ήτο ο σπουδαιότερος πρακτικός εκτελεστής της θεωρίας του Μαρξ και δυνατός εμψυχωτής της εργατικής λαϊκής

μάζης [...] Η σκληρότης και ακαμψία του κεφαλαίου, η απληστία και αποκλειστικότης του η εξαθλίωσις εξ' αιτίας των εκατομμυρίων εργατικού κόσμου...»[17]

Πολύ μεγαλύτερο αντίκτυπο όμως είχε η ομιλία που έκανε ο Μητροπολίτης την ημέρα της απελευθέρωσης της Λέσβου απ' τα γερμανικά στρατεύματα, στην οποία τόνισε πως:

«Ο χριστιανισμός και ο Κομμουνισμός είναι δύο κινήματα που βαδίζουν παράλληλα και αγωνίζονται για να επικρατήσει στον κόσμο η Αγάπη και η Δικαιοσύνη».[18]

Βέβαια πρέπει να τονιστεί ότι το κομμουνιστο-χριστιανικό αμάλγαμα που παρατηρούμε, δεν είναι αποτέλεσμα της βούλησης των επίσημων θεσμών. Η ορθόδοξη εκκλησία και το κομμουνιστικό κόμμα είχαν, όπως είναι φυσικό, ανταγωνιστικές σχέσεις. Απ' τη μια το κόμμα ανησυχούσε γι' αυτά τα θρησκευτικά αισθήματα των κατοίκων του Μανταμάδου, κι από την άλλη η εκκλησία αισθανόταν ανίκανη ν' αντιδράσει σ' αυτό το συνεχώς ανερχόμενο κομμουνιστικό κίνημα.

Υπήρξαν μάλιστα και κάποιες μικρές ρήξεις μεταξύ της τοπικής εκκλησίας και του κόμματος που αποκαλύπτουν κάποιες απ' τις κρυφές πτυχές αυτού του μεταξύ τους ανταγωνισμού. Η πιο σημαντική απ' αυτές συνέβη το 1934, χρονιά που ένας τοπικός ιερέας οργάνωσε ένα είδος κατηχητικού σχολείου. Είναι πιθανό, κατά τη διάρκεια της κατήχησης, ο ιερέας αυτός να διεξήγαγε και κάποιες πολιτικές συζητήσεις. Το γεγονός αυτό έφτασε στ' αυτιά των μελών του κόμματος που εξοργίστηκαν και κατηγόρησαν τον ιερέα ότι έκανε «αντικομμουνισμό». Κάποιο βράδυ μάλιστα, την ώρα που γύριζε σπίτι του, κάποια μέλη του ΚΚΕ, με απόφαση βέβαια του ίδιου του κόμματος, τον απείλησαν πως αν δεν σταματούσε τον «αντικομμουνισμό» θα τον δολοφονούσαν. Ο παπάς κατήγγειλε το γεγονός στην αστυνομία και φοβισμένος έφυγε για πάντα απ' το χωριό. Τα μέλη του ΚΚΕ που συμμετείχαν σε αυτήν την απόπειρα εκφοβισμού του ιερέα, καταδικάστηκαν άλλα σε φυλάκιση και άλλα σ' εξορία.

Βέβαια ποτέ η σύγκρουση των δύο θεσμών δεν πήρε στο Μανταμάδο το βίαιο χαρακτήρα που είδαμε σε άλλα μέρη της Ελλάδας. Ακόμη κι αν δεν υπάρχει συμπάθεια μεταξύ των δύο πλευρών, υπάρχει εντούτοις ένα είδος αμοιβαίου σεβασμού. Ο σεβασμός αυτός πηγάζει αποκλειστικά απ' τις ιδιαιτερότητες της τοπικής κοινωνίας που ήθελε ν' ανήκει ταυτοχρόνως σε δύο φαινομενικά αντιθετικούς κόσμους.

Για τους Μανταμαδιώτες, λοιπόν, δεν υπάρχει καμιά αντίφαση ανάμεσα στο χριστιανισμό και τον κομμουνισμό. Ο παράδεισος και η αταξική κοινωνία είναι περίπου τα ίδια πράγματα, και σε κάθε περίπτωση, εκφράζουν τον ίδιο τύπο επιθυμιών και αισθημάτων. Η αναζήτηση μια καθαγιασμένης φύσης συνδέεται με την ύπαρξη μιας κοινωνίας ευτυχισμένων. Όπως σημειώνει κι ο Mircea Eliade, *«ο κοσμικός χριστιανισμός των αγροτικών πληθυσμών κυριαρχείται από τη νοσταλγία μιας φύσης αγιοποιημένης δια μέσω της παρουσίας του Ιησού. Νοσταλγία του Παραδείσου, επιθυμία να ξαναβρούν μια Φύση μεταμορφωμένη και άτρωτη, προστατευμένη από τις συνεχείς αναταραχές των πολέμων, των λεηλασιών και των κατακτήσεων. Είναι επίσης η έκφραση του "ιδανικού" των συνεχώς τρομοκρατημένων από τις πολεμικές ορδές των αλλογενών και εκμεταλευόμενων από τις διαφορετικές τάξεις περισσότερο ή λιγότερο ντόπιων "αφεντικών", αγροτικών κοινωνιών. Είναι μια παθητική εξέγερση ενάντια στην τραγωδία και την αδικία της ιστορίας της Ιστορίας, σε τελική ανάλυση, τίθεται ενάντια στο γεγονός ότι το κακό δεν παρουσιάζεται πια μόνο σαν μια απόφαση ατομική, αλλά κυρίως σαν μια απρόσωπη δομή του ιστορικού κόσμου».*[19]

Ο κομμουνισμός του Μανταμάδου λοιπόν, δεν υπακούει στους βασικούς κανόνες του μαρξισμού-λενινισμού, όχι μόνο γιατί οι οπαδοί του δεν ανήκουν διόλου στην εργατική τάξη, όπως σχεδόν το απαιτεί η θεωρία, αλλά και γιατί η ιδεολογία του δεν εντάσσεται διόλου μέσα στο υλιστικό φιλοσοφικό σύστημα που ο επίσημος κομμουνισμός θεωρεί ως μοναδικό σημείο αναφοράς.

Η ιδεολογική πραγματικότητα του μανταμαδιώτικου κομμουνισμού βρίσκεται εγγύτερα στις μεγάλες ηθικές αξίες του «καλού και του κακού», της «αξιοπρέπειας», και της αγάπης. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι απουσιάζουν παντελώς στοιχεία που θα ονομάζαμε «μαρξιστικά-λενινιστικά», μόνο που αυτά βρίσκονται διασκορπισμένα και χωρίς συνοχή μέσα στο γενικό ιδεολογικό κομμουνιστικό πλαίσιο. Το ορθότερο είναι να πούμε πως το ιδεολογικό σύστημα στο οποίο αναφέρεται ο κομμουνισμός στο Μανταμάδο είναι ένα μίγμα από έννοιες κοσμικές και μεταφυσικές που ανήκουν σε διαφορετικές γενεαλογίες σκέψης. Συχνά λοιπόν είμαστε μάρτυρες μιας διπλής ερμηνείας του κόσμου απ' την πλευρά των Μανταμαδιωτών. Σε ό,τι αφορά τις ανθρώπινες σχέσεις το σημείο αναφοράς συνιστά η πάλη των φτωχών ενάντια στους πλούσιους. Σε ό,τι όμως αφορά τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση αυτό ανήκει στη σφαίρα του Θεού και του Αγίου Ταξιάρχη.

Σε αυτό το σημείο είναι ανάγκη να υπενθυμίσουμε εκ νέου το ρόλο αυτού του αγίου και να κατανοήσουμε τα αποτελέσματα της λατρείας προς το πρόσωπό του. Ο άγιος αυτός που τιμωρεί κάθε αδικία και δεν συγχωρεί το κακό, παράγει μια πραγματική «θεολογία της δικαιοσύνης» που προσεγγίζει σε αρκετές περιπτώσεις τις αρχές της ισότητας και της αλληλεγγύης

των μελών της κοινότητας. Μέσα απ' αυτήν την οπτική μπορούμε ενδεχομένως να κατανοήσουμε καλύτερα τα σημεία επαφής του κομμουνισμού με την κοινωνική αναπαράσταση του αγίου. Ο Ταξιάρχης θέλει να προστατεύσει την αρμονία και την εσωτερική ισορροπία της κοινότητας τόσο απ' τους εξωτερικούς όσο κι από τους εσωτερικούς εχθρούς. Ο κομμουνισμός θέλει κι αυτός με τη σειρά του να προστατεύσει την εσωτερική αρμονία πολεμώντας ενάντια στην «εξωτερική» κοινωνία της αγοράς και των εμπόρων, ενάντια στις κοινωνικές ανισότητες που ταράσσουν τη γαλήνη των κατοίκων της κοινότητας. Στην ουσία οι δύο αυτές πλευρές δεν είναι παρά η κοινή έκφραση της αντιπαράθεσης «εμείς και οι άλλοι», είτε οι άλλοι είναι οι Τούρκοι, είτε οι μεγαλέμποροι λαδιού.

Υπέρ της παραπάνω προβληματικής συνηγορεί κατά την άποψή μας κι η αδιαφορία των κατοίκων του χωριού για την καθημερινή πολιτική πραγματικότητα της χώρας. Πράγματι, ένας Μανταμαδιώτης σπανιότατα συζητάει πολιτικά. Με άλλα λόγια η ένταξή του στο κομμουνιστικό κίνημα δεν είναι απόρροια ενός πάθους για την πολιτική και τα πολιτικά πράγματα. Είναι μια ένταξη ιδεολογική και, πρόκειται, εάν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο, για μια «ιδεολογία της ψυχής», δηλαδή μια ουτοπική επιθυμία που δένεται στενά με τις νοοτροπίες και τα ηθικά αισθήματα των κατοίκων του χωριού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η «μεγάλη φυγή» των Μανταμαδιωτών που άρχισε από τα πρώτα χρόνια μετά το Βæ παγκόσμιο πόλεμο, αλλά εντάθηκε κυρίως στα χρόνια 1960-1980, ανέτρεψε την κοινωνική δομή του χωριού που σήμερα αποτελείται κυρίως από συνταξιούχους. Έτσι το χωριό, από 3.337 κατοίκους που είχε το 1909 (σύμφωνα με τα αρχεία της κοινότητας), βρέθηκε να έχει λιγότερους από 1.200 στις μέρες μας (απογραφή 1991).
2. Γύρω από την ημερομηνία ίδρυσης του μοναστηριού υπάρχουν διάφορες υποθέσεις. Βλέπε σχετικά, Γιάννης Μουτζούρης, «Ο Ταξιάρχης Μανδαμάδου», *Λεσβιακόν Ημερολόγιον*, Μυτιλήνη, 1954, σ. 128-133. Στράτις Παρασκευαΐδης, «Ο Ταξιάρχης του Μανδαμάδου», *Λεσβιακά*, τ. 3, Μυτιλήνη, 1959. Ευστράτιος Δήσσος, *Το ιστορικό και τα θαύματα του Ταξιάρχη Μανδαμάδου*, Μυτιλήνη, 1988. Σταύρος Τζοάννος, *Ιστορία του Αγίου Ταξιάρχου κωμοπόλεως Μανδαμάδου της νήσου Λέσβου*, Μανδαμάδος, 1962.
3. Ευστράτιος Δήσσος, ό.π., σ. 34.
4. Γιάννης Μουτζούρης, ό.π.
5. Γιώργος Παρασκευαΐδης, *Μανταμάδος Λέσβου*, Θεσσαλονίκη, 1987, σελ. 99-144.
6. Συνέντευξη με το Γιώργο Παρασκευαΐδη, Θεσσαλονίκη, Ιανουάριος 1992.
7. Ιγνάτις Κ.
8. Σύμφωνα με τον Vittorio Laternari, *«το φάσμα των λαϊκών θρησκειών περιλαμβάνει ένα σύνολο από μορφές και εκδηλώσεις [...] οι πιο μελετημένες από αυτές είναι οι αρχαϊκές μορφές προσδεδεμένες σε ένα προχριστιανικό και σταθερό και διαρκές αγροτικό υπόβαθρο –μαγεία, εξορκισμοί, λαϊκές προλήψεις, φαινόμενα δαιμονοληψίας– ή ακόμη πολλαπλές και ποικίλες μορφές σανσκριτισμού: παλιές ειδωλολατρικές λατρείες ξαναδομημένες μέσα σε πλαίσια προσδιορισμένα από την εκκλησία, παλιές συνταγές εξορκισμού εφαρμοσμένες σε λατρείες αγίων...»* Γύρω απ' τον όρο αυτό βλέπε: Vittorio Laternari, «La religion populaire. Prospective historique et anthropologique», *Archives de sciences sociales des religions*, No 53, Paris 1982, σελ. 121-143.
9. Ευστράτιος Δήσσος, ό.π. , σελ. 11.
10. Σταύρος Παρασκευαΐδης, *Επιβίωσις του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού εν Λέσβω*, Μυτιλήνη, 1956, σελ. 30-35.
11. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963, σελ. 210-211.
12. Συνέντευξη με τη Νίκη Κ. (συνταξιούχος 65 χρόνων).
13. Το κείμενο αυτό του μαθήματος που περιλαμβάνει περίπου 10 σελίδες συντάχτηκε από το Λευτέρη Παρασκευαΐδη, στέλεχος του ΚΚΕ στο χωριό μέχρι τη δεκαετία του 1950, ιδεολογικό υπεύθυνο του ΕΑΜ, γραμματέα του λαϊκού δικαστηρίου του Μανταμάδου και επίτροπο της εκκλησίας. Το κείμενο μας παραχωρήθηκε ευγενικά από το γιο του Γιώργο Παρασκευαΐδη.
14. Μαρτυρία του Δημήτρη Κ. (45 χρόνων, μαθηματικού, κατοίκου του Μανταμάδου).
15. Kafes Georges, *L' église orthodoxe et le parti communiste dans la Grèce de 1940 à 1967*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο PARIS 10-Nanterre, 1991, σελ. 57.
16. Απόστολος Αποστόλου, *Σκόρπια από την αντίσταση*, Αθήνα, Καπόπουλος, 1986, σελ. 78-79.
17. Απόστολος Γροσσομανίδης, «Εαμίτης Δεσπότης», *Τα Μανταμαδιότικα*, τ. 38, Αθήνα, 1986, σελ. 168.
18. Απόστολος Αποστόλου, ό.π., σελ. 80.
19. Mircea Eliade, ό.π., σελ. 213.

Το ανατολοσλάβικο ιδίωμα και η Ιλλυροσλαβία

*Αλέξανδρος Κόντος**

Το πρόβλημα της ονομασίας της βόρειας γειτόνισσας της Ελλάδας είναι διπλό: Από τη μια μεριά πρόκειται για ένα θέμα γλωσσολογικό, *γιατί έθνος σημαίνει,* με ελάχιστες εξαιρέσεις, *γλώσσα*, και, από την άλλη, είναι θέμα θεωρίας δικαίου και πρέπει να αναζητήσουμε και να αποφασίσουμε αν θα δίνουν το όνομά τους το έθνος, ο λαός, οι άνθρωποι, τα πρόσωπα στον τόπο ή ο τόπος στα πρόσωπα. Τι πρέπει να υπερισχύει, το Δίκαιο του προσώπου *(jus personae)* ή το Δίκαιο του τόπου *(jus loci)*; Τι προηγείται, το έμψυχο ή το άψυχο;

Να κάνουμε μια μικρή εισαγωγή στο πρώτο μέρος του προβλήματος.

Η ιστορία των Γλωσσών μοιάζει λίγο πολύ με την ιστορία των θρησκειών: Μια μικροαίρεση θρησκευτική μπορεί να μεταλλαχθεί σε αυτόνομη Θρησκεία, αν και όταν αποκτήσει πολλούς οπαδούς. Κλασικό παράδειγμα είναι ο Χριστιανισμός, που ξεκίνησε σαν ιουδαϊκή αίρεση προορισμένη στην αρχή μόνο για τους Εβραίους και αναδείχθηκε στην πιο εξαπλωμένη θρησκεία από τη στιγμή που ο Απόστολος Παύλος έπεισε και τους υπόλοιπους Αποστόλους να απευθυνθούν, για τη διάδοση της νέας θρησκείας, και στους μη Εβραίους.

Και να συνεχίσουμε με το δεύτερο σκέλος του προβλήματος.

Αμέσως θα πρέπει να υπενθυμίσουμε πως εκείνοι που δίδαξαν πρώτοι[1] δίκαιο στην Ευρώπη, οι αρχαίοι Έλληνες, εφάρμοζαν, σχετικά με τα τοπωνύμια, αυτό που θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε *Δίκαιο του προσώπου (jus personae)* και όχι *Δίκαιο του τόπου (jus loci)* με την έννοια ότι ένας τόπος έπαιρνε την ονομασία του με βάση τα πρόσωπα και δε δινόταν η ονομασία στα πρόσωπα με βάση τον τόπο. Έτσι οι Έλληνες έλεγαν το ***Κοινόν των Ελλήνων*** και όχι το *Κοινόν της Ελλάδος, ο **Δήμος (ή το Κοινόν) των Αθηναίων*** και όχι *ο Δήμος (ή το Κοινόν των Αθηνών), ο **Δήμος (ή το Κοινόν) των Θηβαίων*** και όχι *ο Δήμος (ή το Κοινόν) των Θηβών* κ.λπ. Έτσι η Ελλάδα (Ελλάς, στα αρχαία) ονομάστηκε ο τόπος που κατοικούσαν οι Έλληνες, Ιταλία ο τόπος που κατοικούσαν οι Ιταλοί, Γαλατία (ή Γαλλία για τους Ρωμαίους) ο τόπος που κατοικούσαν οι Γαλάτες (ή Γάλλοι, για τους Ρωμαίους), Μακεδονία, τέλος, ο τόπος που κατοικούσαν οι Μακεδόνες.

Η Αττική Διάλεκτος ήταν η γλώσσα του Αθηναϊκού Κράτους μονάχα και, παρά την αίγλη που τις είχαν δώσει οι μεγάλοι συγγραφείς, οι οποίοι έγραψαν σ' αυτή, και κυρίως οι δραματουργοί, δε μιλιόταν τόσο από τους υπόλοιπους Έλληνες, έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε πως είχε επισκιάσει όλες τις άλλες ελληνικές διαλέκτους. Όμως η διάλεκτος αυτή, από τη στιγμή που υιοθετήθηκε σαν επίσημη γλώσσα της Μακεδονικής Αυλής και γενικότερα του Μακεδονικού Κράτους (408-406 π.Χ.), από το Μακεδόνα βασιλιά Αρχέλαο με την έλευση του Ευριπίδη στην Πέλλα, και από τη στιγμή που ο Φίλιππος και πολύ περισσότερο ο Μεγαλέξανδρος τη διέδωσαν σ' όλη την Ελλάδα και την Ασία, αναδείχτηκε στην Κοινή Ελληνική των Αλεξανδρινών Χρόνων. Βέβαια η Αττική Διάλεκτος δεν έγινε αυτούσια η «Κοινή ελληνική λαλιά», που λέει ο Καβάφης, αλλά διαφοροποιήθηκε από τη μια μεριά από την επίδραση των άλλων ελληνικών διαλέκτων και κυρίως τη μακεδονική διάλεκτο, μια και οι Μακεδόνες, αν και την υιοθέτησαν δεν ήταν δυνατό να χάσουν από τη μια μέρα στην άλλη τη δική τους δωρική βορειοδυτική διάλεκτο· γι' αυτό άλλωστε η Κοινή Αλεξανδρινή βρίθει από δωρικά στοιχεία.[2] Από την άλλη μεριά στη διαμόρφωση της Κοινής συνέβαλαν και οι μη Έλληνες που τη μίλησαν.

Από την Κοινή προήλθαν αργότερα οι νεοελληνικές διάλεκτοι.

Οι λόγοι που μπορούν να μεταβάλουν ένα ιδίωμα σε γλώσσα είναι περισσότερο κοινωνικοπολιτικοί –και φυσικά και πολιτιστικοί– και λιγότερο γλωσσολογικοί. Οι Μακεδόνες βασιλιάδες υιοθέτησαν την Αττική Διάλεκτο όχι τόσο εξαιτίας της πολιτιστικής της αίγλης –και γι' αυτό βέβαια– αλλά περισσότερο γιατί η Αθήνα ήταν η μεγαλύτερη στρατιωτική δύναμη της Ελλάδας την εποχή, κατά την οποία ο Μακεδόνας βασιλιάς Αρχέλαος, προφανώς και κάτω από την επίδραση του Ευριπίδη, υιοθέτησε τη γλώσσα της. Μεγάλη Δύναμη εξακολοθούσε να είναι η Αθήνα και μέχρι τους χρόνους του Φιλίππου και μετά μια επιτυχή

* Ο Αλέξανδρος Κόντος είναι διπλωματούχος της Φιλοσοφικής Σχολής της Αθήνας και της Π.Ο.Ε. (τμήμα: Δημόσιο Δίκαιο) της Θεσσαλονίκης. Είναι ειδικευμένος στη Γλωσσολογία (μεταπτυχιακά στο Παρίσι), την οποία και έχει διδάξει σε Πανεπιστήμιο του Εξωτερικού. Διδάσκει στην Αθήνα στη Μέση Εκπαίδευση και στα Π.Ε.Κ.



και γόνιμη χρήση εβδομήντα χρόνων θα ήταν αδιανόητο να ανακληθεί η απόφαση του Αρχελάου.

Κάτι ανάλογο μπορεί να συμβεί με το σλάβικο ιδίωμα που είναι η γλώσσα της σλαβικής πλειονότητας του βόρειου γείτονά μας, ο οποίος, με πρωτεύουσα τα Σκόπια, διεκδικεί το όνομα της Μακεδονίας, χρησιμοποιεί τον ήλιο της Βεργίνας στη σημαία του, θεωρεί το Φίλιππο και το Μεγαλέξανδρο προγόνους του και οικειοποιείται διάφορα ελληνικά σύμβολα και ονόματα: Η βασική γλωσσική πολιτική της Κυβέρνησης των Σκοπίων είναι να μεταβάλει το ιδίωμα αυτό σε γλώσσα. Φυσικά είναι δικαίωμα του κράτους αυτού να θέλει να αποκτήσει γλώσσα και όχι διάλεκτο, όχι όμως και να τη βαφτίζει αυθαίρετα, αντεπιστημονικά και ανιστόρητα, Μακεδονική. Μακεδονική ήταν η δωρική (δηλ. ελληνική) βορειοδυτική διάλεκτος που μιλούσαν η ελληνική φυλή των Μακεδόνων, πριν το 408 π.χ. Η διάλεκτος αυτή συνέτεινε περισσότερο από κάθε άλλη αρχαία ελληνική διάλεκτο στο να σχηματισθεί η Αττική Διάλεκτος στην Κοινή των Αλεξανδρινών Χρόνων.

Το ιδίωμα των Σλάβων του γειτονικού μας κράτους όπως αποδείχνει[3] ο γλωσσολόγος Νικόλαος Ανδριώτης, είναι πολύ συγγενές, από καθαρά γλωσσολογική άποψη με τα βουλγάρικα και μπορεί, από καθαρά γλωσσολογική πλευρά πάλι, να θεωρηθεί βουλγαρική διάλεκτος. Όμως, αφού το κράτος, που το θεωρεί σαν εθνική του γλώσσα, για πολιτικούς, κυρίως λόγους, το θέλει και διαφοροποιημένο από τη βουλγάρικη γλώσσα, μπορούμε, για να το αντιδιαστείλουμε από τη βουλγάρικη γλώσσα, να το ονομάσουμε *ανατολοσλαβικό*[3] *ιδίωμα ή γλώσσα,* μια και οι χρήστες του είναι οι ανατολικότεροι από όλους τους Σλάβους, οι Ανατολοσλάβοι. Οι Βούλγαροι είναι βέβαια ανατολικότερά τους, όμως, είναι κατά βάση, όπως ξέρουμε, εκσλαβισμένοι γλωσσικά Τάταροι, έχουν το εθνικό τους όνομα και ονομάτισαν τόσο τη γλώσσα τους, όσο και τη χώρα τους.

Ο Νικόλαος Ανδριώτης αποδείχνει ακόμα στο προαναφερμένο έργο του πως το ανατολοσλάβικο ιδίωμα έχει υποστεί μεγάλη επίδραση από το συγχρωτισμό του με την ελληνική γλώσσα[4]. Και, συμπληρώνουμε εμείς: Αν το ανατολοσλάβικο ιδίωμα μπορεί να διαφοροποιηθεί αρκετά ικανοποιητικά από τη Βουλγαρική, έτσι ώστε να μπορεί να θεωρηθεί, και από γλωσσολογική πλευρά, γλώσσα αυτόνομη και όχι βουλγαρικό γλωσσικό παρακλάδι, αυτό το οφείλει στο συγχρωτισμό του με την ελληνική γλώσσα και στη μεγάλη επίδραση που έχει δεχθεί από αυτή.

Η επίδραση της ελληνικής στη βουλγαρική είναι γενικά πολύ μεγάλη. Το ανατολοσλάβικο ιδίωμα έχει δεχθεί όλη αυτή την επίδραση από την ελληνική. Επιπλέον όμως έχει αφομοιώσει κι άλλα στοιχεία από την ελληνική που συμβάλλουν σε μέγιστο βαθμό στη διαφοροποίησή της τόσο από τη βουλγαρική όσο και από τη σερβοκροατική.

Ας δούμε λοιπόν πώς η ελληνική γλώσσα βοηθάει την ανεξαρτητοποίηση της ανατολοσλαβικής γλώσσας[5] από τις άλλες σλάβικες γλώσσες, γειτόνισσες και συγγένισσές της.

Τα χαρακτηριστικά της ανατολοσλαβικής[6] που λείπουν από τη βουλγαρική και τη σερβοκροατική και τη διαφοροποιούν από αυτές είναι:[7]

1. Κατάληξη όλων των ρημάτων στο αε ενικό πρόσωπο σε –am.

2. Το ανατολοσλάβικο ρήμα είναι το μόνο που έχει Συντελικούς Χρόνους,[8] σε αντίθεση με όλες τις άλλες σλάβικες γλώσσες.[9] Τους χρόνους αυτούς το ανατολοσλαβικό ρήμα τούς σχηματίζει, όπως το ελληνικό ρήμα με τη βοήθεια του ρήματος imam (= έχω), που χρησιμοποιείται πια σα βοηθητικό, για το σχηματισμό των Συντελικών Χρόνων.[10] Αυτή και μόνη η διαφορά αρκεί, για να αναδείξει το ανατολοσλαβικό ιδίωμα σε ανατολοσλαβική γλώσσα.

Και οι δυο αυτές διαφοροποιήσεις της ανατολοσλαβικής οφείλονται στην ελληνική επίδραση:

1. Από τον Αόριστο κατηγόρησα του ρήματος κατηγορώ σχηματίστηκε ο ανατολοσλάβικος ενεστώτας Katigórisam (= κατηγορώ). Ο Ανδριώτης (σσ. 39-40) δίνει πλήθος ρημάτων της Ανατολοσλαβικής που είναι δάνεια από την ελληνική και που με τον αόριστό τους

βοήθησαν στο σχηματισμό του ενεστώτα του ανατολοσλάβικου ρήματος.

2. Ο Παρακείμενος στη ανατολοσλαβική γλώσσα σχηματίζεται: imam videno, που σημαίνει *έχω ιδωμένο, έχω δει.*[11]

Ας δούμε τώρα πώς η Γλωσσολογία μπορεί να οριοθετήσει χρονολογικά την επαφή του τμήματος αυτού των Σλάβων με τους Έλληνες, έτσι ώστε να δημιουργηθεί το ανατολοσλάβικο ιδίωμα.

Από ένα μεγάλο πλήθος ελληνικών λέξεων, τις οποίες τις έχει δανεισθεί το ανατολοσλαβικό ιδίωμα, φαίνεται πως το τμήμα αυτό των Σλάβων που θεωρεί το ιδίωμα αυτό σαν εθνική του γλώσσα, ήρθε σε επαφή με τους Έλληνες, όταν στην ελληνική γλώσσα, είχε επικρατήσει ο *ιωτακισμός*, δηλαδή οι φθόγοι *η, υ*, και οι δίφθογγοι *ει, οι, υι* άρχισαν να προφέρονται *ι*. Κι ενώ όλοι οι άλλοι φθόγγοι και δίφθογγοι έγιναν *ι* σχετικά νωρίς το *η* διατηρήθηκε μέχρι τον ένατο αιώνα. Επομένως οι λέξεις Kamíla (καμήλα) Kalimána (καλημάνα) Klistír (κλυστήρας, κλύσμα) magnít (μαγνήτης) nóima (νόημα) zília (ζήλεια), katigórisam (κατηγορώ) και άλλες μπορούν να βεβαιώσουν ότι η επαφή του τμήματος αυτού των Σλάβων είναι μεταγενέστερη από τον ένατο αιώνα. Λέξεις μάλιστα όπως *καμήλα, καλημάνα, ζήλεια,* επειδή δηλώνουν πως η επίδραση έγινε ανάμεσα σε λαϊκά και όχι σε λόγια στοιχεία, αποδείχνουν το αυθόρμητο κι όχι το τεχνητό της επίδρασης και φυσικά η *κάμηλος* έγινε *καμήλα* σε χρόνους πολύ μεταγενέστερους: ακόμη μια απόδειξη δηλαδή πως οι Ανατολοσλάβοι ήρθαν σε επαφή με τους Έλληνες σε εποχή μεταγενέστερη.

Η γειτονική χώρα λοιπόν θα μπορούσε να ονομασθεί, εφαρμόζοντας την αρχή του Δικαίου του προσώπου, Ανατολοσλαβία. Όμως στη γειτονική χώρα, εκτός από τους Ανατολοσλάβους, κατοικούν και Αλβανοί και γι' αυτό μιλιέται και η Αλβανική από μια μεγάλη μειονότητα καθώς και η Ελληνική από μια μικρότερη μειονότητα. Γι' αυτό και το γειτονικό κράτος θα ήταν δυνατό να ονομασθεί Αλβανοσλαβία. Όμως τότε θα δημιουργούνταν προβλήματα ανάμεσα σε κείνη και την Αλβανία. Γι' αυτό το λόγο προτείνουμε την ονομασία *Ιλλυροσλαβία.*

Να ανακεφαλαιώσουμε:

1. Το ανατολοσλαβικό ιδίωμα μπορεί να θεωρηθεί γλώσσα που ξεκίνησε σα βουλγαρική διάλεκτος.

2. Η αυτονόμηση του ιδιώματος αυτού από τη Βουλ-



γαρική και η ανάδειξή του και γλωσσολογικά σε γλώσσα οφείλεται στην ελληνική, τόσο λεξιλογική όσο και γραμματική, επίδραση. Η αρχή αυτής της επίδρασης, δε μπορεί να χρονολογηθεί πριν τον ένατο αιώνα μ.Χ.

3. Το ανατολοσλαβικό ιδίωμα δεν έχει καμία σχέση με την προευριπίδεια μακεδονική δωρική βορειοδυτική διάλεκτο που έπεσε σε αχρηστία σαν επίσημη γλώσσα στο Μακεδονικό Βασίλειο και αντικαταστάθηκε από την Αττική διάλεκτο, γύρω στα 408-406 π.Χ., δηλαδή 13 ολόκληρους αιώνες τουλάχιστον πριν το σχηματισμό της σλαβικής αυτής εθνίας. Το ανατολοσλαβικό ιδίωμα δε μπορεί, κατά κανένα τρόπο, να ονομασθεί Μακεδονικό. Οι άνθρωποι που το μιλάνε είναι Σλάβοι κι όχι Μακεδόνες.

4. Η μακεδονική διάλεκτος αναμείχθηκε με τις άλλες ελληνικές διαλέκτους και κυρίως την αττική και έτσι έγινε η Κοινή ελληνική από την οποία προέρχονται όλες οι νεοελληνικές διάλεκτοι. Η φυλή των Μακεδόνων ήταν ελληνική και συγχρωτίσθηκε με τις άλλες ελληνικές φυλές μετά τη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.) και έτσι δημιουργήθηκε η βάση του Νεοελληνικού Έθνους.

5. Η βορεινή μας γειτόνισσα κι αν κάποτε κατοικιόταν από Μακεδόνες, σήμερα κατοικείται κυρίως από Ανατολοσλάβους, σε μικρότερο βαθμό από Αλβανούς και σε ακόμα μικρότερο βαθμό από ελληνόφωνους. Γι' αυτό και θα πρέπει να ονομασθεί Ιλλυροσλαβία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η έδρα του Προέδρου του Δικαστηρίου της Χάγης είναι αντίγραφο του θρόνου του Μίνωα, από τα ανάκτορα της Κνωσού, επειδή ακριβώς ο Μίνωας στάθηκε ο πρώτος δικαστής στην Ευρώπη. Το θέμα αν οι Κρήτες ήσαν Έλληνες ή όχι είναι μια άλλη ιστορία. Πάντως αρχαίοι Έλληνες *(Μυθολογία και Ιστορία)* τους θεωρούσαν Έλληνες.
2. Για παράδειγμα: Στην Κοινή Αλεξανδρινή ξεχάσθηκαν τα αττικά *λεώς* και *νεώς* και αντικαταστάθηκαν με τα δωρικά *λαός* και *ναός* που φυσικά υπάρχουν και στη Νεο-Ελληνική. Ο Ηρόδοτος χρησιμοποιεί και τον ιωνικό τύπο *ληός* ή τον δωρικό *λαός*, κατ' άλλους (Ε, 42) και τον αττικό *λεώς* (Α, 22 και Θ, 136). Στον Όμηρο ο τύπος *λαός* (Η, 434 και αλλού) είναι *δωρισμός*, όχι αιολισμός. Ο αιολικός τύπος δεν έχει μαρτυρηθεί, αλλά θα πρέπει να ήταν **λάνος*, όπως θα μπορούσαμε να συναγάγουμε από τα αντίστοιχα *ναός* (δωρ.), *νεώς* (αττ.), *νηός* (ιων.), και *νάνος* (λεσβ.-αιολ.) –με ανεβασμένο τον τόνο στην προπαραλήγουσα κατά την αιολική συνήθεια– καθώς και τα κύρια ονόματα *Λεωβώτης* (Ηρόδ. Η, 204) και *Λαβώτας* (Σπαρτιάτης αρμοστής) (Ξενοφ. Ελλ. Α, 2).
3. Στο έργο του *Το ομόσπονδο κράτος των Σκοπίων και η γλώσσα του,* όπου υπάρχει και σχετική βιβλιογραφία.
4. Και η ελληνική γλώσσα άλλωστε έχει δεχθεί σλάβικες επιδράσεις. Για παράδειγμα, η κατάληξη *-ίτσα* που βρίσκουμε στα ελληνικά είναι σλάβικης καταγωγής. Οι Έλληνες δέχονται και αφομοιώνουν στοιχεία από τους πολιτισμούς άλλων λαών από την αρχαιότητα. Αυτό είναι ήδη γνωστό στον Αριστοτέλη (Πολ. Η, 1327β 29-30).
5. Γιατί μπορούμε πια να την ονομάσουμε και από γλωσσολογική πλευρά γλώσσα.
6. Η ανατολοσλάβικο κατά τη συνήθεια της ελληνικής γλώσσας να χρησιμοποιεί δύο διαφορετικούς τρόπους τονισμού πολλών επιθέτων που προέρχονται από εθνικά ονόματα: Για παράδειγμα: αμερικάνικος αλλά και αμερικανικός, βουλγάρικος αλλά και βουλγαρικός, ρώσικος αλλά και ρωσικός κ.λπ.
7. Ανδριώτης, *έργ. αναφ.* σελ. 29 και 43.
8. Για όσους έχουν ξεχάσει τη Γραμματική, θυμίζω πως Συντελικοί Χρόνοι είναι ο Παρακείμενος *(έχω δει)*, ο Υπερσυντέλικος *(είχα δει)* και ο Συντελεσμένος Μέλλοντας *(θα έχω δει)*.
9. Οι άλλες σλαβικές γλώσσες, όσες από αυτές χρησιμοποιούν το ρήμα *έχω*, –γιατί δεν το μεταχειρίζονται όλες, στη ρωσική για παράδειγμα, έχει πέσει σε αχρηστία– σχηματίζουν Συντελικούς Χρόνους.
10. Η χρήση του ρήματος *έχω*, για να εκφρασθεί η συντελική έννοια είναι κατά κόρο γνωστή στα Ελληνικά ήδη από το Σοφοκλή *(Αντιγόνη)*: «τον μεν προτίσας τον δ' ατιμάσας έχει» (στ. 22) και «γλώσσαν εγκλήσας έχει» (στ. 180).
11. Στον *Ερωτόκριτο* του Κορνάρου, για παράδειγμα στους στίχους Α, 1470, 1928, 2025, 3128, Β, 149, 154, 174, 269 θα βρούμε Συντελικούς Χρόνους φτιαγμένους με τη Μετοχή του Παθητικού Παρακειμένου και μόνο στο στίχο Α, 2091 υπάρχει Υπερσυντέλικος *είχε βάλει*. Ο σχηματισμός με τη Μετοχή φαίνεται απαραίτητος ιδιαίτερα αν υπάρχει αντικείμενο, προς το οποίο η Μετοχή συμφωνεί κατά γένος και αριθμό· η πτώση φυσικά είναι Αιτιατική, μια και η Μετοχή σχετίζεται με το αντικείμενο, το οποίο στη Νέα Ελληνικη πηγαίνει σε Αιτιατική:
    Στ. Α, 1470: Κι αρέσασιν του και κεινού κι έχει *τα* πα *γραμμένα*.
    Στ. Α, 1928: Να συμβουλέψωμε κι οι δυο εις *τα* 'χεις *καμωμένα*.
    Στ. Α, 2025: Αν είν' και κατά πώς θωρώ κι *οπόχω γνωρισμένα*. Εδώ το *οπο* σημαίνει *όπως* ή *από όσα*.
    Στ. Α, 2091: Μα ως είχε βάλει εις το νου, κι ως ήθελε λογιάσει.

Οι νέες τεχνογραφειοκρατικές ελίτ στην μεταβιομηχανική κοινωνία και τα νέα χαρακτηριστικά των κυριαρχούμενων τάξεων

Χάρης Ναξάκης

Οι νέες τεχνογραφειοκρατικές ελίτ στην μεταβιομηχανική κοινωνία

Κατά τον A. Touraine[1] η κατοχή και η διαχείριση της γνώσης σημαίνει δύναμη, όπως επίσης και για τους[2] Burnham, Bell, Galbraith, που έχουν επισημάνει τον αυξανόμενο ρόλο των τεχνοκρατικών στελεχών στον κρατικό ή ιδιωτικό τομέα.

Η μαρξιστική (και όχι μόνο) παράδοση μας κληρονόμησε όμως μέχρι σήμερα ένα οικονομίστικο ερμηνευτικό σχήμα, κατά το οποίο οι άρχουσες τάξεις κυβερνούν και εξουσιάζουν, μόνο λόγω της ιδιοποίησης ξένης εργασίας, μέσω της κατοχής των μέσων παραγωγής.

Ο ίδιος ο Μαρξ, παρατηρεί ο κ. Παπαϊωάννου[3], έχει δείξει ότι μια κοινωνική ομάδα μπορεί να αποτελέσει άρχουσα τάξη, να εκμεταλλευτεί την εργασία των άμεσων παραγωγών, λόγω της πολιτικής, ιδεολογικής και στρατιωτικής εξουσίας που ασκεί, του ελέγχου στην διαδικασία παραγωγής, χωρίς ταυτόχρονα να είναι κάτοχος των μέσων παραγωγής. Έτσι ο κατακτητής ζούσε από τον φόρο υποτέλειας, ο υπάλληλος από τη φορολογία, ο μοναχός από την επαιτεία, ο Εβραίος λευίτης από τη δεκάτη κλπ. Ο Μαρξ όμως, παρατηρεί ο Παπαϊωάννου, υποβαθμίζει την παραπάνω διαπίστωσή του, για να δημιουργήσει ένα οικονομίστικο ερμηνευτικό σχήμα, όπου οι κυρίαρχες τάξεις εξουσιάζουν μόνο λόγω της ιδιοποίησης ξένης εργασίας, μέσω της κατοχής των μέσων παραγωγής.

Οδηγείται έτσι στην αστήρικτη άποψη να θεωρεί τους «Αιγύπτιους ιερείς ως σαιν-σιμονιστές γεωπόνους», την εξουσία τους δηλαδή ως αποτέλεσμα της ανάγκης για τη διεύθυνση της γεωργικής παραγωγής, μέσω της καταμέτρησης των περιόδων του Νείλου, γεγονός που δημιούργησε την αστρονομία, τον θεοκρατικό μυστικισμό του κλήρου. Δεν είναι κυρίως όμως οι ανάγκες διεύθυνσης της γεωργικής παραγωγής που παράγουν την εξουσία του κλήρου, παρατηρεί ο Παπαϊωάννου, αλλά η ιδεολογική κυριαρχία τους πάνω στις συνειδήσεις.

Χωρίς να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι οι άρχουσες τάξεις ήταν ταυτόχρονα, ιδιαίτερα από την βιομηχανική επανάσταση μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα, και ιδιοκτήτριες τάξεις, και συνεχίζουν να είναι σ' ένα βαθμό και σήμερα, αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι πριν την βιομηχανική επανάσταση και ιδιαίτερα σήμερα οι άρχουσες τάξεις συγκροτούνται μόνο στην βάση της κατοχής των μέσων παραγωγής.

Βρισκόμαστε σήμερα, στις ανεπτυγμένες χώρες του ΟΟΣΑ, μπροστά σε μια διαδικασία όπου το εμπόρευμα δεν ταυτίζεται πλέον με το υλικό αντικείμενο, η παραγωγή με την παραγωγή των υλικών προϊόντων και η παραγωγή υπεραξίας με τον χειρώνακτα εργάτη. Πρόκειται για διεύρυνση των κοινωνικών περιοχών της μισθωτής παραγωγικής εργασίας προς την σφαίρα της κυκλοφορίας, της κατανάλωσης και της αναπαραγωγής, της γενίκευσης της παραγωγής άυλων εμπορευμάτων, η οποία οδηγεί σε μια εμπορευματοποίηση αυξανόμενων περιοχών της κοινωνικής δομής. Η διανοητική εργασία, η επιστήμη, η πολιτιστική συμπεριφορά[4] έχουν υπαχθεί στην εμπορευματική παραγωγή, έτσι ώστε να είναι εμπόρευμα σήμερα η γνώση και η πληροφορία, η παραγωγή έρευνας, σχεδίου, συστημάτων οργάνωσης, η διαφήμιση κλπ. Το γνωστό κλασικό μαρξιστικό σχήμα, βάση-εποικοδόμημα, κατά το οποίο η συνείδηση, η πολιτική, η ιδεολογία, ο πολιτισμός κλπ., είναι απλώς μια αντανάκλαση των σχέσεων που διαμορφώνονται στην παραγωγή υλικών προϊόντων, οι οποίες με την σειρά τους προσδιορίζονται από τις παραγωγικές δυνάμεις, αδυνατεί να περιγράψει σήμερα την πραγματικότητα. Βρισκόμαστε σε μια εποχή που η σφαίρα του εποικοδομήματος έχει υπαχθεί στην εμπορευματική παραγωγή, γεγονός που έχει οδηγήσει σε μια μαζική παραγωγή της κουλ-

τούρας[5] και του πολιτισμού, της τάξης και του ελέγχου του τρόπου ζωής, ως εμπορευμάτων.

Ταυτόχρονα παραγωγή του εμπορεύματος γνώση κεντρικοποιείται[6], γεγονός που οδηγεί σε μια αύξηση των «μη υλικών επενδύσεων» (π.χ. δαπάνες για έρευνα και ανάπτυξη) στο σύνολο του επενδυμένου κεφαλαίου, σε μια μετατροπή της παραγωγικής διαδικασίας και εντάσεως πρώτων υλών σε εντάσεως γνώσης, στον αυξανόμενο ανταγωνισμό των κεφαλαίων για την ατομική ιδιοποίηση του εμπορεύματος πληροφορία και των πηγών της γνώσης κλπ.

Όσο βέβαια παρατηρείται μια αυξανόμενη παραγωγή και ζήτηση του εμπορεύματος γνώση, τόσο η χειρωνακτική εργασία χάνει την καθοριστική σημασία που είχε στο παρελθόν ως παραγωγός του κοινωνικού πλούτου και αυξάνει η σημασία της πνευματικής εργασίας και κυρίως αυτής που παράγει νέα γνώση, σε σχέση μ' αυτή που επεξεργάζεται την γνώση. Η αναλογία έτσι της απασχολούμενης χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, η δομή της απασχόλησης αλλάζει, προς την κατεύθυνση της αναβάθμισης του ρόλου της διανοητικής εργασίας και της υποβάθμισης της χειρωνακτικής εργασίας.

Ιδιαίτερα όμως για ό,τι αφορά τις πολιτικές, πολιτιστικές, ιδεολογικές και ηθικές κατηγορίες, εκτός από τις περιπτώσεις που ορισμένες απ' αυτές παράγονται ως εμπορεύματα, προτείνω να θεωρήσουμε, όπως άλλωστε και οι άμεσες παραγωγικές διαδικασίες, ότι διαθέτουν ιδιαίτερους μηχανισμούς παραγωγής, χωρίς άμεση σχέση με τις παραγωγικές λειτουργίες.

Για παράδειγμα μια ομάδα ανθρώπων, μια κοινότητα, διαθέτει τυπικούς και άτυπους μηχανισμούς παραγωγής γλωσσών επκοινωνίας, συμβόλων και πολιτιστικών αξιών, που δεν είναι δυνατόν να αναχθούν σε οικονομικές κατηγορίες. Οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια της ζωής τους παράγουν κώδικες επικοινωνίας, συμβολικές αξίες και δημιουργούν δομές και μηχανισμούς διατήρησης και αναπαραγωγής τους, που παίζουν σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση της κοινωνικής συνείδησης, στην οργάνωση της καθημερινής ζωής.

Η εξουσία μιας ομάδας ανθρώπων μέσα στην κοινότητα δεν είναι μόνο απόρροια της κατοχής των μέσων παραγωγής αλλά και της κατοχής - διαχείρισης της επικοινωνίας, ορισμένων συμβολικών αξιών και ιδεολογικών προτύπων.

Άρα στο χώρο των ιδεολογικών, πολιτισμικών και πολιτικών φαινομένων συντελείται μια ιδιαίτερη λειτουργία, η παραγωγή του ελέγχου και οι σχέσεις ελέγχου. Πρόκειται για μια ειδικού τύπου παραγωγή, όχι εμπορευματική παραγωγή, που ως μέσα παραγωγής χρησιμοποιεί την γνώση, πολιτιστικές, ηθικές αξίες και σύμβολα και ως σχέσεις ελέγχου νοείται η θέση των εξουσιαζομένων μέσα στην διαδικασία παραγωγής του ελέγχου. Η κατανομή δηλαδή της εξουσίας, ο διακανονισμός, ο συσχετισμός δύναμης ανάμεσα στην ελίτ της εξουσίας και τους εξουσιαζόμενους.

Ιδιαίτερα εμφανής είναι η διαδικασία αυτή όταν εξετάζουμε τις πολιτικές εκφάνσεις ενός κοινωνικού σχηματισμού. Είναι δυνατόν τις εκφάνσεις αυτές να τις ερμηνεύσουμε με την απλή επίκληση της οικονομικής δομής; Χρειάζεται να εισάγουμε την έννοια της παραγωγής του ελέγχου και των σχέσεων ελέγχου, για να εξηγήσουμε μια σειρά φαινόμενα, όπως οι θεσμικοί μηχανισμοί διακανονισμού της αντιπαλότητας ανάμεσα στις κυρίαρχες και τις κατώτερες τάξεις, την θέση του καθένα μέσα στους μηχανισμούς αυτούς και την εξουσία που απορρέει από την θέση αυτή. Η κυρίαρχη τάξη εξουσιάζει όχι μόνο λόγω της οικονομικής της δύναμης, αλλά και λόγω του ελέγχου στο σύστημα παραγωγής ελέγχου, έλεγχος βέβαια που είναι συνδεδεμένος με την κατοχή της γνώσης αλλά και με τα οικονομικά προνόμια που διαθέτει.

Έτσι το κεφάλαιο δεν αναπαράγεται μόνο στο εσωτερικό του εργοστασίου αλλά και στο σύνολο της κοινωνίας και ο εργάτης έχει όλο και περισσότερο τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού εργάτη. Η παραγωγή του εμπορεύματος γνώση, η κεντρική σημασία της ως πρώτης ύλης για την παραγωγή ενός αυξανόμενου αριθμού εμπορευμάτων αποτελεί μια επέκταση της εμπορευματικής παραγωγής και του κέρδους σε νέες περιοχές αλλά και μέσο παραγωγής του ελέγχου, των μηχανισμών ιδεολογικής κυριαρχίας και πολιτικής εξουσίας. Η παραγωγή του ελέγχου είναι μια ειδικού τύπου παραγωγή, όχι εμπορευματική, που είναι απαραίτητη για την παραγωγή των εμπορευμάτων έτσι ώστε το κοινωνικοοικονομικό σύστημα να προκύπτει τελικά ως η αδιάσπαστη ενότητα του συστήματος παραγωγής εμπορευμάτων και του συστήματος παραγωγής του ελέγχου, των θεσμικών μηχανισμών κυριαρχίας και εξουσίας.

Η κατοχή και διαχείριση της γνώσης σημαίνει τελικά δύναμη, εξουσία και κέρδος. Το γεγονός αυτό έφερε μια τροποποίηση στα χαρακτηριστικά κυρίαρχων τάξεων. Μια νέα κοινωνική ομάδα, με αυξανόμενο βάρος και με έντονα τα χαρακτηριστικά της τάξης, οι ιδιοκτήτες και διαχειριστές της γνώσης, διαδραματίζει πλέον καθοριστικό ρόλο. Αποτελεί τη νέα διευθυντική[7] τάξη, με υψηλή θέση στην ιεραρχική πυραμίδα της εξουσίας. Την συναντάμε στους κρατικούς μηχανισμούς, όπου διαχειρίζεται μέσω των ειδικών γνώσεων που κατέχει την πολιτική εξουσία, παράγοντας την οργάνωση, τους μηχανισμούς ελέγχου. Αυτοί οι ειδικοί της κοινωνικής οργάνωσης, οι κοινωνικοί μάνατζερ, οργανώνουν την πολιτική κυριαρχία, συγκροτούν τους κρατικούς και κοινωνικούς θεσμούς

διακανονισμού της ταξικής αντιπαλότητας και ορθολογικής ρύθμισης των κοινωνικών συγκρούσεων.

Η εξουσία τους αφορά την τεχνική τους ικανότητα να ελέγχουν και να παράγουν τον έλεγχο, την ικανότητα χειρισμού της γνώσης, τον έλεγχό τους δηλαδή στο σύστημα του ελέγχου και όχι τόσο στην ατομική ιδιοποίηση των παραγόμενων κερδών.

Τους συναντάμε επίσης στο επίπεδο των επιχειρήσεων, ως ανώτερα στελέχη που οργανώνουν την παραγωγική διαδικασία, παράγουν την ζήτηση μέσω του Μάρκετινγκ, ως τεχνικούς της πληροφορικής που παράγουν τα προγράμματα λειτουργίας των νέων τεχνολογικών μέσων, στα ανώτερα κλιμάκια των ερευνητικών κέντρων των επιχειρήσεων αλλά και των δημόσιων ή μη εκπαιδευτικών ιδρυμάτων. Η νέα αυτή τεχνοκρατική - διευθυντική τάξη προβάλλει την ουδετερότητα και αντικειμενικότητα της επιστήμης και της τεχνολογίας, την εξωιστορική τους υπόσταση και άρα την λειτουργία της για το γενικό καλό. Εκθειάζει την συμβολή τους στην άνοδο της παραγωγικότητας, της απόδοσης, στην ποσοστική αύξηση του παραγόμενου πλούτου, την οργανωτική τους ικανότητα, για να νομιμοποιηθεί η ίδια ως κοινωνικός εκπρόσωπός τους. Η ιδεολογία των νέων διευθυντικών ελίτ εμφανίζεται έτσι ως ένας κοινωνικά νομιμοποιημένος εκσυγχρονισμός, η τέχνη της διαχείρισης και της ορθολογικής διεύθυνσης, η ικανότητα του καθολικού προγραμματισμού για το «γενικό καλό». Είναι οι εκπρόσωποι ενός νέου θετικιστικού και ορθολογικού πνεύματος.

Παλαιότερα, η λήψη των αποφάσεων, ο συντονισμός και ο προγραμματισμός, η διεύθυνση και η πολιτική των πωλήσεων ήταν ταυτισμένα με τις ιδιοκτήτριες τάξεις. Ο ιδιοκτήτης επιχειρηματίας ασκούσε τις παραπάνω λειτουργίες. Σήμερα, οι λειτουργίες αυτές αποτελούν μια ξεχωριστή διαδικασία, η οποία ασκείται από τοὺς τεχνικούς της διεύθυνσης, οι οποίοι έχουν τις απαραίτητες γνώσεις γι' αυτό. Εμφανίζεται έτσι ένας δυϊσμός.

Ο έλεγχος στα μέσα παραγωγής δεν σημαίνει πλέον και έλεγχο στην παραγωγική διαδικασία. Το κεφάλαιο, οι ιδιοκτήτριες τάξεις, έχουν τον έλεγχο των μέσων παραγωγής και η νέα διευθυντική παραγωγική κάστα, οι ιδιοκτήτες της γνώσης, έχουν τον έλεγχο της διαδικασίας παραγωγής και της παραγωγής των θεσμικών μηχανισμών ρύθμισης του ελέγχου. Η νέα διευθυντική τεχνοκρατική κάστα είναι αυτονομημένη πλέον από τους ιδιοκτήτες καπιταλιστές και ο έλεγχος των μέσων παραγωγής έχει μικρότερη σημασία από τον έλεγχο της γνώσης, της τεχνικής, την ικανότητα διοίκησης και λήψης των αποφάσεων.

Όσο αυξάνεται λοιπόν η εμπορευματική παραγωγή γνώσης, τα βιομηχανοποιημένα μέσα (Η/Υ, τηλεπι-



κοινωνίες κλπ.) πρόσβασης στην πληροφορία, η ανάγκη παραγωγής των συνθηκών κατανάλωσης (η εμπορευματική δηλαδή παραγωγή της διαφήμισης, ενός τρόπου ζωής), και η σημασία της παραγωγής του ελέγχου, τόσο μπορούμε να προβλέψουμε ότι θα αυξάνεται το ειδικό βάρος των ιδιοκτητών και διαχειριστών της γνώσης. Το γεγονός βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι οι ιδιοκτήτες της γνώσης είναι πλήρως αυτονομημένοι από τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής, στο βαθμό που είναι συνδεδεμένοι μαζί τους με μια «μισθωτή» σχέση.

Δημιουργείται έτσι μια αδιάσπαστη ενότητα ανάμεσα στο σύστημα παραγωγής και αυτό του ελέγχου. Όποιος είναι ιδιοκτήτης της γνώσης, της κοινωνικής πληροφορίας και των συστημάτων επεξεργασίας της, αυτός διαθέτει ένα σημαντικό μηχανισμό ελέγχου. Με μια έννοια η εξουσία δεν απορρέει μόνο από την οικονομική δύναμη και την ιδιοκτησία σε παραγωγικά μέσα, αλλά και από τον έλεγχο του συστήματος ελέγχου. Έτσι λοιπόν δίπλα στις παλιές ιδιοκτήτριες τάξεις, κατόχους των μέσων παραγωγής, αναπτύσσονται νέες διευθυντικές κάστες, που ιδιοποιούνται το προϊόν της υπεραξίας των μαζών, όχι λόγω της ατομικής τους ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής, αλλά λόγω του ελέγχου που ασκούν στην διαδικασία παραγωγής.

Οι διαχειριστές σήμερα της πολιτικής εξουσίας, οι

κοινωνικοί μάνατζερ των επιχειρήσεων, οι διαχειριστές της πληροφορίας, είναι οι νέες κοινωνικές ελίτ, που συνυπάρχουν με τις παλιές ιδιοκτήτριες τάξεις και η εξουσία τους απορρέει από τον έλεγχο των μηχανισμών παραγωγής της γνώσης, της πολιτικής κυριαρχίας, των κρατικών και κοινωνικών θεσμών διαχείρισης της ταξικής αντιπαλότητας. Το κεφάλαιο έτσι δεν αγοράζει απλά την εργατική δύναμη αλλά και μορφές εξουσίας πάνω στις παραγωγικές διαδικασίες, εξουσία που υπερβαίνει την χρονική διάρκεια της απασχόλησης μέσα στο εργοστάσιο.

Μ' αυτή την έννοια δεν πρόκειται απλά για μια οικονομική εκμετάλλευση αλλά και για μια πολιτικοκοινωνική εκμετάλλευση[8], για την ενότητα της διαδικασίας παραγωγής και πραγματοποίησης της υπεραξίας και αυτής της παραγωγής του ελέγχου, των μηχανισμών κυριαρχίας και εξουσίας.

Αν όμως οι παραπάνω αλλαγές τροποποιούν τα χαρακτηριστικά των κυρίαρχων τάξεων τι συμβαίνει με τις κυριαρχούμενες τάξεις;

Από τα μέσα της δεκαετίας του '70 και σε εντονότερο βαθμό την δεκαετία του '80 και με αφορμή την βαθιά αναδιάρθρωση του κοινωνικοοικονομικού συστήματος, που επιφέρει η εισροή των νέων τεχνολογιών στο παραγωγικό και κοινωνικό περιβάλλον, η συζήτηση γύρω από το μέλλον της εργατικής τάξης είναι στην ημερήσια διάταξη. Ο Α. Γκορζ[9] για παράδειγμα διατυπώνει την άποψη ότι η κλασική βιομηχανική εργατική τάξη συρρικνώνεται, με αφορμή την σωστή παρατήρηση ότι η χειρωνακτική εργασία εκτοπίζεται λόγω της αυτοματοποίησης της παραγωγικής διαδικασίας. Είναι όμως έτσι τα πράγματα;

Τα βασικότερα νέα δεδομένα σήμερα είναι η διεύρυνση των κοινωνικών περιοχών της μισθωτής εργασίας και η αυτοματοποίηση της παραγωγικής διαδικασίας.

Όσον αφορά το πρώτο νέο δεδομένο, η παραγωγική διαδικασία μετατρέπεται σταδιακά από εντάσεως πρώτων υλών, ενέργειας και χειρωνακτικής εργασίας, σε εντάσεως άυλων εισροών (πληροφορία, έρευνα, σχέδιο κλπ.), πνευματικής εργασίας και αντικειμενοποιημένης πνευματικής εργασίας (αυτοματοποιημένα συστήματα παραγωγής). Ο κεντρικός πυρήνας του νέου παραγωγικού μοντέλου είναι η διευρυμένη παραγωγή άυλων εμπορευμάτων, η βιομηχανοποίηση των υπηρεσιών, η παραγωγή της πληροφορίας ως εμπορεύματος και η καθοριστική της σημασία στην παραγωγή των υλικών εμπορευμάτων. Γεγονός που σημαίνει την μετακίνηση της κοινωνικής παραγωγικής εργασίας προς την σφαίρα της κυκλοφορίας, της κατανάλωσης και της αναπαραγωγής, την υπαγωγή της διανοητικής εργασίας, της πολιτισμικής συμπεριφοράς κλπ., στην σφαίρα της εμπορευματικής παραγωγής. Στον βαθμό λοιπόν που το εμπόρευμα δεν ταυτίζεται με το «χειροπιαστό» υλικό προϊόν, η παραγωγή με την παραγωγή υλικών αντικειμένων και η παραγωγική εργασία με την χειρωνακτική εργασία, η τελευταία δεν νομιμοποιείται να θεωρείται ο αποκλειστικός παραγωγός ανταλλακτικών αξιών. Η εργασία στην άμεση (χειρωνακτική) μορφή της παύει να είναι ο μοναδικός παραγωγός του πλούτου, των εμπορευμάτων, γιατί τα εμπορεύματα προκύπτουν και από την αφηρημένη εργασία (πνευματική εργασία). Η γνώση δηλαδή έχει μια ανεξάρτητη οντότητα ως εμπόρευμα και όχι μόνο όταν ενσωματωθεί στο σύστημα των μηχανών για να παραχθεί ένα «χειροπιαστό» υλικό προϊόν. Όσον αφορά τώρα το δεύτερο νέο δεδομένο τα αποτελέσματα πάνω στη δομή της εργατικής τάξης είναι πολλαπλά και αντιφατικά. Σ' ένα πρώτο επίπεδο αντικαθιστά τις απλές και επαναληπτικές εργασίες από την λειτουργία των αυτοματοποιημένων πολυλειτουργικών μηχανών και σ' ένα δεύτερο επίπεδο και περισσότερο σύνθετες εργασίες. Η εκτελεστική και επαναληπτική χειρωνακτική εργασία άμεσης παρέμβασης στην ύλη και οι αντίστοιχες επαναληπτικές εργασίες στο γραφείο, την διαχείριση, βρίσκονται άμεσα εκτεθειμένες στο φάσμα της τεχνολογικής ανεργίας[10].

Από τις εργασίες, οι οποίες παραμένουν στην παραγωγική διαδικασία, άλλες αποειδικεύονται από τους χειρισμούς και τις γνώσεις που συγκροτούσαν την ειδίκευσή τους και απλώς τώρα χειρίζονται τις αυτοματοποιημένες μηχανές και άλλες αναβαθμίζονται και συγκροτούν τους πυρήνες εργασίας. Οι πυρήνες εργασίας αναλαμβάνουν να προγραμματίσουν και να εκτελέσουν ένα τμήμα της παραγωγικής διαδικασίας και οι εργαζόμενοι που δουλεύουν σ' αυτούς είναι σε σχέση με τον αποειδικευμένο εργάτη του τεϋλορισμού περισσότερο πλούσιοι σε γνώσεις και πληροφορίες, με ικανότητα μετακίνησης σε ευρύ φάσμα εργασιακών καθηκόντων (πολυειδίκευση) κλπ. Η διεύρυνση αυτή των τεχνικών δεξιοτήτων των εργαζομένων προκύπτει από τις νέες απαιτήσεις της αυτοματοποιημένης παραγωγής, οι οποίες είναι: Αύξηση του βαθμού παραγωγικής απασχόλησης των μηχανών (μείωση των χρόνων επαναπρογραμματισμού και θέσεως σε λειτουργία των μηχανών για την παραγωγή άλλης παρτίδας προϊόντων), ικανότητα κατανόησης της φύσης της τεχνολογίας και των αλληλεπιδράσεων των διαφόρων τεχνολογιών που χρησιμοποιούνται, δυνατότητα επέμβασης και διόρθωσης της απορρύθμισης των μηχανών, ικανότητα για ποιοτικό έλεγχο και βελτίωση του προϊόντος κλπ.

Το εργατικό δυναμικό που απασχολείται στον κεντρικό πυρήνα του νέου μοντέλου παραγωγής απαιτείται να έχει μια διαφορετική ικανότητα εργασίας,



περισσότερο ειδικευμένη, με μεγαλύτερο εύρος γνώσεων, κυρίως αυτό που απασχολείται στην παραγωγή νέας γνώσης και δευτερευόντως στην επεξεργασία της, στην λειτουργία των αυτοματοποιημένων συστημάτων παραγωγής. Η απόλυτη διχοτόμηση διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας, που χαρακτήριζε τον τεϋλορισμό –οι εργάτες εκτελούν επαναληπτικές μηχανικές κινήσεις και τα γραφεία συσκέπτονται– είναι σε υποχώρηση[11]. Επιστρέφουμε λοιπόν στην εποχή του πολυτεχνίτη, του εργαζομένου που γνώριζε το σύνολο των ειδικών και γενικών γνώσεων για την παραγωγή των προϊόντων; Όχι βέβαια. Πρόκειται για μια απλούστευση που συχνά γίνεται. Κατ' αρχή, η πολυπλοκότητα της παραγωγικής διαδικασίας σήμερα είναι σε τέτοιο βαθμό αναπτυγμένη που απαιτεί την ειδίκευση σε ένα περιορισμένο αντικείμενο, ένα επίπεδο καταμερισμού της εργασίας. Δεν είναι δηλαδή δυνατόν ο εργαζόμενος να γνωρίζει το σύνολο των γνώσεων που απαιτούνται για την λειτουργία της παραγωγής.

Κατά δεύτερο και κύριο λόγο οι ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής διαθέτουν σήμερα την οικονομική δύναμη να παράγουν την γνώση μέσα στα εργαστήρια έρευνας, να την ιδιοποιούνται μέσω της αγοράς[12] των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας, να στρατολογούν τους ειδικούς επιστήμονες και γενικότερα να συσσωρεύουν στην ιδιοκτησία τους την κρίσιμη μάζα γνώση. Ταυτόχρονα και στον βαθμό που το παραγωγικό σύστημα εξαρτάται όλο και περισσότερο από την παραγωγή και χρήση της γνώσης, οι ειδικοί της γνώσης, που παράγουν τα μοντέλα οργάνωσης, την μορφή της καινοτομίας, σχεδιάζουν την στρατηγική και λαμβάνουν τις αποφάσεις, αποκτούν το ιδιαίτερο βάρος μιας διευθυντικής κάστας. Δίπλα έτσι σ' αυτούς που κατέχουν και ελέγχουν τα μέσα παραγωγής, έχουμε την εμφάνιση μιας κοινωνικής ομάδας που αποσπάει μέρος του παραγόμενου κέρδους λόγω του ελέγχου και της κατοχής της γνώσης, αλλά και της δυνατότητάς τους να παράγουν και να λειτουργήσουν τους μηχανισμούς ελέγχου και τους θεσμούς. Άρα λοι-

πόν η απόλυτη διχοτόμηση διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας έχει μεν υποχωρήσει, με την ενσωμάτωση μέρους των διανοητικά εργαζομένων στις κατώτερες τάξεις και την διεύρυνση της τεχνικής ικανότητας για εργασία, αλλά η διχοτόμηση αυτή έχει μετατοπιστεί σε ένα υψηλότερο επίπεδο.

Να υπενθυμίσουμε όμως ότι όλες οι παραπάνω εξελίξεις συνδέονται άμεσα με δύο πολύ σημαντικές παραμέτρους. Η πρώτη αφορά την διχοτόμηση της αγοράς εργασίας ανάμεσα σ' ένα κομμάτι μονίμως απασχολουμένων και σ' ένα ευλύγιστο δυναμικό μη προνομιούχων και ανασφαλούς απασχόλησης. Η στρατηγική της ελαστικοποίησης της εργασίας επεκτείνει από εξαίρεση σε κανόνα μορφές απασχόλησης που χαρακτηρίζονται από χαμηλό κόστος, ευλυγισία, έλλειψη νομικής και κοινωνικής προστασίας (μερική απασχόληση, ελαστικό ωράριο, συμβάσεις ορισμένου χρόνου, φασόν κλπ.). Η αυξημένη τελική αποδοτικότητα των αυτοματοποιημένων εργαστηρίων και των ομάδων εργασίας δεν στηρίζεται μόνο στο αναβαθμισμένο επίπεδο τεχνικών δεξιοτήτων των εργαζόμενων αλλά και στα πλεονεκτήματα του χαμηλού κόστους εργασίας που προσφέρει η χρήση ενός εργατικού δυναμικού με τα παραπάνω χαρακτηριστικά.

Το δεύτερο νέο δεδομένο είναι η χωροταξική διάχυση της εργασίας και της παραγωγής, η αποκέντρωση της παραγωγής σε μικρότερες μονάδες, ο νέος ρόλος των μικρομεσαίων επιχειρήσεων και των υπεργολαβιών και οι επιπτώσεις τους στην αποτελεσματικότητα των εργατικών αγώνων που ήταν συνδεδεμένη με το μεγάλο μέγεθος παραγωγής και άρα το μαζικό[13] συνδικάτο.

Βρισκόμαστε λοιπόν στην φάση της διάχυσης της παραγωγικής εργασίας στο σύνολο της κοινωνικής δομής, στην εμπορευματοποίηση όλο και περισσότερων περιοχών της κοινωνίας, την μεταβολή της κοινωνίας σε ένα κοινωνικό εργοστάσιο και του εργάτη σε κοινωνικό εργάτη. Στην ουσία πρόκειται για μια επέκταση της εργατικής τάξης και όχι για μια συρρίκνωσή της αλλά ταυτόχρονα και για μια διαφοροποίησή της από την παλιά εργατική τάξη. Ίσως για πρώτη φορά στην ιστορία η εργατική τάξη είναι πλειοψηφική τάξη, την στιγμή που ό,τι οριζόταν ως εργατική τάξη ως σήμερα (βιομηχανική εργατική τάξη) τείνει να μειωθεί. Η αυτοματοποίηση της παραγωγής οδηγεί μεν στην μείωση της παραδοσιακής εργατικής τάξης, αλλά την ίδια στιγμή καθολικοποιεί την μισθωτή εργασία, την ειδική καπιταλιστική εκμετάλλευση, άρα διευρύνει[14] την εργατική τάξη με την επέκταση της μισθωτής εργασίας στην σφαίρα της κυκλοφορίας και της αναπαραγωγής, στην παραγωγή άυλων εμπορευμάτων, πληροφορίας. Ταυτόχρονα και την ίδια στιγμή που το νέο παραγωγικό μοντέλο απαιτεί και χρησιμοποιεί ένα αναβαθμισμένο επίπεδο τεχνικών εργασιακών ικανοτήτων, για να κινήσει αποτελεσματικά τα νέα παραγωγικά μέσα και να παράγει προϊόντα που στηρίζονται στην πληροφορία, απασχολεί και ένα εργατικό δυναμικό με υποβαθμισμένες τεχνικές δεξιότητες και γνώσεις, χαμηλούς μισθούς, υποαπασχολούμενο και χωρίς κοινωνική προστασία. Η αναπτυξιακή όμως δυναμική, η παραγωγικότητα και η ανταγωνιστικότητα του νέου παραγωγικού μοντέλου στηρίζεται κυρίως στα πλεονεκτήματα που προσφέρει η παραγωγή γνώσης, η χρήση πνευματικής εργασίας και λιγότερο στην ανειδίκευτη εργασία και το χαμηλό κόστος εργασίας.

Η βασική όμως τώρα εκμεταλλευτική σχέση που χαρακτηρίζει την κοινωνία και είναι η βάση για την ύπαρξη αντικειμενικών συμφερόντων για τις κυρίαρχες και κυριαρχούμενες τάξεις, από την οποία απορρέει δηλαδή η ιδιοποίηση μέρους του προϊόντος της εργασίας των μεν από τους δε, μετασχηματίζεται. Είναι η αντίθεση διευθυντικής - εκτελεστικής εργασίας. Πρόκειται για μια καθολική αντίθεση η οποία περιέχει την αντίθεση κάτοχοι μέσων παραγωγής - χειρωνακτική εργασία, που χαρακτήριζε το βιομηχανικό στάδιο ανάπτυξης, το φορντιστικό μοντέλο, αλλά και την αντίθεση πνευματικής - χειρωνακτικής εργασίας. Στον έναν πόλο –τον διευθυντικό– βρίσκονται εκείνες οι κοινωνικές ομάδες που ελέγχουν τα μέσα παραγωγής και αυτοί που ελέγχουν την γνώση και τους μηχανισμούς παραγωγής του ελέγχου. Στον άλλο πόλο –τον εκτελεστικό– είναι η χειρωνακτική εργασία η οποία εμπεριέχει κυρίως εμπειρική γνώση και η διανοητική εργασία (η οποία διαχωρίζεται σε εργασία που παράγει νέα γνώση –εργαζόμενοι στην έρευνα, τον σχεδιασμό, την διαφήμιση κλπ.– αλλά δεν κατέχει διευθυντικά πόστα και δεν συμμετέχει στη λήψη των στρατηγικών αποφάσεων και σε εργασία που επεξεργάζεται την γνώση).

Ο έλεγχος όμως των μέσων παραγωγής (σχέσεις ιδιοκτησίας) ως προϋπόθεση ελέγχου της συνολικής παραγωγικής διαδικασίας τείνει να έχει την ίδια σημασία με τον έλεγχο της γνώσης, της τεχνικής, της ικανότητας παραγωγής νέας γνώσης, διοίκησης και λήψης των αποφάσεων. Από το γεγονός αυτό απορρέει το αυξανόμενο ειδικό βάρος των ιδιοκτητών της γνώσης, της τεχνογραφειοκρατικής κάστας γι' αυτό η αντίθεση διευθυντικής - εκτελεστικής εργασίας τείνει να διαδραματίζει σημαντικότερο ρόλο απ' αυτήν των κατόχων των μέσων παραγωγής-χειρωνακτικής εργασίας και να την περιλαμβάνει. Στον βαθμό επίσης που εκτελεστική εργασία είναι είτε χειρωνακτική είτε διανοητική, η αντίθεση χειρωνακτικής - διανοητικής εργασίας περιλαμβάνεται στην αντίθεση διευθυντικής - εκτελεστικής εργασίας. Η κεντρικότητα τελικά της α-

ντίθεσης αυτής ανταποκρίνεται στις αλλαγές που έχουν συντελεστεί στα χαρακτηριστικά των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων τάξεων, στους νέους όρους παραγωγής και αναπαραγωγής του κοινωνικού πλούτου και συγκρότησης των μηχανισμών εκμετάλλευσης. Η εργατική τάξη βρίσκεται σε ανταγωνισμό με τους κατόχους των μέσων παραγωγής αλλά και με την τεχνογραφειοκρατία, τους κατόχους της γνώσης, στον βαθμό που πουλάει και στους δύο την εργατική της δύναμη. Αντιθέσεις (δευτερεύουσες) όμως υπάρχουν και στο εσωτερικό της κεντρικής αντίθεσης είτε ανάμεσα στους κατόχους των μέσων παραγωγής και τους κατόχους της γνώσης, για το εύρος της ιδιοποίησης της παραγόμενης υπεραξίας και την λήψη των κρίσιμων αποφάσεων είτε πολλές φορές ανάμεσα στην διανοητική μισθωτή εργασία και την χειρωνακτική με την μορφή των μισθολογικών και άλλων προνομίων, που συνήθως διεκδικούν οι διανοητικά εργαζόμενοι.

Στο συνολικό κοινωνικό επίπεδο επίσης λειτουργεί μια ευρύτερη κοινωνική αντίθεση, που περιλαμβάνει τις προηγούμενες και συνδέεται μαζί τους με πολύπλοκους και ειδικούς τρόπους και είναι αυτή ανάμεσα σε εξουσιαστές - εξουσιαζόμενους (διευθυντές - διευθυνόμενους) ή καλύτερα ανάμεσα σ' αυτούς που κατέχουν τα μέσα παραγωγής και τη διαχείρισή τους, λόγω της ιδιοκτησίας τους πάνω στη γνώση και σ' αυτούς που δεν κατέχουν μέσα παραγωγής και καθοριστικούς ρόλους στην διεύθυνση.

Για την ακρίβεια αυτό σημαίνει ότι όσο η παραγωγική διαδικασία μετασχηματίζεται σε εντάσεως πνευματικής εργασίας και εισροών γνώσης, δεν είναι μόνο και κυρίως η συνεισφορά της παρούσης πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας και ο χρόνος που εργάζεται, ο παραγωγός του κοινωνικού πλούτου και του κέρδους, αλλά και η ιδιοποίηση της συσσωρευμένης κοινωνικής γνώσης για την οποία πολλές φορές δεν πληρώνει τίποτα η επιχείρηση. Και για να το ορίσουμε αυστηρότερα, η επιχείρηση αγοράζει στην αγορά ως εμπόρευμα τον κοινωνικό εργάτη, την κοινωνία ως σώμα, που η αξία του δεν ανάγεται μόνο στον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας για την αναπαραγωγή του. (Γι' αυτό και η ποσοστικοποίηση της αξίας της εργατικής δύναμης είναι πλέον πολύ δύσκολη όπως και η σημασία του χρόνου εργασίας για τον προσδιορισμό της είναι ακατάλληλο μέτρο). Δεν είναι δηλαδή μόνο η κυριαρχία του κεφαλαίου πάνω στην εργασιακή διαδικασία, η υπερεργασία[15], η πηγή του κέρδους αλλά και η κυριαρχία στην κοινωνία ως όλο. Εδώ βρίσκονται οι βάσεις της καθολικής αντίθεσης ανάμεσα σε διευθυντές και διευθυνόμενους. Στον βαθμό μάλιστα που στην παραγωγή και διάδοση της κοινωνικής γνώσης δεν συμμετέχουν μόνο οι μισθωτοί αλλά κοινωνικές κατηγορίες και όσο αυτές δεν κατέχουν θέσεις διευθυντικές και ιεραρχικές, θα πρέπει στην κοινωνική κατηγορία των διευθυνομένων να εντάξουμε και κοινωνικές ομάδες που διέπονται από την μισθωτή σχέση, όπως για παράδειγμα οι φοιτητές κλπ. Γι' αυτό και η αντίθεση διευθυντών - διευθυνομένων δεν απορρέει μόνο από την παραγωγική διαδικασία, αλλά και από την ευρύτερη κοινωνική, είναι με μια έννοια μια πολιτικοκοινωνική αντίθεση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Α. Γκορζ, *Οι δρόμοι του παραδείσου,* Κομμούνα, 1986, σελ. 63.
2. Βλέπε: α) J.Burnham, *Η επανάσταση των διευθυντών,* Κάλβος, 1970· β) D.Bell, *The coming of post-Industrial Society,* Basic Books 1973, σελ. 14· γ) J.Galbraith, *Το νέο βιομηχανικό κράτος, Παπαζήσης,* 1969, σελ. 60-80.
3. Κ. Παπαϊωάννου, *Ο Μαρξισμός σαν ιδεολογία,* Κομμούνα, 1988, σελ. 200-210.
4. Ν. Γκάρνομ, *Συνεισφορά σε μια πολιτική οικονομία των μέσων μαζικής επικοινωνίας. Κοινωνία, Εξουσία και μέσα μαζικής επικοινωνίας,* Παπαζήσης, 1988, σελ. 157-158.
5. T. Adorno, M. Horkheimer, *The culture industry: Enlightment as mass Deception, in Mass Communication and Society,* ed. by J. Curan et all, 1977.
6. T.M.Suzuki, Capitalism in the computer age, *New left Review,* 1987, τομ. 83-88.
7. Β. Φιοραβάντες, *Ιδεολογική κριτική και αισθητική. Προς μια μελέτη εισαγωγής της πληροφορικής στην κοινωνία,* Praxis, 1987, σελ. 28.
8. Φ. Γκουατταρί, *Μοριακή επανάσταση,* Κομμούνα, Αθήνα, 1984, σελ. 70.
9. Για την άποψη αυτή του Γκορζ βλέπε: *Αντίο προλεταριάτο,* Νέα Σκέψη, 1986 και για μια κριτική σ' αυτή βλέπε: Uf Himmelstrand, *Beyond welfare Capitalism,* London, Heinemann, 1981.
10. Ο. Παστρέ, *Πληροφορικοποίηση και απασχόληση,* Α/συνέχεια, 1984, σελ. 105.
11. M. Picre, C. Sabel, *The second industrial divide: possibilities for prosperity,* Basic Books, 1984, σελ. 20.
12. Στις ΗΠΑ, μόλις το 1975, το ποσοστό των πατεντών που κατείχαν μεμονωμένοι ιδιώτες, από 81,7% που ήταν στις αρχές του αιώνα, έπεσε σε 23,2%, ενώ αυξήθηκε αντίστοιχα το ποσοστό που κατέχουν οι επιχειρήσεις.
    Βλέπε, T.M.Suzuki, Capitalism in the computer Age, *New Left Review*, 1986, σελ. 90.
13. F. Murray, The decentralization of production – The decline of the mass-colective worker? *Capital and Class,* No 19, 1983, sel. 92-96.
14. Γ. Καραμπελιάς, *Πέρα από το σοσιαλισμό,* Κομμούνα, 1994, σελ. 207-211.
15. B. Rowthorn, *Neo classicism, Neo-Ricardianism and Marxism, in Skilled Labour in the Marxist System,* London, 1980, σελ. 33-35.

Οι νέες ρυθμίσεις προστασίας του δικαιώματος στην υγεία: συνταγματική αξιολόγηση με άξονες τη φιλελεύθερη και την κοινωνική αντίληψη για την υγεία*

*Ξενοφών Κοντιάδης***

Εισαγωγή

Με τις νέες ρυθμίσεις του ν. 2071/1992 για τον «εκσυγχρονισμό και την οργάνωση του συστήματος υγείας» αντικαθίσταται μια σειρά διατάξεων των νόμων που καθιέρωσαν το Εθνικό Σύστημα Υγείας (ΕΣΥ)[1] και μεταβάλλονται οι γενικές κατευθύνσεις και ο ιδεολογικός προσανατολισμός του πλέγματος των νομοθετικών κανόνων οι οποίοι, εξειδικεύοντας τη σχετική συνταγματική επιταγή (άρθρ. 21 παρ. 3 Συντ.), προστατεύουν το δικαίωμα στην υγεία. Οι νέες ρυθμίσεις αφ' ενός μεν αντανακλούν τις ιδεολογικές και πολιτικές επιλογές της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας που διαμορφώθηκε ύστερα από τις εκλογές του Απριλίου του 1990, αφ' ετέρου δε θεσπίζονται ως αποτέλεσμα των πιέσεων που είχε δεχθεί το ΕΣΥ, κατά τη διάρκεια της δεκάχρονης λειτουργίας του, από ορισμένες από τις ισχυρότερες οργανωμένες κοινωνικές ομάδες. Η προσέγγιση του κανονιστικού πλαισίου που διέπει την υγεία, έννομο αγαθό με αμφισβητούμενο νομικό χαρακτήρα, δεν μπορεί να επιχειρηθεί ανεξάρτητα από τη σύνδεσή του με τον ιδιαίτερα ευαίσθητο από κοινωνική σκοπιά χώρο που το έννομο αγαθό οριοθετεί, στον οποίο η άνιση κατανομή των υπηρεσιών και η χαμηλού επιπέδου περίθαλψη προσέλαβαν διαστάσεις κρίσης.

Υπ' αυτό το πρίσμα, θα επιχειρηθεί η διερεύνηση των συνταγματικών ζητημάτων τα οποία ανακύπτουν από το διαφορετικό πνεύμα και την αντίληψη σχετικά με το χαρακτήρα της υγείας ως εννόμου αγαθού και τις μεθόδους προστασίας του, που διέπουν το νέο νόμο. Με άλλα λόγια, επιχειρείται η συνολική θεώρηση του ν. 2071/1992, ως συστήματος υγείας. Η ανάπτυξη του θέματος προϋποθέτει, κατ' αρχάς, την επισήμανση εκείνων των στοιχείων από τα οποία καταδεικνύεται η διαφορετική ιδεολογική και πολιτική αφετηρία των δύο κανονιστικών πλαισίων –αφ' ενός εκείνων που θέσπισε το ΕΣΥ και αφ' ετέρου του νέου νόμου· προτάσσεται, δηλαδή, η αντιπαραβολή τους με δύο διαφορετικά μοντέλα προστασίας της υγείας, το σοσιαλδημοκρατικό και το φιλελεύθερο.

Ακολούθως αναπτύσσεται ο προβληματισμός σχετικά με το κατά πόσο αυτή η θεμελιακή μεταβολή του νομοθετικού πλαισίου είναι σύμφωνη με τη συνταγματική επιταγή του άρθρ. 21 παρ. 3 Συντ. που προβλέπει, ότι το κράτος μεριμνά για την υγεία των πολιτών.

Είναι σκόπιμο να επισημανθεί εξ αρχής, ότι τόσο ο ν. 2071/1992 όσο και το προηγούμενο νομοθετικό πλαίσιο αποτελούν συστήματα προστασίας της υγείας με τα οποία λαμβάνονται μέτρα υγειονομικής περίθαλψης και ιατροφαρμακευτικών παροχών, ενώ παραμερίζεται μία άλλη διάσταση του συνταγματικού δικαιώματος προστασίας της υγείας, που αφορά τη λήψη μέτρων πρόληψης και αποτροπής επιβλαβών για την υγεία περιστατικών.

Τα προβλήματα που τίθενται προς συζήτηση μπορούν να πάρουν την εξής μορφή συνοπτικών ερωτημάτων: Πρώτον, ποια αντίληψη για την υγεία ως έννομο αγαθό θεμελιώνεται στο προϊσχύσαν και ποια στο νέο νομοθετικό καθεστώς; Δεύτερον, κατά πόσο το Σύνταγμα δεσμεύει τον κοινό νομοθέτη να ακολουθήσει κάποιο συγκεκριμένο σύστημα προστασίας της υγείας; Τρίτον, ποιος είναι ο βαθμός νομικής δεσμευτικότητας που χαρακτηρίζει τη σχετική συνταγματική διάταξη; Τέταρτον, μειώνεται με το νέο νόμο η προστασία του πολίτη και σε ποιο βαθμό ο κοινός νομοθέτης μπορούσε να μεταβάλει το προϊσχύσαν κανονιστικό πλαίσιο, ελαττώνοντας την παρεχόμενη προστασία;

*Εισήγηση στο Συνέδριο της Ν. Κοινωνιολογίας με θέμα: «Το μέλλον του κοινωνικού κράτους», Σπάρτη, Απρίλιος 1993.

** Νομικός, υποψήφιος διδάκτωρ Συνταγματικού Δικαίου, καθηγητής στη Σχολή Αξιωματικών Ελληνικής Αστυνομίας και Πυροσβεστικής.

Α. Η αποτύπωση της φιλελεύθερης και της κοινωνικής αντίληψης στο νομοθετικό πλαίσιο

Ι. Οι διαφορετικές ρυθμίσεις των νόμων 1397/1983 και 2071/1992

1. Ο ν. 1397/1983 που καθιέρωσε το ΕΣΥ θεσπίστηκε σε μία περίοδο που η διεθνής τάση, μπροστά στην κρίση του κοινωνικού κράτους, ήταν ήδη η ιδιωτικοποίηση και ο περιορισμός των κοινωνικών δαπανών υγείας.[2] Στην Εισηγητική Έκθεση του νόμου διατυπώνεται η αρχή, ότι η υγεία είναι κοινωνικό αγαθό και δεν υπακούει στους νόμους του κέρδους. Αυτή η αρχή αποτυπώθηκε στο άρθρο 1 παρ. 1, στο οποίο προβάλλεται η φιλοσοφία στην οποία στηρίζεται ο νόμος, και προβλέπει, ότι το κράτος έχει την ευθύνη για την παροχή υπηρεσιών υγείας στο σύνολο των πολιτών. Κύρια χαρακτηριστικά του ΕΣΥ ήταν η αποκέντρωση και ο κοινωνικός έλεγχος του συστήματος υγείας, ο ενιαίος σχεδιασμός ανάπτυξης και λειτουργίας των υπηρεσιών και ο θεσμός του γιατρού πλήρους και αποκλειστικής απασχόλησης. Παράλληλα, θεσπίστηκαν σημαντικοί περιορισμοί των ιδιωτικών υπηρεσιών υγείας, αφού προβλέφθηκε, ότι νοσοκομεία ιδρύονται μόνο ως ΝΠΔΔ (άρθρ. 6 παρ. 1). Απαγορεύθηκε η ίδρυση, η επέκταση σε δύναμη κλινών και η μετατροπή ιδιωτικών κλινικών, κατά αντικείμενο ή νομική μορφή της επιχείρησης (άρθρ. 6 παρ. 7). Καθιερώθηκε άμεση εποπτεία όλων των νοσοκομείων, ανεξάρτητα από τη νομική μορφή και το φορέα στον οποίο ανήκουν, και ειδικό σύστημα οργάνωσης, διάρθρωσης των υπηρεσιών και εσωτερικής λειτουργίας τους (άρθρ. 7 επ.). Απαγορεύθηκε, τέλος, η άσκηση της ιατρικής ως ελεύθερου επαγγέλματος από τους γιατρούς των νοσοκομείων, υποχρεώνοντάς τους σε πλήρη και αποκλειστική απασχόληση ως μόνιμων δημόσιων λειτουργών (άρθρ. 24 επ.).

2. Με το νέο ν. 2071/1992 επιχειρείται τόσο μεταβολή των γενικών κατευθύνσεων και προσανατολισμών του συστήματος υγείας, όσο και αντικατάσταση επιμέρους διατάξεων του ΕΣΥ. Πρώτον, καταργείται το άρθρο. 1 παρ. 1 του ν. 1397/1983 που προέβλεπε την αποκλειστική ευθύνη του κράτους για παροχή υπηρεσιών υγείας. Στη θέση του ορίζεται, ότι το κράτος μεριμνά για την ίδρυση, λειτουργία, οργάνωση και εποπτεία των κατάλληλων φορέων προς εξασφάλιση της υγείας όλων των πολιτών. Ακολούθως ο νέος νόμος προβαίνει σε κατάργηση της αποκλειστικής νομικής μορφής των νοσηλευτικών ιδρυμάτων ως ΝΠΔΔ, προβλέποντας ότι «εφ' εξής τα ιδρυόμενα από το Κράτος νοσηλευτικά ιδρύματα μπορεί να έχουν οποιαδήποτε νομική μορφή» (άρθ. 48). Κατ' αυτόν τον τρόπο παρέχεται η δυνατότητα ίδρυσης και λειτουργίας νέων ιδιωτικών επιχειρήσεων στο χώρο της υγείας, τις οποίες είχε περιορίσει ο ν. 1397/83. Τρίτο, και εξίσου σημαντικό σημείο, μεταβάλλεται το καθεστώς των εργασιακών σχέσεων των γιατρών, καθώς: Αφ' ενός, αίρεται η πλήρης και αποκλειστική απασχόληση των γιατρών, ως απαραίτητη προϋπόθεση της εργασίας τους σε νοσοκομεία, με τη θεσμοθέτηση θέσεων μερικής απασχόλησης (άρθρ. 63 παρ. 1). Οι γιατροί που διορίζονται σε θέσεις μερικής απασχόλησης διατηρούν το δικαίωμα ετεροαπασχόλησης στον ιδιωτικό τομέα. Αφ' ετέρου, καταργείται η μονιμότητα για τους νεοδιοριζόμενους γιατρούς, που μετά τη δημοσίευση του νόμου είναι δημόσιοι λειτουργοί με θητεία περιορισμένης διάρκειας (άρθ. 63 παρ. 4). Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορεί να υποστηριχθεί, ότι δημιουργούνται ουσιαστικά αντικίνητρα για την είσοδο νέων γιατρών στο κρατικό σύστημα υγείας.[3]

ΙΙ. Κριτική των συστημάτων που κατοχύρωσαν οι δύο νομοθετικές ρυθμίσεις

1. Η καθιέρωση με το ν. 1397/1983 ενιαίου συστήματος παροχής υγειονομικής περίθαλψης αποτέλεσε την πρώτη συστηματική προσπάθεια της πολιτείας να εξειδικεύσει τη συνταγματική επιταγή του άρθρ. 21 παρ. 3 και να θεμελιώσει νομοθετικά την παροχή των αναγκαίων υπηρεσιών για την προστασία της υγείας.[4] Ήδη από το άρθρ. 1 παρ. 1 του νόμου κατοχυρώθηκε με σαφήνεια η αποκλειστική κρατική ευθύνη για την παροχή υπηρεσιών υγείας σε κάθε πολίτη σε όλη την επικράτεια. Η καθιέρωση της κρατικής ευθύνης στο άρθ. 1 παρ. 1 δεν είχε μόνο το χαρακτήρα διακήρυξης. Αποκτούσε ιδιαίτερη νομική σημασία για τη θεμελίωση κρατικής ευθύνης για παράνομη συμπεριφορά των οργάνων του από τις διατάξεις των άρθρ. 105 και 106 Εισ. ΝΑΚ, όπως από πράξεις γιατρών που, βάσει του άρθρ. 25 του ίδιου νόμου, αποτελούν όργανα του Κράτους.[5] Όπως αποδείχθηκε τόσο από την Εισηγητική Έκθεση, όσο και από τις συζητήσεις στη Βουλή και τις διατάξεις του νόμου που θέτουν τα μέσα προστασίας της υγείας σε άμεση εξάρτηση από το δημόσιο τομέα, η ερμηνεία του άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος που έγινε από τους συντάκτες του νόμου ήταν, ότι η προστασία της υγείας ως κοινωνικού αγαθού υλοποιείται με κεντρικό άξονα την κρατική παρέμβαση. Η αποκλειστικότητα της κρατικής ευθύνης δεν σήμαινε, ωστόσο, μονοπώληση των υπηρεσιών υγείας από το Κράτος, πράγμα που θα μπορούσε να είναι αντίθετο στο άρθρ. 5 παρ. 1 του Συντάγματος, αλλά αποκλειστικότητα στο σχεδιασμό της πολιτικής για

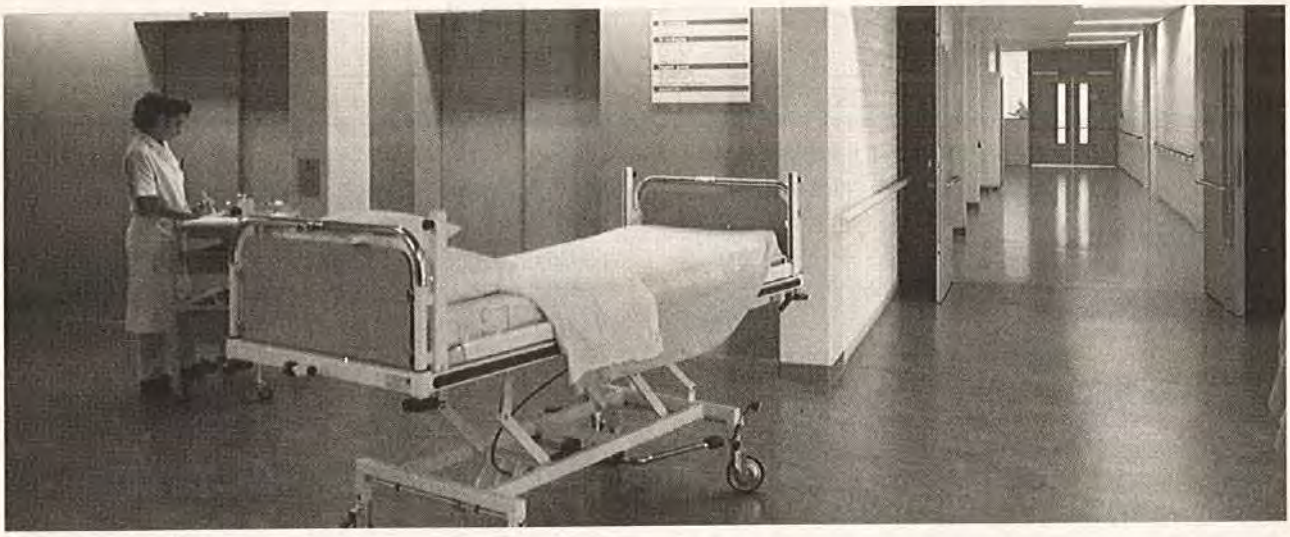
την υγεία, ενιαία κρατική εποπτεία των υπηρεσιών υγείας και άμεση επίδραση του σκοπού λειτουργίας των υπηρεσιών αυτών από το Κράτος.[6] Η καθιέρωση της ευθύνης του Κράτους για παροχή υπηρεσιών υγείας στο σύνολο των πολιτών δημιούργησε αντίστοιχο αγώγιμο δικαίωμα του πολίτη κατά του Κράτους.[7] Αμφισβητήθηκε, ωστόσο, κατά πόσο ορισμένες απ' τις ρυθμίσεις του ΕΣΥ, όπως η απαγόρευση ιδρύσεως νοσηλευτικών ιδρυμάτων με άλλη νομική μορφή εκτός από ΝΠΔΔ και η δημοσιοποίηση του λειτουργήματος του νοσοκομειακού γιατρού ήταν συνταγματικές, ως αντίθετες στα δικαιώματα της οικονομικής και της επαγγελματικής ελευθερίας.[8] Το βασικό επιχείρημα ήταν, ότι ο νομοθέτης μπορούσε να εξειδικεύσει τη συνταγματική επιταγή του άρθρ. 21 παρ. 3 και να επιτύχει τους στόχους του, χωρίς να περιορίσει σ' αυτόν το βαθμό την οικονομική ελευθερία, σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας.[9] Υποστηρίχθηκε, επίσης, ότι η προβολή της υγείας ως αποκλειστικά κοινωνικού αγαθού μπορεί να ματαιώσει την αστική ευθύνη του Κράτους, εφόσον προσκρούει στην αρνητική προϋπόθεση του άρθ. 105 Εισ. ΝΑΚ.[10]

2. Από την άλλη πλευρά, με το ν. 2071/1992 εξαγγέλλεται η προσαρμογή του καθεστώτος προστασίας της υγείας «στη σωστή συνταγματική επιταγή», όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στην Εισηγητική Έκθεση (σ. 2). Ήδη από το πρώτο άρθρο του νόμου, με την αντικατάσταση της φράσης «το Κράτος έχει την ευθύνη για την παροχή υπηρεσιών υγείας» από τη φράση «το Κράτος μεριμνά για τη λειτουργία φορέων προς εξασφάλιση της υγείας», διαγράφεται η διαφοροποίηση του συνολικού πνεύματος του νέου νόμου. Η διάταξη αυτή αποτελεί, όπως αναφέρθηκε και από τον εισηγητή της πλειοψηφίας, τη λυδία λίθο της φιλοσοφίας του συστήματος που εισάγει ο νόμος.[11] Η θεώρηση της υγείας ως κοινωνικού αγαθού, του οποίου η διαφύλαξη και αποκατάσταση ανήκουν στην αποκλειστική ευθύνη της οργανωμένης Κοινωνίας, αντικαθίσταται από την παράλληλη και χωρίς περιορισμούς κάλυψη των υπηρεσιών υγείας από φορείς που δεν τελούν σε σχέση άμεσης κρατικής εξάρτησης αλλά απλής κρατικής εποπτείας. Με άλλα λόγια, όπως θεμελιώνεται και από τις διατάξεις που παρέχουν τη δυνατότητα ίδρυσης νοσηλευτικών φορέων με τη μορφή ΝΠΙΔ και που προβλέπουν την κατάργηση της πλήρους και αποκλειστικής απασχόλησης των γιατρών του ΕΣΥ, η θέση του δημόσιου τομέα στην παροχή υπηρεσιών υγείας περιορίζεται προς όφελος του ιδιωτικού τομέα.

3. Υποστηρίχθηκε το επιχείρημα, ότι η αποκλειστική ανάληψη από το κράτος της προσφοράς υπηρεσιών υγείας οδηγεί στη ρύθμιση των παροχών προς τον πολίτη σύμφωνα με τις συχνά περιορισμένες δυνατότητες που το κράτος διαθέτει.[12] Πίσω από το επιχείρημα αυτό υποβόσκει μία άλλη σημαντική διαφορά των συστημάτων που θεσπίζουν οι δύο νόμοι, και αφορά την αρχή της ισοτιμίας των πολιτών απέναντι στις παροχές υπηρεσιών υγείας. Ουσιαστικά, με την προβολή της κρατικής ανεπάρκειας ως επιχειρήματος για την απελευθέρωση των ιδιωτικών επιχειρήσεων στο χώρο της υγείας, καλύπτεται η αναίρεση από το νέο νόμο της αρχής της ισοτιμίας που προτασσόταν στο νόμο που θέσπισε το ΕΣΥ. Συγκεκριμένα, στο άρθρ. 1 παρ. 2 του ν. 1397/1983 προβλεπόταν ότι: «Οι υπηρεσίες υγείας παρέχονται ισότιμα σε κάθε πολίτη, ανεξάρτητα από την οικονομική, κοινωνική και επαγγελματική του κατάσταση». Είναι αξιοσημείωτη η χρησιμοποίηση, στο κείμενο του νόμου, του όρου «ισότιμη» αντί του όρου «ίση», που αναγραφόταν στην Εισηγητική Έκθεση. Με τη χρησιμοποίηση του όρου «ισότιμη» προσδίδεται μία εντονότερη χροιά στην εξισωτική μορφή και στο περιεχόμενο της κρατικής παροχής υπηρεσιών υγείας σε σχέση με την έννοια της αναλογικής ισότητας που γίνεται δεκτή από την ελληνική έννομη τάξη[13]: σημαίνει την επιλογή του νομοθέτη οι υγειονομικές παροχές να καλύπτονται από υπηρεσίες προσφερόμενες με ενιαία κρατική διατίμηση.[14] Σε συνδυασμό με την απαγόρευση ίδρυσης ιδιωτικών φορέων παροχής υγειονομικών υπηρεσιών, η διάταξη αυτή εξέφραζε την πρόθεση να εξαιρεθεί η υγεία πλήρως από τους κανόνες της ελεύθερης αγοράς και οι υγειονομικές υπηρεσίες να παρέχονται στο κοινωνικό σύνολο χωρίς διακρίσεις. Αντίθετα, στο ν. 2071/1992 η σχετική διάταξη απαλείφεται. Ο νόμος δεν αναφέρεται καθόλου σε ίση ή ισότιμη παροχή υπηρεσιών υγείας στον πολίτη. Η αρχή της ισοτιμίας παραμερίζεται με το επιχείρημα του κινδύνου ποιοτικής υποβάθμισης της περίθαλψης, καθώς ήταν ασυμβίβαστη με την εκ νέου νομιμοποίηση της ιδιωτικής πρωτοβουλίας στον τομέα της υγείας.[15]

III. Φιλελεύθερο και σοσιαλδημοκρατικό μοντέλο: Η υγεία ως ατομικό ή κοινωνικό αγαθό

1. Καταδεικνύεται, λοιπόν, η διαφορετική ιδεολογική και πολιτική αφετηρία των συστημάτων που κατοχυρώνουν οι δύο νόμοι και εντοπίζονται εκείνα τα στοιχεία τους, που επιτρέπουν την αντιπαραβολή τους με δύο διαφορετικά μοντέλα προστασίας της υγείας, το φιλελεύθερο και το σοσιαλδημοκρατικό. Ως κεντρικά χαρακτηριστικά των δύο αυτών μοντέλων μπορούν να καταγραφούν, για το μεν φιλελεύθερο η δυσπιστία απέναντι στο κράτος και η πρόταξη της ελευθερίας έναντι της ισότητας, για το δε σοσιαλδημο-



κρατικό η προτεραιότητα που δίνεται στην κοινωνική διάσταση –νοούμενη ως αντίθετη προς το ατομικό στοιχείο– και η προνομιακή επίκληση στόχων όπως η ισότητα, η δικαιοσύνη και η αλληλεγγύη.[16] Η διάκριση αυτή αντιστοιχεί στην «πολυσημία» της έννοιας του κοινωνικού κράτους ή του κράτους ευημερίας: η έννοια αυτή χαρακτηρίζει διαφορετικά συστήματα κρατικής παρέμβασης στον κοινωνικό τομέα, διακρίνοντας μεταξύ του φιλελεύθερου κράτους ευημερίας, του κορπορατιστικού και του σοσιαλδημοκρατικού μοντέλου.[17]

Σε επίπεδο θεμελιωδών δικαιωμάτων κύριο γνώρισμα του φιλελευθερισμού είναι η αντίληψη, ότι τα μόνα δικαιώματα που μπορεί ν' ασκήσει ο πολίτης είναι τα ατομικά· αρνείται τη σκοπιμότητα των παροχικών, κοινωνικών δικαιωμάτων και περιορίζεται στα αμυντικά δικαιώματα.[18] Επιπλέον, η φιλελεύθερη αντίληψη μειώνει τη νομική σημασία και δεσμευτικότητα των συνταγματικά κατοχυρωμένων κοινωνικών δικαιωμάτων και τα αντιμετωπίζει ως απλές προγραμματικές διακηρύξεις. Αντίθετα, η σοσιαλδημοκρατική αντίληψη ευνοεί την προώθηση αναδιανεμητικών πολιτικών ενίσχυσης των οικονομικά ασθενέστερων στρωμάτων και τη διεύρυνση των μηχανισμών εφαρμογής των κοινωνικών δικαιωμάτων.[19]

2. Στο πλαίσιο των σύγχρονων συστημάτων υγείας δεν είναι δυνατή η αυστηρή διάκριση μεταξύ φιλελεύθερης και σοσιαλδημοκρατικής επιλογής, ως μοντέλων που προκρίνουν αποκλειστικά την επιλεκτική ή την καθολική κάλυψη, αντίστοιχα, στο χώρο της υγείας· στην πραγματικότητα εμφανίζονται σύνθετα συστήματα, που συνδυάζουν στοιχεία και των δύο τάσεων, εκφράζοντας παράλληλα τους συσχετισμούς και τις ιδιομορφίες των κοινωνικών σχηματισμών όπου αναπτύσσονται.[20] Τούτο ισχύει πολύ περισσότερο μετά την κρίση των κοινωνικών πολιτικών, απ' τις αρχές της δεκαετίας του '70.[21] Είναι, ωστόσο, συνήθως ευδιάκριτα τα χαρακτηριστικά εκείνα που κατατάσσουν τα συστήματα υγείας στο ένα ή στο άλλο μοντέλο.

Στον πυρήνα των δύο διαφορετικών αντιλήψεων βρίσκεται η θεώρηση της υγείας ως ατομικού ή κοινωνικού αγαθού: σύμφωνα με την πρώτη άποψη, η υγεία δεν διαφέρει από τα υπόλοιπα ιδιωτικά αγαθά και το βάρος της κάλυψης των υπηρεσιών της πρέπει να εναπόκειται στους μηχανισμούς της ελεύθερης αγοράς, ώστε να επιτυγχάνεται η αποτελεσματικότερη και οικονομικότερη κατανομή των πόρων υγείας κατά κοινωνική ομάδα και γεωγραφική περιοχή.[22] Το Κράτος παρεμβαίνει επιλεκτικά και διορθωτικά στις περιπτώσεις που η ατομική πρωτοβουλία αποδεικνύεται ανεπαρκής ή ανέφικτη. Αντίθετα, το σοσιαλδημοκρατικό μοντέλο διαφοροποιεί το αγαθό «υγεία» από τα ιδιωτικά αγαθά, ξεκινώντας από τη διαπίστωση, ότι οι μηχανισμοί της αγοράς δεν μπορούν να προσφέρουν αποτελεσματική και κοινωνικά δίκαιη κατανομή των υπηρεσιών υγείας.[23] Σύμφωνα με την άποψη αυτή, γίνονται δεκτές μέθοδοι καθολικής κάλυψης και άμεσου κρατικού ελέγχου των υπηρεσιών υγείας, χρηματοδότηση των προγραμμάτων υγείας από το Κράτος και σχεδιασμός της πολιτικής υγείας.

3. Η διαφορά ανάμεσα στη φιλελεύθερη αντίληψη, που επικεντρώνει το περιεχόμενο της έννοιας της υγείας στην ατομική ακεραιότητα και ευεξία, και στη σοσιαλδημοκρατική, που προτάσσει τη γενικότερη κοινωνική ευημερία,[24] αντιστοιχεί σε ανάλογες επιλογές σχετικά με το βαθμό ευθύνης και συμμετοχής του κράτους στην προστασία της υγείας. Η εξειδίκευση της συνταγματικής επιταγής για κρατική μέριμνα στον τομέα της υγείας είναι συναρτημένη με την αποδοχή της θεμελιακής θεώρησης της υγείας ως κοινωνικού ή ατομικού αγαθού. Οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις απηχούν, κατά προέκταση, συγκεκριμένα σημεία έντασης μεταξύ Κράτους Δικαίου και Κοινωνικού Κράτους, και εκτίμησης των προϋποθέσεων και των ορίων

κρατικής παρέμβασης κατά την άσκηση κοινωνικής πολιτικής.

Σύμφωνα με τα προηγούμενα, αναδεικνύονται οι θεμελιακές διαφορές των συστημάτων που θέσπισαν τα δύο νομοθετικά πλαίσια και γίνεται δυνατή η υπαγωγή του ν. 1397/1983, που θεμελίωσε το ΕΣΥ, στο σοσιαλδημοκρατικό πρότυπο για την υγεία, ενώ με το νέο ν. 2071/1992 γίνεται μία σαφής στροφή προς το φιλελεύθερο μοντέλο. Υποστηρίχθηκε μάλιστα, με αφορμή τη διατύπωση του άρθρ. 1 παρ. 1, στην οποία αποτυπώνεται ο συνολικός προσανατολισμός του ν. 2071/1992, ότι με τη νομοθετική αυτή μεταβολή συντελείται η εκχώρηση μιας κρατικής υποχρέωσης στον ιδιωτικό τομέα, που οδηγεί στην κατάργηση ενός συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος.[25] Ακολούθως θα αναλυθούν τα συνταγματικά ζητήματα που ανακύπτουν από τη μεταβολή του κανονιστικού πλαισίου.

Β. Συνταγματική αξιολόγηση της νομοθετικής μεταβολής

Ι. Τα συνταγματικά προβλήματα

1. Από την εξέταση των επιμέρους διατάξεων του ν. 2071/1992 μπορούν να εντοπισθούν δύο δέσμες ρυθμίσεων, από τις οποίες ανακύπτουν ζητήματα αντισυνταγματικότητας: Πρώτον, εκείνες οι διατάξεις που παρέχουν μία σειρά νομοθετικών εξουσιοδοτήσεων προς τη διοίκηση για την έκδοση κανονιστικών πράξεων κατά παράβαση του άρθρ. 43 παρ. 2 του Συντάγματος. Τέτοιες ρυθμίσεις περιλαμβάνονται στα άρθρ. 14, 18, 25 κ.λπ. του νόμου. Η αντισυνταγματικότητα στο σημείο αυτό έγκειται, συγκεκριμένα, στο ότι ανατίθεται σε άλλα, εκτός του Προέδρου της Δημοκρατίας, κρατικά όργανα η αρμοδιότητα έκδοσης κανονιστικών πράξεων, χωρίς να θεσπίζονται οι κανόνες δράσης του εξουσιοδοτούμενου οργάνου να ρυθμίσει ειδικότερα, τοπικού ενδιαφέροντος ή λεπτομερειακού χαρακτήρα θέματα, αντίθετα προς τη θέση της θεωρίας και της πρόσφατης νομολογίας του ΣτΕ.[26]

Δεύτερον, εκείνες οι διατάξεις του νόμου που αφορούν το σύστημα εκλογής και εξέλιξης των γιατρών (άρθρ. 70-72), με τις οποίες δημιουργούνται προβλήματα ως προς την αρχή της ισότητας. Συγκεκριμένα, εισάγεται μια σειρά ρυθμίσεων οι οποίες ευνοούν τους γιατρούς, τους ήδη διορισμένους κατά την έναρξη ισχύος του νόμου, δίνοντάς τους προβάδισμα έναντι των άλλων γιατρών κατά την κρίση για διορισμό σε ανώτερη οργανική θέση. Οι ρυθμίσεις αυτές μπορούν να προσβληθούν ως θεσπίζουσες αδικαιολόγητη προνομιακή μεταχείριση των πρώτων κατά παράβαση των άρθρ. 4 παρ. 1 και 4 παρ. 4 του Συντάγματος.[27]

2. Όσον αφορά την εξέταση των ρυθμίσεων του ν. 2071/1992, που κατοχυρώνει ένα συγκεκριμένο σύστημα προστασίας της υγείας, σε σχέση με το άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος, τα κεντρικά συνταγματικά προβλήματα που τίθενται είναι:

Πρώτον: απορρέει από το νομικό περιεχόμενο της συνταγματικής αυτής διάταξης η βούληση του συνταχτικού νομοθέτη να προκρίνει το ένα ή το άλλο σύστημα προστασίας της υγείας; Δεύτερον: προσκρούει η μεταστροφή του νομοθετικού πλαισίου σε κάποιο κοινωνικό κεκτημένο; Για να απαντηθούν τα ερωτήματα αυτά, είναι προηγουμένως απαραίτητη η αποσαφήνιση του βαθμού της νομικής δεσμευτικότητας του άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος, αν ληφθεί υπ' όψιν, ότι το κεντρικό ερμηνευτικό πρόβλημα των κοινωνικών δικαιωμάτων είναι η έκταση της νομικής τους δεσμευτικότητας.[28] Αν γίνει δεκτό, ότι το άρθρ. 21 παρ. 3 Συντ. δεν διαθέτει νομική δεσμευτικότητα έναντι του νομοθέτη και της διοίκησης, αλλά αποτελεί απλή κατευθυντήρια αρχή, η νομοθετική εξειδίκευση του συστήματος προστασίας της υγείας μπορεί να ακολουθήσει οποιαδήποτε συνταγματικά αδέσμευτη και απεριόριστη πολιτική επιλογή της εκάστοτε κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας. Αντίθετα, εφ' όσον γίνει δεκτό, ότι η συνταγματική επιταγή έχει συγκεκριμένο νομικά δεσμευτικό περιεχόμενο, καθίσταται απαραίτητη η ερμηνεία της, ώστε να οριοθετηθεί το συνταγματικό πλαίσιο στο οποίο περιχαρακώνεται ο κοινός νομοθέτης.

ΙΙ. Το νομικό περιεχόμενο του άρθρ. 21 παρ. 3 Συντ.

1. Έχει υποστηριχθεί, ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν θεμελιώνουν πραγματικό δικαίωμα των πολιτών απέναντι στο Κράτος, αλλά έχουν το χαρακτήρα κατευθυντήριας αρχής, με την οποία το Κράτος διακηρύσσει ορισμένους πολιτικοκοινωνικούς στόχους, χωρίς απ' αυτούς να απορρέει οποιαδήποτε νομική δέσμευση.[29] Η υλοποίηση και η εφαρμογή των αρχών αυτών επαφίεται στη βούληση των εκάστοτε φορέων της πολιτικής εξουσίας. Βασικά επιχειρήματα της άποψης αυτής είναι: Πρώτον, η θεσμική και υλικοτεχνική αδυναμία του Κράτους να προβεί σε εκπλήρωση των προβλεπόμενων παροχών. Δεύτερον, η γενικότητα και η αφηρημένη διατύπωση των κοινωνικών δικαιωμάτων. Τα κοινωνικά δικαιώματα δεν αποτελούν, συνεπώς, σύμφωνα με την άποψη αυτή, διατάξεις νομικά αυτάρκεις, στο μέτρο που δεν ενεργοποιούνται, παρά μόνον αφού συγκεκριμενοποιηθούν από

τον κοινό νομοθέτη.[30]

2. Η αντιμετώπιση όμως αυτή του νομικού χαρακτήρα των κοινωνικών δικαιωμάτων έχει την τάση να ακολουθεί ερμηνευτικές προσεγγίσεις αποκομμένες από τη διαλεκτική θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων με το θεσμικό τους ρόλο στη λειτουργία του πολιτεύματος. Νομίζω, ότι η άποψη, πως τα κοινωνικά δικαιώματα δεν αποτελούν διατάξεις νομικά αυτάρκεις, αντιβαίνει προς τη θεώρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως αναπόσπαστου τμήματος της λειτουργίας του πολιτεύματος.[31]

Το πολίτευμα δεν περιορίζεται στην οργάνωση της πολιτικής εξουσίας και τη συνταγματική ρύθμιση της διαπλοκής των κρατικών οργάνων, αλλά προδιαγράφει συγχρόνως τα πλαίσια της σχέσης πολιτικής εξουσίας και εξουσιαζομένων. Από την αποδοχή της ενότητας πολιτεύματος και θεμελιωδών δικαιωμάτων συνάγεται η συνθετική προστατευτική λειτουργία τους και ο παραπληρωματικός τους χαρακτήρας, από τα οποία και εξαρτάται η εφαρμογή της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας. Η άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων και η λαϊκή συμμετοχή στις δημοκρατικές διαδικασίες προϋποθέτουν όχι μόνο την αποχή του Κράτους από ορισμένες ενέργειες και τη διασφάλιση συγκεκριμένων ατομικών ελευθεριών (π.χ. ελευθερία έκφρασης και διάδοσης των ιδεών και ελευθερία του τύπου), αλλά και την κρατική παροχή για την ικανοποίηση βασικών βιοτικών αναγκών των πολιτών. Η διασφάλιση, συνεπώς, ορισμένων ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων αποτελεί προαπαιτούμενο για την αυθεντική εκδήλωση της πολιτικής συμμετοχής και τη λειτουργία των δημοκρατικών θεσμών.

Το διογκούμενο φαινόμενο του κοινωνικού αποκλεισμού, της κοινωνίας των δύο τρίτων, οδηγεί στην παραμόρφωση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Η ανεργία, η έλλειψη στοιχειωδών βιοτικών αγαθών, όπως η κατοικία, η υγειονομική φροντίδα κ.λπ., η φτώχεια και η απουσία ενός ελάχιστου ορίου εγγυημένου εισοδήματος αφαιρούν από ολόκληρα κοινωνικά στρώματα την ουσιαστική δυνατότητα συμμετοχής στην πολιτική ζωή και υπονομεύουν τους δημοκρατικούς θεσμούς.

Η υποστήριξη της παραπληρωματικότητας και της αναγκαίας, συνεπώς, σύνθετης προστασίας των θεμελιωδών –ατομικών, πολιτικών και κοινωνικών– δικαιωμάτων από μία ευρεία μερίδα της επιστημονικής κοινότητας[32] εμπεριέχει, ωστόσο, μία εσωτερική αντίφαση με την έννοια, ότι ταυτόχρονα απορρίπτεται η δεσμευτικότητα των κοινωνικών δικαιωμάτων και τους αφαιρείται το νομικό περιεχόμενο υπό την αίρεση της νομοθετικής παρέμβασης. Η συνθετική αυτή προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν μπορεί να είναι πλήρης, όταν η πραγμάτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων επαφίεται στην απόλυτη ευχέρεια του κοινού νομοθέτη. Από τη στιγμή που γίνεται δεκτό, ότι η άσκηση των ατομικών ή των πολιτικών δικαιωμάτων προϋποθέτει την κάλυψη βασικών βιοτικών αγαθών, είναι ανακόλουθο να μη γίνεται δεκτό ότι η συνταγματική κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων έχει χαρακτήρα νομικά δεσμευτικό. Άλλωστε η αντίθετη άποψη υποβαθμίζει τη νομική σημασία του συνταγματικού κειμένου, που με μία σειρά διατάξεων κατοχυρώνει βασικά κοινωνικά δικαιώματα (βλ. άρθ. 16 και 21 έως 24 Συντ.).

Η άποψη, ότι τα κοινωνικά δικαιώματα έχουν δεσμευτικό, ιδίως για τη διοίκηση, περιεχόμενο ενισχύεται και από την αυξημένη νομιμοποιητική λειτουργία τους ενόψει των σύγχρονων δομικών μετασχηματισμών του κρατικού φαινομένου.[33]

3. Με το άρθ. 21 παρ. 3 κατοχυρώνεται συνταγματικά η υποχρέωση του Κράτους να λαμβάνει μέτρα προστασίας της υγείας, ανάγοντας τη μέριμνα για τη σωματική και ψυχική ευεξία των πολιτών σε κοινωνικό δικαίωμα.[34] Σύμφωνα με την κρατούσα άποψη, δεν μπορεί να γίνει δεκτή ούτε η αγωγιμότητα της αξίωσης για προστασία της υγείας, αλλά ούτε και η ύπαρξη γνήσιου δικαιώματος.[35] Κατ' αυτόν τον τρόπο αμφισβητείται το δεσμευτικό κανονιστικό περιεχόμενο της σχετικής συνταγματικής διάταξης και, κατά συνέπεια, η δυνατότητα να απορρεύσει απ' αυτήν κάποιο άμεσο έννομο αποτέλεσμα αναφερόμενο στη λήψη μέτρων πρόληψης και θεραπείας για την προστασία της υγείας.[36]

Με βάση, ωστόσο, όσα υποστηρίχθηκαν πιο πάνω υπό το πρίσμα της ενότητας πολιτεύματος και θεμελιωδών δικαιωμάτων και της συνθετικής προστασίας των τελευταίων, η μέριμνα του Κράτους για τη λήψη μέτρων προστασίας της υγείας, σύμφωνα με το άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος, δίνει τη δυνατότητα στον πολίτη να ζητήσει από το Κράτος την εξασφάλιση υπηρεσιών που να προάγουν, να διατηρούν ή να αποκαθιστούν την υγεία. Η συνταγματική κατοχύρωση του δικαιώματος προστασίας της υγείας αποσκοπεί σε συγκεκριμένα έννομα αποτελέσματα. Το Σύνταγμα δεν αποτελεί συνονθύλευμα γενικόλογων διακηρύξεων με νομικά ασήμαντο περιεχόμενο. Η πολιτεία δεν μπορεί, βέβαια, να δεσμευθεί υπέρμετρα και να υποχρεωθεί να εξασφαλίσει πλήρως την υγεία των πολιτών· κάτι τέτοιο, ακόμη κι αν δεν χαρακτηριζόταν ανέφικτο με βάση τις θεσμικές και υλικές δυνατότητες της κρατικής παρέμβασης, θα μπορούσε να οδηγήσει σε υπερβολική εξάρτηση του πολίτη από το μηχανισμό των κοινωνικών παροχών.[37] Η παρεχόμενη πάντως προστασία συνίσταται στην εξασφάλιση ενός πυρήνα minimum νοσηλευτικών υπηρεσιών, ο οποίος κατοχυρώνεται συνταγματικά και δεσμεύει τόσο τη

διοίκηση όσο και τον κοινό νομοθέτη.

4. Η εδώ υποστηριζόμενη άποψη, ότι από τη συνταγματική κατοχύρωση της κρατικής μέριμνας για την υγεία απορρέει ένας σκληρός πυρήνας minimum παροχών νοσηλευτικών υπηρεσιών, νομικά δεσμευτικός και ανεξάρτητος από τη νομοθετική εξειδίκευση του δικαιώματος, μπορεί να αντιπαραβληθεί με την αντίστοιχη και αναμφισβήτητη κρατική υποχρέωση εξασφάλισης του πυρήνα των ατομικών δικαιωμάτων, που περιορίζει τη νομοθετική παρέμβαση στα πλαίσια του συνταγματικά θεμελιωμένου σκοπού τον οποίο καλείται να υπηρετήσει.[38] Αυτός ο πυρήνας, «το ελάχιστο αναγκαίο περιεχόμενο» του δικαιώματος, υπάρχει και εφαρμόζεται ανεξάρτητα από τη νομοθετική επιφύλαξη ή την εξειδίκευση από τον κοινό νομοθέτη, η οποία μάλιστα δεν μπορεί να θίξει το απόλυτα προστατευόμενο περιεχόμενό του. Την άποψη για την εφαρμογή της θεωρίας του πυρήνα και στα κοινωνικά δικαιώματα ενισχύει, από την άλλη πλευρά, η ίδια ακριβώς η ύπαρξη νομοθετικών επιφυλάξεων στα περισσότερα ατομικά δικαιώματα,[39] πολύ περισσότερο δε εφόσον ληφθεί υπ' όψιν η λειτουργική εξέλιξη των ατομικών δικαιωμάτων, δηλαδή η «αντικειμενικοποίησή» τους, η κοινωνική τους δέσμευση και ο περιορισμός τους από ευρύτερες κοινωνικοπολιτικές σκοπιμότητες.[40] Η θεωρία του πυρήνα των ατομικών δικαιωμάτων, που γίνεται δεκτή τόσο από το ΣτΕ όσο και από τον Άρειο Πάγο,[41] μπορεί λοιπόν να χρησιμοποιηθεί εξίσου και στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων, γεγονός που καθιστά αναγκαία την αναγνώριση νομικής δεσμευτικότητας και σ' αυτά τα δικαιώματα, τουλάχιστον ως προς τον πυρήνα τους.

Έχει εξάλλου υποστηριχθεί το επιχείρημα, ότι για την υλοποίηση των κοινωνικών δικαιωμάτων απαιτείται προηγουμένως η συγκεκριμενοποίησή τους από τον κοινό νομοθέτη, λόγω της αφηρημένης διατύπωσης των σχετικών συνταγματικών διατάξεων.[42] Η άποψη αυτή παραβλέπει την ελαστικότητα και τη γενικότητα που χαρακτηρίζουν το σύνολο των συνταγματικών διατάξεων και που αποτελούν προϋπόθεση της λειτουργίας του Συντάγματος, ως πεδίου παραγωγής κοινωνικής συναίνεσης και εναρμόνισης των αντικρουόμενων κοινωνικών συμφερόντων.[43] Αυτή η ελαστικότητα των συνταγματικών κανόνων, που δεν αναιρεί αλλά επιβάλλει την ύπαρξη ενός σταθερού και αμετάβλητου πυρήνα, δίνει τη δυνατότητα στον κοινό νομοθέτη να προσαρμόζει τις δικαιικές ρυθμίσεις στη μεταβαλλόμενη κοινωνική πραγματικότητα, εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα τη διάρκεια του κανονιστικού περιεχομένου του Συντάγματος.[44] Αυτή η αφηρημένη διατύπωση και η ελαστικότητα που χαρακτηρίζουν τις συνταγματικές διατάξεις, οι οποίες κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα, αποτελούν εξίσου χαρακτηριστικά και των ατομικών δικαιωμάτων, χωρίς να έχουν οδηγήσει στην εξ αυτού του λόγου έκφραση αμφισβητήσεων σχετικά με την άμεση και απευθείας από το Σύνταγμα εφαρμογή τους.

5. Ήδη με τις αποφάσεις του υπ' αριθ. 400/1986 και 549/1987 το ΣτΕ δέχθηκε, ότι από το άρθ. 21 παρ. 3 ιδρύεται ευθεία από το Σύνταγμα υποχρέωση του Κράτους για τη λήψη θετικών μέτρων προστασίας της υγείας των πολιτών, στους οποίους παρέχεται αντίστοιχο δικαίωμα να απαιτήσουν από την πολιτεία την πραγμάτωση αυτής της υποχρέωσης. Με τις αποφάσεις αυτές το ανώτατο διοικητικό δικαστήριο αναγνωρίζει δηλαδή την ύπαρξη γνήσιου υποκειμενικού δικαιώματος προστασίας της υγείας και την άμεση δέσμευση της διοίκησης να λαμβάνει τα απαραίτητα μέτρα. Η νομολογία του ΣτΕ άρχισε να δέχεται τη δεσμευτικότητα των συνταγματικών διατάξεων με κοινωνικό περιεχόμενο από τα τέλη της δεκαετίας του '70, ενώ σταθεροποιήθηκε προς αυτήν την κατεύθυνση μετά το 1980, με μία σειρά αποφάσεων που αφορούσαν κατά κύριο λόγο την προστασία του φυσικού και του πολιτιστικού περιβάλλοντος (ΣτΕ 1876/1980, 1096/1984, 10/1988 Ολομ.). Με τις αποφάσεις αυτές το ΣτΕ ακολούθησε μία ερμηνευτική επιλογή, απ' την οποία αναδεικνύεται το Κοινωνικό Κράτος ως θεμελιώδης συνταγματική αρχή και προβάλλεται το κανονιστικό περιεχόμενο των διατάξεων που κατοχυρώνουν κοινωνικά δικαιώματα.[45]

6. Συνάγεται λοιπόν βάσει των προαναφερθέντων, ότι από το άρθ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος δεν απορρέει μία κατευθυντήρια αρχή, αλλά ένα κοινωνικό δικαίωμα προστασίας της υγείας με νομικά δεσμευτικό περιεχόμενο. Έχει βέβαια υποστηριχθεί, ότι το Κράτος δεν μπορεί πάντοτε να ανταποκριθεί στο οικονομικό βάρος των παροχών που διασφαλίζουν τα κοινωνικά δικαιώματα, ή ότι η διεκδικούμενη παροχή πολλές φορές δεν ανήκει στη ρυθμιστική του σφαίρα.[46] Οι απόψεις αυτές αγνοούν αφ' ενός την έκταση που έχει προσλάβει το κρατικό φαινόμενο κατά τις τελευταίες δεκαετίες, αλλά αφ' ετέρου και τη θεσμική κατοχύρωση του κρατικού παρεμβατισμού με μία σειρά συνταγματικών διατάξεων, που ρυθμίζουν δικαιικά τον ενδεικτικό σχεδιασμό της οικονομίας από το Κράτος και την παρέμβασή του για την «εδραίωση της κοινωνικής ειρήνης» (άρθ. 106 Συντ). Αυτή η θεώρηση ενισχύεται και από την αποδοχή της έμμεσης τριτενέργειας των θεμελιωδών δικαιωμάτων, της χρησιμοποίησής τους δηλαδή ως κριτηρίων ερμηνείας των κανόνων του ιδιωτικού δικαίου.[47] Άλλωστε η συνταγματική κατοχύρωση περιορίζεται στην προστασία ενός πυρήνα minimum εξασφάλισης του δικαιώματος. Η προστασία αυτού και μόνον του πυρήνα απορρέει απευθείας από το Σύνταγμα[48] και για τα κοινωνικά δι-

καιώματα. Ξεκινώντας από αυτόν τον πυρήνα ο κοινός νομοθέτης μπορεί να διευρύνει ή να εξειδικεύσει το κατοχυρωμένο δικαίωμα σύμφωνα με την εκάστοτε εκτίμηση της κοινωνικοπολιτικής εξέλιξης στην οποία θα προβεί. Αντιστοίχως, ο νομοθέτης κατά τη συγκεκριμενοποίηση του άρθρ. 21 παρ. 3 δεν μπορεί να περιορίσει το πεδίο προστασίας που θεμελιώνεται συνταγματικά: η νομοθετική εξειδίκευση δεσμεύεται να μη θίξει το συνταγματικά κατοχυρωμένο πυρήνα του δικαιώματος, αλλά να προσαρμόσει την εφαρμογή του στην εκάστοτε κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, σύμφωνα με τα κριτήρια του αναγκαίου, του σκόπιμου και του εφικτού μέτρου. Πρέπει, λοιπόν, να εξεταστεί ακολούθως, ποιος είναι αυτός ο συνταγματικά κατοχυρωμένος πυρήνας του δικαιώματος προστασίας της υγείας και κατά πόσο ο ν. 2071/1992 εναρμονίζεται με το περιεχόμενο του άρθ. 21 παρ. 3 Συντ. ή το περιορίζει υπέρμετρα.

III. Εναρμονίζεται ο ν. 2071/1992 με το συνταγματικά κατοχυρωμένο «σύστημα» προστασίας της υγείας;

1. Εφόσον γίνεται δεκτό, ότι η συνταγματική διάταξη του άρθ. 21 παρ. 3 έχει νομικά δεσμευτικό περιεχόμενο έναντι του νομοθέτη και της διοίκησης, κατοχυρώνοντας έναν πυρήνα ελάχιστης προστασίας και, συνεπώς, δεν ανήκει στη διακριτική επιλογή του πρώτου να εξειδικεύσει κατά οποιονδήποτε τρόπο την επιταγή αυτή, τίθεται άμεσα το ερώτημα αν το άρθ. 21 παρ. 3 Συντ. επιτάσσει ένα συγεκριμένο σύστημα προστασίας του δικαιώματος στην υγεία. Η αποσαφήνιση του νομικού περιεχομένου του άρθ. 21 παρ. 3 Συντ. και των περιθωρίων που παρέχονται στον κοινό νομοθέτη κατά τη συγκεκριμενοποίησή του δίνει ταυτόχρονα την απάντηση, σχετικά με το ποιο σύστημα προστασίας της υγείας κατοχυρώνεται συνταγματικά. Από τη μία πλευρά υποστηρίχθηκε, ότι η υγεία είναι κοινωνικό αγαθό, του οποίου η προστασία είναι αποκλειστική ευθύνη του Κράτους και επιβάλλει την παροχή ίσης και υψηλού επιπέδου περίθαλψης για κάθε πολίτη.[49] Την αντίληψη αυτή εκφράζει ο ν. 1397/1983 που καθιέρωσε το ΕΣΥ. Από την άλλη πλευρά, η ερμηνεία της συνταγματικής επιταγής στην οποία προβαίνει ο ν. 2071/1992 γίνεται με άξονα την αντίληψη, ότι η υγεία είναι αγαθό συνδεδεμένο κυρίως με την ελευθερία, την προσωπικότητα και τη δυνατότητα ενεργού συμμετοχής του ατόμου στην κοινωνική και οικονομική ζωή, του οποίου η προστασία προϋποθέτει απεμπλοκή των φορέων περίθαλψης από την υπαγωγή στο καθεστώς της δημόσιας υπηρεσίας και ανάπτυξη της ιδιωτικής πρωτοβουλίας.[50]

2. Η γραμματική προσέγγιση του άρθ. 21 παρ. 3 Συντ. δεν αποτελεί ασφαλές κριτήριο προσδιορισμού του νομικού του περιεχομένου: το Κράτος μεριμνά για την υγεία των πολιτών. Είναι, συνεπώς, αναγκαία η συστηματική ερμηνεία της διατάξεως και ειδικότερα σε συνδυασμό αφ' ενός μεν με τις διατάξεις των άρθρων 2 παρ. 1 Συντ., που προστατεύει την αξία του ανθρώπου, και 5 παρ. 1 Συντ., που κατοχυρώνει το δικαίωμα για ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, αφ' ετέρου δε με την αρχή του Κοινωνικού Κράτους και τη συνταγματική οριοθέτηση του οικονομικού καθεστώτος και της έκτασης του κρατικού παρεμβατισμού.

Πράγματι η προστασία της υγείας συναρτάται, κατ' αρχάς, με τη γενική αρχή της αξίας του ανθρώπου. Η υλοποίηση του δικαιώματος στην υγεία δεν μπορεί να γίνεται με μεθόδους που υποβιβάζουν τον άνθρωπο σε αντικείμενο ή σε μέσο για την επίτευξη συγκεκριμένων, κοινωνικών ή άλλων, σκοπών.[51] Από την άλλη πλευρά, η νομική διάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας[52] διευκολύνει την τυποποίηση των ελάχιστων ορίων παροχών υγείας, καθώς θεμελιώνει τη μετάβαση σε μια «ανθρωπιστική» έννομη τάξη απαλλαγμένη από τις στενά ατομικίστικες αντιλήψεις του αστικού φιλελευθερισμού και προσανατολισμένη στη σύλληψη του ανθρώπου και ως κοινωνικοπολιτικής οντότητας.[53] Εξάλλου, δεν είναι δυνατή η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, ως γενικό ατομικό δικαίωμα, χωρίς να αναγνωρίζεται ένα minimum προστασίας της υγείας. Η αδέσμευτη φυσική υπόσταση και η έλλειψη περιορισμών όσον αφορά την ψυχοσωματική ύπαρξη και δράση του ανθρώπου,[54] ως κεντρικό περιεχόμενο του άρθ. 5 του Συντάγματος, προϋποθέτει την εξασφάλιση της σωματικής και ψυχικής του ευεξίας. Η γενική οριοθέτηση της άσκησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων με το άρθ. 5 παρ. 1 Συντ., δείχνει επίσης την αλληλεξάρτηση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και την παραπληρωματικότητα των ατομικών, κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων.[55] Δεν μπορεί, ωστόσο, η προστασία της υγείας από το κράτος να επεκταθεί έως το βαθμό της εξάρτησης του α-



τόμου από τις κοινωνικές παροχές, γιατί τούτο θα μπορούσε να σημαίνει απώλεια της ελευθερίας του, όπως την προσδιορίζει το αρθ. 5 παρ. 1.[56]

Κριτήριο για τον προσδιορισμό των ορίων και της έκτασης του δικαιώματος προστασίας της υγείας αποτελεί επίσης η συνταγματικά κατοχυρωμένη και νομολογιακά αναγνωρισμένη αρχή του κοινωνικού κράτους. Η αρχή του κοινωνικού κράτους περιέχει την αξίωση ανακατατάξεων στην οικονομική τάξη πραγμάτων, αλλά και ενσωμάτωσης των αντιτιθεμένων κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων σε αυτήν την τάξη, προάγοντας την ουσιαστικά δίκαιη μεταχείριση των πολιτών από το κράτος.[57]

Η εναρμόνιση της ερμηνείας του δικαιώματος προστασίας της υγείας με την αρχή του κοινωνικού κράτους συνεπάγεται την εξασφάλιση σε κάθε πολίτη ενός ελάχιστου ορίου υγειονομικών παροχών.

Τέλος, τα ακραία όρια στα οποία μπορεί να κινηθεί ο κοινός νομοθέτης κατά την εξειδίκευση της συνταγματικής επιταγής προστασίας της υγείας καθορίζονται και από την κατοχύρωση του συστήματος της ενδεικτικά διευθυνόμενης ελεύθερης οικονομίας, δηλαδή της αναγνώρισης τόσο μιας ευρείας σφαίρας οικονομικής δράσεως στους ιδιώτες όσο και της δυνατότητας του κράτους να παρεμβαίνει στην οικονομία (άρθ. 5 παρ. 1 και 3, 7, 18, 79 παρ. 8, 106 Συντ.). Η κρατική παρέμβαση δεν μπορεί να φτάσει έως την αναίρεση της ατομικής ελευθερίας, αλλά διασφαλίζει την «αντικειμενικοποίησή» της και την κοινωνική της δέσμευση.[58] Αυτό σημαίνει ότι η κρατική παρέμβαση στον τομέα της υγείας δεν θα μπορούσε να καταλήξει σε μονοπώληση της νοσοκομειακής περίθαλψης και σε επέκταση του δημόσιου τομέα σε βαθμό που να καταστρατηγείται η επαγγελματική και η οικονομική ελευθερία παροχής ιδιωτικών υπηρεσιών υγείας.

3. Σύμφωνα λοιπόν με τα προηγούμενα μπορεί να υποστηριχθεί ότι το Σύνταγμα είναι κατ' αρχήν «ανοιχτό» σε ό,τι αφορά την επιλογή από το νομοθέτη του συστήματος υγείας που αυτός θεωρεί κατάλληλο, εκτιμώντας τις συζητημένες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες και αντιλήψεις. Το Σύνταγμα δεν δεσμεύει τον κοινό νομοθέτη κατά τη διαμόρφωση του πολιτικού του προγράμματος στον τομέα της υγείας παρά μόνον προς την τήρηση ορισμένων ακραίων ορίων. Τα όρια αυτά εντοπίζονται αφ' ενός στην κάλυψη ενός ελαχίστου ορίου παροχών βασικών υπηρεσιών υγείας από το κράτος και την ύπαρξη κρατικής εποπτείας πάνω στους ιδιωτικούς φορείς υγειονομικών αγαθών. Κατ' αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται σε κάθε πολίτη η δυνατότητα υγειονομικής φροντίδας και περίθαλψης, με όρους ανεκτούς και σύμφωνους προς την ανθρώπινη αξία, ώστε να καθίσταται δυνατή η συμμετοχή του στην πολιτικοοικονομική ζωή. Αφ' ετέρου, η κρατική μέριμνα δεν θα ήταν συνταγματικό να συνίσταται σε κρατική μονοπώληση των παροχών υγειονομικών αγαθών ή σε πλήρη αποκλεισμό και κατάργηση οποιασδήποτε μορφής ιδιωτικών νοσηλευτικών υπηρεσιών.

Ο τρόπος εξάλλου με τον οποίο το Σύνταγμα χρησιμοποιεί στο άρθρ. 21 παρ. 3 την έννοια της «υγείας» δεν εκφράζει κανέναν άμεσο ή έμμεσο προσδιορισμό του ακριβούς νοήματος της προστατευόμενης αξίας, ώστε ο κοινός νομοθέτης να μπορεί αδέσμευτος να επιλέξει τα μέσα προστασίας που υλοποιούν την κρατική μέριμνα.[59] Μπορεί, ωστόσο, να υποστηριχθεί, ότι, ενώ ο ν. 1397/1983 φαίνεται να προβάλλει την υγεία κυρίως ως κοινωνικό αγαθό, ο δε ν. 2071/1992 ως ατομικό, από τη συστηματική ερμηνεία του άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος προκύπτει, ότι η υγεία αποτελεί τόσο ατομικό όσο και κοινωνικό αγαθό. Συνεπώς δεν θα ήταν, κατά προέκταση, δυνατή η επίκληση της συνταγματικής επιταγής για τη διεύρυνση ή τη μείωση της θέσης του δημοσίου τομέα στο σύστημα προστασίας της υγείας. Μία τέτοια ερμηνεία θα υπερέβαινε τόσο τις προθέσεις του συντακτικού νομοθέτη όσο και τη συνδυασμένη ερμηνεία των σχετικών συνταγματικών διατάξεων.[60]

4. Κανένα, λοιπόν, από τα συστήματα τα οποία καθιέρωσαν οι δύο νομοθετικές ρυθμίσεις δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί, ότι αντίκειται ή «συμφωνεί περισσότερο» προς το γράμμα και το πνεύμα της συνταγματικής επιταγής για κρατική μέριμνα της υγείας. Το δεσμευτικό περιεχόμενο του άρθ. 21 παρ. 3 Συντ. δεν παραβιάζεται από κάποιο από τα κανονιστικά αυτά πλαίσια, στο μέτρο που παρέχεται ένα minimum παροχών υπηρεσιών υγείας και εφ' όσον η ρύθμιση απέχει από τις ακραίες εκδοχές τόσο της κρατικής μονοπώλησης όσο και της πλήρους απουσίας της κρατικής εποπτείας και συμμετοχής στην κάλυψη των αναγκών για παροχή υγειονομικών αγαθών.

Ανακύπτει, ωστόσο, το ζήτημα των επιπτώσεων που θα είχε σχετικά με τη συνταγματικότητα του ν. 2071/1992 η αποδοχή τού ότι μειώνει τις προσφερόμενες παροχές υγείας στον πολίτη. Διότι ναι μεν, η εκάστοτε νομοθετική ρύθμιση μεταβάλλεται κάτω από την επίδραση των πολιτικών συσχετισμών και των κοινωνικών αντιλήψεων, τίθεται όμως εν προκειμένω το ερώτημα, μήπως ο νέος νόμος προσκρούει σε κάποιο κοινωνικό κεκτημένο που καθιέρωσε ο προηγούμενος νόμος για το ΕΣΥ.

IV. Αντιβαίνει ο ν. 2071/1992 στο «υγειονομικό κεκτημένο»;

1. Η αποδοχή ενός συνταγματικά κατοχυρωμένου πυρήνα υγειονομικών παροχών προς τον πολίτη δεν ε-

πιλύει αυτομάτως και το πρόβλημα του κοινωνικού κεκτημένου, του ερωτήματος δηλαδή εάν και σε ποιο βαθμό ο κοινός νομοθέτης μπορεί να ελαττώσει ή να καταργήσει το ήδη νομοθετικά εξειδικευμένο περιεχόμενο ενός κοινωνικού δικαιώματος. Κι αυτό, γιατί δεν αποκλείεται, η νομοθετική συγκεκριμενοποίηση της προστασίας του δικαιώματος αυτού να προχωράει στην εξασφάλιση ευρύτερων παροχών προς τον πολίτη, σε σχέση με αυτές που απορρέουν από το συνταγματικά κατοχυρωμένο πυρήνα του. Στην περίπτωση αυτή ερωτάται, λοιπόν, κατά πόσο αυτή η επιπλέον προστασία του πολίτη μπορεί να αφαιρεθεί ύστερα από νέα νομοθετική επιλογή.

Έχει υποστηριχθεί, ότι οι συνταγματικές διατάξεις που κατοχυρώνουν τα κοινωνικά δικαιώματα δεν μπορούν να εγγυηθούν τις ήδη χορηγηθείσες από το νομοθέτη παροχές, γιατί ένας τέτοιος περιορισμός θα αφαιρούσε από τον κοινό νομοθέτη τη δυνατότητα να «ανακαλέσει» ή να μειώσει τις κοινωνικές παροχές, σύμφωνα με τη μεταβολή των κοινωνικοοικονομικών δεδομένων ή τις νέες πολιτικές επιλογές.[61] Εκ διαμέτρου αντίθετη είναι η άποψη, ότι η συνταγματική κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων συνεπάγεται τη σταθεροποίηση όλης της ισχύουσας κοινωνικής νομοθεσίας, ώστε νέος νόμος που περιορίζει την προστασία των δικαιωμάτων αυτών να είναι αντισυνταγματικός.[62] Έτσι κατοχυρώνεται το απρόσβλητο και απόλυτο κοινωνικό κεκτημένο, που επιτρέπει τη μεταβολή της ισχύουσας νομοθεσίας μόνο προς την κατεύθυνση της βελτίωσης και ενίσχυσης της παρεχόμενης προστασίας.[63]

Μία τρίτη άποψη δέχεται, ότι η νομοθετική συγκεκριμενοποίηση των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να σημαίνει αφαίρεση από το νομοθέτη της δυνατότητας να μεταβάλει την προηγούμενη επιλογή του σταθμίζοντας εκ νέου την κοινωνικοοικονομική πραγματικότητα. Ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται πλήρη κατάργηση του περιεχομένου των κοινωνικών δικαιωμάτων. Ούτε η μεταβολή του νομοθετικού καθεστώτος μπορεί να είναι αυθαίρετη, αλλά πρέπει να σχετίζεται με την προστασία άλλων κοινωνικών δικαιωμάτων.[64]

2. Νομίζω, ότι η απάντηση στο πρόβλημα του κοινωνικού κεκτημένου μπορεί να δοθεί με την αναγωγή στη δημοκρατική αρχή, η οποία ταυτόχρονα ενισχύει, μ' ένα επικουρικό επιχείρημα, και τη θεωρία της απευθείας από το Σύνταγμα κατοχύρωσης ενός πυρήνα κρατικής προστασίας του δικαιώματος στην υγεία. Η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας δεν σημαίνει αυθαίρετη επιβολή της πλειοψηφίας επί της μειοψηφίας. Η σύμφωνη προς την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας ερμηνεία της πλειοψηφικής αρχής συνεπάγεται τη δυνατότητα της μειοψηφίας να προστατεύεται απέναντι σε αποφάσεις της πλειοψηφίας, που θα μπορούσαν να παρεμποδίσουν τη διαλεκτική λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Η εκάστοτε πλειοψηφία δεν μπορεί να αποτελέσει αυθύπαρκτη και αυτοτελή πηγή πολιτικής εξουσίας.[65] Στο βαθμό, λοιπόν, που το Σύνταγμα ως λαϊκή κυριαρχία εννοεί την πλειοψηφική αρχή στη διαλεκτική σχέση με την προστασία της μειοψηφίας,[66] θα ήταν αντίθετη στη λογική του δημοκρατικού πολιτεύματος η εξάρτηση της πραγμάτωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων από τη βούληση της εκάστοτε, πιθανώς οριακής, πλειοψηφίας. Το Σύνταγμα αποτελεί το δεσμευτικό πλαίσιο άσκησης της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας, λειτουργώντας ως η «τεχνική της πολιτικής ελευθερίας». Ο απευθείας από το Σύνταγμα κατοχυρωμένος πυρήνας, που εξασφαλίζει ένα ελάχιστο όριο κοινωνικής προστασίας στον πολίτη, συνιστά ταυτόχρονα και το «κοινωνικό κεκτημένο» που ο κοινός νομοθέτης δεν μπορεί να θίξει. Από την άλλη πλευρά, η εκάστοτε πλειοψηφία δεν θα ήταν σκόπιμο να δεσμεύει υπέρμετρα με τις πολιτικές επιλογές της το μελλοντικό νομοθέτη, αφαιρώντας του τη δυνατότητα βάσει ενός απόλυτου κοινωνικού κεκτημένου να ελαττώσει την παρεχόμενη προστασία. Ωστόσο, αυτή η μείωση της παρεχόμενης προστασίας δεν θα μπορούσε να θίξει το συνταγματικά κατοχυρωμένο πυρήνα «κεκτημένο». Αυτόν τον πυρήνα ο κοινός νομοθέτης έχει τη δυνατότητα μόνο να τον διευρύνει ή να τον εξειδικεύσει, σύμφωνα με την εκτίμηση των εκάστοτε πολιτικών συσχετισμών και κοινωνικών αντιλήψεων.

3. Γίνεται δεκτό συνεπώς, ότι η παροχή ενός minimum κοινωνικών αγαθών και η άμβλυνση των κοινωνικών αντιθέσεων δεν αποτελεί απλή πολιτική δυνατότητα του κοινού νομοθέτη, αλλά συνταγματική του υποχρέωση.[67] Αντίθετα, η αποδυνάμωση των κοινωνικών δικαιωμάτων και η προβολή μιας ερμηνείας που τα «αφυδατώνει» από το κανονιστικό τους περιεχόμενο αφ' ενός αγνοεί την κεντρική κοινωνικοπολιτική λειτουργία τους, τη νομιμοποιητική: το Κοινωνικό Κράτος αποτέλεσε την αναγκαία πολιτική προϋπόθεση για την επιβίωση ενός συστήματος που προ-



σέκρουε στα όρια της κοινωνικής ανοχής της πλειονότητας των πολιτών.[68] Αφ' ετέρου, αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση των κοινωνικών δικαιωμάτων εκφράζει συγκεκριμένες ιδεολογικές αφετηρίες και προερμηνευτικές επιλογές: τη σθεναρή αντίσταση της κυρίαρχης ιδεολογίας στην αποδυνάμωση της εσωτερικής λογικής της.[69] Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, προσβάλλει κι αυτό ακριβώς που εμφανίζεται ότι υπερασπίζεται: το νομικό, δηλαδή, και κανονιστικό χαρακτήρα του συνταγματικού κειμένου και την ικανότητά του, με την ερμηνευτική προσαρμογή του στην κοινωνικοπολιτική εξέλιξη, να αποτελεί ρυθμιστικό και νομιμοποιητικό πεδίο για την οργάνωση και λειτουργία της πολιτείας.

4. Σύμφωνα με τα προηγούμενα τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα, κατά πόσο ο ν. 2071/1992 περιορίζει υπέρμετρα την προστασία του δικαιώματος στην υγεία. Οι ρυθμίσεις του νόμου θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι: Πρώτον, αποδυναμώνουν το δημόσιο τομέα, δημιουργώντας αντικίνητρα για την απασχόληση των γιατρών σ' αυτόν (π.χ. άρση μονιμότητας, υπηρεσία επίθητεία). Δεύτερον, απελευθερώνουν τον ιδιωτικό τομέα παροχής υπηρεσιών υγείας, που λειτουργεί με γνώμονα το κέρδος. Τρίτον, καταργούν τη δωρεάν παροχή υπηρεσιών υγείας με την επιβολή ενός κρατικά διατιμώμενου ανταλλάγματος που καταβάλλεται από τους ασθενείς για την προσφορά εξωνοσοκομειακών υγειονομικών υπηρεσιών. Τέταρτον, με το θεσμό του μερικής απασχόλησης γιατρού δημιουργείται το πλαίσιο ανάπτυξης κυκλωμάτων διακίνησης ασθενών από το δημόσιο στον ιδιωτικό τομέα κ.λπ.

5. Ακόμη κι αν γίνονταν δεκτά τα επιχειρήματα αυτά, δεν θα ήταν δυνατό να θεμελιωθεί παράβαση κάποιου «υγειονομικού κεκτημένου», για δύο λόγους: Πρώτον, γιατί δεν φαίνεται να θίγεται ο πυρήνας του δικαιώματος προστασίας της υγείας, όπως αυτός προσδιορίστηκε πιο πάνω, στο μέτρο που διατηρείται ένα ελάχιστο, αναμφισβήτητα, όριο παροχής υπηρεσιών υγείας από το Κράτος και εποπτείας των ιδιωτικών φορέων υγειονομικών παροχών. Δεύτερο, εξίσου σημαντικό και αλληλένδετο με το προηγούμενο επιχείρημα, γιατί δεν έχει καταστεί δυνατή η συμφωνία πάνω σ' ένα κοινά αποδεκτό κριτήριο, σχετικά με το ποιο σύστημα υγείας είναι το αποτελεσματικότερο για την προστασία του πολίτη.[70] Η αποδοχή, ότι ο κρατικός παρεμβατισμός στον τομέα της υγείας είναι απαραίτητος για τη διασφάλιση μιας ανεκτής ποιότητας και κατανομής των παροχών υγείας,[71] δεν οδηγεί σε ασφαλή κριτήρια για τη θετική ή αρνητική αξιολόγηση της αποτελεσματικότητος και της αποδοτικότητας των μεθόδων κρατικής παρέμβασης. Η αδυναμία του Κράτους να ικανοποιήσει τις ανάγκες υγειονομικής περίθαλψης έχει ως αποτέλεσμα να δημιουργούνται έντονες κοινωνικές ανισότητες στην ασφαλιστική κάλυψη, στην παροχή και στην κατανάλωση των υπηρεσιών υγείας.[72] Η απελευθέρωση του ιδιωτικού τομέα κάθε άλλο παρά μπορεί να αποτελέσει αυταπόδεικτο στοιχείο μείωσης της παρεχόμενης στον πολίτη προστασίας. Ειδικά τα τελευταία χρόνια υποστηρίζεται, ότι η συνολική θεώρηση των συστημάτων της δυτικής Ευρώπης, όπου η υγεία προσφέρεται πρωταρχικά ως δημόσιο αγαθό, καταδεικνύει την αναποτελεσματικότητα των τεράστιων κρατικών δαπανών.[73] Δεν είναι, λοιπόν, δυνατό να τεκμηριωθεί πειστικά, ότι με το ν. 2071/1992 επέρχεται υπέρμετρη ελάττωση της παρεχόμενης προστασίας στον τομέα της υγείας ή ότι αποκλείονται πρόδηλα συγκεκριμένες κοινωνικές κατηγορίες.[74] Ούτε μπορεί, συνεπώς να υποστηριχθεί, ότι η μεταβολή του μοντέλου προστασίας της υγείας θίγει τον πυρήνα του δικαιώματος, ή πράγμα που, όπως έγινε δεκτό, είναι το ίδιο, αντιβαίνει στο υγειονομικό κεκτημένο.

Επίμετρο. Η νομιμοποιητική λειτουργία ως ερμηνευτικό κριτήριο.

1. Από την ανάλυση των διατάξεων του ν. 2071/1992 και τη συγκριτική τους προσέγγιση με το προηγούμενο νομοθετικό καθεστώς προστασίας της υγείας προκύπτουν τα εξής συμπεράσματα:

Πρώτον, το σύστημα προστασίας της υγείας που θεσπίστηκε με το προηγούμενο νομοθετικό πλαίσιο ήταν προσαρμοσμένο στη σοσιαλδημοκρατική αντίληψη για την υγεία, ενώ με το σύστημα που καθιερώνει ο ν. 2071/1992 γίνεται στροφή προς το φιλελεύθερο μοντέλο.

Δεύτερον, ο ν. 2071/1992 περιέχει ρυθμίσεις αμφίβολης συνταγματικότητας, αφ' ενός σε ό,τι αφορά την παροχή μιας σειράς νομοθετικών εξουσιοδοτήσεων προς τη διοίκηση και αφ' ετέρου σε ό,τι αφορά το σύστημα εκλογής και εξέλιξης των γιατρών.

Τρίτον, από την εξέταση του νομικού περιεχομένου του άρθρ. 21 παρ. 3 του Συντάγματος αποδεικνύεται, ότι ο ν. 2071/1992 δεν ξεφεύγει από τα πλαίσια προστασίας που περιχαρακώνει η συνταγματική επιταγή.

Τέταρτον, τόσο το μοντέλο που καθιερώνει ο ν. 2071/1992 όσο και το μοντέλο που ακολουθούσε ο ν. 1397/1983 δεν είναι αντίθετα προς το «ανοιχτό» σύστημα προστασίας της υγείας που αποδέχεται το Σύνταγμα.

Πέμπτον, η αλλαγή της συνολικής αντίληψης για την υγεία, που εκφράζεται από το νέο νόμο και οι συγκεκριμένες μεταβολές του καθεστώτος προστασίας της δεν μπορούν να τεκμηριώσουν παραβίαση του «υγειονομικού κεκτημένου».

2. Η μεταστροφή των επιλογών του κοινού νομοθέτη δεν θεμελιώνει, λοιπόν, κατ' ανάγκη αντισυνταγματικότητα. Μπορεί ωστόσο να οδηγήσει σε κρίση πολιτικής αξιοπιστίας της πολιτείας,[75] ως αποτέλεσμα της ανακόλουθης ή ασυνεπούς προς τις θεμελιώδεις αρχές εφαρμογής και πραγμάτωσης των θεσμών.

Από αυτήν την τελευταία θέση, σε συνδυασμό με την άποψη, ότι η νομική ερμηνεία δεν αρκεί να είναι σύμφωνη με το ισχύον δίκαιο, αλλά και να καταλήγει σε λύσεις δίκαιες,[76] δηλαδή εξασφαλίζουσες κοινωνική συναίνεση, μπορούν να τεθούν ορισμένα ερωτήματα:

Πρώτον: μπορεί να χρησιμοποιηθεί η αυξημένη στο σύγχρονο Κράτος νομιμοποιητική λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων ως κριτήριο ερμηνείας και ελέγχου της συγκεκριμενοποίησής τους;

Δεύτερον: η συρρίκνωση της νομιμοποιητικής λειτουργίας των συνταγματικά κατοχυρωμένων κοινωνικών δικαιωμάτων, εξαιτίας μιας συγκεκριμένης νομοθετικής εξειδίκευσής τους, μπορεί να τεκμηριώσει λόγο χαρακτηρισμού της νομοθετικής αυτής επιλογής ως αντισυνταγματικής;

Και τρίτον: είναι σύμφωνος προς το Σύνταγμα ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων με βάση ένα τέτοιο κριτήριο;

Η καταφατική απάντηση στα ερωτήματα αυτά θα μπορούσε να οδηγήσει σε εκ διαμέτρου αντίθετη συνταγματική αξιολόγηση τόσο του ν. 2071/1992 όσο και μιας σειράς άλλων νομοθετικών επεμβάσεων που εξειδικεύουν κοινωνικά δικαιώματα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ν. 1278/1982 «Για τη σύσταση Κεντρικού Συμβουλίου Υγείας», ν. 1297/1983 «Εθνικό Σύστημα Υγείας», ν. 1471/1984 «Για τη ρύθμιση θεμάτων Νοσηλευτικών Ιδρυμάτων, Αγροτικών Ιατρείων και Υγειονομικών Σταθμών και άλλων συναφών διατάξεων», ν. 1579/1985 «Ρυθμίσεις για την εφαρμογή και ανάπτυξη του Εθνικού Συστήματος Υγείας», ν. 1759/1988 «Ασφαλιστική κάλυψη ανασφάλιστων ομάδων».
2. Βλ. σχετ. Σκανδάμης Ν., *Η ευρωπαϊκή οικονομική κοινότητα και η κοινωνική ασφάλεια. Οι νέες τάσεις*, ΕΛΚΑ 1986, σ. 1 επ., Προβόπουλος Γ., Τάσεις και κατευθύνσεις στην πολιτική υγείας διεθνώς, στο: Προβόπουλος Γ., Υφαντόπουλος Γ., Νικολακοπούλου-Στεφάνου Η. (επιμ.), *Οι υπηρεσίες υγείας. Οργάνωση-διοίκηση-προγραμματισμός*, Αθήνα 1990, Υφαντόπουλος Γ., Οικονομική ύφεση και υγειονομική υπανάπτυξη, στο: Μαλουτάς Θ., Οικονόμου Δ. (επιμ.), *Προβλήματα ανάπτυξης του Κράτους Πρόνοιας στην Ελλάδα, Χωρικές και τομεακές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1988, Hippel E., *Zur Krise der Wohlfahrtstaats*, ZFS 1983, De Kok A., *Crisis in the welfare states social policy and administration*, t. 18, 1984.
3. Βλ. ενδεικτικά Πρακτικά Βουλής (Ολομ.), Συνεδρ. ΡΛΒ 21.5.1992 σ. 654 επ., αγορ. Κ. Ρήγα.
4. Σχετικά με το καθεστώς παροχής υπηρεσιών υγείας πριν το ν. 1397/1983 και την αξιολόγησή του βλ. αντ. αλλ. Αναπλιώτη-Βαζαίου Ε., *Παγκόσμιες αποδοχές στην υγεία και εθνικά συστήματα*, Αθήνα 1988, σ. 86 επ. και ιδίως σ. 101 επ.
5. Βλ. Παυλόπουλος Π., *Η αστική ευθύνη του δημοσίου*, Ι. Γενική θεώρηση, Αθήνα 1986, Κρεμαλής Κ., *Το δικαίωμα για προστασία της υγείας. Από τις κοινωνικές ασφαλίσεις ασθενείας στο ενιαίο σύστημα υγείας*, Αθήνα 1987, σ. 143 επ.
6. Ibid σ. 146 επ.
7. Αναπλιώτη-Βαζαίου, ο.π.,σ. 114.
8. Βλ. Νικολακοπούλου-Στεφάνου Η., Κράτος προνοίας και ιδιωτικές υπηρεσίες υγείας, στο: Προβόπουλος Γ. κ.α., ο.π., σ. 207 επ., Βεγλερής Φ., *Επίμετρο στο ζήτημα της συνταγματικής προστασίας των ιδιωτικών κοινωφελών ιδρυμάτων* (ΣτΕ 400/1986). Το Σ. 1987, σ. 501 επ.
9. Για την αρχή της αναλογικότητας βλ. αντ. αλλ. Θεοχαροπούλου Κοντόγιωργα Δ., *Η αρχή της αναλογικότητας στο εσωτερικό δημόσιο δίκαιο*, Αθήνα 1989, Σκουρής Β., *Η συνταγματική αρχή της αναλογικότητας και οι νομοθετικοί περιορισμοί της επαγγελματικής ελευθερίας*, Τ.Τ. Παπαχατζή.
10. Βλ. Κρεμαλής, ο.π., σ. 166, επίσης, του ιδίου, Η θέση του πολίτη απέναντι στις προσφερόμενες υπηρεσίες υγείας, εισήγηση στο συνέδριο *Health care protection in social security*, Θεσ/κη 1988.
11. Βλ. Πρακτικά Βουλής (Ολομ.), Συνεδρ. ΡΛΖ' 27.5.1992, σ. 6770 αγορ. Αν. Σπηλιόπουλου.
12. Ibid.
13. Η «ισοτιμία στην υγεία» ορίζεται ως το δικαίωμα και η δυνατότητα επιδίωξης τόσων παροχών όσες απαιτούνται από το κάθε άτομο για την προαγωγή, διατήρηση και αποκατάσταση της σωματικής και ψυχικής του υγείας. Βλ. Αναπλιώτη-Βαζαίου, ο.π., σ. 115. Επίσης, Radwan S., *The right to health within the framework of basic needs*, Hague Academy of International Law, Sijthoff/Noordhoff, 1979, Wartburg W., *A right to health? Aspects of constitutional law and administrative practice*, Hague Academy of International Law, Sijthoff/Noorthoff, 1979.
14. Βλ. Κρεμαλής, ο.π., σ. 115 επ..
15. Η αντίληψη αυτή εκφράστηκε και κατά τις Κοινοβουλευτικές συζητήσεις του ν. 2071/1992. Ο τότε Υπουργός Υγείας χαρακτηριστικά είπε: «Γνωρίζετε τη φιλελεύθερη αντίληψή μας για την ιδιωτική πρωτοβουλία. Κάτω από τον έλεγχο του Κράτους θα λειτουργούν κάποιοι νόμοι της αγοράς, το κέρδος του επιχειρηματία». Πρακτικό Βουλής (Ολομ.), Συνεδρ. ΡΛΒ' 21.5.1992, σ. 6543.
16. Για τα βασικά χαρακτηριστικά και ορισμούς της φιλελεύθερης και της σοσιαλδημοκρατικής αντίληψης βλ. αντ. αλλ. Meinardus R., Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός-Εισαγωγή και ορισμοί, Ψυχοπαίδης Κ., Ο Adam Smith: Η φιλελεύθερη και η σοσιαλιστική

θεωρία της κοινωνίας, στο: *Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός* (συλλογ.), Αθήνα 1992.

17. Βλ. Αμίτσης Γ., Το Ελληνικό Σύστημα Κοινωνικής Πολιτικής: Σύνδεση με την προβληματική του Κράτους-Ευημερίας, στο: Δουλκέρη Τ. (επιμ.), *Η κοινωνική ασφάλιση στην Ελλάδα*, Αθήνα 1993. Επίσης, Leibfried S. Tenstedt (εκδ.), *Die Spaltung des Sozialstaats*, Frankfurt α.M. 1985, Beck U., *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine anderen moderne*, Frankfurt α.M, 1986.
18. Για το νομικό φιλελευθερισμό βλ. Παπαχρίστου Θ. (επιμ.), *Νεοφιλελευθερισμός και Δίκαιο. Μια κριτική προσέγγιση*, Αθήνα, 1991. Επίσης, κυρίως, Hayek F., *Unemployment and monetary policy: goverment as generator of the «Business Circle»*, Washington 1979, Beryer P., *The Capitalist revolution: fifty propositions about prosperity equality and liberty*, New York 1986, Βλ. επίσης, Χριστοδουλάκη Ν., Από την ηθικολογία στην αποτελεσματικότητα, *Το Βήμα* 4.4.1993.
19. Για τη σοσιαλδημοκρατική αντίληψη Βλ. George V. Wilding P., *Ideology and social welfare*, London 1985, Espring-Andersen G., *The three worlds of welfare capitalism*, Cambridge 1990.
20. Βλ. Στασινοπούλου Ο., *Κράτος Πρόνοιας. Ιστορική εξέλιξη-Σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1990.
21. Βλ. αντ. αλλ. Mishra R., *The welfare state in crisis*, London 1984.
22. Βλ. Υφαντόπουλος Γ., *Ο προγραμματισμός του τομέα υγείας στην Ελλάδα*, Αθήνα 1988, σ. 33 επ.
23. Ibid, σ. 35.
24. Κρεμαλής, ό.π., σ. 47 επ.
25. Πρακτικά Βουλής (Ολομ.), Συνεδρ. ΡΛΖ' 27.5.1992, σ. 6673 αγορ. Ι. Ποττάκη.
26. Βλ. Δαγτόγλου Π., *Γενικό Διοικητικό Δίκαιο*, Αθήνα 1984, σ. 877 επ., Σαρμάς Ι., *Η συνταγματική και διοικητική νομολογία του ΣτΕ. Εξελικτική μελέτη των μεγάλων θεμάτων*, Αθήνα 1990, σ. 767 επ., ΣτΕ 872/1992.
27. Βλ. Μάνεσης Α., Η συνταγματική αρχή της ισότητας και η εφαρμογή της υπό των δικαστηρίων, στο: *Συνταγματική θεωρία και πράξη*, Θεσ/κη 1980, σ. 316 επ., Δαγτόγλου Π., *Ατομικά Δικαιώματα* Β', Αθήνα 1991, σ. 1083 επ., καθώς και τις εύστοχες παρατηρήσεις στην Έκθεση επί του Σχεδίου Νόμου του Επιστημονικού Συμβουλίου της Βουλής.
28. Τσάτσος Δ., *Συνταγματικό Δίκαιο τ. Γ'*, Θεμελιώδη Δικαιώματα Ι. Γενικό Μέρος, Αθήνα-Κομοτηνή 1988, σ. 205.
29. Για τη συζήτηση σχετικά με το χαρακτήρα των κοινωνικών δικαιωμάτων βλ. ενδ. στην ελληνική βιβλιογραφία Γλυκοφρύδης Η., Τα κοινωνικά δικαιώματα εις τα ελληνικά συντάγματα, *ΕΔΚΑ* 1979, σ. 1 επ., Δασκαλάκης Γ., Η συνταγματική προστασία των κοινωνικών δικαιωμάτων, Ανάτυπο από τον τόμο διαλέξεων *ΔΣΑ* 1963, Αθήνα 1964, Δημητρόπουλος Α., *Κοινωνικός ανθρωπισμός και ανθρώπινα δικαιώματα*, NoB 1980, σ. 1655 επ., Λεβέντης Γ., *Τα κοινωνικά δικαιώματα του πολίτη*, Το Σ. 1976, σ. 121 επ., Μαυριάς Κ., Τα κοινωνικά δικαιώματα στο Σύνταγμα του 1975. Ιστορικός, ιδεολογικός και πολιτικός προσδιορισμός, στο: *Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη*, Αθήνα-Κομοτηνή 1986, Πετρόγλου Α., Η συνταγματική προστασία των κοινωνικών δικαιωμάτων, *ΕΔΚΑ* 1975, σ. 65 επ., Ρίζος Σ., Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα στο Ελληνικό Σύνταγμα του 1975, στο: *Συντηρητισμός*...(ό.π.), Τραυλός-Τζανετάτος Δ., *Το δικαίωμα εργασίας στο πεδίο έντασης μεταξύ Συντάγματος και κοινωνικής πραγματικότητας*, Το Σ. 1975, σ. 727 επ.
30. Βλ. Μάνεσης Α., *Συνταγματικά δικαιώματα Α'*, Ατομικές ελευθερίες, Θεσ/κη 1981, σ. 23 επ.
31. Για την ενότητα πολιτεύματος και θεμελιωδών δικαιωμάτων βλ. Τσάτσος Δ., ό.π., σ. 305 επ.
32. Βλ. ενδεικτ. Μάνεσης, ό.π., σ. 23 επ., Τσάτσος, ό.π., σ. 216 επ., Βενιζέλος, *Μαθήματα Συνταγματικού δικαίου Ι*, Θεσ/κη 1991, σ. 38 επ.
33. Βλ. προχ. Πουλαντζάς Ν., *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, Αθήνα 1982, Πάσχος Γ., *Πολιτική δημοκρατία και κοινωνική εξουσία*, Θεσ/κη 1979, Τσουκαλάς Κ., Οι νέες μορφές νομιμοποίησης στον σύγχρονο καπιταλισμό, στο: *Η σημερινή κρίση του καπιταλισμού*, Αθήνα 1982.
34. Βλ. Ράικος Α., *Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου* τ'. Β. *Τα θεμελιώδη Δικαιώματα*, τ. Α, Αθήνα 1983, σ. 118 επ. Επίσης, τις εύστοχες παρατηρήσεις σχετικά με τη διττή φύση της προστασίας της υγείας, που βρίσκει ερείσματα τόσο σε κοινωνικά όσο και σε ατομικά δικαιώματα, στο Κρεμαλής, ό.π. σ. 49 επ.
35. Βλ. Μάνεσης, ό.π., σ. 22 επ., Δαγτόγλου, *Γενικό Διοικητικό*..., ό.π., σ. 157, Μαυριάς, ό.π., 197 επ., Wildhaber L., Sozial Grundrechte, στο: *Der Staat als Aufgabe*, Basel 1972, σ. 370 επ., Böckenförde E., Die Sozialen Grundrechte im Verfassungs-Gefüge, στο: Böckenförde/Jekewotz/Ramm, *Soziale Grundrechte. Von der Bürgerlichen zur Sozialen Rechtsordnung*, Heidelberg-Karlsruhe 1981, σ. 7 επ.
36. Πρβλ. τις σχετικές απόψεις στα Βεγλερής Φ., *Η συνταγματική προστασία των ιδιωτικών κοινωφελών ιδρυμάτων*, Το Σ. 1987, σ. 501 επ., Αραβανής Θ., *Τα άρθρα 21 παρ. 3 και 109 του Συντάγματος: Παρατηρήσεις επί της ΣΕ 400/86* (Ολ.), Το Σ. 1987, σ. 480 επ., καθώς και την αντίθετη άποψη στο Μανωλκίδης Σ., Η νομική φύση του δικαιώματος στην υγεία και η τυπική ισοδυναμία των συνταγματικών διατάξεων: Ένα ακόμη σχόλιο με αφορμή τη ΣτΕ 400/86 (Ολ.), *Δίκαιο και Πολιτική* 17-18, σ. 197 επ. Επίσης, Αμίτσης Β., Προοπτικές για μία Ευρωπαϊκή πολιτική στον τομέα της φτώχειας. Το φαινόμενο της φτώχειας στην Ελλάδα, *ΕΔΚΑ* 1990, σ. 600 επ.
37. Βλ. Ρίζος Σ., *Η ένταση μεταξύ Κράτους δικαίου και κοινωνικού κράτους ως συνταγματικό πρόβλημα*, Το Σ. 1984, σ. 152 επ.
38. Βλ. Τσάτσος, ό.π., σ. 240 επ.
39. Βλ. Λεβέντης, ό.π., σ. 148 επ.
40. Βλ. και τις σχετικές παρατηρήσεις στο Κρεμαλής Κ., *Το δικαίωμα του ατόμου για κοινωνική πρόνοια*, Αθήνα 1991, σ. 107 επ., επίσης Αβράμης Δ., Κουβουκλιανός Ν., Σωτηρέλης Γ., *Η επίδραση του «Κράτους Πρόνοιας» στο «Κράτος Δικαίου» υπό την ισχύουσα έννομη τά-*

ξη. Πορίσματα έρευνας, Αθήνα 1991, σ. 7 επ.

41. Ibid, σ. 250 επ.
42. Βλ. σχετ. Μάνεσης, ό.π., σ. 23 επ., Ρίζος, ό.π., σ. 160 επ., Λεβέντης, ό.π., σ. 150 επ.
43. Βλ. αντ. αλλ. Hesse K., *Grundzüge des Verfassungsprechts der Bundestepublik Deutschland*, Heidelberg 1985, σ. 12 επ., Brunner E., *Die Problematik der Sozialen Grundrechte, Recht und Staat 1971,* σ. 20 επ.
44. Βλ. σχετ. Γέροντας Α., Η σύμφωνη με το Σύνταγμα ερμηνεία και ο έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων στη Δ. Γερμανία, *Το Σ 1982,* σ. 1 επ.
45. Βλ. Τσάτσος Δ., *Συνταγματικό Δίκαιο Β'*, Αθήνα 1992, σ. 147 επ., Ρώτης Β., Προωθημένες εκδηλώσεις της προστασίας της υγείας και του περιβάλλοντος κατά τη νομοθεσία και τη νομολογιακή επεξεργασία, *Δίκαιο και Πολιτική 17-18,* σ. 187 επ., Αντωνίου Θ., Το κοινωνικό δικαίωμα χρήσεως του περιβάλλοντος μεταξύ ελευθερίας και συμμετοχής, *Το Σ 1986,* σ. 116 επ.
46. Βλ. Ρίζος, ό.π., σ. 161, Jaeger R., *Veberlegungen zur Kodifikation eines Grundrechts auf Gesundheit* στο Böckeneförde/Jelewotz/Ramm, ό.π., σ. 99 επ.
47. Βλ. Τσάτσος Δ., Θεμελιώδη Δικαιώματα, ό.π., σ. 181, Λεβέντης, ό.π., σ. 153 επ.
48. Ανακύπτει εδώ το τεράστιο θέμα της αγωγιμότητας των σχετικών αξιώσεων, που ξεφεύγει από τα πλαίσια του παρόντος κειμένου, μια που εν προκειμένω υφίσταται και τίθεται σε σύζητηση η νομοθετική εξειδίκευση, στην οποία στηρίζονται οι αγώγιμες αξιώσεις των πολιτών. Εν τούτοις είναι σκόπιμη η επιγραμματική παράθεση κάποιων σκέψεων πάνω σ' αυτό. Αν και κρατούσα είναι η άποψη ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν μπορούν να θεμελιώσουν αγώγιμη αξίωση, ωστόσο, με βάση όσα αναπτύχθηκαν προηγουμένως, μπορούν να υποστηριχθούν τα εξής: Πρώτον, ο κοινός νομοθέτης δεν είναι βέβαια δυνατό να εξαναγκαστεί να εξειδικεύσει το περιεχόμενο ενός κοινωνικού δικαιώματας· η σχετική συζήτηση αναπόφευκτα θα αναχθεί στο επίπεδο του νομικού πολιτισμού κάθε χώρας. Αυτό, ωστόσο, δεν εμποδίζει τον πολίτη να εγείρει αναγνωριστική ή και καταψηφιστική αγωγή κατά του Κράτους αναθέτοντας στο δικαστή να εφαρμόσει τη σχετική συνταγματική διάταξη και να προσδιορίσει το περιεχόμενο της παροχής, όχι παρεμβαίνοντας στο έργο του νομοθέτη, αλλά ρυθμίζοντας το πρόβλημα ad hoc.

Δεύτερον, η αγώγιμη αξίωση θα μπορούσε να υποστηριχθεί με βάση τη σύμφωνη με τη συνταγματική διάταξη ερμηνεία και διάπλαση ψηγμάτων προϋπάρχουσας νομοθετικής κάλυψης. Τρίτον, ακόμη κι αν αποδειχθεί ανεφάρμοστη η θεωρητική δυνατότητα άμεσου εξαναγκασμού της διοίκησης να προβεί σε νόμιμη πράξη που παρέλειψε –πράγμα που ισχύει για κάθε περίπτωση διοικητικής παράλειψης και όχι μόνο για τα κοινωνικά δικαιώματα–, στην πράξη παραμένει εφικτή η απαίτηση του πολίτη για αποζημίωση. Τέλος να τονιστεί πάλι η σημασία της αναγνώρισης από το ΣτΕ, ότι με το άρθρ. 21 παρ. 3 ιδρύεται «ευθεία εκ του Συντάγματος υποχρέωση του κράτους για τη λήψη θετικών μέτρων προς προστασία της υγείας των πολιτών, στους οποίους δίνει δικαίωμα να απαιτήσουν από την Πολιτεία την πραγμάτωση της αντίστοιχης υποχρέωσής της» (Βλ. 400/1986 Ολομ.). Βλ. για το πρόβλημα της αγωγιμότητας αντ. αλλ. Λεβέντης, ό.π, σ. 131 επ., Κρεμαλής, Το δικαίωμα για προστασία..., ό.π., σ. 169 επ., Μάνεσης, ό.π., σ. 22 επ., Δαγτόγλου, Ατομικά..., ό.π., σ. 60 επ.
49. Βλ. Εισηγητική Έκθεση ν. 1397/1983.
50. Βλ. Εισηγητική Έκθεση ν. 2071/1992.
51. Βλ. Μάνεσης, ό.π., σ. 108 επ., Δαγτόγλου, Ατομικά Δικαιώματα, ό.π., σ. 1134.
52. Βλ. Κρεμαλής, Το δικαίωμα του ατόμου..., ό.π., σ. 112 επ., ενώ αντίθετος ο Ζώρας Κ., Η συνταγματική αρχή του σεβασμού και της προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας κατά το γερμανικόν ομοσπονδιακόν Σύνταγμα, *Το Σ 1978,* σ. 1 επ.
53. Βλ. Μάνεσης, ό.π., σ. 113 και Α. Μανιτάκη, *Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων*, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 126 επ.
54. Βλ. Μάνεσης, ό.π., σ. 114.
55. Βλ. Μάνεσης, ό.π., σ. 115.
56. Βλ. Ρίζος, ό.π., σ. 152, Forsthoff E., Der Dualismus von Rechtsstaat und Sozialstaat im Verfassungsrecht der BRD, στο: *Studi in onore di A.D. Giannini*, Milano 1961, σ. 567 επ.
57. Βλ. Τσάτσος, Συνταγματικό Δίκαιο Β', ό.π., σ. 158 επ.
58. Βλ. αντ. Τάχος Α., *Διοικητικό οικονομικό δίκαιο*, Θεσ/κη 1990, Μάνεσης Α. – Μανιτάκης Α., *Κρατικός παρεμβατισμός και Σύνταγμα*, ΝοΒ 1981, σ. 1209 επ.
59. Βλ. Κρεμαλής, Το δικαίωμα για προστασία..., ό.π., σ. 48.
60. Βλ. και Μανωλκίδης, ό.π.
61. Βλ. αντ. αλλ. Ρίζος, Ατομικά και κοινωνικά..., ό.π., σ. 192 επ.
62. Βλ. Παραράς Π., Η ελευθερία της εργασίας και το δικαίωμα προς εργασίαν του άρθρου 22 παρ. 1 του Συντάγματος (ΣΕ 458/1979), Το Σ. 1979, σ. 259 επ.
63. Μάνεσης, ό.π., σ. 23.
64. Βλ. Τσάτσος, Θεμελιώδη..., ο.π., σ. 207-211.
65. Κασιμάτης Γ., *Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ. Οι λειτουργίες του Κράτους* τ. α', Αθήνα 1980, σ. 118.
66. Τσάτσος, *Συνταγματικό Δίκαιο Βæ*, ό.π., σ. 58.
67. Πρβλ. Τσάτσος, *Θεμελιώδη...*, ό.π. σ. 208.
68. Τσουκαλάς Κ., *Είδωλα πολιτισμού. Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα 1991, σ. 492 επ.
69. Ibid, σ. 418 επ.
70. Βλ. Υφαντόπουλος, ό.π., σ. 33 επ.
71. Βλ. Κρεμαλής, ό.π., σ. 30
72. Υφαντόπουλος, ό.π., σ. 40.
73. Βλ. Jänicke M., *Η αποτυχία του Κράτους. Η αδυναμία της πολιτικής στη βιομηχανική κοινωνία*, Θεσ/κη 1992, σ. 113 επ.
74. Βλ. και Μανωλκίδης, ό.π.
75. Βλ. Tsatsos D., *Von der Würde des Staates zur Glaubwürdigkeit der Politik*, Berlin 1987.
76. Σταμάτης Κ., *Εισαγωγή στη μεθοδολογία του δικαίου*, Θεσ/κη 1991, σ. 90 επ., Σούρλας Π., *Η διαπλοκή δικαίου και πολιτικής και η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, Αθήνα /Κομοτηνή 1989, σ. 214 επ.

Η απειλή της τηλεόρασης: γοητεία, αλλοτρίωση, «εκ-πολιτισμός»

Jacky Pruneddy*

Η δυναμική είσοδος των ιδιωτικών καναλιών στον ευρωπαϊκό οπτικο-ακουστικό τομέα και στη χώρα μας ο νόμος της 6-10-1989 που επιτρέπει την ίδρυσή τους, κατέλυσαν το μονοπώλιο της κρατικής τηλεόρασης και έπληξαν την κυβερνητική κυριαρχία στην τηλεοπτική πληροφόρηση. Αυτό δεν μπορεί παρά να μας χαροποιεί. Αλλά ίσως θα έπρεπε να εξετάσουμε το γεγονός ότι με την απότομη επιβολή της εμπορικής λογικής, αυτή η απουσία του μονοπωλίου του Κράτους επιφέρει μια πραγματική δικτατορία της εμπορικής αποδοτικότητας. Και δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι η ανεξαρτητοποίηση από το Κράτος συνεπάγεται αναγκαστικά μια μεγαλύτερη πολυφωνία στην πληροφόρηση. Εξ άλλου η τηλεόραση δεν περιορίζεται στην τηλεοπτική εφημερίδα, αφού ο χρόνος που αφιερώνεται στις ειδήσεις συνεχώς μειώνεται. Θα προσπαθήσω να αποδείξω παρακάτω ότι στην πραγματικότητα ο πολλαπλασιασμός των εμπορικών καναλιών και η λογική του ανταγωνισμού στην οποία βυθίζονται ακόμα και τα κρατικά κανάλια, όχι μόνο δεν οδηγούν σε μεγαλύτερη ποικιλία των προγραμμάτων αλλά έχουν σαν επακόλουθο μια πραγματική ισοπέδωσή τους, καθώς επίσης μια αύξηση παντός είδους κινδύνων που συνδέονται με την ίδια τη φύση του τηλεοπτικού θεάματος και απειλούν μέχρι και τις ίδιες τις πολιτιστικές ταυτότητες.

Δυνατότητες που σπαταλιούνται

Εάν αυτή η γοητευτική εφεύρεση φαινόταν στην αρχή γεμάτη υποσχέσεις, όλες αυτές οι δυνατότητες πήγαν χαμένες. Από καταπληκτικό μέσο ανοίγματος προς τον κόσμο, η μικρή οθόνη, αφού αναγκάστηκε να υποχωρήσει στην οικονομική αποδοτικότητα, έγινε, με κάποια δόση υπερβολής, μια πραγματική «μηχανή αποβλάκωσης»[1]. Είναι αλήθεια ότι για ένα ευρύ κοινό η τηλεόραση είναι τη στιγμή αυτή η κύρια πηγή πληροφόρησης και πρόσβασης σε μια κάποιας μορφής κουλτούρα. Είναι επίσης αλήθεια ότι χάρη σ' αυτήν η ευαισθητοποίηση στα προβλήματα των κοινωνιών μας μπορεί να επεκταθεί πολύ πιο πέρα από μια χούφτα διανοούμενους. Ο κυβερνήτης Cousteau, για παράδειγμα, δεν έκανε λάθος όταν, λαμβάνοντας υπ' όψιν του αυτό το μοναδικό κοινό τηλεθεατών, αποφάσισε να αφοσιωθεί στην τηλεόραση και εγκατέλειψε τον κινηματογράφο «που είναι όμως πολύ πιο ικανοποιητικός από άποψη τέχνης»[2].

Την ίδια ώρα όμως που η τεχνική επιτρέπει δια μέσου της πληροφορικής αλλά κυρίως της τηλεόρασης την πρόσβαση όλων στη γνώση, «η λογική της κατανάλωσης καταστρέφει τον πολιτισμό»[3]. Ποιον πολιτισμό, όμως, εννοούμε; Μήπως δεν υπάρχει και ο λαϊκός πολιτισμός; Η τηλεόραση δεν είναι άραγε η πιστή του αντανάκλαση; Οπωσδήποτε όχι. Όμως πολλοί είναι έτοιμοι να γίνουν υπέρμαχοι αυτής της «δίκαιης» υπόθεσης σπεύδοντας, χωρίς πάντα να το καταλαβαίνουν, να βοηθήσουν τους εμπόρους της κουλτούρας. Και αυτοί οι «μπακάληδες του πολιτισμού», από την πλευρά τους, έχουν κάθε συμφέρον να πείσουν ότι κάθε θέαμα είναι πολιτισμικό, ότι τελικά όλα αξίζουν το ίδιο αφού όλα πουλιούνται. Bergman ή Fellini = Rambo, και η ίδια η διαφήμιση γίνεται τέχνη. Η απάτη είναι ολοκληρωτική και σύντομα δεν θα υπάρχουν παρά μερικοί καθυστερημένοι διανοούμενοι που θα αρνούνται να την εγκρίνουν, κινδυνεύοντας να θεωρηθούν αντιδραστικοί ή –ακόμη χειρότερα– «παλαιών ηθών». Ας ακούσουμε για παράδειγμα τους κοινωνιολόγους Missika και Wolton: «Αυτή η κριτική της τηλεόρασης γίνεται από διάφορες ελίτ που (...) προσπαθούν να δημιουργήσουν εκ νέου μια απόσταση ασκώντας κριτική στην ποιότητα των προγραμμάτων (...). Η αντίδραση των ελίτ προέρχεται από το ότι η τηλεόραση φέρνει σαν ηχώ μια μεγέθυνση, ακόμη και μια νομιμοποίηση του λαϊκού πολιτισμού και τους κάνει να αισθάνονται ότι συντρίβεται έτσι κάθε άλλη μορφή πολιτισμού που μειοψηφεί»[4].

Υπάρχει βέβαια κάποια αλήθεια σ' αυτούς τους ισχυρισμούς, πολύ περισσότερο μάλιστα αφού οι κριτικές είναι πάντοτε χρωματισμένες πολιτιστικά και κοινωνικά. Πράγματι, αυτοί ακριβώς που «δεν κινδυνεύουν» από την τηλεόραση –είτε χάρη στο μεγάλο αριθμό μέσων επικοινωνίας, ψυχαγωγίας και πολιτιστικών δραστηριοτήτων που έχουν στη διάθεσή τους

* *Ο Jacky Pruneddy είναι Ιστορικός - Κοινωνιολόγος.*

λόγω της γεωγραφικής τους θέσης, της πολιτιστικής τους κληρονομιάς ή εμπειρίας και/ή λόγω των οικονομικών τους πόρων– και που ακριβώς την κοιτάζουν λιγότερο και οι οποίοι, όταν την κοιτάζουν, δεν ζητούν να βρουν σ' αυτήν παρά τη διασκέδαση που δίνει ο φανταστικός κόσμος των ταινιών, είναι και οι πιο άγριοι κατήγοροί της[5]. Είναι προφανές ότι αν κανείς έφτιαχνε τη δημόσια τηλεόραση όπως τη φαντάζονται πολλοί διανοούμενοι, θα υπήρχε ο κίνδυνος να έχουμε «μια δημόσια τηλεόραση χωρίς κοινό»[6]. Πράγμα βέβαια που θα χαροποιούσε τους υπεύθυνους των εμπορικών ιδιωτικών καναλιών. Τα δημόσια κανάλια λοιπόν οφείλουν πρώτα απ' όλα, ν' αποφύγουν την πολιτιστική γκετοποίηση. Πρέπει άραγε όμως γι' αυτό να επιμένουν να μεταδίδουν είδη εκπομπών όμοια μ' αυτά της ιδιωτικής τηλεόρασης, με μόνη διαφορά την ποιότητα; Κατά τη γνώμη μου, το θέμα παραμένει ανοικτό.

Ίσως μπορεί να διακρίνει κανείς εξίσου, πίσω από τη δεδηλωμένη εχθρότητα ορισμένων διανοουμένων για την τηλεόραση, το φόβο τους μήπως χάσουν την πρωτοκαθεδρία του «πνευματικού - πολιτιστικού ηγέτη», απειλή που θίγει το λόγο ακριβώς της ύπαρξής τους.

Όπως και να έχουν τα πράγματα, η τηλεόραση δεν μπορεί παρά να μεταδίδει όλο και περισσότερα προγράμματα για τα οποία οι δημοσκοπήσεις δείχνουν ότι αρέσουν στη μεγάλη πλειοψηφία. Η αποδοτικότητα και η ανταγωνιστικότητα εξαναγκάζουν. Στο εξής «υπάρχουν λίγες πιθανότητες, υπό αυτές τις συνθήκες, να διατηρηθεί ένα υψηλό πολιτιστικό επίπεδο»[7]. Βεβαίως, ο όρος «πολιτιστικό» πρέπει να εκληφθεί με την τρέχουσα έννοια, την ελιτίστικη, και θα δεχόμαστε εύκολα ότι, αφού τα πολιτιστικά μας κριτήρια ανήκουν στον τομέα της πιο καθαρής υποκειμενικότητας, δεν είμαστε σε θέση να κρίνουμε την πολιτιστική ποιότητα του ενός ή του άλλου προγράμματος. Κι έπειτα στο κάτω-κάτω γιατί να απαιτήσουμε από την τηλεόραση να αναλάβει ένα ρόλο για τον οποίο, σε τελευταία ανάλυση, δεν δημιουργήθηκε; Η μικρή οθόνη είναι, πριν απ' όλα, ένα αντικείμενο για τον ελεύθερο χρόνο. Το να κρίνουμε αυτή τη διασκέδαση με μέτρο τους πολιτιστικούς κανόνες των ελίτ είναι ταυτόχρονα άδικο και εσφαλμένο. Ίσως μάλιστα προδίδει μια κάποια μορφή περιφρόνησης προς το λαϊκό λεγόμενο πολιτισμό. Πολύ περισσότερο αφού, για το διανοούμενο (παιδί του γραπτού λόγου) που είναι εξοικειωμένος με τις λεπτές απολαύσεις της «πραγματικής» κουλτούρας και για τον κοινωνιολόγο επηρεασμένο συχνά από τη μαρξιστική αυστηρότητα, η απόλαυση είναι ύποπτη: εκτός του ότι είναι διφορούμενη, εμποδίζει το θεατή να στρατευθεί, και φαίνεται αντίθετη προς τη θυσία που απαιτεί γι' αυτούς τόσο η μύηση στην «Κουλτούρα» όσο και η κοινωνική συμμετοχή. Υπάρχει όμως, χωρίς αμφιβολία, ένας «λαϊκός ηδονισμός ο οποίος στις λιγότερο ή περισσότερο χυδαίες ή φθηνές εκφράσεις του δεν παύει να προσβάλλει πολλές «ωραίες ψυχές»[8] οι οποίες απεχθάνονται την άποψη ότι «τα μέλη των λαϊκών τάξεων ήταν πάντοτε και είναι επικούρειοι της καθημερινής ζωής»[9].

Αφού η τηλεόραση είναι ελεύθερος χρόνος, παιχνίδι, ψυχαγωγία, ας αναρωτηθούμε αν αυτός ο ρόλος εκπληρώνεται και πώς και, κυρίως, ποιες είναι οι κοινωνικές συνέπειες.

Συμπεριφορά μπροστά στο δέκτη

Για να καταλάβουμε την ιδιαιτερότητα της συσκευής της τηλεόρασης πρέπει πριν απ' όλα να τη διακρίνουμε από τη μεγάλη οθόνη. Στον κινηματογράφο ο θεατής βρίσκεται από την πλευρά του προβολέα, αντίθετα με τον τηλεθεατή ο οποίος –βομβαρδισμένος 60 φορές το δευτερόλεπτο από τη φωτεινή δέσμη ενός scanner– γίνεται ο ίδιος οθόνη. Πρόκειται για μια σημαντική διαφορά που εξηγεί κατά μεγάλο μέρος τη *γοητεία* που ασκεί η συσκευή της τηλεόρασης στα παιδιά. Και αυτή η σχεδόν μηχανιστική γοητεία που τα ακινητοποιεί και τα κρατάει κυριολεκτικά αιχμάλωτα, είναι τόσο ισχυρή ώστε έχει επίδραση ακόμα και πάνω στα ζώα: έχει αναφερθεί η περίπτωση σκύλων –ακόμα και ποντικών– που μαγεύτηκαν αληθινά από τη φωτεινή οθόνη[10]. Ο Mac Luhan είχε ήδη τονίσει ότι η συνήθεια να μένει ανοιχτή η συσκευή χωρίς να την κοιτάζουμε είναι «άσχετη από το περιεχόμενο των εκπομπών»[11]. Ξέρουμε εξ άλλου ότι η «τηλεοπτική κατανάλωση» δεν σχετίζεται καθόλου με το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το ένα ή το άλλο πρόγραμμα. Υπάρχουν «τοξικομανείς» της μικρής οθόνης[12] και ξέρουμε πόσο δύσκολο είναι να ξεκολλήσουμε από αυτήν τα παιδιά μας –που κοιτάζουν ο,τιδήποτε: σ' αυτά τη μεγαλύτερη γοητεία ασκούν οι διαφημίσεις που τις κοιτάζουν με μεγαλύτερη προσοχή από οτιδήποτε άλλο[13]. «Αν δεν την ξεφορτωθώ, δήλωνε ένας «τηλεομανής» –ενήλικος– με την τηλεόραση, θα περάσω όλο το χειμώνα καρφωμένος μπροστά της»[14].

Έχουμε να κάνουμε όμως εδώ με είδη συμπεριφοράς που απαντούν όλο και λιγότερο στους ενηλίκους. Σήμερα που η τηλεόραση έχει γίνει κάτι το κοινό και που η έλξη του καινούργιου αμβλύνεται, είναι αλήθεια ότι η αφηρημένη ακρόαση και η συχνή αλλαγή καναλιών εξαπλώνονται όλο και περισσότερο σ' ένα κοινό ενηλίκων που υπερτρέφεται με εικόνες. Ευρισκόμενος κάθε μέρα, ίσως και κάθε ώρα, μπροστά σ' ένα ευρύτατο φάσμα επιλογών (όσο κι αν αυτές είναι, εν τέλει, πλαστές), ο θεατής φτάνει στο σημείο να ταχυδακτυλουργεί με το τηλεχειριστήριο και παύει κυ-

ριολεκτικά να σχηματίζει μια καθαρή εικόνα: απλώς ακούει. Πρόκειται για μια αφηρημένη ακρόαση που παίρνει σιγά σιγά τη θέση της υποτιθέμενης προσοχής και η οποία απαιτεί ωστόσο ένα μίνιμουμ ακουστικής κατανόησης. Αυτό εξηγεί άλλωστε, εν μέρει, τη διατήρηση ενός υψηλού ποσοστού ακροαματικότητας των εκπομπών με ελληνικά προγράμματα στη χώρα μας· μπορούμε να υποθέσουμε ότι μια ενδεχόμενη μεταγλώττιση των ξένων εκπομπών θα μείωνε αισθητά αυτό το ποσοστό.

Όπως και να έχουν τα πράγματα, ξέρουμε πολύ καλά ότι, είτε είναι ποιοτική είτε όχι, η TV θα είναι λίγο-πολύ παντού ανοιχτή προς το βράδυ. Είναι άλλωστε αυτές οι «ώρες της μεγάλης ακροαματικότητας» που κοστίζουν περισσότερο στους διαφημιστές αφού αυτή εξαρτάται κυρίως από το διαθέσιμο χρόνο. Έτσι εξηγείται και κάτι εκ πρώτης όψεως παράδοξο, ότι δηλαδή τα πιο απαιτητικά από πολιτιστική άποψη άτομα «καταναλώνουν» κυρίως τα πιο εύκολα θεάματα, ενώ οι φανατικοί καταναλωτές της τηλεόρασης με πιο «χαμηλό» πολιτιστικό επίπεδο, έχουν γίνει οι κύριοι θεατές των εκπομπών που θεωρούνται οι πιο δύσκολες και που μεταδίδονται επομένως σε ώρες χαμηλής ακροαματικότητας.

Απειλή για τα παιδιά

Το πρώτο γνώρισμα της τηλεοπτικής κατανάλωσης είναι ο παθητικός της χαρακτήρας ενώ το δεύτερο είναι προφανώς ο αποβλακωτικός χαρακτήρας της.

Οι ενήλικες βεβαίως ξεφεύγουν κάπως από την αλλοτρίωση της μικρής οθόνης. Είναι απασχολημένοι με πολλές άλλες δραστηριότητες και κοινωνικές σχέσεις. Κι έπειτα δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι για τα ηλικιωμένα άτομα που είναι όλο και πιο μοναχικά και δίχως δραστηριότητες, η τηλεόραση γεμίζει μέρος της νέας τους ζωής και προσφέρει συγχρόνως μια φιλική παρουσία. Όμως, αν είναι αλήθεια ότι η τηλεόραση παίζει γι' αυτούς ένα σημαντικό κοινωνικό ρόλο, για τα παιδιά αποδεικνύεται εξαιρετικά επιβλαβής. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι κίνδυνοι είναι πράγματι σημαντικοί και οι γονείς που τα εγκαταλείπουν μπροστά στη συσκευή –ευτυχισμένοι που «γλιτώνουν» τόσο εύκολα τις ευθύνες ανατροφής τους– απέχουν πολύ από το να συλλάβουν τους κινδύνους στους οποίους τα εκθέτουν. Η τηλεόραση είναι πράγματι κάτι εντελώς διαφορετικό απο μια απλή καθημερινή διασκέδαση.

Ας αποφύγουμε να χρησιμοποιήσουμε –κάνοντας κατάχρηση– τον όρο αλλοτρίωση. Αν αυτή υπάρχει –και θα δούμε πιο κάτω ότι είμαι μεταξύ αυτών που το πιστεύουν– αντισταθμίζεται παρ' όλα αυτά από τη μη αποκλειστικότητα της τηλεόρασης στις σχέσεις ενός ατόμου με τον κόσμο και τους άλλους. Από την άλλη πλευρά, η παρακολούθηση της μικρής οθόνης παραμένει εν μέρει επιλεκτική: διαλέγει κανείς ακόμη, λίγο-πολύ, την εκπομπή του, αν και αυτή η επιλογή τείνει να περιοριστεί λόγω της προϊούσας ομοιομορφίας των προγραμμάτων που επιβάλλει η δικτατορία των ποσοστών ακροαματικότητας. Η δεκτικότητα επίσης του προγράμματος είναι επιλεκτική υπό την έννοια ότι δεν προσλαμβάνει κανείς τα πάντα. Ακόμα, η απομνημόνευση είναι και αυτή επιλεκτική αφού, προφανώς, δεν τα συγκρατεί κανείς όλα. Τέλος, από τα ποσοστά ακροαματικότητας δεν γνωρίζουμε παρά το χρόνο παρουσίας του θεατή μπροστά στη συσκευή, ενώ η πραγματική προσοχή που δίνει κανείς στο θέαμα παραμένει περίπου άγνωστη. Αυτό άλλωστε αποτελεί σήμερα αντικείμενο μελετών από τους ίδιους τους διαφημιστές, ενώ μια νέα «επιστήμη» έχει δημιουργηθεί στις ΗΠΑ, η ψυχογραφία (τεχνική δημοσκόπησης και μελέτης της αγοράς), με σκοπό να προσδιορίζει τη διαφορετική συμπεριφορά των τηλεθεατών.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να σκεφτούμε ότι είμαστε πολύ μεμψίμοιροι όταν θεωρούμε ότι η πληθώρα των τηλεοπτικών προγραμμάτων ενέχει τον κίνδυνο να ενισχύσει την παθητική κατανάλωση και να εντείνει την αλλοτρίωση στη μικρή οθόνη. Όμως θα ήταν αδύνατο να αγνοήσουμε το γεγονός ότι τα παιδιά μας περνούν όλο και περισσότερο χρόνο μπροστά στο δέκτη και αυτό γίνεται, προφανώς, εις βάρος δραστηριοτήτων σημαντικών για την κινητική, ψυχική, διανοητική και συναισθηματική τους ανάπτυξη.

Κατά τον Mac Luhan βέβαια , η παθητικότητα του παιδιού μπροστά στην τηλεόραση δεν θα ήταν σε καμιά περίπτωση αισθητηριακής τάξεως: ισχυρίζεται, αντιθέτως, ότι όλες οι αισθήσεις ενεργοποιούνται. Αλλά ακόμη και αν συμφωνήσουμε με αυτό (παρόλο που μου φαίνεται ελάχιστα πειστικό), θα παραδεχτούμε ότι εν πάση περιπτώσει υπάρχει μια παθητικότητα που είναι τάξεως φυσικής αν όχι και διανοητικής. Όταν ο Mac Luhan έγραφε ότι «το παιδί σε κατάσταση πολιτιστικής κατωτερότητας είναι το παιδί της τηλεόρασης»[15], ήθελε να υπογραμμίσει τη διάσταση ανάμεσα στην ίδια την αρχή της τηλεοπτικής κατανάλωσης και σ' αυτή της παραδοσιακής πολιτιστικής κατανάλωσης. Αλλά πρέπει επίσης να μιλήσουμε για το περιεχόμενο του μηνύματος (το οποίο ο Mac Luhan ηθελημένα αγνοεί αφού γι' αυτόν «το μέσον είναι το μήνυμα»).

Ποιος ο εκπαιδευτικός ρόλος;

Η καταγγελία της «προοδευτικής πτώσης του πνευματικού επιπέδου των μεγάλων μαζικών εκπομπών»[16] έχει πολλές φορές γίνει. Πράγματι, η τηλεοπτική κα-

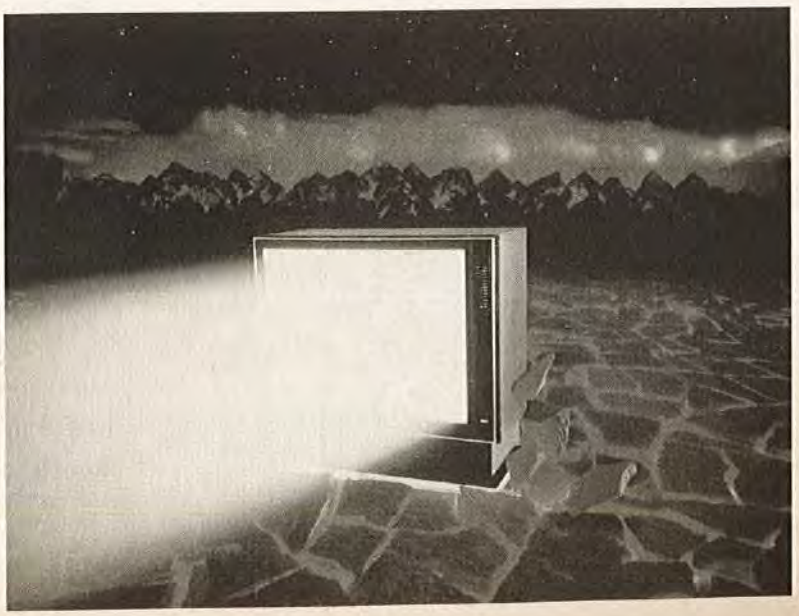
τανάλωση συμβαδίζει δύσκολα με το στοχασμό, και οι αναλυτικές λειτουργίες του θεατή ελαττώνονται στο ελάχιστο. Στην πραγματικότητα, αντίθετα με τον έντυπο λόγο που μιλά στο νου, η τηλεόραση απευθύνεται στις αισθήσεις. Ο χρυσός κανόνας της τηλεοπτικής πειθούς είναι να δείξει –στον υπέρτατο βαθμό, και μέχρι δυσφορίας– αλλά όχι να αποδείξει. Και γνωρίζουμε πόσο η αφθονία λόγων και εικόνων μπορεί να εμποδίσει την πληροφόρηση. Έτσι, όταν υποστηρίζουμε ότι η τηλεόραση εκπαιδεύει, δεν κατανοούμε ακριβώς την έννοια της εκπαίδευσης. Μπορούμε άραγε να μιλάμε για «παράθυρο ανοιχτό στον κόσμο», για πρόσβαση στη γνώση, όταν στην τηλεόραση η μάθηση δεν είναι παρά μάθηση μέσω εμποτισμού από την οποία έχει αποκλειστεί κάθε ερώτημα και κάθε στοχασμός; Και ισχύει το ίδιο για την εσφαλμένη εξομοίωση της τηλεόρασης με το παιχνίδι, γιατί αυτή αποκλείει την πρωτοβουλία, ουσιώδες στοιχείο της ανάπτυξης του παιδιού.

Για τον ψυχαναλυτή Bruno Bettelheim «η τηλεόραση ζει με τα στερεότυπα» και η επίδρασή της είναι «καταστροφική για την ανάπτυξη της ευφυΐας των νέων»[17]. Ο Bettelheim μιλάει για «στερεότυπα» και δεν είναι ο μόνος. Ο Cazeneuve, παραδείγματος χάριν, υπογραμμίζει από την πλευρά του ότι η μικρή οθόνη εξυψώνει το θεαματικό στοιχείο και επιβάλλει μια τάξη αξιών έχοντας αυτό ως αφετηρία[18]. Πράγματι, η ταύτιση της νεολαίας με το φανταστικό κόσμο απομακρύνει το παιδί και τον έφηβο από ρεαλιστικές φιλοδοξίες: «η απόλυτη επιτυχία –φαινομενικά τόσο εύκολη όσο και γρήγορη– της βεντέτας, γράφει ένας κοινωνιολόγος, προτείνει στην ευρισκόμενη σε αναζήτηση μέλλοντος νεολαία ένα παράδειγμα ικανό να αποθαρρύνει τις προσπάθειες που απαιτούνται για να ανέβει κανείς τη σκάλα της κλασικής ιεραρχίας»[19]. Βέβαια, το θέμα του πλούτου, της εξουσίας, του γοήτρου δεν θα μπορούσε από μόνο του να ξυπνήσει τη ζήλεια για την οποία είναι αναγκαίο να μην υπάρχει κάποια απόσταση. Το απρόσιτο, το άφταστο κανείς το σέβεται ή το θαυμάζει αλλά δεν μπορεί να το ζηλέψει. Η υπερδιάδοση όμως εικόνων που εξαίρει τη μυθολογία της υλικής ευτυχίας –της καθημερινής, υποτίθεται, ζωής–, η εκλαΐκευση αυτού που ακόμη κάποτε ανήκε στη σφαίρα του εξαιρετικού, η εξοικείωση με τον τρόπο ζωής ευνοημένων κοινωνικών ομάδων που έγιναν υπόδειγμα, συνετέλεσαν ώστε να πέσουν τα φράγματα της αποστασιοποίησης και αφού ο μύθος συγχέεται ύπουλα με την πραγματικότητα, εισήγαγαν την εσφαλμένη εντύπωση ότι τα πάντα είναι προσιτά για τους πάντες. Αυτό βεβαίως μπορεί να περικλείει –και οπωσδήποτε περικλείει– κάτι το θετικό όταν συνοδεύεται από την επιθυμία να συμμετέχει κανείς σε ένα δικαιότερο κόσμο, στη δημιουργία νέων σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους. Αποβαίνει όμως καταστροφικό όταν οι νέοι νομίζουν ότι ανακαλύπτουν σ' αυτές τις παραπλανητικές εικόνες ένα μέλλον που δικαιωματικά τους ανήκει, όταν σχεδόν πια δεν είναι παρά «καταναλωτές που νοιώθουν στερημένοι από αυτά που δεν έχουν»[20].

Γοητευτική βία

Ορισμένοι υπογράμμισαν δίκαια «την απώλεια της συγκινησιακής δύναμης του φιλμ στην οθόνη της τηλεόρασης»[21]. Αλλά η T.V. δημιουργεί επίσης τα δικά της θεάματα τα οποία, ειδικά όσον αφορά τα παιδιά, έχουν τη δική τους συναρπαστική ατμόσφαιρα που ασκεί μια ισχυρή επίδραση στη συμπεριφορά τους. Το μικρό παιδί, μόλις βγαίνει από την οικογενειακή θαλπωρή, απειλείται σοβαρά από το συγκινησιακό αντίκτυπο της τηλεόρασης σ' αυτή την κρίσιμη περίοδο συγκρότησης της προσωπικότητάς του, ενώ η συχνή τηλεοπτική παρακολούθηση απειλεί να διαταράξει μέσα του την έννοια του πραγματικού, να δυσχεράνει ακόμα περισσότερο τη διάκριση της πραγματικότητας από τη φαντασία, και να διαταράξει, τέλος, τη σχέση του παιδιού με τους άλλους και τον εαυτό του.

Ο μοχλός στον οποίο η τηλεόραση καταφεύγει πιο συχνά για να εγείρει τη συγκίνηση είναι χωρίς αμφιβολία η βία. Όλο και περισσότερο παρούσα στην οθόνη, η βία αποτελεί εδώ και ήδη πολλά χρόνια το αντικείμενο σοβαρής ανησυχίας των οργανώσεων που



ιδρύθηκαν στον κόσμο με σκοπό την υπεράσπιση και την προώθηση των θεαμάτων για παιδιά[22]. Διότι η βία στις οθόνες δεν παύει να εξαπλώνεται. Ένας καθηγητής του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης δηλώνει: «δεδομένου ότι εξάγουμε πληθώρα προγραμμάτων βίας σε όλη την Ευρώπη, ουσιαστικά προετοιμάζουμε, σε λιγότερο από είκοσι χρόνια, ολόκληρο τον πλανήτη στην αποδοχή της βαρβαρότητας»[23]. Πρόκειται ίσως για υπερβολή. Οπωσδήποτε όμως, οι αντίθετοι ισχυρισμοί περί κάθαρσης δια της τηλεοπτικής βίας δεν αντέχουν στην κριτική ανάλυση. Αντίθετα, οι πολλαπλές μελέτες που έγιναν αμέσως μετά το τέλος της δεκαετίας του '60 από ορισμένες αμερικανικές οργανώσεις[24], καταλήγουν όλες στο συμπέρασμα ότι η τηλεοπτική βία είναι αιτία επιθετικής συμπεριφοράς στα παιδιά. Ο Henri Wolton είχε ήδη σημειώσει ότι είναι μεγάλο σφάλμα να εφαρμόζουμε στα παιδιά τη θεωρία της κάθαρσης: «Ακόμη και αν δεχτούμε την ορθότητά της όσον αφορά τον ενήλικο για τον οποίο είναι ευκρινής η διαφορά σ' αυτό που είναι πρακτική δραστηριότητα κι αυτό που είναι παιχνίδι, ανάμεσα στη φαντασία και το πραγματικό, είναι γνωστό ότι στο παιδί και στον έφηβο το πέρασμα από το ένα στο άλλο είναι συνηθέστατο»[25]. Από την άλλη μεριά, το μίσος για το «κακό» προέρχεται σε μεγάλο μέρος από τον οίκτο για το θύμα. Όμως, τα πολύ μικρά παιδιά δεν είναι ακόμα ευαίσθητα στον οίκτο που έχει σαν προϋπόθεση, σύμφωνα με τον Wallon, «την ικανότητα να συνειδητοποιεί κανείς σχεδόν απολύτως το πρόσωπο του άλλου»[26]. Άλλοι ειδικοί αμφισβητούν αυτή την υποτιθέμενη κάθαρση: «Η επαναλαμβανόμενη παρακολούθηση σκηνών βίας», γράφει ο νευροφυσιολόγος Pierre Karli, έχει «ως αποτέλεσμα την αύξηση της πιθανότητας να πραγματοποιηθεί μια επίθεση, ως μέσο έκφρασης και πράξης»[27].

Κι έπειτα υπάρχει *ο φόβος*, αυτός ο γοητευτικός φόβος που υποτίθεται ότι διασκεδάζει και ο οποίος ανήκει στον τομέα της «διεστραμμένης απόλαυσης»[28], και που μεταδίδεται τόσο συχνά από τα τηλεοπτικά προγράμματα για τους νέους. Αλλά, θα πουν μερικοί, τα παραμύθια δεν παρουσιάζουν, από καταβολής κόσμου, μάγισσες, δράκοντες και άλλα τρομακτικά πρόσωπα, πράξεις φοβερές που ξυπνούν το φόβο; Βεβαίως, αλλά με το παραμύθι το παιδί δημιουργεί για τον εαυτό του τις δικές του εικόνες, ελέγχοντας έτσι τις συγκινήσεις του εν σχέσει με αυτό που μπορεί πραγματικά να αποδεχτεί. Αν δεχτούμε τις απόψεις του Bettelheim και την ανάλυσή του για τη λειτουργία των παραμυθιών[29], και αν θεωρήσουμε μαζί του ότι αυτά αποτελούν μια θετική λειτουργία για την ανάπτυξη του παιδιού, αυτό δεν ισχύει σε καμιά περίπτωση για την τηλεόραση. Πράγματι, οι αναλύσεις του Bettelheim βασίζονται στην θεμελίωση της έννοιας της φαντασίας. Όμως αυτή η διάσταση απουσιάζει από το τηλεοπτικό θέαμα, που αντιθέτως προκαλεί το φόβο δια των εικόνων.

Ο πολιτισμός της πανταχού παρούσας TV

Άλλη καταστροφική συνέπεια είναι ότι η τηλεοπτική κατανάλωση απομακρύνει αμείλικτα από άλλα «πολιτιστικά προϊόντα» όπως το βιβλίο ή ο κινηματογράφος.

Χωρίς να γινόμαστε λάτρεις του γραπτού λόγου, ποιος θα μπορούσε να αμφισβητήσει το γεγονός ότι αυτή η προοδευτική εγκατάλειψη του βιβλίου από τους νέους, αυτούς ακριβώς που θα διαμορφώσουν τον κόσμο και τις πολιτιστικές πρακτικές του αύριου, ενέχει σοβαρούς κινδύνους; Δεν είναι η στιγμή να εγκωμιάσουμε εδώ όλα όσα προσφέρει το βιβλίο, αλλά το μονοπώλιο του οπτικο-ακουστικού τομέα θα επεκταθεί άραγε μέχρι σημείου να εξαφανίσει από τα αντικείμενα απασχόλησης του ελεύθερου χρόνου μας «αυτά τα παραλληλεπίπεδα από τυπωμένο χαρτί που διαμόρφωσαν την ανθρωπότητα μέσα στον πλούτο των διαφορών μας»[30]; Η ερώτηση δεν θα μπορούσε να μας αφήσει αδιάφορους σε μια εποχή που συνέχεια οικτίρουμε την ύπουλη αύξηση ενός ημι-αναλφαβητισμού των νέων που ωστόσο όλο και περισσότερο ζουν σ' ένα περιβάλλον όπου κυριαρχούν τα οπτικοακουστικά μέσα που δεν ζητούν σχεδόν τίποτε άλλο, όπως λέει ο Piaget, παρά «τις αισθητηριοκινητικές προσαρμογές που περιορίζονται στο χώρο και στον παρόντα χρόνο», τα παιδιά της τηλεόρασης δεν έχουν ό,τι θα τους επέτρεπε την εκμάθηση και την εμπέδωση της γλώσσας. Εγκαταλείποντας λοιπόν το βιβλίο για την τηλεόραση, το μεγαλύτερο τμήμα αυτών των παιδιών προορίζεται ουσιαστικά να αποτύχει στο σχολείο.

Όσο για τον κινηματογράφο, όπως έγραφε απερίσκεπτα ο Georges Dumazedier το 1962 «δεν φαίνεται όμως ότι μακροπρόθεσμα το σινεμά θα πληγεί καίρια από την εμφάνιση της τηλεόρασης»[31]. Πρόκειται εδώ, προφανώς, για ένα από αυτά τα λάθη πιθανολόγησης, τόσο συχνά και αναπόφευκτα, όπως αυτό που έκανε τον Jean Cazeneuve να γράφει το 1974 ότι «ακόμα κι αν καταφέρουμε να εμπορικοποιήσουμε τη βιντεοκασσέτα ή το βιντεοδίσκο υπό καλές συνθήκες, το μεγάλο κοινό θα θεωρεί πιο απλό και πιο ευχάριστο να γυρίσει το κουμπί της τηλεόρασης»[32]. Όταν μάλιστα γνωρίζουμε την επιτυχία της βιντεοκασσέτας!

Στην πραγματικότητα είναι προφανές ότι η TV έχει μεγάλη ευθύνη για την κρίση του κινηματογράφου. Από τη μια εκμεταλλεύεται όλο και περισσότερο την ανάγκη της. Από την άλλη η τηλεόραση και οι βιντεοκασσέτες «κλέβουν» την πελατεία των κινηματογρα-

φικών αιθουσών πολύ περισσότερο αφού το διάστημα ανάμεσα στην πρώτη προβολή ενός έργου στον κινηματογράφο και την προβολή του στην τηλεόραση τείνει να μειωθεί και περίπου αγγίζει το ταυτόχρονο στην περίπτωση της βιντεοπειρατείας. Πώς μπορούν να επιβιώσουν οι αίθουσες αυτές, από τις οποίες ζητείται να είναι όχι μόνο απλώς κερδοφόρες αλλά εξίσου κερδοφόρες με άλλες δραστηριότητες που μπορούν να λάβουν χώρα στη θέση τους;

Την παρούσα ώρα, η έλξη του τηλεθεατή για το φανταστικό κόσμο κάνει το σινεμά ατμομηχανή –ή μάλλον γαλακτοφόρο αγελάδα– του οπτικο-ακουστικού τομέα. Και υπάρχει ο φόβος μήπως το αυριανό κοινό, μαθημένο αποκλειστικά στον τηλεοπτικό κόσμο που κυριαρχείται από το φανταστικό κόσμο αμερικανικών σήριαλ, αποκοπεί οριστικά από την κινηματογραφική τέχνη. «Πώς θέλετε, αναφωνεί η ηθοποιός Liv Ulman, η νέα γενιά, ποτισμένη από αυτές τις ταινίες, να ανεχθεί σήμερα τα ευρωπαϊκά φιλμ που είναι λιγότερο ομοιόμορφα και πιο βαθειά»[33]. Θα επανέλθουμε παρακάτω σ' αυτή την πολιτιστική ισοπέδωση. Ας σημειώσουμε προσωρινά μαζί με τον Christian Zimmer ότι «το σινεμά κινδυνεύει να μην επιβιώσει αν δεν εγκαταλείψει την ιδιαιτερότητά του ως προς τη μορφή και αν δεν ευθυγραμμιστεί με ένα μοναδικό πολιτιστικό μοντέλο επιβεβλημένο από τη μικρή οθόνη»[34]. Πολύ περισσότερο αφού όσοι ευρωπαίοι σκηνοθέτες σκοπεύουν να πουλήσουν το «προϊόν» τους στην αμερικάνικη αγορά, αλλά και σε άλλες «εξαμερικανικές» αγορές, η ανάγκη να το κατασκευάσουν «λαμβάνοντας υπόψη τα διαφημιστικά διαλείμματα που θα παρεισφρήσουν υποχρεωτικά στην εκπομπή»[35], καθώς και τις υποτιθέμενες προτιμήσεις των διαφόρων αποδεκτών, επιβάλλει πράγματι ένα ιδιαίτερο ρυθμό και ένα είδος μοντέλου κατασκευής. Το περιθώριο του «δημιουργού» είναι λοιπόν εξαιρετικά περιορισμένο. Ήδη οι κινηματογραφικοί παραγωγοί υπολογίζουν περισσότερο στην πώληση των δικαιωμάτων στα τηλεοπτικά κανάλια παρά στην εκμετάλλευσή τους στις όλο και πιο άδειες κινηματογραφικές αίθουσες.

Η διαφήμιση και η τυραννία του ποσοστού ακροαματικότητας

«Η βασίλισσά μας είναι η μάζα και το νήμα που μας οδηγεί είναι η δημοσκόπηση» δήλωνε εδώ και δεκαπέντε χρόνια ένας γάλλος υπεύθυνος του οπτικο-ακουστικού τομέα[36]. Το οποίο σημαίνει ότι αφού η τηλεόραση πουλάει πρώτ' απ' όλα διαφημιστικό χώρο, οι αγοραστές θα πληρώσουν ανάλογα με το ακροατήριο των καναλιών. Με δυο λόγια, η διαφήμιση υπαγορεύει το νόμο της.



Υπάρχει κάτι το ενοχλητικό στο να ακούει κανείς, από δω κι από κει, να εξαίρουν τη διαφήμιση σαν μια σπουδαία πηγή δημιουργικότητας. Είναι αλήθεια ότι οι πιο θεαματικές τεχνικές, οι πιο ταλαντούχοι καλλιτέχνες είναι πολλές φορές στην υπηρεσία της και ότι «κανείς δεν διαθέτει τόσα πολλά μέσα για να πει τόσο λίγα πράγματα»[37]. Αλλά να φτάσουμε να μιλάμε και για 8η τέχνη; Όμως αυτή την εικόνα θα ήθελαν πολλοί να επιβάλουν. Τα διαφημιστικά φιλμ δεν έχουν το φεστιβάλ τους στις Κάννες; Το θέμα άλλωστε της έκθεσης που παρουσιάστηκε το 1990 στο Beaubourg στο Παρίσι ήταν «Τέχνη και διαφήμιση». Δεν είναι ωστόσο βέβαιο ότι η αισθητική ποιότητα των διαφημιστικών δημιουργιών θα συνεχιστεί ακόμα για πολύ. Θα μπορούσε ακόμα κανείς να στοιχηματίσει το αντίθετο για το μέλλον, αν λάβει υπ' όψη ότι τα όλο και περισσότερο υπέρογκα έξοδα γι' αυτές τις δημιουργίες (χρησιμοποίηση σταρ, πολλαπλασιασμός των πλάνων λήψεως...) δεν μπορούν να δικαιολογηθούν από μια μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα[38].

Όπως και να έχει το πράγμα, με το να γίνεται πηγή χρηματοδότησης, αν όχι σχεδόν μοναδική, οπωσδήποτε όμως η πιο σπουδαία, η διαφήμιση επιβάλλει το νόμο της, την εμπορική αποδοτικότητα. Τα ιδιωτικά κανάλια, των οποίων ο μοναδικός σκοπός τους είναι να πουλήσουν τηλεθεατές στους διαφημιστές, δεν έφτασαν κιόλας μέχρι σημείου να διακόπτουν εδώ και καιρό τα προβαλλόμενα έργα με διαφημιστικά σποτ; Και τα κρατικά κανάλια δεν τα μιμούνται; Πρόκειται ωστόσο για μια απαράδεκτη απόπειρα κατά της ακεραιότητας του έργου και της ελευθερίας του καταναλωτή. Πράγμα το οποίο δεν εμπόδισε τις κοινοτικές επιτροπές της ΕΟΚ να το αποδεχτούν. Θα μπορούσαμε προς στιγμήν να σκεφτούμε ότι η Ιταλία θα διαφοροποιούσε τη θέση της από την ευρωπαϊκή συναίνεση όταν η ιταλική Γερουσία υιοθέτησε μια βελτίωση που προτάθηκε από το Ι.Κ.Κ. κατά τη συζήτηση για τον οπτικο-ακουστικό τομέα (νόμος Mammi) και που εμπόδιζε τις διαφημιστικές διακοπές κατά τη διάρκεια της μετάδοσης κάθε κινηματογραφικού, θεατρικού ή λυρικού έργου (20 Μαρτίου 1990). Όμως κατά τη διάρκεια της ψήφισής του στην Εθνική Συνέλευση (3 Ιουλίου) τα πάντα επανήλθαν «στην τάξη» –την εμπορική τάξη–, τόσο αποτελεσματική ήταν η αντίδραση των ιδιωτικών συμφερόντων. Καταλαβαίνει κανείς ότι τα ιδιωτικά συγκροτήματα τηλεόρασης, για τα οποία η διαφήμιση είναι το άλφα και το ωμέγα κάθε οπτικο-ακουστικής πολιτικής, πολέμησαν με νύχια και δόντια για να ναυαγήσει η απόφαση της Γερουσίας[39]. Υπάρχει ίσως αρκετή αναίδεια στα λόγια του κ. Berlusconi, υπεύθυνου για ένα από τα κύρια ιδιωτικά συγκροτήματα τηλεόρασης στην Ευρώπη, σύμφωνα με το οποίο «ένα πρόγραμμα χωρίς διαφημιστικές διακοπές θα μπορούσε να εξομοιωθεί με το να πηγαίνεις στο σινεμά χωρίς να πληρώνεις εισιτήριο»[40], αλλά η εμπορική αποδοτικότητα έχει, πράγματι, τους δικούς της νόμους. Όπως το υπενθυμίζει ένας ειδικός της διαφήμισης, υποδιευθυντής της 1ης διαφημιστικής οπτικό-ακουστικής ευρωπαϊκής Εταιρείας, οι διαφημιστικές διακοπές των προγραμμάτων είναι κατά την παρούσα ώρα –εντός των πλαισίων της αγοράς– περίπου αναπόφευκτες, αφού η καλύτερη ωριαία χρονική διάρκεια, αυτή που επιζητούν οι διαφημιζόμενοι, είναι περιορισμένη[41].

Όσο για τις αντιδράσεις των τηλεθεατών, ο ίδιος συγγραφέας δηλώνει με θράσος ότι αυτές οι διακοπές γίνονται σχετικά καλά αποδεκτές από το κοινό και θεωρεί ως απόδειξη την υψηλή ακροαματικότητα των βρετανικών ιδιωτικών καναλιών παρόλο που διακόπτονται από σποτ, πράγμα που αξίζει γι' αυτόν περισσότερο από όλες τις δημοσκοπήσεις. Εδώ όμως συγχέει καταχρηστικά την ικανοποίηση με την παραίτηση. Γνωρίζουμε πολύ καλά, και πολλές μελέτες το έχουν δείξει, ότι η συντριπτική πλειοψηφία των ευρωπαίων και αμερικανών τηλεθεατών θεωρούν τη διαφήμιση ως εξαιρετικά ενοχλητική[42]. Εξ άλλου υπάρχει ακόμα κανείς που να αγνοεί ότι ο τηλεθεατής χαμηλώνει ή κόβει τον ήχο όταν εμφανίζονται τα σποτ; Η επιτυχία του μαγνητοσκοπίου «autocut» της Mitsubishi (πρόκειται για ένα μαγνητοσκόπιο που αποκλείει συστηματικά τη διαφήμιση που εισχωρεί στα φιλμ) θα απεδείκνυε, αν ήταν ανάγκη, πόσο οι διαφημιστικές διακοπές στα φιλμ είναι στην πραγματικότητα ανυπόφορες για τους φίλους του βίντεο.

Αμερικανοποίηση και πολιτιστική ισοπέδωση

Ο μηχανισμός του ανταγωνισμού ανάμεσα στα κανάλια, με σκοπό την πρόσβαση στη διαφημιστική αγορά, απαιτεί μια βελτιστοποίηση της θέσης κόστους/ακροατηρίου, πράγμα που οδηγεί έτσι σε μια διαδικασία εξομοίωσης των προγραμμάτων. Και αυτά τα προγράμματα είναι, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, αντανάκλαση της σχέσης ισχύος που έχει εγκαθιδρυθεί στην παγκόσμια αγορά του οπτικο-ακουστικού τομέα.

Είναι δύσκολο να αγνοήσουμε στις μέρες μας ότι η Ευρώπη αποτελεί το αντικείμενο μιας πραγματικής συστηματικής πολιτικής εμφύτευσης και κατάκτησης του αμερικανικού οπτικο-ακουστικού τομέα. Όπως είναι δύσκολο να αγνοήσουμε ότι αυτός ο πολιτιστικός επεκτατισμός θεωρείται από τους ίδιους τους πολιτικούς υπεύθυνους ως ένας ουσιώδης όρος της παγκόσμιας ηγεμονίας. Αυτό περίπου δήλωσε ο Zbigniew

Brzezinski, σύμβουλος του πρώην προέδρου Carter και ιδρυτής της Trilatérale[43], όταν ευχόταν ανοικτά την εξάλειψη των πολιτιστικών ιδιαιτεροτήτων μπροστά στην έλευση μιας «τεχνιτρονικής» κοινωνίας που θα όφειλε να επιτρέψει την ανάδυση μιας «νέας πλανητικής συνείδησης» που να υπερβαίνει «τους βαθειά ριζωμένους πολιτισμούς, τις συμπαγώς περιχαρακωμένες παραδοσιακές θρησκείες και τις αυστηρά διαχωρισμένες εθνικές ταυτότητες»[44].

Ξέρουμε ότι ο κοινός οργανισμός των Majors (οι μεγάλες εταιρείες), η Motion Picture Export Association, κυριαρχεί ήδη στην ευρωπαϊκή αγορά κατά 70%[45]. Περισσότερο από το 40% του παγκοσμίου εμπορίου των εικόνων καλύπτεται σήμερα από τις ευρωπαϊκές αγορές αμερικανικών προγραμμάτων, και τα αμερικάνικα φιλμ αντιπροσωπεύουν ανάλογα με τις χώρες το 50 ως 80% της ευρωπαϊκής αγοράς[46]. Υπάρχουν πολλοί λόγοι γι' αυτό, ο κυριότερος των οποίων είναι το κόστος παραγωγής. Αφού έχουν ευρύτατα αποσβεσθεί στην εσωτερική αγορά των ΗΠΑ, τα φιλμ και οι αμερικανικές σειρές προσφέρονται στην παγκόσμια και ευρωπαϊκή αγορά του οπτικο-ακουστικού τομέα σε τιμές που αποκλείουν κάθε ανταγωνισμό. Από την άλλη πλευρά η χρηματοδότηση των τηλεοπτικών αυτών ταινιών και σειρών προέρχεται συχνά κατά μεγάλο μέρος από τους ίδιους τους διαφημιστές. Πράγματι, εδώ και μερικά χρόνια πολλαπλασιάζονται τα φιλμ «τοποθέτηση προϊόντων» που δείχνουν και χρησιμοποιούν με φανερό τρόπο έναν ορισμένο αριθμό προϊόντων έναντι μιας γενναίας χρηματοδότησης εκ μέρους των κατασκευαστών. Αυτή «η τοποθέτηση προϊόντων», που μπορεί να αποφέρει σοβαρά ποσά[47], δεν μπορεί παρά να έχει μεγάλη επίδραση στο σχεδιασμό μιας παραγωγής.

Η παραγωγή εκπομπών για την τηλεόραση στην Ευρώπη κοστίζει ακριβά, και μια ώρα ταινίας μπορεί να κοστίζει 10 έως 30 φορές ακριβότερα από μια αμερικάνικη σειρά που έχει ευρέως αποσβεσθεί αλλού. Από κει και πέρα είναι πολύ πιο εύκολο και πιο αποδοτικό να προμηθεύεται κανείς αυτά τα φιλμ και τις αμερικάνικες σειρές με τις οποίες το κοινό βολεύεται αρκετά καλά. Ο ευρωπαίος θεατής εθίζεται έτσι σε μιας ορισμένης μορφής κινηματογραφική και τηλεοπτική κατανάλωση στην οποία οι τηλεοπτικές σειρές τον μυούν από την πιο νεαρή ηλικία του με τα γνωστά αποτελέσματα: «ένα φιλμ απλό, "τετράγωνο", χωρίς προβλήματα, χωρίς ερωτήσεις, ένα φιλμ fast-food»[48].

Είναι αλήθεια ότι, για να ριχτεί στην αγορά ένα προϊόν, μερικές φορές οι μεγάλες εταιρείες δεν υπολογίζουν τα έξοδα. Συχνά ακόμη, το κόστος διαφήμισης ξεπερνά αυτό της ίδιας της παραγωγής: η ταινία «Midnight Express» για παράδειγμα, της οποίας το κόστος έφτασε τα 3,2 εκατομμύρια δολλάρια, προβλήθηκε με μια διαφημιστική εκστρατεία της τάξεως των 8,4 εκατομμυρίων δολλαρίων[49]. Αν μερικές τηλεοπτικές σειρές και αριθμός κινουμένων σχεδίων τα οποία βομβαρδίζουν τα παιδιά μας προσφέρονται σε τιμές συχνά 5 με 6 φορές κατώτερες από το συνηθισμένο, ποσό που δεν φθάνει καν το κόστος που απαιτείται για το ηχητικό ντουμπλάρισμα, αυτό γίνεται διότι είναι σχεδόν αποκλειστικά οι *«αγωγοί» εμπορικών επιθέσεων σε άλλους είδους αγορές με μεγάλο κοινό.* Πράγματι, το κόστος παραγωγής αυτών των θεαμάτων είναι σχεδόν ίσο με μια διαφημιστική εκστρατεία, αλλά αυτά έχουν έναν αντίκτυπο πολύ πιο ισχυρό, πολύ πιο εκτεταμένο και πολύ πιο διαρκή. Οι Batman, Goldorak... και άλλες εκπομπές εκπληκτικής κενότητας χρησιμεύουν πρώτ' απ' όλα για να προωθούν ένα ολόκληρο φάσμα προϊόντων σε μια αγορά την οποία διεκδικούν με λύσσα οι μεγάλες αμερικάνικες και γιαπωνέζικες εταιρείες. Έτσι, για παράδειγμα, ο Dr. Slump, σειρά κινουμένων σχεδίων που εμφανίστηκε στις ιαπωνικές οθόνες το Μάιο του 1981, «έφτιαξε» στο τέλος της ίδιας χρονιάς 8.000 παράγωγα προϊόντα[50].

Ο ευρωπαϊκός κινηματογράφος και η τηλεόραση γίνονται ανεπαίσθητα προθήκες του αμερικανικού μοντέλου. Και αυτή η μαζική εισαγωγή ξένων προτύπων, που έχει σημαντικά «αποτελέσματα αρνητικής αποστασιοποίησης του λαού από τον πολιτισμό του»[51], οδηγεί σιγά-σιγά σε έναν *«εκ-πολιτισμό»* –με πλανητικές σήμερα διαστάσεις– που θα ήταν λάθος να αρνηθούμε την εμφάνιση των πρώτων συμπτωμάτων του στη χώρα μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. T. Mashino, «La machine à abêtir», *Le Monde Diplomatique,* Φεβρουάριος 1979.
2. Συνέντευξη στη *Le Monde,* 22-23/4/1990.
3. Claude Julien, «Des politiques malades de leur culture», *Le Monde Diplomatique,* Ιούνιος 1987.
4. Jean - Luc Missika et Dominique Wolton, *Le Monde,* 26-28/2/1982.
5. Γι' αυτό, έργα όπως αυτό του Richard Hoggart (*The Uses of Literacy,* Λονδίνο 1957), που απομυθοποιούν διάφορα ιδεολογήματα πάνω στην «αλλοτρίωση του πλήθους» είναι εξαιρετικά επωφελή για τους κοινωνιολόγους που συχνά έχουν την τάση να προβάλλουν τις δικές τους απόψεις και προκαταλήψεις στο αντικείμενο της μελέτης τους.
6. Βλ. N. Coste - Cerdan, B. Joseph, A. Mathieu et M. Souchon, «Contre une télévision publique sans public», *Le Monde,* 20-21/5/1990.
7. Jean Cazeneuve, *«L' homme téléspectateur»,* Παρίσι 1974.
8. M. Maffesoli, στον οποίο παραπέμπουν οι Armand et

Michèle Mettelard, *«Penser les media»*, Παρίσι 1986, σελ. 130.

9. Richard Hoggart, *«Uses of Literacy»*, όπ. π.
10. Liliane Lurçat, *«Violence à la télé: l' enfant fasciné»*, Παρίσι 1989, σελ. 18.
11. Mac Luhan, *«Pour comprendre les media»*, Παρίσι 1968 (Νέα Υόρκη 1964), σελ. 88.
12. «Ο υπνωτιζόμενος ερωτευμένος με τον υπνωτιστή του». Βλ. Yves Jaigu, «Télévision. Quel contenu», *Le Débat*, Σεπτέμβριος - Οκτώβριος 1990.
13. Βλ. ιδιαίτερα τους Chalvon, Corset et Souchon, *«L' enfant devant la télévision»*, Παρίσι 1981 και P. Cullingford, *«Children and Television»*, Λονδίνο 1984.
14. Παραπομπή της Ariane Bonzon, «Les sans-télé», *Le Monde*, 15/4/1988.
15. Pierre Chambar et Alain Ehrenberg, «La cultre de l' écran», *Le Débat*, Νοέμβριος - Δεκέμβριος 1988.
16. Christian Zimmer, «Cinéma, une logique de mort», *Le Monde Diplomatique*, Μάρτιος 1988.
17. Mac Luhan, όπ. π., σελ. 13.
18. Παραπομπή του Gérard Le Febvre, *«Le choc des télés»*, Παρίσι 1987, σελ. 243.
19. Cazeneuve, όπ. π., σελ. 93.
20. Jean Cluzel, *«Télémanie»*, Παρίσι 1979, σελ. 213.
21. Don Foresta, «Une permanente insulte à l' intelligence», *Le Monde Diplomatique*, Αύγουστος 1990.
22. Όπως οι δραστήριες οργανώσεις «Action for Children Television» στις ΗΠΑ, «Austrian Children's Television Foundation» ή ακόμη η πρόσφατη «Association pour la défense du jeune téléspectateur actif» στη Γαλλία.
23. Ο καθηγητής Libert, που αναφέρει ο Gérard Le Febvre, όπ. π., σελ. 241.
24. Συμβουλευτική Επιστημονική Επιτροπή του υπουργείου Υγείας, Εθνικό Ίδρυμα Ψυχικής Υγείας, Αμερικανική Ακαδημία Παιδιατρικής, Ένωση αμερικανών ψυχολόγων.
25. Που αναφέρει η Liliane Lurçat, όπ. π., σελ. 23.
26. Στην ίδια, σελ. 113.
27. Pierre Karli, *«L' homme agressif»*, Παρίσι 1987, σελ. 334. Βλ. επίσης Lilliane Lurçat: «Φαίνεται ότι η βία δεν απελευθερώνει τις βίαιες ορμές αυτών που τη βλέπουν, καθισμένοι ήσυχα. Αντίθετα παρασύρει και έχει την τάση να μεταβάλλει τους θεατές σε δράστες ή σε θύματα», οπ. π., σελ. 10.
28. Lilliane Lurçat, όπ. π., σελ. 198.
29. Bruno Bettelheim, *«The Uses of Enchantment»*, Νέα Υόρκη 1976.
30. Bruno Frappat, «Halte à la croissance», *Le Monde*, 25/4/1990.
31. Georges Dumazedier, *«Vers la civilisation des loisirs?»*, Παρίσι 1962, σελ. 167. Ο ίδιος έγραφε ωστόσο (σελ. 60) ότι έχει διαπιστωθεί πως 2% αύξηση τηλεοπτικής ακροαματικότητας μειώνει κατά 1 έως 10% τις εισπράξεις των κινηματογραφικών αιθουσών.
32. Jean Cazaneuve, όπ. π., σελ. 209.
33. Συνέντευξη στο *Le Monde*, 28/11/1989. Και διαβάζουμε στην *Καθημερινή* ότι *«το κοινό των ευρωπαϊκών χωρών λατρεύει όλο και περισσότερο τον αμερικανικό κινηματογράφο»* (Γιάννης Μπακογιαννόπουλος, 29/5/1992).
34. Christian Zimmer, όπ. π.
35. Κατά τη συμβουλή νεοϋορκέζου διευθυντή τηλεόρασης, *Le Monde*, 3/5/1983.
36. Pierre Schaeffer, πρώην διευθυντής της Υπηρεσίας Έρευνας της πρώην ORTF στη Γαλλία, «L' incommunication de masse», *Le Monde*, 25-26/3/1979.
37. Jean - Michel Salaün, *«A qui appartient la télévision?»*, Παρίσι 1989.
38. Βλ. ιδιαίτερα ο Jean - Marie Pradier, «Eléments d' une physiologie de la séduction» στο J. M. Pradier, D. De Kerckhove, Mc. Vettrainno - Soulard, S. J. Thorpe et H. Zettl, *«Le téléspectateur face à la publicité»*, Παρίσι 1989, σελ. 93-129.
39. Ο νόμος είναι ακόμη πιο επιεικής από τον προηγούμενο αφού οι διαφημιστικές διακοπές μπορούν να φτάσουν ως το 20% (!) της συνολικής διάρκειας του έργου.
40. Παραπομπή του Salaün, όπ. π.
41. Gérard Le Febvre, όπ. π.
42. Για τη Γαλλία βλ. την έρευνα του SOFRES το Φεβρουάριο του 1988: το 84% των ατόμων που ερωτήθηκαν κρίνουν τη διαφήμιση ενοχλητική. Βλ. επίσης τη *Le Monde*, 7/5/1988.
43. Η «Τριμερής Επιτροπή» που ιδρύθηκε το 1973 με πρωτοβουλία του David Rockfeller, προέδρου της Chase Manhattan Bank, περιλαμβάνει ισχυρά ιδιωτικά συμφέροντα των ΗΠΑ, της Δυτικής Ευρώπης και της Ιαπωνίας, καθώς και ορισμένες πολιτικές προσωπικότητες, και είχε ως στόχο την ενοποίηση του καπιταλιστικού κόσμου με σκοπό να τον ενδυναμώσει στις διαπραγματεύσεις του με την Ανατολική Ευρώπη αλλά και με τον Τρίτο Κόσμο. Και είναι τόσο το κύρος της που επηρεάζει συχνά την εσωτερική και εξωτερική πολιτική των καπιταλιστικών χωρών.
44. Παραπομπές στους A. Malletart, X. Delcourt..., όπ. π., σελ. 54.
45. Η δημιουργία του ομίλου EUROTRUSTEES που ίδρυσαν πέντε εταιρείες του ευρωπαϊκού κινηματογράφου ανακοινώθηκε στις 10/9/1990 στη Βενετία και σκοπό έχει να ανταγωνιστεί τους αμερικανούς Majors.
46. Η αγορά αμερικανικών προγραμμάτων από τη Δυτική Ευρώπη έφθασε από τα 262 εκατομμύρια δολλάρια το 1983, στα 675 το 1987 (μία αύξηση δηλαδή της τάξης των 25% κατά έτος!): *Le Monde*, 1/10/1987. Και η τάση αυτή συνεχίζεται: +40% μεταξύ 1988 και 1990.
47. Περίπου 1 εκατομμύριο δολλάρια την εβδομάδα κατά τον Mark Cripin Miller, καθηγητή στο John Hopkins University που αναφέρει ο Henri Béhar, «Production et publicité», *Le Monde*, 4-5/11/1989.
48. Istvan Szabo, συνέντευξη στη *Le Monde*, 28/11/1989.
49. Gilles Lipovestsky, *«L' empire de l' éphémère»*, Παρίσι 1987, σελ. 245-246.
50. A. Mattelart, X. Delcourt et M. Mattelart, *«La culture contre la démocratie? L' audio-visuelle à l' heure transnationale»*, Παρίσι 1984, σελ. 179.
51. Henri Gobart, *«La guerre culturelle»*, Παρίσι 1979, σελ. 22.

Κοινωνική εργασία Παιδαγωγική και αναπαραγωγή

Κριτική της θεωρίας και πράξης της κοινωνικής εργασίας και Παιδαγωγικής

*Σκεύος Παπαϊωάννου**

Α. Εισαγωγή στο πρόβλημα

Ο όρος *«Κοινωνική Εργασία»* παραπέμπει από την πλευρά της θεωρίας στις κοινωνικές επιστήμες και ιδιαίτερα (μεταξύ άλλων), στην Κοινωνιολογία, την Κοινωνική Ψυχολογία και την Παιδαγωγική. Από την πλευρά της πράξης παραπέμπει στην κοινωνική διάσταση των προβλημάτων και των φαινομένων με τα οποία ασχολείται και τα οποία ορίζονται κύρια ως κοινωνικά, δηλαδή ως προερχόμενα από τη συγκεκριμένη οργάνωση και λειτουργία της κοινωνίας. Αυτή η άποψη και ερμηνεία δεν είναι η κυρίαρχη. Η έννοια του κοινωνικού (sozial) περιορίζεται συνήθως σε «ανθρώπινα προβλήματα» που η επίλυσή τους απαιτεί «κοινωνική στάση» εκ μέρους των «συνανθρώπων». Ενώ ο όρος «κοινωνική εργασία»[1] προκαλεί σύγχυση, δεδομένου ότι γενικά η εργασία ως εξωτερίκευση της εργατικής δύναμης ως διαλεκτική διαδικασία διαμεσολάβησης μεταξύ (εργαζόμενου) ανθρώπου και φύσης θεωρείται και χαρακτηρίζεται ως κοινωνική, είναι ο όρος «κοινωνικός λειτουργός» απόρροια της επικρατούσας στη θεωρία και πράξη της κοινωνικής εργασίας «δομικο-λειτουργιστικής θεωρίας» και εμπεριέχει επίσης το στοιχείο του «λειτουργήματος», της κοινωνικής θυσίας, της φιλανθρωπίας κ.λπ. Έτσι κι αλλοιώς ο όρος αυτός ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα σ' αυτό που ο κοινωνικός λειτουργός αναγκάζεται να κάνει: διαμέσου φαινομενικά φιλανθρωπικής στάσης και κρατικής «γενναιοδωρίας» προς τους πάσχοντες μετατρέπει τις «δυσλειτουργίες» του συστήματος σε ευνοϊκές παραμέτρους για τη λειτουργία του. Και οι δύο όροι περιέχουν έναν περιορισμό σε καθημερινά ανθρώπινα κοινωνικά προβλήματα που «άτομα» ή «ομάδες» από «ατομική υπαιτιότητα» ή από «ατυχία» έχουν, καθώς και μια φιλανθρωπική διάσταση συμπόνοιας και στοργής. Η ιδιαίτερη σημασία αυτών των διαπιστώσεων έγκειται στο γεγονός ότι η θεωρία και πράξη της κοινωνικής εργασίας είναι θεμελιωμένη κατά κύριο λόγο σ' αυτή την αντίληψη αποκλείοντας έτσι τη δυνατότητα σύλληψης, προσέγγισης και αντιμετώπισης των κοινωνικών προβλημάτων ως αποτέλεσμα του συνόλου των κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων, της οργάνωσης της κοινωνίας, των κοινωνικών ανισοτήτων και αντιθέσεων, του συστήματος εξουσίας, ιεράρχησης και εκμετάλλευσης αλλά και την ανάγκη κριτικής και κοινωνικής υπέρβασης.

Είναι γεγονός ότι η αναγκαιότητα της κοινωνικής εργασίας προέκυψε ιστορικά μέσα από τη διαδικασία εκβιομηχάνισης της παραγωγής και σε συνάρτηση με την εμφάνιση προβλημάτων που απορρέουν από τα διαφορετικά ατομικά και κοινωνικά συμφέροντα. Τα προβλήματα αυτά θεωρήθηκαν ως αντιτιθέμενα στην ισχύουσα κοινωνική τάξη πραγμάτων και στις αρχές και αξίες που τη θεμελιώνουν.

Ό,τι έρχεται σε αντίθεση προς το καθιερωμένο και απειλεί την «αρμονική» λειτουργία της κοινωνίας ορίζεται ως «ατομικό», «αντικοινωνικό», «αποκλίνον», «περιθωριακό» κ.λπ.

Το κύριο καθήκον επομένως της κοινωνικής εργασίας και των κοινωνικών λειτουργών είναι να συμβάλουν στην εξάλειψη τέτοιων φαινομένων και να «βοηθήσουν» τα άτομα αυτά να ενταχθούν στην κοινωνία ως κανονικά μέλη. Η επανένταξη βέβαια αυτή «χωρίς όρους» εννοεί κύρια την επανένταξη στην παραγωγική διαδικασία. Η αντίληψη αυτή έχει διαπιστωθεί στην πράξη ότι είναι ανέφικτη για πολλούς και διάφορους λόγους.

*Ο Σκεύος Παπαϊωάννου είναι επίκουρος Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Τα κοινωνικά προβλήματα δεν είναι στιγμιαία, τυχαία γεγονότα, αλλά είναι αποτελέσματα, συμπτώματα ιστορικών κοινωνικών διαδικασιών στα πλαίσια των συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων. Η επανακοινωνικοποίηση ως διαδικασία ατομικής κοινωνικής αναμόρφωσης και μάθησης καταρρέει οδυνηρά όταν η επανενσωμάτωση επιχειρείται στα πλαίσια κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων που είναι οι γενεσιουργές αιτίες του προβλήματος. Αυτή η διαπίστωση κάνει επειγόντως απαραίτητο τον αναπροσανατολισμό της κοινωνικής εργασίας στη θεωρία και πράξη και την αναγωγή τους σε συνολική κοινωνική πράξη.

Αυτή η μελέτη θα προσπαθήσει να συμβάλει σ' αυτό τον αναπροσανατολισμό με το να στρέψει την προσοχή από τα συμπτώματα στα αίτια, από τα μεμονωμένα φαινόμενα σε γενικότερες κατηγορίες και αλληλεξαρτήσεις κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων. Από την ανάλυση της κοινωνικής μιζέριας σε σχέση με το σύνολο των κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων θα προκύψουν συμπεράσματα χρήσιμα για την οργάνωση, δράση και χάραξη στρατηγικών των ίδιων των ενδαφιερομένων, αλλά και άλλων που θέλουν πράγματι να συμβάλουν σε μια ουσιαστική επίλυση κοινωνικών προβλημάτων.

Β. Αδιέξοδα και αυταπάτες της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής

Η «κοινωνική εργασία» ως επιστημονικός κλάδος έχει αναπτυχθεί μέχρι σήμερα πολύ λίγο. Ούτε το επίπεδο επιστημονικής επεξεργασίας, ούτε οι συνθήκες εκπαίδευσης, εργασίας και αμοιβής, αλλά ούτε ο επαγγελματικός αυτοπροσδιορισμός και η συνείδηση των κοινωνικών λειτουργών ανταποκρίνονται σήμερα στη διαρκώς αυξανόμενη κοινωνική σημασία, την οποία έχει πάρει και συνεχώς παίρνει, η κοινωνική εργασία.

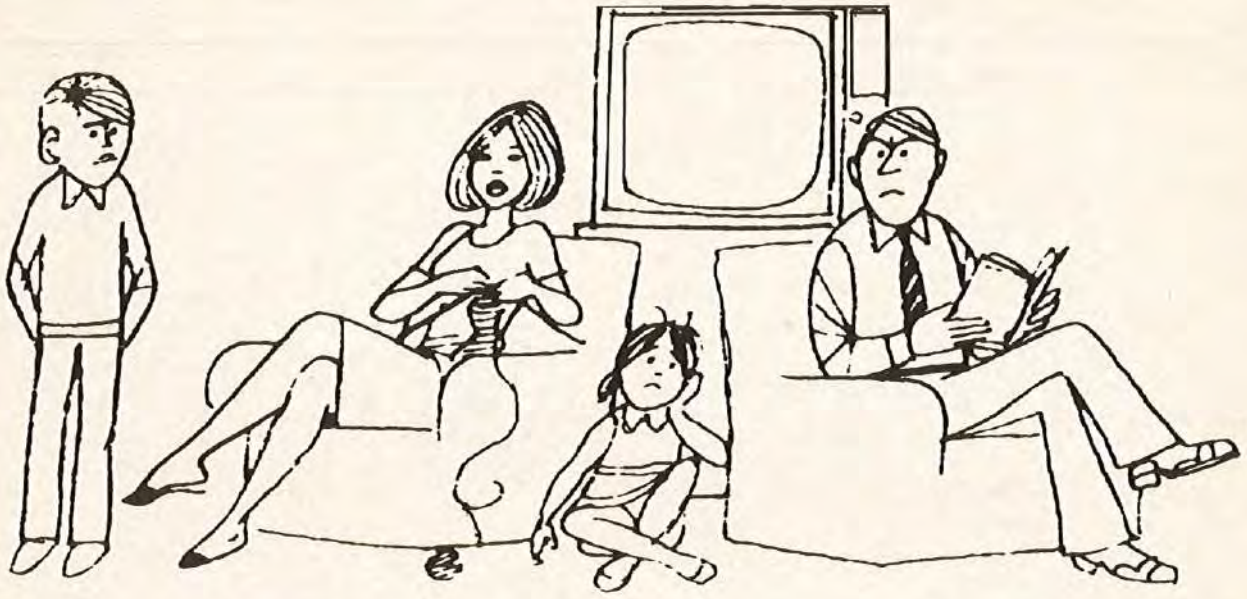
Αυτό βέβαια είναι εν μέρει κατανοητό από την ιστορική παραδοσιακή καταγωγή, πορεία και ορισμό της κοινωνικής εργασίας ως «υπηρεσίας προς τον πλησίον» και ως πράξης φιλανθρωπικής αγάπης.

Η κοινωνική εργασία, όπως κι αν τη δει κανείς, είναι στενά δεμένη με την ανάπτυξη των βιομηχανικοκαπιταλιστικών κοινωνιών. Η κοινωνική εργασία είτε με τη μορφή φιλανθρωπίας, χάρης και εθελοντικής προσφοράς, είτε ως επαγγελματική διαδικασία κοινωνικής πολιτικής, ήταν επιφορτισμένη να απαντά «κοινωνικο-λειτουργικά» στις κοινωνικές συνέπειες της συσσώρευσης και επέκτασης του κεφαλαίου και της επαναστατικοποίησης της παραγωγής, δηλαδή την εγκατάλειψη της υπαίθρου και την υπερσυγκέντρωση ανθρώπων και οικονομικών δραστηριοτήτων σε αστικά κέντρα, την περιθωριοποίηση, την αποειδίκευση, την προλεταριοποίηση, την απώλεια εργασίας και δυνατότητας εκπλήρωσης κοινωνικής λειτουργίας και την αντικοινωνικότητα μερικών περιθωριοποιημένων ομάδων.

Η άνιση σχέση μεταξύ της δύναμης οικονομικών νόμων της συσσώρευσης κεφαλαίου και των παιδαγωγικών δυνατοτήτων ατομικής συμφιλίωσης των θυμάτων αυτής της συσσώρευσης κεφαλαίου με το «μοιραίο» τους οδήγησε στο να είχαν και να έχουν οι κοινωνικοί λειτουργοί την τάση, χωρίς κακή πρόθεση, να ερμηνεύουν τα δομικά προβλήματα του καπιταλισμού ως ατομική αδυναμία προσαρμογής και να προσπαθούν να τη θεραπεύσουν. Αυτή βέβαια η «επαγγελματική ασθένεια» πολλών κοινωνικών λειτουργών είναι ταυτόχρονα βασική προϋπόθεση για την επαγγελματική τους αποκατάσταση. Το πέρασμα από τη φιλανθρωπική, εθελοντική κοινωνική εργασία στην επαγγελματικοποίησή της, σημαίνει και καθορισμό πλαισίων και ορίων που προσδιορίζουν οι διαδικασίες παραγωγής και αναπαραγωγής της κοινωνίας. Αυτό σημαίνει ότι μόνο η κύρια, η κοινωνική εργασία που συμβάλλει στην αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης θεωρείται ως ωφέλιμη και επιθυμητή. Τόσο λοιπόν η δυνατότητα επαγγελματικής αποκατάστασης των κοινωνικών λειτουργών, όσο και η αξιολόγηση της αποτελεσματικότητας της κοινωνικής εργασίας είναι ενταγμένες στη λογική αναπαραγωγής και συσσώρευσης του κεφαλαίου. Αν λάβουμε δε υπόψη ότι πάνω από τα 2/3 των κοινωνικών λειτουργών απασχολούνται στο κράτος, τότε γίνεται κατανοητό ότι αυτή η επαγγελματική εξάρτηση προϋποθέτει ταύτιση με τα συμφέροντα που εκπροσωπεί το κράτος και προσπάθεια ιδεολογικής κατοχύρωσής τους.

Ο ρόλος επομένως του κοινωνικού λειτουργού κάτω από τις σημερινές συνθήκες είναι κατ' ανάγκην αυτός του εκπροσώπου του κράτους και κατ' επέκταση είναι υποχρεωμένος στα πλαίσια της σχέσης του με τους «πελάτες» να φροντίζει για την υλική και ιδεολογική αναπαραγωγή του υπάρχοντος συστήματος.

Η κοινωνική εργασία στοχεύει επομένως υποχρεωτικά να κάνει δυνατή την επανένταξη των «πελατών» στην παραγωγική διαδικασία. Εάν τώρα αυτό δεν είναι δυνατό τότε θα πρέπει να δώσει την εντύπωση ότι σε περίπτωση ανάγκης θα υπάρξει συμπαράσταση και αρωγή. Το τελευταίο είναι ιδιαίτερα σημαντικό αφού προλαμβάνει την κριτική, τη δυσαρέσκεια και αποκρύπτει αδικίες και ανισότητες, που πιθανόν να οδηγούσαν σε κοινωνικές πιέσεις για δομικές αλλαγές. Μια κύρια λειτουργία λοιπόν της κοινωνικής εργασίας είναι η προσαρμογή και η ενσωμάτωση. Σε περιόδους οικονομικής κρίσης ή/και εξορθολογισμού της παραγωγής όπου σχηματίζεται ένα πλεόνασμα ερ-



γατικού δυναμικού (ανεργία) –όπως συμβαίνει τα τελευταία 30 χρόνια περίπου στις ευρωπαϊκές βιομηχανικές χώρες– αποκαλύπτεται ο πραγματικός ρόλος της κοινωνικής πολιτικής και κατ' επέκταση της κοινωνικής εργασίας. Η ύπαρξη εκατομμυρίων ανέργων, που βέβαια μπορούν να παίξουν το ρόλο του «εφεδρικού στρατού», συνυπάρχει με την αδιαφορία ή/ και την αδυναμία της κοινωνικής εργασίας γι' αυτή την κοινωνική κατηγορία. Σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις φαίνεται να επιβεβαιώνεται η άποψη περί συνειδητής πολιτικής για τη δημιουργία «κοινωνιών των 2/3», όπου δηλαδή υπάρχουν «δύο πραγματικότητες».[2] Η «πρώτη» πραγματικότητα, είναι αυτή στην οποία όλα φαίνονται να είναι εντάξει. Όποιος ζει σ' αυτήν είναι προνομιούχος: έχει εισόδημα ικανοποιητικό και σταθερό, σίγουρη εργασία, αισθάνεται σίγουρος για τον εαυτό του και τον κόσμο και νιώθει μια απέχθεια απέναντι σ' αυτούς που διαδηλώνουν τη δυσαρέσκειά τους αλλά και την επιθυμία τους για αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων. Αυτό ισχύει βέβαια πολύ περισσότερο για όσους δεν καταφέρνουν να επιβιώσουν και βρίσκονται απωθημένοι στο περιθώριο της κοινωνίας. Αυτοί βρίσκονται σε / και βιώνουν μια «δεύτερη» πραγματικότητα, της ανεργίας, της ανέχειας, του κοινωνικού περιθωρίου, της καταπάτησης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, χωρίς όνειρα και ελπίδες, χωρίς προοπτική, γινόμενοι στόχος κοινωνικού ρατσισμού και διάκρισης. Και αυτό ανεξάρτητα από το αν πρόκειται για υπερήλικες, αρρώστους, ανάπηρους, αλλοδαπούς, άστεγους ή άνεργους. Η ένταξή τους σ' αυτή τη «δεύτερη» πραγματικότητα δεν είναι κατά κανόνα εθελοντική επιλογή. Είναι δε κατανοητό ότι άνθρωποι που περιθωριοποιούνται κατ' αυτό τον τρόπο χάνουν αναγκαστικά την εμπιστοσύνη και το σεβασμό τους προς τις κυρίαρχες αξίες και προσανατολισμούς. Αυτοί δημιουργούν υπο-πολιτιστικές ομάδες και υποοικονομίες, ένα δικό τους κόσμο με άλλα αξιακά συστήματα και σχέσεις, μια αντι-κοινωνική δομή, μια «νέα κανονικότητα». Βέβαια ο εξοστρακισμός και η περιθωριοποίηση μπορεί να εξωθήσει σε μια εμφανή έξοδο από τη νομιμότητα μέχρι τη γεμάτη φαντασία ανακάλυψη μιας νέας κανονικότητας, από την παθητικότητα των παραιτουμένων και εξαθλιωμένων μέχρι την πολιτική επιθετικότητα νέων κοινωνικών κινημάτων. Μέσα σ' αυτή τη «δεύτερη» πραγματικότητα υπάρχει μια κινητικότητα, δημιουργούνται ιδιαίτερες μορφές οικονομίας, ανταλλαγής και επικοινωνίας, καθώς και εναλλακτικές αγορές εργασίας. Ενώ δεν πρόκειται εδώ για αυτάρκεια και πλήρη αυτοπροσδιορισμό, υπάρχουν σαφείς αλλαγές στην ιεράρχηση αξιών και προτεραιοτήτων, η ηθική είναι νέα, και η διευρυνόμενη «μασκαρεμένη ανυπακοή» κατά του νόμου[3] είναι πασίδηλη.

Αυτή η δεύτερη πραγματικότητα μπορεί να θεωρηθεί ως το αποφασιστικό σύμπτωμα εκείνης της «κρίσης διάβρωσης» που έχει καταλάβει τις αναπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες.[4]

Οι εξελίξεις αυτές αφορούν βέβαια και την κοινωνική εργασία, γιατί αυτό σημαίνει ότι απέτυχε να αποτρέψει, με την υποταγή και την ενσωμάτωση, κρισιακά φαινόμενα κοινωνικής διάβρωσης και ανυπακοής πολιτών, αφού τέτοια φαινόμενα έχουν αποκλειστεί από την καθιερωμένη κοινωνική εργασία ήδη στο επίπεδο θεωρίας.

Το ουσιαστικό πρακτικό και θεωρητικό πρόβλημα των κοινωνικών λειτουργών με κριτικό προσανατολι-

σμό στα πλαίσια δοσμένων ορίων δράσης είναι επομένως η αλλαγή αυτών των ορίων. Είναι δε αυτό κύρια πρόβλημα πολιτικό. Χωρίς την ερμηνεία της ίδιας της κατάστασης των κοινωνικών λειτουργών ως μέρους των συνθηκών ύπαρξης και κοινωνικοποίησης των ενδιαφερομένων πελατών και των κατά ειδικό τρόπο συμπυκνούμενων αντιφάσεων και συγκρούσεων της συνολικής κοινωνίας στους διάφορους τομείς της κοινωνικής εργασίας, υπάρχει κίνδυνος περιορισμού της σχέσης με τον πελάτη σε μια διαπροσωπική συμβουλετική σχέση, πράγμα που βέβαια είναι απαραίτητο για τη δημιουργία σχέσης εμπιστοσύνης, αλλά που δεν οδηγεί σε λύση, ενώ εντέλει μετατρέπεται σε συσιφική εργασία.[5]

Η ίδια η φύση της κοινωνικής εργασίας προϋποθέτει σε μεγάλο βαθμό την ύπαρξη ηθικής στράτευσης, στα πλαίσια της οποίας η γνώση των αιτιών της αθλιότητας και της «λογικής» της κοινωνικής εξαθλίωσης συνδέεται με τη συμπόνια για τον εξαθλιωμένο και τον κοινωνικά διακρινόμενο. Αυτή κινδυνεύει εντούτοις να αποτύχει εάν περιοριστεί σ' αυτό και δεν προσπαθεί διαρκώς να αποκαλύψει την *ατομική βιογραφία ως συλλογική* με διαφανή κατανοητό τρόπο, αλλά και να γίνει αυτό, βήμα προς βήμα, εμπειρία. Εάν θέλει *η κοινωνική εργασία* πραγματικά να σπάσει το κύκλωμα της εξαθλίωσης, τότε *θα πρέπει επιτόπου να συμβάλει στη μεγέθυνση των αντικειμενικών ευκαιριών δράσης, εμπειρίας και αυτοπροσδιορισμού των ενδιαφερομένων*.[6]

Αυτό προϋποθέτει βέβαια εκ μέρους των κοινωνικών λειτουργών μια πολιτική ταυτότητα η οποία κατανοεί τα ειδικότερα κοινωνικά προβλήματα των διαφόρων κοινωνικών ομάδων που έχουν ανάγκη βοήθειας όχι ως ατομικά προβλήματα, αλλά ως συμπτώματα βαθύτερων κοινωνικών προβλημάτων σύμφυτων με το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και δομών. Με την έννοια αυτή πρόκειται εδώ για μια συλλογική πολιτική διαδικασία κατά την οποία η εργασία με τους άμεσα ενδιαφερομένους εμπεριέχει κοινωνική κριτική και άσκηση πίεσης κατά της νομιμοποίησης δομών και θεσμών, όπως π.χ. αγοράς εργασίας, φυλακών, δικαστηρίων, νοσοκομείων, σχολείων κ.λπ.[7]

Γ. Σύντομη ιστορική αναδρομή της εξέλιξης της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής στη θεωρία και πράξη

Η ιστορία της κοινωνικής εργασίας δεν μπορεί να υπάρξει απομονωμένη από τη σχέση της με τη συνολική ιστορική-κοινωνική εξέλιξη. Η ιστορική προσέγγιση της κοινωνικής εργασίας ως ιστορίας των ιδεών, των απόψεων, των προθέσεων και των εξατομικευμένων, μεμονωμένων πρωτοβουλιών είναι μια ιδεαλιστική και ανιστορική προσέγγιση, η οποία σε σχέση με την κοινωνία διακηρύσσει ως πρωταρχικό καθήκον της κοινωνικής εργασίας την επανένταξη του ατόμου στην κοινότητα και σε σχέση με το άτομο την ανάπτυξη των εντός του σε λανθάνουσα κατάσταση ευρισκόμενων δυνάμεων. Εντούτοις δεν δίνει καμιά πληροφορία ή το πολύ μια ιδεολογικά παραμορφωμένη, σχετικά με το *ποια* άτομα και σε *ποια* κοινωνία προσπαθεί η κοινωνική εργασία να επανεντάξει. Η αφηρημένη τοποθέτηση του ατόμου έναντι της κοινωνίας οδηγεί λογικά σε μια αφηρημένη ανάλυση της κοινωνικής εργασίας. Η κοινωνική εργασία και παιδαγωγική, όπως εξάλλου και η συνολική παιδαγωγική και εκπαίδευση, μετατρέπεται κατ' αυτό τον τρόπο σε μια ιστορικά αδιαφοροποίητη νησίδα, σε μια «παιδαγωγική επαρχία», η οποιά φαινομενικά ακολουθεί μόνο τους δικούς της ιδεαλιστικούς και αιώνια αναλλοίωτους παιδαγωγικούς στόχους.[8]

Η ανάλυση της ιστορίας της κοινωνικής εργασίας, των αιτίων και συνθηκών εμφάνισής της, των μορφών οργάνωσής της και των αυτο-ερμηνειών της θα πρέπει να γίνει σε εξάρτηση με το σύνολο των κοινωνικών τάσεων εξέλιξης και της δομής και λειτουργίας του ιστορικά συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού. Αυτή η θεώρηση δίδει τη δυνατότητα κοινωνικής κριτικής και παρέχει προοπτικά βάσιμες ελπίδες υπέρβασης των γενεσιουργών αιτιών παραγωγής και αναπαραγωγής παθολογικών φαινομένων και καταστάσεων και αναβιβάζει την ίδια την κοινωνική εργασία σε μια πρωτοπόρα διαδικασία κοινωνικής αλλαγής και βελτίωσης των ανθρώπινων όρων ζωής.

Η έννοια της «κοινωνικής εργασίας» ή «κοινωνικής παιδαγωγικής» εμφανίστηκε γύρω στα 1850 και καθιερώθηκε πολύ σύντομα. Η εμφάνισή της αναφέρεται σε σχέση με το «κοινωνικό πρόβλημα», «τους κοινωνικούς κινδύνους», «τις παρούσες κοινωνικοπολιτικές πολεμικές καταστάσεις», τη «σοσιαλιστική κήρυξη πολέμου», «τον αιμοσταγή στόχο της σοσιαλδημοκρατίας».[9] Είναι σαφές ότι η εμφάνιση της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής έχει κατά κάποιο τρόπο ως σημείο αναφοράς τα κοινωνικο-πολιτικά δεδομένα της εποχής εκείνης. Η κατανόηση επομένως της σημερινής κατάστασης της κοινωνικής εργασίας προϋποθέτει μια έστω σύντομη αναδρομή στις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις στα τέλη του 19ου αιώνα και της σταδιακής ανάπτυξης της κοινωνικής εργασίας.

Με την ανάπτυξη και την κορύφωση της βιομηχανικής επανάστασης απελευθερώθηκαν διαδικασίες και εξελίξεις με τρομακτικής έντασης ανακατατάξεις, κοινωνικούς μετασχηματισμούς, κοινωνικές συγκρούσεις και κοινωνικά προβλήματα πρωτόγνωρα μέχρι εκείνη τη στιγμή.

Ίσως αρκεί εδώ μια αναφορά στη συγκλονιστική

περιγραφή τέτοιων φαινομένων που επιχειρεί ο Friedrich Engels στην εργασία του: «Die Lage der arbeitenden Klasse in England» (Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία) στα 1845. Στο κεφάλαιο το σχετικό με τις μεγάλες πόλεις σκιαγραφεί την ανάπτυξη μιας κολοσσιαίας πόλης (του Λονδίνου) με ένα πληθυσμό τότε πάνω από τρεισήμισι εκατομμύρια, με λιμάνια, χιλιάδες καράβια, ναυπηγεία, μάζες σπιτιών, εργοστάσια, εμπόριο, όλα μαζικά και υπερμεγέθη. *«Αλλά τα θύματα, που κόστισαν όλα αυτά τα ανακαλύπτει κανείς αργότερα. Αφού τριγυρίσει για μερικές μέρες πάνω στις πλάκες των κεντρικών δρόμων, αντέξει με κόπο και μόχθο να προχωρά μέσα από τις ανθρώπινες μάζες, τις ατέλειωτες ουρές από άμαξες και κάρα, επισκεφτεί τις «κακές συνοικίες» της κοσμόπολης, τότε διαπιστώνει κανείς, ότι αυτοί οι Λονδρέζοι χρειάστηκε να θυσιάσουν το καλύτερο κομμάτι των ανθρώπων τους για να πραγματοποιήσουν όλα τα θαύματα του πολιτισμού, από τα οποία είναι γεμάτη η πόλη τους και ότι οι εκατοντάδες δυνάμεις που κρυφοκοιμούνται μέσα τους έμειναν αδρανείς και καταπιεσμένες, για να αναπτυχθούν μόνο λίγες... Και μόνο αυτός ο συνωστισμός στους δρόμους έχει κάτι το αντιπαθητικό, κάτι ενάντια στο οποίο η ανθρώπινη φύση εξαγριώνεται. Όλες αυτές οι εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπων από όλες τις κοινωνικές τάξεις και όλα τα επαγγελματικά στρώματα, που αλληλοστριμώχνονται εκεί πέρα για να προσπεράσει ο ένας τον άλλο δεν είναι όλοι άνθρωποι με ίδια χαρακτηριστικά και ικανότητες και με το ίδιο ενδιαφέρον, να γίνουν ευτυχισμένοι; Και δεν θα έπρεπε όλοι εντέλει να επιδιώκουν την ευτυχία τους με ένα και το ίδιο μέσο και τον ίδιο δρόμο; Και όμως προσπερνά ο ένας τον άλλο τρέχοντας ωσάν να μην είχαν τίποτα το κοινό, τίποτα να κάνουν μεταξύ τους, μόνο μια και μοναδική συμφωνία, μια σιωπηρή, να κρατά ο καθένας την πλευρά του πεζοδρομίου που βρίσκεται δεξιά του, έτσι που τα δύο ρεύματα του συνωστισμού να μην αλληλοεμποδίζονται κατά την αστραπιαία αλληλοπροσπέρασή τους, ενώ δεν σκέφτεται κανείς να τιμήσει τους άλλους έστω και με ένα βλέμμα. Η κτηνώδης αδιαφορία, η χωρίς αίσθημα απομόνωση του καθενός στα ιδιωτικά του ενδιαφέροντα εμφανίζεται τόσο πιο αντιπαθητική και προσβλητική, όσο περισσότεροι απ' αυτούς τους μεμονωμένους αλληλοστριμώχνονται συγκεντρωμένοι σε πολύ μικρό χώρο. Ακόμη κι αν γνωρίζουμε ότι αυτή η απομόνωση του καθενός, αυτή η στενοκέφαλη εγωπάθεια, αποτελεί παντού στη σημερινή μας κοινωνία τη βασική αρχή, εντούτοις δεν παρουσιάζεται πουθενά τόσο αδιάντροπα φανερά, με τόση αυτοπεποίθηση όσο ακριβώς εδώ μέσα στο συνωστισμό της μεγάλης πόλης. Ο κατακερματισμός της ανθρωπότητας σε Μονάδες, από τις οποίες η κάθε μια έχει ξεχωριστή αρχή ζωής και ένα ξεχωριστό στόχο, ο κόσμος των Ατόμων βρίσκεται εδώ στο απόγειό του.*

Από εδώ προέρχεται βέβαια και το ότι ο κοινωνικός πόλεμος, ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, είναι εδώ ανοιχτά κηρυγμένος... Ο ένας εκμεταλλεύεται τον άλλο και προκύπτει να ποδοπατεί ο ισχυρότερος τον ανίσχυρο και οι λίγοι δυνατοί, δηλαδή οι καπιταλιστές, να οικειοποιούνται όλα, ενώ στους πολλούς ανίσχυρους, στους φτωχούς, μόλις μένει η γυμνή ζωή.

Αυτό δε που ισχύει για το Λονδίνο, ισχύει και για το Μάντσεστερ, το Μπίρμινγκχαμ και το Λιντς, ισχύει για όλες τις μεγάλες πόλεις. Παντού βάρβαρη αδιαφορία, εγωιστική σκληρότητα από τη μια και αμέτρητη δυστυχία από την άλλη, παντού κοινωνικός πόλεμος, το σπίτι του καθενός σε κατάσταση πολιορκίας, παντού αμοιβαία λεηλασία με την προστασία του νόμου και όλα αυτά τόσο ξεδιάντροπα, τόσο ανοιχτά, έτσι που να τρομάζει κανείς από τις συνέπειες της κοινωνικής μας κατάστασης, όπως αυτές εμφανίζονται χωρίς συγκάλυψη και να μην απορεί για τίποτα πέρα από το πώς κρατιέται ακόμα σε συνοχή αυτό το παιχνίδι του παραλόγου».[10]

Μέσα σ' αυτές τις πρωτόγνωρες συνθήκες μαζικής εξαθλίωσης[11] αναπτύχθηκαν από τη μια και ταυτόχρονα με την ανάπτυξη του εργατικού κινήματος δομές αυτοβοήθειας και αλληλοβοήθειας και από την άλλη και κάτω από την πίεση του εργατικού κινήματος ένα σύστημα κοινωνικής πρόνοιας που είχε ένα διπλό στόχο: α) να αποκαταστήσει τη δυνατότητα (επαν)ένταξης στην παραγωγική διαδικασία και β) να προλάβει τη δυσαρέσκεια που πιθανά θα οδηγούσε σε κοινωνικές αναταραχές.

Ουσιαστικά οι δύο αυτές παραδόσεις φτάνουν μέχρι τις μέρες μας και αποτελούν τη βάση για δύο διαφορετικές αντιλήψεις της κοινωνικής εργασίας. Η πρώτη στοχεύει ταυτόχρονα, με τη συγκεκριμένη βοήθεια στην πολιτική κοινωνική συνειδητοποίηση και συλλογική δράση για κοινωνική αλλαγή και χειραφέτηση και η άλλη στην προσαρμογή, την ενσωμάτωση και την αποδυνάμωση της κοινωνικής δυσαρέσκειας και αντίδρασης. Η προπαγανδιζόμενη αρχή της πρόληψης στη δεύτερη περίπτωση αποκαλύπτεται κύρια ως πρόληψη της κοινωνικής-πολιτικής συνειδητοποίησης και δράσης.

Η ιστορία του εργατικού κινήματος που είναι γεμάτη με αγώνες και αντιπαραθέσεις για οικονομικά, κοινωνικά και πολιτικά περιεχόμενα σε σχέση με το «κοινωνικό πρόβλημα» και ενάντια στη φτώχεια, την εξαθλίωση και την αλλοτρίωση, είναι ταυτόχρονα γεμάτη από συγκεκριμένα αιτήματα τα οποία κατάφερε να επιβάλει και αποτελούν σήμερα περιεχόμενο κοινωνικής πολιτικής. Η κοινωνική εργασία προέκυψε ως αναγκαίος θεσμός για την υλοποίηση των μέτρων

της κοινωνικής πολιτικής και συμπίπτει ως θεσμοθετημένη λειτουργία με την εμφάνιση και την άνοδο του καπιταλισμού.

Η καθιέρωση σε όλη την Ευρώπη συστημάτων κοινωνικής πρόνοιας οδήγησε και στην καθιέρωση της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής.

Σε αντίθεση με τις ήδη μέχρι τότε υπάρχουσες λειτουργίες σε σχέση με τους εξαθλιωμένους, του ελέγχου και της καταστολής από την αστυνομία και της φιλανθρωπικής φροντίδας από την εκκλησία, ανέλαβε η νεοεμφανιζόμενη κοινωνική εργασία αρχικά να δώσει μια «παιδαγωγική» απάντηση στα κοινωνικά επακόλουθα της συσσώρευσης κεφαλαίου και της έντονης ανάπτυξής του, όπως η εγκατάλειψη της υπαίθρου, υπερσυγκέντρωση στα αστικά κέντρα, περιθωριοποίηση, αποειδίκευση, προλεταριοποίηση, ανεργία, αφαίρεση κάθε σκόπιμης λειτουργίας/αρμοδιότητας από μερικές περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες της ταξικής κοινωνίας.[12]

Όταν δεν μπορεί κανείς να αλλάξει τις συνθήκες που είναι υπεύθυνες για τα κοινωνικά προβλήματα και που αποτελούν τη βάση για κοινωνικοπαιδαγωγικές παρεμβάσεις, τότε επιθυμεί τουλάχιστο να εμπλουτίσει την ατομική βοήθεια με συμβουλές και ικανότητες για την επεξεργασία των «ατομικών» προβλημάτων.[13]

Μπορούμε γενικά να πούμε ότι η λειτουργία της κοινωνικής εργασίας το 19ο και 20ό αιώνα μεταμορφώθηκε τρεις φορές: από *συλλογική καταπίεση*, πέρασε στην *ατομική βοήθεια* και τέλος στην *ατομική χειραφέτηση*.[14]

Μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα ήταν το κύριο καθήκον αυτών που σήμερα ονομάζουμε κοινωνικούς λειτουργούς να «μαζέψουν από το δρόμο», τη «δημοσιότητα» όλα αυτά τα θύματα της καπιταλιστικής εξέλιξης που δεν ήταν ακόμη ή δεν ήταν άλλο σε θέση να εργαστούν. Αυτοί μεταφέρονταν σε οίκους εργασίας, αναμορφωτήρια, φυλακές, άσυλα κ.λπ. με σκοπό είτε να (επαν-)ενταχθούν στη διαδικασία παραγωγής, είτε να συντηρηθούν στο ελάχιστο μέχρι το θάνατό τους.[15]

Στη διάρκεια του 18ου αιώνα, του αιώνα του διαφωτισμού, αναπτύχθηκαν σε μεγάλο βαθμό θεωρίες για τη «διαπαιδαγώγηση των φτωχών» με στόχο να γίνουν εργατικοί. Αυτό συνέβαινε ταυτόχρονα με την ένταση των ταξικών αντιπαραθέσεων και ως ανάγκη του αναπτυσσόμενου καπιταλισμού, του οποίου η ύπαρξη προϋποθέτει αρκετό εργατικό δυναμικό, που δημιουργεί υπεραξία. Στην περίοδο αυτή του διαφωτισμού κυριαρχεί η αντίληψη ότι: ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του και θα πρέπει να διδαχθεί την ηθική και να «διαφωτιστεί». Η διαπαιδαγώγηση ανάγεται σε πανάκεια κατά όλων των κοινωνικών αντιθέσεων και παραμορφώσεων, ακόμη και κατά της φτώχειας. Επειδή το «αδιαφώτιστο» άτομο από τη φύση του αντιτίθεται, λόγω της άγνοιάς του, στη βελτιωτική υποστήριξη, στην τελείωση και στην ευτυχία θα πρέπει κάποιος θεσμός στη βάση του «κοινωνικού συμβολαίου» να αναλάβει την υποβοήθηση και εκπαίδευση αυτών των ατόμων. Αυτός ο θεσμός είναι το αστικό κράτος, του οποίου η εκπαιδευτικο-διαπαιδαγωγητική υποχρέωση έγκειται στο να οδηγήσει τους πολίτες του στην ευτυχία τους, και όπου είναι απαραίτητο να τους εξαναγκάσει. Εδώ εντοπίζεται η μετάβαση στο φιλελεύθερο κράτος δικαίου, του οποίου η λειτουργία αποσκοπεί ταυτόχρονα στη διατήρηση των μεμονωμένων συμφερόντων αλλά και αυτών του συνόλου. Μετά την ενεργό συμμετοχή του κράτους στη διαμόρφωση της σχέσης μεταξύ μισθωτής εργασίας και κεφαλαίου, βρίσκεται η υποχρέωσή του τώρα κύρια στη διατήρηση και εξασφάλιση αυτής της σχέσης και έτσι των ανταγωνιστικών συνθηκών του κεφαλαίου. Το κράτος μετατράπηκε σε «νυχτοφύλακα-κράτος» (Lassale). Στα πλαίσια αυτής της ταύτισης του μεμονωμένου και του γενικού συμφέροντος δεν είναι δυνατόν να υπάρξει το ζήτημα της φτώχειας ως πρόβλημα. Αντ' αυτού ερμηνεύεται όπως π.χ. από τον Adam Smith (1723-1790), ως πρόσκαιρη ενόχληση, η οποία εξισορροπείται μακροχρόνια από το νόμο της προσφοράς και της ζήτησης. Γι' αυτό δεν χρειάζονται ιδιαίτερα μέτρα, αφού θα είχαν ως αποτέλεσμα να διαταράξουν την ισορροπία της αγοράς.[16]

Πιο ξεκάθαρα φαίνεται αυτό στον άγγλο οικονομολόγο Thomas Robert Malthus (1766-1834), ο οποίος είναι ο πρώτος που απορρίπτει εντελώς μια σχεδιασμένη προνοιακή προσφορά στους φτωχούς.[17]

Σύμφωνα με την άποψη του Malthus ο πληθυσμός μιας κοινωνίας αυξάνεται πολύ πιο γρήγορα απ' ό,τι τα απαραίτητα για την εξασφάλιση της ζωής του. Η ανάγκη και η δυστυχία είναι γι' αυτό φυσικά, απαραίτητα φαινόμενα, τα οποία όχι μόνο δεν μπορούν να εκλείψουν, αλλά είναι αναγκαία για το συμφέρον μιας ρυθμιζόμενης μείωσης του πληθυσμού. Ταυτόχρονα αποτελούν τη βάση ενός διαρκούς εξαναγκασμού για εργασία, ο οποίος δεν είναι δυνατόν να εκλείψει.

Συνεπώς απορρίπτεται κάθε μορφή κρατικής πρόνοιας για τους φτωχούς αφού σε τελευταία ανάλυση θα σήμαινε αφαίρεση αγαθών απ' όσους δεν είναι φτωχοί, και έτσι θα δημιουργούσε η ίδια φτώχεια. Συμβαίνει λοιπόν το ίδιο που συμβαίνει με μια κοντή κουβέρτα: όπως και να την απλώσει ή να την τραβήξει κανείς δεν μπορεί να σκεπάσει όλους. Ακόμα και τα προγράμματα απασχόλησης για τους φτωχούς θα πρέπει να απορριφθούν, αφού η «δημιουργούμενη απασχόληση» θα πρέπει να αφαιρεθεί από άλλους. Εντέλει υ-

ποστηρίζει ο Malthus, η προνοιακή φροντίδα των φτωχών παιδιών όχι μόνο δεν συμβάλλει στην εξάλειψη της φτώχειας, αλλά αντίθετα την υποθάλπει, αφού άθελα αλλά αναγκαστικά, οδηγεί στην αύξηση του πληθυσμού.[18]

Τέτοιες θεωρίες στις οποίες το πρόβλημα της φτώχειας δεν θεωρείται σε εξάρτηση με τις παραγωγικές σχέσεις, δηλαδή ως φαινόμενο που δημιουργήθηκε ιστορικά με/και από τις καπιταλιστικές συνθήκες παραγωγής και που είναι επομένως μαζί μ' αυτές ανατρέψιμο, αλλά ιδεολογικοποιείται ως φυσική νομοτέλεια και υπεριστορικό φαινόμενο, συνέβαλαν στο να είναι η δραστηριοποίηση του κράτους στις αρχές του 19ου αιώνα ως προς το ζήτημα της φτώχειας εξαιρετικά φειδωλή. Δημιουργήθηκε όμως ένα πλέγμα ιδρυμάτων από ιδιώτες, την εκκλησία και άλλους «φιλόπτωχους» οργανισμούς, που δραστηριοποιήθηκαν για τη φροντίδα των φτωχών, αφού το κράτος έκλεινε τα μάτια του μπροστά στα προβλήματα, αλλά δεν τα έλυνε.[19]

Οι απόψεις αυτές βέβαια και παρ' όλες τις προσπάθειες που καταβλήθηκαν δεν μπόρεσαν να εμποδίσουν τις εξελίξεις, που το οργανωμένο και αγωνιζόμενο εργατικό κίνημα εξανάγκαζε τις κυρίαρχες τάξεις να δρομολογούν, θα πρέπει εντούτοις να επισημανθεί το γεγονός ότι αυτές οι υποχωρήσεις χρησιμοποιήθηκαν ως μέτρα «ύφεσης», άμβλυνσης και αποπροσανατολισμού των αντιδράσεων των εργαζομένων.

Από την άλλη πλευρά αποκαλύπτονται αυτά τα μέτρα και οι προθέσεις από το συνεχώς ανερχόμενο εργατικό κίνημα και ιδιαίτερα στις αρχές του 20ού αιώνα, όπου η κριτική αυτή δεν εξαντλείται σε ηθική αγανάκτηση ούτε σε απλή διαπίστωση συμπτωμάτων. Η συνάρτηση μεταξύ των κοινωνικών συνθηκών κάτω από τις οποίες ζουν τα παιδιά των εργαζομένων (άθλια κατοικία, φτώχεια, αρρώστιες, διαταραγμένες οικογενειακές σχέσεις κ.λπ.) και των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής αποκαλύπτεται και συνειδητοποιείται από το εργατικό κίνημα. Η διαδικασία εξαθλίωσης των παιδιών των εργαζομένων και των ίδιων δεν ερμηνεύεται πλέον ως συμπτωματική ατυχία, ούτε ιδεολογικοποιείται ως αποτέλεσμα του προπατορικού αμαρτήματος. Το γεγονός ότι η ανάγκη και η δυστυχία, η περιθωριοποίηση και η εγκληματικότητα προέρχονται από τις δομές της καπιταλιστικής κοι-



νωνίας οδηγεί το εργατικό κίνημα στην άποψη ότι βοήθεια θα προέλθει μόνο από την αλλαγή αυτής της κοινωνίας. Τα ατομικά μέτρα βοήθειας που παίρνονται στα πλαίσια της ταξικής αλληλεγγύης από τους ίδιους τους εργαζόμενους, θα πρέπει να συνδεθούν με την αντίσταση κατά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Αυτή ήταν η βασική πολιτική πρόθεση όλων των κοινωνικών οργανώσεων αυτοβοήθειας του εργατικού κινήματος. Στο βαθμό που η κριτική του εργατικού κινήματος αποκάλυπτε τις προθέσεις και σκοπιμότητες του αστικού προνοιακού συστήματος, αποκάλυπτε ταυτόχρονα τον πραγματικό πυρήνα της αστικο-ιδεολογικής διαπαιδαγωγητικής αρχής του γερμανικού διαφωτισμού και της αγγλικής φιλελεύθερης οικονομικής πολιτικής ως μέσου δήθεν για την ευτυχία του ανθρώπου. Ως κοινό στοιχείο αυτών των θεωριών διαπιστώθηκε ότι δεν βλέπουν τη φτώχεια σε εξάρτηση με τις εκάστοτε συνθήκες παραγωγής, αλλά την ιδεολογικοποιούν ως ένα διαχρονικά αναλλοίωτο στοιχείο κάθε κοινωνίας.[20]

Γύρω στη 10ετία του 1920 και σε σχέση με συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτικά γεγονότα από τη μια και την ψυχολογικοποίηση και την επαγγελματικοποίηση της κοινωνικής εργασίας από την άλλη, παρουσιάζεται μια *στροφή προς την ατομική βοήθεια με στόχο τη χειραφέτηση του ατόμου.* Αυτό βέβαια σημαίνει από τη μια ότι τα εργαλεία προσαρμογής του καθενός στο κοινωνικό περιβάλλον εκλεπτίστηκαν, αλλά και ότι ταυτόχρονα υποδείχτηκαν στον καθένα ατομικοί δρόμοι για μια τέτοια αλλαγή του κοινωνικού περιβάλλοντος έτσι που οι πλέον έντονες και επίπονες συγκρούσεις μεταξύ «πελάτη» και περιβάλλοντος να μετριαστούν. Στα πλαίσια αυτής της εξέλιξης βρίσκονται οι αλλαγές από τη συμβουλευτική στη θεραπεία, από την παιδαγωγική των ομάδων στη δυναμική των ομάδων και τέλος η στροφή από τη βοήθεια γειτονιάς στην κοινωνική εργασία με κοινότητα.[21]

Δ. Τα διάφορα ρεύματα της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής

Με το τέλος της 10ετίας του 1960 και με την ολοκήρωση της φάσης της ανοικοδόμησης των καπιταλιστικών χωρών αποδείχθηκε η αντίληψη για μια *«εξισωμένη κοινωνία μεσαίων στρωμάτων - nivellierte Mittelstandsgesellschaft»* (Helmut Schelsky), μια κοινωνία δηλαδή όπου οι κοινωνικές τάξεις και συγκρούσεις δεν υπάρχουν, ως μύθος και ως επιθυμία.

Οι αυξανόμενες διαφορές ως προς το εισόδημα, την ιδιοκτησία, τον έλεγχο της εξουσίας και ως προς τις ευκαιρίες εκπαίδευσης, η διεύρυνση του φαινομένου της περιθωριοποίησης και της εξαθλίωσης πολλών κοινωνικών ομάδων, η ένταση των κοινωνικών αγώνων του εργατικού και άλλων κοινωνικών κινημάτων, που έκαναν έντονη την παρουσία τους αυτή την περίοδο μέχρι σήμερα, ήταν στην πράξη απάντηση σ' αυτή την αυθαίρετη υπόθεση. Παρ' όλες τις βασικές δημοκρατικές δομικές αλλαγές οι βιομηχανικές χώρες της Δύσης συνέχιζαν αυτή την περίοδο να φέρουν τα χαρακτηριστικά μιας καπιταλιστικής ταξικής κοινωνίας.[22]

Η κοινωνική εργασία επιμένει μέχρι και τα τέλη της 10ετίας του '60 σε αρχές της αστικής ηθικής ακόμη και έναντι αυτών που σαν «αποκλείνοντες» «απροσάρμοστοι», «εγκληματίες» δεν μπορούν να τις εφαρμόσουν. Επιμένει και απαιτεί την επαναφορά στην τάξη και τον έλεγχο κάθε αποκλίνουσας συμπεριφοράς που τη θεωρεί ως αποτέλεσμα της ατομικής κακίας και όχι ως σύμπτωμα του δοσμένου κοινωνικού συστήματος με τις άλυτες αντιφάσεις του.

Η κοινωνική εργασία αυτής της κατεύθυνσης παραμένει *παθητική, αμυντική κοινωνική εργασία*, επικεντρωμένη στο ρόλο του πυροσβέστη, που μόνο τότε, και όσο το δυνατό πιο αθόρυβα, ενεργοποιείται όταν εκδηλωθεί η φωτιά.[23]

Η αναγνώριση όλων αυτών των προβλημάτων από τη μια και του ρόλου της κοινωνικής εργασίας από την άλλη κατά τη 10ετία του '60 οδήγησε στην επαναδραστηριοποίηση της *κριτικής κοινωνικής παιδαγωγικής και εργασίας*, ως συνέχειας των μορφών αυτοβοήθειας και αλληλοβοήθειας στα πλαίσια του εργατικού κινήματος και ιδιαίτερα κάτω από την πίεση του φοιτητικού κινήματος, καθώς και άλλων νέων κοινωνικών κινημάτων.[24]

Η στροφή προς την *επιθετική κοινωνική-παιδαγωγική και εργασία* παρατηρείται εκεί που η θεσμοθετημένη *κοινωνική εργασία για* τους πελάτες υποκαθίσταται από ένα *κίνημα που μαζί με τους ενδιαφερόμενους* συμβάλλει στην αυτοοργάνωσή τους ως «κινήματος από τα κάτω» και αποβλέπει στη χειραφέτηση, κοινωνική απελευθέρωση και μετατροπή των ιδίων των ενδιαφερομένων σε ιστορικά υποκείμενα και φορείς κοινωνικής αλλαγής.

Μετά τις σύντομες εισαγωγικές σκέψεις σχετικά με τις διαφαινόμενες τάσεις στην κοινωνική εργασία θα παρουσιάσουμε παρακάτω μερικές από τις καθιερωμένες θεωρίες που θεωρούνται αντιπροσωπευτικές και σημαντικές.

1. Η επανακοινωνικοποίηση ως διαδικασία προσαρμογής

Μια πρόχειρη ματιά στη βιβλιογραφία τη σχετική με θεωρία και πράξη της κοινωνικής εργασίας μάς οδηγεί στη διαπίστωση της ύπαρξης πολλών δεκάδων

εξειδικευμένων επιμέρους τομέων και λειτουργιών της κοινωνικής εργασίας.[25]

Μια ακριβέστερη παρατήρηση προδίδει τις σαφείς προθέσεις και τους στόχους που συνδέονται μ' αυτή την πληθώρα των λεγόμενων «παύλα-κοινωνικών εργασιών»: συνολικά στοχεύουν στην κάλυψη υπαρχόντων κενών/ελλειμμάτων και στην (ανα)προσαρμογή των πελατών στις ισχύουσες αξίες και κανόνες της κοινωνίας. Ο κοινωνικός λειτουργός είναι επομένως «κοινωνικός» μόνο στο μέτρο που η επίσημη λειτουργία του (και καθήκον) είναι να εκπροσωπεί *αξιακά* την κοινωνία έναντι εκείνων οι οποίοι δεν ανταποκρίθηκαν επαρκώς στις υποχρεώσεις και τα καθήκοντά τους. Οι πελάτες που δείχνουν αντικοινωνική συμπεριφορά θα πρέπει να επανακοινωνικοποιηθούν, δηλαδή να αναμορφωθούν και να (επανα)προσαρμοστούν στις δομές και αξίες της υπάρχουσας κοινωνίας.

Τη λειτουργία της ενσωμάτωσης ως λειτουργία της κοινωνικής εργασίας δεν χρειάζεται καν να την εκμαιεύσει κανείς γιατί απλά ομολογείται με ειλικρίνεια και σαφήνεια από πολλούς συγγραφείς.[26] «Επειδή ο κοινωνικός εξοστρακισμός, οι κοινωνικές καταστάσεις ένδειας και η ανάγκη βοήθειας μεμονωμένων ατόμων και ομάδων υπάρχουν κύρια σε διαταραγμένες ανθρώπινες σχέσεις και δυσκολίες προσαρμογής, θα πρέπει σήμερα η βοήθεια να είναι κατ' εξοχήν βοήθεια για κοινωνική ενσωμάτωση...».[27] Χαρακτηριστικό παράδειγμα σε σχέση μ' αυτή τη διαπίστωση αποτελεί επίσης ο Murray G. Ross, του οποίου η εργασία «Κοινωνική εργασία με κοινότητα»[28] γραμμένη στα 1955 αποτελεί το κλασικό βιβλίο του είδους όχι μόνο στον Καναδά (από όπου κατάγεται ο συγγραφέας) και στη Βόρειο Αμερική, αλλά και σε όλη την Ευρώπη, καθώς και στην Ελλάδα. Κατά το Ross υπάρχουν δύο σημαντικές διαστάσεις που χαρακτηρίζουν τη διαδικασία της κοινοτικής οργάνωσης: η μια αφορά τον «προγραμματισμό» και η δεύτερη την «ενότητα της κοινότητας» (κοινοτική ενσωμάτωση).[29] Κατά το συγγραφέα η κοινοτική ενότητα είναι ως αντικειμενικός στόχος ο πιο σημαντικός. «Η κοινοτική ενότητα είναι μια ιδιότητα του τρόπου ζωής στην κοινότητα, που ξεπηδά από τη δράση, καθώς οι άνθρωποι εργάζονται χέρι με χέρι σε κοινά έργα, καθώς οι άνθρωποι παίρνουν μέρος συνειδητά σε κοινά προγράμματα επιζητώντας κοινούς σκοπούς».[30]

Στόχος αυτής της κοινωνικής ενσωμάτωσης μεταξύ των άλλων είναι: η άμυνα των νομιμόφρονων μελών της κοινωνίας έναντι αυτών που χρειάζονται βοήθεια.[31]

Η νομιμοποίηση της επανακοινωνικοποίησης ως διαδικασίας προσαρμογής δεν είναι ιδιαίτερα κοπιαστική για συγγραφείς όπως ο Γερμανός Keese: «Πρόνοια είναι η προγραμματισμένη ατομική βοήθεια εκ μέρους του κράτους και της κοινωνίας για την προστασία ή την εξάλειψη υλικής, σωματικής ή ηθικής ανάγκης ατόμων, των οποίων οι ατομικές δυνάμεις μαζί με αυτές της οικογένειάς τους και τρίτων προσώπων, υποχρεωμένων γι' αυτό, δεν επαρκούν γι' αυτό το σκοπό».[32]

Ως κίνητρα, ελατήρια του συστήματος πρόνοιας ισχύουν κατά τον ίδιο συγγραφέα: «Η αγάπη προς το συνάνθρωπο (ανθρωπισμός), η χριστιανική αγάπη προς τον πλησίον, το αίσθημα του συνανήκειν, το ενδιαφέρον του κράτους και της κοινωνίας (άμυνα κατά επιβλαβών επιδράσεων που χρειάζονται βοήθεια πάνω στα άλλα μέλη της Κοινωνίας)».[33]

Όσον αφορά την ανάγκη βοήθειας είναι δυνατόν να προέρχεται: είτε «από προσωπικά αίτια π.χ. ασθένεια, ορφάνια, επιπολαιότητα, απροθυμία για εργασία, απεριόριστος αυθορμητισμός», είτε «από κοινωνικά ή κοινωνιολογικά αίτια π.χ. οικονομικές κρίσεις, πόλεμοι, καταστροφές, κακές συνθήκες κατοικίας, επιδημίες».[34]

Από τα παραπάνω συνάγει ο συγγραφέας ανάλογα περιεχόμενα και υποχρεώσεις της κοινωνικής εργασίας: Η οικονομική πρόνοια θα πρέπει να εξασφαλίζει το αναγκαίο επίπεδο ζωής, συντήρησης της εργατικής δύναμης, εξασφάλισης εργασίας και τη δημιουργία ή αποκατάσταση της ικανότητας απασχόλησης. Όσον αφορά την πρόνοια υγείας εκτός από τη βοήθεια σε περίπτωση ασθένειας προκύπτουν γι' αυτήν πολλές υποχρεώσεις προληπτικής μορφής. Όπου είναι δυνατόν θα πρέπει να υπάρξει ή να προκληθεί η αποκατάσταση της ικανότητας απασχόλησης. Η διαπαιδαγωγητική πρόνοια είναι κύρια απαραίτητη για νέους που έχουν ανάγκη διαπαιδαγώγησης. Για τους ενήλικες μπορεί να υπάρξει διαπαιδαγωγητική πρόνοια μόνο σε περιορισμένη κλίμακα για όσους κινδυνεύουν σεξουαλικά, για αλκοολικούς, ναρκομανείς, α-κοινωνικούς και αντικοινωνικούς.[35]

Σε ένα από τα γνωστά βιβλία για την κοινωνική εργασία των Walter A. Friedländer και Hans Pfaffenberger[36] υποστηρίζεται ότι υπάρχει μια αλλαγή στην κοινωνική εργασία που υπαγορεύεται από συγκεκριμένες κοινωνικές αλλαγές. «Βοήθεια που εχορηγείτο παλιότερα κατά το σχήμα: υλική ανάγκη - οικονομική βοήθεια, χάνει όλο και περισσότερο τη σημασία της με την εξέλιξη της κοινωνίας σε κοινωνία ευημερίας και κοινωνικό κράτος δικαίου με όλο και περισσότερο ανάληψη της υλικής ασφάλισης ζωής διαμέσου μέτρων και θεσμών κοινωνικής πολιτικής. Εντούτοις δεν μειώνονται σε καμιά περίπτωση οι καταστάσεις ανάγκης και τα προβλήματα της ζωής, αλλά μετατίθενται από τις οικονομικές καταστάσεις ανάγκης σε ψυχο-κοινωνικές καταστάσεις ανάγκης».[37]

Κατ' αυτό τον τρόπο, υποστηρίζουν οι ίδιοι συγ-

γραφείς, βρίσκει η κοινωνική και κοινωνικοπαιδαγωγική εργασία την πραγματική της κεντρική λειτουργία, που καθορίζει την ουσία της και συμβάλλει στη διαμόρφωσή της: Αυτή είναι η ψυχο-κοινωνική βοήθεια ζωής με τη μορφή βοήθειας για προσαρμογή, ανάπτυξη, ωρίμανση και μόρφωση. Σκοπός της είναι με άλλα λόγια η παρεμπόδιση ή τουλάχιστο η μείωση κοινωνικά και ψυχικά βλαπτικών επιδράσεων από καταστάσεις κρίσης και η εξάλειψη εμποδίων για μια υγιή ανάπτυξη των ατόμων, ομάδων και κοινότητων.[38]

Αυτή η λειτουργία που έχει σήμερα η κοινωνική εργασία κατά τους Friedländer και Pfaffenberger διαφέρει από την παλιά γνωστή, που ήταν περιορισμένη στις φτωχές κοινωνικές τάξεις και έχει μετατραπεί σε υπηρεσία για όλους σε μια αταξική κοινωνία: «Οι πρόγονοι της κοινωνικής εργασίας –βοήθεια φτωχών και ελεημοσύνη– παρείχαν μικρή βοήθεια αναλγητικού χαρακτήρα για την κατώτατη τάξη της κοινωνίας, για τους φτωχούς και τους εξαθλιωμένους. Κατά παράδοση έδιδαν υλική βοήθεια για επιβίωση στους φτωχούς, τους τυφλούς, τους κωφούς και στους χρόνια αρρώστους. Αντίθετα η κοινωνική εργασία σήμερα χάνει τον ταξικό της χαρακτήρα. Οι υπηρεσίες της συμβάλλουν στη βελτίωση των συνθηκών *όλων* των τάξεων της *συνολικής* κοινότητας. Όλο και περισσότερο βοηθούν οι κοινωνικές υπηρεσίες ανθρώπους όλων των κοινωνικών στρωμάτων (συμπεριλαμβανομένων μεμονωμένων ατόμων και οικογενειών, που δεν είναι οικονομικά εξαρτημένοι) και στις πλέον διαφορετικές κοινωνικές καταστάσεις.»[39]

Μια ακόμη εργασία που θεωρείται καθιερωμένη στο χώρο της κοινωνικής εργασίας, και που επίσης εντάσσεται σ' αυτή την κατηγορία της «ψυχο-κοινωνικής» κατεύθυνσης της κοινωνικής εργασίας με έντονα ατομικιστικά χαρακτηριστικά, είναι αυτή της Christa Deichmann «Wege zum Ziel der Sozialarbeit» (Δρόμοι προς το σκοπό της κοινωνικής εργασίας).[40]

Κατά τη συγγραφέα η κοινωνική εργασία δεν έχει πλέον σήμερα την υποχρέωση της εξάλειψης μαζικών φαινομένων ανάγκης, ούτε ασχολείται κύρια με την καταπολέμηση υλικής ανάγκης. Οι σημερινοί «πελάτες» της κοινωνικής εργασίας πάντα κατά την Deichmann, δεν είναι μόνο η θεραπεία και η αποκατάσταση, αλλά είναι επίσης η υποβοήθηση, η πρόληψη, η υπεύθυνη συμμετοχή στην οργάνωση και αλλαγή του περιβάλλοντος. Την «αλλαγή του περιβάλλοντος» (κοινωνική αλλαγή) εννοεί η συγγραφέας ως εξής: Η πρακτική δραστηριότητα στα πλαίσια της κοινωνικής εργασίας πραγματοποιείται στο πλαίσιο αναφοράς εκείνων των αξιών, που ισχύουν στην κοινωνία μας.[41]

Από το γεγονός ότι οι «πελάτες» απαιτούν προσωπική βοήθεια καθώς και από τη γνώση ενός κοινωνικά υπαρκτού δυναμικού υλικών αγαθών εξάγει η συγγραφέας εντελώς αυθαίρετα, κατά τον Nowicki,[42] τη θέση ότι η υλική βοήθεια έχει υποδεέστερη σημασία σήμερα. «Η ενδογενής αντίφαση του καπιταλισμού μεταξύ της κοινωνικής παραγωγής και της ιδιωτικής ιδιοποίησης καθώς και η απορρέουσα απ' αυτήν φτώχεια όλο και περισσότερων τμημάτων του πληθυσμού εξαφανίζεται κατ' αυτό τον τρόπο».[43]

2. Κριτικο-χειραφετητική κοινωνική εργασία και παιδαγωγική

Προς την ίδια κατεύθυνση με τις παραπάνω απόψεις τείνει ουσιαστικά και η πρόταση του Klaus Mollenhauer παρόλο που ο ίδιος τοποθετείται στην κριτική-χειραφετητική κατεύθυνση στα πλαίσια της κοινωνικής παιδαγωγικής. Ο Mollenhauer συνδέει την κατεύθυνση και λειτουργία της κοινωνικής εργασίας με την ανεξέλεγκτη κοινωνική εξέλιξη, την εκβιομηχάνιση και την τεχνολογία, των οποίων η αρχή τοποθετείται στην κοινωνική πραγματικότητα του 19ου αιώνα και ιδιαίτερα στο πέρασμα από τις επαγγελματικές συντεχνίες στην ταξική κοινωνία. Η διάλυση παραδοσιακών μορφών οργανώσεων της εργασίας, η εγκατάλειψη της υπαίθρου, η συνεχής αύξηση των εργαζομένων στο εργοστάσιο, η αύξηση των κοινωνικών προβλημάτων και ως αποτέλεσμα όλων αυτών η αποδιοργάνωση και ο αποπροσανατολισμός της κοινωνικής ζωής του λαού, αποτελούν το πλαίσιο εμφάνισης και ανάπτυξης της κοινωνικής εργασίας στη βιομηχανική κοινωνία.[44]

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει περίπου άρνηση της βιομηχανικής κοινωνίας, αφού «μια ανάλυση της σύγχρονης κοινωνίας κάνει σαφές ότι εδώ πρόκειται για έναν τύπο κοινωνικής οργάνωσης, στον οποίο –τουλάχιστον υποθετικά, ως προϋπόθεση πραγματικής γνώσης– θα πρέπει να αποδοθεί κατ' αρχήν μια αυτή καθ' αυτή αξία, χωρίς εκ των προτέρων και σε σύγκριση με περασμένες ή με προσδοκούμενες για το μέλλον μορφές κοινωνικής οργάνωσης, να διαπιστώνεται η μειονεξία της.[45]

Όχι η ρομαντική άρνηση της βιομηχανικής κοινωνίας, αλλά μόνο η επικέντρωση στις εμπεριεχόμενες σ' αυτήν δυνατότητες, θα δώσει τη λύση των σοβαρών προβλημάτων που πράγματι παράγει.[46]

Ο κοινωνικοπαιδαγωγικός στόχος είναι σε κάθε περίπτωση η ικανοποίηση μιας οξύτατης ανάγκης παιδαγωγικής, η οποία είναι λόγω της δομής της σύγχρονης κοινωνίας ουσιαστικά δοσμένη και νέα σε σχέση με την παλιά κοινωνία. Μια ανάγκη που δεν προέρχεται χωρίς άλλο από την κατωτερότητα αλλά από τη διαφορετικότητα αυτής της κοινωνίας.[47]

Η δυσκολία κατανόησης και υλοποίησης αυτής της θέσης συνδέεται με ένα βασικό πρόβλημα-αντίφαση της σύγχρονης κοινωνίας, και συνείδησης του ανθρώπου. Χαρακτηριστικά γράφει ο Mollenhauer: «Εμπιστοσύνη στην πρόοδο και δυσπιστία ενάντια στη δυνατότητα και την αξία της συμπεριλαμβάνονται στην έννοια της παιδείας. Μεταξύ αυτών των δύο στιγμών της έννοιας αυτής δεν υπάρχει μόνο η αντίφαση της ορθολογιστικής θέσης και της αντίθεσής της. Μεταξύ τους βρίσκονται και εκείνα τα 150 χρόνια κατά τα οποία δημιουργήθηκε αυτό που όλοι συνηθίσαμε να αποκαλούμε «βιομηχανική κοινωνία». Ενώ όμως η παιδαγωγική ευθύνη συνεχώς διευρυνόταν και εισεχώρησε μέσα στην κοινωνία, κατελάμβανε νέους κύκλους προσώπων και προκαλούσε τη δημιουργία νέων θεσμών, παρέμενε η άποψη σταθερή, συνειδητά ή ασυνείδητα, ότι η οικογένεια και το σχολείο αποτελούσαν το κατεξοχήν θησαυροφυλάκιο της παιδείας. Η κοινωνική παιδαγωγική αναπτυσσόταν δίπλα και χωρίς συνάρτηση των μεμονωμένων απόψεων και προ παντός χωρίς μια συνολική και θεμελιωμένη θεωρία, που θα μπορούσε να ανυψώσει στη συνείδηση της πράξης το κοινό σημείο αυτού του νέου παιδαγωγικού συμβάντος. Παρ' όλα αυτά αντιπαρατίθεται ακριβώς η κοινωνική παιδαγωγική –όπως φαίνεται ξεκάθαρα σήμερα– με τα ιδιαίτερα προβλήματα της βιομηχανικής κοινωνίας. Δεν μπορεί σε τελευταία ανάλυση να κάνει διαφορετικά από το να συμπεριλαμβάνει με εμμονή την πραγματικότητα και τη μορφή αυτής της κοινωνίας στη θεωρία και τα μέτρα της. Στην περίπτωση της κοινωνικής παιδαγωγικής αποδεικνύεται εκ νέου, ότι η παιδεία είναι μια λειτουργία της κοινωνίας...»[48]

Η κοινωνική παιδαγωγική είναι ένας παιδαγωγικός χώρος, του οποίου τα τυπικά προβλήματα έχουν σχέση με λειτουργίες προστασίας, συμβουλής και φροντίδας, και διαφέρει από τους χώρους της οικογένειας και του σχολείου, αφού ακριβώς η λειτουργική απώλεια και η λειτουργική μεταβολή αυτών των φορέων αγωγής, λόγω της ανάπτυξης της σύγχρονης κοινωνίας, είναι οι συνθήκες που αναγκαστικά οδήγησαν στην ανάπτυξη της ίδιας (της κοινωνικής παιδαγωγικής).[49]

Η αντιπαράθεση με την κριτική θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης, ιδιαίτερα στη Γερμανία και κύρια λόγω της εισδοχής της στην παραγωγή θεωρίας των επιστημών της αγωγής, προκάλεσε αλλαγή στην αντίληψη σχετικά με την κοινωνική εργασία, τους στόχους και τη λειτουργία της.

Τα δύο συνδεόμενα μεταξύ τους ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της κοινωνικο-κριτικής θέσης, δηλαδή η ιδεολογικοκριτική προβληματική και το χειραφετητικό γνωστικό ενδιαφέρον, επέδρασαν προς την κατεύθυνση μιας ριζοσπαστικής κριτικής της καθιερωμένης κοινωνικής παιδαγωγικής, ως μιας παιδαγωγικής, η οποία εμποδίζει και δυσκολεύει τον αυτοπροσδιορισμό των ενδιαφερομένων.[50]

Η «επιθετική κοινωνική παιδαγωγική»[51] ως αντιπαράθεση προς την «αμυντική» αποτελεί μια εξέλιξη που συμπίπτει με την έξαρση του φοιτητικού κινήματος των κοινωνικών αγώνων και αντιπαραθέσεων, αλλά και την εμφάνιση και δραστηριοποίηση άλλων νέων κοινωνικών κινημάτων γύρω στη 10ετία πριν και μετά το 1970. Η έννοια της αμυντικής κοινωνικής παιδαγωγικής παραπέμπει σ' αυτήν που εκφράζει τις αστικές αξίες και κανόνες, την εφαρμογή των οποίων θεωρεί δεσμευτική ακόμη και γι' αυτούς που δεν μπορούν να τις εφαρμόσουν (όπως π.χ. εγκληματίες ποινικού δικαίου), και στηρίζεται σε παιδαγωγικο-κοινωνικές αντιλήψεις και μεθόδους που προέρχονται από αρχέγονους φόβους και από χαμένα θρησκευτικά



ιδανικά.[52]

Η αντικοινωνικότητα διαπιστωνόταν κατ' αυτό τον τρόπο, κατά την άποψη του Mollenhauer, από την οπτική της αστικής πράξης-ζωής. Η αντικοινωνικότητα όμως ως «αποκλίνουσα συμπεριφορά» αναπτύσσεται κάτω από τις ιδιαίτερες παθογενείς και εγκληματογενείς κοινωνικές συνθήκες ζωής, στις οποίες είναι αναγκασμένο να ζει μεγάλο μέρος του πληθυσμού.[53] Σε αντίθεση με την «αμυντική» κοινωνική παιδαγωγική, χαρακτηρίζεται η «επιθετική» από το ό,τι απορρίπτει αυτό τον παραδοσιακό ρόλο και κατανοεί την καθιερωμένη κοινωνικοπαιδαγωγική θεωρία και πράξη ως τμήμα της συνολικής κοινωνικής πράξης και ιδελογίας, ως σύμπτωμα των αντιφάσεων και των άλυτων προβλημάτων της και ανακαλύπτει και αναβιβάζει τις αρχές των βασικών δικαιωμάτων, του κράτους δικαίου και του εκδημοκρατισμού στο καθ' αυτό αντικείμενό της, αλλά και αντιπαραθέτει τα γεγονότα και τις προθέσεις με επιστημονικές γνώσεις και θεωρίες.[54]

Η κατανόηση βέβαια της κοινωνικής παιδαγωγικής ως κριτικο-χειραφετητικής οδηγεί αναγκαστικά στην άρση του περιορισμού της εκτός των καθιερωμένων θεσμών διαπαιδαγώγησης, δηλαδή της οικογένειας και του σχολείου. Αυτό είναι αναγκαίο γιατί οι παραδοσιακοί χώροι διαπαιδαγώγησης σήμερα έχουν πάρα πολλές συγκρουσιακές στιγμές, αλλά και επειδή πολλές από τις δυσκολίες και τα προβλήματα που εμφανίζονται αργότερα έξω απ' αυτούς τους θεσμούς έχουν την αιτία τους σ' αυτούς. Μια, επομένως, κριτικο-χειραφετητική κοινωνική παιδαγωγική, που θέλει να είναι συνεπής προς το στόχο της, δεν περιορίζεται στην αντιμετώπιση των συμπτωμάτων, ούτε λειτουργεί διορθωτικά, αλλά απευθύνεται σε όλους τους διαπαιδαγωγητικούς θεσμούς και τους συμπεριλαμβάνει στα πλαίσια του αντικειμένου της.[55] Αυτή βέβαια η υπέρβαση των παραδοσιακών ορίων οδήγησε και σε μια επόμενη: δεν απευθύνεται η κριτική, χειραφετητική κοινωνική παιδαγωγική μόνο σε παιδιά και νέους, αλλά και σε ενήλικες και υπερήλικες.[56]

Η κοινωνική παιδαγωγική παίρνει έτσι την έννοια μιας θεωρίας ειδικής βοήθειας κοινωνικοποίησης για την αντιμετώπιση συγκρούσεων που εμφανίζονται κατά τη διάρκεια της δια βίου κοινωνικοποίησης. Βοήθειας που στοχεύει τόσο στην αλλαγή του ατόμου, στη διεύρυνση της γνωστικής, συναισθηματικής και ψυχοκινητικής ικανότητας, όσο επίσης στην άρση των συχνά ενδοσυστημικών αιτιών που είναι το θεμέλιο αυτών των συγκρούσεων.[57]

Ο προσανατολισμός και οι στόχοι της επιθετικής κριτικής-χειραφετητικής κοινωνικής παιδαγωγικής, δηλαδή η σύνδεση του παιδαγωγικού με το κοινωνικό, της διαπαιδαγώγησης και της μόρφωσης, της δυνατότητας υλοποίησης της ανθρώπινης ελευθερίας, της ανάπτυξης και της αυτοπραγμάτωσης με τις εξωτερικές τους –και τις υλικές– συνθήκες και προϋποθέσεις, σήμανε, με άλλα λόγια, την αποδοχή της σχέσης αλληλεξάρτησης των κοινωνικο-οικονομικών παραγόντων και των ατομικών μαθησιακών διαδικασιών για την πραγμάτωση μιας ζωής που να είναι υποκειμενικά και αντικειμενικά εξίσου ικανοποιητική.[58] Αυτή η παραδοχή είχε ως επακόλουθο να αποκατασταθεί ο αυστηρός (δια)χωρισμός μεταξύ *κοινωνικής παιδαγωγικής*, ως τομέα προσανατολισμού κύρια σε παιδαγωγικά βοηθητικά μέτρα προς παιδιά και νέους, και της *κοινωνικής πρόνοιας ή/και κοινωνικής εργασίας*, ως τομέα καθαρά προνοιακών παροχών κύρια οικονομικού χαρακτήρα.[59]

Η αποκατάσταση αυτή του χωρισμού των δύο αυτών τομέων είχε ως αποτέλεσμα το αίτημα της χειραφέτησης, της κριτικής και του εκδημοκρατισμού να περάσουν και στην κοινωνική εργασία. Αυτό είχε ως επακόλουθο την απόρριψη καθαρά φιλανθρωπικών, θεραπευτικών μέτρων και μεθόδων χωρίς ταυτόχρονο «διαφωτισμό» ως έναυσμα για γνωστικές μαθησιακές και συνειδητικοποιητικές διαδικασίες που να στοχεύουν στη χειραφέτηση.

3. Η ιστορικο-υλιστική άποψη στην κοινωνική εργασία και παιδαγωγική

Οι εκπρόσωποι αυτής της κατεύθυνσης υποστηρίζουν επίσης την ενότητα της κοινωνικής παιδαγωγικής και της κοινωνικής εργασίας.[60] Δεν υποστηρίζουν βέβαια ότι κατάφεραν να παρουσιάσουν μια ολοκληρωμένη συστηματική θεωρία για την κοινωνική παιδαγωγική και εργασία, δεδομένου ότι αυτή η προσπάθεια βρίσκεται στην αρχή.[61] Ως μεθοδολογική βάση αυτής της προσπάθειας και των αναστοχασμών είναι η διαλεκτική-ιστορική κατανόηση της επιστήμης, ως θεωρητικό πλαίσιο η υλιστική κοινωνική θεωρία και ως προθεσιακός στόχος μια μαρξιστική θεωρία της κοινωνικής παιδαγωγικής και εργασίας.[62] Η αναγκαιότητα της ενότητας θεωρίας και πράξης πηγάζει από την ουσία της ίδιας της μαρξιστικής θεωρίας. Οι συγγραφείς αυτοί ξεκινούν τη θεώρησή τους με δεδομένο ότι ακόμη και η πιο ιδεαλιστική θεωρία θα πρέπει να είναι σε θέση να προσδιορίσει *ποιο άτομο* θέλει να βοηθήσει για να ξεδιπλώσει «τις μέσα του κοιμούμενες δυνάμεις» (Marx) και ιδιαίτερα σε *ποια κοινωνία* θα πρέπει να ενσωματωθεί αυτό. Η απάντηση αυτών των ερωτημάτων προϋποθέτει την υπέρβαση μιας πολύ γενικής περιγραφής κοινωνικών επιφανειακών φαινομένων και αντ' αυτής απαιτεί την προσπέλαση σε μια «ανατομία της αστικής κοινωνίας»

(Marx) σε σχέση με το σχηματισμό και την οργάνωση της κοινωνικής εργασίας. Σημείο εκκίνησης επομένως θα πρέπει να είναι η διαλεκτική σχέση μεταξύ της *οικονομικής βάσης* και του *κοινωνικού εποικοδομήματος* όπως αυτή παρουσιάζεται από το Marx στον πρόλογο της «κριτικής της πολιτικής οικονομίας». «Οι άνθρωποι δημιουργούν στα πλαίσια της κοινωνικής παραγωγής της ζωής τους συγκεκριμένες απαραίτητες και μη εξαρτώμενες από τη θέληση τους σχέσεις, τις παραγωγικές σχέσεις, οι οποίες ανταποκρίνονται σ' ένα εξαρτημένο στάδιο εξέλιξης των υλικών τους παραγωγικών δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση, πάνω στην οποία στηρίζεται η νομική και η πολιτική υπερδομή, στην οποία αναλογούν συγκεκριμένες μορφές συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής προσδιορίζει την κοινωνική, την πολιτική και την πνευματική διαδικασία της ζωής. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το είναι τους, αλλά αντίθετα το κοινωνικό τους είναι, είναι αυτό που καθορίζει τη συνείδησή τους».[63]

Με βάση τη μαρξιστική αρχή ότι το Είναι εμπεριέχει συνείδηση, ανάγεται το ερώτημα σχετικά με τις οικονομικές συνθήκες, ως αντικειμενικός μηχανισμός αντικοινωνικότητας και εξαθλίωσης, σε σημείο εκκίνησης του (ανα)στοχασμού. Η κατανόηση κοινωνικών διαδικασιών και μορφών εξέλιξης σε ένα δεδομένο σύστημα προϋποθέτει κοινωνική ανάλυση, δηλαδή ταξική ανάλυση.[64]

Κατά τον Hollstein οι καπιταλιστικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από τη βασική κοινωνική αντίθεση μεταξύ κεφαλαίου και εξαρτημένης μισθωτής εργασίας, η οποία σημαίνει ότι ενώ γενικά παράγεται, το αποτέλεσμα της εργασίας συσσωρεύεται ιδιωτικά. Αυτή η βασική κοινωνική αντίθεση προσωποποιείται στις ανταγωνιστικά αντιπαρατιθέμενες κύριες τάξεις των κεφαλαιοκρατών και των εργαζομένων. Η αδυναμία και η ανασφάλεια ως αποτέλεσμα της κοινωνικής θέσης και σχέσης ως προς τα μέσα παραγωγής των εργαζομένων μετατρέπεται σε μια παραμορφωμένη οξεία κοινωνική κατάσταση σε περίπτωση δυσκολιών στην εργασία, απόλυσης/ανεργίας, αρρώστιας, οικονομικών δυσκολιών κ.λπ. Η κοινωνική κατάρρευση και η εξαθλίωση είναι επομένως κατά τον Hollstein, ενδογενές στοιχείο της εργατικής ύπαρξης στον καπιταλισμό.[65] Ως χειρότερη συνέπεια της αποσύνδεσης από τη διαδικασία παραγωγής, η οικονομική κοινωνική και πολιτιστική έκπτωση από τον οικείο ταξικό κοινωνικό χώρο, αποτελεί συχνά για τους ταξικά έκπτωτους (Deklassierte) την αιτία για αλκοολισμό, ναρκωτικά, επιθετικότητα κ.λπ.[66]

Το αποτέλεσμα των αναλύσεων συγγραφέων αυτής της κατεύθυνσης είναι η διαπίστωση, ότι η κοινωνική παιδαγωγική και εργασία αποτελούν λειτουργία του αστικού κράτους, ως αντίδρασή τους πάνω στο Είναι μιας κοινωνίας, στην οποία τα δικαιώματα ζωής και οι δυνατότητες ανάπτυξης και ολοκλήρωσης μεγάλου αριθμού ανθρώπων ως τάξης παρεμποδίζονται σε μεγάλο βαθμό από τις αντικειμενικές κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες.[67] Η κοινωνική εργασία και παιδαγωγική ορίζεται ως εργαλείο, ως μέρος του τεράστιου συστήματος ρύθμισης και ελέγχου του «κράτους», του οποίου στόχος είναι η εξασφάλιση και η υποστήριξη της «μετεξέλιξης» της καπιταλιστικής κοινωνίας. Αυτό σημαίνει ότι ο κοινωνικός λειτουργός, από τη σκοπιά της λειτουργίας του, δεν εκπροσωπεί κύρια τα συμφέροντα των «πελατών», αλλά του κράτους ως εκπροσώπου και εκτελεστικού οργάνου των συμφερόντων του κεφαλαίου συνολικά.[68]

Κατά τον Kappeler[69] μπορεί αυτή η γενική λειτουργία να διαχωριστεί σε τρεις:

α) Το κράτος είναι υποχρεωμένο να εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των εργαζομένων, δεδομένου ότι η δυνατότητα εκμετάλλευσης του εμπορεύματος εργατική δύναμη αποτελεί αποφασιστική υλική βάση της καπιταλιστικής κοινωνίας.

β) Η εσωτερική εξασφάλιση της ταξικής κυριαρχίας «στα κεφάλια» των ανθρώπων (Marx) διαμέσου της μεταβίβασης της αστικής ιδεολογίας, δηλαδή η παραγωγή κοινωνικά απαραίτητης «λανθασμένης συνείδησης» είναι μια ακόμη σημαντική λειτουργία του αστικού κράτους. Στόχος της είναι η εξασφάλιση της νομιμοποίησης αυτού του κράτους ως «κοινωνικού κράτους» διαμέσου της αναπαραγωγής της αυταπάτης του «κοινωνικού κράτους» και του «θεωρήματος περί ατομικής ευθύνης».

γ) Η άμεση εξασφάλιση της ταξικής κυριαρχίας με άμεση καταπίεση και εκφοβισμό με τη χρήση του κρατικού μηχανισμού εξουσίας αποτελεί την τρίτη ουσιαστική λειτουργία του κράτους στα πλαίσια της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής.

Και ο Hollstein διακρίνει επίσης τις ίδιες λειτουργίες και τονίζει ότι η κοινωνική παιδαγωγική και εργασία, ως μέσο του κράτους, διαμεσολαβεί εντέλει μεταξύ των τάξεων για να συμβάλει στην «κοινωνική ειρήνη», χωρίς να θίγει τις βασικές αντιθέσεις του συστήματος.[70] Η όλη λογική της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής δίνει στους «πελάτες» την αίσθηση της συμπαράστασης και στους υπόλοιπους λειτουργεί πειθαρχικά, δείχνοντάς τους τις συνέπειες που πιθανόν να έχει μια «ανάρμοστη» συμπεριφορά και ταυτόχρονα τους απαλλάσσει από τύψεις για την ύπαρξη κοινωνικής εξαθλίωσης.[71]

Στόχος επομένως μιας μαρξιστικά προσανατολισμένης κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής θα

πρέπει να είναι η απόρριψη κάθε θεσμοποιημένης μορφής κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής, αλλά και η ανάπτυξη μιας συνειδητά αντικαπιταλιστικής (κοινωνικής εργασίας) η οποία στηρίζει τον αγώνα για ριζικές δομικές αλλαγές του συνολικού κοινωνικού συστήματος και ιδιαίτερα των συνθηκών εργασίας και παραγωγής.[72] Γι' αυτό θα πρέπει η κοινωνική εργασία και παιδαγωγική να δρομολογεί μαθησιακές διαδικασίες οι οποίες συμβάλλουν στην αποκάλυψη και κατανόηση των βαθύτερων αιτίων της κοινωνικής εξαθλίωσης και διαμέσου της συνειδητής βίωσης της προσωπικής μίζερης κοινωνικής κατάστασης να συνειδητοποιήσουν οι «πελάτες» τη συλλογική ταξική μειονεκτική κατάσταση.[73]

Το πρωταρχικό μέλημα επομένως της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής κάτω από καπιταλιστικές συνθήκες δεν μπορεί να είναι η εξαφάνιση της κοινωνικής και προσωπικής ανάγκης, αλλά η δραστηριοποίηση και η κινητοποίηση των μαζών για συλλογική δράση και υπέρβαση του καπιταλισμού. Όσο αυτό δεν συμβαίνει, ο αγώνας για χειραφέτηση, αυτοεκπλήρωση και ολόπλευρη ανάπτυξη του ανθρώπου δεν έχει νόημα. Διαπαιδαγώγηση για ελευθερία και χειραφέτηση στον καπιταλισμό είναι διαπαιδαγώγηση για τον καπιταλισμό.[74]

Στην έμμονη υποστήριξη μιας μη-ιστορικής αστικής επιστήμης είναι απαραίτητο να αντιπαρατεθεί μια ιστορικο-υλιστική αντίληψη της ιστορίας και της κοινωνίας, άρα και της κοινωνικής εργασίας. Η μονοπωλιακή θέση της αστικής θεωρίας στο χώρο της εκπαίδευσης και πράξης των κοινωνικών λειτουργών πέρα από το ότι είναι αντιδημοκρατική και σκανδαλώδης δεν προάγει την κριτική σκέψη και τον προβληματισμό, δεν οδηγεί στην πρόοδο. Η αναγκαιότητα αυτής της αντιπαράθεσης είναι απαραίτητη:

α) *Πρώτον,* για να τεθεί φρένο στις μέχρι τώρα κυρίαρχες αντιλήψεις φιλανθρωπικού και ψευδο-φιλελεύθερου χαρακτήρα που θεμελιώνονται στην «καλή θέληση» των σχετικά προνομιούχων έναντι των λεγόμενων «κατώτερων τάξεων» και οι οποίες σε τελευταία ανάλυση σκοπεύουν σε αντιδραστικές ιδεολογίες (με το να υποθάλπουν αυταπάτες κοινωνικής ανόδου ή στην καλύτερη περίπτωση με το να αναγορεύουν την ατομική βοήθεια σε ουσιαστικό θεμέλιο οποιασδήποτε μορφής κοινωνικής εργασίας.[75]

β) *Δεύτερον,* για να δοθεί στους κοινωνικούς λειτουργούς και φοιτητές που μόλις άρχισαν να μαθαίνουν και να κατανοούν την ιστορία του εργατικού κινήματος, των άλλων κοινωνικών κινημάτων, των κοινωνικών ανισοτήτων και αγώνων, μια συγκεκριμένη βοήθεια: μια ιστορικο-υλιστική άποψη ενάντια στην αντιδραστική αστική και παλινορθωτική θεωρία και πράξη της Κοινωνικής Εργασίας.[76]

4. Μέθοδος, επιστήμη, πολιτική ή εμπόδιο της λειτουργίας της κοινωνίας;

Εκτός από τις διαφορετικές θεωρήσεις επί της ουσίας, της λειτουργίας και των στόχων της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής, υπάρχουν και ορισμένες διαφωνίες ως προς το εάν πρόκειται για μια απλή μέθοδο ή για επιστήμη ή μορφή πολιτικο-κοινωνικής δράσης ή απλά για μια παρεμπόδιση της κανονικής λειτουργίας του κοινωνικού συστήματος.

Ο Murray G. Ross αφού παραθέτει μια πληθώρα αξιών/αρχών που πρέπει να διέπουν την κοινοτική οργάνωση και όλη την κοινωνική εργασία, διαπιστώνει ότι: «Υπάρχουν ορισμένοι που θεωρούν την κοινωνική εργασία σαν μια επιστήμη, είναι όμως αυτή, αναγκαστικά, επηρεασμένη, από αξίες και αφιερωμένη στην εφαρμογή σκοπών που περιλάβαμε στην παραπάνω σκιαγραφία. Τελείως καθορισμένα και ξεκάθαρα, πρόκειται για ένα πρόγραμμα που γυρεύει να «επηρεάσει» και να εξασφαλίσει ορισμένους σκοπούς «φορτωμένους με αξίες». Χρησιμοποιεί τις γνώσεις και τις αντιλήψεις που προσφέρει η κοινωνική επιστήμη, δεν είναι όμως κοινωνική επιστήμη».[77]

Κατά τον Ross η κοινωνική εργασία υποδιαιρείται σε τρεις μεθόδους: στην *κοινωνική εργασία με άτομα, με ομάδες* και *με κοινότητα.*[78] Η κοινωνική εργασία περιορισμένη αυστηρά στην ειδική λειτουργία της παροχής υπηρεσιών, δηλαδή εξάλειψη προβληματικών περιπτώσεων, και από τη σκοπιά συστημικών θεωρητικών κριτηρίων στηρίζεται θεωρητικά από τον Niklas Luhmann, γιατί θεωρεί ότι η κοινωνική εξέλιξη του «κοινωνικού κράτους» είναι μια θετική εξέλιξη της αυτοδύναμης «κοινωνικής μεταβολής». Η «σύγχρονη κοινωνία» ως «γιγαντιαίο κοινωνικό σύστημα» στηρίζεται κατά τον Luhmann, «δομικά σε μια υψηλού βαθμού λειτουργική διαφοροποίηση» αυτοοργανωμένων επιμέρους συστημάτων. Οργάνωση της βοήθειας ως εξισορρόπηση αναγκών στο κοινωνικό σύστημα καθιστά δυνατή μια «με βεβαιότητα προσδοκούμενη παροχή» διαμέσου προγραμμάτων λήψης αποφάσεων (κανόνων), των οποίων η οπτική καθορίζει τι θα συμβεί γύρω από την κοινωνική βοήθεια. Αυτό υπερβαίνει την προσωπική απόφαση και την κινητοποίηση του επαγγελματία κοινωνικού λειτουργού. Αποφάσεις για τη δημιουργία και αλλαγή των προγραμμάτων βοήθειας είναι ειδικές λειτουργίες του *πολιτικού* επιμέρους συστήματος. Γι' αυτό έχουν ανάγκη από μια άλλη οργάνωση, άλλες ικανότητες και χαρακτηριστικά απ' ό,τι αυτά που διαθέτει η δραστηριότητα βοήθειας, όπως π.χ. και την αυτοοργάνωση όσων ψάχνουν για βοήθεια, αλλά μόνο τέτοιων οργανωτικών δομών και διαδικασιών που δημιουργήθηκαν ακριβώς γι' αυτό το σκοπό.[79]

Για χάρη του «περιορισμού της συνθετότητας» αποσυνδέονται μεταξύ τους επιμέρους συστήματα που θεωρούνται ως ισότιμα και σχετικά αυτόνομα. Η λειτουργική διαφοροποίηση με στόχο την αύξηση των δομημένων δυνατοτήτων της βίωσης και δράσης θεωρείται ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της κοινωνίας μας. Κατά αυτό τον τρόπο όμως παραδίδει ο Luhmann τις αλληλεξαρτήσεις και συνθήκες ζωής όχι μόνο στην ιστορική αυθαιρεσία «κανονισμένων σχέσεων» στα πλαίσια σε δομημένες λειτουργικών συνθηκών και αλληλεξαρτήσεων, αλλά επιπλέον προκαλεί έναν κατακερματισμό της ενότητας, στην καλύτερη περίπτωση μερική, αλλά σε καμιά περίπτωση συνολική ταύτιση και προσανατολισμό. Η συστημική θεωρητική διαφοροποίηση υπεξαιρεί, κατ' αυτό τον τρόπο, θεμελιακές σχέσεις εξάρτησης, οι οποίες εμφανίζονται, π.χ. μεταξύ αυτών που χρειάζονται βοήθεια και των ανάλογων υπηρεσιών/θεσμών, ως θεσμικά αντικειμενοποιημένες σχέσεις. «Η πρόνοια ζωής εξασφαλίζεται από την οικονομία και τους χρηματικούς κανονισμούς της, αφού αυτή αποτελεί κεντρικό παράγοντα ώθησης της κοινωνικής μεταβολής. Οι οργανώσεις κοινωνικής βοήθειας έχουν μάλλον μια λειτουργία της εκ των υστέρων βοηθητικής στήριξης... Αυτές εργάζονται για την αντιμετώπιση προβληματικών περιπτώσεων, οι οποίες συνεχώς εκ νέου προκύπτουν από την πραγμάτωση των κυρίαρχων δομών και διανεμητικών προτύπων. Δεν είναι δουλειά τους και διόλου δουλειά της βοήθειας να διανοηθούν μια αλλαγή δομών, που παράγουν μορφές της ανάγκης για βοήθεια».[80]

Στην αντίληψη του Luhmann δεν έχει θέση το ερώτημα σχετικά με τους μηχανισμούς της υποτιθέμενης αυτοδυναμίας, οι οποίοι αξιολογούν τα επιμέρους συστήματα και προκαλούν κοινωνικές αντιθέσεις. Αυτές εμφανίζονται το πολύ ως λειτουργικές ελλείψεις του ειδικού επιμέρους συστήματος της οικονομίας, οι οποίες καλύπτονται από μιαν εκ των υστέρων βοήθεια ζωής από τους ίδιους τους ενδιαφερόμενους.[81]

Τέλος κατά τον von Hentig η διεύρυνση της έννοιας και των στόχων της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής προκαλεί προβλήματα. Η άποψη ότι μπορεί η κοινωνική εργασία και παιδαγωγική να είναι ταυτόχρονα μέρος μιας χειραφετητικής επιστήμης της αγωγής, αλλά και να δρα στον κοινωνικοπολιτικό χώρο, εξαλείφει τη δυνατότητα μιας αυτόνομης επιστήμης. Σ' αυτή την περίπτωση: «Η κοινωνική παιδαγωγική δεν είναι τίποτε άλλο από την έντονη, τη ριζοσπαστική (έκ)πτωση κάθε αγωγής. Θα μπορούσε κάλλιστα να περιέλθει στην παιδαγωγική και την πολιτική εάν η κοινωνία το κατανοούσε επαρκώς και ουσιαστικά. Η κοινωνική παιδαγωγική θα ήταν επομένως περιττή ως ιδιαίτερη επιστήμη».[82]

Ε. Προσπάθεια γενικής εκτίμησης

Η παραπάνω ανάλυση, περιορισμένη αναγκαστικά λόγω της φύσης αυτής της εργασίας, στην προσπάθειά της να αντιπαραθέσει και να συσχετίσει τις θεωρητικές προτάσεις αλλά και την πράξη της κοινωνικής εργασίας και παιδαγωγικής με τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες και εξελίξεις, έκανε σαφές ότι σε ένα μεγάλο βαθμό και η θεωρία, αλλά και η πράξη έχουν ως πρωταρχικό τους ενδιαφέρον περισσότερο το προνομιούχο μέρος του πληθυσμού της κοινωνίας με προσανατολισμό την ενσωμάτωση των λεγόμενων «κατωτέρων» στρωμάτων στο δοσμένο σύστημα. Οι θεωρίες αυτές και η πράξη όχι μόνο δεν επικεντρώνονται στις ανάγκες των πραγματικά μειονεκτούντων, αλλά αντίθετα μάλιστα εναντιώνονται εν μέρει σ' αυτό. Η βασική έννοια της «κοινότητας» (Gemeinschaft) ως κεντρικής κατηγορίας της θεωρητικής αναζήτησης συνέβαλε περισσότερο στον αποπροσανατολισμό και στη συγκάλυψη της κοινωνικής πραγματικότητας. Μια κοινωνική εργασία και παιδαγωγική βέβαια που η κεντρική της έννοια δεν συμβάλλει στη διαδικασία της γνώσης, αλλά τη νοθεύει και την παρεμποδίζει, δεν συμβάλλει ούτε στη διαφώτιση ούτε στη χειραφέτηση των κοινωνικά μειονεκτούντων. Η πραγμάτωση της χειραφέτησης όμως και του αυτοπροσδιορισμού εξαρτάται από τη δυνατότητα ανάλυσης και κατανοήσης των συνθηκών της προσωπικής ύπαρξης και είναι αναγκαστικά συνδεδεμένη με μια επαρκή, συστηματική και πραγματική αντίληψη των υπαρχουσών δομών, διαδικασιών και σχέσεων.

Ενώ πολλές από τις εναλλακτικές προτάσεις παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον δεν δοκιμάζονται στην πράξη λόγω της κριτικής τους κατεύθυνσης και λογικής. Οι εξελίξεις εντούτοις στις βιομηχανικές χώρες (οικονομικές, πολιτικές, περιβαλλοντικές κ.λπ.) πιέζουν προς μεταρρυθμίσεις, οι οποίες αναγκαστικά και για ένα έστω και ελάχιστο μέρος εμπεριέχουν στοιχεία εκδημοκρατισμού. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στο τοπικό επίπεδο με τη δραστηριοποίηση πρωτοβουλιακών ομάδων πολιτών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στη Γερμανία χρησιμοποιείται συχνά και ο όρος Sozialpädagogik (κοινωνική παιδαγωγική) που είναι μερικότερος όρος της «κοινωνικής εργασίας» και προσπαθεί μέσα από κοινωνικές μαθησιακές προκλήσεις και διαδικασίες να ανεβάσει το επίπεδο γνώσεων, πληροφοριών και συνείδησης των ενδιαφερομένων.
2. Oskar Negt: «Krise Politik und Utopie», στο: P Alheit et al. (Hgr): *Wie wir leben wollen*, Hamburg 1986 (10-20), σελ. 12.

3. Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a/M. 1985, σελ. 79 κ.ε.
4. Oskar Negt: ό.π., σελ. 12.
5. Oskar Negt: «Notizen zum Verhältnis von Produktion und Reproduction am Beispiel des politishen Selbstverstädnisses von Sozialarbeitern», στο: Adrian Gaertner, Christoph Sachse (Hrg): *Politische Produktivität der Sozialarbeit*, Frankfurt a/M. 1978 (59-73), σελ. 65 κ.ε.
6. Βλέπε σχετικά: Oskar Negt: *Notizen...*, ό.π., σελ. 66.
7. Oskar Negt: *Notizen...*, ό.π., σελ. 70.
8. Autorenkollektiv: *Gefesselte Jugend. Fürsorgeerziehung im Kapitalismus*, Frankfurt a/M, σελ. 13 κ.ε.
9. Helga Marburger: *Entwicklung und Konzepte der Sozialpädagogik*, München (2. Auflage) 1981, σελ. 17.
10. Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, στο M.E.W. Bd 2, Berlin (Ost) 1976, σελ. 256 κ.ε.
11. Για μια συστηματική περιγραφή - ανάλυση αυτών των συνθηκών σε σχέση με την κοινωνική εργασία, βλέπε: Autorenkollektiv: *Gefesselte Jugend...*, ό.π., σελ. 13 κ.ε. Βλέπε επίσης: Helga Marburger: ό.π. σελ. 17 κ.ε.
12. C. Wofgang Müller: «Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland», στο: C. Wolfgang Müller Peter Nimmermann: *Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit*, München 1973, σελ. 229, (228-240).
13. C. Wolfgang Müller: ό.π., σελ. 229.
14. C. Wolfgang Müller: ό.π., σελ. 229.
15. C. Wolfgang Müller: ό.π., σελ. 229 κ.ε.
16. Autorenkollektiv: *Gefesselte Jugend...*, ό.π., σελ. 34
17. Thomas Robert Malthus: *Essay on the Principle of Population*, London 1798.
18. Autorenkollektiv: ό.π., σελ. 34/35.
19. Autorenkollektiv: ό.π., σελ. 35.
20. Autorenkollektiv: ό.π., σελ. 56 κ.ε. Βλέπε επίσης: Nowicki: «Zur Geschichte der Sozialarbeit», στο: Walter Hollstein Marianne Meinhold (Hrg.): *Sozialarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen*, Frankfurt a/M. 1973, σελ. 50 κ.ε. (44-101).
21. C. Wolfgang Müller: ό.π., σελ. 229 κ.ε.
22. Urs Jaeggi: *Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik*, Frankfurt a/M. 1973, σελ. 27 κ.ε. Βλέπε επίσης: Hans-Eckehard Bahr: «Konflikt und Versöhnung. Zur Dialektik von instrumenteller Protestgewalt und emanzipativem Ziel,» στο: Hans-Eckehard Bahr, Reimer Gronemeyer (Hrg): *Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit. Niederlagen und Modelle*, Darmstadt/Neuwied 1974, σελ. 17 (9-42).
23. Hermann Gieseke (Hgr): *Offensive Sozialpädagogik*, Gottingen 1973, σελ. 5.
24. Το ρεύμα αυτό εντάθηκε και συστηματοποιήθηκε ιδιαίτερα στις αρχές της δεκαετίας του 1970 κάτω από την επίδραση του ριζοσπαστικού φοιτητικού κινήματος που είχε για τον κοινωνικό τομέα –εκτός των άλλων– δύο σημαντικές επιδράσεις: πολλοί διανοούμενοι αποφάσισαν να δουλέψουν στην πράξη με περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες, πράγμα που φέρνει ένα καινούργιο άνεμο στον κοινωνικό χώρο και από την άλλη μεριά υποχωρεί η επίσημη πολιτική στη μαζική δημόσια κριτική παίρνοντας μέτρα.
25. Walter Hollstein: «Sozialarbeit in Kapitalismus. Themen und Probleme», στο: Walter Hollstein, Marianne Meinhold: *Sozialarbeit unter kapitalistishen Produktionsbedingungen*, Frankfurt a/M 1973, σελ. 9 κ.ε. (9-43).
26. H. Keese: *Die offentiche Fürsorge*, Stuttgart 1951, σελ. 12 κ.ε. Murray G. Ross: *Κοινωνική εργασία με κοινότητα*, Αθήνα 1972, σελ. 177 κ.ε. Walter A. Friedländer, Hans Pfaffenberger: *Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit*, Neuwied und Berlin 1966, σελ. 9, Anton Hunziker: «Die Sozialarbeit in der dynamishen Gesellschaft», στο: *Information* 1/1969.
27. Anton Hunziker: ό.π. και όπως αυτό αναφέρεται από τον Walter Hollstein: ό.π., σελ. 11.
28. Murray G. Ross: ό.π.
29. Murray G. Ross: ό.π., σελ. 86 κ.ε.
30. Murray G. Ross: ό.π., σελ. 89.
31. H. Keese: ό.π., σελ. 14.
32. H. Keese: ό.π., σελ. 12.
33. H. Keese: ό.π., σελ. 14.
34. H. Keese: ό.π., σελ. 14.
35. H. Keese: ό.π., σελ. 15.
36. Walter A. Friedländer, Hans Pfaffenberger: ό.π., σελ. 9.
37. Walter A. Friedländer, H. Pfaffenberger: ό.π., σελ. XV-XVI.
38. Walter A. Friedländer, H. Pfaffenberger.: ό.π., σελ. XV-XVI και σελ. 3 και 9.
39. Walter A. Friedländer, Hans Pfaffenberger.: ό.π., σελ. 9.
40. Christa Deichmann: «Wege zum Ziel der Sozialarbeit», στο: *Sozialpädagogik* Bd. 1, 1970.
41. Christa Deichmann: ό.π., σελ. 2.
42. Michael Nowicki: ό.π., σελ. 45
43. Michael Nowicki: ό.π., σελ. 45.
44. Klaus Mollenhauer: *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Struktur sozialpädagogischen Denkens und Handelns*, Winheim/Berlin 1959, σελ. 23 κ.ε.
45. Klaus Mollenhauer: *Die Ursprünge...*, ό.π., σελ. 124.
46. Klaus Mollenhauer: *Die Ursprünge...*, ό.π., σελ. 124.
47. Klaus Mollenhauer: *Die Ursprünge...*, ό.π., σελ. 124.
48. Klaus Mollenhauer: *Einführung in die Sozialpädagogik*, Weinheim und Basel (9 Auflage) 1991, σελ. 20 κ.ε.
49. Klaus Mollenhauer: *Einführung...*, ό.π., σελ. 97 κ.ε. και σελ. 19.
50. Helga Marburger: ό.π., σελ. 133.
51. Hermann Gieseke (Hrg): *Offensive Sozialpädagogik*, Göttingen 1973.

52. Hermann Gieseke (Hrg): ό.π., σελ. 5.
53. Klaus Mollenhauer: «Bewertung und Kontrolle abweichenden Verhaltens –Aporien bürgerlichliberaler Pädagogik», στο: Hermann Gieseke: ό.π., σελ. 13-19.
54. Hermann Gieseke: ό.π., σελ. 5.
55. W. Hornstein: «Bildungsplanung ohne sozialpädagogische Perspektiven», στο: Hermann Gieseke (Hrg): ό.π., σελ. 91· βλέπε επίσης: Helga Marburger: ό.π, σελ. 141 κ.ε.
56. Helga Marburger: ό.π., σελ. 142.
57. Helga Marburger: ό.π., σελ. 144 κ.ε.
58. Helga Marburger: ό.π., σελ. 144.
59. Helga Marburger: ό.π., σελ. 145.
60. Karam Khella: *Theorie und Praxis der Sozialarbeit und Sozialpädagogik,* Hamburg· 1974, τομ. 1, σελ. 1 Walter Hollstein: ό.π., σελ. 9 και 39 κ.ε.
61. Walter Hollstein, Marianne Meinhold: ό.π., σελ. 8.
62. Karam Khella: *Theorie und Praxis der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, Hamburg 1980, τομ. 2, σελ. 60 κ.ε.· Michael Nowicki: ό.π., σελ. 44 κ.ε.
63. Karl Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, στο M.E.W. Bd. 13, Berlin 1978, σελ. 8 κ.ε.
64. Karam Khella: ό.π., 1974, σελ. 19 κ.ε.· Walter Hollstein: «Hilfe und Kapital. Zur Funktionsbestimmung der Sozialarbeit», στο: Walter Hollstein, Marianne Meinhold: ό.π., σελ. 179 κ.ε.
65. Walter Hollstein: *Hilfe und Kapital...*, ό.π., σελ. 171, 179, 182 κ.ε.· βλέπε επίσης: Karam Khella: ό.π., 1974, σελ. 98 και 34.
66. Karam Khella: ό.π., 1974, σελ. 98 και 34.
67. Helga Marburger: ό.π., σελ. 155.
68. Arbeitskreis kritischer Sozialarbeiter (AKS) Berlin: «Sozialarbeit zwischen Verwaltung und Caritas oder: Was die Sozialarbeiter hindert, die Interessen der Klienten zu vertreten», στο: Walter Hollstein, Marianne Meinhold (Hrg): ό.π., σελ. 226 κ.ε.
69. M. Kappeler: «Sozialpädagogik und Sozialarbeit als Funktion des bürgerlichen Staates», στο: *Erziehung und Klassenkampf,* 4 Jg. (1974), Nr. 15 (115-122), σελ. 120 κ.ε.
70. Walter Hollstein: *Hilfe und Kapital...*, ό.π., σελ. 189 κ.ε.
71. Walter Hollstein: *Hilfe und Kapital...*, ό.π., σελ. 193 και 203.
72. Walter Hollstein: *Sozialarbeit im Kapitalismus...*, ό.π., 1974, σελ. 149, 153, 158.
73. Helga Marburger: ό.π., σελ. 159 κ.ε.
74. Karam Khella: ό.π., 1974, σελ. 174, 155 κ.ε.
75. Autorenkollektiv: *Gefesselte Jugend*, ό.π., σελ. 10.
76. Michael Nowicki: ό.π., σελ. 46.
77. Murray G. Ross: ό.π., σελ. 125.
78. Murray G. Ross: ό.π., σελ. 25 κ.ε.
79. Niklas Luhmann: «Formen des Helfens im Wandel gesellschafticher Bedingungen», στο: Hans Uwe Otto, Siegfried Schneider (Hrg): *Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit* 1. und 2. (Kritische Texte zur Sozialarbeit und Sozialpädagogik), Neuwied/Berlin 1973, σελ. 241,32,36.
80. Niklas Luhmann: ό.π., σελ. 35.
81. Alf Seippel: *Handbuch Aktivierende Gemeinwesenarbeit,* Bd. 1, Freiburg/Nürnberg 1976, σελ. 20.
82. H. von Hentig: «Versuch einer Einführung», στο: *Sozialisierung in der asozialen Gesellschaft-Beiträge zu einer offensiven Sozialpädagogik. Neue Sammlung*, 7. Jg. (1967), H. 5 (382-390), σελ. 383 κ.ε.· βλέπε επίσης: G. Iben: «Die Sozialpädagogik und ihre Theorie», στο *Zeitschrift für Pädagogik*, 15 Jg. (1969), H. 4, (385-401), σελ. 399.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ

Μελετήματα Πολιτικής Φιλοσοφίας
Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος
Επίμαχοι θεσμοί και άλλα θέματα
Η έννοια του δικαιώματος
Μελετήματα φιλοσοφίας I, II, III
Φιλοσοφία της ιστορίας κατά Πλάτωνα
Φιλοσοφία της ιστορίας κατά Δημόκριτο

Βιβλία καίριου προβληματισμού και υποδειγματικού ύφους. Στις σελίδες τους ο προσωπικός φιλοσοφικός στοχασμός του συγγραφέα συμπληρώνεται με κοινωνιολογική διορατικότητα και ιστορική εμβρίθεια.

Από τις εκδόσεις Παπαζήση

Πολιτιστική πολιτική: στοιχεία ενός σύγχρονου και κριτικού σχεδίου

Βασίλης Φιοραβάντες

I

Αν και μία εκτενής εισαγωγή στην ιστορία του όρου πολιτιστική πολιτική θα πρέπει κάποτε να γίνει και μάλιστα μ' ένα συστηματικό τρόπο ξεκινώντας από τον Z. Βιλάρ και τον Α. Μαλρώ, εδώ θα περιοριστούμε σε μερικές επισημάνσεις, κύρια μεθοδολογικού και θεωρητικού χαρακτήρα, με στόχο τη διευκόλυνση της σύλληψης και διατύπωσης μερικών προτάσεων. Αφετηριακά λοιπόν θα πρέπει να σημειωθεί ότι είναι αναγκαίο ν' αποφεύγεται η επιφανειακή, η ασυστηματοποίητη και η εκ των πραγμάτων εμπειρίστικη διατύπωση διαφόρων προτάσεων πολιτιστικής πολιτικής.[1] Επιπλέον δεν θα πρέπει να ξεχνιέται ότι είναι περισσότερο από βέβαιο το γεγονός ότι η διατύπωση και μόνο προτάσεων, και κυρίως μ' έναν αβασάνιστο και χωρίς μέτρο τρόπο, δεν πρόκειται ποτέ να λύσει το πολιτιστικό πρόβλημα της κοινωνίας σήμερα. Αυτό το οποίο επιζητείται είναι μέθοδος, σύστημα, συνέχεια, μία γενικότερη αντίληψη του κοινωνικού και πολιτιστικού, και μάλιστα θεωρημένων στις αλληλοσυνδέσεις και αλληλοεπιδράσεις τους. Εξάλλου, από μόνο του το πολιτιστικό πρόβλημα της κοινωνίας, που μας αφορά εδώ αμεσότερα, είναι αρκετά σοβαρό έως και κρίσιμο, για να επιτρέπει κάθε μορφής ερασιτεχνισμούς ή αυτοσχεδιασμούς ή και τους δύο.

Η διερεύνηση του τι σημαίνει πολιτιστική πολιτική σήμερα, ποιες είναι οι κανονιστικές βάσεις πάνω στις οποίες θα πρέπει να στηρίζεται (ή ποιες θα πρέπει να είναι), ποιοι είναι (ή ποιοι πρέπει να είναι) οι στόχοι της, με ποια μέσα και μέσω ποιων θεσμών κτλ. συγκεκριμενοποιείται (ή θα πρέπει να συγκεκριμενοποιηθεί) κτλ., οδηγεί αναγκαστικά στη θεματοποίηση της πολιτιστικής πολιτικής σε στενή σύνδεση βέβαια με μία αντίστοιχη αντίληψη (conception) ή θεματοποίηση περί κουλτούρας. Σ' ένα επόμενο στάδιο, η διαδικασία αυτή οδηγεί στη συγκρότηση ενός μοντέλου πολιτιστικής δράσης σε στενή και πάλι σύνδεση με τη διαδικασία συγκρότησης του αντίστοιχου πολιτιτιστικού μοντέλου (model culturel). Δεν μας ενδιαφέρει να δείξουμε εδώ πώς πραγματοποιείται αυτή η διαδικασία αλληλόδρασης μεταξύ κουλτούρας και πολιτιστικής πολιτικής. Τη θεωρούμε για λόγους ευκολίας προφανή, υπογραμμίζοντας επιπλέον ότι κάθε πολιτιστική πολιτική, ρητά ή άρρητα, προϋποθέτει ή συνεπάγεται και μία αντίληψη για την κουλτούρα, συνδέεται δηλαδή αναπόδραστα μ' ένα γενικότερο πολιτιστικό μοντέλο, ή μοντέλο κουλτούρας. Από την άλλη, θα πρέπει να τονιστεί ο επιτακτικός χαρακτήρας της διερεύνησης του σχηματισμού του μοντέλου της πολιτιστικής δράσης και της συγκεκριμενοποίησης του σήμερα, αν ληφθεί υπόψη ο νεο-φιλελεύθερος ιδεολογικός περίγυρος, ο διάχυτος νεοσυντηρητισμός και γενικότερα η κρίση που διέρχεται η σύγχρονη κοινωνία. Αυτοί οι παράγοντες δρουν ο καθένας με τον τρόπο του και στο δικό του ποσοστό προς την κατεύθυνση υποβάθμισης, αποδόμησης, αποσύνθεσης της κουλτούρας. Αντιπαλεύουν δηλαδή την κουλτούρα εσωτερικά ή εξωτερικά, στο βαθμό που είναι εμπόδιο για τις αρπακτικές διαθέσεις του νεοφιλελευθερισμού, για το αρχαϊκό ή και σχετικά πρωτόγονο μοντέλο της κοινωνίας και της ανθρώπινης συμπεριφοράς που συστηματικά προωθεί ο νεοσυντηρητισμός, την αποσύνθεση κάθε αξίας ποιότητας που δημιουργεί η γενικευμένη κρίση της κοινωνίας, και από την οποία παράγωγα είναι ο νεοφιλελευθερισμός και ο νεοσυντηρητισμός.

Μέσα σ' αυτές τις δύσκολες συνθήκες για κάθε καλλιτεχνική δημιουργία ποιότητας, για κάθε πολιτιστική και πνευματική ποιοτική επίσης δραστηριότητα, βασικό μέσο για το ξεκίνημα και στη συνέχεια την ουσιώδη προώθηση της θεματοποίησης της κουλτούρας, και κατ' επέκταση της πολιτιστικής πολιτικής, αποτελεί ο ορθολογικός διάλογος. Αυτή η μοντέρνα εξ ορισμού μορφή διαλόγου συνδέεται αδιάρρηκτα με τη δια-υποκειμενική συζήτηση, και έχουν σαφείς επικοινωνιακούς στόχους,[2] η πραγματοποίηση των οποίων προϋποθέτει τη γένεση μιας διαδικασίας ξεπεράσματος, και μάλιστα σε περισσότερους τομείς συγχρόνως και σε περισσότερα επίπεδα. Έτσι, η δημιουργία των απαιτήσεων για την ορθολογικότητα που θα προκύψουν αναπόφευκτα μέσα απ' αυτή τη διαδικασία μετασχηματισμού των διαφόρων προ-υπαρχουσών ποιοτήτων σε νέες, θ' αποτελέσει και τις προϋποθέσεις μιας ουσιαστικής επικοινωνίας. Η κουλτούρα, με τη σειρά της, θα προσλάβει, μέσω της ανά-

πτυξης της επικοινωνίας, μία άλλη και εμφανώς αναβαθμισμένη υπόσταση, θ' ανυψωθεί, θα ζωντανεύσει, θα προσπαθήσει, τέλος, να χειραφετηθεί μ' έναν αυτόνομο τρόπο.

Με άλλα λόγια, χωρίς τη σύλληψη της κουλτούρας με σύγχρονους (μοντέρνους) επικοινωνισιακούς όρους (ή της κουλτούρας ως κατά βάση επικοινωνιακής, με πρωταρχικές συνιστώσες την ορθολογική και τη δια-υποκειμενική, ή την κουλτούρα ως τόπο πραγμάτωσης της ορθολογικής επικοινωνίας), δεν είναι δυνατό να μιλάει κανείς σήμερα με σύγχρονους όρους για κουλτούρα. Δεν θα πρέπει βέβαια και να περιορίζεται η έννοια της κουλτούρας στην επικοινωνισιακή της διάσταση. Και εντελώς σχηματικά: Κουλτούρα χωρίς επικοινωνία, όπως την προσδιορίσαμε αμέσως πριν, δε νοείται, αλλά δεν περιορίζεται μόνο στην επικοινωνία. Εξάλλου, η κουλτούρα ήταν ανέκαθεν κοινωνική. Οπότε, η θεματοποίηση της κουλτούρας και της πολιτιστικής πολιτικής ανάγονται σε κοινωνικές θεματοποιήσεις. Επειδή όμως στα τελευταία χρόνια, και ιδίως μετά τα χρόνια 1978-80, κατά κύριο λόγο εξαιτίας της προοδευτικής υποχώρησης του κοινωνικού κινήματος, η κουλτούρα προοδευτικά αποκοινωνικοποιήθηκε, επιβάλλεται η επανακοινωνικοποίηση της κουλτούρας. Αυτή η διαφοροποίηση δεν μπορεί να επιτευχθεί αρχικά, παρά μέσα από τη δημιουργική ενσωμάτωση των αρχών και του περιεχομένου της ορθολογικής επικοινωνίας, αρχές που ιστορικά ανάγονται στο Διαφωτισμό και στον Ουμανισμό, και οι οποίες, παρά τις ενστάσεις των κυνικών σκεπτικιστών, νιτσο-χαϊντεγγεριανής ή άλλης προέλευσης, όχι μόνο είναι ακόμα ζωντανές και επίκαιρες, αλλά, αντίθετα είναι οι μόνες, σύμφωνα τουλάχιστον με τον κριτικό σκεπτικισμό (ή τον κριτικό διαφωτισμό), που θα επιτρέψουν την κριτική ανασυγκρότηση του Λόγου, της σκέψης, της κουλτούρας και της πράξης. Κριτική ανασυγκρότηση που λαμβάνει υπόψη τα αδιέξοδα του μοντερνισμού, τις αδυναμίες, τις παραδοξότητες, τις ακρότητές του και προσπαθεί συνειδητά να τις ξεπεράσει, αντί ν' απεμπολήσει κάθε ιδέα αλλαγής, προόδου και πίστης στη δημιουργία μιας νέας και μοντέρνας θεώρησης του κόσμου, όπως κάνουν «ρεαλιστικά» προσποιούμενες οι σύγχρονες εκδοχές του νεοσυντηρητισμού.

Ως εκ τούτου, επιβάλλεται η κουλτούρα ν' αποκτήσει ένα σύγχρονο και ανθρωπιστικό περιεχόμενο, μέσω της ανάπτυξης των επικοινωνισιακών συνιστωσών της, στο βαθμό που δε μπορεί να νοηθεί σήμερα κανενός είδους κουλτούρα, ή κουλτούρα στην οποιαδήποτε μορφή της, αν δεν εμπεριέχει ένα μίνιμουμ επικοινωνίας, αν δεν υπάρχουν (και ακόμη χειρότερα αν δεν δημιουργηθούν) στην κοινωνία θεσμοθετημένες μορφές ορθολογικής επικοινωνίας. Διαφορετικά, είναι ανοιχτός ο δρόμος προς τους διάφορους νεότευκτους αστέρες της αντίδρασης: Μπόσι, Φίνι, Βιλιέρ, Ζιρινόφσκι..., οι οποίοι ακριβώς είναι προϊόν της αποσύνθεσης των θεσμών της υπάρχουσας, πλην όμως βαθύτατα ανορθόλογης κοινωνίας, κοινωνίας η οποία δεν μπορεί να ισορροπήσει μεταξύ του ελλείμματος δημοκρατίας και του ελλείμματος κοινωνικότητας που έχει η ίδια δημιουργήσει. Μέσω της πολιτικής του νεοφιλελευθερισμού, το κυρίαρχο οικονομικο-πολιτικό καρτέλ, προωθεί αντι-κοινωνικές, αντι-επικοινωνισιακές, ανορθόλογες και αντίθετες με την κουλτούρα επιλογές, στο βαθμό που αυτές συνεπικουρούν τα σχέδιά του απόλυτης κυριάρχησης. Από αυτή την άποψη, η πείρα των τελευταίων χρόνων δείχνει ότι το απελευθερωμένο από το κράτος κεφάλαιο θεωρεί περιττή πολυτέλεια την κουλτούρα και την παιδεία, και από πολλές απόψεις εμπόδια στα επεκτατικά σχέδιά του, και σε κάθε περίπτωση χωρίς κανένα άμεσο ενδιαφέρον ή συμφέρον για τη στρατηγική ανάπτυξης και απόλυτης κηδεμόνευσης της κοινωνίας που εναγώνια επιζητεί.

Η εγκατάλειψη των αρχών του κράτους δικαίου, της ισονομίας, της ισοπολιτείας, της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ελευθερίας και της αλληλεγγύης, διευκολύνει, όχι μόνο τους Ταπί, Λεπέν και Μπερλουσκόνι, αλλά και ανοίγει το δρόμο διάπλατα στους νέους ολοκληρωτισμούς που εμφανίζονται απειλητικά διεθνώς, και που από ένα σημείο και ύστερα θα προσπαθήσουν αναμφίβολα να επιβληθούν. Μέσω της παραμόρφωσης των ιστορικών αποτυχιών της αριστεράς, της διαστρέβλωσης του ιστορικού προγράμματος για κοινωνική αλλαγή (και ακριβέστερα για σύνδεση και μετεξέλιξη του κράτους δικαίου σε *κοινωνικο-δικαϊκό κράτος*) και της μετάθεσης της συζήτησης από την βαθύτατη ανάγκη για ποιοτική και ριζοσπαστική αλλαγή των παραδειγμάτων σκέψης και δράσης, ατομικών και συλλογικών, ο σύγχρονος ελιτίστικος και «ρεαλιστικός» νεοσυντηρητισμός των νέων και των παλιών ιδεολόγων τείνει να μεταθέσει τη συζήτηση προς την άρρητη και μερικές φορές προς την ρητή, αποδοχή τοπικοκεντρικών, εθνικοκεντρικών, ριζικά αντίθετων με την κουλτούρα και τη γενική παιδεία προτύπων. Έτσι αποδομείται η κουλτούρα, ο Λόγος και ο Ουμανισμός, υποτίθεται ρεαλιστικά, ξεχνώντας ότι ο ρεαλισμός σύμφωνα με τον Γκαίτε, για παράδειγμα, οδηγεί στην ανατροπή, έστω και με ρομαντίζουσα απόχρωση. Και σε κάθε περίπτωση η φωτογραφική ερμηνεία της υπάρχουσας κοινωνίας και της δυναμικής των μετατροπών της προς μορφές ανορθόλογης συμπεριφοράς, διαβίωσης και πράξης, αποκρύπτει τις δυνατότητες προς πραγματικά ριζοσπαστικές λύσεις που μπορεί ν' απελευθερώσει αυτή η ίδια δυναμική, αρκεί να μην υποβαθμιστεί τουλάχιστον η αξία και η

κριτική δύναμη που περιέχει η κουλτούρα, η μη καταφατική βέβαια κουλτούρα.[3]

Η προϋπόθεση της επικοινωνίας για την ύπαρξη, ακόμη και την ανάπτυξη της κουλτούρας, είναι συγχρόνως και δυνατότητα, και μάλιστα κοινωνική. Ως εκ τούτου η συζήτηση για την κουλτούρα συνδέεται αναπόσπαστα με τη συζήτηση για την κοινωνία, και το κοινωνικό γενικότερα γίγνεσθαι. Και αντίστροφα: Η κριτική θεώρηση της σύγχρονης κοινωνίας και η σύλληψη του κοινωνικού γίγνεσθαι οδηγούν σε μία ολική και ριζοσπαστική σύλληψη της κουλτούρας, διαμεσολαβημένη από την επικοινωνία. Κοινωνία, κουλτούρα, επικοινωνία, συνιστούν έτσι το τρίπτυχο της ορθολογικότητας, μιας νέας και κριτικής ορθολογικότητας υπό συγκρότηση, της αντίστασης, της άρνησης, της ανατροπής και του μετασχηματισμού.

II

Η διαδικασία (ή οι διαδικασίες) θεματοποίησης και μοντελοποίησης της κουλτούρας και της πολιτιστικής πολιτικής οδηγεί (ή μάλλον θα πρέπει να οδηγήσει – διαφορετικά η όλη προσπάθεια δεν μπορεί παρά να περιοριστεί σε μία εύκολη, ίσως και εξεζητημένη φιλολογική άσκηση επί χάρτου) στη διαδικασία μορφοποίησης διαφόρων προτάσεων, ή ακόμη και προτάσεων πολιτιστικής δράσης. Και αυτή η διαδικασία είναι πρώτιστα κοινωνική, δεν είναι δηλαδή μία διαδικασία που περιορίζεται στις ανεξέλεγκτες πολύ συχνά θελήσεις διαφόρων ισχυρών ατόμων, «ειδικών» ή διαδρομιστών ή άλλων παραγοντίσκων της κουλτούρας. Αν αποδειχθεί δε ότι υπάρχει μια υψηλού βαθμού συνεκτικότητα μεταξύ αυτών των προτάσεων (κάτι που εξάλλου είναι και ζητούμενο, πλην όμως δύσκολα πραγματοποιήσιμο, ιδιαίτερα σήμερα που είναι εποχή γενικότερης ιδεολογικής αποσύνθεσης), τότε νομιμοποιείται κανείς να μιλήσει και για συγκρότηση ενός πολιτιστικού σχεδίου ή προγράμματος. Αλλά ας μη αναφερόμαστε σε πολύ αισιόδοξες προοπτικές, γιατί ενώ η ανάγκη ενός τέτοιου σχεδίου μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητή ή και εμφανής, είναι πολύ δύσκολη η μορφοποίησή του, δεδομένου ότι θα πρέπει να στηρίζεται σε ορθολογικές και δια-υποκειμενικές προϋποθέσεις, και ακόμη πιο δύσκολη η πραγματοποίησή του. Και αυτό δεν οφείλεται μόνο στην προχωρημένη ιδεολογική αποσύνθεση, αλλά και σ' ένα άλλο εξίσου σημαντικό γεγονός: στην προϊούσα διαδικασία δημιουργίας πλήθους τοπικών, μερικών ή και ιδιαίτερων κοινωνικών καταστάσεων, στη διαμερισματοποίηση δηλαδή των σύγχρονων κοινωνιών, που αναγκαστικά οδηγεί και στη διαμερισματοποίηση και την αποσπασματοποίηση της σύγχρονης ανθρώπινης συνθήκης, ακόμη και στον εγωτισμό.

Αυτή η τάση είναι μία κυρίαρχη τάση του ενεργού τμήματος όλων των σύγχρονων κοινωνικών (για το ανεργοποιημένο, αρκετά σημαντικό ήδη και με συνεχείς τάσεις, διεύρυνσης, δυστυχώς κανείς δεν ασχολείται), και έχει οδηγήσει μ' έναν όχι εύκολα αντιστρέψιμο τρόπο στην εμφάνιση και διάδοση διαφόρων μερικών, ακόμη και πολύ μερικών έως και ατομικο-κεντρικών θεωρήσεων, που θέτει με πολύ δύσκολους όρους κάθε απόπειρα επικοινωνίας, και με ακόμη πιο δύσκολους –έως αδύνατους– όρους κάθε απόπειρα συνεννόησης και κοινής δραστηριότητας. Χωρίς όμως να ενδίδει κανείς στον σκεπτικισμό, που είναι και αυτός ένα σύμπτωμα των καιρών, επιβάλλεται η δημιουργία μιας ορθολογικής επικοινωνίας πάνω σε γενικές βάσεις, με γενικούς και καθολικούς στόχους, ως σύνθεση των μερικότερων ορθολογικοτήτων που έχουν αναπτυχθεί, και συγχρόνως ως ξεπέρασμά τους. Και μ' αυτήν την έννοια, αναδεικνύεται η σημασία της σύγχρονης αντίληψης για την κουλτούρα, ενός νέου και μοντέρνου σχεδίου για την κουλτούρα και την κοινωνία, κοινωνία και κουλτούρα που δεν μπορούν παρά να συλληφθούν σε μία στενή διαλεκτική σχέση, ή τουλάχιστον υπό την οπτική της δημιουργίας αυτής της διαλεκτικής.[4]

Πριν όμως από κάθε άλλη διαδικασία μεσολαβεί η διαδικασία συνειδητοποίησης, εντοπισμού και ανάδειξης των αναγκών που υπάρχουν, μέσα εννοείται από μία συστηματική ανάλυση του χώρου της κουλτούρας, των δομών, των θεσμών, των πρακτικών που τη συνθέτουν. Από την άλλη, δεν μπορεί να νοηθεί συζήτηση για πολιτιστική πολιτική, χωρίς μία μακρόχρονη συμμετοχή στην πολιτιστική δραστηριότητα και εμπειρία, πρακτική ή θεωρητική. Ακόμη δε παραπέρα, δεν είναι δυνατή η οποιαδήποτε θεωρητικοποίηση περί πολιτιστικής πολιτικής, χωρίς την προ-ύπαρξη (ως ένα βαθμό) μιας συνεκτικής θεωρίας για την τέχνη και την κουλτούρα, και ειδικότερα τις σύγχρονες.[5]

Μ' αυτή την έννοια, η πολιτιστική πολιτική θα πρέπει να εκληφθεί ως ο τόπος συνάντησης, ως το *κομβικό*, ακριβέστερα, *σημείο* της προσωπικής εμπειρίας και συμμετοχής, της θεωρητικής επεξεργασίας και τέλος της ανάγνωσης των πολιτιστικών πρακτικών των διαφόρων φορέων (π.χ. ΥΠΠΟ, Μουσείων, Πινακοθηκών, ιδρυμάτων κτλ.). Πριν όμως απ' όλα προέχει η διάγνωση της κατάστασης της τέχνης και της κουλτούρας [6], διάγνωση που μπορεί σήμερα να είναι πολύ ενθαρρυντική, και αυτό παρά τις διάφορες θετικές ή ποιοτικές προσπάθειες που μπορεί κάποτε να γίνονται. Ένας ακόμη παράγοντας, που πρέπει αναγκαστικά να ληφθεί υπόψη, είναι οι σχέσεις της τέχνης και της κουλτούρας με την κοινωνία, ειδικά σήμερα που έχουν διαδοθεί διάφορες ιδεολογίες που επικεντρώνονται στο θάνατο[7] (διάφορες εκδοχές θανάτου:

ιδεολογίας, τέχνης, κουλτούρας, ανθρώπου, ιστορίας) ή ακόμη χειρότερα εξυμνούν το θάνατο (το θάνατο γενικά ως κατάσταση, το θάνατο της σκέψης, της φιλοσοφίας, του υποκειμένου). Όμως πηγαίνει πολύ μακριά η συστηματική κριτική των τάσεων, που δυστυχώς είναι αρκετά διαδεδομένες.

Η πολιτιστική πολιτική θα πρέπει ακόμη να εκληφθεί ως το σταυροδρόμι διαφόρων επιστημονικών κλάδων, διαφόρων μορφών τέχνης και πολιτιστικών στρατηγικών, πρακτικών, παραδόσεων και διαφορών. Έχει αρχίσει ήδη να συνειδητοποιείται ο πολυ-αισθητικός προσανατολισμός της σύγχρονης τέχνης,[8] ο ανοιχτός χαρακτήρας της δημιουργίας, καθώς και η πολυ-πολιτισμική συγκρότηση της σύγχρονης κοινωνίας. Ως εκ τούτου, η πολιτιστική πολιτική όχι μόνο δεν πρέπει να αυτοεγκλειστεί, υπό την επίδραση και διάδοση σήμερα διαφόρων καθαρολογικών ιδεολογημάτων και κλισέ, σε διάφορες μερικές αντιλήψεις και δοξασίες, που δεν είναι τίποτα άλλο από απλή αναπαραγωγή της αλλοτρίωσης, αλλά αντίθετα θα πρέπει να έχει έναν επίσης ανοιχτό, πολυκεντρικό και πολυδιάστατο προσανατολισμό. Τα διάφορα ιδεολογικά στρατόπεδα συγκέντρωσης που μ' επιμονή, σύστημα και μ' ένα μισοτρομοκρατικό τρόπο προωθούν οι διάφοροι προμοντέρνοι και βαθύτατα συντηρητικοί ή ακόμη και αντιδραστικοί καθαρολόγοι της φυλής, της ράτσας, της θρησκείας, της γλώσσας, και αύριο ίσως της οικογένειας –όπως ήδη γίνεται και στη Γαλλία τελευταία από την ακροδεξιά τύπου Ph. de Villiers, του έθνους και των διαφόρων παραλλαγών, πρέπει να συναντήσουν την ολική άρνηση της κοινωνίας και των διαφόρων φορέων της. Διαφορετικά, θα υποβοηθηθεί (συνειδητά ή ασυνείδητα) η εμφάνιση διαφόρων Ζιρινόφσκι, Ντε Βιλλιέρ, Λεπέν, σ' ελληνική έκδοση.



III

Αναμφίβολα αποτρέπει την εξέλιξη προς μορφές σύγχρονης βαρβαρότητας η επεξεργασία και η εφαρμογή μιας πολιτιστικής πολιτικής στο βαθμό που δεν είναι πυροτέχνημα. Είναι ένδειξη συνειδητοποίησης μιας ανάγκης που καταγράφεται για πρώτη ίσως φορά στην ιστορία της νεώτερης Ελλάδας. Και είναι ακόμη πιο θετική δεδομένου ότι σήμερα η εποχή μας χαρακτηρίζεται από την εγκατάλειψη της πολιτικής γενικά, πόσο μάλλον της πολιτιστικής. Στο σημείο αυτό αποδεικνύεται μία σημαντική δυσκολία, ένα κρίσιμο εμπόδιο, που είναι ανάγκη να υπερπηδηθεί.

Πρόκειται για την ανάγκη ξεπεράσματος της αντινομίας που εκδηλώνεται στις μοντέρνες κοινωνίες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την απολιτικοποίηση (και την αποϊδεολογικοποίηση) από τη μία και, από την άλλη, υπάρχει η εμφανής ανάγκη (ή θέληση) για μία πολιτιστική πολιτική. Με άλλους όρους, τίθεται το εξής ερώτημα: Μπορεί να υπάρξει μια πολιτιστική πολιτική, δηλαδή μια πολιτική τέχνης, κουλτούρας και γενικότερα δημιουργίας (ή μια πολιτική για την τέχνη, την κουλτούρα και την πνευματική δημιουργία), όταν δεν υπάρχει, ή τουλάχιστον έχει εξασθενήσει η πολιτική για την οικονομία και την κοινωνία; Και τέλος: Με αυτά τα δεδομένα πρέπει να τεθούν ακόμη μια φορά τα ερωτήματα: Ποιο είναι ή μπορεί να είναι το μοντέλο της πολιτιστικής πολιτικής, ποια είναι τα μέσα, ποιοι οι φορείς και μέσα από ποιες διαδικασίες είναι ή θα καταστεί δυνατό να μορφοποιηθεί και να εφαρμοστεί σ' εθνικό επίπεδο, αλλά και γενικότερα;[9]

Προκαταβολικά τονίζουμε ότι απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα

δεν υπάρχει από τη σκοπιά της αντίληψης και της πρακτικής του laisser faire και του laisser passer, αν αυτή μεταφερθεί στο χώρο της κουλτούρας από το χώρο της οικονομίας, στον οποίο έχει δοκιμαστεί στην πράξη από τους φιλελεύθερους και τους νεο-φιλελεύθερους, αν και στο χώρο αυτό ουσιαστικά ποτέ δεν κυριάρχησε απόλυτα, ολοκληρωτικά. Εξάλλου, είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτό ότι το φιλελεύθερο δόγμα (ή η νεο-φιλελεύθερη εκδοχή του) αποτελεί πράγματι μία πολιτική, ιδίως αν εφαρμοστεί στο χώρο της κουλτούρας, εκτός αν η πολιτιστική πολιτική οριστεί ως η πλήρης και η άκρατη εμπορευματοποίηση της πνευματικής και καλλιτεχνικής δραστηριότητας.

Όμως το πρόβλημα της «επιθυμητής» εμπορευματοποίησης, που σήμερα προωθείται αρκετά συχνά μέσω της ιδιωτικοποίησης της τέχνης και της κουλτούρας, δεν μπαίνει μόνο υπ' αυτή τη μορφή, όπως θέλουν να μας πείσουν οι διάφοροι κουλτουροκράτες ιδεολόγοι της αγοράς. Ούτε εξάλλου η εμπορευματοποίηση έχει εμφανιστεί πάντοτε μ' έναν κυριαρχικό τρόπο και αδιάκριτα σε όλες τις συνθήκες. Χωρίς ν' αγνοείται το γεγονός ότι το κυρίαρχο μοντέλο παραγωγής είναι το εμπορευματικό, και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατό ν' αγνοηθεί από την τέχνη, την κουλτούρα και τη σκέψη ή ακόμη να παραβλεφτούν οι υπαρκτές προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση (ή σ' ένα κάποιο βαθμό) επιδράσεις τους απ' αυτό το μοντέλο, ή να ξεχαστεί το γεγονός ότι η εμφάνιση, και στη συνέχεια η κυριάρχηση της αγοράς μ' έναν αυτόνομο τρόπο δημιούργησε τις προϋποθέσεις μιας πραγματικής αυτονομίας του δημόσιου χώρου,[10] και ως εκ τούτου της τέχνης και της κουλτούρας,[11] είναι λαθεμένο να εκλαμβάνεται σήμερα η τέχνη και η κουλτούρα ως μία καθαρά εμπορευματική (οικονομική) πράξη, η οποία εξάλλου δεν ήταν ποτέ απόλυτα τέτοια. Από την άλλη, δεν θα πρέπει να ξεχνιέται και το γεγονός ότι η εμφάνιση της αγοράς συνοδεύτηκε, αρκετά πριν ακόμη εμφανιστεί η κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, από την εμφάνιση και προοδευτική κυριάρχηση της πραγμοποίησης,[12] η οποία δεν μπορούσε από τη φύση της ν' αφήσει ανέπαφο όλο το φάσμα της ανθρώπινης και κοινωνικής δραστηριότητας, άρα και της τέχνης και της κουλτούρας, παρά, εννοείται, τις εγγενείς τάσεις της τέχνης και της κουλτούρας προς την αυτονόμηση. Και αυτό το φαινόμενο είναι το βασικό χαρακτηριστικό της μοντερνιτέ, η σημαντικότερη ίσως παραδοξότητά[13] της.

Το θέμα γίνεται ακόμη πιο σύνθετο, αν ληφθούν υπόψη οι συνειδητές προσπάθειες αυτονόμησης, έως και ολικής αυτονόμησης που ανέδειξε η μοντέρνα τέχνη από το 1910 μέχρι τις δεκαετίες 1960 και '70. Τι σχέση μπορεί να έχουν με οποιοδήποτε επιφανειακό ιδεολόγημα περί αγοράς οι προχωρημένες εμπειρίες πρωτοπόρων καλλιτεχνών της μοντέρνας τέχνης, όπως του Μάλεβιτς, του Ντυσάν, του Πόλοκ, του Τζακομέτι ή πιο πρόσφατα του Μπόυς; Δεν θα πρέπει να γίνεται «λάθος» ώστε να εκλαμβάνονται αυτοί οι καλλιτέχνες, και βέβαια σχεδόν όλοι οι καλλιτέχνες της πρωτοπορίας, ως άλλοι ομοιωματιστές (simulacrionistes) à la J. Coons, που μόνο οι μπίζνες τον ενδιαφέρουν.

Από το 1975 και εδώ η μοντέρνα τέχνη, αποσυνδεόμενη από το ιδεώδες της κοινωνικής χειραφέτησης, δηλαδή στο βαθμό που ο αισθητικός μοντερνισμός αποσυνδέθηκε από τον κοινωνικό μοντερνισμό και την επανάσταση,[14] μπήκε σε μία περίοδο υποχώρησης και κρίσης, όπως εξάλλου και το κοινωνικό κίνημα. Γενικότερα δε το μοντέλο της μοντέρνας δημιουργίας, που ήταν συνδεδεμένο με τον καλλιτέχνη-μποέμ,[15] φαίνεται ότι έχει εξαντληθεί. Το διαδέχθηκε το μοντέλο της σύγχρονης τέχνης[16] (art contemporain), που στη δεκαετία 1980-90 κυριαρχήθηκε από τα μέσα, από το εσωτερικό του, από τη μεταμοντέρνα τέχνη, τέχνη εξ ορισμού, από τη γέννησή της, εμπορική και εμπορευματοποιημένη, χωρίς αξιώσεις ποιότητας, κοινωνικές και ιδεολογικές αναφορές. Έτσι, η εμπορευματοποίηση της τέχνης είχε ως άμεση επίπτωση την εμπορευματοποίηση της καλλιτεχνικής συνείδησης και πρακτικής,[17] η οποία δυστυχώς συνεχίζει να κυριαρχεί σήμερα σε όλες τις αναπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες. Και αυτό παρά το κραχ του '87 και τον πόλεμο στον Περσικό, που είχαν σαν επίπτωση την κατάρρευση της αγοράς διεθνώς και του χρηματιστηρίου ειδικότερα της τέχνης, το οποίο στη διετία '85-'87 είχε γνωρίσει μία πρωτόγνωρη ανάπτυξη.

Οι Έλληνες όμως καλλιτέχνες, καθώς και οι καλλιτέχνες άλλων μεσογειακών και ανατολικών χωρών, ξεφεύγουν ακόμη αισθητά από τη διαδικασία της προχωρημένης εμπορευματοποίησης, την οποία οι καλλιτέχνες των αναπτυγμένων χωρών δεν είναι εύκολο να ξεπεράσουν. Οι έλληνες καλλιτέχνες δεν έχουν ακόμη αλωθεί ή διαβρωθεί από την εμπορευματοποίηση,[18] που θα συνεπαγόταν απώλεια της γνησιότητας, αυθεντικότητας και αυτονομίας τους. Και αυτό παρά τις συντονισμένες και επίμονες προσπάθειες που κάνουν συστηματικά, κυρίως στα τελευταία δύο-τρία χρόνια διάφοροι ντήλερς, διευθυντές μουσείων, κριτικοί τέχνης, συλλέκτες, δημοπράτες κ.ά. Ιστορικά βέβαια εξετάζοντας το θέμα, η εμφάνιση του εμπορίου και της αγοράς βοήθησαν και την εμφάνιση της τέχνης μ' έναν αρχικά, τουλάχιστον, αυτόνομο τρόπο. Σήμερα όμως, λαμβάνοντας υπόψη τις γενικότερες οικονομικές συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού, η άκρατη εμπορευματοποίηση δε μπορεί παρά να έχει μόνον αρνητικές επιπτώσεις, να σκοτώσει δηλαδή την ψυχή, για να θυμηθούμε το νεαρό Λούκατς, της τέχνης, ή την αύρα

της, σύμφωνα με τον Μπένζαμιν.

Η ιδιομορφία αυτή της Ελλάδας, βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία τέχνης και κουλτούρας ποιότητας, ακόμη δε και για την ύπαρξή τους ως γνήσιων αυθεντικών και αυτόνομων –έστω όχι πάντα πολύ υψηλού επιπέδου– όσο θα διατηρείται και δεν αλλοτριωθεί, έχει ιδιαίτερη σημασία, με την έννοια ότι θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη από την πολιτιστική πολιτική, με στόχο την διατήρησή της και την ανάπτυξη των σχέσεών της με παρόμοιες ιδιαιτερότητες άλλων χωρών, θεωρώντας την ως την αφετηρία μιας συνειδητής προσπάθειας καλλιτεχνικής και πολιτιστικής αναβάθμισης. Δεν είναι εξάλλου καθόλου σίγουρο ότι χώρες που παραδοσιακά βρισκόταν στο επίκεντρο της καινοτομίας και του μοντερνισμού, θα συνεχίσουν να τροφοδοτούν ασταμάτητα τη διεθνή τέχνη με νέα αισθητικά παραδείγματα. Εκτός της προϊούσας εμπορευματοποίησης που αντιμετωπίζουν αυτές οι χώρες, που ως τέτοια ακυρώνει από μόνη της ή διαστρεβλώνει κάθε προσπάθεια αυτόνομης δημιουργικότητας, η γενικότερη κρίση την οποία διέρχονται δεν ωθεί προς τολμηρές αναζητήσεις. æΙσως μάλιστα ν' αποτελεί και απαγορευτικό εμπόδιο. Αντίθετα στη χώρα μας, χωρίς να δημιουργείται και η αυταπάτη ότι θα γεννηθεί αύριο κιόλας ένας νέος Μάλεβιτς, είναι ακόμη δυνατή η ποιοτική και αδιαμεσολάβητη (ή τουλάχιστον όχι απόλυτα διαμεσολαβημένη) από το (υπο)σύστημα χρήμα πολιτισμική και καλλιτεχνική δημιουργία.

Όταν θα έχει αντικατασταθεί και στη χώρα μας η μορφική αναζήτηση ποιότητας, εκ μέρους των καλλιτεχνών, από τα φαξ, η προσωπική επαφή και η αγωνία της δημιουργίας από τις δημόσιες σχέσεις,[19] τότε η τέχνη και η κουλτούρα θα μετατραπούν από τσίρκο, για να παραφράσουμε τον Εντσερμπέργκερ[20] σε σουπερμάρκετ ή φαστ φουντ. Και όταν πλέον φαστφουντοποιηθεί, ας μας επιτραπεί αυτός ο βαρβαρισμός, η κουλτούρα, τότε δε θα έχει νόημα να μιλεί κανείς και για πολιτιστική πολιτική. Πολιτιστική πολιτική σημαίνει, ή δε μπορεί παρά να σημαίνει, υλική και ψυχική υποβοήθηση της ανάδειξης της διαφοράς, και όχι μονοδιαστατοποίηση,[21] η οποία επιτελείται σήμερα μέσω της κυριαρχίας των πανίσχυρων νόμων της αγοράς και ακόμη λιγότερο υποβοήθηση μ' οποιοδήποτε τρόπο αυτής της διαδικασίας μονοδιαστατοποίησης που παράγει αυθόρμητα το σύστημα. Η αγορά, λόγω της ολιγοπωλιακής μορφής που έχει αποκτήσει στον ύστερο καπιταλισμό, αλλά και λόγω των τεϋλορικών μοντέλων παραγωγής στα οποία αυτός στηρίζεται, τείνει πάντοτε να δημιουργήσει, άμεσα ή έμμεσα, τις προϋποθέσεις για την παραγωγή, τη διάθεση και, τέλος, την επιβολή ενιαίου στυλ, ενιαίας μορφής και ενιαίου γούστου. Με αυτό τον τρόπο, και επειδή η επίδραση της διάθεσης πάνω στην παραγωγή είναι άμεση, επιβάλλεται σχεδόν αυτόματα από την παραπάνω κατάσταση η ομοιομορφοποίηση, η μονοδιαστατοποίηση της τέχνης και της κουλτούρας. Εδώ υπονοείται η μη βιομηχανική, ή η μη βιομηχανοποιημένη ακόμη τέχνη και κουλτούρα, γιατί οι βιομηχανικές έχουν προ πολλού ξεκόψει κάθε σύνδεσμο από την αυθεντικότητα, τη δημιουργικότητα, την ποιότητα κτλ., εκτός βέβαια από ελάχιστες εξαιρέσεις. Άρα είναι αναγκαία η πολιτιστική πολιτική υποβοήθησης της αισθητικής της διαφοράς, της αυθεντικότητας, της γνησιότητας, της ιδιομορφίας που διατηρούνται ακόμη σ' ένα σημαντικό βαθμό στη χώρα μας. Μέσα από την υποβοήθηση αυτής της διαδικασίας, ο στόχος θα είναι η δημιουργία των προϋποθέσεων εκείνων που θα υποβοηθήσουν, με τη σειρά τους, τη δημιουργία της επικοινωνίας ποιότητας και συγχρόνως θα προσπαθήσουν συνειδητά να την αναδείξουν. Αντίθετα σήμερα είμαστε δέσμιοι διαφόρων ανορθόλογων μορφών ψευδο-επικοινωνίας, οι οποίες επιπλέον υποβοηθούνται στο φενακιστικό έργο τους, αντί να καταπολεμηθούν.

Όμως αυτή η πολιτική κοστίζει. Παρόλα αυτά δεν πρέπει να υιοθετηθούν αυστηρά οικονομικά κριτήρια, όπως είναι η τάση σήμερα ώστε να προφυλαχθεί ένα σημαντικό τμήμα της καλλιτεχνικής παραγωγής, κυρίως της νέας, από την άκρατη εμπορευματοποίηση, δηλαδή την αλλοτρίωση, την πραγμοποίηση και την ενσωμάτωση. Για το λόγο αυτό είναι ανάγκη να δημιουργηθούν οι αντίστοιχοι θεσμοί ή φορείς αυτής της πολιτικής. Π.χ. αίθουσες εκθέσεων ποιότητας, ανοιχτός αισθητικός προγραμματισμός, διεθνής προσανατολισμός, πολιτική ανταλλαγών και συμπαραγωγών εκθέσεων κ.ά. Μερικές απ' αυτές θα πρέπει να έχουν περιφερειακό, ειδικότερα, προσανατολισμό, άλλες περιφερειακό και συγχρόνως διεθνή, και να προβάλλουν κυρίως τη νέα και μη εμπορευματοποιημένη απόλυτα δημιουργία, και συγχρόνως τις μη παραδοσιακές ή (νεο-παραδοσιακές) τάσεις, αλλά τις ανανεωτικές, τις τάσεις δηλαδή ποιοτικής αναζήτησης.

Από την άλλη, αν και ένα κάποιο επίπεδο εμπορευματοποίησης είναι αναπόφευκτο, και συγχρόνως ίσως να είναι και επιβεβλημένο, αυτό που πρέπει να αποφευκτεί είναι η απόλυτη, η ολοκληρωτική εμπορευματοποίηση του πολιτισμικού προϊόντος, δεδομένου ότι αυτό δεν είναι ένα προϊόν όπως όλα τα άλλα.

Πρέπει δηλαδή ν' αποφευκτεί η εμπορευματοποίηση με κάθε αντίτιμο, η εμπορευματοποίηση για την εμπορευματοποίηση, αποφεύγοντας έτσι το νεοφιλελεύθερο δογματισμό. Αντίθετα, επιβάλλεται η παρέμβαση στους ευαίσθητους ή στους αδύναμους τομείς της πολιτισμικής και καλλιτεχνικής παραγωγής, η υποβοήθηση μέχρι σ' ένα ορισμένο στάδιο και με διάφορες μορφές της νέας κυρίως δημιουργίας. Και αυ-

τό μπορεί να γίνει μόνο με τη δημιουργία έργων υποδομής που θ' απευθύνονται στην παραγωγή και ελεύθερη (δηλαδή την αδιαμεσολάβητη τουλάχιστον άμεσα από το χρήμα) διακίνηση του πολιτισμικού έργου. Επιβάλλεται ακόμη η υποβοήθηση με διάφορους τρόπους της διεθνοποίησης της καλλιτεχνικής και γενικότερα της πολιτισμικής επικοινωνίας.

Με άλλα λόγια, είναι απόλυτη ανάγκη να ξεπεραστεί το κλειστό εθνικό σύστημα επικοινωνίας, προϊόν υπανάπτυξης και εθνοκεντρισμού, και να ενταχθεί η σύγχρονη δημιουργία στο διεθνές σύστημα πολιτισμικής επικοινωνίας και ανταλλαγών, με όποιες αρνητικές επιπτώσεις και αν θα έχει αυτή η αλλαγή. Δεν είναι δυνατό να προστατεύεται πλέον ένα κλειστό και ερμητικό εθνικό σύστημα παραγωγής σημαντικής έκτασης υποτέχνης και υποκουλτούρας στην εποχή της διεθνοποίησης των ανταλλαγών, της επικοινωνίας και της ανάδειξης της *διαπολιτισμικότητας* ή ακόμη και της *πολυπολιτισμικότητας* σε κυρίαρχες τάσεις. Και αυτό το ξεπέρασμα του εθνοκεντρισμού, προμοντέρνο κατάλοιπο της Ελλάδας, θα γίνει με διπλή κίνηση συγχρόνως προς: α) την εξαγωγή των πολιτισμικών προϊόντων στο εξωτερικό, και κύρια στην Ευρώπη, κάτι που δεν είναι και τόσο εύκολο να πραγματοποιηθεί και β) το άνοιγμα των συνόρων της χώρας μας (και συγχρόνως των mentalités) στη ξένη δημιουργία. Μόνο μέσα απ' αυτή την επικοινωνία διπλής κατεύθυνσης θα μπορέσει το όλο σύστημα της πολιτισμικής δημιουργίας ν' αποκτήσει διαστάσεις ανοιχτού συστήματος, το οποίο θα στοχεύει, θα αναδεικνύει ή τουλάχιστον θα δημιουργεί τις προϋποθέσεις μιας ανοιχτής, ορθολογικής και ποιοτικής επικοινωνίας. Διαφορετικά θα επιβιώσουν για μεγάλο χρονικό διάστημα φαινόμενα πολιτισμικής στρέβλωσης, καθυστέρησης και επανάπαυσης, από τα οποία μόνο οι πολιτισμικοί ντήλερς, οι ατζέντηδες και οι μεταπράτες της τέχνης και της κουλτούρας θα επωφελούνται, και βέβαια οι εθνικιστές και οι αντιδραστικοί καθαρολόγοι της ράτσας, της φυλής, της γλώσσας και της παράδοσης. Μόνο μέσα από το άνοιγμα του συστήματος προς τη διεθνοποίηση θα μπορέσει ν' αναδειχθεί και ν' αποκτήσει τη θέση που ανήκει σε ό,τι ποιοτικό παράγεται, γνήσιο και αυθεντικό, αποφεύγοντας έτσι τα διάφορα κυρίαρχα πλην όμως αγοραία ιδεολογήματα περί εντοπιότητας, ελληνικής ιδιαιτερότητας και ταυτότητας. Μόνο μέσα από το διεθνές και συγχρόνως δυναμικό πολιτισμικό γίγνεσθαι θα καταρρεύσουν διάφοροι μύθοι, και διάφορες ιδεοληψίες, ανοίγοντας το δρόμο προς το επικοινωνιακό, το καθολικό και το ανθρωπιστικό. Και η Ελλάδα με την ιστορία του αρχαίου πνεύματος που διαθέτει έχει πολλά να προσφέρει, αρκεί να ξεφύγει απο αγκυλώσεις που την υποβιβάζουν στον σημερινό επαρχιωτισμό και στην ανυποληψία, για να μην πούμε στον φονταμενταλισμό και στον εθνικιστικό ολοκληρωτισμό (intégrisme).

IV

Η σύγχρονη (μοντέρνα) αντίληψη για την πολιτιστική πολιτική προϋποθέτει μία ολική και συγχρόνως συνεκτική αντίληψη για το πολιτισμικό γίγνεσθαι, η οποία ενσωματώνει κριτικά τη γνώση της κατάστασης της τέχνης και της κουλτούρας.[22] Μ' αυτή την έννοια, η πολιτιστική πολιτική θα πρέπει, εντελώς σχηματικά να προσδιορίζεται από τις εξής αρχές-κατευθύνσεις:

1) Την τάση προς τη διόρθωση, και ακόμη καλύτερα προς το ξεπέρασμα (εννοείται στο βαθμό του δυνατού, λαμβάνοντας υπόψη τις γενικότερες κοινωνικοιδεολογικές συνθήκες που επικρατούν σήμερα) των αντινομιών της νεωτερικότητας (modernité). Αυτή η τάση συγκεκριμενοποιείται μέσα από:

α) Τη διορθωτική αλλαγή του ιδεολογικού και αισθητικού πλαισίου που επικρατούσε, και ως ένα βαθμό επικρατεί ακόμη στο εσωτερικό των πολιτιστικών πρακτικών των διαφόρων φορέων.

β) Την επιλεκτική πολιτική δημιουργίας νέων φορέων (ή ανάδειξης, αν υπάρχουν σε μία υποτυπώδη ακόμη μορφή) που θα έχουν ως κύρια αποστολή την προώθηση και προβολή της ποιοτικής πολιτισμικής και καλλιτεχνικής δημιουργίας.

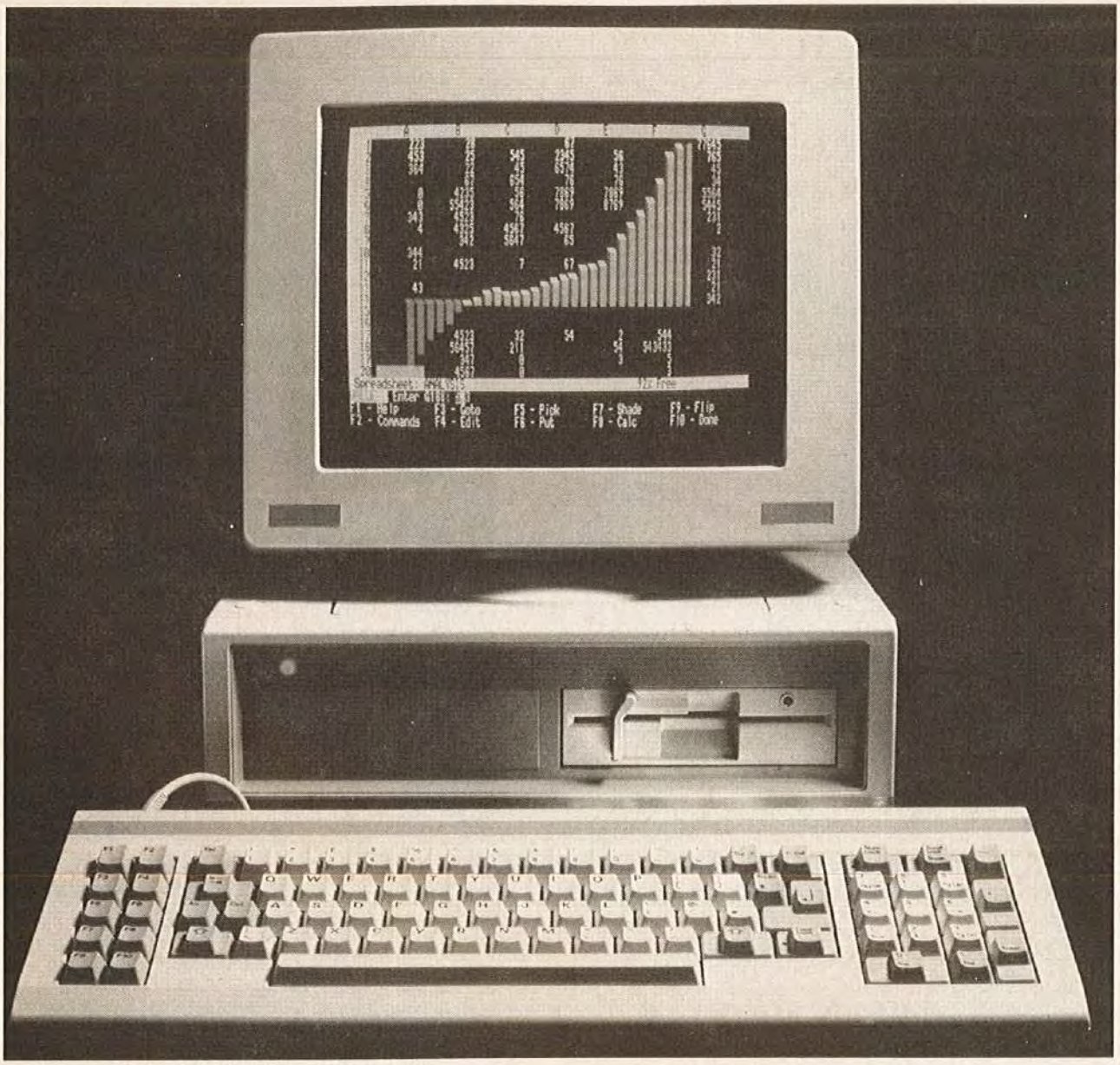
γ) Τη μεταρρυθμιστική πολιτική αναφορικά με τους υπάρχοντες φορείς, το νομικό και θεσμικό πλαίσιο λειτουργίας τους και το περιεχόμενο της αποστολής τους. Επιβάλλεται όμως μία κριτική στάση απέναντι στην περιρέουσα ιδεολογικοπολιτική ατμόσφαιρα, η οποία δεν ευνοεί μεταρρυθμίσεις, ή τις ωθεί προς νεοσυντηρητικές κατευθύνσεις.

δ) Τη διόρθωση σοβαρών λαθών και παραλείψεων των προηγούμενων πολιτισμικών πολιτικών. Π.χ. επιβάλλεται να γίνει, επιτέλους, αποκατάσταση του Ζογγολόπουλου, επαναδιαπραγμάτευση για την ιστορικής σημασίας συλλογή Κωστάκη, κ.ά.

2) α) Την ορθολογικοποίηση των μέσων, της οργάνωσης και λειτουργίας των φορέων.

β) Τον εκσυγχρονισμό του πλαισίου λειτουργίας των φορέων, μέσα από την προώθηση νεωτερικών αντιλήψεων όσον αφορά το δημόσιο χώρο σήμερα και του ρόλου που πρέπει να παίζουν οι φορείς πολιτισμού σ' αυτόν.

3) Το σχεδιασμό και την υλοποίηση νεωτερικών επεμβάσεων χωρίς βέβαια να παραμελούνται οι φορείς που κύριο έργο τους είναι η μελέτη και η διατήρηση της παράδοσης και της πολιτισμικής κληρονομιάς του παρελθόντος. Ξεκινώντας από την αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η κουλτούρα ορίζεται ως δημιουργική σύνθεση της παράδοσης - διατήρησης και



του μοντερνισμού, θεωρούμε ότι ισχύει το εξής μοντέλο:

	Παράδοση	**Μοντερνισμός**	
Ιστορικά και αρχαιολογικά μουσεία	Διατήρηση Αναπαλαίωση	Ανακάλυψη Εφεύρεση Ευρηματικότητα (Invention)	Νέοι φορείς Μουσείο Μ.Τ.

Δημιουργική σύνθεση σημαίνει ξεπέρασμα της έντασης, ακόμη και της διπολιτικής σχέσης που ενυπάρχουν μεταξύ παράδοσης και μοντερνισμού. Ένταση που μερικές φορές τείνει να γίνει αντιθετική.

Από την άποψη αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία η ίδρυση νέων φορέων και θεσμών, που ν' αναφέρονται κύρια στη μοντέρνα δημιουργία, χώρος στον οποίο υπάρχουν σοβαρές ελλείψεις στη χώρα μας, λόγω της υπέρμετρης ανάπτυξης του τομέα της παράδοσης. Οι προτεινόμενοι νέοι φορείς πρέπει να γίνουν με υψηλές ποιοτικές προδιαγραφές και σύμφωνα με κριτήρια που επικρατούν διεθνώς ως προς την όλη σύλληψη, προγραμματισμό, οργάνωση κτλ.

4) Την επιμόρφωση πολιτιστικών στελεχών και την αναβάθμιση της καλλιτεχνικής και πολιτισμικής παιδείας και εκπαίδευσης. Προς τούτο επιβάλλεται η εισαγωγή αντίστοιχων με το αντικείμενο μαθημάτων στα σχολεία όλων των βαθμίδων, η ίδρυση Παν/κών Τμημάτων ή Σχολών. Και ακόμη καλύτερα θα ήταν να ιδρυθεί ένα αυτόνομο ΑΕΙ με κύριο αντικείμενο την τέχνη και την κουλτούρα.

5) Την ανάπτυξη της αναγκαίας υποδομής. Πιο συγκεκριμένα χρειάζεται να ιδρυθούν:

α) Ινστιτούτο Πολιτιστικής Πολιτικής

β) Βιβλιοθήκη Τεχνών και Πολιτισμού

γ) Ινστιτούτο ιστορίας τέχνης και αισθητικής

δ) Η δημιουργία υπηρεσιών τεκμηρίωσης πολιτιστικών δραστηριοτήτων κτλ. με σύγχρονα μέσα.

6) Και τέλος είναι ανάγκη ν' αναδιοργανωθεί το Υπ. Πολ., ν' αυξηθεί αισθητά ο προϋπολογισμός του, να προωθηθεί η πολιτιστική αποκέντρωση και η δημιουργία αυτόνομων ή ημιαυτόνομων υπηρεσιών ή κέντρων που να επεξεργάζονται την πολιτιστική πολιτική κατά χώρους, να δημιουργούν projects και να έχουν την ευθύνη της εφαρμογής, υπό την επίβλεψη βέβαια του ΥΠΠΟ.

7) Είναι προφανής η ανάγκη να υπάρξει ένα χρονοδιάγραμμα-προγραμματισμός των δραστηριοτήτων και η εξασφάλιση συνέχειας, κάτι που δεν έχει υπάρξει ποτέ στη χώρα μας.

Από την άλλη για ν' αποφευχθεί η πλήρης κυριάρχηση του νεοσυντηρητισμού, ο ρόλος του σύγχρονου (ή μοντέρνου) κράτους μεταξύ άλλων θα πρέπει να συνίσταται:

α) Στον εκδημοκρατισμό της κουλτούρας.

β) Στη διευκόλυνση της διακίνησης του έργου τέχνης και του πολιτισμικού γενικότερα προϊόντος, ώστε να φτάνουν στο ευρύτερο δυνατό κοινό, με ταυτόχρονη προσπάθεια περιορισμού του εμπορευματικού χαρακτήρα της τέχνης και την ανάδειξη κοινωνικών διαδικασιών παραγωγής και διακίνησής της.

γ) Στο σχεδιασμό της γενικότερης πολιτιστικής πολιτικής.

δ) Στον επιτελικό και συντονιστικό ρόλο του κράτους για την απρόσκοπτη και συνεχή παραγωγή έργων τέχνης, πολιτιστικών εκδηλώσεων κτλ.

ε) Στον παρεμβατικό χαρακτήρα του για τη διεκπεραίωση, μ' ένα συνεχή τρόπο, και την ορθολογική οργάνωση των διαδικασιών του πολιτιστικού γίγνεσθαι.

στ) Στην οικονομική υποβοήθηση της καλλιτεχνικής και πολιτισμικής παραγωγής, κυρίως παρεμβαίνοντας στους ευαίσθητους ή στους αδύνατους τομείς τους.

ζ) Στην ανάπτυξη της δημόσιας σφαίρας της κουλτούρας.

η) Στη δημιουργία των κατάλληλων θεσμών και φορέων.

θ) Στην επεξεργασία ενός μοντέλου αποκέντρωσης της καλλιτεχνικής και γενικότερα της πολιτισμικής δραστηριότητας.

ι) Στη σύλληψη και ενεργοποίηση ενός γενικότερου και κατά το δυνατόν ενιαίου και ολικού σχεδίου για την κουλτούρα.

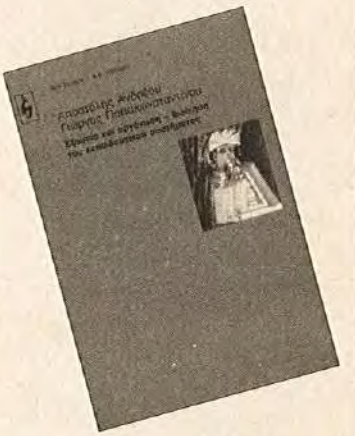
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. για παράδειγμα την προσπάθεια θεωρητικής θεμελίωσης της πολιτιστικής πολιτικής όσον αφορά τις εξαρτημένες χώρες, του Μπ. Γκαλιούν: «Ταυτότητα, κουλτούρα και πολιτιστική πολιτική στις εξαρτημένες χώρες», *Πολιτεία*, Τ4, 1982, σ.σ. 72-80.
2. Βλ. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, T.I. και II, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard.
3. Βλ. Χ. Μαρκούζε, «Ο καταφατικός ορισμός της κουλτούρας» στο συλλογικό, *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, Ύψιλον/βιβλία.
4. Από την άποψη αυτή συνεχίζουν ακόμη μέχρι σήμερα να έχουν ιστορική σημασία οι αναλύσεις του Γκράμσι για την κουλτούρα. Βλ. Α. Γκράμσι, *Η οργάνωση της κουλτούρας*, Στοχαστής, *Οι διανοούμενοι*, Στοχαστής.
5. Βλ. Cl. Greenberg, *Art et culture*, Macula.
6. Βλ. μεταξύ άλλων, "Y a-t-il un art contemporain?", αφιέρωμα του *Raison Présente*, No 107, 1993, "Y a-t-il encore des critères d'appréciation esthétique?", αφιέρωμα του *Esprit*, No 7-8, J-Août 1991, σ.σ. 72-133, "La crise de l' art contemporain", αφιέρωμα του *Esprit*, No 2, Fevrier 1992, σ.σ. 5-63, A. Cauquelin, *L'art contemporain*, Que sais-je?, *"Culture et politique"*, αφιέρωμα του *Raison Présente*, No 99, 1991.
7. Βλ. O. Mongin, *Face au scepticisme*, La Decouverte.
8. Βλ. A. Cauquelin, *L'art contemporain*, Que sais-je?
9. Βλ. Δ.Σ. Αθανασόπουλος, *Για μία πολιτική της κουλτούρας*, Εκδ. Εθν. Κ. Δ. Διοίκησης, Αθήνα 1990, Institut Collegial Européen, *La culture comme projet de la société*, Edition Universitaires, *Pour une politique Européenne de la culture* (συλλογικό), Economica.
10. Βλ. J. Habermas, *L'espace public*, Payot.
11. Α. Χάουζερ, *Κοινωνική ιστορία της τέχνης*, Τ.4, Κάλβος, R. Williams, *Culture and Society*, The Hogarth Press.
12. Βλ. L. Goldmann, "Réification", in *Recherches dialectiques*, Gallimard.
13. Βλ. Β. Φιοραβάντες, *Μοντερνισμός και κουλτούρα*, Παπαζήσης, κεφ. «Η παραδοξότητα της μοντερνιτέ».
14. Βλ. J. Habermas, *Ecrits politiques*, Cerf.
15. Ibidem.
16. Βλ. A. Cauquelin, *L'art contemporain*, Que Sais je?
17. Βλ. Y. Michaux, *Enseigner l'art*, J. Chambon, *L'artiste et les commissaires*, J. Chambon.
18. Βλ. A. Von Fürstenberg, «Τέχνη και Μήτις», *The art magazine*, Τ.8, 1992, σ.σ. 24-32.
19. Βλ. Y. Michaux, ib. σημ. 17.
20. Χανς Μάγκνους Εντσερμπέργκερ, «Το τσίρκο της κουλτούρας», *Κυριακάτικη*, 20-5-94.
21. Βλ. την ιστορικής σημασίας ανάλυση του Χ. Μαρκούζε στο *Μονοδιάστατος άνθρωπος*, Παπαζήσης.
22. Το τμήμα IV του κειμένου αποτελεί περίληψη της εισήγησης που κάναμε στο συνέδριο «Ελληνική ταυτότητα και στρατηγική του ελληνισμού», Κομοτηνή, 7-8 Ιουλίου 1994, με θέμα, *Πολιτιστική πολιτική και φορείς πολιτιστικής πολιτικής*. Οργάνωση: ΙΝΕΡΠΟΣΤ.

βιβλιο-φορίες

Επιμέλεια: ***Δημήτρης Τσατσούλης***

βιβλιοκριτική



ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΑΡΘΟΥΡ ΣΟΠΕΝΑΟΥΕΡ, *Επιλογή από το έργο του,* Μετάφραση: Ν. Σκουτερόπουλος, Κλάους Μπέτσεν, Στιγμή, Αθήνα, 1993, σσ. 144.

Είναι δυνατόν να διαβάζει κάποιος σήμερα, Σοπενάουερ; Ή μάλλον, τι μπορεί να είναι πλέον αναγνώσιμο –δηλαδή αναγνωρίσιμο από μια άποψη– στον Σοπενάουερ;

Ένα από τα κριτήρια που πρυτάνευσαν για την συγκεκριμένη επιλογή φαίνεται να είναι αυτή η παράδοξη σχέση ανάμεσα στο «αναγνώσιμο» και το «αναγνωρίσιμο», σχέση που νοείται εδώ ως εξής: στον Σοπενάουερ, περισσότερο ίσως από ό,τι στους άλλους μεγάλους κλασικούς της γερμανικής μεταφυσικής, είναι δυνατόν ο καθένας να βρει κάτι από τις άμεσες εμπειρίες της ζωής του, κάτι που να του «μιλά» προσωπικά. Με άλλα λόγια, ο Σοπενάουερ έχει αρκετές πιθανότητες να είναι αναγνώσιμος, γιατί πολλά απ' όσα λέει είναι «αναγνωρίσιμα» από έναν άνθρωπο μέσης μόρφωσης. Γιατί όμως να συμβαίνει, εάν συμβαίνει, αυτό;

Ίσως η αιτία να μην βρίσκεται στον σχετικά κατανοητό τρόπο με τον οποίο εκφράζει τις σκέψεις του ούτε στο ότι τα «δέματα» που πραγματεύεται φιλοσοφικά είναι πιο ευρείας καταναλώσεως από λ.χ. τη διαλεκτική του Πνεύματος ενός Χέγκελ ή την κριτική του Λόγου ενός Καντ. Δεν είναι σίγουρα εκεί το πρόβλημα. Μάλλον κάτι άλλο ισχύει. Στον Σοπενάουερ συναντούμε συγχρόνως την παρακμή και το απόγειο της κλασικής μεταφυσικής, μια στιγμή θριάμβου που είναι μαζί και μία στιγμή πτώσης.

Μέσα από τη σκέψη του αυτό που λέμε μεταφυσική, δηλαδή η αναζήτηση της αλήθειας των όντων και του «θεμελίου» της ουσίας του ανθρώπου, μετασχηματίζεται σε φιλοσοφία της ζωής. Αυτός βέβαια ο μετασχηματισμός δεν σημαίνει ότι η μεταφυσική «τελειώνει» αλλά αντίθετα ότι η ζωή αναδεικνύεται εφεξής ως το αρχι-αντικείμενο της μεταφυσικής.

Οι δύο πόλοι που συγκροτούν ιστορικά το οικοδόμημα κάθε μεταφυσικής από τον Πλάτωνα και έπειτα, το «Υπερβατολογικό» και το «Εμμενές», το Είναι ως θεμέλιο και τα όντα ως «εκδηλώσεις» αυτού του θεμελίου, απορροφώνται πλέον στην αυτοκατάφαση της «ζωής», στην αυτοδύναμη ενέργεια του Γίγνεσθαι που καθίσταται ουσία του όντος. Ο Σοπενάουερ εκφράζει μία σημαντική στιγμή αυτής της στροφής που όπως έδειξε ο Χάιντεγκερ, καταλαμβάνεται κυρίως από τις «μεταφυσικές της βούλησης».

Γεγονός είναι ότι από τον Λάιμπνιτς ως τον Νίτσε, από την vis primitiva (πρωταρχική δύναμη) ως την βούληση για ισχύ (wille zur Macht) και από τον Ρουσώ ως τον Μαν ντε Μπιράτ, η έννοια της «βούλησης» γνωρίζει μία άνευ προηγουμένου οντολογική και



ανθρωπολογική ανατίμηση ενώ σε ένα άλλο επίπεδο, ήδη από τα τέλη του δέκατου έβδομου αιώνα, συντελείται η παρακμή του μηχανικισμού προς όφελος δυναμικών, αναλυτικών και συνδυαστικών προτύπων στη σκέψη της φύσης και του κόσμου. Στο πέρας αυτής της διαδικασίας, στο τέλος του δέκατου ένατου αιώνα και στο κατώφλι της εποχής μας, η μεταφυσική εισέρχεται στον καιρό του τέλους της, στην εποχή της αποκαθήλωσης και του θριάμβου της.

Σε τούτο το σημείο του οποίου ο Νίτσε είναι ο μεγάλος «προφήτης», η ίδια η ζωή πραγματώνει τη μεταφυσική χωρίς να απαιτεί πλέον μια θεολογική ή οντολογική θεμελίωση.

Αυτό εξηγεί το γεγονός ότι η φιλοσοφία ως οντολογία εισέρχεται επίσης στον αστερισμό της εξαφάνισης ή ακριβέστερα *της εξασθένισης* για να αναδυθούν στη θέση της οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες και μία φιλοσοφική γλώσσα που αναδιπλώνεται στον εαυτό της[1] ως ερμηνευτική, ιστοριογραφία των φιλοσοφικών προβλημάτων, γλωσσοαναλυτική θεωρία κ.ο.κ. Θα πει τώρα κανείς –και δικαίως ίσως– τι σχέση έχουν όλα τούτα με τα κείμενα του Σοπενάουερ στα οποία αναφερόμαστε. Η απάντηση είναι ότι όλα όσα είπαμε για την παρακμή της κλασικής μεταφυσικής και την ανάδυση της «φιλοσοφίας της ζωής» κατά τον δέκατο ένατο αιώνα, έχουν άμεση σχέση με το αρχικό μας ερώτημα για την *ανάγνωση* του Σοπενάουερ. Έτσι μπορούμε να δούμε ότι τα κείμενα που επιλέχθηκαν στην συγκεκριμένη ελληνική έκδοση, παίζουν συγχρόνως τα δύο φαινομενικά αυτόνομα και κατ' ουσίαν συναφή επίπεδα.

Το πρώτο επίπεδο είναι αυτό μιας βιοσοφίας (Lebensweisheir), μιας ηθο-λογίας: πρόκειται για αφορισμούς και αποσπάσματα που κάνουν να λειτουργήσει *η ανάγνωση ως αναγνώριση*, δηλαδή ως βιωματική οικείωση με τα λεγόμενα του συγγραφέα ανεξάρτητα από το αν προσχωρεί ο δυνάμει αναγνώστης στις «απόψεις» που εκφράζονται. Ο Σοπενάουερ μιλά εδώ για τη ζωή με την τρέχουσα, βιωματική έννοια της λέξης. Για τα νιάτα και τα γηρατειά, την υγεία και το χρήμα, τους φίλους και τον έρωτα, τη βλακεία και τη μοναξιά. Είναι δε σε τούτο το επίπεδο, (το ηθο-λογικό), που εκδηλώνεται με στόμφο και η περιλάλητη απαισιοδοξία του φιλοσόφου, η επίθεση στη ψευδαίσθηση «ότι μπορεί κανείς να αποκομίσει πολλά από αυτό τον κόσμο» και η νοσταλγία του για τον «χαμένο παράδεισο της ανυπαρξίας».

Τι λέει εν πολλοίς ο φιλόσοφος; Ότι η ζωή είναι γεμάτη βάσανα και αγωνίες, ότι η κοινωνικότητα κρύβει την αδυναμία των ατόμων να μένουν μόνα με τον εαυτό τους, ότι οι φιλίες στηρίζονται τις περισσότερες φορές σε ψεύδη και ιδιοτέλειες, ότι η επίτευξη της ευτυχίας είναι χίμαιρα, ότι ο άνθρωπος είναι απαίσιο θηρίο και το μυαλό του περιορισμένο και ανεπαρκές, ότι η ουσία κάθε πράξης είναι ο εγωισμός του πράττοντος... Σκέψεις κάποτε πραγματικά ευφυείς και βαθιές και άλλοτε κοντά στο κοινότοπο και το «θυμόσοφο» δείχνουν έναν άνθρωπο που ταλαντεύεται θα έλεγε κανείς δανειζόμενος τη φράση του Μπωντλαίρ, ανάμεσα στον «τρόμο και την έκσταση της ζωής». Δείχνουν τελικά έναν στοχαστή διχασμένο ανάμεσα στη μισανθρωπία και την υπόγεια αγάπη για τον άνθρωπο και τα δεινά του, ανάμεσα στο σκότος του νου και την πικρή ποίηση της ανθρώπινης φθαρτότητας.

Αυτή η ταλάντευση ή ο διαμοιρασμός της σκέψης του Σοπενάουερ σε δύο φαινομενικά διαφορετικές διαθέσεις, σε δύο αντιθετικούς υπαρξιακούς τόνους δεν είναι ωστόσο ζήτημα λογικής αντίφασης ή φιλοσοφικής σύγχυσης. Εξηγείται μόλις περάσουμε στο δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης των κειμένων, εκεί όπου η απόγνωση ως βιωματική αναγνώριση –και η συνεπαγόμενη δημοφιλής «υποδοχή» από πολλές γενιές εφήβων του σοπεναουερικού πεσσιμισμού– δεν είναι διόλου αυτονόητη, εκεί όπου νιώθει κανείς τη γνωστή δυσφορία και «αμηχανία» όπως μπροστά σε οποιοδήποτε κείμενο της «βαριάς» μεταφυσικής είτε αυτό είναι ένα εδάφιο από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* του Καντ, είτε μια φράση από τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* του Χέγκελ, είτε ένα αξίωμα από την *Ηθική* του Σπινόζα ή τη *Μοναδολογία* του Λάιμπνιτς.

Ποιο είναι αυτό το δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης των αφημένων στο φως του οποί-

βιβλιο-επισημάνσεις

★ Στην καρδιά των βυζαντινών ανακτόρων παραπέμπει το όνομα **Μιχαήλ ΨΕΛΛΟΣ** και η **Χρονογραφία** του στην καρδιά του 11ου αιώνα οπότε και δημιουργήθηκε το εκθαμβωτικό αυτό έργο με τις βιογραφίες δεκατεσσάρων αυτοκρατόρων. Ο Ψελλός (1018-1096), νομικός αξιωματούχος της αυτοκρατορικής γραμματείας, δάσκαλος της φιλοσοφίας, μοναχός, συγκλητικός, πρωθυπουργός, θεωρείται ότι με το έργο του προετοίμασε το έδαφος για την άνθηση των γραμμάτων, των τεχνών και των επιστημών κατά τον 12ο αιώνα. Δύο στοιχεία χαρακτηρίζουν το έργο του: μια νέα κατανόηση της πλατωνικής ιδεαλιστικής παράδοσης και μια νέα αντίληψη για το ύφος και την έκφραση της αφήγησης. Η διεισδυτικότητα που διαθέτει όταν ψυχογραφεί τους ήρωές του, η ρευστότητα της παρουσίασης και η επιδεξιότητα των αναλύσεών του τον τοποθετούν μεταξύ των μεγάλων μυθιστοριογράφων ενώ νιώθει δέος κανείς μπροστά στο μέγε-



ου αλλάζει και ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε και τις «απλές» θυμοσοφίες του Σοπενάουερ στην σκοτεινή διαφορά τους από τον moralisme, του δέκατου έβδομου ή δέκατου όγδοου αιώνα;

Μιλάμε τώρα για μία *μεταφυσική της βούλησης* στην οποία ερείδονται τόσο η οντολογία όσο και η ανθρωπολογία, η ηθική και η αξιολογία του γερμανού στοχαστή. Είναι μάλιστα αυτή η μεταφυσική της «βούλησης για ζωή» που δίνει στην απαισιοδοξία του Σοπενάουερ τους πραγματικά σκοτεινούς τόνους της και σκηνοθετεί τις αβύσσους πίσω από τα ρήματα και τις σιωπές των κειμένων.

«Ο άνθρωπος, ως η πιο τέλεια *εξαντικειμενίκευση* της βούλησης για ζωή, είναι και το πιο *ενδεές* από όλα τα όντα. Είναι, ο άνθρωπος, πέρα ως πέρα συγκεκριμένη βούληση και ανάγκη, ένα κουβάρι από χίλιες ανάγκες (...)»

Έτσι, αρχίζει το απόσπασμα που ανοίγει το βιβλίο. Η βούληση για ζωή, κατά τον Σοπενάουερ, είναι η ουσία του κόσμου, η αλήθεια του. Είναι και το είναι του ανθρώπου ως «μεταφυσικού ζώου». Ο άνθρωπος είναι μεταφυσικό ζώο γιατί αποτελεί το μόνο ον που δεν είναι απλώς βυθισμένο στη φυσική αναγκαιότητα της ύπαρξής του αλλά απορεί για το θάνατό του και ανα-στοχάζεται τα έργα του. Η βούληση είναι το πλέον συγκεκριμένο και το καθολικότερο, το στοιχειώδες και το ανώτερο, το πλέον εμμενές και το υπερβατολογικό. Έτσι μπορεί στον άνθρωπο ως ατομικότητα να συναντούμε επιμέρους επιδιώξεις, συγκεκριμένα «βουλητικά ενεργήματα» αλλά η βούληση καθεαυτήν ως αλήθεια του Είναι δεν έχει άλλο αντικείμενο από τον εαυτό της, από το βούλεσθαι.

Γι' αυτό και χαρακτηρίζεται ως «τυφλή» δύναμη, ενώ οι επιμέρους επιδιώξεις και ανάγκες των ατόμων είναι καθορισμένες.

Και τι συμβαίνει με τον Λόγο; Στα περισσότερα κείμενα είναι εμφανής η κριτική του Σοπενάουερ στα κλασικά μοτίβα του ορθολογιστικού ιδεαλισμού. Η κριτική επίσης στην ηγεμονιστική αξίωση των «Εννοιών» και στη χρήση μεγαλόσχημων όρων (όπως Άπειρο, Ιδέα, Είναι κ.ο.κ.) που δεν λένε τίποτα για το συγκεκριμένο του κόσμου. Ο Λόγος και η νόηση για τον Σοπενάουερ δεν είναι τελικά παρά εργαλεία ή μέσα «υπολογισμού» επιδιώξεων, εργαλεία της βούλησης. Ο οποιοσδήποτε «υπολογισμός» όμως δεν μας οδηγεί στην ουσία των πραγμάτων· οι *έννοιες* δεν μπορούν να εισχωρήσουν στις «αλήθειες του βάθους».

Εδώ ακριβώς επιβεβαιώνεται ο μετασχηματισμός της μεταφυσικής σε φιλοσοφία της ζωής. Στο σημείο σύμφωνα με το οποίο, η αλήθεια της ουσίας θεωρείται κυρίως υπόθεση εποπτικής θέασης και όχι λογικού υπολογισμού και εννοιολογικής ανάλυσης.[2]

Εδώ όμως εδράζεται και αυτό που είπαμε για την παρακμή της κλασικής μεταφυσικής, όταν αυτή «εσωτερικοποιείται» στο γίγνεσθαι της ζωής. Η «έννοια» δηλαδή δεν αναιρείται στη «ζωή» αλλά η «ζωή» πραγματώνει στο τυφλό γίγνεσθαί της την έννοια που χάνει την εξωτερικότητά της την ίδια στιγμή κατά την οποία, οι φιλοσοφίες, που διαχειρίζονται αυτή την εξωτερικότητα (οι δυϊστικές μεταφυσικές, οι οντολογίες οι «συστηματικές») γνωρίζουν μια βαθύτατη κρίση, καθώς αναδύονται νέες επιστήμες της εμμένειας που περιφρονούν την εξωτερικότητα της έννοιας από το ζωντανό κόσμο ως ιδεαλιστική χίμαιρα (κοινωνιολογία, βιολογία κ.λ.π.).

Για να επανέλθουμε όμως στον Σοπενάουερ, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η δική του οντολογική και ανθρωπολογική βουλησιαρχία δεν έχει σχέση με κανέναν «βολονταρισμό». Για τον φιλόσοφο η βούληση δεν διδάσκεται και η λεγόμενη ελευθερία και αυτονομία της ανθρώπινης βούλησης είναι μύθος. Η βούληση δεν συνάπτεται στην έννοια της ελευθερίας (στον αυτοκαθορισμό ή στην αυτονομία των έλλογων υποκειμένων), αλλά στις ποικίλες *διαρθρώσεις* των *αναγκών*. Η *θετικότητά της* προϋποθέτει την κυριαρχία της αρνητικότητας εφόσον για να θέλω κάτι σημαίνει ότι κάτι μου λείπει, ότι κάτι στερούμαι. Η έλλειψη, ο πόνος, η στέρηση και οι ανάγκες περιγράφουν τη βούληση ενώ το μόνο που πρέπει να προσδοκά κανείς είναι εκείνη η στιγμή πέραν

θος του έργου του. Η «Χρονογραφία» κυκλοφόρησε πρόσφατα από τις εκδόσεις **Άγρα, Αθήνα, 1993, 474 σελ.** σε μια ιδιαίτερα καλαίσθητη έκδοση ενός τόμου μεγάλου μεγέθους σε μετάφραση της γνωστής ποιήτριας **Αλόης Σιδέρη,** με ένα απόσπασμα Προλόγου του **Charles Diehl** και εκτενή Εισαγωγή του **Emil Renauld** πάνω στη ζωή, το έργο και τη γλώσσα και το ύφος του Ψελλού. Η κατατοπιστική αυτή έκδοση συνοδεύεται ακόμη από έναν Πρόλογο της Μεταφράστριας καθώς και από ενδιαφέροντες χάρτες. Στο Επίμετρο, τέλος, του βιβλίου, μπορεί κανείς να διαβάσει σελίδες από το πρωτότυπο, τις πρώτες μεταφράσεις αποσπασμάτων της «Χρονογραφίας», ή και επιστολές του ίδιου του Ψελλού. Το πλούσιο υλικό συμπληρώνεται από τα γενεαλογικά δέντρα των αυτοκρατόρων έως το 1057 (Μακεδονική Δυναστεία, Οίκοι των Κομνηνών και των Δουκών) καθώς και ένα γλωσσάρι αξιωμάτων της εποχής και μια προσεγμένη βιβλιογραφία. Μια πολύτιμη έκδοση από αυτές που οι εκδόσεις Άγρα δεν παύουν να προσφέρουν στο κοινό τους αλλά και που εξακολουθούν να εκπλήσσουν με την ποιότητά τους.

★ Με δύο ιδιαίτερης αισθητικής αξίας βιβλία έκανε πρόσφατα την εμφάνισή του ένας νέος εκδοτικός οίκος με το όνομα **Πόλις.** Ο πρώτος τίτλος λέγεται **Επιλογή από το φιλοσοφικό λεξικό και τις φιλοσοφικές επιστολές του Βολταίρου (Αθήνα, 1994, 118 σελ.)** και

κάθε ευτυχίας και δυστυχίας κατά την οποία μεταμορφώνεται σε «καθαρό υποκείμενο της γνώσης». Μία κατάσταση δηλαδή πέρα από κάθε επιθυμητική πρόσμιξη, όπου το υποκείμενο δεν είναι πια το άτομο της επιθυμίας και της ανάγκης αλλά ένα άδολο *κοσμικό* μάτι.

Αυτό το όνειρο της απώλειας της ατομικότητας, πέρα από τη φαντασίωση της εξόδου από τον κλοιό του θανάτου και της ανάγκης, εκφράζει την *πιο καθαρή ψευδαίσθηση κάθε μεταφυσικής* στην οποία ο κόσμος είναι αντικείμενο για το υποκείμενο, «παράσταση» προς τιμήν ενός γνωστικού υποκειμένου το οποίο δεν είμαι «εγώ που μιλώ» αλλά *το Εγώ, η αφηρημένη εγωικότητα.*

Βλέπουμε λοιπόν πως στον Σοπενάουερ η μεταφυσική της βούλησης συναντά πάντα τη μεταφυσική της γνώσης, ανεξάρτητα από το αν η αλήθεια της πρώτης δεν μπορεί να καταληφθεί εννοιολογικά, αλλά μόνον να προσεγγισθεί «εποπτικά».

Για την ακρίβεια, η γνώση για την οποία μιλά ο Σοπενάουερ, δεν είναι αυτή της λογικής ανάλυσης και των νοητικών κατασκευών, αλλά μία εποπτική γνώση νοούμενη ως άδολη, ξένη προς κάθε «βουλητική πρόσμειξη». Πρόκειται στην ουσία για ένα αισθητικό μοντέλο γνώσης, για μια αισθητική αλήθεια η οποία αντιδιαστέλλεται στις αλήθειες που προσεγγίζουμε με τον «υπολογισμό».

Εδώ ο Σοπενάουερ είναι πολύ κοντύτερα στον φιλοσοφικό ρομαντισμό παρά στον «αντικειμενικό ιδεαλισμό» του Χέγκελ ή τον κριτικισμό του Καντ. Από τον τελευταίο τον χωρίζει μία άβυσσος όχι μόνο στα ερωτήματα για τη φύση του ανθρώπου, την απαισιοδοξία και τον Λόγο, αλλά κυρίως στο ζήτημα για το «πράγμα καθεαυτό».

Για τον Σοπενάουερ το πράγμα καθεαυτό είναι η βούληση της οποίας οι «επιμέρους» βουλήσεις, οι συγκεκριμένες αιτιακώς εξηγήσιμες επιδιώξεις των ανθρώπων, είναι *εμφανισιακοί αναβαθμοί.* Η απαισιοδοξία για τις δυνατότητες του Λόγου, η απόρριψη της ελευθερίας της βούλησης, η θεώρηση του ανθρώπου πρωτευόντως ως βουλητικού και δευτερευόντως ως έλλογου, όλες αυτές οι εμμονές του Γερμανού στοχαστή πιστοποιούν τη ριζική απομάκρυνσή του από τα αισιόδοξα μοτίβα του Διαφωτισμού με τα οποία ωστόσο στον ένα ή στον άλλο βαθμό «συνδιαλέχθηκε» η γερμανική μεταφυσική από τον Καντ ως τον Σέλλινγκ. Είρωνας και απελπισμένος, μ' έναν ρεαλισμό που αγγίζει τα όρια του κυνισμού, κήρυκας της ακοινώνητης ασκητικής του στοχαστή και πολέμιος κάθε «δημόσιας» ύπαρξης που φαντάζει στα μάτια του αναυθεντική και πρόστυχη, ο Σοπενάουερ *είναι η κακή συνείδηση του γερμανικού ιδεαλισμού, ο δαίμονάς της.*

Αν επιστρέφαμε τώρα στην αρχική μας ερώτηση για το τι μπορεί σήμερα να είναι *αναγνώσιμο* στο Σοπενάουερ η απάντηση δεν είναι καθόλου εύκολη.

Από τη μία ο ερεβώδης κόσμος του κάτι έχει να μας πει και από την άλλη οι «φράσεις» με τις οποίες τον ντύνει φιλοσοφικά μας είναι αδιάφορες. Αυτή η ταλάντευση επιβεβαιώνει τη δική μας συνθήκη της σκέψης όπου η μεταφυσική είναι πλέον «ιστοριογραφικό» και ερμηνευτικό αλλά πάνω απ' όλα λογοτεχνικό γεγονός.

Και σε τούτη τη λογοτεχνία, την υφολογία και τη ρητορική της μεταφυσικής ο Σοπενάουερ κατέχει την περίοπτη θέση ενός μεγάλου ελεγειακού ποιητή της φιλοσοφικής νεοτερικότητας.

Είναι τυχαίο που ο Νίτσε, ο κορυφαίος ποιητής της μοντέρνας σκέψης, υπήρξε «μαθητής» του;

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρόκειται γι' αυτό που πολλοί αποκαλούν «μεταφιλοσοφία» στις δύο εκδοχές της: την ερμηνευτική-υπαρξιακή και την αναλυτική-θετική.

2. Δεν λησμονούμε βέβαια τις χριστιανικές ρίζες αυτής της θέσης ούτε τις ανάλογες κριτικές των ρομαντικών της Ιένας (Σλέγκελ, Νοβάλις, Σλάιερμάχερ) στο λογοκρατισμό.

Νικόλας Α. Σεβαστάκης

αποδεικνύει για άλλη μια φορά ότι ο Βολταίρος, όπως υπενθυμίζει ο **Μισέλ Ροκάρ** στο οπισθόφυλλο του βιβλίου, ήταν η προσωποποίηση της ανεκτικότητας και του ορθού λόγου ο οποίος, πίστευε ο Βολταίρος, με τον Διαφωτισμό που θα του επιτρέψει να αναπτυχθεί, θα κάνει εφικτή την ευτυχία. Το βιβλίο προσφέρει πρόλογο του **Α. Δ. Παπαγιαννίδη** με τίτλο «Η απείθαρχη σκέψη και στάση του Βολταίρου, μέσο αμφισβήτησης της «πεφωτισμένης καταπίεσης». Η μετάφραση είναι του **Αντ. Δημητρίου.**

★ Ο δεύτερος τίτλος είναι το έργο του **ΜΟΝΤΕΣΚΙΕ, Δοκίμιο με θέμα το γούστο.** Ο καθηγητής **Παν. Μουλλάς** που προλογίζει το βιβλίο σημειώνει: «... το πιο γοητευτικό στοιχείο στο δοκίμιο του Μοντεσκιέ είναι η απουσία της τελικής και τελεσίδικης απάντησης, ή, με άλλα λόγια, αυτή η γραφή-περιπέτεια (και το κείμενο-ταξίδι ατέλειωτο) που κινείται διαρκώς σε δύο επίπεδα, ανάμεσα στο υποκειμενικό και το αντικειμενικό, ανάμεσα στο αισθητό και στο νοητό, ανάμεσα στο γνωστό και το άγνωστο...» Για τον Μοντεσκιέ, το γούστο ταυτίζεται με «το προνόμιο να ανακαλύπτουμε με ευφυΐα και ταχύτητα το μέτρο της απόλαυσης που το κάθε πράγμα οφείλει να παρέχει στους ανθρώπους». Το Δοκίμιο, ημιτελές μια και μεσολάβησε ο θάνατος του συγγραφέα του, γράφτηκε και δημοσιεύτηκε στην Εγκυκλοπαίδεια, το μνημειώδες αυτό έργο του Διαφωτισμού. Η

βιβλιοπαρουσίαση

ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΟΥ - ΓΙΩΡΓΟΣ ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Εξουσία και οργάνωση - διοίκηση του εκπαιδευτικού συστήματος*, Νέα Σύνορα - Λιβάνης, 1994.

Το βιβλίο αυτό με τον τίτλο «Εξουσία και οργάνωση - διοίκηση του εκπαιδευτικού συστήματος» αποτελεί μετεξέλιξη και εμβάθυνση μιας πρώτης επεξεργασίας και προσπάθειας για την κατανόηση και διερεύνηση του τρόπου οργάνωσης και διοίκησης του εκπαιδευτικού συστήματος που κυκλοφόρησε στις εκδ. Εξάντας το 1990 κάτω από τον τίτλο «Οργάνωση και διοίκηση του εκπαιδευτικού συστήματος: Θεωρητική προσέγγιση και ιστορική επισκόπηση».

Η σημερινή απόπειρα στοχεύει να αναδείξει και να ερμηνεύσει, μ' ένα σαφέστερο και πληρέστερο θεωρητικό πλαίσιο, τη λειτουργία και οργάνωση των εκπαιδευτικών συστημάτων επικεντρώνοντας την ανάλυση στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα. Η ανάλυση, ωστόσο, και κριτική θεώρηση του συστήματος αυτού με την πολυπλοκότητα που το χαρακτηρίζει –όχι μόνο εξαιτίας της πολυνομίας– και τον ανορθολογισμό που το ταλανίζει αναδείχνουν όχι μόνο την ανυπαρξία πολιτικής, αλλά και την αδυναμία λειτουργίας. Η συχνή εξάλλου αλλαγή υπουργών που ενεργούν με προσωπικές επιλογές και ανθρώπινα κατανοητές εμμονές, δίκτυο ευνοούμενων συνεργατών και συγκεκριμένο πλέγμα κοινωνικοπολιτικών σχέσεων, εξηγεί τις τάσεις «συγκέντρωσης» της διοίκησης στην κορυφή της ιεραρχικής οργάνωσής του και καθιστά το σύστημα αναποτελεσματικό και αναξιόπιστο.

Το βιβλίο ξεκινά με την εμπεριστατωμένη παρουσίαση του ρόλου του κράτους και της εξουσίας στο εκπαιδευτικό σύστημα σαν απόρροια της δομής και λειτουργίας των παραμέτρων αυτών στον ευρύτερο κοινωνικό χώρο.

Στη συνέχεια επιχειρείται η ανάλυση της δομής του εκπαιδευτικού συστήματος όπως αυτό είναι οργανωμένο σήμερα θίγοντας τις ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των κέντρων εξουσίας και της κεντρικής εξουσίας καθώς και τη μετατόπιση της εξουσίας σε ανώτερη βαθμίδα της οποίας την ένταση προσδιορίζει η μορφή της οργανωτικής δομής του συστήματος.

Το επόμενο σημαντικό τμήμα ανάλυσης του βιβλίου αποτελεί μια πρωτοποριακή αναζήτηση σύνδεσης των υπαρχόντων τεκμηριωμένων, θεωρητικών οργανωτικών μοντέλων με την εξέλιξη της οργανωτικής δομής του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος.

Η ολοκληρωμένη παρουσίαση των θεωριών που αναλύουν και εξηγούν από οργανωτική άποψη τα εκπαιδευτικά συστήματα και η εξαντλητική αλλά συνοπτική παρουσίαση των οργανωτικών - διοικητικών θεωριών που αφορούν το εκπαιδευτικό σύστημα δίνουν μια ιδιαιτερότητα και αποκτούν μια βαρύτητα σε μια προωθητική προσπάθεια μεταφοράς οικονομικών προτύπων οργάνωσης σε ένα σύστημα όπου η συλλογική προσπάθεια και απόφαση τείνει να αντιστέκεται στην ορθολογική και δελεαστική στις μέρες μας αποτελεσματικότητα του «φιλελεύθερου» σχολείου.

Η καινοτομική αυτή προσπάθεια ολοκληρώνεται με το συμπέρασμα του πρώτου μέρους το οποίο στοιχειοθετεί μια απόπειρα προβολής οργανωτικών και διοικητικών στοιχείων που θα απεγκλωβίσουν το σχολείο και ιδιαίτερα το εκπαιδευτικό σύστημα από την καθαρή και στείρα θέση του εκτελεστικού οργάνου της κεντρικής εξουσίας του ΥΠΕΠΘ.

Το δεύτερο μέρος του βιβλίου επιχειρεί τη διασύνδεση της θεωρητικής ανάλυσης των οργανωτικο-διοικητικών δομών του σημερινού εκπαιδευτικού συστήματος με την αναλυτική ιστορική επισκόπηση των μετασχηματισμών που γνώρισε το σύστημα ε-

μετάφραση έγινε από τον **Αντώνη Δημητρίου (Πόλις, Αθήνα, 1994, 127 σελ.).**

★ Ο **Γρηγόρης ΒΛΑΣΤΟΣ** (1907-1991), καθηγητής σε διάφορα Πανεπιστήμια της Αμερικής και του Καναδά μεταξύ των οποίων το Harvard, Berkley κ.ά., δεν πρόλαβε να δει το έργο του **Σωκράτης: Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος,** τυπωμένο στα ελληνικά. Παρά τον θάνατό του, ωστόσο, ο μεταφραστής του **Παύλος Καλλιγάς** κράτησε την υπόσχεση που του είχε δώσει και ολοκλήρωσε τη μετάφραση που εξέδωσε σε απέριττη έκδοση το **Βιβλιοπωλείον της Εστίας (Αθήνα, 1993, 469 σελ.).** Στην όλη προσπάθεια συνέβαλε και ο **Αλέξανδρος Νεχαμάς** μαθητής και στενός φίλος του Βλαστού, καθηγητής της φιλοσοφίας και της συγκριτικής λογοτεχνίας του Πανεπιστημίου του Princeton, ο οποίος έγραψε και τον πρόλογο με τίτλο: «Φωνές της σιωπής. Προλεγόμενα στο βιβλίο του Γρηγόρη Βλαστού». Ο Βλαστός, μεταξύ άλλων, στη μελέτη του αυτή εξετάζει τη σωκρατική ειρωνεία και την σωκρατική ευσέβεια, την ευδαιμονία και την αρετή στην ηθική θεωρία του Σωκράτη, την αντίθεση του Σωκράτη με τον Σωκράτη στον Πλάτωνα κ.ά. αναζητώντας τη μορφή του Σωκράτη στους πρώιμους Διαλόγους του Πλάτωνα τον οποίο και αντιπαραθέτει σ' εκείνον των ύστερων Διαλόγων. Το βιβλίο περιλαμβάνει ευρετήρια αρχαίων χωρίων, ονομάτων που μνημονεύονται από τους

ποπτείας του νεοελληνικού σχολείου.

Η διεξοδική παρουσίαση της νομοθετικής και γραφειοκρατικής λειτουργίας των θεσμών στην ανάπτυξη του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος εντοπισμένη στη λειτουργία του επιθεωρητή και διαδοχικά του σχολικού συμβούλου καθώς και την υπεροχή του τύπου στην ουσία μέσω του σύγχρονου γραφειοκρατικού μοντέλου οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών καταδεικνύουν τον ρόλο που έπαιξε η εξουσία και η ιεραρχική δομή της για να φτάσουμε στο σημερινό τέλμα του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος.

Η αναλυτική και εμπεριστατωμένη παρουσίαση της σχετικής νομοθεσίας και των εισηγητικών εκθέσεων νόμων καθώς και πρακτικών στηρίζουν ουσιαστικά τη θεωρητική και ιστορική ανάλυση του αντικειμένου του βιβλίου.

Η σημασία και η αξία του βιβλίου έγκειται στο ότι συνιστά μια ξεχωριστή συμβολή κριτικής και ολοκληρωμένης θεωρητικο-ιστορικής επισκόπησης του οργανωτικού - διοικητικού μοντέλου λειτουργίας του εκπαιδευτικού μας συστήματος.

Νικόλας Χρηστάκης

★

ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΦΙΟΡΑΒΑΝΤΕΣ, *Ιδεολογική κριτική και αισθητική*, (Β' Εκδ.) Παρουσία,1993.

Η εργασία αυτή έχει ως στόχο την έκθεση των κυριοτέρων χαρακτηριστικών και στοιχείων του βιβλίου «Ιδεολογική κριτική και αισθητική» του κ. Βασίλη Φιοραβάντε. Ελπίζω ότι έχω καταφέρει να μεταφέρω στον αναγνώστη το περιεχόμενο του εξαίσιου αυτού βιβλίου το οποίο προσπαθεί να μας προβληματίσει και ίσως να μας αφυπνίσει κατά κάποιο τρόπο.

Στόχος της εργασίας αυτής δεν είναι οπωσδήποτε η άσκηση κάποιας κριτικής του έργου του συγγραφέα, αλλά η συζήτηση μερικών θέσεων, και ειδικότερα της αντίληψής του για την έννοια της κριτικής.

Οι τίτλοι και οι υπότιτλοι που χρησιμοποιούνται στην εργασία είναι καθαρά δικοί του. Καμία απολύτως παραλλαγή δεν έχει γίνει, γιατί για ένα τόσο δύσκολο θέμα υπάρχει κίνδυνος παραποίησης του νοήματος κι ακόμα γιατί θεώρησα καλύτερο να μεταφερθούν οι ενότητες με τον τρόπο με τον οποίο τις έχει διαχωρίσει ο ίδιος ο συγγραφέας. Έτσι το συγκεκριμένο έργο θα παραμείνει περισσότερο αυθεντικό.

Επίσης πολλές φορές μεταφέρονται εδώ αποσπάσματα του ίδιου του συγγραφέα. Αυτό δεν συμβαίνει λόγω αδυναμίας έκφρασης του νοήματος με άλλα λόγια, αλλά γιατί η αλλαγή αυτών ακριβώς των φράσεων ίσως να μεταποιούσε την «δύναμη» και τον τόσο ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας εκφράζει την άποψή του πάνω στο συγκεκριμένο θέμα.

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ ΤΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Είναι γεγονός πως τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια ραγδαία ανάπτυξη της πληροφορικής που καλύπτει ολόκληρο τον κόσμο. Η ανάπτυξη αυτή είναι τόσο μεγάλη που δεν θα υπερβάλλουμε καθόλου αν κάναμε λόγο για μια «εισβολή της πληροφορικής» («ο όρος περιλαμβάνει όλες τις τεχνικές που έχουν σχέση με την πληροφορία και την επεξεργασία της από τον υπολογιστή» - σελ. 16).

Το σημαντικό είναι πως η εισβολή αυτή γίνεται σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας και

Πλάτωνα και Ξενοφώντα, ευρετήριο αρχαίων ελληνικών λέξεων όπως και των νεώτερων μελετητών. Συνοδεύεται από εκτενή βιβλιογραφία.

★ **Σχόλια** τιτλοφορείται το βιβλίο του **Σπύρου Ι. ΑΣΔΡΑΧΑ** το οποίο συγκεντρώνει κείμενα μιας δεκαετίας (1983-1993), κάποια από τα οποία υπήρξαν αντικείμενο συνεντεύξεων που παραχώρησε ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Παρισιού (Paris I) σε διάφορα περιοδικά και τα οποία στοχεύουν στο σύνολό τους να σχολιάσουν θέματα ιστορικής έρευνας και παιδείας όπως αυτά προκύπτουν από την τρέχουσα, κυρίως, πραγματικότητα, χωρίς αυτό να μειώνει τη διαχρονική αξία των παρατηρήσεων του σχολιαστή. Νοώντας την ιστορία ως την ανασυγκρότηση της ανθρώπινης μνήμης με υλικό τις ανθρώπινες πράξεις, τα πάθη και τα παθήματα μέσα στον αντικειμενικό και υποκειμενικό χωροχρόνο, ο Σ.Α. θα παρατηρήσει ότι η ελληνική ιστοριογραφία δεν έχει αναχθεί σε πολιτισμική πράξη. Στη συνέχεια θα καυτηριάσει επανειλημμένα την έλλειψη πραγματικής ιστορικής έρευνας σύμφωνης με τις σύγχρονες απαιτήσεις της επιστήμης και θα θίξει, με ευκαιρία την τότε δημιουργία του Ιονίου Πανεπιστημίου, το θέμα της ανάγκης για μια ευρύτερη ένταξη των ιστορικών σπουδών μέσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Δεν θα παραλείψει, τέλος, την ανάγκη εγκαθίδρυσης μιας διαλεκτικής σχέσης μεταξύ του ιστο-

γι' αυτό οι επιπτώσεις που επιφέρει είναι γενικές και αφορούν όχι μόνο την ποσότητα (ποσοτικές) αλλά και την ποιότητα (ποιοτικές). Έτσι είμαστε σε θέση να μιλάμε για μια 3η βιομηχανική Επανάσταση η οποία έχει σαν στόχο να στηρίξει το καπιταλιστικό σύστημα, τους τεχνοκράτες και τους καπιταλιστές σε βάρος των κατωτέρων τάξεων. Το αποτέλεσμα είναι και η αλλοτρίωση του ίδιου του ανθρώπου ο οποίος κατακλύζεται από τον απέραντο όγκο πληροφοριών και αδυνατεί να σκεφτεί ο ίδιος από μόνος του για οτιδήποτε.

Φυσικά είναι γνωστή η θεωρία της ουδετερότητας της επιστήμης που χρησιμεύει σαν μια δικαιολογία για την ηγεμονία της άρχουσας τάξης στην κοινωνία. Το πρόβλημα λοιπόν είναι κάτι παραπάνω από πολύπλοκο γι' αυτό και πρέπει να εξεταστούν όλα τα στοιχεία σε βάθος. Σε αυτό θα βοηθήσει πρώτιστα και η κατανόηση των κειμένων του Μαρξ στην μορφή που μας τα άφησε ο ίδιος. (Αλλιώς υπάρχει κίνδυνος παρερμηνείας της σκέψης του).

Νεοτεϋλορισμός - Τεϋλορισμός

Στην αρχή της γέννησης του καπιταλισμού ο εργάτης ήταν και μάστορας. Έκανε τα πάντα με το χέρι και ό,τι κι αν παρήγαγε ήταν δικής του επινόησης. Στο σημείο αυτό δεν ήταν ένας απλός εργάτης αλλά και ένας διανοούμενος. Ο άνθρωπος αυτός γνώριζε τα πάντα γύρω από την κατασκευή των προϊόντων του.

Αργότερα εισάγονται οι μηχανές και οι εργάτες εξαναγκάζονται να εξαρτώνται απ' αυτές. Παρ' όλα αυτά οι ίδιοι οι εργάτες έχουν κάποιες τεχνικές γνώσεις γύρω από τη δουλειά τους.

Το 1895 ο Τέυλορ δημιουργεί τη θεωρία του για την «επιστημονική οργάνωση» της εργασίας. Εισάγει τα χρονόμετρα για τη χρονομέτρηση των κινήσεων καθώς επίσης τη συστηματοποίηση και τη θεσμοθέτηση του κοινωνικού καταμερισμού έργου, λόγω του γεγονότος πλέον ότι αντί να ασχολούνται όλοι οι εργάτες με τις εργασίες όλης της παραγωγής διαχωρίζονται σε δύο ομάδες. Η ομάδα των γραφείων-μελετών και η ομάδα των χειρώνακτων εργατών. Έτσι πραγματοποιήθηκε αύξηση της παραγωγικότητας μέχρι και 200% γιατί οι εργάτες θα ασχολούνται στο εξής με ένα μόνο τομέα της παραγωγής (Τεϋλορισμός).

Ο Τεϋλορισμός έχει γίνει θεσμός και η εργατική τάξη χωρίστηκε στους ειδικευμένους και ανειδίκευτους εργάτες. Οι ειδικευμένοι αμείβονται καλύτερα από τους ανειδίκευτους και αυτοί κάνουν τις πιο ουσιώδεις δουλειές. Είναι γεγονός ότι ο θεσμός αυτός δεν έγινε αποδεκτός χωρίς καμιά αντίσταση από την εργατική τάξη. Το σημαντικό όμως είναι πως ο θεσμός αυτός διατηρείται μέχρι σήμερα (Νεοτεϋλορισμός) κάτω από νέες συνθήκες: οι βιομηχανίες χρειάζονται περισσότερα μηχανήματα για μελέτη και επεξεργασία της πληροφορίας, τηλεπληροφορία κ.ο.κ. Οι συνέπειες είναι: η άνοδος της ανεργίας, η επένδυση τεράστιων κεφαλαίων, η μείωση των μισθών, δημιουργία του αυτοματοποιημένου εργοστασίου, διάλυση του συνδικαλισμού, άνοδος της παραγωγικότητας χωρίς παράλληλη αύξηση των μισθών, πτώση του ενδιαφέροντος για μόρφωση γιατί δεν θεωρείται παραγωγική, δημιουργία των τεχνοπληροφορικών (τεχνική πληροφορική εξουσία, η οποία διαχειρίζεται τα κοινά με τη συνεργασία άλλων καστών), των τεχνικών (μηχανικοί - διπλωματούχοι), των βοηθών τεχνικών (συντηρητές μηχανών) κ.ο.κ.

Αυτό το οποίο παρατηρείται με βάση τα παραπάνω είναι ο τεμαχισμός της εργατικής τάξης σε ομάδες και υποομάδες. Η εργατική τάξη δεν θεωρείται πια ένα ενιαίο σύνολο, αλλά έχουμε φανερό διαχωρισμό ανάμεσα στην πνευματική-διανοητική και τη χειρωνακτική εργασία. Το αποτέλεσμα είναι η συγκέντρωση και ο απόλυτος, ή σχεδόν, έλεγχος της οικονομικής δύναμης και της τεχνικής γνώσης στα χέρια της άρχουσας τάξης και των υποομάδων της.

Είναι φανερό πως το κέρδος ισοδυναμεί με την κατοχή και χρήση πληροφορίας, γι' αυτό χρειάζεται να γίνει μια πολιτική οικονομία της πληροφορίας καθώς επίσης και

ρικού και των θεσμών, θέμα που θίγει ορμώμενος από το ζήτημα χρηματοδότησης της ιστοριογραφικής παραγωγής. Κείμενα ενδιαφέροντα τόσο για την θεωρητική τους τοποθέτηση όσο και για την επικαιρική τομή που δημιουργούν. Από τις Εκδόσεις **Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, 217 σελ.**

★ Με τίτλο **Ψευδολογία και ηθική** κυκλοφόρησε από τις **Εκδόσεις Βάνιας (Θεσσαλονίκη, 1994, 330 σελ.)** το βιβλίο του **Φιλ. ΠΑΙΟΝΙΔΗ** που αποτέλεσε προηγουμένως αντικείμενο της διδακτορικής διατριβής του συγγραφέα στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Μέσα από μια διεπιστημονική προσέγγιση, ο μελετητής θέτει το πρωταρχικό ερώτημα του αν και σε ποιες περιπτώσεις είναι ορθό να λέγονται ψέμματα και κατά πόσο η φιλοσοφική σκέψη μπορεί να συμβάλει στην αντιμετώπιση αυτού του ερωτήματος. Με στόχο την αντιμετώπιση της ψευδολογίας από την οπτική γωνία της εννοιολογικής ανάλυσης και της αγγλοσαξονικής ηθικής φιλοσοφίας, το βιβλίο διαπραγματεύεται τις διάφορες μορφές της έλλειψης ευθύτητας, τη χριστιανική αντιμετώπιση της ψευδολογίας (αντιλήψεις Αυγουστίνου και Ακινάτη), την ψευδολογία υπό το πρίσμα της καντιανής δεοντοκρατίας και του ωφελιμισμού για να καταλήξει στην εξέταση της ηθικής και της ορθολογικότητας της ψευδολογίας και σε κάποιες, τέλος, εφαρμογές της στην πολιτική και την ιατρική πρακτική.

μια κριτική της.

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Όσον αφορά την ιδεολογική κριτική το βιβλίο αναφέρεται κατά κύριο λόγο στις καπιταλιστικές κοινωνίες. Η κυριαρχία του καπιταλισμού στηρίζεται στην ανάπτυξη των Φυσικών επιστημών και των τεχνικών που αυτές εφαρμόζουν. Η κυριαρχία είναι όμως τόσο έντονη ούτως ώστε να αμφισβητείται πλέον ο ανθρωπιστικός χαρακτήρας των Ανθρωπιστικών επιστημών, που τείνει κι αυτός προς την τεχνοκρατικοποίηση και την ορθολογικοποίηση. Έτσι καμία απολύτως σχέση δεν φαίνεται να έχει με την ιστορική παράδοση των Φυσικών επιστημών, οι οποίες από την εποχή της Αναγέννησης και μετά είχαν σαν στόχο την ανάλυση και επεξήγηση της φύσης και την κατανόηση της ψυχής του ανθρώπου, με τρόπο που πλησίαζε τους Αρχαίους Έλληνες Σοφούς. Από την άλλη, το κίνημα του Ρομαντισμού (μέσα του 19ου αι.) ανέδειξε σπουδαίους ποιητές και συγγραφείς (Χάιλντερλιν, Νοβάλις κ.ά.). Ανάμεσα σ' αυτούς ήταν ο Μαρξ και ο Ένγκελς που γνώριζαν σε βάθος την ιστορία της αρχαίας Ελλάδας (τέχνης-φιλοσοφίας). (Βέβαια αν και ήταν και οι δύο πολυμαθείς, οι απόψεις και το έργο τους διέφεραν κατά πολύ, αλλά αυτό είναι μία άλλη υπόθεση).

Μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα είναι ζωντανή η διαδικασία της δημιουργίας του Λόγου, που είχε ως βάση το Διαφωτισμό και την αστική επανάσταση. Παράλληλα δημιουργήθηκε και το προλεταριάτο που έθεσε ανθρωπιστικούς σκοπούς για ολόκληρη την οικουμένη. Ήταν η εποχή που σύμφωνα με τον Μαρξ η φιλοσοφία ήρθε σε επαφή με το ζωντανό κόσμο της εποχής της.

Παρατηρήσεις για τη μεθοδολογία

Όπως ξέρουμε ήδη, η μεθοδολογία είναι ένα από τα σημαντικότερα μέρη μιας έρευνας. Για το λόγο αυτό στο βιβλίο διευκρινίζεται ο τύπος της μεθοδολογίας που ακολουθήθηκε. Με βάση το ιστορικό έργο του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, γίνεται σαφές ότι όταν εξετάζουμε θέματα δύσκολα και πολύπλοκα (θέματα αισθητικής, κριτικής ανάλυσης) πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη και να ξεκαθαρίζουμε:

α) τη διαλεκτική μέθοδο (στο θέμα μας μας ενδιαφέρει η ιστορική περίοδος που επεκτείνεται από τον Μαρξ μέχρι σήμερα),

β) η προσέγγιση από την άποψη της ολότητας (μας ενδιαφέρει η ιδεολογική κριτική ως σύνθεση της ολότητας και της κριτικής δομής ή στάσης),

γ) η ιστορική τοποθέτηση του θέματος, δίνοντας έμφαση στη σημερινή πραγματικότητα.

Λόγω του ότι η προβληματική για την τέχνη κ.ο.κ. είναι πολύ εκτεταμένη, γι' αυτό και ο συγγραφέας στο "Ιδεολογική κριτική και αισθητική" ασχολείται κυρίως με τις επιδράσεις της εξέλιξης των επιστημών της τεχνικής και της τεχνολογίας πάνω σε ορισμένες μορφές της τέχνης, στηριζόμενος στη θεωρία της πραγμοποίησης.

Οι αλλαγές στη σκέψη στον 20ό αιώνα. Προς την κριτική της κουλτούρας.

Η σκέψη του 20ού αιώνα δεν έχει καμία απολύτως σχέση με την τάση ενοποίησης των γνώσεων σύμφωνα με το πρότυπο του καθολικού ανθρώπου της Αναγέννησης.

Η ιμπεριαλιστικοποίηση της οικονομίας και της κοινωνίας γενικά επηρέασε τις κοινωνικές επιστήμες και τη φιλοσοφία, οι οποίες αναγκάστηκαν να προσαρμοστούν στη νέα τάξη πραγμάτων και να αποτελέσουν βασικό παράγοντα κυριαρχίας αλλά και δυνάστευσης (π.χ. οι φιλόσοφοι οι οποίοι υποστήριζαν τον μιλιταρισμό της Γαλλίας, οι διανοούμενοι που υποστήριζαν τον φασισμό).

Αναφέρουμε ότι ένα από τα βασικά θέματα που παρουσιάζει αρκετές δυσκολίες για να προσεγγιστεί κριτικά, είναι ο στρουκτουραλισμός που αναπτύχθηκε μετά τον Βæ Παγκόσμιο Πόλεμο στη Γαλλία. Άλλη δυσκολία έγκειται στο ότι «ενώ υποτιμά τον

★ Βιβλία πάνω στην κοινωνιολογία της εκπαίδευσης θα αποτελούν πάντοτε χρήσιμα βοηθήματα όλων όσων ασχολούνται με τις παιδαγωγικές επιστήμες και πρακτική. Τέτοιο αποτελεί και το πρόσφατο βιβλίο του **Θανάση ΒΑΚΑΛΙΟΥ** με τίτλο **Θέματα κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης** που μελετά την εκπαίδευση σε συνάρτηση με την ανάπτυξη. Ο Θ. Βακαλιός, καθηγητής της Παιδαγωγικής Σχολής της Αλεξανδρούπολης, προβαίνει κατ' αρχάς σε μια ιστορική αναδρομή της εκπαίδευσης και της εργασίας κατά την προβιομηχανική και βιομηχανική εποχή πριν προχωρήσει στην εξέταση των σημερινών δυνατοτήτων και προβλημάτων λόγω των αλλαγών τόσο στη μορφωτική σύνθεση όσο και στη δομή απασχόλησης των εργαζομένων στην παιδεία αλλά και στην αστικοποίηση του χωριού και των αλλαγών που αυτή συνεπάγεται. Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου εξετάζονται θέματα που άπτονται της ισότητας εκπαιδευτικών ευκαιριών ενώ στο τρίτο αναλύεται το αίτημα της διαρκούς επιμόρφωσης και της σύνδεσης της παραγωγής



άνθρωπο και την ιστορικότητα του υποκειμένου υπερεκτιμώντας τις λεγόμενες δομές που είναι ιστορικά αναλλοίωτες, εμφανίζει και ένα βολανταρισμό» (σελ. 56).

Η σημαντική ανάπτυξη του στρουκτουραλισμού εκφράζει και κάποιο άλλο φαινόμενο: «την ανυπαρξία ή τη διάλυση του ιστορικού υποκειμένου που άρχισε μετά το 1920». Σ' αυτό όμως το σημείο αντέδρασε η φιλοσοφία με το λεγόμενο «απόλυτο ιδεαλισμό» για το λόγο ότι αυτή ήταν αποκομμένη από την κοινωνία και την ιστορία. Κάνουμε λόγο έτσι για υπαρξισμό που εκφράζει τη δυστυχισμένη συνείδηση μέσα σ' ένα ξένο κόσμο αναζητώντας την ευτυχία στο φανταστικό μόνο επίπεδο. «Ο υπαρξισμός εκφράζει την ευαίσθητη συνείδηση του 20ού αιώνα απέναντι στην καπιταλιστική ορθολογικοποίηση» (σελ. 57).

Η προσπάθεια του προλεταριάτου τον 19ο αιώνα να μετατραπεί σε τάξη με ιστορικούς στόχους απέτυχε, αλλά και σε περιπτώσεις που ο αγώνας του πέτυχε, το καθεστώς που επέβαλε ήταν απάνθρωπο και χειρότερο απ' αυτό της αστικής επανάστασης, εξαιτίας της κυριαρχίας του σταλινισμού. Ο ναζισμός από την άλλη, είναι φυσική απόρροια του καπιταλιστικού συστήματος, ενώ ο σταλινισμός έκοψε κάθε σχέση με τον Διαφωτισμό εφόσον έπληξε την ίδια την εργατική τάξη και γι' αυτό η τέχνη και η σκέψη οδηγήθηκαν σε αδιέξοδο, γιατί δεν είχαν κανένα κοινωνικό υποστήριγμα. Εδώ εμφανίζεται και η ιδελογική κριτική για να διερευνήσει τα αίτια της κατάστασης αυτής, και συγχρόνως να βοηθήσει την αποτροπή της επερχόμενης γενικής επιστροφής στη μεταφυσική.

Τον τελευταίο καιρό έχουμε μια αλλαγή στη σκέψη και παρατηρείται μία προσπάθεια για την αναζωπύρωση του Μαρξισμού. Επίσης βγαίνουν στην επιφάνεια συνιστώσες σκέψης τραγικού κάπως χαρακτήρα, επηρεασμένες από την αρχαία Ελλάδα, που οδηγούν στην άρνηση του κόσμου αυτού, ο οποίος ταυτίζεται με την πραγμοποίηση.

Ο υπαρξισμός εμφανίζεται ιστορικά γύρω στο 1905-1910 όταν η κοινωνία κατακλυζόταν από τις ραγδαίες εξελίξεις του ιμπεριαλισμού και του τεϋλορισμού που είχαν ως συνέπεια τη ριζική αλλαγή στις ανθρώπινες σχέσεις, την εμφάνιση και στη συνέχεια κυριάρχηση της ταχύτητας και του άγχους. Η κρίση των αξιών είναι το κοινωνικό και ιδεολογικό υπόβαθρο και συγχρόνως η αφετηρία του υπαρξισμού. Όλα τα παραπάνω εκφράστηκαν στη μουσική (ατονική μουσική του Σαίνμπεργκ), στη ζωγραφική (με την αφαίρεση), στη γλυπτική (με την απλότητα και την τέλεια διαμόρφωση των γλυπτών), στο δράμα και στην τραγωδία (Ίψεν, Ερνστ).

Η εξεγερμένη συνείδηση του Κάφκα αντιδρά στη γραφειοκρατικοποίηση της κοινωνίας και έχει σαν αποτέλεσμα να επιδράσει αποφασιστικά στη διαμόρφωση της Σχολής της Φρανκφούρτης. Άλλοι επίσης παράγοντες που διαμόρφωσαν τις θέσεις της Σχολής αυτής ήταν και η ήττα της Γερμανικής επανάστασης, η εμφάνιση του σύγχρονου ολοκληρωτικού κράτους και ο ναζισμός.

Παράλληλα με τη Σχολή της Φρανκφούρτης υπάρχει η φιλοσοφία του Σαρτρ και ο γενετικός στρουκτουραλισμός, του Γκολντμάν. Τα ρεύματα αυτά, αν και παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές μεταξύ τους, απορρίπτουν τον υποβιβασμό του ανθρώπου στο τίποτα και ως εκ τούτου, την ολική αλλοτρίωσή του και προσβλέπουν, αντίθετα, στην αποκατάσταση του ολικού ανθρώπου.

Ο Σαρτρ επεξεργάζεται διάφορες προσεγγίσεις και θέσεις στα έργα του, οι οποίες διαφοροποιούνται με το χρόνο. Η μεγαλύτερη προσφορά του βρίσκεται στο ότι προσπάθησε να αποκαταστήσει μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην ομάδα, το άτομο και την κοινωνία. «Ο Σαρτρ προσπάθησε να ξεπεράσει την αντίθεση ανάμεσα στη θεωρητικοποίηση της θεώρησης που στηρίζεται στο άτομο από τη μια μεριά και της θεώρησης που στηρίζεται στις τάξεις ή τις κοινωνικές ομάδες από την άλλη» (σελ. 64).

Παρά τις κριτικές του απέναντι στον Σάρτρ, ο Γκολντμάν δεν κατόρθωσε να συλλάβει την ιδιαιτερότητα των νέων προβλημάτων που υπέδειξε ο Σαρτρ, και τα οποία δημιουργούσε η εξέλιξη της κοινωνίας. Τονίζεται ότι οι κοινωνιολογικές αναλύσεις

με την εκπαίδευση. Κυκλοφορεί από τις **Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1994, σελ. 168.**

★ Η ανάγκη διαρκούς μελέτης των επικοινωνιακών σχημάτων και μεταξύ αυτών του αναμφισβήτητα πλέον καθοριστικού όπως είναι η τηλεόραση, καθιστά το βιβλίο των **John FISKE & John HARTLEY, Η γλώσσα της τηλεόρασης** διαρκώς επίκαιρο, στο βαθμό μάλιστα που τα θεωρητικά εργαλεία και οι τεχνικές ανάλυσης του τηλεοπτικού μηνύματος που περιλαμβάνει του προσδίδουν μια αδιαμφισβήτητη παιδαγωγική αξία. Οι υπότιτλοι του εξωφύλλου είναι ήδη εύγλωττοι της ανάλυσης που ακολουθεί: «Τηλεοπτικη ανάγνωση, ανάλυση περιεχομένου, σημεία, κώδικες, λειτουργίες, τρόποι, τηλεοπτικό κοινό, ραψωδιακή τηλεόραση, ανάλυση προγραμμάτων». Όπως επισημαίνει στον Πρόλογό του ο Διευθυντής της Έκδοσης **Διαμάντης Λεβεντάκος,** ο θεωρητικός χώρος που ορίζεται συνοπτικά από τις έννοιες της Επικοινωνίας και της Κουλτούρας, «διαμορφώθηκε από την πολλαπλή σύγκλιση και «αναμέτρηση» διαφόρων επιστημονικών κλάδων και θεωριών (ανθρωπολογίας, κοινωνιολογίας, ψυχολογίας, γλωσσολογίας, ιστορίας, θεωρίας της λογοτεχνίας, δομισμού, φαινομενολογίας, θεωρίας συστημάτων, φορμαλισμού, μαρξισμού, κλπ.), και ακόμα συμπεριφορισμού, λειτουργισμού, σημειολογίας». Το βιβλίο, πάντως, πέρα από την θεωρητική του ανάλυση ως

του Γκολντμάν, αν και είναι σωστές και διαλεκτικές, δεν μπορούν να απαντήσουν ικανοποιητικά για την καλλιτεχνική έκφραση και θεωρητική σκέψη της εποχής που ακολουθεί το 1920 γιατί υπεισέρχονται διάφοροι άλλοι παράγοντες (η κρίση του ιστορικισμού, η κατάληξη του Διαφωτισμού κ.ο.κ.).

Η συνεισφορά του Γκολντμάν συνίσταται στο ότι «... φώτισε όσο κανείς άλλος θεωρητικός την αξία των συλλογικών υποκειμένων και των κοινωνικών ουτοπιών στην πρωτοποριακή καλλιτεχνική δημιουργία όπου τα δύο αυτά στοιχεία είναι απαραίτητα για τη δημιουργία και τη δόμηση της κοσμοθεώρησης που εκφράζεται συγκεκριμένα μέσα από την καλλιτεχνική δημιουργία, και που αν δεν υπάρχουν δεν μπορεί να υπάρξει έστω και στο ελάχιστο, σοβαρή καλλιτεχνική δημιουργία και μάλιστα πρωτοποριακή» (σελ. 69).

Ο Σαρτρ επινοούσε τις καλλιτεχνικές του δημιουργίες, στηριζόμενος στην ιδέα της στράτευσης η οποία επιβαλλόταν σε κάθε διανοούμενο μέσα σε μια δοσμένη ιστορική κατάσταση-περίοδο. Η ιδέα αυτή στηριζόταν σε κάποιους άλλους ουσιαστικά παράγοντες, όπως ήταν:

α) Η ύπαρξη ενός ιστορικού σχεδίου μέσα στα πλαίσια του οποίου τοποθετούσαν τα έργα.

β) Ο δημιουργός, ο οποίος διατηρούσε άμεση σχέση με την δεδομένη κοινωνία, έπρεπε να λαμβάνει υπόψη του τα στοιχεία και τα χαρακτηριστικά αυτής και να τα εκφράζει στο έργο του. Η έκφραση αυτή έπρεπε να ήταν οπωσδήποτε συνειδητή, δεδομένου ότι η συνείδηση είναι κάτι πολύ σημαντικό για τον Σαρτρ.

γ) Ο Σαρτρ πίστευε ότι η ύπαρξη η ίδια περιείχε στοιχεία πρακτικής και ενεργητικότητας. Η ύπαρξη σαν τέτοια δεν είναι παθητικός δείκτης αλλά ενεργός φορέας, εφόσον μέσω αυτής επεμβαίνουμε σ' ολόκληρο τον περιβάλλοντα κόσμο. Ο Σαρτρ σε σχέση με την ουσία απέδιδε κάποια προτεραιότητα στην ύπαρξη, και το όλο πνεύμα του θεωρείται βολονταριστικό, εφόσον γι' αυτόν η παραπάνω δραστηριότητα ήταν καθαρά εθελοντική. Μπορούμε λοιπόν να επισημάνουμε ότι η φιλοσοφία του Σαρτρ ήταν καθαρά μια φιλοσοφία του υποκειμένου.

«Η ουσία βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Σαρτρ όπως και οι σύγχρονές του πρωτοπορίες, καλλιτεχνικές και πολιτικές, ξεκινούν από μια αντίληψη αντι-στρουκτουραλιστική, αντι-μηχανιστική, αντίληψη δηλαδή της δράσης, της ιστορίας και της κοινωνικής ουτοπίας χωρίς την οποία δεν θα είχε υπάρξει καμία απολύτως δημιουργική δραστηριότητα στον 20ό αιώνα» (σελ. 70).

Ο Σαρτρ είχε επηρεαστεί από τον νεαρό Λούκατς καθώς επίσης και από τον Γκράμσι καθ' ότι οι ιδέες τους συμπίπτουν με αυτές της Σχολής της Φρανκφούρτης.

Αυτό που μπορούμε να διαπιστώσουμε όμως είναι πως, παρά τον αγώνα που έδωσαν οι θεωρητικοί και οι φιλόσοφοι τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη, η κατάσταση σήμερα δεν φαίνεται να έχει αλλάξει. Αντίθετα τώρα έχει εξαφανιστεί κάθε θεωρία που να έχει ως στοιχείο της τον άνθρωπο. Οι σημερινές θεωρίες (αν βέβαια είναι θεωρίες) συνίστανται περισσότερο σε διάφορες απλοϊκές και ουσιαστικά ιδεολογικές ψευδοθεωρίες, καθαρό γέννημα του νεοφιλελευθερισμού και των «νέων φιλοσόφων».

Η σημερινή πραγματικότητα καθορίζεται από ένα αλλοτριωμένο μηχανισμό των πάντων, κι αν μιλάμε για κοινωνιολογία ή ανθρωπιστικές επιστήμες, αυτές θα τις χαρακτηρίζαμε ως επιστήμες «α λα αμερικέν»! Κι αυτό γιατί, λόγω της φύσης του σύγχρονου καπιταλισμού, ο οποίος απαιτεί ταχύτητα-απόδοση και επίτευξη κέρδους, οι κοινωνικές επιστήμες έχουν «φυσικοποιηθεί», χάνοντας έτσι τον ανθρωπιστικό χαρακτήρα τους. Κι όλα αυτά για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του καπιταλισμού.

Ιστορικά αναφέρεται ότι ένας από τους σπουδαιότερους αναλυτές της κουλτούρας και της ιδεολογίας κατά τον 20ό αιώνα ήταν και ο Γκράμσι, καθώς επίσης και η Σχολή της Φρανκφούρτης, η οποία προχώρησε το έργο του Γκράμσι σε βαθύτερη ανάλυση. Άλλος σημαντικός διανοούμενος ήταν και ο Γκύρβιτς, ο οποίος έμεινε έκπληκτος

προς το περιεχόμενο του τηλεοπτικού, τα σημεία, τους κώδικες και τις λειτουργίες της τηλεόρασης, το κοινό και τις αντιδράσεις του, εισάγει νέες έννοιες όπως αυτή της ραψωδιακής τηλεόρασης που χρησιμοποιεί ως θεωρητικό μοντέλο και προβαίνει σε αναλύσεις προγραμμάτων όπως τα αθλητικά, τα τηλεπαιγνίδια, τις αστυνομικές σειρές κλπ. Μια σημαντική επιλογή μετάφρασης σύγχρονου επιστημονικού έργου του τομέα της επικοινωνίας από τις **Εκδόσεις Επικοινωνία και Κουλτούρα (της Σχολής Σταυράκου), μτφ. Ράνιας Αστρινάκη, Αθήνα, 1992, σελ. 216.** Ο ενδιαφερόμενος θα βρεί στο τέλος και μια ελληνόγλωσση βιβλιογραφία τηλεόρασης.

★ Εκτός όμως από την τηλεοπτική επικοινωνία, ο γραπτός Τύπος έχει την δική του ισχύ και τα δικά του χαρακτηριστικά. Έτσι, στον τομέα αυτό, ένα δεύτερο βιβλίο, με τίτλο **Μαζικά έντυπα επικοινωνίας στην Ελλάδα,** παρουσιάζει διπλό ενδιαφέρον αφού αναφέρεται στα ΜΜΕ και ταυτόχρονα εξετάζει το φαινόμενο στα πλαίσια της ελληνικής πραγματικότητας. Ο συγγραφέας του **Νίκος ΛΕΑΝΔΡΟΣ,** οικονομολόγος και διδάκτωρ του Παν/μίου του Μάντσεστερ, δίνει τις συνισταμένες της μελέτης του με τον υπότιτλο «Οικονομικές και Τεχνολογικές Προσεγγίσεις». Έτσι, το φαινόμενο Ελληνικός Τύπος εξετάζεται σε σχέση με την επίδραση των νέων τεχνολογιών σε κεφάλαιο και εργασία όπως στην εκδοτική και εκτυπωτική βιομηχανία,

από την αποκαρδιωτική κατάσταση των κοινωνικών επιστημών στην Αμερική.

Το δυστύχημα είναι ότι η κατάσταση αυτή επικρατεί σήμερα στην Ευρώπη. Ο κύριος λόγος και η κύρια αιτία είναι το πρόβλημα της ομοιοποίησης γενικά όλων των στοιχείων ενός κράτους το οποίο τείνει να «μοιράσει» και να αποδεχτεί τον οικονομικά ισχυρότερο σε θέματα αγοράς, οικονομικής δύναμης αλλά και κουλτούρας. Μ' αυτό τον τρόπο δημιουργείται μια δέσμη ψευδοεπιστημών με σαφώς καταναλωτικό χαρακτήρα.

Η εισαγωγή τώρα αυτών των ψευδοεπιστημών στο εργοστάσιο αποβαίνει πολύ εξυπηρετική για τους καπιταλιστές. Οι εργάτες έχοντας δίπλα τους ένα ψυχολόγο, ή έναν κοινωνιολόγο, κάποιο δηλαδή που υποτίθεται ότι τους καταλαβαίνει αποφεύγουν τις συγκρούσεις και τις απεργίες και έτσι δεν διακόπτεται η παραγωγή. Αυξάνεται όμως η πνευματική, ψυχική και ιδεολογική εξαθλίωση των εργαζομένων.

Όσον αφορά τους δικηγόρους, τους γιατρούς κ.ά. που κάποτε κυριάρχησαν διατυμπανίζοντας τα ιδανικά του Διαφωτισμού, αυτοί έδωσαν τη θέση τους στους τεχνοκράτες «επιστήμονες-τεχνικούς», οι οποίοι κάθε άλλο παρά ιδεολόγοι είναι. Έτσι η αστική τάξη έπαψε πια να είναι φορέας ανθρωπιστικών αξιών, γιατί αυτές δεν συνυπάρχουν με τις αξίες του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού. Και φυσικά δεν μπορούμε να μιλούμε για ανθρωπιστικές αξίες από τη στιγμή που οι ίδιοι οι «επιστήμονες-τεχνικοί» συμβάλλουν στη δημιουργία πολεμικών μηχανών, οι οποίες και το μίσος σπέρνουν και τα τεράστια κεφάλαια της οικονομίας απορροφούν. Αυτή η νέα και σαφώς αρνητική κατάσταση θεωρητικοποιήθηκε θετικά από τον Ντ. Μπέλ *(Το τέλος των ιδεολογιών)*. Από την άλλη, η θεωρητικοποίηση αυτή ανάγει την προέλευση στον Ντυρκέιμ, ο οποίος θεωρεί ότι στην κοινωνιολογία ο ανθρώπινος παράγοντας, τα κοινωνικά και συλλογικά υποκείμενα είναι ανύπαρκτα. Στην ουσία κάτω απ' αυτό το πρίσμα η κοινωνιολογία δεν βοηθά και δεν βρίσκει λύσεις για τα ύστατα προβλήματα της ζωής του ανθρώπου, όπως έλεγε ο νεαρός Λούκατς. «Η κατάσταση αυτή των επιστημών και ιδιαίτερα των κοινωνικών έχει σαν προϋπόθεση τη γραφειοκρατικοποίηση, και την ολοκληρωτική δομή των κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού που στηρίζει την τελευταία, ένα τμήμα της οποίας είναι και το πανεπιστημιακό μανδαρινάτο που δουλεύει στην υπηρεσία της κατεστημένης τάξης, με βασική αποστολή τη φετιχοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και της αληθινής φύσης των κοινωνιών του προχωρημένου καπιταλισμού. Με άλλα λόγια, το πανεπιστημιακό κατεστημένο αποτελεί έναν από τους καθοριστικούς παράγοντες της πραγμοποίησης ή των πραγμοποιημένων κοινωνικών σχέσεων» (σελ. 80).

ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΗΣ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗΣ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΟΛΙΚΗ ΑΡΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ

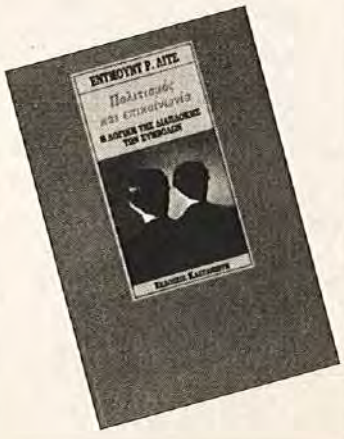
Με αφορμή την έκδοση των αγνώστων μέχρι τότε παρισινών *Χειρογράφων* του Μαρξ, το 1933 από τον Ραζιάνωφ, οι μαρξιστές διανοούμενοι άρχισαν μια μεγάλη φιλολογία πάνω σ' αυτά δημιουργώντας συγχρόνως και μια προβληματική κεφαλαιώδους σημασίας, διότι:

α) Οι μαρξιστές δεν ήταν συνηθισμένοι σε κείμενα φιλοσοφικά, παρά μόνο σε κείμενα πολιτικής οικονομίας. Τα Χειρόγραφα ήταν η απόδειξη της σε βάθος δουλειάς του Μαρξ, και η έκδοσή τους είχε ως επίπτωση την ανασκευή των προηγούμενων παραμορφωτικών αντιλήψεων.

β) Στο κείμενο αυτό του Μαρξ διατυπώνεται για πρώτη ίσως φορά η θεωρία του περί αλλοτρίωσης, πάνω στην οποία στήριξε τη μελέτη του για το καπιταλιστικό σύστημα, της οποίας ένα από τα βασικότερα συμπεράσματα ήταν ότι για το ξεπέρασμα της αλλοτρίωσης μια ήταν η λύση: ο κομμουνισμός.

Μετά το 1950 άρχισε μια συζήτηση για τον Μαρξ. Ο Ντε Λα Βόλπε αντέκρουσε την άποψη ότι ο Μαρξ ήταν πάνω απ' όλα φιλόσοφος, ενώ στη συνέχεια ο Αλτουσέρ κάστην αλλαγή των εργασιακών σχέσεων λόγω των νέων τεχνολογιών στοιχειοθεσίας και εκτύπωσης κλπ. ενώ σε ένα δεύτερο μέρος εξετάζονται οι παραδοσιακές σχέσεις και τα νέα φαινόμενα στη δεκαετία του '80 και οι επιδράσεις τους στις εφημερίδες, στην παραγωγή βιβλίου αλλά και στο συνδικαλιστικό χώρο. Μια πλούσια βιβλιογραφία συνοδεύει και αυτή την έκδοση της Σειράς Μελέτες των **Εκδόσεων Δελφίνι, Αθήνα, 1992, σελ. 367.**

★ Μαθητής του Μαλινόφσκι και έχοντας πραγματοποιήσει επιτόπιες έρευνες στους Κούρδους, στους Κατσίν της Βιρμανίας ή στο Βόρνεο και τη Σρι Λάνκα, ο **Έντμουντ ΛΙΤΣ** έγινε καθηγητής της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Καίμπριτζ και θεωρείται ο εισηγητής του στρουκτουραλισμού στη Μ. Βρετανία. Στο βιβλίο του **Πολιτισμός και Επικοινωνία. Η λογική της διαπλοκής των συμβόλων** περιγράφει με συστηματικότητα τη διαδικασία αποκωδικοποίησης των μηνυμάτων που περιέχονται στα



νοντας μια παραμορφωτική «ανάγνωση» των έργων του Μαρξ υιοθέτησε ουσιαστικά τα επιχειρήματα του πρώτου. Η παραπάνω άποψη θεωρείται λανθασμένη, διότι ο Μαρξ κάνοντας κριτική της πολιτικής οικονομίας, χρησιμοποίησε τις έννοιες της μόνο και μόνο για να κάνει μία συστηματική κριτική του καπιταλιστικού ανορθολογισμού από τη σκοπιά του προλεταριάτου. Απέτυχε λοιπόν η προσπάθεια των παραπάνω να αντικρυστεί ο Μαρξ σαν ένας οικονομολόγος και να χρησιμοποιηθεί το κείμενο του 1844 ως το εγχειρίδιό του από απλούς γραφειοκράτες.

Οι νεώτεροι θεωρητικοί μαρξιστές προσπάθησαν να ερευνήσουν τη φύση και την ουσία του σύγχρονου αναπτυγμένου καπιταλισμού και διαπίστωσαν φυσικά ότι δεν είχε μείνει αναλλοίωτος από την εποχή του Μαρξ.

Ο νεώτερος θεωρητικός μαρξισμός έπρεπε να απαντήσει και στα εξής: πού οφείλεται η κυριαρχία του ναζισμού-σταλινισμού και ποια ήταν τα αίτια της ήττας της προλεταριακής επανάστασης στη Δ. Ευρώπη στις αρχές του 20ού αιώνα; Τότε ήταν που για το λόγο αυτό συγκροτήθηκε και η Σχολή της Φρανκφούρτης από μερικούς Γερμανούς Μαρξιστές διανοούμενους και θεωρείται ότι στην πορεία κατόρθωσε να γίνει η σημαντικότερη φιλοσοφική σχολή του 20ού αιώνα. Ακρογωνιαίος της λίθος ήταν η θεωρητικοποίηση της αλλοτρίωσης και της πραγμοποίησης. Η διαπίστωση πως η αλλοτρίωση και η ορθολογικοποίηση των πάντων, που έχει καταστρεπτικές συνέπειες για την ανθρώπινη υπόσταση, παραμένει το βασικό χαρακτηριστικό του κοινωνικού και ιστορικού γίγνεσθαι, καθώς επίσης και ο αγώνας που ανέλαβε για να καλυτερεύσει την κατάσταση, συνιστούν τη μέγιστη συμβολή της Σχολής της Φρανκφούρτης.

Ένα σημαντικό κείμενο ιστορικής αξίας της Σχολής της Φρανκφούρτης είναι αυτό του Μαρκούζε με τον τίτλο «Οι φιλοσοφικές βάσεις της οικονομικής έννοιας της εργασίας» (1931). Στο κείμενο αυτό τονίστηκε η οικονομική και κοινωνική αλλοτρίωση από φιλοσοφική άποψη.

Η συζήτηση κορυφωνόταν ειδικά στις 10ετίες του 60-70 και με έργα διανοουμένων (Γκολντμάν, Ναβίλ, Μεσάρος), μαρξιστών και μη, γιατί είχε γίνει πλέον γεγονός πως για την μελέτη και ανάλυση των κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού ήταν απαραίτητη η κατανόηση του έργου του Μαρξ, και κυρίως η θεωρία του για την αλλοτρίωση, σε αντίθεση με τον αλτουσερικό νεοσταλινισμό, ο οποίος είχε κλείσει κάθε ερμηνευτική διέξοδο στην περίφημη χεγκελιανή ανάμνηση του Μαρξ.

Η συζήτηση αυτή τελικά όμως είχε άδοξο τέλος. Τίποτα ουσιαστικό δεν επιτεύχθηκε, λόγω διαφόρων παραγόντων που επέδρασαν αρνητικά (επιτάχυνση ρυθμού ανάπτυξης του νεοκαπιταλισμού, ραγδαία ανάπτυξη αλλοτριωτικών μηχανισμών κ.ο.κ.). Το αποτέλεσμα ήταν να πνιγεί κάθε ανθρώπινη αξία και τα τελευταία χρόνια έχουμε φτάσει να μην γίνεται καμία απολύτως συζήτηση περί αλλοτρίωσης, σοσιαλισμού, ιδεολογίας κτλ. Αυτή η κατάσταση οφείλεται και στην κατάρρευση του «σοσιαλισμού» σε μια σειρά από χώρες και των γενικότερων συνεπειών που το γεγονός αυτό είχε.

Μέσα σ' αυτή την πνευματική ανυδρία ξεχωρίζουν κάποιες ζωτικές κινήσεις όπως είναι η τωρινή έκδοση κάποιων βιβλίων για την αλλοτρίωση, καθώς επίσης και το έργο νεότερων Γερμανών φιλοσόφων (Χάμπερμας). Ακόμα και η τέχνη, που βρίσκεται σε άμεση σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα, φαίνεται να έχει απογοητευτεί από τη σημερινή κατάντια του ανθρώπου.

Στο σημείο αυτό δεν θα πρέπει να μας διαφεύγουν οι έννοιες της αλλοτρίωσης και την πραγμοποίησης. Αλλοτρίωση σημαίνει αποξένωση, απομάκρυνση είτε από κάποιο αντικείμενο στενά συνδεδεμένο με το άτομο είτε από άτομο σε άτομο ή ακόμα και από τον ίδιο τον εαυτό μας. Πραγμοποίηση όμως είναι η μετατροπή οποιουδήποτε ανθρώπινου στοιχείου σε πράγμα, σε αντικείμενο, και συνδέεται στενά με τη γενικευμένη εμπορευματοποίηση-καπιταλιστικοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων που κυριαρχούν σ' ολόκληρη την κοινωνία. Η πραγμοποίηση είναι, με άλλα λόγια, η γενικευμένη ή ολική και η ολοκληρωμένη αλλοτρίωση.

Στις μέρες μας κάθε καλλιτεχνική επιστημονική κτλ. δραστηριότητα περνά από τον

διάφορα συμβολικά συστήματα ενός πολιτισμικού μορφώματος με παραδείγματα από χώρους όπως η ενδυμασία, η μαγειρική, τα χρώματα και οι συμβολικοί ακρωτηριασμοί και οι θυσιαστήριες τελετές, τα ταμπού και η απαγόρευση της αιμομειξίας με στόχο να δείξει τον τρόπο με τον οποίο διαπλέκονται τα σύμβολα μεταξύ τους και παράγουν σημασίες. Έτσι, κατά τον συγγραφέα, αποδεικνύεται ότι τα σύμβολα δεν μπορούν να νοηθούν μεμονωμένα αλλά μόνο σε συνάρτηση μεταξύ τους ως τμήματα ενός συνόλου, ως δυνάμει πολυσημικές οντότητες που πρέπει να ερμηνεύονται σε σχέση με τα κοινωνικά τους συμφραζόμενα. Ένα βιβλίο απαραίτητο για τον μελετητή αλλά και τον απλό αναγνώστη που θα τον εισαγάγει στη χρήση της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης στην κοινωνική ανθρωπολογία. Σε μετάφραση της **Έρσης Σουρραπά** και επιμέλεια του **Θόδωρου Παραδέλλη** από τις **Εκδόσεις Καστανιώτη, (Αθήνα, 1993, 150 σελ.).**

★ Ιδιάζουσα και πρωτεύουσα θέση στο χώρο των κοινωνικών επιστημών κατέχει το όνομα του **Pierre BOURDIEU,** κοινωνιολόγου που έχει εφαρμόσει σε ποικίλα πεδία την κοινωνιολογική προσέγγιση. Στο βιβλίο του **Μικρόκοσμοι. Τρεις μελέτες πεδίου** ασχολείται με αυτήν ακριβώς την έννοια του «πεδίου», κοινή συνισταμένη των τριών κειμένων που συγκεντρώνει η συγκεκριμένη έκδοση. Το Επιστημονικό Πεδίο,

έλεγχο της πραγμοποίησης, ενώ ελάχιστα όρια αυτόνομης δράσης αφήνονται στα άτομα. Ο τομέας της τέχνης χάνει το αληθινό περιεχόμενό της που είναι, ή ακόμα καλύτερα θα έπρεπε να ήταν καθαρά κοινωνικό, ενώ η έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες ορθολογιζόμενη καταλήγει να γίνει εμπειριστικής και θετικιστικής κατεύθυνσης. Οι φυσικές, τέλος, επιστήμες και οι εφαρμογές τους χρησιμοποιούνται για την υποδούλωση των μαζών και την κυριαρχία του κράτους.

Η έννοια της αλλοτρίωσης στον Μαρξ δεν παρέμεινε σταθερή και αμετάβλητη. Κι αυτό γιατί:

α) Ο Μαρξ δεν ήθελε να φτιάξει ένα έργο στάσιμο στο πέρασμα του χρόνου, ακολουθώντας κάποιους τυπικούς (ή τυπικολογικούς) κανόνες.

β) Σ' όλη του τη ζωή μελετούσε με μανία, γι' αυτό και δεν επαναλάμβανε τα ίδια πράγματα.

γ) Σαν ένας μεγάλος στοχαστής πέρασε από περιόδους πνευματικής ωριμότητας και εκτός αυτού δέχτηκε και πολλές επιδράσεις.

δ) Ήταν ένας διανοούμενος αφιερωμένος στο έργο του και ο τρόπος γραφής του καθοριζόταν από το συγκεκριμένο θέμα που τον απασχολούσε.

ε) Η κριτική στάση του επέβαλε και την κριτική χρησιμοποίηση των βασικών του εννοιών και να δίνει σ' αυτές διαφορετική σημασία κάθε φορά.

Πάντως είναι γεγονός ότι για να κατανοήσουμε σωστά το έργο του Μαρξ, πρέπει οπωσδήποτε να το διαβάσουμε όλο λόγω του ότι είναι περίπλοκο, μεγάλο και αναφέρεται σε συγκλονιστικά γεγονότα (Κομμούνα, κ.ά.).

Στη *Γερμανική ιδεολογία*, η έννοια της αλλοτρίωσης σχετίζεται με τη ψευδή συνείδηση των ανθρώπων, δηλαδή την ιδεολογία. Ο Μαρξ ειδικότερα συνδέει την ιδεολογία με τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Έτσι, αν καταργούνταν ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, θα καταργούνταν και η αλλοτρίωση, διότι θα καταργούνταν η υλική βάση που την παράγει και την στηρίζει. Κατά τον Μαρξ, η εκμετάλλευση του προλεταριάτου θα τερματιζόταν μόνο με επανάσταση και όχι μόνο με απεργίες. Μια πρώτη εκδήλωση της επαναστατικής διαδικασίας αυτής, οριζόμενη κυρίως ως αντι-αλλοτριωτική, ήταν η επανάσταση του 1848. Για τον Μαρξ είναι σαφές πως: «η επανάσταση του προλεταριάτου είναι η άρνηση, η ρήξη με το καθεστώς της αλλοτρίωσης» (σελ. 111). Για το λόγο αυτό η επανάσταση είναι αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης οικονομικών καταστάσεων, τεχνολογικών και εργασιακών σχέσεων και όχι αφηρημένων ιστορικών νόμων.

Σαν βαθύτερη αιτία της αλλοτρίωσης ο Μαρξ θεωρεί την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής. Μέχρι τότε όμως η αλλοτρίωση υπήρχε μόνο μέσα στο εργοστάσιο χωρίς να έχει ακόμα γενικευθεί στο σύνολο της κοινωνίας. Η αλλοτρίωση στα *Χειρόγραφα* (1844) είναι συνδεδεμένη με την οικονομία. Ωστόσο η μαρξιστική θεώρηση από φιλοσοφική σκοπιά ανέλυσε τις διαδικασίες που καθόριζαν την παραπάνω υλική κατάσταση. Με τα *Χειρόγραφα* αρχίζει το τέλος της αυστηρά θεωρητικής φιλοσοφίας αν και ο Μαρξ επηρεασμένος από τον Χέγκελ συνέχισε να σκέπτεται φιλοσοφικά. Από την άλλη, ο Μαρξ συνέχισε τις οικονομικές έρευνές του για την καλύτερη δυνατή κατανόηση των διαδικασιών που καθόριζαν το κέρδος, τη φύση του κεφαλαίου κ.ο.κ.

Ο Μαρξ ακόμη διατύπωσε τη θεωρία της πραγμοποίησης *(Η αθλιότητα της φιλοσοφίας)*, η οποία παρουσιάζει ουσιώδεις διαφορές απ' αυτήν της αλλοτρίωσης. Στη συνέχεια με τη συγγραφή του *Κεφαλαίου* παρατηρείται μια διάθεση αυτοκριτικής της ίδιας του της σκέψης. Ζώντας τώρα σε μια άλλη εποχή διαφοροποιεί τα συμπεράσματά του στηριζόμενος σε άλλη μέθοδο. Είναι γεγονός ότι οι συνθήκες κάτω από τις οποίες εργαζόταν για 25 χρόνια είχαν αλλάξει κατά πολύ από το 1844-57, οπότε συνειδητοποίησε τη σημασία τους και αντιλήφθηκε πως οι έρευνές του απαιτούσαν αλλαγή προσανατολισμού.

Μερικά σημεία της νέας μεθοδολογίας και του έργου του είναι:

η Πολιτική Αναπαράσταση και η Δύναμη του Δικαίου: Στοιχεία για μια Κοινωνιολογία του Νομικού Πεδίου, είναι τα τρία επιμέρους κείμενα που αποβλέπουν με την έννοια/εργαλείο: «πεδίο», σε μια μετατροπή ολόκληρης της συνηθισμένης θεώρησης του κοινωνικού κόσμου, η οποία αναφέρεται μόνο στα ορατά πράγματα, δηλαδή στον άνθρωπο και στην ομάδα. Το βιβλίο προλογίζει ειδικά για την ελληνική αυτή έκδοση ο ίδιος ο γάλλος θεωρητικός ενώ προτάσσεται μια εκτεταμένη παρουσίαση από τον επιμελητή **Ν. Παναγιωτόπουλο.** Το έργο κυκλοφορεί σε μετάφραση **Μ.Γ. Δημητρακόπουλου, Γιώργου Τσούλα, J.-Ph. Schaal** και του επιμελητή από τις **Εκδόσεις Δελφίνι (Αθήνα, 1992, 231 σελ.)** ενώ συνοδεύεται από εκτεταμένη βιβλιογραφία των έργων του Π. Μπουρντιέ.

★ Η έννοια και η προστασία του «πολιτιστικού αγαθού» έχει προσδιοριστεί και κατοχυρωθεί μέσα από τις διεθνείς συμβάσεις, τις οποίες έχει προσυπογράψει και η χώρα μας. Τα πολιτιστικά αγαθά θρησκευτικού χαρακτήρα αποτελούν, ωστόσο, μια ιδιάζουσα ομάδα αφού συνδυάζουν δύο ιδιότητες: είναι ταυτόχρονα πολιτιστικά μνημεία και λατρευτικά αγαθά. Με άξονα τη διπλή τους αυτή ιδιότητα ο **Κυριάκος ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΣ** εξετάζει στο βιβλίο του **Προστασία πολιτιστικών αγαθών και θρησκευτική ελευθερία** τις νομικές διαστάσεις του θέματος όπως

α) Θεώρησε ότι η ανώτερη μορφή σκέψης μέχρι εκείνη την εποχή ήταν η διαλεκτική φιλοσοφία και μέθοδος του Χέγκελ.

β) Συμπέρανε πως: «οι διαλεκτικοί νόμοι που διέπουν την εξέλιξη του πνεύματος δεν είναι τίποτα άλλο παρά έκφραση των νόμων που καθορίζουν την εξέλιξη της κοινωνίας» (σελ. 115). Έτσι ο Μαρξ καταλήγει σε μια κριτική μελέτη της πολιτικής οικονομίας και των οικονομικών διαδικασιών του φιλελεύθερου καπιταλισμού.

γ) Υποστηρίζει μ' έμφαση στο *Κεφάλαιο* ότι η κοινωνία είναι χωρισμένη σε δύο αντίθετες τάξεις και υπάρχει μεταξύ τους μια ασταμάτητη διαπάλη, που έχει πρωταρχική σημασία στο βαθμό που οδηγεί προς το σοσιαλισμό ή τη βαρβαρότητα.

δ) Η πραγμοποίηση είναι κύριας σημασίας για την διαμόρφωση των μαρξιστικών αναλυτικών μοντέλων περί καπιταλισμού.

Το 1923 ο Γ. Λούκατς δημοσίευσε το ιστορικό του βιβλίο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, στο οποίο ανέπτυσσε τη θεωρία της πραγμοποίησης από διαφορετική σκοπιά. Για τον Λούκατς η θεωρία αυτή δεν είναι αναλυτικό εργαλείο του καπιταλισμού αλλά η βάση κάθε επαναστατικής αλλαγής του προλεταριάτου, όταν αυτό συνειδητοποιήσει την ανάγκη άρνησής της. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τις θέσεις του Μαρξ του *Κεφαλαίου*, όπου η πραγμοποίηση δεν έχει σχέση με επαναστατικές διαδικασίες, όπως η αλλοτρίωση.

Ο Λούκατς επιχείρησε επίσης μια βαθειά ανάλυση του κοινωνικού γίγνεσθαι και των διαδικασιών του ιμπεριαλισμού, και συγχρόνως προσπάθησε να προσεγγίσει τα νέα κοινωνικά φαινόμενα σε μια εποχή σημαντικών διαφοροποιήσεων και να θεωρητικοποιήσει την υπαρκτή επαναστατικοποίηση του προλεταριάτου αυτής της εποχής.

Ο Λούκατς υποστηρίζει πως η πραγμοποίηση έχει οικονομική βάση και συμπεραίνει πως για «πρώτη φορά στην ιστορία η κοινωνία είναι υποταγμένη σε μια ενοποιημένη οικονομική διαδικασία όπου η τύχη των μελών της εξαρτάται από τους νόμους που διέπουν αυτή την ενότητα» (σελ. 129). Προτείνει σαν μόνη δυνατή λύση την μετατροπή της φιλοσοφίας σε πράξη.

Ο Γκολντμάν, στη δεκαετία του 1950, διατυπώνει κι αυτός τα δικά του στοιχεία περί της πραγμοποίησης και φαίνεται σε ορισμένα σημεία επηρεασμένος από τον Γκράμσι, αν και δεν κάνει καμιά αναφορά σ' αυτόν. Μετατρέποντας την έννοια της πραγμοποίησης σε μια μεθοδολογική και επιστημολογική έννοια μελέτησε όχι μόνο την πολιτιστική δημιουργία της καπιταλιστικής κοινωνίας αλλά και της προκαπιταλιστικής. Ακόμα η διευρυμένη υπόσταση που απέδιδε στην πραγμοποίηση τον βοήθησε να κατανοήσει την γραφειοκρατία και τη συγκρότηση του γραφειοκρατικού κράτους.

Ο Αντόρνο επεξεργάστηκε την αισθητική θεωρία του της ριζοσπαστικής μοντερνικότητας στηριζόμενος στους καλλιτέχνες που αρνήθηκαν τη βιομηχανία της κουλτούρας και επεξεργάστηκαν αξίες αντίθετες προς την πραγμοποίηση. Επιπλέον, η μοντέρνα ριζοσπαστική τέχνη παρέχει ένα ανεξάντλητο και αλώβητο από τη συνεχώς διευρυνόμενη πραγμοποίηση στήριγμα για την ίδια την υπόσταση της κριτικής σαν τέτοιας, σαν αρνητικής ή σαν ιδεολογικής κριτικής, με την έννοια αυτού που δεν υπάρχει πραγματωμένο στο σύνολο της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά αντλεί τη δύναμή του και θεμελιώνει την υπόστασή του στην πραγματική αμφισβήτηση των πρωτοποριών. Έτσι η ιδεολογική κριτική καθίσταται αναπαλλοτρίωτη: στηριζόμενη στην έξω και μη «πραγματική» σφαίρα της κοινωνικής δραστηριότητας και στην αρνητικότητα, είναι τελικά δυνατή η επιβίωσή της (σελ. 131).

Η ΤΕΧΝΗ, Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ, Η ΤΕΧΝΙΚΗ ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΝΕΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Γεγονός είναι πως μια κριτική προσέγγιση σήμερα για την τέχνη, την επιστήμη και την τεχνική είναι κάπως δύσκολο να συγκροτηθεί ικανοποιητικά.

Λίγα παραδείγματα μόνο υπάρχουν, κι αυτά δεν καλύπτουν πλήρως το θέμα. Τέτοια

κατοχυρώνεται από το Σύνταγμα αλλά και συμβάλλει στη χάραξη νέων κατευθυντηρίων αρχών στο ζήτημα της προστασίας των πολιτιστικών αγαθών θρησκευτικού χαρακτήρα. Μετά από μια εισαγωγή στο ουσιαστικό «αρχαιολογικό» Δίκαιο περνά σε μια συγκριτική επισκόπηση του θέματος στις χώρες-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αρχικά διδακτορική διατριβή, το βιβλίο αυτό κυκλοφορεί από τις **Εκδόσεις Σάκκουλα (Θεσσαλονίκη, 1993, 302 σελ.).**

★ Ένα βιβλίο με θέμα τη μουσική ροκ, και μάλιστα την ελληνική, και με εργαλεία προσέγγισης την κοινωνιολογία και την ψυχολογία δεν μπορεί παρά να συνιστά πρωτότυπη όσο και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα μελέτη για τα ελληνικά μας δεδομένα. Με πρόθεση την κατανόηση των όψεων της εφηβικο-νεανικής πολιτισμικής κατανάλωσης και παραγωγής, θέμα όντως περιφερειακό των κοινωνικών σπουδών, και με εργαλείο μια προσεγγιστική που εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σχέδιο «κλινικής κοινωνιολογίας», ο **Νικόλας ΧΡΗΣΤΑΚΗΣ** αναλύει τις **Μουσικές ταυτότητες** προκειμένου να διευκολύνει στην κατανόηση ενός κοινωνικού φαινομένου και μιας ψυχικής πραγματικότητας, εκκινώντας από το γεγονός πως μια κοινωνική πραγματικότητα ως ένα βαθμό συλλαμβάνεται μέσω της συγκεκριμένης υποκειμενικής εμπειρίας. Ο υπότιτλος του μελετήματος **«Αφηγήσεις ζωής μου-**

είναι αυτά του P. Francastel και του M. Le Bot. Οι εργασίες του πρώτου διακατέχονται από κάποια εμπειριστική αντίληψη και είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν μετά από μια κριτική αντιμετώπιση των απόψεών του. Στη δεύτερη περίπτωση, ο M. Le Bot προσπαθεί να αναλύσει τη σχέση ανάμεσα στη μηχανοποίηση της κοινωνίας και στη ζωγραφική. Παρόλο που η εργασία του εντάσσεται στο εμπειριστικό κοινωνιολογικό πνεύμα, στο τελευταίο κεφάλαιο σχολιάζεται η σχέση της τέχνης με τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, που έχει πάρει τεράστιες διαστάσεις με τη μηχανοποίηση. Η τέχνη όμως αντέδρασε και με συμβολικό τρόπο προσπάθησε να ανασυστήσει το πνεύμα των Εγκυκλοπαιδιστών. Το δυστύχημα είναι πως η μοντέρνα τέχνη σε κάποιο σημείο έπαψε να ασχολείται με την ανασύσταση αυτή, παρά το γεγονός ότι η μηχανοποίηση όχι μόνο δεν έπαψε να υπάρχει αλλά εξελίσσεται ασταμάτητα, με αποτέλεσμα να ενσωματώσει πλέον τη μοντέρνα τέχνη. Μετά το 1970 τη διαδέχτηκαν κάποιες ψευτομοντέρνες τάσεις που προσαρμόστηκαν στο γενικότερο κλίμα της κοινωνίας, η οποία είχε χάσει στο μεταξύ τη διάθεση για οποιαδήποτε κριτική.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως η εξέλιξη που η κοινωνία τείνει ν' αποκτήσει καθορίζει και την εξέλιξη των επιμέρους στοιχείων της ίδιας: η επιστήμη, η τέχνη και η τεχνική. Η προσέγγιση των μεταξύ τους σχέσεων μ' ένα συστηματικό και συγχρόνως κριτικό τρόπο είναι δυνατή μόνο κάτω από το πρίσμα της ιδεολογικής κριτικής.

Η γέννηση της μηχανοποίησης

Επειδή το πεδίο ανάμεσα στις σχέσεις τέχνης-επιστήμης-τεχνικής είναι πολύ εκτεταμένο, καλό θα ήταν να γίνει κάποιος χρονικός περιορισμός, ο οποίος θα τοποθετείται στην εποχή του Μαρξ. Τότε ήταν που άρχισαν να δημιουργούνται οι μεγάλες βιομηχανίες σε βάρος των μανιφακτούρων και των τεχνιτών. Από τις αρχές όμως του 20ού αιώνα κυριαρχεί η επέκταση των μηχανών και η πραγμοποίηση πλέον της κοινωνίας, καθώς επίσης και η επικράτηση του τεϋλορισμού-φορντισμού. Η προσέγγιση του προβλήματος πρέπει ν' αποπειραθεί υπό το φως της θεωρίας της πραγμοποίησης. Ο άνθρωπος νόμισε πως υπόταξε τις μηχανές, όμως αυτές υπέταξαν τελικά τον άνθρωπο. Το γεγονός αυτό οφείλεται στις βαθιές αλλαγές της τεχνικής δομής της παραγωγής και βέβαια δεν είναι θεατό από τους επιστημο-τεχνοκράτες. Η αλλαγή αυτή προκάλεσε επαναστάσεις και πολέμους, οδήγησε στο σταλινισμό και το φασισμό. Ακόμα παρατηρούμε την εμφάνιση μιας διευθυντικής κάστας και το προχώρημα ενός ακόμη πιο απάνθρωπου καταμερισμού της εργασίας. Όλες αυτές οι αλλαγές συνέβησαν από την εποχή του Μαρξ μέχρι τον Αæ Παγκόσμιο πόλεμο. Από τότε μέχρι σήμερα οι βάσεις της κοινωνίας εξακολουθούν να είναι οι ίδιες, χωρίς η διαπίστωση αυτή να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις ή αλλαγές, και μάλιστα προς την πιο ολοκληρωμένη, την ολική αλλοτρίωση και πραγμοποίηση της σκέψης, της κουλτούρας και της κοινωνίας. Η τέχνη μέσα στο χρονικό αυτό διάστημα υφίσταται τα αποτελέσματα της μηχανοποίησης, η οποία της επιβάλλει αρνητικές καταστάσεις, εκτός από μερικά «κρούσματα» πρωτοπορίας που αντέδρασαν ενεργητικά.

Ο τεϋλορισμός-φορντισμός και η μοντέρνα τέχνη

Γύρω στα 1855 εμφανίζεται ο τεϋλορισμός δηλαδή η θεωρία του Τέυλορ για την επιστημονική οργάνωση της εργασίας. Στη συνέχεια έχουμε τον Φορντ και τις αλυσίδες παραγωγής (φορντισμός). Από εκείνη τη στιγμή ο καπιταλισμός απέκτησε απάνθρωπα χαρακτηριστικά και γι' αυτό παρατηρήθηκε η έντονη αντίδραση της εργατικής τάξης ενάντια στην ορθολογικοποίηση, αυτοματοποίηση κ.ο.κ. Αυτή την εποχή μαζί με την μηχανοποίηση εμφανίζεται και η τεχνοκρατία που γεννήθηκε από την κρίση του 1929-33.

Το φιλμ του Τ. Τσάπλιν «Οι μοντέρνοι καιροί» αποτελεί μια ιστορική μαρτυρία της

σικών και συγκροτημάτων της ελληνικής ανεξάρτητης σκηνής ροκ» είναι ενδεικτικός των γενικών κατευθυντήριων γραμμών της εργασίας αυτής: υποδεικνύει αφ' ενός το γνωστικό αντικείμενο που προσδιορίζεται στα συγκροτήματα που βρίσκονται έξω από τα μεγάλα μαζικά ρεύματα αλλά συγχρόνως επιδιώκουν ρητά την επικοινωνία μέσω της «σκηνής» (συναυλίες/ηχογραφήσεις). Αφ' ετέρου, πρόκειται για αφηγήσεις ζωής, ένα μεθοδολογικό εργαλείο που επιτρέπει την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο το υποκείμενο αλληλεπιδρά με την κοινωνία. Πρόσληψη των μηνυμάτων, αναπαραγωγή προτύπων και νοηματοδότησή τους από τα υποκείμενα συνιστούν τομείς που συνεξετάζονται στα επιμέρους κεφάλαια. Τέλος, ως προς τη μεθοδολογία πάντα, θα πρέπει να σημειωθεί η ρητή μαρτυρία του γράφοντος ότι υπάρχει υποκειμενική και εκ των έσω ανάμειξη του αφηγητή στην καταγραφή του όλου φαινομένου, αφού στοιχεία της αφηγηματικής πράξης προέρχονται από την προσωπική του ιστορία, πράγμα που μπορεί να οδηγεί σε μια καλούμενη «συμπαραγωγή νοήματος» αφηγούμενου και αφηγητή. Μια ενδιαφέρουσα κατάθεση μελέτης πάνω σε έναν τομέα και μια μαρτυρία ενός κοινωνικού ψυχολόγου πάνω στη μουσική δημιουργία η οποία αντιμετωπίζεται, όπως και η σύσταση ενός συγκροτήματος, ως ένας τομέας δραστηριότητας όπου το άτομο σφυρηλατεί την προσωπική του ταυτότητα σε μια δύσκολη γι' αυτό περίοδο, στο πλαίσιο μιας προσπάθειας επικοινωνίας και ένταξης. Κυκλο-

μηχανοποίησης του εργάτη όπως και τα έργα μοντέρνας ζωγραφικής του Fernand Leger.

Η αφηρημένη τέχνη εμφανίζεται γύρω στα 1907 ταυτόχρονα με τον φορντισμό, ως άρνηση της ολοκληρωμένης αλλοτρίωσης και αντίστασης σ' αυτήν, που είναι πια γεγονός όπως και η πραγμοποίηση.

Η κοινωνιολογία της αφηρημένης τέχνης έχει συνείδηση της αλλοτρίωσης: τα πάντα είναι αλλοτριωμένα.

Στις αρχές του 20ού αιώνα γίνεται η επανάσταση και η εισβολή της φυσικής του Αϊνστάιν, της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Φρόυντ, της φιλοσοφίας του υπαρξισμού κ.ο.κ. Έντονη υπήρξε η αντίδραση της μοντέρνας τέχνης στο πέρασμα από τις φυσικές επιστήμες, που αναπτύσσονται ραγδαία, στην τεχνολογία εφόσον ο καπιταλισμός θα τις εκμεταλλευτεί για την τελειοποίηση της τεχνολογίας και της κυριαρχίας του. Σ' αυτό ακριβώς συνίσταται ο τεχνολογισμός και ο τεχνοκρατισμός, ως ιδεολογίες και πρακτικές που ενσωματώνουν την αλλοτρίωση την εξάρτηση και την υποταγή του ανθρώπου. Ο ντανταϊσμός, όπως επίσης και ο σουρρεαλισμός, αρνούνται την τεχνική.

Ο σουρρεαλισμός αρνείται την υλική συνθήκη (αν και βέβαια όχι εντελώς) που πιστεύει ότι είναι κατώτερη της ηθικής και μέσω της φαντασίας αναζητεί την ελευθερία και την υπέρβαση της αλλοτρίωσης.

Ο ρώσικος φουτουρισμός αντίθετα δεν ξεφεύγει από την πίστη στην τεχνολογία στην οποία εναποθέτει το μέλλον της ανθρωπότητας.

Ο κυβισμός και ο εξπρεσσιονισμός εκφράζουν την αντίθεσή τους προς την υλική συνθήκη (ο κυβισμός μέσω αντιαισθητικών ορθολογικών κατασκευών και ο εξπρεσσιονισμός με τη διάλυση του υποκειμένου που την καταγράφει με έναν απέλπιδο τρόπο και την αγωνία για την τύχη του ανθρώπου που εκφράζει).

Μπαουχάους

Την εποχή της κυριαρχίας του τεϋλορισμού-φορντισμού μια ομάδα καλλιτεχνών ζωγράφων, αρχιτεκτόνων κ.λ.π. δημιούργησε το Μπαουχάους στη Γερμανία. Στόχος τους ήταν η δημιουργία εργαστηρίων με πρότυπο τον μεσαίωνα που υπήρχε ελεύθερη επικοινωνία και επεξεργασία των δημιουργημάτων μεταξύ μαθητών-τεχνιτών. Ο καλλιτέχνης συνεργαζόταν ταυτόχρονα με τις βιομηχανίες. Πρόθεση της Σχολής αυτής ήταν η αναβίωση κάποιου τύπου κοινωνικής εργασίας, της οποίας τα αποτελέσματα υπήρξαν αρκετές φορές ιστορικά (κατασκευή κτιρίων με μοντέρνα υλικά και μορφή, ανάπτυξη του βιομηχανικού σχεδίου, μοντερνικός σχεδιασμός).

Με το πέρασμα όμως του χρόνου, το Μπαουχάους μετατρέπεται σε ορθολογισμένο κίνημα. Στο βαθμό όμως που το Μπαουχάους κατάφερε να εκμεταλλευτεί, μέσα σε συνθήκες ακραίων κοινωνικών αντιθέσεων, την ταξική συνεργασία (βιομηχανία-καλλιτέχνες), κατόρθωσε τη δημιουργία αισθητικών προϊόντων και κτιρίων ποιότητας. Μια από τις σημαντικότερες επιτυχίες του Μπαουχάους είναι το γεγονός ότι η κατάργηση της διαίρεσης της εργασίας οδηγεί στη δημιουργία εξαιρετικών έργων γιατί καταργούνται οι προϋποθέσεις που εμποδίζουν την ελεύθερη έκφραση και δημιουργία.

Παρά το άδοξο τέλος που μπορεί να είχε το Μπαουχάους η προσφορά του παραμένει αναμφισβήτητα σημαντική.

Η σύγχρονη καλλιτεχνική δημιουργία και η τεχνική

Μετά το Βæ Παγκόσμιο πόλεμο οι επιπτώσεις στην καλλιτεχνική δημιουργία και δραστηριότητα είναι σημαντικές.

Οι παλιές πρωτοπορίες εξαφανίζονται και την θέση τους παίρνουν οι καινούργιες τάσεις αντίτεχνης κ.ο.κ.

Στον κινηματογράφο η εμφάνιση του νεορεαλισμού, της Nouvelle Vague κ.ά. συνοδεύεται από την έκφραση μιας κριτικής στάσης στα κοινωνικά προβλήματα. Τα φιλμ

φορεί από τις **Εκδόσεις Δελφίνι (Αθήνα, 1994, 242 σελ.)** και συνοδεύεται από μια κατατοπιστική πάνω στο θέμα βιβλιογραφία.

* Με τον σύνθετο όρο που αναφέρεται στο παραπάνω βιβλίο, δηλαδή την **Κλινική Κοινωνική Ψυχολογία** ως τίτλο, κυκλοφορεί το τελευταίο βιβλίο του γνωστού πανεπιστημιακού κοινωνικού ψυχολόγου **Κλήμη ΝΑΥΡΙΔΗ.** Ο όρος δηλώνει το ιδιαίτερο εκείνο πεδίο της κοινωνικής ψυχολογίας που εξετάζει την κλινική μέθοδο, την συνάρθρωση της ατομικής ιστορίας με την κοινωνική εμπειρία σ' ολόκληρο το φάσμα των διαφορετικών μορφών της, όπως προσδιορίζεται στον πρόλογο ήδη του βιβλίου αυτού. Με άλλα λόγια, το αντικείμενο της κλινικής κοινωνικής ψυχολογίας είναι ένα υποκείμενο ατομικό ή συλλογικό, που εξετάζεται ως κοινωνικό υποκείμενο. Η μελέτη εξετάζει, εκτός από τις εισαγωγικές έννοιες των σχέσεων ατόμου και κοινωνίας και τις τεχνικές μεθόδους της επιστήμης, την επικοινωνία, τους ρόλους, τις στάσεις και τις αναπαραστάσεις, τις ομάδες και τους οργανισμούς, ήτοι έννοιες, όλες βασικές για τη σύνθεση της επιστήμης της κοι-



του Αντονιόνι και Γκοντάρ κριτικάρουν με ευαισθησία την αλλοτρίωση.

Στον χώρο των καλών τεχνών έχουμε τη Σχολή του Παρισιού η οποία οπισθοχώρησε μπροστά στο μεταμοντέρνο πνεύμα της δεκαετίας του 1970.

Ακόμα η εισαγωγή υπολογιστών στη ζωή των καλλιτεχνών για τις ειδικές ανάγκες της εργασίας τους, είχε ως αποτέλεσμα να μην καταφέρουν να ξεφύγουν από την ιδεολογική επιρροή του τεχνολογισμού και έτσι δεν μπορούν να φτάσουν σε μια σύλληψη και επεξεργασία κριτικής.

Η γενίκευση των εφαρμογών της πληροφορικής δεν έχει ποιοτικά αποτελέσματα για τους καλλιτέχνες. Έχουμε μια τάση για απομίμηση (imitation) και παραγωγή έργων τέχνης μέσω του υπολογιστή, γεγονός που δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση καλλιτεχνική δημιουργία.

Όσον αφορά τις κοινωνικές επιστήμες δεν θα λέγαμε ότι η κατάσταση που επικρατεί ότι είναι η καλύτερη, εφόσον έχει σημάνει το τέλος των θεωρητικών ερευνών και συζητήσεων. Έτσι αυτές διακρίνονται από ένα ψευδοεπιστημονισμό. Λόγω του ότι η τέχνη συνδέεται άμεσα με τις φιλοσοφικές και κοινωνικές διεργασίες κάθε ιστορικής περιόδου η παραπάνω κατάσταση δεν την αφήνει ανεπηρέαστη. Η επιστήμη όπως είναι σήμερα δεν μπορεί να δώσει τίποτα στην τέχνη, γιατί η ίδια είναι εφαρμοσμένη και διευθετημένη μέσα στα καπιταλιστικά πρότυπα.

Απ' ό,τι φαίνεται το πρόβλημα δεν είναι μόνο η τεχνική και η τεχνολογία.

Το πρόβλημα είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτή χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον άνθρωπο και αντί να τον κάνει πιο ευτυχισμένο τον κάνει κατά πολύ φτωχότερο από κάθε άποψη.

Η ιδεολογική κριτική και η εισφορά της Κριτικής Θεωρίας.

Απ' ό,τι ξέρουμε δεν υπάρχει καμία ολοκληρωμένη εργασία που να ασχολείται με όλα τα προηγούμενα θέματα. Το θέμα αυτό είναι σύνθετο γιατί περιπλέκονται πολλοί και διάφοροι παράγοντες. Υπάρχουν επίσης πολλές εργασίες οι οποίες είναι άστοχες.

Υπεροχή έχουν οι μελέτες της Κριτικής Σχολής η οποία έχει διατυπώσει τα παρακάτω θεωρήματα:

α) Η επιστήμη δεν είναι ουδέτερη.

β) Ο εμπειρισμός όσο κι ο θετικισμός δεν είναι ποτέ ουδέτεροι αλλά είναι τμήμα του θετικού και εργαλειακού λόγου.

γ) Υπάρχει ανάγκη να προσδιοριστεί η πράξη προς την ολική αυτονομία για να ξεπεραστεί η πραγμοποίηση.

δ) Δεν υπάρχει η ανάγκη για κριτική κάθε μορφής κατεστημένου, ακόμη και αν μπορεί να αποκτήσει υπαρξιστικές διαστάσεις. Παρ' όλα αυτά η σημασία της κριτικής είναι η ζωτική, η μόνη που μπορεί να βοηθήσει το σύγχρονο άνθρωπο να κατανοήσει και να προσπαθήσει να ξεπεράσει τα αδιέξοδά του. Έτσι η κριτική μπορεί να αποκτήσει ακόμα και υπαρξιακές διαστάσεις.

Στέλλα Φρυδά

★

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΣΠΥΡΟΣ Α. ΚΟΥΤΡΟΥΛΗΣ, *Ο Θεός - χορευτής. Περιπλάνηση στον λόγο του Φ. Νίτσε*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1994, σελ. 269.

Η μελέτη του Σ. Κουτρούλη, που εκδίδεται από τις εκδόσεις Παπαζήση, έρχεται να

νωνικής ψυχολογίας αλλά και για την μελέτη οιουδήποτε κοινωνικού φαινομένου. Σ' ένα δεύτερο μέρος παρατίθενται άρθρα διαπρεπών ξένων επιστημόνων του χώρου όπως του M. Pages, V. de Gaulejac, J. Barus-Michel και C. Revault d'Allones, όλα μεταφρασμένα από τα γαλλικά και προερχόμενα από το αφιέρωμα του Bulletin de Psychologie με θέμα «Κλινική έρευνα-κλινική της έρευνάς. Η αυστηρότητα και η αντι-μεταβίβαση του ερευνητή» από τον **Απόστολο Βερβερίδη.** Το βασικό αυτό βιβλίο κυκλοφορεί από τις **Εκδόσεις Παπαζήση (Αθήνα, 1994, 330 σελ.).**

★ Ένας άνθρωπος που συμμετείχε ενεργά στο μεγάλο κύμα της ψυχιατρικής μεταρρύθμισης, όπως η δρομολόγηση αποϊδρυματοποίησης του Κρατικού Θεραπευτηρίου Λέρου μεταξύ άλλων και συνεχίζει να μετέχει σε προγράμματα εκπαίδευσης και επανένταξης αποφυλακισμένων και ανηλίκων παραβατών, δεν μπορεί παρά να είναι βαθύς γνώστης των προβλημάτων ψυχιατρικής μεταρρύθμισης και επομένως ένα βιβλίο που άπτεται αυτού του αντικειμένου να αποκτά ιδιαίτερη αξία. Πράγματι, ο **Κώστας ΜΠΑΪΡΑΚΤΑΡΗΣ,** επίκουρος καθηγητής Ψυχολογίας στο αντίστοιχο Τμήμα του ΑΠΘ, με το βιβλίο του **Ψυχική υγεία και κοινωνική παρέμβαση. Εμπειρίες, συστήματα, πολιτικές,** επιθυμεί να παρουσιάσει τις μεγάλες κατακτήσεις αλλά και τα όρια του κύματος ψυχιατρικής μεταρρύθμισης που άρχισε τη δεκαετία του '60 ως απόπειρα υπέρβασης του

προστεθεί σε μία σειρά δημοσιευμάτων, ξενικής προελεύσεως τα περισσότερα, που μαρτυρούν ένα διαρκώς διογκούμενο ενδιαφέρον για την σκέψη του Φ. Νίτσε.

Ο μεγάλος Γερμανός φιλόσοφος, παρότι επηρεάζει εντόνως την εξέλιξη του στοχασμού, αποτελεί ένα μόνιμα αναπάντητο ερωτηματικό. Πιθανώς σ' αυτό να έπαιξε ρόλο ο μη συστηματικός τρόπος σκέψης του αλλά και οι διαστρεβλώσεις των νοημάτων του έργου του. Όπως δε σημειώνεται από τον συγγραφέα: «Ποιος είναι ο Φ. Νίτσε; Ποιοι είναι πιο αρμόδιοι να μιλήσουν γι' αυτόν; Ο ίδιος τα κείμενά του, οι πολιτικοί ή οι φιλόσοφοι;» (σελ. 17). Η απάντηση μάλλον δίδεται στον πρόλογο: «Το πλησίασμα της σκέψης του Νίτσε προϋποθέτει την γνώση δύο δεδομένων: Την ύπαρξη μιας γραφής βαθύτατα βιωματικής, με απουσία συστηματικότητας, που θέτει υψηλά εμπόδια σε κάθε φιλόδοξη προσπάθεια πλήρους αποκάλυψης των νοημάτων που συχνά υποκρύπτονται παρά φωτίζονται από τις λέξεις – τον αναφορικό χαρακτήρα του στοχασμού του Φ. Νίτσε. Ο λόγος του αναπτύσσεται πάντα σε σχέση με τον άλλον: τον Ηράκλειτο, τον Σωκράτη, τον Ευριπίδη, τον Πλάτωνα, τον Σοπενχάουερ, τον Ντοστογιέφσκι, τον Διόνυσο, τον Εσταυρωμένο» (σελ. 11).

Η μελέτη διακρίνεται σε πέντε κεφάλαια με τους χαρακτηριστικούς τίτλους: α) Πύρ αείζωον, β) Η ανάδυση του Τραγικού, γ) Πλάτων και Νίτσε: Ο Σωκράτης ως πρόβλημα, δ) «Φυγάς θεόθεν και αλήτης», Η ατραπός των προσωκρατικών, ε) Ο Θεός-Χορευτής. Ο τελικός λόγος του Φ. Νίτσε.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζονται οι δυνατότητες πρόσβασης στον λόγο του Νίτσε, οι επιρροές και οι συγκρούσεις με τον Βάγκνερ και τον Σοπενχάουερ, η στροφή προς τον λόγο της Ανατολής, η συσχέτιση μεταξύ Βάγκνερ και Σοπενχάουερ, αναλύονται δε οι απόπειρες απόδρασης από τα όρια του ορθού λόγου. Επιπρόσθετα διερευνάται ο «χοϊκός λόγος», ο λόγος της γης, η λατρεία του σώματος, η υπέρβαση του ανθρώπου και η έλευση του μηδενός.

Το δεύτερο κεφάλαιο εκκινά με την αναγωγή στον λόγο ενός σημαντικού τραγικού ντοστογιεφσκικού ήρωα, του Αλιόσα από το μυθιστόρημα «Αδελφοί Καραμαζώφ». Έτσι η πορεία αναζήτησης των νοημάτων του τραγικού προχωρεί με τους λόγους ενός σύγχρονου τραγωδού, του Ντοστογιέφσκι. Στη συνέχεια ξεδιπλώνεται η σύγκρουση ανάμεσα στην επιστήμη και την τέχνη. Η επιστήμη θεάται υπό το πρίσμα του καλλιτέχνη. Αναδεικνύονται οι πρώτες ψηλαφίσεις του τραγικού, η αντίθεση Απόλλωνα και Διονύσου «μεταφυσικής μεταφρασμένα», εξετάζεται το όνομα Διόνυσος στον Πλάτωνα και στον Ηράκλειτο, ενώ εμφανίζεται το κρίσιμο για την πορεία της τραγωδίας έργο του Ευριπίδη «Βάκχες». Η μελέτη ενώ παρουσιάζει τις σκέψεις του Νίτσε για το τραγικό, συγχρόνως προβαίνει σε μία «επιτόπια» έρευνα των δεδομένων. Διότι θα είναι άδικο να ξεδιπλώνονται οι θεωρήσεις του Νίτσε δίχως την παράλληλη σύγκριση με τους στοχαστές στους οποίους αναφέρεται. Επιπρόσθετα εμφανίζονται οι ορφικοδιονυσιακές επιρροές στον Αριστοφάνη και γίνεται η εκτίμηση των συνθηκών που συνέβαλαν στην πτώση του Τραγικού.

Στο τρίτο κεφάλαιο χωρίς να διακόπτεται η μέριμνα για την εξέλιξη του τραγικού λόγου διερευνάται η αινιγματική μορφή του Σωκράτη και η νιτσεϊκή κριτική. Έτσι παρακολουθείται η θέση του Σωκράτη στο πλατωνικό «Συμπόσιο» ως φιλόσοφου σάτυρου. Κατόπιν εξετάζεται η επίθεση του λόγου προς την τέχνη και η ταυτότητα λογικού και πραγματικού, ψηλαφούνται δε τα προσωπεία που επικαλύπτουν το πρόσωπο του Σωκράτη (ο ερωτικός, ο είρων, ο παρακμίας). Στα όρια της πλατωνικής διαμάχης εντάσσεται η επίθεση στον Πρωταγόρα από τον Σωκράτη. Πέραν τούτων όμως έρχεται στην επιφάνεια ο αμφίσημος χαρακτήρας τόσο του Πλάτωνα όσο και του Σωκράτη: ο θεωρητικός άνθρωπος που υπονομεύει τον τραγικό κόσμο, αλλά και ο ερωτικός που συναρμόζεται με τον Κόσμο. Έτσι ενώ ολοκληρώνεται η περιήγηση στα πλατωνικά έργα με την εξέταση του «Τιμαίου» και της «Έβδομης Επιστολής», η μελέτη προχωρεί στην παρουσίαση της ερμηνείας του Σωκράτη από τον Δανό φιλόσοφο Κίργκεκωρ για να καταλήξει σε μια συνολική ενατένιση του τραγικού με βάση το κείμενο του

ψυχιατρείου και του εγκελισμού για να συνεχιστεί με τους πειραματισμούς της δεκαετίας του '70 και να καταλήξει την προηγούμενη δεκαετία σε έναν περιορισμό της μεταρρύθμισης στο πλαίσιο της κοινοτικής ιατρικής, όπως σημειώνει ο **Γιώργος Καραμπελιάς,** ο οποίος προλογίζει το βιβλίο. Τα επιμέρους κεφάλαια του μελετήματος εξετάζουν την εγκαθίδρυση και την κριτική του κοινωνικού αποκλεισμού με παράδειγμα την τρέλλα, τις εναλλακτικές θεωρίες και πρακτικές μετά την αμφισβήτηση του ψυχιατρικού ιδρύματος, τις περιπέτειες της προσπάθειας μιας ελληνικής μεταρρύθμισης που αφού επιχειρήθηκε επί μια δεκαετία δεν πραγματώθηκε ποτέ, τα κινήματα αυτοβοήθειας των πολιτών στο χώρο της υγείας και τις εμπειρίες από την Παγκόσμια Οργάνωση Υγείας σε χώρες του Τρίτου Κόσμου, όπου φαίνεται να ανοίγουν οι νέες κατευθύνσεις και από τις οποίες ο συγγραφέας έχει ιδίαν εμπειρία αφού εργάσθηκε και ως σύμβουλος της Παναμερικανικής Οργάνωσης Υγείας στη Δομινικανική Δημοκρατία. Το βιβλίο κυκλοφορεί σε καλαίσθητη έκδοση από τις **Εναλ-**



Αριστοτέλη «Ποιητική».

Στο τέταρτο κεφάλαιο εμφανίζονται οι Προσωκρατικοί, οι στοχαστές δηλαδή που κυριαρχικά τροφοδότησαν τον λόγο του Νίτσε, ενώ τίθεται το μηδέν ως σημείο διαφορισμού του Διονύσου Αρεοπαγίτη και της νιτσεϊκής σκέψης. Έτσι εξετάζεται ο Θαλής («πάντα πλήρη Θεών»), ο Ηράκλειτος (ο κόσμος παιχνίδι), ο Παρμενίδης, ο Εμπεδοκλής ενώ ιχνηλατείται η ποιητική πρόσβαση στον κόσμο (Ο Οιδίποδας, ο τελευταίος άνθρωπος και ο τελευταίος φιλόσοφος), ώστε «η γοητευτική περιπέτεια του τραγικού και του φιλοσοφείν αποκαλύπτεται θαμπωτικά και πάλι». Η μεγάλη αγχιβασία στον προσωκρατικό λόγο προσφέρει «μια εντατικοτέρα υπαρξιακή πρόσβαση στον κόσμο». Η συνάντηση του Νίτσε με τους Προσωκρατικούς αποδίδει στον κόσμο το τραγικό του νόημα: «Ο κόσμος αγγίζει τα όριά του. Ο άνθρωπος της συντριβής μελετά την τραγωδία και την τραγική φιλοσοφία. Βαδίζει τα μονοπάτια που οδηγούν στην εύρεση του όντος ως παιχνίδι. Αποκαλύπτει την επικαιρότητα του πόνου και της χαράς».

Στο τελευταίο κεφάλαιο η έννοια ο «θεός-χορευτής», που περιέχεται στο έργο του Νίτσε: «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα» γίνεται σημείο συνολικής ενατένισης της νιτσεϊκής σκέψης. Αφού θά 'χει περιπλανηθεί «στην αρρώστεια, στην υγεία, στον πόνο, στην ευφρωσύνη, στην αιώνια επιστροφή, στον θάνατο του Θεού, στην μοναξιά, στην έρημο, στη θέληση για δύναμη, στον Υπεράνθρωπο, στον τελευταίο άνθρωπο, στην μεταξίωση όλων των αξιών, στο ξεπέρασμα του ανθρώπου» θα βρει απάνεμο λιμάνι στο Θεό-χορευτή που είναι Θεός: «χαρούμενος, ευλύγιστος περιπλανιέται από τόπο σε τόπο, από σημασία σε σημασία, δεν περιορίζεται από το δέσιμο σε ένα νόημα, αντιθέτως κατοικεί στο μη νόημα». Επιπρόσθετα, σ' αυτό το κεφάλαιο θεμελιώνεται η θέση ότι η αποδόμηση της θέλησης για γνώση υπονομεύει την θέληση για δύναμη. Αποκαλύπτεται η αντίθεση του Νίτσε στον αντισημιτισμό, στον εθνικισμό, ενώ συγκρίνονται οι ντοστογιεφσκικοί ήρωες με την νιτσεϊκή προσωπικότητα. Παρατίθεται δε μια κριτική του μοντέρνου κόσμου που πάει πολύ μακριά: «Η Ευρώπη διαλύεται, νεκρώνεται. Παραχωρεί την θέση της στον αμερικανισμό, δηλαδή στον πλήρη εκχρηματισμό του κόσμου. Τώρα κυριαρχούν "οι ερημίτες του χρήματος, πράγματι διεθνείς και χωρίς πατρίδα, που επειδή εκ φύσεως τους λείπει το πολιτικό ένστικτο, εσυνήθισαν να χρησιμοποιούν την πολιτική σαν μέσο στην υπηρεσία του χρηματιστηρίου και το κράτος και την κοινωνία σαν πηγές πλουτισμού", το πολιτικό υποχωρεί, απομειώνεται από την άνοδο του οικονομικού. Το κράτος είναι απλά ένα μέσο συσσώρευσης πλούτου. Η πολιτική όπως και το κράτος είναι σε κατάσταση παρακμής».

Τελικώς η απόπειρα διείσδυσης στον ποιητή φιλόσοφο, η περιπλάνηση στον λόγο του Νίτσε συνοψίζεται με την ολοκλήρωση του βιβλίου: «Η πνευματική προσπάθεια του Νίτσε, τα καίρια σημεία της έχουν υποδειχθεί. Η στρατηγική της υπονόμευσης του νεώτερου κόσμου αποκαλύφθηκε. Η επίθεση στον ορθολογισμό δεν ξεπέφτει σε έναν συνήθη ανορθολογισμό. Διακρίνει τον λόγο της μεγάλης υποψίας, τα επάλληλα πέπλα της αλήθειας. Περιγράφει το φωτεινό, το αναδυούμενο, το μυστικό. Ως Οιδίποδας, τελευταίος φιλόσοφος και τελευταίος άνθρωπος εκκινά την υπέρβαση της θέλησης για δύναμη με την απάρνηση της θέλησης για αλήθεια. Στη θέση ενός κόσμου συμπαγούς, ενικού, αδιαφοροποίητου, λογικά τακτοποιημένου τοποθετεί τον θεό-χορευτή, τον θεό που ρίχνει ζάρια, το Παιδί, το Παιχνίδι. Εκεί θα ανεύρει τις συντεταγμένες κάθε τι μεγάλου και σημαντικού... Ορίζει την μέθοδο και την κατάληξη της μακράς επώδυνης πορείας του στο παιχνίδι. Τίποτε δεν είναι σταθερό, βέβαιο, οριστικά τακτοποιημένο και ολοκληρωμένο. Πουθενά δεν βρίσκουμε την θετικότητα και το θεμέλιο της αλήθειας. Ο κόσμος αποκαλύπτεται ως άρνηση. Η αθωότητα του γίγνεσθάι εκβάλλει στο παιχνίδι. Ο Οιδίποδας δεν χρειάζεται να λύσει το αίνιγμα. Η αλήθεια ποτέ δεν φωτίζεται πλήρως. Πάντα κρατά το μυστικό. Όπως δε μας λέγει ο ποιητής –κατά τον τρόπο του Διονύσιου Αρεοπαγίτη, και του Μ. Έκχαρτ– «η αλήθεια μόνο έναντι θανάτου δίδεται». Τότε είναι η ώρα της, η κορυφαία, η πιο επίκαιρη στιγμή της. Η μεγάλη καταξίωση περιγράφηκε. Η θέληση για αλήθεια αντιστρέφεται σε

λακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1994, 247 σελ.

★ Στον αντίποδα των θεωρητικών αναζητήσεων της κοινωνικής ψυχολογίας αλλά και του κινήματος αντιψυχιατρικής και μέσα στο πλαίσιο έξαρσης του ψυχολόγου/συμβούλου επί παντός του επιστητού που κατακλύζει την εποχή μας θα πρέπει να δούμε το βιβλίο της γαλλίδας-ψυχολόγου και ψυχαναλύτριας **Christiane OLIVIER** με τίτλο αρκετά εύγλωττο: **Οι κόρες της Εύας. Γυναικεία ψυχολογία και σεξουαλικότητα.** Πρόκειται για μια προσέγγιση των διαφορετικών φάσεων της ζωής των γυναικών και τα εκάστοτε προβλήματα που τις συνοδεύουν και που για τη συγγραφέα σχετίζονται άμεσα με τις αλλαγές που υφίσταται το γυναικείο σώμα λόγω των αυξήσεων και των μειώσεων των ορμονών. Ακολουθείται η μέθοδος των ερωταποκρίσεων, όπως συνηθίζεται σε πολλά βιβλία του είδους, κάτι που κάνει παραστατικότερη την εξήγηση του θέματος ενώ συγχρόνως δείχνει πως στηρίζεται σε πραγματικά περιστατικά και άρα σε προβλήματα κοινά σε πολλούς ανθρώπους. Η μετάφραση είναι της **Βασιλικής Κοκκίνου** και το βιβλίο κυκλοφορεί από τις **Εκδόσεις Λιβάνη (Αθήνα, 1993, 245 σελ.).**

★ Καθηγήτρια της Κριστιάν Ολιβιέ υπήρξε μια από τις σημαντικότερες μορφές του ψυχαναλυτικού κινήματος στη

μελέτη θανάτου. Το πάθος για τη σωτηρία του κόσμου, ο πόθος για ζωή αποκαλύπτεται ως δίψα για ουρανό, περισσότερο ουρανό, αιωνιότητα, φως. Τούτη είναι η κατάληξη του τραγικού λόγου, ο τόπος όπου κατοίκησαν οι μεγάλες, οι έσχατες σημασίες καθώς τις εκόμισε ο φιλόσοφος - παιδί, ψάχνοντας εναγωνίως ανάμεσα στις σκιές το αληθές, δηλαδή παίζοντας στο μεγάλο του κόσμου Παιχνίδι».

Στα όρια του κριτικού αυτού σημειώματος δεν μπορούμε να αναφερθούμε σ' όλα τα θέματα που θίγονται στο έργο «Ο Θεός-χορευτής. Περιπλάνηση στο λόγο του Νίτσε». Μπορούμε όμως με βεβαιότητα να ισχυριστούμε ότι δια τούτου μπορεί ν' ανοίξει μία σοβαρή συζήτηση στον ελληνικό χώρο για τον Νίτσε, αλλά και να προσεγγιστούν θέματα που δονούν διαχρονικά τον φιλοσοφικό στοχασμό.

Γιώργος Τριάντης

★

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

ΣΠΥΡΟΣ ΜΑΡΚΕΖΙΝΗΣ, *Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος*, Πάπυρος, Αθήνα, 1994.

Η «περίπτωσις Μαρκεζίνη», όπως τιτλοφορείται το βιογραφικό βιβλίο ενός συνεργάτη και φίλου του Σπύρου Μαρκεζίνη, αποτελεί εξόχως ενδιαφέρον, αμφιλεγόμενο και πολυσύνθετο κεφάλαιο της ελληνικής επιστήμης και πολιτικής. Μία αντικειμενική προσέγγιση της προσωπικότητας και του έργου του θα προσκρούσει οπωσδήποτε στις αντιφάσεις του. Παρά ταύτα, πρόσωπο και έργο μόνον ενιαία μπορούν να αντιμετωπισθούν.

Ο Σπύρος Μαρκεζίνης, γόνος παλαιάς πολιτικής οικογενείας της Σαντορίνης, γεννήθηκε στην Αθήνα το 1909 και μέχρι σήμερα διατηρεί ακμαίο και δημιουργικό πνεύμα, οξεία κρίση και εκπληκτική μνήμη. Η σταδιοδρομία του υπήρξε θυελλώδης και η δράση του πολυσχιδής, αν και δεν κατόρθωσε, παρά τις διακηρυγμένες προθέσεις του, να κυβερνήσει την Ελλάδα. Προερχόμενος πολιτικά από τον κοτζαμπασισμό και τον αντιβενιζελισμό, άνθρωπος του κατεστημένου, υπήρξε ταυτόχρονα ένα από τα πλέον μοντέρνα πνεύματα της μεταπολεμικής Ελλάδας, ριζοσπαστικός και ρηξικέλευθος. Ξεκίνησε την καριέρα του ως δικηγόρος του Γεωργίου Β' από το 1936 και κατά την διάρκεια της Κατοχής συνέστησε δικιά του αντιστασιακή οργάνωση. Το 1946 πολιτεύθηκε στην αρχή ανεξάρτητος, στη συνέχεια επικεφαλής δικού του σχήματος, του «Νέου Κόμματος». Στη συνέχεια υπήρξε ιδρυτικό στέλεχος, ιθύνων νους και οικονομικός εγκέφαλος του Ελληνικού Συναγερμού του Στρατάρχη Παπάγου. Υπ' αυτήν την έννοια συνετέλεσε καίρια στην αναδιάρθρωση και ανασυγκρότηση του ελληνικού πολιτικού κατεστημένου. Ως Υπουργός Συντονισμού του Συναγερμού (1952-1954) έλαβε ριζικά και θεαματικά μέτρα, όπως η υποτίμηση της δραχμής, με τα οποία ετέθησαν οι βάσεις για ολόκληρη την μεταπολεμική οικονομική ανάπτυξη της Ελλάδος. Το 1954 η αποχώρησή του από τον Συναγερμό λόγω διαφωνίας του με τον Στρατάρχη-Πρωθυπουργό, που δεν έχει ακόμα διασαφηνισθεί, υπήρξε η αρχή μιας αιρετικής και ουσιαστικά περιθωριακής πολιτικής πορείας. Ίδρυσε το κόμμα των Προοδευτικών, που κατά δήλωσή του συμπεριελάμβανε τα προοδευτικότερα στοιχεία της αστικής τάξης. Αλλά ο λαός δεν τον ακολούθησε. Το 1955 άλλωστε δεν επελέγη ως διάδοχος του Στρατάρχη στην ηγεσία της Δεξιάς από τον Παύλο, διότι φαίνεται πως δεν δέχθηκε –προς τιμήν του– να δεσμευθεί σε μία αντεθνική λύση του Κυπριακού. Το 1965 στήριξε την Αποστασία, ακολουθώντας τα Ανάκτορα, παρά ταύτα. Είναι περίεργο που είναι ο μόνος Έλληνας πολιτικός που επισκέφθηκε την εποχή εκείνη την Σοβιετική Ένωση. Αλλά και το πολιτικό του πρόγραμμα ήταν ρηξικέλευθο, εξωπραγματικό με τα κριτήρια του

Γαλλία, η **Φρανσουάζ ΝΤΟΛΤΟ,** η οποία είχε ψυχαναλυθεί από το Ρ. Λαφόργκ. Με ιατρικές σπουδές ως σημείο εκκίνησης, η Ντολτό πραγματοποιεί άνοιγμα της ιατρικής προς την ψυχανάλυση με την διατριβή της «Ψυχανάλυση και Παιδιατρική», το 1939. Αργότερα, το όνομά της θα συνδεθεί με εκείνο του Λακάν, παρ' όλη την αυτονομία της σκέψης και της εμπειρίας που θα διατηρήσει αμείωτες και οι οποίες στηρίζονται στην προσωπική της κλινική εμπειρία. **Όταν οι γονείς χωρίζουν,** ένα βιβλίο που έγραψε σε συνεργασία με την **Ινές ΑΝΖΕΛΙΝΟ,** είναι ένα ακόμη δείγμα της διαρκούς της ενασχόλησης με τα παιδιά και τα προβλήματα που αυτά παρουσιάζουν στη συγκεκριμένη περίπτωση μετά το χωρισμό των γονιών τους. Στηρίζεται στη μέθοδο των ερωταποκρίσεων και θίγει ποικίλες περιπτώσεις ενώ η συγγραφέας λαμβάνει υπόψη της και όλο το ισχύον νομικό πλέγμα που καθορίζει τις σχέσεις των χωρισμένων γονιών με τα παιδιά τους. Ακόμη, προτείνονται νέες, καινοτόμες λύσεις σχετικά με την επαφή του γονιού που δεν συγκατοικεί πλέον με τα



συντηρητικού κατεστημένου της εποχής.

Η ώρα του ήρθε το 1973. Ο αυτοεγκλωβισμένος στο πολιτικό του αδιέξοδο Παπαδόπουλος τον διόρισε Πρωθυπουργό. Ο Μαρκεζίνης δέχθηκε, με την απώτερη σκέψη να βραχυκυκλώσει τον δικτάτορα, δρομολογώντας μία ανεπίστροφη διαδικασία εκδημοκρατισμού. Αλλά, ενώ πολλοί πολιτικοί είχαν παρασκηνιακά δεχθεί την λύση Μαρκεζίνη, το Πολυτεχνείο ανέτρεψε τους σχεδιασμούς του. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι την βραχύβια οκτωβριανή κυβέρνησή του, την «δοτή», όπως ο ίδιος την ονόμασε, το 1973, ανέτρεψαν οι μυστικές υπηρεσίες των Η.Π.Α., διότι δεν δέχθηκε να διευκολύνει τον Έκτο Στόλο στον αραβοϊσραηλινό πόλεμο.

Το αποτέλεσμα ήταν να του μείνει η «ρετσινιά» του «χουντικού», ενώ ο ίδιος πράγματι ήθελε να επιτύχει αυτό που τελικώς επέτυχε ο Καραμανλής το 1974. Τι φταίει; Η συγκυρία; Η ίδια προσωπικότητα του Μαρκεζίνη :

Εκτός από κάποια νομικού κυρίως περιεχομένου συγγράμματα (Το διαζύγιον, 1932 - Ο ανώτατος άρχων εις τα σύγχρονα δημοκρατικά πολιτεύματα 1935 κ.ά.), η βασική προσφορά του Μαρκεζίνη στην επιστήμη είναι η πραγματικά μνημειώδης Πολιτική Ιστορία της Νεωτέρας Ελλάδος, που εξεδόθη σε τετράτομη πολυτελή έκδοση από τις εκδόσεις Πάπυρος το 1966 και αργότερα και σε βιβλία τσέπης (12 τόμοι) από τις ίδιες εκδόσεις. Το έργο αυτό καλύπτει την περίοδο από την Απελευθέρωση έως το 1920.

Πρόσφατα εξεδόθη και η συνέχεια. Οι δύο πρώτοι τόμοι της νέας σειράς, που καλύπτει την περίοδο '19 έως το 1975, κυκλοφόρησαν από τον Πάπυρο το 1994, σε εξαιρετικά καλαίσθητη και επιμελημένη έκδοση. Η Ιστορία του Μαρκεζίνη έχει, φυσικά, και πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα. Χαρακτηρίζεται από πλούτο πληροφοριών, ιστορική κρίση και την αναγκαία τεκμηρίωση. Ο Μαρκεζίνης διαθέτει ένα πολύτιμο αρχείο, καθώς και προσωπική εμπειρία μιας ολόκληρης εποχής, κατά την οποία έπαιξε και ο ίδιος ρόλο, συνήθως δευτεραγωνιστικό, πλην του 1952-54 και κάποιων ημερών του 1973. Άλλωστε ο συγγραφέας διαθέτει γλαφυρή πέννα και διαβάζεται ευχάριστα.

Τα μειονεκτήματα: ο Μαρκεζίνης δεν συνθέτει την Ιστορία του αφαιρετικά. Πολλές φορές το κείμενό του μοιάζει περισσότερο με υλικό για να γράψει κανείς ιστορία, παρά ιστορία καθ' εαυτή. Δεύτερον: υπερδιογκώνει τον δικό του ρόλο. Δεν χάνει ευκαιρία να αναφέρει τον εαυτό του, αμέσως ή εμμέσως. Είναι μια Ιστορία που λειτουργεί ταυτόχρονα και ως αυτοβιογραφία, και αυτό είναι αντιεπιστημονικό.

Υπάρχουν φυσικά και άλλα πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα. Αυτά είναι τα πιο εμφανή. Αλλά δεν υπάρχουν στην ελληνική ιστοριογραφία πολλά έργα της εμβέλειας του έργου του Μαρκεζίνη. Και ελλείψει άλλων καλύτερων συνιστάται προς μελέτη, με κριτικό πάντα βλέμμα. Η ρέουσα καθαρεύουσα ας ελπίσουμε ότι δεν θα παρεμποδίσει την προσέγγιση της μαρκεζινικής ιστορίας από την δυστυχώς ανελλήνιστη μαθητιώσα νεολαία.

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

παιδιά, λαμβάνοντας υπόψη τις σύγχρονες ανακατατάξεις των γονεϊκών ρόλων. Ωστόσο, το όλο θέμα παρουσιάζεται μέσα από το πρίσμα του δεδομένου χωρισμού και της συμπεριφοράς που θα πρέπει να υιοθετήσουν οι γονείς κατόπιν κοινής συμφωνίας ενώ δεν λαμβάνεται καθόλου υπόψη η όχι και τόσο σπάνια περίπτωση πλήρους ασυνεννοησίας μεταξύ τους. Επίσης, και αυτό αποτελεί πάγια θέση των ψυχολόγων, δεν λαμβάνονται καθόλου υπόψη οι λόγοι του χωρισμού, η συμπεριφορά του κάθε γονιού απέναντι στο παιδί και ο βαθμός ενασχόλησης μαζί του κατά την έγγαμη φάση όπως και θεωρείται δεδομένο ότι το παιδί δεν έχει δικαίωμα να αρνείται τον χωρισμό τον οποίο πρέπει να αποδεχτεί ως κάτι το αναπόφευκτο μια και οι μεγάλοι είναι εκείνοι που αποφασίζουν για τη ζωή τους. Έτσι, φαίνεται πως η όλη φροντίδα μας για το παιδί περιορίζεται στο πώς να το προσαρμόσουμε σε άνωθεν αποφάσεις αγνοώντας τις δικές του πραγματικές επιθυμίες. Το βιβλίο μετέφρασε η **Χαρά Πεπελή** και κυκλοφορεί από το **Βιβλιοπωλείον της Εστίας (Αθήνα, 1993, 146 σελ.).**

Δημήτρης Τσατσούλης

Οι «βιβλιοφορίες» φιλοξενούν βιβλιοκριτικές και βιβλιοπαρουσιάσεις βιβλίων (ή και άρθρων όταν αυτά κρίνονται ιδιαίτερου ενδιαφέροντος) προερχόμενα από την πρόσφατη ελληνική και ξένη βιβλιογραφία και άπτονται του ευρύτερου χώρου των Κοινωνικών Επιστημών.
Για συνεργασίες ή οιεσδήποτε πληροφορίες σχετικές με τις «βιβλιοφορίες» συνιστάται η απ' ευθείας επαφή του ενδιαφερόμενου με τον επιμελητή των σελίδων στην ακόλουθη διεύθυνση: κ. Δημήτρη Τσατσούλη, Μπάκου 21 – 115 24 Αθήνα, Τηλ.: 6480839
Υπενθυμίζουμε ότι οι συνεργασίες θα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένες και να αποστέλλονται σε δύο αντίγραφα.

ΚΑΚΤΟΣ ΕΛΛΗΝΕΣ

ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ἡ Δίνη



ΡΕΝΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ἡ Δίνη

Μιὰ γενιὰ ὁλάκερη κατέβηκε, τῆς φωτιᾶς καὶ τοῦ σίδερου. Καὶ τί φαντάστηκε; Πὼς ἡ ζωὴ θὰ σταματοῦσε στὸ αἷμα της;

Λάθος. Ἁπλό λαθάκι!

Τὸ εἶδαν τὸ αἷμα της. Τὸ μνημονεύουν (χρειάζονται κ' οἱ μνῆμες - ἀλλιῶς πῶς τὰ γαλόνια; πῶς οἱ μῦθοι καὶ γιὰ τὰ μελλοντικὰ αἵματα, σὰ θὰ ξαναχρειαστοῦν;) Κ' ὕστερα: *Πιῆτ' ἕν' ἀναψυκτικό, νὰ δροσιστῆτε!*, καὶ *καληνύχτα σας!.. Καλόν τάφο!..* [Ξὸν ἂν θέλετε νὰ μπῆτε στὸ *Σύστημα*. Πού..- τί νὰ κάνουμε; Ξεκινάει, ξέρετε, ἀπὸ δῶ!.. Ναί, ναί· ἀπ' τὴν κοίτη τοῦ Σαραντάπορου - σὰ μωρὸ προφάντασμα τοῦ ἑαυτοῦ του στὰ κάθιδρα μπουκάλια μὲ κατρουλιά: «Ὁ κύριος κ' ἡ κυρία τάδε. Ὁ ὑπουργὸς κ' ἡ διευθύντρια τοῦ ἰδιαιτέρου γραφείου του. Ὁ πρόεδρος τῆς ΑΓΕΛ!, τῆς *ΑΜΕ*!, τῆς *ΑΜΠΩΣ*!, τῆς *ΚΑΜΠΟΣ*!.. Κι *ὁ γιὸς τοῦ ἀγωγιάτη*! Κι ὁ ὑπουργὸς τῶν *Βραχωδῶν*! Κι ὁ ἴδιος ὁ ἀδερφός του, ὁ κύριος Πρόεδρος - ἀτός του ὁ *Ἀμφιτρύων* τῆς *Νίκης*, τῆς *Ἥττας* (τὸ ἴδιο κάνει!), κι ὁ ἀρχηγὸς τῆς *ἀξιωματικῆς* Τρομοκρατίας ἐπίσης, στὰ κατάμαυρα, μὲ ντενεκεδένια ἀστέρια παντοῦ στὸ τζάκετ, ἀστραφτερά!.. Ὅλοι!]

ΡΕΝΟΥ ΗΡΑΚΛΗ & ΣΤΑΝΤΗ
Α Π Ο Σ Τ Ο Λ Ι Δ Η

ΑΝΘΟΛΟΓΙΑ

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ
Πλῆρες Corpus. Τόμοι 7. Σελίδες: 3820.

Ποιητική		*Διηγήματος*
Τόμοι 3, σελίδες 1746. Ἀπὸ τὸ Μεσαίωνα, ὡς τὶς μέρες μας, ἀνθολογημένη ὅλη ἡ λόγια καὶ δημοτικὴ ποίηση τριῶν αἰώνων.		Τόμοι 4, σελίδες 2074. Διηγήματα 137, διηγηματογράφων 97, τὰ ἄριστα ἑνὸς αἰώνα Διηγηματογραφίας μας, ὡς τὶς μέρες μας.

Εἶναι ἡ πιὸ ἀντικειμενικὴ κάτοψη τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας, ἐντελῶς ἀνεπηρέαστη ἀπὸ ἰδέες, φανατισμούς, καὶ πολιτικὲς θέσεις ἢ παρατάξεις.

Ὁ τόμος: δρχ. 8000 στα βιβλιοπωλεῖα, 8500 ταχυδρομικῶς. Ἐπιταγές: Ῥένον Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδὸς Μονῆς Κύκκου 10, Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ. 6531996 καὶ 6515454.

JOHANN GUSTAV DROYSEN

ΙΣΤΟΡΙΑ
ΤΟΥ
ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΣΧΟΛΙΑ:
ΡΕΝΟΣ ΗΡΑΚΛΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
συμπληρωμένη κ' ἐνημερωμένη ὑποσημειωματικά, μὲ τὰ ἐγκυρότερα πορίσματα ὅλων τῶν νεώτερων ἱστορικῶν, ἀρχαιολογικῶν, φιλολογικῶν ἐρευνῶν,

ΑΠΟ ΤΟΥΣ
ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ Ρ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

2 τόμοι, 864 σελίδες, 1475 ὑποσημειώσεις, 4 σχεδιογράμματα, τρεῖς ἐγχρωμοι δορυφορικοὶ χάρτες, 5 γενεαλογικὰ δέντρα, πολυτελὴς ἔκδοση, λινὴ βιβλιοδεσία, δερμάτινοι τίτλοι. Ἀπαραίτητο μορφωτικὸ βοήθημα γιὰ κάθε ἑλληνικὴ βιβλιοθήκη.

Δρχ 16000. Ἐπιταγές: Ῥένον Ἡρακλῆ Ἀποστολίδην, ὁδὸς Μονῆς Κύκκου 10. Παπάγου (τ.κ. 15669), τηλ.: 6531996 καὶ 6515454.

JOHANN GUSTAV DROYSEN
Ρ. - Η. - Σ. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ

Η ΕΓΚΥΡΟΤΕΡΗ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΚΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ
ΠΛΗΡΩΣ ΑΝΑΝΕΩΜΕΝΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΕΝΗ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΡΕΝΟ, ΗΡΚΟ ΚΑΙ ΣΤΑΝΤΗ ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗ

Α': ***ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ***
(2 τόμοι, 1988)

Β': ***ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΔΙΑΔΟΧΩΝ***
(2 τόμοι, 1993)

ΥΠΟ ΕΚΔΟΣΗ:

Γ': ***ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΓΟΝΩΝ***
(2 τόμοι)

Δ': ***ΤΑ ΚΤΙΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΔΙΑΔΟΧΩΝ ΤΟΥ***
(1 τόμος)

Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΕΠΟΧΗ.

ΤΡΑΠΕΖΑ ΠΙΣΤΕΩΣ

Αγαπητέ φίλε - Αγαπητή φίλη

Η τριμηνιαία επιθεώρηση των κοινωνικών επιστημών «Νέα Κοινωνιολογία» ιδρύθηκε το 1987 και κυκλοφορεί κάθε 3 μήνες. Η ύλη της περιλαμβάνει πρωτότυπες μελέτες και έρευνες, μεταφράσεις ξένων επιστημονικών άρθρων, αφιερώματα σε επίκαιρα ή ιστορικά ζητήματα, συνεντεύξεις κ.ά. Σκοπός της «Νέας Κοινωνιολογίας» είναι η προώθηση της κοινωνικής επιστήμης στη χώρα μας, σε ένα πλαίσιο πλουραλισμού, ελεύθερης διακίνησης των ιδεών και επιστημονικού διαλόγου. Η «Νέα Κοινωνιολογία» συνεργάζεται με αμερικανικές, βρετανικές, γαλλικές και ελβετικές επιθεωρήσεις διεθνούς κυκλοφορίας και κύρους. Η επιστημονική ποιότητα, η πρωτοτυπία των ιδεών και η απουσία οιασδήποτε στράτευσης χαρακτηρίζουν την ύλη της «Νέας Κοινωνιολογίας».

Σας προσκαλούμε να γίνετε συνδρομητής στη «Νέα Κοινωνιολογία». Με τη συνδρομή σας, σας προσφέρονται τα κάτωθι πλεονεκτήματα:

- χαμηλότερη τιμή ανά τεύχος
- αποστολή κατ' οίκον
- ενημέρωση πάνω στα κοινωνικά θέματα
- άμεση πληροφόρηση για επιστημονικές εκδηλώσεις (π.χ. συνέδρια, συζητήσεις), που διοργανώνονται από τη «Νέα Κοινωνιολογία».

Παρακαλούμε χρησιμοποιείστε το κάτωθι δελτίο εγγραφής συνδρομητού. Η συνδρομή σας θα ισχύει από το επόμενο τεύχος της «Νέας Κοινωνιολογίας».

✂.....

ΔΕΛΤΙΟ ΕΓΓΡΑΦΗΣ ΣΥΝΔΡΟΜΗΤΟΥ

Παρακαλώ να εγγραφώ συνδρομητής στη «Νέα Κοινωνιολογία»

Ονοματεπώνυμο .....
Διεύθυνση .....
Τηλέφωνο .....
Επάγγελμα .....

	Για 1 έτος	Για 2 έτη
❑ ΙΔΙΩΤΕΣ	3.500 δρχ.	❑ 6.500 δρχ.
❑ ΦΟΙΤΗΤΕΣ	2.500 δρχ.	❑ 4.500 δρχ.
❑ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΙ-ΕΤΑΙΡΙΕΣ	10.000 δρχ.	❑ 20.000 δρχ.

Για την εξόφληση της συνδρομής μου:

❑ Εσωκλείω το ποσό στο φάκελλο.

❑ αποστέλλω ταχυδρομική επιταγή στη «Νέα Κοινωνιολογία» στη διεύθυνση:

Κοψιδάς Νικόλαος
Ιεροσολύμων 14Α
112 52 - Αθήνα
τηλ. για πληροφορίες (01) 8613890

....

Ημερομηνία Υπογραφή

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Το ιδεολογικό περιεχόμενο της τάσης Παπαθεμελή

- Νικόλαος Πουλαντζάς: Ο Κομουνισμός σήμερα
- Σπύρος Κουτρούλης: Ευριπίδης και Νίτσε
- Μιλέτης Μελετόπουλος: Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και η ενωτική ιδεολογία
- Νέες διδακτορικές διατριβές

ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 1994 • 7ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 1.000 19

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Ο Ρένος γράφει για τον Ηράκλειτο

Γιάννης Παπαδόπουλος
Στοιχεία για την ερμηνεία των ιδεολογιών

Τάσος Τζιμάλης
Η προβληματική της αποτιμήσεως τεχνολογίας

Ιωφθίνης Παπαδόπουλος
Ο βιωμένος κόσμος

Σπύρος Κουτρούλης
Το Ιερό, η Κοινότητα, ο Στοχασμός

Νικόλας Χρηστίδης
Για μια ανθρωπολογία της νεότητας

Μελέτης Μελετόπουλος
«Η Αυτοκρατορία» του Κωνσταντίνου Σοκόλη

Νέες διδακτορικές διατριβές

ΧΕΙΜΩΝΑΣ 1993-4 • 7ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750 18

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Ειδικό τεύχος

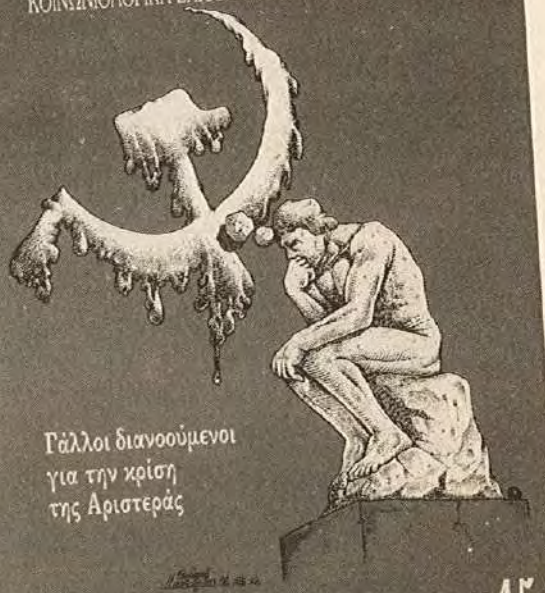
Η ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗΣ



ΚΑΛΟΚΑΙΡΙ 1993 • 6ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750 17

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



Γάλλοι διανοούμενοι για την κρίση της Αριστεράς

ΚΑΛΟΚΑΙΡΙ 1992 • 5ος ΧΡΟΝΟΣ • ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ • ΔΡΧ. 750 15

ΣΠΥΡΟΣ ΚΟΥΤΡΟΥΛΗΣ

Ο ΘΕΟΣ - ΧΟΡΕΥΤΗΣ

Περιπλάνηση στο λόγο τού

Φ. ΝΙΤΣΕ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

Με τη συμπλήρωση των εκατό πενήντα χρόνων από τη γέννηση του Φ. Νίτσε κυκλοφόρησε το βιβλίο αυτό, όπου ερευνάται ο βιωματικός και μη συστηματικός χαρακτήρας του νιτσεϊκού λόγου αλλά και αναδύεται ο αναφορικός χαρακτήρας του. Ο συγγραφέας θεωρεί ό,τι η πρόσβαση στον Νίτσε προϋποθέτει τη συσχέτισή του με ότι υπήρξε αντικείμενο του στοχασμού του: τον Ηράκλειτο, τον Σωκράτη, τον Ευριπίδη, τον Πλάτωνα, τον Σοπενάουερ, τον Ντοστογιέφσκι, τον Διόνυσο, τον Εσταυρωμένο.

Το έργο χωρίζεται σε πέντε κεφάλαια: Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Πυρ αΐζωον» ενώ τοποθετείται ο λόγος του Νίτσε στον σύγχρονο κόσμο, εξετάζεται η σύγκρουση του ποιητή-φιλοσόφου με τον Βάγκνερ και τον Σοπενάουερ. Στο δεύτερο κεφάλαιο «Η ανάδυση του Τραγικού», ξεκινώντας από την ανάδειξη του Ντοστογιέφσκι ως του τραγωδού του σύγχρονου κόσμου, αποκαλύπτονται οι πρώτες ψηλαφίσεις του τραγικού, διερευνάται η «μεταφυσικώς μεταφρασμένα» αντίθεση του Απόλλωνα και Διόνυσου, καθώς και η σημασία της τραγωδίας του Ευριπίδη «Βάκχες». Στο τρίτο κεφάλαιο, «Πλάτων και Νίτσε: Ο Σωκράτης ως πρόβλημα», γίνεται αναλυτική αναφορά στον τρόπο αντιμετώπισης του Σωκράτη από τον Πλάτωνα, τον Νίτσε, τον Κίργκεγκωρ, ενώ επιπρόσθετα εξετάζεται η αριστοτελική αντίληψη του Τραγικού όπως ξεδιπλώνεται στην «Ποιητική». Στο τέταρτο κεφάλαιο, «Φυγάς θεόθεν και αλήτης: Η ατραπός των προσωκρατικών», αναδύεται η κορυφαία σημασία των Προσωκρατικών για τον λόγο του Νίτσε. Τέλος, στο πέμπτο κεφάλαιο, «Ο Θεός-χορευτής: Ο τελικός λόγος του Φ. Νίτσε», εξετάζεται η έννοια ο «Θεός-χορευτής» για την αμεσότερη κατανόηση συνολικά του νιτσεϊκού στοχασμού.

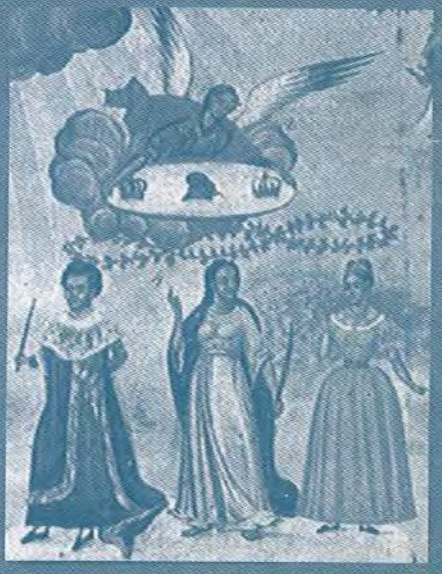
Η μελέτη αυτή του συγγραφέα κομίζει μία αυθεντική ματιά σ' ένα στοχαστή που δεν παύει να μας συναρπάζει, ενώ προσφέρει στον αναγνώστη μια διαχρονική εικόνα θεμάτων που αδιαλείπτως απασχολούν τον φιλοσοφικό στοχασμό.

Νέα Σύνορα – Α.Α. ΛΙΒΑΝΗ

Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Η Βασιλεία στην Νεώτερη Ελληνική Ιστορία

Από τον Όθωνα στον Κωνσταντίνο Β'



Πρόλογος των καθηγητών
Δ. Τσάτσου & Α. Λοβέρδου

ISSN 1105-8099