







ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
Δωρήματα στον Κωνσταντίνο Τσουνκαλά



Η ΠΤΛΗ ΤΩΝ ΛΕΟΝΤΩΝ

Τὰ λιοντάρια εἶχαν χαθεῖ ἀπὸ χρόνια
οὔτε ἓνα δὲν βρισκόταν σ' ὅλη τὴν Ἑλλάδα
ἢ μᾶλλον ἓνα μοναχικό, κυνηγημένο
κάπου εἶχε κρυφτεῖ στὴν Πελοπόννησο
χωρὶς ν' ἀπειλεῖ πιά κανέναν
ὥσπου τὸ σκότωσε κι αὐτὸ ὁ Ἡρακλῆς.
Ὡστόσο ἡ θύμηση τῶν λιονταριῶν
ποτὲ δὲν ἔπαψε νὰ τρομάζει
τρομάζε ἡ εἰκόνα τους σὲ θυρεοὺς καὶ ἀσπίδες
τρομάζε τ' ὁμοίωμά τους στὰ μνημεῖα τῶν μαχῶν
τρομάζε ἡ ἀνάγλυφη μορφή τους
στὸ πέτρινο ὑπέρθυρο τῆς πύλης.
Τρομάζει πάντα τὸ βαρὺ μας παρελθὸν
τρομάζει ἡ ἀφήγηση ὅσων ἔχουν συμβεῖ
καθὼς τὴ χαράζει ἡ γραφὴ στὸ ὑπέρθυρο
τῆς πύλης ποὺ καθημερινὰ διαβαίνουμε.

Τίτος Παρεϊάκος

ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΔΩΡΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ ΤΣΟΥΚΑΛΑ

Επιστημονική επιμέλεια
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ – ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ – ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ

Γράφουν οι:

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΤΣΟΣ	ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ
ΚΩΣΤΑΣ ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ	ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ
ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ	ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗΣ
ΤΑΚΗΣ ΚΑΦΕΤΖΗΣ	ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ
ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΟΝΤΙΑΔΗΣ	ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΡΙΜΠΑΣ	ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΗΤΡΗΣ
ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΝΙΤΑΚΗΣ	Α-Ι. Δ. ΜΕΤΑΞΑΣ
ΝΙΚΟΣ ΜΟΥΖΕΛΗΣ	ΑΚΗΣ (PETER) ΜΠΡΑΤΣΗΣ
ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΛΛΗΚΑΡΗΣ
ΠΑΝΑΓΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ	ΣΚΕΥΟΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ
ΤΙΤΟΣ ΠΑΤΡΙΚΙΟΣ	ΣΟΦΙΑ ΠΕΤΤΑ
ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ	ΑΛΚΗΣ ΡΗΓΟΣ
ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ	ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ
ΚΩΣΤΑΣ ΣΗΜΙΤΗΣ	ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΣΠΑΝΟΥ
ΜΙΧΑΛΗΣ ΣΠΟΥΡΔΑΛΑΚΗΣ	ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΤΑΤΣΗΣ	ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΣΑΤΣΟΣ
ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ	ΣΤΕΛΙΟΣ ΧΙΩΤΑΚΗΣ

Επίμετρο
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ

© Copyright Εκδόσεις Καστανιώτη Α.Ε., Αθήνα 2010

Έτος 1ης έκδοσης: 2010

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγής έργου λόγου ή τέχνης, σύμφωνα με τις διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν. 100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, εξωφύλλου και γενικότερα της όλης αισθητικής εμφάνισης του βιβλίου, με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιεσδήποτε άλλες μεθόδους, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ Α.Ε.

Ζαλόγγου 11, 106 78 Αθήνα

☎ 210-330.12.08 – 210-330.13.27 FAX: 210-384.24.31

e-mail: info@kastaniotis.com

www.kastaniotis.com

ISBN 978-960-03-5092-0

ΑΥΤΟ ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ
ΣΕ ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΟ
ΧΑΡΤΙ 

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος Πρύτανη Πανεπιστημίου Κρήτης Ιωάννη Παλλήκαρη	11
Προλεγόμενα επιμελητών	
Μαρία Κούση, Μηνάς Σαματάς, Σωκράτης Κονιόρδος	13
Το επιστημονικό έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά	
Σκεύος Παπαϊωάννου	15

I. ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

1. Κώστας Σημίτης	
Δημοκρατία και διαφορετικότητα στην Ευρωπαϊκή Ένωση	29
2. Δημήτρης Σωτηρόπουλος	
Η δικτατορία των συνταγματαρχών, 1967-1974 (Μια προσέγγιση με αφορμή το πρώτο βιβλίο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)	35

II. ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ, ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ

3. Ευάγγελος Βενιζέλος	
Το νέο σύστημα διεθνούς ισχύος και ο ρόλος του εθνικού κράτους	57
4. Κώστας Βεργόπουλος	
Η πολιτική οικονομία του έθνους στην εποχή της παγκοσμιοποίησης	61
5. Γιώργος Κριμπάς	
Περί Πολέμου και Ειρήνης	66
6. Νίκος Μουζέλης	
Παγκοσμιοποίηση, μύθοι και πραγματικότητες	80
7. Δημήτρης Τσάτσος	
Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»	85

III. ΑΝΑ-ΓΝΩΣΕΙΣ, ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΕΣ ΣΗΜΑΣΙΩΝ, ΕΙΔΩΛΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

8. Κύρκος Δοξιάδης	
Μια παραπομπή στο Foucault	91
9. Βασίλης Καραποστόλης	
Μια ιστορική δωροδοκία	99

8 *Εξουσία και κοινωνία*

10. Τάκης Καφετζής
Η εξουσιογενής μετωνυμία του ατόμου σε Όλον
(Ξαναδιαβάζοντας τις *Περιπέτειες σημασιών*) 107
11. Ξενοφών Κοντιάδης
Αόρατα χέρια και κοινωνικά δικαιώματα (Ξαναδιαβάζοντας
τα *Είδωλα πολιτισμού*) 116
12. Αντώνης Μανιτάκης
Τα είδωλα του κράτους και της δημοκρατίας αντικριστά και χώρια
(Ξαναδιαβάζοντας το βιβλίο του Κ. Τσουκαλά *Είδωλα πολιτισμού*) 130
13. Άλκης Ρήγος
Η πρόσληψη των *Ειδώλων πολιτισμού* 143
14. Μυρτώ Ρήγου
Αντινομίες του νόμου (Μια συμβολή στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά) 151
15. Μιχάλης Σπουρδαλάκης
«Το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές
της πραγματικότητας αλλά εις πείσμα τους» εφόσον... 159

IV. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ – ΔΟΚΙΜΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

16. Γιώργος Βέλτσος
Πτύχωση (Η «μπαρόκ» κοινωνιολογία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά) 169
17. Σωκράτης Κονιόρδος
Η συζήτηση για τη δημόσια κοινωνιολογία και η κοινωνιολογία
στην Ελλάδα 174
18. Α-Ι. Δ. Μεταξάς
Ο δοκιμιακός λόγος: η ανιχνευτική χρήση του στο έργο
του Κωνσταντίνου Τσουκαλά 196
19. Άκης (Peter) Μπράτσης
Η κοινωνιολογική φαντασία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά 206
20. Νικόλαος Τάτσης
Θεωρίες και θεωρητικοί (Η κοινωνιολογία ως βιωματικός αναστοχασμός) 212

V. ΔΙΟΙΚΗΣΗ – ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ

21. Νικηφόρος Διαμαντούρος
Η σχέση μεταξύ της αρχής της ορθής διοίκησης και της νομιμότητας 231
22. Αντώνης Μακρυδημήτρης
Ιδεολογία και διαδικασία (Θεμέλια νομιμοποίησης στη σύγχρονη κοινωνία) 256
23. Καλλιόπη Σπανού
Δημοκρατική διοίκηση (Μια σύγχρονη ουτοπία;) 278

VI. ΚΡΑΤΟΣ – ΚΟΙΝΩΝΙΑ – ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

24. Ηλίας Νικολακόπουλος	
Από την επιταγή της ομοφωνίας στη λογική της πλειοψηφίας (Ορισμένες σκέψεις σχετικά με την αργόσυρτη τυποποίηση των εκλογικών πρακτικών)	295
25. Παναγής Παναγιωτόπουλος	
Το κράτος ως τόπος συγκρότησης του κοινωνικού (Για την άρση του αναγωγισμού στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)	302
26. Μηνάς Σαματάς	
Το κράτος ως εργοδότης στις προτιμήσεις των Ελλήνων πτυχιούχων (Σημερινές διαπιστώσεις με βάση τις μελέτες του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)	325
27. Στέλιος Χιωτάκης	
Ο ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα κατά τον Κ. Τσουκαλά και οι «αναπααραγωγικές θεωρίες» της εκπαίδευσης	340

VII. ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΖΩΗΣ

28. Σταυρούλα Τσινόρεμα	
Οντολογία της ζωής και λογική της απόφασης στη σύγχρονη ριζική κοινωνική σκέψη (Παρατηρήσεις με αφορμή τη «συνάντηση» του Κ. Τσουκαλά με τους G. Agamben, A. Negri και R. Hardt)	349
29. Μαρία Κούση	
Πολιτικές ζωής και επιτροπές βιοηθικής	379

VIII. ΘΡΥΛΟΣ – ΘΡΗΣΚΕΙΑ

30. Αλέξης Πολίτης	
Τηγανίζοντας ψάρια στο Μπαλουκλί (Διερεύνηση ενός θρύλου)	393
31. Σοφία Πέττα	
Η γοητεία της «διάχυτης» ελληνορθοδοξίας (1974-2004) (Οι θρησκευτικές μεταμορφώσεις του Έλληνα «τζαμπατζή»)	407

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Κωνσταντίνος Τσουκαλάς	
Η κοινωνία των πολιτών ως «χώρος ελευθερίας» (Πολιτικές αναγνώσεις μιας μυθοπλασίας)	425
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ	447
ΚΥΡΙΑ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ	449
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ	459



Πρόλογος

Η πολυμέρεια, το επιστημονικό ήθος και πάθος και η διεπιστημονική οπτική είναι στοιχεία που μπορούν αδρομερώς να στοιχειοθετήσουν το επιστημονικό προφίλ του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά. Ο φιλοσοφικός στοχασμός και αναστοχασμός συνάμα – καρπός της διανοητικής συνάντησης του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά με τους μεγάλους Έλληνες φιλοσόφους Κ. Αξελό, Κ. Καστοριάδη, Κ. Παπαϊωάννου, αλλά και της ιδεολογικής γειτνίασης με τον μαρξισμό του Νίκου Πουλαντζά και των άλλων διανοητών της αλλοδαπής– προσδιορίζουν την πνευματική συγκρότηση του επιστήμονα.

Για τον Κωνσταντίνο Τσουνκαλά η κοινωνική έρευνα αποτελεί περισσότερο ανάγκη και πάθος παρά επαγγελματικό ενδιαγίβημα, λόγος για τον οποίο η επιστημονική του συγγραφή διέπεται μάλλον από τα στοιχεία της βιωματικότητας και της ψυχοσυναισθηματικής μετοχής του γράφοντος παρά από τον στείρο επιστημονισμό. Μέσα από το πολυσχιδές έργο του, το διεπόμενο όχι μόνο από κοινωνιολογικό αλλά και από ιστορικό, παιδαγωγικό, φιλοσοφικό και εν πολλοίς ανθρωπιστικό ενδιαφέρον, ο τιμώμενος, με τον αφιερωματικό αυτόν τόμο, τολμά και προβαίνει σε ανα-γνώσεις ενός κόσμου τον οποίο οραματίζεται διαφορετικό. Πρόκειται για ένα όραμα το οποίο θα όφειλαν να συμμεριστούν όλοι οι θεράποντες των διαφόρων επιστημονικών πειραχμών που συναπαρτίζουν τον κόσμο της σύγχρονης γνώσης, όλοι όσοι προσδοκούν σε μια κοινωνία με ανθρωποκεντρικό και ηθικό προσανατολισμό, κόντρα στη δεδομένη τεχνοκρατική πορεία που –εύληπτο είναι πως– κυριαρχεί.

Το Πανεπιστήμιο Κρήτης, αναγνωρίζοντας την προσφορά του καθηγητή, του επιστήμονα, του ανθρώπου στην ελληνική διανόηση, την αδιασάλευτη πορεία του από το όραμα και το ιδανικό της Κοινωνίας και του πολιτικοκοινωνικού Όντος που υπακούει ενεργητικά στο Δέον της προόδου και της μη μηχανιστικής ανάπτυξης, ως ελάχιστο φόρο τιμής ανακήρυξε τον Κωνσταντίνο Τσουνκαλά επίτιμο διδάκτορα. Στον συλλογικό αυτόν τόμο συγκεντρώνονται οι απόψεις επιστημόνων από διαφορετικούς κλάδους της γνώσης, γεγονός που συνάδει με την επιστημονική πολυμέρεια του τιμώμενου προσώπου.

Ο Πρύτανης του Πανεπιστημίου Κρήτης
Καθηγητής Ι. ΠΑΛΛΗΚΑΡΗΣ



Προλεγόμενα

Μετά από τις ομόφωνες αποφάσεις του Τμήματος Κοινωνιολογίας και της Συγκλήτου του Πανεπιστημίου Κρήτης, το Τμήμα μας αναγόρευσε τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά σε επίτιμο διδάκτορα, στις 6 Ιουνίου 2007:

- για την όλη του επιστημονική συνεισφορά (ερευνητικό, διδακτικό και δημοσιευμένο έργο) στις Κοινωνικές Επιστήμες
- για την εμβριθή ανάλυση βασικών θεσμών και όψεων της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, όπως το κράτος και ο δημόσιος τομέας, η εκπαίδευση, η απασχόληση, η πατρωνία, το πολιτικό χρήμα
- για τις παρεμβάσεις του στη δημόσια σφαίρα ως στοχαστή και διανοούμενο για τα δρώμενα σε εθνικό, ευρωπαϊκό και παγκόσμιο επίπεδο
- για τις έξοχες τηλεοπτικές συνεντεύξεις του με πλειάδα σύγχρονων κοινωνικών διανοητών στη Δημόσια Τηλεόραση, και
- για την εποικοδομητική του σχέση με το Τμήμα Κοινωνιολογίας και την όλη του συνεισφορά στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τμήματός μας.

Με την ευκαιρία της αναγόρευσης, το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Κοινωνιολογία»¹ διοργάνωσε Επιστημονική Δημερίδα (Θεματικό Εργαστήρι) με βάση το έργο του Τσουκαλά. Οι εισηγήσεις της διημερίδας αυτής, καθώς και αρκετές επιπλέον εργασίες που λάβαμε από συναδέλφους οι οποίοι δεν μπόρεσαν να συμμετάσχουν στη διημερίδα, περιλαμβάνονται στον τιμητικό αυτόν τόμο για τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά.

Ως επιμελητές του παρόντος τόμου επιθυμούμε να ευχαριστήσουμε όλους τους συναδέλφους, συνεργάτες και μαθητές του Κωνσταντίνου, που συνεισέφεραν δωρήματα πνεύματος και καρδιάς για να τιμήσουμε τον καθηγητή, τον κοινωνικό επιστήμονα, τον διανοούμενο, τον άνθρωπο Κωνσταντίνο Τσουκαλά.

Ευχαριστούμε επίσης τον εκδοτικό οίκο Καστανιώτη για τη φροντίδα της έκδοσης αυτής και τον Δημήτρη Καραδήμα για τη γλωσσική επιμέλεια των κεμένων.

Οι επιμελητές

ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ, ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ, ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ

Ρέθυμνο, 15 Σεπτεμβρίου 2009

1. Το Θεματικό Εργαστήριο προς τιμήν του Κωνσταντίνου Τσουκαλά πραγματοποιήθηκε στις 5-7 Ιουνίου 2007, στο πλαίσιο του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Κοινωνιολογία», το οποίο χρηματοδοτήθηκε από το Επιχειρησιακό Πρόγραμμα «Εκπαίδευση και Αρχική Επαγγελματική Κατάρτιση II» (ΕΠΕΑΕΚ II) με εθνικούς και κοινοτικούς (Ευρωπαϊκή Ένωση) πόρους.



Το επιστημονικό έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά¹

ΣΚΕΥΟΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ

Η ανακήρυξη του Κωνσταντίνου Τσουκαλά σε επίτιμο διδάκτορα αποτελεί ιδιαίτερη τιμή για το Πανεπιστήμιο Κρήτης και φυσικά για το Τμήμα Κοινωνιολογίας. Σ' εμένα προσωπικά περιποιεί ιδιαίτερη χαρά και τιμή το γεγονός ότι μου ανέθεσε το Τμήμα Κοινωνιολογίας να παρουσιάσω το έργο του τιμώμενου. Ένα έργο ογκώδες, πολυσχιδές, περιεκτικό, πρωτότυπο, ένα έργο σταθμό για την κατανόηση της ελληνικής κοινωνίας, που έχει συζητηθεί ευρέως και που άφησε τα ίχνη του όχι μόνο στην κοινωνιολογία αλλά σχεδόν στο σύνολο των κοινωνικών επιστημών και αποτελεί τομή και σταθερό σημείο αναφοράς στη διαδικασία αυτογνωσίας, γνώσης και διάγνωσης βασικών πλευρών του ελληνικού κοινωνικού μετα-σχηματισμού μέσα στην ιστορική του πορεία και ενταγμένου στη σημερινή κατάσταση και συγκυρία.

ΣΥΝΤΟΜΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ

α. Παρέμβαση: Ο Τσουκαλάς και η ελληνική κοινωνιολογία

Το δημιουργικό και συναρπαστικό ταξίδι και η μύηση του Τσουκαλά στην κοινωνιολογία άρχισε το 1963 στο Κέντρο Κοινωνικών Επιστημών Αθηνών, που είχε ιδρυθεί στα τέλη της δεκαετίας του '50, το γνωστό σήμερα Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών. Ο Τσουκαλάς, ενθουσιάζοντας τον τότε διευθυντή του Κέντρου ανθρωπολόγο καθηγητή στο Κέμπριτζ Ιωάννη Περιστιάνη και τον γενικό γραμματέα νομικό με σπουδές στη Γερμανία Μιχάλη Γούτο, αναφέρεται στην Κοινωνιολογία και στην κοινωνική έρευνα στην ιδιαίτερα δύσκολη μετεμφυλιακή περίοδο:

«Ήδη το όνομα της επιστήμης (της κοινωνιολογίας)», λέει ο Τσουκαλάς, «ήταν ύποπτο και συνεπώς γοητευτικό. 40 χρόνια μετά τον Αλέξανδρο Παπαναστασίου και πάνω από 20 από τότε που ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος είχε εξοριστεί από τον Μεταξά, η “κοινωνιολογία” ήταν ακόμη ανάθεμα για όλους εκείνους οι οποίοι, είτε εξαιτίας της αγραμματοσύνης τους είτε ως αποτέλεσμα της εγγενούς τους καχυποψίας, επέμεναν να επικαλούνται τις ετυμολογικές, και όχι μόνον, συνάφειες της κοινωνιο-

1. Η εργασία αυτή αποτελεί κατά βάση τη Laudatio που παρουσίασα στο Ωδείο του Ρεθύμνου στις 6 Ιουνίου 2007 κατά την ανακήρυξη του Κωνσταντίνου Τσουκαλά σε επίτιμο διδάκτορα του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

λογίας με τον “κοινωνισμό”, την εύηχη εκδοχή του θεοκατάρατου κομμουνισμού ή του ελάχιστα λιγότερο απαράδεκτου σοσιαλισμού». Ο Τσουκαλάς εφάρμοσε αυτό που οι Περισιτιάνης και Γούτος «δεν κουράζονταν να επαναλαμβάνουν ότι η (κοινωνική) έρευνα που κάναμε, και ακόμη περισσότερο εκείνη που δεν κάναμε αλλά θα κάναμε ίσως στο μέλλον, δεν είναι και δεν επιτρέπεται να είναι καριέρα ή επάγγελμα, αλλά οφείλει να αντιμετωπίζεται ως χρέος, ανάγκη και πάθος». Με την επίγνωση ότι «η κοινωνική έρευνα, ως αναγκαίος θεσμός, οφείλει να παλεύει συνεχώς με τις θετικές και αρνητικές παρενέργειες της θεσμοποίησής της, και στο μέτρο που το επάγγελμα του (κοινωνικού) ερευνητή αρχίζει να γίνεται όπως όλα τα άλλα, εκείνοι που το θεραπεύουν», συνεχίζει ο Τσουκαλάς, «δεν μπορούν παρά να καθυποτάσσονται στα κριτήρια της σκοπιμότητας, της παραγωγικότητας και της αποδοτικότητας. Στο νέο πλαίσιο ο καθένας είναι πια υποχρεωμένος να διατυπώνει ο ίδιος τις αρχές επί τη βάσει των οποίων θα σταθμίσει τη συμπεριφορά του».

Μετά από ένα χρόνο παραμονής στο Γέιλ, από το 1967-1968 ο Τσουκαλάς καταλήγει στο Παρίσι σε μια ιδιαίτερη ιστορική στιγμή, όπου όλα αμφισβητούνται και όλα φαίνεται πως αλλάζουν: «Είμαστε ρεαλιστές, θέλουμε τα πάντα» ήταν ένα από τα κεντρικά συνθήματα του φοιτητικού κινήματος. Εκεί ξανασυναντά τον Νίκο Πουλαντζά, με τον οποίο συνδέεται με παιδική φιλία, και εντάσσεται στην ομάδα γύρω από αυτόν, τον Βεργόπουλο, τον Βέλτσο και άλλους. Επίσης συνδέεται με την παλαιότερη γενιά των Ελλήνων διανοουμένων του Παρισιού (τον Αξελό, τον Καστοριάδη, τον Παπαϊωάννου κ.ά.) και ιδιαίτερα με τον Νίκο Σβορώνο.

Αυτή η εμπειρία φαίνεται να σημάδεψε ανεξίτηλα τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά ως προσωπικότητα, ως πολίτη, ως επιστήμονα και διανοούμενο. Όλο του το έργο αντανακλά και εκφράζει την πορεία εκείνου του σημαντικού κινήματος: τη ριζοσπαστικότητα, την αισιοδοξία, την αγωνία, την απαισιοδοξία, την οργή και τη θλίψη, την απογοήτευση, την περισυλλογή και τον αναστοχασμό γύρω από το «Τι κάναμε; Τι δεν κάναμε; Τι να κάνουμε;».

Η επιστημονική και πολιτική βιογραφική τροχιά του Τσουκαλά φαίνεται να συμφωνεί με την άποψη του Edward P. Thompson για την ανάπτυξη του εργατικού κινήματος στην Αγγλία και των κοινωνικών κινημάτων γενικότερα: Λόγω της καταπίεσης και της δυνατότητας κατίσχυσης των μηχανισμών εξουσίας η εξέλιξη της εργατικής τάξης δεν ήταν συνεχής και αδιάλειπτη, αλλά πραγματοποιούνταν σε κύκλους και με διακοπές. Στη φάση της ωρίμανσης της κοινωνικής συνείδησης εκδηλώνεται ρήξη, εξέγερση, και, ανάλογα με την έκβασή της, που συνήθως ήταν η ήττα, ακολουθεί μια φάση ηρεμίας, περισυλλογής, αξιολόγησης, αναστοχασμού, αναδιοργάνωσης και προετοιμασίας για την επόμενη εξέγερση, η οποία είχε συνήθως πιο ποιοτικά χαρακτηριστικά από την προηγούμενη.

β. Το έργο του Τσουκαλά

Το συνολικό έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, μέχρι σήμερα, διακρίνεται από μια συνεχή προσπάθεια να απαντήσει σε μερικά από τα βασικότερα ερωτήματα της κοι-

νωνιολογίας και των κοινωνικών επιστημών γενικότερα, κυρίως σε σχέση με την ελληνική κοινωνία:

α. Ποιοι είναι οι όροι συγκρότησης και συνοχής, της ενότητας, της κοινωνίας ως όλου, με άλλα λόγια πώς συγκροτείται και πώς συνέχεται η κοινωνία μας; (Σύνθεση)

β. Ποιες είναι οι θεμελιακές παραδοχές για τους όρους μετασχηματισμού και εξέλιξης της κοινωνίας ή, διαφορετικά διατυπωμένο, πώς μετασχηματίζεται, πώς αλλάζει η κοινωνία μας; (Δύναμη)

γ. Ποιες είναι οι δυνατότητες δράσης και ο ρόλος των υποκειμένων στην κοινωνία μας; (Πράξη)

δ. Ποια είναι η σχέση δομής και εποικοδομήματος, δομής και υποκειμένου;

ε. Ποιος είναι ο χαρακτήρας της κοινωνικής οργάνωσης, πώς συγκροτούνται οι κοινωνικές τάξεις στην ελληνική κοινωνία και ποιος είναι ο ρόλος του πολιτικού, κυρίως του κράτους, σε σχέση με τον κοινωνικό μετασχηματισμό, τις κοινωνικές ανισότητες, την ενσωμάτωση, την απένταξη και την περιθωριοποίηση;

Η προσπάθεια απάντησης αυτών των ερωτημάτων με σκοπό να συμβάλει προς την κατεύθυνση απομυθοποίησης των κυρίαρχων πρακτικών και δομών οδηγεί τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά σε μια συνθετική διεπιστημονική προσέγγιση, συνδυάζοντας θεωρίες κοινωνιολογίας, κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας, πολιτικής επιστήμης και ιστορίας, και από την άλλη χρησιμοποιώντας εμπειρικό υλικό. Την απομυθοποίηση αυτή προσπαθεί «μέσα από την αποσαφήνιση των τρεχουσών εσωτερικών διασυνδέσεων που αποκρυσταλλώνουν την κοινωνική σημασία των διαφόρων “επιπέδων” της πραγματικότητας».² Γι’ αυτό και προσπαθεί να «κινήθει» «σε διάφορες περιοχές του κοινωνικού λόγου που συνηθίζεται να χωρίζονται μεταξύ τους με αδιαπέραστα επιστημολογικά τείχη. Η οποιαδήποτε κοινωνική διαδικασία αυτογνωσίας και αυτοθέσπισης δεν μπορεί να παραμείνει» κατά τον Τσουκαλά «ούτε “καθαρά” επιστημονική ούτε στενά πολιτική».³

Με άλλα λόγια ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς προσπαθεί από την αρχή να υπερβεί τον περιοριστικό κατακερματισμό και περιχαράκωση των μερικών γνωστικών αντικειμένων και να κινήθει τόσο διεπιστημονικά όσο και μεταξύ θεωρητικού στοχασμού και εμπειρικής διερεύνησης και θεμελίωσης.

Η προσπάθεια αυτή κατά την άποψή μας παραπέμπει σε μια κατανόηση της κοινωνιολογίας που υποστηρίζει ότι αυτή θα πρέπει να έχει έναν θεωρητικό-αναλυτικό, έναν πρακτικό και έναν κριτικό προσανατολισμό, και μάλιστα σε μια σχέση αλληλεξάρτησης.

Σε αντίθεση με το θετικιστικό παράδειγμα της κοινωνιολογίας, ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς φαίνεται να ξεκινά την κοινωνιολογική του θέαση του κόσμου περισσότερο μέσα από μια (νεο)μαρξιστική σκοπιά και, χωρίς να την εγκαταλείψει ουσιαστικά στη συνέχεια, δίνει ιδιαίτερο βάρος στην απομυθοποίηση θεσμών, φαινομένων, διαδι-

2. Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αλληλεγγύη στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991, σ. 14.

3. Στο ίδιο.

κασιών, πρακτικών, ιδεολογικών δομών και ειδώλων στο επίπεδο του εποικοδομηματοσ και πάντα κάτω από την οπτική της «ιστορικότητας των διασυνδέσεων». Σε αυτή του την πορεία έχει επηρεαστεί, εκτός από τον Karl Marx, από τον Gramsci, τον Max Weber, αλλά και θεωρητικούς της Σχολής της Φρανκφούρτης, της ψυχανάλυσης, της δομικής γλωσσολογίας, της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, και βέβαια από τον Νίκο Πουλαντζά, με τον οποίο συνδεόταν με στενή φιλία και επιστημονική συνεργασία, καθώς και από τον Νίκο Σβορώνο, στον οποίο ο Τσουκαλάς εκφράζει το χρέος του για την αποφασιστική συμβολή του στο έργο του. Με βάση αυτό το στοχαστικό πλαίσιο, ο Τσουκαλάς αρθρώνει τη γενική ριζοσπαστική κριτική του στον κατακερματισμένο αστικό κόσμο, στην αστική ορθολογικότητα και στον καπιταλιστικό αδιέξοδο παλαιό και νεο-φιλελευθερισμό. Με την κριτική του αυτή δεν εκφράζει το αίτημα επανοικειοποίησης της ολότητας ενός «περασμένου, πρότερου κόσμου», τον οποίον θεωρεί, στηριζόμενος στις απόψεις των Georg Simmel, Georg Lukács και Goldman, ότι έχει πλέον διαρραγεί και συντίθεται από πραγματοποιημένα μέρη. Η άποψή του ότι «ο Διαφωτισμός είναι ένα ανολοκληρώτο σχέδιο» τον οδηγεί στην ανάγκη για μια «νέα αντίληψη της πολιτικής, της κουλτούρας, της οικονομίας ως ενός ολοκληρωμένου “ολικού” συστήματος...». Η κυριαρχία μιας και μόνης αρχής ενότητας του κοινωνικού: «της ακεραίας και καθολικής “οικονομικοποίησης” της οικονομίας, κάτω από την οποία η ηθική αρμονία της κοινωνίας των σφαιρών αντικαθίσταται από ένα βίαιο “ατάκτως ερριμμένο”, από το μόρφωμα της μη-οριοθετήσιμης εξουσίας της οικουμενικής αγοράς, ενοχοποιείται από τον Τσουκαλά για την περιαγωγή της πολιτικής στην κατάσταση της μη-πολιτικής, του Κράτους σε διαχειριστή μιας φορμαλιστικής υβριδικής κουλτούρας, της ιστορίας σε ατέρμονα και αξιακά ουδέτερο χρόνο εκδίπλωσης της “ανάπτυξης”, του ατόμου σε πλάσμα οικονομικού ανθρώπου, της κουλτούρας σε υπηρετή της “τεχνολογικής εργαλειακότητας”, του ηθικού ορθολογισμού σε ακανονάρεχη ιδιοτελή ορθολογικότητα».⁴ Επειδή κατά τον Τσουκαλά η έκβαση αυτών των διεργασιών είναι εξαρχής και αναπόφευκτα άδηλη και αβέβαιη, καθώς είναι ευθέως ανάλογη της αξιακά και λογικά ακαθήλωνης, ανοριοθέτητης και αβέβαιης κυριαρχίας του ίδιου του μετανεωτερικού «αναπτυξιακού» κόσμου με τα κενά νοήματα, τις διαρρηγμένες σημασίες και τα αποπτωχευτικά του «σήματα»... στη θέση του συμβολικού, προτείνει ο ίδιος ως τη μόνη δεσπόζουσα αρχή ενότητας και συνοχής τη στοχαστική ενότητα: την αρχή της ιστορίας, αφού η ιστορία δεν απώλεσε το πιο δυσεξάλειπτο γνώρισμά της: την εγγενή πανουργία.⁵ Τα ιστορικής σημασίας γεγονότα των τελευταίων περίπου είκοσι ετών προκαλούν στον Τσουκαλά μια απαισιοδοξία, όπως εξάλλου και σε όσους πίστευαν σε μια αργά ή γρήγορα προοδευτική αλλαγή του κόσμου, «με αποτέλεσμα η κοινωνική φαντασία να έχει αποτελματωθεί και η ελπίδα να έχει συρρικνωθεί. Σε μιαν εποχή ... που χαρακτηρίζεται από μια γενική απογοήτευση ως προς την ίδια τη δυνατότητα διατύπωσης ενός συγκροτημένου κοινωνικού προτάγματος, ο ο-

4. Κ. Τσουκαλάς, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία: Κείμενα 1969-1996*, 2 τόμ., εισαγ.-επιμ. Π. Καφετζής, Αθήνα, Πλέθρον, 1996, σ. 35-36.

5. Στο ίδιο.

ποιοσδήποτε λόγος για τα κοινωνικά φαινόμενα είναι υποχρεωμένος να κινείται πριν ή πέρα από οποιαδήποτε βεβαιότητα και αντίθετα σε οποιονδήποτε πολιτικό αυτοματισμό. Στο μέτρο που όλες οι “λύσεις” αποδείχθηκαν φρούδες ελπίδες, οι συστηματικοί προταγματικοί λόγοι έχουν χάσει την αξιοπιστία τους. Το διάχυτο ιδεολογικοπολιτικό κενό αντιστοιχεί σε ένα εξίσου διάχυτο ψυχοκοινωνικό κενό. Όταν το Δέον χάνεται πίσω από την αθέατη πλευρά της σελήνης, η ίδια η πραγματικότητα φωτίζεται με αμφίσημες αποχρώσεις και φωτοσκιάσεις. Οι μετασχηματιστικές διαδικασίες έχουν τόσες φορές προδώσει τον κοινωνικό οραματισμό και τη βούληση που τις κινούσαν, τα κοινωνικά προτάγματα έχουν τόσες φορές εκφυλισθεί στο αντίθετό τους, που ακόμα και η κοινωνική γνώση μπορεί να εμφανιστεί περιττή. Αν δεν πιστεύουμε πως μπορούμε να αλλάξουμε τον κόσμο, δεν υπάρχει, ίσως, λόγος και να τον κατανοήσουμε. ... Η νέα “τάξη των ανθρώπινων πραγμάτων” είναι σαν τη νέα “διεθνή τάξη πραγμάτων”: διεκπεραιωτική, αποσπασματική, μηχανιστική, αδίστακτη και πραγματιστική. ... Αν στο παρελθόν δεν μας επιτρεπόταν καν να σκεφτόμαστε, να θέλουμε ή να δρούμε ενάντια στην κυρίαρχη πολιτειακή λογική, σήμερα δεν έχουμε πια τις ψυχικές και νοητικές δυνάμεις για να σκεφτόμαστε ή να θέλουμε ενάντια σε μιαν αδυσώπητη “πραγματικότητα” που μας ξεπερνάει». ⁶ Παρ’ όλα αυτά υπάρχει ελπίδα για τον Τσουκαλά, αφού ο ίδιος ελπίζει με το έργο του να συμβάλει σε μια κάποια «αντίσταση» τουλάχιστον ενάντια στη «διάχυτη αποδοχή του τρέχοντος κοινωνικοπολιτικού Όντος ως αναγκαιίας και αξεπέραστης κοινωνικής μορφής». Η ελπίδα αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι «ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται σήμερα η διαπλοκή της Οικονομίας, της Πολιτικής και των δικαιωμάτων με τις τρέχουσες μορφές των κοινωνικών συμπεριφορών, ανταγωνισμών και επιεικειών δεν είναι ούτε εσωτερικά αρραγής, ούτε ιστορικά αναπόφευκτος ούτε λογικά ή ηθικά θεμελιωμένος. ... οι [δε] τρέχουσες και ανυπέρβλητες αντιφάσεις που υφέρπουν στο σύστημα του κυρίαρχου λόγου δεν είναι δυνατόν παρά να εκτραγούν, οδηγώντας σε νέες κοινωνικές αξιώσεις, θεσμοθετήσεις και εκλογικεύσεις. Αν καταρρεύσουν τα εσωτερικευμένα είδωλα που αιχμαλωτίζουν την κοινωνική αυτογνωσία σε παγιωμένες και παγωμένες μορφές, οι τρόποι με τους οποίους θα νοηθούν οι σχέσεις ανάμεσα στο άτομο και στο σύνολο, καθώς και οι τρόποι με τους οποίους θα οργανωθούν και θα συναρθρωθούν η κοινωνική παραγωγή και η ατομική κατανάλωση και επιβίωση θα πάψουν να αντιμετωπίζονται ως νομοτελειακές συναρτήσεις ενός αυτοαναπαραγόμενου δεδομένου υλικού και συμβολικού “υπάρχοντος”». ⁷

Προς το παρόν ο Τσουκαλάς διαπιστώνει σχεδόν με θλίψη και οργή να πληθαίνουν οι απενταγμένοι, οι απόκληροι, της γης οι κολασμένοι, οι νέοι παρίες και δούλοι που κάποιοι προσπαθούν να μας πείσουν ότι αυτοί δεν δικαιούνται να ελπίζουν πια τίποτα. Βλέπει τους ανθρώπους που εγκλείονται σε γκέτο, ως επικίνδυνοι, διαφορετικοί και ακατανόητοι, παρείσακτοι, τους ανθρώπους που δεν μπορούμε βέβαια (ακόμη) να τους εξοντώσουμε απροσχημάτιστα, τους ανθρώπους που κάνουμε ό,τι μπο-

6. Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 12-13.

7. Στο ίδιο, σ. 13.

ρούμε για να τους ξεχάσουμε, αλλά τους παρακολουθούμε συνεχώς, επειδή έχουν κάνει ένα ασυγχώρητο έγκλημα: απλά είναι «περιττοί».⁸ Και όμως αν έχουμε μια ελπίδα την έχουμε γιατί κάποιοι δεν έχουν καμία.

Ενώ στο πρώιμο έργο του Τσουκαλά αναγνωρίζεται με σαφήνεια η γνωστή 11η θέση του Karl Marx στον Feuerbach, όπου ο Karl Marx κατηγορεί τους φιλοσόφους της εποχής του με μια βαριά κατηγορία, η οποία δεν είναι και τόσο άδικη: «Οι φιλόσοφοι ερμήνευσαν τον κόσμο μόνο κατά διαφορετικό τρόπο. Αυτό που έχει σημασία είναι να τον *αλλάξουμε*».⁹ Θα μπορούσε κανείς στη συνέχεια να διαπιστώσει μεν την επιρροή του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, όπως αναφέραμε μόλις παραπάνω, και να αναδιατυπώσει τη θέση αυτή, στο πνεύμα του Τσουκαλά, λίγο διαφορετικά, διατηρώντας ωστόσο το πρόταγμα της αναγκαιότητας αλλά και, κάτω από όρους, τη δυνατότητα αλλαγής του κόσμου: Οι (κοινωνικοί) φιλόσοφοι ερμήνευσαν τον κοινωνικό κόσμο πάντα και μόνο κατά διαφορετικό τρόπο ως απλή πολιτισμική ή φιλοσοφική ιδέα. Αυτό όμως που έχει σημασία είναι να *εξηγήσουμε* ιστορικά, αιτιακά, τις υλικές και τις με αυτές αλληλοεξαρτώμενες θεσμικές και πολιτισμικές δομές και διαδικασίες στην προοπτική τους και με τη βοήθεια της κερδισμένης γνώσης –και κάτω από ορισμένες συνθήκες– να *αλλάξουμε* την κοινωνία σταδιακά προς μια ίσως καλύτερη κοινωνική τάξη πραγμάτων.¹⁰

Αυτό θα μπορούσε να είναι, κατά Τσουκαλά, το πρόγραμμα της κοινωνιολογίας ως μιας «επιστήμης της πραγματικότητας» που ερμηνεύει, εξηγεί, (καθ)οδηγείται θεωρητικά, ελέγχεται εμπειρικά και έτσι καθίσταται διαφωτιστική, κριτική και σημαντική για την κοινωνική πράξη.

Το ενδιαφέρον του Τσουκαλά για την αλλαγή του κόσμου είναι διάχυτο σε όλο του το έργο, ωστόσο ιδιαίτερα έντονο φαίνεται μεταξύ άλλων στο βιβλίο του *Ανα-γνώσεις ενός κόσμου που θα μπορούσε να είναι άλλος*, όπου, παρά τις δυσσώινες, όπως γράφει, εξελίξεις τουλάχιστον επί του παρόντος, διαπιστώνει ότι «... κανένα άμεσο μέλλον, οσονδήποτε ζοφερό, δεν μπορεί να μας αποστερήσει ούτε από τη νοσταλγία των ονείρων του παρελθόντος, ούτε από τη μακροπρόθεσμη πεποίθηση ότι, για μια φορά τουλάχιστον, η πανουργία της Ιστορίας θα λειτουργήσει κάποτε εις βάρος των αυταρεσκών νικητών της».

Αναφερόμενος σε «αυτό που θα μπορούσε να είναι άλλο» δεν διολισθαίνει στην αδράνεια ή τη μοιρολατρία, αντίθετα προτάσσει μια ρεαλιστική ουτοπία και απλά μεταθέτει χρονικά τον ορίζοντα ενός *προτάγματος κοινωνικής χειραφέτησης*, που έχει το χρέος όχι μόνο να αναπολεί αλλά και να εμπνέεται από το αισιόδοξο, αφελές ή έστω και καταστρεπτικό παρελθόν του. Με την έννοια αυτή, ο Τσουκαλάς θεωρεί ότι είναι όσο ποτέ άλλοτε σημαντικό οι αναφορές του στο σύγχρονο, συγκεκριμένο κοινωνικό γίγνεσθαι να εμπεριέχουν κι ένα στοιχείο *ουτοπικής προβολής*. Διότι, υποστηρίζει ο

8. Κ. Τσουκαλάς, «Το προλεταριάτο που δεν πέθανε», *Το Βήμα*, 22.2.1998, σ. Β5.

9. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, στο: MEW 3, Berlin, Dietz Verlag, 1983, σ. 7· οι υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο.

10. Hartmut Esser, *Soziologie: Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt am Main ³1999, σ. 10 κ.ε.

Τσουκαλάς, αν δεν αντισταθούμε στην τυραννία της «πραγματικότητας», ο λόγος μας θα συρρικνωθεί κατ' ανάγκην στις εργαλειακές εκλογικεύσεις των πάντων, ως «καλώς κειμένων», αναπότρεπτων και μη αναστρέψιμων. Πιστεύω, καταλήγει ο Τσουκαλάς, ότι «το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας, αλλά εις πείσμα τους».

Ο ίδιος ο Τσουκαλάς συμφωνώντας με τον Michel Foucault ξεκαθαρίζει τη στάση του κριτικού διανοούμενου: «Αν επιθυμούμε να γίνουμε κύριοι του μέλλοντός μας, πρέπει πάντοτε να θέτουμε το ζήτημα του σήμερα και θα πρέπει να πάρουμε το ρίσκο να δοκιμάσουμε την αξιοπιστία μας στις ολισθηρές ατραπούς του εφήμερου, του φευγαλέου, του επιλαθεύσιμου και του επίμαχου. Και στο πλαίσιο αυτό, δεν υπάρχει κανένας λόγος να προτάσσεται η αδύνατη ουδετερότητα, η ψευδής επίφαση της ακριβοδικίας ή η αποστασιοποιημένη πραότητα και νηφαλιότητα. Η συγκυριογραφία δεν έχει νόημα αν δεν είναι επιθετικά κριτική και απομυθοποιητικά αποδομητική όλων των βεβαιοτήτων και όλων των ανακουφιστικών σημασιολογικών έξεων και αυτοματισμών».

Στη γενικότερη κρίση που βρίσκεται σε εξέλιξη στις σύγχρονες κοινωνίες ο Τσουκαλάς αντιτάσσει τον κριτικό, ριζοσπαστικό, χειραφετητικό, δημοκρατικό λόγο. Χωρίς να παραγνωρίζει τους ορατούς και επαπειλούμενους κινδύνους από αυτή την κρίση, προσπαθεί να διακρίνει μέσα στην κρίση και τις δυνατότητες και ευκαιρίες που απελευθερώνονται και να διαγνώσει τη συνωμοσία της ιστορίας για έναν καλύτερο για όλους κόσμο. Κάπου εδώ συναντά ο Τσουκαλάς τον Walter Benjamin, ο οποίος διαπίστωνε στις Ιστορικοφιλοσοφικές του Θέσεις:

«Η παράδοση των καταπιεσμένων μάς διδάσκει ότι η “έκτακτη κατάσταση ανάγκης” στην οποία ζούμε αποτελεί τον κανόνα. Πρέπει να οδηγηθούμε προς έναν ορισμό της ιστορίας, ο οποίος να ανταποκρίνεται σε αυτό. Τότε θα στέκεται μπροστά στα μάτια μας ως καθήκον να προκαλέσουμε την πραγματική έκτακτη κατάσταση ανάγκης».¹¹

γ. Ο Τσουκαλάς και η κοινωνιολογία και οι κοινωνικές επιστήμες στην Ελλάδα

Ο Τσουκαλάς συνέβαλε ήδη με το πρωτοπόρο έργο του *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα*, αλλά και συνολικά με το έργο του, όσο λίγοι, ώστε η κοινωνιολογία, η κοινωνιολογική σκέψη και φαντασία να διεισδύσουν στον επιστημονικό λόγο των κοινωνικών επιστημών, στον πολιτικό και δημόσιο λόγο στην Ελλάδα. Όχι βεβαίως όσο θα ήθελε κανείς, αλλά ούτε και ο ίδιος.

Ο ίδιος ο Τσουκαλάς, και παρόλο που χαιρεί προσωπικά μιας πλατιάς αναγνώρισης και εκτίμησης για τη συμβολή του, γνωρίζει ταυτόχρονα τα όρια και την όχι και τόσο ιδιαίτερη κοινωνική εκτίμηση προς τις κριτικές κοινωνικές επιστήμες και την κοινωνιολογία ιδιαίτερα. Αυτές δεν θεωρούνται χρήσιμες, γιατί δεν παράγουν χειροπιαστό, υλικό κοινωνικό πλούτο, αντίθετα μάλιστα είναι ενοχλητικές και ψάχνουν, ερευ-

11. Walter Benjamin, «Geschichtsphilosophische Thesen», στο: ο ίδιος, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main 1965, σ. 78-94: 84.

νούν και αναλύουν κριτικά και αποκαλύπτουν την αθλιότητα του κόσμου. Ενώ οι ριζικές κοινωνικές αλλαγές στην οικονομία, στην πολιτική, στον πολιτισμό, προκαλούν δραματικά κοινωνικά προβλήματα, ανασφάλεια, αδυναμία προσανατολισμού και συγκρότησης σχεδίων ζωής, ατομικισμό, έλλειψη προοπτικής σε μεγάλο αριθμό πολιτών, και δημιουργούν μια έντονη αγωνία και ανάγκη εξήγησης και απάντησης αυτών των καυτών προβλημάτων, παρατηρείται ταυτόχρονα μια απαξίωση των κοινωνικών επιστημών και μια παντοκρατορία των θετικοτεχνοκρατικών επιστημών και τεchnοκρατικών ιδεολογιών και απαντήσεων. Ωστόσο σ' έναν θρυμματισμένο κόσμο που επαίρεται για τις τεχνικοεπιστημονικές του κατακτήσεις αλλά ταυτόχρονα έχει κάνει για πολλούς ανθρώπους το βίο αβίωτο, δεν έχει θέση η αναλυτική ικανότητα, ο αναστοχασμός, η θεμελίωση με επιχειρήματα, η φιλοσοφική συνείδηση και η κοινωνιολογική φαντασία. Οι κοινωνικές επιστήμες σήμερα είτε παραγκωνίζονται είτε εργαλειοποιούνται για νομιμοποίηση πολιτικών, συγκάλυψη και μετάθεση κοινωνικών προβλημάτων και ευθυνών, αλλά και χρησιμοποιούνται για τη διαμόρφωση ιδεολογιών και κοσμοαντιλήψεων που ακυρώνουν προτάγματα, αγώνες και επιτεύγματα αιώνων για δημοκρατία, κοινωνική απελευθέρωση, χειραφέτηση, ισότητα και αλληλεγγύη.

Η προϊούσα επέλαση του καταμερισμού εργασίας συμπαράσχει σε έναν κατακερματισμό της γνώσης –και αποκοπή της πλειοψηφίας των ανθρώπων από την παραγωγή αλλά και από την πρόσβαση στη γνώση–, καθιερώνεται η εξειδίκευση και βέβαια η εκπαίδευση οφείλει να ανταποκριθεί στα αιτήματα, τις επιταγές και τις υποστασιοποιημένες «εξελίξεις» της αγοράς, της οικονομίας και της τεχνολογίας για απασχολήσιμους εργαζόμενους με ευελιξία και εξειδικευμένη τεχνολογική γνώση.

Η οικονομία και η αγορά, όπως έγραφε ο Karl Polanyi το 1944 στο βιβλίο του *Ο μεγάλος μετασχηματισμός*, έχει ξεφύγει από το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων, έχει υποστασιοποιηθεί και βρίσκεται πάνω και πέραν της κοινωνίας στο απυρόβλητο υπαγορεύοντας τους κανόνες, το μέτρο και τον προσανατολισμό της κοινωνίας.¹²

Το τέλος της ιστορίας, το τέλος των ιδεολογιών, το τέλος της εργασίας, το τέλος των μεγάλων αφηγήσεων μας οδήγησαν στο μικρό, το αποσπασματικό, το καθημερινό, και στη ματαίωση ρεαλιστικών ουτοπιών, οραμάτων και σχεδίων ζωής, συνέβαλαν στον ατομικισμό και το ναρκισσισμό, ακύρωσαν τον τρισδιάστατο ανθρώπινο χρόνο: την επίγνωση της ιστορίας, τη ζωή στο παρόν σε σχέση με τα οράματα της μελλοντικής ζωής.

δ. Ο Τσουκαλός και ο ρόλος των κοινωνικών επιστημών και διανοουμένων σήμερα

Οι κοινωνικοί επιστήμονες, οι διανοούμενοι και κάθε χειραφετημένος, στοχαζόμενος, ελεύθερος πολίτης, και εδώ θα συμφωνούσε ο Τσουκαλός μαζί μας, δεν είμαστε εδώ για να δίνουμε συμβουλές και συνταγές στους πολιτικούς και στους διαχειριστές της εξουσίας πώς να συγκαλύπτουν καλύτερα την αλήθεια και τα αίτια της κρίσης, και

12. Karl Polanyi, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας*, μτφρ. Κώστας Γιαγανάκης, Σκόπελος, Νησίδης, 2001, σ. 59.

πολύ περισσότερο για να τη χρεώνουν εξατομικευμένα σε εμάς. Είμαστε εδώ ταγμένοι στην αναζήτηση της γνώσης, της αλήθειας, της αποκάλυψης των πραγματικών αιτίων που εμποδίζουν τη διαύγηση του κόσμου και της πραγματικότητας και καταδικάζουν την πλειοψηφία των ανθρώπων στην ανασφάλεια, την αγωνία, το φόβο, την ανέχεια και τη φτώχεια και την αδυναμία ενός σχεδίου ζωής που να εμπεριέχει όραμα, προσδοκία και ελπίδα για μια καλύτερη ζωή. Κατά τον Umberto Eco, ο οποίος, αποδεχόμενος την ελληνική κλασική έννοια της κρίσης, διακρίνει την αρνητική της σημασία από τη θετική, «ο διανοούμενος υποχρεούται, σε αντίθεση με τον πολιτικό, να παράγει κρίσεις ακόμη και εκεί που δεν υπάρχουν. Κάθε εφεύρεση στο πεδίο των φυσικών και των ανθρωπιστικών επιστημών, μια επιστημονική επανάσταση, η οποία καταρρίπτει, περιθωριοποιεί ή αντικαθιστά μέχρι τώρα ισχύουσες αρχές ή επιστημονικά παραδείγματα, προκαλεί κρίση. Κάθε δημιουργικός Λόγος (Diskurs), ακόμη κι αν είναι ένα ποίημα, ένα φιλμ, ένας μεταφυσικός στοχασμός, προκαλεί κρίση, αφού ερμηνεύει τον κόσμο με έναν πρωτόγνωρο τρόπο. ... Το καθήκον του δεν είναι η νομιμοποίηση αυτού που υπάρχει. ... Γι' αυτό δεν επιτρέπεται ο πολιτικός να απαιτεί από τον διανοούμενο να θεραπεύσει την κρίση. ... Ο διανοούμενος, ακόμη και όταν είναι πολιτικά στρατευμένος, δεν αποτελεί την γκάντα της επανάστασης (και πολύ λιγότερο της αντεπαναστασης/της παλινόρθωσης). Ρωτήστε μας, εάν θέλετε, για τα αίτια της κρίσης. Αλλά μην απαιτείτε από μας καμιά συνταγή, γιατί όλοι οι άρρωστοι και όχι μόνο οι κατά φαντασία ασθενείς είναι συνεργάτες της αρρώστιας τους. Προκαλέστε μας καλύτερα να παράγουμε κρίσεις, κρίσεις, περισσότερες κρίσεις, με την έννοια της κριτικής, της εκτίμησης, της υποψίας, της ανησυχίας, της ερμηνείας και της διένεξης».¹³

Μήπως η ιστορία δεν μας διδάσκει ότι η πρόοδος δεν επετεύχθη πάντα και δεν συνδέεται πάντα με κρίσεις, δηλαδή ανατροπές κατεστημένων και καθαγιασμένων αληθειών;

Εδώ βέβαια θέλω να υπενθυμίσω ένα εξαιρετικό σχόλιο του Walter Benjamin για την έννοια της προόδου και την αυταπάτη των λεγόμενων προοδευτικών διανοουμένων, αλλά και του εργατικού κινήματος: «Υπάρχει ένας πίνακας του Klee που λέγεται *Angelus Novus*. Ένας άγγελος απεικονίζεται εκεί που έχει στραμμένο το βλέμμα του σε κάτι από το οποίο θέλει να απομακρυνθεί. Έχει ορθάνοιχτα τα φτερά του, το στόμα και τα μάτια του. Το κεφάλι του είναι στραμμένο προς τα πίσω. Κάπως έτσι πρέπει να ήταν ο άγγελος της ιστορίας. Βλέπει να σωρεύονται πίσω του ερείπια επί ερειπίων που εκσφενδονίζονται μπροστά στα πόδια του. Θέλει να σταματήσει για μια στιγμή να θάψει τους νεκρούς του και να συμμαζέψει τα θρύψαλα των ερειπίων, αλλά μια καταιγίδα έρχεται από τον παράδεισο και σφηνώνεται στα φτερά του και τον παρασύρει αδιάκοπα προς το μέλλον. Αυτή η καταιγίδα είναι αυτό που εμείς ονομάζουμε πρόοδο».¹⁴

13. Umberto Eco, «Ο ρόλος των διανοουμένων», διάλεξη στο Συνέδριο «Création et développement» τον Φεβρουάριο του 1983 στο Πανεπιστήμιο Sorbonne στο Παρίσι, δημοσιευμένη στη γερμανική εφημερίδα *Frankfurter Rundschau* στις 19.3.1983.

14. Walter Benjamin, «Geschichtsphilosophische Thesen», σ. 86-87.

Αυτή την καταγίδα-πρόοδο προσπαθεί ο Τσουκαλάς να απομυθοποιήσει, ένα ιδεολόγημα βαθιά ριζωμένο όχι μόνο στη λογική του κεφαλαίου, της τεχνοκρατίας, της ορθολογικότητας και των κυρίαρχων συμφερόντων, αλλά και στα πλατιά κοινωνικά στρώματα και κυρίως στους εργαζόμενους και τα συνδικάτα. Σε αυτό το σημείο ο Τσουκαλάς συναντά και πάλι τον Walter Benjamin: «Δεν υπάρχει τίποτα που να έχει διαφθείρει τη γερμανική εργατική τάξη τόσο θεμελιακά όσο η γνώμη της ότι κολυμπάει με το ρεύμα. Η τεχνολογική εξέλιξη θεωρούνταν από αυτήν ως το κενό μεταξύ της και του ρεύματος με το οποίο νόμιζε ότι κολυμπάει. Από το σημείο αυτό η αυταπάτη απέχει μόνο ένα βήμα: η βιομηχανική εργασία, η οποία συνδέεται με την τεχνολογική πρόοδο, αποτελεί τάχα μια πολιτική πράξη-επίτευγμα. Η παλιά προτεσταντική εργασιακή ηθική γιόρταζε έτσι σε εκκοσμικευμένη μορφή, στην περίπτωση των Γερμανών εργατών, την ανάστασή της».¹⁵

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Συνοψίζοντας μπορούμε να κλείσουμε με τις σκέψεις του Νίκου Σβορώνου στο προλογικό του σημείωμα στην ελληνική έκδοση του βιβλίου του Τσουκαλά *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα*, οι οποίες νομίζουμε ότι χαρακτηρίζουν το συνολικό έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά.

Κατά τον Νίκο Σβορώνο «στη σειρά των προσπαθειών για την επιστημονική προσέγγιση της νεοελληνικής πραγματικότητας και την “απομυθοποίηση” της ιστορίας του Νέου Ελληνισμού, το βιβλίο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά [*Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα*] [...] αποτελεί μian από τις σημαντικότερες συμβολές». Και αυτό γιατί «η εκλογή της σκοπιάς για τη θεώρηση του νεοελληνικού γίνεσθαι επιτρέπει στο συγγραφέα να παρουσιάσει μια πλούσια και πρωτότυπη προβληματική υποταγμένη σ’ ένα ολοκληρωμένο σχέδιο, με σκοπό τη μελέτη των διαδικασιών που εξασφαλίζουν το λειτουργικό σύνδεσμο ανάμεσα στην οικονομική και κοινωνική βάση και το ιδεολογικό επιφανόμενο. Η σημασία της προσπάθειας αυτής», κατά τον Σβορώνο, έγκειται στο γεγονός ότι ενώ αυτή φαίνεται ως μεθοδολογική αρχή να έχει βρει κάποια γενικότερη παραδοχή, η εργασία αυτή του Τσουκαλά «αποτελεί μian από τις πρώτες επιστημονικά θεμελιωμένες μελέτες –τουλάχιστον για την Ελλάδα– που επιχειρεί να συλλάβει, σ’ ένα ορισμένο τόπο και χρόνο και κατά τρόπο συγκεκριμένο, τις διαδικασίες εκείνες, ή τουλάχιστον ορισμένες διαδικασίες, με τις οποίες πραγματοποιείται ο σύνδεσμος ανάμεσα στα διάφορα επίπεδα, όπου κινείται το ιστορικό γίνεσθαι, και να επισημάνει την αμφίδρομη σχέση τους. [...] Ο συγγραφέας, εγκαταλείποντας τις μεταφυσικές “υποστατώσεις” των αγιογράφων του Ελληνισμού – περιούσιου λαού της Ιστορίας» κατά τους οποίους π.χ. η «υπερ-εκπαίδευση» των Ελλήνων, «η αγάπη προς την παιδεία και τη μόρφωση», «η διανοητική διεισδυτικότητα των Ελλήνων» αποδίδεται σε φυλετικά και εθνικά χαρα-

15. Στο ίδιο.

κτηριστικά, «προσπαθεί, με επιστημονική διαύγεια, ν' αναλύσει το φαινόμενο συνδέοντάς το με την οικονομική και κοινωνική ιστορία του Ελληνισμού, χωρίς να παραβλέπει τη μακρόχρονη του πολιτισμική παράδοση, και εξηγεί με πειστικότητα την ιδιαίτερη βαρύτητα που είχε στην Ελλάδα η λειτουργική επενέργεια των σχολικών μηχανισμών στη διαδικασία του κοινωνικού επιμερισμού, έτσι που να θεωρείται πράγματι σαν ο κεντρικός ιδεολογικός μηχανισμός του νεώτερου Ελληνισμού και επομένως σαν ένα από τα κεντρικά προβλήματα της διαμόρφωσης της νεοελληνικής κοινωνίας, αφού ο ρόλος της εκπαίδευσης στην αναπαραγωγή του συστήματος φαίνεται κυρίαρχος».¹⁶

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ: Ο ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ ΩΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

Δεν θα ήθελα να παραλείψω να αναφερθώ στον ακαδημαϊκό και άνθρωπο Κωνσταντίνο Τσουκαλά, στο ήθος, τη γενναιοδωρία, την έλλειψη υπεροψίας, την καταδεκτικότητα, την απλότητα, τη συμπαράσταση, τη στήριξη και την ενθάρρυνσή του προς τους νέους συναδέλφους.¹⁷

Τελειώνοντας θέλω να υπενθυμίσω ότι για όλα τα παραπάνω ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, με τη σεμνότητα που τον χαρακτηρίζει, πιθανά θα επαναλάμβανε ο ίδιος, σε παραφρασμένη μορφή, το μπρεχτικό: «Εγώ απλά έκανα σκέψεις και προτάσεις για έναν Κόσμο που θα μπορούσε να είναι άλλος!».

16. Νίκος Σβορώνος, «Πρόλογος», στο: Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1976, σ. 7-13: 7-8.

17. Εδώ επιτρέψτε να καταθέσω μια προσωπική εμπειρία: όταν το 1985 ήταν Επιστημονικός Διευθυντής στο Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών και μετά από παρότρυνση ενός κοινού φίλου τον επισκέφτηκα στο γραφείο του για να του ζητήσω αν μπορεί να δημοσιευτεί από το ΕΚΚΕ μια μονογραφία για την Κοινωνιολογία της Νεολαίας, που μόλις είχα ολοκληρώσει, μου εξέθεσε καταρχήν τις τεράστιες δυσκολίες που είχε το ΕΚΚΕ, αφού δεν ήταν σε θέση ούτε την *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* ούτε εργασίες μονίμων συνεργατών να εκδώσει. Επίσης βλέποντας το κείμενο απέκλεισε το ενδεχόμενο να έμπαινε ως άρθρο, γιατί ήταν πολύ μεγάλο, και απέκλεισε επίσης τη δυνατότητα να μπει μισό και μισό σε δύο συνεχόμενα τεύχη, δεδομένου ότι δεν είχε γίνει ξανά. Ενώ τον ευχαριστούσα για τη συζήτηση που είχαμε και ήθελα να τον αποχαιρετήσω, μου πρότεινε αν θέλω να διαβάσει το κείμενο και συναδερφικά να μου κάνει παρατηρήσεις. Δέχτηκα βεβαίως με πολύ μεγάλη χαρά, αλλά και με αγωνία για το τι θα πει για το κείμενο. Στην επόμενη συνάντησή μου εξέφρασε την άποψη ότι το κείμενο ήταν πολύ καλό και γι' αυτό θα κάνει την εξαίρεση να το βάλει τελικά σε δύο μέρη στα επόμενα δύο τεύχη της *Επιθεώρησης Κοινωνικών Ερευνών*. Ενδιαφέρον είναι επίσης το γεγονός ότι στο κείμενο αυτό έκανα μια σχετικά αυστηρή κριτική σε μια έρευνα του ΕΚΚΕ για τους νέους και, ενώ υπήρξε έντονη αντίδραση των συγκεκριμένων συνεργατών του ΕΚΚΕ, ο Τσουκαλάς επέμενε και το κείμενο δημοσιεύτηκε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Benjamin, Walter (1965), «Geschichtsphilosophische Thesen», στο: ο ίδιος, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, σ. 78-94.
- Eco, Umberto (1983), «Ο ρόλος των διανοουμένων», διάλεξη στο Συνέδριο «Création et développement» τον Φεβρουάριο του 1983 στο Πανεπιστήμιο Sorbonne στο Παρίσι, δημοσιευμένη στη γερμανική εφημερίδα *Frankfurter Rundschau* στις 19.3.1983.
- Esser, Hartmut (1999), *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt am Main, 3η έκδ.
- Marx, Karl (1983), *Thesen über Feuerbach*, στο: MEW 3, Berlin, Dietz Verlag.
- Polanyi, Karl (2001), *Ο μεγάλος μετασχηματισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας*, μτφρ. Κώστας Γαγκανάκης, Σκόπελος, Νησίδες.
- Σβορώνος, Νίκος (1977), «Πρόλογος», στο: Κ. Τσουνκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, σ. 7-13.
- Τσουνκαλάς, Κωνσταντίνος (1968), *The Greek Tragedy*, London, Penguin (μεταφράστηκε στα γαλλικά, ολλανδικά, τουρκικά και ελληνικά: *Η ελληνική τραγωδία*, Αθήνα, Λιβάνης, 1981).
- (1977), *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1981), *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1986), *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1991), *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1996), *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία: Κείμενα 1969-1996*, 2 τόμ., εισαγ.-επιμ. Π. Καφετζής, Αθήνα, Πλέθρον.
- (1998), «Το προλεταριάτο που δεν πέθανε», *Το Βήμα*, 22.2.1998, σ. Β5.
- (1999), *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (2000), *Πόλεμος, μνήμη και τέχνη: Οι «παράπλευρες ζημιές» του Γιάννη Ψυχοπαίδη*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- (2001), *Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*, επιμέλεια από κοινού με τον Άλκη Ρήγο, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (2002), *Ανα-γνώσεις ενός κόσμου που θα μπορούσε να είναι άλλος*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- (2006), *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης.

Ι. ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Ι. ΚΩΣΤΑΣ ΣΗΜΙΤΗΣ

Δημοκρατία και διαφορετικότητα στην Ευρωπαϊκή Ένωση

2. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

*Η δικτατορία των συνταγματαρχών, 1967-1974
(Μια προσέγγιση με αφορμή το πρώτο βιβλίο
του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)*



Δημοκρατία και διαφορετικότητα στην Ευρωπαϊκή Ένωση

ΚΩΣΤΑΣ ΣΗΜΙΤΗΣ

Το θέμα «Δημοκρατία και διαφορετικότητα» έχει συζητηθεί επανειλημμένα. Ορισμένοι θεωρούν ότι αφορά κυρίως τη μεταχείριση των μεταναστών, οι οποίοι βρίσκονται αντιμέτωποι με την ξενοφοβία και τον ρατσισμό. Άλλοι εξετάζουν τον τρόπο συμβίωσης διαφορετικών ομάδων πληθυσμού, με διαφορετικά έθιμα και θρησκείες, την ένταξη των ξένων, τα ζητήματα της υπηκοότητας, τα προβλήματα της τρομοκρατίας και του ελέγχου της. Κοινή πεποίθηση είναι ότι η Ευρώπη, ιδίως μια κοινωνική Ευρώπη, πρέπει να αποδέχεται τη διαφορετικότητα.

Το Ευρωπαϊκό Σοσιαλιστικό Κόμμα, στο κείμενο συζήτησης για τις ευρωπαϊκές εκλογές του 2009 με τίτλο «Ευρωπαϊκή δημοκρατία και διαφορετικότητα», τονίζει τη διαφορετικότητα των ευρωπαϊκών λαών, την πολιτισμική και γλωσσική τους διαφορετικότητα, την εθνική και περιφερειακή διαφορετικότητα, και θεωρεί ότι οι διατάξεις των Συνθηκών που θεμελιώνουν τους δημοκρατικούς θεσμούς της Ένωσης εγγυώνται αυτή τη διαφορετικότητα των λαών της. Η πολιτική συζήτηση θα πρέπει κατά το κείμενο να στοχεύει στην ενδυνάμωση της δημοκρατίας ώστε να αντανakλά καλύτερα τη διαφορετικότητα στην Ευρώπη και να καταπολεμά τις διακρίσεις.

Το Ευρωπαϊκό Σοσιαλιστικό Κόμμα θέτει στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης, μεταξύ άλλων, το ερώτημα αν θα πρέπει το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο να έχει την εξουσία να εκλέγει τον Πρόεδρο της Επιτροπής και να απολύει μεμονωμένους Επιτρόπους. Επίσης, εάν πρέπει να υπάρχει ένα και μόνο εκλογικό σύστημα για τις ευρωπαϊκές εκλογές και όχι διαφορετικά κατά χώρα. Δεν θα σταθώ σ' αυτά τα προβλήματα.

Θα αναφερθώ σε ένα άλλο θέμα, που αφορά επίσης τη δημοκρατία και τη διαφορετικότητα. Είναι το ζήτημα ποια μορφή πρέπει να αποκτήσει η σχέση μεταξύ του υπερεθνικού και του εθνικού στην Ένωση, ώστε να διατηρηθεί η διαφορετικότητα αλλά και να επιδιωχθούν ταυτόχρονα οι κοινοί σκοποί των λαών της Ένωσης. Με άλλα λόγια, πώς επιτυγχάνεται η ισορροπία μεταξύ του αναγκαίου κοινού πλαισίου των στόχων και δράσεων της Ένωσης και της διατήρησης και προστασίας της διαφορετικότητας.

Τα κείμενα των παλαιότερων Συνθηκών και η Νέα Συνθήκη εκκινούν από την άποψη ότι η ενότητα μέσα στην Ένωση διασφαλίζει τη διαφορετικότητα. Οι ευρωπαϊκοί λαοί είναι ενωμένοι αλλά διαφορετικοί. Τα άρθρα 2 και 3 της Νέας Συνθήκης προσδιορίζουν τους όρους της ενότητας. Είναι η τήρηση κοινών αξιών, η προώθηση της ειρήνης και της ευημερίας των λαών της. Ορίζουν επίσης τους χώρους των κοινών πολιτικών, το χώρο της ελευθερίας, της ασφάλειας και της δικαιοσύνης, την εσωτερική

αγορά, τη βιώσιμη ανάπτυξη που βασίζεται σε ισόρροπη οικονομική ανάπτυξη και την ειρήνη και ασφάλεια. Τα άρθρα 4 και 3 παρ. 3 αναφέρονται στη διαφορετικότητα, στην υποχρέωση σεβασμού της πολιτισμικής και γλωσσικής διαφορετικότητας, στην ισότητα κρατών μελών και εθνικών ταυτοτήτων. Το άρθρο 5 περιέχει τους γενικούς κανόνες βάσει των οποίων επιτυγχάνεται η ισορροπία μεταξύ ενότητας και διαφορετικότητας. «Τα όρια των αρμοδιοτήτων της Ένωσης διέπονται από την αρχή της αποκλειστικής εκχώρησης αρμοδιοτήτων. Η άσκηση των αρμοδιοτήτων της Ένωσης διέπεται από τις αρχές της επικουρικής και αναλογικότητας». Το άρθρο 8 διευκρινίζει, τέλος, ότι «η υπηκοότητα της Ένωσης είναι επιπρόσθετη στην εθνική υπηκοότητα και δεν την αντικαθιστά».

Από τις ρυθμίσεις αυτές προκύπτει ότι η Ευρωπαϊκή Ένωση είναι πολιτικός οργανισμός με πολυεθνική διάσταση. Όμως τα συλλογικά συμφέροντα προσδιορίζονται με έγκριση των κρατών μελών. Ως εκ τούτου τα συμφέροντα των εθνικών κρατών παραμένουν κυρίαρχα και καθορίζουν τη διαχωριστική γραμμή που η Ένωση δεν θα πρέπει να υπερβεί, ώστε να προστατευτεί η διαφορετικότητα. Τη διαχωριστική αυτή γραμμή εγγυώνται το λεγόμενο κοινοτικό μοντέλο, η διακυβερνητική συνεργασία, η διαμόρφωση της Ένωσης με διαδοχικές εκχωρήσεις εθνικής κυριαρχίας μετά από κοινή συμφωνία.

Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ υπερεθνικού και εθνικού, μεταξύ ενότητας και διαφορετικότητας, παρ' όλα αυτά δεν είναι σαφής. Το αποδεικνύει η ιστορία της Νέας Συνθήκης. Το αποδεικνύουν η απόρριψη του Σχεδίου της Συνταγματικής Συνθήκης και η αλλαγή και μετονομασία της σε Νέα Συνθήκη, οι συζητήσεις για το εάν και πώς θα γίνει αναφορά στο στόχο της κοινωνικής Ευρώπης και η χωρίς προηγούμενο σωρεία προσθηκών, εξαιρέσεων, ρητρών αυτοεξαιρέσης, αποτέλεσμα πολυάριθμων ενστάσεων, εθνικών επιδιώξεων και φόβων που οφείλονται στη νέα πραγματικότητα συνύπαρξης των 27 κρατών μελών. Όλα αυτά δεν θα είχαν συμβεί, αν δεν υπήρχε αμφιβολία, αντικρουόμενες απόψεις και διαφωνίες για το πώς επιδιώκεται η ενότητα και πώς προασπίζεται η διαφορετικότητα. Η άποψη ότι το κοινοτικό μοντέλο επιτρέπει την υπερεθνική ενσωμάτωση και την υπέρβαση των πολιτισμικών διαφορών χωρίς να τις αναιρεί δεν επιβεβαιώνεται στην πράξη. Αντίθετα η εμπειρία δείχνει ότι η διακυβερνητική συνεργασία αποτελεί ένα δύσκαμπτο πλαίσιο.

Αυτή η κατάσταση κρύβει κινδύνους. Νέα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα, όπως η ενεργειακή κρίση, νέες παγκόσμιες εξελίξεις, όπως η άνοδος των οικονομιών της Ασίας, οδηγούν σε περισσότερες εντάσεις λόγω των ιδιαιτεροτήτων των κρατών μελών, αντικρουόμενων συμφερόντων και διαφορετικών πολιτισμικών προσεγγίσεων. Αυξάνονται έτσι οι πιθανότητες συγκρούσεων που μπορούν να έχουν παραλυτικές συνέπειες για την Ένωση. Τα προβλήματα πρέπει γι' αυτό να αντιμετωπίζονται. Η διαφορετικότητα καθιστά αναγκαία μια συνεχώς ανανεούμενη και επεκτεινόμενη ενότητα στην εξελικτική πορεία της Ένωσης. Η ενότητα αυτή δεν μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την περαιτέρω ανάπτυξη των εκλογικών διαδικασιών, όπως για παράδειγμα την επιλογή του Προέδρου της Επιτροπής από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο. Χρειάζονται και άλλες προσεγγίσεις.

Οι κανόνες που διαμορφώθηκαν για τη λειτουργία της δημοκρατίας στο εθνικό κράτος δεν μπορούν να εφαρμοσθούν κατά τον ίδιο τρόπο σε μια υπερεθνική ένωση κρατών. Εκεί οι διαφορές μεταξύ των πολιτών είναι περισσότερες και πιο ισχυρές. Τα μεγέθη είναι τόσο διαφορετικά ώστε αλλάζουν οι προϋποθέσεις των λύσεων για να μπορέσουν αυτές να λειτουργήσουν. Η αλλαγή στην κλίμακα αλλάζει τα δεδομένα. Η απλή μεταφορά της λύσεως από το επίπεδο του κράτους έθνους στο επίπεδο της υπερεθνικής συνεργασίας χωρίς να δημιουργηθούν μηχανισμοί στήριξης και εφαρμογής προσαρμοσμένοι στην πολυεθνική πραγματικότητα δεν πρόκειται να αποδώσει τα επιθυμούμενα αποτελέσματα. Άλλωστε πολλά από τα σύγχρονα ζητήματα, όπως για παράδειγμα η παγκοσμιοποίηση, απαιτούν νέες δράσεις, ευρύτερες από εκείνες που θα μπορούσαν να αναληφθούν σε εθνικό επίπεδο.

Η εκχώρηση αρμοδιοτήτων από το εθνικό κράτος σε ένα υπερεθνικό σχήμα, με την αλλαγή της εδαφικής κλίμακας της εξουσίας και την αναγκαστική αναζήτηση νέων τρόπων άσκησης πολιτικής και διακυβέρνησης, συνεπάγεται μια απροσδιόριστη περίοδο θεσμικών ανακατατάξεων και κοινωνικών και πολιτικών εντάσεων. Συνεπάγεται επίσης ότι, κατά το διάστημα που η συνεργασία μεταξύ των ευρωπαϊκών κρατών θα παίρνει συνεχώς νέες μορφές, τα καθιερωμένα συνταγματικά ή πολιτικά σχήματα θα πρέπει συνεχώς να αναπροσαρμόζονται. Αυτό που θα συμβαίνει θα είναι η διαμόρφωση μιας νέας πραγματικότητας με τους δικούς της συνεχώς μεταβαλλόμενους κανόνες.

Η συνέπεια της παραπάνω διαπίστωσης είναι ότι μια απόπειρα καθιέρωσης ενός σχήματος δημοκρατικής λειτουργίας της Ένωσης που δεν θα προέλθει από ευρύτερο διάλογο αλλά θα επιβληθεί εκ των άνω δεν πρόκειται να έχει επιτυχία. Όπως είναι εξαιρετικά αμφίβολο εάν μπορεί να δημιουργηθεί μια ευρωπαϊκή ταυτότητα μόνο μέσω της διατύπωσης μιας σχετικής ιδεολογίας και της επικοινωνιακής προβολής της.

Η μέχρι τώρα εμπειρία δείχνει ότι και η μελλοντική εξέλιξη της Ένωσης θα χαρακτηρίζεται από την υποχώρηση του κράτους έθνους και την ανάδειξη του υπερεθνικού κέντρου εξουσίας στις Βρυξέλλες και των περιφερειακών του συνεργασιών. Μοχλός αυτής της διαδικασίας ήταν και θα είναι η κεντρική γραφειοκρατία της Ένωσης, που αποτελεί το μηχανισμό ανάδειξης του κοινού συμφέροντος των κρατών μελών και διατυπώνει κατά τη δική της αντίληψη το συμφέρον τους. Το πλαίσιο δράσης της θα καθορίζεται από τις εκάστοτε συμφωνίες της χαλαρής διακυβερνητικής συνεργασίας που θα προωθούνται περιοδικά. Αυτό το κέντρο θα τείνει να αναπτύσσει τη δικιά του αυτοδύναμη δυναμική. Θα απεξαρτοποιείται όλο και περισσότερο από τα κράτη μέλη στο βαθμό που αποκτά αρμοδιότητες.

Η γραφειοκρατία της Ευρωπαϊκής Ένωσης και η διακυβερνητική συνεργασία αντιμετωπίζουν τα ζητήματα που χειρίζονται ως τεχνοκρατικά, αρμοδιότητας διοικητικών μηχανισμών και αντικείμενο διαβούλευσης εμπειρογνομόνων. Στο χειρισμό τους προέχει κατά την υπαλληλία της Ένωσης η διάσταση του συμβιβασμού των επιθυμιών των κρατών μελών και των διαφόρων ετερόκλητων και αντιφατικών εθνικών προτιμήσεων. Η αποπολιτικοποίηση θεωρείται ενδεδειγμένη γιατί επιτρέπει την εύκολη επίτευξη των ισορροπιών. Αυτή η προσέγγιση δεν ευνοεί τον δημόσιο διάλογο.

Η ενίσχυση της δημοκρατίας απαιτεί ακριβώς το αντίθετο, την ανάδειξη της πολιτικής διάστασης, την ελεύθερη δημόσια διαβούλευση, τη συζήτηση των προβλημάτων σε έναν ανοιχτό σε όλους χώρο πολιτικού διαλόγου. Τα κοινά θέματα πρέπει να συζητούνται ενώπιον όλων των εθνικών ακροατηρίων. Να αποτελούν και δικά τους θέματα. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζεται πληροφόρηση προς όλους, διαφάνεια, έλεγχος και λογοδοσία. Η δημιουργία ενός ευρωπαϊκού δημόσιου χώρου είναι το μέσο για να περιορισθεί το έλλειμμα δημοκρατίας. Ένας τέτοιος χώρος δεν μπόρεσε ακόμη να δημιουργηθεί, παρόλο που η πληροφόρηση από πλευράς της Ένωσης είναι όλο και περισσότερη και οι δραστηριότητές της θίγουν όλο και περισσότερα θέματα που αφορούν τον πολίτη. Δεν μπόρεσε να δημιουργηθεί, διότι δεν υπάρχουν ακόμη οι προϋποθέσεις μιας εκτεταμένης συμμετοχής των κοινωνιών στις πολιτικές διεργασίες.

Η δημιουργία του χώρου αυτού είναι έργο των δυνάμεων εκείνων που επιδιώκουν μια ισχυρή και δημοκρατική Ένωση. Οφείλουν να επιζητούν συστηματικά να συζητούνται τα θέματα της Ένωσης σε όλες τις χώρες ταυτόχρονα για να διαμορφωθούν κοινές πολιτικές. Προτάσεις για τέτοιες κοινές δράσεις υπήρξαν, όπως για την ενέργεια ενός δημοψηφίσματος ταυτόχρονα σε όλη την Ένωση για την αποδοχή του Σχεδίου Συντάγματος ή για την εκλογή του Προέδρου της Ευρωπαϊκής Επιτροπής από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο.

Οι προτάσεις αυτές συνάντησαν τη σθεναρή αντίσταση των κρατών μελών που δεν θέλουν να ξεπεραστεί το πλαίσιο της διακυβερνητικής συνεργασίας και φοβούνται τον περιορισμό της αυτονομίας τους. Η εμπέδωση της δημοκρατίας σε υπερεθνικό επίπεδο απαιτεί όμως την αναζήτηση και την εξάσκηση σε νέους τρόπους συλλειτουργίας που ανταποκρίνονται στις νέες συνθήκες της μεταεθνικής πραγματικότητας.

Η δημοκρατική διακυβέρνηση προέκυψε στα κράτη έθνη όταν στο έδαφός τους διαμορφώθηκε μια πολιτική κοινότητα μέσα από δημόσιο διάλογο. Αυτός βοήθησε τους πολίτες να συνειδητοποιήσουν ότι έχουν κοινά συμφέροντα και με ποιο τρόπο θα τα υπερασπισθούν. Έτσι και στην Ένωση η δημόσια συνεννόηση για τη διαμόρφωση μιας βάσης αλληλεγγύης μεταξύ των λαών της θα συμβάλει σε κοινά αποδεκτούς θεσμούς και διαδικασίες δημοκρατίας στο υπερεθνικό επίπεδο. Θα διασφαλίσει νέες μορφές δημοκρατικής διακυβέρνησης στον μεταεθνικό αστερισμό.

Η άποψη που αντιτίθεται στη δημιουργία ενός ευρωπαϊκού χώρου παραβλέπει το γεγονός ότι η Ένωση βρίσκεται σε μια κρίσιμη καμπή της ιστορίας της, όπως και τα κράτη έθνη. Αντιμετωπίζει ήδη ζητήματα σε μια πρωτόγνωρη κλίμακα. Οι υπάρχοντες μηχανισμοί συντονισμού και συμφωνιών δεν επαρκούν για την αντιμετώπισή τους. Τα προβλήματα υπερβαίνουν το σύνολο των εθνικών δυνατοτήτων και απαιτούν μια διαφορετική δυναμική.

Σήμερα, άλλωστε, ο πολιτικός δεσμός του πολίτη δεν καθορίζεται πια αποκλειστικά από την εθνικότητά του. Η ανάδειξη κοινών αξιών, η κοινή διαδρομή στο πλαίσιο της Ένωσης ανθρώπων και κρατών με διαφορετική προϊστορία, βιώματα, σημεία αναφοράς και σύμβολα του έχουν δώσει και ένα υπερεθνικό περιεχόμενο κοινό στους πολίτες όλων των κρατών μελών. Ένας κοινός πολιτικός δεσμός συνεπάγεται έναν κοινό δημόσιο χώρο, μια συνεχή κοινή αναζήτηση. Μόνο έτσι μπορούμε να υπάρξου-

με με την ταυτότητα που θέλουμε χωρίς να συγκρουόμαστε με ό,τι διαμορφώνει την ταυτότητα των άλλων.

Η καθιέρωση της δημόσιας διαβούλευσης για την ευρωπαϊκή πολιτική σε όλη την Ένωση θα συμβάλει και στην αποσαφήνιση των στόχων της ενοποιητικής προσπάθειας και στην οριστικοποίηση του θεσμικού σχήματος της Ένωσης. Η δημόσια διαβούλευση καθιστά κατανοητά τα προβλήματα και τα διακυβεύματα. Μπορεί να συμβάλει σημαντικά στη διευκρίνιση ποιες πλευρές της διαφορετικότητας χρειάζονται προστασία και με ποιους τρόπους μπορεί να επιτευχθεί αυτή. Η δημόσια διαβούλευση είναι η κινητήρια δύναμη για να ενοποιηθούν σε ευρωπαϊκό επίπεδο επιδιώξεις και αντιλήψεις, να συνειδητοποιηθούν τα κοινά συμφέροντα και να προκύψει μια συλλογική ταυτότητα πέρα από τα όρια των κρατών μελών, μια ευρωπαϊκή πολιτική κοινότητα, ένας ευρωπαϊκός δήμος.

Η Νέα Συνθήκη αποτελεί ένα σημαντικό βήμα στην κατεύθυνση κάλυψης του δημοκρατικού ελλείμματος με τις ρυθμίσεις της στο κεφάλαιο για τις «δημοκρατικές αρχές». Αρχές που στη συνέχεια διατυπώνονται και εφαρμόζονται σε σειρά ειδικών διατάξεων και αφορούν στους θεσμούς και στις διαδικασίες λειτουργίας της Ένωσης. Ανοίγουν το δρόμο στη διαμόρφωση ενός συστήματος περισσότερο ανοιχτού στη δημόσια συζήτηση για τις πολιτικές της Ένωσης.

Οι λύσεις που θα προκύψουν από τη Νέα Συνθήκη άλλοτε θα αποδειχθούν βιώσιμες, άλλοτε όμως θα μετεξελιχθούν όπως εκείνες των προηγούμενων Συνθηκών. Η Ένωση υπό την πίεση των κοινωνικοοικονομικών μεταβολών θα συνεχίσει να αναζητά νέες μορφές οργάνωσης συνδυάζοντας τη διακυβερνητική και την ομοσπονδιακή λογική. Τα περιθώρια χρόνου για νέες αναζητήσεις και νέες ισορροπίες θα στενεύουν όμως όσο αυξάνεται η διάσταση των προβλημάτων και ο χειρισμός τους θα απαιτεί σταθερά σχήματα συνεργασίας σε βάθος χρόνου. Ήδη έχει αναδειχθεί η ανάγκη να προσαρμόζεται η λειτουργία της Ευρωπαϊκής Κεντρικής Τράπεζας σε μια πολιτική ανάπτυξης της Ευρώπης όπως διατυπώνεται από το Ecofin. Η Ένωση θα διαμορφώσει έτσι βαθμιαία την οριστική της μορφή με βάση τα πάγια προβλήματα που θα καλείται να χειριστεί. Η ΟΝΕ το πιστοποιεί.

Η Οικονομική και Νομισματική Ένωση είναι ένα ενδεικτικό παράδειγμα, πως μια ρύθμιση ενός σημαντικού προβλήματος, του ενιαίου νομίσματος, συνεπάγεται και την ευρύτερη συνειδητοποίηση των θεμάτων που συνδέονται με το νόμισμα, τη δημόσια συζήτηση και αντιπαράθεση γι' αυτά. Το ζήτημα αν το ευρώ συντείνει στην αύξηση ή όχι του πληθωρισμού, αν η υψηλή αξία του θέτει σε κίνδυνο τις ευρωπαϊκές εξαγωγές, αν τα επιτόκια, όπως καθορίζονται από την Ευρωπαϊκή Κεντρική Τράπεζα, έχουν διευκολύνει την απόκτηση κατοικίας είναι θέματα που είναι γνωστά στην ευρωπαϊκή κοινή γνώμη και επηρεάζουν τη στάση της. Αυτό αποδεικνύει ότι ένας χώρος κοινής δημόσιας συζήτησης προκύπτει αυτόματα όταν συγκεκριμένα προβλήματα που αφορούν τους πολίτες γίνονται επίκαιρα και πιεστικά.

Το παράδειγμα αυτό δείχνει επίσης ότι η πορεία προς τη διαμόρφωση μιας πιο δημοκρατικής, πιο ενοποιημένης Ευρώπης, της οποίας οι λαοί έχουν συνείδηση των θεμάτων που οφείλει να αντιμετωπίσει, θα προκύψει όχι από μεγάλα σχέδια μελλοντι-

κών λύσεων, που δεν είναι ρεαλιστικά, αλλά από τις συγκεκριμένες ρυθμίσεις ευρύτερων κοινών θεμάτων. Ήδη η ΟΝΕ αλλά και το Schengen σήμερα, η περαιτέρω διαμόρφωση κοινής εξωτερικής πολιτικής και πολιτικής άμυνας δίνουν μορφή στο ευρωπαϊκό σχήμα και προσδιορίζουν τρόπους για να σεβασθούν αλλά και να υπερβούν επιμέρους οντότητες τα κράτη μέλη. Διασφαλίζουν την ενότητα με διαφορετικότητα περιορίζοντας βαθμιαία τις συνεχείς προσφυγές σε διακρατικές συμφωνίες και δημιουργώντας ταυτόχρονα έναν νέο χώρο ενδιαφέροντος και συζήτησης των πολιτών σε περισσότερες χώρες.

Οι κοινές δράσεις οδηγούν στη διερεύνηση των τρόπων της συλλογικής συνεργασίας, στην απόκτηση εμπειριών ως προς την αναγκαία ισορροπία μεταξύ της διαφορετικότητας και της ενοποιητικής προσπάθειας, ισορροπία που δεν είναι οπωσδήποτε η ίδια σε κάθε τομέα. Ένα δίκτυο παρομοίων συνεργασιών το οποίο θα προκύπτει από μία ενσυνείδητη δράση της Ένωσης θα αποτελέσει βαθμιαία τον ιστό της ενοποίησης και θα δίνει την όλο και πιο ολοκληρωμένη μορφή στο ενοποιητικό σχήμα. Οι «ενισχυμένες συνεργασίες», ένας θεσμός που ενισχύεται από τη Νέα Συνθήκη και επιτρέπει την κοινή δράση ορισμένων μόνο μελών, μπορούν να αποτελέσουν βήμα και μέσο πίεσης προς την Ένωση για την επέκταση κοινών προσπαθειών σε νέους τομείς.

Το τελικό αποτέλεσμα θα είναι πιο σύνθετο από εκείνο της δομής ενός εθνικού κράτους. Ως πιο σύνθετο θα είναι και πιο δύσκολα κατανοητό από τους πολίτες και δεν θα διασφαλίζει την αμεσότητα των σχέσεων με την εξουσία που υπάρχει στις πιο μικρές κρατικές οντότητες. Αλλά αυτό συμβαίνει και σε σχέση με άλλα σύγχρονα κοινωνικοοικονομικά προβλήματα. Η πολυπλοκότητά τους τα καθιστά δυσνόητα για τον πολίτη. Όπως επίσης και οι σχέσεις εξουσίας είναι σήμερα πιο σύνθετες, λιγότερο άμεσες και ορατές. Τα νέα σχήματα υπερχρατικής, υπερεθνικής οργάνωσης δεν θα μοιάζουν πια με τα παλιά. Παρ' όλα αυτά η συνθετότητά τους που θα προωθεί την πληρέστερη και αποτελεσματικότερη δημοκρατία θα εξασφαλίζει σε μεγαλύτερο βαθμό τη διαφορετικότητα.

Το συμπέρασμα μπορεί να συνοψισθεί ως εξής:

Η διατήρηση και προστασία της διαφορετικότητας είναι συναρτημένη με την πρόοδο της ενοποιητικής διαδικασίας και την εμβάθυνση της δημοκρατίας. Η σχέση μεταξύ του υπερεθνικού και εθνικού μπορεί να διαμορφωθεί δημιουργικά εφόσον συνδέεται με μια κοινή προσπάθεια για την αντιμετώπιση των προβλημάτων των λαών της Ένωσης.

Η δικτατορία των συνταγματαρχών, 1967-1974

ΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΤΟ ΠΡΩΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ¹

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το πρώτο βιβλίο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά δημοσιεύτηκε στα αγγλικά δύο χρόνια μετά το πραξικόπημα των συνταγματαρχών (*The Greek Tragedy*, Penguin Books, 1969). Μεταφράστηκε στα ελληνικά από τις εκδόσεις Ολκός και κυκλοφόρησε ως *Η ελληνική τραγωδία* το 1974 και ξανά από τις εκδόσεις Νέα Σύνορα το 1981. Το βιβλίο ήταν μια ευσύνοπτη πολιτική ιστορία της Ελλάδας στον δέκατο ένατο και κυρίως στον εικοστό αιώνα, γραμμένη από νεομαρξιστική σκοπιά, με κύριο εννοιολογικό πλαίσιο την ταξική ανάλυση, χωρίς δογματισμούς. Σκοπός του βιβλίου ήταν να ερμηνεύσει πώς κατέρρευσε η δημοκρατία και να συμμετάσχει στον αγώνα κατά της δικτατορίας. Όπως γράφει ο συγγραφέας στον πρόλογο της δεύτερης ελληνικής έκδοσης (το 1981), το βιβλίο είχε μια πολεμική και συναισθηματική διάσταση, εντασσόταν δε στο πλαίσιο της «κριτικής απομυθοποίησης της ελληνικής ιστορίας».²

Ο Τσουκαλάς έγραψε ξανά για τη δικτατορία σε άρθρο του που δημοσιεύτηκε το 1969 στα γαλλικά στο περιοδικό *Les Temps Modernes*.³ Αυτή τη φορά στόχος του ήταν να ερμηνεύσει τους στόχους των πραξικοπηματιών και το χαρακτήρα του καθεστώτος τους. Επανήλθε στο θέμα της δικτατορίας μια ακόμα φορά, πολύ αργότερα, με αφορμή το συνέδριο της Ελληνικής Εταιρείας Πολιτικής Επιστήμης «Η δικτατορία 1967-1974» που έλαβε χώρα το Δεκέμβριο του 1997. Εκεί ο Τσουκαλάς συντόνισε τη συρογγυλή τράπεζα, στο τέλος του συνεδρίου, με θέμα το ρόλο του «εξωτερικού παράγοντα» στη δικτατορία.⁴ Στις παρεμβάσεις του στη συρογγυλή τράπεζα ο Τσουκαλάς τό-

1. Οφείλονται ευχαριστίες στους Μαρία Κούση, Σωκράτη Κονιόρδο και Μηνά Σαματά για την υποδοχή του παρόντος άρθρου στον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκαν.

2. Κώστας Τσουκαλάς, *Η ελληνική τραγωδία: Από την απελευθέρωση ως τους συνταγματάρχες*, μτφρ. Κ. Ιορδανίδης, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1981, πρόλογος με τον τίτλο «αντιστοιχίες», όπου δεν αναφέρεται αριθμός σελίδας.

3. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «Η ταξική πάλη και το καθεστώς των συνταγματαρχών», μτφρ. Παντ. Κυπριανός, στο *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, επιμ. Π. Καφετζής, τόμ. Β', Αθήνα, Πλέθρον, 1996, σ. 185-203.

4. Βλ. «Παράρτημα: ο εξωτερικός παράγοντας», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1999, σ. 255-304.

νισε περισσότερο, όπως ήταν φυσικό, το ρόλο του αμερικανικού παράγοντα παρά τους ταξικούς συσχετισμούς στην εσωτερική πολιτική αρένα. Άλλωστε και στις παλαιότερες προσεγγίσεις του στη δικτατορία (στο βιβλίο και στο άρθρο που αναφέραμε παραπάνω) κρατούσε μια λεπτή ισορροπία μεταξύ αφενός των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών εξελίξεων και αφετέρου της επιρροής του ξένου παράγοντα.

Οι προσεγγίσεις του Τσουνκαλά στο θέμα ενδιαφέρουν και σήμερα, τόσο για τις αναλυτικές αρετές τους όσο και εξαιτίας του γεγονότος ότι έγραφε ταυτόχρονα με τα γεγονότα, ήταν πιο κοντά στις εξελίξεις από ό,τι εμείς σήμερα. Γιατί πράγματι το πώς αντιμετώπισαν οι Έλληνες πολίτες τη δικτατορία των συνταγματαρχών και πώς την ερμηνεύουν οι μεταγενέστεροι αναλυτές είναι δύο διαφορετικά ερωτήματα τα οποία προφανώς αφορούν διαφορετικούς χρόνους. Το πρώτο ερώτημα αφορά στο χρόνο εκδήλωσης του πραξικοπήματος και τα χρόνια που ακολούθησαν. Το δεύτερο αφορά στη μεταγενέστερη του πραξικοπήματος επιστημονική ανάλυση, που εκδιπλώθηκε με τη μορφή θεωρητικών ερωτημάτων για τα αίτια και τη φύση του αυταρχικού καθεστώτος, καθώς και για τη μετάβαση στη δημοκρατία.

Η μελέτη της δικτατορίας των συνταγματαρχών, στην οποία ο Τσουνκαλάς πρώτος συνέβαλε, συνιστά ένα καλό παράδειγμα της διπλής μεθοδολογικής επιταγής να διερευνώνται, πρώτον, τα ιστορικά γεγονότα στο πλαίσιο της πρόσληψής τους από τους σύγχρονους τους, δηλαδή από τη σκοπιά εκείνων που τα έζησαν, και δεύτερον, να αναλύονται στη συνέχεια τα ίδια γεγονότα σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο, που δεν αφορά στις στάσεις και αντιλήψεις όσων τα έζησαν, αλλά στην ένταξή τους σε κάποιο γενικότερο θεωρητικό σχήμα για την εξέλιξη της ελληνικής πολιτικής και κοινωνίας. Έτσι στο άρθρο αυτό θα προτείνουμε υποθέσεις εργασίας για το πώς έβλεπαν τη μετεμφυλιακή «καχεκτική» ή «πειθαρχημένη» δημοκρατία οι πολιτικές δυνάμεις της εποχής εκείνης και επίσης θα συνοψίσουμε το πώς ο Τσουνκαλάς και μεταγενέστεροι αναλυτές ερμήνευσαν την κατάρρευση της δημοκρατίας.

Το φάσμα των πολιτικών δυνάμεων μετά το τέλος του Εμφυλίου δεν αποτελούνταν από σταθερά μεγέθη, δηλαδή από δύο συμπαγείς ομάδες, τους νικητές (τη Δεξιά) και τους ηττημένους (την Αριστερά). Με την καταπιεστική πολιτική τους κατά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960, οι νικητές του Εμφυλίου προκάλεσαν τη συγκρότηση ενός αντιδεξιού μετώπου, το οποίο σταδιακά διευρυνόταν περιλαμβάνοντας ακόμα και μερίδες της αντικομμουνιστικής αστικής τάξης, και το οποίο κινητοποιήθηκε έντονα κατά το βασιλικό πραξικόπημα του 1965. Το μέτωπο αυτό ήταν ανομοιογενές.

Στη συνέχεια του παρόντος άρθρου, το οποίο μπορεί να διαβαστεί τόσο ως ένα σχόλιο στην προσέγγιση του Τσουνκαλά όσο και ως μια σύντομη ιστορία της δικτατορίας, θα παρουσιάσουμε συνοπτικά την οπτική γωνία των πολιτικών δυνάμεων της εποχής πριν από τη δικτατορία. Κατόπιν θα θίξουμε τα κύρια ερωτήματα που έχουν απασχολήσει την επιστημονική έρευνα, ξεκινώντας από τα κείμενα του ίδιου του Τσουνκαλά σχετικά με τη δικτατορία των συνταγματαρχών. Θα δούμε την εξέλιξη της δικτατορίας μέσα από τα κύρια γεγονότα της επταετίας 1967-1974 και θα συνοψίσουμε τις συνθήκες μετάβασης στη δημοκρατία (μεταπολίτευση). Οι παρατηρήσεις του Τσουνκαλά, όπως δημοσιεύτηκαν στις παρεμβάσεις του που αναφέραμε, θα μας συνοδεύουν

κατά διαστήματα έως τον επίλογο. Θα καταγράψουμε τις δικές μας διαπιστώσεις, κάποτε σε συμφωνία και άλλοτε σε διαφοροποίηση από τις παρεμβάσεις του.

Όπως στις διδακτικές αναλύσεις του Τσουκαλά, έτσι και εδώ δεν προτείνεται μια συνωμοσιολογική ερμηνεία της δικτατορίας ούτε αποδίδεται στον ξένο παράγοντα ο κυριότερος ρόλος για την εκδήλωση του πραξικοπήματος και την εξέλιξή του. Βέβαια ο ρόλος αυτός ήταν υπαρκτός. Όπως γράφει ο Τσουκαλάς, «πέρα από την προφανή, άμεση ευθύνη των εν ενεργεία ή δυνάμει κινηματιών ... η ηθική αυτοουργία των ΗΠΑ ήταν ξεκάθαρη και αναμφισβήτητη».⁵ «Οι ηθικές αυτοουργίες εμποδώνονται συχνά με υπόροητα *insinuenda*, με ένα χαμόγελο ή απλώς ίσως και με ένα σήκωμα των ώμων».⁶

Τόσο στο πρώτο βιβλίο του (1969) όσο και στην πιο πρόσφατη ανάλυσή του για το θέμα (στη στρογγυλή τράπεζα του 1997), ο Τσουκαλάς ήταν εύλογα απορριπτικός προς αυτό που ο ίδιος ονομάζει «πρακτορολογία»: «η επιστήμη της “κατασκοπολογίας” δεν θα μας έδινε συμπερασματικές γνώσεις αν δεν υπήρχε η ολοκληρωτική οικονομική εξάρτηση του ελληνικού στρατού από τη συνεχιζόμενη αμερικανική βοήθεια ... οι συνταγματάρχες πρέπει να είχαν σιγουρευτεί ότι θα είχαν τουλάχιστον την κεκαλυμμένη υποστήριξη των αμερικανικών αρχών ... Φυσικά είναι και παράλογο και αστείο να υποστηρίξουμε ότι η ελληνική δικτατορία αποτελεί, ουσιαστικά, προϊόν της αμερικανικής παρέμβασης. Εάν υπάρχει ένα αποφασιστικό στοιχείο στην υπόθεση της κατάργησης της δημοκρατίας, αυτό είναι δίχως αμφιβολία η αδιαλλαξία των μεγάλων συμφερόντων απέναντι σε κάθε αλλαγή της απαρχαιωμένης και παράλογης κοινωνικοοικονομικής διάρθρωσης της χώρας».⁷

Η ΟΠΤΙΚΗ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΠΡΩΤΑΓΩΝΙΣΤΩΝ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΠΡΙΝ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΚΤΑΤΟΡΙΑ⁸

Η επιβολή της στρατιωτικής δικτατορίας το πρωί της 21ης Απριλίου 1967 τόσο για τα «μεγάλα συμφέροντα» όσο και για πολλούς συντηρητικούς πολίτες δεν ήταν μια δυσάρεστη εξέλιξη. Για ορισμένους μάλιστα ήταν μια ευπρόσδεκτη έκβαση. Μεταξύ αυτών περιλαμβάνονταν βασιλόφρονες και φανατικοί αντικομμουνιστές, καθώς και μεγαλοαστοί και συντηρητικοί αστοί. Ο Τσουκαλάς έχει ερμηνεύσει αυτήν τη στάση ως εξής: «Είναι φανερό ότι κινδύνευε το σύνολο του συστήματος από το οποίο αντλούσε

5. Βλ. εισαγωγικό σχόλιο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά ως συντονιστή της στρογγυλής τράπεζας για τον «εξωτερικό παράγοντα», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 256.

6. Στο ίδιο, σ. 257.

7. Κώστας Τσουκαλάς, *Η ελληνική τραγωδία*, σ. 193. Βλ. και την παρέμβασή του όπως δημοσιεύεται στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 257.

8. Δες αναλυτικά για την περίοδο πριν από τη δικτατορία, Jean Meynaud, *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, τόμ. Β': *Βασιλική εκτροπή και στρατιωτική δικτατορία*, μτφρ. Π. Μερλόπουλος, Αθήνα, Σαββάλας, 2002, Μέρος Πρώτο, σ. 15 κ.ε. Για τους θεσμούς της προδικτατορικής περιόδου, δες Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση: Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1983.

τα κέρδη της η άρχουσα τάξη. Αν και το ριζοσπαστικό κίνημα, με κήρυκα τον Ανδρέα [Παπανδρέου], δεν ήταν σε καμιά περίπτωση σοσιαλιστικό, είχε την πολύ συγκεκριμένη πρόθεση να αναγκάσει την ελληνική άρχουσα τάξη να δράσει μέσα σε ένα πλαίσιο σύγχρονου ορθολογισμού και να περικόψει τα οικονομικά και ταξικά προνόμιά της».⁹

Από πού όμως προήλθε το «ριζοσπαστικό κίνημα», το οποίο κορυφώθηκε τον Ιούλιο του 1965, και πώς έφθασε να κινδυνεύει η αστική τάξη σε ένα μετεμφυλιακό πολιτικό καθεστώς, κατεξοχήν ευνοϊκό για τα συμφέροντά της; Ο Τσουκαλάς υποστηρίζει ότι στις αρχές της δεκαετίας του 1960, μετά την άνοδο της Ένωσης Κέντρου (ΕΚ) στην εξουσία, δημιουργήθηκε μια νέα κοινωνική συμμαχία μεταξύ των αγροτικών στρωμάτων, της «ριζοσπαστικοποιημένης» μικροαστικής τάξης και της εργατικής τάξης, δηλαδή μια συμμαχία των τάξεων που μετά την εκλογική ήττα της «Εθνικής Ριζοσπαστικής Ενώσεως» (ΕΡΕ) ανέπνευσαν από την αστυνομική καταστολή της μετεμφυλιακής περιόδου. «Η συμμαχία στη βάση», όπως την ονομάζει ο Τσουκαλάς, συμπαρέσυρε την Ένωση Κέντρου μετά την άνοδό της στην εξουσία προς ριζοσπαστικότερες θέσεις. «Την επομένη του θριάμβου της, η Ένωση Κέντρου βρίσκεται υπερκερασμένη από τις διεκδικήσεις της βάσης της».¹⁰ Όλα αυτά καταλήγουν στο ότι «το στρατιωτικό καθεστώς αποτελεί ουσιαστικά μια απάντηση της ελληνικής αστικής τάξης στις πολιτικές και κοινωνικές αντιθέσεις που αντιστρατεύονταν τα συμφέροντά της».¹¹ Με άλλα λόγια, ο Τσουκαλάς προσφέρει μια ταξική ανάλυση των πολιτικών εξελίξεων.

Το κόστος αυτής της λεπτής –είναι αλήθεια– ταξικής ανάλυσης είναι η μερική υποβάθμιση του πλαισίου σκέψης και της δράσης των ίδιων των πολιτικών θεσμών και φορέων. Με άλλα λόγια, αν μετατοπίζαμε λίγο το βάρος της ερμηνείας από το ταξικό στο πολιτικό και θεσμικό επίπεδο, ίσως είχαμε μια πληρέστερη εξήγηση της ανόδου των συνταγματαρχών στην εξουσία. Παράδειγμα είναι η ερμηνεία που έχει διατυπώσει και ο Αριστόβουλος Μάνεσης. Στην ακόλουθη παράγραφο συνοψίζει τόσο την οπτική των συντηρητικών πολιτών της εποχής εκείνης όσο και την έλλειψη προβλεπτικότητας των προδικτατορικών πολιτικών φορέων: «Η όξυνση των πολιτικών αντιπαραθέσεων μετά τα Ιουλιανά του 1965 και ο συναφής διάχυτος φόβος των κυρίαρχων τάξεων, που σκέπτονταν απελπισμένα: “η νομιμότητα μας σκοτώνει” (“la légalité nous tue”), τις έκανε αντικειμενικά πρόθυμες να αποδεχθούν την εκχώρηση της άσκησης της κρατικής εξουσίας σε δυναμικότερους φορείς, ενός δηλαδή καθεστώτος “έκτακτης ανάγκης”, οπότε η “βία χωρίς φράση” θα αντικαθιστούσε τη “βία της φράσης” του κοινοβουλευτικού καθεστώτος. Αυτόν τον βιασμό της νομιμότητας εκ μέρους της χούντας των συνταγματαρχών διευκόλυνε και η παντελής έλλειψη οιασδήποτε προπαρασκευής για την αντιμετώπιση ενός τέτοιου ενδεχομένου από τα πολιτικά κόμματα της χώρας».¹²

9. Κώστας Τσουκαλάς, *Η ελληνική τραγωδία*, σ. 182. Για τα κόμματα, Χριστόφορος Βερναρδάκης/Γιάννης Μανρής, *Κόμματα και κοινωνικές συμμαχίες στην προδικτατορική Ελλάδα: Οι προϋποθέσεις της μεταπολίτευσης*, Αθήνα, Εξάντας, 1991.

10. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «Η ταξική πάλη», σ. 189.

11. Στο ίδιο, σ. 201.

12. Αριστόβουλος Μάνεσης, «Ο εύκολος βιασμός της νομιμότητας και η δύσκολη νομιμοποίηση της βίας», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 37-38.

Ποια ήταν όμως, πιο συγκεκριμένα, η οπτική των συλλογικών πολιτικών πρωταγωνιστών της εποχής; Η μελέτη της δικής τους οπτικής θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μεθοδολογικός μίαντας μεταβίβασης, ως ενδιάμεση μεταβλητή, ανάμεσα αφενός στα ταξικά συμφέροντα που τονίζει στην ανάλυσή του ο Τσουκαλάς στο επίπεδο της κοινωνίας και αφετέρου στους πολιτικούς μετασχηματισμούς, στη δράση ατόμων και φορέων στο επίπεδο του πολιτικού συστήματος. Καταρχάς, η μετεμφυλιακή δημοκρατία κατέρρευσε προφανώς εξαιτίας της επέμβασης του στρατού το 1967 και δευτερευόντως εξαιτίας της εξασθένησης της –ούτως ή άλλως– λειψής νομιμοποίησης που απολάμβανε μεταξύ των πολιτικών φορέων της εποχής. Η υποστήριξη προς τον κοινοβουλευτισμό είχε αδυνατίσει, πράγμα εμφανές στις στάσεις, αντιλήψεις και συμπεριφορές εξωκοινοβουλευτικών, αντιδημοκρατικών παραγόντων, αλλά σε κάποιο μικρότερο βαθμό και ορισμένων κοινοβουλευτικών δημοκρατικών δυνάμεων σε όλη τη διάρκεια της μετεμφυλιακής περιόδου. Ασφαλώς οι ευθύνες για την κατάρρευση της δημοκρατίας δεν είναι μοιρασμένες. Ισχυροί εξωκοινοβουλευτικοί και εντέλει αντιδημοκρατικοί φορείς, όπως το Παλάτι, οι στρατιωτικοί και τα σώματα ασφαλείας, με την ανοχή των ΗΠΑ και μερίδας της ελληνικής μεγαλοαστικής τάξης, δεν ήθελαν η δημοκρατία να λειτουργεί πλήρως. Ακριβέστερα, δεν είχαν καταλήξει στο τι είδους ελεγχόμενο πολιτικό καθεστώς ήθελαν.¹³ Ωστόσο, η δημοκρατία ήταν εύθραυστη και γιατί μεταξύ των δημοκρατικών δυνάμεων δεν υπήρχε ένα ελάχιστο πολιτικής συναίνεσης γύρω από τη μορφή και το περιεχόμενό της.

Η συνήθης πολιτική και θεσμική ερμηνεία για το πραξικόπημα της 21ης Απριλίου 1967, η οποία εστιάζει στο ρόλο των ΗΠΑ και στην τριπολική δομή Παλάτι-Στρατός-συντηρητική πολιτική τάξη και στους μηχανισμούς καταστολής, δηλαδή στο πλέγμα εξουσίας των δεκαετιών του 1950 και 1960,¹⁴ θα μπορούσε να εμπλουτιστεί και να διαφοροποιηθεί. Το κριτήριο που προτείνουμε εδώ, ως συμπληρωματική ερμηνεία τόσο της ταξικής προσέγγισης του Τσουκαλά όσο και της παραπάνω συνήθους ερμηνείας για την κατάρρευση της δημοκρατίας, είναι η αποστασιοποιημένη, αν όχι δυσμενής, θέαση του μετεμφυλιακού καθεστώτος από πολλούς πρωταγωνιστές των εξελίξεων και όχι μόνον από τους παραπάνω τρεις πόλους (Παλάτι-Στρατός-ΕΡΕ και μηχανισμοί ασφαλείας).

Για κάποιους εκ των πρωταγωνιστών, όπως οι συνταγματάρχες και οι παλιότεροι

13. Εκτός από το Κώστας Τσουκαλάς, *Η ελληνική τραγωδία*, βλ. και Ηλίας Νικολακόπουλος, *Η καχεκτική δημοκρατία: Κόμματα και εκλογές, 1946-1967*, Αθήνα, Πατάκης, 2001, καθώς και του ίδιου, «Η ελεγχόμενη δημοκρατία: Από το τέλος του εμφυλίου έως τη δικτατορία», στο Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του νέου ελληνισμού, 1770-2000*, τόμ. 9, Αθήνα, Τα Νέα/Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 9-46.

14. Για την έννοια του πλέγματος εξουσίας, δες Γιώργος Β. Δερτιλής, *Λεργαίον κράτος*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2000. Βλ. αναλυτικά τις διάφορες ερμηνείες του πραξικοπήματος στο Σπύρος Σακελλαρόπουλος, *Τα αίτια του απριλιανού πραξικοπήματος, 1949-1967: Το κοινωνικό πλαίσιο της πορείας προς τη δικτατορία*, Αθήνα, Λιβάνης, 1998. Για το ρόλο του στρατού, βλ. Δημήτρης Χαράλαμπος, *Στρατός και πολιτική εξουσία: Η δομή της εξουσίας στη μετεμφυλιακή Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, 1985, και του ίδιου, «Η δικτατορία ως αποτέλεσμα των αντιφάσεων της μετεμφυλιακής δομής του πολιτικού συστήματος και οι αρνητικές της επιπτώσεις», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 75-91.

αξιωματικοί μέλη του ΙΔΕΑ, καθώς και ορισμένοι δημοσιογράφοι δεξιών εφημερίδων, ένα αυταρχικό καθεστώς ήταν μια κάποια λύση στο κατ' αυτούς πρόβλημα της απειλής της Αριστεράς. Η λύση αυτή δεν ανέκυψε πρώτη φορά τον Απρίλιο του 1967. Το μαρτυρούν τόσο το αποτυχημένο πραξικόπημα του ΙΔΕΑ, που αποσοβήθηκε την τελευταία στιγμή χάρη στην παρέμβαση του πρώην στρατάρχη Αλ. Παπάγου το Μάιο του 1951, όσο και η αρθρογραφία του Σ. Κωνσταντόπουλου πριν από τη δικτατορία της 21ης Απριλίου 1967.

Για άλλους, όπως ο Βασιλιάς και η φιλοβασιλική στρατιωτική ελίτ, η μεταπολεμική δημοκρατία ήταν ένα πρόσχημα στη λειτουργία του οποίου ήταν δυνατό και έπρεπε να παρεμβληθούν πρακτικές του παραδοσιακού καθεστώτος της συνταγματικής μοναρχίας. Το μαρτυρούν πράξεις όπως, π.χ., πρώτον, ο διορισμός από τον Βασιλιά Παύλο του Κ. Καραμανλή στο αξίωμα του Πρωθυπουργού (Οκτώβριος 1955) αμέσως μετά το θάνατο του Αλ. Παπάγου, παρακάμπτοντας τον Σ. Στεφανόπουλο που ο Παπάγος είχε ορίσει ως αναπληρωτή του και την κοινοβουλευτική ομάδα του κόμματος του Ελληνικού Συναγερμού (ΕΣ). Και δεύτερον ο διορισμός από τον Βασιλιά Κωνσταντίνο τριών πρωθυπουργών, επιλεγμένων μεταξύ των «αποστατών» βουλευτών της ΕΚ, το καλοκαίρι του 1965, ενώ είχε παραιτηθεί ο αρχηγός της και Πρωθυπουργός Γ. Παπανδρέου και δεν είχαν προκηρυχθεί εκλογές.

Οι δύο παραπάνω ομάδες των αντικομμουνιστών στρατιωτικών και των φιλοβασιλικών αξιωματούχων, οι οποίες είχαν λίγο πολύ κοινό στελεχιακό δυναμικό και κοινό ακροατήριο, μοιράζονταν μια κοινή οπτική για την πολιτική κατάσταση. Τόσο για τους στρατιωτικούς όσο και για τους φιλοβασιλικούς, ο κυριότερος πολιτικός αντίπαλος ήταν η Αριστερά. Και για τις δύο παραπάνω επικαλυπτόμενες μερίδες της μετεμφυλιακής ακροδεξιάς η Αριστερά δεν περιλάμβανε μόνον τους κομμουνιστές. Περιλάμβανε και σοσιαλιστές, αριστερούς δημοκράτες και κεντροαριστερούς. Όλοι αυτοί επρόκειτο να αποτελέσουν τον «εσωτερικό εχθρό». Με την έννοια αυτή, δηλαδή με την έννοια του εχθρού του εθνικόφρονος αστικού καθεστώτος, γινόταν αντιληπτό από την ακροδεξιά της εποχής ένα ευρύτατο φάσμα πολιτών, καθώς και πολιτικών και συνδικαλιστικών στελεχών. Το φάσμα αυτό, που ξετυλιγόταν από τα αριστερά και έφτανε μέχρι τις παρυφές του κέντρου, σταδιακά διευρυνόταν καθώς, ιδίως μετά τα Ιουλιανά του 1965, διογκωνόταν η πολιτική κινητοποίηση «από τα κάτω» εναντίον του πλέγματος εξουσίας.

Σταδιακά ο κόσμος των ηττημένων, ο οποίος αρχικά αποτελούνταν μόνο από αριστερούς πολίτες, διευρυνόταν με κεντρώους και ανεξάρτητους δημοκράτες, ώστε να γίνει πλειοψηφία στην κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι το μετεμφυλιακό κράτος θεώρησε ως αντιπάλους του όχι μόνο τον κόσμο της Αριστεράς, αλλά και εκείνον του Κέντρου. Σχεδόν αμέσως μετά το πραξικόπημα της 21ης Απριλίου 1967, στον κόσμο αυτόν επρόκειτο εξ αντικειμένου να προστεθούν και μερικοί από τους πρώην νικητές, δηλαδή μερικοί φιλελεύθεροι δεξιοί και κεντροδεξιοί πολιτικοί που εξεπλάγησαν από την εξέλιξη αυτή και στράφηκαν κατά των πραξικοπηματιών, αν και νωρίτερα δεν είχαν κάνει τίποτε για να τους σταματήσουν. Αντίθετα, είχαν ευνοήσει την υποβάθμιση του κοινοβουλευτισμού.

Πράγματι, για τη φιλελεύθερη Δεξιά και κεντροδεξιά, που εκφραζόταν από τον Κ. Καραμανλή, το μετεμφυλιακό καθεστώς ήταν ένας υπερβολικά ασταθής κοινοβουλευτισμός. Το καθεστώς είχε ανάγκη διορθωτικών παρεμβάσεων προς την κατεύθυνση της ενίσχυσης κατεξοχήν της εκτελεστικής σε βάρος της νομοθετικής εξουσίας. Το μαρτυρά η πρόταση της ΕΡΕ το 1963 για αναθεώρηση του Συντάγματος, η οποία κινούνταν προς αυτήν την κατεύθυνση.

Για κάποιους άλλους, όπως οι κεντρώοι και αριστεροί δημοκράτες πολιτευτές και οπαδοί της «Εθνικής Προοδευτικής Ενώσεως Κέντρου» (ΕΠΕΚ, του Ν. Πλαστήρα) και αργότερα εκείνοι της ΕΚ και της Ενιαίας Δημοκρατικής Αριστεράς (ΕΔΑ), το μετεμφυλιακό καθεστώς ήταν μια ατελής, πειθαρχημένη κοινοβουλευτική δημοκρατία. Το ζήτημα ήταν η καθιέρωση ενός δυτικού τύπου κοινοβουλευτικού καθεστώτος, με όλες τις ατομικές και συλλογικές ελευθερίες οι οποίες στην Ελλάδα είχαν περιοριστεί.

Για την κεντροαριστερή πτέρυγα της ΕΚ και κυρίως για τους οπαδούς του Α. Παπανδρέου, το καθεστώς γινόταν αντιληπτό ως βαθιά αντιδημοκρατικό και εξαρτώμενο από τις ΗΠΑ. Για την πτέρυγα αυτή ήταν επιθυμητή η μετεξέλιξη του καθεστώτος σε κάποιον είδους κοινωνική δημοκρατία, με μια εσωτερική πολιτική στραμμένη εναντίον του κοινωνικοπολιτικού κατεστημένου και με μια πιο ριζοσπαστική, αντιαμερικανική εξωτερική πολιτική.

Τέλος, για τον πυρήνα των ηττημένων του Εμφυλίου, τους κομμουνιστές που είχαν καταφύγει στις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού, το μετεμφυλιακό καθεστώς ήταν ανελεύθερο, καθώς δεν τηρούσε ούτε τα προσχήματα της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Για τους ίδιους όμως, η φιλελεύθερη δημοκρατία ήταν απλώς ένα στάδιο, αν όχι ένα εμπόδιο, στο δρόμο για το σοσιαλισμό. Ο σοσιαλισμός θα επιτυγχανόταν με βίαιο αγώνα εναντίον της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ακόμα και αν η τελευταία δεν είχε τον καταπιεστικό και λειψό χαρακτήρα της ελληνικής μετεμφυλιακής δημοκρατίας. Αυτήν την αμφίσημη στάση μαρτυρούν οι πρώτες μετεμφυλιακές αποφάσεις της εξόριστης ηγεσίας του ΚΚΕ για συνέχιση, δοθείσης της ευκαιρίας, του ένοπλου αγώνα ακόμα και μετά τη στρατιωτική ήττα του Αυγούστου του 1949. Το ίδιο και η απόφαση για τη διατήρηση παράνομου μηχανισμού του ΚΚΕ στην Ελλάδα μέχρι τις αρχές του 1958 και αργότερα η απόφαση για ανασυγκρότηση των κομματικών οργανώσεων του εντός της ΕΔΑ (Φεβρουάριος 1965).

Είναι προφανές ότι δεν υπάρχει συμψηφισμός ευθυνών για την κατάρρευση της δημοκρατίας, καθώς το Κέντρο και η Αριστερά ήσαν σε θέση αμυνόμενου, υπερασπιστή τού έστω ατελούς μετεμφυλιακού κοινοβουλευτισμού. Ο τελευταίος κατέρρευσε με κύρια ευθύνη του στρατού, του Παλατιού και μηχανισμών καταστολής, οι οποίοι τόσο πριν όσο και μετά το 1967 έδρασαν υπό την ανοχή των ΗΠΑ. Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, ο εν λόγω κοινοβουλευτισμός, με τη συγκεκριμένη μορφή που είχε, δεν ήταν επιθυμητός ούτε από μερικούς μεταξύ των υπόλοιπων πολιτικών πρωταγωνιστών της περιόδου 1950-1967. Βέβαια, η δικτατορία δεν ήταν αναπόφευκτη, μόνο και μόνο επειδή η ατελής κοινοβουλευτική δημοκρατία είχε εξασθενημένη νομιμοποίηση. Όμως αρκετές από τις πολιτικές δυνάμεις της προδικτατορικής περιόδου δεν ταυτίζονταν με το πολίτευμα της εποχής και επιθυμούσαν κάποιο άλλο, μόνο που τα σχετικά πολιτι-

κά οράματα για το επιθυμητό καθεστώς διέφεραν μεταξύ τους. Ενόψει όλων αυτών, εκ των υστέρων δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι δεν υπήρξε αντίσταση κατά την κατάληψη της εξουσίας από τους συνταγματάρχες τον Απρίλιο του 1967 ούτε ότι οποιουδήποτε είδους συλλογική αντίδραση κατά της χούντας δεν σημειώθηκε πριν από το 1973.

Η ΔΙΚΤΑΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΑΡΧΩΝ ΣΕ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Αν αυτή ήταν συνοπτικά η οπτική των πολιτικών δυνάμεων της εποχής, με ποιον τρόπο θα μπορούσε να ερμηνευθεί η κατάρρευση της δημοκρατίας σε περισσότερο θεωρητικό επίπεδο και πέρα από τις στάσεις και αντιλήψεις των πρωταγωνιστών της εποχής; Το ερώτημα είχε απασχολήσει τον Τσουκαλά και μεταγενέστερους αναλυτές. Το φαινόμενο της κατάρρευσης των δημοκρατιών στη Νότια Ευρώπη και τη Λατινική Αμερική και της εγκαθίδρυσης αυταρχικών καθεστώτων έχει μελετηθεί επισταμένως. Τρεις είναι οι δημοφιλέστερες προσεγγίσεις από τη σκοπιά της συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης. Η πρώτη προσέγγιση επιχειρεί δομική ερμηνεία της κατάρρευσης των δημοκρατιών, δίνοντας έμφαση στην οικονομική κρίση, την ανεργία και τις συγκρούσεις που χαρακτήριζαν την περίοδο λίγο πριν την κατάρρευση της δημοκρατίας. Η δεύτερη προσέγγιση, η οποία σκιαγραφεί το ιστορικό πλαίσιο των δεκαετιών που προηγούνται της κατάρρευσης, τονίζει τις ανάγκες αναπαραγωγής του καπιταλιστικού συστήματος που «επιβάλλουν» αντιδημοκρατικές λύσεις, όπως, π.χ. μάλιστα ένα καθεστώς αυταρχικού-γραφειοκρατικού τύπου, στην ηγεσία του οποίου βρίσκονται στρατιωτικοί και τεχνοκράτες.¹⁵ Η τρίτη προσέγγιση είναι κοινωνιολογική και ερμηνεύει τις αντιλήψεις, τα επαγγελματικά συμφέροντα και το «status» των προαξιοποιημένων ως εκπροσώπων κοινωνικών στρωμάτων (π.χ., των μικροαστικών) ή θεσμών (π.χ., του στρατού).

Σε ό,τι αφορά την ελληνική περίπτωση της απριλιανής δικτατορίας, υπάρχουν αναλύσεις που αποτελούν συνδυασμούς κυρίως των δύο πρώτων από τις παραπάνω προσεγγίσεις. Κοινή συνισταμένη και μάλλον κρατούσα γνώμη μεταξύ των αναλυτών είναι ότι το προαξιοκίνημα ήταν αποτέλεσμα των δομικών αδιεξόδων του μετεμφυλιακού κοινωνικοπολιτικού συστήματος. Ειδικότερα, ως κυριότερες αιτίες υπογραμμίζονται πρώτον η κινητοποίηση των λαϊκών στρωμάτων και η αξίωσή τους να συμμετάσχουν στο δημοκρατικό πολιτικό σύστημα από το οποίο ήσαν ουσιαστικά αποκλεισμένα στο μεγαλύτερο μέρος της μετεμφυλιακής περιόδου.¹⁶ Και δεύτερον, στην ίδια προσέγγιση υπογραμμίζεται η αντίληψη αυτής της κινητοποίησης ως απειλής κατά του συστήματος πολιτικής κυριαρχίας (παρά ως κινδύνου για το καπιταλιστικό σύ-

15. Βλ. σύντομη παρουσίαση της προσέγγισης αυτής στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης, «Εισαγωγή» στο των ιδίων (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 14-16.

16. Βλ. αναλυτικά Νίκος Π. Μουζέλης, *Κοινοβουλευτισμός και εκβιομηχάνιση στην ημι-περιφέρεια: Ελλάδα, Βαλκάνια, Λατινική Αμερική*, μτφρ. Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, σ. 235-251, τη διαφοροποιημένη από τον Μουζέλη θέση του Δ. Χαράλαμπε, *Στρατός και πολιτική εξουσία*, σ. 200-241 και ιδίως τις σ. 202-203. Βλ. και τη συνολική επισκόπηση των διαφορετικών θεωρητικών προσεγγίσεων στο Σπύρος Σακελλαρόπουλος, *Τα αίτια του απριλιανού προαξιοκινήματος*, σ. 33 κ.ε.

στημα συνολικά). Δηλαδή θεωρείται ότι η δικτατορία ήταν η απάντηση του μετεμφυλιακού πλέγματος εξουσίας στο δημοκρατικό κίνημα της δεκαετίας του 1960.¹⁷ Όπως είδαμε στο προηγούμενο τμήμα του άρθρου, ο Τσουκαλάς συμμερίζεται αυτήν την ερμηνεία, αλλά σημειώνει ότι το δημοκρατικό κίνημα γινόταν αντιληπτό ως ταξική απειλή.

Ένα άλλο ερώτημα που έχει απασχολήσει τον Τσουκαλά και άλλους αναλυτές αφορά τη φύση του καθεστώτος των συνταγματαρχών. Η ελληνική «χούντα» ήταν άραγε ένα φασιστικό καθεστώς ή μήπως έμοιαζε περισσότερο με τα υπόλοιπα μη δημοκρατικά καθεστώτα του ευρωπαϊκού Νότου (του Φράνκο στην Ισπανία και του Σαλαζάρ στην Πορτογαλία) ή ήταν μια τυπική περίπτωση στρατιωτικής δικτατορίας όπως εκείνες της Λατινικής Αμερικής; Η ουσία της ερώτησης αυτής έγκειται στο ότι τα μη δημοκρατικά καθεστώτα δεν εξελίσσονται ούτε καταρρέουν με τον ίδιο τρόπο. Η ιστορική πορεία τους διαφέρει ανάλογα με το είδος του καθεστώτος. Η απάντηση στο ανωτέρω ερώτημα δεν είναι μια άσκηση κατάταξης διαφορετικών περιπτώσεων σε κάποιους ιδεότυπους της πολιτικής επιστήμης. Ούτε είναι μια άσκηση συγκέντρωσης όμοιων ιστορικών περιπτώσεων κάτω από μια κοινή επικεφαλίδα, γιατί εντελώς όμοιες περιπτώσεις κοινωνιών και πολιτικών συστημάτων δεν υπάρχουν. Αντιθέτως η απάντηση έχει σημασία προκειμένου να γνωρίζουμε το ευρύτερο αναλυτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί να εξεταστεί η ελληνική περίπτωση και προκειμένου –με τη βοήθεια της σκέψης και του Τσουκαλά– να μπορέσουμε να κρίνουμε την επτάχρονη πορεία του δικτατορικού καθεστώτος και τη διαδικασία μετάβασης στη δημοκρατία.

Το απριλιανό καθεστώς δεν ήταν ακριβώς φασιστικό, με τη συστηματική-επιστημονική έννοια του όρου που χρησιμοποιούμε για τα καθεστώτα της Γερμανίας και της Ιταλίας του μεσοπολέμου, καθώς οι συνταγματάρχες δεν διέθεταν οργανωμένο κόμμα ούτε λαϊκή βάση ούτε αναπτυγμένη πολιτική ιδεολογία, παρόμοια με εκείνην του Χίτλερ και του Μουσολίνι.¹⁸ Ούτε μπορεί το καθεστώς των συνταγματαρχών να προσομοιαστεί με τα αυταρχικά καθεστώτα της Ισπανίας και της Πορτογαλίας που διάρκεσαν περίπου τέσσερις δεκαετίες και είχαν κάποια, περιορισμένη, κοινωνική βάση.¹⁹ Όπως γράφει ο Τσουκαλάς (πάντοτε από μια πιο κοινωνιολογική/μαρξιστική σκοπιά), η κατάσταση στην Ελλάδα στη δεκαετία του 1960 δεν έφερε τα γνωρίσματα των ευρωπαϊκών κοινωνιών στις οποίες είχαν επιβληθεί τα φασιστικά καθεστώτα του μεσοπολέμου. Η ελληνική οικονομία δεν βρισκόταν σε κρίση, το ελληνικό εθνικό κεφάλαιο ήταν εν μέρει εξαρτημένο από το αντίστοιχο ξένο και η δικτατορία των συνταγματαρχών δεν είχε λαϊκό έρεισμα.²⁰

17. Γιάννης Βούλγαρης, *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης, 1974-1990: Σταθερή δημοκρατία σηματοδεδιμένη από τη μεταπολεμική ιστορία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 2001, σ. 26, και Θανάσης Διαμαντόπουλος, «Η δικτατορία των συνταγματαρχών 1967-1974: Το απριλιανό καθεστώς», στο *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμ. ΙΣΤ': Σύγχρονος ελληνισμός από το 1941 ως το τέλος του αιώνα, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών, 2000, σ. 266-267.

18. Θανάσης Διαμαντόπουλος, «Η δικτατορία των συνταγματαρχών», σ. 285.

19. Αριστόβουλος Μάνεσης, «Ο εύκολος βιασμός της νομιμότητας», σ. 41, και Γιώργος Καμίνης, «Δικτατορία και σύνταγμα στη Νότια Ευρώπη: Ελλάδα-Ισπανία-Πορτογαλία», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 61-74.

20. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «Η ταξική πάλη», σ. 199-200.

Ο Τσουκαλάς απορρίπτει και την ιδέα ότι το καθεστώς των συνταγματαρχών είχε ομοιότητες με τα νεοαποικιακά αυταρχικά καθεστώτα της Νοτιοανατολικής Ασίας και της Λατινικής Αμερικής, τα οποία χαρακτηρίζονταν από την ισχυρή υποστήριξη ξένων δυνάμεων και τη διείσδυση ή διατήρηση ξένων οικονομικών μονοπωλίων. Στηρίζει την απόρριψη αυτή στο ότι οι κοινωνίες στις οποίες εγκαθιδρύθηκαν νεοαποικιακά καθεστώτα ήταν αρχαίες, «χωρίς συγκροτημένες τάξεις», και η άνοδος των δικτατοριών σε τέτοιες κοινωνίες προϋπέθετε την «επί τόπου» παρουσία ενός σημαντικού στρατιωτικού μηχανισμού του «ξένου ιμπεριαλισμού».²¹ Αν και στην Ελλάδα υπήρχαν βάσεις των ΗΠΑ, τίποτε από αυτά τα δύο δεν χαρακτήριζε την ελληνική κοινωνία πριν από τη δικτατορία.

Υπάρχουν όμως ομοιότητες της περιόδου ανόδου της ελληνικής στρατιωτικής δικτατορίας με τις αντίστοιχες της Λατινικής Αμερικής στις δεκαετίες του 1960 και του 1970. Για παράδειγμα, τόσο εδώ όσο και εκεί διακρίνει κανείς τον κομβικό ρόλο του στρατού στην πολιτική, τη διάχυτη στο στρατό και στο υπόλοιπο κράτος αντικομμουνιστική ιδεολογία και την κινητοποίηση των λαϊκών στρωμάτων τα οποία ζητούν περισσότερες ελευθερίες και βελτίωση των συνθηκών ζωής τους. Οι εν λόγω ομοιότητες περιορίζονται πάντως από το γεγονός ότι η μεταπολεμική Ελλάδα, παρά την εκτεταμένη φτώχεια και το μεγάλο βάρος του αγροτικού τομέα στην οικονομία της, δεν ήταν μια τριτοκοσμική χώρα. Επιπλέον, αντίθετα από ό,τι συνέβη σε χώρες του νότιου κώνου της Λατινικής Αμερικής, ο ελληνικός στρατός δεν παρενέβη στην πολιτική ως ενιαίος θεσμός. Στην Ελλάδα, ήδη πριν από τον Απρίλιο 1967 δρούσαν δύο συνωμοτικές ομάδες αξιωματικών, οι συνταγματάρχες («μικρή χούντα») και οι στρατηγοί («μεγάλη χούντα»). Μετά το πραξικόπημα του Απριλίου, η υποστήριξη των ενόπλων δυνάμεων προς τους συνταγματάρχες δεν ήταν σύσσωμη (αποστρατείες ανώτατων αξιωματικών εντός του 1967, συλλήψεις δημοκρατικών αξιωματικών, βασιλικό αντιπραξικόπημα του Δεκεμβρίου 1967 μετά από προσυνεννόηση με κάποιους στρατιωτικούς σχηματισμούς της Βόρειας Ελλάδας, κίνημα του Ναυτικού το 1973).

Επιπλέον, η ελληνική δικτατορία έφερε και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των πραξικοπηματιών πρωταγωνιστών της.²² Ο αρχηγός των πραξικοπηματιών συνταγματάρχης Γ. Παπαδόπουλος είχε φοιτήσει στη Σχολή Ευελπίδων κατά τη διάρκεια της δικτατορίας του Μεταξά. Είχε εμπειρία από μυστικές οργανώσεις τόσο κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής 1941-1944, όταν φερόταν ως μέλος της οργάνωσης «Χ», όσο και μετά από αυτήν, όταν ανήκε σε ακροδεξιές ομάδες αξιωματικών και εργαζόταν για τις υπηρεσίες πληροφοριών της Ελλάδας και των ΗΠΑ. Είχε μια συνωμοτική αντίληψη της πραγματικότητας και ως χαρακτήρας φαίνεται ότι ήταν δολοπλόκος, μυστικοπαθής, υποχόνδριος και πουριτανός.

Ενδεικτικό ήταν και το σύστημα αξιών της γενιάς των αξιωματικών και ιδιαίτερα των συνωμοτών που ήταν συνομήλικοι του Παπαδόπουλου. Ήταν μια γενιά αντικομ-

21. Στο ίδιο, σ. 200.

22. Βλ. την επιφυλλίδα Δημήτρης Α. Σωτηρόπουλος, «Ο κόσμος του αντικομμουνιστή δικτάτορα», εφημ. *Η Κυριακάτικη Αυγή*, ένθετο «Ενθέματα», 4.7.1999.

μουνιστών στρατιωτικών που είχαν διαμορφώσει την πολιτική τους συνείδηση την περίοδο 1936-1949, αλλά είχαν επίσης επηρεαστεί από μια αντιβενιζελική ερμηνεία των γεγονότων του πρώτου μισού του εικοστού αιώνα. Είχαν γαλουχηθεί στην έλλειψη ανοχής σε οτιδήποτε απέκλινε από τον πυρήνα ενός συγκεκριμένου ιδεολογικού αμαλγάματος. Το αμάλγαμα αυτό περιείχε στοιχεία εθνικού αλυτρωτισμού, παραδοσιακής ορθόδοξης χριστιανικής πίστης και εμπιστοσύνης στο στρατό ως τον μόνο αξιόπιστο θεσμό και στους αξιωματικούς ως την ικανότερη ελίτ της ελληνικής κοινωνίας. Ο κόσμος αυτών των αξιωματικών ήταν μια στεγανή ιδεολογική κιβωτός, που χαρακτηριζόταν από υπερηφάνεια για τις νίκες των προηγούμενων γενιών στους Βαλκανικούς πολέμους του 1912-13, από το αίσθημα ταπείνωσης που προκάλεσε η Μικρασιατική Καταστροφή και από μια απέχθεια για τον κοινοβουλευτισμό, με αφορμή τους μαιάνδρους της δημοκρατίας του μεσοπολέμου. Με τέτοιου είδους ιδεολογικό φορτίο η συγκεκριμένη μερίδα αξιωματικών κατέλαβε την εξουσία τον Απρίλιο του 1967. Ως ένα βαθμό σε αυτό το «φορτίο» οφείλονται οι ιδιαιτερότητες της ελληνικής δικτατορίας σε σύγκριση με ξένες δικτατορίες.

Σε κάθε περίπτωση, η ελληνική δικτατορία δεν ήταν κλασικό φασιστικό ούτε ολοκληρωτικό καθεστώς. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ήταν περισσότερο μια στρατιωτική-βοναπαρτική εκδοχή του νοτιοευρωπαϊκού αυταρχισμού παρά μια ειδική περίπτωση του γνωστού από τη λατινοαμερικανική εμπειρία αυταρχικού-γραφειοκρατικού μοντέλου. Δηλαδή, η ελληνική περίπτωση μπορεί να αναλυθεί πληρέστερα στο πλαίσιο των καθεστώτων της Νότιας Ευρώπης. Σε αυτό συντείνει και η σχεδόν ταυτόχρονη πτώση των δικτατοριών του Φράνκο, του Σαλαζάρ και των συνταγματαρχών στα μέσα της δεκαετίας του 1970.²³

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΔΙΚΤΑΤΟΡΙΑΣ

Όπως είναι γνωστό, τη νύκτα του πραξικοπήματος και τις πρώτες ημέρες μετά την 21η Απριλίου, έγιναν μαζικά κύματα σύλληψεων στελεχών και οπαδών της Αριστεράς αλλά και του Κέντρου (σύλληψη Α. Παπανδρέου). Ο Βασιλιάς και οι στρατηγοί αφινιδιάστηκαν. Το ίδιο και οι πολιτικοί αρχηγοί. Το πραξικόπημα δεν ήταν αναίμακτο, αλλά η επικράτησή του ήταν πολύ γρήγορη. Η πρώτη κυβέρνηση της δικτατορίας σχηματίστηκε από στρατιωτικούς και κάποιους δικαστικούς και πολιτευτές της Δεξιάς.

Η εχθρότητα απέναντι στη ριζοσπαστικοποίηση των μαζών και η σχέση με τον «εξωτερικό παράγοντα», που είχε σημειώσει ο Τσουκαλάς, φάνηκαν από τη μαζική καταστολή που εφαρμόστηκε εναντίον της Αριστεράς και τη γρήγορη αποδοχή του νέου καθεστώτος από τις ΗΠΑ. Τον Ιούνιο του 1967 ο Ρ. Νίξον, πρώην αντιπρόεδρος

23. Βλ. αναλυτικά Richard Gunther/P. Nikiforos Diamandouros/Dimitri A. Sotiropoulos/Edward E. Malefakis, «Introduction: Democracy and the State in the New Southern Europe», στο Richard Gunther/P. Nikiforos Diamandouros/Dimitri A. Sotiropoulos (επιμ.), *Democracy and the State in the New Southern Europe*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 2006, σ. 1-41.

των ΗΠΑ, επισκέφτηκε τον Σ. Παττακό, μέλος της τριμελούς ισχυρής ομάδας που ήταν επικεφαλής της χούντας (Γ. Παπαδόπουλος, Σ. Παττακός, Ν. Μακαρέζος). Ο αστικός πολιτικός κόσμος, που κυβερνούσε ουσιαστικά όλο το χρονικό διάστημα 1944-1967, περιορίστηκε σε παρατήσεις (παραίτηση Ξ. Ζολώτα) και σε –πάντως γενναίες– αντιδικτατορικές δηλώσεις (δηλώσεις Π. Κανελλόπουλου προς ξένους ανταποκριτές, το Σεπτέμβριο του 1967). Ωστόσο οι νικητές του Εμφυλίου συνειδητοποίησαν ότι επί δύο δεκαετίες από τη λήξη της γερμανικής κατοχής είχαν ανεχτεί, αν όχι αναθρέψει, αντιδημοκρατικά στοιχεία στο στράτευμα και στο κράτος τα οποία επρόκειτο να μετατρέψουν τους πάντες σε ηττημένους.

Αντιδικτατορικές οργανώσεις, όπως το Πατριωτικό Αντιδικτατορικό Μέτωπο (ΠΑΜ) και η Δημοκρατική Άμυνα, υπέστησαν δίκες σε έκτακτα στρατοδικεία. Το Δεκέμβριο του 1967, με την εκδήλωση του αντιπραξικοπήματος υπό τον Βασιλιά Κωνσταντίνο, δημιουργείται ρήγμα μεταξύ βασιλικών και χουντικών. Επικρατούν οι δεύτεροι και ο Βασιλιάς με την οικογένειά του καταφεύγουν στο εξωτερικό. Αντιβασιλιάς ορίζεται από τον Γ. Παπαδόπουλο ένας στρατηγός, ο Γ. Ζωιτάκης. Ερμηνεύοντας τα κατοπινά γεγονότα, ο Τσουκαλάς μιλά για «μια άλυτη αντίθεση μεταξύ των στρατιωτικών, που εκπροσωπούν τα δικά τους συντεχνιακά συμφέροντα, και της μεγαλοαστικής τάξης, που εκπροσωπείται από το πολιτικό προσωπικό της Δεξιάς, τα υψηλόβαθμα στελέχη του στρατού, του βασιλιά και ανώτερα στελέχη του κρατικού μηχανισμού».²⁴

Στα τέλη του 1967, κάτω από την πίεση της Τουρκίας, η χούντα απέσυρε την ελληνική μεραρχία από την Κύπρο. Η έλλειψή της επρόκειτο να φανεί αργότερα, κατά την τουρκική εισβολή στο νησί. Στο δεύτερο μισό του 1967 και το 1968 συνεχίζονταν οι συλλήψεις, τα βασανιστήρια και οι δίκες των αντιστασιακών. Το Φεβρουάριο του 1968, ο Α. Παπανδρέου, ο οποίος είχε αφαιρεθεί ελεύθερος από τη χούντα και βρισκόταν στο εξωτερικό, ανήγγειλε την ίδρυση Πανελληνίου Απελευθερωτικού Κινήματος (ΠΑΚ – μετά την πτώση της χούντας επρόκειτο να μετεξελιχθεί στο ΠΑΣΟΚ). Στο μεταξύ, ο Γ. Παπαδόπουλος προσπάθησε να κερδίσει κάποιου είδους νομιμοποίηση. Κατάρτισε «σύνταγμα» το οποίο επικυρώθηκε με νόθο δημοψήφισμα το Σεπτέμβριο του 1968. Η πραγματική λαϊκή θέληση εκφράστηκε πιο αυθεντικά κατά την κηδεία του πρώην Πρωθυπουργού Γ. Παπανδρέου, η οποία μετατράπηκε σε αντιδικτατορική διαδήλωση (Νοέμβριος 1968). Όπως γράφει ο Τσουκαλάς, «το εγχείρημα [των συνταγματαρχών] να βρουν μια σταθερή λαϊκή υποστήριξη απέτυχε παταγωδώς».²⁵

Συνολικά όμως τα πρώτα χρόνια πιο συστηματική φάνηκε η αντίδραση κατά της χούντας στο εξωτερικό, παρά στο εσωτερικό.²⁶ Στο εσωτερικό υπήρξαν μεμονωμένες ηρωικές αντιστασιακές ενέργειες (απόπειρα του Αλ. Παναγούλη κατά του Γ. Παπα-

24. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «Η ταξική πάλη», σ. 201.

25. Στο ίδιο, σ. 202.

26. Για την αντίσταση στην Ελλάδα, βλ. Ολύμπιος Δαφέρμος, *Το αντιδικτατορικό φοιτητικό κίνημα, 1972-1973*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1992, και Αργυρώ Μαντόγλου, *Η εξέγερση του Πολυτεχνείου: Η συγκρουσιακή σχέση ατόμου και κοινωνίας*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1995. Για τους Έλληνες του εξωτερικού, βλ. μεταξύ άλλων Θεόδωρος Α. Κουλουμπής, ...71 ...74: *Σημειώσεις ενός πανεπιστημιακού*, Αθήνα, Πατάκης, 2002.

δόπουλου τον Αύγουστο του 1968). Στο εξωτερικό η Ελλάδα αποπέμφθηκε από το Συμβούλιο της Ευρώπης (Δεκέμβριος 1969), ενώ «πάγωσε» και η συμφωνία σύνδεσής της με την ΕΟΚ (Φεβρουάριος 1970). Το 1970 έγιναν μεγάλες δίκες κατά μελών οργανώσεων της Αριστεράς και της πρώην αριστερής πτέρυγας της ΕΚ. Καταδικάστηκαν σε πολυετείς ποινές φυλάκισης μέλη και στελέχη της «Λαϊκής Πάλης», που ήταν οργάνωση αριστεριστών, του ΚΚΕ, της ΕΚΟΝ «Ρήγας Φεραίος», που ήταν η νεολαία του Γραφείου Εσωτερικού του ΚΚΕ, του ΠΑΜ και της Δημοκρατικής Άμυνας. Το ίδιο έτος ο Γ. Παπαδόπουλος συνέστησε ένα ψευδοκοινοβούλιο («Συμβουλευτική Επιτροπή Νομοθετικής Εργασίας»). Η σύνθεσή του καθοριζόταν από τη δικτατορία και ο ρόλος του ήταν διακοσμητικός.²⁷

Η χούντα έκανε κινήσεις δήθεν «φιλελευθεροποίησης» του καθεστώτος, χωρίς πρόγραμμα, όπως χωρίς οργανωμένο σχέδιο εκδηλωνόταν και η λαϊκή δυσφορία. Στους κόλπους της χούντας, πάντως, υπήρξε σταδιακή συγκέντρωση εξουσίας στο πρόσωπο του Γ. Παπαδόπουλου. Ο ίδιος κατείχε πλέον πολλά κυβερνητικά αξιώματα, επιπλέον του αξιώματος του Πρωθυπουργού. Ωστόσο, πόσο μικρή πολιτική νομιμοποίηση απολάμβανε η δικτατορία φάνηκε από μια σειρά γεγονότων της περιόδου 1969-1971. Την περίοδο εκείνη προέκυψε η τελική διάσταση μεταξύ του αστικού πολιτικού κόσμου και της χούντας. Ενδεικτικά, το Μάρτιο του 1969 ο Γ. Σεφέρης με δήλωσή του αποδοκίμασε το καθεστώς. Τον Αύγουστο του ίδιου χρόνου η χούντα συνέλαβε μέλη μιας φιλοβασιλικής αντιστασιακής οργάνωσης («Ελεύθεροι Έλληνες»). Τον Ιούλιο του 1971 η δικτατορία αφαίρεσε την ελληνική ιθαγένεια από τη συντηρητική εκδότρια εφημερίδων Ελένη Βλάχου και το Νοέμβριο του ίδιου χρόνου καταδικάστηκε άλλος εκδότης (Γ. Χορν).

Στο μεταξύ, συνεχιζόταν σποραδικά η εκδήλωση λαϊκής δυσφορίας, προς την οποία η χούντα εκδήλωνε επιφανειακή ανεκτικότητα. Χαρακτηριστικά, η κηδεία του Γ. Σεφέρη το Σεπτέμβριο του 1971 αποτέλεσε ευκαιρία για μεγάλη αντιδικτατορική διαδήλωση. Το Δεκέμβριο του ίδιου χρόνου η χούντα ανακοίνωσε ότι από τις αρχές του 1972 στην Αθήνα, τον Πειραιά και τη Θεσσαλονίκη επρόκειτο να αρθεί ο στρατιωτικός νόμος (που επέτρεπε τη σύσταση και λειτουργία των εκτάκτων στρατοδικείων). Όμως το 1972 και το 1973 επρόκειτο να είναι οι πιο καθοριστικές για την τύχη της δικτατορίας χρονιές. Το καθεστώς δεν είχε χαράξει σαφή πορεία μετεξέλιξής του και είχε χάσει την υποστήριξη των συντηρητικών πολιτικών κύκλων. Η οικονομική ανάπτυξη, η οποία είχε συντελέσει στην παθητικότητα των ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων απέναντι στη δικτατορία, παρουσίαζε σημάδια ύφεσης. Η επίσκεψη του Αμερικανού υπουργού Ουίλ. Ρότζερς στην Αθήνα τον Ιούλιο του 1972 ήταν σημάδι ότι μόνον αυτή η εξωτερική πηγή υποστήριξης του είχε απομείνει. Στο εσωτερικό άλλωστε συνεχιζόταν οι δίκες εναντίον μελών αριστερών οργανώσεων.

27. Για τα πρώτα χρόνια της δικτατορίας, βλ. Jean Meynaud, *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, τόμ. Β', Μέρος Δεύτερο, σ. 269 κ.ε. Για όλα τα χρόνια της δικτατορίας, βλ. Σωτήρης Ριζάς, «Η δικτατορία 1967-1974», στο Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του νέου ελληνισμού*, σ. 47-56. Επίσης, Μελέτης Μελετόπουλος, *Η δικτατορία των συνταγματαρχών*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1996.

Η αντίσταση διευρύνθηκε και έλαβε πιο δυναμικές μορφές το 1973: Το Φεβρουάριο έγινε κατάληψη της Νομικής Σχολής Αθηνών από φοιτητές. Το Μάιο εκδηλώθηκε αντιδικτατορικό κίνημα στο Ναυτικό. Το κίνημα κατεστάλη, αλλά το αντιτορπιλικό «Βέλος» κατευθύνθηκε στην Ιταλία, όπου κυβερνήτης και πλήρωμα ζήτησαν πολιτικό άσυλο. Τον Ιούνιο ο Γ. Παπαδόπουλος ανακοίνωσε την κατάργηση της Βασιλείας (που ακόμα υφίστατο τυπικά) και τη διεξαγωγή δημοψηφίσματος για εγκαθίδρυση κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, και τον Αύγουστο του ίδιου χρόνου ο ίδιος ορκίστηκε πρώτος πρόεδρος της «δημοκρατίας». Οι σχετικές διατάξεις του νέου «συντάγματος» του έδιναν ευρύτατες εξουσίες. Στη συνέχεια έπεισε τον παλαιό αρχηγό του Κόμματος Προοδευτικών Σ. Μαρκεζίνη να γίνει πρωθυπουργός του, με την υπόσχεση της ελεγχόμενης μετάβασης στη δημοκρατία. Το «άνοιγμα» του καθεστώτος επρόκειτο να ανακοπεί από τη λαϊκή αντίδραση. Το Νοέμβριο του 1973 διαδηλωτές συγκρούστηκαν με την αστυνομία κατά το μνημόσυνο του Γ. Παπανδρέου. Στις 15 Νοεμβρίου φοιτητές κατέλαβαν το Πολυτεχνείο και αντίστοιχες εκδηλώσεις πραγματοποιήθηκαν και σε άλλες πόλεις. Οικοδόμοι, μαθητές, εργάτες από τα Μέγαρα και πολύς κόσμος διαδήλωνε στους δρόμους γύρω από το Πολυτεχνείο. Ο στρατός περικύκλωσε το Πολυτεχνείο και τη νύχτα της 17ης Νοεμβρίου άρμα μάχης έσπασε την πύλη του ιδρύματος. Υπήρξαν αμέτρητες συλλήψεις και άγνωστος μέχρι σήμερα αριθμός νεκρών και τραυματιών. Ο στρατιωτικός νόμος επιβλήθηκε ξανά.

Όπως είναι γνωστό, σε μια περίπου εβδομάδα, στις 25 Νοεμβρίου, ο Γ. Παπαδόπουλος ανατράπηκε από πραξικόπημα του ταξίαρχου Δ. Ιωαννίδη, διοικητή της Ελληνικής Στρατιωτικής Αστυνομίας (ΕΣΑ). Ο Ιωαννίδης παρέμεινε στο παρασκήνιο, ενώ όρισε τον στρατηγό Φ. Γκιζίκη ως πρόεδρο της «δημοκρατίας». Το νοεμβριανό καθεστώς διέκοψε τη δήθεν «φιλελευθεροποίηση» του απριλιανού καθεστώτος. Εκτός από νέες συλλήψεις και βασανιστήρια κατά αντιστασιακών, η μόνη αξιομνημόνευτη ενέργεια της νέας δικτατορίας (Νοέμβριος 1973-Ιούλιος 1974) ήταν η ανατροπή και η απόπειρα δολοφονίας του Μακαρίου στην Κύπρο στα μέσα Ιουλίου του 1974. Ο Μακάριος διέφυγε, αλλά επικεφαλής της Κύπρου τέθηκε ο πραξικοπηματίας Ν. Σαμψών, υποστηριζόμενος από τον Δ. Ιωαννίδη. Η Τουρκία εξαπέλυσε εισβολή κατά της Κύπρου, αλλά ο ελληνικός στρατός αποδείχθηκε ανήμπορος να αντιδράσει, καθώς η επιστράτευση ήταν χαοτική. Στις 23 Ιουλίου ο Φ. Γκιζίκης, σε συνεννόηση με τους αρχηγούς των ενόπλων δυνάμεων, παρέκαμψε τον Δ. Ιωαννίδη και κάλεσε παλιούς πολιτικούς της Δεξιάς και του Κέντρου σε σύσκεψη, προκειμένου να αντιμετωπιστεί η κατάσταση. Προς στιγμήν φάνηκε ότι θα σχηματιζόταν προσωρινή κυβέρνηση Π. Κανελλόπουλου-Γ. Μαύρου, όμως ο Ευ. Αβέρωφ, πρώην υπουργός των κυβερνήσεων του Κ. Καραμανλή, φρόντισε να κληθεί στην Αθήνα ο Κ. Καραμανλής, ο οποίος βρισκόταν για περισσότερα από δέκα χρόνια στο Παρίσι. Οι υπόλοιποι πολιτικοί συμφώνησαν και τη νύκτα της 23ης προς 24η Ιουλίου ο Καραμανλής έφθασε στην Αθήνα, ορκίστηκε πρωθυπουργός και σχημάτισε κυβέρνηση εθνικής ενότητας. Η δικτατορία κατέρρευσε το ίδιο απότομα όπως είχε επικρατήσει, επτά χρόνια νωρίτερα.

Η ΚΑΤΑΡΡΕΥΣΗ ΤΗΣ ΔΙΚΤΑΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΣΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Η δικτατορία θα μπορούσε να έχει καταρρεύσει νωρίτερα, αν οι ΗΠΑ απέσυραν την εμπιστοσύνη τους προς αυτήν. Όπως σημειώνει ο Τσουνκαλάς, «για το καθεστώς αυτό, όπως και για όλα τα αντίστοιχα καθεστώτα, η αμερικανική στήριξη φαινόταν να είναι προϋπόθεση για τη μακροπρόθεσμη επιβίωσή τους. Και αν λοιπόν οι ΗΠΑ δεν οργάνωσαν ευθέως το πραξικόπημα, θα μπορούσαν ίσως εύκολα να είχαν πετύχει την άμεση κατάρρευση της χούντας».²⁸

Η χούντα όμως κατέρρευσε λόγω της πολεμικής ήττας που η Ελλάδα υπέστη από την Τουρκία. Η ήττα επήλθε μετά το ενορχηστρωμένο από την Αθήνα πραξικόπημα κατά του Μακαρίου στην Κύπρο τον Ιούλιο του 1974. Το στρατιωτικό καθεστώς φάνηκε εντελώς αδύναμο στο προνομιστικό πεδίο του, την οργάνωση και τη διαχείριση του πολέμου. Αν δεν είχε μεσολαβήσει αυτή η στρατιωτική ήττα, η δικτατορία δεν θα κατέρρεε τόσο εύκολα. Η κυριότερη λοιπόν αιτία της μεταπολίτευσης δεν ήταν κάποια εσωτερική εξέλιξη, αλλά ένα εξωτερικό γεγονός. Ωστόσο, οι εσωτερικές εξελίξεις βάρυναν στη συνολικότερη παρακμή του καθεστώτος. Άλλες, δευτερεύουσες αλλά σημαντικές, αιτίες της μεταβολής του 1974 έχουν να κάνουν με τις εσωτερικές αδυναμίες του καθεστώτος, συγκεκριμένα με τέσσερις αντιφάσεις που συνόδευσαν ανεπίλυτες την επτάχρονη πορεία του. Επρόκειτο για τέσσερα συνδεδεμένα μεταξύ τους άλυτα διλήμματα.²⁹

Πρώτον, στη διάρκεια της περιόδου 1967-1973, ήταν διαρκής η προσπάθεια των συνταγματαρχών να εμπεδώσουν το καθεστώς τους κάνοντας επιφανειακά δημοκρατικά «ανοίγματα», δηλαδή επιχειρώντας μια ψευδεπίγραφη «φιλελευθεροποίηση» της δικτατορίας, χωρίς όμως να παραχωρήσουν ουσιαστικές πολιτικές εξουσίες σε κανέναν άλλο και χωρίς να διακόψουν τις συλλήψεις και τα βασανιστήρια. Στο πλαίσιο του εγχειρήματος «φιλελευθεροποίησης», οι πραξικοπηματίες θέσπισαν δύο «συντάγματα», διενήργησαν δύο δημοψηφίσματα και συνέστησαν κάποιους νέους θεσμούς (τη λεγόμενη «Συμβουλευτική Επιτροπή»). Η «φιλελευθεροποίηση» της δικτατορίας δεν επιτεύχθηκε, καθώς μετά την εξέγερση του Πολυτεχνείου ακολούθησε το πραξικόπημα του Νοεμβρίου 1973. Η χούντα του Ιωαννίδη αναίρεσε όποιες, επιφανειακές έστω, πιθανότητες για σταδιακή μετεξέλιξη του δικτατορικού καθεστώτος. Τώρα πια, μεταφορικά μιλώντας, οι νικητές του Εμφυλίου είχαν απομείνει ελάχιστοι, καθώς η νοεμβριανή δικτατορία αποξένωσε και τις υπόλοιπες μερίδες της συντηρητικής πολιτικής ελίτ. Αυτή ήταν η κυριότερη από τις τέσσερις αντιφάσεις που το στρατιωτικό καθεστώς απέτυχε να λύσει.

28. Εισαγωγικό σχόλιο του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά ως συντονιστή της στρογγυλής τράπεζας για τον «εξωτερικό παράγοντα», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκη Ρήγγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 258. Για το ρόλο των Αμερικανών, δες αναλυτικά Θεόδωρος Α. Κουλουμπής, ...71 ...74, και Αλέξης Παπαχελάς, *Ο βιασμός της ελληνικής δημοκρατίας: Ο αμερικανικός παράγων, 1947-1967*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1997.

29. Βλ. αναλυτικά Νικήτορος Διαμαντούρος, «1974: Η μετάβαση από το αυταρχικό στο δημοκρατικό καθεστώς στην Ελλάδα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τχ. 49, 1983, σ. 52-87.

Η δεύτερη αντίφαση ήταν αφενός η ανάγκη των πραξικοπηματιών να δημιουργήσουν συμμαχίες με την προδικτατορική δεξιά, ώστε το καθεστώς τους να αποκτήσει κάποιο πολιτικό «βάθος», δηλαδή κάποια πολιτική ενδοχώρα, και αφετέρου η εκδηλωμένη αντιπάθειά τους προς τα συντηρητικά πολιτικά κόμματα και την κοινοβουλευτική ελίτ της Δεξιάς. Σε αυτό προστέθηκε και η αντίθεση των πραξικοπηματιών με τους φιλοβασιλικούς πολιτικούς και αξιωματικούς μετά το κίνημα του Βασιλιά (Δεκέμβριος 1967). Η αντίθεση συνταγματαρχών και φιλοβασιλικών στοιχείων δεν ήταν δεδομένη. Όπως εξηγεί ο Τσουκαλάς, με το πραξικόπημά τους οι συνταγματάρχες «αντικατέστησαν τους στρατηγούς που σχεδίαζαν το πραξικόπημα από καιρό. Αν και η αντικατάσταση αυτή αργότερα είχε απίστευτες επιπτώσεις για τη διαμόρφωση του νέου καθεστώτος, στην ουσία η πραγματοποίηση του πραξικοπήματος ήταν σύμφωνη με το σχέδιο του βασιλιά. Η αιτία των δύο πραξικοπημάτων ήταν ίδια: έπρεπε να μη γίνουν εκλογές».³⁰

Η τρίτη αντίφαση ήταν η τάση των πραξικοπηματιών να αναφέρονται σε κάποιους είδους συντεταγμένη αποκατάσταση της δημοκρατίας, από τη μια μεριά, και η τάση τους να ανασύρουν από το ιδεολογικό οπλοστάσιό τους τον πιο ακραίο αντικομμουνισμό και τις πιο παρωχημένες ιδέες, από την άλλη («Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών», «ελληνοχριστιανικός πολιτισμός»).

Και η τέταρτη και τελευταία αντίφαση ήταν το πρόβλημα που δημιουργούνταν από την οικονομική μεγέθυνση, καθώς το «οικονομικό θαύμα» της δεκαετίας του 1960 συνεχιζόταν μέχρι και το 1972, και τη συνακόλουθη αύξηση των κοινωνικών προσδοκιών για καλύτερο βιοτικό επίπεδο και πολιτικό σύστημα αντίστοιχο προς εκείνο των αναπτυγμένων χωρών της Δύσης. Εξαιτίας της οικονομικής κρίσης του 1973 (πετρελαϊκή κρίση, πληθωρισμός), οι κοινωνικές ανισότητες διευρύνθηκαν.³¹

Όλα τα παραπάνω οδήγησαν το καθεστώς σε αδυναμία. Η διεθνής απομόνωση της χούντας, κυρίως χάρη στις προσπάθειες δυτικοευρωπαϊκών πολιτικών, η απόσταση από το καθεστώς που κράτησαν μερικοί παραδοσιακοί πολιτικοί στην Ελλάδα, η φυγή άλλων στο εξωτερικό, η σποραδική αντίσταση μικρών κεντροαριστερών και αριστερών ομάδων διανοουμένων, φοιτητών και κομματικών στελεχών, και βέβαια το φοιτητικό κίνημα της περιόδου 1972-1973 συνέβαλαν στην αδυναμία νομιμοποίησης του καθεστώτος. Τέλος, ο λίγος –συγκριτικά με τη διάρκεια ξένων δικτατοριών– χρόνος που μεσολάβησε ανάμεσα στην επικράτηση του πραξικοπήματος τον Απρίλιο του 1967 και την κρίση του Ιουλίου 1974 συνετέλεσε στο να μην υπάρξει νομιμοποίηση του καθεστώτος.³² Η σύντομη διάρκεια της ζωής της δικτατορίας επιβεβαιώνει την άποψη ότι επρόκειτο ταυτόχρονα για έναν επίλογο του μετεμφυλιακού καθεστώτος και για μια παρένθεση

30. Κώστας Τσουκαλάς, *Η ελληνική τραγωδία*, σ. 190.

31. Βλ. Γιώργος Ν. Γιαννόπουλος/Richard Clogg (επιμ.), *Η Ελλάδα κάτω από τον στρατιωτικό ζυγό*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1976, και Δημήτρης Α. Σωτηρόπουλος, «“Ο μπουρλοτιέρης κοιμμουνιστής και ο πέννης και νήστις εργάτης”: Η κοινωνική πολιτική της δικτατορίας», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφεύμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974*, σ. 115-131.

32. Νικηφόρος Διαμαντούρος, «1974».

στη μεταπολεμική διαδικασία κοινωνικοπολιτικού εκσυγχρονισμού, που είχε ξεκινήσει πριν από το 1967 και συνεχίστηκε μετά το 1974.³³

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τα κύρια σημεία της ανάλυσής μας έχουν ως εξής: Η δικτατορία των συνταγματαρχών ήταν η απόληξη μιας μακράς πολιτικής και κοινωνικής διαδικασίας που ξεκίνησε μετά το τέλος του Εμφυλίου Πολέμου. Το πολιτικό καθεστώς της μετεμφυλιακής περιόδου ήταν ένας υπερβολικά ασταθής κοινοβουλευτισμός με μερικές ουσιαστικά περιορισμένες ατομικές και συλλογικές ελευθερίες. Το πλέγμα εξουσίας (στρατός-Παλάτι-συντηρητική πολιτική ελίτ και μηχανισμοί καταστολής) αντέδρασε στην πιθανότητα ευρύτερης πολιτικής συμμετοχής των λαϊκών κοινωνικών στρωμάτων που επηρεάζονταν από τα κόμματα του Κέντρου και της Αριστεράς.

Σύμφωνα με την προσέγγιση του Τσουκαλά, τα μεγάλα ταξικά συμφέροντα ένωσαν να απειλούνται από τη ριζοσπαστικοποίηση αυτών των στρωμάτων στις αρχές της δεκαετίας του 1960 και ιδίως μετά την άνοδο της ΕΚ στην εξουσία. Σε αυτήν την προσέγγιση προσθέσαμε συμπληρωματικά και δώσαμε έμφαση στο ότι οι κάτοχοι της πολιτικής εξουσίας δεν είχαν επαρκή πολιτική νομιμοποίηση. Υποστηρίξαμε ότι ιδίως κατά τη δεκαετία του 1960 υπήρχε διάσταση ανάμεσα στις επιλογές του παραπάνω πλέγματος εξουσίας από τη μια μεριά και στις αξιώσεις των λαϊκών στρωμάτων από την άλλη. Με αυτήν την έννοια το ούτως ή άλλως ατελές μετεμφυλιακό κοινοβουλευτικό καθεστώς ταλανιζόταν από μια κρίση εκπροσώπησης. Το «άνοιγμα» της δημοκρατίας και η ουσιαστικότερη λειτουργία της δεν έγιναν ανεκτά κυρίως από μερίδες του στρατού οι οποίες εξέλαβαν τις κινητοποιήσεις του 1965 κατά της βασιλικής εκτροπής ως απειλή κατά του αστικού καθεστώτος γενικά. Έτσι προέκυψε η κατάλυση της δημοκρατίας τον Απρίλιο του 1967.

Σύμφωνα με τον Τσουκαλά, το δικτατορικό καθεστώς δεν ήταν ούτε φασιστικό ούτε νεοαποικιακό. Υποστηρίξαμε πάντως ότι ως προς ορισμένες όψεις της ελληνικής περίπτωσης είχε κάποιες ομοιότητες με τις αντίστοιχες λατινοαμερικανικές (ρόλος του στρατού, αντικομμουνιστική ιδεολογία, φόβος των λαϊκών κινητοποιήσεων). Από την άλλη μεριά, είναι φανερό ότι ως προς την κατάληξή της (κατάργηση σχεδόν ταυτόχρονη με την πτώση των καθεστώτων Φράνκο και Σαλαζάρ στα μέσα της δεκαετίας του 1970) η ελληνική δικτατορία μοιράζεται αρκετά στοιχεία με τα νοτιοευρωπαϊκά αυταρχικά καθεστώτα. Σε αντίθεση όμως με τον Ισπανό και τον Πορτογάλο δικτάτορα, όσο ήσαν στην εξουσία, οι Έλληνες συνταγματάρχες απέτυχαν να συσπειρώσουν την προδικτατορική Δεξιά και δεν επέφεραν ουσιαστικές οικονομικές ή άλλες αλλαγές. Δύο φορές, το 1968 και το 1973, προσπάθησαν να δώσουν μια επίφαση συνταγματικής νομιμότητας στο καθεστώς τους, χωρίς επιτυχία.

Οι συνταγματάρχες αποπειράθηκαν να διαχύσουν στην κοινωνία έναν ιδιαίτερα

33. Γιάννης Βούλγαρης, *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης*, σ. 28.

παραδοσιακό λόγο, ένα κράμα αντικομμουνισμού και ελληνοκεντρικού χριστιανισμού. Οι ίδιοι μάλιστα εξέφρασαν ακραίες μορφές αυτού του λόγου. Η πτώση τους από την εξουσία επρόκειτο να συμπαράσχει και τις «ελληνοχριστιανικές» ιδέες. Στις εξωτερικές σχέσεις, ήδη από το 1967 απόλαυσαν την υποστήριξη των ΗΠΑ, αλλά απέτυχαν να κάνουν το ίδιο με τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης.

Κατά τον Τσουνκαλά, χωρίς την υποστήριξη των ΗΠΑ, το καθεστώς τους θα είχε καταρρεύσει νωρίτερα. Το κυριότερο αποτέλεσμα όμως είναι ότι οι συνταγματατάρχες προξένησαν την τραγωδία της Κύπρου και συνέβαλαν στην επιδείνωση των σχέσεων με την Τουρκία, με το σχεδιασμένο ατόπημα του Ιουλίου 1974. Στη διάρκεια της επταετίας, η χούντα απέτυχε να συσπειρώσει το αντικομμουνιστικό μπλοκ, να φιλελευθεροποιήσει το καθεστώς της και να αποκτήσει πολιτική νομιμοποίηση.³⁴ Κατέρρευσε εξαιτίας αυτών των αδυναμιών της, εξαιτίας της διευρυνόμενης –ιδίως μετά το 1973– αντίθεσης ανάμεσα στους πραξικοπηματίες και το λαό και κυρίως εξαιτίας της στρατιωτικής ήττας του Ιουλίου 1974.

Όπως έχει ειπωθεί εύστοχα, «η Ιστορία δεν τεμαχίζεται σε επταετίες. Μια “Ιστορία της δικτατορίας” που θα άρχιζε το 1967 και θα τελείωνε το 1974, δεν θα ήταν επιστημονικά εφικτή και αξιόπιστη».³⁵ Η φύση του αυταρχικού καθεστώτος, το οποίο στελεχωνόταν από μια δράκα αξιωματικών με την υποστήριξη μερίδας του μεγάλου κεφαλαίου (π.χ. των εφοπλιστών) και την ανοχή των ΗΠΑ, και η ιδεολογία της αντίστασης κατά της χούντας, ιδεολογία ταυτόχρονα δημοκρατική, αριστερή, εθνικιστική και αντιαμερικανική, άφησαν τα ίχνη τους στο δημοκρατικό πολιτικό σύστημα που διαδέχτηκε το αυταρχικό καθεστώς. Στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης η επιρροή των ιδεών της Αριστεράς για το έθνος και τη δημοκρατία ήταν πολύ ευρύτερη από το εκλογικό ποσοστό των κομμάτων της Αριστεράς στις εθνικές εκλογές του 1974 και του 1977.

Ωστόσο, την επαύριο της πτώσης της χούντας, πολιτικά ωφελημένες επρόκειτο να είναι εκείνες οι πολιτικές δυνάμεις που είχαν προβάλει συγκριτικά τη μικρότερη αντίσταση κατά των συνταγματαρχών, δηλαδή οι φιλελεύθερες δυνάμεις του Κέντρου και της Δεξιάς. Οι συνθήκες της μετάβασης στη δημοκρατία, δηλαδή η επάνοδος μερίδας της προδικτατορικής συντηρητικής πολιτικής ελίτ στην εξουσία το βράδυ της 23ης Ιουλίου 1974, προεξάρχοντος του Κωνσταντίνου Καραμανλή, καθώς και η στρατιωτική ήττα του καλοκαιριού του 1974, καθόρισαν τη φιλελεύθερη τροχιά πάνω στην οποία θα κυλούσαν οι θεσμοί και οι διαδικασίες της μεταπολίτευσης. Παραφράζοντας τον υπότιτλο ενός γνωστού βιβλίου, το δημοκρατικό πολιτικό σύστημα επρόκειτο να είναι μια «σταθερή δημοκρατία σημαδεμένη από την ιστορία της δικτατορίας».³⁶

34. Νικηφόρος Διαμαντούρος, «1974».

35. Γιώργος Β. Δερτιλής, «Η Ιστορία που χάνεται», εφημ. *Το Βήμα της Κυριακής*, ένθετο «Νέες Εποχές», 23.11.1997.

36. Βλ. Γιάννης Βούλγαρης, *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης*.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλιβιζάτος, Νίκος (1983), *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση: Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Αθανασάτου, Γιάννα/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.) (1999), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Αθανασάτου, Γιάννα/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (1999), «Εισαγωγή» στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 9-34.
- Βερναρδάκης, Χρήστος/Γιάννης Μαυρίης (1991), *Κόμματα και κοινωνικές συμμαχίες στην προδικτατορική Ελλάδα: Οι προϋποθέσεις της μεταπολίτευσης*, Αθήνα, Εξάντας.
- Βούλγαρης, Γιάννης (2001), *Η Ελλάδα της μεταπολίτευσης, 1974-1990: Σταθερή δημοκρατία σηματοδεδιμένη από τη μεταπολεμική ιστορία*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Γιαννόπουλος, Γιώργος Ν./Richard Clogg (επιμ.) (1976), *Η Ελλάδα κάτω από τον στρατιωτικό ζυγό*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Gunther, Richard/P. Nikiforos Diamandouros/Dimitri A. Sotiropoulos/Edward E. Malefakis (2006), «Introduction: Democracy and the State in the New Southern Europe», στο Richard Gunther/P. Nikiforos Diamandouros/Dimitri A. Sotiropoulos (επιμ.), *Democracy and the State in the New Southern Europe*, Οξφόρδη, Oxford University Press, σ. 1-41.
- Δαφέριος, Ολύμπιος (1992), *Το αντιδικτατορικό φοιτητικό κίνημα, 1972-1973*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Δερτιλής, Γιώργος, Β. (1997), «Η Ιστορία που χάνεται», εφημ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.11, σ. 35.
- (2000), *Λεοναίον κράτος*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Διαμαντόπουλος, Θανάσης (2000), «Η δικτατορία των συνταγματαρχών 1967-1974: Το απριλιανό καθεστώς», στο *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμ. ΙΣΤ': Σύγχρονος ελληνισμός από το 1941 ως το τέλος του αιώνα, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα, σ. 266-286.
- Διαμαντούρος, Νικηφόρος (1983), «1974: Η μετάβαση από το ανταρτικό στο δημοκρατικό καθεστώς στην Ελλάδα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τχ. 49, σ. 52-87.
- Καμίνης, Γιώργος (1999), «Δικτατορία και σύνταγμα στη Νότια Ευρώπη: Ελλάδα-Ισπανία-Πορτογαλία», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 61-74.
- Κουλουμπής, Θεόδωρος Α. (2002), «...71 ...74: Σημειώσεις ενός πανεπιστημιακού», Αθήνα, Πατάκης.
- Μάνεσης, Αριστόβουλος (1999), «Ο εύκολος βιασμός της νομιμότητας και η δύσκολη νομιμοποίηση της βίας», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 37-52.
- Μαντόγλου, Αργυρώ (1995), *Η εξέγερση του Πολυτεχνείου: Η συγκρουσιακή σχέση ατόμου και κοινωνίας*, Αθήνα, Οδυσσέας.
- Μελετόπουλος, Μελέτης (1996), *Η δικτατορία των συνταγματαρχών*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Meynaud, Jean (2002), *Οι πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, τόμ. Β': Βασιλική εκτροπή και στρατιωτική δικτατορία, μτφρ. Π. Μερόπουλος, Αθήνα, Σαββάλας.
- Μουζέλης, Νίκος Π. (1987), *Κοινοβουλευτισμός και εκβιομηχάνιση στην ημι-περιφέρεια: Ελλάδα, Βαλκάνια, Λατινική Αμερική*, μτφρ. Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Νικολακόπουλος, Ηλίας (2001), *Η καχεκτική δημοκρατία: Κόμματα και εκλογές, 1946-1967*, Αθήνα, Πατάκης.
- (2003), «Η ελεγχόμενη δημοκρατία: Από το τέλος του εμφυλίου έως τη δικτατορία», στο Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του νέου ελληνισμού, 1770-2000*, τόμ. 9, Αθήνα, Τα Νέα/Ελληνικά Γράμματα, σ. 9-46.
- Παπαχελάς, Αλέξης (1997), *Ο βιασμός της ελληνικής δημοκρατίας: Ο αμερικανικός παράγων, 1947-1967*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1997.
- Ριζάς, Σωτήρης (2003), «Η δικτατορία 1967-1974», στο Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του νέου ελληνισμού, 1770-2000*, τόμ. 9, Αθήνα, Τα Νέα/Ελληνικά Γράμματα, σ. 47-56.
- Σακελλαρόπουλος, Σπύρος (1998), *Τα αίτια του απριλιανού πραξικοπήματος, 1949-1967: Το κοινωνικό πλαίσιο της πορείας προς τη δικτατορία*, Αθήνα, Λιβάνης.

- Σωτηρόπουλος, Δημήτρης Α. (1999), «“Ο μπουρλοτιέρης κομμουνιστής και ο πένης και νήσις εργάτης”»: Η κοινωνική πολιτική της δικτατορίας», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 115-131.
- (1999), «Ο κόσμος του αντικομμουνιστή δικτάτορα», εφημ. *Η Κυριακάτικη Αυγή*, ένθετο «Ενθέματα», 4.7.
- Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος (1981), *Η ελληνική τραγωδία: Από την απελευθέρωση ως τους συνταγματαρχές*, μτφρ. Κ. Ιορδανίδης, Αθήνα, Νέα Σύνορα (Ολκός ¹1974).
- (1996), «Η ταξική πάλη και το καθεστώς των συνταγματαρχών», μτφρ. Παντ. Κυπριανός, στο *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, επιμ. Π. Καφετζής, τόμ. Β', Πλέθρον, Αθήνα, σ. 185-203.
- Χαράλαμπος, Δημήτρης (1985), *Στρατός και πολιτική εξουσία: Η δομή της εξουσίας στη μετεμφυλιακή Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας.
- (1999), «Η δικτατορία ως αποτέλεσμα των αντιφάσεων της μετεμφυλιακής δομής του πολιτικού συστήματος και οι αρνητικές της επιπτώσεις», στο Γιάννα Αθανασάτου/Άλκης Ρήγος/Σεραφείμ Σεφεριάδης (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές-Ιδεολογικός λόγος-Αντίσταση*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 75-91.

II. ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ, ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ

3. ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ

Το νέο σύστημα διεθνούς ισχύος και ο ρόλος του εθνικού κράτους

4. ΚΩΣΤΑΣ ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ

Η πολιτική οικονομία του έθνους στην εποχή της παγκοσμιοποίησης

5. ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΡΙΜΠΑΣ

Περί Πολέμου και Ειρήνης

6. ΝΙΚΟΣ ΜΟΥΖΕΛΗΣ

Παγκοσμιοποίηση, μύθοι και πραγματικότητες

7. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»



Το νέο σύστημα διεθνούς ισχύος και ο ρόλος του εθνικού κράτους¹

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ

Η συγγραφή ενός βιβλίου είναι μια επώδυνη διαδικασία. Η επιλογή του τίτλου είναι ακόμη πιο επώδυνη, γιατί ο συγγραφέας καλείται να συμπυκνώσει μέσα σε λίγες λέξεις τον πυρήνα της προσέγγισής του. Ο τίτλος του βιβλίου του Κωνσταντίνου Τσουκαλά νομίζω ότι τα λέει όλα με εντυπωσιακό τρόπο. Παραπέμπει αφενός μεν στον Τολστόι, δηλαδή στο μεγάλο αφηγητή του «μεγάλου» 19ου αιώνα, αφετέρου δε στον Φουκουγιάμα, που είναι ο απολογητής της τρέχουσας ηγεμονικής ιδεολογίας, αν και με έντονα στοιχεία αυτοκριτικής τον τελευταίο καιρό. Νομίζω ότι το φάσμα που ανοίγεται ανάμεσα στον Τολστόι και τον Φουκουγιάμα τα περιέχει όλα.

Αυτό που κάνει ο Τσουκαλάς είναι ουσιαστικά η συγκρότηση μιας μεταψυχροπολεμικής, θα έλεγα μετανεωτερικής, θεωρίας για τα πάντα. Εισηγείται μια θεωρία για το κράτος, άρα για την κυριαρχία, μια θεωρία για το νέο διεθνές σύστημα ισχύος, μια νέα θεωρία για το διεθνές δίκαιο, που είναι το εργαστήριο της φιλοσοφίας του δικαίου, μια νέα θεωρία για τα ειρηνόφιλα κινήματα και άρα για τη διεθνή –και όχι μόνο εθνική– κοινωνία των πολιτών, και τελικά μια νέα θεωρία για τον πόλεμο.

Η πολεμολογία είναι ένα απεχθές και δυσχερές αντικείμενο, το οποίο όμως κανείς δεν μπορεί να αποφύγει, εάν θέλει να μιλήσει σοβαρά, με ειλικρίνεια και σε βάθος για όλα τα άλλα. Για το λόγο αυτό ο Τσουκαλάς, ύστερα από δεκαετίες ολόκληρες, επαναφέρει στο προσκήνιο εγκαταλελειμμένες και απωθημένες έννοιες, όπως αυτές του «εχθρού» και του «πολέμου», και διαλέγεται με μια σειρά από διανοητές που έπαιξαν το δικό τους πολύ σημαντικό ρόλο, όχι με έναν τρέχοντα δημοσιογραφικό τρόπο τώρα, μετά την κατάρρευση της ισορροπίας του διπολικού κόσμου, αλλά πολύ παλιότερα, κυρίως όταν εκυοφορούντο οι μεγάλοι πόλεμοι, και πρωτίστως ο Α' και ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος.

Το βασικό του θέμα είναι η τοποθέτηση της «ηγεμονικής» δύναμης –προτιμά τον όρο αυτό– των ΗΠΑ μέσα στο σημερινό κόσμο. Βέβαια, το γεγονός ότι χαρακτηρίζεται η Αμερική μια ηγεμονική, υπό όρους και προϋποθέσεις, «αυτοκρατορική» κατ' άλλους, δύναμη δεν είναι κάτι το προφανές, γιατί προϋποθέτει ορισμένα οικονομικά, στρατιωτικά και πολιτικά δεδομένα που δεν είναι καθόλου απλά και αμετάκλητα. Αν τοποθετήσουμε το αμερικανικό φαινόμενο στο πλαίσιο της διεθνούς οικονομίας και αν λάβουμε υπόψη μας όσα αναφέρει και ο Τσουκαλάς στο βιβλίο του (την ανάδυση

1. Με αφορμή το βιβλίο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2006. Πρωτοδημοσιεύτηκε στο ένθετο «Βιβλιοθήκη» της *Ελευθεροτυπίας*, 25.8.2006.

των νέων παικτών, όπως η Κίνα και η Ινδία, τα μακροοικονομικά και δημοσιονομικά στοιχεία των ΗΠΑ σε σχέση κυρίως με το ισοζύγιο τους και το χρέος τους), θα δούμε ότι υπάρχουν όρια από οικονομικής πλευράς. Το ίδιο και από στρατιωτικής. Η εξέλιξη του πολέμου στο Ιράκ και το μεγάλο δίλημμα που τελικά έθεσαν οι ΗΠΑ στον εαυτό τους σε σχέση με το Ιράν σηματοδοτεί τα όρια της στρατιωτικής ισχύος ή μάλλον του στρατιωτικού μονοπωλίου ισχύος.

Από την άλλη πλευρά, πρέπει να δούμε ποια είναι τα πολιτικά, δηλαδή κυρίως τα ιδεολογικά, όρια, που είναι και τα κρισιμότερα. Άλλωστε, το ιδεολογικό στοιχείο είναι αυτό που διαφοροποιεί την κατάσταση τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια σε σχέση με την προηγούμενη φάση. Θα έλεγα, ακριβέστερα, ότι αυτό που εντοπίζει με πολύ μεγάλη ενέργεια ο Τσουκαλάς είναι το ζήτημα της αμερικανικής πρόσληψης της διεθνούς ευθύνης. Αυτό είναι ένα βαθύτατο σύμπλεγμα που διαπερνά εκ γενετής την «αποικία» σε σχέση με τη «μητρόπολη»: η αποστολική αντιμετώπιση του κόσμου, η διάθεση ενός αμερικανικού μισιοναρισμού να σώσει τη μητρόπολη «επανευαγγελίζοντάς» την ιδεολογικά, στρατιωτικά και διεθνοπολιτικά. Είναι κάτι που κυριαρχεί στην αμερικανική πολιτική ήδη από το 18ο αιώνα και εκδηλώνεται τον 20ό αιώνα σε πολλές και διάφορες κρίσιμες στιγμές: οι 14 όροι του Ουίλσον, το δόγμα Τρούμαν και το δόγμα υιού Μπους είναι –κατά τη γνώμη μου– οι τρεις πιο χαρακτηριστικές στιγμές από την άποψη αυτή.

Την περίοδο της μεγάλης σύγκρουσης ανάμεσα στις ΗΠΑ και την ηπειρωτική Ευρώπη στο Συμβούλιο Ασφαλείας, λίγο πριν από την τελική επέμβαση στο Ιράκ, όταν έβγαζε τους ωραίους λόγους ο Ντομινίκ ντε Βιλπέν, είχε υιοθετηθεί από πολλούς, και κυρίως από τη βρετανική πολιτική, που είναι πάντα η «σκεπτόμενη κεφαλή» της αγγλοσαξονικής στρατηγικής, μια διάκριση στην οποία βασίζεται η ανάλυση του Κέιγκαν. Διάκριση ανάμεσα στην ευρωπαϊκή και την αμερικανική προσέγγιση του κόσμου. Οι Ευρωπαίοι, ως καντιανοί οπαδοί της «διαρκούς ειρήνης», διέπονται από τη θεότητα της Αφροδίτης και δεν μπορούν να αντιληφθούν τη χομπσιανή-προσυμβολαϊκή αντίληψη του κόσμου, όπως την προσλαμβάνουν οι Αμερικανοί, οι οποίοι έχουν ως δικό τους θεό τον Άρη. Εδώ θεμελιώνεται η «αποστολική» λειτουργία που οι Αμερικανοί αναθέτουν στον εαυτό τους, εσωτερικεύοντας κάθε διεθνές πρόβλημα, το οποίο γίνεται αντιληπτό στη δική τους συνείδηση ως πρόβλημα ασφάλειας των ΗΠΑ. Άρα, ως πρόβλημα που το αντιμετωπίζουν κατά το δοκούν, προκαταλαμβάνοντας ή πιέζοντας τον ΟΗΕ και τους Ευρωπαίους εταίρους στο ΝΑΤΟ. Άλλωστε τα «κράτη-παρίες» είναι φαινόμενο παλιότερο του 1990, δηλαδή της συγκρότησης του μονοπολικού κόσμου.

Η κρίση βέβαια του ΟΗΕ είναι γενετική. Ο ΟΗΕ γεννήθηκε ως ένας βαθύτατα αντιδημοκρατικός και ως εκ τούτου ασύμμετρος οργανισμός, και αυτό φαινόταν πάντα στη διάκριση μεταξύ της Γενικής Συνέλευσης και του Συμβουλίου Ασφαλείας και στη διάκριση μεταξύ των μόνιμων και των μη μόνιμων μελών του. Αυτό τώρα έχει φτάσει στα όριά του ως πρόβλημα παγκόσμιας διακυβέρνησης ή εν πάση περιπτώσει ως ανάγκη «πολιτικοποίησης της παγκοσμιοποίησης», η οποία πορεύεται σε οικονομικό, επικοινωνιακό, ιδεολογικό και αισθητικό πεδίο ανεξέλεγκτα, και τρέχουν από πίσω οι

εκπρόσωποι των θεσμών και της πολιτικής, αναζητώντας εναγωνίως να θέσουν έστω κάποια ελάχιστα όρια σε μια δεδομένη κατάσταση.

Διακρίνεται συνεπώς μια βαθιά τομή ανάμεσα στον κόσμο που προέκυψε μετά τη Συνθήκη της Βεσφαλίας και τον κόσμο που προέκυψε μετά την πτώση της Σοβιετικής Ένωσης. Πιστεύω ότι αυτές είναι οι δύο μεγάλες ιστορικές στιγμές που απασχολούν τον Τσουκαλά. Η μετάβαση ουσιαστικά με ένα άλμα, με μια κίνηση, από τον κόσμο του 17ου αιώνα στον κόσμο του 21ου αιώνα. Αυτό είναι ένα πολύ μεγάλο διάστημα, το χάσμα είναι τεράστιο, η ιστορική διαδρομή πάρα πολύ μεγάλη και η αναστάτωση, κυρίως η διανοητική, δεν μπορεί να ξεπεραστεί τόσο γρήγορα. Αξίζει εδώ να ξαναθυμηθούμε ότι πέρα από την αλληλουχία των γνωστών υποθέσεων (Γιουγκοσλαβία, Βόρεια Κορέα, Αφγανιστάν, Ιράκ, Ιράν), υπάρχουν και άλλες υποθέσεις, που λέγονται Σομαλία ή Σουδάν, όπου δοκιμάζονται ακόμη πιο έντονα οι έννοιες της παρέμβασης, του πολέμου, της διεθνούς κοινότητας και φυσικά του διεθνούς δικαίου.

Αυτό που ουσιαστικά απασχολεί τον Τσουκαλά είναι η δυνατότητα συγκρότησης μιας γενικής θεωρίας περί του νέου συστήματος διεθνούς ισχύος. Ένα νέο σύστημα διεθνούς ισχύος κατ' αρχάς έχει νέα υποκείμενα. Το βεσφαλικό κράτος παύει να είναι το πρώτο, ο δε βεσφαλικού τύπου διεθνής οργανισμός παύει να είναι το δεύτερο και τελευταίο υποκείμενο. Αντιθέτως, έχουμε έναν εντυπωσιακό πολλαπλασιασμό των οντοτήτων που παίζουν σημαντικό ρόλο: τρομοκρατικές οργανώσεις, μορφές οργανωμένου εγκλήματος, χρηματοοικονομικοί οργανισμοί και μεγάλες επιχειρήσεις, διάφοροι «υπεράνθρωποι», είτε αυτοί είναι ο Οσάμα μπιν Λάντεν είτε ο Σόρος είτε ο Τσόμσκι. Άλλωστε, μπορεί ο «υπεράνθρωπος διανοούμενος» να παίζει μόνος του ρόλο σημαντικότερο από αυτόν που διεκδικεί, για παράδειγμα, ο διεθνής πολιτικός λόγος της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Και φυσικά εδώ θα προσέθετα τα διεθνή μέσα ενημέρωσης και τις διεθνείς Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις.

Έχουμε εκτός από νέα υποκείμενα και νέες διαδικασίες. Έχουμε έναν ΟΗΕ α λα καρτ, έχουμε τη λογική των τετελεσμένων γεγονότων, έχουμε αυτή την αμφίσημη και αυθαίρετη στάση απέναντι στην εφαρμογή της Συνθήκης για τη μη διάδοση των πυρηνικών όπλων, έχουμε την αντιφατική στάση των ΗΠΑ σε σχέση με το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο.

Έχουμε νέους συσχετισμούς και νέους διακανονισμούς, δηλαδή νέα κατανομή του κόστους και νέα αντίληψη περί αυτού. Η αμερικανική αντίληψη για την ανθρώπινη ζωή και την αξία της στον πόλεμο είναι τελείως διαφορετική από την ευρωπαϊκή-ηπειρωτική. Ο χαμός του σιμναγού Ηλιάκη στο Αιγαίο άρκεσε ως γεγονός για να συνταράξει την κοινή γνώμη και τον πολιτικό κόσμο και να μας θέσει αντιμέτωπους με αγωνιώδη ερωτήματα εθνικής στρατηγικής. Δεν θα αρκούσε το ίδιο συμβάν στις ΗΠΑ ούτε στη Μεγάλη Βρετανία. Το ίδιο συμβαίνει και με το υλικό κεφάλαιο, σε σχέση π.χ. με την «οικονομία της ανασυγκρότησης» που διαδέχεται την «οικονομία του πολέμου».

Ερχόμαστε έτσι στο κορυφαίο σημείο του Τσουκαλά, που είναι η αναζήτηση της νέας μεγάλης αφήγησης, καθώς ο ύπατος στόχος της Ιστορίας είναι, ούτως ή άλλως, η συνολική αφήγηση των πραγμάτων. Άρα ερχόμαστε στη νέα ρητορεία που κυριαρχεί στις νέες θεωρίες και πρακτικές της «ανθρωπιστικής» επέμβασης, της «προληπτικής»

επέμβασης κ.ο.κ. Θεωρίες που έκαναν τον Χάβελ να μιλάει για τις «ανθρωπιστικές βόμβες» που πέφτουν, άρα θεωρίες οι οποίες επηρεάζουν ένα πολύ μεγάλο τμήμα της παλιάς ή της νεότερης προοδευτικής, εντός ή εκτός εισαγωγικών, διανόησης. Και βεβαίως εδώ μιλάμε για έναν πόλεμο ο οποίος είναι «αστυνομικός», «προληπτικός», «παιδαγωγικός», και, όπως λέει ο Τσουκαλάς, για έναν πόλεμο ο οποίος είναι «επινοημένος». Δηλαδή για έναν πόλεμο που κατασκευάζει, που επινοεί τον εχθρό. Αυτό σημαίνει ότι έχουμε ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα επανεξέτασης όλων των στοιχείων που συγκροτούσαν την αντίληψή μας για τη διεθνή κοινότητα, το διεθνή συσχετισμό και το διεθνές δίκαιο. Επειδή μάλιστα όλα αυτά εμφανίζονται σε έναν κόσμο που είναι έντονα «αποϋλοποιημένος», έντονα «αποεδαφικοποιημένος», έχει πάρα πολύ μεγάλη σημασία να δούμε αυτή η νέα γεωπολιτική, αυτή η νέα γεωγραφία που μας οδηγεί; Και ως προς τα καθ' ημάς οδηγεί κατ' αρχάς στη συνειδητοποίηση της μεγάλης στρατηγικής αμηχανίας της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Κάνοντας μια πλήρη περιήγηση, δηλαδή μια πλήρη περιστροφή, ο Τσουκαλάς μάς φέρνει αντιμέτωπους με το νέο ρόλο του κράτους και πάλι. Μας φέρνει αντιμέτωπους με το νέο ζήτημα της κυριαρχίας, όπου η κυριαρχία είναι βέβαια μια διαρκής πρόκληση ως προς την ικανότητα διαχείρισης κρίσεων. Ποιο είναι το κρίσιμο πεδίο, η κρίσιμη βαθμίδα για να διαχειριστεί κάποιος τέτοια θέματα; Παρότι το κράτος διεθνοποιείται, ιδιωτικοποιείται, αποπολιτικοποιείται, αποεδαφικοποιείται, μέσα από αυτό μπορεί να προκύψει μια νέα θεώρηση του διεθνούς συστήματος ισχύος. Δηλαδή μέσα από αυτό μπορεί να προβληθεί το αίτημα για παγκόσμια δημοκρατική διακυβέρνηση. Πρέπει να βρεθούν κυβερνήσεις και πρωθυπουργοί που θα θέσουν το θέμα στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Πρέπει να βρεθεί ένα Ευρωπαϊκό Συμβούλιο που θα θέσει με ενιαίο τρόπο το θέμα στο επίπεδο του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών. Πρέπει να βρεθεί μια κοινότητα πολιτών που σεβόμενη απολύτως το εθνικό-θεσμικό της πλαίσιο να κινηθεί με μια νέα γνήσια διεθνιστική διάθεση και να εκφράσει αυτήν την αγωνία. Αν δεν έχεις αυτήν την εγγυημένη και απτή βαθμίδα της πολιτικής σε κρατικό επίπεδο, δεν μπορείς να παρέμβεις ούτε σε περιφερειακό ούτε σε διεθνές επίπεδο, και είσαι καταναγκασμένος να αποδέχεσαι τετελεσμένα γεγονότα και πραγματικές καταστάσεις, οι οποίες σε σέρνουν.

Άρα, πρέπει να δούμε το νέο ρόλο του κράτους ως βαθμίδα αφετηρίας, προκειμένου να τεθούν με νέο τρόπο τα θέματα αυτά και σε περιφερειακό και σε διεθνές επίπεδο, διαμορφώνοντας τους κατά το δυνατόν προσφορότερους συσχετισμούς δυνάμεων.

Η μεγάλη συμβολή του Κωνσταντίνου Τσουκαλά είναι ότι τα συνθέτει όλα αυτά σε μια γενική θεωρία της σημερινής μετανεωτερικής αγωνίας, η οποία βεβαίως είναι μια θεωρία πρωτίστως πολιτική, πολιτειακή και διεθνοπολιτική. Και επειδή στο επίπεδο του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πολιτικής όλα είναι απροκάλυπτα, όλα είναι απροσχημάτιστα, όλα εμφανίζονται σε απόλυτο βαθμό, δηλαδή σε βαθμό τέτοιο που δεν μπορούμε να τον αντιληφθούμε στις ιδιωτικές ή ενδοκρατικές σχέσεις, νομίζω ότι η ιδεολογική και αξιακή λειτουργία μιας τέτοιας προσέγγισης είναι πολύ σημαντική.

Η πολιτική οικονομία του έθνους στην εποχή της παγκοσμιοποίησης

ΚΩΣΤΑΣ ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ¹

Με αφορμή το επίμαχο βιβλίο ιστορίας της έκτης δημοτικού, φθάνουν στο φως άγχη από αντιτιθέμενες πλευρές, που όμως δεν φωτίζουν, αλλά συσκοτίζουν ακόμη περισσότερο το πραγματικό ζήτημα. Από τη μια πλευρά, οι υποστηρικτές του διεκδικούν την «αντικειμενική αφήγηση» της ιστορίας και την απαλλαγή από «εθνικιστικούς μύθους». Όμως ταυτόχρονα, οι ίδιοι προτείνουν ως κριτήριο αντικειμενικότητας για το ιστορικό παρελθόν τις πολιτικές σκοπιμότητες και επιλογές του παρόντος. Από πότε άραγε η εκάστοτε συγκυριακή πολιτική σκοπιμότητα, έστω και υψίστης σημασίας, αναγορεύεται σε «αντικειμενικό κριτήριο» για την αφήγηση της ιστορίας; Από την άλλη, καταγράφονται υστερικές αντιδράσεις για τη διατήρηση της ιστορικής αφήγησης σε αμετακίνητα καλούπια, κληροδοτημένα από το παρελθόν, σε έναν κόσμο στον οποίο όλα μεταβάλλονται. Όμως, με ξόρκια δεν αντιμετωπίζεται ούτε η νοσηρή προσκόλληση στο παρελθόν, ούτε ο βάνανσος και εξίσου νοσηρός απογαλακτισμός από αυτό. Με τον πανικό αμφότερων, αποτρέπεται η ψύχραιμη και έλλογη αποτίμηση τόσο του ιστορικού παρελθόντος όσο και της παρούσας ιστορικής στιγμής.

Ο λόγος περί του έθνους στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Ορισμένοι το προεξοφλούν ήδη ως «μύθος» και μάλιστα «ληγμένο». Όμως, ακόμη και αν αυτό γινόταν σήμερα αποδεκτό, γιατί άραγε θα έπρεπε να παρασιωπάται η ανθεκτικότητα και ο εντυπωσιακός ρόλος του «μύθου» στη διάρκεια του μακραίωνου παρελθόντος και μάλιστα κατά τους δυο τελευταίους αιώνες; Άλλωστε παρόμοιος «μύθος» δεν συνιστά ελληνική εφεύρεση ούτε αποκλειστικότητα ενός και μοναδικού λαού, αλλά αποτέλεσε τη βάση για την αναμόρφωση του παγκόσμιου χάρτη σε όλα τα μήκη και πλάτη της υφηγίου κατά τον 19ο και 20ό αιώνα, ακόμη και πολύ πρόσφατα, έπειτα από την αποσύνθεση του σοβιετικού κόσμου. Το ότι στη σημερινή Ευρώπη τα εθνικά ζητήματα έχουν κηρυχθεί «οριστικά λυμένα» δεν συνεπάγεται διόλου και ότι αυτό επιτεύχθηκε χωρίς συγκρούσεις, σύμφωνα με κάποια «φυσική τάξη πραγμάτων», με «αγγελικό» τρόπο, με αγάπες και λουλούδια. Στο μέτρο που η νέα γενιά καλείται σήμερα να αποφεύγει τα σφάλματα του παρελθόντος, δικαιούται τουλάχιστον να διδάσκεται τα σημεία και τις μοιραίες πλάνες του παρελθόντος, από τις οποίες θα έπρεπε να φυλάγεται στο μέλλον.

Όμως, τι σημαίνει η ένταξη του έθνους στην κατηγορία των «μύθων»; Εάν πρόκει-

1. kvergo@gmail.com

ται για «μύθο» γενικής και μαζικής αποδοχής, δεν υπάρχει ισχυρότερη κινητήρια δύναμη στην ιστορία: ένας «μύθος» που δημιουργεί υλική πραγματικότητα και τις υλικές προϋποθέσεις διαιώνισής του. Από τα τέλη του 19ου αιώνα, απέναντι στη γερμανική θεωρία που απέδιδε το έθνος στη φυλή και στη συνέχεια του αίματος αντιπαράτίθεται εκείνη του Ερνέστου Ρενάν (1823-1892) που το βασίζει στην «κοινή ανάμνηση και βούληση». Ενώσω υπάρχουν άνθρωποι που θεωρούν ότι ανήκουν σε ένα έθνος, το τελευταίο διατηρείται, όσες μεταβολές και να επέλθουν είτε στο εσωτερικό είτε στο εξωτερικό του. Εάν αλλοεθνείς έχουν κατά καιρούς ομαδικά προσχωρήσει στο ελληνικό έθνος, αυτό δεν αποδεικνύει την ανυπαρξία του τελευταίου, αλλά αντίθετα την ισχύ και ακτινοβολία του στους γειτονικούς πληθυσμούς. Εφόσον τα έθνη δεν είναι φυλετικό φαινόμενο αλλά πολιτισμικό, με τις μετακινήσεις και επιμειξίες πληθυσμών, δεν εξασθενίζουν αλλά εμπλουτίζονται και ενισχύονται.

Στην εποχή της λεγόμενης «παγκοσμιοποίησης», τίθεται όχι το ερώτημα της διατήρησης των εθνών, αλλά εκείνο της ικανότητας των εθνικών κρατών να διαχειρίζονται τα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα των πληθυσμών τους. Όμως, αυτό θα ήταν νόμιμο, εάν η παγκοσμιοποίηση είχε διαμορφώσει έναν νέο ορίζοντα με δυνατότητες αποτελεσματικότερων λύσεων απ' ό,τι με την εθνική διαχείριση. Μέχρι σήμερα, δεν έχει δοθεί πειστική απόδειξη ότι τα βασικά προβλήματα της εποχής μας –εξασθένιση της κοινωνικής συνοχής, όξυνση ανισοτήτων, ανεργία, εργασιακή προσωρινότητα, αποσάθρωση του κοινωνικού υποδείγματος, εκπαιδευτική και πολιτισμική κρίση– αντιμετωπίζονται με καλύτερους όρους στον ορίζοντα της παγκοσμιοποίησης, απ' ό,τι στο εθνικό ή στο περιφερειακό επίπεδο. Αντιθέτως, με την παγκοσμιοποίηση, όλα αυτά τα προβλήματα έχουν περιπλακεί και οι όροι τους επιδεινωθεί. Όσο εξουδετερώνεται και αχρηστεύεται η αναζήτηση λύσεων στο εθνικό και περιφερειακό επίπεδο, με πρόσημα την παγκοσμιοποίηση, τόσο τα προβλήματα πολλαπλασιάζονται, βαθαίνουν και οξύνονται. Γιατί άραγε η επέκταση των προβλημάτων, ο περιορισμός και η αδυναμία λύσεων να πρέπει να κηρυχθούν «αναγκαίος και μη αντιστρέψιμος μονόδρομος»;

Ήδη τον Οκτώβριο του 2005, η γενική συνέλευση 150 χωρών στην UNESCO, υπό την ώθηση της Γαλλίας και του Καναδά, διεκήρυξε ως «αναφαίρετο» το δικαίωμα των εθνικών κρατών να προστατεύουν την πολιτιστική τους ταυτότητα, ακόμη και παραβιάζοντας τους κανόνες του ελεύθερου εμπορίου. Παράλληλα, η έννοια του «οικονομικού πατριωτισμού», που υποστήριξε ο Γάλλος πρώην πρωθυπουργός Βιλπέν, παρά τις αποδοκιμασίες, βρίσκει σήμερα όλο και περισσότερους μιμητές τόσο στο δυτικό ημισφαίριο όσο και στο ανατολικό. Οι ΗΠΑ δίδουν το παράδειγμα αθέτησης διεθνών συμφωνιών, όταν πρόκειται για την επιδότηση και προστασία οικονομικών κλάδων με στρατηγική σημασία: τράπεζες, πιστωτικοί οργανισμοί, γεωργία, χάλυβας, αεροναυπηγική, υψηλή τεχνολογία. Η Κίνα επιβάλλει ελέγχους και περιορίζει τις κινήσεις των ξένων επενδύσεων, προκειμένου να διαφυλάξει τον εθνικό έλεγχό της πάνω σε αυτές. Η Γαλλία προασπίζει την έννοια του κοινωνικού υποδείγματος και των δημόσιων υπηρεσιών, ακόμη και με αναστολή των αρχών του ελεύθερου εμπορίου. Εάν η Ευρώπη αποβαίνει σήμερα υπόλογη για κάτι, αυτό είναι ότι, ενώ από τη μια πλευρά εξουδετερώνει τις εθνικές δικαιοδοσίες των κρατών μελών στο όνομα της ενοποίησης, από την άλλη δεν

προωθεί τις αντίστοιχες ευρωπαϊκές. Με τη σημερινή μορφή της Ευρώπης, ενώ προβάλλεται το σύνθημα «η ισχύς εν τη ενώσει», στην πράξη εφαρμόζεται το αντίθετο «εν τη ενώσει η ανισχυρία». Γιατί άραγε ένα αποτυχημένο αποτέλεσμα να πρέπει να θεωρηθεί «οριστικό και μη αντιστρέψιμο»;

Από τη Νέα Υόρκη, οι αναλύσεις της τράπεζας Μόργκαν Στάνλεϊ δεν επιβεβαιώνουν απρόσκοπτη πορεία προς τη γενικευμένη απορρύθμιση, την οριστική κατίσχυση αγορών και χρηματιστηρίων, την παρακμή των εθνικών ρυθμίσεων. Αντί της μέχρι πρόσφατα επαγγελλόμενης παγκόσμιας αμορφίας, διαπιστώνουν ότι το εκκρεμές της ιστορίας κινείται σήμερα προς την αντίθετη κατεύθυνση: την επανεμφάνιση των τοπικισμών, των εθνικών και περιφερειακών ρυθμίσεων.² Μπορεί αυτή η επανεμφάνιση να συνιστά λυπηρό και ανησυχητικό γεγονός, όμως αποτελεί μοιραία συνέπεια των ανεπίλυτων προβλημάτων που επισωρεύθηκαν με τις μέχρι σήμερα επιλογές.

Όταν στη Γαλλία σήμερα η σημαία και ο εθνικός ύμνος επανεισάγονται στον αγώνα δρόμου για την προεδρία της δημοκρατίας, ακόμη και από την Αριστερά, τότε αυτά δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν «ληγμένα σύμβολα» από κάποιο «παρωχημένο παρελθόν». Όταν η επίκληση αυτών αποσκοπεί στον προσεταιρισμό των λαϊκών στρωμάτων –για τα οποία «το έθνος παραμένει το έσχατο αγαθό, τη στιγμή που όλα τα άλλα έχουν χαθεί», σύμφωνα με διατύπωση του Ζαν Ζορές (1859-1914)–, τότε τα «φαντάσματα της ιστορίας» δεν βρίσκονται πίσω μας, αλλά, κατά πάσα πιθανότητα, μπροστά μας.

ΑΝΤΙΔΟΤΟ ΣΤΗΝ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ

Πρόσφατα, η γερμανική εφημερίδα *Φρανκφούρτερ Αλγκεμάινε Τσάιτουνγκ* διεπίστωνε την «επανανακάλυψη του έθνους» στην Ευρώπη. Με το αυτό θέμα, ο παλαιάμαχος αρθρογράφος της *Μοντ Αντρέ Φοντέν* επισημαίνει επίσης ότι «στην εποχή μας, τα έθνη επιστρέφουν». Και μάλιστα, διευκρινίζει, αυτό συμβαίνει τόσο περισσότερο, όσο μεγαλύτερο είναι το σοκ από την τελμάτωση της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης. Η αρνητική έκβαση των δημοψηφισμάτων για το Ευρωσύνταγμα σε Γαλλία και Ολλανδία (2005) εκτιμάται ως «μοιραίο πλήγμα» στις προσδοκίες για εμβάθυνση της υπερεθνικής ολοκλήρωσης σε ορατό χρονικό διάστημα. Ακόμη και η *Ουμανιτέ* συμπεραίνει ότι «εφόσον η σημερινή Ευρώπη απώλεσε πλέον κάθε έννοια συνοχής, το έθνος, εξ αντιδιαστολής, επανεμφανίζεται ως προσωρινή λύση». Ίσως η επιστροφή στο παρελθόν συνιστά «ιστορικό αναχρονισμό», όμως αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα: δεν είναι η πρώτη φορά που μια εποχή επικαλείται κάποιο παρελθόν, έστω και φανταστικό, προκειμένου να αντιμετωπίσει προβλήματα του παρόντος. Όπως παρατηρεί ο Γάλλος φιλόσοφος Μαρσέλ Γκασέ, οι αναφορές στο έθνος φουντώνουν σήμερα τόσο περισσότερο, όσο διαπιστώνεται η ανικανότητα των κοινωνικών ελίτ να διατυπώσουν κάποια θετι-

2. Βλ. «From Globalization to Localization», Global Economic Forum, Morgan Stanley, Νέα Υόρκη, 7.1.2007.

κή πρόταση απέναντι «στα άγχη, στην κατάθλιψη και στον σκεπτικισμό» των σύγχρονων κοινωνιών, που εισπράττουν την παγκοσμιοποίηση ως εφιάλτη, με τη συντριπτική βεβαιότητα ότι «είμαστε όλοι καταδικασμένοι να αφανιστούμε».

Η ήττα της γαλλικής Αριστεράς στις προεδρικές εκλογές του 2007 αποδίδεται πλέον σε εντυπωσιακό έλλειμμα πολιτικού λόγου, στην αδυναμία της να διατυπώσει έστω και μία πρόταση απεμπλοκής από το σημερινό κοινωνικό αδιέξοδο, στη διαμόρφωση του οποίου έχει η ίδια καθοριστικά συμβάλει κατά την τελευταία εικοσιπενταετία. Ο Ιγνάσιο Ραμονέ, διευθυντής του *Διπλωματικού Μοντ*, είναι αποκλυπτικός: «Η γαλλική Αριστερά έχασε τη μάχη των ιδεών. Αυτό συνέβη από τη στιγμή που η κυβερνητική της εμπειρία την οδήγησε στην καθήλωση εργατικών μισθών, στο κλείσιμο εργοστασίων, στην κατάργηση θέσεων απασχόλησης, στην εκποίηση βιομηχανικών ζωνών και περιοχών, στις ιδιωτικοποιήσεις όλο και μεγαλύτερου μέρους του δημόσιου τομέα. Με συντομία, η Αριστερά ηττάται, αφότου έχει αναλάβει μια ιστορική αποστολή απολύτως αντίθετη με την ουσία της, δηλαδή να “προσαρμόζει” τη Γαλλία στην παγκοσμιοποίηση, να την “εκσυγχρονίζει”, προς αποκλειστικό όφελος του κεφαλαίου και εις αποκλειστικό βάρος των μισθωτών. Εκεί εντοπίζεται η εξήγηση της σημερινής ήττας της».

Το εκπνέον ιδεολογικό πλαίσιο της εποχής είχε βασιστεί στο «δόγμα» ότι, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, οι δυνατότητες άσκησης οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής από τα κράτη έθνη αποβαίνουν εν δυνάμει ανύπαρκτες. Αναγκαίο συμπλήρωμα αυτού ήταν το πόρισμα ότι, εφόσον τίποτε δεν μπορεί ν' αλλάξει με τη δράση του κράτους έθνους, κάθε διαβεβαίωση περί του αντιθέτου συνιστά δημαγωγία, και κάθε προσπάθεια εφαρμογής διαφορετικής πολιτικής δεν είναι παρά λαϊκισμός καταδικασμένος σε αποτυχία. Οι διαβεβαιώσεις αυτές θα μπορούσαν να εκφέρονται ακόμη με κάποια πειστικότητα, υπό τον ελάχιστο όρο ότι, με την παράκαμψη των κρατών εθνών, η παγκόσμια πραγματικότητα είχε αναδείξει νέους και αποτελεσματικότερους τρόπους ρύθμισης των οικονομικών και κοινωνικών προβλημάτων. Αντ' αυτού, με τη δυσφήμιση και αδρανοποίηση του κράτους έθνους, διαπιστώνεται σήμερα όλο και καταλυτικότερη ανυπαρξία οικονομικών και κοινωνικών λύσεων, τόσο στις περιφερειακές χώρες όσο και στις δυτικές.

Σήμερα, προαναγγέλλεται η επιστροφή του έθνους, στο μέτρο που αυτό στην πράξη σηματοδοτεί την αναβίωση της οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής, που είχε απορρυθμιστεί και εξουδετερωθεί κατά την τελευταία εικοσιπενταετία, με πρόσχημα είτε την παγκοσμιοποίηση είτε την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση. Όσο περισσότερο προβληματικά αποβαίνουν αμφότερα τα οράματα, τόσο περισσότερο πειστικό ανέρχεται το αίτημα της κοινωνικής συνοχής. Όπως σημειώνει ο Γάλλος ιστορικός Λερούα Λαντιρί, στο ζήτημα αυτό διατηρείται πάντα δυνατότητα ιστορικής εναλλαγής: την έννοια της κοινωνίας η Δεξιά προσλαμβάνει ως «έθνος», η Αριστερά ως πρόβλημα «κοινωνικής συνοχής». Με παρένθεση εικοσιπενταετίας, το ζήτημα επανεγγράφεται σήμερα στην ατζέντα των πολιτικών προτεραιοτήτων.

Από τις αρχές του 19ου αιώνα, η εμφάνιση των κρατών εθνών ανταποκρίθηκε στην ανάγκη οικονομικής σταθεροποίησης των αντίστοιχων γεωπολιτικών χώρων. Με την ώθηση της Γαλλικής Επανάστασης (1789), διαμορφώθηκε διεθνές σύστημα κρατών

εθνών, ως μηχανισμός απολύτως αναγκαίος και απαράκαμτος για τη διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών της νέας εποχής. Σε αυτό το πλαίσιο, όπως έχει δείξει ο ιστορικός Καρλ Πολάνι, το κράτος έθνος με τις ρυθμίσεις του διασφαλίζει επίσης τη σταθερότητα και συνοχή των αντίστοιχων οικονομικών χώρων, με εργαλεία την ευελιξία του εθνικού νομίσματος, τη συγκέντρωση της εθνικής αποταμίευσης, την Κεντρική Τράπεζα, την εξουσία επιβολής φόρων, την αναδιανομή εισοδήματος. Ο στόχος της οικονομικής σταθερότητας και συνοχής, μέσω της εξισορροπητικής αναδιανομής του εθνικού εισοδήματος, διατηρείται μέχρι σήμερα ακόμη και σε κράτη κατεξοχήν φιλελεύθερα, όπως οι ΗΠΑ, ο Καναδάς και η Αυστραλία. Στην Ευρώπη, ο στόχος της αναδιανομής εισοδήματος μεταξύ των χωρών και περιφερειών της Ένωσης έχει εγκαταλειφθεί από τη Συνθήκη του Μάαστριχτ (1992), με πρόσχημα είτε την παγκοσμιοποίηση είτε την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, με βάση την «εθνική» υπευθυνότητα.

Το σημερινό ευρωνόμισμα θα έπρεπε να συνοδεύεται από τη συγκρότηση ευρωπαϊκού οικονομικού προϋπολογισμού και την κυριαρχική δυνατότητα της Ευρωπαϊκής Ένωσης να συγκεντρώνει αυτόνομα έσοδα από τις περιφέρειες και να τα αναδιανέμει μεταξύ των κρατών μελών και των περιφερειών, ανάλογα με τις συγκυριακές ανάγκες, με στόχο τη σταθερότητα και συνοχή του ευρωπαϊκού οικονομικού συνόλου. Ότι απεμπολεί κάθε χώρα μέλος σε όρους εθνικής οικονομικής κυριαρχίας θα έπρεπε να το ξαναβρίσκει ενισχυμένο με όρους ευρωπαϊκής οικονομικής κυριαρχίας. Όμως, κάτι τέτοιο δεν υπάρχει, και έχει ήδη αποκλειστεί ρητώς για το ορατό μέλλον, με πρωτοβουλία του Γερμανού καγκελαρίου Σρέντερ από το 1999. Επί του παρόντος, οι εθνικές κοινωνίες αποδιαιρέθονται απεριόριστα, χωρίς όμως ούτε κατ' ελάχιστον να προωθείται η ευρωπαϊκή διάρθρωση, η οποία έχει αφεθεί στους όρους και στις συνθήκες των «ελεύθερων αγορών». Το όραμα της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης μετατίθεται διαρκώς σε κάποιο απροσδιόριστο μέλλον όλο και περισσότερο αβέβαιο και ασαφές.

Ο Μπεν Στέιλ στο αμερικανικό *Foreign Affairs* θεωρεί την αστάθεια των εθνικών νομισμάτων ως την «αχίλλειο πτέρνα» της σημερινής παγκοσμιοποίησης. Όμως, η τρέχουσα νομισματική αστάθεια αποδίδει τη βαθύτερη αστάθεια των αντίστοιχων οικονομικών περιοχών, που λαμβάνει πλέον διαστάσεις εκρηκτικές. Η τρέχουσα παγκοσμιοποίηση, αντί να ενισχύει τις οικονομικές περιοχές, τις αποδυναμώνει. Αποσαθρώνει έτσι η ίδια τις βάσεις της και επισπεύδει μόνη της το αδιέξοδό της. Σήμερα, η ανάγκη επαναρρύθμισης των οικονομικών περιοχών προβάλλει όλο και περισσότερο επιτακτική, είτε με τη μορφή του «ευρωπαϊκού πατριωτισμού» –υπόθεση επί του παρόντος ελάχιστα πιθανή– είτε με εκείνη του «εθνικού», ως προσωρινή λύση ανάγκης εν αδυναμία άλλης καλύτερης και προσφορότερης. Η αναφορά στο παρελθόν δεν θέτει ζήτημα ιστορίας, αλλά κοινωνικής, οικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής συνοχής στο παρόν. Οσάκις οι μύθοι του παρελθόντος εγκαλούνται στο παρόν, τότε αυτό δεν σημαίνει ότι η κοινωνία οπισθοδρομεί, αλλά ότι διαπραγματεύεται το μέλλον της.

Περί Πολέμου και Ειρήνης

ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΡΙΜΠΙΑΣ

[Στο κείμενο που ακολουθεί, διατηρώ τον ρυθμό τής «εκεί και τότε» –στο Εργαστήρι– προφορικής εισήγησης, όχι μόνο για λόγους λεκτικού ύφους μα κυρίως για λόγους τονισμού των νοηματικών μάλλον παρά λεκτικών αποχρώσεων, που αλλιώς κινδυνεύουν με εξαφάνιση, απέναντι στην κατ' ανάγκη «γραμμική» πληρότητα του γραμμένου μόνον λόγου.]

Πραγματικά θέλω να συγχαρώ το Τμήμα σας, που οργάνωσε αυτό το συνέδριο για το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά. Αν το έργο του Κωνσταντίνου ήταν γραμμένο σε διεθνή γλώσσα, πιστεύω θα υπήρχαν ήδη πολλά τέτοια συνέδρια ανά την Ευρώπη και την Αμερική. Και γι' αυτό τον ψέγω. Διότι μόνο το πρώτο του βιβλίο, την *Ελληνική τραγωδία*, το έγραψε στ' αγγλικά, επειδή δεν μπορούσε να κάνει αλλιώς –ήταν παραγωγή των Penguin– και γράφτηκε για να λειτουργήσει ως πολεμικό κείμενο ενάντια στη Δικτατορία —

[Παρέμβαση – εκ του ακροατηρίου:

Κ. Τσουκαλάς: Διακόπτω, αυτό έγινε διότι δεν ήθελε να το γράψει ο κύριος Κριμπιάς.

Γ. Κριμπιάς: Και καλά έκανε.]

— αλλά, πιστεύω, το εφεξής τίμημα είναι βαρύ.

Δεν γνωρίζω αυτά πώς οργανώνονται και πραγματοποιούνται, αλλά θα ήθελα να αναληφθεί κάποια σημαντική προσπάθεια μετάφρασης. Όχι απλής διασκευής και όχι résumé, διότι αυτός, ο ακέραιος και πλήρης λόγος του Κωνσταντίνου, έχει μια ξεχωριστή και ιδιαίτερη ποιότητα. Και νομίζω ότι, στο ευρωπαϊκό τουλάχιστον πεδίο, θα κατακτήσει σημαίνοντα θεωρητικό τόπο.

Τώρα: η σχέση μου με τον Κωνσταντίνο είναι ίσως γνωστή, ίσως όμως είναι και περιεργή. Το «περίεργο» συνίσταται στην οιονεί μόνιμη *ένταση* που τη χαρακτηρίζει, που όμως βρίσκεται περισσότερο στα μυαλά παρά στη ζωή. Έτσι δεν θα είμαι ούτε «αντικειμενικός» και αποστασιοποιημένος ούτε βέβαια «ουδέτερος» και αμερόληπτος κριτής στις παρατηρήσεις που θα κάνω. Και δεν νομίζω να είναι χρήσιμο να είναι κανείς ουδέτερος. Εξάλλου, ο Κωνσταντίνος ο ίδιος δεν είναι ποτέ ουδέτερος ως προς τον όποιο θεωρητικό λόγο-διάλογο, απεναντίας, στόχος του είναι να *εντοπίσει* το θεω-

ρητικό διακύβευμα. Η ένταση όμως μεταφράζεται σε κάποιας μορφής *εμπάθεια*. Η δε εμπάθεια περιέχει εναλλάξ και συμ-πάθεια και αντι-πάθεια, ενίοτε και τα δύο μαζί. Θα ξεκινήσω έτσι «εμπαθώς» μ' ένα σχεδιάγραμμα, ένα «σκίτσο», αν θέλετε, για το πώς «βλέπω», με την έννοια του Gestalt, αυτό το βιβλίο, το «τελευταίο» του Κωνσταντίνου, που το λέει, το «ονομάζει», *Πόλεμος και ειρήνη*.

Φανταστείτε το εξής, κάτι που ίσως, κατά κάποιο τρόπο, «θυμάστε». Αν τώρα «ξαναγράφαμε» εκείνο το δοκίμιο του Foucault, για ένα έργο, έναν ζωγραφικό πίνακα του Velázquez, που δείχνει τη μικρούλα, την Infanta, και είναι δίπλα οι ακόλουθες, οι Meninas, αυτό το έργο –με θυμό και μνήμη– το εν-θυμάσαι, μπαίνεις μέσα του και εκείνο έρχεται σ' εσένα και σε τυλίγει –μέχρι που κάποια στιγμή συναντάς και τον ίδιο τον Velázquez στην «πίσω» πόρτα, μπαινοβγαίνει παρών και φευγαλέος, υπαρκτός κι εφήμερος, μαζί. Υπ' αυτή την έννοια χρησιμοποιώ τον όρο «Gestalt», δηλαδή να δεις *εσύ* από πού είσαι «τώρα» *μέσα* σε αυτή την ιστορία, ενώ είσαι πράγματι *έξω* από το picture frame που λεν οι ζωγράφοι, δηλαδή *έξω* από την επιφάνεια του πίνακα, αλλά σ' αλήθεια *όχι* διότι κι εσύ μπαινοβγαίνεις από την μπρος πόρτα, εξίσου παρών και εφήμερος, φευγαλέος μαζί.

Σας προτείνω ένα τέτοιου είδους Gestalt για την ανάγνωση του βιβλίου, μια ανάγνωση όπου βρίσκεσαι μέσα κι *εσύ* –και παρών και εφήμερος– μια ανάγνωση μίμηση του Gestalt διά του οποίου συγκροτείται το βιβλίο. Να το φανταστεί όμως κανείς αυτό σε μια διάσταση χρόνου, διότι –στο κάτω κάτω– άμα «δεις» τον πίνακα του Velázquez, είναι ήδη αυτός «εκεί», δηλ. και αν φύγεις απ' την μπρος πίσω πόρτα αυτός είναι *πάλι* εκεί, είναι «έτοιμος». Ο πίνακας δεν παραλλάσσει, εσύ αλλάζεις, αυτό σου «κάνει». Η ιστορία όμως δεν είναι έτσι, *αυτή* είναι κατεξοχήν που «αλλάζει». Και που σου κάνει πολλά ή ίσως και τα πάντα – της κάνεις ίσως και εσύ κάτι λίγο.

Η απόπειρα «Gestalt» του Κωνσταντίνου είναι να συλλάβει το έωλο «αυτό», σ' ένα κινούμενο πλαίσιο –όπως το προσπαθεί η τελεολογικά προσδιορισμένη βιντεοκάμερα, αυτό το «κάτι», που όμως από μόνο του κινείται πέραν «νόμων», αυτοβούλως και αυτοφυώς. Όπως δηλαδή κάνει κάθε στιγμή ο φωτογράφος, που καθοράει, θέλει να «πιάσει» το καν τι που «κάνει» νόημα – μόνο που στην ιστορία μπαινοβγαίνουν, βγαίνει κόσμος απ' την εικόνα και μπαίνουν κάποιοι άλλοι, κι έτσι η «εικόνα» η ίδια, αυτό που είναι η εικόνα, αυτό δηλαδή που «εσύ» επιθυμείς να συλλάβεις, έχει τις θολούρες της –μέχρι να εστιάσεις κάπου, σου έχει αλλάξει. Οι ιστορικές διαστάσεις της πρόσληψης, μπρος πίσω, δεξιά αριστερά, πάνω κάτω, πολλαπλασιάζονται και διαπλέκονται, εντάσσονται στον ρου του χρόνου. Γιατί κι ο ίδιος ο ιστορικός χρόνος έχει το δικό του ρολόι. Κάνει ό,τι θέλει – μια πάει σιγά, μια πάει γρήγορα. Και δεν ξέρεις «εσύ», σε ποια «στιγμή», σε ποιο πλάνο θα χτυπήσει το καμπανάκι του χρόνου για να «παγώσει» την εικόνα που κάνει νόημα.

Αυτό νομίζω είναι η απόπειρα του Κωνσταντίνου, έτσι τη βλέπω, μια απόπειρα ενός Gestalt. Αυτό είναι, σας προτείνω, ο τρόπος, το «θεωρείν», αν θέλετε, του Κωνσταντίνου. Και τώρα, επί το έργο.

Αν είχαμε μπροστά μας μαυροπίνακα θα ήμουν πανευτυχής, διότι θα ζωγράφιζα – όχι βέβαια τον πίνακα του Velázquez, αλλά τρεις παράλληλους άξονες του χρόνου, που θ' απεικόνιζαν τρεις ποιοτικά διαφορετικές χρονοσειρές. Έχουν βεβαίως την ίδια κατεύθυνση ο ένας με τον άλλο, ο χρόνος μας είναι «μονόδρομος», από αριστερά προς τα δεξιά, αυτή είναι η συμβατική μας αναπαράσταση του χρόνου.

Ο πάνω άξονας καταγράφει το «απλοϊκά» γεγονοτολογικό στοιχείο της ιστορίας, αυτό το καταγράψιμο ποιόν που μπορούμε να βλέπουμε, ει δυνατόν, χωρίς γυαλιά. Ο δεύτερος άξονας καταγράφει το νοηματοδοτικό ποιόν του χρόνου – είναι η πρόσληψή μας του υλικού που βρίσκεται στον πάνω άξονα, η «ερμηνεία» του, άρα οι τρόποι με τους οποίους θεωρούμε ότι συμμετέχουμε στο γεγονοτολογικό γίνεσθαι, ενδεχομένως παρεμβαίνοντας. Ο τρίτος άξονας, ήσσονος σημασίας για την άμεση προσέγγιση του βιβλίου – αλλά που θ' αναφερθώ προς το τέλος της εισήγησης – είναι η μακρόσυρτη διάρκεια, εκεί όπου τα γεγονότα είναι τα εφήμερα της ιστορίας – νομίζω πως έτσι όμορφα το λέει ο Braudel – αλλά βέβαια αυτός δεν είναι ο άξονας του «εδώ και τώρα», στον οποίο η πράξη αναπόφευκτα αναφέρεται – δεν υπάρχει τρόπος άλλος ένταξης παρά στο «τώρα». Και το «τώρα» σημαίνει ότι τραβάς μεν μαζί σου τα βαρίδια του παρελθόντος και τις όποιες νοηματικές του αδράνειες αλλά βεβαίως και κυρίως προσ-βλέπεις, το θεωρείς είναι άμεσα «πρακτικό», δηλαδή πολιτικό.

Ξεχνάμε λοιπόν προσώρας τον τρίτο άξονα, πάμε στους άλλους δύο: ίσως παρατηρήσατε ότι τους έχω βάλει ούτως ειπείν αντι-μαρξιστικά, δεν έχω βάλει από «κάτω» το υλικό υπόβαθρο, το έχω βάλει από «πάνω». Γιατί; Διότι το βιβλίο του Κωνσταντίνου ασχολείται άμεσα με τη νοηματοδότηση, αυτή είναι η ανεξάρτητη μεταβλητή του συστήματος, αυτή είναι η πολιτική διάσταση του θεωρείν, δεν αφορά επομένως το εάν θα αλιεύσει όλη τη γεγονοτολογική πληροφορία, η οποία ούτως ή άλλως και χωρίς γυαλιά ρέει κρουνηδόν από παντού. Αφορά το πώς όχι η άκρατη μα η κεκραμένη γεγονοτολογία θα σχηματοποιηθεί, και τούτο με τη σειρά του απαιτεί μια περιοδολόγηση.

Παρένθεση: η κάθε περιοδολόγηση είναι πάντα εδώ και τώρα, για να έχει αρχή έχει και «οιονεί τέλος», άρα είναι πολιτική. Επί παραδείγματι: Καταθέτω το κύριο άρθρο της *Monde* με ημερομηνία σημερινή, δηλ. το χθεσινό, που έχει τίτλο «Paix armée a la rencontre du G8» – «Ενοπλη ειρήνη στη συνάντηση των G8», οιονεί περιοδολόγηση δεν είναι – ποια είναι; Εκείνη όπου ίσως όλα αλλάζουν, άρα και τίποτε δεν αλλάζει – μα το τέλος είναι προβλεπτό, περιγράφει τα όρια το νοητού, του πρακτικού και πρακτέου, τελικά του πολιτικού.

Έρχομαι στην περιοδολόγηση του Κωνσταντίνου ως προς τον άξονα των γεγονότων, την ελλειμματικής σημασίας πραγματικότητα, το συλλογιστικό background, μάλλον το μουσικό χαλί που το διατρέχει, εκεί θα εντοπισθεί το σημείο όπου τέμνεται ο χρόνος για να αρχίσει η αναλυτική, η εδώ και τώρα περίοδος, ο τερματισμός του Ψυχρού Πολέμου. Ο Κωνσταντίνος συμβολικά επιλέγει το Τείχος – θα μπορούσε να είναι και η υποστολή της κόκκινης σημαίας. Ξέρουμε πάντως για τι μιλάμε, αυτό είναι το σημείο μηδέν της προς σημασιολόγηση νέας περιόδου.

«Πού» όμως τελειώνει αυτή η περίοδος; Αυτό το ερώτημα είναι αθέμιτο, η εδώ και τώρα περίοδος δεν έχει τελειώσει γεγονοτολογικά, το «τέλος» της είναι το θεωρητικά

ζητούμενο. Έτσι το «μεταξύ-αξόνων» πράγμα μπλέκει, διότι όπως πολύ ωραία λέει ο Κωνσταντίνος, όπως έλεγε και ο μακαρίτης Νίκος Πουλαντζάς, «τρέχουν» τα γεγονότα, κι ο συγγραφέας τρέχει πίσω τους να προλάβει το τυπογραφείο, το μέλλον δεν τελειώνει, το άτιμο – γιατί δεν μπορεί να του αποδοθεί γεγονοτολογικά σημαντικό τέλος. Όμως, βέβαια, υπάρχει για μας ένα ήδη παρελθόν σημείο αυτού του τότε μέλλοντος που είναι απαράβατο – και αυτό είναι η 11η Σεπτεμβρίου και τα εξ αυτής συμπαρομαρτούντα, είναι ή δεν είναι αυτό το «τέλος»; – θα έρθω σ' αυτό μετά.

Με δεδομένη την περιοδολόγηση –δηλαδή την απαρχή της– τι γίνεται τώρα με τον ουσιαστικό άξονα της θεωρίας, αυτόν της νοηματοδότησης των γεγονότων, που οριοθετούνται με το τέλος του Ψυχρού Πολέμου; Η περιοδολόγηση προτείνει την αντιδιαστολή, ορίζει το νόημα του «μετά» ως προς το «πριν»: κατά τον Ψυχρό Πόλεμο, ήταν μια κατάσταση νοητή καθότι νενοημένη. Υπήρχε, καθότι καθιερωμένη, «τότε», η νοηματική κατασκευή για να τη συλλάβεις και αντιστοίχως να πράξεις, να πεις αυτά γίνονται, αυτά δεν γίνονται – η «εσωτερική», καθότι νοηματοδοτημένη λογική των πραγμάτων, έλεγε ότι τα δυνατά και τα δέοντα μπορούν να εκτιμηθούν και να προβλεφθούν με μέθοδο «λογική», κάπου κατ' εκεί πάει το πράγμα, οι δύο άξονες, τα γεγονότα και το νόημά τους, είχαν εναρμονισθεί. Παρότι, βέβαια, ήταν τόσο φρικτά έωλο το «τέλος» της ψυχροπολεμικής βεβαιότητας –μπας και από λογικο-πραγματικό «λάθος» σκάσει αυτό το πράγμα– καθότι η ίδια η οντότητα αυτού του εν παιγνίω παιγνίου [εάν δηλαδή και κατά πόσο ήταν όντως «παιγνίο»] ήταν υπό αίρεση από τους ίδιους του τους κανόνες – MAD [= Mutually Assured Destruction] σημαίνει «φευ!» και «τρελός», δηλαδή απρόβλεπτος.

Κάποτε όμως –τόσο μπανάλ το τέλος του–, τελειώνει κάποτε το παλιό παίγνιο και αρχίζει το, τόσο άγνωστο, χωρίς «κανόνες» καινούργιο – οπότε τι γίνεται; Στην πρώτη κιόλας φράση του βιβλίου, ο Κωνσταντίνος λέει: «Ανήκω σε μια γενιά που γαλουχήθηκε με βεβαιότητες» – [πράγμα που απορρίπτω εγώ διαρρήδην, αλλ' αυτό δεν έχει εδώ καμία σημασία, τώρα μιλάμε για έναν τρόπο συγκρότησης της νοηματοδοτούμενης πραγματικότητας: ανήκω σε μια γενιά που...] – οπότε ξαφνικά αρχίζουν οι *αβεβαιότητες*. Ποιες ακριβώς είναι αυτές, οι *α-βεβαιότητες*; Ξαφνικά, η ισορροπία αν-αιρείται και ανα-πληρώνεται από τη μη ισορροπία, μια αν-ισορροπία – και εξ αυτού μύρια έπονται. Διότι πυρήνας της νέας πραγματικής ανισορροπίας είναι η δυνατότητα του πραγματολογικά ανισόρροπου πολέμου – που τώρα θα σταθεί η νέα νοηματοδότηση; Ο «νέος» πόλεμος είναι το νέο υπομόχλιο της νοηματοδότησης, το νέο MAD.

Στο σημείο αυτό, τώρα, δεν γνωρίζω πραγματολογικά πώς του ήρθε η ιδέα του Κωνσταντίνου – να χρησιμοποιήσει τον πόλεμο ως, αν θέλετε, τον «φακό» διά του οποίου να διερευνήσει τη δομική αναπαραγωγικότητα του νέου μετα-ψυχροπολεμο-δυτικού συστήματος. Όπως ίσως –το τραβάω λιγάκι, αλλά δεν πειράζει–, όπως η παιδεία, στο πρώτο ελληνικό, το μεγάλο βιβλίο του Κωνσταντίνου, ήταν ένα είδος ακτινογραφικού μηχανισμού. Δεν ήταν βιβλίο για την παιδεία εκείνο, είναι η διά της παιδείας διερεύνηση της συγκρότησης ενός κοινωνικού σχηματισμού. Λοιπόν [απευθύνομαι εδώ στον παρόντα Κωνσταντίνο] έστω και εάν πράγματι δεν το σκέφτηκες αυτό, *θα μπορούσες νομίζω να το είχες σκεφτεί*, ότι ο πόλεμος είναι ο «τρόπος» διά του οποίου να

«διαβάσει» κανείς το όλον μεταψυχροπολεμικό γίνεσθαι, ανάγνωση προοίμιο και κλειδί στο εγχείρημα της ανα-νοηματοδότησης του μεταψυχροπολεμικού «τώρα» – [όπου, αναπάντεχα ίσως, ο παρών Κωνσταντίνος απαντά με νεύμα καταφατικό – η ένταση της εμπάθειας είναι, πιστεύω, άξια επιστημολογικού κύρους].

Επομένως πρέπει τώρα να σημασιολογηθεί, να «ερμηνευθεί», να χαρακτηριστεί, τελικά να τυπολογηθεί ο «νέος» πόλεμος. Ο πόλεμος που, κάποτε και πριν, ήταν μεταξύ «ισοσθενών». Ήγουν, κηρύσσουν πόλεμο, κράτος με κράτος, επιστρατεύεται πρώτο το τελετουργικό, ύστερα έρχονται οι πραγματικότητες, οι νίκες και οι ήττες, τα θύματα, τα ηθικά και μη ή μάλλον ημι-διλήμματα, έπεται η δικαιολόγηση και η δικαίωση, αναλύονται και κρίνονται τα αίτια και οι αφορμές, καταγράφονται οι επιπτώσεις, αποτιμώνται τα διδάγματα κλπ. κλπ. Πάει όμως τώρα αυτό και χάθηκε, στο πραγματικό πάντως επίπεδο αλλ' ίσως, προς στιγμήν παράδοξα, και πριν ακόμη από την πραγματικότητά του. Στο «τώρα», ο μεταψυχροπολεμικός πόλεμος είναι κατεξοχήν μη ισόρροπος, το τελετουργικό παρέλκει, ο πόλεμος ως πράξη ορίζεται μονομερώς από τον έναν και μοναδικό παίκτη που, όποτε θέλει, όσο θέλει, όταν θέλει, και χωρίς κόστος, κάνει ό,τι θέλει και σε όση έκταση το θέλει, μέχρι ως και την εξολόθρευση και πάντως την εξαφάνιση των από τον ίδιο καθορισμένων εχθρών-αντιπάλων, που μπορεί ακόμη και να μην υπάρχουν καν – σ' αυτή την οριακή περίπτωση γίνεται φανερή η απόλυτη αυτοθέσπιση των κανόνων και της εφαρμογής τους. Πρόκειται για μια εντελώς «άλλη» κατασκευή της έννοιας του πολέμου. Η τυπολογία του πολέμου είναι στη ρίζα της περιοδολόγησης του νέου κόσμου, του «τώρα», που ζούμε.

Ίσως το πιο ωραίο κεφάλαιο του βιβλίου είναι το δεύτερο, το αναντικατάστατο υπομόχλιο που στηρίζει και προσβλέπει στα παραπέρα. Είναι, ίσως, εκ των πραγμάτων φορμαλιστικά μηχανιστικό, αφορά στη βιαιότητα όσο και την υβριστικότητα της ισχύος, είναι ίσως και κάπως αφοριστικό – βαπτίζεται «η ακηδία της ισχύος». Και, αναποφεύκτως, είναι το κεφάλαιο που σκληρότερα υφίσταται τη μοίρα της τροπής των γεγονότων. Όμως, αυτό το δεύτερο κεφάλαιο, καθώς και το έκτο νομίζω, είναι πρώτης γραμμής κείμενα, ανεξαρτήτως, πέρα από τη θέση τους μες στο συνολικό σχέδιασμα.

Λοιπόν, προβάλλει στο προσκήνιο ο νέος αυτού τύπου πόλεμος, τραβάει από την πτώση του Τείχους και τύποις τουλάχιστον ως τώρα, παράδειγμα και πρότυπό του ο πρώτος πόλεμος του Περσικού Κόλπου – πιάνει στο αναμεταξύ και καμιά εικοσαριά μικρούς και μικρούτσικους ως και νανοειδείς πολέμους εδώ και εκεί. Και βέβαια, μπαίνει στο διάβα του και ο «νατοϊκός» ή και, προσδιοριστικά, «ευρωπαϊκός», «χειρουργικός» χαρακτηρίστηκε, βομβαρδισμός της αείποτε Γιουγκοσλαβίας στον λογαριασμό, πολύ πιο σύνθετο συμβάν, ως προς το τι, το γιατί και το πώς. Και η επικαθορισμένη απροσδιοριστία πηγαίνει μέχρι εκεί που πηγαίνει – πηγαίνει όμως ακόμη απροσδιοριστως ή μήπως –«τώρα»– στόμωσε; Διότι εκεί ο Κωνσταντίνος σταματάει την ανάλυση του πολέμου, δεν επανέρχεται παρά μόνο στο τελευταίο κεφάλαιο, όπου έχει μια σύντομη θεώρηση, που όμως δεν είναι στο ύψος των προηγούμενων αναλύσεων, πιστεύω.

Ποια, τώρα, είναι η λογική άρνηση του πολέμου, η altera pars, η Ειρήνη, η έλλειψη του Πολέμου, ο λογικά μη πόλεμος;

Μα κι εκείνη τώρα πια δεν είναι ποιοτικά η ίδια. Κι αυτό είναι ένα πολύ ωραίο κε-

φάλαιο, μα δεν είναι τόσο του δικού μου γούστου, ταμπεραμέντου, γνώσεων, κοσμοθεωριών. Πραγματεύεται το πώς η Ειρήνη, κι αυτή, λεκιασμένη βγαίνει από αυτή την ανανοηματοδοτημένη, χωρίς μέτρο ιστορία – ιστορία που δεν μπορεί «λογικά» να εξιστορηθεί. Κι αυτό κατά ποικίλους τρόπους, μέχρι που η λεκιασμένη γεγονοτολογική διεργασία διαχέεται μέχρι στις έννοιες, το νόημα, ως και στην ολόκληρη ιδεολογική της φόρτιση, της ίδιας της ελευθερίας, όπως «είχαμε γαλουχηθεί» να τις πιστεύουμε – ξιτισμένο γάλα. Εκείνες τις απ' το μητρικό γάλα σύνθετες έννοιες της ελευθερίας εν πολιτεία. Όχι αριστοτελικά τόσο – αν και γιατί όχι τόσο; – πάντα το ψάχνω αυτό το γάλα. Αλλά πάντως, μας λέει ο Κωνσταντίνος, από τη Βεσπφάλια και δώθε – τι ωραίο που είναι αυτό το παιχνίδισμα ανάμεσα στην ιστορία και τη [νοηματοδοτική-φιλοσοφική] θεωρία – τέλος δεν έχει [η «πολιτική» θεωρία, αν υπάρχει, προσώρας παρέρκει].

Δηλαδή, τώρα μόλις – με την ανάκληση της Βεσπφάλιας [στο θεωρητικά στιγμιαίο χρονικό διάστημα 1648-2007] – αποκαλύπτεται ο υπό-κρυφος πλαισιακός ορίζοντας στο υπαρκτικό αφήγημα του παρόντος που συγκροτεί ο Κωνσταντίνος: είναι το πλαίσιο σκηνηκό μιας διεθνούς κοινότητας παικτών, ως κυρίαρχων μεν αν και όσο και διότι δι-εθνώς πλαισιωμένων, επικαθορισμένων υποκειμένων εθνικών κρατών – όπου η κυριαρχία είναι απόλυτη μεν δέσμια δε [η σύγχρονη θεωρία των παιγνίων τ' απολαμβάνει όλ' αυτά – πρόκειται για τη θεωρία που ηγήθηκε στη διεξαγωγή του Ψυχρού Πολέμου] – υποκειμένων που, χωρίς να είναι ομοίως θνητά, κατά μίμηση ομοιάζουν με άτομα, πρόσωπα ζώντα, παρόντα και αισθητά – καθότι διαθέτουν αυτοπροσδιορισμό, δηλαδή ελευθερία – χωρίς «άλλες» και διάφορες οντότητες, λογής «υπερ-κρατικοεθνικούς», ηγεμονικούς Λεβιάθαν, ν' αυτο-διακινούνται οχληρές από πάνω τους – όπου και το άτοπον. Αυτή είναι η κατεξοχήν *differentia specifica*, η αριστοτελική διαφορά του «τότε» με το «τώρα». Η μακρόχρονη-δομική τομή είναι πλέον σαφής, ιστορικολογικά – οι δύο άξονες τα βρήκαν: 1648 ως 1989 – δεν είναι λίγο – και «μετά» – ως πότε; Τολμηρό όντως το του Κωνσταντίνου θεωρητικό εγχείρημα.

Λοιπόν: έρχεται επι-τέλους [αν και όπως στην όποια νοηματοδοτική «περίοδο»] η νέα, ποθητή και στη μεταψυχροπολεμική της λογική, *εσαεί* μετα-βεσπφάλιακή ειρήνη, πλην – προς το «τέλος» της, δηλαδή στην κατά τα εγκόσμια εξέλιξή της – εισβάλλει από μέσα της [άθλια και παρά-λογη καθότι μόνον γεγονοτολογική πραγματικότητα] ως νοηματοδοτικά καταλυτικό, «κατακλυσμικό» γεγονός, αυτό που στα πράγματα και μόνο ήταν η 11η Σεπτεμβρίου, που όμως αμέσως προσφέρεται ως μια άλλη – φρικτά αναγκαία – νοηματοδοτική διάσταση, ότι «τώρα», η διαφύλαξη της ειρήνης και της ελευθερίας προϋποθέτει τη νοηματική συγκρότηση ενός «άλλου», νέου και προτέρου δημόσιου αγαθού, αγαθού διεθνούς εμβέλειας, που ως εκ τούτου είναι, πρέπει [για να κάνει νόημα] να είναι, υπό την εξουσία του Λεβιάθαν – κι αν ο Λεβιάθαν δεν υπάρχει, πρέπει, τούτος, να εφευρεθεί. Νέου αγαθού που έχει ίδιον όνομα, όπως και η ελευθερία έχει ίδιον όνομα, αγαθού που λέγεται «ασφάλεια». Κι αυτή η *ασφάλεια*, ο νέος πολιτικός «όρος» του τώρα, επειδή πρέπει και μπορεί να μετέχει στην «τελική» συγκρότηση εξουσίας που είναι υπερ-κρατική, στην οποία δηλαδή υποτάσσονται τα κράτη [το λέει πολύ όμορφα αυτό ο Κωνσταντίνος] είναι «η τάξη των τάξεων», η μόνη έλλογη νοηματοδοτική υπέρβαση της Βεσπφάλιας.

Οπότε, όμως, η «νέα» αυτή πρωταρχικά προσδιοριστική ασφάλεια είναι υπέρτερο αγαθό της «παλαιάς» ελευθερίας. Όθεν και έλλογα προκύπτει μια ολοκληρωμένη και ολοκληρωτική νοηματοδοτική αναστροφή του όλου προτάγματος της «αστικής», φιλ-ελεύθερης και προοδευτικής νεωτερικής αντίληψης, για την πραγματική ιστορική ανθρωπότητα ως νοηματικά αυτο-προσδιορισμένης και αυτο-θεσπισμένης «κοινωνίας» ελευθέρων ανθρώπων – και ούτω καθεξής. Διότι *που*, πλέον, έχει locus standi η ελευθερία;

Επομένως θα έλεγα ότι, αν επικεντρωθεί κανείς στον δεύτερο και ουσιαστικό άξονα της αφήγησης του Κωνσταντίνου [και της δικής μου ως τώρα], που είναι η νοηματοδότηση της γεγονοτολογικής ροής, εμφανίζεται ένα split, μια τομή και ρήξη μες στο κεφάλι μας, μια αντιφατικότητα, συν-υπάρχουν δύο πράγματα που νοηματικά δεν δένουν μεταξύ τους. Από τη μια μεριά είναι η νοηματοδοτημένη λογική της ισχύος, που είναι σωρευτικά γραμμική, δηλαδή το πιο δυνατό είναι πιο δυνατό, και κατά συνέχεια ακόμη πιο δυνατό κ.ο.κ. ... δεν σηκώνει, δεν επιδέχεται ερμηνείες ή επιείκειες, δεν έχει «άλλα», είναι καθ' εαυτό ένα «αυτό», ένα νοηματοδοτημένα ανερμηνευτο υπαρκτό υπάρχον, σκέτο ντουβάρι σπειρωτής πραγματικότητας – κι όποιος έφτυσε τον βοριά κατάμουτρα το ξέρει και ξέρει το νόημά του, άπειρο και μηδέν μαζί. Και είναι μαζί η άλλη, η αντιφατική μεριά, οι ποιοτικές ενάντια στις ποσοτικές δια-στάσεις ή «εξαιρέσεις», οι απανταχού στον εξελισσόμενο χωροχρόνο πιτσιλιές, ως εκπτώσεις και παραλλαγές, ως ερμηνείες και μετ-ερμηνείες, αυτές που γλιστρούν όπως το χέλι μα που διαρκώς και κατά συνέχεια χρειάζονται για να μπορεί να νοηματοδοτηθεί, να χωνευθεί, να επικυρωθεί ιδεολογικά, να εγχαραχθεί και ει δυνατόν να θεσμισθεί, τελικά να «περάσει» πολιτικά μέσα από τους ιστούς της κοινωνίας των «εθνών» – η νέα «πραγματικότητα» – δύσκολο να «περάσει» τούτο το νέο, αντιφατικό νόημα.

Ωραία, λοιπόν – όλ' αυτά, γεγονοτολογικά όσο και κυρίως νοηματικά, που κάπου στον ιστορικό χώρο-χρόνο βρίσκουν ένα απότομο-απόλυτο φράγμα, την 11η Σεπτεμβρίου [παρένθεση: ενδιαφέρον δεν είναι πως η ημερο-μηνία είναι πιο «σημαντική» από τη χρονο-λογία, ποια ακριβώς χρονιά «ήταν», διάβολε; – επίμονη ένδειξη, ίσως, ότι το σύμβολο είναι ιστορικά ισχυρότερο από το συμβάν].

Φράγμα που «λέει» ακριβώς τι; Διαμηνύει ότι η υπερδύναμη –πρώτη φορά χρησιμοποιώ τη λέξη– είναι τρωτή – έτι χειρότερον, νοείται ως *θνητή* – και δη στο παραδοσιακό έδαφος της κυριαρχίας της, στο σπίτι της. Κι αυτό χρειάζεται και απαιτεί πολλαπλές αντιδράσεις –και άλλης εμβέλειας και άλλου βάθους και άλλης νοηματικής-ιδεολογικής διεισδυτικότητας σε όλες τις κοινωνίες του πλανήτη– για να καταδειχτεί ότι, και τώρα, όπως «πάντα», από εκεί ψηλά που έβλεπε τον κόσμο να μην τα πάει και πολύ καλά, η υπερδύναμη όμως είναι «πάντα» εκεί ψηλά. Εξού και από κει ψηλά προέκλυσε το νέο «υπέρτατο» αγαθό, το τιμωρό αγαθό της ασφάλειας, το αντίστροφο αγαθό του «υπέρτατου» κακού, που είναι η τρομοκρατία.

Έτσι, «εν μια νυκτί», όπως λέει ο Κωνσταντίνος, μπαίνει στο ανα-νοηματικό παίγνιο το δίδυμο, ως ανγοτάραχο, μα κυρίως χυδαίο –άσε την ελευθερία και τα συναφή– τρομοκρατία [αυτοί] ασφάλεια [εμείς], πόσο απέχει τούτο από το πρωτόγονο δίδυμο βαρβαρότητα-πολιτισμός; Έριξε η υπερδύναμη μια σταγόνα αντι-καταλύτη

στον καταλύτη, άλλαξε το νοηματοδοτικό πεδίο και ήρθε κι έδεσε, όπως «πριν» – την 11η Σεπτεμβρίου. Έγινε έτσι η «τρομοκρατία» η νέα μαγιά, η ευκαιρία επικαιροποίησης του νοήματος της υπερδύναμης, θεόσταλτος παραλογισμός σταλμένος από τον κόσμο του κακού να δώσει την ευκαιρία στον ορθό λόγο του εξ ορισμού καλού ν' ανορθωθεί – χωρίς απώλειες. Και εκεί, βέβαια, η ένστασή μου [μία μόνο, γιατί αλλιώς πάμε αλλού, θα έπρεπε να έχουμε όλοι μας διαβάσει το βιβλίο, και να κάνουμε ένα συνέδριο μόνο γι' αυτό το βιβλίο, που πιστεύω –για το βιβλίο– ότι το αντέχει]: ήρθε, όμως, πράγματι, κι έδεσε τωόντι; Αυτό είναι το ερώτημα.

Στο απάντημα: τι, όντως, γίνεται; Αλλάζουν οι πόλεμοι. Διότι δεν είναι το Αφγανιστάν το ίδιο όπως ήταν «πριν» ο Περσικός Α, κι όσο για το Αφγανιστάν, ακόμα τραβάει. Γιατί; – Διότι εδώ μπήκες για να κάτσεις, μέχρις ότου. Ενώ, σε αντιδιαστολή, εκεί μπήκες για να βγεις, βγήκες τέλειωσες, εν γνώσει ότι το γίνεσθαι τέλος δεν έχει – μα βρίσκεται πλέον «αλλού», οι αιμοσταγείς θα είναι πάντα μαζί μας, φτάνει να είναι στο σπίτι τους.

Θυμάμαι λαμπερά μια τηλεοπτική συνέντευξη του Μπούτρος-Μπούτρος Γκάλι, όταν ήταν ακόμη Γενικός Γραμματέας των Ηνωμένων Εθνών, όπου μιλούσε για τον πρώτο πόλεμο του Κόλπου. Τον ρώτησαν, τι έγινε τέλος πάντων, τι γίνεται με τα θύματα των Ιρακινών; Και λέει αυτός, δεν ξέρουμε, δεν ξέρω – αν και κατά πόσο «τα» θύματα υπάρχουν καν – on ne sait pas, encore on ne sait pas! Τι λες, ω εταίρε, γλώττα μη λανθάνουσα, τι τυχόν υπαρξιακό νόημα έχεις εσύ, καθότι ακόμη φορέας πολιτικής και νοηματοδότησης των λόγων σου; – περιορίστηκες εν προκειμένω στο τι θα κάνεις εσύ «μετά», ως συνταξιούχος δημόσιος λειτουργός της υπερεθνικής τάξης – θα κοιτάς, είπες, καθήμενος στην Κυανή Ακτή, τα έμορφα κορίτσια να περνούν – ενδιαφέρουσα απόσταση, όπου η πολιτική, η εξουσία, η λεγόμενη «εικόνα», είναι ξέχωρα, εκεί μακριά στον ανερμήνευτο κόσμο τους, με νόημα στο πουθενά.

Όχι όμως στο Αφγανιστάν, διότι εκεί –εδώ μάλλον– είναι [νοηματικά όσο και πραγματικά, δυστυχώς για σε] και οι δικοί σου – οι τόσο διορισμένα δικοί σου μέσα στο Αφγανιστάν, καλοί όσο κι ενάντιοι στους μέσα στο Αφγανιστάν μη δικούς σου, τους κακούς – που όμως μέχρι προσφάτως ήταν οι διαλεγμένοι, και δικοί σου και καλοί. Και, βέβαια, δρομαίος έρχεται από πάνω ο δεύτερος πόλεμος του Κόλπου, το ρητό πλέον Ιράκ Β. Το οποίο μπορεί φυσικά, αν και όχι κατά φύσιν, να εξηγηθεί μέσα από τη σύνθετη όσο και αρκούντως χαοτική λογική των πραγμάτων – και τι εξάλλου δεν μπορεί έτσι να «εξηγηθεί»;

Να εξηγηθεί, ναι – όχι όμως πια στο ίδιο νοηματικό και κυρίως νοηματοδοτικό πλαίσιο – όπου ενώ ως «πριν» έφταναν οι «Ταλμπαάν», που όντας από μόνοι τους και χωρίς ανάγκη ερμηνείας το τέλειο κακό, άρα στο ιδεολογικό πουθενά – για να δοθεί ξεκάθαρα το τιμωρητικό μήνυμα, το λογικό-ιδεολογικό και ερμηνευτικό πλαίσιο της ξεκάθαρα αντιτρομοκρατικής ειρηνευτικής αποστολής, πολλώ μάλλον της παραδειγματικής τιμωρίας της ύβρεως. Μάλλον τώρα στο ψευδώς υπαλλακτικό μεν μα όχι και πραγματικά εναλλακτικό, εξ υπαρχής φτηνό, εικονικά μόνο νοηματοδοτικό πλαίσιο – εκεί όπου όντως το δέον και το συμφέρον δεν συμφύονται μ' αλληλοδιαψεύδονται. Διότι για να υπάρξει όντως το Ιράκ Β έπρεπε πρώτα να «συμβεί» έτι πάλιν έν' απ' αυτά τα τόσο συ-

γκυριακώς σαχλά γεγονυσιολογικά εφήμερα, ένα απ' τα λαθάκια αυτά τα «τρελά» της ιστορίας, που ήρκεσε ως αίτιο και αιτιατό της νέας ψευδούς πραγματικότητας, όπου μια κυριολεκτικώς «παρέα» πρώην τροτσκιστών, που με διάνοια και δόλο «ρεαλιστικώς» πως γίναν νεο-συντηρητικοί, και που έφτιαξαν μια πρόσκαιρη [όπως εκ των υστέρων αποδείχτηκε, μα προς στιγμινή κατισχύουσα], περίεργη πάντως και όχι μόνο οιονεί παρα-ηγεμονική εξουσία, και που τους μπήκε προεχόντως στο μάτι να φονευθεί ένα ιδεοπολιτικό ιδιοσκεύασμα, που αυτοί συγκρότησαν, και που δεν ενοχλούσε στην «πραγματικότητα» κανέναν –στον γεωπολιτικό χρόνο, από το Ιράκ Α στο Ιράκ Β δεν είναι μια «στιγμή» αλλά ένας «αιώνας»– την ψευδή και υπερκαθοριστική πραγματικότητα της τρομοκρατίας ως υπέρτατου κακού, που όμως, χάρι στη θεόσταλτη 11η Σεπτεμβρίου, είχε ήδη πολιτικά ερμηνευθεί, συγκροτηθεί, νοηματοδοτηθεί και, με το Αφγανιστάν, ιστορικά δικαιωθεί, από την υπερδύναμη: αυτά κάνουν οι καταλύτες.

Ελπίζω –και προσδοκώ, να μην επανα-λάβουμε εδώ τις τόσο εξάλλου αιτιολογήσιμες πλην καθολικά γυμνές ηθικολογικές ρήσεις– ότι επρόκειτο περί «ενός» τοσούτον και πέρα από κάθε ανεκτό όριο «αιμοσταγούς» τυράννου, άρα, απ' εδώ είναι η αμιγώς πως καλή παρέα, άρα ιδού η καθαριτική όσο και τιμωρός αποστολή σας. Διότι δεν «ενοχλούσε» ο συγκεκριμένος στον χωρο-χρόνο, ο και τωόντι τόσον κατά τα άλλα αιμοσταγής στην προκείμενη συγκυρία. Όμως, σώνει και καλά και αμέτι μουχαμέτι, η ψευδώς συμβολική, τόσο νοηματικά απογυμνωμένη Καρχηδών έπρεπε να καταστραφεί. Και μαζί της, βέβαια, κομμάτι κι αυτό μιας περίεργης πλην βλακωδέστατης ομοβροντίας, η ψευδώς νοηματική εμβάπτιση τού, ούτε λίγο ούτε πολύ, «ιστορικά» συγκεκριμένου τριουμβιράτου, του παγκόσμιου Άξονα του Κακού – όπου, από το νοηματοδοτικό κατακάθι της ιστορίας, που τις πράξεις-συμβάντα ερμήνευσε, απεκαλύφθη έτι πάλιν ότι τα βαφτίσια –οι σκέτες λέξεις– δεν έχουν πάντα νεφρό, δείγμα νοηματοδοτικά σαφές ότι ο βαπτιστής δεν είναι ηγεμών.

Οποίος δε ο νέος ανα-νοηματοδοτικός άξων – τόσο ασύμμετρος ως προς την υπερδύναμη: οποία η ανα-νοηματοδοτημένη Συρία, η κακομοίρα, που όταν άρχισαν οι απειλές [«τόξο» των κακών] είχε ήδη αναλάβει εργολαβικά να κάνει τα «καλά» βασανιστήρια στο δικό της έδαφος, έργο που οι «καλοί» δεν μπορούσαν να κάνουν αλλού. Όσο για τη Βόρεια Κορέα, είναι τοις πράγμασι μια τόσο άλλη ιστορία, είναι εξάλλου και τόσο λογικά ποιοτικώς «άλλη» η κατασταλτική παρέα, επιεικώς παράδοξη – η υπερδύναμη σε κολεγιά με τον πρώην κάκιστο των κακών αλλά και τον μόνο εναπομείναντα «στρατηγικό» αντίπαλο –λέγεται Κίνα– που είναι όμως συγκυριακά καλούλης – βλέπε τον κρίσιμο μεσολαβητικό της ρόλο στην τιθάσευση του απολωλότος. Όσο δε για τους ονοματοδότες-ανα-νοηματοδότες: επρόκειτο προφανώς περί παρέας κατεργαράων, κατηγορία που δεν συνάδει με την ηγεμονία.

Έρχεται όμως παρά ταύτα και παρά λόγον το Ιράκ Β, το οποίο, τούτη τη φορά, θέτει σε δοκιμασία τις εσωτερικές διεργασίες της υπερδύναμης. Αλλά βέβαια ξέρετε ότι στις Ηνωμένες Πολιτείες οι εκλογές δεν είναι όταν τις θέλει ο λαός, είναι όταν τις θέλει το Σύνταγμα: κάθε τέσσερα χρόνια [η διαδικασία της μομφής, σπανιότατη, είχε εσωτερικούς λόγους και πάντως φαίνεται στην τωρινή συγκυρία αδιανόητη όσο και άσχετη με το προκείμενο]. Εξάλλου οι εκλογές ήδη έγιναν – με το Ιράκ Β και εις μάτην

του. Λοιπόν, αυτό τι σημαίνει, τι γίνεται τώρα πλέον με τη νοηματοδότηση της 11ης Σεπτεμβρίου και τις τόσο παράλογες γεγονοτολογικές παραφυάδες της; Μήπως και μας χάλασε το σχήμα, το σχήμα του κυρίαρχου νοηματοδοτικού άξονα που μας προτείνει ο Κωνσταντίνος;

Εγώ λέγω όχι. Έδειξε μάλλον ότι το σχήμα του Κωνσταντίνου είναι ικανό, και ποιοτικώς, και μετά τη γραφή του, να συλλάβει και να ερμηνεύσει, να ανα-νοηματοδοτήσει τα νέα [ήδη τόσο παρελθόντα] γεγονότα, γεγονότα που το συνταράσσουν αλλά δεν το αναιρούν, και δη του επιτρέπουν και του δίνουν εξελικτικά άλλη μια, ή ακόμη μία, δόση λογικά συνεπούς επ-αναδιατύπωσης – η περιοδολόγηση παραμένει ισχυρή και η εξ αυτής ερμηνευτική εμβέλεια αξιακά έγκυρη.

Τούτο, βεβαίως, δεν αναιρεί τη συμβολική όσο και πραγματική σημασία της 11ης Σεπτεμβρίου, απεναντίας – τη βάζει όμως στη θέση της κι ας μην την έχει βρει ακόμη: η ιστορία είναι εξάλλου γεμάτη με ατέλειωτα πώς και γιατί, κι ας έχει λόγο και τέλος που μας αφορούν και που χτίζουμε. Τώρα, βάζω μία άνω τελεία εδώ.

Είναι πολλές φορές πράγματα που σου μένουν, παραδόξως ίσως λόγω της ανυπόστατης οντότητάς τους – θα ήμουν ως 23 χρονών, νεαρός μεταπτυχιακός φοιτητής στο Λονδίνο, διαρκώς βουτηγμένος στη Βιβλιοθήκη, δεν υπήρχε τότε συγκροτημένο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών, στα οικονομικά ή αλλού, τίποτε [πέρα βέβαια απ' το υπέροχο εβδομαδιαίο μεταπτυχιακό σεμινάριο, όπου ήσαν παρόντες «όλοι» και όπου έρχονταν απ' όλο τον κόσμο όλοι]. Ήταν μονάχα η Βιβλιοθήκη, εκεί πήγαινες. Κι εκεί, σε κάποιο αφηρημένο διάλειμμα, έπεσε το μάτι μου σ' ένα στιβαρό δίτομο πόνημα με αιχμηρό τίτλο, *Why America Lost the Cold War*-Γιατί η Αμερική έχασε τον Ψυχρό Πόλεμο. Τίτλο που σου προξενεί ενδιαφέρον. Το μικροσυμβάν πρέπει να ήταν στην ακαδημαϊκή χρονιά '59-'60. Αυτός –ο ερευνητής-συγγραφέας– ήταν ένας δόκιμος, γερμανικής καταγωγής και σοβαροφάνειας, καθιερωμένος καθηγητής μεγάλου αμερικανικού πανεπιστημίου. Όμως, με το πρώτο κεφάλαιο που διάβασα, με βάση τη δική του αποκλειστικά επιχειρηματολογία, λέγω μέσα μου ευκρινώς: ή «αυτός» είναι παράφρων, ή είναι βαλτός – ίσως μέσα σ' έναν προπαγανδιστικό-ιδεολογικό μηχανισμό πιο μεγάλο από κείνον όσο κι από μένα – αλλά πιθανότερο και τα δύο.

Διότι ήταν τόσο καλογραμμένο, τόσο πειστικό, τόσο σαχλό – τότε, που τον Ψυχρό Πόλεμο η Αμερική τον είχε ήδη «κερδίσει», τον είχε ήδη μετατρέψει από πόλεμο κίνησης σε πόλεμο χαρκαωμάτων, πόλεμο «συστημάτων», πόλεμο «ιστορίας». Στα χαρκαώματα, η [όποια] επανάσταση και η [όποια] αντεπανάσταση συγκροτούν πόλεμο ασύμμετρο – ο ιστορικός, ο αναπαγωγικός πολιτικός «χρόνος» – για ποιον δουλεύει; Ο γεγονοτολογικός χρόνος, από μόνος του, είναι «κατά φύσιν» αντ-επαναστατικός – ανεξάρτητα από το κι αν αξίζει ή δεν αξίζει η «επανάσταση»– ποιο είναι εξάλλου, τώρα, το τυχόν νόημά της «τώρα» – ανεξάρτητα από τον αναστοχασμό της;

Νομίζω ότι πρέπει κανείς –αναβιώνοντας έτσι στην ανάγνωση αυτή τον ως τώρα ενεργά ανομολόγητο τρίτο, αν και όχι επακριβώς και πάντως όχι αυθεντικά μπρωντελιανό άξονα του μακρόσυρτου χρόνου– να πάει πίσω στον γεγονοτολογικό άξονα του χρόνου και να δει το «πώς» και το «γιατί» συγκροτήθηκε και επορεύθη έτσι και όχι αλλιώς ο Ψυχρός Πόλεμος. Επιτρέψτε μου έτσι κάπως απότομα να πάω εκεί.

Λέει ο Κωνσταντίνος ότι η τωρινή κατάσταση είναι «μεταβατική» και γίνεται «πιο» μεταβατική μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Και αυτές οι μεταβατικότητες είναι το στοιχείο που εννοούσα μιλώντας στην αρχή για τη βιντεοκάμερα, όπου μόλις φεύγει κάποιος απ' το οπτικό πεδίο, έρχεται ένας άλλος. Αλλά έχουν νομοτέλεια αυτές οι μεταβάσεις, ως προς το πού μεταβαίνουν, η μία με την άλλη, το «νόημα» των γεγονότων δεν χάνεται, δεν μπορεί να «χαθεί» έτσι αμέσως – φτάνει βεβαίως να εξιχνιάζεται και να ιχνηλατείται στη μεταβατική του διάρκεια και διαρκώς να επανασυγκροτείται νοηματικά, όσο μεταβατικά κι αν αυτό γίνεται – αυτό άλλωστε δεν κάνουμε, τι «άλλο» και πώς «αλλιώς» θα κάναμε, όσο υπάρχει «θεωρία» και «πολιτική», που «πάντα» υπάρχουν. Και εκεί, στο πεδίο των οιονεί, τόσο θεωρητικά αναγκαίων εάν, νομίζω ότι –θα σας πάω αρκετά, ίσως υπερβολικά πίσω– δεν είναι τυχαίο ότι η τωρινή, μεταψυχροπολεμική ηγεμονία –τώρα χρησιμοποιώ για πρώτη φορά τη δύσκολη αυτή λέξη– είναι αυτή η Χώρα, και είναι αυτού του είδους η «χώρα» και αυτού άρα του είδους η «ηγεμονία» της.

Φυσικά, όπως και με όποιο ιστορικο-πειραματικού χαρακτήρα ψευδοερώτημα –«εάν»– ξεπηδά ολόρθο το αιώνιο δυνάμει φάντασμα, το λεγόμενο counterfactual –αντίστοιχο του δημώδους «αν δεν είσθε ό,τι είσθε τι θα θέλατε να είσθε;»– στην καθαρεύουσα: ποια θα μπορούσε να είναι η «άλλη»; Γιατί π.χ. όχι η Κίνα, κατά πώς λέει και ο Wallerstein; Ναι, δεν θα μπορούσε να είναι εκείνη η Κίνα, που στην εποχή που οι δυτικοί τυχο-διώκτες γύρισαν τον Κόσμο, κατέστρεψε τον στόλο της. Που ήταν ο ισχυρότερος τότε εμπορικός όσο και πολεμικός στόλος, ο δυνάμει κατακτητικός: για να μην έρθουν τα μικρόβια απ' έξω. Δηλαδή: δεν θα μπορούσε να είναι «άλλη» διότι δεν υπήρξε άλλη, μπορούσε ίσως να μην υπάρξει καν μία αλλ' αν υπήρξε μία αυτή θα 'ταν. Και πώς να μην ήταν – έτσι όπως έγινε; Ας δούμε, πέρα απ' το γεγονοτολογικό, το γενετικό κύτταρο.

Η Αμερική είναι μια αυτοκρατορική χώρα, που γεννήθηκε ως τσιαούτη. Την έφτιαξαν Άγγλοι αριστοκράτες, που επαναστάτησαν κατά του κακού ηγεμόνος. Την έφτιαξαν φέρνοντας μαζί τους, πέρα από τις πολλαπλές τεχνογνωσίες και τις απαραίτητες κοινωνικές αποσκευές, αυτό που κάποτε λεγόταν κοινωνικές σχέσεις. Την έφτιαξαν για να γίνουν εκείνοι η αυτοκρατορική δύναμη –κι ας μην το 'ξεραν– ή μήπως όχι;

Διότι, αν ο παραπάνω ακαλαίσθητος –φευ!– δογματισμός ξενίζει, ας αναστοχαστούμε το πρόταγμα, π.χ., του κυρίου John Harvard ή τις ανακλήσεις του κυρίου Benjamin Franklin. Αλλά καλύτερα –πάντα– από τα όποια «διαφωτιστικά» τεκμήρια είναι τα ρητώς «βουλευσιαρχικά», τα ίσως λεγόμενα «πολιτικά»: αν τύχει και σήμερα διαβάσουμε ξανά τα θεμελιακά και στην κυριολεξία επαναστατικά εκείνα κείμενα του Alexander Hamilton, στα *Federalist Papers* [που έγραψε τα περισσότερα ο ίδιος, τα άλλα έγραψε ο Madison και λίγα έγραψε ο Jay] και, αν θυμούμαι καλά, το συγκεκριμένο τσιτάτο είναι στο κείμενο 34, όπου λέει ότι η Αμερική έχει μια προοπτική και μόνο, δηλαδή μία αποστολή. Για να μη γίνει είτε δουλοπαροικία είτε σκορπιοχώρι, όπως άλλες αποικιούλες. Να γίνει, να είναι – «a great commercial republic», τρεις λέξεις που για μένα τα λεν όλα – η γεωπολιτική φρόντισε για τα υπόλοιπα.

Και παρ' όλα τα σκαμπανεβάσματα, το θεμελιακό συγκροτησιακό πρόταγμα, το αφετηριακό αποστολικό μήνυμα δεν έλειψε ποτέ – και είναι επιπλέον η νοηματοδοτική πεμπτουσία της πολιτικής του Franklin Roosevelt. Βεβαίως η Αμερική τελικά συ-

γκροτήθηκε από τον δικό της εμφύλιο, που ολοκλήρωσε τις εσωτερικές κοινωνικές της σχέσεις, που όμως στη μετεξέλιξή τους ήταν εικόνα και ομοίωση του great commercial republic. Σημειώστε εδώ, αν θέλετε, ότι ο Alexander Hamilton ήταν, συν τοις άλλοις, ο ιδρυτής και πρώτος Πρόεδρος της Αμερικανικής Κεντρικής Τράπεζας, κατεξοχήν εκφραστής του δυνάμει ιακωβινισμού που χαρακτηρίζει τη διεθνική όσο και ταξική προδιάθεση, προϋπόθεση της παγκόσμιας ηγεμονίας.

Αυτή, λοιπόν, είναι η «περίεργη» χώρα, η χώρα που συγκροτήθηκε από ρέμπελους Αριστοκράτες της πλέον προοδευτικής χώρας στον Κόσμο στην εποχή της. Εκείνης της χώρας που πρώτη προέβη «επισήμως» σε καρατόμηση θεϊκού Βασιλιά. Με απόφαση του Κοινοβουλίου υπό την πίεση των επαναστατημένων όπλων – πώς σαφέστερα να οριστεί το νόημα της κυριαρχίας και συνακόλουθα της ηγεμονίας; Αλλά και της χώρας που κατάφερε στο τέλος να ξεφύγει από τον ταξικά δομημένο εμφύλιο πόλεμο με τον μέγα μύθο, ίσως τον μεγαλύτερο ποτέ στον κόσμο, που λέγεται The Glorious Revolution. Μύθο μιας επανάστασης που δεν έγινε ποτέ: στα 1688 έφεραν τον Ολλανδό, σύμμαχο καθότι ρέμπελο κατά του όντως «πραγματικού» εχθρού, που ήταν η Καθολική Ισπανία, τον πάντρεψαν, και τα πνεύματα ησύχασαν. Και έτσι η νομιματοδότηση της πραγματικότητας γέμισε τα κενά: η Βουλή είχε νομιμοποιηθεί απέναντι στο Θεό, έχοντας τη νομιμοποίηση απέναντι στον Λαό. Ε, αυτό –το ιδιαζόντως ηγεμονικό ιδιοσκεύασμα– για τους Γάλλους χρειάστηκε τόσα χρόνια μετά για να γίνει – κι αν τελικά έγινε, και πώς, και με τι κλυδωνισμούς – και εμφυλίων. Και με τη μεγαλύτερη παγκόσμια επανάσταση που είχε ως τότε γνωρίσει ο κόσμος: ο *συντηρητικός* μύθος, ο αμερικανικός μύθος ως υποπροϊόν του, δεν πρέπει να υποτιμάται.

Λοιπόν, αυτή η «περίεργη» χώρα, που κληρονόμησε γενετικά τους μύθους της νόμιμης πατροκτονίας, είναι ο γενετικός πρωταγωνιστής αυτού του παιχνιδιού, που είναι το ιστορικό σήμερα.

Θα πεις, ίσως, καλά, γιατί όμως τους πήρε τόσον καιρό να το καταλάβουν; Μήπως, ίσως, δεν το είχε καταλάβει κι η ίδια, να παίξει εξ υπαρχής σε πρώτο πλάνο; Ή, μάλλον, δεν είχε εξαρχής λόγο να το κάνει, εξάλλου ήδη έπαιζε από πάρα πολύ παλιά – όσο ήθελε, το Δόγμα Μονρό το δηλοί. Έρχεται όμως καν ποτέ ένα άλλο καταλυτικό τρελό πράγμα. Ένας κύριος σκοτώνει έναν Πρίγκιπα-Διάδοχο συμβατικού αυτοκρατορικού θρόνου – μόλις «προχθές», Ιούνιο-Ιούλιο του 1914, εκεί είναι όπου υπάρχει και αναδεικνύεται μια τρομερή, πραγματική ενδοσυστημική «ανισοσθένεια». Όταν έρχεται το τελεσίγραφο της Αυστροουγγαρίας προς την τότε Σερβία και λέει: Φρούρια τέλος, Δικαιοσύνη τέλος, Αστυνομία τέλος, πηγαίνω τον στρατό μου εκεί που θέλω, τα καταλαμβάνω όλα, υπόγραψε συ τη νομιμοποίησή μου αύριο –αυτό είναι το πράγματι ανισοσθενές– και βέβαια το άμεσο αποτέλεσμά του είναι προβλεπτό, εκτός από μία λεπτομέρεια. Ο μηχανισμός της επιστροφής – που έχει άλλους ρυθμούς για την Αυστροουγγαρία, άλλους για τη Ρωσία, άλλους για τη Γερμανία, άλλους για τη Γαλλία, και βεβαίως ποιοτικά άλλους – τον βαθμό εμπλοκής της Αγγλίας. Ένα πράγμα που είναι το «τι ποτε» δημιουργεί μια νέα κατάσταση – το θεμέλιο της κατάστασης Πολέμου και Ειρήνης του σήμερα. Αυτό κι αν συγκροτεί περιοδολόγηση.

Ξέρουμε πολύ καλά ότι, μετά δύο Παγκοσμίους Πολέμους, στους οποίους η Ευ-

ρώπη μάτωσε και έλιωσε, καταστράφηκε κι εκείνη η τόσο νοηματοδοτούσα, η πολυσμιλεμένη κρούστα της νοηματοδοτικά ευγενούς άρχουσας τάξης, που όντως και κατά φύσιν [ω της ύβρεως! – ιστορικά όμως ναι] μπορούσε να συνδέεται με τον λαό, η «φυσική», διότι ιστορικά κατά φύσιν, ηγέτις τάξη, που ενσωμάτωνε τη δυνατότητα της ταξικής σύγκρουσης και την απόληξή της στον ταξικό συμβιβασμό, χωρίς παράλογο μύθο – το τοιούτον υπάρχει. Αβίαστα και ανελέητα –και με την κατασταλτική καπιταλιστική ευλογία της Αμερικής, δηλαδή τη χυδαία πολιτική αλογία του εθελότυφλου ενεχειροδανειστή– βγήκε το εκρηκτικό μείγμα φασισμός-κομμουνισμός που, ακαθοδήγητο από την ιστορία, ολοκλήρωσε – τι, που θα μπορούσε να ολοκληρωθεί;

Η Ευρώπη πείνασε. Και τα έδωσε όλα. Και έρχεται αυτοδικαίως ο κύριος Dean Acheson και γράφει, πολύ σωστά, ότι ήταν παρών στη δημιουργία του Κόσμου, *Present at the Creation*. Ως υπουργός εξωτερικών των Ηνωμένων Πολιτειών συγκροτεί το νέο παγκόσμιο σύστημα. Γιατί; – μα είναι ηγεμών. Ήδη εν τοις πράγμασι αλλά και αποδεδεγμένα νόμιμος ηγεμών – κανείς, έστω συγκυριακά, δηλαδή σχετικά, δεν το αρνιόταν. Αν και, μετά, έρχεται –ο γεωπολιτικός χώρος ενίοτε γαρ ευρύτερος του νοηματικού– ο Στάλιν, και μετά αρχίζει αυτό το παιχνίδι που προσφυώς βαπτίστηκε Ψυχρός Πόλεμος – η νοηματοδότηση των διακυβευμάτων χρειάστηκε την έστω εκ των υστέρων ονοματοδότησή της.

Όμως, η παγκόσμια ηγεμονικότητα είχε ήδη, έστω ως κατά συνέχεια και συρροή απόπειρα, εγκαθιδρυθεί – και δεν έχει αποκαθλωθεί – τούτο, προτείνω, είναι πέρα από τη συγκυρία, πέρα από τις αμερικάνικες εκλογές του 2008 και την όποια έκβασή τους. Είναι η «φυσική» σταθερά του παγκόσμιου συστήματος, όπου ορίζεται το νόημα του πολέμου και της ειρήνης.

Λοιπόν – λακωνικά και δογματικά: η περιοδολόγηση η δική μου – ερμηνευτική μήτρα για «όλα» που διατρέχουν και επικαθορίζουν το «τώρα». Το σημείο μηδέν της «σημερινής» περιοδολόγησης είναι το 1972 – το Smithsonian Agreement, η ταφόπλακα της μεγάλης συμφωνίας του 1945 στο Bretton Woods, που κατοχύρωνε τη δυνατότητα της πολιτικής πλήρους απασχόλησης, τη βάση του μεγάλου διακρατικού και κοινωνικού συμβιβασμού που βαπτίστηκε Σοσιαλδημοκρατία. Η νέα τότε επιβεβλημένη «συμφωνία» των μεγάλων, τυπικά για την αποδέσμευση του δολαρίου από την αξία του χρυσού, από το σύστημα σταθερών συναλλαγματικών ισοτιμιών, στην ουσία. Και μαζί της η απελευθέρωση της κίνησης των κεφαλαίων, δηλαδή η εγκατάλειψη της πολιτικής πλήρους απασχόλησης, η ακύρωση του κοινωνικού συμβολαίου, η καταστροφική ουδετερότητα του κράτους, και υπό την εγγύηση του διεθνούς συστήματος, δηλαδή της ηγεμονικής δύναμης, υπέρ του κεφαλαίου. Από κει και πέρα, τα κράτη έφυγαν στον αέρα, το καθένα με τους ρυθμούς του. Το παγκόσμιο σύστημα κυριολεκτικά «έφυγε» – μαζί του έφυγαν και το ευφρές οικονομικό αρχιτεκτόνημα του Keynes και το κατ'αρχήν έλλογο γεωπολιτικό σύστημα του Acheson. Και μέσα στην άναρχη και έωλη δόμηση πραγμάτων και νοημάτων, ο και μόνον τοις πράγμασι ισχυρός θα καθορίσει τους κανόνες, με άγνωστο τίμημα για την ηγεμονία του. Μέλημά του έτσι η εκ προοιμίου ακύρωση του τυχόν υποκατάστατου, στρατηγικά τακτική του η σύγχυση, νοηματοδοτικό πρόταγμά του η αναγκαστικά θορυβώδης ανοησία.

Ακριβώς – η ανοησία είναι που προκαλεί τις πολλαπλές αναγνώσεις όσο και τις αποθνή, η συγκυρία της είναι εξ ορισμού και κατασκευής καλειδοσκοπική, ο ηγεμών παρεμβαίνει στη διεργασία της νοηματοδότησης, με τα αυθαίρετα και τα εξώλογα τσαλίμα του, αλλά και με τη μόνιμη επωδό της βίας που είναι μόλις και μετά βίας αόρατη, ο χρόνος της ερμηνείας συρρικνώνεται και στη θέση του έγχρονου λόγου εισδύει το άχρονο άγχος, το τι εννοούμε και το τι κάνουμε είναι ταυτόχρονα σύνδρομο συνενοχής και νοηματικής ανασφάλειας, ο έστω δυσπερίγραπτος ηγεμών καλά κρατεί.

Έτσι: πλάι πλάι και κοντινά, εν παραλλήλω προς το εγχείρημα του Κωνσταντίνου –ν’ αποτυπώσει το νόημα του «τώρα»– συν-υπάρχει και συν-διαλέγεται η συμπαθής αν και εμπαθής ανάγνωση του κειμένου, που προσπάθησα να κάνω, δίπλα της, πάλι –αν και φαινομενικά τόσο αλλιώτικη– η «άλλη» και εκ του «τρίτου» άξονα ανάγνωση, που συν-πρότεινα, κινείται επίσης συμπαθώς και εμπαθώς προς και από το κείμενο του βιβλίου – υπάρχει όμως εξίσου η εμπαθής πάντα πλην σαφώς αντιπαθής ανάγνωση, που θα έκανε ίσως ο κύριος Krauthammer ή και ο κύριος Cagan και όλοι οι άλλοι εξ επαγγέλματος κύριοι, από την άλλη.

Είναι, όλες τους, «αγωνιστικές» αναγνώσεις – αγωνίζονται και αγωνιούν, το ποιο στοιχείο εκ των δύο υπερισχύει είναι ειδοποιό χαρακτηριστικό του θεωρητικού ήθους – ο αγών εμπεριέχει το κατηγορήμα, η αγωνία είναι ο εξ υπολοίπου φοβικός ιδεοληπτικός αναστοχασμός.

Υπάρχει όμως, δυστυχώς, ακόμη μία, η πλέον απο-κριτική όσο και έωλη ίσως ανάγνωση, αυτή που –με τα δικά μου, παγωμένα «πολιτικά» γυαλιά, που τώρα θα ξαναβάλω– λέει ότι όλο αυτό το intermezzo, ανάμεσα στην πτώση του Τείχους και σήμερα το πρωί κυριολεκτικά, «είναι» η προετοιμασία που κάνουν οι Αμερικάνοι – για την Κίνα. Κι είναι εκεί το μελλοντικό, το μεγάλο παιχνίδι της επόμενης «φάσης» – κατά την ποιητική ρήση, The Great Game. Το τελευταίο κείμενο –εφήμερο κι αυτό της ιστορίας– που είδα, κυριολεκτικά μίας εβδομάδος ζύμης, είναι η εκ 50 σελίδων έκθεση του Αμερικανικού Πενταγώνου, η ετήσια έκθεση για την πολεμική προετοιμασία της Κίνας. Κείμενο κρυογενικά παγωμένο – εντυπωσιακό.

Στο μεταξύ, όμως, εμείς διαβάζουμε ένα ωραίο βιβλίο – κείμενο ποτισμένο στη βάσανο της αμφιβολίας, που συγχωρεί τον ενίοτε δογματικό ως και κάποτε αφοριστικό λόγο. Συμπεραίνω, έτσι – χωρίς λόγο: χρειάζονται τρεις άξονες του χρόνου: η καταγραφή-η ερμηνεία-η βούληση. Η καταγραφή είναι ανόητη, η ερμηνεία κενή, η βούληση αυθαίρετη. Αλλά είν’ έτσι και οι τρεις τους μαζί έωλοι – ευτυχώς. Θνητοί γαρ, αεί απολογούμεθα – ή, κάλλιον, ευ πράττωμεν.

Παγκοσμιοποίηση, μύθοι και πραγματικότητες

ΝΙΚΟΣ ΜΟΥΖΕΛΗΣ

Πριν ξεκινήσω την καθαυτό παρουσίαση του θέματός μου, θα ήθελα να πω και εγώ δυο λόγια για το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, γιατί ξεκινήσαμε σχεδόν μαζί πριν τέσσερις δεκαετίες την καριέρα μας σαν κοινωνιολόγοι και, παρόλο ότι ξεκινήσαμε από διαφορετικές κατευθύνσεις, κάπου στην πορεία σμίξαμε.

Θα μιλήσω κυρίως για το πρώτο του έργο, την *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*, γιατί αυτό με επηρέασε πιο πολύ από κάθε άλλο. Εκείνη την εποχή που βγήκε αυτό το βιβλίο, υπήρχαν βασικά δύο τάσεις στην κοινωνιολογία. Από τη μια μεριά υπήρχε ο λειτουργισμός του Parsons που οδηγούσε σε έναν θετικισμό. Παρόλο που ο ίδιος δεν ήταν θετικιστής, τα εννοιολογικά εργαλεία που μας έδινε και που δεν είχανε ένα βολονταριστικό στοιχείο οδηγούσαν στον θετικισμό και στον εμπειρισμό. Κι απ' την άλλη μεριά είχαμε έναν μαρξισμό που είτε ήταν οικονομικά αναγωγιστικός είτε στρουκτουραλιστικά αναγωγιστικός. Με αυτή την παράδοση, ειδικότερα του Althusser, κατά κάποιον τρόπο ο Πουλαντζάς προσπάθησε να ξεφύγει κάπως αλλά όχι τελείως. Λοιπόν μέσα σ' αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται το βιβλίο του Κωνσταντίνου, που νομίζω πως είναι πραγματικά κλασικό βιβλίο· κάνει μια τομή σε πολλά επίπεδα, θα αναφέρω απλώς τρία:

Σ' ό,τι αφορά παραδείγματα χάρη τις τάξεις, βλέπουμε σ' αυτό το έργο τις κοινωνικές τάξεις να μην είναι ούτε στατιστικές κατηγορίες (όπως είναι στην παρσονική παράδοση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης) ούτε φορείς δομών (όπως στο έργο του Althusser). Βλέπουμε τις τάξεις σαν συλλογικά υποκείμενα που έχουν ένα βολονταριστικό στοιχείο. Διαμορφώνονται βέβαια από δομές αλλά είναι υποκείμενα που δρουν και που μπορούν να αλλάξουν τα πράγματα.

Πέρα από τις τάξεις, το άλλο που μου έκανε μεγάλη εντύπωση και με επηρέασε είναι η ιδέα της ιδιαιτερότητας. Ο Κώστας ο Βεργόπουλος είπε χθες ότι με το έργο του Τσουκαλά βλέπουμε ότι μπορούμε να μελετήσουμε τις κοινωνίες όχι σαν κάτι το ιδιαίτερο αλλά σαν κάτι πιο γενικό. Εγώ νομίζω ότι αυτό που μας δείχνει το έργο του Τσουκαλά είναι το αντίθετο. Ότι δεν φτάνουν οι γενικεύσεις και ότι άμα παίρνει κανείς την ιστορία στα σοβαρά, δηλαδή αν ασχολείται με την ιστορική κοινωνιολογία, τότε τα σχήματα που βλέπουμε και στην παρσονική παράδοση (τη νεοεξελικτική θεωρία «περί εκσυγχρονισμού») και στη νεομαρξική («περί ανάπτυξης και υπανάπτυξης» τύπου Gunder Frank και Paul Baran) δεν μας βοηθάνε πάρα πολύ για να καταλάβουμε

την ελληνική πραγματικότητα. Πρέπει να δούμε τις ιδιαιτερότητες. Αυτό είναι ένα μήνυμα που είναι πολύ βασικό για όσους ασχολούνται με την ελληνική κοινωνία.

Το τρίτο σημείο που ήθελα να θέσω εδώ είναι ότι στον Τσουκαλά βλέπουμε μια ολιστική προσέγγιση, μια ευέλικτη πολιτική οικονομία που αποφεύγει την ουσιοκρατία που βλέπουμε πολλές φορές στον οικονομιστικό ολισμό. Συγχρόνως αποφεύγει και τη σημερινή μόδα να θεωρούμε ότι κάθε ολιστική προσπάθεια, δηλαδή κάθε προσπάθεια να φτιάξουμε εργαλεία για να δούμε την κοινωνία όχι κομματιαστά αλλά στο σύνολό της, όπως είναι, είναι ξεπερασμένη· σήμερα αυτού του είδους ο ολισμός, ο ευέλικτος ολισμός, δεν υπάρχει πια. Δηλαδή η μαρξιστική πολιτική οικονομία είναι εκτός μόδας και λόγω του μεταμοντέρνου φόβου ότι κάθε ολισμός σημαίνει αυταρχισμός και λόγω μιας πιο μεθοδολογικής φοβίας ότι κάθε ολισμός οδηγεί στην ουσιοκρατία. Εγώ νομίζω, και το βλέπουμε στο έργο του Κωνσταντίνου, ότι μπορείς να κοιτάς τα πράγματα ολιστικά χωρίς να επιπέσεις στην αμαρτία της ουσιοκρατίας. Η μη ουσιοκρατική, ολιστική προσέγγιση είναι κάτι που σήμερα ειδικά χρειαζόμαστε πάρα πολύ. Όταν δεν έχουμε εργαλεία για να κοιτάμε τον κόσμο ολιστικά, τότε γυρνάμε την πλάτη μας στα βασικά προβλήματα της κοινωνίας, είτε αυτά εντοπίζονται στο εθνικό είτε στο παγκόσμιο επίπεδο.

Λόγω της πρωτοφανούς κινητικότητας του κεφαλαίου, κάθε προσπάθεια σοβαρής ανακατανομής καθώς και επιβολής περιοριστικών μέτρων οδηγεί στη φυγή του κεφαλαίου σε χώρες όπου τα συνδικάτα είναι αδύναμα, η εργασία φτηνή και η κρατική προστασία των εργαζομένων ανύπαρκτη.

Η παγκοσμιοποίηση δεν είναι πρόσφατο φαινόμενο. Ο γνωστός στοχαστής Immanuel Wallerstein εντοπίζει το πρώτο παγκόσμιο σύστημα στον 16ο-17ο αιώνα. Σ' αυτή την περίοδο αναδύεται στον ευρωπαϊκό κυρίως χώρο μια διεθνής αγορά όπου τα συμμετέχοντα κράτη ανταγωνίζονταν οικονομικά κατά τέτοιο τρόπο ώστε κανένα δεν κατάφερε να κυριαρχήσει πολιτικά· κανένα δεν κατάφερε δηλαδή να αντικαταστήσει τη λογική της ανοιχτής αγοράς με τη διοικητική λογική ενός γραφειοκρατικά οργανωμένου imperium. Κατά τον Wallerstein είναι ακριβώς η δυναμική του πρώτου αυτού παγκόσμιου συστήματος που εξηγεί γιατί η νεωτερικότητα πρωτοεμφανίστηκε στη Δύση και όχι σ' άλλες προηγμένες προβιομηχανικές κοινωνίες όπως η Κίνα.

Μια δεύτερη παγκοσμιοποίηση παρατηρούμε στην περίοδο 1860-1914, μια περίοδο που χαρακτηρίζεται από το άνοιγμα των διεθνών αγορών, την ελεύθερη διακίνηση των κεφαλαίων και την εποπτεία του ανοιχτού αυτού συστήματος από την ηγεμονεύουσα τότε Μ. Βρετανία. Με τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο οι ανοιχτές αγορές καταρρέουν, οι αντιμαχόμενες δυνάμεις υψώνουν τα εθνικά προστατευτικά τείχη και ο οικονομικός προστατευτισμός κυριαρχεί στις διεθνείς συναλλαγές. Τέλος, στο τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα βλέπουμε ξανά ένα νέο, απότομο άνοιγμα των αγορών, μια πρωτοφανή κινητικότητα του κεφαλαίου και τη διαμόρφωση ενός παγκόσμιου οικονομικού χώρου, υπό την εποπτεία των ΗΠΑ αυτή τη φορά.

Αν συγκρίνουμε τώρα τα τρία παγκόσμια συστήματα που ανέφερα πιο πάνω, βλέ-

πουμε ότι στο πρώτο (16ος-17ος αι.) το κέντρο βάρους παραμένει η παραδοσιακή κοινωνότητα – αφού ούτε το κράτος ούτε οι μηχανισμοί της παγκόσμιας αγοράς διεισδύουν στην περιφέρεια μιας χώρας σε βαθμό που να μειώνουν σημαντικά τη σχετική αυτονομία του οικονομικού, πολιτικού, κοινωνικού και πολιτισμικού τοπικισμού που χαρακτηρίζει όλες τις προνεωτερικές κοινωνίες. Με την παγκοσμιοποίηση του 1860-1914, το κέντρο βάρους μετατίθεται από το τοπικό στο κρατικό επίπεδο: το κράτος έθνος, αντίθετα με τα προνεωτερικά κράτη, αποκτά τεχνολογίες και διοικητικά μέσα που του επιτρέπουν να διεισδύσει στην περιφέρεια μιας επικράτειας αμβλύνοντας τους παραδοσιακούς τοπικισμούς και να συγκεντρώσει και να ελέγξει όχι μόνο τα μέσα παραγωγής αλλά και τα μέσα κυριαρχίας και επιρροής στο εθνικό κέντρο. Εδώ έχουμε λιγότερο την τοπική και περισσότερο την κρατική αυτονομία, αφού οι παγκόσμιοι μηχανισμοί της αγοράς διεισδύουν μεν στον κρατικό χώρο αλλά όχι σε βαθμό που να αποδυναμώνουν σημαντικά τα εθνικά σύνορα – πράγμα το οποίο συμβαίνει στην τωρινή παγκοσμιοποίηση.

Πράγματι σήμερα το κέντρο βάρους μετατίθεται στο παγκόσμιο επίπεδο, αφού οι πολυεθνικές εταιρείες διεισδύουν στον κρατικό και τοπικό χώρο σε βαθμό που ήταν αδιανόητος στις δύο προηγούμενες παγκοσμιοποιήσεις. Αν σκεφτεί κανείς πως μια πολυεθνική, όπως η Sony για παράδειγμα, έχει σήμερα παραρτήματα όχι μόνο στις πρωτεύουσες όλων σχεδόν των χωρών του πλανήτη αλλά και στις περισσότερες πόλεις κάθε χώρας, αντιλαμβάνεται τον βαθμό διεισδυτικότητας του παγκόσμιου κεφαλαίου.

Η τωρινή παγκοσμιοποίηση δεν έχει μόνο μια οικονομική αλλά και μια πολιτική, κοινωνική και πολιτισμική διάσταση. Αν στον οικονομικό χώρο οι πολυεθνικές εταιρείες είναι κυρίαρχες, στον πολιτικό χώρο τα έθνη κράτη παραμένουν οι κύριοι παίκτες. Η θέση ότι σήμερα το κράτος έθνος περιθωριοποιείται και ότι μακροπρόθεσμα θα εκλείψει δεν ευσταθεί. Πρόκειται περί μύθου. Το κράτος έθνος χάνει λειτουργίες στο εσωτερικό της επικράτειας, αλλά αποκτά νέες λειτουργίες στην παγκόσμια αρένα. Και είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο που, στην ύστερη νεωτερικότητα, η κρατική μηχανή (σε ό,τι αφορά υλικούς και ανθρωπίνους πόρους) δεν περιορίζεται αλλά διογκώνεται. Άρα, αυτό που σταδιακά εκλείπει δεν είναι το κράτος αλλά ο κρατισμός: δηλαδή η ικανότητα των κρατικών ελίτ να ελέγχουν εντός των εθνικών συνόρων τις κινήσεις κεφαλαίων, την εγκληματικότητα, τις αυξανόμενες ανισότητες κτλ.

Περνώντας τώρα στον κοινωνικό χώρο, εδώ βλέπουμε τη σημαντική ανάπτυξη παγκόσμιων μη κυβερνητικών οργανώσεων, καθώς και νέων κινημάτων τύπου Σηάτλ και Γένοβας. Αυτού του τύπου οι οργανώσεις/κινήματα παρουσιάζουν έναν δυναμισμό που τα παραδοσιακά συνδικάτα και κόμματα έχουν απολέσει. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως, όπως πολλοί νομίζουν, τα πρώτα θα αντικαταστήσουν ή θα περιθωριοποιήσουν τα δεύτερα. Σημαίνει όμως πως μια συνεργασία επί ίσοις όροις μεταξύ των δύο θα μπορούσε να αναζωογονήσει το κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι σε εθνική και παγκόσμια κλίμακα.

Τέλος, στον πολιτισμικό χώρο παρατηρούμε μια πρωτοφανή συγκέντρωση των ΜΜΕ στα χέρια ενός μικρού αριθμού μεγιστάνων (π.χ. Μέρντοκ) που επιβάλλουν μιαν άκρως καταναλωτική κουλτούρα – μια κουλτούρα που διαμορφώνει ταυτότητες και τρόπους ζωής σε πλανητικό επίπεδο.

Η τωρινή παγκοσμιοποίηση, και λόγω του διεθνούς ανταγωνισμού και λόγω των νέων τεχνολογιών, έχει οδηγήσει στην παραγωγή τεράστιου πλούτου. Ως γνωστόν αυτός ο πλούτος κατανέμεται κατά εξαιρετικά άνισο τρόπο. Οι εντεινόμενες ανισότητες, ενδοκρατικές και διακρατικές, έχουν οδηγήσει σε μια τερατώδη κατάσταση όπου λίγα άτομα, που δεν λογοδοτούν σε κανένα, κατέχουν πόρους οι οποίοι ξεπερνούν το εθνικό προϊόν μικρών τριτοκοσμικών χωρών.

Από την άλλη μεριά, αν οι πλούσιοι γίνονται συνεχώς πλουσιότεροι, οι απόλυτα φτωχοί δεν γίνονται φτωχότεροι. Λόγω της ραγδαίας ανάπτυξης της Κίνας και της Ινδίας, το ποσοστό των ανθρώπων που ζουν κάτω από το όριο της απόλυτης φτώχειας αρχίζει να μειώνεται σημαντικά. Έτσι, ενώ το 1970 αυτό το ποσοστό ήταν 38%, το 1992 κατέβηκε στο 25% περίπου.¹ Συνεπώς, η αριστερή θέση ότι ο παραγόμενος παγκόσμιος πλούτος δεν διαχέεται καθόλου προς τη βάση της κοινωνικής πυραμίδας δεν ευσταθεί. Βέβαια σε χώρες (κυρίως αφρικανικές) που δεν διαθέτουν κατάλληλες υποδομές παρατηρούμε αύξηση παρά μείωση της απόλυτης φτώχειας. Επιπλέον, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στις σημερινές τεχνολογικές συνθήκες ένα λιγότερο νεοφιλελεύθερο, πιο σοσιαλδημοκρατικό σύστημα παγκόσμιας διακυβέρνησης θα μπορούσε να εξαλείψει παντελώς το φαινόμενο της απόλυτης φτώχειας, δηλαδή την κατάσταση όπου ένα σημαντικό ποσοστό του πληθυσμού της Γης ζει σε συνθήκες υποσιτισμού, έλλειψης καθαρού νερού, μεγάλης παιδικής θνησιμότητας και πολύ χαμηλού προσδοκώμενου ορίου ζωής.

Η (ΠΟΝΗΡΗ) ΦΥΓΗ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ

Πώς εξηγείται η παραπάνω θλιβερή κατάσταση; Στις απαρχές της εκβιομηχάνισης υπήρχε μια ανισορροπία μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας. Η εργατική τάξη δεν ήταν οργανωμένη, το κεφάλαιο ήταν ισχυρό ενώ το κράτος του συμπαραστεκόταν παίζοντας απλά τον ρόλο του «νυχτοφύλακα». Ως γνωστόν, αυτή η ανισορροπία οδήγησε στην απόλυτη εξαθλίωση μιας σημαντικής μερίδας του εργατικού δυναμικού. Στη συνέχεια όμως, λόγω της ανάπτυξης μαζικών συνδικάτων και φιλεργατικών κομμάτων, παρατηρούμε μια ισορροπία μεταξύ εργασίας και εργοδοσίας. Αυτό οδήγησε, στις αναπτυγμένες δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες, στο κράτος πρόνοιας και στην καλύτερευση των συνθηκών εργασίας. Σήμερα όμως μια νέα ανισορροπία εμφανίζεται – σε παγκόσμια κλίμακα αυτή τη φορά. Λόγω της πρωτοφανούς κινητικότητας του κεφαλαίου, κάθε προσπάθεια σοβαρής ανακατανομής καθώς και επιβολής περιοριστικών μέτρων οδηγεί στη φυγή του κεφαλαίου σε χώρες όπου τα συνδικάτα είναι αδύναμα, η εργασία φτηνή και η κρατική προστασία των εργαζομένων ανύπαρκτη.

Αυτή η νέα βαρβαρότητα δεν μπορεί να αντιμετωπισθεί σε εθνικό επίπεδο. Ούτε μπορεί να ξεπεραστεί με στρατηγικές αντιπαγκοσμιοποίησης. Στο επίπεδο των τεχνο-

1. Βλ. M. Wolf, *Why Globalization Works*, Yale University Press, 2004, σ. 158-163.

λογικών εξελίξεων η παγκοσμιοποίηση δεν μπορεί να ανατραπεί ή να σταματήσει. Στο επίπεδο όμως του ελέγχου των νέων τεχνολογιών, των νέων παραγωγικών δυνάμεων, το ισχύον νεοφιλελεύθερο status quo (το περίφημο Washington Consensus/συναίνεση της Ουάσιγκτον) μπορεί και πρέπει να αλλάξει. Μπορεί και πρέπει να επιτευχθεί μια νέα παγκόσμια ισορροπία μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας – μια ισορροπία βασισμένη σε μια σοσιαλδημοκρατικού τύπου διακυβέρνηση του πλανήτη. Μια διακυβέρνηση που θα πετύχει σε παγκόσμια κλίμακα αυτό που οι δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες πέτυχαν σε εθνικό επίπεδο κατά την περίοδο της λεγομένης «χρυσής εποχής της σοσιαλδημοκρατίας» (1945-1970): δηλαδή το πάντρεμα της παραγωγικότητας/ανταγωνιστικότητας στον οικονομικό χώρο, της κοινωνικής συνοχής στον κοινωνικό χώρο και της δημοκρατίας στον πολιτικό χώρο.

Το πέρασμα από το σημερινό μονοπολικό σε ένα πολυπολικό σύστημα όπου οι ανερχόμενες δυνάμεις της Κίνας, της Ινδίας, της ΕΕ θα έχουν φωνή ως προς τον τρόπο διακυβέρνησης του πλανήτη είναι μια αναγκαία αν όχι και ικανή προϋπόθεση για τον εξανθρωπισμό του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος.

Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

1. Ως θέμα της συμβολής μου στον τιμητικό τόμο για τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά διαλέγω τη δική του σκέψη, όπως την έχει συγκροτήσει σ' ένα από τα βασικότερα έργα του: *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, που εκδόθηκε το 2006 στην Αθήνα από τις εκδόσεις Καστανιώτη. Η μελέτη του αποτελεί μια γοητευτική περιπέτεια του νου, που –εφόσον μέσα από το κείμενο συναντηθεί ο αναγνώστης με τον μεγάλο πολιτικό φιλόσοφο και κοινωνιολόγο και αντέξει το ύψος της πτήσης του Τσουκαλά– θα δοκιμάσει το πάθος της συμφωνίας ή το πάθος της διαφωνίας, πάντως το πάθος να ξανασκεφτεί για πολλά.

2. Προσπαθώ, μέσα από τον αφάνταστο πλούτο αυτού του βαρυσήμαντου συγγραφικού διαβήματος, ενός έργου από τα ελάχιστα που θα ήταν αδιανόητο να μην έχουν γραφεί, μιας βαθιάς αποτύπωσης της εποχής μας, να απαντήσω στο υποθετικό ερώτημα που θα μου έθετε κάποιος που δεν το έχει ακόμη διαβάσει: Ποια είναι η πεμπτουσία του έργου;

3. Χαρακτηριστικό βέβαια ενός μεγαλειώδους αλλά και συναρπαστικού πνευματικού έργου πολιτικής, ιστορικής και θεσμικής ανάλυσης του παγκόσμιου συστήματος εξουσίας, δηλαδή έργου πολιτικής φιλοσοφίας –στη χρήση της λέξης «σύστημα» θα επανέλθω–, είναι ότι αγγίζει πολλές ευαισθησίες, πολλές φοβίες, πολλές αγωνίες. Βοηθά τον σκεπτόμενο άνθρωπο να βγει από την αβεβαιότητα ως προς τον κόσμο που τον περιβάλλει και να εδραιώσει την απελπισία του. Δεν πρόκειται για βιβλίο. Πρόκειται για μια «Βίβλο του *status mundi*».

4. Προσπαθώ να αποτυπώσω αυτά που με άγγιξαν ιδιαίτερα: Νομίζω ότι στο βιβλίο αυτό οφείλω μια κρίσιμη, ακόμη και για τη διαύγεια επικοινωνίας μου με τα πράγματα, αποσαφήνιση. Με προβληματίζουν πάντοτε οι έννοιες της *κρίσης* και της *παρακμής*. Και αυτό γιατί η σύλληψη της ουσίας της κρίσης και της παρακμής προϋποθέτουν την *ορατότητα του ιδεατού*. Της *μη κρίσης*. Της *μη παρακμής*.

5. Με το έργο του όμως ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς μου είπε κάτι, ή είπε κάτι που σε εμένα έφτασε ως εξής:

α. Ανάμεσα σε εμάς και το κοινωνικοπολιτικό ή παγκόσμιο γίνεσθαι, παρεμβάλλεται η λειτουργία του λόγου. Όλοι μας επικοινωνούμε με το γίνεσθαι μέσα από τις

δυνατότητες του λόγου. Λέω του λόγου, δεν λέω της γλώσσας. Η εκφραστική αποτύπωση του λόγου είναι οι έννοιες και τα με αυτές συγκροτούμενα νοήματα. Η γλώσσα επιδέχεται λεξικογράφηση. Ο λόγος όχι.

β. Οι έννοιες όμως, άρα και τα νοήματα, δεν υπήρξαν βέβαια ποτέ σταθερά ή ακόμα λιγότερο βέβαια: οριστικά. Ούτε οι έννοιες, άρα ούτε και τα νοήματα, έχουν περιεχόμενο οριστικό. Προσαρμόζονται δηλαδή στην ιστορία, διότι τροφοδοτούνται από την ιστορική εξέλιξη, τόσο την εθνική όσο και την παγκόσμια.

γ. Η επικοινωνία μας με τον κόσμο, τμήμα του οποίου είμαστε, εξαρτάται από αυτή την ιστορική τροφοδότηση των εννοιών, άρα και των νοημάτων.

δ. Αυτό που επισημαίνει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς είναι ότι εν πολλοίς η ιστορική εξέλιξη των νοημάτων έχει δώσει τη θέση της στην κατάρρευση του νοηματικού κόσμου. Είναι η αδυναμία πλέον του ανθρώπου, με το λόγο που διαθέτει, να εντάξει τα φαινόμενα σε κατηγορίες.

ε. Το δίκαιο, ο πόλεμος, το διεθνές δίκαιο, το κράτος δικαίου, η ασφάλεια, η ελευθερία, η κοινωνική δικαιοσύνη και ό,τι άλλο έχει αναδείξει ο πολιτισμός του θεσμικού και δικαιικού λόγου δεν εξασφαλίζουν πλέον την επικοινωνία του υποκειμένου με τον κόσμο.

6. Η κρίση, κάθε κρίση τοπική, εθνική ή παγκόσμια, έχει, κατά τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά, τελικά δύο προϋποθέσεις:

α. Η πρώτη προϋπόθεση είναι η ίδια η *ανατροπή* αυτού που λειτουργήσε ως ομαλότητα, νομιμότητα, λογική κ.ο.κ. Προχωρώντας κανείς τη σκέψη του Τσουκαλά ένα βήμα (ή και πηγαίνοντας πίσω!) θα μπορούσε να επιλέξει άλλη διατύπωση: Όταν λέμε *παγκόσμιο σύστημα* διακυβέρνησης υπάρχει πρόβλημα με τη χρήση του όρου συστήμα. Το σύστημα και λεκτικά και ιστορικά σημαίνει αναίρεση της –κανονιστικής συνήθως, αλλά όχι μόνο– αυθαιρεσίας και καθυπόταξη πράξεων, αποφάσεων ή πολιτικών πρωτοβουλιών σε εκλογικευμένες διαδικασίες και ιεραρχίες. Το σύστημα αποκλείει την αυθαιρεσία, εμπεριέχει εκλογικευμένες διαδικασίες και νοηματική ιεραρχία και επιδέχεται κανονιστική έκφραση. Το σύστημα δηλαδή είναι μια τάξη κανόνων, πράξεων, βουλήσεων και πρωτοβουλιών που εμπεριέχουν κάποιο πυρήνα δυνατότητας πρόβλεψης. Και ας μην ξεχνάμε: στοιχειώδη δυνατότητα πρόβλεψης αποτελεί για τον άνθρωπο το ελάχιστο όριο ασφάλειας. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς αναδεικνύει την ανατροπή των παγκόσμιων δεδομένων.

β. Η κρίση όμως *in abstracto* και νοηματικά απομονωμένη δεν είναι ορατή, διαπιστώσιμη και περιγράψιμη. Είναι νοητή μόνο με την αποτύπωσή της στη συνείδηση των ανθρώπων. Κρίση χωρίς συνείδηση της κρίσης ουσιαστικά δεν λειτουργεί ως κρίση. Η κρίση προϋποθέτει υποκείμενα που κρίνονται ότι ένα σύστημα ή υποσύστημα τελεί σε κρίση.

γ. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς συμβάλλει στην ορατότητα της κρίσης, αναδεικνύοντας την εποχή μας ως την *εποχή κατάρρευσης των θεμελιωδών νοημάτων*. Κατέρρευσε η έννοια του κράτους δικαίου με εργαλείο το ψευδώνυμο της ασφάλειας. Κατέρρευσε η έννοια του πολέμου, όπως αυτός είχε υποταγεί στα όρια και σε προβλεψιμότητες του

διεθνούς δικαίου του πολέμου. Κατέρρευσε η κυριαρχία με εργαλείο την προσχηματική και πάντως μη ελέγξιμη επίκληση της προστασίας ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

7. Η συναρπαστική αυτή «Βίβλος *mundi*» για την αποξένωσή μας από τη δυνατότητα ερμηνείας και πρόβλεψης οργανώνεται σε επτά ενότητες στοχασμών:

α. Στην *πρώτη* ενότητα επιχειρείται η προετοιμασία του αναγνώστη για την ανάγνωση του βιβλίου και την επικοινωνία του συγγραφέα με τον αναγνώστη. Δεν νομίζω όμως ότι το όλο βιβλίο είναι καθυποτάξιμο σε μια εισαγωγή. Εγώ θα είχα εντάξει τις σκέψεις του πρώτου κεφαλαίου στα συμπεράσματα. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς κάνει λόγο για τη «δόμηση» ενός εγγενώς πλέον ανισόρροπου παγκόσμιου συστήματος. Στο σημείο αυτό οφείλω να επαναλάβω πως εγώ έχω άλλη αντίληψη για την έννοια του συστήματος. Από το έργο του, θα έλεγα, δεν προκύπτει ανισόρροπο παγκόσμιο σύστημα, αλλά προκύπτει κάτι που αποδίδει με ακρίβεια ο γερμανικός όρος *Systemlosigkeit*, που κατ' ανάγκη με ανακριβή μετάφραση –απολύτως ακριβείς μεταφράσεις μεταξύ των διαφορετικών γλωσσών είναι αδιανόητες– μπορεί να αποδοθεί ως «απώλεια» ή «ανυπαρξία» συστήματος. Τελικά δηλαδή, τον όρο «σύστημα αυθαιρεσίας» τον ακούω ως αντίφαση. Ή υπάρχει αυθαιρεσία ή υπάρχει σύστημα. Το ένα αποκλείει το άλλο.

β. Στη *δεύτερη* ενότητα στοχασμών, ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς επικεντρώνεται στην αναίρεση της έννοιας του πολέμου, όπως αυτή καθυποτάχθηκε, παράλληλα με την έννοια της ειρήνης, σε ένα στοιχειώδες κανονιστικό πλαίσιο. Άλλωστε –θα έλεγα– η υπερεθνική ηγεμονική εξουσία, ακριβώς διότι δεν υπάγεται σε σύστημα, δεν έχει καμία ανάγκη κανονιστικής υπαγωγής, διότι νομοτελειακά βρίσκεται εκτός συστηματικού ελέγχου.

γ. Σε μια *τρίτη* ενότητα στοχασμών αναλύονται διαδικασίες νομιμοποίησης των επιλογών που κάνει η από τη φύση της ανέλεγκτη παγκόσμια ηγεμονική εξουσία. Παρότι δεν την έχει ανάγκη, επιδιώκει την κατασκευή της.

δ. Σε μια *τέταρτη* ενότητα στοχασμών περιγράφεται το πραγματικό μονοπώλιο της υλικής βίας που διαθέτουν οι ΗΠΑ. Εδώ είναι συναρπαστικό ότι, ενώ η παγκόσμια δύναμη λόγω της παγκοσμιότητας και του απόλυτου χαρακτήρα της δεν χρειάζεται την έννοια της νομιμότητας, και όμως την προφασίζεται για να εμφανίσει μια οιονεί νομιμότητα, αξιοποιώντας έτσι μια αποδοχή που προκαλεί ο συμβολισμός της έννοιας της νομιμότητας. Η έννοια του διεθνούς δικαίου όμως απογυμνώνεται από το περιεχόμενο της και καθίσταται ετικέτα που επικολλάται σε οποιοδήποτε εμπόρευμα της βίας.

ε. Σε μια *πέμπτη* ενότητα στοχασμών ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς μιλάει για μια αθέσιμη πολιτική τάξη. Στο βάθος νομίζω ότι πρόκειται για μια παγκόσμια ηγεμονική εξουσία, που ως μη υποκείμενη σε άλλη, γεννιέται αλλά δεν θεοσπίζεται και πάντως δεν αποτελεί τάξη.

στ. Σε μια *έκτη* ενότητα στοχασμών γίνεται λόγος για μια νομική αμφισημία της συνολικής λειτουργίας του λεγόμενου συστήματος εξουσίας, η οποία κατοπτρίζεται στην κατάσταση ανάγκης. Όπως γράφει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «το πραγματικό και το κανονιστικό πεδίο της εξουσιαστικής δράσης οριοθετείται όχι μόνο στο ό-

νομα του νόμου αλλά και στο όνομα της έλλειψής του». Γι' αυτό άλλωστε και η «κατάσταση ανάγκης» –θα προσέθετα– αποκτά όσο πάει και περισσότερο δικαιοπαράγωγικό χαρακτήρα.

ζ. Στην τελευταία ενότητα του βιβλίου ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς στρέφεται προς την πολιτεία και μιλάει για αβεβαιότητα της πολιτειακής και εξουσιαστικής λογικής. Συναρπαστικά εξιστορεί τις συνέπειες της ουσιαστικής αναίρεσης του διεθνούς δικαίου και μιλάει για την ως εκ τούτου μη κανονική οργάνωση των απανταχού εξουσιών.

8. Θα ήθελα να τελειώσω τη σύντομη αυτή παρουσίαση της πνευματικής έκρηξης που σε βάθος και με ακρίβεια μετέτρεψε σε λόγο ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, παραθέτοντας ελάχιστες γραμμές από τα μη συμπεράσματά του:

Σε τέτοιες ακραίες περιστάσεις, και όπως ακριβώς συμβαίνει με το δυσδιάκριτο όριο ανάμεσα στον νόμο και στην ανομία, το ούτως ή άλλως σαθρό σύνολο ανάμεσα στη λογική και στην παραφροσύνη τείνει να διαχέεται. Κανείς δεν μπορεί να αποφανθεί για το ποιος ήταν «στο βάθος» ο Ναπολέων, ο Χίτλερ ή ο Στάλιν και για το πώς ακριβώς σκέπτονται και γιατί δρουν οι σύγχρονοι πολέμαρχοι.

Το συγκλονιστικό αυτό έργο, αλλά και το απόσπασμα που μόλις εξέπεμψα, θα μπορούσε εκ πρώτης όψεως να θεωρηθεί ως ένα είδος «νεκρολογίας» βασικών πτυχών του ανθρώπινου, του θεσμικού, του πολιτικού και του δικαιικού πολιτισμού. Αν όμως υπάρχει μια ελπίδα αναίρεσης της ανέλεγκτης παγκόσμιας ηγεμονικής εξουσίας, κάτι που μοιάζει να είναι διασφαλισμένο εάν δεχθεί κανείς ότι η ιστορία δεν γνωρίζει οριστικότητες, μια τέτοια αναίρεση θα ξεκινήσει από μια συνειδητοποίηση αυτού που συμβαίνει σήμερα. Η συνειδητοποίηση αυτή προϋποθέτει ανατρεπτικό λόγο. Έναν λόγο που ανατρέπει τη συντελούμενη ανατροπή.

Βέβαια ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς δεν χρησιμοποιεί κάτι άλλο από τον επιστημονικό λόγο, αναιρώντας έτσι την υπόθεση της «νεκρολογίας». Έγραψε ένα έργο αποκαλυπτικό για την ευρύτερη ανατροπή, για τη νέα τάξη πραγμάτων, για την εποχή των ηγεμονικών πολεμικών καταστολών, κυρίως για τη διάβρωση των μορφών και εννοιών. Κάπου λες ότι οδηγεί σ' ένα είδος του «εξαρχής», σε μια «μεταϊστορία».

Προσωπικά πιστεύω στη δύναμη της ιστορίας. Έχει τη δύναμη να αποτελεί κάποια στιγμή τελικά η ίδια το όριο της παγκόσμιας αυθαιρεσίας μέσα στο χρόνο. Γιατί όμως αυτό να μην ισχύει για τη μεταϊστορία;

ΙΙΙ. ΑΝΑ-ΓΝΩΣΕΙΣ, ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΕΣ ΣΗΜΑΣΙΩΝ, ΕΙΔΩΛΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

8. ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ
Μια παραπομπή στο Foucault

9. ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗΣ
Μια ιστορική δωροδοκία

10. ΤΑΚΗΣ ΚΑΦΕΤΖΗΣ
*Η εξουσιογενής μετωνυμία του ατόμου σε Όλον
(Ξαναδιαβάζοντας τις «Περιπέτειες σημασιών»)*

11. ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΟΝΤΙΑΔΗΣ
*Αόρατα χέρια και κοινωνικά δικαιώματα
(Ξαναδιαβάζοντας τα «Είδωλα πολιτισμού»)*

12. ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΝΙΤΑΚΗΣ
*Τα είδωλα του κράτους και της δημοκρατίας αντικριστά και χώρια
(Ξαναδιαβάζοντας το βιβλίο του Κ. Τσουκαλά «Είδωλα πολιτισμού»)*

13. ΑΛΚΗΣ ΡΗΓΟΣ
Η πρόσληψη των «Ειδώλων πολιτισμού»

14. ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ
*Αντινομίες του νόμου
(Μια συμβολή στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)*

15. ΜΙΧΑΗΛΗΣ ΣΠΟΥΡΔΑΛΑΚΗΣ
*«Το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές
της πραγματικότητας αλλά εις πείσμα τους» εφόσον...*



Μια παραπομπή στο Foucault

ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ

«Από τη στιγμή λοιπόν που εκλείπουν οι δυνατότητες μεταφυσικής ή εξω-λογικής θεμελίωσης του κόσμου των κοινωνικών σχέσεων, το κοινωνικό σύστημα σύρεται σε μια “ψυχαναγκαστική” ανάγκη εκλογίκευσης των δικαιωτικών του βάσεων. Και από την άποψη αυτή, οποιοσδήποτε φαινόμενες παραβιάσεις των κανόνων της τυπικής πολιτειακής λογικής απειλούν να λειτουργήσουν ως νομιμοποιητικά κενά και να υπονομεύσουν, εν όλω ή εν μέρει, την αναγκαία πολιτειακή συναίνεση. Αν η εγγενής “περατότητα” της Γνώσης καθώς και της δυνατότητας να ελεγχθεί ο κόσμος των πραγμάτων και των ανθρώπων είναι πια δεδομένη στο επίπεδο του φιλοσοφικού στοχασμού,¹ η πραγματική περατότητα της “πολιτικής γνώσης και δράσης” κρύβεται πίσω από την καθολική και την παναρισμόδια υπευθυνότητά της. Η Πολιτική εξαναγκάζεται να αναζητά συνεχώς τη νομιμοποίησή της ως εάν η “παναρισμόδια” πολιτική εξουσία “μπορούσε” τα πάντα. Όπως και, ταυτόχρονα, η εκλογίκευση της δράσης της Πολιτείας προβάλλεται όχι μόνο ως αναγκαία, αλλά και ως εξ υποθέσεως επιτεύξιμη, ως εάν δηλαδή η πολιτική επιλογή είναι πάντοτε δυνατόν να υπακούει σε απόλυτα λογικά κριτήρια. Ως εξ ορισμού λοιπόν παντογνώστis και παντοδύναμη και ως κατ’ επιταγήν ορθολογική, η Πολιτεία πρέπει να μπορεί να επιτυγχάνει ορθολογικά τους “δικαιους” στόχους της. Έτσι, η μόνη νομιμοποιητική “γραμμή” που επιτρέπει στο Πολιτικό την άσκηση της πραγματικής και ελεγχόμενης κυριαρχίας του είναι εκείνη που περνάει από την ιδιότητά του ως δυνάμενου να απονείμει τη “σωστή” δικαιοσύνη με ορθολογικά κριτήρια. Το Πολιτικό αναδεικνύεται σε καταναγκαστικά επιχειρηματολογούσα δύναμη, που δεν είναι υπεύθυνο μόνο για τη δράση του, αλλά και για τη διαρκή εκλογίκευση της δράσης του.

»Όσο λοιπόν και αν η πραγματικότητα του Κοινωνικού Κράτους εμφανίζεται ανεπίστρεπτη, και όσο και αν το πρόταγμα της κοινωνικής δικαιοσύνης λειτουργεί ως καθολικά αποδεκτή πολιτική δεοντολογία, το ζήτημα της νομιμοποίησης της κατανάγκην αντιφατικής και ελλιπούς καθημερινής πολιτικής δράσης παραμένει πρόβλημα επώδυνα ανοιχτό. Και το πρόβλημα αυτό βρίσκεται συνεχώς στο επίκεντρο των κοινωνικών συγκρούσεων, στο μέτρο ακριβώς που οι προσπάθειες λογικής επίλυσης των πραγματικών αντιφάσεων που υποκρύπτονται πίσω από τους ανταγωνιστικά συγκρουόμενους νομιμοποιητικούς λόγους εμφανίζονται σαν να επιδιώκουν την “οριστική διατύπωση” νέων καταστατικών “λογικών” πολιτειακών αρχών ή ενός νέου λογικού

1. Πρβλ. Michel Foucault (1966), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.

“Κοινωνικού Συμβολαίου”. Η πάλι γύρω από τους όρους της άρσης των αντιφάσεων του νομιμοποιητικού λόγου εκφράζει λοιπόν τις βαθύτερες συνιστώσες του πολιτικοκοινωνικού ανταγωνισμού ανάμεσα στις κοινωνικές δυνάμεις που έχουν αντίθετα συμφέροντα ως προς την επέκταση ή τον περιορισμό της επανορθωτικής κρατικής παρέμβασης. Ενός ανταγωνισμού που κρύβεται πίσω από την προσπάθεια κατασκευής και διατύπωσης μιας ευρύτερης λογικής πολιτικής κριτηριολογίας». ²

Το βιβλίο *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία* γράφτηκε κατά την περίοδο της κατάρρευσης του υπαρκτού σοσιαλισμού και εκδόθηκε το έτος της διάλυσης της Σοβιετικής Ένωσης. Το πραγματικό κοινωνικοπολιτικό δεδομένο λοιπόν της περιόδου συγγραφής και έκδοσής του είναι η έναρξη μιας νέας εποχής της παγκόσμιας ιστορίας όπου το μόνο κυρίαρχο κοινωνικοοικονομικό σύστημα είναι ο καπιταλισμός και η μόνη κυρίαρχη πολιτειακή ιδεολογία ο φιλελευθερισμός με τις διάφορες παραλλαγές του. Η τοποθέτηση του αξιακού τρίπτυχου της Γαλλικής Επανάστασης στον υπότιτλο του έργου υποδηλώνει μια επιστροφή στις ιδεολογικές ρίζες της πολιτικοοικονομικής νεωτερικότητας ακριβώς δύο αιώνες μετά την καταστατική της ίδρυση. Δύο αιώνες κατά τη διάρκεια των οποίων η εν λόγω νεωτερικότητα «ωρίμασε» διά μέσου πολλαπλών «περιπετειών» και παλινδρομήσεων, οι οποίες εντελώς σχηματικά θα μπορούσαν να διακριθούν σε τριών διαφορετικών κατευθύνσεων ιστορικές διεργασίες. (Εξυπακούεται ότι οι διεργασίες αυτές αφορούν κατά πρώτο λόγο το «γεωγραφικό αντίστοιχο» της νεωτερικότητας, ήτοι τον ευρέως εννοούμενο «δυτικό κόσμο», αλλά συνοδεύονται από αναπόφευκτες και καθοριστικές συνέπειες για τον πλανήτη εν γένει, έστω κατά τρόπο ασύμμετρο και συχνά συγκρουσιακό.)

Πρώτον, απαλλαγή τούτης της νεωτερικότητας από τα *προνεωτερικά* της κατάλοιπα: Στη σφαίρα του τρόπου παραγωγής, αφάνιση της φεουδαρχίας, κατάργηση (εκεί όπου είχε επανεμφανιστεί στις απαρχές της νεωτερικότητας) της δουλείας, ολοένα και ενισχυόμενος περιορισμός της μικροϊδιοκτησίας. Στα πολιτειακά συστήματα, ουσιαστική κατάργηση της ανεξέλεγκτης κληρονομικής μοναρχίας, καθώς και επικρατειακή διαίρεση του κόσμου επί τη βάση αυστηρώς προσδιορισμένων συνοριακών δεδομένων, συνοδευόμενη από την αναπόδραστη ανάγκη θέσπισης και σεβασμού ενός παγκοσμίως ισχύοντος διεθνούς δικαίου.

Δεύτερον, ανάπτυξη και στη συνέχεια κατάρρευση των μεγάλης κλίμακας «*παρεκκλινουσών*» καταστάσεων της νεωτερικότητας, των καθεστώτων του φασισμού και του ναζισμού, κατά τις οποίες η έμπρακτη πολιτειακή απάρνηση του φιλελευθερισμού είχε προσλάβει μαζικά επιθετικές καθώς και άκρως δραματικές εκφάνσεις.

Και, τέλος, εκρηκτική εμφάνιση, παρακμή και «μοιραία» κατάρρευση των *ριζικά εναλλακτικών εκδοχών* της πολιτικοοικονομικής νεωτερικότητας, τόσο ως προς το κοινωνικοοικονομικό (καπιταλισμός) όσο και ως προς το πολιτειακοϊδεολογικό (φιλε-

2. Κωνσταντίνος Τσουνκαλάς (1991), *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο, σ. 467-468.

λευθερισμός) σκέλος της, ήτοι των κοινωνιών και καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού.

Επιγραμματικά λοιπόν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιστορική συγκυρία στην οποία εμφανίζεται το βιβλίο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά συμπίπτει με ένα (πρώτο;) «κλείσιμο κύκλου» της πολιτικοοικονομικής νεωτερικότητας, κατά το οποίο αυτή η τελευταία έχει πλέον «ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς της» με τρεις «χρονικά ετερόκλητους» εχθρούς της: το καθυστερημένο παρελθόν, το παρεκκλίνον παρόν και το εναλλακτικό μέλλον.

Έχω επιμείνει μέχρι στιγμής σ' έναν μάλλον αδόκιμο όρο: «πολιτικοοικονομική νεωτερικότητα». Κάνοντας ίσως κατάχρηση του «δικαιώματος» που απορρέει από τον ούτως ή άλλως εξαιρετικά πολύσημο και αμφισβητήσιμο όρο «νεωτερικότητα», της προσκολλώ τούτον τον διττό επιθετικό προσδιορισμό για να υποδηλώσω δύο πράγματα σε δύο διαφορετικά επίπεδα: Πρώτον, ότι δεν πρόκειται για μια αφαιρετικά νομοτελειακή «εποχή» της ιστορίας της ανθρωπότητας αλλά για ένα συγκεκριμένο πλέγμα κοινωνικοοικονομικών σχέσεων αφενός και πολιτειακής οργάνωσης αφετέρου – πλέγμα που όντως άρχισε να επικρατεί περίπου από τη Γαλλική Επανάσταση κι έπειτα, και που συνίσταται στη στενή όσο και προβληματική σύζευξη μεταξύ *καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής* αφενός και *κοινοβουλευτικού έθνους κράτους* αφετέρου. Και δεύτερον, ότι πρόκειται για μια νεωτερικότητα που αφορά κατά κύριο λόγο τις *αντικειμενικές συνθήκες ύπαρξης* των ανθρώπων, και *δευτερευόντως* τον *τρόπο σκέψης* τους και την *υποκειμενικότητά* τους. Χωρίς να υποβαθμίζουμε ούτε κατά ελάχιστο την κεφαλαϊώδους σημασίας ποικιλότροπη αμφίδρομη σχέση της υποκειμενικότητας με τη σφαίρα της οικονομίας και, πόσο μάλλον, με εκείνην της πολιτικής, πιστεύω πως θα μπορούσαμε παρ' όλα αυτά να δεχτούμε ότι η συγκεκριμένη άρτι περιγραφείσα έννοια της «πολιτικοοικονομικής» νεωτερικότητας αναφέρεται σε καταστάσεις, συστήματα και θεσμούς που κατά κύριο λόγο εντάσσονται στην υλική-αντικειμενική συνιστώσα της ανθρώπινης ύπαρξης και δραστηριότητας.

Δεν θα ασχοληθώ βέβαια εδώ με την επίλυση του τεράστιου αλλά και αναπόδραστα κεντρικού κατά την άποψή μου προβλήματος των σχέσεων μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας εν γένει, επιμένω όμως στη μεταξύ τους διάκριση για συγκεκριμένους λόγους *πολιτικά χρηστικής σημασιολογίας*. Με το προαναφερθέν (τριπλό) «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» με τους βασικούς της αντιπάλους, που συμπληρώθηκε θριαμβευτικά κατά τα έτη που ο Τσουκαλάς έγραφε το βιβλίο του, μπορεί όντως αυτή η νεωτερικότητα – η «πολιτικοοικονομική» με την παραπάνω έννοια – να δρα και να υφίσταται πλέον (προς το παρόν;) αδιαφιλόνικητη – και αντιμετώπιτη μόνον με εκείνες τις εκτός «δυτικού κόσμου» δυνάμεις που αρνούνται πεισματικά να ενταχθούν σε αυτήν, είτε στο παρελθόν της είτε στο παρόν είτε στο μέλλον της (προφανώς αναφέρομαι κυρίως στον «ισλαμικό φονταμενταλισμό»). Από την άλλη όμως, *ίσως γι' αυτόν ακριβώς το λόγο*, αξίζει *ιδίως τώρα* να δεχτούμε ότι μπορούμε να *σκεφτούμε τη νεωτερικότητα αλλιώς*. Όχι με το να μεταβούμε σε μια «μετανεωτερική» σκέψη, χαρίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο σύσσωμη τη νεωτερικότητα στη συγκεκριμένη «πολιτικοοικονομική» της εκδοχή, δηλαδή στον καπιταλισμό και στο κοινοβουλευτικό έθνος

κράτος, αλλά δεχόμενοι ότι αυτή η δυνατότητα εναλλακτικής σκέψης για τη νεωτερικότητα *ενυπήρχε ήδη σε αυτήν*, τουλάχιστον από τα χρόνια της Γαλλικής (και της Βιομηχανικής) Επανάστασης, *σε πρωτόλεια έστω μορφή*.

Τούτη η αυτονόμηση της θεωρητικής ή φιλοσοφικής νεωτερικότητας από τις συγκεκριμένες μέχρι τούδε κυρίαρχες πολιτικοοικονομικές της εκφάνσεις δεν είναι βέβαια καινοφανής στη σύγχρονη σκέψη. Τουλάχιστον ένα σημαντικό μέρος της επιχειρηματολογίας του Jürgen Habermas εναντίον του «μεταμοντερνισμού» (χρησιμοποιώ τα εισαγωγικά για να υποδηλώσω ότι αναφέρομαι σε ό,τι *εκείνος* θεωρεί μεταμοντερνισμό) στηρίζεται σε κάποια παρόμοια αυτονόμηση. Η εν λόγω αυτονόμηση όμως, στην περίπτωση του Habermas όπως και σε άλλες συναφείς προσεγγίσεις, νοείται στο πλαίσιο μιας σύλληψης της σχέσης μεταξύ υπάρχοντος πολιτικοοικονομικού συστήματος και νεωτερικής σκέψης που διακρίνεται από έναν λιγότερο ή περισσότερο υφέροντα εγγελιανισμό. Έτσι, ο Habermas έχει κατά νου μια *ανολοκληρώτη* νεωτερικότητα, που θα μπορούσε να ολοκληρωθεί όταν οι ορθολογικές της προϋποθέσεις θα δύνανται να εκφραστούν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αναγέσουν τις κατά βάσιν ανορθολογικές *διαστρεβλώσεις* της – ήτοι, τις κυριαρχικές και άδικες κοινωνικοπολιτικές της πρακτικές. Ο εγγελιανισμός εδώ συνίσταται στην *εσωτερίκευση της σχέσης* μεταξύ πνεύματος και ύλης, κατά την οποία η απελευθερωτική κίνηση του πρώτου εκπηγάξει από τη δεύτερη που ταυτόχρονα όμως αποτελεί τόσο την πραγμάτωση όσο και την άρνησή του.³

Υπ' αυτή την έννοια, και όσο και αν έχουν διαφοροποιηθεί κατά τρόπο ρητό και κατηγορηματικό από τον υπαρκτό σοσιαλισμό, οι περισσότερες σύγχρονες μαρξιστογενείς κριτικές του υπάρχοντος πολιτικοοικονομικού πλέγματος δεν διαφέρουν και τόσο από τον παραδοσιακό (εγγελανό) μαρξισμό, τουλάχιστον κατά το ότι αποδέχονται από κοινού με αυτόν μια θεωρητική και ταυτόχρονα πολιτική αφετηρία: ότι το υπάρχον κυρίαρχο σύστημα είναι δυνατόν να ξεπεραστεί *αν αποκαθαρθούν από τις πρακτικές τους νοθεύσεις και στη συνέχεια αναπροσανατολιστούν οι ορθολογικές νοητικές του συνιστώσες*. Στις οποίες «πρακτικές νοθεύσεις» συμπεριλαμβάνονται και οι –ποικίλων ορολογικών εκδοχών– «ιδεολογικές διαστρεβλώσεις», στο βαθμό που τούτες οι τελευταίες εκλαμβάνονται ως πλησιέστερες στην πολιτικοοικονομική πρακτική και για τούτο αμεσότερα προσδιοριζόμενες από αυτήν εν συγκρίσει προς την καθαρή νόηση.⁴

Στις δύο παραγράφους που παραθέτω στην αρχή τούτου του κεμένου, διαφαίνεται κατά τρόπο *ίσως* πιο συμπτυκνωμένο και εναργέστερο από οπουδήποτε αλλού στο ίδιο έργο (τονίζω τη λέξη «*ίσως*» για ευνόητους λόγους αδυναμίας συνολικής εποπτείας ενός πολυσχιδώς περίτεχνου και θεματολογικά ευρύτατου κεμένου) η επίμονη άρνηση του Τσουκαλά να εκκινήσει στη δική του κριτική προσέγγιση από την παρα-

3. Βλ., για παράδειγμα, Jürgen Habermas (1993), *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας: Δώδεκα παραδόσεις*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου/Αναστασία Καραστάθη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 363-401.

4. Κάτι το οποίο παρατηρούμε ακόμη και σε μια προσέγγιση του λιγότερο εγγελιανού από τους «επίσημους» μαρξιστές Louis Althusser, όταν διακρίνει την ιδεολογία από την επιστήμη διατεινόμενος ότι στην περίπτωση της πρώτης η «πρακτικοκοινωνική λειτουργία» της είναι πιο σημαντική από τη θεωρητική βλ. Louis Althusser (1986), *Pour Marx*, Paris, Éditions La Découverte, σ. 238 κ.ε.

πάνω αναφερθείσα κοινά –αν και συχνά άρρητα– αποδεκτή αφετηρία. Ο Τσουκαλάς δομεί ολόκληρο το κείμενό του επικεντρώνοντάς το στο στόχο της εξουχιστικής διερεύνησης των νοητικών συνιστωσών του πολιτικοοικονομικού πλέγματος που «εθριάμβευσε» με το συγκεκριμένο κατά κύριο λόγο αντικειμενικό-υλικό «κλείσιμο κύκλου» της νεωτερικότητας. Όχι όμως προκειμένου να περισώσει τον ορθολογικό τους πυρήνα από τις «ιδεολογικές του διαστρεβλώσεις», ούτε προκειμένου να απελευθερώσει την κίνηση των δυνάμει επαναστατικών αξιακών προταγμάτων που ενυπάρχουν σε αυτές από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό της αδυσώπητης πολιτικοοικονομικής πραγματικότητας που τις περικλείει. Απεναντίας, η ενδελεχώς εξαντλητική μέριμνα του Τσουκαλά απ' άκρου εις άκρον του τόμου συνίσταται: αφενός, στην κατάδειξη του ακραιφνώς ορθολογικού χαρακτήρα των εν λόγω νοητικών συνιστωσών και αφετέρου, στην επισήμανση των ορίων και εγγενών ανεπαρκειών αυτής ακριβώς της ακραιφνούς ορθολογικότητας.

Ας γίνουμε όμως λίγο πιο συγκεκριμένοι. Το αξιακό τρίπτυχο στον υπότιτλο προφανώς δεν έχει τεθεί μόνο για να σηματοδοτήσει το προαναφερθέν «κλείσιμο του κύκλου» που άρχισε την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης και ολοκληρώθηκε στις μέρες που γραφόταν το βιβλίο. Συγκροτεί ταυτόχρονα την «κεφαλίδα» της καθοδηγητικής γραμμής που συνοδεύει σύσσωμη τη διερευνητική πορεία του κειμένου. Ο Τσουκαλάς ανιχνεύει την «τύχη» των εν λόγω αξιών και τις «περιπέτειές τους» στην επίπονη μετεξέλιξη της νεωτερικότητας, όχι τόσο ως «ανεστραμμένων ειδώλων» μιας καταφανώς ανελεύθερης και άδικης πραγματικότητας, όσο ως κομβικών εννοιακών σημείων των λόγων που συγκροτούν το ευρύτερο νοηματικό, γνωσιακό και δικαιοδικό πλαίσιο τούτης της (νεωτερικής) πραγματικότητας.

Για το σκοπό αυτό, ένα κύριό του μέλημα είναι η αποφυγή των εύκολων (αν και σε μεγάλο βαθμό επίσης κοινά αποδεκτών) εννοιολογικών ταξινομήσεων – κατά τις οποίες, για παράδειγμα, η «ελευθερία» θεωρείται λίγο πολύ αποκλειστική εμμονή του «φιλελευθερισμού», ενώ η «ισότητα» και η «αδελφосύννη» αποκλειστικές προτεραιότητες του «σοσιαλισμού». Ακόμη, αντιπαρέρχεται την αβασάνιστη αποδοχή κάποιων διακρίσεων του τύπου «οικονομικός/πολιτικός φιλελευθερισμός» – διάκριση η οποία θα «μετρίαζε», τρόπον τινά, τη σχηματικότητα της προηγούμενης κατηγοριοποίησης, υπό την έννοια ότι ο «οικονομικός φιλελευθερισμός», ως η ιδεολογία της ελεύθερης αγοράς, είναι αποκλειστικά η ιδεολογία των καπιταλιστικών συμφερόντων, ενώ ο «πολιτικός φιλελευθερισμός», ως αξιακή προτεραιότητα στη δημοκρατία και τα δικαιώματα, μπορεί όχι απλώς να συνδυαστεί αλλά και να συνυπάρξει αγαστά με την ισότητα και την αλληλεγγύη και κατά συνέπεια με το «σοσιαλισμό».

Ο Τσουκαλάς διερευνά το πολιτικοφιλοσοφικό υπόβαθρο του λόγου που συναρθρώνει τόσο τις οικονομικές πρακτικές του καπιταλιστικού συστήματος όσο και τις θεσμικές πραγματικότητες της κοινοβουλευτικής πολιτειακής οργάνωσης. Και γι' αυτό η στρατηγική επιλογή των δύο βασικών θεματικών του, του *Κράτους Δικαίου* και του *Κοινωνικού Κράτους*, που τιτλοδοτούν τα δύο σχεδόν ακριβώς ισομεγέθη Μέρη του βιβλίου του, εξυπηρετεί πλήρως την ανάδειξη των άρρηκτα συνυπαρχουσών οικονομικών και πολιτειακών δομών που αντιστοιχούν σε αυτές. Η θεμελιώδης διάκριση επί

της οποίας δομεί την προσέγγισή του δεν είναι επομένως ούτε μεταξύ «επιπέδων» («πολιτική» και «οικονομία»), αλλά ούτε και μεταξύ δύο ευκρινώς αντιμαχόμενων «ιδεολογιών» («φιλελευθερισμός» και «σοσιαλισμός»). Είναι μεταξύ δύο διαφορετικών πολιτικών λογικών: της κατά κύριο λόγο δικονομοδιαδικαστικού χαρακτήρα λογικής του Κράτους Δικαίου και της κατά βάσιν ηθικοκοινωνικής λογικής του Κοινωνικού Κράτους.

Ας δούμε σε τι συνίσταται η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο πολιτικών λογικών. Η χρήση των αντιθετικών μεταξύ τους όρων «αυστηρό» και «επιεικές» ως επιθετικών προσδιορισμών του Κράτους Δικαίου και του Κοινωνικού Κράτους αντίστοιχα γίνεται μόνο προκειμένου να καταδειχθεί στη συνέχεια η σχετικότητα της αντίθεσης. Κατ' αρχάς όμως, ούτως ή άλλως, ως ανθρωπομορφικές μεταφορές χαρακτηρισολογικών τύπων και συμπεριφορών δεν θα μπορούσαν να αναφέρονται άμεσα στους ίδιους τους θεσμούς που σηματοδοτούν οι όροι «Κράτος Δικαίου» και «Κράτος Πρόνοιας». Κατά βάσιν, στην προβληματική του Τσουνκαλά, οι έννοιες της «αυστηρότητας» και της «επιεικειας» αφορούν τις ίδιες τις (διαφορετικές) λογικές που αντιστοιχούν στους δύο όρους, και κατά συνέπεια «μεταφράζονται» στις –εκ πρώτης όψεως– αξιακά ουδέτερες έννοιες της λογικής ανελαστικότητας και της λογικής ελαστικότητας. Η πολιτική λογική του Κράτους Δικαίου είναι «αυστηρή» υπό την έννοια ότι πρόκειται για μια ανελαστική λογική, ενώ η πολιτική λογική του Κοινωνικού Κράτους είναι ελαστική.

Τι σημαίνει αυτό, συγκεκριμένα; Σύμφωνα με τις αναλύσεις του Τσουνκαλά, το αίτημα του Κοινωνικού Κράτους εισέρχεται στην κυρίαρχη πολιτικοοικονομική προβληματική ως απόρροια της ανεπάρκειας της διαδικαστικής δικαιοσύνης να ρυθμίσει την κοινωνικά-υλικά υπαρκτή ανισότητα αλλά και τις επαχθείς έως υπονομευτικές για το σύστημα συνέπειές της. Η ανεπάρκεια αυτή δεν οφείλεται σε κάποια ελλειμματική πρόβλεψη των κοινωνικά άνισων καταστάσεων από το νομικό θεσμό, ούτε σε κάποιον είδους εσωτερική λογική αδυναμία. Αντιθέτως, σύμφωνα με τις ίδιες του τις αξιωματικές παραδοχές, που περιλαμβάνουν μεταξύ άλλων το «φυσιοκρατικό σόφισμα» της «φυσικής επιλογής»,⁵ ο νομιμοποιητικός λόγος που παραπέμπει την «επίλυση» του προβλήματος των κοινωνικών ανισοτήτων στη διαδικαστική δικαιοσύνη (εξασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη διαώνισή τους) ούτε αφήνει κενά ούτε μπορεί να επικριθεί για λογική ασυνέπεια. Το γεγονός ότι «επιχειρείται με επιτυχία το λαθραίο λογικό άλμα που, μέσα από τη “φυσική” συγκρότηση των διαφορών, στοιχειοθετεί και την κοινωνική συγκρότηση των μηχανισμών» που παράγουν τις ανισότητες,⁶ δεν είναι παρά λογική απόρροια ενός άκρατου ορθολογισμού ο οποίος σε τελική ανάλυση δεν αποδέχεται την ύπαρξη ασυνέχειας μεταξύ φυσικού και κοινωνικού κόσμου.

Αυτή όμως ακριβώς η πλήρης λογική συνέχεια και συνέπεια είναι που καθιστά ανέφικτη την κάλυψη μιας ασυνεχούς και κατά μέγα μέρος ασυνάρτητης πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, ο νομιμοποιητικός λόγος του Κράτους Δικαίου αποδεικνύεται αφ' εαυτού ανεπαρκής ως αναπαράσταση και διάταξη των κοινωνικών σχέσεων, στο βαθμό που αυτές οι τελευταίες καθορίζονται από παράγοντες που προϋπάρχουν αλλά και

5. Τσουνκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 300 κ.ε.

6. Στο ίδιο, σ. 304 (υπογράμμιση δική μου).

διαφεύγουν από την ταξινόμηση των ανθρώπων σε λιγότερο ή περισσότερο «άξιους» επί τη βάση κάποιων προσόντων θεωρούμενων ως «φυσικά» δεδομένων. Η λογική του Κοινωνικού Κράτους από την άλλη είναι πιο ελαστική υπό την έννοια ότι λαμβάνει υπ' όψιν την απροσδιοριστία και μη προβλεψιμότητα του κοινωνικού είναι, που οφείλεται τόσο στις *εγγενείς* ασυνέχειες και ασυμμετρίες του όσο και στην ασυνέχεια που διακρίνει ριζικά τις κοινωνικές σχέσεις από τη φυσική διάσταση του ανθρώπινου είδους.

Ίσως οι έννοιες που καταδεικνύουν κατά τρόπο αποκαλυπτικότερο την (εντέλει αλυσιτελή) απόπειρα «ελαστικοποίησης» της λογικής του Κράτους Δικαίου από τη λογική του Κοινωνικού Κράτους είναι τα *κοινωνικά δικαιώματα* καθώς και οι *κοινωνικές παροχές* που καλούνται να ανταποκριθούν σε αυτά – μια σφαίρα κοινωνικής εννοιολόγησης που εκκινεί από τη δικαιικού χαρακτήρα αξία του δικαιώματος, προκειμένου όμως να προσδώσει σε αυτήν μια διάσταση που λαμβάνει υπ' όψιν πραγματικότητες που δεν μπορούν να προβλεφθούν από έναν ατομοκεντρικό πολιτειακό ορθολογισμό.⁷ Ουδόλως όμως πρόκειται για *υποκατάσταση* της μιας (ανελαστικής) λογικής από την (ελαστική) άλλη, αλλά για τη δύσκολη και προβληματική συνύπαρξή τους, κατά την οποία η λογική του Κοινωνικού Κράτους παρεμβαίνει σε εκείνην του Κράτους Δικαίου *επανορθωτικά* και σε τελική ανάλυση *επικουρικά*. «Τόσο από λογική όσο και από κανονιστική άποψη λοιπόν, το Κοινωνικό Κράτος είναι νοητό μόνο ως παράγωγο του Κράτους Δικαίου», θα καταλήξει ο Τσουκαλάς.⁸

Ο πλήρης τίτλος του Δεύτερου Μέρους του βιβλίου του Τσουκαλά είναι: «Το επεικέες Κοινωνικό Κράτος: Οι πονηρίες της Ιστορίας». Ο υπότιτλος ίσως προδίδει έναν εγγεγραμμένου τύπου σχολιασμό για τα αδιέξοδα και αυτής της δεύτερης πολιτικής λογικής. Ας μου επιτραπεί να κάνω τη δική μου ανάγνωση μιας ουσιωδέστερης κατά την άποψή μου πτυχής της επιχειρηματολογίας του Τσουκαλά που αναφάινεται στο απόσπασμα που παρέθεσα στην αρχή. Τόσο η λογική του Κράτους Δικαίου αφ' εαυτής όσο και η σύζευξη των δύο διαφορετικών και αντιπαρατιθέμενων λογικών κατά την οποία η δεύτερη εντέλει δεν είναι παρά το επικουρικό παράγωγο της πρώτης στηρίζονται στην *υποστασιοποίηση της ιδέας ενός παντογνώστικου και παντοδύναμου πολιτειακού ορθού λόγου*, καθώς και στο αίτημα για την εξ αυτού απορρέουσα *ορθολογική αναπαραστασιακή διάταξη των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών*. Και εκεί ακριβώς είναι όπου «σκοντάφτουν» και η μεν και η δε.

Επανερχομαι στη διάκριση που επισήμανα στην αρχή μεταξύ της (συγκεκριμένης) πολιτικοοικονομικής νεωτερικότητας (*μαζί με το ιδεολογικό πλέγμα που τη συνοδεύει*) αφενός και της φιλοσοφικής νεωτερικότητας αφετέρου. Στο παραπάνω απόσπασμα ο Τσουκαλάς φαίνεται ότι αποδέχεται την εν λόγω διάκριση τουλάχιστον σε ένα ειδικό αλλά κεφαλαιώδους σημασίας ζήτημα. «Αν η εγγενής “περατότητα” της Γνώσης καθώς και της δυνατότητας να ελεγχθεί ο κόσμος των πραγμάτων και των ανθρώπων είναι πια δεδομένη στο επίπεδο του φιλοσοφικού στοχασμού», θα πει, και θα παραπέμψει στο *Οι λέξεις και τα πράγματα* του Michel Foucault. Και συνεχίζει: «η πραγματική

7. Στο ίδιο, σ. 418-477.

8. Στο ίδιο, σ. 473.

περατότητα της “πολιτικής γνώσης και δράσης” κρύβεται πίσω από την καθολική και την παναρμόδια υπευθυνότητά της».

Ως γνωστόν, ο Foucault σε εκείνο το έργο του σηματοδοτεί το πέρασμα από ό,τι αποκαλεί «κλασική» στην (καθαυτό) «νεωτερική» σκέψη με την εμφάνιση της «αναλυτικής της περατότητας» που θεμελιώθηκε με την καντιανή κριτική φιλοσοφία.⁹ Όταν λοιπόν ο Τσουνκαλάς υποστηρίζει ότι τούτη η *πραγματική* (σύμφωνα με τα δεδομένα της καθαυτό νεωτερικής φιλοσοφικής σκέψης) περατότητα της πολιτικής *κρύβεται* πίσω από την ορθολογική παντογνωσία και παντοδυναμία της, φαίνεται πως εννοεί δύο πράγματα: Πρώτον, ότι –τουλάχιστον σύμφωνα με την (καθαυτό) νεωτερική σκέψη– τούτη η παντογνωσία και παντοδυναμία είναι μια *πλάνη* που αποκρύπτει την περατότητα της πολιτικής πραγματικότητας. Και δεύτερον όμως, ότι τούτη η πλάνη δεν είναι «ιδεολογική» υπό την έννοια μιας *ανορθολογικής παραποίησης ή διαστρέβλωσης ή αναστροφής* της πραγματικότητας, αλλά, απεναντίας, ότι η πλάνη συνίσταται ακριβώς στην *αποδοχή μιας παντογνωστικής και παντοδύναμης (πολιτικής) ορθολογικότητας*. Μ’ άλλα λόγια ότι η πλάνη έγκειται στην υιοθέτηση μιας *προ-(καθαυτό)-νεωτερικής ή «κλασικής» ορθολογικότητας*, που στηρίζεται (σύμφωνα με την εννοιολογία του Foucault) στη *«σκέψη του απείρου»* – όπου, εν προκειμένω, τη θέση του (υποστασιοποιημένου) απείρου καταλαμβάνει η «εξ ορισμού παντογνώστis και παντοδύναμη και κατ’ επιταγήν ορθολογική Πολιτεία».

Υπό αυτή την έννοια ίσως δεν θα ’ταν υπερβολικά αυθαίρετο να συμπεράνουμε ότι σε τούτο το απόσπασμα και με τη συγκεκριμένη παραπομπή φανερώνεται το γενικό μέλημα του βιβλίου του Τσουνκαλά: μια *κριτική του φιλελεύθερου ορθού λόγου από τη σκοπιά της (θεμελιώδους) περατότητας*. Ή, με όρους μιας μη εγγεληνής σύλληψης της ιδεολογίας όπου αυτή η τελευταία δεν εξομοιώνεται με την ανορθολογικότητα, μια *κριτική της φιλελεύθερης ιδεολογίας* – σε περίπου όλες τις μέχρι τούδε εκφάνσεις, εκδοχές, παραλλαγές, εξειδικεύσεις και εφαρμογές της.

9. Το αν όντως η περατότητα της γνώσης και της πραγματικότητας είναι *γενικά* κάτι το δεδομένο στην καντιανή και μετακαντιανή φιλοσοφία είναι ένα τεράστιο ζήτημα (για παράδειγμα, όσον αφορά την *εγγεληνή* σκέψη και όχι μόνο) που δεν γίνεται να μας απασχολήσει εδώ.

Μια ιστορική δωροδοκία

ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗΣ

Γραμμένο πριν από δεκαεπτά χρόνια το βιβλίο του Κ. Τσουκαλά *Είδωλα πολιτισμού* είναι ένα έργο ελεγειακό και διορατικό ταυτόχρονα, έργο στο οποίο η ελεγειακή διάθεση παλεύοντας συνέχεια με τον εαυτό της ανοίγει εντέλει δρόμο στη διορατικότητα. Μέσα από τον απολογισμό μιας εποχής ο συγγραφέας ξεχωρίζει μερικά κρίσιμα προβλήματα την όξυνση των οποίων θεωρούσε τότε αναπόφευκτη· σήμερα διαπιστώνουμε πως είχε δίκιο. Δικαίως αναρωτιόταν με τόση ένταση για το πόσο βαθιά μπορεί να εισδύσει το χρήμα μέσα στη συνείδηση και στις πράξεις των ανθρώπων και για το πόσο δύσκολα η συνείδηση αναγνωρίζει τους ελιγμούς και τις υποχωρήσεις της απέναντι σ' αυτά που τη δελεάζουν.

Ο αναγνώστης του βιβλίου τείνει στην αρχή να αφηθεί στην παρακολούθηση των τρόπων με τους οποίους οικοδομείται ένα ιστορικό σύνολο σημασιών. Προβάλλουν μπροστά του ένθερμοι λόγοι παλαιότερων καιρών, διακηρύξεις συναρθρωμένες γερά μεταξύ τους, όπως τα στοιχεία μιας κατασκευής προορισμένης να γίνει μνημείο. Σύντομα όμως ο αναγνώστης θα ειδοποιηθεί πως η κατασκευή θα γκρεμιστεί, πρέπει λοιπόν η προσοχή του να αφυπνιστεί εγκαίρως. Πρώτα, θα μας δοθεί ένα σχέδιασμα για τη διαδρομή που ακολούθησαν στους τελευταίους δύο αιώνες οι έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας. Ύστερα, προς το τελευταίο κεφάλαιο, ένας κόσμος φτιαγμένος από τις έννοιες αυτές θα γυρίσει ανάποδα. Οι εξαγγελίες για ισότητα και ελευθερία θα γίνουν όπλα στα χέρια εκείνων που τις πολέμησαν, η αδελφότητα θα μετατραπεί σε όργανο ατελείτητων διχασμών, το κράτος από κατασταλτική δύναμη θα γίνει εργοδότης και από εργοδότης χορηγός. Δεν πρόκειται ωστόσο για μια μελέτη που επισκοπεί τις κοινωνικές συγκρούσεις για να αποφανθεί στο τέλος πως κάθε αποτυχία στους αγώνες των εκμεταλλευομένων είναι και μια ακόμη στροφή στον μακρινό δρόμο προς την τελική νίκη. Κάπως έτσι θα εκφραζόταν το πείσμα των ηττημένων. Εδώ όμως δεν έχουμε καμιά δήλωση πως η ιστορία θερμαίνει πάντα και εξ ολοκλήρου τα δίκαια των αδυνάμων ενάντια στην κεφαλαιοκρατική μηχανή που τα παραγράφει.

Προχωρώντας στην ανάγνωση, αρχίζουμε να καταλαβαίνουμε γιατί αυτό το βιβλίο μάς ζητά μιαν ασυνήθιστη πειθαρχία. Είναι γιατί μια μέτρια στάση ταιριάζει εσωτερικά με το εγχείρημά του. Συγκεντρωμένοι, προσηλωμένοι, θα παρακολουθήσουμε καλύτερα το πώς γίνεται μια συλλογική θέληση να τακτοποιείται αθόρυβα σχεδόν μέσα σε μιαν άλλη. Οι στερημένοι προνομίων θα ζητήσουν εκείνα ακριβώς τα προνόμια που οι κάτοχοι τους παραχωρούν. Ο κύριος στόχος του Τσουκαλά είναι να

κατανοήσει αυτές τις περίεργες διευθετήσεις πίσω από τις ιδεολογικές διακηρύξεις, με άλλα λόγια να δείξει τους τρόπους με τους οποίους ανταλλάσσουν δώρα οι αστοί και οι εργάτες, χωρίς να παύει ανάμεσά τους η έχθρα. Παλιά ιστορία, θα πείτε. Ο Τσουκαλός όμως αναλαμβάνει να ερευνήσει μια πλευρά της αρκετά σκοτεινή. Δεν είναι εύκολα αντιληπτοί –και πώς μπορεί να είναι;– οι μηχανισμοί τους οποίους κινητοποιεί η δυτική οικονομία για χάρη αυτής της συναλλαγής: με το ρυθμό της ρουτίνας εκατομμύρια άνθρωποι «παράγουν» την ίδια την έλλειψη της επιθυμίας τους για μια κοινωνία διαφορετική.

Με την υπομονή εκείνου που δεν βιάζεται πλέον να τρέξει προς κάποιο τέρμα της Ιστορίας και την πεποίθηση (πρώτη και τελευταία) πως για το στοχασμό τουλάχιστον δεν υπάρχει χαμένος χρόνος, ο Τσουκαλός μάς οδηγεί πίσω, στους δρόμους απ' όπου πέρασε η διαιρεμένη σε τάξεις κοινωνία μέχρι να πάρει στην εποχή μας την όψη μιας σχεδόν αξεδιάλυτης μάζας. Φθάνουμε κι εμείς παρακολουθώντας τον στο όριο μιας κεντρικής αντίφασης, την οποία δικαιολογημένα υπογραμμίζει. Η φιλελεύθερη κοινωνία προλαβαίνει κατά κάποιον τρόπο την κρίση της επιδοτώντας το λεγόμενο κράτος προνοίας. Δύο μηχανισμοί φαινομενικά αντίθετοι, από τη μία η οικονομία της αγοράς όπου όλα καθορίζονται από τις τιμές και το κέρδος και από την άλλη το προστατευτικό κράτος που υποτίθεται ότι σώζει τους ασθενέστερους από την εξαθλίωση, διασυνδέονται ώστε να μπορέσει το καπιταλιστικό σύστημα να συντηρηθεί. Η αυτοσυντήρηση του συστήματος προϋποθέτει ένα ελάχιστο συντήρησης για όλους. Αλλά στο σημείο αυτό αρχίζει μια νέα διαδικασία στην ανάλυση της οποίας ο Τσουκαλός αφιερώνει το καλύτερο ίσως τμήμα του βιβλίου του. Αυτό το ελάχιστο συντήρησης υψώνεται βαθμιαία σ' ένα μέγιστο, που δεν είναι πραγματικό, αλλά επιθυμητό. Οι άλλοτε πεινασμένοι αντικρίζουν τη δυνατότητα να φθάσουν εκεί και χειρίζονται πλέον την εργασία τους –την οποία, κάποτε, τους την επέβαλλαν– σύμφωνα με αυτή την επιδίωξη.

Η φιλελεύθερη κοινωνία επιτρέπει στους μισθωτούς να επιλέξουν, αφού όμως πριν έχει ορίσει αυτή το φάσμα των επιλογών τους: θα πρέπει να εργαστούν λιγότερο ή περισσότερα ανάλογα με το αν θέλουν να αποκτήσουν λιγότερα ή περισσότερα. Αρκεί αυτό για να φανεί πως η διεύρυνση της αγοράς και οι φροντίδες του κράτους οδηγούν τον εργαζόμενο σε μια νέα κατάσταση ανάγκης. Είναι όμως μόνο αυτό; Όχι. Ο Τσουκαλός κάνει ένα αποφασιστικό βήμα πιο πέρα: δείχνει το πώς προβάλλει το αιχμηρό συμφέρον εκεί που πριν κυριαρχούσε η αναζήτηση των απαιτήτων. Τι σημαίνει στ' αλήθεια αυτό; Μπορούμε να πούμε γενικά πως το να έχει κάποιος συμφέρον σημαίνει να αποσπά από την ουδετερότητα του κόσμου ένα κομμάτι ευνοίας, κι έπειτα να οργανώνει όλη τη ζωή του υπολογίζοντας κρυφά την πιθανότητα της αύξησής του. Μ' αυτήν την κατ' ιδίαν υπόθαλψη σχεδίων, με τη γοητεία που άσκησε στον φτωχό η εικόνα ενός αγαθού για κείνον και μόνον, επέρχεται μια σημαντική αλλαγή τόσο στη δόμηση της κοινωνίας όσο και στις μορφές της συμπεριφοράς: η εξατομίκευση αποβαίνει, συγκαλυμμένα, ρυθμιστής της κοινωνικής ζωής.

Ιδωμένο στη βαθιά οντολογική του διάσταση το συμφέρον είναι μια ροπή προς την αποκλειστικότητα, μια δύναμη που αρνείται το μοίρασμα. Αν ισχύσει αυτό, τότε μόνο το άτομο μπορεί να επωμιστεί μέχρι τέλους το συμφέρον, και κάθε συλλογικό-

τητα υπονομεύεται από τούτη την πείνα για το ατομικό μερίδιο του οποίου το όριο – και ο πόθος γι' αυτό το όριο – είναι ένα «ολόκληρο», ένα ιδεατό ολόκληρο χωμένο μαγικά σε κάθε ξεχωριστή τσέπη. Άραγε από τη στιγμή που μέσα στο άτομο γεννιέται ο λύκος, η συλλογικότητα είτε πεθαίνει ακαριαία είτε γερνά σαν μια αγέλη λύκων; Ο Τσουκαλάς δεν καταλήγει εκεί, δεν θέλει να κλείσει μ' αυτό το μελανό συμπέρασμα το κεφάλαιο της συλλογικότητας. Παρ' όλα αυτά, η παρουσία του συμφέροντος φαίνεται να έχει κατ' αυτόν σφραγίσει την εξέλιξη ορισμένων θεσμών, όπως το συνδικάτο. Οι διεκδικήσεις των εργαζομένων, παρατηρεί, είναι σχεδόν αποκλειστικά οικονομικές, κι αυτό ανοίγει κύκλους που ποτέ δεν κλείνουν. Καίρια διαπίστωση που χρειάζεται να συμπληρωθεί με μιαν άλλη: πως μέσα στην αδιάκοπη προώθηση των οικονομικών αιτημάτων ποτέ το «εμείς» δεν κατορθώνει να αναλογιστεί τον εαυτό του και συνεπώς να αναθεωρήσει, αν χρειαστεί, τις σχέσεις μεταξύ των μελών του. Τον Τσουκαλά, ωστόσο, δεν τον απασχολεί ιδιαίτερα το πρόβλημα αυτό, με αποτέλεσμα να δυσκολεύεται στη συνέχεια να βγει – ενώ το απαιτεί η ίδια του η ανάλυση – από την περιοχή των κοινωνικών γεγονότων προς εκείνη των ηθικών ερωτημάτων. Η έκπτωση της συλλογικότητας είναι κατ' αυτόν ένα αρνητικό κοινωνικό αποτέλεσμα μάλλον παρὰ η αρνητική τροπή ενός ηθικού ζητήματος που διαρκώς τίθεται και ποτέ δεν λύνεται. Η ανάδειξη της ιδιοτέλειας σε δικαίωμα εμφανίζεται, έτσι, περίπου σαν παράγωγο της κοινωνικής διαφθοράς. Όλοι δελεάζονται από την αφθονία και στη συνέχεια χρησιμοποιούν τα πάντα, και πρώτο το συνδικάτο, για να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες τους. Έπειτα απ' αυτό, είναι λογικό το συμπέρασμα πως η αλληλεγγύη των εργαζομένων είναι το κατεξοχήν εργαλείο προς όφελος ορισμένων και σε βάρος άλλων. Φυσικά ο Τσουκαλάς γνωρίζει τις διακρίσεις και δεν μειώνει τη σημασία τους. Ως προς την κοινωνική υπόσταση και θέση, η απόσταση ανάμεσα στους εργαζόμενους και τους εργοδότες ή τους κρατικούς μανδαρίνους είναι αμείωτη. Επισημαίνει όμως πως οι διεκδικητές στρέφονται πλέον εναντίον του κοινωνικού συνόλου. Συνεπώς η αλληλεγγύη τους είναι ένα μέσον, μια τεχνική σχεδόν ώστε να πλησιάζουν αποτελεσματικά το μέγιστο και να φαντάζονται καθ' οδόν πως υπάρχει μια αόριστη και άδικη κοινωνία που τους οφείλει όσα μέχρι τότε δεν τους προσέφερε από αδιαφορία. Ο Τσουκαλάς αποκρούει αυτή τη φαντασίωση, μέμφεται την οργανωμένη κατάχρηση των εργατικών δικαιωμάτων, αποχαιρετά, όπως κι άλλοι πριν απ' αυτόν, το προλεταριάτο. Διατηρείται, πάντως, η αντίθεσή του προς τη βαρβαρότητα ενός συστήματος που εξαχρεώνει υποσχόμενο διαρκώς το «λίγο ακόμη...».

Ακριβώς όμως για χάρη αυτής της αποφασιστικής αντίθεσής του δεν θα έπρεπε ο Τσουκαλάς να εγκαταλείψει την έννοια της αλληλεγγύης κλεισμένη στα κομματικά και συνδικαλιστικά γραφεία. Γιατί οι άνθρωποι είναι δυνατόν να συναντηθούν και αλλού και να ενωθούν χωρίς να διέπονται οπωσδήποτε οι δεσμοί τους από την άμεση διεκδίκηση. Στον πυρήνα π.χ. της οικολογικής αντίληψης βρίσκουμε την προσπάθεια για αποτροπή μιας βλάβης μάλλον παρὰ την απαίτηση για μια οφειλόμενη ανταμοιβή. Εν πάση περιπτώσει χρειάζεται ακόμη πολλή δουλειά, κάτω από την πίεση των προβλημάτων της εποχής μας, για να φανούν τα περιθώρια εκείνων των ανθρωπίνων σχέσεων που δεν καθορίζονται εξαρχής τουλάχιστον από μια αξίωση υπέρ αυτών και

ταυτοχρόνως εναντίον άλλων. Δεν εννοούμε τις ιδιωτικές σχέσεις και την αμφίβολη εξάλλου ασυλία τους. Το χρήμα πολιορκεί κάθε είδους διασύνδεση ανάμεσα σε άτομα και ομάδες, και ο Τσουκαλός δείχνει θαυμάσια τον τρόπο με τον οποίο αυτό γίνεται κύριο γνώρισμα ενός πολιτισμού. Ωστόσο στην περιφέρεια του δημοσίου χώρου, στις απόμερες γωνίες του, θα λέγαμε, συνάπτονται κάθε τόσο δεσμοί χωρίς ισχυρά κίνητρα απολαβής οι οποίοι επιβάλλεται να εξεταστούν ξανά.

Αν λοιπόν γενικά η συναλληλία είναι μια κατάσταση προς επανεξέταση, το ίδιο ισχύει και για τα συστατικά της ξεχωριστά. Ένα από τα κλασικά κοινωνικά ζητήματα που ανακινεί το έργο του Τσουκαλά είναι η θέση του ατόμου μέσα και έξω από την ομάδα. Το άτομο, όπως προβάλλει μέσα από το βιβλίο του, τείνει να συσπειρωθεί σε μια θέση ετοιμότητας: περιμένει τότε θα εισπράξει το κέρδος από τα διαβήματα του συνόλου στο οποίο εντάσσεται και αποδίδει σ' αυτό το σύνολο κάθε ευθύνη για τους χειρισμούς (και για τα τυχόν θύματα). Ανεξάρτητα όμως από το αν το άτομο επιδιώκει να μεταφέρει το βάρος της ηθικής στο συνδικάτο ή το κόμμα που θα το εξυπηρετήσουν, παραμένει γεγονός ότι το βάρος αυτό δεν μεταβιβάζεται. Γιατί –και ο Τσουκαλός μάλλον θα συμφωνούσε σ' αυτό– η ηθική δεν γεννιέται έξω από το άτομο, αν και πραγματώνεται πάντα έξω απ' αυτό. Πρέπει συνεπώς να ειπωθεί καθαρά: η προλεταριακή, η αστική, η κομματική ηθική είναι υπεκφυγές. Κανείς δεν μπορεί να αντλήσει τις αποφάσεις του από την τάξη του, γιατί απλούστατα οι τάξεις δεν έχουν διλήμματα. Είτε λοιπόν θα επικρατήσουν ολοκληρωτικά οι συνασπισμένοι καιροσκοποί και δεν θα μείνει κανένα περιθώριο για το τι οφείλει κανείς να πράξει, είτε, σε μιαν άκρη έστω, το άτομο υπερβαίνοντας τον εαυτό του θα επωμιστεί για λογαριασμό όλων τις αμφιβολίες. Εκτός αν δεχτούμε πως η διάζευξη αυτή δεν είναι απόλυτη και πως ανοίγεται μια στενή ενδιάμεση ζώνη ανάμεσα στους εγωισμούς των ατόμων, ένα Μεταξύ όπως το εννοούσε ο Μπούμπερ, όπου λαμβάνει χώρα ένα πείραμα προσεγγίσεων δίχως τη φιλοδοξία της συνταύτισης.

Έχοντας διαπιστώσει αφενός την αποτυχία της σοσιαλιστικής συλλογικότητας και απορρίπτοντας αφετέρου τον φιλελεύθερο μύθο του ατόμου, ο Τσουκαλός είναι εκ των πραγμάτων υποχρεωμένος να κρίνει ό,τι απομένει, δηλαδή τις διεργασίες του ενδιαμέσου χώρου, τα δοκιμαστικά λόγια και έργα των μικρών ομάδων και κινήματων που δεν τα προέβλεψε η «μεγάλη θεωρία». Η απάντησή του μέσα στο βιβλίο αυτό εκκρεμεί και σε αντάλλαγμα προσφέρεται η λεπτομερής εξέταση όλων όσων την αναστέλλουν. Πριν μιλήσει για το πολιτικό μέλλον ο Τσουκαλός θέλει να μάθει σε τι συνίσταται ακριβώς το δέλεαρ του παρόντος. Αναλαμβάνει λοιπόν να ερευνήσει την καταπραϊντική και ταυτόχρονα διεγερτική λειτουργία της κατανάλωσης.

Στο πεδίο αυτό η κριτική του συγγραφέα γίνεται τόσο οξύτερη όσο πιο επίπεδη επιφάνεια προσφέρουν τα φαινόμενα. Ο Τσουκαλός αποκαλύπτει το πώς ρυθμίζεται ολιγαρχικά, μέσω της δανειοδότησης κυρίως, η «δημοκρατία της αφθονίας» κι ακόμη το πώς η συμβολική ταυτότητα του αγοραστή αντικαθιστά εκείνη που ορίζεται από την κοινωνική τάξη ή το στρώμα. Αυτό που προσφέρει η αγορά είναι μια ταυτότητα η οποία συνεχώς γεμίζει και αδειάζει από περιεχόμενο. Αλλά, τότε, προκύπτει αναπόφευκτα το πρόβλημα της πλησμονής: μέσα στην ικανοποίηση του κατέχοντος κυκλο-

φορεί πάντα ένα στοιχείο δυσaráρεσκιας. Ο Τσουκαλάς δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τη δυσaráρεσκια αυτή, επειδή, σύμφωνα με τις ενδείξεις, είναι ανίκανη να πάρει ενεργητική μορφή. Από την κατανάλωση, έστω και τη δηλητηριασμένη, είναι αδύνατο να προκύψει μια αντίθεση προς το σύστημα παραγωγής, μ' άλλα λόγια η καθολική αμφισβήτηση αποκλείεται εκεί όπου κυριαρχούν ακόμη οι εξαρτημένες ορέξεις. Στο κοσμοθεωρητικό υπόβαθρο αυτής της άποψης μερικοί επικριτές ανακαλύπτουν το ασκητικό ιδανικό στη μαρξιστική του εκδοχή. Ακραία η αναγωγή αυτή και συχνά υστερόβουλη (οι επικριτές θέλουν να απαλλάξουν την απόλαυση από τους όρους στους οποίους υπόκειται). Παραμένει, ωστόσο, ένα ζήτημα ενοχλητικό για την Αριστερά που αφορά την αντίληψή της για τις υλικές ανάγκες, κι εδώ παρατηρούμε ότι παραδόξως η κριτική του Τσουκαλά, εκτενής και αμείλικτη κατά τ' άλλα, συγκρατείται κάπως.

Κατά τον Μαρξ το χρήμα ωθεί τον κεφαλαιοκράτη σε μια φιλαργυρία που επενδύεται· απεδείχθη πως η φιλαργυρία μεταδόθηκε και στον εργάτη με τη διαφορά πως, αντί να επενδυθεί, διοχετεύθηκε σε δαπάνες. Η Αριστερά ανέχτηκε αυτό το πάθος για το χρήμα, υπολογίζοντας να το μετατρέψει σε κινούσα ενέργειά της. Υποσχόταν ένα μέλλον πέρα από τις ανάγκες, αλλά δεν έβρισκε και τόσο καταστροφικό να παραδίδονται για ένα διάστημα οι εργαζόμενοι στην ανάγκη τους για χρήμα. Προέκρινε, έτσι, συνήθως τους αγώνες για ψωμί από εκείνους για την ελευθερία, αφού οι πρώτοι διέθεταν την ακαταμάχητη *puissance de la terre*, την κληρονομιά της Γαλλικής Επανάστασης. Ώσπου η βιολογική φλέβα της δύναμης αυτής έσπασε κι αντί για τη στέρηση που επαναστατεί, ξεχύθηκε η άπραγη αδημονία. Ο καπιταλισμός πρόλαβε να εκτονώσει την πίεση αφαιρώντας επιδέξια, με παροχές, επιδόματα και δόσεις, αυτό που η Αριστερά θεωρούσε μοναδικό εξοπλισμό της. Απέμεινε το άλλο αίτημα, της ελευθερίας. Όμως ως προς αυτό, τόσο τα κόμματα της ριζικής, υποτίθεται, αλλαγής όσο και τα συνδικάτα της προετοιμασίας της ήταν ανέτοιμα. Αγνοούσαν τη γλώσσα με την οποία θα μιλούσαν για την ελευθερία, προεξοφλώντας πως ήταν ξένη στον εργάτη· τον έσπρωξαν έτσι σε μια ελευθερία που δεν ήξερε, όπως όλοι άλλωστε, τι να την κάνει.

Μπορούσαν άραγε να υψωθούν ταυτόχρονα οι σημαίες και για το ψωμί και για την ελευθερία; Κάτι τέτοιο θα ήταν στ' αλήθεια δύσκολο. Τουλάχιστον όμως θα ήταν δυνατόν να μη χωρίσουν τόσο βαθιά το ένα αίτημα από το άλλο μέσα στο λόγο και την πράξη της επανάστασης. Η επανάσταση απέτυχε και η παραδοσιακή Αριστερά πασχίζει πλέον να ερμηνεύσει τις σφυγμομετρήσεις των διαθέσεων του αγοραστικού κοινού. Έπειτα απ' όσα έγιναν δεν είναι ακόμη σε θέση να επαναφέρει το θέμα της απελευθέρωσης στο όνομα των καταπιεσμένων. Θα το επιχειρήσουν ίσως κάποτε ξανά από μόνοι τους οι τελευταίοι αυτοί, ερχόμενοι σε αντίθεση προς την αμείλικτη κοινωνική «πραγματικότητα», όπως το ζητά μέσα στην αυθεντική αγωνία του ο Τσουκαλάς. Αλλά η πραγματικότητα αυτή θα περιλαμβάνει πλέον και τους ίδιους τους καταπιεσμένους εν μέρει – ο δυϊσμός του δίκαιου και του άδικου έληξε, το πρόβλημα της δικαιοσύνης παραμένει.

Όταν ελέγχει τους μηχανισμούς με τους οποίους αμβλύνονται οι κοινωνικές συγκρούσεις και καλεί τον πολίτη να συναντήσει και πάλι τη βούλησή του, η σκέψη του Τσουκαλά χαρακτηρίζεται από την ορμή εκείνη που την αυξάνουν τα εμπόδια. Δια-

βάζοντας ακούμε τις σφυριές μιας λογικής εφοδιασμένης με πάθος, ήχους ασυνήθιστους και επιβλητικούς πάνω σ' έναν τοίχο που τον υψώνουν τα διάφορα συμφωνητικά, οι κρυφές δοσοληψίες, η υποκριτική επίκληση των νόμων και του κοινωνικού συμβολαίου. Διακρίνουμε, φυσικά, αυξομειώσεις στην ένταση των κτυπημάτων. Εξασθενούν π.χ. όταν πρόκειται να κριθεί ο πολιτικός λόγος ως τέτοιος.

Γιατί όταν έγραφε αυτό το βιβλίο ο Τσουκαλάς είχε περισσότερους δισταγμούς απ' όσους νομίζουμε ότι έχει σήμερα στο να αντιτάξει τον πολιτισμό ως αρχή στην πολιτική οικονομία, να προχωρήσει δηλαδή σε μια αναθεώρηση της δεύτερης μέσω του πρώτου. Παρ' όλα αυτά έμπρακτα και χωρίς αναγγελίες, προχώρησε και τότε, σε ορισμένα σημεία, σ' αυτή την αναθεώρηση, και το αποτέλεσμα ήταν αποκαλυπτικό, καθώς εντοπίστηκαν ορισμένα πολύ ισχυρά κίνητρα και παρορμήσεις πίσω από ενέργειες τυπικά οικονομικές. Υπάρχουν σελίδες εξαιρετικά διεισδυτικές πάνω σ' αυτό, όπως είναι, για παράδειγμα, εκείνες που αναφέρονται στην «αναξιοπρέπεια της πενίας». Πού και πού ο συγγραφέας φαίνεται σαν να περιεργάζεται κάπως έκπληκτος τους μεταμορφωμένους προλετάριους. Δεν του είναι εύκολο να πετάξει στα άχρηστα την ιδέα κινήτρου πως είναι κανείς, κατ' ουσίαν, το σύνολο στο οποίο ανήκει ή πως η πάλη των τάξεων διεξάγεται ακόμη και ερήμην των εγγεγραμμένων σ' αυτές. Συμβαίνει όμως τα πράγματα να έχουν πάρει άλλη κατεύθυνση και επομένως οι μέθοδοι και οι έννοιες να πρέπει ν' αλλάξουν.

Σε αρκετά σημεία του βιβλίου του ο Τσουκαλάς αναρωτιέται για το πώς είναι δυνατόν με δεδομένη την κατίσχυση της αγοράς να διατυπωθούν από μέρους των κοινωνικά ασθενέστερων μη οικονομικά αιτήματα. Η δυσκολία είναι προφανής. Από την άλλη ωστόσο πλευρά η ίδια αυτή εξέλιξη στην ακρότητά της θα μπορούσε να δημιουργήσει μια αντίρροπη δράση της οποίας η αιχμή θα έβγαινε ακριβώς μέσα από την αδιέξοδη βουλιμία, μέσα από την εξαντλητική εναλλαγή κορεσμένων και ακόρεστων επιθυμιών. Θα ήταν δυνατόν να υποθέσει κανείς ότι απέναντι σ' αυτό το κλειστό σύστημα της εφήμερης απόλαυσης θ' αντιδρούσαν τουλάχιστον οι κοινωνικές ομάδες οι λιγότερο δεκτικές (αν μη τι άλλο από βιολογική-ψυχολογική άποψη) σε οτιδήποτε περιορίζει την πρωτοβουλία τους. Η νεολαία κατέχει εδώ μια συμβολική θέση. Παρ' όλα αυτά, φάνηκε πως η συμβολική δυναμική αυτής της θέσης δεν μετατράπηκε και σε κοινωνική και πολιτική δράση, όπως συνέβη στα μέσα της δεκαετίας του '60. Μετά τις κινητοποιήσεις εκείνης της εποχής η νεολαία άρχισε να αποτελεί έναν όλο και πιο σταθερό θαμώνα της διευρυνόμενης καταναλωτικής αγοράς, σε σημείο ώστε να σκέφτεται κανείς μήπως εκεί ακριβώς, στην εφηβική και μετεφηβική νοο-ψυχική πλαστικότητα, στην τάση της νεαρής ύπαρξης να «φαντάζεται» και να ονειροπολεί τον εαυτό της, εκεί ακριβώς στόχευε και η σύγχρονη παραγωγική μηχανή τροφοδοτώντας συνεχώς αυτή τη φαντασία με αντικείμενα ειδικώς προσαρμοσμένα στις αναζητήσεις της.

Αυτή θα ήταν πράγματι μια διαδικασία με μεγάλες κερδοφόρες προοπτικές για την καταναλωτική βιομηχανία, αν δεν προέκυπτε το πρόβλημα της ανεργίας. Ό,τι επιθυμούσε πιο πολύ να δελεάσει η αγορά: τη νεολαία, αυτήν και έπληξε, για να φανεί άλλη μια φορά πόσο η αντίφαση καθοδηγεί και ρυθμίζει τη λειτουργία μιας οικονομίας που εντελώς παραπλανητικά ονομάζεται συχνά «σύστημα». Τη στιγμή που ο έ-

μπορος επιχειρεί να κολαρεύσει τον υποψήφιο πελάτη, ο βιομήχανος ανακοινώνει στεγνά πως δεν υπάρχουν δουλειές, άρα και εισόδημα ώστε ο νέος στην ηλικία να γίνει ένας νέος και επαρκής αγοραστής. Η ανεργία λοιπόν υποσκάπτει την κατανάλωση: υπήρξαν κοινωνιολόγοι, όπως για παράδειγμα ο Τουραίν, που το χαιρέτισαν αυτό, δηλώνοντας πως είναι ένα καινούργιο απτό, συγκεκριμένο πρόβλημα που θα έδινε τέλος στις παλιές ολικές θεωρήσεις σχετικά με το κεφάλαιο, την εργασία και την εκμετάλλευση. Ενδιαφέρει πλέον η απόλυση, όχι η υπεραξία. Αλλά γιατί ν' αντιτίθενται αυτά τα δύο; Ίσα ίσα η βαθιά και επώδυνη βίωση της ανεργίας, από εκείνους μάλιστα οι οποίοι δεν έχουν καν την πρότερη εμπειρία της εργασίας, μπορεί να αποβεί λίκνο μιας αμφισβήτησης της οποίας η σφοδρότητα θα είναι αντίστοιχη με τη ριζική στέρηση από την οποία πηγάζει. Το να μην μπορεί κάποιος να βρει δουλειά σ' έναν κόσμο κατακλυσμένο από ανέσεις είναι ένας κλονισμός στη συνείδηση ίσως πιο βαθύς από το να ιδρώνει και να κουράζεται με χαμηλή αμοιβή, ακόμη πιο βαθύς από το να κοπιάζει χωρίς να ξέρει τι ακριβώς παράγει και για ποιους τελικούς σκοπούς. Απ' αυτή την αντίθεση πιθανόν να έρθει κάποια στιγμή η απάντηση στο ερώτημα του Τσουνκαλά για τη δυνατότητα έγερσης μη οικονομικών αιτημάτων, ερώτημα που από τότε που έγραφε το βιβλίο μέχρι σήμερα δεν έπαψε να τον απασχολεί. Ίσως μέσα στη συνείδηση του άεργου, του υποτυπωδώς ασχολούμενου, του ταπεινωτικά περιφερόμενου από δω κι από κει και μερικώς εργαζόμενου, να λάβει χώρα στα χρόνια που έρχονται με σύγκρουση τόσο σφοδρή όσο και απρόβλεπτη στις συνέπειές της. Ο ζητιάνος και ο εξεγεγερμένος θα έρθουν τότε αντιμέτωποι μέσα στο ίδιο άτομο, κι αυτό θα επαναληφθεί σ' εκατομμύρια ατόμων. Δεν μπορούμε να ξέρουμε ποια θα είναι η έκβαση της αναμέτρησης, ποιος από τους δύο θα υπερισχύσει. Μπορούμε όμως με τη βοήθεια αναλύσεων όπως αυτή του Τσουνκαλά να καταλάβουμε τι οδήγησε σ' αυτή τη σύγκρουση και τι είναι δυνατόν να ελπίζουμε στην περίπτωση που η ζητιανιά στις πιο πρωτόγονες και τις πιο ραφιναρισμένες εκδοχές της δεν γίνει οριστικά μια στάση έμβλημα του καιρού μας.

Είναι αλήθεια ότι ο Τσουνκαλάς δέχτηκε κι αυτός την πίεση που ασκούσε παγίως η παλιά μαρξιστική εντολή: να συγκροτηθεί μια κοινωνική θεωρία που να κυφορεί μια πολιτική πράξη. Ωστόσο, η πνευματική ιδιοσυγκρασία του καθόρισε τελικά το αποτέλεσμα. Πώς αντέδρασε; Επιδόθηκε στην ψηλάφηση των πραγμάτων, εξεπλάγη, ναι, αλλά στο μέτρο αυτό παράκουσε και την εντολή. Από τότε τον ενδιαφέρει όλο και λιγότερο να ντύσει με μιαν αποστολή τη θεωρία, πάνω από αυτήν τοποθετεί το ζήλο της έρευνας και κυρίως την απόφασή του να δεχτεί και ακόμη να υποστεί τα ευρήματα της αναζήτησής του. Ο Τσουνκαλάς είναι από τους ελάχιστους εκείνους διανοητές που εγκαταλείπονται θεληματικά, ηδονικά σχεδόν, στην πορεία της σκέψης τους. Δεν θέλει να κυριαρχήσει πάση θυσία πάνω στο ζήτημα που του αντιστέκεται. Το καταλαβαίνει κανείς αυτό από τον βαθύτερο ερωτηματοαποκριτικό χαρακτήρα των συλλογισμών του. Για να φθάσει βέβαια στη διάγνωση αυτή ο αναγνώστης χρειάζεται να εντείνει την προσοχή του. Γιατί δεν είναι λίγες οι φορές που το κείμενο συστρέφεται και ξετυλίγεται απότομα, οι φράσεις σηκώνουν μονολογικά παραπετάσματα, η γλώσσα λυγίζει κάτω από το φορτίο των σκέψεων από τις οποίες ο συγγραφέας

σαν να θέλει να λυτρωθεί. Κι όμως μέσα σ' αυτή την πληθωρικήτητα δεν συναντάμε έμμονες ιδέες. Ο αναγνώστης αναγνωρίζει πως δεν τον πολιορκούν τα επιχειρήματα, πως από μόνος του ο συγγραφέας τα ξεδοντιάζει, αφού τα εκθέσει. Δοκιμάζουμε στο τέλος το ζητούμενο της έρευνας: μια κάπως πικρή γεύση ανεξαρτησίας. Δεν πρόκειται εννοείται για τις συνταγές που μοιράζει στους θιασώτες του ο σύγχρονος και εύκολος σχετικισμός. Κάθε άλλο· το ένα μετά το άλλο τα βιβλία του Τσουκαλά βεβαιώνουν πως η πνευματική ανεξαρτησία είναι πάντα μια στιγμή της δέσμευσης.

Η εξουσιογενής μετωνυμία του απόμου σε Όλον

ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΙΣ «ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΕΣ ΣΗΜΑΣΙΩΝ»

ΤΑΚΗΣ ΚΑΦΕΤΖΗΣ

*αυτό που περιμένω πάντα από την ιστορία
είναι εκπλήξεις... και μάλιστα εκπλήξεις που
δεν έχω ακόμη καταφέρει να εξηγήσω*

J. LACAN

Πριν από είκοσι χρόνια, με ένα έργο του στο οποίο προτείνει «... ένα λόγο συναφή με το λόγο μιας θεωρίας για τη λογοτεχνία, αναλυτικής και αποφθεγματικής συγχρόνως...», και με το οποίο έργο ξεκαθαρίζει τους λογαριασμούς του με την προηγούμενη κοινωνιολογική του συνείδηση, ο Βέλτσος γράφει: «Το κείμενό μου επιστρέφει στον προορισμό του: τις λέξεις» (Βέλτσος, 1988, σ. 36, 15). Θα πρόσθετα, τις «λέξεις με τη σάρκα τους, με την υλική τους αφή», όπως τις θέλει ο Λακάν, ο οποίος προειδοποιεί επίσης ότι «... οι έννοιες δεν είναι αντικείμενα» (Lacan, 1982, σ. 29, 61).

Προσπαθώντας χρόνια τώρα να διαβάσω κείμενα του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά, θυμόμουν διάσπαρτα φράσεις και λέξεις από άλλα κείμενα. Τις θυμόμουν επειδή πίστευα ότι η γραφή «του», αυτή η «γραφή ενός πέραν του συγγραφέα» για την οποία μιλά ο Βέλτσος (1988, σ. 44), επικοινωνεί με τα άλλα αυτά κείμενα και, έτσι, θα μπορούσα κι εγώ να έχω ένα «πριν»-διακειμενικό σημείο στο οποίο να σταθώ για να διαβάσω αυτή τη γραφή. Θυμόμουν εγγραφές του Καμύ: «Πρέπει να ζει κανείς με διαύγεια, μέσα σ' έναν κόσμο όπου η διασπορά αποτελεί τον κανόνα» μια διαύγεια, όμως, που είναι ξένη προς εκείνη την «παράδοση κενοδοξία του ανθρώπου που αφήνει να γίνεται πιστευτό και θέλει να πιστεύει ότι προσβλέπει σε μια *αλήθεια*, ενώ εκείνο που ζητά απ' αυτό τον κόσμο είναι ένας έρωτας» (Camu, 1987, σ. 160, 78, υπογράμμιση δική μου).

Διαβάζοντας κείμενα του Τσουνκαλά και πασχίζοντας να βρω το νόημά τους ήξερα ότι δεν επικοινωνώ, αφού, όπως λέει πάλι ο Βέλτσος, «... το νόημα είναι ζήτημα κανόνων χρήσης μιας συμβίωσης περισσότερο παρά της επικοινωνίας» (1988, σ. 28). Μου ήταν όμως επίσης γνωστό ότι αυτή η συμβίωση ήταν πολύ δύσκολη, αφού είχε μέσα της εκείνες τις αμφιβολίες που λέει ο Καμύ ότι κατοικούν τη νοημοσύνη και οδηγούν στις δυσκολίες της μοναξιάς, τις οποίες πρέπει να χειρίζεται κανείς στο ακέραιο (στο ίδιο, σ. 29, 164). Και πάλι, όμως, ο Μπάουμαν μου λέει ότι αυτές οι αμφιβολίες του νου, οι αμφιβολίες για το νου και τα νοηματικά του ενεργήματα, αυτές οι αμφιλογίες των λέξεων που είναι το μόνο υλικό σώμα των νοημάτων, συνιστούν τον πυρήνα της ηθικής, αφού «η τέχνη της ηθικής ... μπορεί να είναι μόνον η τέχνη του να ζεις με την αμφι-

λογία – και να παίρνεις πάνω σου την ευθύνη γι' αυτήν τη ζωή και τις συνέπειές της» (Bauman, 1993, σ. 182).

Διαβάζοντας τον Τσουκαλά κάνεις ένα ωραία επισφαλές ταξίδι μέσα στο ταξίδι που ο ίδιος κάνει σε αμφίσημες λέξεις του κοινωνικού λόγου· κάνεις ένα ταξίδι σε μία γλώσσα, που προσπαθεί να γνωρίσει την πολυσημία άλλων νοημάτων μέσα στις δικές τους άλλες γλώσσες – αν δεχτεί, βέβαια, κανείς πως «η γλώσσα υποδεικνύει ότι η γνώση συνίσταται στο να ανάγεις γλώσσα στη γλώσσα», ότι υπάρχει «μέσα στη γλώσσα η άλλη γλώσσα, μέσα στη γραφή η άλλη γραφή, το σχόλιο μέσα στο σχόλιο» (Βέλτσος, 1988, σ. 15, 26). Πώς αλλιώς μπορεί άραγε να εννοηθεί το ότι ο Τσουκαλάς, ήδη στα τέλη της δεκαετίας του '70, πηγαίνει στη γεωμετρία για να μιλήσει για «κόλουμες κοινωνικές ιεραρχίες», και μετατοπίζει τη βαριά έννοια της νεωτερικής πολιτικής σκέψης, την (καθολική) ψηφοφορία, στον γλωσσολογικό και θεατρολογικό χώρο της συμβολικής, του δράματος, της αναπαράστασης (Τσουκαλάς, 1981, σ. 252 κ.ε., 315); Πώς αλλιώς μπορεί να εννοηθεί το ότι, στα μέσα της δεκαετίας του '80, πηγαίνει στη χημεία για να μιλήσει για την «πολυσθένεια» του κοινωνικού υποκειμένου, πέρα από τον δομικό-ταξικό αναγωγισμό του (Τσουκαλάς, 1986, κυρίως σ. 147-194);

Μετατοπίσεις και μετασημάνσεις, μετασημαιολογήσεις και μετωνυμίες, πρισματικές ανα-γνώσεις και σχολιαστικές αφηγήσεις: Αυτό είναι το ταξίδι του Τσουκαλά «πρώτα» στις λέξεις και «μετά» στις σημασίες τους στον κόσμο του κοινωνικού λόγου· έναν κόσμο που τον βιώνει ως γλώσσα σημαντικής εντροπίας, άρα ως γλώσσα που δεν μπορεί να διαθέτει τη φυσικοεπιστημονική μακαριότητα του κοινωνιολογικού θετικισμού, ή την ουσιολογική παρηγορία της παραδοσιακοκρατικής φιλοσοφικής σκέψης. Αν κανείς δεν προδίδει τη γραμμή συλλογισμού του, θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι αρνείται πως το κοινωνικό συνιστά έναν τόπο ουσίας, που θα είχε το νοηματικό του είδωλο σε μια πιστή αναπαράστασή του στο λόγο, δηλαδή σε μια υποστασιοποιημένη αλήθεια του. Ο Τσουκαλάς μάς λέει πως δεν υπάρχει ουσία αλήθειας. Κι αυτό το λέει επειδή ξέρει καλά ότι *αυτά* –δηλαδή, οι γλώσσες και οι λόγοι, οι λέξεις και τα κείμενα– που διαβάζουν και σχολιάζουν το κοινωνικό μπορεί να κρύβουν απέλπιδες προσπάθειες εγκαθίδρυσης μιας οντολογικής ουσίας, μιας οριστικής αλήθειας για το κοινωνικό. Προσπάθειες που λησμονούν το αξίωμα ότι τα κοινωνικά γεγονότα μπορεί να εννοηθούν μόνον ως πράγματα (Durkheim, 1977, σ. 15 κ.ε.), και που αρνούνται τη θέση ότι «... το αληθινό στοιχείο της ρομαντικής ιδέας [είναι] ότι η αλήθεια δεν βρίσκεται αλλά φτιάχνεται ... [ότι] οι γλώσσες δεν βρίσκονται αλλά φτιάχνονται και ... [ότι] η αλήθεια είναι μια ιδιότητα των γλωσσικών οντοτήτων, των προτάσεων» (Rorty, 2002, σ. 37).

Ο Τσουκαλάς λειτουργεί με τον τρόπο του σχολιαστή όπως τον ορίζει ο Βέλτσος (1988, σ. 26 κ.ε.). Σαν τέτοιος, «αναζητά περισσότερο από την πραγματικότητα την αφήγησή της» (στο ίδιο, σ. 38). Σαν τέτοιος, «συνεχίζ[ει] ένα ατέλειωτο σχόλιο, έως ότου το σχόλιο, το κείμενο, το βιβλίο, μεταμορφωθεί το ίδιο σε γεγονός που θα σχολιασθεί και πάλι» (στο ίδιο, σ. 26). Σε αυτή τη σχολιαστική αλυσίδα τοποθετούμαι κι εγώ, προσπαθώντας να απαντήσω καταφατικά στο ερώτημα του Βέλτσου (στο ίδιο, σ. 41) αν «... ο σχολιαστής ... είναι αρχή μιας ενότητας γραφής» – εδώ, της γραφής του Τσουκαλά.

Είκοσι πέντε περίπου χρόνια μετά την πρώτη του μονογραφία (*Εξάρτηση και ανα-*

παραγωγή), ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς εκδίδει το έργο *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος*, με τον υπότιτλο *Περιπέτειες σημασιών* – που διάλεξα και ως τίτλο της εισήγησής μου. Υπάρχει σχέση ανάμεσα στα δύο αυτά έργα; Το ερώτημα τίθεται συνειδητά με τρόπο που να υποδηλώνει ότι υπάρχει σχέση: άρα έπονται τα ειδικότερα ερωτήματα μιας τυπικά λογικής σκέψης: Ποια μπορεί να είναι αυτή η σχέση, ως προς τι υπάρχει και πώς υπάρχει;

Πριν προσπαθήσω να απαντήσω, θα παρουσιάσω την αντίθετη θέση, τη θέση που βλέπει μιαν εν γένει ασυνέχεια στο έργο του Τσουκαλά, και που στοιχειοθετεί αυτή την ασυνέχεια με βάση δύο άξονες. Ο ένας άξονας συνίσταται στο επιχείρημα ότι η σκέψη του Τσουκαλά μπορεί να περιοδολογηθεί μέσα από τη διαφοροποίησή της, δηλαδή μέσα από τη μετάβασή της από μία μακροεμπειρικά προσανατολισμένη ιστορική-πολιτική κοινωνιολογία σε μία θεωρητική ή ακόμα και θεωρησιακή κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία. Ο άλλος άξονας αυτής της θέσης περί ασυνέχειας στο έργο του Τσουκαλά στηρίζεται στην εκτίμηση ότι η σκέψη του μετατοπίστηκε από ένα κράμα δομιστικού μαρξισμού και αδρής νεομαρξικής προβληματικής περί ανάπτυξης σε μία μετανεωτερική, μετέωρη, ρευστή και πολύσημη ανά-γνωση της κοινωνίας, της πολιτικής, της εξουσίας ως *σημείων και μορφών* ενός μη αυθύπαρκτου, καθότι ιστορικά μεταβλητού, άρα στασιαζόμενου λόγου – μιαν ανά-γνωση της οποίας οι αναφορές ανιχνεύονται στη φαινομενολογία, τη σημειωτική, την αφηγηματική ανάλυση, την ανθρωπολογία, την ψυχανάλυση. Εννοείται, βέβαια, ότι οι δύο αυτοί άξονες με βάση τους οποίους θα μπορούσε να επιχειρηματολογηθεί η τομή στο έργο, δηλαδή στη σκέψη, του Τσουκαλά, είναι δυνατόν να έχουν ποικίλες συναντήσεις και σημεία σύμπτωσης (όπως, π.χ., η συνάντηση της μη εμπρόθετης μακροσκοπικότητας της ιστορικής κοινωνιολογίας, της ιστορίας ως «διαδικασίας χωρίς υποκείμενο» και της λακανικής ψυχανάλυσης).

Όμως, αυτή η προσέγγιση του έργου του ενοχλεί, με το σεβασμό που δείχνει για το θετικιστικό πρωτόκολλο εργαλειακού επιμερισμού και κατάτμησης του κοινωνικού στοχασμού σε τομείς, κλάδους, αντικείμενα, πειθαρχίες. Και ενοχλεί ακόμα περισσότερο, από τη στιγμή που το έργο του Τσουκαλά, ως *κείμενο* που είναι «*απόφανση*» κατά τον Βέλτσο (στο ίδιο, σ. 18), υπερασπίζεται για τον εαυτό του τη δυνατότητα μιας *συντακτικής ενότητας*. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο συντακτικός, σύνταξη, σύνταγμα, με την έννοια που τον διατύπωσε πριν από τριάντα τόσα χρόνια ο Φάν σε μιαν αντιπαράθεσή του με τον Νίκο Πουλαντζά (Φάν, 1977).

Και ποια μπορεί να είναι αυτή η *σύνταξη* για τη σκέψη του Τσουκαλά, ή καλύτερα για την προβληματική του; Δηλαδή, πώς, γιατί και ως προς τι αυτή η σκέψη, έξω και πέρα από τη βούληση του συγγραφέα-υποκειμένου, μπορεί να ιστορηθεί ως μία κενή ουσιών σημαίνουσα θεωρητική πρακτική, η οποία, ως τέτοια ακριβώς, παρέχει μία άχρονη, ακαθήλωτη, αλλά και αντιφατική δια-κειμενική ταυτότητα λόγου στο παραγόμενο έργο της; (: «... το υποκείμενο είναι πάντα κάτι που σβήνει και που ρέει κάτω από την αλυσίδα των σημαινόντων ... το σημαίνον εκπροσωπεί ένα υποκείμενο για κάποιο άλλο σημαίνον. Συνεπώς το υποκείμενο εξαφανίζεται...», Lacan, 1982, σ. 49.) Αυτή η ιδιότροπα μη εαυτική ταυτότητα σκέψης του Τσουκαλά υποδεικνύει έναν γνω-

στικό και μαζί κανονιστικό κώδικα ανάγνωσής της, μία συντεταγμένη, δομική και συνεχή ερμηνεία του έργου της. Δηλαδή, μία *ερμηνευτική* η οποία υπερβαίνει τις διαφοριστικές προσεγγίσεις αυτού του έργου με βάση τους κατακερματισμούς πεδίων και αντικειμένων στους οποίους καταδικάζει η «λειτουργική εξειδίκευση» και «δομική διαφοροποίηση» των κοινωνικών επιστημών από το 1950 έως σήμερα.

Ο ίδιος ο Τσουκαλάς δεν θα διστάσει να υιοθετήσει εξαρχής έναν θεωρητικό «ντεσιζιονισμό», δηλαδή να χρησιμοποιήσει επιχειρήματα, υποθέσεις, έννοιες, σχήματα σκέψης και θεωρήματα από διάφορες περιοχές λόγου, προκειμένου να οριοθετήσει, να εννοιολογήσει, τελικά να ελέγξει στοχαστικά αυτό που εναγώνια θεωρεί ως διαφεύγουσα ανθρωπολογική, κοινωνική και πολιτική ύλη και ειδέναι. Μία διαφυγή *πολιτικά* κρίσιμη, όπως φαίνεται στην απόφασή του, με παραπομπή στον Ντε Κερτώ, ότι «... ίσως όλες οι κοινωνίες να επιβιώνουν χάρις σε εκείνο που αποκρύπτουν ή παρασιωπούν» (Τσουκαλάς, 1999, σ. 81). Και αυτό το διαφεύγον του στοχασμού επιδιώκει να το ελέγξει με μία συντακτική μετάθεση, μια μετωνυμία του *πράγματος* σε *τάξη σημασίας*. Θα ξεκινήσω από αυτό, για να προσπαθήσω να βάλω σε κάποια σειρά διάσπαρτες σκέψεις σχετικά με τη δυνατότητα προσδιορισμού μιας σημαίνουσας ταυτότητας στη σκέψη του, άρα και τη δυνατότητα καταφατικής απάντησης στο ερώτημα που έθεσα προηγουμένως για τη σχέση ανάμεσα στο πρώτο και το προτελευταίο έργο του.

Ήδη από το πρώτο έργο του, ο Τσουκαλάς επιλέγει να ασχοληθεί με έναν ταλαιπωρημένο δαίμονα και φάντασμα της μαρξικής σκέψης, το «εποικοδομήμα». Αυτό το κάνει επιχειρώντας μία διπλή αντιστροφή. Προσυπογράφει την πρώτη, υλιστική αντιστροφή – αυτό το «να στήσουμε τη διαλεκτική στα πόδια της» από κει που στηριζόταν στο κεφάλι της, που έδωσε και τη συνολικότερη αναπαράσταση για την προτεραιότητα της υλικής βάσης στην κοινωνική αρχιτεκτονική. Την ίδια στιγμή, όμως, και ακριβώς επάνω σε αυτή την πρώτη αρχή του υλιστικού συμβολαίου ανάγνωσης του κοινωνικού, ο Τσουκαλάς επιχειρεί την προσέγγιση των υλικών διαστάσεων του «άυλου» εποικοδομήματος. Συνομιλώντας με αυτό το οποίο θα μπορούσε να εννοηθεί ως πρόγραμμα αποκατάστασης της υλικότητας του μη υλικού από τον Νίκο Πουλαντζά, ο Τσουκαλάς ορίζει τους εκπαιδευτικούς μηχανισμούς ως προς τις υλικές-κοινωνικές επιπτώσεις τους, δηλαδή ως προς τα αποτελέσματα που παράγουν για την κοινωνική δομή, με έναν τρόπο που παραπέμπει στον εννοιολογικό προσδιορισμό της κοινωνικής τάξης από τον Πουλαντζά ως *αποτέλεσμα* των δομών του κοινωνικού σχηματισμού (Πουλαντζάς, 1975, σ. 90). Παράλληλα, στο πρώτο αυτό έργο του, ο Τσουκαλάς μπορεί να διαλέγεται με τον Καρντόζο, τον Εμμανουήλ, τον Αμίν, τον Γκούντερ Φρανκ, τον Μπέτελεμ, τον Σταβενχάγκεν, το Πιερ Ρέν, και ασφαλώς τον Πουλαντζά, αλλά την ίδια στιγμή ανοίγει το λόγο του σε ένα μεγάλο ριπίδιο θεωρίας της ιστορίας και ιστορικής αφήγησης, λογοτεχνίας, ανθρωπολογίας και δομολειτουργικής κοινωνικής θεωρίας (Palombara, Bendix, Lipset).

Ίσως, όμως, το κεντρικότερο στοιχείο στη γραμμή συλλογισμού του στο έργο του αυτό του 1975 είναι κάτι που λείπει από τις λέξεις του τίτλου του, αλλά ελλοχεύει σαν μυστικό αναφορικό που συντάσσει το σώμα του κεμένου του. Και αυτό το αναφορικό είναι η θεμελίωση, η ιστορικά ιδιαίτερη συγκρότηση, η εκλογίκευση και η νομμο-

ποιητική παράσταση της εξουσίας σε μία νεωτερική (δεν το έχει πει έτσι ακόμα) κοινωνία μέσα από το υλικό εποικοδόμημά της – εδώ, των εκπαιδευτικών μηχανισμών. Μπορεί να πει κανείς ότι ο Τσουκαλάς περιδιαβαίνει, ήδη από τότε, ανάμεσα σε λέξεις –«εξάρτηση», «αναπαράγωγή», «εκπαιδευτικοί μηχανισμοί», «κοινωνικοί ρόλοι»– παρατηρώντας τις ως ονοματικές συμβάσεις, ως σημεία ρηματικής ανάκλασης του ύστατου και μαζί πρώτου ζητούμενου μιας ριζικής-περιεκτικής ανάγνωσης της νεωτερικότητας: του ζητούμενου της Εξουσίας. Και αυτή η περιδιάβαση τον συντροφεύει ως στοχαστική παρηγορία σε όλο το έργο του, έχοντας επίγνωση ότι «... η ίδια η εξουσία είναι εκείνη που κρατάει το μυστικό για την κοινωνική θεωρία» (Τσουκαλάς, 1999, σ. 101). Είναι μια περιδιάβαση της σκέψης πάνω στη σκέψη, ένα ταξίδι στην ιστορία των λέξεων, των σημασιών, των σημείων, αλλά και των κενών, των αποσιωπητικών, του παροράματος και του υπονοούμενου: αυτής της δεύτερης, ασύνειδης διάστασης του λόγου της κοινωνικής επιστημοσύνης, που δεν παύει να παράγει ετερόνομους προσδιορισμούς στην τάξη του λόγου της κοινωνίας, οι οποίοι διαμορφώνουν τον «κοινό νου» (Bourdieu κ.ά., 1973).

Νομίζω, λοιπόν, ότι καταστατική δεσπόζουσα στη δομή της σκέψης του Τσουκαλά, που παρέχει τον κλειδάριθμο για να αποκωδικοποιηθεί και ερμηνευθεί η συντακτική της ενότητα, είναι, αρχικά, η κοινωνική ιστόρηση μιας χωρο-χρονικά συγκεκριμένης εξουσίας, και μετά (αν μπορεί να υπάρξει τέτοια γραμμική περιοδολόγηση) η θεωρητική αφήγηση της ιστορίας της εξουσίας ως έννοιας γένους στον νεωτερικό φιλελευθερισμό. Δηλαδή, δεσπόζουσα είναι η Ιστορία, αλλά μία ιστορία των τρόπων, των λόγων και των σημασιών μέσω των οποίων εγκαθίσταται και, πρωτίστως, δικαιώνεται ένας ριζικός διαχωρισμός ανάμεσα στον άνθρωπο και στο έξωθεν αυτού *επιβαλλόμενο*. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί ο τίτλος και ο υπότιτλος (που ίσως είναι η απαρέγκλιτη γραμματολογική συνθήκη του τίτλου) στο έργο του *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*. Αυτό το «ως» της εξουσίας στέκει αντικριστά με τον σημασιολογικό ορισμό της ως «μεταφοράς», με χαρακτηριστικές εδώ τις αναφορές του συγγραφέα στον Τόντοροφ, τον Έκο, τον Αριστοτέλη, τον Πωλ ντε Μαν (Τσουκαλάς, 1999, σ. 100-101) Αυτό το «ως» της εξουσίας συνδηλώνει και κάτι άλλο: είναι η νομοποιητική της αναπαράσταση, ένα είδος προσομοιωτικού αναδιπλασιασμού της στις λογικές ή προ-λογικές ιδεογραφικές κατασκευές του «λαού» και του «έθνους», είναι μία νομοποίηση της εξουσίας διά της απόκρυψής της, την οποία επινοεί ο φιλελεύθερος λόγος από τη στιγμή που το οικοδόμημά του «... κινδυνεύει από την αποκάλυψη των κρυμμένων ή απόκρυφων ορίων της ορθολογικής θεμελίωσης της ταξικής του εξουσίας» (σ. 82).

Αυτό το «ως» της εξουσίας μπορεί να έχει και μία ακόμα διάσταση λόγου, που συνδέεται άρρηκτα πλέον με τον υπότιτλο του έργου, εννοούμενον εδώ ως εσώτατο πυρήνα της σκέψης του Τσουκαλά: μπορεί να σημαίνει μια άπειρη και καλειδοσκοπική σημασιοδοτική ευχέρεια, ή καλύτερα ισχύ, της ίδιας της εξουσίας, από τη στιγμή που αυτή ορίζεται ως «κοινωνικό σημαίνον και όχι φυσικό φαινόμενο», παραμένοντας έτσι «συναρτημένη με ένα περίπλοκο, αντιφατικό και συχνά ασαφές και αναποκρυστάλλωτο σύστημα σημασιών» (σ. 94). Και πιο εκεί, αυτή η σημασιοδοτική ισχύς

της εξουσίας έχει να κάνει με τη λέξη της, την οποία ο Τσουκαλάς θεωρεί ως μία «α-χανή νοηματική μάσκα», απρόσιτη «τόσο στην έλλογη κατάταξη όσο και στην ουσιο-λογική διερεύνηση», αφού την «εξουσία εν γένει» τη νοηματοδοτεί «ως μία a priori μορφή, ως αφηρημένη νοηματική κατηγορία, ως φορμαλιστικό κέλυφος» (σ. 98-99). Αυτό το πανίσχυρο σημαίνει επιχειρεί να το «πλαγιοκοπήσει νοηματικά», όπως γράφει αλλού (σ. 66), επικουρούμενος από τον Φουκώ, τον Ντελέζ, τον Βιτγκενστάιν, για να συναποδεχθεί με τον πρώτο ότι: «Πίσω από την εξουσία όπως και πίσω από όλα “τα πράγματα υπάρχει πάντα κάτι άλλο: όχι το αχρονολόγητο και ουσιολογικό μυστικό τους, αλλά το μυστικό ότι δεν έχουν ουσία”» (σ. 100).

Πιο πριν στο έργο του αυτό, ο Τσουκαλάς θα υπερβεί τον μηχανιστικό υλισμό των ταξικών αγώνων, την αναγωγή τους (με τη διπλή έννοια του όρου reduction) στη γυμνή υλικότητα του «τρόπου παραγωγής», και θα φέρει στη σκηνή «αγώνες και για τις σημασίες που θα περιβληθούν οι μορφές της υλικής πραγματικότητας». Θα μιλήσει για «σημασίες [που] συγκροτούνται ως αυτόνομα διακυβεύματα», για «ιδέες και πραγματικότητες που διαμορφώνονται μέσα από αυτές», για «το ζήτημα της σύγκρουσης των ιδεών και των σημασιών», ως «κατ’ εξοχήν στοιχείο που σφραγίζει την ανθρώπινη ιστορικότητα» (σ. 64 κ.ε.).

Με κύριο και πάγιο κίνητρο για τη σκέψη του την «περιέργεια», όπως μου είπε πρόσφατα, ο Τσουκαλάς θα αποδυθεί σε μία περιτετειωδή περιήγηση στην ολισθηρή, αντινομική, αντιφατική και εντροπική «άγνωστη ήπειρο» της νεωτερικότητας, όπως την ανακάλυψε, την οριοθέτησε, την ενέταξε και την ονομάτισε στον μέχρι τότε χάρτη του κόσμου ο φιλελευθερισμός. Αυτή η περιήγησή του θα αποτυπωθεί σε σημειώσεις ημερολογίου αναπόφευκτα ερμητικές, ενίοτε επίκυκλες και μαζί κεντρόφυγες, που αναζήτησαν μία δύστοκη σύνταξή τους στη μορφή βιβλίου, τις *Περιπέτειες σημασιών*. Ο περιηγητής δεν ξεκινά από τη σημασία μέσω της οποίας μόνον μπορεί να υπάρξει, να «είναι» η Εξουσία. Κρύβοντας τη μεθοδική αμφιβολία που τον διακατέχει ιδεολογικά απέναντι στο φιλελευθερισμό (αυτό που θα ονόμαζα «πρώτο» βήμα στοχασμού του, και θα επανέλθω σε αυτό το «πρώτο»), τηρεί με μεθοδική ευλάβεια την πρωταρχική-θεμελιακή αφετηρία του φιλελεύθερου ιδεοποιητικού οικοδομήματος, που είναι το άτομο και το «διπλό» του, η «ελευθερία».

Ωστόσο, τον τίτλο αυτού του σημειώματός μου περί του ατόμου και του Όλου τον έγραψα διαβάζοντας μία φράση στο βιβλίο, που θέτει υπό αίρεση τη σημασιακή πρωταρχία του ατόμου. Η φράση αυτή λέει ότι «εφεξής [δηλαδή με τον φιλελευθερισμό] όλα διαβάzanται ως αν η οργάνωση των εξουσιών πρέπει από τη “φύση” της να επικεντρώνεται πάντοτε στις σχέσεις του Όλου και των μελών του» (σ. 83, υπογράμμιση δική μου) – σχέσεις που δεν υπήρχε λόγος, άρα και τρόπος, να καταστούν αντικείμενο λογισμού και λόγου στις εγγενώς ολιστικές κοινωνίες των προνεωτερικών χρόνων. Κατά συνέπεια, το μέλος, το «ελεύθερο άτομο» του φιλελευθερισμού, την ίδια στιγμή που τίθεται ως ύστατη αξία των νεωτερικών προσλήψεων του κόσμου και ως ιερός κανόνας για την ορθολογική δικαίωση της εξουσιαστικά «ελλιπούς» φιλελεύθερης πολιτείας, την ίδια αυτή στιγμή αίρεται, αφού το άτομο δεν είναι δυνατόν να συντάσσεται γραμματολογικά και να διαβάζεται παρά μόνον ως σχέση με μία ολότητα. Είναι

μία σχέση που κινείται στο ολισθηρό μεταίχμιο της παραγωγής του Όλου από το λογικό άθροισμα των ατομικών βουλήσεων και της πειθαρχικής υπαγωγής έως καθήλωσης του ενός εκάστου ατόμου σε ένα ανεξάρτητο από αυτό και «προδεδωμένο σύνθετο Όλο» (Αλτουσέρ, 1978, σ. 193 κ.ε.).

Ο φιλελευθερισμός στα απώτατα όρια των αντιφάσεών του. Αντικριστά στέκονται δύο νοηματικά σχήματα, δύο σημασιακοί γαλαξίες για τον άνθρωπο και τον «κόσμο», ο οποίος πρέπει να επινοηθεί εξαρχής μετά την κατάρρευση της μαγείας του μεταφυσικού προ-ορισμού του. Από τη μία πλευρά, η «ελευθεριάζουσα αφετηρία των αξιακών συλλογισμών» του φιλελευθερισμού (Τσουκαλάς, 1999, σ. 46 κ.ε.): η «ολοκληρωτική αντίληψη» του περί ανθρώπου ως εκ φύσεως, διστορικά ανταγωνιστικού, συμφεροντο-κρατικού ατόμου-ιδιοκτήτη (στο ίδιο, σ. 77 κ.ε.): η δίδυμη και εξίσου ολοκληρωτική ιδεολογική κατασκευή του για την αγορά (Τσουκαλάς, 1991, σ. 118 κ.ε.). Από την άλλη πλευρά, ο φόβος του φιλελευθερισμού ότι αυτή η ατομοκεντρική εκλογίκευση της νεωτερικής «μοίρας» του ανθρώπου ως πύκνωμα ενός λοκιανού κτητικού-ιδιοκτησιακού «είναι» (μεταξύ άλλων, Μακφέρσον, 1986, σ. 349 κ.ε.), που προϋποθέτει υποχρεωτικά τον «οικονομικό άνθρωπο» ως απρόβλεπτα επιθετικό «οικονομικό λύκο» (στο ίδιο, σ. 264 κ.ε.), είναι μία εκλογίκευση η οποία μπορεί να οδηγήσει πίσω, σε μία χομπσιανή φυσική κατάσταση που διαλύει το ίδιο το συμφεροντούχο άτομο, δηλαδή την αξιακή αφετηρία της φιλελεύθερης ρητορικής. Έτσι, απέναντι στην ατομοκεντρική, «θεμελιώδη “πολιτειακή επιφύλαξη” κατά του οργανωμένου Όλου» (Τσουκαλάς, 1999, σ. 70), ο φιλελευθερισμός ορθώνει την ανάγκη *πιθάσεως* του γενεθλίου σημείου του, δηλαδή αυτού που ο Τσουκαλάς ονοματίζει ως «εγωτική αντωνυμία του καταστατικού ατομισμού» (σ. 403).

Θα επινοηθεί έτσι μία *ολότητα πριν* την «νοηματικά εγγενώς ασταθή» ολότητα του ατομιστικού φιλελευθερισμού, που είναι «κατακερματισμένη στα ελεύθερα συμφεροντούχα άτομα που τη συγκροτούν και διαιρεμένη στα χωριστά επίπεδα», τις «σφαίρες» του δημόσιου και του ιδιωτικού, της πολιτικής και της οικονομίας, του ατομικού και του συλλογικού κλπ. (σ. 111 κ.ε.). Αυτή η ολότητα θα βρει τη ρηματική της σύνοψή στην έννοια της «κοινωνίας»: μία «αυτονόητη, “κλειστή” σημασιολογική μορφή», ένα «πλήρες νόημα» και ένας «όρος γένους» που αποτελεί το αντίκρισμα της ανάγκης της νεωτερικής κοινότητας για μία μονιστική σήμανσή της και καλύπτει το επιτακτικό μέλημα το κατακερματισμένο «όλο» να ονομάζεται ως δεδομένο.

Υπάρχει όμως κάτι ακόμα πιο πριν από αυτό το «πριν» του ατόμου, από αυτό το μονιστικό-δεδομένο Όλο που παρέχει η έννοια της κοινωνίας. Ο Τσουκαλάς είναι σαφής: αυτό το «πριν» της κοινωνίας είναι «οι εξουσίες [που] εξωθούνται ... να κατασκευάσουν μία μονιστική αναπαράσταση του νοηματικά διαιρεμένου ιστορικού “υλικού” τους» (σ. 111). Αναζητά ένα πρώτο σημείο, μία πρωταρχικότητα, μία πρώτη αρχή. Στα *Είδωλα* θα κάνει λόγο για την ύπαρξη μιας «πρωταρχικής νομής» και μιας «προηγούμενης συντελεσμένης διανομής» (Τσουκαλάς, 1991, σ. 195, 196). Αυτή την πρώτη αρχή την αναζητά στην εξουσία στις *Περιπέτειες σημασιών*. Θα υποστηρίξει ότι «όπως το ζήτημα της κοινωνίας εν γένει, έτσι και το ζήτημα της εξουσίας είναι “πρώτο”» (Τσουκαλάς, 1999, σ. 90). Όμως μεταξύ των δύο αυτών «πρώτων» υπάρχει μία

σχέση επικαθορισμού της κοινωνίας από την εξουσία: η ιδέα της κοινωνίας «παρέχει το “αντικείμενο”, από το οποίο πηγάζουν και επί του οποίου ασκούνται ... η πολιτική παρέμβαση, η βία και η εξουσία» (σ. 113). Λίγες σελίδες πιο κάτω, είναι ακόμα πιο σαφής σε αυτή τη φουνκωική θέση του. Με παραπομπές στον Αλτουσέρ και τον Ντεριντά, γράφει ότι «... η πλήρης και κλειστή κοινωνική δομή δεν μπορεί να αποκτήσει νόημα, ... να καλυφθεί παρά μόνον “έξωθεν” [υπογράμμιση του συγγραφέα], μέσα δηλαδή από την αναζήτηση και συγκρότηση ενός «αναγκαίου κέντρου» που δεν μπορεί να προκύπτει παρά μέσα από μια ιδεολογική παραμόρφωση [υπογράμμιση του συγγραφέα] ... με αυτή την έννοια το Κράτος ως συμβολικό κέντρο της κοινωνικής δομής βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα στη δομή και έξω από αυτήν» (σ. 124-125). Εκατοντάδες σελίδες μετά, σε μία υποσημείωσή του, ο Τσουνκαλάς θα είναι ακόμα σαφέστερος: «Ήδη στον Adam Smith η αγορά, ως περιχαρακωμένη και περιχαρακώσιμη οντότητα, προϋποθέτει την επικράτεια, δηλαδή το Κράτος, το οποίο ορίζει την κοινωνία, η οποία, στη συνέχεια, θα αποτελέσει τον οριοθετημένο στίβο μέσα στον οποίο θα συναντηθούν τα ανταγωνιστικά συμφέροντα των κοινωνιών» (σ. 408, σημ. 16, υπογράμμιση δική μου).

Ο Τσουνκαλάς είναι πεισμένος ότι «πίσω από την αυθεντία της λογικής και το μύθο [αυτή την «αφηγηματική fictio», σ. 86] του Κοινωνικού Συμβολαίου βρίσκεται πάντα κάτι “άλλο” ... μία “αυθεντία της ισχύος”» (σ. 88), ότι «στην πραγματικότητα των συγκρούσεων ο νόμος έπεται της Ανάγκης αλλά και της Δύναμης» (σ. 371). Ήδη στα *Είδωλα*, καταθέτει, έστω και με υποθετική διατύπωση, τη συμφωνία του με τον Φουνκώ στο ότι «η εξουσία είναι εκείνη που παράγει και κατασκευάζει το άτομο...» (Τσουνκαλάς, 1991, σ. 286). Στις *Περιπέτειες σημασιών* θα μιλήσει για μία «... δεδομένη Πολιτεία-Κράτος, ως ... υλική συμπύκνωση μιας ήδη υφισταμένης εξουσιαστικής και εκμεταλλευτικής πραγματικότητας, [που] θέσπισε, νοημάτισε και κατασκεύασε τους ... “ελεύθερους” πολίτες-άτομά “της”» (Τσουνκαλάς, 1999, σ. 88).

Όμως αυτή την πρωταρχικότητα που αποδίδει στο «εξουσιαστικό σύστημα-Όλον» (σ. 75) ο Τσουνκαλάς δεν θα τη θεμελιώσει στο συμβατικά οριζόμενο πεδίο της πολιτικής θεωρίας. Προσπαθώντας να κοιτάξει μέσα στις «αινιγματικές, αβυσσαλέες ... μορφές» που παίρνουν τα «πρώτα» φαινόμενα, όπως η εξουσία, θα υιοθετήσει μία ανθρωπολογική, ντισεικής (και όχι μόνο) έμπνευσης, προσέγγιση της Δύναμης, της «αρχέγονης δύναμης» (σ. 391), αυτής της «... “αυθαίρετα κυριαρχική[ς]” επιθυμία[ς]...», για την οποία ήδη κάνει λόγο στα *Είδωλα* – όπου εξάλλου ορίζει και το Πολιτικό ως «το ... βουλευσιακά και κυριαρχικά “αυθαίρετο” στοιχείο...» (Τσουνκαλάς, 1991, σ. 55, 219). Η γνωστικά και αξιακά ριζική θέση του Τσουνκαλά στο ζήτημα της εξουσίας παράγει μιαν αντίστοιχη θέωση ολιστικού τύπου. Στις *Περιπέτειες σημασιών*, η άσκηση βίας και δύναμης και η υποταγή οφείλονται σε «παράγοντες [που] είναι σύμφυτοι με τη γέννηση της κοινωνικής συνύπαρξης και συνεργασίας» (Τσουνκαλάς, 1999, σ. 98), καθώς «... κοινωνική συνύπαρξη δεν μπορεί να νοηθεί δίχως τις μορφές εξουσιών που θα τείνει πάντοτε να εκτρέφει» (σ. 90). Στη σύλληψή της αυτή, η εξουσία δεν μπορεί να περιοριστεί σε μία ιστορικά συγκεκριμένη μορφή, ούτε όμως σε μία εν γένει μορφή της που θα εξαντλούσε τη σημασία της στην πολιτική μόνο σφαίρα:

πριν ακόμα από την εν γένει πολιτική εξουσία, υπάρχει μία εν γένει εξουσία που ο Τσουνκαλάς την αναζητά σε μian «... ασίγαστη και ανοιχτή βούληση και δυνατότητα για δύναμη που αναβλύζει από τα σπλάχνα της οργανωμένης κοινωνικής συμβίωσης» (σ. 106).

Αυτήν τη δύναμη, τη βρίσκει στην προ-λογική, προνεωτερική, ουσιοκρατική, εξουσιάζουσα και εξουσιογόνο ολότητα του Έθνους, σ' αυτή την «εθνική κοινότητα», που είναι όμως και η «εκ Θεού “εαυτική άγκυρα”...» για αυτούς τους «ριγμένους εκεί κάτω» ανθρώπους που σημάνθηκαν ως άτομα, ή και ως υβρίδια τζαμπατζήδων-πολιτών.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλτουσέρ, Λουί (1978), *Για τον Μαρξ*, Αθήνα, Γράμματα.
- Bauman, Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Βέλτσος, Γιώργος (1988), *Η μη κοινωνιολογία*, Αθήνα, Νεφέλη.
- Bourdieu, Pierre/J.-C. Chamboredon/J.-C. Passeron (1973), *Le Métier de Sociologue*, La Haye, Mouton.
- Camus, Albert (1987), *Σημειωματάρια*, Αθήνα, Εξάντας.
- Durkheim, Émile (1977), *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Presses Universitaires de France.
- Lacan, Jacques (1982), *Απαντήσεις*, Αθήνα, Έρραμος.
- Μακφέρσον, Κ. Μπ. (1986), *Ατομικισμός και ιδιοκτησία: Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, Αθήνα, Γνώση.
- Πουλαντζάς, Νίκος (1975), *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, τόμ. Α', Αθήνα, Θεμέλιο.
- Rorty, Richard (2002), *Τυχαιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Τσουνκαλάς, Κωνσταντίνος (1999), *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1991), *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1986), *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1981), *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Φάν, Ζαν Πιερ (1977), «Κοινωνικές τάξεις, (δι)άρθρωση, εξουσία (Απάντηση στον Πουλαντζά)», στο Ν. Πουλαντζά/Ραλφ Μίλμπαντ/Ζαν Πιερ Φάν, *Προβλήματα του σύγχρονου κράτους και του φασιστικού φαινομένου*, Αθήνα, Θεμέλιο.

Αόρατα χέρια και κοινωνικά δικαιώματα

ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΑ «ΕΙΔΩΛΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ»

ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΟΝΤΙΑΔΗΣ

Το μέλλον της ανθρωπότητας εξαρτάται από το εάν θα μπορέσει να είναι «ευφυνέστερη» από τον εξ ορισμού επίβουλο και μνησικάκο ιστορικό λόγο.

Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, *Είδωλα πολιτισμού*

I.

Ο τίτλος της εισήγησης αυτής αποτελεί παράφραση του τίτλου μιας επιφυλλίδας του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, δημοσιευμένης στο *Βήμα της Κυριακής* κατά τις αρχές του 1994, δηλαδή περίπου τρία χρόνια μετά την έκδοση των *Ειδώλων πολιτισμού*. Πρόκειται για ένα πυκνό κείμενο με τον δηκτικό τίτλο «Αόρατα χέρια και συνταγματικά κουρελόχαρτα», γραμμένο στο στομάχι για κάθε νομικό, πολλώ μάλλον όταν αυτός έχει θέσει στο επίκεντρο της ερευνητικής του εργασίας τη μελέτη των συνταγματικά κατοχυρωμένων κοινωνικών δικαιωμάτων. Αναφερόμενος ο Τσουκαλάς στην ανενέργεια και τη θεσμική αναποτελεσματικότητα των κοινωνικών δικαιωμάτων και χαρακτηρίζοντάς τα «συνταγματικά κουρελόχαρτα», θέτει το ερώτημα «πώς, όταν κάποτε αναστραφεί ο ρους των πραγμάτων, θα μπορέσουν οι καταφρονεμένοι να πεισθούν, να διεκδικήσουν, να ανακτήσουν και να αρκестθούν σε καταστατικές “συνταγματικές εγγυήσεις”, όταν οι εγγυήσεις αυτές δεν αξίζουν περισσότερο από το χαρτί στο οποίο είναι γραμμένες;»,¹ θυμίζοντας το σχετικό απόφθεγμα του Ferdinand Lassalle ότι το Σύνταγμα δεν είναι τίποτε άλλο από ένα κομμάτι χαρτί και ότι τα νομικά προβλήματα δεν αποτελούν κατ’ ουσίαν παρά ζητήματα ισχύος.²

Εν προκειμένω, στο επίκεντρο του στοχασμού του Τσουκαλά δεν τίθεται η αποδόμηση του κοινωνικού κράτους καθ’ εαυτού, αλλά μια όψη των αντιφάσεων του, δηλαδή η ανεπάρκεια των κανονιστικών και συμβολικών του ερεισμάτων να εγγυηθούν την επιβίωσή του. Στην επιφυλλίδα αυτή αναδεικνύει μια ακόμη προέκταση όσων υποστηρίζει στα *Είδωλα πολιτισμού*. Στα *Είδωλα* ο Τσουκαλάς επεξεργάζεται τη «διάχυτη και αξεπέραστη πολιτική ένταση που έχει ενσκήψει, από τη στιγμή ακριβώς που εδραιώθηκε ιστορικά η αναγκαστική συμβίωση ανάμεσα σε δυο διαφορετικούς τρόπους δημιουργίας δικαιωμάτων και σε δυο αποκλίνοντες τύπους κοινωνικού ορθολο-

1. Κ. Τσουκαλάς (1994), «Αόρατα χέρια και συνταγματικά κουρελόχαρτα», *Το Βήμα*, 23.1.1994, σ. Β11.

2. F. Lassalle (1862), *Über Verfassungswesen*.

γισμού».³ Πρόκειται για τη διαρκή σύγκρουση μεταξύ του αυστηρού, φιλελεύθερου κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους, την οποία, μάταια ενδεχομένως, η συνταγματική επιστήμη έχει επιχειρήσει να υπερβεί με την κατασκευή της γερμανικής θεωρίας περί κοινωνικού κράτους δικαίου, η οποία πρόσφατα, μετά την αναθεώρηση του 2001, αποτυπώθηκε ρητά και στο άρθρο 25 §1 του ελληνικού Συντάγματος. Πρόκειται, επίσης, για τη σύγκρουση μεταξύ των κλασικών ατομικών δικαιωμάτων και των κοινωνικών δικαιωμάτων, που έχει απασχολήσει (και συνεχίζει να απασχολεί) γενιές συνταγματολόγων και πολιτειολόγων.

Στην επιφυλλίδα του 1994 ο Τσουκαλάς διατρέχει λοιπόν και άγει μέχρι τα άκρα όριά της την αντίληψη ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν είναι παρά ελαστικά εισοδηματικά υποκατάστατα, με εγγενώς ανοιχτό, εξουσιαστικό και διαπραγματεύσιμο χαρακτήρα, που δεν μπορούν να εγγυηθούν την αναίρεση της θεμελιακά ατομοπαγούς και ανταγωνιστικής λογικής της διανομής των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων,⁴ άρα εν τοις πράγμασι δικαιώματα απεκδυόμενα τη νομική τους ισχύ.

II.

Τα κοινωνικά δικαιώματα έχουν ως αντικείμενο συγκεκριμένες υλικές, οικονομικά αποτιμητέες κρατικές παροχές ή υπηρεσίες, που αποσκοπούν στη διασφάλιση της αξιοπρεπούς διαβίωσης κάθε ανθρώπου. Ο επανορθωτικός και αναδιανεμητικός τους χαρακτήρας τα καθιστά νοητά μόνο μέσα στο πλαίσιο της ανταγωνιστικής οικονομίας της αγοράς, ως ύλη υπό διαπραγμάτευση κατά την αντιπαράθεση των κοινωνικών ομάδων και συμφερόντων.⁵ Με γνώμονα την ανταγωνιστική κανονιστική λογική που εκφράζουν τα ατομικά και τα κοινωνικά δικαιώματα, στα μεν πρώτα αντιστοιχεί το παγιωμένο περίγραμμα του συστήματος της ελεύθερης αγοράς, ενώ στα δεύτερα μια διαρκής διαπραγμάτευση γύρω από τους διορθωτικούς μηχανισμούς και τις αναδιανεμητικές παροχές που θα λειτουργήσουν εξισορροπητικά, συμβάλλοντας στην αναπαραγωγή και τη νομιμοποίηση του κοινωνικού και οικονομικού συστήματος.

Ενώ λοιπόν τα ατομικά δικαιώματα δημιουργούν έναν σκληρό πυρήνα «κανονιστικής ανταύγειας», με σαφώς οριοθετημένες, δεσμευτικές συνεπαγωγές για τα κρατικά όργανα, τα κοινωνικά δικαιώματα εμφανίζουν ένα κανονιστικό περιεχόμενο ιδιαίτερα ρευστό, ελαστικό ή αόριστο.⁶ Αυτή η διάκριση μεταξύ ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων μπορεί σχηματικά να αποδοθεί ως εξής: Στα ατομικά δικαιώματα αντι-

3. Κ. Τσουκαλάς (1991), *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 519.

4. Στο ίδιο, σ. 472.

5. Στο ίδιο, σ. 440, όπου σημειώνεται ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν θα είχαν κανένα νόημα, ούτε και θα ήταν δυνατόν να θεσπιστούν υπό το κράτος μιας μη ανταγωνιστικής κοινωνίας.

6. Ξ. Κοντιάδης (2004), *Συνταγματικές εγγυήσεις και θεσμική οργάνωση του συστήματος κοινωνικής ασφάλειας*, σ. 115 κ.ε.: Α. Μανιτάκης (1994), *Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων*, σ. 275 κ.ε.

στοιχεί μια σταθερή, παγιωμένη και μη διαπραγματεύσιμη κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα, ενώ στα κοινωνικά δικαιώματα αντιστοιχεί μια ύλη διαρκώς αναπροσαρμόζομενων και αναδιαπραγματευόμενων αξιώσεων οικονομικού χαρακτήρα.

Το κύριο χαρακτηριστικό των κοινωνικών δικαιωμάτων, ως εγγενώς ελαστικών, πολιτικά διαπραγματεύσιμων και οικονομικού περιεχομένου αξιώσεων, αποτελεί η αντιστοιχισή τους προς τις συνθήκες και τις προϋποθέσεις αναπαραγωγής και νομιμοποίησης του συστήματος της ελεύθερης αγοράς.⁷ Υπό αυτή την έννοια τα κοινωνικά δικαιώματα λειτουργούν προοδευτικά-μετασχηματιστικά, δεδομένου ότι «μπορεί να χρησιμεύσουν σαν προχωρημένες θέσεις μάχης για τις ανερχόμενες νέες κοινωνικοπολιτικές δυνάμεις, διευκολύνοντας έτσι την ιστορική εξέλιξη».⁸ Τα κοινωνικά δικαιώματα συνιστούν αιαιτήσεις που αναπροσαρμόζονται αναλόγως προς τους εκάστοτε συσχετισμούς των αντιμαχόμενων πολιτικών και κοινωνικών δυνάμεων. Η πραγμάτωση συγκεκριμένων αξιώσεων αναπροσαρμόζει απλώς τους άμεσους στόχους που περιγράφονται στα κοινωνικά δικαιώματα, αναδεικνύοντας νέα πεδία διαπραγμάτευσης για το περιεχόμενο και τις συγκεκριμένες παρεμβάσεις της κοινωνικής πολιτικής.

Τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν συνεπώς αξιώσεις για κάλυψη από το κράτος, ή πάντως μέσω της κρατικής παρέμβασης, συγκεκριμένων κατηγοριών βιοτικών αγαθών, που θεμελιώνονται στο αίτημα της κοινωνικής αλληλεγγύης. Η αοριστία και ο ανοιχτός χαρακτήρας τους απορρέει κατ' ανάγκη από την ιστορική και πολιτισμική σχετικότητα της έννοιας των κοινωνικών αγαθών. Ωστόσο η ελαστικότητα των κοινωνικών δικαιωμάτων είναι κατά κύριο λόγο αποτέλεσμα του «καθαρά πολιτικού, δηλαδή του εγγενώς ανοιχτού, εξουσιαστικού και διαπραγματεύσιμου χαρακτήρα τους».⁹ Αν και το αίτημα για κοινωνική δικαιοσύνη και για διασφάλιση ενός στοιχειώδους επιπέδου συνθηκών διαβίωσης με γνώμονα την αξία και την αξιοπρέπεια του ανθρώπου δεν εμφανίζεται να αμφισβητείται ως αναγκαίο στοιχείο της σύγχρονης δημοκρατίας, παρ' όλα αυτά η μετασχηματιστική διάσταση των κοινωνικών δικαιωμάτων επιτείνει τη διαπλοκή τους με συγκεκριμένες ιδεολογικοπολιτικές θέσεις, με αποτέλεσμα η εγγενής ελαστικότητά τους να θέτει υπό αμφισβήτηση τη νομική τους δεσμευτικότητα.

Οι ιδιομορφίες των κοινωνικών δικαιωμάτων συνεπάγονται επιπλέον μια σειρά δυσχερειών ή ιδιαιτεροτήτων κατά την εφαρμογή τους από τη δικαστική εξουσία. Σε αντίθεση προς τα ατομικά δικαιώματα, από τα οποία απορρέει η δέσμευση των κρατικών οργάνων να απέχουν από συγκεκριμένες πράξεις ή υλικές ενέργειες, η εφαρμογή των κοινωνικών δικαιωμάτων εξαρτάται από τη θεσμική και υλική-τεχνική ικανότητα του κράτους να προβεί σε εκπλήρωση των εκάστοτε προβλεπόμενων παροχών ή υπηρεσιών. Κατά συνέπεια, ενώ στην περίπτωση των ατομικών δικαιωμάτων ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων μπορεί να οδηγήσει στην «απομάκρυνση» μιας νομοθετικής ρύθμισης ως αντισυνταγματικής, αντίθετα κατά την εφαρμογή των κοινωνικών δικαιωμάτων ο ρόλος του δικαστή δεν εμφανίζεται «αρνητικός»,

7. Βλ. Κ. Τσουνκάλης, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 441 κ.ε.

8. Αρ. Μάνεσης (1980), *Συνταγματικό Δίκαιο*, τόμ. Ι, σ. 171 κ.ε.

9. Κ. Τσουνκάλης, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 441.

αλλά κατ' ουσίαν καθίσταται αναπόφευκτο να οδηγηθεί σε υπόδειξη προς το νομοθέτη να λάβει συγκεκριμένα μέτρα.¹⁰ Η λήψη των μέτρων αυτών προϋποθέτει ασφαλώς ότι ο δικαστής δεν αρκεί να διαπιστώσει πως μια πράξη κρατικού οργάνου είναι αντισυνταγματική, όπως συμβαίνει με την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά είναι αναγκασμένος να επιλέξει και να υποδείξει, άμεσα ή έμμεσα, το προσφορότερο μεταξύ περισσότερων υλικών, οικονομικά αποτιμητέων μέσων για την πραγματοποίηση του σκοπού του εκάστοτε επίμαχου κοινωνικού δικαιώματος.

Η εφαρμογή των κοινωνικών δικαιωμάτων από τον δικαστή συνεπάγεται λοιπόν, ακριβώς λόγω των ιδιομορφιών τους, ότι η δικαστική λειτουργία αναμειγνύεται αναπόφευκτα στον προσδιορισμό των κοινωνικών παροχών, προβαίνοντας αναπόφευκτα σε πολιτικές σταθμίσεις αναδιανομής, παρεμβαίνοντας στην άσκηση της κοινωνικής πολιτικής και υποκαθιστώντας σε σημαντικό βαθμό τον νομοθέτη. Ανακύπτει συνεπώς μια σειρά κρίσιμων ερωτημάτων όσον αφορά τη συμβατότητα μιας τέτοιας μορφής δικαστικού ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων με τη δημοκρατική αρχή, την αρχή της διάκρισης των λειτουργιών και τις δημοσιονομικές διατάξεις. Ειδικότερα, ένας εντατικός δικαστικός έλεγχος με βάση τα κοινωνικά δικαιώματα θα μπορούσε να ανατρέψει την ίδια την κυβερνητική πολιτική στα πεδία της οικονομίας και της κοινωνικής προστασίας, καταργώντας στην πράξη το ρόλο της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας να σχεδιάζει και να εφαρμόζει την οικονομική και κοινωνική πολιτική.¹¹

Με βάση τα προηγούμενα αναδεικνύονται λοιπόν οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει η ερμηνεία των κοινωνικών δικαιωμάτων ενόψει των ιδιομορφιών τους. Ο Τσουνκαλάς θεμελιώνει στα *Είδωλα πολιτισμού* την αντίληψη ότι οι δυσκολίες αυτές είναι εντέλει ανυπέρβλητες και οφείλονται ακριβώς στην εγγενή αντίφαση μεταξύ των καταστατικών αρχών του αυστηρού φιλελεύθερου κράτους δικαίου και του κοινωνικού κράτους.

III.

Ο Τσουνκαλάς είναι στο σύνολο του έργου του ένας, κατά την έκφραση του Hobsbawm, «καταστροφέας μύθων», αλλά και ένας καλλιτέχνης των αντιφάσεων. Επεξεργάζεται και αναλύει ποικίλες οντολογικές καταγραφές, συναρτώντας τες ευθέως προς τις ιστορικές και αξιακές τους δεσπόζουσες.¹² Αρέσκεται να θέτει και να επιλύει αινίγματα γύρω από τις πονηριές της ιστορίας, να επισημαίνει παραδοξότητες και αντιφάσεις, να ταλαντεύεται «ανάμεσα στην αποδοχή και στη ρήξη ... ανάμεσα στη διαπραγμάτευση και στην έκρηξη»,¹³ όπως ομολογεί στα *Είδωλα πολιτισμού*. Ο λόγος του δεν

10. Α. Στεργίου (1994), *Η συνταγματική κατοχύρωση της κοινωνικής ασφάλισης*, σ. 132 κ.ε.

11. E. Löbenstein (1983), «Soziale Grundrechte und die Frage ihrer Justiziabilität», στον τόμο: *FS für H. Floretta*, σ. 99 κ.ε.

12. Πρβλ. Π. Καφετζής (1996), «Εισαγωγή», στον τόμο: *Κ. Τσουνκαλάς, Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, σ. 15 κ.ε.

13. Κ. Τσουνκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 14.

είναι ποτέ ευθύγραμμος ούτε προβλέψιμος, ούτε άλλωστε περιχαράσσεται σε μια από τις επιστημολογικά κατατιμημένες περιοχές του κοινωνικού λόγου. Πολλώ μάλλον, δεν είναι καν ένας λόγος που διεκδικεί μια –εξ ορισμού ψευδεπίγραφη– επιστημονική καθαρότητα, αλλά ρητά αναγνωρίζει ότι οποιαδήποτε διαδικασία αυτογνωσίας οφείλει να συνθέτει τον επιστημονικό και τον πολιτικό λόγο.¹⁴

Στα *Είδωλα πολιτισμού* ο Τσουκαλάς εξαρχής δηλώνει ότι στόχος του βιβλίου είναι να «αναλύσει ορισμένες αντιφάσεις του τρέχοντος κοινωνικού λόγου, αντιφάσεις που εμφανίζονται ως συνέπειες των καταστατικών αρχών, οι οποίες υποτίθεται ότι διέπουν την κοινωνική οργάνωση».¹⁵ Ολόκληρη η μελέτη των περίπου εξακοσίων σελίδων πυκνού, με γεωμετρική ακρίβεια αρθρωμένου λόγου είναι δομημένη πάνω σε αντιμαχόμενα δίπολα, των οποίων η επιφαινόμενη σύζευξη αποδομείται μέσα από την ανάδειξη των λογικών, αξιακών και κοινωνικών τους ανταγωνισμών και αντιφάσεων. Κινούμενος συνεχώς ανάμεσα στο πολιτικό και στο λογικό επίπεδο, ο Τσουκαλάς υποστηρίζει ότι εντέλει «το οποιοδήποτε “κοινωνικό κράτος” δεν μπορεί να είναι καταστατικά “αλληλέγγυο”».¹⁶ και προεκτείνοντας σε πολιτικό επίπεδο την παραδοχή αυτή καταλήγει ότι «και αν ακόμα ήταν λογικά δυνατή, η κανονιστική προτεραιότητα της κοινωνικά “δίκαιης” ουσιαστικής διανομής θα ισοδυναμούσε προς την πλήρη ουσιαστική αποδυνάμωση των ιδιοκτησιακών ατομικών δικαιωμάτων, και συνεπώς θα συνεπέφερε εξ ορισμού την κατάρρευση του αστικού καθεστώτος».¹⁷

Σε αδρές γραμμές η κεντρική αντινομία γύρω από την οποία διακλαδώνεται ολόκληρο το βιβλίο είναι λοιπόν ότι το κοινωνικό κράτος συνιστά λογική αντίφαση προς τις καταστατικές αρχές που διέπουν την αγορά και το φιλελεύθερο κράτος. Πώς μπορεί, διερωτάται ο Τσουκαλάς, να καταστεί λογικά συμβατό το θεμελιώδες φιλελεύθερο αξίωμα της διαδικαστικής δικαιοσύνης και η επιμεριστική λειτουργία της «ουδέτερης» αγοράς με την πολιτική διαπραγμάτευση των μηχανισμών, των κριτηρίων και του εύρους της κοινωνικής αναπαραγωγής που επιχειρεί το κοινωνικό κράτος;

Η απάντηση που προτείνει είναι ότι πολιτικά μεν η αναδιανεμητική λειτουργία του κοινωνικού κράτους αποδείχθηκε εφικτή, όμως από την άλλη πλευρά δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθεί σε ένα λογικό κριτήριο για την οριοθέτηση του εύρους του πολιτικού επιμερισμού και, αντιστοίχως, του εύρους του αγοραίου επιμερισμού. Οι αναδιανεμητικοί μηχανισμοί δεν μπορούν να υπαχθούν σε λογικά κριτήρια και κατ' επέκταση δεν μπορούν να υποταχθούν σε δικαιοκρές ρυθμίσεις που να διασφαλίζουν, με απόλυτο τρόπο, ένα κοινωνικό κεκτημένο. Η έλλειψη συγκροτημένων, ακλόνητων λογικών κριτηρίων και έλλογων αξιωματικών παραδοχών, επί τη βάση των οποίων θα μπορούσε να επιβάλλεται η ανακατανομή, καθιστά λοιπόν το εγχείρημα του κοινωνικού κράτους έωλο και διαρκώς υποκειμένο σε μια πολιτική αναδιαπραγμάτευση που συναρτάται με την εκάστοτε συγκυρία.

14. Στο ίδιο.

15. Στο ίδιο, σ. 17.

16. Στο ίδιο, σ. 473.

17. Στο ίδιο.

Εκ πρώτης όψεως ο Τσουκαλός εμφανίζεται να τροφοδοτεί το οπλοστάσιο αφενός μεν των συντηρητικών νομικών και πολιτειολόγων της εποχής της Βαϊμάρης, αλλά και της πρώτης μεταπολεμικής περιόδου, όπως του Carl Schmitt και του Ernst Forsthoff, και αφετέρου μιας τάσης της επαναστατικής Αριστεράς, που αμφότεροι συγκλίνουν στην αμφισβήτηση της δυνατότητας ή της σκοπιμότητας της επιμειξίας του παραδοσιακού φιλελεύθερου κράτους με το κοινωνικό κράτος. Όσοι όμως επιχειρούν μια τέτοια ανάγνωση του Τσουκαλά εκκινούν, ηθελημένα ή αθέλητα, από εσφαλμένη αφετηρία: Πραγματευόμενος την ασυμβατότητα μεταξύ αφενός της αυστηρής δικαιοκρατικής, φιλελεύθερης πολιτειακής θέσπισης και, αφετέρου, του αλληλέγγυου και «επιεικούς» πολιτικού λόγου τον οποίο εκφράζει το κοινωνικό κράτος, ο Τσουκαλός αναφέρεται σαφώς σε μια λογική και όχι σε μια πολιτική ασυμβατότητα.¹⁸ Και, πάντως, αυτή η εσωτερική αντινομία επιφέρει μεν «αύξοντα προβλήματα εκλογίκευσης και νομιμοποίησης των σύγχρονων κοινωνιών»,¹⁹ χωρίς όμως να απαγορεύει στον Τσουκαλά, μετακινούμενο από το λογικό στο πολιτικό επίπεδο, να επιχειρηματολογεί υπέρ των επινεμητικών λειτουργιών του κοινωνικού κράτους.

Χρησιμοποιώντας ένα κλασικό γραμμιστικό απόφθεγμα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Τσουκαλός στα *Είδωλα πολιτισμού* κατορθώνει, στο παράδειγμα των εσωτερικών αντιφάσεων της κοινωνικής αρχής, να συμβιβάσει την απαισιοδοξία της γνώσης με την αισιοδοξία της βούλησης. Ο Τσουκαλός αποδομεί με περίτεχνο και συστηματικό τρόπο τις θεμελιώδεις καταστατικές αρχές πάνω στις οποίες έχει οικοδομηθεί λογικά το κοινωνικό κράτος, τις οποίες χαρακτηρίζει ως «κινούμενη άμμο»,²⁰ ενώ ταυτόχρονα διατηρεί το προνόμιο να το υπερασπίζεται πολιτικά απέναντι σε εκείνους που επιχειρούν την υλική του αποδόμηση.

IV.

Στην τρέχουσα πολιτική και επιστημονική συζήτηση καταγράφονται οι πολυδιάστατοι παράγοντες που κατέστησαν την οργάνωση του παραδοσιακού κοινωνικού κράτους αναποτελεσματική, σε σχέση τόσο με τους όρους λειτουργίας της νέας διεθνούς οικονομίας όσο και με την επίτευξη των ιδίων των στόχων του, δηλαδή εντέλει της εγγύησης της κοινωνικής ασφάλειας μέσω της αναδιανομής του εισοδήματος. Αν επιχειρηθεί μια σχηματική κατάταξη των αιτιών που προκάλεσαν την κρίση και τη σταδιακή μεταρρύθμιση του παραδοσιακού κοινωνικού κράτους, μπορεί να θεμελιωθεί η διάκριση μεταξύ εξωγενών και ενδογενών παραγόντων. Ως εξωγενείς παράγοντες χαρακτηρίζονται εκείνοι που δεν άπτονται άμεσα της λειτουργίας του κοινωνικού κράτους, όπως ιδίως οι ριζικές τεχνολογικές μεταβολές της κοινωνίας της πληροφορίας, η εκτεταμένη απελευθέρωση στη μετακίνηση κεφαλαίων, η αυξανόμενη αλλά μονόπλευρη,

18. Στο ίδιο, σ. 21.

19. Στο ίδιο.

20. Στο ίδιο.

υπέρ των δυτικών οικονομιών, απελευθέρωση των αγορών προϊόντων και υπηρεσιών, οι δημογραφικές μεταβολές, η απώλεια ελέγχου από την πλευρά των εθνικών κρατών στη δημοσιονομική, νομισματική και εισοδηματική πολιτική κλπ.²¹ Ως ενδογενείς περιγράφονται οι παράγοντες που σχετίζονται με τη διαρθρωτική αδυναμία των παραδοσιακών μηχανισμών του κοινωνικού κράτους να υπηρετήσουν τους ιστορικούς του στόχους.²²

Σε κάθε περίπτωση, φαίνεται σήμερα να διαμορφώνεται ευρύτατη συναίνεση ως προς την αναγκαιότητα αναδιάρθρωσης των μηχανισμών του κοινωνικού κράτους. Αντίθετα, ως προς τις ενδεδειγμένες κατευθύνσεις των μεταρρυθμίσεων ο αριθμός των εναλλακτικών μοντέλων φαίνεται να συμπίπτει με τον αριθμό των ασχολούμενων με το ζήτημα. Θα μπορούσε πάντως να υποστηριχθεί ότι τα διλήμματα που τίθενται ως προς τη μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους κατατάσσονται σε τέσσερις βασικές κατηγορίες. Οι αντιλήψεις που υποστηρίζονται έχουν ως αφετηρία τη διαφορετική αξιολόγηση των αιτιών που οδήγησαν στην κρίση του κοινωνικού κράτους. Αναλόγως δηλαδή του κατά πόσον αξιολογούνται ως βαρύνουσας σημασίας οι ενδογενείς ή οι εξωγενείς παράγοντες της κρίσης, υποστηρίζεται και μια διαφορετική κατεύθυνση για την υπέρβασή της.

Ασφαλώς τόσο οι αξιολογήσεις αυτές όσο και οι υποβαλλόμενες θεωρητικές και πολιτικές προτάσεις εκκινούν από ευρύτερες κοσμοθεωρίες και συστήματα αξιών για την οργάνωση και τη λειτουργία της πολιτείας και για την ευθύνη της απέναντι στο άτομο. Άλλωστε η ίδια η οικοδόμηση του κοινωνικού κράτους συναρμόζεται με τη θεώρηση του ατόμου όχι πλέον ως αδιάφορου, άψυχου και πλασματικού υπηκόου, αλλά «ως ζωντανού και αβέβαιου ανθρώπου με σάρκα, οστά και ιδρώτα».²³ Πέραν τούτου, προδήλως οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις συνδέονται επίσης άρρηκτα με συγκεκριμένα οικονομικά συμφέροντα, κοινωνικές επιδιώξεις ή πολιτικές επιλογές.

Σύμφωνα με μια πρώτη αντίληψη, ενδεδειγμένη κρίνεται η σταδιακή ιδιωτικοποίηση και εμπορευματοποίηση των κοινωνικών υπηρεσιών, με την αντικατάσταση των μηχανισμών του κοινωνικού κράτους από τη φιλανθρωπική πρωτοβουλία και την οικογένεια. Μια λιγότερο ακραία αντίληψη, κινούμενη ωστόσο στην ίδια κατεύθυνση με την προηγούμενη και με εν πολλοίς παρεμφερή επιχειρηματολογία, υποστηρίζει τη συγκρότηση ενός υπολειμματικού κοινωνικού κράτους, κατά το φιλελεύθερο-αγγλοσαξονικό πρότυπο, το οποίο θα παρεμβαίνει αποκλειστικά για την κοινωνική προστασία των ομάδων χαμηλού εισοδήματος, αναθέτοντας στον ιδιωτικό τομέα το κύριο βάρος της ασφαλιστικής και υγειονομικής κάλυψης. Υπό αυτό το πρίσμα το κοινωνικό κράτος περιορίζεται στην εγγύηση ενός ελάχιστου δικτύου προστασίας, εγκαταλείποντας στην πράξη το αίτημα της κοινωνικής αλληλεγγύης και της αποεμπορευματοποίησης συγκεκριμένων κατηγοριών αγαθών.

21. Περβλ. Ο. Λαφονταίν/Κ. Μύλλερ (1997), *Μη φοβάστε την παγκοσμιοποίηση*, σ. 7 κ.ε., ιδίως 19 κ.ε.

22. Μ. Ματσαγγάνης (1999), «Τα διλήμματα της μεταρρύθμισης του κοινωνικού κράτους», στον τόμο του ίδιου (επιμ.), *Προοπτικές του κοινωνικού κράτους στη Νότια Ευρώπη*, σ. 13 κ.ε.

23. Κ. Τσουκαλάς (2000), «Το υπό “απορρύθμισιν” κοινωνικό κράτος», *Το Βήμα*, 24.12.

Αξιοσημείωτο είναι ότι οι υποστηρικτές των δύο προηγούμενων αντιλήψεων επιχειρούν να τις θεμελιώσουν ως αναπότρεπτη εξέλιξη στο πλαίσιο της νέας διεθνούς οικονομίας. Μετατρέποντας την έννοια της παγκοσμιοποίησης σε ιδεολόγημα, υποστηρίζουν ότι τα εθνικά κράτη πρόνοιας ανήκουν πλέον νομοτελειακά στο παρελθόν. Με επίκεντρο την ανάλυση των εξωγενών παραγόντων της κρίσης του κοινωνικού κράτους επιχειρούν να αποδείξουν ότι η αντίληψή τους είναι η μόνη που μπορεί να εφαρμοστεί στην «εποχή της παγκοσμιοποίησης».²⁴ Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι ο ρόλος των εθνικών κρατών έχει μεταβληθεί σημαντικά και σταδιακά περιορίζεται ο έλεγχός τους στις οικονομικές και κοινωνικές διαδικασίες, παραμένουν «βασικοί εφαρμοστές της τέχνης της διαχείρισης ως της διαδικασίας διανομής εξουσίας».²⁵ Η διεθνής οικονομία απέχει σημαντικά από το να χαρακτηριστεί πλήρως παγκοσμιοποιημένη²⁶ και η δυνατότητα άσκησης εθνικών κοινωνικών πολιτικών δεν περιορίζεται σε τέτοιο βαθμό ώστε να θεωρείται ότι τα εθνικά κράτη πρόνοιας είναι υποχρεωμένα να ακολουθήσουν αναπόφευκτα την οδό της νεοφιλελεύθερης απορρύθμισης.

Το γεγονός ότι οι υποστηρικτές των προηγούμενων αντιλήψεων επιχειρούν να προβάλουν ως μοναδική επιλογή την αποδόμηση του κοινωνικού κράτους στο πλαίσιο της μεταβιομηχανικής κοινωνίας και της «παγκοσμιοποίησης» οφείλεται και στη διαπίστωση ότι τα μοντέλα της υπολεμματικής κοινωνικής προστασίας και της ιδιωτικοποίησης των κοινωνικών υπηρεσιών οδήγησαν, στις χώρες όπου εφαρμόστηκαν, σε αύξηση των κοινωνικών ανισοτήτων και του κοινωνικού αποκλεισμού, αλλά και σε στενή διασύνδεση των ιδιωτικών οργανισμών κοινωνικών υπηρεσιών με το κράτος και τον κρατικό προϋπολογισμό, αποτυγχάνοντας να μειώσουν το κόστος και να αυξήσουν τον ανταγωνισμό.²⁷ Η υποστήριξη των υπολεμματικών αντιλήψεων δεν μπορούσε συνεπώς παρά να καταφύγει εντέλει στην κατασκευή του ιδεολογήματος ότι οποιαδήποτε άλλη μεταρρυθμιστική πρόταση είναι ασύμβατη προς τη διεθνή οικονομική πραγματικότητα.

Στον αντίποδα των προηγούμενων αντιλήψεων έχουν διατυπωθεί εναλλακτικές προτάσεις αναδιάρθρωσης του κοινωνικού κράτους που μπορούν να ενταχθούν σε δυο μεγάλα ρεύματα. Στο πρώτο ρεύμα εντάσσονται οι αντιλήψεις που έχουν ονομαστεί «τρίτος δρόμος»,²⁸ κατά τις οποίες η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους πρέπει να επιτευχθεί πέρα από τις παραδοσιακές διακρίσεις μεταξύ «Δεξιάς» και «Αριστεράς», ως μια «μέση οδός» μεταξύ αφενός των νεοφιλελεύθερων πολιτικών απορρύθμισης των μηχανισμών κοινωνικής προστασίας και αφετέρου των πιο παραδοσια-

24. Βλ. αντί πολλών την κριτική προσέγγιση των P. Hirst/G. Thompson (2000), *Η παγκοσμιοποίηση σε αμφισβήτηση*, σ. 339 κ.ε.: K. Βεργόπουλος (1999), *Παγκοσμιοποίηση*, σ. 229 κ.ε.

25. P. Hirst/G. Thompson, *Η παγκοσμιοποίηση σε αμφισβήτηση*, σ. 367.

26. Ενδεικτικά, βλ. Θ. Πελαγίδης (2001), *Πόσο έχει προχωρήσει η παγκοσμιοποίηση*.

27. Θ. Σακελλαρόπουλος (1993), «Αναζητώντας το νέο κοινωνικό κράτος», στον τόμο: του ιδίου (επιμ.), *Η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους*, σ. 37 κ.ε.: S. Berger (2006), *Made in Monde*, σ. 17 κ.ε.

28. Ενδεικτικά, βλ. A. Giddens (2000), *The Third Way and its Critics*. N. Μουζέλης (2001), *Για έναν εναλλακτικό τρίτο δρόμο*.

κών, «κρατικοκεντρικών» κοινωνικών πολιτικών.²⁹ Ο «τρίτος δρόμος» υποστηρίζει τη μετάβαση από την αρχή της καθολικότητας των παροχών στη «γενναιόδωρη επιλεκτικότητα», δηλαδή όχι κατ' ανάγκην στη μείωση των κοινωνικών δαπανών αλλά στη ριζική ανακατανομή τους, ώστε να κατευθύνονται στα άτομα και τις πληθυσμιακές ομάδες με τις μεγαλύτερες ανάγκες, ενίοτε υπό την προϋπόθεση της «εργασιακής προώθησης» (workfare) των ληπτών.³⁰ Στην αντίληψη του «τρίτου δρόμου» θα μπορούσε να ενταχθεί και το ρεύμα του προνοιακού πλουραλισμού, που αμφισβητεί την κεντρική παρέμβαση του κράτους στην παροχή κοινωνικής φροντίδας και αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο ρόλο του τρίτου τομέα, υπό τη μορφή των εθελοντικών κοινωνικών πρωτοβουλιών.

Η τέταρτη αντίληψη υπερασπίζεται τον δημόσιο χαρακτήρα του κοινωνικού κράτους και την προσαρμογή του στις νέες οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες μέσω νέων οικονομικών πολιτικών και ευρείας έκτασης μεταρρυθμίσεων στην κοινωνική προστασία και την απασχόληση.³¹ Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η εφαρμογή ενεργητικών πολιτικών απασχόλησης, η μείωση του χρόνου εργασίας, η διαρκής οικονομική μεγέθυνση, η φορολογική μεταρρύθμιση, η καταπολέμηση της αδήλωτης εργασίας, η έμφαση στην παροχή κοινωνικών υπηρεσιών αντί επιδομάτων, ο περιορισμός του ρόλου της κοινωνικής ασφάλισης στο σύστημα κοινωνικής ασφάλειας αποτελούν ορισμένες πτυχές των αναγκαίων μεταρρυθμίσεων. Ταυτόχρονα ασκείται έντονη κριτική στο πλουραλιστικό ρεύμα, αποδίδοντάς του ότι υποκρύπτει νεοφιλελεύθερες επιλογές που αποσκοπούν στην ιδιωτικοποίηση και την εμπορευματοποίηση της κοινωνικής προστασίας. Η ανταπάντηση από την πλευρά των υποστηρικτών του «τρίτου δρόμου» συνίσταται στην αμφισβήτηση τόσο της αρχής της καθολικότητας των παροχών όσο και της «φειτοποίησης» της έννοιας της εργασίας. Κατά την άποψη αυτή, «μόνον όταν γίνει ευρέως αντιληπτό πως υπάρχει πληθώρα αναγκών (στο χώρο του περιβάλλοντος, της κοινότητας, της τρίτης ηλικίας κλπ.) που δεν καλύπτονται ούτε από το κράτος ούτε από την αγορά, θα καταστεί δυνατή η διασύνδεση των ακάλυπτων κοινωνικών αναγκών με το ανθρώπινο δυναμικό που ο σημερινός καπιταλισμός έχει θέσει σε αχρηστία».³²

Ο Τσουκαλάς δεν συντάσσεται με κάποια από τις προηγούμενες αντιλήψεις. Ο πολιτικός λόγος του φαινομενικά μόνο και, πάντως, «κατά παραχώρησιν» τάσσεται υπέρ των αναδιανεμητικών μηχανισμών του παραδοσιακού κοινωνικού κράτους, μια που

29. A. Giddens (1999), *Πέραν της Αριστεράς και της Δεξιάς*, σ. 213 κ.ε.: B. Hombach (1998), *Aufbruch: Die Politik der neuen Mitte*, σ. 10 κ.ε.

30. Βλ. Ν. Μουζέλης, *Για έναν εναλλακτικό δρόμο*, σ. 96 κ.ε.: J. Handler (2003), «Social Citizenship and Workfare in the US and Western Europe: From Status to Contract», *Journal of European Social Policy*, 3, σ. 235 κ.ε.

31. Βλ. ενδεικτικά Ο. Λαφονταίν/Κ. Μύλλερ, *Μη φοβάστε την παγκοσμιοποίηση*, passim: Μ. Τρεντίν (2000), *Η μεταρρύθμιση του κοινωνικού κράτους*, σ. 35 κ.ε.: C. Freeman/L. Soete (2000), *Εργασία για όλους ή μαζική ανεργία*, σ. 259 κ.ε.

32. Ν. Μουζέλης (2002), «Υπάρχει Τρίτος Δρόμος;», στον τόμο του ιδίου, *Από την αλλαγή στον εκσυγχρονισμό*, σ. 49 κ.ε. (51).

έχει ήδη αποδομήσει τόσο την καταστατική λογική όσο και τις συνταγματικές του εγγυήσεις. Κατ' ουσίαν ο Τσουκαλάς θεωρεί *a priori* αλυσιτελές και καταδικασμένο το εγχείρημα του κοινωνικού κράτους και ο υπέρ αυτού πολιτικός του λόγος υποκρύπτει μάλλον μια αξιωματική επιλογή υπέρ της κοινωνικής αλληλεγγύης. Ο Τσουκαλάς σαφώς απορρίπτει εντέλει όλες τις τρέχουσες αντιλήψεις και εκδοχές για το μέλλον του κοινωνικού κράτους, εν ονόματι της ανάγκης «να αναδιατυπωθούν τα νοηματικά και ιδεολογικά εργαλεία που μεταχειρίζεται σήμερα η Αριστερά».³³ Η κοινωνική αλληλεγγύη την οποία προτάσσει δεν είναι εφικτή ούτε μέσα από τα εναλλακτικά μοντέλα του καταρρέοντος κοινωνικού κράτους, ούτε καν μέσα «στο αμετακίνητο πολιτικό πλαίσιο των αυστηρών φιλελεύθερων Συνταγμάτων».³⁴

V.

Ξαναδιαβάζοντας τα *Είδωλα πολιτισμού*, δεκαοκτώ χρόνια μετά τη δημοσίευσή τους, είναι χρήσιμο να ανατρέξει κανείς σε ένα άλλο κείμενο του Τσουκαλά, γραμμένο το 1982, με τίτλο «Οι νέες μορφές νομιμοποίησης στο σύγχρονο καπιταλισμό». Γράφει εδώ ο Τσουκαλάς, σε μια εντελώς διαφορετική ιστορική συγκυρία, πριν ακόμη και από την κατάρρευση των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού, ότι «προϋπόθεση [μιας νεοφιλελεύθερης συναίνεσης], που συνεπάγεται μια σημαντική μετατόπιση του κέντρου βάρους της κεινσιανής νομιμοποιητικής διαδικασίας, είναι η γενική εσωτερικοποίηση μιας αντικειμενικής αδυναμίας συνέχισης της ανάπτυξης του κράτους πρόνοιας».³⁵ Μια φράση γραμμένη πριν από μια εικοσιπενταετία, όταν μόλις έχουν αρχίσει να εκδηλώνονται τα συμπτώματα της κρίσης του κοινωνικού κράτους στην Ευρώπη, όπου ο Τσουκαλάς συμπυκνώνει αυτό που επακολούθησε.

Σε ακόμη ένα απόσπασμα, αυτή τη φορά από το τελευταίο βιβλίο του *Πόλεμος και ειρήνη*, ο Τσουκαλάς επισημαίνει ότι «η αντικειμενική αποτελεσματικότητα των απρόσωπων μηχανισμών μιας οικονομικής “καθαρά οικονομικής βίας” εμφανίζεται ως επαρκής προϋπόθεση για να είναι δυνατόν ο ηγεμονεύομενος φιλελεύθερος καπιταλισμός να εγκαταλειφθεί απερίσπαστος προς τη μελλοντική “αυτορρύθμιση” των αντιφάσεών του»,³⁶ παραπέμποντας στην οικεία υποσημείωση στα *Είδωλα πολιτισμού*.

Οφείλουμε να παραδεχθούμε πως η ιστορία και οι πονηριές της φαίνεται σήμερα να δικαιώνουν την απαισιόδοξη γνώση των *Ειδώλων*. Είναι μια γνώση που ο Τσουκαλάς την έχει ψηλαφίσει διαυγώς ήδη το 1982, την επεξεργάζεται αναλυτικά και εξαντλητικά στα *Είδωλα πολιτισμού* το 1991 και την επιβεβαιώνει και εμπλουτίζει στο *Πό-*

33. Κ. Τσουκαλάς (2001), «Είκοσι χρόνια μετά», στο Α. Ρήγος/Κ. Τσουκαλάς (επιμ.), *Η πολιτική σήμερα*, σ. 44.

34. Στο ίδιο, σ. 36.

35. Κ. Τσουκαλάς (1982), «Οι νέες μορφές νομιμοποίησης στο σύγχρονο καπιταλισμό», στο Ν. Σβορώνος κ.ά., *Η σημερινή κρίση του καπιταλισμού*, σ. 23 κ.ε. (41).

36. Κ. Τσουκαλάς (2006), *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 63-64.

λεμος και ειρήνη το 2006. Αυτή τη γνώση αξιοποιεί επίσης το 1994 όταν γράφει για τα «συνταγματικά κουρελόχαρτα», που αδυνατούν να εγγυηθούν τις αλληλέγγυες πολιτικές του κοινωνικού κράτους. Παρ' όλα αυτά, σε κάποια κείμενά του την περίοδο 1996-1998, κατά την πρόσκαιρη ευρωπαϊκή σοσιαλδημοκρατική ευφορία εκείνης της συγκυρίας, ο Τσουκαλάς φαίνεται να διακρίνει μια πολιτική λύση για τη διάσωση του κοινωνικού κράτους, έξω από τους δεδομένους εθνικούς κρατικούς σχηματισμούς και μέσα στο πλαίσιο μιας κοινωνικής Ευρώπης.³⁷ Όπως υποστηρίζει, «η Ευρωπαϊκή Ένωση συγκροτεί, τουλάχιστον δυνάμει, μιαν επαρκώς μεγάλη οικονομική και πολιτική δύναμη ώστε να είναι δυνατόν και να συμβάλλει στη μερική αναδιτύπωση των όρων λειτουργίας της παγκόσμιας αγοράς και να μπορεί να επιλέγει, ως ένα βαθμό τουλάχιστον, τους όρους με τους οποίους η ίδια θα συμμετάσχει στο παγκόσμιο σύστημα».³⁸ Είναι προφανές ότι οι εξελίξεις της τελευταίας πενταετίας στη διαδικασία της ευρωπαϊκής ενοποίησης πλέον έχουν σχεδόν εκμηδενίσει μια τέτοια προοπτική.

Μέσα από άλλη μια πονηριά της ιστορίας, ίσως σαν μια εγγεληνιά ειρωνεία από αυτές που αρέσκεται ο Τσουκαλάς να αποκαλύπτει, φαίνεται τελικά να επαληθεύεται το εγχείρημά του να διαυγάσει στα *Είδωλα πολιτισμού* την άρρηκτη διασύνδεση μεταξύ της λογικής και της πολιτικής αντίφασης. Λες και η ιστορία συνωμοτεί για να αποδειχθεί ότι οι εσωτερικές λογικές αντινομίες του κοινωνικού κράτους το οδηγούν αναπόδραστα στην ιστορική και πολιτική αποδόμηση.

Επιστροφή λοιπόν σε ένα κοινωνικό σύστημα όπου «δεν υπάρχει η καταστατική δυνατότητα μιας απεριόριστης κυρίαρχης συλλογικής βούλησης»,³⁹ όπου δηλαδή το πολιτικό συρρικνώνεται κατά το πρότυπο του αυστηρού φιλελεύθερου κράτους, τουλάχιστον ως προς τις αλληλέγγυες και αναδιανεμητικές του λειτουργίες; Ο Τσουκαλάς φαίνεται τελικά να έχει δίκαιο και ταυτόχρονα άδικο. Δίκαιο, διότι αποδεικνύεται πως το κοινωνικό κράτος λειτούργησε κατ' ουσίαν ως ένα χιμαιρικό κατασκευάσμα της αγοράς, που υπέθαλψε «μια αντίληψη ισόνομης δυνατότητας συμμετοχής στον κόσμο των αντικειμένων και της υλικής απόλαυσής τους».⁴⁰ Από την άλλη πλευρά διέγινωσεν, όμως, ίσως υποτίμησε την ίδια του τη διόραση, δηλαδή τις ιστορικές προεκτάσεις και τα πολιτικά συμφραζόμενα των λογικών αντιφάσεων του κοινωνικού κράτους τις οποίες ανέλυσε· αντιφάσεις που ασφαλώς οδηγούν ή συμβάλλουν στη σταδιακή του αποδόμηση, χωρίς πάντως να μπορεί να θεωρηθεί βάσιμη μια εντελώς απαξιωτική προσέγγιση των αντιστάσεων που θεμελιώνονται στα συνταγματικά κατοχυρωμένα κοινωνικά δικαιώματα, ούτε να μπορεί εξάλλου να αποκλειστεί ότι ο «ψυχαναγκασμένος ανταγωνιστικός καταναλωτής», ως ιστορική συνέχεια του λιμοκτονούντος προλετάριου,⁴¹ θα προχωρήσει κάποια στιγμή σε απονενοημένες πράξεις αντί-

37. Κ. Τσουκαλάς (1998), «Η νέα κοινωνική αλληλεγγύη», στον τόμο *Η Αριστερά στην Ευρώπη του Εικοστού Πρώτου Αιώνα*, ΙΣΤΑΜΕ, σ. 189 κ.ε.

38. Στο ίδιο, σ. 206.

39. Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 589.

40. Στο ίδιο, σ. 223.

41. Στο ίδιο, σ. 587.

στασης «κατά της λογοκρατούμενης διαχείρισης του παραλόγου»,⁴² ενδεχομένως μπροστά στην κατάρρευση των υλικών προϋποθέσεων του μεγιστοποιητικού ατομικού ανταγωνισμού ή στην επερχόμενη οικολογική αναρχία, με τις ποικίλες οικονομικές και κοινωνικές της προεκτάσεις.

VI.

Επιστρέφοντας λοιπόν στα «συνταγματικά κουρελόχαρτα» του Τσουκαλά, που τόση αμηχανία είχαν προκαλέσει στους νομικούς το 1994, αναδεικνύεται πώς οι θέσεις του περί κοινωνικών δικαιωμάτων συναρμολογούνται και με μια σαφή αντίληψη για τη λειτουργία του συνταγματικού κειμένου. Ο Τσουκαλάς στην επιφυλλίδα αυτή δεν συμπυκνώνει μόνο τη θεωρία του περί κοινωνικού κράτους και κοινωνικών δικαιωμάτων, την οποία έχει επεξεργαστεί στα *Είδωλα πολιτισμού*, αλλά και μια ευρύτερη αντίληψη περί Συντάγματος, την οποία θα επεξεργαστεί αναλυτικότερα τέσσερα χρόνια αργότερα. Σε ένα κείμενό του περί συνταγματικού λόγου, δημοσιευμένο το 1998, γράφει ότι «στην περίοδο των κοσμοϊστορικών μεταβολών, ακόμη και το Συνταγματικό Δίκαιο, που υπήρξε ίσως και το τελευταίο “αυτιστικό” οχυρό ενός συλλογικά αυτονόητου και αδιάλλακτου κανονιστικού θετικισμού, είναι υποχρεωμένο να αναμετρηθεί με τις αδυσώπητες επιστημολογικές προεκτάσεις της αύξουσας ιστορικής απροσδιοριστίας τού κατ’ εξοχήν αντικειμένου του».⁴³

Κατ’ ουσίαν ο Τσουκαλάς τάσσεται εδώ με την πλευρά των σύγχρονων αντιθετικιστικών ή «μεταθετικιστικών» ρευμάτων, που διαβρώνουν τη νομική τυποκρατία και αναζητούν ποικίλες εκδοχές ερμηνευτικής προσέγγισης του καταστατικού χάρτη, επιλέγουν δηλαδή την ερμηνευτική πολλαπλότητα. Το άνοιγμα της συνταγματικής ερμηνείας στη δημόσια επικοινωνία, στην ελεύθερη διαβούλευση, στη συμμετοχή και στην κριτική είναι συναρτημένο με τις λειτουργίες του Συντάγματος στις σύγχρονες πλουραλιστικές δημοκρατίες.⁴⁴ Το Σύνταγμα δεν προσεγγίζεται απλώς ως νομικό κείμενο, αλλά ταυτόχρονα ως έκφραση ενός συγκεκριμένου νομικού και πολιτικού πολιτισμού.⁴⁵ Κατά συνέπεια, τόσο το περιεχόμενο όσο και η ερμηνεία του καθορίζονται από συγκεκριμένες κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές συνιστώσες.⁴⁶ Αυτό σημαίνει ότι η ερμηνεία του Συντάγματος δεν μπορεί να οδηγεί πάντα στα ίδια ερμηνευτικά αποτελέσματα, εφόσον γίνεται δεκτό ότι επηρεάζεται από τη μεταβαλλόμενη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Στη σύγχρονη δημοκρατία δεν αρμόζει άλλωστε η απόλυτη αξίωση επί της αληθείας.⁴⁷

42. Στο ίδιο.

43. Κ. Τσουκαλάς (1998), «Πρόλογος» στο βιβλίο του Δ. Τσάτσου, *Ελληνική Πολιτεία*, σ. 28-29.

44. Ξ. Κοντιάδης (2000), *Η αναθεώρηση του Συντάγματος*, σ. 241 κ.ε.

45. P. Häberle (1980), *Kommentierte Verfassungsrechtssprechung*, σ. 88 κ.ε.

46. Δ. Τσάτσος (1990), *Δημοκρατία και νομικός πολιτισμός*, σ. 23 κ.ε.

47. Βλ. Ε. Benda (1998), *Το κοινωνικό κράτος δικαίου*, σ. 100 κ.ε. Ξ. Κοντιάδης, *Η αναθεώρηση του Συντάγματος*, σ. 315 κ.ε.

Ο διάλογος που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της ανοιχτής κοινωνίας των ερμηνευτών του Συντάγματος αποτελεί προϋπόθεση για την επίτευξη της ουσιαστικής ορθότητας των προτεινόμενων ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Το Σύνταγμα δεν εξαντλείται σε έναν κατάλογο κανόνων ή αρχών, αλλά ενσωματώνει θεσμικές συμπεριφορές και πρωταρχικές στάσεις απέναντι σε διαφορετικές όψεις της κοινωνικής συμβίωσης. Σύμφωνα με έναν κλασικό πλέον ορισμό, «η αυτοκρατορία του δικαίου ορίζεται ως συμπεριφορά, όχι ως επικράτεια ή δύναμη ή διαδικασία... είναι μια διαμαρτυρούμενη συμπεριφορά που καθιστά κάθε πολίτη υπεύθυνο να διανοηθεί ποιες είναι οι δημόσιες δεσμεύσεις της κοινωνίας απέναντι στις αρχές και τι απαιτούν αυτές οι δεσμεύσεις κάτω από νέες συνθήκες».⁴⁸ Υπό αυτό το πρίσμα τα κοινωνικά δικαιώματα προσεγγίζονται ως έκφραση ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού επιπέδου ανάπτυξης και η ανεύρεση του νοήματός τους προϋποθέτει την ανακατασκευή των μεθόδων ερμηνείας τους.

Στην ύστερη νεωτερικότητα ο χώρος της νομιμότητας εμφανίζεται διάτρητος από «εξωνομικές» αξίες και προτάγματα, ενισχύοντας τις τάσεις ενός ερμηνευτικού σχετικισμού ή «πανθείσμου» και προκαλώντας την κρίση του θετικιστικού παραδείγματος.⁴⁹ Όσοι συνεχίζουν λοιπόν σήμερα να ασχολούνται με τα συνταγματικά δικαιώματα παραμένοντας προσκολλημένοι αποκλειστικά στα παραδοσιακά ερμηνευτικά εργαλεία και αγνοώντας την ιστορικότητα του συνταγματικού κεμένου δεν αποκλείεται οσονούπω να ασχολούνται εν τοις πράγμασι με συνταγματικά κουρελόχαρτα. Παρ' όλα αυτά, ο Τσουκαλάς δεν υποκύπτει στη γοητεία του ανορθολογισμού, ούτε του μεταμοντέρνου. Αντιθέτως, στο σύνολο του έργου του επιδιώκει με πάθος να εκλογικεύσει τη σωρευμένη κοινωνική και πολιτισμική πολυπλοκότητα.⁵⁰ Σε έναν κόσμο κατακερματισμένο όπου, ιδίως μετά το 1989, όλες οι βεβαιότητες και τα αμετακίνητα νοηματικά σχήματα ανήκουν πλέον στο παρελθόν,⁵¹ ο Τσουκαλάς διατηρεί αμείωτη την πνευματική αγωνία να εξηγήσει, διά του Λόγου, και να πάρει θέση για εκείνα που διαδραματίζονται γύρω του, στρατεύοντας τη σκέψη του στην πλευρά των πρώτων αρχών που έχει επιλέξει και αντιστεκόμενος έτσι προς αυτό που αποκαλεί «διάχυτη αποδοχή του τρέχοντος κοινωνικοπολιτικού Όντος».

Κλείνοντας, οφείλω αναδρομικά ένα ευχαριστώ στον Κωνσταντίνο Τσουκαλά για τα *Είδωλα πολιτισμού*, αλλά και για την επιφυλλίδα του περί «συνταγματικών κουρελόχαρτων», διότι παρείχε τη θεωρητική θεμελίωση και ταυτόχρονα το έναυσμα για να προσθέσω το 1994, στη μόλις ολοκληρωθείσα τότε διδακτορική μου διατριβή για το κανονιστικό περιεχόμενο των κοινωνικών δικαιωμάτων, μια καταληκτική φράση που,

48. Βλ. R. Dworkin (1991), *Law's Empire*, σ. 413.

49. Ξ. Κοντιάδης (2006), *Δημοκρατία, κοινωνικό κράτος και Σύνταγμα στην ύστερη νεωτερικότητα*, σ. 245 κ.ε.

50. Για τη διάκριση ορθολογισμού-ανορθολογισμού, βλ. και Αμ. Μεταξόπουλος (2005), *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική*, σ. 136 κ.ε.

51. Πρβλ. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 13 κ.ε.

για προφανείς λόγους, ενόχλησε αρκετούς συνταγματολόγους. Μια φράση που λειτουργούσε ενδεχομένως ως δούρειος ίππος, θέτοντας υπό αίρεση το σύνολο της συνταγματικής θεωρίας και της νομολογίας περί κοινωνικών δικαιωμάτων:

Στο μέτρο που θα ανατραπεί η «διασφαλισμένη συνάρθρωση» του ιστορικού χρόνου και θα τεθούν υπό αμφισβήτηση οι «αλληλέγγυες παρεμβάσεις του Όλου», η αναδιανεμητική και εξισωτική λειτουργία του κράτους θα μετατραπεί σε πεδίο το οποίο το δίκαιο δεν μπορεί να καθυποτάξει στο κανονιστικό του κριτήριο, άρα κοινωνικά επίμαχο ... με απρόβλεπτες συνέπειες για την αξιοπιστία του ίδιου του συνταγματικού φαινομένου.⁵²

Κατ' αυτόν τον τρόπο επιχειρείται κατ' ουσίαν η απομυθοποίηση της ίδιας της «αντιστικής» κατά Τσουκαλά- οχύρωσης του συνταγματικού κειμένου στη θετικιστική του αυτοδυναμία. Ούτε η αναγνώριση της «κοινωνικά προσανατολισμένης δράσης» του κράτους ως συστατικού στοιχείου ενός αμφισβητούμενης υπόστασης ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού, ούτε ο ιστορικός καθορισμός της συνταγματικής ερμηνείας μπορούν να θεωρηθούν εντέλει ως απολύτως επαρκή εχέγγυα για τη διασφάλιση ενός ελάχιστου περιεχομένου κοινωνικής προστασίας βάσει των συνταγματοποιημένων κοινωνικών δικαιωμάτων. Από τη στιγμή που ο συνεχής, συναρμοσμένος ιστορικός χρόνος, τον οποίο εκφράζει η λεγόμενη κοινή συνταγματική παράδοση και ο ευρωπαϊκός συνταγματικός πολιτισμός, τείνει να μετασχηματιστεί σε χρόνο διαταραγμένο, άτακτο, εξαρθρωμένο και χωρίς καθορίσιμη συναρμογή,⁵³ το δίκαιο υποχωρεί μπροστά στην πολιτική, η ρυθμιστική του ικανότητα καθίσταται ατελέσφορη απέναντι στην πολιτική νομοτέλεια.

Σε τελική ανάλυση η επίκαιρη σημασία των *Ειδώλων πολιτισμού* έγκειται λοιπόν στο ότι απομυθοποιούν όλα εκείνα τα, ενίοτε αθέατα, ιδεολογικά και αξιακά πρότυπα, που συναρμόζονται με αυτό που ο Τσουκαλάς ονομάζει «μεγιστοποιητικό ατομικό ανταγωνισμό». Το κοινωνικό κράτος όχι μόνο δεν κατορθώνει να συνυπάρξει με την άτεγκτη λογική της αγοραίας, διαδικαστικής δικαιοσύνης αλλά εκτρέφει έναν *homo consummans* αποστερημένο από τη συλλογική επαναστατική του βούληση.⁵⁴ Αν και τα συμπεράσματα του Τσουκαλά φαίνονται κατ' αρχήν απαισιόδοξα, ωστόσο δεν διασπάει να επανέρχεται συνεχώς στη γνωστή μαρξική θέση στον Φόνερμπαχ, διερμηνεύοντάς τη με τον δικό του τρόπο, όταν υποστηρίζει ότι «όλα τα κοινωνικά διακυβεύματα θα πρέπει εφεξής να σχετικοποιηθούν και να υφίστανται συνεχώς τη συλλογική αξιακή τους επεξεργασία».⁵⁵

52. Ξ. Κοντιάδης (1997), *Κράτος πρόνοιας και κοινωνικά δικαιώματα*, σ. 478.

53. Ζ. Ντεριντά (1996), *Φαντάσματα του Μαρξ*, σ. 31.

54. Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 594 κ.ε.

55. Κ. Τσουκαλάς, «Η νέα κοινωνική αλληλεγγύη», σ. 209.

Τα είδωλα του κράτους και της δημοκρατίας αντικριστά και χώρα

ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑ «ΕΙΔΩΛΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ»

ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΝΙΤΑΚΗΣ

ΤΑ ΕΙΔΩΛΑ ΕΤΣΙ ΟΠΩΣ ΜΑΣ ΚΟΙΤΑΝΕ

1. Η μεταπολιτευτική πολιτική και κοινωνιολογική σκέψη στη χώρα μας πιστεύω ότι ηγεμονεύτηκε, όλα αυτά τα χρόνια, από τον χειμαρρώδη λόγο και στοχασμό του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά: από έναν στοχασμό πλούσιο και επινοητικό και από έναν λόγο ευρηματικό και γλωσσοπλαστικό. Η γραφή του Κωνσταντίνου ξεχείλιζε από νοήματα και λέξεις. Άρρηκτα δεμένα μεταξύ τους και τα δύο, δεν μπορούσες να τα ξεχωρίσεις χωρίς να προδώσεις τη μοναδικότητα και την ταυτότητά τους. Γι' αυτό και δύσκολα αναπαράγονταν και ακόμη δυσκολότερα αφομοιώνονταν. Θεωρώ σταθμό της ύστερης πνευματικής πορείας του τα έργα του *Είδωλα πολιτισμού* και *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος*. Πρόκειται για δύο έργα που τράβηξαν την προσοχή μου και τα απόλαυσα μελετώντας τα.

Ωφελήθηκα, ως συνταγματολόγος, τα μέγιστα διαβάζοντάς τα, γιατί φώτισαν, ιδίως τα *Είδωλα πολιτισμού*, τη συνταγματική μου σκέψη ως προς τις οικονομικές, κοινωνικές και συμβολικές συντεταγμένες του φιλελεύθερου κράτους δικαίου και ειδικά τις σχέσεις πολιτικής και οικονομίας, κράτους και κοινωνίας, ατόμου και κοινωνικού Όλου. Οι αναλύσεις του δεν είναι απλώς διεισδυτικές, είναι για έναν νομικό αποκάλυπτικές της συστατικής συνάρθρωσης της νομικής μορφής με τις αγοραίες-ιδιοκτησιακές σχέσεις. Σταχυολογώ μερικές χαρακτηριστικές ρήσεις: «Ο χωρισμός κοινωνίας και κράτους συνοψίζεται ... στην οροθέτηση της ειδικής και διαφοροποιημένης λειτουργίας του Πολιτικού», το οποίο συγκροτείται και λειτουργεί ως ετερόνομη οντότητα απέναντι στην αυτορρυθμιζόμενη οικονομία και κοινωνία. Και αμέσως μετά: «η θέσπιση της πολιτικής ετερονομίας είναι ομοούσια και ομοσήμαντη προς τη θέσπιση της αγοραίας αυτονομίας. Και ο ονοματισμός του Πολιτικού ως “δικαιοδοσίας” ... δεν κάνει τίποτε άλλο από το να το περιορίζει, να το οροθετεί αλλά και να το ξεορκίζει: όπως συμβαίνει με το αληθινό όνομα του Θεού, η αποκάλυψη του οποίου ισοδυναμεί με το συμβολικό τέλος της πλάσης, έτσι και ο αυστηρός ονοματισμός του Πολιτικού ισοδυναμεί με την αποδυνάμωση της εξουσιαστικής απειλής» (σ. 216-217). Με αυτούς τους όρους, το «καταστατικά ετερόνομο Κράτος αναδεικνύεται σε οντότητα κανονιστικά προδιαγεγραμμένη δηλαδή νομικά οροθετημένη. Η γενική νομιμοποίηση των κοινωνικών σχέσεων δεν ήταν δυνατόν να ολοκληρωθεί δίχως τη συνακόλουθη νομικο-

ποίηση του Πολιτικού, που μόνο με αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν να αποδυναμωθεί από το κυριαρχικό του στοιχείο, και να υπαχθεί σε μιαν εκ των προτέρων κανονιστική εκλογίκευση» (σ. 219). Άμεση συνέπεια αυτής της εκνομίκευσης του κράτους και της πολιτικής, και της αντίστοιχης οριοθέτησης της δικαιοδοσίας του, είναι βέβαια ότι το φιλελεύθερο κράτος δικαίου δεν μπορεί να είναι ούτε αρμόδιο ούτε υπεύθυνο για το κοινωνικό γίγνεσθαι και την κοινωνική αναπαραγωγή ούτε βέβαια για το εισόδημα και την επιβίωση των ατόμων. Η επιβίωση των ατόμων είναι υπόθεση ιδιωτική του καθενός και δεν αφορά το κοινωνικό σύνολο, το οποίο μένει αδιάφορο και αμέτοχο απέναντι στις διεργασίες της κοινωνικής αναπαραγωγής, που συντελούνται με τους όρους και με τη νομοτέλεια των νόμων της αγοράς.

Οι ρηξικέλευθες αυτές αναλύσεις για τις οριοθετημένες δικαιοδοσίες της φιλελεύθερης Πολιτείας γίνονται ακόμη πιο καίριες, όταν η ανάλυση στα *Είδωλα πολιτισμού* περνάει από την ανατομία του φιλελεύθερου κράτους δικαίου στην ανατομία του κοινωνικού κράτους δικαίου, όταν το πρώτο μετασχηματίζεται σε κοινωνικό κράτος και αλλάζει ριζικά τη στάση του και την αποστολή του απέναντι στην κοινωνία και στην κοινωνική επιβίωση των ατόμων. Το κοινωνικό κράτος, που δεν αναιρεί ούτε απαρνεί τα βασικά, συστατικά, γνωρίσματα του φιλελεύθερου κράτους, ανταποκρινόμενο στο αδήριτο κοινωνικό αίτημα μιας «επιμεριστικής ουσιαστικής κοινωνικής δικαιοσύνης» εγκαταλείπει τη διαδικαστική κανονιστική ουδετερότητά του και αναλαμβάνει να παίξει ρόλο διαμορφωτικό «στους όρους και στις συνέπειες του κοινωνικού ανταγωνισμού και στους όρους της κοινωνικής διανομής, και συνεπώς στη διαμόρφωση των κοινωνικών ανισοτήτων. Ως υπεύθυνα δρών προς την κατεύθυνση αυτή, το Κράτος παύει να μπορεί να αυτονομηματοδείται ως Πιλάτος. Και έτσι υποχρεώνεται, όλο και περισσότερο, να στήνει ευήκοον ους στις πολλαπλές απαιτήσεις και αξιώσεις των κοινωνιών που, για οποιονδήποτε λόγο, ζητούν την υπέρ αυτών “αρμόδια” παρέμβαση» (σ. 320). Το «Πολιτικό αναδεικνύεται [έτσι] σε αποδέκτη και εκφραστή επιβιωτικών ή οικονομικών αιτημάτων στο όνομα μιας νέας αντίληψης περί κοινωνικής δικαιοσύνης» (σ. 321) και αντιμετωπίζεται πλέον ως «υπεύθυνος παραγωγός ή δημιουργός κοινωνικής δικαιοσύνης». Το κράτος καλείται να ανταποκριθεί στα αιτήματα μια «ίσης», «δίκαιης» και «επιεικούς» μεταχείρισης των ατόμων (σ. 324).

Ως παραγωγός επιμεριστικής δικαιοσύνης το κοινωνικό κράτος, ως Πολιτεία, και όχι ως μηχανισμός μόνον καταστολής, είναι αναγκασμένο να μετρά, να αξιολογεί κοινωνικές κατηγορίες και να σταθμίζει συγκρουόμενα κοινωνικά συμφέροντα. Οφείλει να παρεμβαίνει εξισορροπητικά και επανορθωτικά, και για να το πετύχει είναι αναγκασμένο να αίρει τις αντιφάσεις ή αντινομίες της ουσιαστικής δικαιοσύνης, που συγκλονίζουν καθημερινά την Πολιτεία και αποκρυσταλλώνονται, κυρίως, στη σύγκρουση των αξιών της «επιείκειας» με την «αυτονομία», της «αλληλεγγύης» με την «ισότητα των ευκαιριών» και την «αξιοκρατία» (σ. 338). Τα γνωρίσματα του «ανεπίστρεπτα θεσπισμένου κοινωνικού κράτους που δεν παύει όμως ταυτόχρονα να είναι θεσπισμένο και ως κράτος δικαίου» (σ. 388) συμπυκνώνει ως εξής ο Τσουκαλάς: «Από απλώς περιφρουρητικό, το κράτος μετατρέπεται σε ενεργεία και δυνάμει “δίκαια αλληλέγγυο”, “δίκαια διαιτητεύον” αλλά και “αποτελεσματικά σταθμίζον” ανάμεσα στη συλ-

λογική ευημερία και στη δικαιοσύνη: το νέο κράτος είναι ταυτόχρονα επιεικές και εξασφαλιστικό, ταυτόχρονα προωθητικό ατομικών και κατηγορικών συμφερόντων και υπεύθυνο για τη γενικότερη οικονομική διόγκωση» (σ. 375). Το αποτέλεσμα είναι διπλό, διότι το «δυνάμει επιμερίζον και σταθμίζον πόρους και αιτήματα Κράτος εμφανίζεται κατά κάποιο τρόπο δέσμιος της αρμοδιότητάς του αυτής», ενώ η Πολιτική καθίσταται «αρμόδια για όλα και ευθύνεται για όλα όσα γίνονται, αλλά και για όλα όσα πρόκειται να γίνουν ή χρειάζεται να γίνουν» (σ. 399).

ΤΑ ΕΙΔΩΛΑ ΕΤΣΙ ΟΠΩΣ ΤΑ ΚΟΙΤΑΜΕ

2. Σταματώ εδώ την παράθεση αποσπασμάτων από το βιβλίο του Τσουκαλά *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, για να διατυπώσω μερικές σκέψεις με αφορμή και έναυσμα τα όσα περιέχονται εκεί, ως περιγραφές και διαπιστώσεις του συγγραφέα, ενόψει των πρόσφατων ιστορικών εξελίξεων και της συζήτησης σχετικά με τη μορφή και την αποστολή του εθνικού κράτους την εποχή της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας. Στόχος μου ωστόσο δεν είναι να ελέγξω την ακρίβεια των περιγραφών και των διαπιστώσεων του Τσουκαλά, όσον αφορά το φιλελεύθερο κράτος δικαίου και τον μετασχηματισμό του σε κοινωνικό κράτος δικαίου. Τα όσα περιγράφονται και διαπιστώνονται εκεί είναι άλλωστε και σωστά και ακριβή και αποδίδονται με τρόπο μοναδικό. Η επιφύλαξή μου δεν αφορά τόσο σε όσα αναφέρονται, αλλά τα όσα παραλείπονται. Διερωτώμαι, έτσι, γιατί ο Κωνσταντίνος γράφοντας για το κράτος και την κοινωνία και κυρίως για το κοινωνικό κράτος, το οποίο ανέλυσε με τρόπο εντυπωσιακά διεισδυτικό, δεν αναφέρθηκε καθόλου, ούτε καν παρεμπιπτόντως, στο ζήτημα της δημοκρατίας, έστω στο ζήτημα της δημοκρατικής συμμετοχής στην εξουσία. Και όμως το παρόν και το μέλλον του κοινωνικού κράτους ήταν και είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τη δημοκρατική εξουσία και τη συμμετοχή της κοινωνίας στην αποφάσεις του. Τι είναι αυτό που τον έκανε να σταθεί αδιάφορος απέναντι στο πρόταγμα της «εξουσίας του λαού» ή της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Πώς είναι δυνατόν να έχει αφιερώσει τόσες σελίδες στη συγκρότηση και στην αποστολή ή στην αυτονομία του «πολιτικού» σε σχέση με την οικονομία και την κοινωνία και να έχει αφήσει απέξω «την πολιτική» ως σύγκρουση και διεκδίκηση, την πολιτική ως πάλη και αβεβαιότητα, την πολιτική ως διαβούλευση και συμμετοχή. Η αναφορά που κάνει δύο φορές στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας είναι ασήμαντη και το κάνει σε αντιπαράθεση με τα δικαιώματα του ανθρώπου, και για να δείξει και αποδείξει πόσο πλασματική είναι η ίδια και πόσο αδύναμη και περιορισμένη, απέναντι στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας, που δεν μπορεί καν να θίξει.

Αναζητώντας μια εξήγηση στις απορίες μου, θα αρχίσω από μια μεθοδολογικού χαρακτήρα διαπίστωση. Οι αναλύσεις του Τσουκαλά, διεισδυτικές και ευθύβολες, διαπνέονται ωστόσο από έναν άκρατο θετικισμό. Περιγράφουν, καταγράφουν και αναλύουν καταστάσεις και γεγονότα με εντυπωσιακή, είναι αλήθεια, «κοινωνιολογική ακρίβεια», που είναι δύσκολο κανείς να την αμφισβητήσει. Οι αναλύσεις του σου δι-

νουν όμως την εντύπωση περιγραφής ενός «φυσικού φαινομένου», μιας αδήριτης και αναπότρεπτης κοινωνικής πραγματικότητας, που εξελίσσεται μπροστά μας χωρίς να μπορούμε να παρέμβουμε. Μιας πραγματικότητας που έτσι είναι, επειδή δεν μπορεί να είναι αλλιώς, που διαθέτει μια δική της νομοτέλεια, που δύσκολα μπορεί κανείς να σταματήσει και πολύ δυσκολότερα να ανατρέψει. Ο αναγνώστης την παρακολουθεί συνεπαρμένος από τη γλαφυρή αφήγησή της. Διαπιστώνει τη λογική αλληλουχία των γεγονότων, και το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να προσπαθήσει να κατανοήσει τους νόμους που τη διέπουν. Η δηλωμένη πρόθεση του Κωνσταντίνου να εντοπίσει μέσα από την περιγραφή τις αντιφάσεις, που υφέρπουν στο σύστημα με σκοπό την υπέρβασή του ή την αλλαγή του, δεν φάνηκε καθόλου, χάθηκε στον ωκεανό των αναλύσεων και των ωραίων αφηγήσεων. Τα Είδωλα που «αιχμαλωτίζουν την κοινωνική αυτογνωσία σε παγωμένες και παγωμένες μορφές» όχι μόνον δεν κατέρρευσαν αλλά στέκονται ατάραχα και απόμακρα και μας κοιτάζουν ειρωνικά. Η κριτική ανάλυση των συναρθρώσεων που συγκροτούν τη σημερινή πραγματικότητα έμεινε στη μέση, ατελής και ανεκπλήρωτη. Θύμα, άραγε, μόνον μιας υποκειμενικής αδυναμίας να συλλάβει η ίδια την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας που μας περιβάλλει με τα δικά της ανατρεπτικά γνωστικά εργαλεία ή μήπως και μιας αντικειμενικής αδυναμίας αλλαγής του κόσμου και διατύπωσης ενός «μακροπρόθεσμου κοινωνικού και πολιτικού σχεδιασματος που να προτείνει λύσεις, που να διαπνέεται από νέες ιδέες ή και ουτοπίες»; Με αφοπλιστική ειλικρίνεια ο συγγραφέας των *Ειδώλων πολιτισμού* γράφει στον πρόλογο του βιβλίου του: «Αν στο παρελθόν δεν μας επιτρεπόταν καν να σκεφτόμαστε, να θέλουμε ή να δρούμε ενάντια στην κυρίαρχη πολιτειακή λογική, σήμερα δεν έχουμε πια τις ψυχικές και νοητικές δυνάμεις για να σκεφτόμαστε ή να θέλουμε ενάντια σε μια αδυσώπητη “πραγματικότητα” που μας ξεπερνάει». Πράγματι, για ένα ολόκληρο ρεύμα σκέψης που «κυριάρχησε» και πάντως κατείχε ηγεμονική θέση στην «Αγορά» των ιδεών στη δεκαετία του εξήντα, του εβδομήντα και του ογδόντα, οι απαισιόδοξες «θεωρητικές εκμυστηρεύσεις» του Κωνσταντίνου εκφράζουν μια αλήθεια, την οποία συμμερίζομαι απόλυτα.¹

Ωστόσο, πίσω από την οδυνηρή αυτογνωσία του Κωνσταντίνου, διείδα μια σπίθα αισιοδοξίας, μιαν αχτίδα φωτός. Την εντοπίζω πρώτα στη θαρραλέα διάθεση απεγκλωβισμού της σκέψης του από στερεότυπα και αποστεωμένα γνωσιοθεωρητικά σχήματα – παλαιομαρξιστικής κατά βάση προέλευσης, που αποδείχθηκαν ανεπαρκή και ανίκανα να υποδεχτούν, να εξηγήσουν και να υποδείξουν νέες καταστάσεις. Τη διακρίνω, έπειτα, στην έντονη διάθεσή του να κινηθεί «πέρα ή πριν από οποιαδήποτε βεβαιότητα και αντίθετα σε οποιονδήποτε πολιτικό αυτοματισμό» και στην αμετακίνητη προσήλωσή του στην ανίχνευση του καινούργιου και στην εφεύρεση πρωτότυπων σχημάτων ερμηνείας της πραγματικότητας με σκοπό την υπέρβασή της. Πώς αλ-

1. Άλλωστε την αδυναμία τη δική του, και της Αριστεράς γενικότερα, να διατυπώσει έναν ανατρεπτικό λόγο και να υποδείξει μια ριζική μεταρρυθμιστική πρόταση την ανέπτυξε ο Τσουκαλάς διεξοδικά στην εισήγησή του στο συμπόσιο για τον Πουλαντζά, με τίτλο, «Είκοσι χρόνια μετά», στο *Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*, Θεμέλιο, 2001, σ. 19-46.

λιώς να διαβάσω τη δήλωσή του «το μέλλον της ανθρωπότητας εξαρτάται από το εάν θα μπορέσει να είναι “ευφυνέστερη” από τον εξ ορισμού επίβουλο και μνησικάκο ιστορικό λόγο», παρά ως αναζήτηση ενός τρόπου απεγκλωβισμού και χειραφέτησης της σκέψης των «παιδιών» της δεκαετίας του εξήντα από τις νομοτέλειες ενός «αυτοαναπαράγομένου δεδομένου υλικού και συμβολικού υπάρχοντος»;

Η ΠΑΡΑΛΕΙΨΗ ΤΟΥ ΕΙΔΩΛΟΥ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

3. Με αφετηρία την τελευταία παρατήρηση, θα επιχειρήσω να συμπληρώσω και εν μέρει να αναδιατυπώσω ή να εξετάσω με άλλο βλέμμα όσα αναφέρει ο Κωνσταντίνος για το κράτος, εκμεταλλευόμενος το γεγονός ότι ξαναδιάβασα το βιβλίο του είκοσι σχεδόν χρόνια από τότε που γράφτηκε, και ότι έλαβα υπόψη μου την παρούσα συγκυρία της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης και των αδιεξόδων της νεοφιλελεύθερης οικονομικής και πολιτικής θεωρίας, που στήριξε την ιδεολογία της «στην απορρύθμιση και αυτορρύθμιση» και προανήγγειλε με βεβαιότητα το τέλος του κράτους, της ιστορίας και του ορθού λόγου. Η εμπειρία των τελευταίων χρόνων ευνοεί, πράγματι, μια πιο σύνθετη και πιο δημιουργική «αυτοκριτική» ενατένιση των «Ειδώλων του Πολιτισμού» μας, της «ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας», που είναι τελικά τα «Είδωλα του Διαφωτισμού». Μας επιτρέπει να θέσουμε με νέους όρους, πιο ευνοϊκούς για τον κριτικό μας λόγο, το κλασικό ερώτημα: πώς θα κάνουμε τη συλλογική μας διαβίωση καλύτερη και πώς θα ανατρέψουμε ό,τι μας βασανίζει, μας ταλαιπωρεί και μας διαλύει. Τα Είδωλα είναι εκεί και μας κοιτάνε περιμένοντας ως Σφίγγες να θέσουμε τα κρίσιμα ερωτήματά μας. Επανεκτιμώντας τις σχέσεις των Ειδώλων της Ελευθερίας με τη Δημοκρατία, της ατομικής με τη συλλογική ελευθερία και κυρίως με τη συλλογική αυτονομία, θα επιχειρήσω μέσα από την οπτική ενός δημοκρατικού πολιτικού λόγου να δω τη Δημοκρατία μέσα και έξω από το Κράτος. Αυτό που με απασχολεί είναι αυτό που απασχολεί, τελικά, και τον Κωνσταντίνο, δηλαδή το συλλογικό. Εμείς και ειδικότερα το πολιτειακό Εμείς. Τι είναι αυτό που μας κράτησε και μας κρατά να «είμαστε μαζί» και μας επιτρέπει να λέμε «Εμείς, ο ελληνικός λαός».

Αυτό που λείπει, κατά τη γνώμη μου, από τα έργα και τη σκέψη του Τσουκαλά αλλά και του αδελφικού του φίλου του Πουланτζά είναι η ιστορική προοπτική της δημοκρατίας, η προοπτική της αυτοκυβέρνησης του Δήμου, τόσο ως όραμα και προσδοκία όσο κυρίως ως τρόπος θεώρησης των σχέσεων εξουσίας. Οι αναλυτικές κατηγορίες με βάση τις οποίες μελέτησε και ανέλυσε ο Κωνσταντίνος τις αστικές κοινωνίες ήταν κυρίως: το Κράτος από τη μια μεριά και από την άλλη η Κοινωνία, ως ιδιωτική-αστική κοινωνία (ως civil society) η κρατική εξουσία, παντοδύναμη, αυτοδύναμη, εκφραστής του Όλου, με Βούληση και Νου, Υποκείμενο των κοινωνικών διεργασιών και εξελίξεων και απέναντί της το Άτομο «γυμνό» και ανυπεράσπιστο μεν, μήτρα όμως και λογική αφετηρία όλων των κοινωνικών σχέσεων. Ανάμεσα στην Εξουσία που μονοπωλεί το Κράτος και στην Ελευθερία του ατόμου δεν υπάρχει τίποτε, δεν παρεμβάλλεται άλλο κοινωνικό ή πολιτικό μέγεθος. Λείπει παντελώς το πρό-

ταγμα της συλλογικής αυτονομίας, του συλλογικού αυτοπροσδιορισμού. Ο Τσουνκας φοβάμαι ότι είδε και ανάλυσε τις σχέσεις κράτους και κοινωνίας, ατόμου και κοινωνικού συνόλου ή Όλου ως «αντεστραμμένος φιλελεύθερος» ή ως ένας απογοητευμένος μαρξιστής. Η διάκριση π.χ. κράτους και κοινωνίας, που αποτέλεσε και τον ακρογωνιαίο λίθο της κριτικής ανάλυσής του, καθώς και η αντιπαράθεση φιλελεύθερου κράτους δικαίου και κοινωνικού κράτους είναι κατασκευές που αποδίδουν μεν λογικά την πραγματικότητα και τις πραγματικές μεταμορφώσεις του φιλελεύθερου κράτους, το οποίο αδιαφορεί όμως για τη δημοκρατία, για τη λαϊκή κυριαρχία, για την εξουσία του Δήμου και για την κυριαρχία του Δήμου πάνω στην οικονομία. Το φιλελεύθερο κράτος δεν ενδιαφέρεται για το ζήτημα του πως «είμαστε μαζί», τι μας ενώνει ως κοινωνικό σύνολο και μας κάνει να λέμε ότι είμαστε ένα οργανωμένο σύνολο πολιτικά και κοινωνικά αλληλέγγυο. Αδιαφορεί εξάλλου και για το πρόταγμα της «κοινωνικής και πολιτικής αυτονομίας», το οποίο θυσιάζει στο όνομα της «κοινωνικής δικαιοσύνης», την εκπλήρωση της οποίας αναθέτει στο κοινωνικό κράτος. Οι αναλύσεις του Κωνσταντίνου παραμένουν εγκλωβισμένες στη «θετικιστική» προσέγγιση του κράτους και της κοινωνίας, έτσι όπως είναι, που δεν είναι άλλη, τελικά, από τη φιλελεύθερη, ατομοκεντρική.

4. Ακόμη και στο μεταγενέστερο βιβλίο του *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, οι έννοιες του «λαού» και του «έθνους» χάνονται σε έναν κυκλώνα σημασιών, πάσχουν εγγενώς από μία απροσδιοριστία, που καθιστά μάταιη κάθε προσπάθεια προσδιορισμού τους και αναζήτησης της συμβολικής αποτελεσματικότητάς τους και κυρίως της πολιτικής τους σημασίας και της δημοκρατικής δυναμικής που εγκλείουν. Τα πάντα κινούνται στο χώρο του κοινωνικού φαντασιακού, πρόκειται για πλάσματα του νου, που η κατασκευή τους έγινε αναγκαία γιατί ανταποκρίνεται σε μια «φυσική κοινωνική αναγκαιότητα», εκείνη της φιλελεύθερης κοινωνίας. Γράφει ο Κωνσταντίνος στο έργο αυτό: «Η έλλογη Πολιτεία πρέπει να εγγυάται στα άτομα τη μέγιστη δυνατή ελευθερία, προστατεύοντάς τα από τις οποιεσδήποτε απειλές των ήδη κρυσταλλωμένων, αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων τους. Αυτό όμως δεν αρκεί. Θα πρέπει επίσης να θεωρείται εξ υποθέσεως δεδομένο ότι οι “εκ φύσεως” ελεύθεροι άνθρωποι επιθυμούν την ελευθερία τους και ότι, συνεπώς, δεν μπορεί παρά να επιλέγουν να αυτοθεσπίζονται ως ελεύθερα άτομα ... Η ελευθερία είναι αυτονόητα επιθυμητή μόνο από τη στιγμή που η άσκησή της εντάσσεται ήδη στους φαντασιακούς ορίζοντες των ανθρώπων, πράγμα που δεν έγινε παρά μόνο από τη στιγμή που επικράτησαν οι φιλελεύθερες ιδέες» (σ. 510-511).

Το ζήτημα βέβαια δεν είναι αν οι έννοιες «λαός» και «έθνος» είναι ή δεν είναι φαντασιακές αναπαραστάσεις μιας κοινότητας ανθρώπων. Προφανώς και είναι. Ούτε αν οι σημαίνουσες σημασίες τους είναι εκ φύσεως αναγκαίες για τη συγκρότηση και τη λειτουργία μιας φιλελεύθερης Πολιτείας. Προφανώς και είναι. Το ζήτημα είναι «αν το φάντασμα της αέναης αυτοθέσμησης, η ελευθερία της ακατάπαυστης δυνατότητας του ονομάζειν και του απο-ονομάζειν, του θεσπίζειν και του διαλύειν, του θεσπίζε-

σθαι και του απο-θεσπίζεσθαι και του δομείν και του αποδομείν, η δυνατότητα του καθένα να ορίσει αλλά και να ανασκευάσει την πολιτιστική και την ηθική του υπόσταση με όρια ή χωρίς όρια και όρους» (σ. 594) αποτελεί, για μας, μια αξία ιστορικής σημασίας, που έγινε επιθυμητή και επιδιώξιμη με τη δημοκρατική επανάσταση και την άρνηση της θεοκρατούμενης κοινωνίας. Το ζήτημα είναι αν οι λογικές και φαντασιακές κατασκευές του λαού και του έθνους ήταν και είναι ακόμη ηθικοπολιτικά καταξιωμένες, αναγκαίες και χρήσιμες και κυρίως ικανές για να σηματοδοτήσουν και νομιμοποιήσουν «την αέναη αυτοδημιουργία, αυτοκατασκευή και κατάκτηση του ατομικού και συλλογικού μέλλοντός μας». Η φαντασίωση του έθνους καθώς και η φαντασιακή προτεραιότητα του εθνικού κράτους απέναντι στη φαντασίωση του ατόμου ήταν ιστορικά δεδομένες και αναγκαίες, όπως ακριβώς αναγκαία ήταν και η λογική αναγωγή του λαού στο έθνος και αργότερα του έθνους στο λαό, προκειμένου να συγκροτηθεί και λειτουργήσει μια φιλελεύθερη Πολιτεία. Πώς όμως οι «φαντασιώσεις» αυτές ή αυτοί οι «κοινωνικοί μύθοι» λειτουργούν σήμερα στο πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι, τι παράγουν, τι απελευθερώνουν και ποια ιστορία των οργανωμένων σε πολιτικές κοινότητες ανθρώπων μπορούν ακόμη να δημιουργήσουν και να ανοίξουν; Είναι αλήθεια ότι «το συγκεκριμένο σώμα του πρωτογενούς λαού θα πρέπει να συγκροτηθεί αμελλητί σε αποκλειστική, αέθρεια, αυτόδηλη και εμπρόθετα αυτοαναπαραγόμενη “φαντασιακή κοινότητα”» (σ. 168). Μέσα όμως από ποιες πολιτικές και νομικές διαδικασίες παράγεται και αναπαράγεται αυτή η φαντασιακή κοινότητα, γιατί είναι τόσο αναγκαία σήμερα για όλους τους λαούς του κόσμου και για όλες τις κοινωνίες; Τι παράγει ή τι αποτελέσματα έχει στην ατομική και συλλογική συμβίωση και επιβίωση των ανθρώπων η επίκλησή της; Γιατί κατασκευάστηκε ή εφευρέθηκε κάποτε και γιατί ακόμη και σήμερα ισχύει, γιατί αποτελεί το πρωταρχικό, το αναντικατάστατο δομικό στοιχείο όλων, χωρίς καμία εξαίρεση, κρατών και όλων των δημοκρατιών; Γιατί τόση εμμονή στη διατήρησή της, γιατί δεν μπορεί να νοηθεί, σήμερα, κράτος ή συνταγματική πολιτεία χωρίς αναφορά «στη φαντασιακή ή πλασματική ενότητα του λαού ή του έθνους»; Πού οφείλεται άραγε αυτή η διαχρονική ισχύ της και η συμβολική αποτελεσματικότητά της; Μήπως, για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του Τσουκαλά, στο ότι αποτελεί την οργανωτική και διαδικαστική προϋπόθεση αλλά και κυρίως διότι, χάρις στη «φαντασιακή» σημασία της, νομιμοποιεί και ενεργοποιεί την προώθηση ενός «πλήρους και αέναου συλλογικού αυτοθεσπίζεσθαι»;

Η φαντασιακή, πάντως, αποκλειστικά, πρόσληψη του έθνους ή του λαού, ή, ορθότερα, ο εγκλωβισμός των δύο αυτών όρων στη φαντασιακή και μόνον σημασία τους έχει ως αναγκαία λογική συνέπεια την ακύρωση ή τον εκμηδενισμό της κανονιστικής λειτουργίας τους και αντιφάσκει με τη νομική και πολιτική σύλληψή τους. Έτσι, αν δεχτούμε ότι «έθνος» και «λαός» είναι απλώς πλάσματα της φαντασίας μας και μόνο, που καλύπτουν το φαντασιακό μας και δεν είναι ταυτόχρονα και λογικά πλάσματα, πλάσματα του νου, που δεν αντιστοιχούν απλώς λογικά σε μια κοινωνική πραγματικότητα, ούτε σκοπό έχουν μόνον να την αναπαραστήσουν φαντασιακά, αλλά και να την ορίσουν και, το σημαντικότερο, να την κάνουν να λειτουργεί και να αυτοαναπαράγεται επιδιώκοντας συλλογικούς σκοπούς, τότε οι έννοιες «λαός» και «έθνος», υπό

τη φαντασιακή και μόνο εκδοχή τους, είναι απλά ιδεολογήματα, που δεν εξυπηρετούν κανένα σκοπό πρακτικό, και το μόνο που κάνουν είναι να συγκαλύπτουν και να συσκοτίζουν, ως κοινωνικοί μύθοι, την αστική πραγματικότητα, συντείνοντας στη διαώνισή της. Με την ίδια λογική, της ψυχοκοινωνικής πρόσληψης δηλαδή του λαού και του έθνους, και η κυριαρχία του λαού θα πρέπει και αυτή να θεωρηθεί ελλιπής ή ακόμη και ανύπαρκτη, αφού είναι δέσμια εκ γενετής των «φαντασιακών ορίων της», των δικαιωμάτων και ελευθεριών των κυρίαρχων πολιτών της, τα οποία η βούληση του «μη κυρίαρχου σώματος» δεν μπορεί να θίξει (σ. 142).

Με αυτή τη σημασία όμως και η λαϊκή κυριαρχία θα έπρεπε να θεωρηθεί και αυτή ως μια φαντασιακή κατασκευή που παραπλανά, ένα ιδεολόγημα χωρίς πρακτική χρησιμότητα και αποτελεσματικότητα. Έτσι μόνον δικαιολογείται και η απαξιωτική έως και περιφρονητική απέναντί της στάση των νεοφιλελεύθερων και των μαρξιστών. Συμφωνούν και οι δύο στη διαπίστωση ότι μόνον κατ' όνομα είναι ο λαός κυρίαρχος. Αν ήταν και είναι έτσι, τότε το μόνο που απομένει στην ανθρωπότητα είναι να αποκαλύψει τον πλασματικό και απατηλό χαρακτήρα όλων αυτών των ειδωλολατρικών μύθων και στη συνέχεια να τους εγκαταλείψει ως άχρηστους.

Η ΕΠΑΝΑΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΕΙΔΩΛΟΥ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

5. Είμαι σίγουρος ότι η ανθρωπότητα θα το είχε κάνει, αν μπορούσε ή αν έβρισκε να τους αντικαταστήσει με άλλα «είδωλα», πιο λειτουργικά και πιο νομιμοποιημένα στη συνείδηση του κόσμου. Είμαι εξίσου σίγουρος ότι όλα τα είδωλα του Διαφωτισμού και κυρίως της δημοκρατικής επανάστασης θα είχαν όλα γκρεμιστεί, όπως γκρεμίστηκαν τα είδωλα του κρατικού κομμουνισμού και της προλεταριακής δημοκρατίας, αν ήταν δυνατόν να συλλάβουμε λογικά το κράτος και τη δημοκρατία ή να κατασκευάσουμε Κράτος και Δημοκρατία χωρίς αναφορά ακόμη και σήμερα στις έννοιες του «Λαού» ή του «Δήμου», χωρίς τη χρήση των «λογικών και συμβολικών» υλικών της «κυριαρχίας του λαού ως Δήμου». Δημιουργήματα και τα δύο, «κυριαρχία και λαός», της δημοκρατικής επανάστασης, δεν μπορούν να βοηθούν ξεχωριστά το ένα από το άλλο.

Για τη δημοκρατική θεωρία, για τους νομικούς και τους συνταγματολόγους ή για τους πολιτειολόγους, αλλά και για τους επαναστάτες της γαλλικής, της αμερικανικής ή και της ελληνικής επανάστασης, οι έννοιες *λαός και έθνος έχουν, αποκλειστικά, νομική και πολιτική σημασία, και με αυτή και μόνο τη σημασία χρησιμοποιήθηκαν και χρησιμοποιούνται στα Συντάγματα, στη νομοθεσία και στις λειτουργίες του κράτους και του δημοκρατικού πολιτεύματος*. Οι ψυχοκοινωνικές σημασίες του έθνους και του λαού όχι μόνον δεν είναι κρίσιμες για τον στοχασμό και τη λειτουργία της δημοκρατίας αλλά είναι βλαπτικές στην πολιτική της υγείας. Οι χρήσεις τους αντιφάσκει και αναιρεί εντελώς την πολιτική και νομική σημασία τους και έτσι καταργεί την κανονιστική και συμβολική αποτελεσματικότητά τους. Ας γίνουμε λίγο πιο συγκεκριμένοι: η έννοια του «λαού» κατασκευάστηκε για να συνενώσει το «πλήθος» σε μια ενότητα και για να το επιτρέψει να αυτοοργανωθεί και να λειτουργήσει ως υπαρκτό και ενεργητικό υποκεί-

μενο στη θέση του μονάρχη και απέναντί του. Ο «πληθυντικός όμως λαός»² δεν μπορεί να νοηθεί ως ενότητα ίσων πολιτών και να γίνει πολιτικό υποκείμενο, αν δεν αντιπροσωπευθεί από ένα άλλο υποκείμενο, που θα είναι ο αντιπρόσωπός του. Λαός με την πολιτική και νομική σημασία του όρου κατασκευάζεται και νοείται χάρις στην αντιπροσώπευση. Είναι η διαδικασία της εκλογής αντιπροσώπων που μεταμορφώνει το «πλήθος» σε «λαό», που επιτρέπει την κατακερματισμένη, την ιδιωτικοποιημένη, την ταξική και συγκρουσιακή κοινωνία να εκφραστεί ως ενότητα και υποκείμενο, να διεκδικήσει και να αντιπαρατεθεί με την εξουσία και το κράτος. Έξω και πέρα από τη διαδικασία της αντιπροσώπευσης δεν υπάρχει λαός, αλλά μόνον κοινωνία άμορφη και απολιτική, πλήθος ή μάζα ανθρώπων και τάξεις. Η κυριαρχία επομένως του λαού είναι διαδικαστική, ο λαός γίνεται κυρίαρχος, αποκτά συνείδηση της κυριαρχίας του, όταν αντιπροσωπεύεται και μόνον επειδή αντιπροσωπεύεται. Το πλήθος γίνεται Δήμος και ενεργεί ως Δήμος στην Εκκλησία και στην Αγορά του Δήμου. Χωρίς αντιπροσωπευτικό σώμα και χωρίς Αγορά δημόσια, πραγματική ή πλασματική για διαβούλευση ο λαός ή ο Δήμος δεν συγκροτείται. Και για να συγκροτηθεί χρειάζεται το πλήθος να αντιπροσωπευτεί, χρειάζεται το πλήθος, ο κοινωνικός λαός, να αρνηθεί τον πληθυντικό ή κοινωνικό εαυτό του, διαφορετικά δεν μπορεί, σε μια μαζική κοινωνία, όπως είναι οι σύγχρονες, να γίνει πολιτικό υποκείμενο που θέλει και μπορεί να αντιπαρατεθεί στην κρατική εξουσία ούτε να γίνει δημιουργός της ιστορίας του και δημιουργός ιστορίας.³

Με αυτήν την έννοια, η ενότητα του λαού, ως πολιτική, είναι ένα πλάσμα, πραγματικό και αναγκαίο για τη Δημοκρατία και το Κράτος. Με την ίδια έννοια το πλάσμα αυτό είναι συνδεδεμένο απόλυτα με τη διαδικασία της λαϊκής κυριαρχίας, και δεν νοείται χωρίς αυτήν. Η λαός, ως ενότητα νομική και πολιτική, δεν προϋπάρχει της λαϊκής κυριαρχίας ούτε και μπορεί να νοηθεί έξω από τη λαϊκή κυριαρχία. Όσο πλάσμα και κατασκευάσμα της λογικής είναι άλλωστε ο «πολιτικός» λαός, άλλο τόσο είναι και η «λαϊκή κυριαρχία». Ο λαός γίνεται «εξουσία» μέσω των διαδικασιών πραγμάτωσης της «κυριαρχίας» του, με τη μεταμόρφωσή του σε «κυρίαρχο». Γι' αυτό και για έναν συνταγματολόγο, ο τίτλος του βιβλίου του Τσουκαλά *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος*, που υπολαμβάνει τον λαό και το έθνος ως «ουσίες» προϋπάρχουσες του κράτους και της δημοκρατίας και άρα υπονοεί μια ουσιοκρατική προσέγγιση των δύο εννοιών, ακυρώνει τη δημοκρατική σημασία του λαού. Μόνον μια αντιστροφή των όρων θα ήταν νοητή: «ο λαός και το έθνος ως εξουσία», που θα δήλωνε όμως εντελώς διαφορετικό πράγμα. Για τη θεωρία της δημοκρατίας και του κράτους, όπως και για τη θεωρία του Συντάγματος, ο λαός, ως πολιτική ενότητα ίσων πολιτών και ως πολιτικό υποκείμενο,

2. Για τη διάκριση του πληθυντικού λαού από τον πολιτικό λαό, βλ. τις ιστορικές αναλύσεις του P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, ιδίως σ. 11 κ.ε. και 358.

3. Για τη σημασία και τις συνέπειες της δημοκρατικής επανάστασης ή «των αιώνων της έλευσης της δημοκρατίας», που έφερε μαζί το Δίκαιο, την Πολιτική και την Ιστορία, βλ. το σημαντικό έργο του Marcel Gauchet, *L'Avènement de la Démocratie: La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, και ειδικά για τη σημασία της ιστορίας, τις σ. 127-154.

δεν έχει βέβαια υπόσταση «οντολογική», είναι ένα πλάσμα της λογικής, που ανταποκρίνεται βέβαια στην οντολογική πραγματικότητα του πλήθους ή της κοινωνίας, την οποία υπηρετεί και εξυπηρετεί, άλλωστε, αρνούμενος την πολλαπλότητα και την πολυπλοκότητά της, ισοπεδώνοντας αναγκαστικά τις συγκρούσεις και τις αντιθέσεις της.

ΤΟ ΕΙΔΩΛΟ ΤΗΣ ΛΑΪΚΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟ ΕΙΔΩΛΟ ΤΗΣ ΚΡΑΤΙΚΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ

6. Τελικά, κεντρική κατηγορία, βασική ή συστατική έννοια τόσο του Κράτους όσο και της Δημοκρατίας αποδεικνύεται κατά τη γνώμη μου η «κυριαρχία». Πάνω στην κρατική κυριαρχία οικοδομήθηκε το κράτος και πάνω στη λαϊκή ή εθνική κυριαρχία κτίστηκε η δημοκρατία. Εσωτερική και εξωτερική κυριαρχία ήταν κάποτε ενωμένες. Τώρα τείνουν να αποχωριστούν η μία την άλλη. Τη διάκρισή τους έκανε αναγκαία η παγκοσμιοποίηση και η υπονόμηση βασικών λειτουργιών του κράτους.⁴

Ο διαχωρισμός τους έγινε τώρα και επιβεβλημένος στο μέτρο που η δημοκρατία τείνει να αποκολληθεί από τον σφικτό εναγκαλισμό της από το κράτος, επειδή το κράτος αδυνατεί να την προστατεύσει και να τη φιλοξενεί. Ταυτιζόταν και ταυτίζεται ακόμη η δημοκρατία με το κράτος, επειδή στους κόλπους του κράτους αναπτύχθηκε και υπό την προστασία του κράτους λειτουργούσε. Το κράτος είχε απορροφήσει τη δημοκρατία, σε σημείο που η δημοκρατία είχε χάσει τη νοηματική της αυτοτέλεια και κατάντησε επίθετο προσδιοριστικό του κράτους, π.χ. δημοκρατικό κράτος ή, όπως απαντάται στη γερμανική νομική γραμματεία, «δημοκρατικό κράτος δικαίου». Την πλήρη όμως νοηματική υπαγωγή της δημοκρατίας στο κράτος καλλιέργησαν όλες οι σχολές της μαρξιστικής σκέψης. Δεν την απέφυγαν ούτε οι δικοί μας Πουλαντζάς και Τσουκαλάς, οι οποίοι «απαξίωσαν» να ασχοληθούν με τη δημοκρατία, ως αυτοτελή κατηγορία την οποία είτε αντιμετώπισαν ως ταξικά προσδιορισμένη, ως αστική, είτε την είδαν στο πλαίσιο του νομικού και πολιτικού εποικοδομήματος, τυπική μορφή δοσμένων σχέσεων κυριαρχίας, με σχετική μεν αυτονομία αλλά χωρίς θεσμική αυτοτέλεια και, το κυριότερο, χωρίς αξιακή αυτοδυναμία. Δεν την είδαν ή δεν μπόρεσαν να τη δουν ως αυτοδύναμη μορφή οργάνωσης της εξουσίας και κυβέρνησης του λαού, που αντλεί τη νομιμοποίησή της και την πολιτική καταξίωσή της από το πρόταγμα της συλλογικής αυτονομίας ή της αυτοκυβέρνησης που η ίδια υπηρετεί.

7. Στο πλαίσιο της επικεντρωμένης στο έργο του Τσουκαλά παρέμβασής μου δεν μπορώ να επεκταθώ σε άλλες επί του προκειμένου σκέψεις. Δράττομαι όμως της ευκαιρίας υπογραμμίζοντας την αναγκαιότητα και επικαιρότητα της ενασχόλησης του κρι-

4. Για τα ζητήματα αυτά και ειδικά για τη σχέση κράτους και δημοκρατίας ενόψει της παγκοσμιοποίησης και της συζήτησης για τη δημιουργία ενός «παγκόσμιου κράτους», βλ., αντί πολλών, Ingeborg Maus, «From Nation-State to Global State, or the Decline of Democracy», *Constellations*, τόμ. 13, αρ. 4, 2006, σ. 466-481.

τικού πολιτειακού λόγου με τη δημοκρατία να επιμείνω λίγο ακόμη στη σχέση της με το κράτος και στην ανάγκη απαγκίστρωσής της από το δεύτερο. Ανταποκρίνομαι σε αυτό που τόσο προσφυώς μας κάλεσε να κάνουμε τελειώνοντας την εισήγησή του για τον Πουλαντζά ο ίδιος ο Κωνσταντίνος: «Ο λόγος είναι πάντα στην Αριστερά όχι όμως μόνο σε σχέση με το σοσιαλισμό αλλά και σε σχέση με τη δημοκρατία».⁵ Προς αυτή την κατεύθυνση υπάρχει πράγματι πεδίο ανοικτό και δημιουργικό για έναν αδογμάτιστο δημοκρατικό λόγο.

Η σημασία και η αξία της δημοκρατίας, πάντως, ως εξουσίας του λαού και αυτοκυβέρνησης του Δήμου φάνηκε με τις αρνητικές συνέπειες της παγκοσμιοποίησης που συνδυάστηκαν με το ροκάνισμα καίριων λειτουργιών του κράτους.

Η λογική και ιστορική σύνδεση του φιλελεύθερου κράτους με το δημοκρατικό πολίτευμα έδωσε λαβή στην πολιτική και συνταγματική θεωρία να μη διακρίνει την έννοια κράτος από την έννοια πολίτευμα και, αναμειγνύοντας τις δύο έννοιες, να ονομάζει το μείγμα άλλοτε «δημοκρατικό κράτος» και άλλοτε «φιλελεύθερο πολίτευμα», εννοώντας το ίδιο πράγμα.

Η ταυτότητα και ο προσδιορισμός ενός κράτους δεν συμπίπτει με τον προσδιορισμό του πολιτεύματός του. Ένα φιλελεύθερο κράτος, κράτος της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας, της διάκρισης των εξουσιών και της αγοράς, μπορεί να έχει πολίτευμα δημοκρατικό ή μοναρχικό ή και ολιγαρχικό (μονοκομματικό) και να έχει μορφή διακυβέρνησης αντιπροσωπευτική, ημιαντιπροσωπευτική, ή αυταρχική. Το φιλελεύθερο κράτος είναι το κράτος των ελευθεριών, του περιορισμού και της διάσπασης της εξουσίας σε πολιτική και οικονομική, σε δημόσια και ιδιωτική. Η δημοκρατία, ως μορφή οργάνωσης και άσκησης της εσωτερικής κυριαρχίας, είναι η «εξουσία του λαού» που θεμελιώνεται στο ιδεώδες της αυτοκυβέρνησης του Δήμου. Το πρώτο αποτελεί μία μορφή κράτους, που προσδιορίζεται τόσο από την «αρνητική» σχέση –σχέση αποχής– που διατηρεί η κρατική εξουσία με τους κυβερνώμενους ή με τα άτομα όσο και με την κοινωνία και την οικονομία. Η δεύτερη αποτελεί είδος διακυβέρνησης και τρόπου άσκησης της κυριαρχίας, γι' αυτό και προσδιορίζεται από τον τρόπο που οργανώνεται συνταγματικά και ασκείται η κρατική εξουσία, και ειδικά η κυριαρχία του λαού ως δυνατότητα αυτοδύναμης οργάνωσης του ίδιου και αυτοκυβέρνησης, σε μια δοσμένη μορφή κρατικής κυριαρχίας.⁶

Κράτος και πολίτευμα αποτελούν άρα δύο αυτοτελείς και αυθύπαρκτες λογικά κατηγορίες του συνταγματικού δικαίου και της πολιτικής επιστήμης. Η αντιδιαστολή τους είναι θεμελιώδους γνωσιοθεωρητικής σημασίας, διότι αποδοσμεύει τη δημοκρατία από τον ορίζοντα του φιλελεύθερου κράτους αλλά και του εθνικού κράτους γενικά και μας επιτρέπει να τη σκεφτούμε έξω ή πέρα από το κράτος και την κρατική εξουσία, στο πλαίσιο του οποίου γεννήθηκε, εντούτοις, και από το οποίο δύσκολα, είναι αλήθεια, μπορεί να αποκολληθεί. Το δημοκρατικό πολίτευμα διαθέτει, έτσι, νοηματική και ιστορική αυτοτέλεια σε σχέση με το κράτος, έστω και αν η αντιπροσωπευ-

5. Τσουκαλάς, «Είκοσι χρόνια μετά», σ. 46.

6. Πρβλ., με διαφορετικά όμως κριτήρια, και G. Sartori, *Democrazia: Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993, σ. 208.

τική δημοκρατία συνδέθηκε ιστορικά και λογικά με το σύγχρονο, το εθνικό κράτος. Το μέλλον της όμως δεν εξαρτάται από αυτό. Είτε ως μορφή «οργάνωσης και άσκησης της κρατικής εξουσίας» εκληφθεί είτε ως «μορφή διακυβέρνησης ενός λαού», η δημοκρατία μπορεί και πρέπει να νοείται αποσυνδεδεμένη από το κράτος, που είναι μια μορφή αυτοδύναμης, ακαταγώνιστης ή ύπατης και δικαίως μορφοποιημένης ή θεσμοποιημένης εξουσίας, που ασκείται σε μια ορισμένη χώρα στην οποία κατοικεί ένας ορισμένος λαός.

Η λογική διάκριση δημοκρατίας και κράτους δεν πρέπει να οδηγεί ωστόσο στο συμπέρασμα ότι η δημοκρατία και μαζί της η δημοκρατική εξουσία βρίσκεται εκτός του κράτους ή πάνω από το κράτος. Αντίθετα, τόσο στην αρχαία Πόλη όσο και στα κράτη έθνη η Δημοκρατία νοείται εντός μιας κρατικής κυριαρχίας. Απλώς τα δύο αυτά πολιτικά μεγέθη έχουν διαφορετικές λογικές και θεσμικές θεμελιώσεις. Θεμέλιο της δημοκρατίας δεν είναι, όπως είπαμε, η κρατική κυριαρχία αλλά η κυριαρχία του λαού, ο οποίος συντάσσεται από μόνος του, αυτοοργανώνεται ασκώντας πρωτογενή συντακτική εξουσία και ανάγεται ο ίδιος σε πηγή όλων των συντεταγμένων εξουσιών και σε υποκείμενο συλλογικό, που εννοεί να αυτοπροσδιορίζεται συλλογικά. Συστατικό στοιχείο ενός κράτους και θεμελιώδης οργανωτική του αρχή είναι, αντίθετα, η κρατική κυριαρχία, με την εσωτερική και εξωτερική της διάσταση.⁷ Η κυριαρχία δομεί την κρατική εξουσία ως δύναμη ανεξάρτητη και ακαταγώνιστη, με δυνατότητα να επιβάλλεται από μόνη της, αυτοδύναμη, κρατώντας για τον εαυτό της το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης βίας. Η λαϊκή κυριαρχία μορφοποιεί οργανώνοντας την κρατική εξουσία με τρόπο ώστε η συγκεκριμένη συγκρότηση και άσκησης της να στηρίζεται στη λαϊκή θέληση ή συναίνεση. Αφετηρία και τέλος μιας δημοκρατικά δομημένης κρατικής κυριαρχίας είναι η βούληση του λαού, η λαϊκή κυριαρχία. Η κρατική κυριαρχία προσφέρει ασφαλή εστία στη λαϊκή κυριαρχία. Η λαϊκή κυριαρχία δίνει συγκεκριμένη μορφή, οριοθετεί, περιορίζει και κυρίως νομιμοποιεί δημοκρατικά την κρατική κυριαρχία.

Οι σχέσεις τους καταλήγουν στο τέλος να είναι αντιφατικές, διότι αν από τη μία μεριά κρατική κυριαρχία και λαϊκή κυριαρχία συνυπάρχουν, επειδή έχουν κοινή μήτρα και συναρθρώνονται σε ένα ενιαίο και, εν πολλοίς, αδιαχώριστο πλέγμα εξουσίας, από την άλλη, οι δύο θεμελιώδεις και συστατικές αυτές αρχές του σύγχρονου κράτους συγκρούονται μεταξύ τους, αφού έχουν διαφορετική σύσταση και επιδιώκουν ανταγωνιστικούς, τελικά, σκοπούς. Γι' αυτό και υπάρχει μία διαρκής ένταση και στις σχέσεις μεταξύ κράτους και δημοκρατίας.⁸ Το κράτος, δύναμη ακαταμάχητη, απρόσωπη και θεσμοποιημένη, ενδιαφέρεται να διατηρεί και να επιβεβαιώνει καθημερινά την ισχύ και την υπεροχή του με όλα τα μέσα έχοντας ως κύριο σκοπό του τη διαφύλαξη της ασφάλειας και της ειρήνης. Η δημοκρατία, που διέπεται από το ιδεώδες της αυ-

7. Για την κυριαρχία ως βασικό γνώρισμα του σύγχρονου κράτους και τις μεταμορφώσεις της, βλ., αντί άλλων, G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, 1992, σ. 4 κ.ε.

8. Για τις σχέσεις δημοκρατίας και κράτους ή λαϊκής κυριαρχίας και κρατικής κυριαρχίας, βλ. συνοπτικά D. Held, *Democracy and Global Order*, Stanford University Press, 1995, σ. 145-147, όπου και διάλογος με τον Rawls για το ίδιο θέμα.

τοκυβέρνησης του λαού, αντιστρατεύεται τον ετερόνομο, για την κοινωνία και τον λαό, κρατικό αυταρχισμό και τις μονομερείς, ετερόνομες ρυθμίσεις του. Το κράτος μπορεί, άλλωστε, να συνυπάρξει με οποιοδήποτε πολίτευμα, ακόμη και με το πιο αυταρχικό, αρκεί να διατηρεί το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης βίας και να μπορεί να επιβάλλεται με νόμους και διατάγματα. Η δημοκρατία, ως οργάνωση εξουσίας, συμβιβάζεται, αντίθετα, μόνον με μία μορφή εξαναγκασμού ή βίας, τη δημοκρατικά νομιμοποιημένη, αυτήν που στηρίζεται στη συναίνεση του λαού.

8. Από τα προηγούμενα συνάγεται ότι τόσο οι δομές όσο και το τέλος του δημοκρατικού πολιτεύματος και του κράτους όχι μόνον δεν συμπίπτουν αλλά και συγκρούονται. Άλλωστε, η πλήρης εφαρμογή του δημοκρατικού ιδεώδους, που είναι, όπως είπαμε, η ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων, συνεπάγεται τον *μαρασμό του κράτους*. Το κράτος είναι ένα αναγκαίο κακό, μια αναγκαστική και ανυπέρβλητη προς το παρόν οργάνωση της σημερινής κοινωνίας, η δημοκρατία ένα ιδεώδες πολίτευμα, ένα πολιτικό όραμα.

Πρέπει για τον λόγο αυτό να μπορούμε να στοχαστούμε τη δημοκρατία ανεξάρτητα από το κράτος και να την αποσυνδέσουμε λογικά και θεσμικά από τον σφικτό εναγκαλισμό του.⁹

9. Την απολύτως αναγκαία λογική και θεσμική διάκριση της δημοκρατίας από το κράτος δεν έκανε η κλασική ούτε η νεότερη μαρξιστική σκέψη, με αποτέλεσμα να υποτιμά μόνιμως τη δημοκρατία και να μην μπορεί να τη δει έξω ή ξέχωρα από το κράτος. Αντιπροσωπευτικό δείγμα της ασυγχώρητης αυτής υποτίμησης το πρόσφατο έργο του Ιταλού ιστορικού Luciano Camfora, *La Démocratie: Histoire d'une idéologie*, Seuil, 2006. Από τον τίτλο και μόνον του έργου φαίνεται ότι ο συγγραφέας του αντιμετωπίζει τη δημοκρατία ως «ιδεολογία» και την κατατάσσει στο ιδεολογικό εποικιστικό έργο.

Τη δημοκρατία ανακάλυψε όψιμα στο ύστερο έργο του, το *Πλήθος*, ως τη μόνη αντίσταση στην Αυτοκρατορία, ο Τόνι Νέγκρι, που σε όλα τα έργα του από τα μέσα της δεκαετίας του '70 μέχρι σήμερα είχε αγνοήσει ή και περιφρονήσει το δημοκρατικό ιδεώδες, και σήμερα με αφορμή την παγκοσμιοποίηση τη θυμήθηκε και την αντιπαράθετε στην Αυτοκρατορία, έτσι χωρίς να ορίζει ή να προσδιορίζει το περιεχόμενό της, ως «σχέδιο ανολοκλήρωτο της ανθρωπότητας» Μ. Hardt/A. Negri, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, σ. 267.

Η πρόσληψη των «Ειδώλων πολιτισμού»

ΑΛΚΗΣ ΡΗΓΟΣ

Να λοιπόν που σ' αυτό το διήμερο –που είχατε την ακαδημαϊκή ευαισθησία και ευθύνη να οργανώσετε με την ευκαιρία ανακήρυξης σε επίτιμο διδάκτορα του Κωνσταντίνου Τσουνκαλά από το Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου σας–, διήμερο τιμής και αναφοράς στη σκέψη και το λόγο ενός φίλου και δασκαλου, που σχεδόν σαράντα χρόνια παραμένει με το επιστημονικό του έργο –βιβλία, άρθρα, συνεντεύξεις, επιμέλειες συλλογικών τόμων, τηλεοπτικά αφιερώματα, επιφυλλίδες– συνεχώς ενεργά παρών στο γίγνεσθαι των κοινωνικοπολιτικών προταγμάτων και αποριών που δημιουργούν οι προκλήσεις της εποχής και του κοινωνικού μας σχηματισμού μέσα σ' αυτή, επιλέξαμε αρκετοί να αναφερθούμε σ' ένα από τα έργα της εκτενέστατης εργογραφίας του.

Το γεγονός προφανώς και δεν είναι τυχαίο, μια που τα *Είδωλα πολιτισμού* αποτέλεσαν σταθμό στη συνολική μας αυτογνωσία, ως επιστημόνων του κοινωνικού αλλά και, για μένα το ίδιο ή και σημαντικότερο, ως ενεργών αριστερών πολιτών.

Πριν δεκαπέντε χρόνια από τις στήλες του περιοδικού *Διαβάξω*, σε μια εκτενή τότε βιβλιοκριτική παρουσίαση, χαρακτηρίζα το βιβλίο κλασικό. Τα χρόνια που πέρασαν και το ξαναδιάβασμα που έκανα, με την ευκαιρία της σημερινής παρουσίασης, των σχεδόν εξακοσίων σελίδων του και των ατέλειωτων υπογραμμίσεων και σημειώσεών μου σελίδα τη σελίδα του –έχω την αίσθηση ότι– επιβεβαιώνουν στο ακέραιο εκείνη μου την άποψη.

Γιατί, όπως έγραφα τότε:

Σε μια εποχή που όλα τείνουν να μας αναγκάσουν να αποδεχτούμε ως νομοτελεία-κή την κυριαρχία του «υπάρχοντος κοινωνικοπολιτικού όντος» και μάλιστα «ως αναγκαίας κι αξεπέραστης κοινωνικής μορφής», ή, όπως γράφαμε μαζί με τον Κωνσταντίνο στο προλογικό μας σημείωμα το 2001 στο *Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*, στον συλλογικό τόμο για τα εικοσάχρονα από τον βίαιο αποχωρισμό μας από εκείνον: Σε μια εποχή όπου η πρόσληψη της «πολιτικής» εν γένει κύπτει υπό το βάρος της αύξουσας αδυναμίας του πολιτικού λόγου να θεμελιώσει την αναγκαιότητα της πάλης για έναν καλύτερο κόσμο, η ανασύνταξη των αξιακών και κοσμοθεωρητικών της προαπαιτούμενων φαίνεται πιο επείγουσα παρά ποτέ.

Τα *Είδωλα πολιτισμού* αποτελούν, και για το 1991 που γράφτηκαν αλλά και για σήμερα, πράξη «αντίστασης κατά της αθλιότητας της πραγματικότητας, μια αντίσταση κατά της λογοκρατούμενης διαχείρισης του παράλογου, μια αντίσταση σε τελευταία ανάλυση ηθική και αισθητική», όπως έγραφε ο ίδιος στον επίλογο της δουλειάς του.

Για να συμπληρώσει όμως ευθύς αμέσως ότι «είναι σαφέστατο ότι οι προϋποθέσεις για την αντίσταση αυτή δεν συντρέχουν ακόμα».

Στο απαισιόδοξο αυτό συμπέρασμα του τότε, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, ο χρόνος και η δυναμική του νέου κινηματικού σημεινού γίνεσθαι σε παγκόσμιο και τοπικό επίπεδο δημιουργεί ήδη τέτοιου είδους προϋποθέσεις.

Αλλά και το βιβλίο αυτό καθ' εαυτό αποτελούσε και αποτελεί μια από τις αιτούμενες προϋποθέσεις «για όλους εκείνους που επιμένουν να ονειρεύονται» παρά την αμυχανία τους και να αγωνίζονται, ελπίζοντας «ότι ο “αφελής” αισιόδοξος και ανυπότακτος Μαρξ θα μπορέσει κάποτε να νικήσει τον “πονηρεμένο” απαισιόδοξο και υποταγμένο Τοκβίλ, από τον οποίο ηττάται συνεχώς, “αρκεί” η κοινωνική φαντασία να πάψει να εκτυλίσσεται στα όρια του δεδομένου και του υπάρχοντος».

Πρόκειται, άλλωστε, για ένα βιβλίο διαχρονικά αριστερό και μαχητικό, το οποίο πρόβαλε τότε παρά τις απαισιόδοξες εκδοχές και αμφιβολίες του –ίσως και ακριβώς γι' αυτό– ως ανάχωμα ελπίδας –«όσο κι αν η κοινωνική φαντασία να έχει αποτελιωθί και η ελπίδα να έχει συρρικνωθεί»– απέναντι στην αντεπίθεση ενός τότε «θριαμβολογούντος» και «αυτάρεσκα απάνθρωπου νεοφιλελευθερισμού» και την ηχηρή αποδοχή του, από μια σειρά αξιόλογα και μη, συλλογικά ή ατομικά αριστερά υποκείμενα, μπροστά στην κατάρρευση των αυτοαποκαλούμενων σοσιαλιστικών καθεστώτων, την εξάντληση της «μεταλλακτικής δυναμικής» των σοσιαλδημοκρατικών λύσεων, αλλά και τη «διάχυτη ανημπόρια μιας σκέψης που έχει κατολισθήσει στο επίπεδο της απλής ιδεολογικής διαχείρισης του όντος».

Κόντρα σ' αυτό το περιβάλλον ο Τσουκαλάς επιμένει να διακηρύσσει από τον πρόλογό του κιόλας: «Αν δεν πιστεύουμε πως μπορούμε να αλλάξουμε τον κόσμο, δεν υπάρχει, ίσως, λόγος και να τον κατανοήσουμε». Και ακριβώς γι' αυτό διαφωνήσαμε από τότε με την παρατήρηση του φίλου Γιώργου Κριμπά, στην παρουσίαση του βιβλίου,¹ για απάλειψη στην επόμενη έκδοση του προλόγου ως «συγκυριακού». Γεγονός που υποβάθμιζε το βιβλίο κατά την άποψή του «σε βαθμό κακουργήματος». Προεκτείνοντας άλλωστε αυτή τη σκέψη, θα μπορούσε να ζητήσει κανείς και την απάλειψη του επιλόγου ως ρομαντικού, όπως και σειράς επιμέρους προτάσεων του κεμένου ή των τόσο αναλυτικών σημειώσεων, ως συγκυριακών, ιδεολογικά φορτισμένων, ρομαντικών και, γιατί όχι, ως... αθεράπευτα ανθρωπιστικών!

Είχα και έχω, αντίθετα, την άποψη ότι το βιβλίο δεν υπάρχει μόνο «επειδή είναι καλό» σύμφωνα με τον Κριμπά, αλλά και για κάτι περισσότερο, επειδή, όπως προανέφερα, είναι κλασικό.

Κλασικό όμως προφανώς δεν σημαίνει, σε καμιά περίπτωση, βιβλίο ά-χρονο και ά-τοπο. Ακριβώς αντίθετα, η δυνατότητα βαθύτερης βίωσης της συγκυρίας, επεξεργασίας της, σύνδεσής της με το χτες και προέκτασής της στο αύριο, προσδίδει στον θεωρητικό κι αναλυτικό μεθοδολογικό λόγο του βιβλίου μια επιπρόσθετη ένταση και όραση που το καθιστά επίκαιρο στο διηνεκές. Αλλά και επιτρέπει πολλαπλές αναγνώσεις, προσεγγίσεις, τόσο στην εποχή γραφής του όσο και στις μεταγενέστερες.

1. Βλ. περ. Αντί, τχ. 484, 10 Ιανουαρίου 1992, σ. 40.

Αξίζει πάντως να τονίσουμε ότι καμιά κριτική στα δεκάξι χρόνια από την γραφή των *Ειδώλων* δεν ήρθε από την αντίπερα νεοφιλελεύθερη καπιταλιστική όχθη να κοντραριστεί με την επιχειρηματολογία του και τα συμπεράσματά της. Επιχειρηματολογία που, αναλυτικά και επαγωγικά, προχωρεί διεισδυτικά από τα οικονομικοκοινωνικά γεγονότα και ιδεολογικοπολιτικά μυθεύματα, που τα ακολουθούν, στην πορεία ανόδου και εδραίωσης της αγοραίας λογικής της αστικής ταξικής κυριαρχίας, καθώς και των μετεξελίξεων της κρατικής οργάνωσης από την πρωταρχή εφεύρεσής της ως «ουδέτερου» δήθεν θεσμού μέχρι το κοινωνικό κράτος και τις νεοφιλελεύθερες αμφισβητήσεις του.

Ξανα-αποκαλύπτοντας τα βαθύτερα γενεσιουργά αίτια των βασικών σχέσεων κράτους-κοινωνίας, «δηλαδή τις σχέσεις ανάμεσα στους κατ' ιδίαν ανθρώπους και στο οργανωμένο κοινωνικό σύνολο», «καθώς και τους τρόπους με τους οποίους συναρθρώνονται η κοινωνική παραγωγή και η ατομική επιβίωση και κατανάλωση», και κυρίως τις ιδεολογικές βιώσεις όλων αυτών από το άτομο μέσα από έναν λόγο συναρπαστικό, που πολλές φορές σε προκαλεί σε μια φωναχτή ανάγνωση παρά την προσωπική ιδιοτυπία της γραφής. Ιδιοτυπία που απαιτεί σε αρκετά σημεία την επόμενη πρόταση για την πλήρη κατανόησή της. Ιδιοτυπία πάντως που σε καμιά περίπτωση δεν παραπέμπει στη συσκοτίση μη κατασταλαγμένου νοήματος, ούτε πολύ περισσότερο σ' έναν λεκτικό εντυπωσιασμό –όπως συμβαίνει με πολλούς από τους κοινωνιολογούντες διανοούμενους μας– αλλά αντίθετα αναδεικνύει έναν εναγώνιο τρόπο έκφρασης ο οποίος αναζητά την πληρότητα και πολυσημαντότητα του κάθε νοήματος –όπως ανέλυσε διεξοδικά ο Γιάννης Μεταξάς–, γι' αυτό άλλωστε και δεν αποδιώχνει, γι' αυτό και επιτρέπει την ανάδειξη του συναισθηματικού φόρτου της εκφοράς. Ενώ η επαγωγική μέθοδος της επιχειρηματολογίας του πλησιάζει την αλγεβρική μορφή εξίσωσης ή, ορθότερα, την ουσιαστική διαλεκτική εξήγηση. Πρόκειται για μια μαρξιστική ανάλυση, αν μαρξισμός σημαίνει όχι τοιτατολογική αναφορά δογματικών θέσφατων, αλλά ανοικτή διαλεκτική, που δεν φοβάται τα συμπεράσματά της, τα τέμνει και τα ανατέμνει σ' όλες τις πολυδιάστατες εκδοχές τους, για να κτίσει πρόταση με πρόταση, σελίδα τη σελίδα, το ορθολογικό της επιχείρημα –κάτι τελείως διάφορο από τη γραφή του Μ. Προυστ που τη συνέκρινε ο Γιώργος Βέλτσος–, άρα και το λογικά αναγκαίο επακόλουθό του, το αντεπιχείρημα. Και αυτό αποτελεί την ουσία της αέναης ανανεωτικής Αριστεράς, αρκεί βέβαια σ' αυτή την αέναη πορεία να μη λησμονήσει τη γενεσιουργό ανθρωποκεντρική της καταγωγή.

Γι' αυτό κι αν ακόμη αρκετές φορές έχεις την αίσθηση μιας επαναληπτικής χρήσης των ίδιων και των ίδιων νοημάτων, ή αναζητάς τη δυνατότητα μιας πιο λιτής έκφρασης, δεν μπορείς να μην αντιληφθείς ταυτόχρονα τους παιδαγωγικούς λόγους αυτής της επανάληψης, τη δυνατότητα που σου παρέχει διαβάζοντας να επαναλογίζεσαι το νόημα του επιχειρήματος, να συγκροτείς σε κάθε κεφάλαιο του βιβλίου το όλο.

Στόχος ρητά απαρχής διατυπωμένος η «συμβολή προς την κατεύθυνση της απομυθοποίησης των κυρίαρχων πρακτικών και δομών, μέσα από την αποσαφήνιση των τρεχουσών εσωτερικών διασυνδέσεων που αποκρυσταλλώνουν την κοινωνική σημασία των διαφόρων “επιπέδων της πραγματικότητας”».

Προς αυτή την κατεύθυνση, η βασική υπόθεση εργασίας του «θα πρέπει να εντοπισθεί στο γεγονός μιας θεμελιώδους αντίφασης στον τρόπο που δομείται η κοινωνική λογική» των σημερινών κρατών, ανάμεσα στον αγοραίο φιλελευθερισμό και την «επιείκεια» –όπως πετυχημένα ονοματίζει την τρέχουσα περί κοινωνικής δικαιοσύνης ανάλυση–, έννοιες από τη φύση της λογικής τους ασυμβίβαστες, η αναγκαστική συνύπαρξη των οποίων «λειτουργεί σαν κινούμενη άμμος». Με αποτέλεσμα «για πρώτη φορά στον νεώτερο κόσμο η απόλυτη συναίνεση ως προς τη δημοκρατική μορφή των καθεστώτων» να μη «συνοδεύεται από μια αντίστοιχη συναίνεση ως προς τις θεμελιώδεις καταστατικές αρχές της κοινωνικής οργάνωσης», που εξακολουθούν να δομούνται στη βάση της ανισοκατανομής και της συνακόλουθης αδικίας, κρατώντας «ανοικτό και ιστορικά αναπάντητο το πρόβλημα της “θεμελιακής δομής της κοινωνίας”» παρότι τις συνειδητές προσπάθειες να κρυφτεί με κάθε μέσο ή, ακόμη περισσότερο, να θεωρηθεί ως *a priori* και νομοτελειακά δεδομένο. Αλλά στο δυναμικό κοινωνικό γίγνεσθαι τίποτε δεν υπάρχει ως νομοτελειακά δεδομένο. Όσο κι αν προσπαθεί η φονξιοναλιστική σχολή του Τ. Πάρσονς στις Ηνωμένες Πολιτείες εδώ και σαράντα τόσα χρόνια να μας πείσει ότι «η ανισότητα, η ιεράρχηση και η κοινωνική στρωμάτωση» αποτελούν λειτουργικές προϋποθέσεις οποιασδήποτε κοινωνικής δομής, ο Τσουκαλάς θα επαναδιατυπώσει το φιλοσοφικό και άμεσα πολιτικό αυτονόητο, στην πορεία του ανθρωποειδούς πάνω στον πλανήτη:

«Η εκ των προτέρων αντιμετώπιση εκείνου που δεν υπάρχει ακόμα ως αδιανόητου είναι το ανετότερο ιδεολογικό καταφύγιο της οποιασδήποτε συντήρησης».

Μα δεν θα αρκεστεί σ' αυτή τη διακήρυξη, αλλά, επανεισάγοντας στην προβληματική του (μας) τη ροή του ιστορικού γίνεσθαι –ροή που πάντα για τον διανοούμενο της νεωτερικότητας απαιτεί την ανάδειξη όχι προφανώς βεβαιωτήτων μα ερωτημάτων, αποριών– τις εμπειρίες που καταθέτει η ανθρωπολογική έρευνα γύρω από τη δυναμική εξέλιξη του εξουσιαστικού φαινομένου, τις ψυχοκοινωνικές διαστάσεις των παραστάσεων «για τη θεμελιακή δομή της κοινωνίας» και τη φιλοσοφική ενόραση, και τιθα-σεύοντας δημιουργικά τον τεράστιο όγκο του υλικού το οποίο πραγματεύεται, αναδεικνύει με ενάργεια τις «συνθήκες» επιβολής της «ατομοκεντρικής ιδιοκτησίας», ως αναφαίρετου κι αναπαλλοτρίωτου αστικού δικαιώματος, ως προϋπόθεση για τη διαδικασία εξέλιξης των λειτουργιών της αγοράς και της «αγοραίας λογικής». Την τελική μετατροπή της αγοράς σε θεσμό και ταυτόχρονα σ' ένα ολοκληρωτικό ιδεολόγημα. Ιδεολόγημα το οποίο επιχειρεί να θέσει εκτός συζήτησης τη συστατική του όλου καπιταλιστικού συστήματος, οικονομική βία και τη συνακόλουθη ανεργία. Μια που «χωρίς άνεργους, χωρίς δηλαδή μια κοινωνική κατηγορία που είναι ανά πάσα στιγμή εναλλάξιμη με τους εργαζόμενους, η καθαρά οικονομική βία θα ήταν αδιανόητη».

Ακριβώς γι' αυτό θα σταθεί με ιδιαίτερη ένταση στις ιδεολογικοπολιτικές συνέπειες και συναρτήσεις των παραπάνω: στο επίπεδο του κράτους με επεξεργασίες που υπερβαίνουν την επιστημολογική τομή του Άλτουσέρ και διευρύνουν την προβληματική του Νίκου Πουλαντζά, το έργο του οποίου είναι συνεχώς παρόν στο βιβλίο· στο επίπεδο της δικαιοσύνης και του δικαίου με επεξεργασίες που πολλά θα είχαν να διδάξουν τη νομοκρατούμενη επιστημονική σκέψη του καιρού μας· καθώς και στην «ανα-

κάλυψη και κατασκευή της έννοιας της παραγωγής, δηλαδή της διαδικασίας γενίκευσης του πλούτου». Αποδεικνύοντας ότι «οι νοητικές διαδικασίες που επεξεργάζονται μια θεωρία για τη γέννηση του πλούτου είναι ομόλογες προς τις διαδικασίες που οροθετούν την κοινωνική κατασκευή ενός “λογικού” συστήματος αναγνώρισης και θέσπισης των ατομικών δικαιωμάτων πάνω στον πλούτο αυτό».

Για να τονίσει: «Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι η συγκρότηση της πολιτικής οικονομίας ως επιστήμης εμφανίζεται ιστορικά τη στιγμή ακριβώς που τίθεται και το ζήτημα της κοινωνικής ανάγκης για την κατασκευή μιας απόλυτης λογικής δικαιοσύνης και οικονομικής τάξης». Στην οποία όμως δεν θα πρέπει να λησμονείται ότι «όλες οι ανισότητες διαγιγνώσκονται ως κοινωνικές και φορτίζονται ως προϊόντα της κοινωνικής οργάνωσης», άρα όχι μόνο έχουν ιστορικό περιεχόμενο, αλλά είναι και κατά συνέπεια «τουλάχιστον δυνάμει άρσιμες ή ανατρέψιμες». Η συνειδητοποίηση προφανώς αυτού του γεγονότος είναι πολλαπλά σημαντική.

Όπως σημαντικές είναι επίσης οι αναλύσεις του για «τη “γλώσσα” της οικονομίας (η οποία) δεν είναι κατά κανένα τρόπο κατανάγκηνη ρητά και αποκλειστικά “οικονομική”, ούτε κατά μείζονα λόγο ατομικά στοχοθετική. Όπως και όλες οι άλλες υποτιθέμενες “αναγκαίες κοινωνικές λειτουργίες”, έτσι και εκείνες που σήμερα ονομάζουμε επιβιωτικές, εργασιακές, παραγωγικές, ανταλλακτικές, καταναλωτικές, ή και ρητά οικονομικές, μπορεί κάλλιστα να ασκούνται πραγματικά στο πλαίσιο μιας εντελώς διαφορετικής κοινωνικής σήμανσης των κοινωνικών πρακτικών που τις ενεργοποιούν». Κι όμως «για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας κατασκευάζεται ένα κοινωνικό σύστημα στο οποίο το οργανωμένο “σύνολο” εμφανίζεται ως καταστατικά και κανονιστικά αποξενωμένο και προκλητικά αδιάφορο ως προς τις συγκεκριμένες μορφές επιβίωσης των μελών που το απαρτίζουν». Μια που η κοινωνία στον Καπιταλιστικό Τρόπο Παραγωγής δεν είναι απλώς άθροισμα ατόμων, αλλά συγκροτείται ως άθροισμα μη αλληλέγγυων ατόμων. «Ατόμων πολυδιασπασμένων σ’ ένα πλασματικά “πολυκέφαλο ον” με μια απλά και μόνο “διαδικαστική δικαιοσύνη” μια που αυτό καθαντό το αίτημα για κοινωνική δικαιοσύνη που επέβαλε η κυριαρχία του κοινωνικού κράτους δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι προϋποθέτει λογικά και ιστορικά μια κοινωνία ανίσων». Άρα και η θέσπιση των κοινωνικών δικαιωμάτων στην όλη ανισοκατανομή της πάντοτε –παρά την εδραίωση της «επικινούς επιβίωσης»– κυρίαρχης αγοραίας λογικής του φιλελευθερισμού αποκτά τελικά μια εκχρηματισμένη λειτουργία. Τα δε «ιδεολογικά και πολιτιστικά, δηλαδή σε τελική ανάλυση, πολιτικά όρια των κοινωνικών δικαιωμάτων προσδιορίζονται υπό τις παρούσες συνθήκες από την αξιωματικά παραγωγικίστικη δεοντολογία που κυριαρχεί».

Γεγονός το οποίο επιτρέπει μια ακόμα πονηριά της ιστορίας, που θέλει την καθιέρωση της κυριαρχίας του κοινωνικού κράτους –αυτής της «έκφρασης μιας αέναης, μετέωρης, αμφιλεγόμενης και κατανάγκηνη προσεγγίσιμης εκλογίκευσης» του φιλελευθερισμού– να λειτουργεί ως «σωτηρία του καπιταλισμού», αυξομειούμενη ανάλογα με τη δυναμική της συγκυρίας.

Έτσι όμως αναγκαστικά από τον εξοβελισμό του πολιτικού και τη «νομικοποίησή του» ως Δημοσίου Δικαίου σε μια «πολιτικοποιημένη κοινωνία» περνάμε στην επανε-

νεργοποίησή του. Η οποία όμως νοείται –όπως και η δικαιοσύνη άλλωστε– «ως διαδικασία και όχι ως ουσία, “επιχειρείται” –με άλλα λόγια– η διαδικαστική οριοθέτηση του δυναμικού εξουσιαστικού φαινομένου και απομακρύνεται καταστατικά το απεριόριστο της κυρίαρχης συλλογικής βούλησης». Μ' αυτόν τον τρόπο βέβαια, η λαϊκή κυριαρχία, ο λαός στο όνομα του οποίου υποτίθεται ότι δομείται η πολιτική εξουσία οφείλει να «προστατευθεί από τη δυνατότητα να την ασκήσει κυριαρχικά».

Ως «απόλυτα κυρίαρχος» ο κυρίαρχος λαός των συνταγματικών μας διακηρύξεων λειτούργησε «μόνο μια φορά: όταν πρωτοθέσπισε συντακτικό δικαίωμα τη φιλελεύθερη συγκρότηση της κοινωνικής λογικής και όταν, ταυτόχρονα, απειπόλησε στο όνομα της λογικής αυτής την ίδια την κυρίαρχη συντακτική εξουσία».

Και το πρόβλημα γίνεται ακόμη πιο σύνθετο κάτω από τις νέες λογικές που εμφανίζονται στους πολίτες-παραγωγούς η καταναλωτική και βαθιά αλλοτριωτική καταναλωτική καπιταλιστική κοινωνία των τελευταίων δεκαετιών, με την προσέγγιση της οποίας ολοκληρώνει τα *Είδωλα πολιτισμού* ο Τσουνκαλάς. Η κυρίαρχη μικροαστική λογική του «ψυχαναγκασμένου ανταγωνιστικού καταναλωτή» έρχεται να αντικαταστήσει τον «λμσκοτονούντα προλετάριο» του χθες, τουλάχιστον για πλατιά στρώματα εργαζομένων. «Το χρήμα δεν λειτουργεί» –από ένα σημείο και πέρα, θα προσθέταμε εμείς– «ούτε ως κεφάλαιο, ούτε ως αναγκαία αναπαραγωγή εργασιακής δύναμης, αλλά ως συμβολική ταυτότητα». Ενώ μια νέα σχέση με το εμπόρευμα γεννιέται που μας οδηγεί σε μια «αποθέωση του υλιστικού επικαθορισμού του ανθρώπινου γίνεσθαι».

Και στο σημείο αυτό, η ανάλυση ίσως θα έπρεπε, κατά τη γνώμη μας, να προχωρήσει έστω και ενδεικτικά στα προβλήματα που δημιουργεί στο σύγχρονο κοινωνικο-πολιτικό και πολιτισμικό γίγνεσθαι, η συντελεσμένη τρίτη Βιομηχανική Επανάσταση, του Διεθνικο-Επικοινωνιακού Καπιταλισμού, που επέφερε η σύζευξη πληροφορικής και τηλεματικής και της ιδιότυπης «εικονολογίας» του κυρίαρχου μέσου προβολής της, της Τηλεόρασης. Κυρίαρχου μέσου το οποίο, ως νέο *mana*, μας ενοποιεί όλες και όλους, κάτω από τη «χάρη» της τηλεοπτικής του οθόνης, ως σύγχρονο τοτέμ, όπως άλλοτε εκείνο στους αρχαίους λαούς της Ωκεανίας. Μια επανάσταση η οποία δημιουργεί νέες μορφές ενός πλανητικών διαστάσεων νέου καταμερισμού, τόσο ανάμεσα σε ανεπτυγμένες, υπό ανάπτυξη και υποανάπτυκτες χώρες όσο και στο εσωτερικό των κοινωνικών σχηματισμών όλων αυτών. Πρόκειται για τα εντεινόμενα φαινόμενα, νέας φτώχειας, ανεξέλεγκτων μορφών βίας κρατικής ή «τρομοκρατικής» μορφής, σχετικοποίησης των παραδοσιακών δομών κρατικής και λαϊκής κυριαρχίας, ευρύτερων ολοκληρώσεων αλλά και αποσυνθέσεων, μέσα από νέες εθνικιστικές εξάρσεις. Φαινόμενα άμεσα συναρτημένα με τις νέες αντιφάσεις που γεννά η σε τέτοια έκταση και ένταση διεθνοποίηση της αγοράς, αλλά και το ολιγοπωλιακό σύστημα ελέγχου της ροής των πληροφοριών. Φαινόμενα τα οποία, σε συνάρτηση με τους οικολογικούς κινδύνους υπερθέρμανσης του πλανήτη και εξάντλησης των δυνατοτήτων φυσικής του άμυνας, δημιουργούν τη ζοφερή πραγματικότητα μιας καταναλωτικά αγχωτικής και βαθιά αλλοτριωτικής «νέας τάξης πραγμάτων».

Κατανοώ, βέβαια, ότι αυτό θα απαιτούσε για τον αναλυτικό λόγο του Τσουνκαλά μια ακόμη πιο εκτεταμένη θεωρητική και εμπειρική ανάπτυξη στον ήδη τεράστιο

όγκο των *Ειδώλων*, θα έδινε όμως θαρρώ μια ακόμη πιο έντονη διάσταση στο «κύριο κοινωνικοπολιτικό ερώτημα» του επιλόγου του – και το οποίο «στρέφεται όχι γύρω από το πώς πρέπει να οργανωθεί η παραγωγή ή πώς πρέπει να κατανέμονται τα παραγόμενα, αλλά γύρω από το ποια “αρμόζει” να είναι η μορφή και η δυναμική των αναγκών μας, της κατανάλωσής μας και της απόλαυσής μας». Το ερώτημα τούτο, χωρίς προφανώς να παραβλέπει τα βασικά προβλήματα οργάνωσης και κατανομής της παραγωγής, εστιάζεται σε μια νέα και καίρια πραγματικότητα, που οφείλουμε να αντιληφθούμε και άμεσα ως έλλογα όντα. Πρόκειται για ερώτημα φιλοσοφικό μα και άμεσα πολιτικό, και είναι ένα ερώτημα που τον καιρό που ετίθεντο από τον Τσουκαλά απασχολούσε μόνο ελάχιστους θεωρητικούς της πολιτικής οικολογίας και ακόμη πιο ελάχιστους διανοούμενους της ανανεωτικής Αριστεράς. Ερώτημα που «απαγορευόταν» να τεθεί από τις δήθεν ουδετεροποιημένες πολιτικές και τεχνολογικές νεοφιλελεύθερες κυρίαρχες αντιλήψεις και αναπτυξιολόγες παραγωγικιστικές συλλογιστικές, οι οποίες ως «οικουμενικές πανάκειες, αφήνονταν να λειτουργούν ως Κίρκες που μετατρέπουν με το ραβδί τους τους ανθρώπους σε άπληστους και άβουλους υπηρέτες της μηχανιστικής μεγιστοποιητικής λογικής». Ερώτημα που σήμερα πια αναγκαστικά, παρά αντιδράσεις και αδράνεις, έχει τεθεί τουλάχιστον θεωρητικά στην Ημερήσια Διάταξη του ΟΗΕ παρά τις αντιστάσεις των Ηνωμένων Πολιτειών, της «Λαϊκής» Κίνας ή της επανεμφανισθείσας στο διεθνές προσκήνιο Ρωσίας.

Έχει όμως και εδώ, για μένα το σημαντικότερο, τεθεί σε επίπεδο κινηματικής και κυρίως πολιτισμικής «κοινωνίας πολιτών» –με το γραμμισανό περιεχόμενο του όρου–, που διευρύνει από την περιφέρεια τον υποβαθμισμένο δημόσιο χώρο, ο οποίος δεν κλείνεται πια στα όρια του κομματικού και συνδικαλιστικού του επιπέδου, καθώς και μιας νέας ανερχόμενης ριζοσπαστικής Αριστεράς.

Απέναντι σε έναν φθίνοντα ηγεμονικά νεοφιλελεύθερο Λόγο –που παραμένει βέβαια κυρίαρχος, αλλά έχει προ πολλού παύσει να διατείνεται ότι παράγει θετικά αξιακά προτάγματα, και το μόνο που του απομένει είναι η προσπάθεια αντιστροφής του περιεχομένου των εννοιών, η ένταση μιας διάχυτης τρομολαγνείας-τρομοφοβίας και μέσω αυτής η διαώνιση της εμπειρικής «εκσυγχρονιστικής» διαχείρισης του αντιλογικού και ολοένα και βαθύτερα αλλοτριωτικού υπάρχοντος– παράγεται ήδη σε πλανητικό επίπεδο ένα Κίνημα ενάντια στη Νεοφιλελεύθερη Καπιταλιστική Ολοκλήρωση-«Παγκοσμιοποίηση» και ένας Λόγος, πολιτισμικά και όχι στενά πολιτικά, Ανυπακοής –με την έννοια που δίνει στον όρο ο Μπαλμπάρ– και ο οποίος από τη ζούγκλα της Λακοόντα του Μεξικού μέχρι, τούτες ακριβώς τις μέρες και ώρες, το Ροστόκ της Γερμανίας, συνεγείρει εκατοντάδες χιλιάδες κυρίως νέους ανθρώπους, σε μια νέα αναζήτηση ενός άλλου κόσμου που είναι εφικτός. Ενός κόσμου που είναι άγνωρο ακόμα το όνομά του. Ή όπως, χθες μόλις, ο ειδικός απεσταλμένος του Γενικού Γραμματέα του ΟΗΕ στο Ροστόκ και υπεύθυνος για το «Δικαίωμα στην τροφή» Ελβετός καθηγητής Πολιτικής Κοινωνιολογίας Ζαν Ζιγκλέρ, ως κεντρικός ομιλητής του πρώτου πάνελ της εκεί αντισυνόδου απέναντι στη Σύνοδο των G8, ανέφερε κατηγορηματικά: «Ξέρουμε τι δεν θέλουμε. Το πού θα πάμε θα μας το πουν τα πόδια μας».

Ενός κόσμου που, προς αυτή την κατεύθυνση, πλάθει και αναπλάθει καθημερινά

νέες μορφές συλλογικοτήτων για πρώτη φορά μετά την παγκόσμια εκείνη έκρηξη του 1968, ο οποίος επαναζητά και κατακτά ταυτόχρονα μια νέα αυθύπαρκτη παρουσία και λόγο του ΕΓΩ μέσα σ' ένα ΕΜΕΙΣ που δεν θέλει να οδηγήσει μέσω μιας πεφωτισμένης πρωτοπορίας τις άβουλες «μάζες» στο οραματικά απελευθερωτικό του αύριο, αλλά σε πολιτικές-πολιτισμικές συλλογικότητες, όπως εκείνες που έψαυαν η Λούξεμπουργκ και ο Πουλαντζάς. Συλλογικότητες σκέψης και δράσης όπου το Ψωμί-Παιδεία-Ελευθερία της νιότης μας επαναβρίσκει περιεχόμενο.

Που τα αιτήματα-συνθήματα Ελευθερίας-Ισότητας-Αδελφότητας, που διακόσια τόσα χρόνια πριν άνοιγαν το δρόμο απελευθέρωσης του Ανθρώπου από τον Άνθρωπο, επαναποκτούν το ουσιαστικό τους περιεχόμενο, στη σύγχρονη πολιτεία. Η ελπίδα κι η ανθρωπιά επαναποκτούν νόημα. Και προς αυτή την κατεύθυνση ο Λόγος του Κωνσταντίνου Τσουκαλά στα *Είδωλα πολιτισμού* συμβάλλει, παρά μια γεύση μελαγχολίας που αναδίδει και σήμερα ως Λόγος πράγματι κοινωνιολογικός, άρα ανατρεπτικός.

Αντινομίες του νόμου

ΜΙΑ ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ

ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ

*Η Ευρώπη εξακολουθεί να κυριαρχείται
από το πνεύμα του Κάφκα.*

ΚΑΡΛΟΣ ΦΟΥΥΕΝΤΕΣ

Η πρόσκληση από το Πανεπιστήμιο Κρήτης και τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά με σκοπό να μιλήσω κι εγώ για το έργο του, εκτός από την τιμή που μου περιποιεί, με οδηγεί στην αμηχανία αυτού που, ενώ θα ήθελε να μιλήσει συναισθηματικά για το έργο και τον φίλο, αντιλαμβάνεται ότι η απόσταση του επιστημονικού λόγου δημιουργεί μια εγγύτητα άλλου είδους. Αυτήν την εξ αποστάσεως εγγύτητα την έχω προσωπικά ανάγκη για να μπορώ να συνεχίσω. Θα ήθελα λοιπόν να μου συγχωρεθεί η επιλογή μιας τυπικής εκδοχής όσων από καρδιάς θα ήθελα να πω για τον Κωνσταντίνο. Διότι όχι μόνον η φιλία αλλά και τα κείμενα πρέπει να είναι καρδιακά.

Αν το κύριο διεθνοπολιτικό διακύβευμα της εποχής μας είναι ό,τι –με μια συνεκτική αναλυτική δομή– περιγράφει ο Τσουκαλάς στο τελευταίο του βιβλίο *Πόλεμος και ειρήνη* και ό,τι διά ζώσης ανέπτυξε εχθές ο Γ. Κριμπάς, η άρθρωση «ανάμεσα σε μια πραγματική ισχύ και στην ανώτατη νόμιμη έκφρασή της η οποία παραμένει αμφισβητήσιμη»,¹ αν δηλαδή η ίδια η νομική αστάθεια συνιστά το κομβικό πρόβλημα μιας έωλης νομιμοποίησης, τότε το ζήτημα του πολιτικού διέπεται από τις αντινομίες του νόμου.

Ο όρος, αναμφισβήτητα παράδοξος (πώς ο νόμος οδηγείται στις αντινομίες του;), είναι ωστόσο δόκιμος γιατί δηλώνει μια παράδοση στη φιλοσοφία από την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* του Καντ και την *Αρνητική διαλεκτική* του Αντόρνο έως το έργο του Ντερριντά και του Ρογκοζινσκι (*Ισχύς νόμου* του Ζ. Ντερριντά, *Το δώρο του νόμου* του Ζ. Ρογκοζινσκι).

Αυτές λοιπόν τις αντινομίες ο Τσουκαλάς τις εντοπίζει εξυφαίνοντας τον ιστό μιας ιστορίας που συγκροτείται στη νεωτερικότητα και μοιάζει να έχει φτάσει στο μετανεωτερικό της τέλος από τη στιγμή κατά την οποία οι οικουμενικοί μύθοι επιστρέφουν σε μια «προ-συγκρουσιακή ανθρωπότητα» που «οφείλει να συγκροτηθεί αξιακά πριν να μπορεί να υπάρξει πολιτικά».² Η αποσιώπηση όμως του πολιτικού από τους μετανεωτερικούς μύθους τούς καθιστά, σύμφωνα με το εξηγηματικό σχήμα του Τσουκαλά, αδύναμους στο να διεκδικήσουν την ισχύ ενός πολιτικού συμβολαίου, πολλώ μάλ-

1. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2006, σ. 341.

2. Στο ίδιο, σ. 141.

λον όταν «το πλάσμα του “κοινωνικού συμβολαίου”» σε εθνικό επίπεδο είναι ισχυρότερο από «το ιστορικά εκκρεμές πλάσμα ενός “πλανητικού συμβολαίου”». ³ Συνεπώς, ενώ στοχεύεται μια μεταεθνική συνείδηση, ο ενύπαρκτος εθνικισμός των κρατών που στηρίζεται από τον φιλελευθερισμό και ερείδεται στην ελευθερία ενός εκάστου των ατόμων υπερισχύει και επιστρέφει, όπως τόνισε ο Κ. Βεργόπουλος, υπό τη μορφή ενός αδιάστατου ατομισμού. Και τούτο διότι στη σημερινή παγκοσμιοποιημένη, αγοραία του εκδοχή, ο φιλελευθερισμός αδυνατεί σε συμβολικό και πραγματικό επίπεδο να νομιμοποιήσει ένα νέο κοινωνικό συμβόλαιο που θα συναπτόταν μεταξύ των εθνών κρατών. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς και στο προηγούμενο βιβλίο του *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος*, ⁴ κυνηγώντας, όπως γράφει, τις μετατοπίσεις των σημασιών –μετατοπίσεις άλλωστε που εξυπηρετούν εξουσιαστικές δομές– και ακολουθώντας την περιπέτειά τους, βάζοντας δηλαδή τον εαυτό του σε περιπέτεια, αποκρυπτογραφεί και πάλι τις αντινομίες τους. Αυτή τη φορά όμως τις αντινομίες μιας εθνικής πολιτικής εξουσίας η οποία, αν και επικαλείται το εθνικό «εμείς» ως πολιτιστικά ομοιογενές, μονοπωλώντας το φαντασιακό υπόβαθρο της συλλογικής εξουσίας, το διαχειρίζεται ταυτόχρονα ως ιδεολογικά, πολιτικά και οικονομικά ανομοιογενές.

Ισχυρίζομαι εδώ ότι τα δύο αυτά βιβλία γράφουν μια σπειροειδή εξέλιξη του πολιτικού: ο συγγραφέας τους ξεκινά αποδεικνύοντας το νομιμοποιητικό κενό της νεωτερικότητας που το επικαλύπτει ωστόσο η αυτοθεμελίωσή της πάνω στην προ-λογική έννοια του έθνους, προσφέροντας στη φιλελεύθερη εξουσία διέξοδο ως προς την εγγενή αντίφασή της. Περαιτέρω, την αντίφαση αυτή ο Τσουκαλάς την εντοπίζει στο εξής: ενώ η πολιτική νομιμοποίηση του λαού ως κυρίαρχου δεν μπορεί να θεωρείται δεδομένη, η ύπαρξή του πρέπει να λογίζεται διαρκής και αναμφισβήτητη. Και κλείνει την περιέλιξη της σπείρας στο τελευταίο του βιβλίο, τονίζοντας ότι το νομιμοποιητικό κενό της μετανεωτερικότητας μένει ακάλυπτο εξαιτίας της αυτοαναφοράς της στη μεταϊστορική έννοια της υπερεθνικής ηγεμονικής δύναμης η οποία αδυνατεί να προσφέρει διέξοδο στη φιλελεύθερη εξουσία: η πολιτική νομιμοποίηση της νέας οικουμενικής εξουσίας δεν εκλαμβάνεται ως δεδομένη, επειδή η ύπαρξή της δεν είναι διαρκής και αναμφισβήτητη. Επιπλέον, εγγυάται στους πολίτες της οικουμένης την άσκηση των νόμιμων ατομικών τους δικαιωμάτων, ενώ παράλληλα αποκλείει την ενεργή συμμετοχή τους στο «αποεδαφικοποιημένο οικουμενικό πεδίο όπου και μόνον μπορεί να λαμβάνονται οι ουσιώδεις πολιτικές αποφάσεις». ⁵ Τούτο συμβαίνει διότι η οικουμένη αναπαρίσταται ως σύνολο «συμφεροντούχων ατόμων» που στηρίζονται στη σκοτεινή έννοια του συμφέροντος, όπως τη διαύγασε προ ολίγου ο Β. Καραποστόλης, και όχι ως ενιαίο και ομοιογενές σώμα, δηλαδή ως πολιτική κοινωνία η οποία θα στήριζε δύναμει την έννοια του κοινού λεγόμενου συμφέροντος. Καταλήγει λοιπόν ο Τσουκαλάς, ολοκληρώνοντας την πορεία από το ένα βιβλίο στο άλλο, με έναν οξύμωρο τρόπο: «αν οι μορφές ενδοεπικρατειακής δράσης του *lupus economicus* υπάγονται κατ' ανάγκην

3. Στο ίδιο, σ. 140.

4. Κ. Τσουκαλάς, *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1999.

5. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 205.

στους τρέχοντες κατ' επίφασιν αγοραίους, αλλά στην ουσία πολιτικούς κανονισμούς, η υπερεθνική και δι-επικρατειακή δράση του συλλογικά εκφραζόμενου *lupus politicus* δεν γνωρίζει κανένα εγγενές κανονιστικό όριο». ⁶ Είναι προφανές ότι έχουμε εισέλθει, τη προτροπή του Τσουκαλά, στη ζωολογία!

Κυρίες και κύριοι, έχω βοηθηθεί τα μέγιστα όχι μόνον από την κρουστάλλινη λειτουργία των επιχειρημάτων του Κωνσταντίνου στην «υπόθεση» που διαχειρίζεται τριάντα χρόνια συγγραφικής δουλειάς αλλά και από την εικονοποιητική δύναμη του εννοιολογικού του οπλοστασίου, που δεν τη διαχωρίζω και από μια απορητική στάση η οποία διαπερνά και διαβάλλει εικονογραφώντας οτιδήποτε θα μπορούσε να σημειωθεί ως δεδομένο, κυριολεκτικό και σημασιακά οριστικό. Και σ' αυτήν την απορητική θα σταθώ, όπως έκαναν εχθές τόσο ο Γ. Μεταξάς όσο και ο Γ. Βέλτσος. Υποστηρίζω ότι η ερμηνευτική επίνοια του Κωνσταντίνου Τσουκαλά και ο πλούτος των επιχειρημάτων που έχει επενδυθεί στην αποκρυπτογράφηση της ακατονόμαστης εξουσίας της υπερεθνικής ηγεμονικής δύναμης προδίδει, εξαιτίας μάλλον της διασαφητικής του εμμονής και παρά την ευπορία των προτεινόμενων απαντήσεων, τη διαρκή απορία του μπροστά σ' ένα «προ του νόμου» που διέπει τη σημερινή συγκυρία του «μεταβατικού», όπως τον συλλαμβάνει, «χαρακτήρα» των υπερεθνικών εξουσιών. Αλλά έως πότε;

Αυτό το «προ» (προ του νόμου) το οποίο αναμφίβολα εγγράφεται στις αντινομίες του νόμου και προκαλεί την απορία θα μπορούσε να αποδοθεί, όπως και στην ομώνυμη νουβέλα του Κάφκα, διπλά: τόσο στα πλαίσια ενός χρονικά πρωθύστερου όσο και στα πλαίσια μιας τοπο-θέτησης.

Εξηγούμαι. Μπροστά στο νόμο, σύμφωνα με την αφήγηση του Κάφκα, τοπο-θετείται (χωρική ταξινόμηση) ο φύλακας του νόμου (ή, στην περίπτωση της επιχειρηματολογίας του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, η υπερεθνική ηγεμονική εξουσία των ΗΠΑ) με γυρισμένη την πλάτη στο νόμο, άρα πριν το νόμο (χρονική εκ-τόπιση), φυλάσσοντας το κενό του νόμου. Η συγκεκριμένη εικόνα της καφκικής παραβολής που συνιστά τον τόπο (έναν άτοπο τόπο) μιας προνομιακής μεταφοράς του νόμου, εικονογραφεί και συγκεφαλαιώνει, κατά τη γνώμη μου, τη θέση του Κωνσταντίνου Τσουκαλά σύμφωνα με την οποία το τρέχον μονοπώλιο της υπερεθνικής βίας μπορεί να φέρει «ένα ξίφος δίχως όνομα» και να «λειτουργεί στο όνομα του ελλείποντος νόμου». ⁷ Ακόμη, στην καφκική παραβολή, αν ο χωρικός του Κάφκα, δηλαδή ο σημερινός «απολίτιστος» σύμφωνα με τον Τσουκαλά, μπροστά στις «οικουμενικά προστατευτέες αξίες» του δυτικού πολιτισμού, σημασιολογείται από τον φύλακα των σημασιών ως καθυστερημένος χρονικά, τότε ο φύλακας (ΗΠΑ), τοποτηρητής και εγγυητής της οικουμενικής ανάγκης προστασίας του δυτικού πολιτισμού, αυτοπροβάλλεται ως ένα μεταϊστορικό, άχρονο πολιτιστικό πρότυπο.

Δεν είναι τυχαία η επιλογή της καφκικής παραβολής για το νόμο που παρεμβάλλεται προς το τέλος του μυθιστορήματος *Η δίκη*. Η συμβολή μου στο συγκεκριμένο ζήτημα των αντινομιών του νόμου, όπως το διαπραγματεύεται ο Κωνσταντίνος Τσου-

6. Στο ίδιο, σ. 147.

7. Στο ίδιο, σ. 269.

καλώς αποκαλύπτοντας το «κρυφό νόημα του νόμου της νεωτερικής πραγματικής κυριαρχίας»,⁸ που δεν είναι άλλο από την κατάσταση που δημιουργείται στην εξαίρεση, η συμβολή μου λοιπόν έγκειται σε μια παράλληλη ανάγνωση που θα επιχειρήσω συνοπτικά εδώ της τελευταίας, υπό έκδοση μελέτης μου που την τιτλοφορώ *Εκδοχές του νόμου: Καντ, Σαντ, Κάφκα*.⁹ Ειδικότερα, θα εστιάσω στην ανάγνωση του Κάφκα από κοινού με τον Καντ, επειδή ακριβώς η καφκική παραβολή διαπραγματεύεται έναν νόμο που, αν και απών, συνιστά –όπως ο ηθικός νόμος στον Καντ– το νόμο όλων των νόμων, μια καθαρή μορφή που δεν επιτάσσει τίποτα. Εκεί εντόπισα αυτό το κενό του νόμου (ενός νόμου που μας επιβάλλεται χωρίς να γνωρίζουμε αυτό που εντέλλεται), στο οποίο αναφέρεται από μian άλλη σκοπιά και ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, εφόσον αναγνωρίζει ότι ούτε το Κράτος ούτε η «raison d'État» μπορεί να είναι «απολύτως αναγώγιμα στον κείμενο νόμο», αφού, όταν χρειαστεί, η «raison d'État» μπορεί να γίνει «coup d'État». Πολλώ δε μάλλον σήμερα όπου «ο νόμος εμφανίζεται με τη μορφή ενός αυτοαναπαράγομένου ρυθμιστικού κενού» και το «ιστορικά κανονικό εμφανίζεται κατ' ανάγκην με τη μορφή ενός μονίμως “νομικά εκτάκτου”».¹⁰ Η μετατόπιση αυτή ελέγχεται από τον Τσουκαλά μέσα από τη μελέτη όλων των παραμέτρων (πολιτικών, ιδεολογικών, πολιτιστικών) που οδηγούν στην εγκαθίδρυση της «νέας τάξης πραγμάτων» και εκλαμβάνει ως μεθοδολογική αφετηρία τόσο τη θέση του Μπένγιαμιν στο δοκίμιό του με τίτλο «Για μια κριτική της βίας» (1921), η οποία αποκαλύπτει τη διπλή σχέση βίας και δικαίου ως βίας που θεσπίζει και βίας που συντηρεί το δίκαιο, όσο και την πολύ μεταγενέστερη θέση του Άγκαμπεν για το σχήμα της κυρίαρχης εξαίρεσης όπου ο νόμος εφαρμόζεται απεφαρμοζόμενος. Παραθέτω όμως τον Άγκαμπεν: «Είναι εκπληκτικός ο τρόπος με τον οποίο ο Καντ περιέγραψε κοντά δύο αιώνες νωρίτερα ... μια κατάσταση η οποία, αρχής γενομένης από τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο, κατέστη οικεία στις μαζικές κοινωνίες και στα μεγάλα ολοκληρωτικά κράτη της εποχής μας. Καθώς η ζωή υπό έναν νόμο ο οποίος ισχύει δίχως να σημαίνει μοιάζει με τη ζωή στην κατάσταση εξαίρεσης όπου και η πιο αθώα χειρονομία ή η ελάχιστη παράλειψη μπορούν να επιφέρουν τις πιο ακραίες συνέπειες. Και ο Κάφκα περιγράφει ακριβώς μια ζωή αυτού του είδους, στην οποία ο νόμος, καθώς στερείται εντελώς περιεχομένου, όλο και περισσότερο διαχέεται και ένα απρόσεκτο χτύπημα σε μια πύλη μπορεί να αποτελέσει απαρχή μιας ανεξέλεγκτης δίκης».¹¹ Η ζωή όμως που περιγράφει ο Κάφκα και προοιδεάζει ο Καντ στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* όταν υποστηρίζει ότι η αγάπη προς τη ζωή (το ένστικτο της επιβίωσης) είναι πιο δυνατή από το θάνατο, αγνοώντας ότι μπορεί να πεθάνει κανείς από αγάπη (το παράδειγμα της γκιλοτίνας), δεν είναι άλλη από αυτή που ζούμε στις αποκαλούμενες «δημοκρατίες έκτακτης ανάγκης». Σ' αυτές, το μέλημα της ασφάλειας (το ένστικτο της επιβίωσης) μπρος στο φό-

8. Στο ίδιο, σ. 339.

9. Η μελέτη της Μυρτώς Ρήγου *Εκδοχές του νόμου: Καντ, Σαντ, Κάφκα* κυκλοφόρησε το 2008 από τις εκδόσεις Πλέθρον (Σ.τ.Ε.).

10. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 337.

11. G. Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Αθήνα, SCRIPTA, 2005, σ. 93.

βο της τρομοκρατίας είναι η σύγχρονη και ανάποδη όψη της ελευθερίας (της καντιανής ελευθερίας ενός ηθικού νόμου που μπορεί να αντιστέκεται στην αυθεντία του κυρίαρχου). Ο Κάφκα, θα πρέπει να το σημειώσω εδώ, διέβλεψε μέσα στην αυστρουγγρική μοναρχία, που περιφρονούσε το νόμο και λειτουργούσε με διατάγματα, τις τάσεις των ευρωπαϊκών συνταγματικών κρατών των αρχών του 20ού αιώνα: το γεγονός δηλαδή ότι «οι αστικές δημοκρατίες έφεραν στο βάθος του εαυτού τους τη φασιστική δικτατορία». Στο βιβλίο του, λοιπόν, *Πόλεμος και ειρήνη* ο Κωνσταντίνος Τσουνκαλάς διαπιστώνει ότι το διαφωτιστικό αίτημα της αναγκαιότητας «ενός καθαρού νόμου ο οποίος θα ισχύει “δίχως εξαιρέσεις” σε ολόκληρο το “δημόσιο” πεδίο μοιάζει να είναι πλέον εκτός τόπου και χρόνου».¹²

Θα μπορούσε όμως κανείς να ισχυριστεί ότι ο ίδιος αυτός καθαρός νόμος, δηλαδή ο νόμος στον Καντ, αν και επεδίωκε με το φορμαλισμό του την καθολικότητα, ταυτόχρονα προϋπέθετε αυτή την κενή δύναμη του νόμου που στη μετανεωτεरिकή συνθήκη δεν μπορεί να διακριθεί από τη γυμνή ζωή-υποχείριο μιας ανεξέλεγκτης βιοπολιτικής. Όχι μόνο γιατί μια ζωή ενδεδυμένη το νόμο που απεκδύεται την επιθυμία του είναι μια γυμνή ζωή, αλλά επιπλέον ο Καντ, μετατρέποντας τον πυρήνα της ηθικής σε αντικείμενο της θέλησης και μη λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι το υποκείμενο μπορεί να οδηγηθεί σε μια πράξη είτε το θέλει είτε όχι (επειδή η απόλαυση ως ο πραγματικός πυρήνας του νόμου δεν είναι ύλη της θέλησης, κι αν είναι, εμφανίζεται ως κάτι που το υποκείμενο δεν το ήθελε), υπέβαλε το νόμο στο καθεστώς αλήθειας που βρίσκει τη συμπληρωματικότητά του –κι εδώ είναι το παράδοξο– στον διαστροφικό λόγο του Σαντ. Τον έθετε έτσι σε συμπληρωματική συστοιχία με αυτόν. Τούτο προσπάθησα να δείξω επικαλούμενη τη θέση του Λακάν στο εμβληματικό του κείμενο «Ο Καντ με τον Σαντ»,¹³ σύμφωνα με την οποία η *Φιλοσοφία στο μουντουάρ* συμπληρώνει την αλήθεια της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*.

Επιχείρησα ακόμη στο βιβλίο μου μια μετακαντιανή ανάγνωση της *Δίκης*, θεωρώντας πως κι αυτή «συμπληρώνει την αλήθεια» της *ΚΠΛ* επειδή με απασχόλησε το πρόβλημα του καντιανού ριζικού κακού και, μέσω αυτού, της τρομοκρατίας στην τρέχουσα πολιτική που συντονίζει τα γρανάζια της σύμφωνα με την άμορφη μορφή του νόμου όπως παρουσιάζεται στην καφκική δίκη: διαδικασία εκτός της κανονικής δικαιοσύνης τάξης. Πρότεινα επιπλέον και μια μετασαδική (αν μου επιτρέπεται να χρησιμοποιήσω το νεολογισμό κατ' αναλογία προς το «μετακαντιανή») ανάγνωση της *Αποικίας των τιμωρημένων*, αυτής της άλλης νουβέλας του Κάφκα ως συμπληρωματικής εκδοχής του νόμου που αναδεικνύει τη σαδική λειτουργία του νόμου και την προϋπόθεσή του: την κατάσταση εξαίρεσης. Θέλησα έτσι να δείξω ότι αυτό που ο Κωνσταντίνος Τσουνκαλάς εντοπίζει ως το «διπλό [η υπογράμμιση δική μου] και εν πολλοίς κρυφό νόημα της νεωτερικής πραγματικής κυριαρχίας»¹⁴ ορίζεται από ένα άλλο διπλό που αφορά την εγγενή σχέση του νόμου ανάμεσα στη *συμβολική* και την *πραγματική*

12. Κ. Τσουνκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 343.

13. Βλ. J. Lacan, «Kant avec Sade», στο: *Écrits*, Παρίσι, Seuil, 1966, σ. 765-790.

14. Κ. Τσουνκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 339.

του λειτουργία. Έτσι, ενώ η *Δίκη* είναι το μυθιστόρημα του *σημαίνοντος* και η επιθυμία καθίσταται το ενεργούμενό του, εξαρτώμενη μάλιστα από μια συμβολική συνιστώσα (το πνεύμα του νόμου), η *Αποικία* (ένα άλλο *avant la lettre* Γκουαντάναμο) είναι η νουβέλα του *γράμματος* (το γράμμα του νόμου) που, έχοντας ξεφύγει από το Συμβολικό, εγγράφεται στο Πραγματικό, δηλαδή σ' εκείνη και από εκείνη τη μηχανή βασανιστηρίου της *Αποικίας* (το βολοκόπο, όπως την ονομάζει ο Κάφκα) στο σώμα του κατάρδικου σε μια γραμματική αντιστοιχία με την ποινή, ώστε να τη διαβάσει ο κατάδικος όχι με τα μάτια αλλά με τις πληγές του. Η εν λόγω νουβέλα καταδεικνύει τη σχέση του νόμου με τη διαστροφή (με το μαρτύριο και το θάνατο) καθ' ομοίωσιν μιας απόλαυσης τόσο του θύτη όσο και του θύματος. Θεωρώ ότι η σημερινή συγκυρία, όπως την αποκωδικοποιεί ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς αναδεικνύοντας τα βασικά χαρακτηριστικά της μέσα από τον φιλελεύθερο και εκ φύσεως ολοκληρωτικό «δικαιωματοκρατικό πατερναλισμό», μπορεί να αναγνωσθεί υπό το πρίσμα της καφκικής εκδοχής του νόμου της *Αποικίας*. Διότι το κείμενο του Κάφκα, μεγάλης πολιτικής και δικαιοκτικής εμβέλειας, φωτίζει το τυφλό σημείο του νόμου όταν η κανονικότητα διαλύεται μέσα από τη διάλυση της παλαιάς μηχανής του νόμου (των νεωτερικών εθνών κρατών), πριν ακόμη κι ενώ ήδη έχει ανοίξει ο τόπος για τη νέα (της μετανεωτερικής-μεταεθνικής ηγεμονικής δύναμης). Τότε μια ενδιαμέση ζώνη εμφανίζεται και οριοθετεί τον τόπο που μέσα του μπορεί να παγωθεί για πρώτη φορά μια δικαυκή τάξη η οποία αποκαλύπτει τη γυμνή βία και τη σχέση με το μη δικαυκό εντός της. Σχέση όπου το εντός και το εκτός συμψύρονται «ως εάν [όπως σημειώνει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς], τα “νομο-πολιτευτικά” νοήματα [να] κινούνται κατά μήκος ενός δυσεντόπιστου μιάντα του Moebius»,¹⁵ τον οποίο επιτρέψτε μου να τον σκεφθώ και ως μιάντα αυτής της φρικιαστικής μηχανής: του βολοκόπου. Όταν μάλιστα η δικαυκή τάξη παραμένει εκκρεμής και η κανονιστική θεμελιωσιμότητα της κυριαρχίας εσκεμμένα προσλαμβάνεται ως μη διαπραγματεύσιμη προκειμένου να διατηρείται η πολιτική σύγχυση ανάμεσα στις κανονικές και στις έκτακτες συνθήκες, οι «δημοκρατίες της έκτακτης ανάγκης» είναι το άλλο όνομα της *Αποικίας των τιμωρημένων*. Εδώ, το γεγονός και το δίκαιο, το γράμμα και το πνεύμα, διαχωρίζονται, και εμφανίζεται η βία ως πρωτογενές δικαυκό γεγονός. Υπό τους όρους αυτούς ο *lex talionis* δεν επαναλαμβάνει την παραβατική πράξη άνευ κυρώσεως, διότι στην *Αποικία*, όπως και στις «δημοκρατίες της έκτακτης ανάγκης», η παραβατική πράξη του αξιωματικού, δηλαδή, με τη διατύπωση του Τσουκαλά, της ηγεμονικής αυθαιρεσίας των ΗΠΑ, αφορά το ίδιο το σύστημα της δικαιοσύνης που εφαρμόζει, απεφαρμόζοντάς το. Οπότε η εκδίκηση θα είναι, σύμφωνα και με το προαίσθημα του πρώην καταδικασμένου και νυν επιβιώσαντα της *Αποικίας*, ολοκληρωτική, όπως ο πόλεμος της τρομοκρατίας. Ακολουθώντας λοιπόν απρόσκοπτα την άσκηση της παράλληλης αυτής αναγνωστικής δραστηριότητας ανάμεσα στην *Αποικία* και τις «δημοκρατίες της έκτακτης ανάγκης», και με έρεισμα το δομημένο σύνολο στο επίπεδο της ερμηνευτικής εξήγησης του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, καταλήγουμε στο τελικό συμπέρασμα του βιβλίου του *Πόλεμος και ειρήνη* σύμφωνα με

15. Στο *ίδιο*, σ. 192.

το οποίο η «πρωτόγνωρη “α-συμμετρία” ανάμεσα στον τυποποιημένο τρόπο πολεμικής δράσης της ηγεμονικής υπεροπλισμένης δύναμης και στην ευέλικτη απάντηση [εκδίκηση] των απανταχού υπερεπικρατειακών εχθρών της» ενέχει «ανομολόγητες συνάψεις με μιαν επανακάμπτουσα “συμμετρία”». ¹⁶ Διότι η μηχανή –ενώ αρχικά λειτουργεί σύμφωνα με το τελετουργικό των παλαιών εθίμων της Αποικίας, το οποίο εφαρμόζει ο αξιωματικός προσφέροντας στα θύματά του έναν λυτρωτικό θάνατο– είναι *συμμετρικά* η ίδια που κατακρεουργεί το σώμα του αξιωματικού στην Αποικία, τη στιγμή όμως που εγκαταλείπει τα παλαιά έθιμα. Αντιστοίχως, το κτύπημα είναι συμμετρικά το ίδιο ανάμεσα στους τρομοκράτες και τους μετανεωτερικούς δυτικούς κυρίαρχους, διότι τα παλαιά έθιμα που εγκαταλείπονται δεν πρέπει να θεωρούνται ως προς τη σημασία που προσλαμβάνουν βάσει ενός εθμικού δικαίου αλλά, κυρίως, ως αυτά που αποδίδουν την προέλευση της ποινής σε έναν υπερβατικό νόμο. Η αυτό-νομη λειτουργία της μηχανής της Αποικίας, η τρέλα της, όπως και το αυτο-νομημένο παγκόσμιο σύστημα εγκλωβισμένο στην παραφροσύνη της αυτοαναφορικότητάς του οδηγεί όχι μόνο στην κατάρρευση του καταγωγικού κανόνα πάνω στον οποίο θεμελιώνεται το δίκαιο και το άδικο (είτε πρόκειται για τον υπερβατικό-μεταφυσικό, κατηγορικό-ηθικό, συμβατικό-τεχνητό κανόνα) αλλά κατακερματίζει και τον ίδιο το μηχανισμό της ποινής. Η ποινή (ο νέος ολοκληρωτικός πόλεμος χωρίς διακανονισμούς) αποϊεροποιείται, γίνεται αναλφάβητη, σκορπίζοντας τα γράμματά της (τους τροχούς της πολεμικής μηχανής) σ’ έναν επίσης αποϊεροποιημένο τόπο. Η αντινομία που συλλαμβάνει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς σύμφωνα με την οποία υπάρχουν δύο επάλληλες κανονιστικές τάξεις, η εθνική και η υπερεθνική, στα πλαίσια των οποίων δικαιώματα και ελευθερίες νοούνται διαφορετικά, δείχνει ακριβώς ότι, όπως ο αξιωματικός, είμαστε οι τελευταίοι πιστοί του παλαιού εθίμου και του τελετουργικού που συνόδευε τη βία του μηχανισμού. Είμαστε ταυτόχρονα και τα πρώτα θύματα της αποκάλυψης της τρομερής όψης του νόμου στην απογυμνωμένη διάσταση μιας καθαρής βίας. Διότι το δίκαιο υπάρχει όσο παραγνωρίζεται η βία διά του τελετουργικού. Όταν όμως το σπαθί που κρατά η Δικαιοσύνη γίνει δολοφονικό μαχαίρι, τότε ακόμα και η παράβαση καταρρέει ενόψει αυτής της έλξης που θα της ασκούσε η αυγή του νόμου.

Ας μου επιτραπεί να προσθέσω ένα ακόμη μη συμπέρασμα στο «Μη συμπέρασμα» ¹⁷ του τέλους του βιβλίου του Κωνσταντίνου Τσουκαλά: όπως ο Κ. στη *Δίκη* ή ο Κ. Τ. στο *Πόλεμος και ειρήνη* μπορεί να ερευνά τα σημεία αναζητώντας το σύστημα των αλληπάλληλων μετωνυμικών μεταστάσεών τους και να επερωτά τη δικαιοσύνη για την αλήθεια της μέσα στους μαϊάνδρους μιας διαδικασίας που συμπίπτει με τη δίκη (δίκη γραφής; γιατί τι άλλο είναι το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά παρά μια ατέρμονη πολιτική γραμματολογία;), η ίδια η διαδικασία (η γραφή) θα ξεφεύγει από τον ίλιγγο των ερμηνειών τραβώντας πάντα προς ένα *αλλού* στο οποίο θα μας εγκαλεί να παρουσιαστούμε. Κι εκεί θα αντιληφθούμε, όπως ο Κ. του Κάφκα, ότι δεν έχει σημασία να αποδείξουμε την αθωότητά μας όσο να ασχοληθούμε με την ίδια τη διαδι-

16. Στο ίδιο, σ. 365.

17. Στο ίδιο, σ. 399-403.

κασία. Κι όπως ο Κ., δεν θα καταφέρουμε να απελευθερωθούμε από τη διερώτησή μας στον αποϊεροποιημένο χώρο της δίκης, αφού ο δεσμός με τον τόπο και με τις καθορισμένες πράξεις έχει διαρραγεί. Έτσι, αν η αλήθεια της Δικαιοσύνης είναι η γραφή της *Αποικίας*, ο Κ. ή ο Κ. Τ. μπορεί να ερευνά τα σημεία αναζητώντας το σύστημα των αλληπάλληλων μετωνυμικών μεταστάσεών τους και να επερωτά τη δικαιοσύνη, αλλά η μηχανή όπως στην *Αποικία* τρελαίνεται και λειτουργεί αυτόνομα κατακρεουργώντας δικαίους και αδίκους. Δεν χρειάζεται καμιά κατηγορία για να κινηθεί εναντίον μας. Γιατί πώς να γλιτώσουμε από το τυχαίο που ξεσπά και πώς από την ανάγκη να ρωτάμε; Εξού και η ατέρμονη απορία.

«Το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας αλλά εις πείσμα τους» εφόσον...

ΜΙΧΑΛΗΣ ΣΠΟΥΡΔΑΛΑΚΗΣ

Πιστεύω ότι το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας αλλά εις πείσμα τους.

Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, *Ανα-γνώσεις ενός κόσμου που θα μπορούσε να είναι άλλος*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2002, σ. 13.

Το να στοχάζεται ή ακόμη περισσότερο το να γράφει κανείς για ζητήματα ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού εντός του δεδομένου πλαισίου των κοινωνικών επιστημών είναι τουλάχιστον εκτός «ερευνητικής» μόδας. Ιδιαίτερα μετά την εγκατάλειψη του πνεύματος της δεκαετίας του '60 και στα καθ' ημάς εκείνου της Μεταπολίτευσης, όπου σκέψεις και κείμενα με τη σχετική προβληματική αποτελούσαν την αφετηρία ή/και την απόληξη προβληματισμού σε αυτή την κατεύθυνση. Οι κοινωνικοί επιστήμονες περιόρισαν τη δράση τους στο πλαίσιο που πρόσφερε ο κομπορμισμός του κατεστημένου πανεπιστημιακών σπουδών. Οτιδήποτε άλλο θεωρήθηκε «μη επιστημονικό» ή εκτός ερευνητικής μόδας. Όλο αυτό το διάστημα μεμονωμένοι διανοούμενοι ή λίγες ομάδες ριζοσπαστών εντός και εκτός πανεπιστημίων αποτέλεσαν την εξαίρεση αυτού του κανόνα. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, ο οποίος αποτελεί την αφορμή για τις σκέψεις που ακολουθούν, ανήκει σε αυτή την κατηγορία των διανοουμένων. Είτε μέσα είτε εκτός κατεστημένων ερευνητικών θεσμών η σκέψη του με άμεσο και έμμεσο τρόπο συνέβαλε στον προβληματισμό για τον ριζοσπαστικό μετασχηματισμό της κοινωνίας. Υπ' αυτή την έννοια ο Κ. Τσουκαλάς αποτελεί τον ασυνήθιστο διανοούμενο πρότυπο, μια και η φωνή του στα δημόσια πράγματα της χώρας αλλά και οι με τη στενή έννοια επιστημονικές του παρεμβάσεις υπηρετούν την παράδοση της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης.

Οι σκέψεις που ακολουθούν κινούνται στην ίδια αυτή σπάνια παράδοση με την ελπίδα από τη μια να συμβάλουν σ' αυτή και από την άλλη να τμήσουν έναν ξεχωριστό συνάδελφο και φίλο που έχει υπηρετήσει την χειραφετητική κοινωνική επιστήμη όσο λίγοι. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι αφετηρία όσων ακολουθούν αποτελεί μια διατύπωση του τιμώμενου. Μια διατύπωση που είναι χαρακτηριστική της παράδοσης που ονομάζουμε χειραφετητική κοινωνική επιστήμη. Μιας επιστήμης, η οποία συγχρόνως: α. είναι αφοσιωμένη στην επεξεργασία συστηματικής κριτικής της υπάρχουσας κατάστασης του κόσμου, β. ενώ κατανοεί τα εμπόδια, τις δυνατότητες αλλά και

τα διλήμματα του κοινωνικού/σοσιαλιστικού μετασχηματισμού δεν παύει παρά γ. να οραματίζεται και να προτείνει βιώσιμες και ρεαλιστικές λύσεις.

Όσοι διανοούμενοι είναι στρατευμένοι στην υπόθεση της χειραφετητικής σκέψης δεν προσχωρούν στη μόδα της γλαφυρότητας που χαρακτηρίζει τον αυτάρεσκο λόγο του μεταμοντέρνου πεσιμισμού, που μαθηματικά οδηγεί στην αφασία, τον κυνισμό και την παράλυση. Η διανόηση της παράδοσης αυτής συμμετέχει αλλά δεν δεσμεύεται ούτε αναλώνεται από έναν άκρικο ακτιβισμό που αναπόφευκτα οδηγεί σε συμβιβασμούς. Συμβιβασμούς που προκύπτουν από τις αναγκαιότητες της «διακυβέρνησης» του υπάρχοντος, οι οποίες, στις συνθήκες της συγκυρίας των τελευταίων τριάντα ετών, έχουν οδηγήσει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στην αποδοχή ή/και προσχώρηση στην ηγεμονία του νεοφιλελευθερισμού. Προσχώρηση που είτε στην αυθεντική της εκδοχή είτε με τη μετάλλαξή της στη στρατηγική του «τρίτου δρόμου», αν δεν εγκαταλείπει το πρόταγμα της κοινωνικής δικαιοσύνης, το θέτει υπό την αίρεση της οικονομικής αποτελεσματικότητας. Τέλος, η χειραφετητική σκέψη εξ ορισμού δεν βιάζεται, δεν παρασύρεται από λογικές του «εδώ και τώρα», που αναπόφευκτα τις οδηγούν σε «εναλλακτικές» προτάσεις που ο ορίζοντάς τους δεν ξεπερνά τη λογική της αγοράς και το (καπιταλιστικό) κράτος και το εκάστοτε καθεστώς συσσώρευσης.

Με αυτές τις αφηρητικές σκέψεις, στις παρακάτω σελίδες θα προσπαθήσω να αναφερθώ συνοπτικά στις προϋποθέσεις για την πορεία προς το κοινό μας μέλλον, που να σέβεται αλλά να μη φοβάται τις επιταγές της πραγματικότητας. Προϋποθέσεις που τροφοδοτούν αλλά και τροφοδοτούνται από την χειραφετητική κοινωνική επιστήμη. Οι παρακάτω σκέψεις δεν αποτελούν πλήρη κατάλογο αυτών των προϋποθέσεων αλλά προτείνονται ως αναγκαία *minimum* για τη δυνατότητα της κοινωνίας και της ριζοσπαστικής διανόησης να πάνε πέρα από τη συμβατικότητα του υπάρχοντος. Πρόκειται με άλλα λόγια για προτάσεις προς συζήτηση, για τα «εφόσον», ώστε να βαδίσουμε σύμφωνα με την προτροπή του Κ. Τσουκαλά «όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας αλλά εις πείσμα τους».

Πρώτη σημαντική προϋπόθεση είναι η αποκατάσταση της αισιοδοξίας. Αισιοδοξίας που σχετίζεται με την επαναθεμελίωση και αναζωογόνηση ενός νέου κοινωνικού οράματος. Ακόμη και η παραμικρή βελτίωση των κοινωνικών συνθηκών εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από αυτή την προϋπόθεση. Όπως χαρακτηριστικά υποστήριξε ο Ε. Bloch, «[στην πολιτική] εάν απουσιάζει το περιεχόμενο του στόχου μας τότε ακόμη και το πιθανόν καλό μένει απραγματοποίητο. Εάν όμως διατηρείται ο στόχος τότε ακόμη και το απίθανο καλό μπορεί να πραγματοποιηθεί ή τουλάχιστον να παραμένει ως μια πιθανότητα για αργότερα».¹

Η απουσία αυτή φαίνεται να αποτελεί μια από τις κύριες αιτίες για τη βαθιά και διάχυτη απαισιοδοξία, που έχει υπονομεύσει κάθε προσπάθεια χειραφετητικής σκέ-

1. E. Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge Mass., MIT Press, 1986, σ. 444.

ψης ή επιστημονικής ανάλυσης. Κάτι που φυσικά είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τη δυνατότητα πραγμάτωσης ενός καλύτερου κόσμου. Η χαρακτηριστική αυτή απαισιοδοξία στο χώρο της κριτικής διανόησης αποτελεί ένα παράδοξο φαινόμενο αν κανείς λάβει υπόψη του τις ακραίες αντιφάσεις και τις συνεχείς κρίσεις του καπιταλισμού. Ωστόσο, η απαισιοδοξία αυτή φαίνεται να εδράζεται στην πίστη για την αναμφισβήτητη καπιταλιστική ευελιξία, ευρηματικότητα και πρόοδο. Οι αναμφισβήτητες δυνατότητες του καπιταλισμού, όχι μόνο ως οικονομικού ή ως συστήματος κοινωνικής οργάνωσης αλλά ως ενός συνόλου θεσμών, αρχών, αξιών, δομών και σχέσεων που ορίζουν το όλον του πολιτισμού της εποχής μας, είναι φυσικό να δικαιολογούν μια «υγιή απαισιοδοξία». Όμως πηγή και θεμέλιο της παραλυτικής αυτής απαισιοδοξίας είναι η κυρίαρχη πεποίθηση ότι τίποτα άλλο δεν μπορεί να υπάρξει πέρα από το υπάρχον.

Με άλλα λόγια βρισκόμαστε μπροστά σε εκείνο που ο Bloch περιέγραφε ως «υποσιτισμό της επαναστατικής φαντασίας».² Και είναι αυτή η έλλειψη της φαντασίας που συμβάλλει και εμπεδώνει αυτήν την απαισιοδοξία. Η συνηθισμένη λογική του «δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα» ή η με τον έναν ή άλλο τρόπο προσχώρηση στη για δεκαετίες αποδοχή του θατσερικού συνθήματος του ΤΙΝΑ (There Is No Alternative) φαίνεται να παγιώνουν αυτή την απαισιοδοξία. Ταυτόχρονα βέβαια, ο φόβος για την ταύτιση με τις στρεβλώσεις και εγκλήματα των εμπειριών του 20ού αιώνα, όπου επιχειρήθηκε η εφαρμογή του «σοσιαλιστικού οράματος», έχει ακυρώσει κάθε προσπάθεια ορισμού ενός κοινωνικού οράματος, της απαραίτητης ουτοπίας που θα περιορίσει και εντέλει θα υπονομεύσει την παραλυτική απαισιοδοξία.

Δεύτερον, η υπονόμηση της απαισιοδοξίας δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει επομένως τη συγκρότηση ενός (σοσιαλιστικού) «ουτοπικού στόχου», που θα διασφαλίζει και θα εμπνέει «το κοινό μας μέλλον» ενώ ταυτόχρονα θα υπονομεύει «τις επιταγές της πραγματικότητας». Όμως, είναι επίσης γεγονός ότι ο στόχος αυτός δεν μπορεί παρά να είναι άλλος από την πραγμάτωση των δυνατοτήτων μας ως ολοκληρωμένων ανθρώπων. Εκείνο που διακρίνει το στόχο αυτό από το αντίστοιχο φιλελεύθερο ιδανικό δεν είναι μόνο ότι αυτός αφορά το σύνολο της κοινωνίας. Αντίθετα, εκείνο που διαφοροποιεί την ουτοπία που υπαινίσσομαι με εκείνη που περιορίζει τον ορίζοντά της στο υπάρχον είναι η επιμονή μας ότι η διαμόρφωση και η υλοποίηση των δυνατοτήτων μας δεν προϋποθέτει την απελευθέρωση του ατόμου από το κοινωνικό αλλά ότι αυτή είναι εφικτή μέσα από το κοινωνικό.

Το παράδειγμα των θεμελιακών για την αριστερά εννοιών της δικαιοσύνης και της ελευθερίας, οι οποίες αυτονοήτως συνδέονται με το κοινό μας μέλλον, το όραμά μας, είναι χαρακτηριστικό. Η έννοια της δικαιοσύνης έχει συνδεθεί με την έννοια της ισότητας. Και τούτο γιατί η δικαιοσύνη επιφέρει συγκεκριμένα αποτελέσματα. Η δικαιοσύνη, είτε ως αναδιανομή του πλούτου και του παραγόμενου προϊόντος είτε ως ισότητα ευκαιριών, όπου φυσικά αναπόφευκτα νομιμοποιεί διαδικασίες που οδηγούν σε κοινωνικές ανισότητες, αποτελεί οδηγό, όραμα που παράγει πολιτικές και αποτελέ-

2. Στο ίδιο, σ. 622.

σηματα. Από την άλλη η έννοια της ελευθερίας συνήθως διακρίνεται σε ελευθερία από την αυθαιρεσία της εξουσιαστικής ισχύος του κράτους και σε ελευθερία να συμμετέχει κανείς στη διεύθυνση των παραμέτρων που καθορίζουν τη ζωή του. Κατά συνέπεια το κοινωνικό όραμα, για πολλούς το ιδεώδες μιας (σοσιαλιστικής) εναλλακτικής κοινωνικής οργάνωσης, που στέκεται στον αντίποδα του υπάρχοντος και περιγράφει το «κοινό μας μέλλον» δεν αποκλείει αυτούς και άλλους όμοιους ηθικούς προσδιορισμούς. Αντίθετα μάλιστα τους τοποθετεί στο συγκεκριμένο πεδίο των καπιταλιστικών προδιαγραφών και δυνατοτήτων (capacities).

Όμως, για τη χειραφετητική κριτική παράδοση ο καπιταλισμός δεν είναι άδικος ή αντιδημοκρατικός απλώς επειδή αποτελεί ένα ατελές σύστημα σε σχέση με τα ιδεώδη της δικαιοσύνης και της ελευθερίας. Αντίθετα, η αμφισβήτηση του καπιταλισμού, για τη χειραφετητική παράδοση, εδράζεται στο γεγονός ότι ο καπιταλισμός –όχι ως οικονομικό σύστημα αλλά ως το όλον του πολιτισμού της ιστορικής περιόδου που διανύουμε– περιλαμβάνει στον πυρήνα του τον έλεγχο κάποιων πάνω στην ανάπτυξη και τις δυνατότητες άλλων. Και τούτο διότι ο ανταγωνισμός που επιβάλλει εμπεδώνει τα εμπόδια για τη δυνατότητα της απελευθέρωσης της ανθρωπότητας μέσα από τη συλλογικότητα του κοινωνικού.

Κατά συνέπεια το ζητούμενο για τη χειραφετητική κοινωνική επιστήμη δεν μπορεί να είναι η αξιολόγηση της εφαρμογής των ιδεωδών της δικαιοσύνης και της ελευθερίας στο υπάρχον σύστημα, αλλά η κατανόηση και η στάθμιση των ιδεωδών αυτών στο πεδίο των δυνατοτήτων του συγκεκριμένου συστήματος. Αυτή και μόνο αυτή η λογική δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη διατύπωση ενός κοινωνικού οράματος, μιας νέας ουτοπίας που δεν θα αποτελεί μια αυθαίρετη ονειροπόληση. Μόνο με αυτή τη λογική συνδέεται το ιδανικό με το πιθανό και η επιδιωκόμενη κοινωνικά αλλαγή γίνεται πολιτικά εφικτή. «Το πιθανό ως δυνατότητα» αποτελεί το κλειδί για την αναζωογόνηση του οράματος. Ενσωματώνει τις (λεγόμενες) αντικειμενικές αντιφάσεις και ανοίγματα που δημιουργούν οι συνθήκες δράσης του υποκειμένου και μπορεί πειστικά να δείξει τη «δυνατότητα να γίνει κάτι άλλο». Δυνατότητα που υπ' αυτή την έννοια ταυτίζεται με την αλλαγή στον εαυτό μας και το μετασχηματισμό του κόσμου.

Τρίτη προϋπόθεση για την επαναφορά της αισιοδοξίας στους κόλπους της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης είναι η επανεξέταση της σχέσης δημοκρατίας και κράτους. Και τούτο γιατί αν και το καπιταλιστικό κράτος ή ίσως καλύτερα «το κράτος στην καπιταλιστική κοινωνία» είναι εξ ορισμού αντιδημοκρατικό, αφού μεροληπτεί για τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα του κεφαλαίου, δεν παύει στο κοινό φαντασιακό να αντιπροσωπεύει το δημοκρατικό ιδεώδες. Η ρητορεία και συχνά η πρακτική και οι πολιτικές του κράτους εμφανίζονται ως *υπεράνω κοινωνικών συμφερόντων* και σε κάθε περίπτωση ως ύψιστος θεσμός πολιτικής εξουσίας, ως ουδέτερος διαιτητής των κοινωνικών διαφορών και διεκδικήσεων.

Κατά συνέπεια οι πολλαπλές φωνές κριτικής για τα ελλείμματα ή τις αντιφάσεις της Δημοκρατίας δεν επιφέρουν συνέπειες. Εντυπωσιάζουν, προσθέτουν κάποιους πόντους, ή ακόμη εξυπηρετούν πολιτικές σκοπιμότητες, αλλά καταλήγουν στο γνω-



Το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας αλλά...

163

στό συμπέρασμα που συμφωνεί με τον Τσόρτσιλ, ότι η Δημοκρατία ως έχει είναι ό,τι καλύτερο μπορούμε να έχουμε. Έτσι, συμβάλλουν, αν και εν πολλοίς δεν το επιδιώκουν, στην πολιτική ανημπόρια και τον κυνισμό.

Αντίθετα, η κριτική της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης πρέπει να συνδέεται με συγκεκριμένα πρακτικά βήματα, που στοχεύουν στην αλλαγή όχι μόνο του τι κάνει το κράτος αλλά και πώς το κάνει. Έτσι, η κριτική στη λειτουργία των δομών του κράτους πρέπει να εμπεριέχει και το πώς οι πολίτες μπορούν να παρέμβουν. Η με ευρηματικό τρόπο διευκόλυνση της παρέμβασης των πολιτών δεν συμβάλλει μόνο στην αυτοπεποίθησή τους αλλά ταυτόχρονα συνδέει τη Δημοκρατία με την οικονομία και την κοινωνία, και δείχνει με απτό και ρεαλιστικό τρόπο ότι μια διαφορετική και «πλούσια» Δημοκρατία είναι εφικτή. Και τούτο γιατί προφανώς η διαδικασία αυτή εκτός των άλλων αναδεικνύει νέους τρόπους λογοδοσίας της εξουσίας στα διάφορα επίπεδα έκφρασής της και εγγυήσεων για ελευθερία και κοινωνική δικαιοσύνη.

Τέταρτη προϋπόθεση για την αποκατάσταση της αισιοδοξίας στους κόλπους της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης έχει να κάνει με τον επανακαθορισμό των θεωρητικών οριζουσών του αιτήματος. Με άλλα λόγια το ζήτημα δεν είναι μόνο η πολιτική διάσταση του κοινωνικού μετασχηματισμού αλλά και οι θεωρητικές του οριζουσες. Για παράδειγμα η μαρξική κριτική της κλασικής/αστικής πολιτικής οικονομίας είναι ότι αυτή σταματούσε στα όρια του καπιταλισμού. Γι' αυτό και ο Μαρξ προσπάθησε να προχωρήσει τη δική του κριτική πέρα από αυτήν. Με άλλα λόγια η προοπτική της κοινωνικής αλλαγής χρειάζεται κάτι παραπάνω από το υπάρχον των θεωρητικών οριζουσών. Και τούτο γιατί αυτή κολυμπά σε μια θάλασσα στρεβλά ορισμένων δυνατοτήτων, που συνήθως ορίζονται στο δεδομένο (καπιταλιστικό) αναπτυξιακό πρότυπο. Έτσι, η προοπτική του «κοινού μας μέλλοντος» ουσιαστικά φαίνεται να εξαρτάται αποκλειστικά από τη δυνατότητα των εξαρτημένων ή/και υποταγμένων κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων να οικοδομήσουν μια καινούργια κοινωνία. Αντίθετα, η προοπτική του «κοινού μας μέλλοντος» απαιτεί πιο συστηματική ανάλυση και κατανόηση των πιθανοτήτων και των στρατηγικών ζητημάτων και των παραμέτρων που μπορεί να προκύψουν ώστε να αναδεικνύεται ότι το κοινωνικό όραμα τόσο ως διαδικασία όσο και ως κινητήρια ουτοπία αφορά το σύνολο της κοινωνίας.

Ο υπαινιγμός αυτής της παραπάνω οπτικής δεν σχετίζεται με το ξεπερασμένο και χωρίς ουσιαστικές συνέπειες ζήτημα της αποδοχής, εγκατάλειψης, απόρριψης, διάρθωσης, συμπλήρωσης και ακόμη και βελτίωσης της μαρξιστικής σκέψης. Αντίθετα, πρόκειται για προσθήκη μιας θεωρητικής προσέγγισης στο corpus της μαρξικής παράδοσης που είτε απουσιάζει είτε έχει ξεχαστεί. Και αυτή δεν είναι άλλη από την εστίαση στις έννοιες της ικανότητας και της δυνατότητας. Η «σοσιαλιστική» ιδέα φυσικά, που κατά παράδοση αποτελεί την εναλλακτική λύση του υπάρχοντος, έχει να κάνει με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Όμως οι δυνάμεις αυτές περιλαμβάνουν και προσφέρουν νέες ιστορικές δυνατότητες και πριν από οτιδήποτε άλλο τη συλλογική ικανότητα της κοινωνίας να διευθύνει δημοκρατικά την καθημερινότητα, την οικονομία, την κοινωνία και το κράτος. Με διαφορετική διατύπωση, θα πρέπει να πούμε ότι, χωρίς αυτές τις δυνατότητες που δίνει η ανάπτυξη των παραγωγικών



δυνάμεων, δεν θα υπήρχε η ικανότητα για εναλλακτική διεύθυνση της κοινωνίας, ακόμη και εάν κάποιος ως διά μαγείας έδινε αυτή τη δυνατότητα.

Με δεδομένα τα παραπάνω είναι φανερό ότι στην υλοποίηση των προϋποθέσεων για την αμφισβήτηση των «επιταγών της πραγματικότητας» και του ρεαλιστικού στόχου του «κοινού μας μέλλοντος» η χειραφετητική κοινωνική επιστήμη αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο. Κλείνοντας αυτή τη σύντομη παρέμβαση αξίζει να επιχειρήσουμε εντελώς επιγραμματικά να περιγράψουμε τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της:

α. Η διάγνωση και η κριτική αποτελούν το πρώτο και ίσως το σημαντικότερο χαρακτηριστικό της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης. Η χειραφετητική κοινωνική επιστήμη, για παράδειγμα, δεν επιδιώκει απλώς να δείξει την ανέχεια και την ανισότητα που χαρακτηρίζουν την κοινωνία σήμερα σε παγκόσμια κλίμακα αλλά επιδιώκει να δείξει ότι τα δεινά αυτά είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών δομών και των υπαρχόντων θεσμών. Επιπλέον, η κριτική αυτή παράδοση δεν ικανοποιείται μόνον με γενικές ή/και θεωρητικές διαπιστώσεις αλλά εντοπίζει τον συγκεκριμένο τρόπο που τα δεινά του υπάρχοντος βιώνονται και βλάπτουν τους ανθρώπους.

Με άλλα λόγια η διάγνωση και η κριτική αναγκαστικά συνδέονται με το ζήτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της κανονιστικής θεωρίας. Η κρίση ότι συγκεκριμένες δομές και σχέσεις γεννούν δεινά σημαίνει ότι η ανάλυσή μας έχει ήδη υιοθετήσει εκείνη την κανονιστική αρχή που ο Ε. Ο. Wright έχει χαρακτηρίσει ως «ριζοσπαστική δημοκρατική αρχή ισότητας». Πρόκειται για μια αρχή που εδράζεται σε δύο ευρέα αξιακά αιτήματα: εκείνο της κοινωνικής δικαιοσύνης και εκείνο της πολιτικής δικαιοσύνης. Ο συνδυασμός αυτών των δύο αιτημάτων βαθαίνει την ποιότητα της Δημοκρατίας, διευρύνει το βεληνεκές της δράσης των κοινωνικών υποκειμένων, που επιδιώκουν συνθήκες ριζικής κοινωνικής και υλικής ισότητας. Το προφανές ερώτημα για το πώς τα αιτήματα αυτά είναι δυνατόν να τεθούν σε ρεαλιστική κίνηση σχετίζεται με το δεύτερο καθήκον της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης.

β. Το δεύτερο λοιπόν καθήκον της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης είναι η ανάπτυξη μια συνεκτικής θεώρησης για τις εναλλακτικές προτάσεις των κοινωνικών δομών και σχέσεων, καθώς και των πολιτικών θεσμών. Αυτή η θεώρηση θα πρέπει να κινείται και να κρίνεται στη βάση των ιεραρχικά δομημένων κριτηρίων του επιθυμητού, του βιώσιμου και του κατορθωτού των εναλλακτικών προτάσεων. Και τούτο γιατί το επιθυμητό δεν είναι πάντα βιώσιμο και το βιώσιμο δεν είναι πάντα κατορθωτό.

Τέλος, γ. το τρίτο καθήκον της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης είναι να διατυπώσει μια θεωρία μετασχηματισμού που να αναγνωρίζει τα εμπόδια και τα διλήμματα αυτής της διαδικασίας. Η μέχρι τώρα θεωρία αλλά και η πρακτική για κοινωνικό μετασχηματισμό είναι τουλάχιστον προβληματική. Και τούτο γιατί οι προτάσεις για μετασχηματισμό ρήξης («συντριβή του κράτους»), για μετασχηματισμό εν κενώ (interstitial) όπου η κρατική εξουσία αγνοείται ή για εκείνο που θα μπορούσε να ονομαστεί συμβιωτικός μετασχηματισμός («η χρήση του κράτους») δεν αποτελούν ικανοποιητικές προτάσεις στρατηγικής. Όλες περιλαμβάνουν ρίσκα και διλήμματα. Όμως είναι γεγονός ότι η όποια σοβαρή προοπτική κοινωνικής αλλαγής θα πρέπει να αντιμετωπίσει και τη σύνθεση αυτών των στρατηγιών.

Το κοινό μας μέλλον θα διαμορφωθεί όχι σύμφωνα με τις επιταγές της πραγματικότητας αλλά...

165

Ανακεφαλαιώνοντας, ο παρών τόμος τιμά έναν διανοούμενο που έχει δίκιο όταν μας καλεί με έναν τρόπο να βαδίσουμε στο κοινό μας μέλλον κόντρα στις επιταγές της πραγματικότητας. Υπό προϋποθέσεις και με τη βοήθεια της χειραφετητικής κοινωνικής επιστήμης κάτι τέτοιο φαίνεται ότι αποτελεί μια ρεαλιστική δυνατότητα. Ιστορικά το χειραφετητικό κίνημα, η αριστερά, διέπρεψε όταν κατάφερε με ευρηματικό τρόπο να οργανώσει δύο βασικά συναισθήματα της κοινωνίας και των πολιτών: το θυμό για το υπάρχον και την ελπίδα για ένα καλύτερο αύριο. Αποτέλεσμα αυτής της επιτυχίας ήταν η αποφασιστική συμβολή αυτού του κινήματος, της αριστεράς, στον δημοκρατικό πολιτισμό της νεωτερικότητας, γεγονός που εκτός των άλλων σήμανε και την κινητοποίηση εκατομμυρίων γύρω από το όραμα μιας εναλλακτικής κοινωνικής οργάνωσης. Αυτό ακριβώς φαίνεται να είναι αναγκαίο σήμερα – τώρα. Η συγκυρία σε τοπικό, εθνικό, υπερεθνικό και παγκόσμιο επίπεδο επιβάλλει στο εναλλακτικό κίνημα (της αριστεράς) να αξιοποιήσει την ιστορική της εμπειρία και να πάει κόντρα στο ρεύμα. Να μην υποκύψει στην εκ του πονηρού αμφισβήτηση των ιστορικών θεσμών κοινωνικής (κυρίως συνδικάτα) και πολιτικής εκπροσώπησης (κόμματα), να αξιοποιήσει τις σύγχρονες εμπειρίες των κοινωνικών κινημάτων και να τα εντάξει στις ιστορικές της κατακτήσεις, που έτσι κι αλλιώς αποτελούν τη βάση της προοπτικής της. Η επιτυχία αυτού του εγχειρήματος θα ανατρέψει ίσως τη διολίσθηση σε ακόμη χειρότερες φάσεις αποπολιτικοποίησης. Ενώ η αποτυχία της θα φανεί ως υποχώρηση, αν όχι συναίνεση στην ανερχόμενη βαρβαρότητα της πολιτικής «life style».

Μαζί με τον τιμώμενο λοιπόν, «εις πείσμα τους»...



IV. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ – ΔΟΚΙΜΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

16. ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΤΣΟΣ

Πτύχωση

(Η «μπαρόκ» κοινωνιολογία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)

17. ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ

Η συζήτηση για τη δημόσια κοινωνιολογία και η κοινωνιολογία στην Ελλάδα

18. Α-Ι. Δ. ΜΕΤΑΞΑΣ

Ο δοκιμακός λόγος: η ανιχνευτική χρήση του
στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

19. ΑΚΗΣ (PETER) ΜΠΡΑΤΣΗΣ

Η κοινωνιολογική φαντασία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

20. ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΤΑΤΣΗΣ

Θεωρίες και θεωρητικοί

(Η κοινωνιολογία ως βιωματικός αναστοχασμός)



Πτύχωση

Η «ΜΠΑΡΟΚ» ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΤΣΟΣ

Η αποτινόμενη τιμή στον Κ. Τσουκαλά, ας μου επιτραπεί να το πω ευθέως, είναι καθαρά ρητορικού χαρακτήρα. Θέτει προφανώς ένα εγγενές πρόβλημα –και στην κοινωνιολογία– το οποίο οι κοινωνικοί επιστήμονες, ή όσοι τουλάχιστον έχουν συνηθίσει να με ακούν κατά καιρούς να αγορεύω στα επιστημονικά τους συνέδρια, αντιμετωπίζουν σαν αναγκαίο κακό. Το πρόβλημα συνίσταται στο εξής: Πώς μια προσωπική εμπειρία –η πολυετής σχέση μου με τον Κ. Τσουκαλά–, κατατεθειμένη σ' έναν ιδιωματικό λόγο, μπορεί να αναφέρεται ευθέως στην κανονιστική ορθότητα και στην προτασιακή αλήθεια των κοινωνικών επιστημών; Και πώς κάποιος που εκ συστήματος παρακάμπτει την αυτοτέλεια των ειδών του λόγου, με ρητορικά σχήματα και αυτοαναφορικές τακτικές, δικαιούται να μιλήσει για ένα σημαντικό επιστημονικό έργο, την κοινωνιολογία του Κ. Τσουκαλά, τολμώντας να τη χαρακτηρίσει «μπαρόκ»; Η απάντησή μου ως προς την ιδιορρυθμία των όσων θα πω εδώ ας αντληθεί από τη σημασία που ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ απέδιδε στα νέα διαταρακτικά λεξιλόγια για το καθεστώς της αλήθειας εν γένει, όπως επίσης και από την παράγραφο εκείνη από το *Πανεπιστήμιο άνευ όρων* του Ζακ Ντερριντά, όπου αμφισβητείται εάν «ένας μαθησιακός λόγος εντός των Ανθρωπιστικών Σπουδών ... είναι μόνο μάθηση» ή, πάντα κατά Ντερριντά, «λογοτεχνία; Ή μήπως θέατρο;»,¹ οπότε η κατάλυση των στεγανών θα οδηγούσε στη διαμαθησιακότητα εκείνη που είναι αναγκαία όσο ποτέ άλλοτε σήμερα για την επανεπεξεργασία της έννοιας του πολιτικού, κύριο μέλημα του πολυγραφότατου Κ. Τσουκαλά.

Διότι ποιο μπορεί να είναι το μέλημα ενός κοινωνιολόγου που ανδρώθηκε τη δεκαετία του '70, στη σκιά της δικτατορίας του '67, στο φως του Μαΐου του '68, και γαλουχήθηκε από έναν αναθεωρημένο μαρξισμό –τον οποίο και παρακολούθησε να μετεξελίσσεται σε έναν παγιωμένο, στους περισσότερους μαρξιστές, καντιανισμό–, προβάλλοντας άλλοτε ενστάσεις παλαιομαρξιστικού χαρακτήρα άλλοτε μετανεωτερικές διερωτήσεις φουκωικής εμπνεύσεως και, όπως θα δείξω στη συνέχεια, έναν ανομολόγητο (ασυνείδητο;) ντελεξιανισμό· ντελεξιανισμό με την έννοια της *εμμένειας* [*immanence*] και της *πολλαπλότητας* [*multiplicité*], που επεξεργάστηκε διά βίου ο Ζιλ Ντελέζ, αλλά και με την έννοια της *πτύχωσης* [*pli*] ως διαπλοκής των μορφολογικών εκείνων στοιχείων που εμφανίζονται στη σκέψη και στην τέχνη με την αμετρία του Μπαρόκ, σαν την καμπύλη που θα εκθρόνιζε τον κύκλο σχηματίζοντας μια σπείρα (σπείρα μαρ-

1. Ζακ Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα, Εκκρεμές, 2004, σ. 85.

μάρου στον Μπερνίνι, σπείρα φωτός στον Κορρέτζιο) προκειμένου να υπάρξει παραίσθηση. (Δεν είναι τυχαίο ότι ο Κλεραμπώ –δάσκαλος του Λακάν– χαρακτηρίζει ως «πτυχώσεις» τις παραισθητικές αντιλήψεις των αιθεροβαμόνων.)

Ποιο μπορεί να είναι το καθήκον ενός πολιτικού διανοητή που προτάσσει, εμμένοντας, την κατάφαση της κοινωνικής δικαιοσύνης, που βιώνει με μια εργασία πένθους την απόσυρση του μαρξιστικού παραδείγματος, και που επιδίδεται, έγκλειστος, στη γραφή; έγκλειστος εντός αυτού του πεδίου εμμένειας [*plan d'immanence*], σαν άλλος Μαρκήσιος ντε Σαντ που μας προτρέπει από τη φυλακή του –τη φυλακή του γραφείου του– να κάνουμε ακόμη μια προσπάθεια για να γίνουμε δημοκράτες; Και πώς αυτή η γραφή, συνεχώς *en fuite*, «από το ένα βιβλίο στο άλλο», συνιστά πολιτική πράξη η οποία, στο ερώτημα του Λένιν: «Τι να κάνουμε;», απαντά: να γράψουμε για το «τι να κάνουμε»· να γράφουμε συνεχώς πτυχώνοντας το «τι να κάνουμε;», με αυτό που δεν μπορούμε να κάνουμε πλέον, όπως ο Σαντ, ο Προυστ ή ο Τζόνς· πτυχώνοντας δηλαδή την καταστατική αντιστοιχία των λέξεων με τη μέθη της απόλαυσης [*jouissance*] από το γράφειν, *πτύχωση επί πτύχωσης* [*pli sur pli*], προκειμένου, αν όχι, όπως ο Σαντ, ο Προυστ ή ο Τζόνς, να αναχαιτίσουμε την ψύχωση, αλλά όπως ο Τσουκαλάς, να εξορκίσουμε τη μοίρα του πολιτικού διανοούμενου: την απραξία.

Αλλά υπό αυτή την παραλλαγή, το ερώτημα του Λένιν αποκτά και μια άλλη διάσταση. Την απάντηση στο ερώτημα αυτό τη διατυπώνει ο Μαρσέλ Προυστ: «Διαβάζοντας μαντεύουμε, δημιουργούμε· όλα ξεκινούν από ένα αρχικό λάθος· όλα τα λάθη που ακολουθούν ... όσο περίεργα κι αν μπορούν να φαίνονται σ' εκείνον που δεν ξεκινάει απ' το ίδιο σημείο, είναι όλα φυσικό να γίνονται. Μεγάλο μέρος από όσα πιστεύουμε, και το ίδιο γίνεται και με τα τελικά συμπεράσματα ακόμα, με το ίδιο πείσμα και την καλή πίστη, προέρχεται από μια πρώτη παρανόηση των δύο πρώτων προτάσεων του συλλογισμού».²

Το θέμα λοιπόν του λόγου μου με τίτλο «Πτύχωση: Η μπαρόκ κοινωνιολογία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά», έχει ως βάση του τις επ' άπειρον εννοιολογικές πτυχώσεις του συγγραφέα, όπως κυρτώνονται και ανακυρτώνονται ώσπου να φτάσουν στο άπειρο ως «πτυχώσεις επί πτυχώσεων». Παράδειγμα: Όταν ο Τσουκαλάς αναλύει διά μακρών –εάν ήταν «αθάνατος» και όχι ακαδημαϊκός, δεν θα έλεγα «διά μακρών» αλλά «επ' άπειρον»–, όταν λοιπόν αναλύει την αφηρημένη έλλογη μορφή της πολιτικής εξουσίας με την ευφυΐα ενός Ντυμπυφφέ, μεταθέτοντας συνεχώς τα περιγράμματα, όταν αναφέρεται φέρ' ειπείν στις προσήκουσες «λύσεις», τα περιγράμματα, του Διαφωτισμού, διαπιστώνοντας την ίδια στιγμή ένα υφέρπον νομιμοποιητικό κενό επί του οποίου επισυμβαίνει η «πτύχωση επί πτύχωσης», το πράττει προκειμένου να εξηγήσει πώς, εξαιτίας του κενού αυτού, είναι αδύνατον να εξασφαλιστεί η οριστική συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής εξουσίας. Άλλως ειπείν, πώς η πολιτική εξουσία, εκτός περιγράμματος, ανθίσταται στην περιγραφή της μέχρι του νομιναλιστικού εκείνου ορισμού για την εξουσία, τον οποίο μας παρέδωσε ο Φουκώ. Αντίθετα μάλιστα, όσο θα

2. Μαρσέλ Προυστ, *Μετά την εξαφάνιση της Αλμπερτίν*, μτφρ. Έλλη και Γιάννης Αγγέλου, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1987, σ. 339.

αποκρυσταλλώνονται οι «φιλελεύθερες θεμελιώσεις» της, τόσο θα εντείνονται και οι ανάγκες να ενισχυθεί φαντασιακά η ιδέα της, δηλαδή να καταδειχθεί εκείνος ο όρος με τον οποίο εμφανίζεται στο υποκείμενο η *παραλλαγή* όχι μια παραλλαγή της εξουσίας αλλά η εξουσία επί της παραλλαγής – τουτέστιν το Μπαρόκ καθ' εαυτό. Ο Κ. Τσουκαλάς γράφει επί λέξει: «Η έλλογη φιλελεύθερη εξουσία αντιμετωπίζει, ήδη από τη γέννησή της, την απειλή ενός πάντοτε ελλοχεύοντος συγκεκριμένου νομιμοποιητικού κενού, ενός φαντάσματος που δεν είναι ποτέ δυνατόν, αλλά και που δεν “θα έπρεπε” ποτέ, για λόγους αρχής, να μπορεί να εξαφανιστεί καταστατικά και τελεσιδικα».³ Θα έπρεπε αντιθέτως να εμφανίζεται προοπτικά, και αυτό συμβαίνει όταν το νομιμοποιητικό κενό που ελλοχεύει και δεν πρέπει να εξαφανίζεται για λόγους αρχής αποτελεί μια *σκοπιά* [*point de vue*] (βασική προϋπόθεση του Μπαρόκ) την οποία επιφυλάσσει προοπτικά και προνομιακά για τον εαυτό της η έλλογη φιλελεύθερη εξουσία. (Έλλογη, διότι αποτάσσει τον σχετικισμό. Φιλελεύθερη, διότι εμφανίζεται ως έλλογη. Εξουσία, διότι έχει την ικανότητα να εφαρμόζει και τα δύο.)

Οι εκπτυχώσεις, που με υπομονή ράφτρας ράβει και ξηλώνει ο Τσουκαλάς, τα στριφώματα και τα πλισέ (οι υποσημειώσεις του), κυρίως τα πατρών του Τσουκαλά (το έθνος, ο λαός, ο πόλεμος, η παιδεία), είναι ότι ο Λάμπινις ονομάζει «διοφορούμενο σημείο». Οι εκπτυχώσεις δεν είναι το αντίθετο των πτυχώσεων, όπως και η σταθερά δεν είναι το αντίθετο της παραλλαγής: είναι μια «σταθερά μετασχηματισμού». Τίποτε δεν μπορεί να είναι δεδομένο, επειδή η εμπρόθετη ύπαρξή του είναι προοπτικά μεταβλητή. Ο Ντελέζ, στο έργο του *Η πτύχωση: Ο Λάμπινις και το μπαρόκ*, γράφει: «Η σκοπιά πάνω σε μια παραλλαγή έρχεται να αντικαταστήσει το κέντρο ενός σχήματος ή μιας μορφολογίας».⁴ Και επιπλέον, τίποτε δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένο, επειδή η μεταβλητή ύπαρξή του ουδέποτε μπορεί να αποσαφηνιστεί εντελώς. «Όταν η μονάδα δεσπόζει σε αποκλίνουσες σειρές», γράφει στο ίδιο έργο ο Ντελέζ, «εκλείπει και ο άλλος όρος».⁵ Ο όρος όμως αυτός επιστρέφει διότι η μονάδα διανοίγεται σε μια σπείρα, η οποία απομακρύνεται όλο και περισσότερο από ένα κέντρο, χωρίς ωστόσο να μπορεί να απαλλαγεί από αυτό. Εξακολουθεί να αναπτύσσεται μια οπτική γωνία θεώρησης, αλλά δεν είναι πλέον η ίδια. Αυτό σημαίνει πτυχώνω-εκπτυχώνω-αναπτυχώνω τις θεμελιακές έννοιες της κοινωνικής επιστήμης. Δεν σημαίνει απλώς διευκρινίζω-αποκρύπτω, αλλά εντυλίσσω και εκτυλίσσω στο μέτρο που αυτές οι ίδιες οι έννοιες (εξουσία, λαός, έθνος) υφίστανται την περιπέτεια των σημασιών τους, δηλαδή ορίζονται από την ικανότητά τους να πτυχώνονται επ' άπειρον· αλλά –σ' αυτό έγκειται η συνεισφορά του Τσουκαλά– και να εκπτυχώνονται επ' άπειρον, συνιστώντας αυτό που ο Ντελέζ ονομάζει «σταθερά μετασχηματισμού».

Ήθελα πάντα την κοινωνιολογία των μεγάλων πραγματειών να τη διαβάζω σαν

3. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1999, σ. 159.

4. Gilles Deleuze, *Η πτύχωση: Ο Λάμπινις και το μπαρόκ*, μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, Αθήνα, Πλέθρον, 2006, σ. 51.

5. Στο ίδιο, σ. 287.

ένα *roman fleuve*. Στο *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* έβλεπα το ιδεώδες κοινωνιολογικό σύγγραμμα. Φιλοδοξούσα μάλιστα να προτείνω τον Προυστ ως το «ένα και μοναδικό σύγγραμμα». Και να που, διαβάζοντας όλο το έργο του Τσουκαλά, τώρα, υπό τη σκοπιά της τελικής μας ευθείας, όπως η Αγία Θηρεσία έτσι κι εγώ αισθάνθηκα ένα είδος έκστασης από την έκταση του έργου του. Συναίσθημα που μου το προκάλεσε όχι το βέλος του μικρού σατύρου το οποίο σκοπεύει την Αγία, αλλά η πηγή των χρυσών ακτίνων που τοποθετεί ο Μπερνίνι ψηλότερα. Αυτό είναι το «Μπαρόκ» του Τσουκαλά: πηγή χρυσών ακτίνων. Και αυτός είναι ο νόμος του τρούλου στο Μπαρόκ: μια κορδέλα στη βάση του (όπως η προσφύλης στον Τσουκαλά ταινία του Möbius) που τείνει, κινούμενη συνεχώς, προς μια κορυφή. Στην κορυφή αυτή –την εσοχή του τρούλου– θριαμβεύει η Παναγία.

Το μάθημα του Κ. Τσουκαλά, που το συνέκρινα με την ντελεξιανή «πτύχωση επί πτύχωσης», δεν είναι άλλο από το ότι μια πολλαπλότητα, μια κομβική έννοια (όπως το έθνος, η εξουσία ή ο λαός), είναι δυνατόν να εκφάνεται προοπτικά σε πλήθος διαφορετικών κόσμων. Αυτό όμως το οποίο διατρέχει το, όψιμο τουλάχιστον, έργο του είναι ότι ο Τσουκαλάς εντοπίζει μια συνιστώσα της πολλαπλότητας η οποία δεν αποτελεί μια παραδοσιακή έννοια της κοινωνιολογίας, αλλά διαμορφώνει έναν κοινωνιολογικό τρόπο τού σκέπτεσθαι πάνω στις αποκλίνουσες σειρές του κοινωνικού (εξ ου και οι επικρίσεις, ή η αμηχανία, ή η άγνοια, πολλών συναδέλφων για την ιδιαιτερότητα ενός ύφους που αντανακλά αυτό το ιδιαίτερο καθεστώς του σαβουάρ). Η κοινωνιολογία για τον Τσουκαλά παραμένει κινούμενη άμμος και τα βιβλία του το μορφεσικό «βιβλίο από άμμο».

Μπορούμε άραγε αυτή την αμιγώς ασύστατη πολλαπλότητα να τη μορφολογήσουμε, να την τυποποιήσουμε, ενώ γνωρίζουμε τι συμβαίνει με το αδιέξοδο της τυποποίησης; Κι όταν, όπως ο Τσουκαλάς, εγκαθιστούμε στη γλώσσα τη διολίσθηση, πώς ζητάμε να είμαστε αναγνώσιμοι, και όταν ακόμη μας διαβάζουν;

Τούτο δεν σημαίνει ότι η κοινωνιολογία δεν υπάρχει, εφόσον μιλά για κάτι τι που είναι προικισμένο με *είναι*: την κοινωνία. Απλώς μιλά για κάτι που έχει υφαιρεθεί από τη σφαίρα της πολιτικής παρουσίας (την κοινωνία), όπως και ο πυρήνας της: οι φτωχοί.

Όταν ο Μαρξ, στην ανάλυση των καπιταλιστικών κοινωνιών, θεωρεί το προλεταριάτο ως «αυτό που δεν υπάρχει», τούτο δεν σημαίνει ότι δεν είναι προικισμένο με *είναι*. Ο Μπαντιού γράφει μάλιστα πως: «Ο Μαρξ δεν διανοείται ούτε μια στιγμή ότι το προλεταριάτο δεν είναι προικισμένο με *είναι*, αφού αντίθετα θα στοιβάξει τόμους επί τόμων για να εξηγήσει τι είναι».⁶ Αυτό που θέλει να πει είναι ότι το προλεταριάτο έχει υφαιρεθεί από τη σφαίρα της πολιτικής παρουσίας, ότι με βάση τους κανόνες εμφάνισης του πολιτικού κόσμου δεν εμφανίζεται σ' αυτόν. Παρευρίσκεται, αλλά περίπου ως τίποτα. Όπως ψάλλει η Διεθνής: «Δεν είμαστε τίποτα, ας είμαστε (γίνουμε) το παν». Το προλεταριάτο υφίσταται κι αυτό τη διαδικασία του πτυχώνω-αναπτυχώνω, αυτού του αθεμελιώτου στην ιστορική του ρίζα προτοσές, που πρέπει να δικαιωθεί εκ

6. Alain Badiou, «Ντερριντά ή η εγγραφή του μη υπαρκτού», μτφρ. Δημήτρης Βεργέτης, περ. *αληθεια*, τχ. 1, άνοιξη 2007, σ. 63.

των υστέρων. «Ανα-προβληματισμό» χαρακτηρίζει ο Τσουκαλάς αυτήν τη νέα αντίληψη, που υπαινίσσεται ήδη ο Μισλέ όταν ορίζει την Ιστορία ως «ανάσταση», αντίληψη που επεξεργάζεται εξίσου ο Φουκώ ενεργοποιώντας, μέσω της γενεαλογικής μεθόδου, σημασίες, ώστε τίποτε να μην είναι εξ αντικειμένου ούτε αληθές ούτε ψευδές, αλλά όλα να εντοπίζονται ως πτυχώσεις. Ως εκείνη η έννοια του «μη υπαρκτού», που ασφαλώς δεν είναι το μηδέν, αλλά αυτό που έχει ως μέτρο, θεωρητικά τουλάχιστον, τον «πλέον ασθενή βαθμό ύπαρξης».⁷

Είναι κατά τη γνώμη μου αναπόφευκτο, στο τέλος, να διακηρύξει και ο Κ. Τσουκαλάς την προστακτική της *ανυπ(α)ρξίας* [*inexist(a)nce*] ή του *ανεπίκριτου-αναποφάνσιμου* [*indécidable*], όπως τη συναντάμε στους μεγάλους δασκάλους της περιόδου εκείνης που ζήσαμε με τον Κ. Τσουκαλά στο Παρίσι: «Δεν είμαστε τίποτα, ας είμαστε». «Δεν αποφαινόμαστε (για) τίποτα, ας αποφανθούμε».

7. Στο ίδιο, σ. 62-63, 68.

Η συζήτηση για τη δημόσια κοινωνιολογία και η κοινωνιολογία στην Ελλάδα

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο παρόν κείμενο θα ασχοληθώ με το ζήτημα της *δημόσιας κοινωνιολογίας* και την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας στην Ελλάδα. Η δημόσια κοινωνιολογία αφορά μία προβληματική που αρχικά τέθηκε στα πλαίσια της αμερικανικής κοινωνιολογίας και η οποία αποτέλεσε αφορμή αλλά και αίτιο μίας συνεχιζόμενης πολύπλευρης συζήτησης αναφορικά με το χαρακτήρα και το ρόλο της κοινωνιολογίας και των κατευθύνσεών της. Η πρόκληση της δημόσιας κοινωνιολογίας αποτελεί, νομίζω, έναν πρώτης τάξεως λόγο να αναστοχαστεί κανείς την πορεία ανάπτυξης της κοινωνιολογίας και στη χώρα μας. Στη συνέχεια, θα παρουσιάσω ορισμένα στοιχεία αναφορικά με τη δημόσια κοινωνιολογία γενικά. Ακολουθεί μία εντελώς συνοπτική, αλλά και αποσπασματική, ανασκόπηση της τροχιάς ανάπτυξης της κοινωνιολογίας στην Ελλάδα κατά τα τελευταία εκατό έτη, η οποία με οδηγεί να επιχειρηματολογήσω ότι κατά τη γνώμη μου η δημόσια κοινωνιολογία δεν αποτελεί πρώτη προτεραιότητα για την κοινωνιολογία. Αντίθετα, υποστηρίζω πως το «κλειδί» για μία καλύτερη γενικά κοινωνιολογία στην Ελλάδα βρίσκεται στην *οργανωτική* αναβάθμιση της κοινωνιολογίας και της κοινωνιολογικής έρευνας με την ολόπλευρη προώθηση της επαγγελματικής κοινωνιολογίας (professional sociology).

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Είναι ο πέμπτος χρόνος από την επίκληση του Michael Burawoy κατά την προεδρική του ομιλία στην Αμερικανική Κοινωνιολογική Εταιρεία (American Sociological Association-ASA) για την ανάγκη οι κοινωνιολόγοι στις ΗΠΑ να εξετάσουν την υιοθέτηση και το προχώρημα αυτού που ο ίδιος ονόμασε δημόσια κοινωνιολογία. Για τον Burawoy, η «δημόσια κοινωνιολογία επιδιώκει τον εμπλουτισμό της σχετικής με ηθικά και πολιτικά ζητήματα δημόσιας συζήτησης ενσταλάζοντάς τα με κοινωνιολογική θεωρία και έρευνα» (Burawoy, 2004a: 1603).¹ Αυτό που προτείνει είναι να μεταφερθούν τα ευ-

1. Ο Michael Burawoy έχει δημιουργήσει μία βάση δεδομένων στην οποία περιλαμβάνει τόσο δικά του

ρήματα της κοινωνιολογίας, οι ιδέες και οι θεωρίες της από το ακαδημαϊκό πλαίσιο σε ευρύτερα ακροατήρια μη ειδικών, συνολικά στην κοινωνία των πολιτών (Burawoy, 2009: 451).

Αλλού και με επιτεινόμενη έμφαση ο Burawoy θα υποστηρίξει ότι η δημόσια κοινωνιολογία είναι μία κοινωνιολογία «στρατευμένη» (engaged) στους εργατικούς, κοινωνικούς και πολιτικούς αγώνες (Burawoy, 2007: 7, 2008a). Συγκεκριμενοποιώντας τις απόψεις του, θα εκφραστεί και υπέρ αυτού που θα αποκαλέσει *οργανική δημόσια κοινωνιολογία*. Ο Burawoy, αντλώντας από τις γκραμισιανές έννοιες της ηγεμονίας και του οργανικού διανοούμενου, θεωρεί πως η τελευταία προχωρεί πέρα από το προστατευμένο ακαδημαϊκό περιβάλλον της αυτορρυθμιζόμενης επαγγελματικής κοινωνιολογίας. Η οργανική δημόσια κοινωνιολογία απευθύνεται σε θυλάκους της κοινωνίας των πολιτών οι οποίοι αντιμετωπίζουν απτά και συγκεκριμένα προβλήματα και σε άμεση σχέση μαζί τους διαμορφώνει τις παρεμβατικές της προτάσεις. Την αντιδιαστέλλει δε στην παραδοσιακή δημόσια κοινωνιολογία, την οποία ταυτίζει με τη στάση του C. W. Mills στην *Κοινωνιολογική φαντασία*. Δηλαδή, τη στάση του ανεξάρτητου διανοούμενου που διά της κοινωνιολογικής φαντασίας επιτυγχάνει την αντικειμενοποίησή του (objectified), όπως θα έλεγε ο Neil Smelser (2008), προκειμένου να διατηρήσει την απαραίτητη απόσταση από το αντικείμενο της μελέτης του (δες Mills, 1974).

Όμως, τον Mills τον ψέγει ο Burawoy, θεωρώντας πως η δημόσια κοινωνιολογία του πρώτου διακατέχεται από μία αφ' υψηλού, ελιτίστικη αντίληψη: απευθύνεται στις ελίτ και στις μάξες των πασχόντων κοινωνικώς προκειμένου να τους παραδώσει τις υποδείξεις του με βάση τα πορίσματα των ερευνών του. Αλλά ο Mills δεν διαμορφώνει το τι θα πρέπει να γίνει, μαζί με τους τελευταίους, όπως θα έπρεπε, υπαινίσσεται ο Burawoy (2007, 2008b).

Για τον Burawoy η δημόσια κοινωνιολογία αποτελεί μία μόνον όψη, μία κατεύθυνση, της συνολικής κοινωνιολογίας. Πέραν αυτής, ο καταμερισμός εργασίας των κοινωνιολογικών κατευθύνσεων (που είναι διάφορος των υποκλάδων της κοινωνιολογίας) περιλαμβάνει την κοινωνιολογία τη σχετιζόμενη με τις πολιτικές, την επαγγελματική και την κριτική κοινωνιολογία. Ενώ λοιπόν έχει νόημα, όπως επιχειρηματολόγησε, να γίνει διάκριση ανάμεσά τους, απ' την άλλη πλευρά, δεν υπάρχουν σινικά τείχη –απόλυτοι διαχωρισμοί– ανάμεσα σ' αυτές τις κοινωνιολογικές κατευθύνσεις.

Μάλιστα ο Burawoy θα δώσει ιδιαίτερη έμφαση προκειμένου να υπογραμμίσει τη συμπληρωματικότητα αλλά και την εκ των ων ουκ άνευ σημασία όλων των κοινωνιολογικών συστατικών για την εκδήλωση και τη λειτουργία του καθενός χωριστά (2005: 319). Αυτό το κάνει αδιαφορώντας για το αν θα του επικολληθεί η ετικέτα του οπαδού των συστημάτων, πράγμα το οποίο και επισυμβαίνει (δες σχετικά το ενδιαφέρον αναλυτικό κείμενο του Holmwood, 2007).²

Τη διακήρυξη του Burawoy ακολούθησε μία πλούσια και γόνιμη συζήτηση, η ο-

κείμενα όσο και άλλων κοινωνιολόγων, τα οποία αναφέρονται στη δημόσια κοινωνιολογία (public sociology), διαθέσιμη από <<http://burawoy.berkeley.edu/PS.Webpage/ps.papers.htm>>.

2. Να σημειωθεί πως ο John Holmwood (2007) εντοπίζει ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες του τετραπλού σχήματος των κοινωνιολογικών κατευθύνσεων του Burawoy με το παρσονικό σχήμα (AGIL).

ποία κατά πρώτον αναπτύχθηκε στο αμερικανικό πλαίσιο, ανάμεσα στα τμήματα και στα μέλη της ASA, ενώ στη συνέχεια είχε ιδιαίτερη απήχηση στην κοινωνιολογική κοινότητα του Ηνωμένου Βασιλείου. Στο τελευταίο, η επιθεώρηση *British Journal of Sociology* καθώς και η Βρετανική Κοινωνιολογική Εταιρεία (British Sociological Association-BSA) διά του περιοδικού της *Sociology* ανέλαβαν το καθήκον να οργανώσουν τη συζήτηση ανάμεσα στους υποστηρικτές και τους σκεπτικιστές που επιδιώκουν να εξετάσουν και να διαλευκάνουν τη σχετικότητα και το περιεχόμενο της δημόσιας κοινωνιολογίας για τη χώρα τους αλλά και ευρύτερα ως κοινωνιολογικό είδος. Καθώς και άλλες τόσο εθνικές (λ.χ. η γερμανική κοινωνιολογική εταιρεία) όσο και διεθνείς κοινωνιολογικές εταιρίες, π.χ. η σκανδιναβική (Nordic), αποφάσισαν να συμμετάσχουν στη συζήτηση, και όντως ενεπλάκησαν σ' αυτή, η συζήτηση για τη δημόσια κοινωνιολογία σαφώς διευρύνθηκε. Φαίνεται δε πως αγγίζει την παγκόσμια κοινωνιολογική κοινότητα καθώς και η Διεθνής Κοινωνιολογική Εταιρεία (International Sociological Association-ISA) ενεπλάκη διοργανώνοντας μία σημαντική εκδήλωση στη Βαρκελώνη τον Σεπτέμβριο του 2008, το πρώτο φόρουμ κοινωνιολογίας, όπου ενεργός ήταν ο ρόλος του Burawoy αλλά και 2.500 και πλέον κοινωνιολόγων συνέδρων απ' όλο τον κόσμο (δες *Footnotes*, 2008). Έτσι, μπορεί να υποστηριχθεί πως η δημόσια κοινωνιολογία και η σχετική μ' αυτήν συζήτηση έχει πλέον εμφανώς παγκοσμιοποιηθεί και είναι αναμενόμενο να αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς για την εν γένει κοινωνιολογία κατά τη διάρκεια του αιώνα που διανύουμε.

Κεντρικά στοιχεία της συζήτησης έχουν αναδειχθεί εκείνα που αφορούν στο πρόβλημα της αυτονομίας ή μη καθεμιάς εκ των τεσσάρων κοινωνιολογικών κατευθύνσεων, όπως και οι μεταξύ τους σχέσεις· τα όρια της δημόσιας κοινωνιολογίας σε σχέση προς την πολιτική πρακτική· η οργανική διάσταση της δημόσιας κοινωνιολογίας ως προς την κοινωνία των πολιτών· η αντικειμενικότητα της κοινωνιολογικής γνώσης· η ανταπόκριση και χρήση της παραγόμενης κοινωνιολογικής γνώσης από τις ποικίλες ελίτ· η σχέση δημόσιας κοινωνιολογίας και κρίσης· η σύγκρουση της κοινωνιολογίας έτσι όπως έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο του έθνους κράτους με ζητήματα που την ξεπερνούν, όπως οι κοινωνικές ανισότητες που ενεργοποιούνται σε ένα ευρύτερο παγκόσμιο επίπεδο· ο επαναπροσδιορισμός της κοινωνιολογικής φαντασίας και άλλα.

Νομίζω πως στην περί δημόσιας κοινωνιολογίας συζήτηση θα πρέπει κανείς να λάβει υπόψη του δύο παράγοντες υποβάθρου, οι οποίοι συνήθως δεν αναφέρονται. Ο ένας είναι η ριζοσπαστική παράδοση της αμερικανικής κοινωνιολογίας, όπου κατά περιόδους έχουν εμφανιστεί κινήματα που διεκδικούν μία κοινωνιολογία λιγότερο γραφειοκρατική, περισσότερο ουμανιστική και πιο προσανατολισμένη προς την παρέμβαση με τα κοινωνικά κινήματα, τους κοινωνικά πάσχοντες και το *grosso popolo* (δες σχετικά Σαματάς, 1999). Απ' αυτή την άποψη, η δημόσια κοινωνιολογία στο αμερικανικό πλαίσιο αποτελεί μία εξέλιξη και συζήτηση σε γνώριμο έδαφος.

Ο άλλος παράγοντας είναι ο περιθωριακός ρόλος (και ίσως ίσως ο επαρχιωτισμός) της αμερικανικής κοινωνιολογίας αναφορικά με τα δημόσια πράγματα και τη δημόσια σκηνή στις ΗΠΑ, ιδιαίτερα αν ληφθεί υπόψη ο πολύ κεντρικός και δημόσιος ρόλος της οικονομικής επιστήμης στη χώρα αυτή, η οποία, ειρήσθω εν παρόδω, έχει και ρητά

υπεισέλθει σε παραδοσιακά κοινωνιολογικά πεδία διά του οικονομικού ιμπεριαλισμού (δες σχετικά Κονιόρδος, 2008). Σχετικά, ο George Ritzert (2006) σημειώνει τη σημαντική απόσταση που χωρίζει τους Αμερικανούς κοινωνιολόγους στη σχέση τους με τα ΜΜΕ της χώρας τους από τη θεωρούμενη απ' αυτόν ιδιαίτερα ευμενή υποδοχή και τη συχνή πυκνή αναφορά και παραπομπή των βρετανικών ΜΜΕ στους Βρετανούς κοινωνιολόγους και στο έργο τους και συνολικά στην κοινωνιολογία. Από την πλευρά τους οι Βρετανοί κοινωνιολόγοι μάλλον «ζηλεύουν» την περίοπτη θέση της κοινωνιολογίας και ευρύτερα των διανοούμενων στη Γαλλία. Είναι αυτός ο ειδικός ρόλος των διανοούμενων στα δημόσια πράγματα της Γαλλίας, όπου χαίρουν υψηλότατου κύρους και σαφώς αποτελούν πρότυπο προς μίμηση που η συζήτηση για την (αμερικανική αρχικά) δημόσια κοινωνιολογία φέρνει στο προσκήνιο, αν και με διαφορές.

Από τις συνεχιζόμενες συζητήσεις προκύπτει ότι η ενασχόληση με τη δημόσια κοινωνιολογία έχει σε κάθε χώρα ως αφετηρία μία αποτίμηση του τι έχει επιτευχθεί έως τώρα, ουσιαστικά στο εθνικό επίπεδο. Με βάση αυτή την αποτίμηση, προσδιορίζονται και διατυπώνονται τα καθήκοντα που ορθώνονται. Κατά περίπτωση στα καθήκοντα περιλαμβάνονται το άνοιγμα της κοινωνιολογίας σε συγκεκριμένα επίκαιρα-τρέχοντα θέματα, προβλήματα και ανησυχίες, τα οποία μπορούν να εκτιμηθούν και να οργανωθεί η αντιμετώπισή τους, ή στην ενίσχυση αυτής ή της άλλης διάστασής της. Σχετικά και παραδειγματικά αξίζει να δει ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης την ανταλλαγή απόψεων ανάμεσα στον Bryan S. Turner (2006a, 2006b) και άλλους στοχαστές, όπως οι Neil Smelser (2006) και George Ritzer (2006) για τους δημόσιους διανοούμενους στο βρετανικό αλλά και το ευρύτερο κοινωνιολογικό πλαίσιο.³ Εξάλλου, συνάφεια έχουν τα σχόλια του Ulrich Beck (2005) για τη χρήση των κοινωνιολογικών πορισμάτων από αυτούς που δεσπόζουν στον δημόσιο χώρο, και οι απόψεις της Elena Zdravomyslova (2008) αναφορικά με τις ζυμώσεις και εξελίξεις στην κοινωνιολογία της σύγχρονης Ρωσίας που προκάλεσε η συζήτηση εκεί για τη δημόσια κοινωνιολογία, αλλά και άλλων πολλών συγγραφέων (δες σχετικά την υποσημείωση 1). Οι απαντήσεις που έδωσε ο M. Burawoy (2005b) και η συμμετοχή στη συνέχιση της ανταλλαγής απόψεων, μεταξύ άλλων και του Alain Touraine (2007), του John Holmwood (2007) και του Alberto Martinelli (2008), που άσκησαν τη δική τους κριτική στις απόψεις του Burawoy, έδωσαν συνέχεια στην όλη συζήτηση, η οποία και παραμένει σε εξέλιξη κατά τρόπο νομίζω δημιουργικό καθώς τα επιχειρήματα αναπτύχθηκαν περαιτέρω (δες Burawoy, 2007, 2008a, 2008b, 2009).

Η ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ – ΠΕΡΙΛΗΠΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ

Στο τμήμα που ακολουθεί θα περιοδολογήσω την πορεία της κοινωνιολογίας στην Ελλάδα διακρίνοντας τις εξής αδρές περιόδους: 1908-μέσα δεκαετίας 1930 (καθεστώς Με-

3. Βλ. στις σελίδες της *British Journal of Sociology*, τχ. 2, 3, τόμ. 57 (2006) και τχ. 3, τόμ. 56 (2005), καθώς και στα νεώτερα τεύχη του 2004. Επίσης το τχ. 5, τόμ. 41 (2007) του περιοδικού *Sociology*.

ταξιά), μέσα δεκαετίας 1930-αρχές δεκαετίας 1950, αρχές δεκαετίας 1950-μεταπολίτευση 1974 (με ημιπερίοδο τα έτη της δικτατορίας 1969-1974), μέσα δεκαετίας 1970-σήμερα.

Απαρχές: 1908-1937

Η εμφάνιση της κοινωνιολογίας στη σύγχρονη Ελλάδα ξεκινά κατά την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα όταν, το 1908, ιδρύθηκε ο πρώτος κοινωνιολογικός σύνδεσμος, η Κοινωνιολογική Εταιρία (ΚΕ). Έχοντας ως επίκεντρό της τον Αλέξανδρο Παπαναστασίου,⁴ ο σύνδεσμος αυτός προσέλκυσε μία μικρή ομάδα προβεβλημένων προσώπων, μερικοί εκ των οποίων στη συνέχεια έμελλε να διαδραματίσουν έναν πολύ ενεργό ρόλο στα πολιτικά πράγματα της χώρας. Από τη σύλληψή της η ΚΕ ήταν ταυτόχρονα μία ομάδα συζήτησης ευαίσθητη και ασχολούμενη με τα κοινωνικά πράγματα και ένας οιοιόν πολιτικός όμιλος. Μερικοί ερευνητές, όπως ο Α. Κύρτσης (1998: 315), σημειώνουν ότι αποτελούσε πολιτικό κόμμα· κόμμα προσωποποιτήτων, θα συμπλήρωνα.⁵

Πάντως, η *contra* Weber (1970a, 1970b) ταύτιση επιστήμης (κοινωνιολογίας) και της πολιτικά χρωματισμένης κοινωνικής μεταρρύθμισης σήμαινε πως η απαραίτητη αυτονομία από εξωεπιστημονικές παρεμβάσεις είχε καταποντιστεί εξαρχής. Σήμαινε πως η ελληνική κοινωνιολογία, ήδη από το ξεκίνημά της, είχε καταστεί υποχείριο εξωεπιστημονικών επιδιώξεων. Το στοιχείο αυτό, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, απέκτησε μονιμότητα και έχει επιδράσει αρνητικά στην εξέλιξη της κοινωνιολογίας στον ελληνικό χώρο.

Το 1916 η ΚΕ μετονομάστηκε σε Εταιρία Κοινωνικής και Πολιτικής Επιστήμης (ΕΚΠΕ) και διεύρυνε το αντικείμενο και το ρόλο της αναλαμβάνοντας τη συζήτηση και προώθηση της κοινωνικοεπιστημονικής οπτικής γενικά. Η νέα εταιρία ενεπλάκη στη μετάφραση ορισμένων έργων διαπρεπών Γερμανών (αλλά και Γάλλων) κοινωνιολόγων στην ελληνική, όπως λ.χ. του Max Weber ή του Georg Simmel.⁶

Ειδικότερα, μετά τον κατακλυσμό που επέφερε η στρατιωτική ήττα του 1922, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1920, η ΕΚΠΕ συζητούσε και καλλιεργούσε μία δημόσια κοινωνιολογία, την οποία διέκρινε ένας προσανατολισμός προς ζητήματα πολιτικής κοινωνιολογίας. Ακόμα, η ΕΚΠΕ εξέδωσε ένα περιοδικό, το *Αρχείον Οικονομικών και*

4. Ο Αλέξανδρος Κύρτσης, ο οποίος έχει μελετήσει συστηματικά τη σχέση της κοινωνιολογίας και πολιτικής ιδεολογίας στον Αλέξανδρο Παπαναστασίον, υπογραμμίζει τη σημασία που έχει γι' αυτή τη σχέση το γεγονός πως ο τελευταίος είχε υπάρξει φοιτητής του Γκ. Ζίμελ, είχε δε ασχοληθεί και επηρεαστεί τόσο από το γερμανικό συνεταριστικό κίνημα όσο και από τον φαβιανό σοσιαλισμό (προσωπική επικοινωνία με Αλ. Κύρτση, 4.7.2009).

5. Πραγματικά, η ΚΕ ίδρυσε το 1910 το Λαϊκό Κόμμα, που φαίνεται να αποτέλεσε την αριστερή πτέρυγα του βενιζελισμού, και ο Αλ. Παπαναστασίον εκλέγεται για πρώτη φορά βουλευτής μ' αυτό. Σχετικά με την ίδρυση του Λαϊκού Κόμματος από την ΚΕ, δες το ιδρυτικό καταστατικό στο *Η Κοινωνιολογική Εταιρία*, 1910: 236-237.

6. Το βασικό έργο για την κοινωνιολογία, τη διάνοηση και τη στενή τους σχέση με την πολιτική κατά τον μεσοπόλεμο είναι το Αλ. Κύρτσης, *Κοινωνιολογική σκέψη και εκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον ελληνικό μεσοπόλεμο* (1996).

Πολιτικών Επιστημών, που, μάλλον ή ήττον, διατήρησε την περιοδικότητά του. Τα μέλη της ΕΚΠΕ προώθησαν με άρθρα σε εφημερίδες την ευρύτερη συζήτηση ζητημάτων που αφορούσαν την κοινωνιολογία, αλλά επίσης αναφέρονταν σε κοινωνικά προβλήματα και στο ζητούμενο του εκσυγχρονισμού της χώρας. Ταυτόχρονα και παράλληλα με αυτή τη δραστηριότητα εμφανίστηκε επίσης μία προσπάθεια, η οποία εκτυλίχθηκε σταδιακά, να χαραχθεί μία ατραπός ανάμεσα στον μαρξισμό και σε ένα ιθαγενές αμάλγαμα ενός κοινωνικοτεχνολογικού εκσυγχρονιστικού πνεύματος που συνδυαζόταν με τη λατρεία των αρχαίων Ελλήνων προγόνων (Kyrtis, 1998: 3, 6-7).

Αυτή η ζύμωση και η υπαινιχθείσα εμπλοκή βασικών μελών της ΕΚΠΕ με την πολιτική, λ.χ. του Αλ. Παπαναστασίου, συνέβαλε στη δημιουργία των πρώτων ακαδημαϊκών θέσεων κοινωνιολογίας στην Ελλάδα. Πρώτα στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (το οποίο ιδρύθηκε επί της πρώτης πρωθυπουργίας του Αλ. Παπαναστασίου το 1924), το 1927, και στη συνέχεια κατά τα πρώτα έτη της δεκαετίας του 1930, στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, ιδρύθηκαν αντίστοιχα δύο έδρες στην κοινωνιολογία. Αυτές πληρώθηκαν από τον Αβροτέλη Ελευθερόπουλο –μετακινήθέντα από το πανεπιστήμιο της Ζυρίχης στην Ελβετία όπου διδασκε φιλοσοφία– στο νέο, τότε, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ο Ελευθερόπουλος επρόκειτο να γίνει πρύτανης του και στη συνέχεια να απολυθεί το 1937) και τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Εξάλλου ο Ευάγγελος Λεμπέσης δίδαξε κοινωνιολογία στην Πάντειο το πρώτο μισό της δεκαετίας του 1930 (Λαμπίρη-Δημάκη, 2006: 6). Από την άλλη πλευρά θα πρέπει να αναγνωριστεί στον δικηγόρο Πέτρο Ζήση η έντονη δραστηριοποίηση για τη διάδοση των κοινωνιολογικών ιδεών κατά το μεσοπολεμικό διάστημα με σχετική αρθρογραφία στον Τύπο της εποχής (Α-Α. Κύρσης, όπως αναφέρεται σε Λαμπίρη-Δημάκη, 2000: 271-275).

Πάντως, στα μέσα της δεκαετίας του 1930, το 1937 για το Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και το 1935 για το Πανεπιστήμιο Αθηνών, απαγορεύτηκε η διδασκαλία της κοινωνιολογίας σε πανεπιστημιακό επίπεδο και οι έδρες καταργήθηκαν. Εντωμεταξύ, κατά το διανυθέν διάστημα από την ίδρυση έως την κατάργηση των δύο αυτών εδρών, δεν εμφανίστηκε ουσιαστική κοινωνιολογική έρευνα που να έχει εμπειρικό προσανατολισμό. Αυτό που εμφανίστηκε ήταν η δημοσίευση ορισμένων αναλυτικών κειμένων, που πραγματικά αφορούσαν ζητήματα κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος.⁷ Η κοινωνιολογία επρόκειτο να επανιδρυθεί ως ακαδημαϊκό γνωστικό αντικείμενο μόνο κατά

7. Τέτοια αναλυτικά κείμενα ήταν τα *Αγροτικά* του Κώστα Κ. Καραβίδα (1931 [1978], *Αγροτικά: Έρευνα επί της οικονομικής και κοινωνικής μορφολογίας εν Ελλάδι και εν τας γειτονικάς Σλαβικές χώρας: Μελέτη συγκριτική*, Εν Αθήναις, Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου [3η έκδοση, Αθήνα, Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος, 1978]), του Αβροτέλη Ελευθερόπουλου *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων: Αρχή, εξέλιξις και φύσις αυτού* (1930, Θεσσαλονίκη, Εκ των έργων του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης), και του ιδίου το *Οικονομία και φιλοσοφία: Ανάλυσις του βίου των Ελλήνων και των γερμανορωμαϊκών εθνών* (1931, Θεσσαλονίκη, Τύποις Μ. Τριανταφύλλου & Σίας). Ακόμα θα πρέπει να μνημονευτεί το έργο του Δημοσθένη Δανηλίδη (1934), *Η νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, εκδότης Γ. Σαμαρόπουλος (επανεκδόθηκε το 1985 σε επιμέλεια του Β. Φίλια, Αθήνα, Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνης), ο οποίος και αυτός είχε σύνδεσμο με τον Αλ. Παπαναστασίου.

τη δεκαετία του 1970 –με αρκετό δισταγμό– ενώ ως διακριτός επιστημονικός κλάδος απέκτησε υπόσταση στις αρχές της δεκαετίας του 1980.

Κοινωνιολογικός «μεσαίωνας»: 1937-αρχές δεκαετίας 1950

Κατά την ενδιάμεση «μεσαιωνική» περίοδο της οπισθοχώρησης (1937-αρχές της δεκαετίας του 1950), ορισμένα δοκίμια που είχαν μία μισοκοινωνιολογική ή εν γένει κοινωνιολογίζουσα χροιά, όπως τα δοκίμια του Λεμπέση του 1941 (2006, 2001), καθώς και ένας ορισμένος μαρξισμός –πρωταρχικά σταλινικής κατεύθυνσης–, κυριαρχούσαν στις συζητήσεις των κοινωνικών ζητημάτων. Παράλληλα, θα πρέπει να μνημονευτεί η ύπαρξη κοινωνικού προβληματισμού που διακατεχόταν από χριστιανικές θρησκευτικές αντιλήψεις.

Ειδικότερα, αυτός ο κοινωνιολογίζων μαρξισμός ήταν κατά κύριο λόγο απασχολημένος με την ερμηνεία ή επανερμηνεία των κοινωνικών γεγονότων και συμβάντων απ' τη δική του ιδιαίτερη οπτική γωνία και ήταν σε σχέση άμεσα υπηρετική των κομματικά σχετιζόμενων πολιτικών επιδιώξεων. Υπήρξαν πάντως και ορισμένες εξαιρέσεις κατά τη διάρκεια των ετών. Ίσως από τις πιο σημαντικές να ήταν η περίπτωση του βιβλίου του οικονομολόγου Δ. Μπάτση για τη *Βαρεία βιομηχανία στην Ελλάδα* (1947), το οποίο παρουσίαζε κοινωνιολογικό ενδιαφέρον – σήμερα θα λέγαμε πως παρουσίαζε ενδιαφέρον από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της ανάπτυξης. Όμως, αυτοί οι μαρξιστές, καθώς ήταν αποκομμένοι –απαγορευμένοι– από τη δυνατότητα να επιχειρήσουν να διεξαγάγουν κοινωνική έρευνα λόγω των συνεχών ανώμαλων καθεστώτων και έκτακτων συμβάντων των δεκαετιών του 1930 (δικτατορία Μεταξά), 1940 (πόλεμος, κατοχή και εμφύλιος πόλεμος) και 1950 (μετεμφυλιακό κράτος «λευκής» τρομοκρατίας), παρέμεναν απλές εξαιρέσεις.

Αναγέννηση της κοινωνιολογίας: αρχές δεκαετίας του 1950-μεταπολίτευση (1974)

Το ενδιαφέρον για την κοινωνιολογία αναζωπυρώθηκε κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960. Αφενός, έχει καταγραφεί πως άρχισαν παραδόσεις μαθημάτων κοινωνιολογίας στην ΑΣΟΕΕ, την Πάντειο και τη Γεωπονική Σχολή (σήμερα, αντίστοιχα, το Οικονομικό Πανεπιστήμιο, το Πάντειο Πανεπιστήμιο και το Αγροτικό Πανεπιστήμιο) με σημαντική απήχηση (Σορώκος, 2003: 395-402).⁸ Αφετέρου, ιδρύεται το 1954 το ιδιωτικό Κέντρο Κοινωνιολογικών Μελετών που διευθύνει ο Κώστας Στεφανάκης, το οποίο και εκδίδει το 1957 το (βραχύβιο, δύο τεύχη μόνον) περιοδικό *Κοινωνιολογική Έρευνα* που διεύθυνε ο Ευάγγελος Κατσαρός. Ο ίδιος θα είναι ο εκδότης του επίσης βραχύβιου (δύο τεύχη) περιοδικού *Κοινωνιολογική Σκέψη*, που εξέδωσε το 1966 το Κέ-

8. Υπάρχουν όμως και αναφορές που παρουσιάζουν μία μάλλον διαφορετική εικόνα αναφορικά με το ύψος και το στυλ διδασκαλίας και, εικόζω, ως προς την ανταπόκριση των φοιτητών. Σχετικά δες τα όσα γράφει ο John K. Campbell για έναν καθηγητή που δίδασκε κοινωνιολογία στην Πάντειο το 1962 (Campbell, 2003: 433).

ντρο Κοινωνικών Ερευνών Αθηνών (ΚΚΕΑ) (Λαμπίρη-Δημάκη, 2000: 275-276, 2003: 187-210).

Όπωςδήποτε, μεγάλη σπουδαιότητα είχε το ΚΚΕΑ, που ιδρύθηκε με πρωτοβουλία και ενίσχυση της UNESCO και τη συνδρομή του ελληνικού δημοσίου και που είχε ως πρώτο διευθυντή τον ανθρωπολόγο Ιωάννη Περισιάνη. Το «Κέντρο», όπως έγινε γνωστό, λειτούργησε από το 1960 και διαδραμάτισε ενεργό ρόλο στην αποτύπωση ορισμένων όψεων της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Προώθησε την πραγματοποίηση ερευνητικών επισκέψεων στην Ελλάδα από προεξέχοντες Γάλλους κυρίως κοινωνικούς επιστήμονες, μεταξύ των οποίων ο Bernard Kaiser ή ο Pierre Bourdieu. Προώθησε επίσης την ανθρωπολογική έρευνα, δημοσίευσε μία σειρά κοινωνιολογικών βιβλίων, καθώς και την *Κοινωνιολογική Σκέψη*, στην οποία ήδη έγινε αναφορά. Μετά την έλευση της δικτατορίας των συνταγματαρχών το 1967, το Κέντρο μετονομάστηκε σε Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ). Το Κέντρο ανέλαβε ορισμένα –περιορισμένα– εγχειρήματα κοινωνιολογικής έρευνας, δημοσίευσε το τακτικά και μέχρι σήμερα εκδιδόμενο περιοδικό *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, και δημιούργησε ορισμένα κοινωνιολογικά βιβλία – ανάμεσά τους υπάρχει ένα εισαγωγικό εγχειρίδιο (του H. Mendras) και βιβλία μεθοδολογίας (του Max Weber).⁹

Θα πρέπει να αναφερθεί ότι από τη δεκαετία του 1960, από το 1961, ένα ιδιωτικό αμερικανικό ίδρυμα, το Pierce College (που αργότερα μετονομάστηκε σε Deree College) παρείχε συστηματική διδασκαλία της κοινωνιολογίας και διέθετε ένα τετραετές πρόγραμμα που οδηγούσε σε τίτλο «Bachelor's of Art» στην κοινωνιολογία, το οποίο πάντως δεν αναγνωριζόταν από το ελληνικό δημόσιο (ούτε και σήμερα, μετά από σαράντα πέντε και πλέον έτη συνεχούς λειτουργίας, αναγνωρίζεται). Το ίδιο ίδρυμα παρείχε μαθήματα κοινωνιολογίας και νωρίτερα κατά τη δεκαετία του 1950 (Nicolau, 1974).

Επίσης, είναι αξιοσημείωτο να αναφερθεί πως κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960, κάποιες κοινωνιολογικές εργασίες/μελέτες εμφανίστηκαν σε περιοδικά που είχαν μία ευμενής στάση απέναντι στην επιστήμη της κοινωνιολογίας, όπως ήταν λ.χ. το περιοδικό *Νέες Εποχές*.

Κλείνοντας αυτό το τμήμα θέλω να τονίσω ότι η ρητή χρήση αυτού που περνούσε ως κοινωνιολογία για πολιτικούς σκοπούς, και/ή για την προώθηση της καριέρας των προσώπων που εμπλέκονταν, αποτελεί μία σταθερά που ρίχνει τη σκιά της στην ελληνική κοινωνιολογία διαχρονικά· αποτελεί φαινόμενο που έχει τις απαρχές του στην πολιτική χρήση της κοινωνιολογίας ήδη από τους ίδιους τους ιδρυτές της *Κοινωνιολογικής Εταιρίας*. Είναι ακούρντως σημαντικό ότι ο ίδιος ο κοινωνιολόγος Αλ. Παπαναστασίου έγινε δις πρωθυπουργός σε βενιζελικές κυβερνήσεις και πολλαπλώς υπουργός κατά τη μεσοπολεμική περίοδο, ενώ δύο άλλα μέλη της Εταιρίας, ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, έγιναν ο πρώτος δις πρωθυπουργός

9. Για το ΕΚΚΕ, την ιστορία και τη σημασία του, όπως και για τον ρόλο σημαντικών προσώπων σ' αυτό, δες τον τόμο που επιμελήθηκε η Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη (2003), *Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*.

της χώρας (το 1946 και το 1967)¹⁰ ενώ ο δεύτερος Πρόεδρος της Δημοκρατίας (το 1975). Αυτό όμως το γεγονός έχει και μία άλλη όψη: η κοινωνιολογία σαφώς συσχετιζόταν (και μάλλον συνεχίζει να συσχετίζεται) με τις υψηλές πολιτικές θέσεις που κατέκτησαν πρόσωπα που είχαν ταυτιστεί μ' αυτήν στην Ελλάδα. Κατ' επέκταση, είτε ως *high culture*, είτε σε συνδυασμό, η κοινωνιολογία ταυτίστηκε με τις «υψηλού επιπέδου» ενασχολήσεις του νου, όπως αυτές γίνονταν αντιληπτές στις παραστάσεις της λεγόμενης κοινής γνώμης. Με άλλα λόγια, η κοινωνιολογία έχαιρε υψηλότατου κύρους, και αυτό, με τη σειρά του, επενεργούσε στην προσέλκυση του ζωντανού ενδιαφέροντος γι' αυτή στη δημόσια σφαίρα. Επ' αυτού, δεν υπάρχει τομή αλλά συνέχεια.

Μεταπολίτευση και εντεύθεν: άνθιση και παρακμή;

Πάντως, η διδασκαλία εισαγωγικών και γενικού χαρακτήρα μαθημάτων στην κοινωνιολογία σταδιακά επεκτάθηκε λίγο πριν, στη διάρκεια και μετά την περίοδο της δικτατορίας (1967-1974), όχι ευθύγραμμα αλλά με διακυμάνσεις. Προκειμένου να διευκολυνθεί η διδασκαλία, αριθμός κοινωνιολογικών εγχειριδίων δημοσιεύτηκαν στην ελληνική από ανεξάρτητους εκδότες και, όπως προαναφέρθηκε, από το ΕΚΚΕ. Απ' αυτή την άποψη σταθμό αποτέλεσε η έκδοση, σε μετάφραση του Δ. Τσαούση, της *Κοινωνιολογίας* του P. B. Bottomore (1974). Ακόμα, ορισμένα –ολιγάριθμα– άτομα που όντως σπούδασαν κοινωνιολογία στο εξωτερικό και πραγματοποίησαν κοινωνική έρευνα, η οποία συνήθως ταυτιζόταν με τη διδακτορική τους διατριβή, δημοσίευσαν το πόνημά τους ως μονογραφία, όπως το δίτομο έργο της Ιωάννας Λαμπίρη-Δημάκη, *Προς μία ελληνική κοινωνιολογία της παιδείας* (1974), το βιβλίο του Δημήτρη Καρμυκόλια *Political Communication in Greece, 1965-1967: The Last Two Years of a Parliamentary Democracy* (Carmocolias, 1974), η μονογραφία του Δημήτρη Τσαούση, *Η ιδεολογία της αναπτύξεως* (1970), ή άλλα ανεξάρτητα έργα όπως, του ίδιου, το *Μορφολογία της νεοελληνικής κοινωνίας* (1971).

Όσον αφορά τα μέσα της μαζικής επικοινωνίας, το ενδιαφέρον τους αναφορικά με τα κοινωνιολογικά θέματα, τόσο το περισσότερο πρακτικό όσο και το θεωρητικό, παραμένει αμείωτο σ' όλη τη διάρκεια αυτής της περιόδου. Μάλιστα κατά το 1971-1973 η κρατική τηλεόραση μετέδωσε μία σειρά διαλέξεων και συζητήσεων σχετικά με την κοινωνιολογία, τους όρους, προσεγγίσεις και προβληματικές της, τις οποίες συντόνιζε και παρουσίαζε ο Δημήτρης Γ. Τσαούσης που αργότερα έγινε καθηγητής στην Κοινωνιολογία στην ΠΑΣΠΕ (αργότερα Πάντειο Πανεπιστήμιο).

Όπως ήδη σημειώθηκε, η κινητικότητα αυξήθηκε κατά τη δεκαετία του 1970. Τότε μία κοόρτη νέων διδακτόρων κοινωνιολογίας επέστρεψαν από το εξωτερικό –πρωταρχικά από δυτικές χώρες– ενώ όσοι παρέμειναν στο εξωτερικό επανασυνδέθηκαν

10. Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος έμελλε αρκετά χρόνια από το θάνατό του και εξήντα και πλέον χρόνια από την εποχή που ήταν καθηγητής κοινωνιολογίας να μνημονευτεί σε εγχειρίδιο κοινωνιολογικής θεωρίας ως πρόσωπο που διαδραμάτισε ρόλο στην εισαγωγή του έργου των Ζιμέλ και Wiese στην Ελλάδα (δες Scott, 2006: 88).

με την Ελλάδα. Λόγω έλλειψης χώρου δεν θα υπεισέλθω εδώ στη σχετική ονοματολογία παρά τη σημασία που αυτή σαφώς έχει. Ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να αναζητήσει περισσότερα δεδομένα κυρίως στον πρώτο τόμο και δευτερευόντως στον δεύτερο τόμο της τριλογίας της Ι. Λαμπίρη-Δημάκη για την ελληνική κοινωνιολογία, καθώς και στο εισαγωγικό της κείμενο στον τρίτο τόμο (βλ. Λαμπίρη-Δημάκη, 1987, 1997, 2002).

Ως προς το διανοητικό κλίμα, οι περισσότεροι κοινωνιολόγοι μετά την εμπειρία της δικτατορίας είχαν ριζοσπαστικοποιηθεί και υιοθετούσαν σε ποικίλους βαθμούς και αποχρώσεις μία διάσταση μαρξίζουσας οπτικής. Παρά ταύτα, αυτό δεν σήμαινε απαραίτητως στενή σύνδεση ή πρόσδεση με κάποιον συγκεκριμένο πολιτικό σχηματισμό της αριστεράς, όπως ήταν η κατάσταση κατά το παρελθόν –κυρίως κατά τις δεκαετίες του 1940 ή 1950–, παρόλο που η στενή συσχέτιση καθόλου δεν απουσίαζε. Σαφής και προβεβλημένη επιβεβαίωση αυτού του «κανόνα» αποτελούσε η περίπτωση του Νίκου Πουλαντζά, ο οποίος έγινε κοινωνιολόγος και σταδιοδρόμησε στη Γαλλία αλλά και διατηρούσε στενή-κομματική σχέση με το τότε ΚΚΕ εσωτερικού.

Ο κοινωνιολογίζων μαρξισμός ή η μαρξιστική κοινωνιολογία –τα όρια δεν είναι ευδιάκριτα– γενικά ήταν ευμενώς αποδεκτός από τον αυξανόμενο και ριζοσπαστικοποιημένο φοιτητικό πληθυσμό της δεκαετίας του 1970, αλλά και από το ευρύτερο μορφωμένο κοινό. Στην πραγματικότητα εμφανίζεται μία ενδιαφέρουσα αντίφαση: παρ' όλη την κυριαρχία έντονα σχεταριστικών κομματικών πολιτικών γραμμών ανάμεσα στις ποικίλες κομμουνιστικές και άλλες αριστερές ομάδες και πολιτικά ρεύματα, η προσέλευση σε διαλέξεις και ομιλίες ήταν μαζική και οπωσδήποτε ανοικτή. Θυμάμαι σχετικά μία ομιλία που έδωσε ο Νίκος Πουλαντζάς το 1975 ή 1976 στην τότε ΑΣΟΕΕ, την οποία παρακολουθούσαν ορδές φοιτητών διαφορετικών και ποικίλων πολιτικών φρονημάτων, κυρίως αλλά όχι μόνον αριστερής κατεύθυνσης. Η μαζικότητα της εν λόγω εκδήλωσης σχετιζόταν άμεσα με το υψηλό κύρος που διέθετε ο ομιλητής λόγω ακριβώς της αριστερής και, εξίσου τουλάχιστον σημαντικού, κοινωνιολογικής του ταυτότητας/ιδιότητας. Η κοινωνιολογία είχε απήχηση, ήταν πασιφανώς δημόσια και πολιτικά αριστερή – σαφώς είχε μία αποδεκτή θέση και διαδραμάτιζε έναν ρόλο στη δημόσια συζήτηση και διάλογο!

Οι εφημερίδες και σε έναν βαθμό τα περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας της περιόδου έθεταν τις στήλες τους στη διάθεση των κοινωνιολόγων και τους προσκαλούσαν να διατυπώσουν τις απόψεις τους σ' αυτές. Για ποιο λόγο συνέβαινε αυτό; Διότι οι κοινωνιολόγοι γίνονταν αντιληπτοί ως κάποιιοι που είχαν κάτι το σημαντικό να πουν αναφορικά με τα αίτια της δικτατορίας, το χαρακτήρα της, την πτώση της, σχετικά με την τρέχουσα πολιτική και κοινωνική κατάσταση και τις μελλοντικές προοπτικές, σχετικά με ζητήματα που αφορούσαν την ανάπτυξη και τον εκσυγχρονισμό, αλλά και σχετικά με ποικίλα όσα κοινωνικά προβλήματα.¹¹ Είχαν κάτι να πουν που φαινόταν

11. Κατά την πρώτη περίοδο τη μεταπολίτευσης και στη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 εκδίδονται σειρά έργων που επιχειρούν να αναλύσουν τη δικτατορία καθώς και τις ελληνικές ιδιομορφίες. Ενδεικτικά αναφέρω τα έργα του Νίκου Πουλαντζά (1975, 1977), του Κωνσταντίνου Τσουκαλά (1974, 1977, 1981a, 1981b),

να αντλεί από τον κοινωνιολογικό συλλογισμό και ακόμα σε μάλλον λίγες περιπτώσεις αυτό που έλεγαν στηριζόταν σε εμπειρικά δεδομένα, συνήθως δευτερογενή. Με άλλα λόγια, υπήρχε μία άνθιση-ξάπλωμα της δημόσιας κοινωνιολογίας, κι αυτό γιατί οι κοινωνιολόγοι είχαν (ή γίνονταν αντιληπτοί πως είχαν) κάτι να πουν που σχετιζόταν με τη γνώση που προερχόταν από την επαγγελματική διάσταση της κοινωνιολογίας. Επίσης, εξίσου σημαντικό, η δημόσια αυτή κοινωνιολογία συνδεόταν με το υψηλό κύρος της ως επιστήμης ή ως λόγου (discourse).

Εμφανώς αυτού του είδους η δημόσια κοινωνιολογία, την περίοδο εκείνη, αλλά και στη συνέχεια μέχρι σήμερα, ταυτιζόταν σε σημαντικό βαθμό με αυτό που έχει χαρακτηριστεί ως *ημιλόγια* ή *ερασιτεχνική* κοινωνιολογία. Αυτή προκύπτει από την εξοικείωση με τον κοινωνικό κόσμο που έχουν πολλοί μορφωμένοι πολίτες που ενέχονται σε έναν βαθμό με τα κοινά (δες σχετικά Λαμπίρη-Δημάκη, 2000: 19-20).¹² Όμως, σαφώς δεν είναι ταυτόσημη με τη συστηματική μελέτη του κοινωνικού κόσμου και των κοινωνικών σχέσεων, που είναι και το αντικείμενο της επιστημονικής κοινωνιολογίας. Επ' αυτού η καθαυτό κοινωνιολογία αυτό που μπορεί να προσφέρει είναι να αναπτύξει, διά των φορέων δράσης της, την έρευνα και τη δημιουργία κοινωνικά χρήσιμης γνώσης.

Από την άλλη πλευρά, είναι σαφές πως όπως η κοινωνιολογία ήταν ουσιαστικά στα αζήτητα από την εξουσία κατά την περίοδο της δικτατορίας, και αρκετοί που εργάστηκαν κοινωνιολογικά είχαν διωχθεί από το καθεστώς (δες σχετικά Λαμπίρη-Δημάκη, 2000, 2003), η επανάκαμψη του κοινοβουλευτισμού προσέλαβε την κοινωνιολογία ως εκ προοιμίου «δημοκρατική επιστήμη», τους δε θεραπεύοντες αυτήν ως κατεξοχὴν δημοκράτες. Η αναδυόμενη πολιτική συνταγή, την οποία τήρησε σταθερά το κεντρικό κράτος τουλάχιστον μέχρι την αρχή της δεκαετίας του 1990, ήταν, κατά τη δική μου ανάγνωση των συμβάντων, περίπου η εξής: θέλουμε ενίσχυση του δημοκρατικού φρονήματος προς αποφυγή επανάληψης της δικτατορίας, συνεπώς εισάγεται η κοινωνιολογία παντού ώστε να διαπαιδαγωγηθούν οι πάντες επιστημονικώς δημοκρατικά! Αυτό, πιθανολογώ, ήταν το κίνητρο πίσω από την αρχική εισαγωγή της κοινωνιολογίας στη μέση εκπαίδευση (αντικαθιστώντας το μάθημα της «αγωγής του πολίτη») και ουσιαστικά αυτό ήταν σε ένα βαθμό το κίνητρο για την εισαγωγή κοινωνιολογικών μαθημάτων στο πανεπιστήμιο και παντού στην εκπαίδευση! Ως προς τον Τύπο και όσους τον έλεγχαν, είχαν ανάλογες αντιλήψεις και στάση.

Τώρα, αν πραγματικά υπήρχε πρόβλημα δημοκρατικού ελλείμματος στον γενικό πληθυσμό, όπως ήταν η περίπτωση στη μεταπολεμική Γερμανία που ώθησε στις διεργασίες αποναζιστικοποίησης του εκεί πληθυσμού, ή αν αυτό θεραπευόταν με την κοινωνιολογία, αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα. Να πω ευθέως πως τέτοια πράγματα δεν

του Νίκου Μουζέλη (1978, 1976a, 1976b, 1976c), του Βασίλη Φίλια (1974), του Δημήτρη Τσαούση (1983) και της Άννας Φραγκουδάκη (1979).

12. Η ημιλόγια ή ερασιτεχνική κοινωνιολογία είναι διάφορη της λεγόμενης αυθόρμητης κοινωνιολογίας. Σχετικά με την τελευταία, δες το έργο των Bourdieu, Chamboredon και Passeron, *Η τέχνη του κοινωνιολόγου* (2009: 37-65).

ίσχυαν. Οι τέτοιοι και ανάλογοι συλλογισμοί δείχνουν μόνον τη μερικότητα και το διαζύγιο με την κοινωνική πραγματικότητα της κοινωνιολογίζουσας σκέψης αυτών που λάμβαναν αποφάσεις. Όμως, η πολιτική που ακολουθήθηκε δείχνει μία αντίληψη για την κοινωνιολογία ως ενεργού-θεραπευτικού στοιχείου στα πλαίσια μίας αχρεία-στης, παρότι ήπιας εκδοχής, κοινωνικής μηχανικής.

Κατά τη διάρκεια των μέσων της δεκαετίας του 1970, το ΕΚΚΕ αναδιαρθρώθηκε. Απολύθηκε η φιλοχουντική ηγεσία του και αποπέμφθηκαν και όσοι θεωρήθηκαν πως χαρακτηρίζονταν από φιλοχουντική στάση. Στο πλαίσιο της λεγόμενης «αποχουντοποίησης» πρωταγωνιστές των διώξεων ανεδείχθησαν ορισμένοι εκ των θυμάτων του προηγούμενου καθεστώτος. Και όπως συμβαίνει με τις πολιτικές διώξεις, αυτές βλάπτουν πάντοτε έναν ευρύτερο κύκλο από τους υποτιθέμενους ενόχους. Έτσι έχασε τη δουλειά του και ο αδικώς κατηγορηθείς κοινωνιολόγος με διδακτορικό από το πανεπιστήμιο Columbia και λαμπρός δάσκαλος Δημήτρης Καρμποκόλιας, ο οποίος απεβίωσε το 2008. Η περίπτωση του δε δείχνει πως και ο χώρος των κοινωνιολόγων δεν ήταν άμοιρος μίας ευρύτερης *malaise* που χαρακτηρίζει την ελληνική κοινωνία, την οποία διακρίνει η εισαγωγή ανταγωνισμών έξω και πέρα από κάθε αντικειμενικό κριτήριο ουσίας, ο άκρατος κομματισμός και ο διαχωρισμός των πολιτών σε κατηγορίες με βάση τις πραγματικές ή υποτιθέμενες απόψεις τους για τα πολιτικά και κοινωνικά πράγματα.

Στη συνέχεια, προς το τέλος της δεκαετίας του 1970 και, χονδρικά, κατά τις δεκαετίες του 1980 και του 1990, το ΕΚΚΕ ανέλαβε ορισμένες ενδιαφέρουσες από κοινωνιολογική άποψη έρευνες, οι περισσότερες εκ των οποίων ολοκληρώθηκαν.¹³ Και ενώ το περιοδικό του συνέχισε την έκδοσή του, τα διάφορα ερευνητικά προγράμματα εστίαζαν στην ελληνική κοινωνική ζωή δημιουργώντας και παράγοντας νέα δεδομένα που αφορούσαν διάφορες όψεις της ελληνικής κοινωνίας και ρίχνοντας φως σ' αυτές αυξάνοντας τη σχετική κοινωνιολογική γνώση της.

ΘΕΣΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΥΠΕΡΦΑΛΛΑΓΤΙΣΗ ΤΗΣ

Στην αρχή της δεκαετίας του 1980, το 1984, το πρώτο Τμήμα Κοινωνιολογίας ιδρύθηκε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (τότε ονομαζόταν ΠΑΣΠΕ). Στη συνέχεια, δύο άλλα Τμήματα ιδρύθηκαν: το ένα απ' αυτά στο Πανεπιστήμιο Κρήτης (το 1987, στην πόλη του Ρεθύμνου) και το άλλο στο Πανεπιστήμιο του Αιγαίου (λειτουργήσε το 1999, στην πόλη της Μυτιλήνης). Η στελέχωση των νέων Τμημάτων Κοινωνιολογίας με διδακτικό προσωπικό, καθώς και η εξασφάλιση διδασκόντων για τα πολυάριθμα, γενικά κυρίως μαθήματα στην κοινωνιολογία, τα οποία επίσης πληθύνθηκαν και επεκτάθηκαν κατά τη διάρκεια των δεκαετιών του 1970, 1980 και 1990, στα διάφορα πανεπιστήμια, ανώτα-

13. Η περίοδος αυτή είναι σε σημαντικό βαθμό η περίοδος κατά την οποία την επιστημονική διεύθυνση του ΕΚΚΕ είχε αναλάβει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς (1981-1989), ή ο ίδιος ήταν πρόεδρος του Δ.Σ. του ΕΚΚΕ (1993-1995) ή ήταν ο Νικηφόρος Διαμαντούρος (1995-1998).

τες και ανώτερες σχολές, αποτέλεσαν ένα ζήτημα ζωτικής σημασίας για την ανάπτυξη της επαγγελματικής κοινωνιολογίας και το μέλλον της ως επιστημονικής πειθαρχίας. Πρέπει να σημειωθεί ότι η κοινωνιολογία στην Ελλάδα ήταν και εν πολλοίς παραμένει μία διδακτική άσκηση παρά ένας συνδυασμός διδασκαλίας και έρευνας, όπως και ανταλλαγής απόψεων ανάμεσα σε ομότεχνους-κοινωνιολόγους. Ας εξετάσουμε όμως αναλυτικότερα αυτό το τελευταίο ζήτημα.

Αυτό που συνέβη ήταν πως ορισμένοι, λίγοι, επιστήμονες με καταληκτικούς τίτλους στην κοινωνιολογία προσελήφθησαν στα νέα Τμήματα Κοινωνιολογίας. Ο όγκος του προσωπικού προήλθε εκτός κοινωνιολογίας, από άλλους κλάδους. Αυτά τα μέλη ΔΕΠ προήλθαν από τη νομική, τη φιλοσοφία, την ιστορία των ιδεών, την πολιτική επιστήμη, την ανθρωπολογία, την κοινωνική εργασία, τη γεωγραφία, τη στατιστική, τη φιλολογία, την ιστορία και την οικονομική και παρά ταύτα προσελήφθησαν για να διδάξουν κοινωνιολογικά μαθήματα, για να επιτελέσουν διδακτικό έργο στην κοινωνιολογία. Αυτό δε που δίνει και σουρεαλιστικά χαρακτηριστικά στο όλο εγχείρημα είναι πως από τυπική άποψη αναμένεται να δημιουργήσουν και έρευνα, νέα έρευνα, στην... κοινωνιολογία! Στο επίπεδο άρθρωσης σχετικής επιχειρηματολογίας το βασικό κατ' αρχήν επιχείρημα υπέρ αυτής της παρενδυματικής συμπεριφοράς ήταν η επίκληση του ισχυρισμού πως δεν υπήρχε επαρκής αριθμός καθαυτό κοινωνιολόγων. Έτσι, συχνά τέτοιου είδους επιστήμονες εκλέχτηκαν και/ή διορίστηκαν σε κοινωνιολογικά γνωστικά αντικείμενα και θέσεις στα Τμήματα Κοινωνιολογίας, αλλά και αλλού όπου υπήρχαν θέσεις διδακτικού και ερευνητικού προσωπικού (ΔΕΠ) κοινωνιολογίας. Μερικοί από τους εκτός κοινωνιολογίας επιχείρησαν ή και πέτυχαν να προσαρμοστούν στους νέους τους ρόλους στους οποίους εμβαπτίστηκαν. Όμως, το ετερογενές πλαίσιο που δημιουργήθηκε στα Τμήματα Κοινωνιολογίας δεν διευκόλυνε την ένταξη και την προσαρμογή σ' αυτά των μη κοινωνιολόγων, όπως επανειλημμένα έχει γίνει σε άλλα μέρη του κόσμου, όπου όμως τα σχετικά Τμήματα είχαν ήδη και με σαφήνεια διαμορφώσει τον επιστημονικό τους χαρακτήρα. Έτσι, η συντριπτική πλειονότητα αυτών των διδασκόντων δεν επιχείρησε καμία προσαρμογή! Μάλιστα, μετά το διορισμό τους, πολλοί από αυτούς ενεπλάκησαν σε διαμάχες για να στρατολογηθούν και εκλεγούν και στη συνέχεια και άλλοι μη κοινωνιολόγοι, εμφανώς για να μην τεθεί σε αμφισβήτηση το περίπου εξ ορισμού πτωχό κοινωνιολογικά διδακτικό τους έργο και, βέβαια, η μηδενική κοινωνιολογική ερευνητική παραγωγή τους.

Το ζήτημα είναι ότι αυτού του είδους η σύνθεση των μελών ΔΕΠ δημιούργησε και συντηρεί έως και σήμερα την παραγωγή αποφοίτων των Τμημάτων Κοινωνιολογίας, οι οποίοι δεν καταρτίζονται επαρκώς από κοινωνιολογική άποψη.¹⁴ Επιπλέον, δεν αποκτούν ή δεν διαθέτουν και κάποια ουσιαστική επαγγελματική εξειδίκευση ή δεξιότητες, κατάσταση που με τη σειρά της επιδρά στον επαγγελματικό τους προσανατολισμό. Έτσι, δεν επιχειρείται η σύνδεση ανάμεσα στην κοινωνιολογική γνώση και την

14. Εμφανώς η απόδειξη αυτού του ισχυρισμού μου δεν εξαντλείται σε λογικοφανείς, ή μη, εξηγήσεις ή με πιθανολόγηση. Λόγω περιορισμών του διαθέσιμου χώρου δεν μπορώ να αναπτύξω εδώ το ζήτημα αυτό και προτιμώ να το παρουσιάσω σε άλλη ευκαιρία.

κοινωνική χρησιμότητα και ωφέλεια, όπως θα ανέμενε κανείς (δες Λαμπίρη-Δημάκη, 2000: 110). Αυτό που απομένει, ως λύση που με μοναδικότητα και συνέχεια έχει μέχρι τώρα προταθεί όλα αυτά τα περισσότερα από είκοσι πέντε χρόνια ύπαρξης Τμημάτων Κοινωνιολογίας που απονέμουν εξειδικευμένο τίτλο, είναι η απορρόφηση των αποφοίτων στο ελληνικό δημόσιο. Με αυτό ουσιαστικά και κατεξοχήν εννοείται η απορρόφησή τους ως δασκάλων στη μέση εκπαίδευση, εν δυνάμει δε και στη στοιχειώδη. Κατ' αυτό τον τρόπο επιχειρείται η από βιοποριστική άποψη «τακτοποίηση» των στρατιών των πτυχιούχων των Τμημάτων Κοινωνιολογίας. Ταυτόχρονα επιδιώκεται να καλυφθεί η από κοινωνική άποψη απουσία χρησιμότητας αυτών των πτυχιούχων αλλά και της προηγηθείσας σπουδής, δηλαδή η ενδογενής αδυναμία τους να αξιοποιήσουν κατά συγκεκριμένο, σαφή και κοινωνικά χρήσιμο τρόπο τις σπουδές τους δημιουργώντας και παρέχοντας σχετική επιστημονική γνώση.

Συνοψίζοντας, τα αποτελέσματα της οργανωτικής βραχυκύκλωσης και υπερφαλάγγισης¹⁵ των κοινωνιολόγων στα Τμήματα Κοινωνιολογίας των πανεπιστημίων της χώρας και της υποκατάστασης του προσωπικού της συγκεκριμένης επιστήμης με διορισμούς ποικίλων άλλων έχει ως αποτέλεσμα οι φοιτητές κατά τη σπουδή τους να εκτίθενται σε ένα ετερογενές συνονθύλευμα γνώσεων που ακριβώς επειδή δεν *συνέχονται* είναι από τη σκοπιά της κοινωνικής χρησιμότητας άχρηστες. Αυτό επιχειρείται να αποκρυφτεί με τον προσανατολισμό των αποφοίτων-πτυχιούχων στη μέση εκπαίδευση. Στο βαθμό που κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται έχει και ως μη αναμενόμενο ή μη επιδιωκόμενο αποτέλεσμα τη διαφύλαξη του «μυστικού» της οργανωτικής υπερφαλάγγισης της κοινωνιολογίας και τη διατήρηση-διαιώνιση της ίδιας κατάστασης.

Τώρα, η κατάσταση αναφορικά με την πρόσληψη μη κοινωνιολόγων σε κοινωνιολογικές θέσεις εργασίας μπορεί να υποστηριχθεί ότι σε ένα βαθμό ήταν αναμενόμενη. Η κοινωνιολογία θεσμοποιήθηκε στον ακαδημαϊκό χώρο στην Ελλάδα με καθυστέρηση, κι αυτό συνέβη σε μία χρονική περίοδο κατά την οποία άλλες κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες είχαν ήδη, και σε ορισμένες περιπτώσεις από μακρού, εγκαθιδρυθεί. Οποσδήποτε, η θεσμοποίηση της κοινωνιολογίας σχετιζόταν με το επιστημονικό φωτοστέφανό της που την εν λόγω περίοδο ήταν ιδιαίτερα λαμπερό, αλλά και με την ταύτισή της με υψηλά πόστα και το κύρος που αυτά εμπνέουν. Ο λόγος γι' αυτό ήταν πως η κοινωνιολογία γινόταν αντιληπτή ως η κατεξοχήν αρμόδια επιστήμη για την ερμηνεία των πολλαπλών κρίσεων που η ελληνική κοινωνία είχε υποστεί. Η κοινωνιολογία δημιουργούσε την αναμονή και αντίληψη πως θα μπορούσε αποφασιστικά να συμβάλει στην εμφάνιση νέων-θετικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης και να καθοδηγήσει την επερχόμενη πορεία ανάπτυξης της χώρας. Εμφανώς στην κοινωνιολογία είχαν ομχλοειδώς πως αποδοθεί ικανότητες που δεν είναι βέβαιο πως αξιωματικά διέθετε. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η κοινωνιολογία αποτελούσε τη θεραπεία για κάθε κατάσταση που νοούνταν ως «κοινωνική ασθένεια».

Πάντως, οι καθαυτοί κοινωνιολόγοι, όπως αποδείχθηκε στην πορεία, ήταν εντελώς

15. Ο Michael Mann αναφέρεται στην πρακτική της «οργανωτικής υπερφαλάγγισης», δες σχετικά (Mann, 1986: 7, 264).

απομονωμένοι και χωρίς άμυνες απέναντι στις έξωθεν διεισδύσεις. Στην πραγματικότητα δε η επαγγελματική κοινωνιολογία, παρά την ύπαρξη από το 1983 μίας ένωσης που τιτλοφορείται Σύλλογος Ελλήνων Κοινωνιολόγων, ο οποίος αρχικά δημιούργησε μεγάλες προσδοκίες, παραμένει ουσιαστικά ανυπεράσπιστη. Ο λόγος είναι πως ο συγκεκριμένος σύλλογος δεν απέκτησε επιστημονικά-επαγγελματικά χαρακτηριστικά, παρότι αρχικά είχε επιχειρηθεί κάτι τέτοιο. Αντίθετα, παρέμεινε ένας φορέας βιοποριστικών διεκδικήσεων των αποφοίτων των Τμημάτων Κοινωνιολογίας ενώ, στην πορεία, δυστυχώς χαρακτηρίστηκε δυσανάλογα από το στοιχείο της προσωπικής προβολής αλλά και από διαμάχες χωρίς αρχές, τα οποία οπωσδήποτε πόρρω απέχουν από την επαγγελματική κοινωνιολογία. Η δυσχέρεια αυτή συνοδεύει έναν γενικό λόγο τον οποίο μόνο θα μνημονεύσω –δεν μπορώ εδώ να αναφερθώ πιο συστηματικά– και που είναι η έλλειψη επιστημονικής αξιοπιστίας: ήτοι καλής κοινωνιολογικής έρευνας που να αποκαλύπτει και να διαφωτίζει τις πολλές όψεις της κοινωνικής ζωής, οι οποίες αναφορικά με την Ελλάδα παραμένουν κοινωνιολογικά άγνωστες και παρθένες περιοχές.

Η αναμικτή επαγγελματική κοινωνιολογία, εκ παραλλήλου με την ισχυρή θέση άλλων επιστημονικών κλάδων, σήμαινε (και συνεχίζει να σημαίνει) πως είναι «εύκολο» για πρόσωπα άνευ κοινωνιολογικής παιδείας και/ή έργου να προχωρήσουν προκειμένου να συμπληρώσουν το κενό σε κοινωνιολόγους. Με άλλα λόγια, ακριβώς λόγω της αδύναμης παρουσίας της κοινωνιολογίας, άλλες πειθαρχίες ανέλαβαν το καθήκον της πλήρωσης του κενού, κατ' ουσίαν, κατά την έκφραση του Χάμπερμας, αποικιοποιώντας την. Επειδή δε οι επιστημονικές πειθαρχίες και κλάδοι δεν έχουν από μόνες τους υπόσταση, άρα και θέληση και δράση, την αποικιοποίηση αναλαμβάνουν ζωντανόι φορείς δράσης, ήτοι συγκεκριμένες ομάδες και απτά άτομα. Αυτή λοιπόν η εξέλιξη, να το υπογραμμίσω, δεν «συνέβη» απλώς, αλλά σαφώς αποτέλεσε ένα συνειδητό και οργανωμένο εγχείρημα. Αυτή η οργανωτική υπερφαλάγγιση της κοινωνιολογίας από πρόσωπα άλλων πειθαρχιών, η οποία σε κάποιες περιπτώσεις έλαβε και μορφή πολιτικού εισοδισμού,¹⁶ συνέβη κάποτε και με τη συνήθως σιωπηλή συμμετοχή και ορισμένων κοινωνιολόγων. Οπωσδήποτε, έχει οδηγήσει στην κυριαρχία των Κοινωνιολογικών Τμημάτων από μη κοινωνιολόγους, που με τη σειρά τους διευκόλυναν την παραπέρα πρόσληψη μη κοινωνιολόγων σε θέσεις κοινωνιολογικές – διαδικασία η οποία μέχρι και σήμερα συνεχίζεται περίπου ακάθεκτη.¹⁷

16. Με τον όρο «εισοδισμός» αναφέρομαι στη συνειδητή προσπάθεια εισδοχής των πολιτικά αλλά και προσωπικά και κοινωνικά φίλων των μελών ΔΕΠ ενός Τμήματος από οργανωμένες πολιτικές ομάδες και, στη συνέχεια, τη διατήρηση αυτών των ομάδων ως απτών φραξιών, οι οποίες έχουν –η καθεμία απ' αυτές– τη δική τους διακριτή ατζέντα, την οποία και προωθούν μέσα στο πανεπιστημιακό Τμήμα.

17. Ένα εγχείρημα που έχει διατυπωθεί και που αντλεί μερικά από απόψεις ορισμένων κοινωνιολόγων που εδώ και δεκαετίες ομιλούν για την κρίση της κοινωνιολογίας (όπως ο Alvin Gouldner (1970) ή ο Immanuel Wallerstein (1991)), αλλά σχετίζεται και με την επίδραση που ασκούν ορισμένοι εκπρόσωποι του μεταμοντερνισμού εντός ή εκτός της κοινωνιολογίας, είναι πως σήμερα η κοινωνιολογία εμφανίζεται αποδιαφοροποιημένη. Με αυτό το (νέο) δάνειο από τη βιολογία, εννοείται πως η κοινωνιολογία έχει απολέσει τα διαφοροποιημένα από άλλες επιστήμες χαρακτηριστικά της, τα οποία απέκτησε κατά τη διάρκεια της πο-

Είναι αυτονόητο πως τα αποτελέσματα αυτής της στροφής είναι εξαιρετικά ανησυχητικά. Είναι ιδιαίτερα αρνητικά τα αποτελέσματά της στην αναγκαία κοινωνική έρευνα, η οποία έχει υποστεί καθίζηση μεγάλης κλίμακας και, κατ' επέκταση, ακόμα μεγαλύτερη συστολή. Ο λόγος γι' αυτό είναι πως η έρευνα δεν αποτελεί το ουσιαστικό κριτήριο εξέλιξης ως προς τη σταδιοδρομία τέτοιων ατόμων. Αντίθετα, αυτά στηρίζονται στις προσωπικές και φραξιονιστικές δικτυώσεις, οι οποίες αποτελούν και τον ουσιαστικό παράγοντα κλειδί για την εξέλιξή τους και όχι η επιστημονική κρίση.¹⁸

Πάντως, στη σημερινή Ελλάδα δεν υπάρχει έλλειψη δημόσιας κοινωνιολογίας! Πραγματικά, κατά την τρέχουσα περίοδο υπάρχει ακόμα μία προθετικότητα από μέρους των μέσων μαζικής επικοινωνίας να περιλάβουν κοινωνιολόγους, οι οποίοι ανα-

ρείας σχηματισμού της ως διακριτής επιστήμης που αντικείμενό της είχε τη μελέτη των κοινωνικών σχέσεων. Υπονοείται δε πως πλησιάζουμε, αν δεν φτάσαμε ήδη, στην ενοποίηση των επιστημών – εδώ η κοινωνιολογία έχει το ρόλο του οχήματος γι' αυτές τις υποτιθέμενες εξελίξεις, ή έστω του «σαμαριού». Κατ' επέκταση, όσοι εμμένουν στην επιστημονική καθαρότητα της κοινωνιολογίας, λ.χ. με την πρόσληψη κοινωνιολόγων σε σχετικές θέσεις ΔΕΠ είναι *passé*, μονήρεις και εν δυνάμει φονταμενταλιστές τύπου ταλμπάν ή κάποιου άλλου αναλόγου. Οπότε, σύμφωνα με αυτή τη λογική, είναι κοινωνιολογικώς νόμιμο να εισέρχονται και να εγκαθίστανται περίπου οι πάντες στα χωράφια της κοινωνιολογίας – η κοινωνιολογία έχει υποκατασταθεί ή τουλάχιστον τείνει, με έναν ευρύτατο κοινωνικοεπιστημονικό χώρο, πασπαλισμένο με γενναίες δόσεις φιλοσοφίας και ιστορίας των επιστημών.

Η σύντομη απάντησή μου είναι πως κατ' αρχήν αυτά δεν ισχύουν. Η κοινωνιολογία έχει σαφώς κάτι το διακριτό να πει για τον κοινωνικό κόσμο και επ' αυτού δεσ ως συγκεκριμένο και θετικό παράδειγμα την ανάπτυξη του υποκλάδου της οικονομικής κοινωνιολογίας κατά την τελευταία εικοσιπενταετία (Smelser και Swedberg, 2005). Ακολούθως, αυτοί που αρθρώνουν τέτοιο λόγο, αφενός δεν τα λένε αυτά και για τους δικούς τους επιστημονικούς κλάδους τους οποίους μερμινούν ιδιαίτερα να περιχαράκωσουν, οπότε και δεν διαθέτουν την έξωθεν καλή μαρτυρία. Αφετέρου, λογικώς πάσχει σοβαρά αυτού του είδους το επιχείρημα. Σχετικά, η διατύπωση ενός ιδεολογικού επιχειρήματος, οσοδήποτε σαθρού, αποτελεί σταθερά όσων επιδιώκουν την υπαράγηση ενός χώρου, επιστημονικού ή μη, οπότε η διατύπωσή του από μόνη της δεν επαρκεί για την κατίσχυσή του, όπως φαίνεται να πιστεύουν.

18. Ο Νίκος Πετράλης σε προφορική εισήγησή του με τίτλο «Κριτική αποτίμηση της πορείας θεσμικής συγχρότσης των Τμημάτων Κοινωνικών Επιστημών στην Ελλάδα» σε συνέδριο που είχε διοργανωθεί από το Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης στις 18-20 Οκτωβρίου 1996, με πρωταγωνιστικό ρόλο του Στέλιου Αλεξανδρόπουλου (1999), είχε παρουσιάσει απτές αποδείξεις δημιουργίας εκ συστήματος εκλεκτορικών σωμάτων αποτελούμενων από «φίλους», οι οποίοι και προγραμματισμένα ψήφιζαν συγκεκριμένους υποψηφίους. Στη συνέχεια, το εν πολλοίς ίδιο εκλεκτορικό σώμα εψήφισε και άλλον «φίλο» κ.ο.κ. Αξίζει να αναφέρω πως η συγκεκριμένη εισήγησή του είχε δημιουργήσει μεγάλη αίσθηση στο εν λόγω συνέδριο, καθώς αναδείκνυε την ύπαρξη προτύπου συμπεριφοράς (*pattern*) που, μεταξύ άλλων, επιβεβαιώνει και τον παραπάνω αναφερόμενο ισχυρισμό μου. Στα δημοσιευμένα πρακτικά του συνεδρίου ο συγγραφέας παρέδωσε άλλο κείμενο που αναφερόταν ευρύτερα στο ευρύτερο θέμα της δημιουργίας νέων Τμημάτων στα ελληνικά ΑΕΙ.

Επιπροσθέτως δύο ακόμα μηχανισμοί έχουν ανακύψει ως τρόποι «τακτοποίησης» αυτών που έχουν βαπτιστεί κοινωνιολόγοι. Ο ένας είναι η αλλαγή γνωστικού αντικείμενου. Η νομοθεσία επιτρέπει να μεταβληθεί το γνωστικό αντικείμενο όταν ο αιτών κρίνει πως αποτελεί περιοριστικό παράγοντα στην επιστημονική του δραστηριότητα. Αυτό όμως μπορεί να χρησιμοποιηθεί και χρησιμοποιείται για να μεταπηδήσει κανείς από τον ένα επιστημονικό κλάδο σε έναν άλλο! Ο άλλος τρόπος είναι η μεταβολή του χαρακτήρα ενός Τμήματος Κοινωνιολογίας με τη δημιουργία νέων, κοινωνιολογικώς άσχετων, τομέων εν δυνάμει δε και Τμήματος άλλου γνωστικού αντικείμενου. Ενδιαμέσως, τόσο η διδασκαλία όσο και η ανάπτυξη της κοινωνιολογικής έρευνας οδηγείται στα αζήτητα.

λαμβάνουν το ρόλο του δημόσιου διανοούμενου – με τη δημόσια κοινωνιολογία να αποτελεί μία εξειδίκευση του ρόλου αυτού! Αδιαμφισβήτητα, στα διάφορα τηλεοπτικά πάνελ ή από τις στήλες των εφημερίδων προσκαλούνται οι κοινωνιολόγοι να εκφράσουν τις απόψεις τους. Όμως, ενώ μερικοί από τους Έλληνες δημόσιους κοινωνιολόγους, όπως ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς ή ο Νίκος Μουζέλης,¹⁹ αγωνιούν και κοπιάζουν για να αναδείξουν με τις παρεμβάσεις τους την προτροπή του Βίλελμ Ωμπέρτ (Wilhelm Aubert) πως «το πιο σημαντικό καθήκον για την κοινωνιολογία βρίσκεται στην ενίσχυση και υπεράσπιση της ορθολογικότητας στον δημόσιο λόγο» (Aubert, όπως αναφέρεται σε Kallenberg, 2000),²⁰ άλλοι, τους οποίους δεν επιθυμώ να κατονομάσω τώρα εδώ, απευθείας συμβάλλουν στο ακριβώς αντίθετο. Αυτή βεβαίως είναι μία πολύ ενοχλητική κατάσταση για την εικόνα της κοινωνιολογίας και τη συμβολή της –δυστυχώς δεν λειτουργεί ενεργός μηχανισμός άμυνας– και η κατάσταση χειροτερεύει ακόμα περισσότερο όταν τέτοια πρόσωπα διαδραματίζουν έναν ευρύτερο ρόλο στα ακαδημαϊκά πράγματα ως «παράγοντες».

Χαρακτηριστικά για τις αδυναμίες συγκρότησης της επαγγελματικής κοινωνιολογίας αναφέρω πως δεν υφίσταται ούτε ένα (1) αμιγώς επιστημονικό κοινωνιολογικό περιοδικό στον ελλαδικό χώρο. Πάντως, κατά την τρέχουσα περίοδο, υπάρχουν τέσσερα επιστημονικά περιοδικά στον ευρύτερο χώρο των κοινωνικών επιστημών που διαθέτουν σύστημα κριτών. Αυτά είναι η *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* που εκδίδει το ΕΚΚΕ,²¹ το *Επιστήμη και Κοινωνία*, το *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών* και τα *Σύγχρονα Θέματα*, στα οποία περισσότερο ή λιγότερο βρίσκεται διέξοδος η έρευνα, μεταξὺ άλλων ειδικοτήτων, και κοινωνιολόγων. Εξάλλου, η επιστημονική συζήτηση επί θεμάτων αμιγούς κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος είναι επίσης εξαιρετικά περιορισμένη.

Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα είναι σε πολύ σημαντικό βαθμό διδασκαλία, η οποία όπως ήδη υπογραμμίστηκε αποτελεί σε σημαντικό βαθμό έργο μη κοινωνιολόγων. Ως προς την έρευνα, αυτή κατά την τελευταία εικοσιπενταετία και κατά την τρέχουσα περίοδο είναι σε σημαντικότερο βαθμό συνδεδεμένη με προγράμματα χρηματοδοτούμενα από την ΕΕ. Προγράμματα των οποίων οι ερευνητικές προτεραιότητες δεν συμπίπτουν κατ' ανάγκη με την εξαιρετικά μεγάλη ανάγκη να χαρτογραφηθούν και να κατανοηθούν οι τοπικοί-ελληνικοί κοινωνικοί μηχανισμοί και φαινόμενα και

19. Αναφέρομαι στον Κωνσταντίνο Τσουκαλά και στον Νίκο Μουζέλη ως δύο παραδείγματα καθαρών περιπτώσεων κοινωνιολόγων που ακριβώς με το πυκνό και συστηματικό επιστημονικό-ερευνητικό τους έργο έχουν μελετήσει κεντρικά ζητήματα της ελληνικής κοινωνίας. Είναι ακριβώς αυτή τους η διάσταση, η επιστημονικοεπαγγελματική, που δια φωτίζει και προσφέρει κοινωνικά χρήσιμη γνώση, η οποία οδήγησε στο να αποκτήσουν και έναν δημόσιο ρόλο.

20. Δεν βρίσκεται μακριά από τα προαναφερθέντα και η αντίληψη που διατυπώνει για τη σχέση κοινωνιολογίας και εξουσίας ο Göran Therborn όταν λέγει: «Οι επιστήμονες δεν αποφασίζουν για τις ιστορικές επιλογές. Η ευθύνη τους είναι να προβάλλουν εναλλακτικές προτάσεις και τη δυνατότητα συνδυασμών τους» (2003: 66).

21. Το ΕΚΚΕ όμως βαίνει προς συγχώνευση ή κατάργηση με ό,τι αυτό σημαίνει για την κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα και την απόκτηση κοινωνικά χρήσιμης γνώσης. Αυτό επιχειρείται με την από 26.5.2009 Απόφαση της Διευρυμένης Επιτροπής.

να αποκτηθεί πρωτογενής γνώση σχετικά με σημαντικές κοινωνικές διεργασίες. Όσον δε αφορά την εθνική χρηματοδότηση της κοινωνικής έρευνας, ή αυτής που χρηματοδοτούν αυτοδύναμα τα πανεπιστήμια, αυτή εμφανίζεται αναμικτή στην καλύτερη περίπτωση. Παραδείγματός χάριν, η ESS και οι περιπέτειές της.²² Χωρίς αμφιβολία, τέτοιες και ανάλογες δυσχέρειες εκφράζουν την ευρύτερη καθήλωση στον ημιπεριφερειακό χαρακτήρα της χώρας και του *modus vivendi* των θεσμικών της μορφωμάτων αλλά και της συνολικής κοινωνίας των πολιτών, που και τις επιτείνουν-διαϊωνίζουν.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ

Η κοινωνιολογία των πολιτικών καθώς και η δημόσια κοινωνιολογία μπορούν μόνο να αναπτυχθούν, κατά την άποψή μου, ως προεκτάσεις της επαγγελματικής κοινωνιολογίας, η οποία σαφώς θα ωφελούνταν από την ποιοτική και ποσοτική ισχυροποίηση της κριτικής κοινωνιολογίας. Στις ΗΠΑ, στη Βρετανία ή αλλού, η συζήτηση για τη δημόσια κοινωνιολογία είχε ως αφετηρία την αποκραυπογράφιση του κοινωνικού κόσμου και την, άμεσα ή έμμεσα, κοινωνικά χρήσιμη γνώση που η κοινωνιολογική έρευνα και θεωρία δημιούργησε. Σε ορισμένα άλλα μέρη του κόσμου αυτά τα κοινωνικοεπιστημονικά επιτεύγματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν από εθνικές κοινωνιολογίες προκειμένου να διαφωτίσουν τα κοσμικά ακροατήριά τους ενώ καθοδηγούν τη δική τους έρευνα. Παρά ταύτα, οι εθνικές κοινωνιολογίες είναι απαραίτητο να δημιουργήσουν γνώση για τις ιδιαίτερες κοινωνίες τους. Πραγματικά, εάν πρόκειται να υπάρξει κίνηση και η κοινωνιολογία να έχει κάποιες επιπτώσεις, αυτό μπορεί μόνον να επιτευχθεί εάν έχει κάτι το σημαντικό να πει για τη συγκεκριμένη κοινωνία και τα συγκεκριμένα της προβλήματα και ζητήματα, τόσο τα αιχμής όσο και τα περισσότερο υποβάθρου, τους τρόπους λειτουργίας, αντίδρασής της, κ.ο.κ.

Έτσι, στην ελληνική περίπτωση, υποπτεύομαι δε πως και σε αρκετές άλλες ακόμη, η προτεραιότητα δεν βρίσκεται στο προχώρημα τόσο πολύ ή ιδιαίτερα στην κατεύθυνση της δημόσιας κοινωνιολογίας – αυτή ήδη υπάρχει. Αντίθετα, νομίζω πως για το προβλεπτό μέλλον, το καθήκον βρίσκεται στο να δοθεί προτεραιότητα στην ενίσχυση και ισχυροποίηση της επαγγελματικής κοινωνιολογίας, χωρίς προφανώς να απολεσθούν από το πεδίο οι τρεις άλλες κοινωνιολογικές περιοχές-κατευθύνσεις, κατά τη

22. Η Ευρωπαϊκή Κοινωνική Έρευνα (European Social Survey-ESS) αποτελεί σήμερα καθώς και τα τελευταία οκτώ χρόνια τη μοναδική συστηματική έρευνα που διενεργείται στον ευρωπαϊκό χώρο και η οποία αντλεί σημαντικές πληροφορίες για τους προσανατολισμούς και τις αντιλήψεις των πληθυσμών των χωρών που συμμετέχουν σ' αυτήν. Παρέχει δε τόσο έγκυρες πληροφορίες για την κάθε χώρα όσο και δεδομένα που επιτρέπουν συγκρίσεις. Και όμως, η τότε ηγεσία του ΕΚΚΕ των αρχών της τρέχουσας δεκαετίας αρχικά αρνήθηκε τη συμμετοχή στην έρευνα αυτή –κατά τον πρώτο της γύρο (ή κύμα)– και μόνον κατόπιν καταγγελιών εδέγησε να συμμετάσχει. Στη συνέχεια, η χώρα –διά του ΕΚΚΕ και της ΓΓΕΤ– «κατάφερε» να μη συμμετάσχει στον τρίτο γύρο αυτής της επαναλαμβανόμενης ανά διετία έρευνας: ο λόγος ήταν πως δεν ήταν δυνατόν να συγκεντρωθεί το απαιτούμενο ποσό της εθνικής συμμετοχής εκ €30.000. Πάντως, συμμετέχει στον τέταρτο γύρο.

διάκριση του Burawoy. Σ' αυτή τη διεργασία η νέα Ελληνική Κοινωνιολογική Εταιρεία (ΕΚΕ) θα μπορούσε να διαδραματίσει, κανείς ελπίζει, έναν κριτικά σημαντικό ρόλο.²³

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θέλω να ευχαριστήσω τους Μανώλη Αλεξάκη, Αλέξανδρο Αφουξενίδη, Στέλλα Ζαμπαρούκου, Χριστίνα Καρακιουλάφη, Μαρία Κούση, Αλέξανδρο Κύρτση, Βασίλη Ρωμανό, Γιώργο Χάλαρη, όλους συναδέλφους και φίλους, οι οποίοι με τα σχόλια και την κριτική τους με βοήθησαν εξαιρετικά. Βεβαίως δεν ευθύνονται για τις απόψεις που ανέπτυξα εδώ.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Acker, John (2005), «Comments on Burawoy on Public Sociology», *Critical Sociology*, 31 (3): 327-331.
- Aronowitz, Stanley (2005), «Comments on Michael Burawoy's "The Critical Turn to Public Sociology"», *Critical Sociology*, 31(3): 333-338.
- Beck, Ulrich (2005), «How Not to Become a Museum Piece», *British Journal of Sociology*, 56 (3): 235-242.
- Bottomore, Tom B. (1974), *Κοινωνιολογία: Κεντρικά προβλήματα και βασική βιβλιογραφία*, εισαγωγή, μετάφραση και επιμέλεια Δ. Γ. Τσαούσης, Αθήνα, Gutenberg.
- Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (2009), *Η τέχνη του κοινωνιολόγου*, Αθήνα, Μεταίχμιο.
- Brady, David (2004), «Why Public Sociology May Fail», *Social Forces*, Ιούνιος, 82 (4): 1.629-1.638.
- Braithwaite, John (2005), «For Public Social Science», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 345-353.
- Burawoy, Michael (2004a), «Public Sociologies: Contradictions, Dilemmas, and Possibilities», *Social Forces*, Ιούνιος, 82 (4): 1.603-1.618.
- (2004b), «Public Sociology: South African Dilemmas in a Global Context», *Society in Transition*, 35 (1): 11-26.
- (2005a), «For Public Sociology-2004 Presidential Address», *American Sociological Review*, Φεβρουάριος, 70: 4-28.

23. Η ΕΚΕ ιδρύθηκε το 2007 από μία ομάδα ακαδημαϊκών κοινωνιολόγων με τη ρητή πρόθεση να αντιπροσωπεύσει την επαγγελματική κοινωνιολογία στην Ελλάδα. Ο πρώτος πρόεδρος της ήταν ο Νίκος Τάτσης, η δεύτερη η Ελένη Νίνα-Παζαρζή και η τρίτη η Μαρία Αντωνοπούλου. Κατά τη διάρκεια των πρώτων δύο περίπου ετών ύπαρξής της η Εταιρεία διοργάνωσε σειρά από δημόσιες εκδηλώσεις και συνέδρια. Η πρώτη εκδήλωση αφορούσε όψεις του κοινωνιολογικού εγχειρήματος στην Ελλάδα, η δεύτερη ήταν ένα συνέδριο σχετικά με την πρόσληψη του έργου του Μαξ Βέμπερ στην Ελλάδα. Τρίτη εκδήλωση αποτέλεσε το πρώτο τακτικό της συνέδριο που πραγματοποιήθηκε τον Ιανουάριο του 2009. Τον Μάιο του 2009 διοργανώθηκε μία εκδήλωση αναφορικά με την κοινωνία των πολιτών, τα προβλήματα και τις εννοιολογήσεις της (και ακολούθησε το δεύτερο συνέδριο τον Νοέμβριο του 2009). Όχι λιγότερο σημαντική υπήρξε ανοικτή επιστολή του προεδρείου της ΕΚΕ αναφορικά με ζητήματα δεοντολογίας, διάκρισης των επιστημονικών πεδίων και των ορίων δραστηριοποίησής τους αναφορικά με ζητήματα επιλογής προσωπικού, η οποία απεστάλη στα σχετικά Τμήματα Κοινωνιολογίας και στα ιδρύματα στα οποία απασχολούνται κοινωνιολόγοι – αποτελεί μία πρώτη προσπάθεια προσδιορισμού ή/και διπλής περιχαράκωσης της επαγγελματικής κοινωνιολογίας, κάτι που κάθε επάγγελμα που σέβεται τον εαυτό του επιδιώκει προκειμένου να αναπτυχθεί (βλ. Χιωτάκης, 1994).

- (2005b), «Response: Public Sociology: Populist Fad or Path to Renewal?», *The British Journal of Sociology*, 2005, 56 (3): 417-432.
- (2005c), «The Critical Turn to Public Sociology», *Critical Sociology*, 31 (3): 313-326.
- (2007), «Public Sociology: Mills vs. Gramsci», *Sociologica*, 1/2007: 7-13.
- (2008a), «What Is to Be Done? Theses on the Degradations of Social Existence in a Globalised World», *Current Sociology*, 56 (3): 351-359.
- (2008b), «Open Letter to C. W. Mills», *Antipode*, 40 (3): 365-375.
- (2009), «The Public Sociology Wars», στο Vincent Jeffries (επιμ.), *The Handbook of Public Sociology*, Lanham, Maryland, Rowan & Littlefield, 449-473.
- Calhoun, Craig (2005), «The Promise of Public Sociology», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 355-363.
- Campbell, John K. (2003), «The Social Science Centre, Athens, 1962», στο Ι. Λαμπίρη-Δημάκη (επιμ.), *Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*, Αθήνα, Gutenberg, 431-435.
- Carmoclias, Demetrios George (1974), *Political Communication in Greece, 1965-1967: The Last Two Years of a Parliamentary Democracy*, Athens, National Centre of Social Research.
- Etzioni, Amitai (2005), «Bookmarks for Public Sociologists», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 373-378.
- Fontaine, Philippe (2006), «The Intellectuals and Capitalism», *The British Journal of Sociology*, 57 (2): 189-194.
- Footnotes (2008), «First “Sociological Forum” of the International Sociological Association», 36, 9 (Δεκέμβριος).
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz (2004), «Can Burawoy Make Everybody Happy? Comments on Public Sociology», *Critical Sociology*, 31 (3): 361-369.
- Gouldner, Alvin W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, London, Heinemann.
- Hall, John A. (2005), «A Guarded Welcome», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 379-381.
- Holmwood, John (2007), «Sociology as Public Discourse and Professional Practice: A Critique of Michael Burawoy», *Sociological Theory*, 25 (1): 46-66.
- Inglis, Christine (2005), «Comments on Michael Burawoy's ASA Presidential Address», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 383-386.
- Kalleberg, Ragnvald (2000), «“The Most Important Task of Sociology is to Strengthen and Defend Rationality in Public Discourse”: On the Sociology of Vilhelm Aubert», *Acta Sociologica*, 43: 399-411.
- (2005), «What is “Public Sociology”? Why and How Should it be Made Stronger?», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 387-393.
- Kassimati, Koula (1998), «Development of Social Research in Greece: Problems, Trends and Prospects», *International Sociology*, 13 (3): 345-358.
- Kokosalakis, Nikos (1998), «Politics and Sociology in Greece, 1950-98», *International Sociology*, 13 (3): 325-343.
- Kyrtis, Alexandros-Andreas (1998), «Greek Interbellum Modernizers and the “Sociological Idea”», *International Sociology*, 13 (3): 311-324.
- Light, Donald W. (2005), «Contributing to Scholarship and Theory through Public Sociology», *Social Forces*, 83 (4): 1.647-1.654.
- McLaughlin, Neil/Turcotte, Kerry (2007), «The Trouble with Burawoy: An Analytic, Synthetic Alternative», *Sociology*, 41 (5): 813-828.
- McLennan, Gregor (2007), «Towards Postsecular Sociology?», *Sociology*, 41: 857-870.
- Mann, Michael (1986), *The Sources of Social Power*, τόμ. Ι, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Martinelli, Alberto (2008), «Sociology in Political Practice and Public Discourse», *Current Sociology*, 56 (3): 361-370.
- Mills, Charles Wright (1974), *Η κοινωνιολογική φαντασία*, Αθήνα, Ολκός.
- Mouzelis, Nikos (1976a), «Greek and Bulgarian Peasants: Aspects of their Sociopolitical Organisation during the Interwar Period», *Comparative Studies in Society and History*, Ιανουάριος.
- (1976b), «Capitalism and the Development of Agriculture», *The Journal of Peasant Studies*, Ιούλιος.
- (1976c), «Capitalism and Dictatorship in Post-War Greece», *New Left Review*, τχ. 96, Μάρτιος-Απρίλιος.
- Nicolaou, Litsa N. (1974), *The Growth and Development of Sociology in Greece*, Athens, άγνωστος εκδότης, 74 σ.

- Nielsen, François (2004), «The Vacant “We”: Remarks on Public Sociology», *Social Forces*, Ιούνιος, 82 (4): 1.619-1.627.
- Petmesidou, Maria (1998), «Mass Higher Education and the Social Sciences in Greece», *International Sociology*, 13 (3): 359-384.
- Ritzer, George (2006), «Who’s a Public Intellectual?», *The British Journal of Sociology*, 57 (2): 209-213.
- Scott, John (2005), *Social Theory: Central Issues in Sociology*, London, Sage.
- (2005), «Who Will Speak, and Who Will Listen? Comments on Burawoy and Public Sociology», *The British Journal of Sociology*, 56 (3): 405-409.
- Smelser, Neil J. (2008), uctelelevision, <<http://www.youtube.com/watch?v=Kn3JiIBtMhw>> , 31 Ιανουαρίου.
- (2006), «Comment on Bryan S. Turner, “British Sociology and Public Intellectuals: Consumer Society and Imperial Decline”», *The British Journal of Sociology*, 57 (2): 215-217.
- Smelser, Neil J./Swedberg, Richard (επιμ.) (2005), *The Handbook of Economic Sociology*, 2η έκδ., Princeton/Oxford/New York, Princeton University Press/Russell Sage Foundation.
- Swedberg, Richard (2007), «Public Sociology and Economic Sociology: Introductory Remarks», *Socio-Economic Review*, 5: 319-367.
- Therborn, Göran (2003), «Η παγκόσμια κοινωνική δυναμική και η παγκόσμια στροφή της κοινωνιολογίας», στο Ρ. Παναγιωτοπούλου/Σ. Κονιόρδος/Λ. Μαράτου-Αλιπράντη (επιμ.), *Παγκοσμιοποίηση και σύγχρονη κοινωνία*, Αθήνα, ΕΚΚΕ, 35-66.
- Tittle, Charles R. (2004), «The Arrogance of Public Sociology», *Social Forces*, 82 (4): 1.639-1.643.
- Touraine, Alain (2007), «Sociology and the End of Society», στο Dan Clawson κ.ά. (επιμ.), *Public Sociology*, University of California Press, 67-78.
- Tsoucalas, Constantine (1981b), «The Ideological Impact of the Civil War», στο J. Iatrides (επιμ.): *Greece in the 1940s: A Nation in Crisis*, Hanover/London, University Press of New England, 319-343.
- Turner, Bryan S. (2006), «British Sociology and Public Intellectuals: Consumer Society and Imperial Decline», *The British Journal of Sociology*, 57 (2): 169-188.
- (2006), «Public Intellectuals, Globalization and the Sociological Calling: A Reply to Critics», *The British Journal of Sociology*, 57 (3): 345-351.
- Turner, Jonathan H. (2005), «Is Public Sociology Such a Good Idea?», *The American Sociologist*, Φθινόπωρο/Χειμώνας: 27-45.
- Turner, Stephen (2007), «Public Sociology and Democratic Theory», *Sociology*, 41 (5): 785-798.
- Vaughan, Diane (2006), «NASA Revisited: Theory, Analogy, and Public Sociology», *American Journal of Sociology*, 112 (2): 353-393.
- Wallerstein, Immanuel (1991), *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, Cambridge, Polity Press.
- Weber, Max (1970a), «Politics as a Vocation», στο H. H. Gerth/C. W. Mills (επιμ.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, Routledge, 77-128.
- (1970b), «Science as a Vocation», στο H. H. Gerth/C. W. Mills (επιμ.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, Routledge, 129-156.
- Zdravomyslova, Elena (2008), «“Make Way for Professional Sociology!” Public Sociology in the Russian Context», *Current Sociology*, 56(3): 405-414.
- [Αλεξανδρόπουλος, Στέλιος] (επιμ.) (1999), *Προοπτικές και μέλλον των κοινωνικών επιστημών στην Ελλάδα*, Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Κοινωνιολογίας.
- Ελευθερόπουλος, Αβροτέλης (1931), *Οικονομία και φιλοσοφία: Ανάλυσις του βίου των Ελλήνων και των γερομανορρομαϊκών εθνών*, Θεσσαλονίκη, Τύποις Μ. Τριανταφύλλου & Σίας.
- (1930), *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων: Αρχή, εξέλιξις και φύσις αυτού*, Θεσσαλονίκη, Εκ των έργων του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.
- Η Κοινωνιολογική Εταιρεία (1910), «Το πρόγραμμα του “Λαϊκού Κόμματος”», *Ο Νουμάς*, τόμ. 8, αρ. 413, 236-237.
- Καραβίδας, Κώστας Κ. (1931 [1978]), *Αγροτικά: Έρευνα επί της οικονομικής και κοινωνικής μορφολογίας εν Ελ-*

- λάδι και εν ταις γειτονικαῖς Στανικάις χώραις: Μελέτη συγκριτική, Εν Αθήναις, Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου [Αθήνα, Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος, ³1978].
- Κονιόρδος, Σωκράτης Μ. (2008), «Το ζήτημα της κοινωνικής έδρασης και της κοινωνικής κατασκευής των κοινωνικο-οικονομικών φαινομένων», στο Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Θεωρητικά διλήμματα και κοινωνική πραγματικότητα*, Πάτρα, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 127-159.
- Κύρτσος, Αλέξανδρος-Ανδρέας (1996), *Κοινωνιολογική σκέψη και εκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον ελληνικό μεσοπόλεμο*, Αθήνα, Νήσος.
- Λαμπίρη-Δημάκη, Ιωάννα (επιμ.) (2003), *Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*, Αθήνα, Gutenberg.
- (2003), «Δύο πρωτοποριακά κοινωνιολογικά περιοδικά των μέσων της δεκαετίας του '50 και του '60», στο Ι. Λαμπίρη-Δημάκη (επιμ.), *Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*, Αθήνα, Gutenberg, 187-210.
- (επιμ.) (2002), *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα: Η ολοκλήρωση της τριτολογίας, 1959-2000: Με κείμενα 36 συγγραφέων*, τόμ. γ', Αθήνα, Παπαζήσης.
- (2000), *Για την κοινωνιολογία*, Αθήνα/Κομοτηνή, Αντ. Ν. Σάκκουλας.
- (επιμ.) (1997), *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα 1998-1996: Με κείμενα 47 συγγραφέων*, τόμ. β', Αθήνα, Παπαζήσης.
- (επιμ.) (1987), *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα: Με κείμενα 30 συγγραφέων*, [τόμ. α'], Αθήνα, Παπαζήσης.
- (1974), *Προς μία ελληνική κοινωνιολογία της παιδείας*, 2 τόμ., Αθήνα, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Μελετών.
- Λεμπέσης, Ενάγγελος (2006 [1941]), *Η επαναστατική μάζα και η τεραστία κοινωνική σημασία των βλακών εν τω συγχρόνω βίω: Συμβολή εις την κοινωνιολογίαν των κοινωνικών επαναστάσεων*, Αθήνα, Εκδόσεις των Φίλων.
- (2001) *Μύθος και πραγματικότης της αστικής κοινωνίας*, Αθήνα, Εκδόσεις των Φίλων.
- Μουζέλης, Νίκος (1978), *Νεοελληνική κοινωνία: Όψεις υπανάπτυξης*, Αθήνα, Εξάντας.
- Μπάτσης, Δημήτρης (1947 [1977]), *Η βαριά βιομηχανία στην Ελλάδα*, 2η έκδ., Αθήνα, Κέδρος.
- Πουλαντζάς, Νίκος (1977), *Η κρίση των δικτατοριών: Πορτογαλία, Ελλάδα, Ισπανία*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- (1975), *Οι κοινωνικές τάξεις στον σύγχρονο καπιταλισμό*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Σαματάς, Μηνάς (1999), «Ποια κοινωνιολογία και για ποιον; Σκέψεις για μια αντιγραφειοκρατική ανθρωπιστική κοινωνιολογία», στο [Στέλιος Αλεξανδρόπουλος (επιμ.)], *Προοπτικές και μέλλον των κοινωνικών επιστημών στην Ελλάδα*, Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Κοινωνιολογίας, 17-38.
- Σορώκος, Στάθης (2003), «Κοινωνική επιστήμη και έρευνα στη μεταπολεμική Ελλάδα: Η ίδρυση του Κέντρου Κοινωνικών Επιστημών Αθηνών», στο Ι. Λαμπίρη-Δημάκη (επιμ.), *Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*, Αθήνα, Gutenberg, 395-402.
- Τσαούσης, Δημήτρης Γ. (επιμ.) (1983), *Ελληνισμός, ελληνικότητα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
- (1971), *Μορφολογία της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα, Gutenberg.
- (1970), *Η ιδεολογία της αναπτύξεως: Δοκίμιον επί των διαπολιτιστικών σχέσεων της δύσεως μετά του τρίτου κόσμου*, Αθήνα.
- Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος (1981a), *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1977), *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- (1974), *Η ελληνική τραγωδία: Από την απελευθέρωση ως τους συνταγματάρχες*, μτφρ. Κ. Ιορδανίδης, Αθήνα, Ολκός.
- Φίλιας, Βασίλης (1974), *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα: Η νόθα αστικοποίηση 1800-1864*, Αθήνα, Gutenberg.
- Χιωτάκης, Στέλιος (1994), *Για μια κοινωνιολογία των ελευθέρων επαγγελματιών: Επιστημονική επαγγελματοποίηση των ιατρικών υπηρεσιών*, Αθήνα, Οδυσσεάς.

Ο δοκιμακός λόγος: η ανιχνευτική χρήση του στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

A-I. Δ. ΜΕΤΑΞΑΣ¹

Πριν από αρκετά χρόνια, όταν πρωτοδιάβαζα κάποια από τα κείμενα που σήμερα τιμούμε, προβληματιζόμουν για το κατά πόσο τη γραφή τους τη διοικούσε η πραγματολογική προσέγγιση των γεγονότων. Είχα την εντύπωση ότι ορισμένες *αισθητικές διατυπώσεις* προόδιαν επιθυμίες πάνω στα όσα συνέβαιναν, κάτι που θα μπορούσε να νοθεύσει την «αντικειμενική» αναπαράστασή τους. Τώρα όμως, με όσα ο χρόνος διευκρινίζει, μπορώ να αντιληφθώ την ανάγκη που υπαγόρευε στο συγγραφέα μια τέτοια *εκφραστική στάση*. Ήταν, νομίζω, η ανησυχία του μήπως και αποκλείοντας εντελώς την «ποίηση της ζωής», εκφέρει, ως συνέπεια της μαχητικής² του σκέψης, λόγο απόλυτης «κλινικής ερμηνείας». Λόγο δηλαδή νομοθετικό πάνω σε ιστορικοκοινωνικές διαδικασίες οι οποίες, ακριβώς ως τέτοιες, δεν επικαθορίζονται πάντα ούτε από τους ίδιους σταθερά επαναλαμβανόμενους συντελεστές³ ούτε και από τις συνακόλουθες

1. aidmetax@gmail.com

2. Τη μαχητική και ανεμπόδιστη φραστική ροή τη χρησιμοποιούμε όταν επιδιώκουμε να προκαλέσουμε την ακαριαία συμμόρφωση –και όχι τη συγκατάθεση– σε μια άλφα ή βήτα ιδεολογική τοποθέτηση. Η μαχητική ροή μπορεί να συνιστά μηχανισμό ανείρεσης του δοκιμακού λόγου αν με αυτήν επιχειρούμε να παρυσώσουμε κάποιον προς μια θέση πριν αυτός προλάβει να τη συλλογισθεί. Η μαχητική ροή, ως ρητορική σφοδρότητα, αναλύεται σε μια ποικιλία μορφών ανάμεσα στις οποίες είναι και η πολύ «επικίνδυνη» *επιγραμματική διατύπωση* η οποία εξ ορισμού έχει αντιδοκιμακή λειτουργία. Κάτι βέβαια που ισχύει εξίσου τόσο για την *υποβλητική* γραφή (την περισσότερο επικίνδυνη ως αδιόρατη) όσο και για την *επιβλητική*, η οποία όμως άλλοτε μπορεί να γοητεύει και άλλοτε, και ευτυχώς, ως ασυγκάλυπτη εικόνα, την ευεργετική αγανάκτηση να προκαλεί. Συνεπώς κάθε συνθηματικός, μνημειακός ή αποφθεγματικός (ακόμα και ο επιτύμβιος) λόγος δεν αντιτίθεται στη συλλογιστική ή *στοχαστική αξιοπρέπεια* της δοκιμακής γραφής. Και ενώ η ρητορική αποτελεσματικότητα του τελευταίου δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, είναι αυτή που μπορεί να προκαλέσει σε κάποιους, και ανάλογα με την παιδεία τους, την ευεργετική υποψία για την «αλήθεια» ή όχι του ουσιαστικού περιεχομένου που «διαφημίζει».

3. Δεν νομίζω ότι είναι ευχερές και επιστημολογικά αξιόπιστο να προταθούν ενιαία διαχρονικά και διατοπικά κριτήρια για την ερμηνεία –και μάλιστα τη «νομοθετική»– των κοινωνικών γεγονότων. Κάποιοι Νόμοι-τάσεις είναι ίσως κανονιστικά χρησιμότεροι. Και αυτοί όμως είναι τόσο περισσότερο προσωρινά παραδεκτοί όσο αφορούν περιόδους πραγματολογικά επαληθεύσιμες. Για τον εικοστό αιώνα –με ποιοτικά και συνεπώς ασαφή χρονικά όρια– τέσσερα χαρακτηριστικά –ας τα πούμε «μεταβλητές»– θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως «συγκρίσιμα», *διαμορφωτές των στρατηγικών συμβάντων*. Δηλαδή εκείνων που διαρκούν ή διατρέχουν ως επηρεασμοί τα συνολικότερα φαινόμενα. Πρόκειται για την *ιστορική επιρροή* (ως *héritage invisible*), για την *ορθολογική αποστολή* των πολιτικών θεσμών, για τη συνακόλουθη υποστηρικτική προσφυγή

μετα-θεωρήσεις. Ταυτόχρονα όμως με την ανησυχία του αυτή, διαισθανόμουν εγώ τώρα ως αναγνώστης ότι αυτό το είδος της ευχάριστης γραφής είχε και μια άλλη συνέπεια: να με προσκαλεί να τη διαβάσω, με μια ποιοτικά αντίστοιχη διάθεση.

Αυτή τη συγγραφική επιλογή, που με δική μου ευθύνη αποδίδω στον Κωνσταντίνο Τσουκαλά, είναι που αποκαλώ *ανιχνευτική χρήση του δοκιμακού λόγου*. Διευκρινίζω όμως από την αρχή ότι με έναν τέτοιο χαρακτηρισμό στον οποίο κάτι το εύθραυστο μπορεί να θεωρηθεί ότι υφέρπει δεν θέλω να υπαινιχθώ πως τα κείμενα του συγκεκριμένου διανοητή, επειδή δεν διατυπώνονται σε αδιαπραγμάτευτο δωρικό τόνο, είναι πολιτικά αμφίσημα ή συλλογιστικά ευάλωτα. Κάθε άλλο. Παράλληλα, αλλά αυτό ίσως να είναι και μια πιο προσωπική αντίδρασή μου, αυτή η εντύπωση για το δοκιμακό του λόγο δεν δημιουργείται μόνο από τα κείμενά του. Παράγεται και από την *παρουσία* του: είτε από την πραγματική είτε από τη νοερή ανάκληση του ύφους της σωματικής του στάσης. Έτσι και από τα δυο μαζί, από το λόγο και τη στάση, η σκέψη του προσώπου μπορεί καθολικότερα να ανιχνευθεί ή να διαρρεύσει. Ο δοκιμακός λόγος του Κωνσταντίνου Τσουκαλά συγκροτεί, κατά την εκτίμησή μου, έναν ιδιαίτερα προσωπικό τύπο *αισθητικής γραφής*. Μια γραφή που ταυτόχρονα και μάχεται και διατάζει.⁴ Για να προσδιορισθεί όμως αυτή η προτεινόμενη ιδιαιτερότητά της χρειάζεται να σας θυμίσω ίσως τα αναγκαία εννοιολογικά στοιχεία του δοκιμακού λόγου γενικά, και από εκεί να εκτιμήσετε τον τρόπο και την έκταση με τα οποία ο συγκεκριμένος συγγραφέας εντάσσεται σε αυτό το είδος *στοχαστικής ομιλίας*.

Όπως όλοι γνωρίζουμε –ή σχεδόν όλοι– δυο φαίνεται να είναι τα χαρακτηριστικά του δοκιμίου, οι δυο δηλαδή *κινήσεις του νου* με τις οποίες διακρίνεται από άλλες εκφραστικές εκδοχές:

α. από τη μια πλευρά διαπιστώνουμε μια τάση *έκδηλης αποστασιοποίησης*, ένα *décentrement*, *Aufhebung* αν προτιμάτε, από το λυρικό λόγο, μια πρόθεση εκπεφρασμένης απεξάρτησης από οποιαδήποτε υπερ-λογοτεχνική γραφή, και

β. από την άλλη, η σκέψη του δοκιμογράφου με μια *αντίρροπη κίνηση*, *δίκηνη compensatio*, προσπαθεί να ανακτήσει μια, πολύ διακριτική όμως, *φιλολογική διατύπωση*. Ικανοποιείται με ένα απλό *goût littéraire très réservé* το οποίο προσδίδει στο κείμενο μια λιτή *πλαστική υπόσταση*.

Έτσι με αυτές τις δυο κινήσεις, τη μια που απομακρύνεται από το αισθησιακό και

στο *θετικό δίκαιο* ως διαδικασία περιορισμού της αυθαιρεσίας και για την *τεχνολογική καινοτομία*. Ανάλογη θέση –με παραπλήσια ορολογία– νομίζω ότι υιοθετεί και ο M. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie, I. La Revolution moderne*, Gallimard, 2007, σ. 30-39.

4. Μερικές φορές παρατηρώ κάποια διαφαινόμενη λύπη γιατί ο διαταγμός για πολλά πράγματα δεν ήρθε νωρίτερα. Δεν ήρθε ίσως έγκαιρα. Ξέρουμε όμως ότι τα πρώτα έργα του Κωνσταντίνου Τσουκαλά συνδέονται με γεγονότα καυτά. Και συνεπώς εκεί ο σκεπτικισμός, ως φιλοσοφική επιλογή, δεν θα μπορούσε να διασφαλισθεί. Τα καυτά γεγονότα απαιτούν μια πιο πολεμική στάση. Επομένως η πολιτική εντιμότητα είναι αυτή που επέφερε ίσως λιγότερη αυτοσυγκράτηση και περισσότερη «Θέση» με μεγάλο θήτα. Τώρα όμως που τα γεγονότα, όχι επειδή έχουν πάψει να είναι καυτά, αλλά επειδή μπορούμε ίσως να τα βλέπουμε μέσα από την εμπειρία της πληρέστερης ζωής, νομίζω ότι η κριτική του στάση απέναντι σε αυτά και στα επόμενα χρόνια είναι περισσότερο ελεύθερη.

την άλλη που δεν εγκαταλείπει το αισθητικό, ο δοκιμογράφος δεν διακοσμεί, απλά «υγχαίνει» το κείμενό του προσβλέποντας με αυτόν τον τρόπο στην αποφυγή τόσο της ενθουσιασμένης όσο και της άκαμπτης εκδοχής. Περισσότερο *προτείνει* και λιγότερο *αποφάινεται*. Το προσδοκώμενο αποτέλεσμα αυτού του εκφραστικού συμβιβασμού, μιας conciliation ή ακριβέστερα ενός Versöhnung, ως συνολικό προκύπτει ύψος,⁵ δεν είναι χωρίς επιστημολογικές αρετές. Επιδιώκεται, νομίζω, να διασφαλισθεί –ως πολιτική στάση με την ευρεία έννοια του επιθέτου– η *συζήτηση προτάσεων*. Η νοερή – η από κοινού δηλαδή με κάποιον υποθετικό αναγνώστη– αναζήτηση της «αλήθειας» τους, και λιγότερο η *ρηματική επιβολή* μιας «θέσης» πάνω σε μια άλλη.

Και τώρα τα διερωτήματα:

— Σε ποιες περιπτώσεις και σε ποια έκταση σ' ένα τέτοιο είδος δοκιμιακού λόγου υπάγονται τα κείμενα του Κωνσταντίνου Τσουκαλά;

— Ήταν πάντα τέτοια η δημόσια γραφή του, ή ανιχνεύεται κάποια εξελικτικότητα προς αυτό το είδος της ταυτόχρονα ευθύβολης και διστακτικής διατύπωσης;

— Μήπως για κάποια θέματα, ή σε κάποιες μοιρασμένες με άλλους «διανοητικές περιόδους», αμύνεται σθεναρά πίσω από κανονιστικές μαρξολογικές ερμηνείες, ενώ σε άλλες πιο δικές του εποχές και περιπτώσεις, ή και περιστάσεις, δείχνει να προτιμά μια πιο ελεύθερη, πιο ελατηριακή, ας πούμε, ομιλία;

— Πόσο τα κείμενά του, και ιδιαίτερα τα τελευταία, όχι μόνο αποκαλύπτουν έναν τέτοιο τρόπο σκέψης αλλά διατυπώνονται με αυτήν την πιο έκδηλη γλωσσική πλαστικότητα⁶ επειδή αυτή αναπόδραστα αντιστοιχεί –αν δεν τα δημιουργεί όπως υποστηρίζουν ο M. Foucault, ο R. Barthes και ο J. Derrida– στα ίδια τα γεγονότα;

— Και τέλος πόσο η γραφή του Κωνσταντίνου Τσουκαλά η οποία εκφράζεται με τους όρους της νεωτερικότητας⁷ –και σε μια ας πούμε συνετή «νεοκλασική» εκδοχή ως ορθολογική αντανάκλαση της προόδου– κρυφοκοιτάζει κατά καιρούς αλλά με «μαλερικό» μετριασμό και προς τη βαγκνερική ολιστική διακηρυκτικότητα;⁸ Πόσο με-

5. Για το «ύψος», ως σημειολογική έκφραση, βλ. Α-Ι. Δ. Μεταξάς, *Προεισαγωγικά για τον πολιτικό λόγο: Δεκατέσσερα μαθήματα για το στυλ*, 32001· ιδιαίτερα τα κεφάλαια I, III και V.

6. Ο «πλαστικός» ή και γενικότερα «ποιητικός» χαρακτήρας κάποιων παραμέτρων δεν σημαίνει και την υιοθέτηση μιας «μυστικής» ασάφειας η οποία θα αναρούσε τη διατύπωση πιθανολογικών υποθέσεων. Μια τέτοια αντίληψη, λόγω της πολύ εκλεπτυσμένης υφολογικά γραφής του, καταλογίζει ο A. Giddens στον É. Durkheim. Υποστηρίζει –υπεργενικεύοντας ίσως– πως ο «Durkheim est l'un des seuls auteurs contemporains, sinon le seul, à considérer la société de manière quasi mystique, comme une espèce d'“être suprême” devant lequel chaque individu manifesterait un respect mêlé de crainte”. A. Giddens, *Les Conséquences de la modernité*, L'Harmattan, σ. 22.

7. Η γοητεία της νεωτερικότητας παραμένει σταθερή στο μέτρο που συνιστά μια διαρκή αντίσταση του ελεγχόμενου «λόγου» στις «δογματικές» αλήθειες («la lutte de la Raison contre les dogmes»). Ο κίνδυνος βέβαια βρίσκεται κάθε φορά που το raison γράφεται με κεφαλαίο R, συμβολικοποιείται και έτσι υποκαθίσταται, αυτό τώρα, έστω και εν μέρει, σ' εκείνο το οποίο θα ήθελε να αμφισβητήσει. Η μετανεωτερικότητα ως συνακόλουθη διαλεκτική αντίδραση, ως μετριασμός των βεβαιωτήτων επιδιώκει να υπερβεί τις αδυναμίες και του Λόγου και του Δόγματος, και εισάγει μια ανάλογη ερευνητική στάση, ένα Aufhebung, στον τρόπο ερμηνείας των γεγονότων.

8. Για τη βαγκνερική ολιστική διακηρυκτικότητα, βλ. στη βιβλιοκρισία που αφιέρωσα στο έργο του Γ. Μα-

ταπλάθεται έτσι σ' έναν ευρετικά υβριδικό και γόνιμο μετανεωτερικό λόγο; Ή, ακριβέστερα, η ερμηνευτική του προοπτική κινείται μέσα σε μια «condition post-moderne» με την έννοια που αποδίδει στον όρο ο J.-F. Lyotard ή μήπως αποδέχεται περισσότερο την πιο ανοικτή προσέγγιση του A. Giddens;⁹

Μοιράζομαι μαζί σας τα ερωτήματα αυτά γιατί κάποιοι εδώ έχουμε με τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά μια πολύχρονη γνωριμία. Και έτσι μπορούμε ίσως να τον «συναισθανθούμε».¹⁰ Δεν διαθέτω όμως τις επαρκείς απαντήσεις. Τα διατυπώνω ωστόσο επειδή έχω την αίσθηση, ή την ψευδαίσθηση αν προτιμάτε, ότι, από κάποια άποψη, ορισμένοι μπορεί να υιοθετούμε έναν ανάλογο ή προσόμοιο τρόπο δοκιμακής γραφής.

Χωρίς να αναφερθώ σε συγκεκριμένα αποσπάσματα –κάτι που ο χρόνος που μου διατέθηκε δεν θα ανεχόταν– θα σας πρότεινα να ομαδοποιήσουμε, αναλυτικά, στις εξής δυο κατηγοριακές ενότητες όσα συγκροτούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του δικού του δοκιμακού λόγου:

(I) στις ρυθμομορφικές εικόνες του που όμως δεν είναι εντελώς οπτικές ή ακουστικές, και

(II) στις ουσιαστικές προτάσεις που ορίζονται ως δομολειτουργικές πραγματικότη-

νιάτη Ρίχαρντ Βάγκνερ: Το «καθαρά ανθρώπινο», Πολύτροπον, 2004, με τίτλο «Η παρακείμενη προσέγγιση ενός Έργου Τέχνης», στα *Τετράδια πολιτικού διαλόγου έρευνας και κριτικής*, 52, Φθινόπωρο 2006. Αλλά και γενικότερα για τη «μουσική προσέγγιση των πολιτικών διαδικασιών», βλ. το συνοπτικό άρθρο μου στο «Βήμα Ιδεών» (ένθετο στην εφημερίδα *Το Βήμα*, Μάρτιος 2008) με τον τίτλο «Μουσική και Πολιτική: Η προσέγγιση της πολιτικής πράξης με τα μάτια της τέχνης».

9. Για το διάλογο σε ό,τι αφορά τις δυο κύριες αντιλήψεις για τη μετανεωτερικότητα, εκείνη του J.-F. Lyotard και την άλλη την ανταπαντητική του A. Giddens, ο κύκλος των διαλέξεων του τελευταίου στο Stanford αποκαλύπτει τις διαφορετικές τους θέσεις. Σε κάθε περίπτωση εκείνο που ίσως πρέπει να συγκρατηθεί, ως μια άλλη πρόταση σχετικοποίησης, είναι η άποψη του τελευταίου σύμφωνα με την οποία: «Avant d'analyser la modernité, il est nécessaire de comprendre la nature des discontinuités [δική μου υπογράμμιση] que je viens d'évoquer et de diagnostiquer leurs conséquences pour nous, à notre époque» (A. Giddens, *Les Conséquences de la modernité*, σ. 13 κ.ε.), για να καταλήξει (σ. 184) πως: «Beaucoup des phénomènes étiquetés comme post-modernes ne désignent en fait que l'expérience de la vie dans un monde où présence et absence se confondent de façons historiquement originales». Συμπληρωματικά στο διάλογο αυτόν, βλ. και τις προτάσεις του G. Lipovetsky (σε συνεργασία με τον S. Charles) *Les Temps hypermodernes*, Grasset, 2004. Σε μια συνοπτική διατύπωση και εκκινώντας από την αντίληψη για μια «société postdisciplinaire» καταλήγει στην άποψη πως: «... la postmodernité a permis la réalisation des idéaux des Lumières que la modernité n'avait fait qu'annoncer en termes juridiques sans leur donner de portée réelle» (σ. 24 κ.ε.) και στη συνέχεια (σ. 71) προβαίνει στην ακόμα πιο γενικευτική διατύπωση πως: «A l'heure où triomphent les technologies génétiques, la mondialisation libérale et les droits de l'homme, le label postmoderne a pris de rides, il a épuisé ses capacités à exprimer le monde qui s'annonce».

10. Το ρήμα το χρησιμοποιώ με πλήρη συνείδηση των θυμικών συνεπειών του στο μέτρο που, σε αυτήν την κατάσταση, μια καθαρά verstehen προσέγγιση πάντοτε παραμονεύει. Η οποία όμως, παράλληλα με τη «θαμπή» αντίληψη των γεγονότων, ταυτόχρονα μας προστατεύει από διολισθήσεις προς δογματικές διακηρυκτικές ερμηνείες. Συμβαίνει όμως, και ευτυχώς, να υποπτευόμαστε, την ώρα που πρέπει, πως κάποια πράγματα περισσότερο «κατανοούνται» και λιγότερο «εξηγούνται». Έστω ως ομολογία της αδυναμίας μας να διατυπώσουμε μια πιο θετικιστική ερμηνεία.

τες χωρίς όμως να είναι πάντα απαλλαγμένες –και αυτές– από πλαστικά δραπετεύουσες διατυπώσεις.

Στις πρώτες (I) καταγράφονται (α) η ιδιαίτερη «πολιτική» λειτουργία του παρενθετικού λόγου και (β) ο εξίσου ιδιαίτερος ρόλος των υποσελίδων σημειώσεων. Στις δεύτερες (II) επισημαίνουμε (α) την σε ορισμένες καίριες περιπτώσεις προσφυγή του συγγραφέα σε φιλολογικά κείμενα και γενικότερα στην Τέχνη, (β) την απόρριψη των βεβαιοτήτων, (γ) την προειδοποίηση για τον αλλοιωτικό ρόλο των «ανακουφιστικών προϋδεάσεων» και (δ) τον ανατρεπτικό ρόλο της συγκυρίας σε σχέση με κανόνες γενικής εφαρμογής. Διευκρινίζω όμως, όπως το κάνω με κάθε αφορμή, ότι η διάκριση αυτή, σε ρυθμομορφικές εικόνες και ουσιαστικές προτάσεις, δεν είναι παρά αναλυτική.

Ια – Η συχνότατη προσφυγή στον παρενθετικό λόγο αποκαλύπτει την ανάγκη του για την ευρύτερα δυνατή, και όσο γίνεται πιο δημόσια, νοηματική διαβούλευση πάνω σε καίρια θέματα των κοινωνικών διαμορφώσεων. Με αυτόν τον τρόπο δείχνει να αναλαμβάνει την πλήρη ευθύνη όχι μόνο για τα ιστορικά όρια των υποθέσεών του αλλά και για τις εννοιολογικές «χαράξεις», τις *frontières des concepts*, που χαρακτηρίζουν όρους σημασιολογικά αλληλοδιοχετευόμενους και στις οποίες χαράξεις ο επηρεασμός του από τις αντιλήψεις της *Begriffsgeschichte* είναι διαφαινόμενος. Ο παρενθετικός λόγος, όπως όλοι ξέρουμε, χρησιμεύει είτε για να υποστηριχθεί περαιτέρω ένας ισχυρισμός είτε για να υπονομευθεί κάπως η ρηματικότητά του. Έτσι η «νέα» εκτακτικά μακρύτερη φράση μπορεί να διαβασθεί ως *σχετικοποιημένη ενότητα* ή να υποχρεώσει από την ίδια τη χωρική της μορφολογία και σε μια χρονικά πιο παρατεταμένη *περίσκεψη* πάνω σε ό,τι προτείνει. Και, συχνά, είναι τότε, στη δεύτερη ή και τρίτη επίσκεψη της παρένθετης προσθήκης, που ανακαλύπτουμε τι ο συγγραφέας ήθελε να πει ή από τι ήθελε να προφυλαχθεί ή να μας προφυλάξει. Ή, ακόμα, και «ανακρίνοντας» την πρόθεση της παρένθεσης, να υποπτευθούμε εμείς τι ήταν αυτό το οποίο προσπαθώντας να το αποφύγει τη διαρροή του δεν καταφέρνει να εμποδίσει.

Ιβ – Την αναζήτηση της σχετικοποίησης επιδιώκει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς και με μια άλλη «υποστήριξη», που ανήκει και αυτή στην ίδια παρενθετική αρχιτεκτονική. Πρόκειται για τη χρήση που γίνεται στις υποσελίδες αλλά ουσιαστικότερες σημειώσεις. Εκεί όμως τοπολογικά «υποβαθμισμένες» κάποιες από τις θέσεις του συγγραφέα δείχνουν συχνά στα μάτια μας άδικες εκτοπίσεις. Παρατήρησα λοιπόν ότι με πολλές από αυτές επιχειρείται όχι τόσο η συμπλήρωση όσο μια κατά κύριο λόγο «αποθηρσκαιοποίηση» μιας γενικά καταξιωμένης και «πιστευόμενης» άποψης. Αποθηρσκαιοποίηση που δημιουργείται με την κάθοδό της σε αυτήν τη συμβατικά λιγότερο σημαίνουσα θέση. Σε ορισμένες περιπτώσεις όμως ο αναγνώστης αντιλαμβάνομενος – εκείνος τώρα – τη σημαντική αξία της υποσημείωσης την επαναποκαθιστά επαναφέροντάς την, νοερά, στο κυρίως κείμενο. Πρόκειται για συγγραφική τακτική; Μπορεί. Κατά κανόνα όμως η υποσελίδια προσφυγή γίνεται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις στις οποίες ο συγγραφέας υποπτεύεται ότι ένας αντίθετος ισχυρισμός μπορεί από κάπου να φανεί, όποτε επιχειρεί, για να τον διευκολύνει να φανεί με την «αποεπισημοποίηση» της δικής του άποψης.

Ιια – Στις δεύτερες, στις ουσιαστικές, τώρα δοκιμακές του αναλύσεις –και με τις

οποίες το κείμενό του αποκαλύπτει τα πλαστικά του χαρακτηριστικά— καταγράφονται οι ιδιαίτερες αναφορές του σε φιλολογικά κείμενα. Πρόκειται για «Αναφορές». Δηλαδή για επικλήσεις (invocations) οι οποίες δεν είναι απλώς εξεικονιστικές αλλά περιέχουν, ηθελημένες ή άθελες από τους συγγραφείς τους, *παρακείμενες* κοινωνικές ή πολιτικές πληροφορίες ή και κριτικούς υπαινιγμούς πάνω σε αυτές. Οι παραπομπές του στις «Μεγάλες Λογοτεχνίες» —δικός του αξιολογικός χαρακτηρισμός— γίνεται νομίζω με πρόθεση την υπόμνηση της σταθερής έστω και εμμέσως διεπιστημονικής επικουρίας που μπορεί να παρασχεθεί από αυτές στον, εξ ορισμού, πιο αφαιρετικό αναλυτικό λόγο ώστε ο τελευταίος να μην αποστασιοποιείται υπέρμετρα από τις υποχρεωτικά πιο σύνθετες κοινωνικές πραγματικότητες. Οι καλλιτέχνες μεταφράζουν τις τελευταίες, άλλοτε απεικονιστικά και άλλοτε συμβολικά —κάτι ακριβώς που κάνει και ο προικισμένος δοκιμογράφος— ώστε να προσδίδουν στην άποψή τους γι' αυτές *διατοπικότερη* και *διαχρονικότερη* ισχύ. Ορισμένα φιλολογικά έργα «ανεπίσημης» κοινωνιολογικής παρατήρησης αλλά και γενικότερα η Τέχνη συνιστούν, συχνά, αυθεντικότερη διήγηση για όσα πράγματι στην κοινωνία συμβαίνουν.¹¹ Ίσως εκεί ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς —και ορισμένοι άλλοι— βλέπουν *αδιόρατες αλήθειες* επειδή «εκεί» ο λόγος είναι επιστημολογικά πιο ανιδιοτελής, πιο διαρρέων, πιο ασυλλόγιστος. Η Τέχνη, ως *lisibilité gépégale*, συχνά αποστρέφεται τη συλλογιστική βαδιστική σχολαστικότητα. Και αφήνοντας, ως τρόπος σκέψης, ένα γεγονός συστηματικά αταξινόμητο με βάση τις καθιερωμένες κατηγοριοποιήσεις, το διατηρεί σε πιο ελεύθερη περίσκεψη. Οι αποδιοργανωτικές μορφές του Bacon, οι αλήθειες του Beuys, οι αποχρωστικές ασάφειες του Μπουζιάνη, τα πορτρέτα του Ψυχοπαίδη και του Σαμαρά, αλλά και ο καβαφικός λόγος, η αξιωματική θλίψη του Proust και του Καρυωτάκη —απόηχοι του Leopardi— συνιστούν φιλολογικά εκπεφρασμένες πολιτικοφιλοσοφικές αποδομήσεις¹² που υπερβαίνουν τις

11. Την άποψη αυτή έχω υιοθετήσει τα τελευταία χρόνια τόσο στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών διαλέξεων στα Πανεπιστήμια των Αθηνών και του Στρασβούργου όσο και με μια σειρά από δημοσιεύματά μου τα οποία επιτρέπτε μου να αναφέρω μόνο ως ομολογία της εμμονής μου σε αυτήν την προσέγγιση. Τα σχετικά έργα είναι: Από τη ζωγραφική της ιστορίας: Αναπαράσταση και παράταση μιας προκοινοβουλευτικής στιγμής, Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2001· Η υφαρπαγή των μορφών: Από την πολιτική ομιλία του κλασικισμού, Καστανιώτης, 32006· Συναντήθηκαν κατ' ουσίαν: Μια κριτική του πολιτισμού σε εξωτικό λόγο, Καστανιώτης, 32006· Η ηθορική των ερειπίων, Καστανιώτης, 2005· Τέχνη και Εξουσία: «Das Unbehagen in der Kultur?», Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2005 και Υπαινικτικά πορτρέτα, Καστανιώτης 2006. Η θέση μου αυτή δεν θα ήθελα να θεωρηθεί ως απόπειρα περιοριστικής αισθητικής ερμηνείας (*réductionniste*) αλλά ως μια πρόταση με συμπληρωματική λειτουργία και με πλήρη σεβασμό προς άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις των κατεξουσιαστικών φαινομένων.

12. Οι «αποδομήσεις» ως διερευνήσεις που πλήττουν θρησκευοποιημένες ερμηνευτικές εμμονές —με την έννοια που δίνω σε αυτές τις καταστάσεις του νου (βλ. *Θρησκευοποίηση της πολιτικής και φοβική κοινωνία*, στο «Κέντρο Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου-Ίδρυμα Θεμιστοκλή και Δημήτρη Τσάτσου, Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2005, σ. 25 κ.ε.)— μου φαίνονται όλο και περισσότερο αναγκαίες, όχι τόσο επειδή μας πληροφορούν για τα στοιχεία με τα οποία συγκροτείται μια σταθεροποιημένη συμβολική δομή—l'univers sacré— όσο διότι μας κάνουν να υποπτευθούμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίον αυτά τα στοιχεία συναντούνται, συνδέονται, αποσυνδέονται και *συνεπηρεάζονται*. Ο M. Godelier, *Au fondements des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*, Abbin Michel, θεωρεί ότι η «αποδόμηση» ως τρόπος σκέψης επηρέασε ακόμα και διανοούμενους οι οποίοι έκαναν ένα ακόμα βήμα προς την κατεύθυνση αυτή, έστω και αν μέχρι τότε

ατομικές επιδόσεις¹³ και που αφήνουν να διαγράφονται κρίσιμες κοινωνιολογικές συναρτήσεις. Όπως το ίδιο κάνουν και οι φωτογραφίες του Klein, του Blumenfeld, του Boltanski και του Freud. Όλα αυτά, αλλά και εκείνα τα συγκεκριμένα στα οποία παραπέμπει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, αποτελούν *παρακείμενους* διηγηματικούς τόπους.¹⁴

Πβ — Η προσφυγή σε μια τέτοια δοκιμαϊκή γραφή, δηλαδή σ' ένα λόγο ανάμεσα στην επιφύλαξη για τη λυρικότητα και στην εμπιστευση στη μετρημένη φιλολογική έκφραση, οδηγεί τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά, αυτή τουλάχιστον είναι η εντύπωσή μου, στην απροσχημάτιστη απόρριψη των βεβαιοτήτων και των αδιατάρακτων συνεχειών και εξελικτικών αντιλήψεων στην Ιστορία. Κάτι που συμβαίνει κυρίως στα τελευταία του έργα. Έτσι το δοκίμιό του υιοθετεί όλο και πιο υποθεσιακούς λόγους και η διαλογική επικοινωνία γίνεται δημοκρατικότερη. Οι συναρτήσεις του συγγραφέα για τις σχέσεις πολιτισμού, πολιτικής, κοινωνίας και οικονομίας γίνονται πια μέσα από πιο ευέλικτες, πιο ελαστικές, πιο πληθυντικές και συνεπώς πιο πιθανολογικές διατυπώσεις.¹⁵ Το «ενδεχόμενο», ως σκεπτική κατηγορία φαίνεται να καταλαμβάνει προέχουσα θέση στη γραφή του δυσφορώντας προς κάθε αντίληψη για την ύπαρξη κάποιων «identités inaltérables» που διοικούν την Ιστορία.¹⁶ Και αυτό δείχνει να συμβαίνει κάθε φορά που τα τεκμήρια τα οποία ο συγγραφέας διαθέτει ή «αναγνωρίζει», πραγματικά ή γνωστικά, δεν δικαιολογούν οριστικότερα συμπεράσματα. Η δυσπιστία του στις βεβαιότητες συνεπιφέρει στη συνέχεια μια πολύ συγκρατημένη στάση, η οποία γίνεται όλο και πιο έκδηλη, απέναντι στις ευρετικές υποσχέσεις της τυπικής λογικής. Δεν ισχυρίζομαι με αυτήν την εκτίμηση ότι ο Τσουκαλάς προσχωρεί στην «παραδοξική λογική» όπως διατυπώθηκε σε κάποιους αγγλοσαξονικούς χώρους στα τέλη του μεσοπολέμου και λίγο αργότερα. Δεν νομίζω ότι εγκαταλείπει την καρτεσιανή καθοδήγηση, αλλά συχνά την κοιτάζει με μισό μάτι. Θυμάμαι πως κάποτε –δεν συγκρατώ με αφορμή ποιο βιβλίο του– μου παραπονέθηκε πως «η αναλυτική σκέψη δεν τον οδηγούσε πια που-

ικανοποιούντουσαν με τον Gramsci του οποίου βέβαια η «φιλοσοφία», συγκριτικά με άλλες, τους επέτρεπε ευχερέστερες σχετικοποιήσεις. «Quoi qu'il en soit», διευκρινίζει ο Godelier, «ces déconstructions sont la promesse de reconstructions plus rigoureuses, d'une connaissance plus complexe et plus complète de l'immense diversité et complexité du continent indien» (σ. 29).

13. Αν και έργα μιας ατομικής επίδοσης δεν παύουν να διαθέτουν μια *revellabilité* sur-individuelle η οποία επιβεβαιώνει τη σε πρώτη ανάγνωση συχνά αδιόρατη κοινωνική αντιπροσωπευτικότητα του έργου τέχνης.

14. Επειδή θα μπορούσε να υποστηριχθεί, όχι άδικα, πως οτιδήποτε είναι *διηγημένο* διαφεύγει προς έναν αναπότρεπτο εξελικτισμό, δεν έχει παρά να θυμηθεί τη διευκρίνιση του P. Ricœur –παρατιθέμενη από τον O. Mongin, *L'Entreprise éthique*, στην εξαίρετη έκδοση *Penser l'homme: Sartre, Camus, Foucault, Levinas... Les textes fondamentaux commentés*, Le Point, Hors-série, Απρίλιος-Μάιος 2008, σ. 82– και σύμφωνα με την οποία «L'homme est un être qui se comprend en s'interprétant et le mode sur lequel il s'interprète est le monde narratif».

15. Έχω την εντύπωση πάντως πως όσο «εθνικότερη» αλλά και «ατομικότερη» είναι μια έρευνα τόσο περισσότερο απαιτείται να λάβει στο επίπεδο των συμπερασμάτων τη μορφή δοκίμιου με την οποία οι συναρτήσεις περισσότερο πιθανολογούνται και λιγότερο βεβαιώνονται. Αντίθετα όσο πιο συγκριτική και εννοιολογικότερη είναι, και τα συμπεράσματα δείχνουν πιο πανοραμικά, *over-arching*, η πορισματική (λιγότερο δοκιμαϊκή) γραφή μπορεί να γίνει περισσότερο ανεκτή.

16. Ο όρος είναι του M. Godelier, *Au fondements des sociétés humaines*, σ. 83.

θενά». Εκείνο το «πια» ενώ ηγούσε ως καταληκτικός κλαυσίγελος δεν έμοιαζε με οριστικό αναχωρητισμό. Νόμισα τότε πως αμφισβητούσε την αναλυτική σκέψη «καθ' εαυτή». Πρόσφατα, όμως, μου διευκρίνισε πως προβληματιζόταν όχι μόνο πάνω στα όρια της μεθόδου αλλά ότι διερωτόταν για την επάρκεια της δικής του συνθετικής προσέγγισης, για τον τρόπο που ο ίδιος εφάρμοζε τους κανόνες διερεύνησης του κοινωνικού γίνεσθαι. Νομίζω όμως ότι όλοι υποκείμεθα στην ίδια απειλή ή νιώθουμε την ίδια ανησυχία στο μέτρο που συνειδητοποιούμε πως και οι πιο άψογοι, οι πιο άρτιοι κανόνες, όχι μόνο «τρέφονται» από τη σχετική επάρκεια του παρεχόμενου «ιστορικού» υλικού, αλλά είναι και από μας χειριζόμενοι. Και επομένως υποκειμενοποιούνται, είτε το θέλουμε είτε όχι.

Πγ — Μια άλλη ουσιαστική στάση του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, αρκετά ενδεικτική νομίζω για τον ιδιαίτερο δοκιμακό χαρακτήρα του έργου του, αφορά σε μια πρόνοια που βρίσκεται πολύ κοντά και σε μια παλιότερη δική μου ανησυχία. Ο Τσουκαλάς μιλά για «ανακουφιστικές προϋδεάσεις» για τις αναπόδραστες προκαταλήψεις τις οποίες ευχαρίστως κατοικούμε. Σε ό,τι με αφορά χρησιμοποιώ τον όρο αυτόν διδακτικά (από το 1975 νομίζω και συγγραφικά από το 1972) χωρίς το επίθετο.¹⁷ Θεωρώ ότι το ουσιαστικό «προϋδεάση» σηματοδοτεί από μόνο του μια *εγκαταστημένη πεποίθηση* και την εξ αυτού του λόγου επαπειλούμενη παραμορφωτική της δράση. Ίσως όμως το «ανακουφιστική» να είναι τελικά χρήσιμο γιατί όχι μόνο επιτείνει την ευθύνη μας αλλά αποκαλύπτει καθαρότερα από ποια εγωική απόλαυση μπορεί να παραπλανηθούμε. Στο μέτρο που οι προϋδεάσεις μπορεί να έχουν συχνά κάποια «θρησκευτική» ένταση, ως *άθικτες πίστεις*, κάθε μεταφορική διευκρίνιση είναι ωφέλιμη. Ανάμεσα στη θρησκευτικοποιημένη σκέψη και στην έρευνα δεν φαίνεται να υπάρχει οντολογική γέφυρα.

Πδ — Τέλος, κάτι το οποίο μπορεί να μας προφυλάξει από τις «ανακουφιστικές προϋδεάσεις» είναι και η έντονη υπόμνησή του, στα τελευταία κυρίως έργα του, για το ρόλο της *συγκυρίας*. Η συγκυρία, ως φαινόμενο, σχετικοποιεί πάρα πολλά στο μέτρο που δείχνει πόσο ιστορικά ανεπαλήθευτοι είναι κάποτε οι, κατά τα άλλα άψογοι από τυπική άποψη, *γενικοί κανόνες*.¹⁸ Και μάλιστα οι πολύ γενικοί! Ένδειξη για την ευρετική χρησιμότητα της συγκυρίας, ως παραγοντικής κατηγορίας, —σ' ένα επίπεδο μιας «analyse multifactorielle»—¹⁹ δηλαδή ως μιας από τις πολλές αιτίες καθορισμού ή ανοικτού επικαθορισμού του κοινωνικού γίνεσθαι, είναι η μέσω αυτής συνεπόμενη και επίκαιρη κριτική στάση του συγγραφέα στο ισχύον σύστημα διεθνών σχέσεων. Στο τελευταίο του βιβλίο μάλιστα αυτό είναι εκδηλότατο. Σ' ένα σύστημα διεθνών σχέσεων το οποίο συγκριτικά με άλλα έχει μεγάλη εκτατική και ουσιαστική ασάφεια, οι κανόνες

17. Βλ. Α-Ι. Δ. Μεταξάς, *Πολιτική Επιστήμη, Ι Πολιτική Μεθοδολογία*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, ¹⁵2004, σ. 171 κ.ε.

18. Στο ίδιο, σ. 176 και 180 κ.ε.

19. Η παραγοντική *συνέργεια* οδηγεί στην υιοθέτηση μιας καθολικότερης προσέγγισης «totale», αλλά με την έννοια που απέδιδε στον όρο ο M. Mauss ως «acte à multiples dimensions (économique, politique, religieuse, artistique)» και την οποία ο M. Godelier (*Au fondements des sociétés humaines*, σ. 73) θεωρεί ότι εξακολουθεί να ισχύει και σήμερα ως αναγκαία διευκρίνιση. Συνεπώς ο όρος «totale» δεν σημαίνει εδώ τίποτε άλλο παρὰ την *ποικίλη σύνθεση* που χαρακτηρίζει τις συνεργειακές δράσεις. Οποιαδήποτε άλλη απόχρωση με ιδεολογική λειτουργία («fantasmagories totalitaires») είναι άλλης τάξεως αναφορά.

λειτουργίας, θετοί ή εθιμικοί, ενώ μπορεί αρχικά να είναι προσδιορισμένοι συλλογικό-τερα και διεθνικότερα, κατά κανόνα εφαρμόζονται μ' έναν τρόπο που συμφέρει μόνο εκείνον που ορισμένη στιγμή –συγκυρία– ελέγχει πραγματικά τη λειτουργία του συλλογικού συστήματος και κυριαρχεί πάνω σε αυτό. Δηλαδή με λίγα λόγια «εκείνον που αποφασίζει σε εξαιρετικές περιστάσεις». Διότι αυτός που αποφασίζει σε «notstand» καταστάσεις είναι από πολιτειολογική και οντολογική άποψη –και εδώ τουλάχιστον ο C. Schmitt δεν φαίνεται να έσφαλε– ο πραγματικά κυρίαρχος.²⁰ Η θέση αυτή για τη συγκυρία δεν βρίσκεται σε αντίθεση με την άποψή του ότι «σήμερα διαγράφονται –εξαφανίζονται– οι γραμμές πίσω από τις οποίες δίνονταν οι μάχες και οι ουτοπικές ελπίδες διατηρούσαν την κοινωνική τους ισχύ» Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν συνεχίζεται η σύγκρουση. Η «ειρηνική οικουμένη», για να χρησιμοποιήσω ένα δικό του ειρωνικό δήλωμα, δεν φαίνεται να επαληθεύεται. Η «παγκόσμια ειρήνη» του επικυρίαρχου δεν αποτελεί παρά την κίβδηλη προσδοκία που επιβάλλουν εκείνοι που έχουν τη δυνατότητα να ηγεμονεύουν²¹ τον κόσμο με οποιονδήποτε τρόπο. Μόνο που προσπαθούν κάθε μέρα με διάφορα συμβολικά εφευρήματα, όλο και πιο δυσπρόσιτα στον τρόπο της λειτουργίας τους, να μας «πείθουν» για το αδήριτο αυτής της πραγματικότητας.

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να επιτρέψετε, και σ'έμένα, και με αφορμή το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, να σας πω ότι ποτέ η απουσία ανησυχίας για μια πραγματική κοινωνική αλληλεγγύη, έστω και οριακή, δεν ήταν τόσο επιθετική. Ποτέ δεν είχε χρεοκοπήσει τόσο πολύ η ελπίδα όσο τώρα που το περιεχόμενο και η ποιότητα του μέλλοντος χρόνου έχει «ανατεθεί» στην αυτοκρατορική εξουσία μιας και μόνο δύναμης. Εδώ και μερικά χρόνια κάθε φορά που η επικυρίαρχη δύναμη υποπεύεται κάτι το απειλητικό γι' αυτή, σε οποιοδήποτε σημείο της γης, επεμβαίνει με τη διαδικασία του προληπτικού αστυνομικού πολέμου. Και το κάνει χωρίς την οποιαδήποτε διαβούλευση για το «αν» και το «πώς» κάτι τέτοιο πρέπει να επιχειρηθεί. Ενεργεί συχνά με μια ρωμαϊκή αντίληψη για την ειρήνη, αλλά με μια εξίσου εξοργιστική άγνοια ή και παραγνώριση για τους Τόπους, την Ιστορία και τις Νοοτροπίες. Προκαλώντας την αγανάκτηση του Κόσμου όλου, παράγει απελπισία για το αύριο.

20. Μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα κριτική στις ιδέες, στην πολιτική πράξη και στην επιρροή του έργου τού όχι άδικα πολυσυζητημένου C. Schmitt, αποτελεί το βιβλίο τού G. Balakrishnan, *L'Ennemi: Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006. Και επειδή η «θεωρία της απόφασης» συνδέεται με την αμφισβητούμενη «κυβερνητική» αποδοτικότητα των Κοινοβουλίων αλλά και με την κρίση του φιλελευθερισμού σε μια διαχρονικότερη διάσταση, οι παρατηρήσεις του M. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie, II. La crise du libéralisme*, ό.π., σ. 139 κ.ε., είναι ιδιαίτερα χρήσιμες.

21. Ένας πάντως από τους λόγους οργανωτικής ενίσχυσης της επικυριαρχίας της ηγεμονικής δύναμης είναι ο έλεγχος που εξακολουθεί να ασκεί –έστω και αν μειώθηκε κάπως τα τελευταία χρόνια– στον τρόπο διανομής και λειτουργίας των νέων τεχνολογιών. Η συνεχής «άφιξη» νέων, κυρίως καταναλωτικών, τεχνολογιών επεξεργασίας της πληροφορίας εξουδετερώνει έστω και εν μέρει το «φυσιολογικό» χρόνο που απαιτείται για την πλήρη αξιοποίηση μιας αμέσως προηγούμενης καινοτομίας. Μέσα από την επέλευση μιας νέας η οποία επιβάλλεται ακριβώς από τη συμβολική επιταγή ότι το νέο είναι υποχρεωτικά σπουδαιότερο, ένα ποσοστό χρησιμότητας της προηγούμενης μπορεί να απολεσθεί. Και μάλιστα πριν προλάβουμε όχι μόνο να το αξιοποιήσουμε αλλά και να υποπευθούμε μήπως μέσα σε αυτό το τελευταίο υπάρχει κάτι που το νεότερο αδικαιολόγητα εξαφανίζει πριν αυτό καταφέρει να... φανεί.

Όταν οδηγήθηκα στην αρχή αυτής της γραφής προς τη διατύπωση «η ανιχνευτική χρήση του δοκιμακού λόγου στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά», δεν υπέθετα σε τι έκταση θα δικαιωνόταν αυτός ο τίτλος. Και σε τι αυτό θα προέκυπτε από τα κείμενά του. Οι κρίσεις μου θα υπαγορευόντουσαν άραγε κυρίως από αυτά, ή θα επηρεαζόντουσαν περισσότερο από την προσωπική μας γνωριμία ή και από την πολιτική του πράξη; Διότι μπορεί να μην είναι πολιτικός με τους όρους της επίσημης ταξινόμησης αλλά είναι πολιτικός ως κριτικός της εξουσίας με «Αναφορά στην Κοινωνία».²² Και εδώ θα ήθελα ακόμα να σας πω πως το συγκεκριμένο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, καλύπτοντας τόσα σημαντικά θέματα, μου έδωσε την αφορμή να αναφερθώ και εγώ σε κάποιες από τις δικές μου θέσεις τις οποίες θεωρώ ότι έχω αντίστοιχη «πολιτική» υποχρέωση να υποστηρίξω.²³

Τέλος ελπίζω να μου συγχωρέσετε την κάπως πιο συχνή απ' όσο θα έπρεπε προσφυγή μου σε αυτοπααραπομπές ή σε γαλλικές κυρίως διατυπώσεις. Οι τελευταίες άλλοτε έρχονται αυτόματα στη ροή του λόγου μου μέσα από τη συχνότητα της χρήσης τους, άλλοτε όμως μου φαίνονται ακριβέστερες ως αυθεντικότερες επειδή ως εννοιολογήσεις κατάγονται από τη συγκεκριμένη γλώσσα στην οποία αρχικά παράχθηκαν.

Επιτρέψτε μου, τώρα, να Σας ευχαριστήσω για την πρόσκλησή Σας. Μου δώσατε την ευκαιρία, με αυτήν την ad hoc επανεπίσκεψη –την έστω πολύ εποπτική που έκανα στο έργο του φίλου μου– να επιβεβαιώσω πόσο διάφορες σκέψεις του φαίνονται για όλους μας σταθερά υποδειγματικές.

Και τέλος θέλω ακόμα να Σας πω ότι είναι άκρως επαινετή η πρωτοβουλία που πήρατε να του απονεμίετε τον τίτλο του Επίτιμου Διδάκτορα. Η απόφασή Σας όμως αυτή Σας τιμά και για έναν άλλον ιδιαίτερο λόγο: έχουμε συνηθίσει να μας τον αποδίδουν τα αλλοδαπά Πανεπιστήμια. Και αυτό φέρνει χαρά στη ματαιόδοξη πλευρά μας. Θεωρώ όμως ότι όταν αυτό το αποφασίζει ένα πρωτοποριακό ελληνικό Πανεπιστήμιο, όπως απέδειξε ότι είναι το Πανεπιστήμιο της Κρήτης από την ίδρυσή του, τότε η συγκεκριμένη κίνηση καταγράφει μια σημαντική εξέλιξη στις εσωτερικές διαπανεπιστημιακές μας σχέσεις.

22. Η υπόθεσή μου για τη «νομομοποίηση» αυτή με παραπέμπει σ' έναν ορισμό της πολιτικής όπως τον διατύπωσε το 1975. Έγραφα τότε: «... est politique toute activité, qui, sous l'évocation directe ou indirecte de la société globale, soit dans sa manière de vivre établie soit dans sa contre-manière de vivre, crée la demande d'une réponse directrice ou novatrice» (βλ. A.-J. D. Métaux, «De l'interaction politique: Essai d'une définition holistique», στο *Revue hellénique de droit international*, τόμ. 26-27, 1975, σ. 275). Θεωρώ ότι η διατύπωση αυτή είναι ιδιαίτερα ανοικτή ώστε να περιλαμβάνει οποιαδήποτε ιστορική περίπτωση, στη βάση ενός ελάχιστου ειδικού κριτηρίου, αυτού της *συνολικής κοινωνίας*.

23. Για τη θέση μου πάνω στο ζήτημα της πολιτικής ευθύνης η οποία δεν αφορά μόνο την επίσημη πολιτική, βλ. το κείμενό μου «Η πολιτική ευθύνη του διανοούμενου λόγου», στο *Όψεις του σύγχρονου πολιτισμού*, Μουσείο Μπενάκη/Ελληνικά Γράμματα, 2006, αλλά και στο εισαγωγικό σημείωμά μου στην έκδοση για τα 25 χρόνια του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών με τίτλο «Πολιτική Επιστήμη: Για την ενασχόληση και την ευθύνη».

Η κοινωνιολογική φαντασία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

ΑΚΗΣ (PETER) ΜΠΡΑΤΣΗΣ

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς αντιπροσωπεύει ένα πνευματικό ρεύμα του Ελληνισμού της Δύσης και γενικότερα του Διαφωτισμού απ' το οποίο έχει εμπνευστεί η σύγχρονη γενιά που ασχολείται με τις κοινωνικές επιστήμες. Δεν είναι μόνο ότι ο Τσουκαλάς, μαζί με άλλους όπως ο Νίκος Πουλαντζάς και ο Κώστας Βεργόπουλος, εισήγαγε στη χώρα μας τη νεομαρξιστική θεώρηση που χαρακτηρίζει την αριστερή επιστημονική σκέψη απ' τη δεκαετία του '70 και μετέπειτα. Είναι επίσης ότι με το σύνολο του έργου του κάνει σαφή την αναγκαιότητα να υπηρετούμε πιστά τους κοινωνικούς και πολιτικούς σκοπούς που άπτονται του λειτουργήματος του διανοούμενου. Στη σημερινή εποχή, αν θέλουμε να υπηρετούμε το λειτούργημα αυτό, απαιτείται να βρισκόμαστε διαρκώς σε θέση μάχης, δεδομένου ότι η πανεπιστημιακή ζωή μάς καθοδηγεί συνέχεια προς την αντίθετη κατεύθυνση και προσπαθεί να μας επιβάλει να εγκαταλείψουμε τα πιο βασικά στοιχεία του Διαφωτισμού για χάρη του Κράτους και της Αγοράς.

Όλοι μας γνωρίζουμε ότι οι κοινωνικές επιστήμες στην Ελλάδα είναι πρόσφατες. Προφανώς δεν είναι τυχαίο ότι η δικτατορική και προδικτατορική Ελλάδα δεν έτρεφε ιδιαίτερη συμπάθεια για τις κοινωνικές επιστήμες. Άλλωστε, στο χώρο της δεξιάς, αυτό μπορούμε να πούμε ότι ίσχυε και συνεχίζει να ισχύει παγκόσμια. Η Μάργκαρετ Θάτσερ εξέφραζε ανοιχτά την αντιπάθειά της για τις κοινωνικές επιστήμες κι έκλεισε όσα τμήματα κοινωνιολογίας μπόρεσε κατά τη διάρκεια της θητείας της. Ένας από τους λόγους που η εξουσία δεν πρόσκειται φιλικά στη σοβαρή κοινωνική ανάλυση, εκτός του ότι συνήθως δεν προσφέρει τίποτα στην αγορά, δηλαδή δεν παράγει οικονομικές αξίες, είναι και αυτό που είχε ονομάσει ο C. Wright Mills (1959) υπόσχεση της κοινωνιολογικής φαντασίας. Για τον Mills ο υψηλός στόχος της κοινωνιολογίας είναι να συνδέσει τη βιογραφία του ατόμου με τις δομές της κοινωνίας και γενικότερα του κόσμου. Σε γενικές γραμμές νομίζω ότι η κοινωνιολογία μ' αυτή την έννοια είναι άκρως αναγκαία για τη σημερινή Ελλάδα όπου ο ελληνικός διαφωτισμός χρειάζεται ακόμα πολύ, άγνωστο πόσο πολύ, καιρό για να ολοκληρωθεί. Εδώ η θρησκεία, η παραψυχολογία, οι θεωρίες περί συνωμοσιών, και γενικότερα η λογική που θέλει μια μόνιμη αντιπαράθεση του καλού και του κακού ακόμα κυβερνούν. Πρέπει να τονίσουμε πως δεν είναι μόνο στις λαϊκές τάξεις και στους κληρικούς που έχουν τα παραπάνω απήχηση. Βλέπουμε πως πάρα πολλά υψηλά κομματικά στελέχη, δημοσιογράφοι, ή και επιστήμονες ακόμα, πιστεύουν, αν όχι σε θεούς και διαβόλους, σε μάγους, ή στη μοίρα, σε μία ανάλογη δύναμη που άλλοτε ονομάζεται Εβραίοι, άλλοτε πολιτικοί, άλλοτε Αμερικανοί, άλλοτε καπιταλιστές κι άλλοτε Ευρωπαίοι, και που με θεϊκή δύναμη κα-

θορίζει αυτά που γίνονται στον κόσμο και ελέγχει οτιδήποτε σημαντικό. Αυτή η τάση, όπως είχε τονίσει ο Mills, είναι σύμπτωμα της αίσθησης που έχει ένα άτομο ότι είναι ανίσχυρο στη ζωή του. Ταυτόχρονα είναι επίσης αποτέλεσμα κάποιας τάσης των φυσικών επιστημών να παρουσιάζουν για όλα τα φαινόμενα απλές αιτιοκρατικές εξηγήσεις, και εδώ φέρνω σαν παράδειγμα την τάση να εξηγούνται τα πάντα, εξυπνάδα, ανορεξία, πολιτικές τάσεις και λοιπά με βάση τα γονίδια. Σε αυτή την κουλτούρα και μέσα από τις αυθόρμητες ιδεολογίες της ελληνικής κοινωνίας και από μια αισχρή και τεχνοποιημένη επιστήμη οι άνθρωποι αντλούν τη βεβαίωση ότι όλα γίνονται χωρίς τον δικό τους έλεγχο και ότι είναι θύματα ή σε θέση αναμονής για να γίνουν θύματα. Ο Mills ήλπιζε ότι η κοινωνιολογία θα μπορούσε να φωτίσει τον καθένα σχετικά με την πολυπλοκότητα των κοινωνικών δυνάμεων και διαδικασιών και σχετικά με τη δική του θέση στην αυτοδημιουργία της κοινωνίας.

Σ' αυτά τα πλαίσια η δουλειά του Τσουκαλά είναι ριζοσπαστική, κι ως εξετάσουμε, για παράδειγμα, το πρωτοποριακό του έργο *Εξάρτηση και αναπαραγωγή* (1977). Σ' αυτό γίνεται φανερό ότι η δήθεν αγάπη του Έλληνα για τα γράμματα δεν έχει σχέση με τον Αριστοτέλη ούτε με τα γονίδια του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σβορώνος στον πρόλογο αυτού του βιβλίου σχετικά με την «υπερεκπαίδευση», ο Τσουκαλάς

ξεκινώντας από ορισμένες ενδείξεις και κυρίως από το γεγονός ότι το μεγαλύτερο ποσοστό φοίτησης συναντάται στις περιοχές όπου κυριαρχεί η μικρή και μεσαία ιδιοκτησία και όπου έχει διαπιστωθεί το μεγαλύτερο ποσοστό της αγροτικής εξόδου και της μετανάστευσης, προτείνει σαν υπόθεση, που φαίνεται λογική, τη συσχέτιση των φαινομένων, που δείχνει ότι τα αίτια και τα κίνητρα της υπερεκπαίδευσης αυτής βρίσκονται στο χαρακτήρα της κοινωνικής κινητικότητας των αγροτικών πληθυσμών, που αναπτύχθηκε στο πρώτο μέρος του βιβλίου: οι αγροτικές μάζες που εγκαταλείπουν τη γη για να ενσωματωθούν στη μικροαστική τάξη βρίσκουν στο σχολείο την «τεχνική» προπαρασκευή μιας τέτοιας μετάταξης. (Σβορώνος, στο Τσουκαλάς, 1977, σ. 11)

Το θέμα δε της έλλειψης της αγροτικής και τεχνικής εκπαίδευσης στην Ελλάδα ο Τσουκαλάς το παρουσιάζει και σαν αποτέλεσμα της προσπάθειας των αγροτών να ελευθερωθούν από τα δεσμά της χειρωνακτικής εργασίας αλλά, ταυτόχρονα, και σαν παράγωγο της επιφανειακά δημοκρατικής μη λειτουργικής παιδείας που προωθούσε τις ταξικές δομές και τον ταξικό διαχωρισμό στην Ελλάδα μέσα από μη επίσημους μηχανισμούς. Όπως συγκεκριμένα αναφέρει:

Συνεπώς η δευτεροβάθμια εκπαίδευση, που το κόστος της για τους γονείς πρέπει να ήταν παρ' όλη τη δωρεάν εκπαίδευση εξαιρετικά υψηλό, προϋπέθετε γενικά μια προηγούμενη απόφαση αγροτικής εξόδου, έναν προγραμματισμό του περάσματος των φορέων που φιλοδοξούσαν να μορφωθούν σ' έναν άλλο τύπο δραστηριότητας που θα ήταν εντελώς αποσπασμένη από τη γη. (Τσουκαλάς, 1977, σ. 427).

... αν δεν ήταν εξ ορισμού εσφαλμένο, θα μπορούσαμε ακόμα και να ισχυριστούμε ότι το ελληνικό σχολείο δεν είναι ταξικό σχολείο. Είναι όμως αλήθεια ότι ο ταξικός χαρακτήρας

της δημόσιας εκπαίδευσης στην Ελλάδα δεν εμφανίζεται σε κανένα σημείο κατά τρόπο άμεσο, ούτε στην ίδια τη δομή του σχολικού μηχανισμού, ούτε στον τρόπο πρόσβασης προς αυτόν. Πράγματι, δεν μπορούμε εύκολα να σκεφτούμε σύστημα που να είναι περισσότερο «δημοκρατικό» από τυπική άποψη. Χωρίς δίδακτρα, προσπελάσιμο στους γόνους όλων των κοινωνικών τάξεων, χωρίς περιοριστικές εξετάσεις ή διαγωνισμούς, και δυνάμει οργανωμένο ενόψει της απόκτησης του πανεπιστημιακού πτυχίου, το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα θα ήταν, θεωρητικά, πρότυπο ίσων ευκαιριών για ολόκληρο τον πληθυσμό. Θα έπρεπε όμως βέβαια να οριστεί η πραγματική κοινωνική λειτουργία αυτής της «δημοκρατικής» εκπαίδευσης και να διερευνηθούν τα αίτια που οδήγησαν την άρχουσα τάξη της χώρας να επιλέξει και να θεσπίσει ένα σύστημα «αυτόματης» επιλογής και προγραμματιστού επιμερισμού, που άφηγε τον ουσιαστικό διακανονισμό των διαδικασιών αναπαραγωγής να ενεργοποιείται έξω από τους σχολικούς μηχανισμούς. (σ. 508-509)

Εδώ ο Τσουκαλάς κάνει σαφές ότι η ιδεολογική, οικονομική και πολιτική λειτουργία του σχολείου είναι αποτέλεσμα ταξικού αγώνα που γίνεται και μέσα και έξω από τα σχολεία. Το ταξικό σχολείο όμως δεν είναι απλώς ένα αποτέλεσμα της θέλησης των αστικών τάξεων. Πρέπει επιπρόσθετα να πάρουμε σαν βασικούς προσδιοριστικούς του παράγοντες τις επιθυμίες των καταπιεσμένων τάξεων καθώς και την ηγεμονία που επικρατεί και τους καθοδηγεί. Γι' αυτό λέμε ότι η κοινωνία είναι αυτοδημιούργητη. Όπως είχε τονίσει και ο Paul Willis στο επίσης πρωτοποριακό του βιβλίο *Learning to Labor* (1981), οι μαθητές που ανήκουν στις καταπιεσμένες τάξεις εκφράζοντας την επιθυμία της ελευθερίας και της αυτονομίας ουσιαστικά προδιαγράφουν και καθορίζουν τις παραμέτρους της ταξικής τους τοποθέτησης. Στα ελληνικά πλαίσια αυτή η δυναμική δεν εκφράζεται ως κάποια αντίδραση στη σχολική πειθαρχία και στη σπουδή αλλά ως επιλογή του μονόδρομου της εκπαίδευσης μέχρι το πανεπιστήμιο ή της καθόλου εκπαίδευσης. Για τους μαθητές των κατώτερων τάξεων το σχολείο έχει αξία μόνο ως μηχανισμός επαγγελματικής αποκατάστασης στην «εταιρεία» όπου εργοδότης είναι το δημόσιο. Ή, λοιπόν, με οποιαδήποτε θυσία, θα συνεχίσουν τις σπουδές τους και θα απορροφηθούν από τον κρατικό μηχανισμό ή κανένα είδος παιδείας δεν έχει νόημα: θα παραμείνουν εργάτες ή αγρότες. Η ανάλυση του Τσουκαλά υποστηρίζει και τη θέση του Άλτουσέρ ότι το σχολείο είναι ο πιο σημαντικός από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους ακριβώς επειδή παρουσιάζεται σαν ο πιο ουδέτερος, δημοκρατικός και αξιοκρατικός από όλους τους μηχανισμούς. Αλλά βλέπουμε μέσα απ' την ανάλυση του Τσουκαλά ότι το να πρόσκεινται οι καταπιεσμένοι θετικά προς το σχολείο πιστεύοντας στην ουδετερότητά του βρίσκεται σε άμεση σχέση με την προσπάθειά τους να ελευθερωθούν απ' τη δουλεία και προφανώς δεν είναι αποτέλεσμα της ανοησίας τους ή της παραπλάνησής τους από κάποιους επιτήδειους ιδεολόγους.

Στη σύγχρονη Ελλάδα η δυναμική της λειτουργίας του σχολικού μηχανισμού παραμένει σχεδόν αναλλοίωτη. Κάποια στοιχεία της, όπως για παράδειγμα η τάση να βλέπουμε τις σπουδές μόνο από την άποψη της επαγγελματικής αποκατάστασης καθώς και η σημαντικότητα των μη επίσημων μηχανισμών, όπως τα φροντιστήρια, στην ταξική αναπαραγωγή δεν έχουν αλλάξει. Αντίθετα, η ταξική διαφορά που επέρχεται όταν γίνεται κανείς δημόσιος υπάλληλος έχει ελαχιστοποιηθεί αλλά ο αγώνας για μια

δημόσια θέση συνεχίζει να είναι έντονος. Έχουμε αμέτρητα παραδείγματα ανθρώπων με πανεπιστημιακά διπλώματα που αγωνίζονται για πολλά χρόνια να αποκτήσουν μία δημόσια θέση με μισθό πείνας.

Η αξία της κοινωνιολογικής φαντασίας του Τσουκαλά τοποθετείται ακριβώς εδώ. Θα μπορούσε ο κάθε Έλληνας να καταλάβει την προσωπική του πορεία σε σχέση με την εκπαίδευση, την πίεση που είχε από την οικογένειά του να σπουδάσει, τα φροντιστήρια, την επιλογή του αντικειμένου σπουδών του, την προτίμησή του για μια θέση στο δημόσιο και ούτω καθεξής μέσα από την ανάλυση που παρουσιάζεται σ' αυτό του το βιβλίο. Πάνω απ' όλα όμως αποδεικνύεται ότι η Ελλάδα αποτελεί μία ιδιαιτερότητα. Η έννοια της ιδιαιτερότητας σημαίνει εδώ κάτι που είναι ταυτόχρονα και μοναδικό και οικουμενικό. Η Ελλάδα που εξετάζει ο Τσουκαλάς έχει μεν πολλές ιδιαιτερότητες και πολυπλοκότητες αλλά, την ίδια στιγμή, μέσ' απ' αυτές εξαιρείται μία οικουμενική αλήθεια. Όποιος σύγχρονος άνθρωπος διαβάσει αυτή την έρευνα θα μπορέσει ν' αναγνωρίσει το εκπαιδευτικό σύστημα του οποίου ο ίδιος υπήρξε παράγωγο γιατί όλα τα εκπαιδευτικά συστήματα ανά τον κόσμο (χωρίς η Ελλάδα να αποτελεί εξαίρεση) υπηρετούν την αγορά εργασίας και παντού μέσα στο χώρο της εκπαίδευσης γίνεται ταξικός πόλεμος.

Αυτή η έννοια της ιδιαιτερότητας, όσο απλή κι αν ακούγεται, είναι ακόμα σε κάποιο βαθμό πρωτοποριακή γιατί βρίσκεται σε αντίθεση με τις τοποθετήσεις της συντηρητικής κοινωνιολογίας και των πολιτικών επιστημών που ακόμα συζητούν για παραδοσιακές κοινωνίες, για σύγκρουση πολιτισμών, για διεφθαρμένες κοινωνίες, και τα παρόμοια. Δηλαδή η τάση της συνεχούς αντιπαράθεσης του καλού και του κακού, που προανέφερα, έχει την επιρροή της και μες στις κοινωνικές επιστήμες. Όπως όλοι ξέρουμε, όχι μόνο ξένοι επιστήμονες που ειδικεύονται στην Ελλάδα αλλά και ένα μεγάλο ποσοστό Ελλήνων βλέπουν την Ελλάδα μέσα απ' αυτό το πρίσμα. Μεταδίδουν έμμεσα το μήνυμα ότι η Ελλάδα αποτελεί μία παθολογία και είναι προφανώς κατώτερη από τις δυτικές, φιλελεύθερες, δημοκρατικές χώρες.

Με έμφαση πάνω στην ιδιαιτερότητα ο Τσουκαλάς έχει εξετάσει το ζήτημα των πελατειακών σχέσεων, την ιδέα του ελληνικού έθνους (1981, 1986) και τελευταία το θέμα της διαφθοράς (2007). Η διαφθορά συζητιέται έντονα στις μέρες μας. Στην Ελλάδα, όπως και παντού φυσικά, συζητιέται ως ένα δίλημμα ανάμεσα στο καλό και στο κακό. Το κάθε κόμμα κατηγορεί τους πολιτικούς του αντιπάλους ως ανήθικους, οι δημοσιογράφοι πληροφορούν το λαό για το πόσο διεφθαρμένοι είναι οι πολιτικοί τους και οι επιστήμονες επιβεβαιώνουν την άποψη ότι οι Έλληνες έχουν μια τάση προς τη διαφθορά. Βρίσκονται βέβαια σε κάπως καλύτερη θέση από τους περισσότερους Αφρικανούς, είναι παρόμοιοι με τους περισσότερους Νοτιοαμερικανούς, αλλά είναι πολύ κατώτεροι από τους Νορβηγούς ή τους Αμερικανούς. Αυτή η φιλελεύθερη μανία με τη διαφθορά, η έμφαση πάνω στην ηθική και η πίστη στην αγνότητα της κοινωνίας των πολιτών¹ δεν μας επιτρέπουν να καταλάβουμε τους λόγους, τις αιτίες και τη σημασία

1. Μια πολύ εύστοχη κριτική της κοινωνίας των πολιτών γίνεται από τον Τσουκαλά στον παρόντα τόμο, αλλά και στο υπό έκδοση έργο του «Η κοινωνία των πολιτών ως "χώρος ελευθερίας": Πολιτικές αναγνώσεις μιας μυθοπλασίας».

του θέματος της διαφθοράς σήμερα. Είναι απόδειξη της κοινωνιολογικής φαντασίας του Τσουνκαλά το γεγονός ότι εξετάζει το θέμα της διαφθοράς ως σύμπτωμα της σύγχρονης πολιτικής του καπιταλισμού και όχι ως θέμα ηθικής. Για τον Τσουνκαλά η πολιτική διαφθορά, σε αντίθεση με αυτή της γραφειοκρατίας, είναι ένα παγκόσμιο φαινόμενο που χαρακτηρίζει όλες τις σύγχρονες κοινωνίες και μάλιστα εκδηλώνεται πιο έντονα στις δήθεν πιο προχωρημένες. Η σύγχρονη έννοια της διαφθοράς προέρχεται από τον φιλελεύθερο διαχωρισμό μεταξύ κράτους και κοινωνίας. Ένα αποτέλεσμα αυτού του φανταστικού διαχωρισμού είναι η ανάγκη αφενός να ξεχωρίζονται τα ιδιωτικά συμφέροντα από το δημόσιο ήθος και αφετέρου να παρουσιάζονται οι μηχανισμοί του κράτους ως ουδέτεροι σε σχέση με τα ιδιωτικά συμφέροντα. Μ' άλλα λόγια ο Τσουνκαλάς μάς δείχνει ότι το θέμα της διαφθοράς είναι ένα κλειδί για να καταλάβουμε τον αντιφατικό ρόλο που παίζει ο διαχωρισμός του δημόσιου και του ιδιωτικού στην καπιταλιστική κοινωνία. Όπως αναφέρει, «δεν είναι η πολιτική θεωρία που μπορεί να μας δώσει το μυστικό της διαφθοράς αλλά είναι η διαφθορά που κρύβει μέσα της το μυστικό της πολιτικής θεωρίας». Η διαφθορά αναδεικνύει το μυστικό πίσω απ' τον παράξενο και φετιχιστικό διαχωρισμό του δημόσιου και του ιδιωτικού. Αυτό το μυστικό είναι ότι η ουδετερότητα του κράτους σε σχέση με ατομικά συμφέροντα είναι ένα θέατρο που παίζεται ώστε να είναι το κράτος σε θέση να εκφράζει τον ταξικό του χαρακτήρα ανενόχλητο. Αυτή η θέση ταιριάζει και με την έννοια της σχετικής αυτονομίας του κράτους εφόσον μέσα από το θέμα της διαφθοράς βλέπουμε ότι το κράτος πρέπει να έχει μία αυτονομία από τον κάθε καπιταλιστή για να είναι καπιταλιστικό κράτος, και ο Τσουνκαλάς με την ανάλυσή του μας βοηθά να καταλάβουμε έναν μηχανισμό μέσα απ' τον οποίο δημιουργείται η σχετική αυτονομία.

Αναφορικά με το θέμα της διαφθοράς, στην ανάλυση που κάνει προσεγγίζοντάς το από τη σκοπιά της ιδιαιτερότητας, ο Τσουνκαλάς καθιστά σαφές ότι σ' αυτά τα πλαίσια η Ελλάδα ή κάποια άλλα κράτη παρουσιάζονται ως ιδιαίτερα διεφθαρμένα και αυτό είναι απλώς ένας τρόπος να κρύβεται η διαφθορά που υπάρχει στη δήθεν καθαρή πολιτική της Δύσης. Το πελατειακό σύστημα, για παράδειγμα, που θεωρείται διαφθορά και χαρακτηρίζει την ελληνική κοινωνία, σε αντίθεση με τον πλουραλισμό και τη συντεχνιοκρατία, παραμένει στο επίπεδο των προσωπικών σχέσεων, και αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα. Το θέμα της διαφθοράς στην Ελλάδα σήμερα είναι παρόμοιο με το εβραϊκό ζήτημα που είχε αναλύσει ο Μαρξ. Ο αγώνας στην Ελλάδα εναντίον της διαφθοράς, όσο κατανοητός κι αν είναι, ουσιαστικά είναι ένας αγώνας που έχει σαν στόχο να ελευθερώσει το κράτος από τα ατομικά συμφέροντα και όχι να φέρει στους πολίτες πραγματική πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη. Στην καλύτερη περίπτωση ο τωρινός αγώνας θα 'χει ως αποτέλεσμα ένα ελληνικό κράτος που θα είναι πολύ πιο ικανό να ολοκληρώσει τον ταξικό χαρακτήρα του.

Πριν κάποια χρόνια ο Τσουνκαλάς μου είπε ότι μια ειρωνεία στην καριέρα του είναι πως όταν ήταν στη Γαλλία ασχολιόταν με ελληνικά θέματα κι από τότε που επέστρεψε στην Ελλάδα γράφει κυρίως για θεωρητικά ζητήματα. Αυτό είναι ειρωνικό μόνο απ' την άποψη ότι το να απευθύνεσαι σε μη ελληνικό κοινό σχολιάζοντας θέματα ελληνικά έχει το ίδιο αποτέλεσμα με το να απευθύνεσαι στους Έλληνες με θέματα θεω-

ρητικά. Και στις δύο περιπτώσεις το κοινό που ενδιαφέρεται για αυτά που γράφεις είναι ελάχιστο. Αλλά αν δούμε τη δουλειά του Τσουκαλά ως μια προσπάθεια να εξετάσουμε και να καταλάβουμε το ζήτημα της ιδιαιτερότητας, τότε αυτή του η τάση δεν είναι καθόλου ειρωνική. Βρισκόμενος στη Γαλλία όπου ανακάλυπτε κάποιες φιλοσοφικές αλήθειες δεν είναι παράξενο που ήθελε να καταλάβει τη μορφή που έπαιρνε η αλήθεια στην ίδια του την κοινωνία, όπως επίσης βρισκόμενος στην Ελλάδα δεν είναι παράξενο να θέλει να κατανοήσει την ευρύτερη αλήθεια που εκφράζεται μέσ' απ' την ελληνική πραγματικότητα. Αυτή η ριζοσπαστική πράξη του Τσουκαλά θα 'πρεπε να αποτελέσει βασικό παράδειγμα για τους αριστερούς ακαδημαϊκούς στην Ελλάδα. Μέσα απ' την ερευνητική πράξη του βλέπουμε τα δύο βασικά στοιχεία που ολοκληρώνουν την κοινωνιολογική φαντασία, και μ' αυτό θα ήθελα να κλείσω: Πρώτον, όσο αφηρημένη κι αν είναι η σκέψη, ο σκοπός πάντα είναι ν' ανεβούμε στο επίπεδο του συγκεκριμένου, να εξηγήσουμε δηλαδή την κοινωνία στην οποία ζούμε. Δεύτερον, η αναλυτική και φιλοσοφική κατεύθυνση της κοινωνιολογίας πρέπει να έχει σαν σκοπό της την ανακάλυψη της ιδιαιτερότητας, δηλαδή της αλήθειας που είναι και συγκεκριμένη και οικουμενική.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Mills, C. W. (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press.

Τσουκαλάς, Κ. (1977, ⁴1985), *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο.

— (1981), *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο.

— (1986), *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο.

— (2008), «Περί πολιτικής διαφθοράς», σε συνεργασία με τον Τάκη Καφετζή, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 31, Μάιος, σ. 5-49.

— (υπό έκδοση), «Η κοινωνία των πολιτών ως "χώρος ελευθερίας": Πολιτικές αναγνώσεις μιας μυθοπλασίας».

Willis, P. (1981), *Learning to Labor*, New York: Columbia University Press.

Θεωρίες και θεωρητικοί

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΒΙΩΜΑΤΙΚΟΣ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΤΑΤΣΗΣ

Το παρόν κείμενο θα πρέπει να εκληφθεί ως μια στοχαστική άσκηση στην «Κοινωνιολογία της Γνώσης». Τουλάχιστον αυτή είναι η εμφανής πρόθεση γραφής του. Ακολουθεί τη λογική της σχετικής προσέγγισης, η οποία μορφοποιήθηκε επιστημολογικά στα πρώτα χρόνια του μεσοπόλεμου από τους Max Scheler και Karl Mannheim στη Γερμανία κι έχει μια συνεχόμενη δημιουργική πορεία σε παγκόσμια κλίμακα ως τις μέρες μας με τη δημοτικότητα της θεωρητικής σύλληψης για την «κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας» (Berger & Luckmann, 2003). Η θεωρητική προσοχή της εστιάζεται στη διαλεκτική συνάρτηση ύπαρξης και γνώσης ή πληρέστερα στη σχέση ανάμεσα στη θέση και τις βιωματικές εμπειρίες του δρώντος υποκειμένου και του ιδεατού πλέγματος που άμεσα ή έμμεσα εκείνο (θα) διαπλάθει εντός ενός ιστορικά συγκεκριμένου κοινωνικού και πολιτι(σμι)κού πλαισίου (Stark, 1991· Remmling, 1973). Από μια άλλη σκοπιά, θα μπορούσε να υπογραμμίσει κανείς το γεγονός ότι οι ακόλουθοί της επιχειρούν να γεφυρώσουν τον βίκοκοσμο με την κοσμοθεώρηση, για μια κοινωνικά σχετικοποιημένη καταγραφή του λόγου που διαμορφώνει τους νοηματικούς άξονες κάθε ατομικής και συλλογικής δράσης (McCarthy, 1996).

Αν, όμως, το ζητούμενο της «Κοινωνιολογίας της Γνώσης» στη διερεύνηση του κόσμου των ανθρώπων και των σχέσεών τους είναι ο προσδιορισμός της αναπόφευκτης εξάρτησης των όποιων γνωστικών παραμέτρων από την ιδιαιτερότητα της ταυτότητας όσων τις επινοούν, τις υιοθετούν και τις ακολουθούν στο ευρύτερο περιβάλλον μιας κοινωνικής πραγματικότητας, θα ήταν σίγουρα αφελές να εξαιρεθούν από αυτή την οπτική θεώρησης οι επιστήμονες, και πολύ περισσότερο οι κοινωνικοί επιστήμονες. Ειδικότερα στην εποχή μας που, λόγω της κυρίαρχης παρουσίας της «κοινωνίας της γνώσης», πολλές από τις καινοφανείς κατασκευές στη μετανεωτερικότητα συνιστούν και δικές τους δημιουργίες (Miles, 2001). Δεν είναι προφανώς τυχαίο ότι ο ίδιος ο Mannheim (1972) είχε ήδη εξετάσει με συγκρατημένη αισιοδοξία τις δυνατότητες μιας «ανένταχτης διανόησης», της οποίας τα μέλη θα αποστασιοποιούνταν κατά κάποιο τρόπο από τις πολλαπλές κοινωνικές και πολιτι(σμι)κές τους συνάψεις κι επιρροές. Έτσι, στην παρούσα εργασία, θα αναφερθούμε στην ομάδα των κοινωνιολόγων, διερευνώντας ξέχωρα τη σημασία της δικής τους περίπτωσης. Επιχειρώντας μια στοχαστική υπέρβαση, κοινή ήδη και καθιερωμένη σε διάφορες επιστημολογικές τάσεις, από τη θεσμικού προσανατολισμού «κοινωνιολογία της επιστήμης» (Merton, 1973) μέχρι την ιδιάζουσα «κοινωνιολογία της κοινωνιολογίας» (Raynolds & Raynolds, 1970), θα αναζητήσουμε σε ένα «δεύτερο επίπεδο τεκμηρίωσης», όπως θα έλεγε και ο N. Luhmann, τους δεσμούς

ανάμεσα στους διανοητές του κλάδου και τα γνωσιολογικά τους κατασκευάσματα. Κι αυτό γιατί θα στηριχθούμε σε ειδικούς αναλυτές επί του θέματος.

ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Σε αντίθεση με τη λογική υπόθεση ότι οι πραγματείες για τα βιοματικά στοιχεία των φορέων του κοινωνιολογικού στοχασμού είναι ελάχιστες, καταγράφεται ήδη μια ξέχωρα πλούσια σε πολυμορφία παράδοση. Ένα πλήθος σχετικών μελετών συνθέτει ήδη μια πλούσια φιλολογία επί του θέματος, που μας υποχρεώνει να ασχοληθούμε μαζί της με καινοφανείς προβληματισμούς. Ας δούμε, λοιπόν, κάποιες από τις εκφάνσεις της σε πρώτη και αναπόφευκτα σχηματική παρουσίαση:

α. Υπάρχουν κατ' αρχάς ποικίλες εγκυκλοπαιδικού χαρακτήρα ανθολογίες για την ενημέρωση λογίων και σπουδαστών, οι οποίοι ενδιαφέρονται να γνωρίσουν συνοπτικά τη ζωή και το έργο ενός θεωρητικού του κλάδου ή να ασχοληθούν συνδυαστικά με κάποιες πλευρές των δύο αυτών στοιχείων. Από την παλαιότερη συλλογή του T. Raison (1963) μέχρι τις πρόσφατες του J. Scott (2007α, β), μπορεί κανείς να αντλήσει πολύτιμες χρηστικές πληροφορίες για διάφορα γενικά ή ειδικά θέματα.

β. Μια άλλη κατηγορία αφορά τη συνειδητή συνάρτηση του βίου και των ιδεών κλασικών ως επί το πλείστον κοινωνιολόγων, με στόχο να εδραιωθεί ο άμεσος και έμμεσος θεωρητικός τους προβληματισμός πάνω στις ιδιαίτερες κοινωνικές και πολιτι(σμι)κές συνθήκες ετέρων ιστορικών περιόδων στις οποίες έζησαν και τις οποίες ανέλυσαν. Από την καταξιωμένη μελέτη του L. Coser (1971) ως την τελευταία προσπάθεια του F. C. Pampel (2000), είναι δυνατόν να επισημανθεί η δυναμική συνάρτηση της πραγματικότητας με τα εννοιολογήματα που εκείνοι είχαν διαπλάσει και να εξαχθούν χρήσιμα συμπεράσματα.

γ. Κυκλοφορούν ήδη αρκετά αυτοβιογραφικά κείμενα στα οποία οι ιστορικοί του κλάδου σταχυολογούν πληθώρα χρήσιμων πληροφοριών για την επιστημονική τροχιά που έχουν διαγράψει σημαντικοί κοινωνιολόγοι, από τα πρώτα διαπλαστικά στάδια των σπουδών τους μέχρι την ώριμη περίοδο της δημιουργικής τους ενασχόλησης και συνεισφοράς. Τυπικά παραδείγματα είναι οι «εξομολογήσεις» των R. E. Park (1973), P. A. Sorokin (1963), R. K. Merton (1996), G. Homans (1985), D. Bell (1991), N. Elias (1994), η «αυτο-κοινωνιοανάλυση» του P. Bourdieu (2007), και άλλων.

δ. Αξίζει ακόμη να μνημονευθούν σε συσχετισμό κείμενα ατόμων τα οποία είχαν οικογενειακό δεσμό με τους εκφραστές του κοινωνιολογικού πνεύματος, όπως για παράδειγμα το θυρλικό πλέον πορτρέτο του Max Weber που σκιαγράφησε η σύζυγός του Marianne Weber (1975/1926) ή η συλλογή επιστολών, φωτογραφιών και άλλων κειμηλίων που συγκέντρωσαν με επιμέλεια τα τελευταία χρόνια οι κόρες του C. Wright Mills, Kathryn και Pamela Mills (2000).

ε. Αξιόλογες παραμένουν οι μαρτυρίες ατόμων τα οποία θα μπορούσε να ειπωθεί πως είχαν «πνευματική συγγένεια» με κορυφαίους διανοητές ως μαθητές αλλά και συνεργάτες τους. Ενδεικτική είναι η συλλογή των R. K. Merton και M. W. Riley (1980)

για την αλληλουχία των γενεών στα ακαδημαϊκά δρώμενα, όπου μεταξύ άλλων ο L. S. Cottrell «θυμάται» τον G. H. Mead και η H. MacGill Hughes «μιλάει» για τον R. E. Park στο περιβάλλον του Πανεπιστημίου του Σικάγου, ενώ ο R. Bierstadt «αναπολεί» τον R. M. MacIver και ο J. Coleman «ενδοσκοπεί» τον P. F. Lazarsfeld στα πλαίσια του Πανεπιστημίου Columbia της Νέας Υόρκης.

στ. Ιδιαίτερα διαφωτιστικές είναι στις μέρες μας κάποιες δημοσιογραφικού χαρακτήρα «συζητήσεις» με σύγχρονους κοινωνιολόγους, όπως οι M. Castells, Z. Bauman, A. Giddens, U. Beck, και άλλοι στη σειρά του Polity Press (Castells & Ince, 2003), οι οποίοι παρουσιάζουν και επεξηγούν συνδυαστικά τη ζωή και το έργο τους σε ειδικούς σχολιαστές με εκτεταμένες συνεντεύξεις.

ζ. Έχουμε πρόσθετα ορισμένες διατριβές που εξετάζουν ιστορικά θέματα, διαφωτίζοντάς μας για καθοριστικές εποχικές καταστάσεις που επηρέασαν ορισμένους κοινωνιολόγους λόγω της προσωπικής τους ταύτισης με συγκεκριμένη εθνική ή υποπολιτισμική ομάδα. Ενδεικτικές είναι οι μονογραφίες των I. Strenski (1997) για τον É. Durkheim και την εβραϊκή κοινότητα της Γαλλίας ή του F. G. Edwards (1974) για τον E. F. Frazier, επίλεκτο μέλος της Σχολής του Σικάγου και σπουδαστή της μειονότητας των «μαύρων» στις Ηνωμένες Πολιτείες.

η. Παρόμοια σχετικότητα έχουν και οι «αφηγήσεις» κοινωνιολόγων οι οποίοι/ες βίωσαν μία ιστορική εποχή με έντονες κοινωνικές αλλαγές, όπως η «ταραγμένη δεκαετία του 1960», ως ακτιβιστές της δυτικής πολιτιστικής επανάστασης και του κινήματος υπέρ της ειρήνης, και επηρεάστηκαν καθοριστικά τόσο στον αρχικό ιδεατό τους προσανατολισμό όσο και στις μετέπειτα αναθεωρήσεις. Άκρως διαφωτιστική είναι η «θύμηση» του ριζοσπαστικού πνεύματος εκείνης της περιόδου μισό αιώνα αργότερα από Αμερικανούς και Ευρωπαίους στην ανθολογία των A. Sica και S. Turner (2005), όπως οι J. Alexander, H. Joas, G. Calhoun, A. Abbott, M. Burawoy, M. Maffesoli, S. Sassen, E. O. Wright, και άλλοι επώνυμοι κοινωνικοί επιστήμονες.

θ. Συνήθης είναι η ενασχόληση με το ιστορικό διαφόρων θεωρητικών «σχολών» της κοινωνιολογίας, όπως για παράδειγμα ο όμιλος των μαθητών του Émile Durkheim στο Παρίσι που παρουσίασε ο P. Besnard (1983), ο κύκλος των μαθητών του Talcott Parsons στη Βοστώνη που σχολίασε ο N. C. Mullins (1973), τα μέλη της «Σχολής του Σικάγου» που διερεύνησε ο M. Bulmer (1984), ή η ομάδα της «Σχολής της Φρανκφούρτης» που περιέγραψε ο M. Jay (1973). Σε παρόμοιες μελέτες, η αφήγηση επιχειρεί να δώσει το χρονικό της δημιουργίας της «Σχολής», την οργανωτική της συγκρότηση, και τις δραστηριότητες των εκπροσώπων της, στα πλαίσια ενός επιστημολογικού πεδίου αναζήτησης που συνήθως έχει ορ(ι)οθετήσει μια κεντρική φιγούρα υπέρτερου κύρους σαν τον Γάλλο θετικιστή, τον Αμερικανό δομολειτουργιστή, ή τους R. E. Park και M. Horkheimer αντίστοιχα στις τέσσερις προαναφερθείσες περιπτώσεις.

ι. Παρόμοια κείμενα, αλλά με συγκεκριμενοποιημένες αναφορές σε εκπροσώπους ειδικών τομέων ενασχόλησης, όπως για παράδειγμα η «κοινωνιολογία της παρέκκλισης» ή η «κοινωνιολογία της θρησκείας», μας δίνουν από μια άλλη οπτική γωνία όχι «σχολές» αλλά «δίκτυα» ρευμάτων και τάσεων επιστημονικού προσανατολισμού σε αλληλουχία επιρροών ερευνητικά και θεωρητικά. Τυπικές περιπτώσεις οι ακόλουθοι

της «θεωρίας του χαρακτηρισμού» στη σπουδή της «αποκλίνουσας συμπεριφοράς» (Liska, 1981) και οι υποστηρικτές της «θεωρίας της ορθολογικής επιλογής» στην ανάλυση της «θρησκευτικής συμπεριφοράς» (Stark & Finke, 2000).

ια. Μια ιδιάζουσα κατηγορία μελετών, η οποία δεν ανήκει πολλές φορές τυπικά στο χώρο της κοινωνιολογίας, αλλά ασχολείται με κοινωνιολόγους, περιλαμβάνει διάφορες μονογραφίες ενός ετερογενούς προβληματισμού. Θα μπορούσαν να αναφερθούν εδώ κάποιες από αυτές που αφορούν τον ταραγμένο βίο του M. Weber, όπως το ψυχχαναλυτικό πορτρέτο του A. Mitzman (1970), η ενδιαφέρουσα βιογραφία των αδελφών Von Richthofen του M. Green (1974), η φεμινιστική διατριβή της R. Bologh (1990), η ιστορική αναδρομή του W. J. Mommsen (1990), το κοινωνικό περίγραμμα του J. P. Diggins (1996), ή τα προσωπικά σχόλια του K. Jaspers (1989). Από αυτά τα έργα συλλέγει κανείς θησαυρό βιοματικών δεδομένων για τον ψυχισμό, τη μακρόχρονη ασθένεια, τον ερωτισμό, την πολιτική, τα ταξίδια, την πατριαρχική οπτική, τις οικογενειακές σχέσεις, την ιδεολογία, την ακαδημαϊκή καριέρα, και πολλά άλλα στοιχεία από τη ζωή του Γερμανού στοχαστή, που όντως λύνουν πολλούς γρίφους από το έργο του.

ιβ. Αναντίρροπα πολύ σημαντική πηγή ενημέρωσης παραμένουν οι χαρακτηριζόμενες στη διεθνή βιβλιογραφία σαν «διανοητικές βιογραφίες». Από τη μελέτη του I. Berlin στο μεσοπόλεμο μέχρι την πρόσφατη εργασία του F. Wheen (1999) και το *Requiem* του F. E. Manuel (1995) για τον Karl Marx, έχουμε ήδη αρκετά πορτρέτα του μεγάλου αιρετικού. Εκτός, όμως, από τον Marx, υπάρχει ήδη πλήθος βιογραφιών για αρκετούς κοινωνιολόγους. Να αναφερθούν μόνο δύο πολύ πρόσφατες, του H. Brogan (2006) για τον Alexis de Tocqueville, και του M. Francis (2007) για τον Herbert Spencer.

ιγ. Συνήθεις είναι συνδυαστικά και οι πληροφορίες για ερευνητικές εργασίες, αφού αποτελούν κατά κανόνα προϋπόθεση ή αποτέλεσμα θεωρητικών προτάσεων και σχημάτων ερμηνείας της κοινωνικής πραγματικότητας. Για τις χιλιάδες των ερευνητών που συνεχίζουν τις εμπειρικές αναζητήσεις είναι χρήσιμο να πληροφορηθούν με λεπτομέρειες τόσο τις ιδιαιτερότητες μιας έρευνας όσο και τα βιώματα εκείνων που τις διεξήγαγαν. Ο τρόπος του σχεδιασμού, οι τεχνικές επινοήσεις, οι προθέσεις και η οπτική, οι συνεργασίες και τα μεθοδολογικά προβλήματα τους ενδιαφέρουν άμεσα. Έτσι, κοινή είναι η αναφορά στις απαρχές της κοινωνικής έρευνας από τη «Σχολή του Σικάγου» (Bulmer, 1984), η περιγραφή του J. Madge (1963) για τις έρευνες σταθμούς που σημάδεψαν τον κλάδο, η ανάλυση των «τεκμηρίων ζωής» που επεξεργάστηκε ο K. Plummer (2001), η ερευνητική αυτογνωσία του H. S. Becker (1998, 2007) και τόσα άλλα.

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΑ

Τα ερωτήματα που συνήθως τίθενται αναφορικά με όλες αυτές τις προαναφερθείσες μελέτες, οι οποίες είναι αντικείμενο διερεύνησης στην παρούσα εργασία, έχουν λειτουργικό κατά βάση χαρακτήρα: Προς τι η αργόσχολη περιέργεια; Σε τι χρησιμεύει το ενδιαφέρον που επιδεικνύεται για τον βίο και την πολιτεία των θεωρητικών του κλάδου μας; Γιατί τόση σπουδή στην ενημέρωση σχετικά με την ατομική, φυσική παρου-

σία ή την ομαδική, διανοητική συνεύρεση στον κόσμο και τον πνευματικό κόσμο αντίστοιχα ενός συγκεκριμένου κοινωνιολόγου; Ποιοι είναι οι λόγοι που μας επιβάλλουν να γνωρίζουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ζωής κάποιων στην αξιολόγηση του έργου και της συνεισφοράς τους στην επιστήμη; Πόσο ελλιπής θα ήταν, εφόσον τελικά κριθεί πως θα ήταν ελλιπής, η κριτική σύλληψη των επιτευγμάτων τους, αν υποθέσουμε πως αγνοούσαμε μερικά ή ολικά τις όποιες βιωματικές τους λεπτομέρειες; Ή, αντίθετα, τι θα προσέθετε στη γνωστική μας πληρότητα η διάσταση της υποκειμενικής σύλληψης; Είναι αναγκάιος ένας κανονιστικός αυτοπεριορισμός στη θεωρία ή μήπως καλύπτει συμπτώματα ιδεολογικής παθολογείας; Τέλος, τι άλλο μπορεί να υποκρύπτει η συνήθης πρακτική αναζήτησης της πραγματικότητας των θεωρητικών συνδυαστικά με τις ιδέες τους;

Να επισημανθεί ακόμη ότι διαφαίνεται συχνά και μια στάση απαξίας στις αντιρρήσεις που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς, ενίοτε μάλιστα με έναν απροκάλυπτο ηθικό σκεπτικισμό για τη δημοσιοποίηση «προσωπικών δεδομένων», όπως θα λέγαμε στην επικοινωνιακή γλώσσα της εποχής μας. Η διαφωνία όσων εκτιμούν πως τα βιώματα των φορέων του επιστητού στερούνται σημασίας δεν στηρίζεται μόνο στην αδυναμία τους να βρουν κάποια χρησιμότητα για τους κοινωνιολογικούς μας προβληματισμούς, αλλά επεκτείνεται περαιτέρω και σε μια διάχυτη αίσθηση ότι αυτά προκαλούν έναν απαράδεκτα μειωτικό υποβιβασμό και ευτελισμό του θεωρητικού λόγου. Η εκτίμησή τους είναι ότι δεν βοηθά σε τίποτε την επιστημονική αναζήτηση της αλήθειας η όποια «ανεκδοτολογική» αναφορά σε πρόσωπα και καταστάσεις. Διαχωρίζεται έτσι η σκέψη από το άτομο που την διατυπώνει με τέτοιο απόλυτο τρόπο, ώστε να θυμίζει έντονα τις παλαιές εκείνες φιλοσοφικές τάσεις ενός ιδεαλιστικού εξαγνισμού του κόσμου και τον εγκλεισμό μας σε έναν χώρο καθαγιασμένου διανοητικού απομονωτισμού. Με δεδομένες, όμως, τις συνεχείς πολιτισμικές και κοινωνικές ανακυκλώσεις, η άποψη αυτή συνιστά κοινωνιολογικό ατόπημα πρώτου βαθμού. Αγνοώντας τη λογική της «Κοινωνιολογίας της Γνώσης», αφήνει την όποια «θεωρία» απελπιστικά μόνη στην «έρμη χώρα» ενός τραγικού σολιπισμού, συντροφιά ίσως μόνο με τα φαντάσματα των νοητικών της σχημάτων. Παρ' όλ' αυτά, για να μη χαρακτηριστεί η απόρριψή της απλή ιδεολογικοποιημένη αντιπαράθεση ισχυρισμών, πρέπει να καταδειχθεί πειστικά η αναγκαιότητα της αντίθετης προσέγγισης. Ας δούμε, επομένως, μερικά μόνο επιχειρήματα και επιλεκτικά κάποιες βιβλιογραφικές αναφορές:

α. Υπάρχει κατ' αρχάς το πρόβλημα της «ιστορίας» της κοινωνιολογικής σκέψης, η οποία σωστά κρίνεται από όλους ως θεμελιακός τομέας κοινού ενδιαφέροντος. Όπως τόνισε επιγραμματικά ο A. W. Gouldner, ο επιστημονικός κλάδος που αγνοεί τους «προγόνους» του δεν είναι σε θέση να γνωρίζει πόσο έχει προχωρήσει και προς ποια κατεύθυνση. Με την απουσία προσανατολισμού κινδυνεύει να αποτύχει στην αποστολή του (Heilbron, 1995). Κεντρικός άξονας ενασχόλησης εδώ είναι φυσικά το πλέγμα των ιδεών με τις ποικίλες και αναγνωρισμένες θεωρητικές συνθέσεις σε διαχρονική προοπτική. Ταυτόχρονα, εξίσου σημαντική παραμένει και η διασύνδεσή τους με τα άτομα που τις εμπνεύστηκαν και τις σχηματοποίησαν. Όσοι και όσες ασχολούνται με την ιστορία της κοινωνιολογίας επιδιώκουν συνειδητά να περιγράψουν το χρονικό

της ανέλιξης θεωριών και θεωρητικών. Από τα πρωτόλεια εκείνα σχεδιάσματα του P. A. Sorokin στις αρχές του περασμένου αιώνα κι αργότερα τις αναλύσεις του R. Aron μέχρι σημερινά εγχειρίδια, όπως των G. Ritzer, I. Craib, W. D. Purdue, D. Martindale, G. Hawthorn, D. Rossides, I. M. Zeitlin και άλλων, καταγράφεται μια πορεία δημιουργίας, στην οποία καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν οι συνθήκες, οι πρωταγωνιστές, το ακαδημαϊκό περιβάλλον και οι ομαδοποιήσεις σχολών, τάσεων και ρευμάτων. Μπορούμε, λοιπόν, να ισχυρισθούμε πως αυτή είναι η πρώτη θετική επένδυση έκθεσης των βιωματικών στοιχείων. Δίχως τις προσωπικές αναφορές, η γνωστική επιχείρηση θα παρέμενε μονοδιάστατη.

β. Πέρα, όμως, από την αυτονόητη πληρότητα, η οποία επιβάλλεται αν μη τι άλλο αφενός σαν ιστορική επιταγή και αφετέρου σαν λειτουργικά γνωστική επάρκεια, τίθεται το πολύ σοβαρό ζήτημα της συνέχειας του κοινωνιολογικού προβληματισμού. Υπάρχουν τα θεωρητικά ερωτήματα, η θεματική ενασχόληση, τα διλήμματα των επιλογών, οι αναπόφευκτες επιρροές, το συνεχές δασκάλων και μαθητών, οι βιογραφικές τροχιές και οι παράλληλες πορείες συνεργατών, τα επιστημονικά δίκτυα, οι καταστατικοί επιστημολογικοί χάρτες θεωρητικών ομάδων, το κοινό πνεύμα όσων ακολουθούν μια σχολή, η απαραίτητη έμφαση, οι προκλήσεις της μεθόδου διερεύνησης, η κατεύθυνση της αναζήτησης, τα (μη) συμβατικά όρια των ενδιαφερόντων, οι χρονικοί και τοπικοί προσδιορισμοί, οι συχνοί αυτοπεριορισμοί, τα μη συνειδητά εμπειρικά λάθη, τα μικρά και μεγάλα ιστορικά γεγονότα, η σχέση των θεωρητικών με τα εκάστοτε πολιτι(στι)κά δρώμενα, οι επιφυλακτικές αναιτιολόγητες υποθέσεις, οι τολμηρές στοχαστικές υπερβάσεις, και όλα τα συναφή. Είναι πρακτικά αδύνατο να ξεδιαλύνει κανείς το ιδεατό corpus και να ανακαλύψει διεξόδους από τα λαβυρινθικά αδιέξοδα, αν δεν γνωρίζει τις ιδιαιτερότητες του κόσμου που βίωναν οι θεωρητικοί των όποιων ερμηνευτικών σχημάτων για την κοινωνική πραγματικότητα. Να είναι άραγε τυχαίο ότι ο Coser (1971), εκτός από το θεωρητικό έργο των θεμελιωτών της κοινωνιολογικής σκέψης, μας παρουσιάζει παράλληλα τον ανθρώπινο φορέα που τη διέπλεσε, το πνευματικό κλίμα στο οποίο καλλιεργήθηκε και το κοινωνικό περιβάλλον που την προκάλεσε σε κάθε εποχή, για να μας δώσει μια ολοκληρωμένη εικόνα αυτής της σκέψης; Ή το γεγονός ότι ο Ritzer (1996) κρίνει χρήσιμο να αναφερθεί σε κοινωνικές και διανοητικές δυνάμεις, όπως η Γαλλική επανάσταση, η βιομηχανική «επανάσταση», ο καπιταλισμός, η εμφάνιση του σοσιαλισμού, η αστικοποίηση, οι θρησκευτικές αιρέσεις, η θεσμική καθιέρωση του επιστημονικού λογισμού, ο διαφωτισμός και η ανέλιξη της γαλλικής, γερμανικής και αγγλικής κουλτούρας, για να συνθέσει τη θεωρητική παράδοση της κοινωνιολογίας μέσα από τις ιδιαιτερότητες των εκπροσώπων της και των επιμέρους επιτευγμάτων τους;

γ. Το γενικευτικό αυτό σχόλιο περί προβληματισμού δεν μπορεί εντούτοις να ικανοποιήσει τη λογική απαίτηση παράθεσης κάποιων παραδειγματικών αναφορών. Όχι τόσο για να συγκεκριμενοποιηθούν οι βιωματικές συναρτήσεις, οι περισσότερες είναι άλλωστε γνωστές, όσο κυρίως για να πιστοποιηθεί το μέγεθος της επιρροής τους. Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, με τις προφανείς συνέπειες της πρωτόγνωρης παγκόσμιας κινητικότητας των λογίων εκπροσώπων της κοινωνιολογικής παράδοσης κυρίως από τις

αρχές του εικοστού αιώνα κι εντεύθεν, που προκάλεσαν πολυδιάστατες ανατροπές κι επανεκτιμήσεις θεωρητικών παραδοχών: Να θυμηθούμε, όμως, πρώτα στον δέκατο ένατο αιώνα αφενός το «μακρύ ταξίδι» του K. Marx από το Βερολίνο στο Παρίσι και μετέπειτα στο Λονδίνο, που φέρνει τη συλλογιστική του από τη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού στους πολιτικούς κύκλους της πρώιμης σοσιαλιστικής περιόδου και το γόνιμο πάντρεμά της με τα θεωρήματα της πολιτικής οικονομίας των Άγγλων κλασικών, και αφετέρου εκείνο του A. de Tocqueville από το Παρίσι στην «Αμερική», που θα του δώσει το έναυσμα για τη στοχαστική σύλληψη του τόσο δημοφιλούς στις μέρες μας εννοιολογήματος για την «(παγκόσμια) κοινωνία των πολιτών». Να αναφερθούμε ακόμη στα «ταξίδια» του P. A. Sorokin (1963) από την Πετρούπολη στη Βοστώνη, που θα προκαλέσει τη γόνιμη συλλογιστική του για τη δυναμική την κοινωνικών αλλαγών, των M. Horkheimer και T. Adorno (Strinati, 1995) από τη Φρανκφούρτη στη Νέα Υόρκη, που θα τους επιτρέψει να κατανοήσουν το μεγάλο ζήτημα της «βιομηχανίας της κουλτούρας», του K. Mannheim (1970) από τη Βουδαπέστη στο Λονδίνο, που θα τον ωθήσει να οραματίζεται μέσα στα ερείπια του πολέμου και να καταστρώνει «αμυντικά» σχέδια για την προστασία της δημοκρατίας, του M. Weber από τη Χαϊδελβέργη στη Νέα Υόρκη, όπου θα ανακαλύψει στη βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου Columbia το *Almanac* του Βενιαμίν Φραγκλίνου για να τεκμηριώσει επιτέλους ερευνητικά τις θέσεις του για τη συνάρτηση της «προτεσταντικής ηθικής με το πνεύμα του καπιταλισμού», ή αντίστοιχα του T. Parsons (Gerhardt, 2002) από τη Βοστώνη στη Χαϊδελβέργη, όπου θα κοινωνήσει στα μυστήρια της βεμπεριανής συλλογιστικής για την κοινωνική δράση.

Πέρα, όμως, από το διεθνικό αυτό πλαίσιο επικοινωνίας, να παραθέσουμε και άλλα σημαντικά στοιχεία: Πώς να αντιληφθεί κάποιος, για παράδειγμα, στο έργο του G. Simmel το εννοιολόγημα του «ξένου» χωρίς τη γνώση του ψυχισμού του λόγω της αντίδρασης στον χαρακτηρισμό του ως «Εβραίου», τον άδικο αποκλεισμό του από την καθηγεσία και την άρνηση της αναγνώρισης στο ρατσιστικό περιβάλλον των ακαδημαϊκών ιδρυμάτων της Γερμανίας, ή ακόμη τη διεισδυτική θεώρηση του νεωτερικού πνεύματος της «μητρόπολης», αν δεν συνεκτιμηθεί η προσωπική κοσμοπολίτικη ταυτότητά του ως Βερολινέζου διανοούμενου (Frisby, 1981); Ή κατ' επέκταση η σχηματοποίηση του R. E. Park για τον «περιθωριακό άνθρωπο», χωρίς να συνεκτιμηθεί η καταλυτική επιρροή που δέχτηκε ως μαθητής του G. Simmel, και η εκ των έσω ανάλυση του «γκέτο» από τον L. Wirth, εφόσον δεν γίνει μνεία στην ευρωπαϊκή του παιδεία με τις ίδιες κοινωνιολογικές πηγές έμπνευσης; Πώς να καταλάβεις την πρωτοποριακή ευαισθησία του W. I. Thomas (1958) για το μεταναστευτικό φαινόμενο αγνοώντας τον συγχρωτισμό της πανσπερμίας των εθνοτικών ομάδων στις συμβιωτικές «ζώνες» της πόλης του Σικάγου, ή και τη μετάβασή του στην Πολωνία για να προσδιορίσει τις πολιτισμικές ρίζες των Πολωνών «χωρικών» και να συνεργαστεί αρχικά εκεί με τον F. Znaniecki, έτσι ώστε να αποκρυπτογραφήσει τη μεταλλαγή της κοινωνικής τους ταυτότητας στον «νέο κόσμο»; Κι αφού μιλάμε για τη Σχολή του Σικάγου, πώς να συλλάβει κανείς την ελευθεριότητα για τη σπουδή των πλέον αντισυμβατικών κοινωνικών φαινομένων, όπως οι άστεγοι, οι περιθωριακοί, οι αλήτες κλπ., από τους κοινωνιολόγους της, δίχως τις θεσμικές εγγυήσεις για την έρευνα στο νεοϊδρυθέν τότε Πα-

νεπιστήμιο, ή τη μακρά παράδοση που καθιερώθηκε εκεί για τη μελέτη της παραβατικότητας από τους F. M. Thrasher, C. Shaw και H. Mackay μέχρι τον H. S. Becker εκτός των πλαισίων της ανομικής μεγαλούπολης (Kurtz, 1984);

Πώς να αντιληφθούμε το έργο του E. Goffman για τα Άσυλα δίχως τις τραυματικές εμπειρίες των ιδρυματικών ψυχιατρικών κέντρων ή τις Έμφυλες διαφημίσεις του ξέχωρα από την επιρροή του φεμινισμού (Smith, 2006); Τις απόψεις του M. Castells (1977, 2000) για τα «κινήματα των πόλεων» χωρίς τις αναταραχές της παρισινής αντικουλτούρας ή την «κοινωνία του διαδικτύου» έξω από τον συγκλονιστικό κόσμο του Silicon Valley στην τεχνολογική υποκουλτούρα της Καλιφόρνιας; Το θεώρημα του R. K. Merton για την «ανομία» αγνοώντας τα δύσκολα παιδικά του χρόνια στις φτωχογειτονίες της Φιλαδέλφειας; Τις έρευνες του P. Lazarsfeld (Merton κ.ά., 1979) μη λαμβάνοντας υπόψη την εκπληκτική διάδοση του ραδιοφώνου ως μέσου επικοινωνίας των μαζικών ακροατηρίων στον μεσοπόλεμο ή τις εναλλαγές των προτιμήσεων της «λαϊκής ετυμηγορίας» που κοντεύει να γίνει εμμονή του πολίτη στις μέρες μας μακριά από τα κοινοβουλευτικά δρώμενα της υπερατλαντικής συμπολιτείας; Την ευφυή συνάρτηση της φαινομενολογίας με τον μαρξισμό της D. Smith για να προσδιορισθεί η οπτική του κόσμου από τη «θέση της γυναίκας», δίχως τη ριζοσπαστική αποστασιοποίησή της από τα σεξιστικά στερεότυπα που κυοφορούνται στο σύγχρονο πανεπιστημιακό κατεστημένο (Wallace & Wolf, 1995); Τη θεωρία του N. Elias για τον «εκπολιτισμό» χωρίς να συνεκτιμηθεί η έμμεση αρνητική αναφορά στα εφιαλτικά ιδεολογήματα της «υπέρτερης φυλετικής κουλτούρας» των αντιδραστικών δυνάμεων του φασισμού από ένα άτομο το οποίο έχασε τους γονείς του στο Ολοκαύτωμα; Τις αναλύσεις του P. Berger για τη νεωτερικότητα αποσυνδέοντας την προηγηθείσα θεολογική του παιδεία και την επιρροή Ευρωπαίων επιστημόνων, όπως οι A. Schutz και T. Luckmann, στο φημισμένο New School for Social Research της Νέας Υόρκης (Krohn, 1993); Τον ρόλο που διαδραμάτισε στη σπουδή της σύγχρονης διεθνολικής διασποράς ο A. Portes (1985), αν δεν γνωρίζουμε το δικό του προσωπικό μεταναστευτικό status; Τις επιπτώσεις του πυρηνικού ατυχήματος στο Τσερνόμπιλ της Ουκρανίας στη διάπλαση του εννοιολογήματος για την «επικινδυνότητα» του U. Beck (1992); Η λίστα είναι εντυπωσιακά μακροσκελής.

δ. Το επόμενο θέμα που πρέπει να θιγεί αφορά την πολυεπίπεδη γνωστική σύλληψη του έργου ενός συγκεκριμένου θεωρητικού, ιδιαίτερα όταν αυτή καθίσταται αναγκαία για την προοδευτική ανέλιξη της στοχαστικής μας πορείας στο κοινωνιολογικό συνεχές. Από αυτή τη σκοπιά, η ερμηνευτική προσπάθεια από λόγιους κριτές να διεισδύσουν στους μυστικούς τόπους γένεσης των ιδεών αποκλείει ανατιολόγητους περιορισμούς στην ενημέρωση (Camic, 1997). Κάθε δεδομένο, ακόμη και το πιο ασήμαντο, μπορεί να μεταβληθεί σε κλειδί αποκωδικοποίησης και να βοηθήσει την κριτική σκέψη. Η «περιέργεια» γίνεται τότε πνευματικός οδηγός ανίχνευσης των μυστικών μιας θεωρητικής σύνθεσης, που ενδέχεται να έχει ιστορική σημασία. Για παράδειγμα, η αναδίφηση της αλληλογραφίας του Marx οδήγησε τον Gouldner σε ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις για τη σιωπή του στα ερωτήματα που του έθεσε ο αναρχικός M. Μπακούνιν αναφορικά με τις εξουσιαστικές δομές. Η ίδια σιωπή παρατηρείται και στην

αξιολόγηση της αστικής δημοκρατίας μιας φιλελεύθερης Αγγλίας των δικαιωμάτων, την οποία ο Marx απολάμβανε ως οικογενειάρχης, πολιτικός εξόριστος, διεθνής ακτιβιστής, ερευνητής και συγγραφέας χωρίς περιορισμούς δημοσιοποίησης των επαναστατικών του προτάσεων. Ίσως τελικά να έχει δίκιο ο J. Alexander (1987) όταν υποστηρίζει ότι οι μεγάλοι στοχαστές φαίνονται από τον τρόπο που καλύπτουν τις θεωρητικές τους αδυναμίες. Ξέρουμε ακόμη πως ο Marx εμφορούνταν ως το τέλος της ζωής του από έναν υπέρτατο ανθρωπισμό, που απορρίπτει τις αφέλιες περί επιστημοσύνης στην ύστερη περίοδο των αναλύσεών του. Σε ένα λεύκωμα της κόρης του, θα σημειώσει πως αυτό που τον εκφράζει είναι ένας στίχος του Τερέντιου: «Δεν υπάρχει τίποτε το ανθρωπινό από το οποίο να είμαι αλλοτριωμένος». Γνωρίζουμε για την επιρροή που δέχθηκε από τον Shakespeare, την αντίθεσή του στα ουτοπικά ρεύματα, την απέχθεια σε κάθε συμβιβαστική λύση, τις αμφιβολίες για τον συνδικαλισμό, την έμφαση στη διεθνή δράση, την εμμονή στη συστηματική τεκμηρίωση των ισχυρισμών, την αποδοχή των Διαφωτιστών, τις δυσκολίες της οικογενειακής ζωής, που δεν ανέκοψε τη συγγραφική του πολυπαραγωγική. Παρόμοιες εκτιμήσεις μπορούν να διατυπωθούν και για άλλους θεωρητικούς. Είναι ανεξήγητη η πολιτική αποστασιοποίηση του A. Schutz στα χρόνια της προσφυγιάς του, που δείχνει το προβληματικό θεωρείν της φαινομενολογίας για την κοινωνιολογία, όπως είχε ήδη επισημάνει εύστοχα ο G. Lukács. Μας απασχολεί η προτεσταντική οπτική και η ελιτίστικη ένταξη του T. Parsons (1951), γιατί θέλουμε να ακτινογραφήσουμε τα υψιπετή σχέδια στο *Κοινωνικό σύστημά* του. Μελετάμε με ενδιαφέρον τις πολιτικές επανεκτιμήσεις του D. Bell (1999) και του M. Castells (2000), γιατί πρέπει να κατανοήσουμε τα σχήματα της «Μεταβιομηχανικής Κοινωνίας» και της «Κοινωνίας του Διαδικτύου» στη μεταμαρξιστική λογική τους. Δεν είμαστε αδιάφοροι για το παρελθόν του R. Sennett (1973) επειδή θέλουμε να αξιολογήσουμε τη σύλληψή του για «τις μυστικές πληγές των ταξικών διακρίσεων» ή τη σχέση του H. S. Becker με τον κόσμο των μουσικών για να συλλάβουμε την κοινωνική λογική που έχουν οι «χρήστες της μαριχουάνας». Ο κάθε θεωρητικός είναι το απαύγασμα των βιωμάτων του σε κύκλους επιρροών, από την ευρύτερη κουλτούρα και τα ιστορικά συμβάντα μέχρι την πανεπιστημιακή παιδεία και τις στοχαστικές παραδοχές.

ε. Υπάρχουν ορισμένοι τομείς της κοινωνιολογικής θεωρίας, στους οποίους ως γνωστόν οι βιοματικές εμπειρίες όσων ασχολούνται με αυτούς διαδραματίζουν εκ των πραγμάτων καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση των ιδεατών σχημάτων ερμηνείας των σχετικών φαινομένων. Αν και οι επιρροές είναι δεδομένες σαν γενικός κανόνας, όπως τονίσαμε, κάποια πεδία αναζήτησης της αλήθειας για τους ανθρώπους εμφανίζουν στους ειδικούς αυτούς τομείς πολύ συχνά τόσο έντονη την αίσθηση της υπέρβασης από τη στοιχειώδη αντικειμενικότητα που επιβάλλει το επιστημονικό μας ήθος, ώστε να ανατρέπεται σχεδόν πλήρως το βεμπεριανό πνεύμα δεοντολογίας για την αναγκαία τήρηση της αξιακής ουδετερότητας. Το ενδιαφέρον σε αυτές τις περιπτώσεις είναι ότι οι εκάστοτε εκφραστές τους όχι μόνο διακηρύττουν χωρίς κανένα ενδιαφέρον τις όποιες υπερβάσεις αλλά υποστηρίζουν ταυτόχρονα πως είναι προϋπόθεση για τη σπουδή του κοινωνικού. Ενίοτε, μάλιστα, ιδεολογικοποιούν τις θέσεις τους και με αγωνιστικά συνθήματα. Τυπική περίπτωση η διαβόητη πρόκληση του H. S. Becker χρόνια πριν

στη ριζοσπαστική Εταιρία Μελέτης των Κοινωνικών Προβλημάτων όταν διατύπωνε το πολιτικό ερώτημα: «Με ποια πλευρά είμαστε;». Ποιους, δηλαδή, υποστηρίζουμε τελικά στους κοινωνικούς αγώνες; Ο αντικοινομορφισμός του C. Wright Mills γινόταν έτσι το *esprit de corps* ενός νέου προσανατολισμού για τα μέλη της εν λόγω Εταιρίας. Το προσδιόρισε αργότερα με κριτική διάθεση ο A. W. Gouldner, όταν είπε πως οι θιασώτες των ιδεών του Becker ήταν μια ομάδα ρομαντικών, που ασχολούνταν με τους «μοιραίους» του περιθωρίου με αισθαντική εκφραστικότητα και λογοτεχνικές μεταπλάσεις των παθημάτων τους.

Έτσι, δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να διαχωρίσει τον επιστημονικό λογισμό από τους φανατικούς υποστηρικτές ενός απόλυτου ρελατιβισμού για να συνυπολογισθούν οι κάθε λογής ιδιαιτερότητες της Queer Theory ή των Gay and Lesbian Studies που υπερασπίζονται θεωρητικοί όπως ο S. Seidman (1988). Είναι σχεδόν αδύνατο να αποδομηθεί η συλλογιστική υποστηρικτών του ριζοσπαστικού φεμινισμού, όπως η πολυσυζητημένη D. Haraway (1991). Με ποια αιτίαση θα ήταν εφικτό να διαφοροποιηθεί ο ακτιβισμός της F. F. Piven (1979) από το έργο της ή να αφαιρεθεί το στοιχείο της συναισθηματικής κάθεξης για τους «φτωχούς» της κοινωνικής διαστρωμάτωσης από τις διατριβές που εκείνη και ο αγωνιστικός σύντροφός της R. Cloward συνέθεσαν επηρεάζοντας γενεές κοινωνιολόγων στην ανατομία των κοινωνικών κινημάτων; Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό το σχόλιο της R. Garner (1996) πως «το χρονικό της θεωρίας για τα κοινωνικά κινήματα μπορεί να ειπωθεί μόνο μαζί με το χρονικό των ιδεών των κοινωνικών κινήματων». Πώς να υποτιμήσεις το προσωπικό ενδιαφέρον των ερευνητών της τραγικής αποξένωσης του σύγχρονου κόσμου για τις «ανήλικες μητέρες», τους «παρβατικούς ανηλίκους», τους «εξαρτημένους» από τα ναρκωτικά, την ντροπιαστική για όλους μας περίπτωση των «άστεγων», τα θύματα της «σεξουαλικής βίας», της «κακοποίησης των γυναικών» και τόσα άλλα; Πώς να μην κρίνεις σχετική τη σχέση της «ταυτότητας του χρώματος» και της σπουδής του φυλετικού ζητήματος σε θεωρητικούς όπως ο W. J. Wilson (1978) ή της «προλεταριακής» εμπειρίας στη μελέτη των εργασιακών σχέσεων και την αναγκαιότητα του «δημόσιου λόγου της κοινωνιολογίας» από ιδεολόγους της αριστεράς όπως ο M. Burawoy (2007); Τέλος, πώς να αποκλείσεις τον όμιλο των κοινωνιολόγων που ανοικτά υποστηρίζουν την προσήλωσή τους στον καθολικισμό;

στ. Ο R. K. Merton, με τη γνωστή πολυμάθειά του, επιχείρησε μια προκλητική αναθεώρηση της έννοιας της δημοσιοποίησης της γνώσης. Σε συνάρτηση προς τα εκάστοτε τεχνολογικά επιτεύγματα, κυρίως από την εποχή του Gutenberg ως τη δική μας των ηλεκτρονικών πολυμέσων, αυτή η δημοσιοποίηση ταυτίστηκε σχεδόν με την έντυπη καταγραφή των ιδεών. Αν προσέξει, όμως, κανείς τη γενεαλογική ανέλιξη των θεωρητικών τάσεων, θα διαπιστώσει μια διαλεκτική συνάρτηση των κειμένων και των ερμηνευτικών σχημάτων που εκείνα προκαλούν σε συνεχείς ανακνκλώσεις. Από αυτή τη σκοπιά, η δημοσιοποίηση παύει να είναι μηχανιστικά προσδιορισμένη από τα κείμενα, τα οποία μεταβάλλονται σε πηγές έμπνευσης πολλαπλών αναγνώσεων για καινοφανείς προβληματισμούς των επιστημόνων. Αναφέροντας, μάλιστα, το παράδειγμα του ίδιου του πανεπιστημίου, ο Merton θα υπογραμμίσει το παράδοξο ότι αυτό συνι-

στά μια ακραιφνή έκφραση της προφορικής παράδοσης στη στοχαστική μεταφορά του καθόλου γνωστικού πλέγματος στα σπουδαστικά ακροατήρια από τους δασκάλους. Κι αυτό γιατί, πολύ απλά, η ζώσα προφορική αλληλόδρασή τους στις αίθουσες μαθημάτων είναι σαφέστατα ανακόλουθη προς την απόλυτη επιβολή του καθεστώτος των βιβλίων και των άρθρων στις επιθεωρήσεις από τη μια μεριά και των μελετητών τους από την άλλη. Ποια είναι τότε η σκοπιμότητα της ομαδοποιημένης άμεσης επικοινωνιακής συνάρτησης ομιλητών και ακροατών των «σχολικών τάξεων»; Η «διάλεξη», υποστηρίζει σωστά ο Merton, συνιστά έτσι μια «κοινωνική πράξη» (social act) στον διυποκειμενικό ιστό του προφορικού λόγου.

Αν τώρα συγκεκριμενοποιήσουμε το ζήτημα στους κοινωνιολόγους εκφραστές των όποιων θεωρητικών θέσεων, η σημασία αυτής της οιονεί «προφορικής δημοσίευσης» (oral publication) παίρνει μια ιδιάζουσα σημασία. Η εκπληκτική πνευματική σκυταλοδρομία που ακολουθεί χρονικά με τις βιογραφικές ανακυκλώσεις των φορέων του επιστητού μεταλαμπαδεύει τα πορίσματα των ερευνών ή των στοχαστικών τους αναζητήσεων. Προφανώς, η χρησιμότητα των παρεχομένων πληροφοριών για οτιδήποτε μεταδίδεται με την αμεσότητα του προφορικού λόγου στα αμφιθέατρα, τις αίθουσες των σεμιναρίων, τα εργαστήρια, τις συναντήσεις στα συνέδρια, στους χώρους ερευνητικής αναζήτησης, τα γραφεία και τις συναναστροφές, δεν μπορεί να εκληφθεί σαν ένα παιγνίδι με «trivia», ή αν θέλετε ένα είδος συγκυριακού επιστημονικού «κουτσομπολιού» των μαθητών για τους δασκάλους τους, είτε είναι διεθνείς «celebrities» είτε όχι. Οι παρεχόμενες πληροφορίες που σαν σχόλιο, ειρωνεία, κριτική, άποψη, παράδειγμα, προτροπή, παρατήρηση, άγνοια, αστειότητα, αντιπαράθεση, ή οτιδήποτε άλλο, αποκτούν πρωτεύουσα σημασία στη μεταφορά αυτής της *suī generis* προφορικής συλλογιστικής. Το ίδιο ισχύει για τις συνεντεύξεις των επιστημόνων ή ακόμη για τη δημοσιοποίηση μιας ιδιωτικής συνομιλίας τους, τα απομαγνητοφωνημένα πρακτικά ανταλλαγής απόψεων σε συνεδριακά κέντρα, τις περιγραφές του κλίματος και του πνεύματος των διαλέξεων. Να μνημονεύσουμε εδώ ενδεικτικά τις πολύτιμες πληροφορίες που μας κληροδότησαν ο G. Homans (1985) για τις διαβουλεύσεις των μελών του μυστηριακού Pareto Club στο πανεπιστήμιο του Harvard, ο H. Garfinkel (Hill & Crittenden, 1968) για τις συνθήκες γένεσης της θεωρητικής σύνθεσης της εθνομεθοδολογίας, ο N. Elias (1994) για τη βεμπεριανή συντροφιά στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, ή ο P. Merton (1998) για την πολυετή και πολύπλευρη συνεργασία του με τον P. Lazarsfeld.

Ξ. Σε ένα από τα τελευταία γραπτά του R. Bellah (2006: 490-503) που έχει τον ενδεικτικό τίτλο «Texts, Sacred and Profane», ο σημαντικός αυτός αναλυτής εξηγεί με πειστικό τρόπο τη σπουδαιότητα των «κεμένων» στη διαμόρφωση και διατήρηση της ταυτότητάς μας. Με μια ευφυή αναφορά στο χριστιανικό εκκλησίασμα, ο Bellah τονίζει με έμφαση πως «η γνώση των κεμένων είναι σαφής ένδειξη ότι αυτός που τα διαβάζει αποτελεί μέλος μιας κοινότητας». Έτσι, το τελετουργικό της «ανάγνωσης», από τη Βίβλο μέχρι το Κομμουνιστικό Μανιφέστο κι από τις Συνταγματικές Διακηρύξεις ως τον Harry Potter, για να παραθέσουμε κάποια παραδείγματα ολοκληρωτικά ετερογενών «ιερών κεμένων» σε διαφορετικές εποχές, πολιτισμικά πλαίσια και κοινό μα-

ζικής αποδοχής, δεν επιβάλλεται όπως θα νόμιζε κάποιος μη προβληματισμένος αναγνώστης απλά και μόνο για «πληροφόρηση». Παρά την ελκυστικότητα του όρου στη δική μας περίοδο των μέσων μαζικής ενημέρωσης για τα δισεκατομμύρια του «μοναχικού πλήθους», η ανάγνωσή τους έχει μια καθοριστική λειτουργικότητα για όλες τις ομάδες στις οποίες ανήκουν. Αλλά ας δούμε πιο προσεκτικά τη λογική του Bellah.

Ο ίδιος αναφέρει πως ο δάσκαλός του T. Parsons τού εξομολογήθηκε κάποτε ότι είχε διαβάσει το τελευταίο και σημαντικότερο ίσως βιβλίο του É. Durkheim *Οι στοιχειώδεις τύποι της θρησκευτικής ζωής* τριάντα μία φορές. Ποιος είναι ο λόγος αυτής της επαναλαμβανόμενης προσφυγής στα κλασικά κείμενα της κοινωνιολογικής παράδοσης (Turner, 1996); Γιατί, σίγουρα, δεν θα μπορούσε να εκληφθεί αφελώς ούτε σαν ενημέρωση, ούτε ακόμη και σαν στοχαστική αναζήτηση. Θα πρέπει να συνιστά μια πράξη πολύ πιο σημαντική από παρόμοιες προφανείς αιτιολογήσεις. Βρίσκεται, κατά την κρίση του Bellah, σε συνάρτηση με το πνεύμα της συλλογικότητας ή, στο λεξιλόγιο του Durkheim, με το «conscience collective» της όποιας ομαδικής πραγματικότητας. Επιβεβαιώνει τη σημασία που έχει για κάθε ομάδα η συνέχεια της εκκοσμικευμένης παρουσίας της και παράδοσης, ανεξάρτητα αν η ομάδα είναι πολιτική, θρησκευτική, επιστημονική, ευρύτερα πολιτισμική, ή οτιδήποτε άλλο σχετικό με τον βίο των ανθρώπων. Γι' αυτό παρόμοιες αναγκαίες καταστάσεις μετουσιώνονται από κοινωνικές δράσεις και ιεροποιούνται σχηματοποιημένες σε λατρευτικές εκδηλώσεις με αυστηρά κανονιστικά πλαίσια και πρότυπα ρόλων. Από τα επαναλαμβανόμενα ευαγγελικά και λοιπά κανονικά κείμενα στις λειτουργίες των «εορτών» για το εκκλησίασμα που εμπεριέχει το θρησκευτικό ημερολόγιο μέχρι τα ειδικά αναγνώσματα του τύπου στις αφιερωμένες σε διάφορα θέματα «ημέρες» που έχει υιοθετήσει στη δική μας εποχή η σύγχρονη παγκοσμιοποιημένη ημερολογιακή συνύπαρξη των μελών του οικουμενικού χωριού και τις συνακόλουθες δραστηριότητες των ενταγμένων ακτιβιστών υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής: αυτός δεν είναι άλλος από τη διαλεκτική συνάρτηση κάθε ατόμου με μία «δική» του ομάδα, που του παρέχει νόημα, ένταξη, ταυτότητα, συνάφεια, στόχους, κύρος, ερμηνευτικά πλαίσια και παράδοση.

Με όσα, λοιπόν, ειπώθηκαν, θα έγινε χωρίς αμφιβολία κατανοητή η σχέση της ανάλυσης του Bellah με το θέμα μας. Οι βιωματικές εμπειρίες, «σε τελευταία ανάλυση», μας ενδιαφέρουν άμεσα και καταλυτικά σαν οργανικά υποκείμενα της κοινωνιολογικής ομάδας ή πληρέστερα της παράδοσης που αυτή η ομάδα έχει καθιερώσει στα επιστημονικά χρονικά. Οτιδήποτε έχει σχέση με τα μέλη της ομάδας, ανεξάρτητα από κάθε τύπο προσδιορισμού τους, μας αφορά γιατί πολύ απλά επιβεβαιώνουμε την κοινωνιολογική μας ένταξη σε αυτή. Ακόμη περισσότερο με τη λογική των ανθρωπίνων σχέσεων, κι οι κοινωνικοί επιστήμονες θέλουμε να πιστεύουμε πως δεν εξαιρούνται από αυτές, γίνεται θέμα ζωτικής σημασίας η κρίσιμη σπουδαιότητα που εξυφάνεται από το πλέγμα των εκκολαπτόμενων «συγγενικών» δεσμών σε πολλαπλά επίπεδα: Ασχολούμαστε με το ίδιο κοινωνικό πρόβλημα, εντασσόμαστε στην ίδια θεωρητική τάση, συμβιώνουμε την ίδια ιστορική πραγματικότητα, καλλιεργούμε το ίδιο επιστημολογικό πεδίο, ακολουθούμε την ίδια μέθοδο, επηρεαζόμαστε από τις ίδιες πηγές έμπνευσης, φοιτούμε ή διδάσκουμε στο ίδιο πανεπιστήμιο, ανήκουμε στη ίδια γενιά,

συνεργαζόμαστε στην ίδια ερευνητική ομάδα, συνεχίζουμε την ίδια θεματική ενός κλασικού στοχαστή, αναπτύσσουμε μια εξάρτηση από τις αρχές της ίδιας σχολής σκέψης. Αν υπάρχει μια ξέχωρα και καθολικά ελκυστική παραδοχή της κοινωνιολογίας της γνώσης, αυτή αφορά το γεγονός ότι μη επιστημονικοί παράγοντες –πολιτισμικοί, πολιτικοί, ακαδημαϊκοί, προσωπικοί– διαμορφώνουν διακριτές κοινωνιολογικές παραδόσεις σε συγκεκριμένα κοινωνικά και ιστορικά πλαίσια. Έτσι, από αυτή τη σκοπιά, και σε συμφωνία πάντοτε με τη συλλογιστική του Bellah (και του Durkheim), κάθε λεπτομέρεια από τις διανοητικές βιογραφίες των θεωρητικών της κοινωνιολογίας μάς ενδιαφέρει με την ίδια λογική που οι Βίοι των Αγίων ενδιαφέρουν τους χριστιανούς, οι Βίοι των Ηρώων τους εθνικιστές, ή οι Βίοι των Διασημοτήτων τους ακόλουθους της λαϊκής κουλτούρας, για την παραδειγματική συνταύτιση με τον λόγο τους. Δεν θα είχε νόημα να προστεθεί οτιδήποτε άλλο στο σημείο αυτό, αφού το θέμα καθίσταται πλέον αυτονόητο. Να τεκμηριωθεί μόνο με άλλη μια «ανεκδοτολογική» αναφορά του λόγου το αληθές για την ιεροποιημένη χρήση των συμβόλων και τα εορταστικά ημερολόγια των κοινωνικών ομάδων. Ο Marx (1972), στην αποκαλυπτική δισέλιδη εισαγωγή της διδακτορικής του διατριβής, αφού τονίσει επιγραμματικά την υπέρτατη αντιεξουσιαστική του negatio για όλες τις ουράνιες και γήινες «θεότητες» με την παράθεση της προμηθεϊκής κραυγής από την ομώνυμη τραγωδία του Αισχύλου («με απλά λόγια μισώ όλους τους Θεούς»), θα παραδεχθεί με νεανικό ενθουσιασμό αυτοαναιρούμενος μια μεγάλη αλήθεια για τη λειτουργική αναγκαιότητα κάθε ομάδας που σχολιάσαμε λίγο πριν: «Στο ημερολόγιο της φιλοσοφίας, ο Προμηθέας είναι ο άγιος των αγίων». Να στοχάστηκε άραγε ποτέ του πως η αγιοποίηση αυτή ενδέχεται να περιλάβει μελλοντικά κι άλλους «ημίθεους»; Ή, ακόμη περισσότερο, ότι η διαλεκτική των επιρροών δεν γίνεται μονοδιάστατα, κι αρκετές φορές η εμπραγμιάτωση των ιδεών προσδιορίζει τελικά και τον βίο του υποκειμένου που τις παρήγαγε;

ΕΠΙΜΥΘΙΟ

Το σημείο αυτό, στο οποίο περατώνεται τυπικά η παρουσίαση της σύντομης άσκησης προβληματισμού μας για την κοινωνιολογία της γνώσης, συνιστά κατά κάποιο τρόπο και έντεχνη γεφύρωση για μια αποκαλυπτική αναφορά. Πρόκειται ακριβώς για την άλλη, τη μη εμφανή ως τώρα πρόθεση γραφής του παρόντος κειμένου. Η συνάρτηση της ύπαρξης με τη γνώση που στοιχειοθετήθηκε προηγουμένως στόχευε με συνειδητή αλλά καλοπροαίρετη σκοπιμότητα να χαρακτηρίσει έμμεσα και τη βιωματική τροχιά ενός ατόμου, του οποίου η συνένυρεση στον χώρο της ελληνικής διανόησης αποτέλεσε έκφραση της κοινωνιολογικής σκέψης *par excellence*. Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς υπήρξε το σύνθετο δημιούργημα της διαλεκτικής ανάμεσα στο κοινωνικοπολιτι(σμι)κό πλαίσιο της ζωής του και των στοχαστικών της ανατάσεων σε πολλαπλές και αξιολογικά υπέρτερες επιστημονικές εργασίες. Είναι αδύνατο να διαχωρίσεις τη γνωστική του πορεία από τις προκλήσεις των καιρών, αφού κυριολεκτικά μετουσιωνόταν ατελείωτα σε πνευματικά έργα που αποτύπωναν στο ιδεατό επίπεδο θεώρησης αυτές τις προ-

κλήσεις. Τα επιστημολογικά πεδία ενασχόλησής του εμπεριείχαν μια πρισματική εικόνα του κόσμου των ανθρώπων, μακριά από εύκολες αναγωγές και μονομέρειες. Ο συνδυασμός της πανεπιστημιακής διδασκαλίας με την ερευνητική αναζήτηση ήταν συνεχής. Τα ιστορικά γεγονότα γίνονταν θεωρητικά σχήματα κι οι κοινωνιολογικές ερμηνείες φώτιζαν τα πολιτικά δρώμενα. Ιδιαίτερα σε κρίσιμες ιστορικές περιόδους. Η σκέψη του επιστήμονα καθοδηγούσε τον δημόσιο λόγο, ακόμη και στα οιονεί δημοσιογραφικά κείμενά του που σχεδόν επέβαλλαν στους μη ειδήμονες αναγνώστες λόγους προβληματισμούς. Ο διανοητικός δεσμός του με κορυφαίους εκπροσώπους των κοινωνικών επιστημών σε παγκόσμια κλίμακα αξιολόγησης, καθώς και η συνεργασία του με πρωταγωνιστές της πολιτικής σκηνής στον τόπο μας, συνιστούσε πάντοτε έναν διάλογο ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη εντός των ορίων της κοινωνίας της γνώσης. Παρά τη δύναμη του γενικευτικού λόγου και την άρτια θεωρητική επένδυση, ποτέ η θεωρία του δεν ήταν ακαδημαϊκά ενδοσκοπική σαν μοναστική άσκηση. Η κοινωνική αναζήτηση διαμόρφωνε αντανακλαστικά την κοινωνιολογική του ταυτότητα, σαν έκφραση των συλλογικών μας παθημάτων από το ιστορικό γίγνεσθαι. Σπάνια κοινωνιολογικά κείμενα αναδίδουν παρόμοια αίσθηση του ιστορείν. Έτσι, η σκέψη του γινόταν απερίφραστα απελευθερωτική, με μια στάση όμως ηθικής απο-δέσμευσης, τόσο αναγκαίας στον χαώδη κόσμο της μετανεωτερικής περιόδου την οποία διανύουμε. Κι αφού με όσα ήδη εξηγήσαμε συνάγεται σαφώς πως τίποτε, αλλά κυρίως τα τελετουργικά, δεν είναι αποκλειστικά θρησκευτική πρακτική, ας θεωρηθεί η δική μου συνεισφορά στον παρόντα τόμο για τον τιμώμενο σαν «αντίδωρο». Έχει και η επιστήμη σύμβολα κοινοτικής και ατομικής αναγνώρισης στη δική της «εκκλησία», με την αρχαία ελληνική έννοια του όρου για παρόμοιες συνάξεις, όπως η παρούσα των πολιτών-διανοουμένων της.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alexander, J. C. (1987), *Twenty Lectures*, N.Y., Columbia University Press.
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage.
- Becker, H. S. (1998), *Tricks of the Trade*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2007), *Telling about Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bell, D. (1991), *The Winding Passage: Sociological Essays and Journeys*, New Branswick, N.J., Transaction.
- (1999), *The Coming of Post Industrial Society*, N.Y., Basic Books.
- Bellah, R. (2006), *The Robert Bellah Reader*, επιμ. R. Bellah/S. M. Tipton, Durham/London, Duke University Press.
- Berger, P. L./T. Luckmann (2003), *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, Αθήνα, Νήσος (*The Social Construction of Reality*, N.Y., Doubleday, 1966).
- Besnard, P. (επιμ.) (1983), *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bologh, R. W. (1990), *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking: A Feminist Inquiry*, London, Unwin Hyman.
- Bourdieu, P. (2007), *Σχέδιασμα για μια αυτοανάλυση*, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Αθήνα, Πατάκης (*Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raisons d'Agir, 2004).
- Brogan, H. (2006), *Alexis de Tocqueville: A Life*, New Haven, Yale University Press.

- Bulmer, M. (1984), *The Chicago School of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Burawoy, M. (2007), *For Public Sociology*, στο D. Clawson κ.ά. (επιμ.), *Public Sociology*, Berkeley, Ca., University of California Press.
- Camic, C. (1997), *Reclaiming the Sociological Classics*, Oxford, Blackwell.
- Castells, M. (1977), *The Urban Question*, London, Edward Arnold.
- (2000), *The Information Age*, τόμ. 1, Oxford, Blackwell.
- Castells, M./M. Ince (2003), *Conversations with Manuel Castells*, Cambridge, Polity Press.
- Coser, L. A. (1971), *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Diggins, J. P. (1996), *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*, N.Y., Basic Books.
- Edwards, G. F. (1974), «E. F. Frazier», στο J. E. Blackwell/M. Janovitz (επιμ.), *Black Sociologists*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Elias, N. (1994), *Reflections on a Life*, Cambridge, Polity.
- Francis, M. (2007), *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- Frisby, D. (1981), *Sociological Impressionism*, London, Heinemann.
- Garner, R. (1996), *Contemporary Movements and Ideologies*, N.Y., McGraw/Hill.
- Gerhardt, U. (2002), *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Green, M. (1974), *The Von Richthofen Sisters*, N.Y., Basic Books.
- Haraway, D. (1991), *Simians, Cyborg, and Women*, London, Free Association Books.
- Heilbron, J. (1995), *The Rise of Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- Hill, R./K. S. Crittenden (επιμ.) (1968), *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Purdue University Press.
- Homans, G. (1985), *Coming to My Senses: Autobiography of a Sociologist*, New Brunswick, N.J., Transaction.
- Jaspers, K. (1989), *Karl Jaspers and Max Weber*, N.Y., Paragon.
- Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown & Co.
- Krohn, C. D. (1993), *Intellectuals in Exile*, Amherst, Ma., The University of Massachusetts.
- Kurtz, L. R. (1984), *Evaluating Chicago Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Liska, A. E. (1981), *Perspectives on Deviance*, N.J., Prentice Hall.
- McCarthy, E. D. (1996), *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London, Routledge.
- Madge, J. (1963), *The Origin of Scientific Sociology*, London, Tavistock.
- Mannheim, K. (1972), *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge/Kegan Paul.
- (1970), *Man and Society in an Age of Reconstruction*, N.Y., Harcourt, Brace & Co.
- Manuel, F. E. (1995), *A Requiem for Karl Marx*, Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- Marx, K. (1972), *Early Texts*, N.Y., Barnes & Nobles.
- Merton, R. K. (1998), «Working with Lazarsfeld», στο J. Lautman/B. P. Lacuyer (επιμ.), *Paul Lazarsfeld*, Paris, L'Harmattan.
- (1996), «A Life of Learning», στο Robert K. Merton, *On Social Structure and Science*, επιμ. P. Szotomka, Chicago, The University of Chicago Press, 339-359.
- (1973), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Merton, R. K./M. W. Riley (επιμ.) (1980), *Sociological Traditions from Generation to Generation*, Norwood, N.J., Ablex.
- Merton, R. K. κ.ά. (1979), *Qualitative and Quantitative Social Research: Papers in Honor of Paul Lazarsfeld*, N.Y., Free Press.
- Miles, S. (2001), *Social Theory in the Real World*, London, Sage.
- Mills, K./P. Mills (επιμ.) (2000), *C. Wright Mills: Letters and Auto-biographical Writings*, Berkeley, University of California Press.
- Mitzman, A. (1970), *The Iron Cage*, N.Y., Knopf.
- Mommsen, W. J. (1990), *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mullins, N. C. (1973), *Theories and Theory Groups in American Sociology*, N.Y., Harper & Row.

- Pampel, F. C. (2000), *Sociological Lives and Ideas: An Introduction to the Classical Theorists*, New York, Worth Publishers.
- Park, R. E. (1973), «Life History», *American Journal of Sociology*, τχ. 79, Σεπτέμβριος, 251-260.
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, N.Y., Free Press.
- Piven, F. F./R. A. Cloward (1979), *Poor People's Movements*, New York, Vintage.
- Plummer, K. (2001), *Documents of Life*, London, Sage.
- Portes, A. (1985), *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, Berkeley, Ca., University of California Press.
- Raison, T. (επιμ.) (1963), *The Founding Fathers of Social Science*, Baltimore, Maryland, Penguin Books.
- Raynolds, L. T./J. M. Raynolds (επιμ.) (1970), *The Sociology of Sociology*, N.Y., David McCay.
- Remmling, G. (1973), *Towards the Sociology of Knowledge*, London, Routledge.
- Ritzer, G. (1996), *Modern Sociological Theory*, N.Y., McGraw/Hill.
- Scott, J. (επιμ.) (2007a), *Fifty Key Sociologists: The Formative Years*, London, Routledge.
- (επιμ.) (2007b), *Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists*, London, Routledge.
- Seidman, S. (1988), «Transfiguring Sexual Identity», *Social Text*, 9, 20, 187-206.
- Sennett, R./J. Cobb (1973), *The Hidden Injuries of Class*, New York, Vintage.
- Sica, A./S. Turner (επιμ.) (2005), *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Smith, G. (2006), *Erving Goffman*, London, Routledge.
- Sorokin, P. A. (1963), *A Long Journey*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- Stark, W. (1991), *The Sociology of Knowledge*, New Brunswick, N.J., Transactions.
- Stark, R./R. Finke (2000), *Acts of Faith*, Berkeley, University of California Press.
- Strenski, I. (1997), *Durkheim and the Jews in France*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Strinati, D. (1995), *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London, Routledge.
- Thomas, W. I./F. Znaniecki (1958), *The Polish Peasant in Europe and America*, N.Y., Dover.
- Turner, S. P. (1996), *Social Theory and Sociology*, Oxford, Blackwell.
- Wallace, R. A./A. Wolf (1995), *Contemporary Sociological Theory*, Englewood, N.J., Prentice Hall.
- Weber, M. (1975/1926), *Max Weber: A Biography*, N.Y., John Wiley.
- Wheen, F. (1999), *Karl Marx*, London, Fourth Estate.
- Wilson, W. J. (1978), *The Declining Significance of Race*, Chicago, The University of Chicago Press.



V. ΔΙΟΙΚΗΣΗ – ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ

21. ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ

Η σχέση μεταξύ της αρχής της ορθής διοίκησης και της νομιμότητας

22. ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΗΤΡΗΣ

Ιδεολογία και διαδικασία

(Θεμέλια νομιμοποίησης στη σύγχρονη κοινωνία)

23. ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΣΠΑΝΟΥ

Δημοκρατική διοίκηση

(Μια σύγχρονη ουτοπία;)



Η σχέση μεταξύ της αρχής της ορθής διοίκησης και της νομιμότητας¹

ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μετά την ίδρυση του θεσμού του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή με τη Συνθήκη του Μάαστριχτ, το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο εξέλεξε τον πρώτο Διαμεσολαβητή το 1995.² Το άρθρο 195 της Συνθήκης ΕΚ αναθέτει στον Διαμεσολαβητή την αρμοδιότητα να εξετάζει αναφορές σχετικά με περιπτώσεις κακοδιοίκησης στα πλαίσια της δράσης των κοινοτικών οργάνων ή οργανισμών, με εξαίρεση το Δικαστήριο και το Πρωτοδικείο κατά την άσκηση των δικαιοδοτικών τους καθηκόντων. Το δικαίωμα αναφοράς περιπτώσεων κακοδιοίκησης στον Διαμεσολαβητή κατοχυρώνεται με το άρθρο 43 του Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης, που διακηρύχθηκε το Δεκέμβριο του 2000.³

Ορισμός του όρου «κακοδιοίκηση» δεν περιέχεται ούτε στη Συνθήκη ΕΚ, ούτε στο καταστατικό του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή (το οποίο εγκρίθηκε από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο το 1994),⁴ ούτε επίσης στο Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων. Ω-

1. Με ελάχιστες παραλλαγές, η πρωτότυπη μορφή του κειμένου αυτού δημοσιεύθηκε στο Carl Baudenbacher, Claus Gullmann, Koen Lenaerts, Emmanuel Coulon και Eric Barbier de la Serre (επιμ.), *Liber Amicorum en l'honneur de/in honour of Bo Vesterdorf* (Βρυξέλλες, Bruylant, 2007), σ. 315-341. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Γενικό Γραμματέα του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή, Ian Harden, για τη βοήθειά του στην εκπόνηση του παρόντος κειμένου.

2. Οι διαπραγματεύσεις για τη Συνθήκη ολοκληρώθηκαν τον Δεκέμβριο του 1991. Η Συνθήκη υπεγράφη στις 7 Φεβρουαρίου 1992 και τέθηκε σε ισχύ την 1η Νοεμβρίου 1993. Ο πρώτος Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής εξελέγη στις 12 Ιουλίου 1995.

3. Το άρθρο 43 του Χάρτη βασίζεται στα άρθρα 21 και 195 της Συνθήκης ΕΚ. Το κείμενό του είναι το ακόλουθο: «Κάθε πολίτης της Ένωσης ή κάθε φυσικό ή νομικό πρόσωπο που κατοικεί ή έχει την καταστατική έδρα του σε κράτος μέλος, έχει το δικαίωμα να προσφεύγει στον Διαμεσολαβητή της Ένωσης, σχετικά με περιπτώσεις κακοδιοίκησης στο πλαίσιο της δράσης των κοινοτικών οργάνων ή οργανισμών, με εξαίρεση το Δικαστήριο και το Πρωτοδικείο κατά την άσκηση των δικαιοδοτικών καθηκόντων τους». Ο Χάρτης διακηρύχθηκε και πάλι στις 12 Δεκεμβρίου 2007, πριν από την υπογραφή της Συνθήκης της Λισαβόνας στις 13 Δεκεμβρίου 2007, και δημοσιεύθηκε στην Επίσημη Εφημερίδα (ΕΕ 2007, C 303, σ. 1), μαζί με επεξηγήσεις σχετικά με τις διατάξεις του (ΕΕ 2007, C 303, σ. 17).

4. Απόφαση 94/262 του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου της 9ης Μαρτίου 1994 σχετικά με το καταστατικό του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή και τους γενικούς όρους άσκησης των καθηκόντων του, ΕΕ 1994, L 113, σ. 15.

τόσο, το άρθρο 41 του Χάρτη φέρει τον τίτλο «Δικαίωμα χρηστής διοίκησης».⁵ Παρίσταται προφανές ότι η κακοδιοίκηση και η ορθή διοίκηση πρέπει να συνδέονται, ακόμη και να αποτελούν δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος, η ακριβής φύση όμως της σύνδεσής τους χρήζει προσεκτικής εξέτασης.

Σύμφωνα με τις διευκρινίσεις επί του Χάρτη, το περιεχόμενο του άρθρου 41 βασίζεται στην ύπαρξη «της Ένωσης ως κοινότητας δικαίου τα χαρακτηριστικά της οποίας αναπτύχθηκαν από τη νομολογία στην οποία κατοχυρώνεται μεταξύ άλλων η χρηστή διοίκηση ως γενική αρχή δικαίου». Η διατύπωση των δύο πρώτων παραγράφων του άρθρου 41 βασίζεται επίσης στη νομολογία των κοινοτικών δικαστηρίων σχετικά με την ορθή (ή καλή) διοίκηση.⁶ Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές, επομένως, ότι αν και ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής ήταν ο πρώτος που πρότεινε τη συμπερίληψη του δικαιώματος χρηστής διοίκησης στο Χάρτη,⁷ το κείμενο του άρθρου 41 συντάχθηκε με

5. «Δικαίωμα χρηστής διοίκησης

1. Κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα στην αμερόληπτη, δίκαιη και εντός ευλόγου προθεσμίας εξέταση των υποθέσεων του από τα όργανα και τους οργανισμούς της Ένωσης.
2. Το δικαίωμα αυτό περιλαμβάνει ιδίως:
 - α) το δικαίωμα κάθε προσώπου σε προηγούμενη ακρόαση προτού ληφθεί ατομικό μέτρο εις βάρος του,
 - β) το δικαίωμα κάθε προσώπου να έχει πρόσβαση στο φάκελό του, τηρουμένων των νομίμων συμφερόντων της εμπιστευτικότητας και του επαγγελματικού και επιχειρηματικού απορρήτου,
 - γ) την υποχρέωση της διοίκησης να αιτιολογεί τις αποφάσεις της.
3. Κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα στην αποκατάσταση εκ μέρους της Κοινότητας της ζημίας που του προξένησαν τα όργανα ή οι υπάλληλοί της κατά την άσκηση των καθηκόντων τους, σύμφωνα με τις γενικές αρχές που είναι κοινές στα δίκαια των κρατών μελών.
4. Κάθε πρόσωπο μπορεί να απευθύνεται στα θεσμικά όργανα της Ένωσης σε μία από τις γλώσσες των συνθηκών και πρέπει να λαμβάνει απάντηση στην ίδια γλώσσα».

Υιοθετώντας τον όρο «ορθή» (ή «καλή») διοίκηση, επιθυμώ να προβώ σε μια εννοιολογική διακρίση μεταξύ του όρου αυτού και του παραδοσιακά χρησιμοποιημένου «χρηστή» διοίκηση, του οποίου το εννοιολογικό περιεχόμενο, όπως έχει καθοριστεί από τη νομολογία των ελληνικών δικαστηρίων, πιθανόν να είναι πιο στενό από εκείνο που η νομολογία των ευρωπαϊκών δικαστηρίων έχει προσδώσει στον όρο ορθή (ή καλή) διοίκηση [good (ή sound) administration]. Ο όρος «χρηστή» διοίκηση διατηρήθηκε όπου το κείμενο της παρούσας μελέτης παραπέμπει στις συνθήκες ή και στο Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων. Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του θέματος σε ό,τι αφορά το ευρωπαϊκό διοικητικό δίκαιο, βλ. Βίκυ Ι. Καραγεώργου, «Το δικαίωμα για χρηστή διοίκηση-Νέες τάσεις και δεδομένα για το Ευρωπαϊκό Διοικητικό Δίκαιο», *Επιθεώρησης Δημοσίου Δικαίου και Διοικητικού Δικαίου*, 51 (1), Ιανουάριος-Μάρτιος 2007, σ. 30-69.

6. Η νομολογία που αναφέρεται στις επεξηγήσεις όσον αφορά τη γενική αρχή της χρηστής διοίκησης και τις δύο πρώτες παραγράφους του άρθρου 41 είναι: υπόθεση 222/86 *Heylens*, Συλλ. 1987, σ. 4097· υπόθεση 374/87 *Orkem*, Συλλ. 1989, σ. 3283· υπόθεση C-255/90 P, *Burban*, Συλλ. 1992, σ. I-2253· υπόθεση C-269/90 *TU München*, Συλλ. 1991, σ. I-5469· υπόθεση T-450/93 *Lisrestal*, Συλλ. 1994, σ. II-1177· υπόθεση T-167/94 *Nölle*, Συλλ. 1995, σ. II-2589· υπόθεση T-231/97 *New Europe Consulting και άλλοι*, Συλλ. 1999, σ. II-2403. Θα μπορούσαν πλέον να προστεθούν επίσης, για παράδειγμα, η υπόθεση T-211/02 *Tideland Signal κατά Επιτροπής*, Συλλ. 2002, σ. II-3781· υπόθεση T-2/03 *Verein für Konsumenteninformation κατά Επιτροπής*, Συλλ. 2005, σ. II-1121 και συνεκδικασθείσες υποθέσεις C-154/04 και C-155/04 *Alliance for Natural Health και Nutri-Link κατά Υπουργού Υγείας*, Συλλ. 2005, σ. I-6451.

7. Σε ομιλία στη Συνέλευση στις 2 Φεβρουαρίου 2000, <<http://www.ombudsman.europa.eu/speeches/en/charter1.htm>>.

στόχο τη δυνατότητα δικαστικής επιβολής, σύμφωνα με τη γενική προσέγγιση που ακολουθήσε η Συνέλευση, ότι δηλαδή ο Χάρτης πρέπει να μπορεί να εγκριθεί ως νομικά δεσμευτικό κείμενο.

Όταν ο Χάρτης καταστεί νομικά δεσμευτικός,⁸ θα είναι απαραίτητη μια ικανοποιητική ανάλυση της τριγωνικής σχέσης μεταξύ (i) της αρχής της ορθής (ή καλής) διοίκησης, στην οποία αναφέρεται η νομολογία των κοινοτικών δικαστηρίων, (ii) του ακριβούς περιεχομένου του υποκειμενικού νομικού δικαιώματος στη χρηστή διοίκηση και των αντίστοιχων νομικών υποχρεώσεων που προβλέπονται στο άρθρο 41 του Χάρτη, και (iii) της «κακοδιοίκησης», όπως αναφέρεται στο άρθρο 195 της Συνθήκης ΕΚ και στο άρθρο 43 του Χάρτη.

Το πεδίο εφαρμογής του άρθρου 41 του Χάρτη περιορίζεται στα θεσμικά όργανα και τους οργανισμούς της Ένωσης. Ωστόσο, στο βαθμό που η χρηστή διοίκηση περιλαμβάνει θεμελιώδη δικαιώματα που προστατεύονται από το κοινοτικό δίκαιο, ή αποτελεί η ίδια γενική αρχή του κοινοτικού δικαίου,⁹ είναι επίσης δεσμευτική για τις δημόσιες αρχές των κρατών μελών όταν ενεργούν εντός του πεδίου του κοινοτικού δικαίου. Η ανάλυση αυτή είναι επομένως σημαντική όχι μόνο για το έργο του Ευρωπαϊκού Διαμεσολαβητή, αλλά και για το έργο των διαμεσολαβητών και των συναφών οργάνων στα κράτη μέλη.¹⁰

Κατά την άποψή μου, μια πειστική ανάλυση της ανωτέρω αναφερόμενης τριγωνικής σχέσης πρέπει να λαμβάνει υπόψη το χαρακτήρα και τις λειτουργίες του θεσμού του διαμεσολαβητή όπως αναπτύχθηκε στην Ευρώπη, συμπεριλαμβανομένου του γενικού ζητήματος της σχέσης μεταξύ των δικαστηρίων και των διαμεσολαβητών στην εφαρμογή των νομικών κανόνων και αρχών και στην ανάπτυξη των εννοιών της ορθής διοίκησης και της κακοδιοίκησης. Στην Ενότητα 2 κατωτέρω θα παρουσιάσω, λοιπόν, εν συντομία τις καταβολές του θεσμού του διαμεσολαβητή και θα εξετάσω τους λόγους της υιοθέτησής του από τόσο πολλές ευρωπαϊκές χώρες. Στην Ενότητα 3 θα εξηγήσω το πώς συνδέεται το πεδίο αρμοδιότητας των διαμεσολαβητών με αυτό των δικαστηρίων. Οι συνέπειες της ανάλυσης αυτής για το κανονιστικό πλαίσιο που εφαρ-

8. Κατά το χρόνο της συγγραφής του παρόντος κειμένου, η διαδικασία κύρωσης της Συνθήκης της Λισαβόνας (ΕΕ 2007, C 306, σ. 1) βρίσκεται σε εξέλιξη. Η Συνθήκη αυτή προβλέπει (στο άρθρο 1, σημείο 8) αντικατάσταση του άρθρου 6 της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση από κείμενο σύμφωνα με το οποίο ο Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων «έχει το ίδιο νομικό κύρος με τις Συνθήκες».

9. Η παράγραφος 72 της απόφασης του Δικαστηρίου των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων της 12ης Ιουλίου 2005 στις συνεκδικασθείσες υποθέσεις C-154/04 και C-155/04, *Alliance for Natural Health και Nutri-Link κατά Υπουργού Υγείας*, αναφέρεται στην αρχή της χρηστής διοίκησης ως γενική αρχή του κοινοτικού δικαίου.

10. Αξίζει να σημειωθεί ότι, σε σεμινάριο που πραγματοποιήθηκε στη Χάγη τον Σεπτέμβριο του 2005, ο γενικός εισαγγελέας Maduro δήλωσε ότι, στο πεδίο αρμοδιότητάς τους, οι διαμεσολαβητές στα κράτη μέλη πρέπει να εφαρμόζουν το κοινοτικό δίκαιο ορθά και να παραβλέπουν εθνικούς κανόνες που τυχόν τους εμποδίζουν να προστατεύσουν τα δικαιώματα που απορρέουν από το δίκαιο της ΕΕ για τους πολίτες. Βλ. «Ombudsmen and the Constitution of the European Union», στο Alex Brenninkmeijer και Νικηφόρος Διαμαντούρος (επιμ.), *The Role of Ombudsmen and Similar Bodies in the Application of EU Law, Proceedings of the 5th Seminar of National Ombudsmen of the EU Member States and Candidate Countries* (The Hague, The National Ombudsman of the Netherlands, 2006), σ. 22-24.

μόζει ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής εξετάζονται στην Ενότητα 4. Στο συμπέρασμα, επανέρχομαι στο Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων και προτείνω έναν τρόπο ερμηνείας της προαναφερθείσας τριγωνικής σχέσης, σύμφωνο προς την ανάλυση που πραγματοποιείται στις προηγούμενες ενότητες.

2. Η ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ ΤΟΥ ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΤΗ

Όπως είναι γνωστό, η λέξη «ombudsman» (διαμεσολαβητής) είναι σουηδικής προέλευσης. Ο πρώτος κοινοβουλευτικός διαμεσολαβητής στον κόσμο διορίστηκε το 1809 στη Σουηδία με αποστολή την εποπτεία της εφαρμογής των νόμων από δικαστές και δημοσίους υπαλλήλους και την άσκηση διώξεων σε περιπτώσεις παράνομης συμπεριφοράς.¹¹ Στη διάρκεια των επόμενων εκατόν πενήντα ετών, δύο ακόμη χώρες θεσμοθέτησαν διαμεσολαβητή με γενική αρμοδιότητα: η Φινλανδία το 1919 και η Δανία το 1955.¹² Ο Φινλανδός διαμεσολαβητής, όπως και ο Σουηδός, έχει τόσο εποπτικές αρμοδιότητες όσο και αρμοδιότητες άσκησης διώξεων επί των δικαστικών λειτουργιών. Αντίθετα, στο δανικό μοντέλο, όπου η αποστολή του διαμεσολαβητή συνίσταται στη διερεύνηση και την υποβολή εκθέσεων επί αναφορών σε βάρος της δημόσιας διοίκησης, τα δικαστήρια εξαιρούνται από την εντολή του διαμεσολαβητή, και ο τελευταίος δεν έχει εισαγγελικές αρμοδιότητες.

Κατά το δεύτερο ήμισυ του εικοστού αιώνα, ο θεσμός του διαμεσολαβητή εξαπλώθηκε παγκοσμίως. Σύμφωνα με το Διεθνές Ινστιτούτο Διαμεσολαβητών (ΙΟΙ), διαμεσολαβητές υπάρχουν πλέον σε περίπου 120 χώρες σε ολόκληρο τον κόσμο¹³ και συνεχίζουν να δημιουργούνται νέοι τέτοιοι θεσμοί.

Η Ευρώπη εμφανίζει πιθανώς τον μεγαλύτερο βαθμό διεύθυνσης του θεσμού του διαμεσολαβητή από οποιαδήποτε άλλη περιοχή του κόσμου. Σε πολλές περιπτώσεις οι οικείες υπηρεσίες θεσμοθετήθηκαν σχετικά πρόσφατα, με νεότερες μεταξύ των κρατών μελών της ΕΕ, για παράδειγμα, αυτές του Λουξεμβούργου (2004) και της Βουλγαρίας (2005).¹⁴ Μάλιστα, όταν η Συνθήκη του Μάαστριχτ προέβλεψε το θεσμό του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή στις αρχές της δεκαετίας του 1990, εθνικοί διαμεσολαβητές υπήρχαν μόνο σε μια ισχυρή πλειοψηφία των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Έ-

11. Βλ. Bengt Wieslander, *The Parliamentary Ombudsman in Sweden* (Σουηδία, Södertälje, Ίδρυμα της τριακοσιετηρίδας της Τράπεζας της Σουηδίας, 1994).

12. Στη Δανία εγκρίθηκε το 1953 μια τροποποίηση του Συντάγματος και η νομοθεσία εφαρμογής τέθηκε σε ισχύ το 1954. Ο πρώτος διαμεσολαβητής ανέλαβε καθήκοντα το 1955, βλ. S. Hurwitz, «The Danish Parliamentary Commissioner for Civil and Military Administration», *Public Law*, 1958, σ. 236. Βλ. επίσης Hans Gammeltoft-Hansen, «Trends Leading to the Establishment of a European Ombudsman», στο Νικηφόρος Διαμαντούρος (επιμ.), *The European Ombudsman: Origins, Establishment, Evolution* (Λουξεμβούργο, Υπηρεσία Επίσημων Εκδόσεων των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων, 2005), σ. 13-26.

13. Βλ. τον ιστότοπο του Διεθνούς Ινστιτούτου Διαμεσολαβητών: <<http://www.law.ualberta.ca/centres/oi/>>.

14. Όπως και στην περίπτωση της Δανίας ανωτέρω, οι χρονολογίες που παρατίθενται είναι αυτές κατά τις οποίες ανέλαβε καθήκοντα ο πρώτος διαμεσολαβητής.

νωσης: μόλις σε επτά από τα δώδεκα.¹⁵ Από τα πέντε κράτη μέλη που δεν διέθεταν τότε διαμεσολαβητή, τρία (Βέλγιο, Ελλάδα και Λουξεμβούργο) δημιούργησαν στη συνέχεια έναν εθνικό θεσμό και όλες οι χώρες που εντάχθηκαν στην Ένωση στις διαδοχικές διευρύνσεις της 1ης Ιανουαρίου 1995, της 1ης Μαΐου 2004 και της 1ης Ιανουαρίου 2007, διέθεταν ανάλογους θεσμούς κατά την ημερομηνία προσχώρησής τους. Κατά συνέπεια, μετά τη διευρύνση του 2007, 25 από τα 27 κράτη μέλη διαθέτουν εθνικό διαμεσολαβητή, όπως και δύο από τις τρεις υποψήφιες προς ένταξη χώρες: η Κροατία και η πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας.¹⁶ Το τουρκικό κοινοβούλιο ενέκρινε το 2006 νόμο για τη θεσμοθέτηση διαμεσολαβητή, αλλά ως το Δεκέμβριο του 2007 δεν είχε εκλεγεί ακόμη ο πρώτος διαμεσολαβητής.

Η διάδοση του θεσμού του διαμεσολαβητή, όχι μόνον στην Ευρώπη αλλά παγκοσμίως, συνδέεται με δύο είδη κοινωνικών και πολιτικών εξελίξεων και με τις προκλήσεις που δημιουργούν οι εξελίξεις αυτές, τόσο για τη δημοκρατία όσο και για το κράτος δικαίου.

2.1. Η διεύρυνση των λειτουργιών του Κράτους

Η πρώτη εξέλιξη είναι η σημαντική επέκταση της δημόσιας διοίκησης που έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα, ιδίως δε μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν οι λειτουργίες κοινωνικής πρόνοιας και ρύθμισης του Κράτους αναπτύχθηκαν εκθετικά. Η μεγάλη κλίμακα και ο σύνθετος χαρακτήρας της διοικητικής δραστηριότητας που απαιτείται για την εκτέλεση των νέων αυτών λειτουργιών δημιούργησε προκλήσεις τόσο για το κράτος δικαίου όσο και για τη δημοκρατία.

Σε ό,τι αφορά τη δημοκρατική πτυχή της πρόκλησης, η παραδοσιακή ενσάρκωση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, το κοινοβούλιο, δυσκολεύεται να εποπτεύει επαρκώς τις δραστηριότητες μιας σύγχρονης διοίκησης, δεδομένου τόσο του αριθμού των αποφάσεων όσο και της ανάγκης για ειδική εμπειρογνωμοσύνη σε σύνθετους τομείς πολιτικής. Για το λόγο αυτό, έχουν δημιουργηθεί διάφοροι θεσμοί, όπως δημόσιοι ελεγκτές, επίτροποι πληροφοριών, επιτροπές δεοντολογίας και προτύπων, υπεύθυνοι προστασίας δεδομένων, και, κυρίως, διαμεσολαβητές, που στοχεύουν στο να καλείται η διοίκηση να λογοδοτεί σε διαρκή και επαγγελματική βάση.¹⁷

15. Δηλαδή, Δανία (1955), Ηνωμένο Βασίλειο (1967), Γαλλία (1973), Πορτογαλία (1975), Ισπανία (1982), Κάτω Χώρες (1982), Ιρλανδία (1984). Οι χρονολογίες που παρατίθενται αντιστοιχούν στη χρονολογία διορισμού του πρώτου διαμεσολαβητή, κάτι που στην περίπτωση της Ιρλανδίας συνέβη τέσσερα χρόνια μετά τη θέση σε ισχύ της σχετικής νομοθεσίας.

16. Στα δύο κράτη μέλη της ΕΕ όπου δεν υπάρχει εθνικός διαμεσολαβητής, δηλαδή στη Γερμανία και την Ιταλία, ο θεσμός υπάρχει σε περιφερειακό και τοπικό επίπεδο. Η Επιτροπή Αναφορών του Γερμανικού Ομοσπονδιακού Κοινοβουλίου (Bundestag) έχει ρόλο παρόμοιο με αυτόν του εθνικού διαμεσολαβητή και είναι μάλιστα πλήρες μέλος του IOI. Όσον αφορά την Ιταλία, στις 2 Νοεμβρίου 2006 κατατέθηκε στη Βουλή των Αντιπροσώπων νομοσχέδιο για τη θέσπιση του θεσμού του εθνικού διαμεσολαβητή.

17. Αξίζει να σημειωθεί, εν προκειμένω, ότι μόλις στα τέλη της δεκαετίας του 1950 ο Σουηδός κοινοβουλευτικός διαμεσολαβητής έστρεψε την προσοχή του σε μεγαλύτερο βαθμό στη δημόσια διοίκηση από ό,τι στα δικαστήρια: Wieslander, *The Parliamentary Ombudsman in Sweden*, ό.π., σ. 19.

Όσον αφορά στο κράτος δικαίου, το σημείο κλειδί είναι ότι μια σύγχρονη δημόσια διοίκηση απολαμβάνει σημαντική διακριτική ευχέρεια κατά την άσκηση τόσο των ρυθμιστικών αρμοδιοτήτων της όσο και των καθηκόντων της στον τομέα της πρόνοιας. Η διατύπωση ενός επίσημου ορισμού της διακριτικής ευχέρειας θα απαιτούσε πιο μακροσκελή και πιο σύνθετη ανάλυση από αυτή που είναι αναγκαία για τους σκοπούς του παρόντος.¹⁸ Αρκεί να αναφερθεί ότι ο όρος εδώ καλύπτει τις πολλές καταστάσεις στις οποίες μια δημόσια αρχή έχει, στην πράξη, την εξουσία να επιλέξει μεταξύ δύο ή περισσότερων τρόπων δράσης. Διακριτική ευχέρεια μπορεί, υπό την έννοια αυτή, να υπάρχει, για παράδειγμα, όσον αφορά στη λήψη απόφασης για τις προϋποθέσεις που πρέπει να πληρούνται πριν συμβεί κάτι, την κρίση για το εάν πληρούνται οι προϋποθέσεις και τη λήψη απόφασης για τις ενέργειες που πρέπει να γίνουν εφόσον πληρούνται οι προϋποθέσεις.

Διακριτική ευχέρεια δεν υπάρχει μόνον στις περιπτώσεις όπου προβλέπεται *de jure*, από τον νομοθέτη. Μπορεί επίσης να προκύπτει και *de facto*, από διάφορα όρια που αφορούν στη δυνατότητα προσφυγής κατά μιας δημόσιας αρχής. Ορισμένα τέτοια όρια υπαγορεύονται από τη νομοθεσία. Η πρόσβαση στον δικαστικό έλεγχο, για παράδειγμα, περιορίζεται από κανόνες που αφορούν στην ενεργητική νομιμοποίηση και στο είδος των πράξεων που μπορούν να αμφισβητηθούν. Άλλα όρια είναι πρακτικής φύσεως: για έναν ιδιώτη μπορεί να είναι δύσκολο ή και αδύνατο να αποκτήσει τις πληροφορίες που απαιτούνται για την προσφυγή κατά μιας πράξης, ή ο δυνητικός ενάγων μπορεί να μη διαθέτει τους οικονομικούς πόρους ή το κίνητρο να το πράξει.

Ανεξαρτήτως του εάν η διακριτική ευχέρεια παρέχεται επίσημα από τον νομοθέτη ή προκύπτει ως συνέπεια, ακούσια ή μη, των ορίων του δικαστικού ελέγχου, το αποτέλεσμα της είναι ότι οι πολίτες εξαρτώνται από τις επιλογές της διοίκησης, αντί να έχουν δικαίωμα σε αποτελέσματα προβλεπόμενα από τη νομοθεσία. Ο θεσμός του διαμεσολαβητή είναι, βεβαίως, μόνον ένας μεταξύ άλλων θεσμών που συμβάλλουν στη συμφιλίωση της διακριτικής ευχέρειας της διοίκησης με την αρχή του κράτους δικαίου. Πριν να προχωρήσω στην ανάπτυξη του θέματος αυτού, θα σκιαγραφήσω τη δεύτερη εξέλιξη με την οποία συνδέεται η διάδοση του θεσμού του διαμεσολαβητή.

2.2. Ο θρίαμβος της δημοκρατίας

Η δεύτερη κοινωνική και πολιτική εξέλιξη που εξηγεί την ταχεία διάδοση του θεσμού του διαμεσολαβητή, ιδίως στην Ευρώπη, αλλά και σε άλλες περιοχές του κόσμου, είναι η μετάβαση από ένα αυταρχικό ή ολοκληρωτικό καθεστώς στη δημοκρατία. Για παράδειγμα, στην Ελλάδα, την Πορτογαλία και την Ισπανία δημιουργήθηκαν θεσμοί διαμεσολαβητών μετά τη μετάβαση από δικτατορικά σε δημοκρατικά συστήματα δια-

18. Για μια επισκόπηση των εθνικών εννοιών της διακριτικής ευχέρειας, βλ. Jürgen Schwarze, *European Administrative Law*, αναθεωρημένη 1η έκδοση (Λουξεμβούργο και Λονδίνο, Υπηρεσία Επίσημων Εκδόσεων/Sweet & Maxwell, 2006), σ. 261-295.

κυβέρνησης.¹⁹ Πιο πρόσφατα, μετά την πτώση του κομμουνισμού, δημιουργήθηκαν σε πολλές από τις νέες δημοκρατίες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης.²⁰ Όπως ήδη αναφέρθηκε, όλα τα πρώην κομμουνιστικά κράτη που εντάχθηκαν στην Ευρωπαϊκή Ένωση το 2004 είχαν θεσμοθετήσει διαμεσολαβητή κατά την ημερομηνία της προσχώρησής τους.

Δεδομένων των ιστορικών εμπειριών που διαμόρφωσαν τις συνθήκες και έδωσαν την ώθηση για τη δημιουργία των νέων αυτών θεσμών διαμεσολαβητών, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι αρμοδιότητες πολλών από αυτούς εστιάζονται στα δικαιώματα και, ιδίως, στα ανθρώπινα δικαιώματα. Η έμφαση αυτή αντικατοπτρίζεται στις ονομασίες πολλών από τους θεσμούς αυτούς, που περιλαμβάνουν όρους όπως «δικαιώματα των πολιτών», «θεμελιώδη δικαιώματα» και «ανθρώπινα δικαιώματα»,²¹ ή επισημαίνουν με άλλον τρόπο τον ευρύ ρόλο του θεσμού στην προάσπιση των δικαιωμάτων, όπως για παράδειγμα *Defensor del Pueblo* (Ισπανία και ορισμένες ισπανόφωνες χώρες της Λατινικής Αμερικής), ή *Provedor de Justiça* (Πορτογαλία).

Ωστόσο, η θέσπιση τέτοιων θεσμών διαμεσολαβητών δεν ήταν απλώς μια αντίδραση στις εκτεταμένες παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την πλευρά δικτατορικών ή ολοκληρωτικών καθεστώτων. Έγινε επίσης για να αναγνωριστεί ότι η δημοκρατία και το κράτος δικαίου είναι χωριστά και διακριτά στοιχεία και ότι, αν και συχνά αλληλοϋποστηρίζονται, μπορεί να προκύψουν εντάσεις μεταξύ τους, ή μάλλον μεταξύ του κράτους δικαίου και μιας ορισμένης αντίληψης της δημοκρατίας. Για παράδειγμα, εκείνοι που έχουν στερηθεί για μεγάλο διάστημα το δικαίωμα σε ελεύθερες και δίκαιες εκλογές μπορεί να μπουν στον πειρασμό να υποθέσουν ότι τέτοιες εκλογές μπορούν να δώσουν μια σύννομη απάντηση σε κάθε ερώτημα. Είναι, ωστόσο, σαφές ότι, εάν το ερώτημα αφορά τα δικαιώματα μιας μειονότητας, η λήψη απόφασης με πλειοψηφία για την απάντηση στο ερώτημα συνεπάγεται ότι τελικά η μειονότητα δεν έχει κανένα απολύτως δικαίωμα εκτός αυτών που η πλειοψηφία είναι ενδεχομένως πρόθυμη να της παραχωρήσει. Μια τέτοια αντίληψη είναι εγγενώς αντίθετη προς την αρχή του κράτους δικαίου. Ακόμη και ελλείψει τέτοιων εντάσεων, οι δημοκρατικοί πολιτικοί θεσμοί δεν μπορούν από μόνοι τους να εγγυηθούν το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην πράξη. Χρειάζονται επίσης μηχανισμοί εποπτείας της δημόσιας διοίκησης, οι οποίοι διασφαλίζουν, αφενός, ότι δεν προβαίνει η ίδια σε παραβιά-

19. Ο θεσμός του διαμεσολαβητή στην Πορτογαλία δημιουργήθηκε το 1975 (νομοθετικό διάταγμα αριθ. 212/75, 21 Απριλίου) και στη συνέχεια περιλήφθηκε στο πορτογαλικό Σύνταγμα του 1976 (άρθρο 23). Το ισπανικό Σύνταγμα του 1978 προέβλεπε το θεσμό του Διαμεσολαβητή (άρθρο 54) και ο πρώτος διαμεσολαβητής διορίστηκε το 1982. Στην Ελλάδα, ο θεσμός του Συνηγόρου του Πολίτη δημιουργήθηκε το 1997 (άρθρο 1 του νόμου 2477/97 – πλέον νόμος 3094/2003) και στη συνέχεια περιλήφθηκε στο ελληνικό Σύνταγμα (άρθρο 103, παράγραφος 9), με την αναθεώρηση του 2001. Ο πρώτος Έλληνας Συνήγορος του Πολίτη ανέλαβε καθήκοντα το 1998.

20. Ο Πολωνός διαμεσολαβητής αποτελεί εξαίρεση, καθώς ο θεσμός θεσπίστηκε το 1987, λίγο πριν από την πτώση του κομμουνισμού στη χώρα.

21. Βλ., για παράδειγμα, τους διαμεσολαβητές της Πολωνίας, της Ουγγαρίας και της Σλοβενίας. Ο τίτλος του διαμεσολαβητή της Τσεχίας ή της Σλοβακίας μεταφράζεται ως «Δημόσιος Υπερασπιστής Δικαιωμάτων».

σεις δικαιωμάτων και, αφετέρου, ότι προβαίνει σε ενέργειες, όπου προσήκει και εντός των ορίων των εξουσιών της, για την αντιμετώπιση των παραβιάσεων δικαιωμάτων που διαπράττουν άλλοι. Για παράδειγμα, είναι προφανές ότι η δημόσια διοίκηση δεν πρέπει να προβαίνει η ίδια σε αθέμιτες διακρίσεις κατά την πρόσληψη προσωπικού ή την ανάθεση συμβάσεων. Επιπλέον, ωστόσο, η δημόσια διοίκηση είναι επίσης αρμόδια να επιβάλλει το σεβασμό απαγορεύσεων διακρίσεων από τρίτους. Στο πλαίσιο αυτό, ωστόσο, πρέπει η ίδια να σέβεται άλλα θεμελιώδη δικαιώματα, όπως για παράδειγμα τα δικαιώματα υπεράσπισης όσων κατηγορούνται για παράνομες διακρίσεις. Παράγοντες όπως αυτοί που προαναφέρθηκαν οδήγησαν το Συμβούλιο της Ευρώπης να προαγάγει το θεσμό του διαμεσολαβητή στο πλαίσιο των εθνικών συστημάτων για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την προαγωγή του κράτους δικαίου στις νεότερες ευρωπαϊκές δημοκρατίες.

2.3. Διαφορές και σημεία σύγκλισης μεταξύ διαμεσολαβητών

Παρότι τα δύο είδη εξελίξεων που περιγράφονται πιο πάνω παρέχουν διαφορετικό σκεπτικό για τη θέσπιση του θεσμού του διαμεσολαβητή, δεν οδηγούν σε συστηματικές διαφορές που θα μπορούσαν να αντικατοπτρίζονται σε δύο διαφορετικά υποδείγματα του θεσμού, τα οποία εστιάζονται αντίστοιχα στη δημόσια διοίκηση και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Τέτοια υποδείγματα, μάλιστα, δεν θα ήταν χρήσιμα ούτε καν για αμιγώς θεωρητικούς σκοπούς. Αυτό, όπως ήδη αναφέρθηκε, οφείλεται στο γεγονός ότι η αποτελεσματική προαγωγή και προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, την εποπτεία της δημόσιας διοίκησης.

Στην πράξη, επιπλέον, εξελισσόμενες διαδικασίες κοινωνικών και πολιτικών αλλαγών ωθούν προς την κατεύθυνση της σύγκλισης σε κάποιον βαθμό των διαμεσολαβητών, ιδίως στους κόλπους της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αφενός, σε πολλές χώρες όπου η δημοκρατία και το κράτος δικαίου έχουν πλέον εδραιωθεί, δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στα ανθρώπινα ή/και τα θεμελιώδη δικαιώματα, κάτι που έχει άμεσες ή έμμεσες συνέπειες στο ρόλο του διαμεσολαβητή. Στη Φινλανδία, για παράδειγμα, οι συνταγματικές διατάξεις που αφορούν τα θεμελιώδη και τα ανθρώπινα δικαιώματα αναθεωρήθηκαν ουσιαστικά το 1995, οδηγώντας σε επαναπροσδιορισμό του έργου του διαμεσολαβητή. Αφετέρου, σε χώρες που πρόσφατα εξήλθαν από αυταρχικά ή ολοκληρωτικά καθεστώτα, η επιτυχής εδραίωση της δημοκρατίας και του κράτους δικαίου κάνει τους πολίτες να έχουν υψηλότερες προσδοκίες από τη δημόσια διοίκηση. Και στην εν λόγω περίπτωση, αυτό έχει αντίκτυπο στο έργο των διαμεσολαβητών. Στην Ελλάδα για παράδειγμα, ο θεσμός του Συνηγόρου του Πολίτη θεσπίστηκε το 1997, σχεδόν μια εικοσιπενταετία μετά την πτώση της στρατιωτικής δικτατορίας, με αποστολή τη μεσολάβηση μεταξύ των πολιτών και της δημόσιας διοίκησης, με σκοπό την προστασία των δικαιωμάτων των πολιτών, την καταπολέμηση της κακοδιοίκησης και τη διασφάλιση του σεβασμού της νομιμότητας.²² Οι πρόσφατες εξελίξεις στη Λετονία παρέχουν ακό-

22. Βλ. υποσημείωση 18 ανωτέρω.

μη ένα παράδειγμα τέτοιας σύγκλισης. Η λετονική εθνική υπηρεσία ανθρωπίνων δικαιωμάτων συγκροτήθηκε το 1995, με εντολή που περιοριζόταν αποκλειστικά στην προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ωστόσο, την 1η Ιανουαρίου 2007, η υπηρεσία αυτή μετετράπη σε θεσμό διαμεσολαβητή, με αποστολή την προαγωγή του σεβασμού τόσο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όσο και των αρχών της χρηστής διοίκησης. Γενικότερα, η άποψη περί σύγκλισης υποστηρίζεται από τη σύσταση του 2003 της Κοινοβουλευτικής Συνέλευσης του Συμβουλίου της Ευρώπης σχετικά με το θεσμό του διαμεσολαβητή, η οποία «επιβεβαιώνει τη σημασία του θεσμού του διαμεσολαβητή στο πλαίσιο των εθνικών συστημάτων για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την προαγωγή του κράτους δικαίου, και του ρόλου του στη διασφάλιση της ορθής συμπεριφοράς της δημόσιας διοίκησης».²³

2.4. «Ο διαμεσολαβητής δεν είναι Άγιος Βασίλης»

Είναι σημαντικό να μη μεγαλοποιούμε τη σημασία του θεσμού του διαμεσολαβητή και να μην καλλιεργούμε ουτοπικές προσδοκίες όσον αφορά το τι μπορεί να επιτύχει. Ο πρώτος Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής, ο Jacob Söderman, έγραψε: «Ο διαμεσολαβητής δεν είναι Άγιος Βασίλης». Στην Ευρωπαϊκή Ένωση, σε κάθε επίπεδο, είναι πολλοί οι θεσμοί που συμβάλλουν στην εποπτεία των δημοσίων διοικήσεων και στην προάσπιση και την προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του κράτους δικαίου. Επομένως, ο θεσμός του διαμεσολαβητή δεν αποτελεί παρά μόνον ένα τμήμα του «οπλοστασίου λογοδοσίας» που έχουν στη διάθεσή τους οι σύγχρονες δημοκρατίες. Σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, επί παραδείγματι, υπάρχει ένα ευρύ φάσμα φορέων, που συχνά περιγράφονται συλλογικά ως εθνικοί φορείς ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι εθνικοί φορείς ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιτελούν σειρά λειτουργιών, ορισμένες από τις οποίες αλληλεπικαλύπτονται με αυτές των διαμεσολαβητών,²⁴ χωρίς ωστόσο να ασχολούνται απαραίτητα με τη βασική δραστηριότητα των τελευταίων, που είναι η εξέταση αναφορών.²⁵

23. Βλ. Σύσταση 1615 (2003) της Κοινοβουλευτικής Συνέλευσης του Συμβουλίου της Ευρώπης σχετικά με το θεσμό του διαμεσολαβητή.

24. Για διεθνείς έρευνες, βλ. Linda Reif, «Building Democratic Institutions: The Role of National Human Rights Institutions in Good Governance and Human Rights Protection», *Harvard Human Rights Journal*, 13, Άνοιξη 2000, σ. 1-69, διαθέσιμο στο διαδίκτυο στη διεύθυνση: <<http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss13/reif.shtml>>.

Sonia Cardenas, «Adaptive States: The Proliferation of National Human Rights Institutions», Carr Center for Human Rights Policy Working Paper T-01-04, διαθέσιμο στο διαδίκτυο στη διεύθυνση: <<http://www.ksg.harvard.edu/cchrp/Web%20Working%20Papers/Cardenas.pdf>>.

25. Οι αρχές σχετικά με το καθεστώς των εθνικών φορέων ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εγκρίθηκαν ως αποτέλεσμα μιας διεθνούς συνάντησης εργασίας για τους εθνικούς φορείς ανθρωπίνων δικαιωμάτων που διοργανώθηκε από τον ΟΗΕ στο Παρίσι το 1991 (γνωστές ως «Αρχές του Παρισιού») καθιστούν προαιρετική για τις κυβερνήσεις την παροχή στους εθνικούς φορείς ανθρωπίνων δικαιωμάτων της αρμοδιότητας να λαμβάνουν αναφορές. Για μια ανάλυση των Αρχών του Παρισιού, βλ. Anna-Elina Pohjolainen, *The Evolution of National Human Rights Institutions-The Role of the United Nations* (Κοπεγχάγη, Δανικό Ινστιτούτο Αν-

Είναι απολύτως προφανές, ωστόσο, ότι ο ρόλος των δικαστικών αρχών τόσο σε διεθνές όσο και σε εθνικό επίπεδο είναι θεμελιώδης για την ανάπτυξη και την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στην Ευρώπη, το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΕΔΑΔ – συχνά αποκαλούμενο και Δικαστήριο του Στρασβούργου) συμβάλλει σε μια κοινή ευρωπαϊκή αντίληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όχι μόνον επί της ουσίας, αλλά και όσον αφορά τη δικαστική μέθοδο, καθώς αντιμετωπίζει την Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου ως «ζωντανό κείμενο το οποίο πρέπει να ερμηνεύεται βάσει των σημερινών συνθηκών».²⁶ Στην Ευρωπαϊκή Ένωση μπορούν να εντοπιστούν δύο συναφή νομολογικά ρεύματα των κοινοτικών δικαστηρίων. Το πρώτο συνίσταται στην αρχή της υπεροχής και στην αρχή ότι τα εθνικά δικαστήρια πρέπει να προασπίζουν τα δικαιώματα που απολαμβάνουν οι πολίτες βάσει του κοινοτικού δικαίου έναντι των δημόσιων αρχών των κρατών μελών. Το δεύτερο είναι η ανάπτυξη των θεμελιωδών δικαιωμάτων ως αναπόσπαστου μέρους των γενικών αρχών του κοινοτικού δικαίου.²⁷ Η δεύτερη αυτή εξέλιξη έχει επίσης σημαντικές συνέπειες για τα εθνικά δικαστήρια, επειδή τα θεμελιώδη δικαιώματα εφαρμόζονται στο επίπεδο των κρατών μελών σε ζητήματα που εμπίπτουν στο πεδίο εφαρμογής του κοινοτικού δικαίου.²⁸ Έτσι, η συμβολή των δικαστηρίων του Στρασβούργου και του Λουξεμβούργου (Ευρωπαϊκό Δικαστήριο) στον τομέα των ανθρωπίνων και των θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνει την ανάπτυξη και τη διάδοση στα εθνικά δικαστήρια, και στις χώρες που εξήλθαν από αυταρχικά και κομμουνιστικά καθεστώτα, εμπλουτισμένων εννοιών του δικαίου και του ρόλου της δικαιοσύνης. Μολονότι τα κοινοτικά δικαστήρια δεν είναι δικαστήρια ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατά τρόπο συγκρίσιμο με το ΕΔΑΔ,²⁹ τα δικαστήρια του Στρασβούργου και του Λουξεμβούργου βελτίωσαν από κοινού την ποιότητα του κράτους δικαίου ως αχώριστου και, ούτως ειπείν, φυσικού συντρόφου της δημοκρατίας στη σύγχρονη Ευρώπη.

Τα δικαστήρια και η δικαιοσύνη πρωτοστάτησαν επίσης στις εξελίξεις για τη διάρθρωση, τον περιορισμό και τον έλεγχο της διακριτικής ευχέρειας της διοίκησης.³⁰ Εν

θροπίνων Δικαιωμάτων, 2006), σ. 60. Διαθέσιμο στο διαδίκτυο στη διεύθυνση: <http://www.nhri.net/pdf/Evolution_of_NHRIs.pdf>.

26. *Tyler κατά Ηνωμένου Βασιλείου*, απόφαση της 25ης Απριλίου 1978, Σειρά Α αριθ. 26, παράγραφος 31.

27. Βλ. Allan Rosas, «The European Court of Justice and Fundamental Rights: Yet Another Case of Judicial Activism?», στο Carl Baudenbacher και Henrik Bull (επιμ.), *European Integration Through Interaction of Legal Regimes* (Όσλο, Universitetsforlaget, 2007).

28. Βλ. υπόθεση 5/88, *Wachauf*, Συλλ. 1989, σ. 2609, παράγραφος 19, και υπόθεση C-260/89, *E.P.T. A.E. και άλλοι*, Συλλ. 1991, σ. I-2925, παράγραφος 42.

29. Βλέπε Allan Rosas, «Fundamental Rights in the Luxembourg and Strasbourg Courts», στο Carl Baudenbacher κ.ά. (επιμ.), *The EFTA Court: Ten Years On* (Oxford, Hart Publishing, 2005), σ. 163-175.

30. Οι όροι «διάρθρωση», «περιορισμός» και «έλεγχος» πρωτοχρησιμοποιήθηκαν στο κλασικό έργο του K. C. Davis, *Discretionary Justice: A Preliminary Inquiry* (Σικάγο, University of Illinois Press, 1971). Το νόημα των όρων «περιορισμός» και «έλεγχος» είναι προφανές. Η ιδέα της «διάρθρωσης» της διακριτικής ευχέρειας αφορούσε στην ανάγκη περιορισμού της πιθανότητας αυθαρεσίας και προαγωγής της υποχρέωσης αιτιολόγησης μέσω, παραδείγματος χάριν, της επιβολής στη διοίκηση της υποχρέωσης να αιτιολογεί τις αποφάσεις της. Στο πλαίσιο της Κοινότητας, βλ. π.χ. την υπόθεση C-269/90, *Hauptzollamt München-Mitte κατά Technische*

προκειμένου μπορούν για παράδειγμα να αναφερθούν οι απαιτήσεις μιας δίκαιης διαδικασίας, η υποχρέωση αιτιολόγησης, αρχές όπως αυτές της αντικειμενικότητας και της αμεροληψίας, της αναλογικότητας και της προστασίας της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης, καθώς και η δυνατότητα αυτοδέσμευσης της διοίκησης μέσω διοικητικών κατευθυντήριων γραμμών.³¹ Και δεν πρέπει, βεβαίως, να ξεχνούμε τη νομολογία, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω στην Ενότητα 1, σχετικά με την αρχή της χρηστής διοίκησης.

Δεδομένου του κεντρικού ρόλου των δικαστηρίων και της δικαιοσύνης στην ανταπόκριση στις δύο κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις που περιγράφηκαν νωρίτερα, εύλογα τίθεται το ερώτημα πώς οι ίδιες αυτές εξελίξεις εξηγούν επίσης την ανάπτυξη του θεσμού του διαμεσολαβητή. Προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα αυτό, στην επόμενη ενότητα αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο το έργο του διαμεσολαβητή συνδέεται με το έργο των δικαστηρίων.

3. ΠΩΣ ΣΥΝΔΕΕΤΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΤΗ ΜΕ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΩΝ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΩΝ;

Όπως δέχεται η παραδοσιακή διατύπωση της διάκρισης των εξουσιών, η δικαστική λειτουργία της Πολιτείας αποτελεί την πηγή του κράτους δικαίου. Μόνον τα δικαστήρια είναι αρμόδια να εκδίδουν νομικά δεσμευτικές αποφάσεις και να παρέχουν αυθεντικές ερμηνείες της νομοθεσίας. Αντίθετα, οι αποφάσεις του διαμεσολαβητή δεν είναι νομικά δεσμευτικές. Ο ρόλος του διαμεσολαβητή πρέπει επομένως να είναι επικουρικός, να παρέχει κάτι επιπλέον. Στη διατύπωση του ερωτήματος για το τι συνιστά αυτό το «κάτι επιπλέον», είναι χρήσιμο να ξεκινήσουμε χρησιμοποιώντας μια μεταφορά που συνδέεται με το χώρο: πώς συνδέεται ο χώρος στον οποίο εργάζεται ο διαμεσολαβητής με το χώρο που καταλαμβάνουν τα δικαστήρια;

Για να απαντήσω στο ερώτημα αυτό, θα περιγράψω δύο υποδείγματα που αποτελούν το καθένα το αντίστροφο του άλλου. Παρότι πρόκειται για ιδεότυπους, βασίζονται σε απόψεις που έχουν εκφράσει αρμόδιοι φορείς σχετικά με το πώς θα έπρεπε να λειτουργούν οι διαμεσολαβητές.

3.1. Το υπόδειγμα της αυστηρής διάκρισης

Το πρώτο υπόδειγμα προβλέπει αυστηρή διάκριση του χώρου στον οποίο δραστηριοποιείται ο διαμεσολαβητής και του χώρου που καταλαμβάνουν τα δικαστήρια. Αυτό σημαίνει όχι μόνον ότι ο διαμεσολαβητής δεν πρέπει να ασχολείται με ζητήματα τα οποία αποτελούν ή έχουν αποτελέσει αντικείμενο δικαστικών διαδικασιών (περιορισμός που ισχύει σε πολλά θεσμικά πλαίσια διαμεσολαβητών, ώστε να αποφεύγεται η αλλη-

Universität München, Συλλ. 1991, σ. I-5469, και τη γνώμη του Γενικού Εισαγγελέα Maduro της 21ης Οκτωβρίου 2004 στην υπόθεση C-141/02 P, *Επιτροπή κατά max.mobil Telekommunikation Service GmbH*, παράγραφος 80.

31. Βλ., γενικά, τη σύσταση του Συμβουλίου της Ευρώπης αριθ. R (80) 2 σχετικά με την άσκηση της δικαστικής ευχέρειας των διοικητικών αρχών.

λοεπικάλυψη και πιθανές συγκρούσεις), αλλά και ότι ο διαμεσολαβητής δεν μπορεί να ασχοληθεί με μια αναφορά εφόσον θα ήταν δυνατός ο δικαστικός χειρισμός της. Η νομοθεσία για το θεσμό του διαμεσολαβητή του Ηνωμένου Βασιλείου πλησιάζει αρκετά το υπόδειγμα αυτό, αν και παρέχει επίσης στον διαμεσολαβητή τη διακριτική ευχέρεια να κάνει εξαιρέσεις.³²

Το υπόδειγμα της αυστηρής διάκρισης δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκη ότι το κανονιστικό πλαίσιο το οποίο εφαρμόζει ο διαμεσολαβητής πρέπει επίσης να διακρίνεται απόλυτα από τους κανόνες και τις αρχές που εφαρμόζουν τα δικαστήρια. Στην πράξη, ωστόσο, το κριτήριο ελέγχου του διαμεσολαβητή του Ηνωμένου Βασιλείου («κακοδιοίκηση») ερμηνευόταν παραδοσιακά κατά τρόπο που φαινόταν να αποκλείει την παρενομία, αν και ποτέ δεν υιοθετήθηκε κάποιος επίσημος ορισμός. Τελευταία, ωστόσο, προέκυψε μια διαφορετική προσέγγιση, ως ρεαλιστική αντίδραση στις ευρύτερες αλλαγές που συνέβησαν στο πεδίο της διοικητικής δικαιοσύνης από τη δημιουργία του θεσμού του διαμεσολαβητή του Ηνωμένου Βασιλείου πριν από σαράντα χρόνια. Το 1967, ο δικαστικός έλεγχος της δράσης της διοίκησης ήταν ένα νεοεμφανιζόμενο πεδίο δικαίου στο Ηνωμένο Βασίλειο. Οι μετέπειτα εξελίξεις διέυρυναν και εμβάθυναν το πεδίο του δικαστικού ελέγχου, σε σημείο που πλέον γίνεται δεκτός ως φυσιολογικός ένας βαθμός αλληλοεπικάλυψης μεταξύ κακοδιοίκησης και παρενομίας.³³

Επιπλέον, οι ίδιες οι δικαστικές αρχές αντιμετωπίζουν την προσφυγή στον διαμεσολαβητή του Ηνωμένου Βασιλείου ως μια πιθανώς καταλληλότερη μορφή επίλυσης της διαφοράς σε ορισμένες περιπτώσεις στις οποίες υπάρχει δυνατότητα προσφυγής στη δικαιοσύνη, ιδίως όταν χρειάζεται μια γρήγορη και οικονομική λύση.³⁴ Στο ίδιο πνεύμα, ο γενικός εισαγγελέας Maduro αναφερόμενος στους εθνικούς διαμεσολαβητές στην Ευρωπαϊκή Ένωση, είπε πως έχουν «συγκριτικό πλεονέκτημα» έναντι των δικαστηρίων σε ό,τι αφορά ζητήματα ελεύθερης κυκλοφορίας, όπου συχνά η προσφυγή στη δικαιοσύνη δεν είναι αποτελεσματική, λόγω του κόστους και του χρόνου που απαιτεί. «Οι διαμεσολαβητές βρίσκονται επομένως σε ιδιαίτερα κατάλληλη θέση να συμπληρώνουν τα δικαστήρια και να αντιμετωπίζουν τα προβλήματα των πολιτών στον τομέα αυτόν».³⁵ Παρόμοια είναι η ανάλυση στην οποία βασίζεται η άποψη της Ομάδας Σοφών που συγκροτήθηκε για να εξετάσει τη μακροπρόθεσμη αποτελεσματικότητα του μηχανισμού ελέγχου του ΕΔΑΔ, ότι δηλαδή οι διαμεσολαβητές θα μπο-

32. Νόμος περί του Κοινοβουλευτικού Επιτρόπου του 1967, άρθρο 5, παράγραφος 2.

33. Για παράδειγμα, στην απάντησή της το 2005 στην έκθεση του διαμεσολαβητή του Ηνωμένου Βασιλείου για ένα σύστημα *ex gratia* αποζημιώσεων, η κυβέρνηση του Ηνωμένου Βασιλείου διακρίνει μεταξύ της «κακοδιοίκησης που δεν φτάνει στα όρια της παρενομίας» και της «κακής διοίκησης που αποτελεί χρούσιμα παρενομίας»· βλ. <http://www.ombudsman.org.uk/improving_services/special_reports/pca/internees05/annex_response.htm>.

Επιπλέον, η πρώτη από τις αρχές της ορθής διοίκησης που διακήρυξε ο διαμεσολαβητής του Ηνωμένου Βασιλείου στις 26 Μαρτίου 2007, αρχίζει ως εξής: «Να ενεργεί σύμφωνα με το νόμο και λαμβάνοντας δεόντως υπόψη τα δικαιώματα των ενδιαφερομένων»· βλ. <<http://www.ombudsman.org.uk/pdfs/pgs.pdf>>.

34. Βλ. π.χ. *Anufrijeva και άλλοι κατά London Borough of Southwark* [2003] EWCA Civ 1406, παράγραφος 81.

35. Στην περίπτωση που αναφέρεται στην υποσημείωση 9 ανωτέρω.

ρούσαν να συμβάλουν στη μείωση του φόρτου εργασίας του Δικαστηρίου του Στρασβούργου βοηθώντας στην επίλυση προβλημάτων σε εθνικό επίπεδο και ενημερώνοντας το κοινό για την εντολή του Δικαστηρίου και τα κριτήρια παραδεκτού που περιέχονται στη Σύμβαση.³⁶

Επομένως, το πρότυπο της αυστηρής διάκρισης εμφανίζει δύο σοβαρά ελαττώματα. Πρώτον, ο δυναμικός χαρακτήρας του δικαστικού ελέγχου, που αντικατοπτρίζεται στο γεγονός ότι το δικαίωμα σε αποτελεσματικό δικαστικό έλεγχο αποτελεί πλέον θεμελιώδες δικαίωμα,³⁷ δυσχεραίνει την εύρεση ωφέλιμου χώρου για τον διαμεσολαβητή, που να μην καλύπτεται από τα δικαστήρια. Δεύτερον, αλλά συναφές, το υπόδειγμα της αυστηρής διάκρισης θα εμπόδιζε τον διαμεσολαβητή να παράσχει μια εναλλακτική λύση σε σχέση με τις δικαστικές διαδικασίες, σε περιπτώσεις όπου η προσφυγή στη δικαιοσύνη είναι δυνατή, όχι όμως απαραίτητα και η καταλληλότερη λύση.

3.2. Το υπόδειγμα του «ανίσχυρου δικαστηρίου»

Το αντίστροφο του υποδείγματος της αυστηρής διάκρισης είναι ότι ο διαμεσολαβητής πρέπει να ασχολείται με μια αναφορά μόνον εάν και στο βαθμό που είναι δυνατή η προσφυγή στη δικαιοσύνη. Και σε αυτή την περίπτωση υπάρχει μια φυσική συνάφεια μεταξύ του υποδείγματος και ενός πιθανού κριτηρίου ελέγχου που, στην προκειμένη περίπτωση, είναι ότι ο διαμεσολαβητής πρέπει να επιδιώκει να αντιγράψει την ανάλυση της επίδικης διαφοράς που θα έκανε το δικαστήριο. Δεδομένου ότι ο διαμεσολαβητής, σε αντίθεση με το δικαστήριο, δεν εκδίδει νομικά δεσμευτικές αποφάσεις, αυτό μπορεί να περιγραφεί ως το υπόδειγμα του «ανίσχυρου δικαστηρίου». Δεν έχει υποπέσει στην αντίληψή μου να έχει ποτέ προταθεί ρητά αυτό το μοντέλο, συνάγεται όμως από ορισμένα επιχειρήματα που έχουν προβάλει κοινοτικά θεσμικά όργανα και οργανισμοί στον Ευρωπαϊό Διαμεσολαβητή. Τα ακόλουθα δύο παραδείγματα είναι ενδεικτικά.

Η Ευρωπαϊκή Τράπεζα Επενδύσεων (ΕΤΕπ) υποστήριξε ουσιαστικά ότι ο Διαμεσολαβητής δεν θα έπρεπε να χειριστεί μια αναφορά που αφορούσε απόφαση του Διοικητικού Συμβουλίου της Τράπεζας για τη χρηματοδότηση έργου, επειδή το άρθρο 237 στοιχείο γ της Συνθήκης ΕΚ δεν παρέχει σε φυσικά ή νομικά πρόσωπα το δικαίωμα να προσφεύγουν στο Δικαστήριο κατά τέτοιων αποφάσεων.³⁸ Ο Διαμεσολαβητής επισήμανε ότι η αρμοδιότητά του να λαμβάνει αναφορές διέπεται από το άρθρο 195 και όχι από το άρθρο 237 της Συνθήκης. Σε μεταγενέστερες υποθέσεις, η ΕΤΕπ δεν προέβαλε εκ νέου το επιχείρημα αυτό, και, μάλιστα, η συνεργασία μεταξύ της ΕΤΕπ και του Διαμεσολαβητή είναι πλέον άψογη.

36. Έκθεση της Ομάδας Σοφών προς την Επιτροπή Υπουργών, CM(2006)203 15 Νοεμβρίου 2006. Βλ. ιδίως την παράγραφο 113.

37. Άρθρο 47 του Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων.

38. Βλ. την απόφαση του Διαμεσολαβητή της 24ης Ιανουαρίου 2001 επί της αναφοράς 1338/98/ΜΕ· <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/981338.htm>>.

Πρόσφατα, ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής πρότεινε φιλικό διακανονισμό σε μια υπόθεση όπου είχε διαπιστωθεί κακοδιοίκηση σε σχέση με την παράλειψη της Ευρωπαϊκής Επιτροπής να διενεργήσει πειθαρχική διαδικασία με τη δέουσα επιμέλεια. Η πρόταση ήταν να εξετάσει η Επιτροπή το ενδεχόμενο αποζημίωσης του καταγγέλλοντα για τις δικαιολογημένες δαπάνες στις οποίες είχε υποβληθεί για την υπεράσπιση του στο πλαίσιο της πειθαρχικής διαδικασίας. Ο Διαμεσολαβητής κατέστησε σαφές ότι η αποζημίωση θα παρεχόταν σε χαριστική (*ex gratia*) βάση. Η Επιτροπή απέρριψε την πρόταση αυτή με το επιχείρημα ότι δεν πληρούνταν οι προϋποθέσεις που θέτει ο Κανονισμός Υπηρεσιακής Κατάστασης για την αποζημίωση νομικών δαπανών και ότι η μεγάλη διάρκεια της πειθαρχικής διαδικασίας δεν συνιστούσε παρανομία, προϋπόθεση που έπρεπε να συντρέχει προκειμένου να προκύπτει μη συμβατική ευθύνη της Επιτροπής. Η Επιτροπή παρέλειψε να απαντήσει στο γενικό επιχείρημα του Διαμεσολαβητή ότι είναι σημαντικό να γίνεται διάκριση μεταξύ, αφενός, των νομικών δικαιωμάτων του καταγγέλλοντα (που θα ήταν το μόνο συναφές ζήτημα εάν η υπόθεση βρισκόταν ενώπιον δικαστηρίου) και, αφετέρου, της αντίδρασης της Επιτροπής στο πόρισμα του Διαμεσολαβητή περί ύπαρξης κρούσματος κακοδιοίκησης.³⁹

Το βασικό ελάττωμα του υποδείγματος του «ανίσχυρου δικαστηρίου» είναι οι συνέπειές του για τη σχέση μεταξύ των πολιτών και της διοίκησης. Σε μια σύγχρονη δημοκρατία, η διοίκηση πρέπει να έχει ως σκοπό να υπηρετεί τον πολίτη. Επομένως, δεν αρκεί να αποφεύγει απλώς να ενεργεί παράνομα. Όπως λέω συχνά, «υπάρχει ζωή και πέραν της νομιμότητας». Με άλλα λόγια, η νομιμότητα είναι αναγκαία αλλά όχι επαρκής προϋπόθεση της ορθής διοίκησης.⁴⁰ Μέρος της αποστολής του διαμεσολαβητή σε μια σύγχρονη δημοκρατία είναι να διασφαλίζει ότι η δημόσια διοίκηση είναι προσανατολισμένη προς την εξυπηρέτηση των πολιτών και προσπαθεί να ανταποκριθεί στις ολοένα υψηλότερες προσδοκίες τους, έστω και αν δεν αντιστοιχούν πάντα σε έννομες υποχρεώσεις της διοίκησης. Έτσι, ενώ η παρανομία σημαίνει σε κάθε περίπτωση κακοδιοίκηση, η κακοδιοίκηση δεν συνεπάγεται αυτομάτως και παρανομία.

Από τα προαναφερθέντα προκύπτει σαφώς ότι ούτε το υπόδειγμα της αυστηρής διάκρισης ούτε αυτό του «ανίσχυρου δικαστηρίου» εξηγεί ικανοποιητικά πώς συνδέεται ο χώρος στον οποίο δραστηριοποιείται ο διαμεσολαβητής με το χώρο που καταλαμβάνουν τα δικαστήρια. Επομένως, πρέπει να αντιληφθούμε τη σχέση αυτή με βάση το ότι οι δύο χώροι *αλληλεπικαλύπτονται* χωρίς όμως να *ταντίζονται* (κάτι που, μεταξύ άλλων, συνεπάγεται ότι έχει εξαντληθεί η συνεισφορά του μεταφορικού σχήματος του χώρου στην παρούσα ανάλυση).

Στην ενότητα που ακολουθεί θα εξετάσω τις συνέπειες του προηγούμενου συμπε-

39. Βλ. την απόφαση του Διαμεσολαβητή της 18ης Δεκεμβρίου 2006 επί της αναφοράς 1537/2003/ELB· <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/031537.htm>>.

40. Είναι σημαντικό να υπενθυμιστεί στο πλαίσιο αυτό ότι ο ορισμός της κακοδιοίκησης που ενέκρινε το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο το 1998 δεν περιλαμβάνει τη λέξη «νομικά» μετά τη λέξη «δεσμεύει»: *Περίπτωση κακοδιοίκησης σημειώνεται, όταν ένα δημόσιο όργανο παραλείπει να ενεργήσει σύμφωνα με κανόνα ή αρχή που το δεσμεύει.*

ράσματος για το κανονιστικό πλαίσιο του έργου του διαμεσολαβητή. Προκειμένου η ανάλυση να είναι όσο το δυνατόν πιο σαφής και συγκεκριμένη, θα επικεντρωθώ στον Ευρωπαϊό Διαμεσολαβητή αντί να επιχειρήσω μια γενικότερη προσέγγιση του ζητήματος. Προηγουμένως, ωστόσο, αξίζει να υπενθυμίσω, εν συντομία, ότι δύο παράγοντες αποτρέπουν τους κινδύνους της αλληλοεπικάλυψης ή και της σύγκρουσης, τους οποίους φαίνεται να δημιουργεί το υπόδειγμα της «αλληλοεπικάλυψης αλλά όχι και ταύτισης». Η αλληλοεπικάλυψη αποφεύγεται επειδή ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής δεν επιτρέπεται να διενεργεί έρευνα όταν η υπόθεση αποτελεί ή έχει αποτελέσει αντικείμενο δικαστικής διαδικασίας.⁴¹ Η σύγκρουση αποφεύγεται επειδή ο Διαμεσολαβητής (α) δεν λαμβάνει νομικά δεσμευτικές αποφάσεις και (β) δεν επιτρέπεται να αμφισβητεί την ορθότητα δικαστικών αποφάσεων.⁴²

4. ΟΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ «ΑΛΛΗΛΟΕΠΙΚΑΛΥΨΗΣ ΑΛΛΑ ΟΧΙ ΤΑΥΤΙΣΗΣ»

Από την ανάλυση της προηγούμενης ενότητας προκύπτει (i) ότι το κανονιστικό πλαίσιο που εφαρμόζει ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής περιλαμβάνει αλλά δεν περιορίζεται σε νομικούς κανόνες και αρχές, και (ii) ότι καθήκον του Διαμεσολαβητή δεν είναι να προβλέπει και να αναπαράγει αυτό που θα έπραττε το Δικαστήριο στην ίδια υπόθεση. Στην ενότητα αυτή θα εξετάσω τρεις τρόπους με τους οποίους η δραστηριότητα του Διαμεσολαβητή μπορεί να οδηγήσει σε αποτελέσματα τα οποία, από κανονιστική άποψη, διαφέρουν σημαντικά από εκείνα που θα προέκυπταν σε άλλες περιπτώσεις.

4.1. Υποθέσεις που δεν θα έφταναν ενώπιον του Δικαστηρίου

Το παραδεκτό καταγγελιών προς τον Διαμεσολαβητή διέπεται από το άρθρο 195 της Συνθήκης ΕΚ και από το Καταστατικό του Διαμεσολαβητή. Το άρθρο 195 απονέμει στον Διαμεσολαβητή την αρμοδιότητα να λαμβάνει αναφορές από κάθε πολίτη της Ένωσης ή κάθε φυσικό ή νομικό πρόσωπο που κατοικεί ή έχει την καταστατική έδρα του σε κράτος μέλος σχετικά με περιπτώσεις κακοδιοίκησης στο πλαίσιο της δράσης των κοινοτικών οργάνων ή οργανισμών, με εξαίρεση το Δικαστήριο και το Πρωτοδικείο κατά την άσκηση των δικαιοδοτικών καθηκόντων τους. Όπως επισημάνθηκε ανωτέρω, το άρθρο 195 επιπρόσθετα δεν επιτρέπει στον Διαμεσολαβητή να διενεργεί έρευνα όταν τα καταγγελλόμενα γεγονότα αποτελούν ή έχουν αποτελέσει αντικείμενο δικαστικής διαδικασίας. Οι προϋποθέσεις του παραδεκτού των αναφορών που προβλέπει το Καταστατικό είναι ότι η ταυτότητα του συντάκτη και το αντικείμενο της αναφοράς πρέπει να προσδιορίζονται, η αναφορά πρέπει να υποβάλλεται εντός δύο ετών από την ημερομηνία κατά την οποία τα γεγονότα στα οποία βασίζεται περιήλθαν σε γνώση του καταγγέλλοντα, πρέπει να έχουν προηγηθεί τα ενδεδειγμένα διοικητικά διαβή-

41. Άρθρο 195 της Συνθήκης ΕΚ.

42. Άρθρο 1, παράγραφος 3, του Καταστατικού του Διαμεσολαβητή (βλ. υποσημείωση 2 ανωτέρω).

ματα προς το εμπλεκόμενο θεσμικό όργανο ή οργανισμό και ότι, σε περίπτωση αναφορών που αφορούν εργασιακές σχέσεις μεταξύ θεσμικών οργάνων και οργανισμών και των υπαλλήλων ή του λοιπού προσωπικού τους, πριν υποβληθεί η αναφορά, θα πρέπει να έχουν εξαντληθεί οι δυνατότητες υποβολής εσωτερικών διοικητικών διαβημάτων και προσφυγών.

Η δυνατότητα υποβολής αναφοράς δεν περιορίζεται, επομένως, στην αμφισβήτηση πράξεων που παράγουν νομικά αποτελέσματα. Επίσης, ο καταγγέλλων δεν υποχρεούται να δείξει ότι έχει ειδικό συμφέρον στην υπόθεση. Είναι δυνατή ακόμη και η υποβολή αναφορών «*actio popularis*». Φυσικά και νομικά πρόσωπα μπορούν επομένως να υποβάλουν αναφορά στον Διαμεσολαβητή σε περιπτώσεις στις οποίες δεν θα μπορούσαν να προσφύγουν ενώπιον του Δικαστηρίου.⁴³ Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να παρατεθεί ένα παράδειγμα.

Πρώην βουλευτής του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου κατήγγειλε ότι το Κοινοβούλιο ανακάλεσε τα προνόμιά του, και συγκεκριμένα την κάρτα που του παρείχε πρόσβαση στα κτίρια του Κοινοβουλίου, χωρίς αιτιολόγηση και χωρίς να του δώσει τη δυνατότητα να διατυπώσει την άποψή του. Στο έγγραφο των απόψεών του επί της υπόθεσης, το Κοινοβούλιο υποστήριξε ότι ο καταγγέλλων δεν θα μπορούσε να προσφύγει στο Δικαστήριο βάσει του άρθρου 230 της Συνθήκης ΕΚ προκειμένου να αμφισβητήσει την απόφασή του. Προέβαλε επίσης το επιχείρημα ότι τα δικαιώματα υπεράσπισης και η υποχρέωση αιτιολόγησης ισχύουν μόνον στις περιπτώσεις που η σχετική απόφαση μπορεί να προσβληθεί ενώπιον του Δικαστηρίου. Ο Διαμεσολαβητής υποστήριξε ότι κάθε πολίτης έχει δικαίωμα να πληροφορείται τους λόγους στους οποίους βασίζεται μια διοικητική απόφαση που θίγει τον ίδιο ή τα συμφέροντά του και να εκφράζει την άποψή του πριν από τη λήψη τέτοιας απόφασης. Προτού ανακαλέσει τα προνόμια του πρώην βουλευτή του ΕΚ, το Κοινοβούλιο έπρεπε, επομένως, να είχε ενημερώσει τον καταγγέλλοντα για το πού έσφαλε και να του είχε δώσει την ευκαιρία να εκθέσει την άποψή του. Έπρεπε επίσης να του είχε κοινοποιήσει αμέσως την αιτιολογημένη απόφασή του. Η παράλειψη αυτών των ενεργειών αποτελούσε κρούσμα κακοδιοίκησης.⁴⁴

Είναι προφανές υπό μία έννοια ότι οι αρχές που εφάρμοσε στην υπόθεση αυτή ο Διαμεσολαβητής είναι νομικές αρχές. Ωστόσο, παρότι η επιχειρηματολογία του Διαμεσολαβητή βασίστηκε στη νομολογία των Δικαστηρίων τόσο του Στρασβούργου όσο και του Λουξεμβούργου, το συμπέρασμά του περί της ύπαρξης κρούσματος κακοδιοίκησης ήταν ανεξάρτητο από το εάν η επίμαχη απόφαση του Κοινοβουλίου ήταν δεκτική ένδικης προσφυγής. Πράγματι η αντιμετώπιση του προβλήματος αυτού δεν είχε επιρροή στην επίλυση του κεντρικού ζητήματος της υπόθεσης, το οποίο ήταν εάν το Κοινοβούλιο έπρεπε να είχε ακούσει την άποψη του καταγγέλλοντα και να είχε αιτιολογήσει την απόφασή του. Επιπλέον, η προσέγγιση του προαναφερόμενου προβλήμα-

43. Βλ. σχετικά τη γνώμη της γενικής εισαγγελέα Trstenjak της 28ης Μαρτίου 2007 στην υπόθεση C-331/05 *P Internationaler Hilfsfonds κατά Επιτροπής*, παράγραφος 59.

44. Υπόθεση 1250/2000/(JSA)/JH, απόφαση της 19ης Ιουλίου 2001: <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/001250.htm>>.

τος δεν θα ήταν η αρμόζουσα για τον Διαμεσολαβητή, ο οποίος δεν έχει αρμοδιότητα ούτε να ακυρώσει απόφαση ούτε να επιδικάσει αποζημίωση.⁴⁵

Γενικότερα, ο Κώδικας Ορθής Διοικητικής Συμπεριφοράς τον οποίο εκπόνησε ο Ευρωπαϊός Διαμεσολαβητής και στη συνέχεια ενέκρινε το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο, αποτελείται, εν μέρει, από γενικές αρχές διοικητικού δικαίου, όπως η νομιμότητα, το δικαίωμα σε ακρόαση, η αναλογικότητα, η αμεροληψία και η αντικειμενικότητα, και η προστασία της δικαιολογημένης εμπιστοσύνης. Εφαρμόζοντας τέτοιες αρχές σε υποθέσεις στις οποίες δεν υπάρχει δυνατότητα δικαστικής προσφυγής, ο Διαμεσολαβητής συμβάλλει στην αποτροπή της *de facto* δημιουργίας διακριτικής ευχέρειας η οποία δεν θα υπόκειτο σε κανένα περιορισμό, έλεγχο ή διάρθρωση. Έτσι, η δυνατότητα υποβολής αναφοράς στον Διαμεσολαβητή ενδυναμώνει τους πολίτες έναντι της διοίκησης και ενισχύει το κράτος δικαίου.

Μπορεί, ωστόσο, να τεθεί το ερώτημα εάν τέτοιες αρχές πρέπει να χαρακτηρίζονται «νομικές» όταν τις εφαρμόζει ο Διαμεσολαβητής σε υποθέσεις στις οποίες δεν θα ήταν δυνατή η προσφυγή στη δικαιοσύνη. Αυτό θα αποτελούσε ενδιαφέρον θέμα διδακτορικής διατριβής, αλλά δεν είναι ζήτημα στο οποίο χρειάζεται να απαντήσει ο Διαμεσολαβητής. Για τους σκοπούς του παρόντος, αρκεί να γίνουν δύο επισημάνσεις. Πρώτον, ο Διαμεσολαβητής πρέπει σε κάθε περίπτωση να καθοδηγείται από τη συναφή νομολογία κατά την εφαρμογή τέτοιων αρχών. Δεύτερον, ο ρόλος του Διαμεσολαβητή δεν είναι να προβλέπει και να αναπαράγει αυτό που θα έπραττε το Δικαστήριο. Η δεύτερη αυτή επισημάνση ισχύει, ωστόσο, ανεξαρτήτως του εάν θα ήταν δυνατή δικαστική προσφυγή στη συγκεκριμένη υπόθεση.

4.2. Πτυχές της ορθής (ή καλής) διοίκησης που πιθανώς υπερβαίνουν τις νομικές υποχρεώσεις

Στην Ενότητα 3.2 ανωτέρω, υποστήριξα ότι μέρος της αποστολής ενός διαμεσολαβητή σε μια σύγχρονη δημοκρατία είναι να διασφαλίζει ότι η δημόσια διοίκηση είναι προσανατολισμένη προς την εξυπηρέτηση των πολιτών και προσπαθεί να ανταποκριθεί στις ολοένα υψηλότερες προσδοκίες τους, έστω και αν αυτές δεν αντιστοιχούν πάντα σε έννομες υποχρεώσεις της διοίκησης. Σε αντίθεση με την αμέσως προηγούμενη ενότητα, εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με την ευρύτερη εφαρμογή *νομικών* αρχών που απορρέει από το γεγονός ότι οι προϋποθέσεις υποβολής αναφοράς στον Διαμεσολαβητή είναι λιγότερο περιοριστικές από τις αντίστοιχες προϋποθέσεις της προσφυγής στο Δικαστήριο. Αντίθετα, έχουμε να κάνουμε με μια αρχή που μπορεί να μην είναι απαραίτητως νομικά δεσμευτική, τουλάχιστον ως προς όλες τις συνέπειές της, και η οποία βα-

45. Όπως επισήμανε το Πρωτοδικείο, ο θεσμός του Διαμεσολαβητή αποτελεί «μια εναλλακτική οδό έναντι της ασκήσεως προσφυγής ενώπιον του κοινοτικού δικαστή, [η οποία] ανταποκρίνεται σε ειδικά κριτήρια και δεν έχει κατ' ανάγκη τον ίδιο στόχο με εκείνον της δικαστικής προσφυγής»: υπόθεση T-209/00, *Lamberts κατά Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή*, Συλλ. 2002, σ. II-2203, παράγραφος 65· διάταξη της 11ης Ιουλίου 2005 στην υπόθεση T-294/04, *Internationaler Hilfsfonds eV κατά Επιτροπής*, Συλλ. 2005, σ. II-2719, παράγραφος 47.

σίζεται στην άποψη ότι η διοίκηση υπάρχει για να υπηρετεί τους πολίτες και όχι το αντίστροφο.

Στο πλαίσιο της κοινότητας των διαμεσολαβητών στην Ευρώπη, η αρχή αυτή έχει διαφορετικές ονομασίες, όπως νοοτροπία εξυπηρέτησης, φιλικότητα προς τον πολίτη, εστίαση στον πελάτη, ή ορθή (ή καλή ή αρμόζουσα) διοίκηση. Για λόγους που θα εξηγήσω στη συνέχεια, αναφέρομαι εδώ σε αυτή ως «αρχή της εξυπηρέτησης». Η περιγραφή της αρχής αυτής αποτελεί αντικείμενο εν εξελίξει συζήτησης μεταξύ των διαμεσολαβητών. Ωστόσο, τα ακόλουθα θα τύγχαναν πιθανώς ευρείας αποδοχής ως κεντρικές συνιστώσες αυτής της αρχής, βάσει των οποίων η διοίκηση οφείλει:

- να ενεργεί δίκαια και εύλογα·
- να ενεργεί με προσοχή·
- να ενεργεί με συνέπεια και σύμφωνα με καθιερωμένες πολιτικές·
- να λαμβάνει υπόψη και να ζυγίζει όλα τα εμπλεκόμενα συμφέροντα·
- να αποφεύγει τις περιττές καθυστερήσεις·
- να επιδεικνύει ευγένεια και προθυμία να βοηθήσει, καθώς και ευαισθησία στις ιδιαίτερες περιστάσεις, ανάγκες και προτιμήσεις του χρήστη των υπηρεσιών της·
- να αναγνωρίζει τα σφάλματα και να λαμβάνει επανορθωτικά μέτρα·
- να ενεργεί ανοικτά και με διαφάνεια·
- να επιδιώκει διαρκώς τη βελτίωση των πρακτικών της.

Ο ανωτέρω κατάλογος δημιουργεί την ανάγκη για σειρά παρατηρήσεων και εξηγήσεων.

Πρώτον, η «αρχή της εξυπηρέτησης», όπως αναπτύχθηκε ανωτέρω, δεν καλύπτει όλες τις απαιτήσεις της ορθής διοίκησης. Αντίθετα, ο όρος «αρχές της ορθής διοίκησης» χρησιμοποιείται συχνά ως γενικός όρος που καλύπτει και νομικές αρχές, για παράδειγμα την αναλογικότητα, την υποχρέωση αιτιολόγησης και τα δικαιώματα υπεράσπισης. Αυτό μπορεί να προκαλέσει σύγχυση, καθώς οι όροι «αρχή της ορθής διοίκησης» (στον ενικό) και «αρχές της ορθής διοίκησης» (στον πληθυντικό) χρησιμοποιούνται ορισμένες φορές για να υποδηλώσουν απαιτήσεις που διακρίνονται από τις άλλες αρχές και που δεν είναι απαραίτητα νομικώς δεσμευτικές. Προς αποφυγή τέτοιας σύγχυσης, χρησιμοποιώ εδώ τον όρο «αρχή της εξυπηρέτησης» για να περιγράψω τις χωριστές και πρόσθετες απαιτήσεις.

Δεύτερον, είναι φυσικό κάθε τέτοιος κατάλογος να είναι ανοικτός σε προσθήκες και ορισμένα από τα στοιχεία του να αλληλεπικαλύπτονται. Για παράδειγμα, η θετική ανταπόκριση σε αιτήματα για παροχή πληροφοριών δείχνει αφενός προθυμία για βοήθεια και αποτελεί αφετέρου παράδειγμα διαφάνειας. Περαιτέρω, οι συγκεκριμένες συνέπειες της αρχής της εξυπηρέτησης είναι πιθανό να διαφέρουν αναλόγως του οικείου πεδίου δράσης της διοίκησης. Η λήψη υπόψη και η στάθμιση όλων τα εμπλεκόμενων συμφερόντων, για παράδειγμα, μπορεί να απαιτούν διαφορετικά πράγματα, ανάλογα με τον αν η σχετική δραστηριότητα είναι –για να χρησιμοποιήσουμε ορισμένα παραδείγματα από την πρακτική της ευρωπαϊκής διοίκησης– η ανάθεση μιας σύμβασης, η έρευνα μιας καταγγελίας για απάτη, ο χειρισμός αιτήσεων για πρόσβαση σε έγγραφα ή η υποδοχή ομάδων επισκεπτών.

Τρίτον, είναι πιθανό η αρχή της εξυπηρέτησης ή ορισμένα στοιχεία της να καταστούν νομικώς δεσμευτικά. Αυτό μπορεί να συμβεί είτε μέσω της νομοθεσίας είτε μέσω της νομολογίας των δικαστηρίων. Για παράδειγμα, όσον αφορά στην επιταγή να ενεργεί η διοίκηση «ανοικτά και με διαφάνεια», το άρθρο 1, παράγραφος 2, της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση προβλέπει ότι οι αποφάσεις στην Ένωση πρέπει να λαμβάνονται «όσο το δυνατόν πιο ανοικτά» και ο κοινοτικός νομοθέτης έχει θεσπίσει λεπτομερείς κανόνες για την εφαρμογή στην πράξη του δικαιώματος της πρόσβασης σε έγγραφα.⁴⁶ Περαιτέρω, μπορεί κανείς να αναφερθεί και στη νομολογία των κοινοτικών δικαστηρίων σχετικά, μεταξύ άλλων, με την υποχρέωση προσεκτικής και αμερόληπτης εξέτασης όλων των σχετικών πτυχών κάθε υπόθεσης,⁴⁷ τη συνεκτίμηση και στάθμιση των συμφερόντων,⁴⁸ την αποφυγή περιττών καθυστερήσεων⁴⁹ και τη δράση σύμφωνα με τις ανακοινωθείσες πολιτικές.⁵⁰ Η νομολογία των Δικαστηρίων αποτελεί επομένως σημαντική πηγή καθοδήγησης και έμπνευσης για τον Διαμεσολαβητή. Δεν είναι, ωστόσο, προφανές ότι οι δικαστικές διαδικασίες, είτε πρόκειται για αίτηση ακυρώσεως είτε για αγωγή αποζημίωσης, αποτελούν τον καταλληλότερο τρόπο επιβολής της αρχής της εξυπηρέτησης. Το επιχείρημα αυτό θα αναπτυχθεί στην ενότητα που ακολουθεί, η οποία εξετάζει τον κανονιστικό αντίκτυπο των διαφορών μεταξύ των δικαστικών διαδικασιών και των διαδικασιών του διαμεσολαβητή.

4.3. Τα διαφορετικά χαρακτηριστικά των δικαστικών διαδικασιών και των διαδικασιών του διαμεσολαβητή

Ο Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής δεν έχει αρμοδιότητα να ακυρώσει μια νομικώς δεσμευτική πράξη ούτε να διατάξει την καταβολή αποζημίωσης. Όταν ένα φυσικό ή νομικό πρόσωπο επιδιώκει τέτοιου είδους αποκατάσταση, πρέπει να κινηήσει δικαστικές διαδικασίες. Η υποβολή αναφοράς στον Διαμεσολαβητή δημιουργεί τη δυνατότητα για διαφορετικά αποτελέσματα και συγκεκριμένα την ευκαιρία να βρεθεί λύση αποδεκτή από αμφότερες τις πλευρές, η οποία δεν συνεπάγεται απαραίτητως ότι ο Διαμεσολαβητής θα καταλήξει σε απόφαση ότι υπάρχει ή ότι δεν υπάρχει κρούσμα κακοδιοίκησης.

Όταν ο Διαμεσολαβητής ενημερώνει το εμπλεκόμενο ευρωπαϊκό θεσμικό όργανο ή οργανισμό για την αναφορά, το ίδιο το όργανο ή ο οργανισμός μπορεί να προβεί σε ενέργειες για τον διακανονισμό της υπόθεσης. Αυτό δεν είναι σπάνιο, για παράδειγμα

46. Κανονισμός (ΕΚ) αριθ. 1049/2001 του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου και του Συμβουλίου, της 30ής Μαΐου 2001, για την πρόσβαση του κοινού στα έγγραφα του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, του Συμβουλίου και της Επιτροπής, ΕΕ 2001, L 145, σ. 43.

47. Υπόθεση C-269/90, *Hauptzollamt München-Mitte κατά Technische Universität München*, Συλλ. 1991, σ. I-5469.

48. Υπόθεση T-231/97, *New Europe Consulting και Michael P. Brown κατά Επιτροπής*, Συλλ. 1999, σ. II-2403.

49. Υπόθεση T-394/03, *Flavia Angeletti κατά Επιτροπής*, απόφαση της 11ης Απριλίου 2006 (μη δημοσιευμένη στη Συλλογή), παράγραφος 157.

50. Υπόθεση T-70/99, *Alpharma Inc. κατά Συμβουλίου*, Συλλ. 2002, σ. II-03495, παράγραφος 140.

σε σχέση με αναφορές που αφορούν καθυστέρηση πληρωμών ή άλλες μορφές καθυστερήσεων. Είναι αλήθεια, βεβαίως, ότι και οι υποθέσεις που παραπέμπονται στη δικαιοσύνη συχνά επιλύονται από τα μέρη πριν από την εκδίκασή τους. Η διαφορά με τις διαδικασίες ενώπιον του Διαμεσολαβητή είναι ότι ο τελευταίος, όταν είναι δυνατό, επιχειρεί ενεργά να προωθήσει μια ταχεία λύση, επικοινωνώντας απευθείας, συνήθως τηλεφωνικώς, με την αρμόδια υπηρεσία. Αυτό το είδος παρέμβασης συχνά έχει επιτυχία, για παράδειγμα προκειμένου να δοθεί απάντηση σε αλληλογραφία ή να ζητηθεί συγγνώμη για προφανή λάθη.

Γενικότερα, εάν το θεσμικό όργανο ή ο οργανισμός εναντίον του οποίου στρέφεται η αναφορά αναγνωρίζει το σφάλμα και ζητήσει συγγνώμη, αυτό αρκεί συχνά για την επίλυση της υπόθεσης χωρίς ο Διαμεσολαβητής να χρειαστεί να πραγματοποιήσει περαιτέρω έρευνες ώστε να κρίνει εάν τίθεται θέμα κρούσματος κακοδιοίκησης ή όχι. Για παράδειγμα, το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο ανταποκρίθηκε σε αναφορά για τη μεταχείριση που επιφυλάχθηκε σε ομάδα επισκεπτών, ζητώντας αμέσως συγγνώμη, προτείνοντας να υποδεχθεί εκ νέου την ομάδα με επαγγελματικό τρόπο, και περιγράφοντας τα μέτρα που ελήφθησαν προκειμένου να αποτραπεί η επανάληψη παρόμοιου περιστατικού. Στην απόφαση για την περάτωση της εξέτασης της υπόθεσης επιδοκίμαστηκε το γεγονός ότι το Κοινοβούλιο ζήτησε αμέσως συγγνώμη από τους καταγγέλλοντες και επισημάνθηκε ότι δεν υπήρχε λόγος να αμφισβητηθεί η καταλληλότητα και η αποτελεσματικότητα των επανορθωτικών μέτρων που έλαβε το Κοινοβούλιο για να αποτραπεί η επανάληψη παρόμοιου περιστατικού.⁵¹

Συναφής με το πλαίσιο αυτό είναι και η προσέγγιση του Διαμεσολαβητή ως προς την εφαρμογή του άρθρου 3, παράγραφος 5, του Καταστατικού του. Η διάταξη αυτή αναφέρει τα εξής:

«Στο μέτρο του δυνατού, ο Διαμεσολαβητής αναζητεί, από κοινού με το ενδιαφερόμενο θεσμικό όργανο ή οργανισμό, λύση ικανή να εξαλείψει τις περιπτώσεις κακοδιοίκησης και να ικανοποιήσει τον καταγγέλλοντα».

Οι εκτελεστικές διατάξεις του Διαμεσολαβητή αναφέρονται σε «φίλικό διακανονισμό». Για να διευκολύνει ένα τέτοιο αποτέλεσμα, ο Διαμεσολαβητής συνήθως ενεργεί επί τη βάσει προσωρινού μάλλον, παρά οριστικού, πορίσματος περί κρούσματος κακοδιοίκησης. Με τον τρόπο αυτόν, παρέχεται στο ενδιαφερόμενο όργανο η ευκαιρία να επιλύσει τη διαφορά, χωρίς απαραίτητα να δεχθεί ότι υπήρξε κρούσμα κακοδιοίκησης. Επιπλέον, αντί να υποδεικνύουν κάποια συγκεκριμένη έκβαση της υπόθεσης, οι προτάσεις του Διαμεσολαβητή είναι συνήθως σχεδιασμένες κατά τρόπο ώστε να ενθαρρύνουν και να βοηθούν το όργανο να επανεξετάσει και να τροποποιήσει τη θέση του. Για παράδειγμα, αφού κατέληξε στο προσωρινό συμπέρασμα ότι η άρνηση της Ευρωπαϊκής Τράπεζας Επενδύσεων (ΕΤΕΠ) να επιτρέψει την πρόσβαση ή τη μερική πρόσβαση σε συγκεκριμένη έκθεση εσωτερικού ελέγχου θα συνιστούσε κρούσμα κα-

51. Απόφαση της 15ης Νοεμβρίου 2006 στην υπόθεση 2909/2005/BU: <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/052909.htm>>.

κοδιοίκησης, ο Διαμεσολαβητής πρότεινε να επανεξετάσει η ΕΤΕπ το αίτημα του καταγγέλλοντα. Φυσικά, ουσιώδες στοιχείο της ανωτέρω πρότασης του Διαμεσολαβητή και αναγκαία συνιστώσα της πειστικότητάς της ήταν η αναλυτική επιχειρηματολογία στην οποία στηρίξε ο Διαμεσολαβητής το προσωρινό συμπέρασμά του περί στοιχειοθέτησης περίπτωσης κακοδιοίκησης.

Αντίστοιχα, η ΕΤΕπ προσφέρθηκε να αποκαλύψει τμήματα της έκθεσης, βάσει των κανόνων της για την πρόσβαση του κοινού σε έγγραφά της, και να παράσχει στην εταιρεία του καταγγέλλοντα κατ' ιδίαν πρόσβαση σε τμήματα της έκθεσης που αφορούσαν ειδικά την ομάδα εταιρειών στην οποία ανήκε. Ο καταγγέλλων έκρινε ικανοποιητική τη λύση αυτή και ο Διαμεσολαβητής επιδοκίμασε την εποικοδομητική προσέγγιση της ΕΤΕπ.⁵²

Όταν μια πρόταση φιλικού διακανονισμού είναι επιτυχής, είναι περιττό ο Διαμεσολαβητής να προβεί σε οριστική διαπίστωση κρούσματος κακοδιοίκησης ή να εγκρίνει οποιαδήποτε συμφωνία στην οποία τυχόν καταλήξουν ο καταγγέλλων και το θεσμικό όργανο στο πλαίσιο της πρότασης αυτής. Εάν ανακύπτει ζήτημα υφέρποντος προβλήματος συστημικής κακοδιοίκησης, αυτό μπορεί να αντιμετωπιστεί με τη διενέργεια αυτεπάγγελτης έρευνας.

Ένας κεντρικός σκοπός της έρευνας κάποιας αναφοράς από τον Διαμεσολαβητή είναι, επομένως, να δοθεί στο εμπλεκόμενο θεσμικό όργανο η ευκαιρία να επιλύσει τη διαφορά προσφέροντας ικανοποιητική αποκατάσταση (σε ορισμένες περιπτώσεις αρκεί μια συγγνώμη) ή τροποποιώντας τη θέση του θεσμικού οργάνου κατά τρόπο που να καθιστά δυνατό έναν συμβιβασμό. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να τονιστεί ότι ο Διαμεσολαβητής είναι εξωτερικός μηχανισμός ελέγχου της διοίκησης, σε αντίθεση με εσωτερικούς μηχανισμούς χειρισμού αναφορών (όπως ο εσωτερικός μεσολαβητής της Επιτροπής για θέματα προσωπικού), οι οποίοι είναι ενταγμένοι στη διοικητική ιεραρχία και λογοδοτούν στη διοίκηση. Αποτελεσματικοί εσωτερικοί μηχανισμοί χειρισμού αναφορών μπορούν να διαδραματίσουν ζωτικό ρόλο στην προαγωγή της ορθής διοίκησης, είναι σημαντικό, ωστόσο, να μη συγχέεται ο ρόλος τους με το ρόλο ενός εξωτερικού μηχανισμού λογοδοσίας, όπως ο Ευρωπαϊός Διαμεσολαβητής.⁵³

Μια διοίκηση που χαρακτηρίζεται από νοοτροπία εξυπηρέτησης των πολιτών δεν αντιμετωπίζει τις αναφορές ως απειλές τις οποίες πρέπει να χειριστεί με τρόπο αμυντικό, αλλά ως ευκαιρία έμπρακτης εφαρμογής της αρχής της εξυπηρέτησης. Η προθυμία για συνεργασία με τον Διαμεσολαβητή προκειμένου να επιτευχθεί η ικανοποιητική επίλυση του ζητήματος που θέτει η αναφορά αποτελεί, επομένως, σημαντική έκφραση της προσήλωσης σε αυτή την αρχή. Δεν είναι, βεβαίως, δικαιολογημένες όλες οι αναφορές και η καταλληλότερη απάντηση σε κάποιες από αυτές είναι να εξηγή-

52. Απόφαση της 7ης Ιουνίου 2006 στην υπόθεση 1776/2005/GG: <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/051776.htm>>.

53. Σχετικά με τη διάκριση εσωτερικών/εξωτερικών μηχανισμών, βλ., π.χ., Ian Harden, «When Europeans Complain: The Role of the European Ombudsman», *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, τόμ. 3, 2000, σ. 199-237: 205-206.

σει το θεσμικό όργανο με σαφήνεια τη θέση του, κατά τρόπο που να δείχνει ότι είναι εύλογη.

Σε τέτοιες περιπτώσεις, ο Διαμεσολαβητής διαπιστώνει ότι δεν συντρέχει κρούσμα κακοδιοίκησης. Εάν το θεσμικό όργανο εναντίον του οποίου στρέφεται η αναφορά δεν προβεί σε αναγνώριση και επανόρθωση των σφαλμάτων του παρελθόντος ή εάν επιμένει σε κάποια αδικαιολόγητη θέση, ο Διαμεσολαβητής δεν έχει την εξουσία να το υποχρεώσει να αλλάξει τη στάση του. Η μόνη «κύρωση» είναι η δημοσιότητα, που επιτυγχάνεται με ένα σχέδιο σύστασης το οποίο ακολουθεί ειδική έκθεση προς το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο ή με τη διατύπωση κριτικής παρατήρησης, μετά την περάτωση της εξέτασης της υπόθεσης. Αμφότεροι οι τρόποι δράσης προϋποθέτουν απόφαση περί στοιχειοθέτησης κακοδιοίκησης που πρέπει να εξηγεί πλήρως και πειστικά πού έσφαλε το εμπλεκόμενο θεσμικό όργανο, ώστε να κατορθώσει να επηρεάσει την κοινή γνώμη.

Όταν το σχετικό ερώτημα είναι εάν το θεσμικό όργανο ενήργησε νόμιμα ή όχι, η επιχειρηματολογία του Διαμεσολαβητή πρέπει να είναι πειστική τόσο για τους νομικούς όσο και για το ευρύτερο κοινό. Εάν η αρχή της εξυπηρέτησης αποτελεί τη βάση ενός πορίσματος για την ύπαρξη κρούσματος κακοδιοίκησης, ο Διαμεσολαβητής πρέπει επίσης να εξηγήσει σαφώς με ποιον τρόπο παραβιάστηκε η αρχή. Αυτό είναι σημαντικό για δύο λόγους. Πρώτον, ο Διαμεσολαβητής δεν μπορεί να προσδοκά ότι θα είναι πειστικός εάν τα πορίσματά του για την ύπαρξη κρούσματος κακοδιοίκησης φαίνονται αυθαίρετα ή βασισμένα απλώς στη διαίσθηση. Δεύτερον, τα πορίσματα για την ύπαρξη κρούσματος κακοδιοίκησης πρέπει να εξυπηρετούν και έναν εκπαιδευτικό σκοπό, βοηθώντας τα θεσμικά όργανα να αποφύγουν στο μέλλον παρόμοια κρούσματα κακοδιοίκησης και καθοδηγώντας τα για να ανταποκρίνονται προσηκόντως σε μελλοντικές αναφορές παραπόνων. Αυτό δεν μπορεί να γίνει εάν τα πορίσματα δεν περιλαμβάνουν μια πειστική εξήγηση της σχετικής πτυχής της αρχής της εξυπηρέτησης που άπτεται των πραγματικών περιστατικών της υπόθεσης. Ωστόσο, δεν είναι ούτε αναγκαίο ούτε ωφέλιμο να αποφαινεται ο Διαμεσολαβητής επί του εάν η συγκεκριμένη πτυχή της αρχής της εξυπηρέτησης που εφαρμόζεται είναι νομικά δεσμευτική ή όχι: αυτό αποτελεί αρμοδιότητα των κοινοτικών δικαστηρίων.

5. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Από την ανάλυση που προηγήθηκε προκύπτει ότι είναι δύσκολο να αποτυπωθεί η πραγματικότητα του Ευρωπαϊκού Διαμεσολαβητή σε ένα απλό υπόδειγμα, επειδή η εξέταση αναφορών προϋποθέτει ευελιξία μεταξύ δύο λειτουργιών ή τρόπων δράσης. Από τη μια πλευρά, είναι η λειτουργία της επίλυσης διαφορών, που εστιάζει στην επίλυση προβλημάτων, στη μείωση των συγκρούσεων και στις δυνατότητες για συμβιβασμό και θετική έκβαση για όλους. Από την άλλη πλευρά, είναι η λειτουργία της αποφαντικής κρίσης, στο πλαίσιο της οποίας ο Διαμεσολαβητής διαπιστώνει ότι υπήρξε ή ότι δεν υπήρξε κρούσμα κακοδιοίκησης. Αυτή η λειτουργία διέπεται από τη λογική ότι κάποιος είναι νικητής και κάποιος ηττημένος, κατάσταση που, αν και δεν κα-

ταλήγει σε μηδενικό άθροισμα, συχνά εκλαμβάνεται έτσι από τον καταγγέλλοντα και το εμπλεκόμενο θεσμικό όργανο.⁵⁴ Η κατάλληλη ισορροπία μεταξύ αυτών των λειτουργιών εξαρτάται από την υπόθεση και σε ορισμένες υποθέσεις μπορεί να χρειάζεται μετάβαση από τον ένα τρόπο δράσης στον άλλο, και μάλιστα όχι μόνο μία φορά. Για παράδειγμα, ο Διαμεσολαβητής μπορεί να ξεκινήσει ακολουθώντας διαδικασίες επίλυσης της διαφοράς, να διενεργήσει στη συνέχεια αποφαντική κρίση, εάν δεν μπορεί να βρεθεί ταχεία λύση, και να επανέλθει κατόπιν στην προσπάθεια επίλυσης της διαφοράς για να επιδιώξει φιλικό διακανονισμό, εάν το προσωρινό συμπέρασμα είναι ότι υπάρχει κρούσμα κακοδιοίκησης. Εάν δεν επιτευχθεί φιλικός διακανονισμός, ο Διαμεσολαβητής επιστρέφει στην αποφαντική λειτουργία. Άλλες υποθέσεις μπορεί να είναι πολύ απλούστερες όσον αφορά τη διαδικασία. Εάν το θεσμικό όργανο αντιδράσει αμυντικά στην αναφορά, ο καταλληλότερος τρόπος δράσης για τον Διαμεσολαβητή μπορεί να είναι η περτάωση της εξέτασης της υπόθεσης με τη διατύπωση κριτικής παρατήρησης, εφόσον δικαιολογείται πόρισμα περί κρούσματος κακοδιοίκησης βάσει της αναφοράς και της γνώμης του θεσμικού οργάνου. Μια σημαντική πτυχή της τέχνης του διαμεσολαβητή είναι να επιτύχει τη σωστή ισορροπία μεταξύ αυτών των εναλλακτικών τρόπων δράσης.

Ασκώντας αμφοτέρως τις ανωτέρω λειτουργίες, ο Διαμεσολαβητής εφαρμόζει νομικούς κανόνες και αρχές, καθώς και εξωνομικά κριτήρια. Όπως ήδη ανέφερα, η σχέση μεταξύ των δύο τρόπων δράσης μπορεί να είναι δυναμική. Για παράδειγμα, στο πλαίσιο της εξέτασης, με αυτεπάγγελτη έρευνα, του ζητήματος των διακρίσεων λόγω ηλικίας στις προσλήψεις από τα κοινοτικά θεσμικά όργανα και τους οργανισμούς, ο Διαμεσολαβητής βασίστηκε σε έναν συνδυασμό της γενικής νομικής αρχής της απαγόρευσης των διακρίσεων που κατοχυρώνεται στη νομολογία του Δικαστηρίου και στο Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων, που δεν είναι νομικά δεσμευτικός, προκειμένου να πείσει τα θεσμικά όργανα να καταργήσουν τα ανώτατα όρια ηλικίας.⁵⁵ Στη συνέχεια, στο πλαίσιο μιας προδικαστικής παραπομπής, το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο αποφάνθηκε ότι η αρχή της απαγόρευσης των διακρίσεων λόγω ηλικίας πρέπει να θεωρείται γενική αρχή του κοινοτικού δικαίου.⁵⁶ Μια μεταγενέστερη αυτεπάγγελτη έρευνα του Διαμεσολαβητή σχετικά με τα ανώτατα όρια ηλικίας για πρακτική άσκηση βασίστηκε επίσης στην αρχή που διακήρυξε το Δικαστήριο.⁵⁷

Ας επανέλθουμε τώρα, όπως είχαμε προαναφέρει, στην τριγωνική σχέση μεταξύ

54. Όταν υπάρχει ένας νικητής και ένας ηττημένος, το αποτέλεσμα δεν είναι απαραίτητα μηδενικό, καθώς ο ηττημένος μπορεί παρ' όλα αυτά να ωφεληθεί με κάποιον τρόπο από τη διαδικασία. Οι καταγγέλλοντες ορισμένες φορές λαμβάνουν –και εκτιμούν– μια σαφή και πειστική εξήγηση σχετικά με τη θέση του θεσμικού οργάνου. Για το θεσμικό όργανο, η «ήττα» είναι μια ευκαιρία για άντληση διδαγμάτων και βελτίωση, στο μέλλον, των υπηρεσιών που προσφέρει στους πολίτες.

55. Βλ. απόφαση OI/2/2001/(BB)OV, 27 Ιουνίου 2002· <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/01oi2.htm>>.

56. Υπόθεση C-144/04 *Werner Mangold κατά Rüdiger Helm* [2005] Συλλογή I-9981 παράγραφος 75.

57. Βλ. απόφαση OI/3/2006/BB, 8 Δεκεμβρίου 2006· <<http://www.ombudsman.europa.eu/decision/en/06oi3.htm>>.

(i) της αρχής της ορθής (ή καλής) διοίκησης, στην οποία αναφέρεται η νομολογία των κοινοτικών δικαστηρίων, (ii) του ακριβούς περιεχομένου του υποκειμενικού νομικού δικαιώματος στη χρηστή διοίκηση και των αντίστοιχων νομικών υποχρεώσεων που ορίζονται στο άρθρο 41 του Χάρτη, και (iii) της «κακοδιοίκησης», όπως αναφέρεται στο άρθρο 195 της Συνθήκης ΕΚ και στο άρθρο 43 του Χάρτη.

Από την ανάλυση που προηγήθηκε καθίσταται σαφές ότι στόχος του άρθρου 41 δεν είναι να ορίσει εξαντλητικά το δικαίωμα στη χρηστή διοίκηση ούτε την έννοια της κακοδιοίκησης. Εν μέρει βασίζεται σε συγκεκριμένες διατάξεις της Συνθήκης ΕΚ και εν μέρει σε πτυχές της νομολογίας των κοινοτικών δικαστηρίων. Σε ό,τι αφορά την τελευταία, δύσκολα μπορεί να φανταστεί κανείς ότι το να καταστεί ο Χάρτης νομικά δεσμευτικός θα είχε ως συνέπεια τον περιορισμό της μελλοντικής εξέλιξης του κοινοτικού δικαίου για τη χρηστή διοίκηση από τα κοινοτικά δικαστήρια. Όσον αφορά στην κακοδιοίκηση, το γεγονός ότι τα άρθρα 41 και 43 είναι χωριστά υποδηλώνει ότι οι συντάκτες του Χάρτη ήθελαν να επιτρέψουν να περιλαμβάνει η εντολή του Ευρωπαϊού Διαμεσολαβητή για την κακοδιοίκηση και εφαρμογή εξωνομικών κανόνων, οι οποίοι, εξ ορισμού, δεν μπορούσαν να περιληφθούν ως δικαιώματα και υποχρεώσεις σε έναν Χάρτη που συντάχθηκε με σκοπό να καταστεί νομικά δεσμευτικός. Αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι οι επεξηγήσεις του Προεδρείου για το άρθρο 41 περιέχουν αναφορά στο δικαίωμα σε *δικαστική* προσφυγή (που προβλέπεται στο άρθρο 47 του Χάρτη),⁵⁸ αλλά δεν αναφέρουν το δικαίωμα παραπομπής υποθέσεων κακοδιοίκησης στον Διαμεσολαβητή, βάσει του άρθρου 43 του Χάρτη.

Η ως άνω προσέγγιση είναι σύμφωνη με την εξελισσόμενη νομολογία του Πρωτοδικείου όσον αφορά τη σχέση μεταξύ των αποφάσεων του Διαμεσολαβητή και των δικαστικών διαδικασιών. Τα πορίσματα του Διαμεσολαβητή περί ύπαρξης κρούσματος κακοδιοίκησης δεν συνεπάγονται αυτόματα ότι υπάρχει παράνομη συμπεριφορά που θα έπρεπε να ελεγχθεί κυρωτικά από το Δικαστήριο⁵⁹ ούτε είναι αφ' εαυτών δεσμευτικά για το Δικαστήριο.⁶⁰ Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι λογικά όχι μόνον επειδή, όπως έχει ήδη επισημανθεί, ένα πόρισμα περί ύπαρξης κρούσματος κακοδιοίκησης δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι υπήρξε παρανομία, αλλά και επειδή ο Διαμεσολαβητής δεν είναι αρμόδιος να λαμβάνει νομικά δεσμευτικές αποφάσεις. Είναι απόλυτα σωστό και σύμφωνο με το χαρακτήρα των δύο θεσμικών οργάνων το ότι, ενώ η νομολογία του Δικαστηρίου είναι δεσμευτική για τον Διαμεσολαβητή,⁶¹ τα πορίσματα του Διαμεσο-

58. Στην τελευταία παράγραφο των επεξηγήσεων αναφέρονται τα εξής: «Το δικαίωμα πραγματικής προσφυγής, το οποίο αποτελεί σημαντική πτυχή αυτού του θέματος, διασφαλίζεται στο άρθρο 47 του παρόντος Χάρτη». Το άρθρο 47 αναφέρεται ρητά στο δικαίωμα προσφυγής ενώπιον *δικαστηρίου*.

59. Βλ. τις αποφάσεις του Πρωτοδικείου στις συνεκδικασθείσες υποθέσεις T-219/02 και T-337/02 *Herrera κατά Επιτροπής* Συλλ. 2004 SC σ. ΙΑ-319, ΙΙ-1407, παράγραφος 101, και της 4ης Οκτωβρίου 2006 στην υπόθεση T-193/04 R, *Hans-Martin Tillack κατά Επιτροπής*, παράγραφος 128.

60. Βλ. την απόφαση του Πρωτοδικείου της 11ης Απριλίου 2006 στην υπόθεση T-394/03, *Flavia Angeletti κατά Επιτροπής*, παράγραφος 157.

61. Βλ., για παράδειγμα, την υπόθεση T-84/03 *Turco κατά Συμβουλίου* Συλλ. 2004, σ. ΙΙ-4061, στην οποία το Πρωτοδικείο ερμήνευσε τη διάταξη του Κανονισμού 1049/2001 περί προστασίας της παροχής «νομικών συμ-

λαβητή δεν είναι δεσμευτικά για το Δικαστήριο. Η δομή αυτή παρέχει στον Διαμεσολαβητή τη δυνατότητα να διαδραματίζει ρόλο διακριτό από, και συμπληρωματικό προς, αυτόν του Δικαστηρίου στην προαγωγή της ορθής διοίκησης στην Ευρωπαϊκή Ένωση, και επομένως να συνεισφέρει ιδιαίτερα στην ενδυνάμωση των πολιτών και στην πληρέστερη απόλαυση των δικαιωμάτων τους στο πλαίσιο μιας εξελισσόμενης ευρωπαϊκής έννομης τάξης, που βασίζεται στο κράτος δικαίου και τη δημοκρατία.

βουλών» (διάταξη του άρθρου 4, παράγραφος 2, δεύτερη περίπτωση) κατά τρόπο αντίθετο προς την άποψη του Διαμεσολαβητή στην ειδική έκθεση της 12ης Δεκεμβρίου 2002 στην υπόθεση 1542/2000/(PB)SM. Ο Διαμεσολαβητής ενημέρωσε το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο για την απόφαση του Πρωτοδικείου και εφάρμοσε την απόφαση *Turco* στο πλαίσιο του χειρισμού μεταγενέστερων καταγγελιών.

Ιδεολογία και διαδικασία

ΘΕΜΕΛΙΑ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΗΤΡΗΣ

Constantinus

«philosophus est homo inter homines»

BAUMGARDEN, *Aesthetica*

I.

Από τη μελέτη της νομιμοποίησης, αυτής της τόσο κεντρικής έννοιας στη σύγχρονη δημοκρατία, ανακύπτει ένα ερώτημα, που αγγίζει τα όρια του «αινίγματος» της πολιτικής κοινωνιολογίας. Γιατί ο Max Weber, που ανέπτυξε με τρόπο υποδειγματικό το τριπλό αναλυτικό σχήμα των προϋποθέσεων νομιμοποίησης και ισχύος, δεν συμπεριέλαβε σε αυτό την ιδεολογία ως ξεχωριστή βάση νομιμοποίησης της άσκησης δύναμης και ισχύος; Δεν ήταν άραγε επίκαιρη αυτή η έννοια στην εποχή του; Εποχή που άκμαζε η ιδεολογία του επαναστατικού σοσιαλισμού και είχε ήδη επικρατήσει σε πολιτικό επίπεδο σε μια μεγάλη ευρωπαϊκή χώρα, καθώς και σε πολλές άλλες αργότερα; Πώς εξηγείται αυτή η «παράλειψη»;

Η ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Ως βάση στη διερεύνηση του φαινομένου της εξουσίας ο Weber χρησιμοποιεί τη γνωστή αναλυτική διάκριση των τριών τύπων οργάνωσης και νομιμοποίησης της εξουσίας (παραδοσιακή, χαρισματική και νομική-ορθολογική), οι οποίες αντιστοιχούν και αντανακλώνται σε διαφορετικούς οργανωτικούς μηχανισμούς και προϋποθέσεις (Weber, 1978· Μακρυδημήτρης, 2004). Ο καθένας από αυτούς τους «καθαρούς» ή αναλυτικούς («ιδεατούς», κατά τον Weber) τύπους αναφέρεται σε διαφορετικές δικαιολογητικές βάσεις ή λόγους για την αποδοχή της εξουσίας και για την εθελούσια συμμόρφωση σε αυτήν: δηλαδή, για τη νομιμοποίησή της από εκείνους στους οποίους απευθύνεται.

Ειδικότερα, η νομιμοποίηση αναφέρεται πάντοτε σε κάποιους λόγους, ήτοι περιορισμούς, που εμφολίζουν στην εκδήλωση της εξουσίας και προάγουν τη στοιχειώδη αποδοχή και συναίνεση στην άσκησης της. Γίνεται, δηλαδή, αυτή αποδεκτή και, επομένως, νομιμοποιείται ο κάτοχός της, εφόσον και στο μέτρο που συντρέχουν κάποιοι λόγοι. Τους λόγους αυτούς ο Weber χαρακτηρίζει ως *θεμέλια της νομιμοποίησης* και διακρίνει αντιστοίχως τρεις βασικές (αναλυτικές) κατηγορίες (νομιμοποιημένης) εξου-

οίας: την παράδοση, το χάρισμα και τη νομιμότητα. Στην καθεμιά από αυτές τις αναλυτικές κατηγορίες, και εφόσον συντρέχουν οι αντίστοιχοι λόγοι νομιμοποίησης (ήτοι, η παραδοσιακά καθιερωμένη πρακτική, η προέλευση της εντολής από τον χαρισματικό ηγέτη ή η νομιμότητα της εντολής), η εξουσία καθίσταται αναλογικά αποδεκτή και η άσκησή της νομιμοποιείται, ήτοι διασφαλίζεται η στοιχειώδης συγκατάθεση στην άσκησή της.

Άρα, η νομιμοποίηση συνεπάγεται και προϋποθέτει μια στοιχειώδη, έστω, οριοθέτηση του πεδίου και του περιεχομένου της εξουσίας και σηματοδοτεί τη μετατροπή της ανεξέλεγκτης δυνάμεως και ισχύος σε οριοθετημένη αρμοδιότητα και (νομιμοποιημένη) εξουσία. Ως εξουσία γίνεται, έτσι, νοητή η νομιμοποιημένη (με έναν ή περισσότερους από τους παραπάνω ιδεατούς τρόπους: χάρισμα, παράδοση, νομιμότητα) άσκηση δυνάμεως και ισχύος.

Σημειωτέον, επίσης, ότι αυτή η διαδικασία μετατροπής συναντά την κορυφαία έκφρασή της στην πλέον σύγχρονη μορφή κυριαρχίας και νομιμοποίησης της εξουσίας: μέσω, δηλαδή, της νομιμότητας των εντολών και των κανονιστικών δεσμεύσεων. Χωρίς, ωστόσο, τούτο να σημαίνει ότι δεν εμφανίζονται ή δεν έχουν τη σημασία και την επιρροή τους και οι άλλοι δύο τύποι νομιμοποίησης (παράδοση, χάρισμα) και μάλιστα κατά περιεργούς και απροσδόκητους συνδυασμούς. Σε γενικές πάντως γραμμές, ως δίκαιο, έστω «θετικό» δίκαιο, τείνει να εκλαμβάνεται το νόμιμο, έστω και αν το τελευταίο δεν εξαντλεί το ευρύτερο αξιακό ή νοηματικό περιεχόμενο της δικαιοσύνης.

Για τους λόγους αυτούς, η σύγχρονη εξέλιξη των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών μπορεί να ερμηνευτεί ως μια προσπάθεια μετατόπισης του εκκρεμούς της ισχύος προς την κατεύθυνση της νομιμοποίησης στην άσκηση του εξουσιαστικού φαινομένου, της θεσμοποίησης και του προσδιορισμού των προϋποθέσεων της αποδοχής του από το κοινωνικό σώμα. Το γεγονός, εξάλλου, ότι οι προϋποθέσεις αυτές αναφέρονται κατά βάση στις διαδικασίες περιχαράκωσης και περιορισμού της αυθαιρεσίας στην άσκηση της εξουσίας από μέρους των κατόχων των μέσων της ισχύος καθιστά δυνατή την επιχειρηματολογία για τη φύση του σύγχρονου κράτους και τη δημοκρατία. Ενός κράτους που μολοντί διαθέτει «το μονοπώλιο της άσκησης φυσικής βίας σε ορισμένη εδαφική περιοχή (επικράτεια)», κατά τον κλασικό ορισμό του Βέμπερ, ολοένα και περισσότερο διαπιστώνει την αναγκαιότητα της νομιμοποίησής της όχι μόνο για τη διάρκεια αλλά και για τη στοιχειώδη αποτελεσματικότητα της διαχείρισής της.¹

1. Η αφαίρεση των στοιχείων της ενδεχόμενης άσκησης φυσικής βίας από τους άλλους χώρους του κοινωνικού πράττειν και η συγκέντρωσή τους στο αμιγώς πολιτικό πεδίο του κράτους, που τίθεται υπό συλλογικό ή δικαστικό έλεγχο, δεν σημαίνει ότι αφαιρείται αυτόχρημα ή εξαφανίζεται από αυτούς η διάσταση του ανταγωνισμού ή της αντιπαράθεσης. Απλώς αυτή μεταλλάσσεται και εκδηλώνεται με μη βίαια φυσικά μέσα, λ.χ., στο πεδίο της καπιταλιστικής οικονομίας. Εκεί επικρατεί, όπως επισημαίνει συναφώς ο Τσουνκάλας (1991: 60-61), μια «ανταγωνιστική μεν, αλλά μη αυθαίρετη ή βίαιη, οικονομική ηθική». Με συνέπεια να επιτρέπεται «στον επιβιωτικό ανταγωνισμό να υπάγεται σε κανονιστικές ρυθμίσεις».

II.

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ο Max Weber, ο μείζων θεωρητικός της πολιτικής κοινωνιολογίας και μάλιστα ο πατέρας της θεωρίας της νομιμοποίησης της εξουσίας, δεν αναφέρθηκε στην ιδεολογία ως αυτοτελή παράγοντα νομιμοποίησης και δεν τη συμπεριέλαβε ως έναν από τους πιθανούς τύπους (ιδεότυπους) θεμελίωσης της άσκησης της εξουσίας. Μολονότι οι ιδέες, οι πεποιθήσεις, οι αξίες και οι πολιτισμικοί παράγοντες απαντούν συχνά στις αναλύσεις του, διερευνώνται ως κινητήριες δυνάμεις στην ιστορία και βέβαια διαχέονται στους τρεις αναλυτικούς τύπους της κυριαρχίας, η ιδεολογία δεν συγκροτεί μια αυτοτελή αναλυτική κατηγορία στο έργο του.

Ο όρος «ιδεολογία» δεν απαντά ούτε μια φορά ως λήμμα στο δίτομο corpus του magnus opus του Weber *Οικονομία και κοινωνία*. Απαντούν εκτενώς οι ιδεατοί τύποι, οι ιδεότυποι, αλλά όχι η ιδεολογία. Ούτε ο σοσιαλισμός ξετάζεται ως ιδεολογία, ούτε η ιδεολογία ως έννοια και αναλυτική κατηγορία απαντά στους γενικούς τύπους της κοινωνιολογίας στην έκδοση του Talcott Parsons το 1947. Στην πρώτη, εξάλλου, έκδοση με ένα απάνθισμα από όλο το έργο του Weber, που επιμελήθηκαν οι Gerth και Mills στα 1948, στο κεφάλαιο για την κοινωνική ψυχολογία των παγκόσμιων θρησκειών αποक्रουεται σχεδόν εκ προοιμίου η μεταχείριση και η ερμηνεία της θρησκείας ως ένα είδος ιδεολογίας της κοινωνικής ομάδας που την ασπάζεται και την υποστηρίζει. Έτσι, μολονότι ο Weber ήταν αυτός που συνέδεσε τη γέννηση του καπιταλισμού με ένα σύστημα ιδεών και πεποιθήσεων στην ύστερη μεσαιωνική Ευρώπη, αντιστρέφοντας έτσι την «υλιστική» χαρακτηρη μαρξιστική ερμηνεία της ιστορίας, η ιδεολογία δεν αντιμετωπίζεται από αυτόν ως μια ξεχωριστή αναλυτική κατηγορία για την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων. Πράγμα που προβληματίζει ενόψει και των κοινωνικοπολιτικών καταστάσεων και φαινομένων που εξελίσσονταν στην εποχή του.

Πολλώ δε μάλλον που εμφανίζεται εδώ να σημειώνεται μια παράδοξη μεταστροφή, μια «ειρωνική» τροπή των πραγμάτων σε σύγκριση με τον έτερο μεγάλο Γερμανό κοινωνιολόγο, τον K. Marx. Από τη μια πλευρά έχουμε έναν κοινωνιολόγο, όπως ο Marx, που επεξεργάζεται και προτείνει μια υλιστική ερμηνεία της ιστορίας, σύμφωνα με την οποία οι κυρίαρχες δυνάμεις στην ιστορία είναι οι σχέσεις παραγωγής – και τούτο μετατρέπεται σε ιδεολογία. Και από την άλλη πλευρά, ένας άλλος κοινωνιολόγος αντιστρέφει εντελώς αυτό το σχήμα ερμηνείας, θεωρώντας ότι όχι οι σχέσεις παραγωγής αλλά οι ιδέες και οι πεποιθήσεις ήταν αυτές που άσκησαν ξεχωριστή σημασία στη διαμόρφωση λ.χ. του ευρωπαϊκού καπιταλισμού. Ταυτόχρονα, αυτός ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί διόλου τον όρο ή την έννοια της ιδεολογίας. Και, φυσικά, η θεωρία του δεν έγινε ιδεολογία (δηλαδή, ένα σύστημα πεποιθήσεων χωρίς εμπειρικά ελέγξιμο περιεχόμενο). Κοντολογίς, μια υλιστική θεωρία γίνεται ιδεολογία, ενώ αντιστρόφως η αντιυλιστική κοινωνιολογία των ιδεών την αποστρέφεται και απομακρύνεται από αυτήν (την ιδεολογία).

Μολονότι ο μαρξισμός θεωρεί πως τα κοινωνικά υποκείμενα μπορεί ενίοτε να γίνονται θύματα μιας σφαλερής ιδεολογίας, μιας «ψευδούς συνείδησης» (falsches Be-

wusstsein, false consciousness), εντούτοις στην ανάλυση αυτή ελλοχεύει η υπόθεση ότι υπάρχει και μπορεί να εντοπιστεί, με τα κατάλληλα εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία, εννοείται, η σωστή ή ορθή ερμηνεία, οπότε αυτή μπορεί να καταστεί ιδεολογία.²

Από την άλλη πλευρά, στην ανάλυση του Weber διαφαίνεται μια πολύ πιο σκεπτικιστική προδιάθεση για τα πράγματα και τα κοινωνικά φαινόμενα. Πρόκειται για μια αντίληψη που αντικρούει και δεν αποδέχεται τις ιδεολογίες, με το επιχείρημα ότι αυτές προβάλλονται ως μισές αλήθειες ή προφητείες, και πάντως όχι ως επιστημονικές πραγματείες. Όταν δηλαδή αποστρέφεται κανείς την απόλυτη ισχύ μιας ιδεολογίας στην ερμηνεία του πραγματικού, δεν είναι ανάγκη να το κάνει αυτό υπό τον όρο ότι ασπάζεται μιαν άλλη εναλλακτική ιδεολογία. Μπορεί απλά να μην δέχεται καμία ιδεολογική μονοκρατορία.

Έτσι, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, με την ενθουσιώδη κραυγή του Marx (όπως τουλάχιστον αποδίδεται, αν όχι άμεσα σε αυτόν, πάντως στο σύστημα ιδεών που φέρει το όνομά του) ή με την επιφυλακτική σιωπή του Weber περί αυτής, η ιδεολογία εισήλθε στη διάρκεια του 20ού αιώνα όχι μόνο στο πεδίο προσοχής του κοινωνικού και πολιτικού αναλυτή, αλλά αποτέλεσε και επίδικο αντικείμενο κοινωνικοπολιτικών αντιπαραθέσεων και αγώνων, πράγμα που μας οδηγεί στη διερεύνηση της έννοιας της ιδεολογίας καθ' εαυτή.

Ιδεότυπος της ιδεολογίας

Η ιδεολογία στάθηκε μια από τις πιο αμφίσημες αλλά και από τις πιο συχνά χρησιμοποιούμενες έννοιες στις κοινωνικές επιστήμες τον 20ό αιώνα. Μια έννοια με αναφορά και σημασιολογικές διαστάσεις που απαντούν τόσο στην επιστημονική ανάλυση όσο και στην πολιτική δράση και την καθημερινή συμπεριφορά (λ.χ. κομμουνισμός, σοσιαλισμός, φιλελευθερισμός, ισλαμισμός κλπ.).

Η απλούστερη ίσως σημασία του όρου κρύβεται στη γερμανική έννοια της «Weltanschauung», που αποδίδεται ως κοσμοθεωρία (world view) και αναφέρεται στη συνολική αντίληψη και ερμηνεία που υιοθετεί κανείς για τον κόσμο και, ειδικότερα, για τα κοινωνικά φαινόμενα. Τούτο είναι κάτι που ενδεχομένως όλοι θέλουν να έχουν ή και έχουν είτε το συνειδητοποιούν είτε όχι.

Κατά μια πιο επεξεργασμένη εκδοχή, μια ιδεολογική κοσμοθεωρία υποτίθεται ότι

2. Δεν παρέλκει, ίσως, να τονιστεί στο σημείο αυτό ότι κακώς αποδίδεται στον Marx η έννοια της «σφαλερής ή ψευδούς συνείδησης». Ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί ποτέ τον όρο αυτό, ο οποίος αναφέρεται σε αλληλογραφία του Engels προς τον Franz Mehring, τον θεωρητικό της Β' Διεθνούς και μετέπειτα βιογράφο του Marx. Στη σχετική επιστολή του της 14ης Ιουλίου 1893 ο Engels πράγματι κάνει μνεία στο ενδεχόμενο ότι «η ιδεολογία παράγεται συνειδητά από τον λεγόμενο σκεπτόμενο άνθρωπο, όμως με ψευδή συνείδηση. Αυτός δεν αντιλαμβάνεται τις πραγματικές δυνάμεις που τον κινούν. Αν μπορούσε να τις αντιληφθεί, δεν θα είχαμε να κάνουμε με ιδεολογία». Στη συνέχεια, με αφετηρία αυτή την παρατήρηση του Engels και κυρίως τον Mehring, που διέδωσε τον όρο στη Β' Διεθνή, ο Ούγγρος μαρξιστής György Lukács επεξεργάστηκε την έννοια, που επηρέασε πολύ τη μαρξιστική σκέψη στη Δύση. Την επισήμανση αυτή οφείλω στον καθηγητή Δημήτρη Δημητράκο.

συγκροτεί ένα πλήρες και συνεκτικό σύνολο ή πλέγμα παραδοχών, στάσεων, αντιλήψεων και πεποιθήσεων, έναν γενικό τρόπο θεώρησης για την κοινωνική συμπεριφορά και την πολιτική πραγματικότητα. Τους σκοπούς της κοινωνικής ζωής, καθώς και τα μέσα για την επίτευξή τους. Πράγμα που δείχνει ότι τελικά πρόκειται για ένα αξιακό και κανονιστικό σύστημα εννοιών, οι οποίες δεν ερμηνεύουν απλά τον κόσμο, αλλά και υπαγορεύουν έναν τρόπο δράσης για αυτόν και προς αυτόν – «Ένα σύστημα ιδεών και αντιλήψεων που δεν ερμηνεύει απλά τον κόσμο αλλά και επιχειρεί να τον αλλάξει συναφώς ...», κατά την περιφήμη 11η θέση του Marx για τον Feuerbach.

Αξίζει, εντούτοις, να σημειωθεί ότι ο ίδιος ο Marx απέδιδε αρχικά μια μάλλον «αρνητική» ή υποτιμητική χροιά στον όρο ιδεολογία. Θεωρούσε πως μάλλον επρόκειτο για ένα σύστημα εννοιών και πεποιθήσεων, με το οποίο οι λαοί τείνουν να εξαπατούν εαυτούς και αλλήλους. Μια ψευδής ή εσφαλμένη συνείδηση, μια «camera obscura» που διαφέρει από την «επιστήμη», στο μέτρο που η τελευταία κατανοείται ως η «υλιστική» και αντικειμενική ερμηνεία της πραγματικότητας. Μια ερμηνεία που δεν συσκοτίζει, αλλά αποκαλύπτει την αληθινή φύση των πραγμάτων.³ Ωστόσο, αργότερα στη διάρκεια του 20ού αιώνα, οι μαρξιστές θα χρησιμοποιήσουν την ιδεολογία με μια πιο θετική χροιά και θα καταστήσουν τον ίδιο τον μαρξισμό ιδεολογία και, μάλιστα, το παράδειγμα της ιδεολογίας *par excellence*! Χάρης στον Λένιν, κυρίως, που θέλησε να αποκτήσει το προλεταριάτο τη δική του ιδεολογία σε αντιπαράθεση με εκείνη των αστών.

Έτσι, ο μαρξισμός υπήρξε στον αιώνα μας η αποκορύφωση της ιδεολογίας, το κορυφαίο παράδειγμα της ιστορίας της ιδεολογίας ή μάλλον της τεθλασμένης ιστορικής της πορείας. Το έπραξε τούτο, αρχικά, ξεγυμνώνοντας και αποκαλύπτοντας τον απαιηλό χαρακτήρα ή τη φενάκη της επικρατούσας τότε ιδεολογίας. Μιας ιδεολογίας που λειτουργούσε αρνητικά, όπως έδειξε ο Marx στη *Γερμανική ιδεολογία*, αναφερόμενος στις ιδέες που κατέτρυχαν την επικρατούσα κουλτούρα και νοοτροπία στη χώρα του τότε. Διαμόρφωσε, κατόπιν, ένα εναλλακτικό σύστημα ιδεών, που μετετράπησαν και αυτές σε ιδεολογία, με συνέπεια να μην αποφύγει, τέλος, να καταστεί και αυτός ή να εκφυλιστεί σε ένα είδος ιδεολογικού δεσποτισμού ή και τρομοκρατίας.

Από γενικότερης σκοπιάς και για αναλυτικούς, κυρίως, σκοπούς, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η ιδεολογία συγκροτεί ένα σύστημα εννοιών που περιλαμβάνει τα εξής επιμέρους στοιχεία:

πρώτον, μια ερμηνευτική θεωρία συνολικού, περιεκτικού χαρακτήρα, μια *Weltanschauung*, μια κοσμοθεωρία,

δεύτερον, αυτή η θεωρία αναφέρεται σε ένα πρόγραμμα κοινωνικής δράσης, που

3. Όπως ανέφερε ο ίδιος ο Marx στον πρόλογο της *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας* (1978: 23-24), «πρέπει πάντοτε να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην υλική ανατροπή των οικονομικών όρων της παραγωγής, που πρέπει να την εξακριβώνουμε με την ποιότητα των φυσικών επιστημών, και τις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές ή φιλοσοφικές μορφές, κοντολογίς τις ιδεολογικές μορφές που μ' αυτές αποχτούν οι άνθρωποι συνείδηση της σύγκρουσης αυτής και τη φέρνουν ως το τέλος». Σαφώς συνάγεται ότι οι δεύτερες (οι «ιδεολογικές μορφές») παρά την όποια σημασία ή τη σχετική ή μη «αυτονομία» τους μπορεί να μην έχουν την ακρίβεια των πρώτων. Ούτως ή άλλως αποτελούν στοιχείο ή διάσταση του «εποικοδομήματος» και όχι της υλικής «βάσης», κατά τη γνωστή αναλυτική διάκριση ή μεταφορική ιδέα του μαρξισμού.

στοχεύει στη διαρκή διασύνδεση και σύμπτωση μεταξύ του δέοντος και του όντος, ούτως ώστε να επέρχεται πάντοτε η συνύφανση του πραγματικού με το κανονιστικό,

τρίτον, ως φυσική απόρροια των δύο προηγούμενων στοιχείων, η ιδεολογία αναζητά τρόπους εφαρμογής του κανονιστικού της προτάγματος, ακόμα και με μαχητικούς όρους,

τέταρτον, σε κάθε περίπτωση, βέβαια, η ιδεολογία επιδιώκει να πείσει οπαδούς και φίλους, δηλαδή να τους «στρατολογήσει» πάνω στο πρόγραμμα και την ιδέα, και

πέμπτον, η ιδεολογία απευθύνεται στο ευρύ κοινό, αλλά και σε μια ιδιαίτερη κατηγορία σε αυτό, στους διανοούμενους, την *intelligentsia*. Ο ρόλος αυτής της κοινωνικής υποκατηγορίας είναι τόσο νευραλγικός, ώστε θα έλεγε κανείς, δίχως ίσως μεγάλη δόση υπερβολής, ότι ιδεολογία δεν είναι παρά αυτό που κάνουν και παρασκευάζουν οι διανοούμενοι στο μέτρο που αυτοί διατηρούν μια οργανική σχέση με την ιδεολογία. «Ο,τι είναι ο ιερέας στη θρησκεία, είναι ο διανοούμενος στην ιδεολογία», θα αποφανθεί κάπως επιγραμματικά ο Daniel Bell (1988, 1974).

Ακολουθώντας κατά τούτο την Hannah Arendt (στην εργασία της για τον ολοκληρωτισμό), μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η ιδεολογία αναφέρεται σε ένα εγχείρημα καθολικής ερμηνείας, καθώς και στην εφαρμογή μιας βασικής ιδέας σε ποικίλους χώρους της πραγματικότητας. Κάνοντας αυτό, η ιδεολογία δεν αποφεύγει, ωστόσο, όπως ήδη αναφέρθηκε, μια σύμμιξη οντολογικών και δεοντολογικών στοιχείων. Πράγμα που οδηγεί ενίοτε ή και πάντοτε σε μια κατά το μάλλον ή ήττον μη εμπειρική περιγραφή του κόσμου, μια περιγραφή με έντονη κανονιστική διάσταση ή και σκοπιμότητα, οπότε πλεονάζουν οι ηθικές και πολιτικές επιταγές (Δημητράκος, 1988).

Σχετικά με το πώς παράγονται οι ιδεολογίες, οι ερμηνείες επίσης ποικίλουν. Κατά τη μαρξιστική αντίληψη, λόγου χάρη, αυτές συνδέονται με τα δεδομένα της πραγματικής ή αντικειμενικής κατάστασης των κοινωνικών υποκειμένων στην οικονομία. Στην περίπτωση δε που το επικρατούν σύνολο των αντιλήψεων και πεποιθήσεων των υποκειμένων δεν αντιστοιχεί στην αντικειμενική τους κατάσταση στην οικονομική και κοινωνική ζωή, τότε –κατά τη μαρξιστική πάντα αντίληψη– αυτά τείνουν να διακατέχονται από μια ψευδή ή εσφαλμένη ιδεολογία, από μια «σφαλερή ή επίπλαστη συνείδηση» (*false consciousness*).

Το ζήτημα, ωστόσο, του πώς αποκτά ή διατηρεί κανείς την ορθή και αληθή συνείδηση και άρα ιδεολογία είναι πολύ λιγότερο εύκολο να διερευνηθεί και σε αυτή τη σχολή σκέψης. Ιδίως η άποψη περί της σχετικής αυτονομίας της ιδεολογίας, που έχει ή μάλλον είχε καταφέρει ως έναν βαθμό τουλάχιστον να ανανεώσει και να αναζωογονήσει τη μαρξιστική σκέψη από τη συμβολή του Gramsci και εφεξής, άπτεται αυτού ακριβώς του ζητήματος. Σε κάθε περίπτωση, η ιδεολογία ως κυρίαρχη ή σχετικά αυτόνομη σφαίρα εννοιών, αντιλήψεων και πρακτικών έχει τη σημασία της, εφόσον και μέσω αυτής, παράλληλα με την καθαυτό πολιτική δράση, μπορεί να επιτευχθεί η «ηγεμονία», άλλη μια έννοια κλειδί στη γκραμισιανή θεωρία. Ο ρόλος της ιδεολογίας είναι ουσιαστικός εν προκειμένω, γιατί λειτουργεί ως μέσον και μηχανισμός προσεταιρισμού, πειθούς και συναίνεσης των μαζών για το συγκεκριμένο πρόγραμμα πολιτικής δράσης και άσκησης της εξουσίας.

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι στην περίπτωση αυτή η ιδεολογία λειτουργεί ως νομιμοποιητικός παράγοντας και μεταβλητή. Τυτέστιν, η άσκηση της πολιτικής εξουσίας, περιλαμβανομένων του καταναγκασμού και της ισχύος, ακόμα και της ωμής βίας, δικαιολογείται ή και γίνεται αποδεκτή, άρα νομιμοποιείται, με βάση και ή κυρίως την ιδεολογία! Πράγμα που οδηγεί στην αρχική μας υπόθεση για την εμφανή ή λανθάνουσα αλλά πάντως αμφίδρομη σχέση μεταξύ νομιμοποίησης και ιδεολογίας.

Υπό την έννοια αυτή, η ιδεολογία συνιστά μια σημαντική δύναμη, γιατί προσφέρεται ή λειτουργεί εκ των πραγμάτων και υπό διάφορες περιστάσεις ως παράγοντας και συντελεστής νομιμοποίησης της εξουσίας. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί εδώ ότι οι μηχανισμοί και οι διαδικασίες παρασκευής, αναπαραγωγής και καλλιέργειας της συναίνεσης των μαζών προς την πολιτική εξουσία ανευρίσκονται, κατά τον Gramsci, στην «κοινωνία των πολιτών»: το πλέγμα, δηλαδή, των μη κρατικών μορφών οργανωμένης κοινωνικής δράσης, όπως τα συνδικάτα, η εκκλησία, τα σχολεία, η οικογένεια κλπ. Ίσως στον κατάλογο αυτόν θα πρέπει σήμερα να προσθέσουμε και τα μαζικά μέσα ενημέρωσης και επικοινωνίας, τα media. Τον ρόλο της κοινωνίας των πολιτών ως το θέατρο ή τη σκηνογραφία των πραγματικών εξουσιαστικών σχέσεων στην κοινωνία είχε, βέβαια, επισημάνει αρχικά ο Marx στο έργο του για τη *Γερμανική ιδεολογία* (!) ήδη από τα 1845.⁴

Η διαφορά, εντούτοις, ανάμεσα στο κράτος και την οικονομία, ανάμεσα στον εξουσιαστικό καταναγκασμό, στη μια περίπτωση, και στη λογική της εκμετάλλευσης, στην άλλη, φαίνεται ότι διαμεσολαβείται από την ενδιάμεση σφαίρα των κοινωνικών σχέσεων, όπου εμφανίζεται, αν όχι να κυριαρχεί, πάντως να είναι δυνατό ένα πνεύμα ελευθερίας, ατομικής έκφρασης και επιλογής, ακόμα και συναίνεσης. Σε τούτο ακριβώς το πνεύμα αναφέρεται και το σύγχρονο νόημα της κοινωνίας των πολιτών (Alexander, 2006· Μακρυδημήτρης, 2003· Σωτηρόπουλος, 2004).

Ακόμα και το δίκαιο, όπως επεσήμανε σε μια από τις τελευταίες παρεμβάσεις του ο Αριστόβουλος Μάνεσης (1993), όχι μόνο διακατέχεται και τέμνεται από αυτή τη διαφορά, εφόσον αποτελεί σε κάθε περίπτωση πειθαναγκασμό (ένα κράμα πειθούς και ανάγκης). Αλλά, επιπλέον, στην εποχή μας σημειώνεται μια σταδιακή πλην ουσιαστική μετατόπιση του κέντρου βάρους προς το πιο «ήπιο δίκαιο», δηλαδή την όψη της πειθούς και της συναίνεσης, και λιγότερο προς την όψη του καταναγκασμού, δηλαδή της βίας και της επιβολής.

Το ζήτημα, λοιπόν, είναι εάν υποχωρεί ή και εξαφανίζεται η συμβολή της ιδεολογίας στη λειτουργία της πειθούς και της συναίνεσης στο δίκαιο και την πολιτική γενικότερα.

4. Ίσως έχει, ωστόσο, εδώ τη θέση της μια παρατήρηση μεθοδολογικού μάλλον χαρακτήρα σχετικά με την απατηλή ή ψευδή φύση της ιδεολογίας ως νομιμοποιητικού παράγοντα στο πλαίσιο της μαρξιστικής ανάλυσης. Και τούτο διότι αν δεχθούμε ότι η ιδεολογία αποτελεί μια μορφή ψευδούς συνείδησης ή φενάκης, τότε η συναίνεση και η νομιμοποίηση που παράγεται εξ αυτής είναι όχι μόνο και η ίδια απατηλή και ψευδείς, αλλά και αποτέλεσμα υφαρπαγής και εξαπάτησης. Επομένως, η ιδεολογία ως ψευδής συνείδηση παράγει μια επισφαλή και επίπλαστη νομιμοποίηση.

Finis ideologiae?

Κάνοντας λόγο για αυτό που έχει χαρακτηριστεί ως η «θέση περί του τέλους ή της παύσης της ιδεολογίας» ίσως αξίζει να θυμηθούμε ότι ένας από τους πρώτους που αναφέρθηκαν στο φαινόμενο αυτό ήταν και ο συγγραφέας Albert Camus στο έργο του *Γράμματα σ' έναν Γερμανό φίλο* του 1945. Ο άνθρωπος που θεωρούσε τις αφηρημένες ιδέες και πολύ περισσότερο τις ιδεολογίες ως το «αντίθετο της σκέψης» έβλεπε σε αυτές απεικονίσεις απόλυτων ουτοπιών, οι οποίες καταστρέφονται και ακυρώνονται λόγω του κόστους και της τιμής που θα έπρεπε να πληρώσει ο άνθρωπος για την εφαρμογή τους. Και μάλιστα, ένα κόστος και μια τιμή εις βάρος της δικής του ελευθερίας και πολλών άλλων, βέβαια.

Την ίδια προβληματική φαίνεται να συμμερίζονται σε γενικές γραμμές δύο ακόμα λογοτέχνες αυτής της περιόδου. Ο Βρετανός George Orwell με το έργο του 1984 και ο Πολωνός ποιητής Cheslaw Milosz με το δοκίμιο του *Η αιχμάλωτη σκέψη* (1953). Ως συνέπεια των αναλύσεων αυτών, η ιδεολογία και, μάλιστα, η εφαρμοσμένη στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα ιδεολογία (κομμουνιστικού, φασιστικού, εθνικο-σοσιαλιστικού ή άλλου τύπου) γίνεται αντιληπτή ως ένα σύστημα που εγκλωβίζει και αιχμαλωτίζει τη σκέψη, αλλά και την ελεύθερη δράση των ανθρώπων. Άρα είναι απορριπτέα.

Στο επίπεδο της επιστημονικής ανάλυσης, το φαινόμενο της παύσης, της υποχώρησης ή της σχετικής σιωπής της ιδεολογίας στα κοινωνικοπολιτικά δρώμενα επισημάνθηκε αρχικά από αναλυτές όπως ο Edward Shills, ο Daniel Bell και ο Seymour Martin Lipset στη δεκαετία του '50, ενώ τριάντα περίπου χρόνια αργότερα, το νήμα αυτής της επιχειρηματολογίας έπιασε ξανά, με διεθνή μάλιστα απήχηση, σε ευρύτερα στρώματα της κοινής γνώμης ο Francis Fukuyama (1993).

Στη μεν πρώτη περίπτωση των αναλυτών της δεκαετίας του '50 η επιχειρηματολογία περί της κάμψης της ιδεολογίας στηριζόταν στα δεδομένα της πραγματικής βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης ευρύτερων τμημάτων του πληθυσμού, και μάλιστα της εργατικής τάξης, στις χώρες του δυτικού καπιταλισμού. Τούτο είχε ως συνέπεια την αυξανόμενη από μέρους τους συμμετοχή στην πολιτική διαδικασία και τη συναίνεση στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Έβλεπαν, έτσι, να επέρχεται μια άμβλυνση ή μείωση των μειζόνων ιδεολογικών διαφορών μεταξύ δεξιάς και αριστεράς στη Δύση και να ενισχύονται οι προοπτικές μιας πιο πραγματιστικής προσέγγισης στα κοινωνικά ζητήματα και τη δημόσια πολιτική.

Μολονότι οι αντιλήψεις αυτές κατηγορήθηκαν από τους αντιπάλους τους ως συντηρητικές και υποστηρικτικές του status quo, κάτι που οι ίδιοι δεν αποδέχονταν, οι ιδεολόγοι δεν έπαυαν να χαρακτηρίζονται από τους πιο εμπειρικά προσανατολισμένους ερμηνευτές ως καλλιεργητές υπερβολικών απλουστεύσεων στα κοινωνικά φαινόμενα. «Terrible simplifiers» τους αποκαλούσε ο Daniel Bell, ο οποίος, ως σημειωθεί, ασπαζόταν σοσιαλδημοκρατικού τύπου πολιτικές αντιλήψεις.

Κάνοντας ένα άλμα στον χρόνο, η αναβίωση της θέσης περί κάμψης ή του τέλους της ιδεολογίας συνδέθηκε εκ των πραγμάτων με την ιστορική κατάρρευση του συστήματος του υπαρκτού σοσιαλισμού στις τελευταίες δύο δεκαετίες του 20ού αιώνα.

Έτσι, με μια σειρά από δημόσιες παρεμβάσεις του ο Βρετανός κοινωνιολόγος Anthony Giddens (1994, 1998) επεσήμανε τη γενική πλέον αποστροφή στις κλειστές ή ολοκληρωτικές ιδεολογίες και την επικράτηση αντιθέτως πιο ρεαλιστικά προγραμματισμένων προγραμμάτων δημόσιας πολιτικής «*πέραν της Αριστεράς και της Δεξιάς*»! Πέραν, δηλαδή, των ακραιφνών και απατηλών ιδεολογικών περιχαράκώσεων.

Homo ideologicus

Από μεθοδολογικής ιδιαίτερα σκοπιάς, που ίσως ενδιαφέρει εδώ περισσότερο, εκείνο που αξίζει να επισημανθεί και βρίσκεται στο εννοιολογικό υπέδαφος αυτών των μεταπολίσεων είναι ότι κατά βάθος ο ιδεολόγος είναι αντι-εμπειριστής. Αρνείται, δηλαδή, καθώς είναι κανονιστικά προσδεδεμένος σε ένα σύστημα εννοιών και δεοντικών αξιώσεων, την αυτοτελή ισχύ και τη διαψευστική ενδεχομένως δύναμη των γεγονότων. Εξού και η περίφημη απόφαση του Lukács: «*αν τα γεγονότα διαψεύδουν τη θεωρία –δηλαδή την ιδεολογία– τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα*»!

Αντί, λοιπόν, η ιδεολογία να καθίσταται υπόλογος της εμπειρίας, να υπόκειται στη διάψευση ή στην επιβεβαίωσή της, όπως θα αξίωνε το κριτήριο της διαψευσιμότητας του Popper, συμβαίνει το αντίστροφο: είναι η εμπειρία που γίνεται υπόλογος στη θεωρία, μια και υποβάλλεται στην προκρούστειο κλίνη της θεωρίας. Μιας θεωρίας, όπου περισσεύει η ιδεολογία και όχι η επιστημονική και αντικειμενική κατά το δυνατόν ανάλυση και ερμηνεία της εμπειρικής πραγματικότητας.

Δεν αποφεύγει, λοιπόν, στις περιπτώσεις αυτές η ιδεολογία την ιδιοποίηση και τη διαστροφή του πραγματικού. Οπότε οι ιδεολόγοι φτάνουν κάποτε να μοιάζουν με τους φανατικούς ή κατειλημμένους εκείνους ανθρώπους (αγγλιστί *obsessed*) που τους κατέχουν οι «*δαίμονες των ιδεών*» (κατά την έκφραση του Morin). Επέρχεται τότε η στιγμή που η ιδεολογία γίνεται κάτι σαν το όπιο (για να θυμηθούμε μια γνωστή παρομοίωση) στη σκέψη και τη δράση του φανατικού οπαδού της.⁵

Η μετατροπή της ιδεολογίας σε πράξη γίνεται με το ψυχικό υλικό του ασίγαστου πάθους και η αταλάντευτη αφοσίωση στη δράση ενισχύεται με κάποια ιδανικά. Ούτως ή άλλως, η ιδεολογία υπαγορεύει μιαν ηθική των έσχατων σκοπών ή αξιών. Μια ηθική που διαφέρει ουσιωδώς από μια πιο συγκρατημένη και εμπειρικά προσανατολισμένη ηθική της υπευθυνότητας, κατά τη σχετική διάκριση που έκανε ο Max Weber στο περίφημο δοκίμιό του για την *Πολιτική ως λειτούργημα*.

Με βάση την ηθική των έσχατων σκοπών ή αξιών και επ' ονόματί τους μπορεί να ερμηνεύονται και να δικαιολογούνται άλλες δράσεις. Έτσι, η ιδεολογία προσφέρεται ως πηγή νομιμοποίησης: οτιδήποτε εντάσσεται σε αυτήν ή απορρέει από αυτήν δικαιο-

5. Ίσως έχει ενδιαφέρον στη συνάφεια αυτή να θυμηθεί κανείς ότι ο Ντοστογιέβσκι έχει δείξει στα έργα του την τραγωδία των ανθρώπων εκείνων που αιχμαλωτίζονται από μια ιδέα και όσο δεν την πραγματοποιούν είναι δυστυχείς. Αλλά και όταν την πραγματοποιήσουν, διαπιστώνουν ότι δεν προέρχεται από εκεί η ευτυχία που τόσο αποζητούσαν. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος Raymond Aron δεν δίστασε να χαρακτηρίσει τις ιδεολογίες «όπιο των διανοουμένων» σε ομώνυμο βιβλίο του το 1955.

λογείται και γίνεται αποδεκτό. Υπό την έννοια τούτη μπορεί να γίνει κατανοητή και η εμβληματική φράση που διέπει το έργο του ιδεολόγου: ότι, δηλαδή, ο σκοπός –ο «καλός» σκοπός εννοείται πάντα– «αγιάζει» τα μέσα, δηλαδή διαθέτει μια ύπατη αξιακή προτεραιότητα έναντι αυτών.⁶

Όμως, αυτό ακριβώς ήταν που απέκρουε και απεχθανόταν ο Max Weber και ίσως για αυτόν τον λόγο απέφυγε να συμπεριλάβει την ιδεολογία ως βάση νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας.

Ο homo ideologicus, όπως και ο άνθρωπος της πίστης και όχι της κριτικής σκέψης, συνενώνει στη δράση του περιγραφές του όντος και επιταγές του δέοντος, αξιακά και πραγματολογικά στοιχεία (facts and values). Επιχειρεί να αποδείξει την ισχύ των πεποιθήσεών του και όχι να αποφύγει την ενδεχόμενη πλάνη στη δράση του. Είναι «στρατευμένος» σε μια υπόθεση, στην επίτευξη κάποιου σκοπού, και πάνω στην προσπάθειά του αυτή είναι έτοιμος να προβεί στη θυσία ή στην υποχώρηση της κριτικής του σκέψης. Η ιδεολογική σκέψη παύει να λειτουργεί κριτικά, να αποζητά τον έλεγχο της αλήθειας, είτε αυτή συμφέρει είτε όχι.

Είναι τότε που η ιδεολογία μετατρέπεται σε ειδωλολατρία. Με συνέπεια να συντελείται αυτό που ο συγγραφέας Julien Benda χαρακτήρισε στο ομώνυμο έργο του το 1927 ως «προδοσία των διανοουμένων» (*«la trahison des clercs»*): την παραίτηση, δηλαδή, από την κριτική αποστολή και λειτουργία τους και την υποχρέωσή τους να λένε την αλήθεια στον κόσμο που τους εμπιστεύεται λόγω της ιδιότητάς τους.

Ο ιδεολόγος, όπως και ο πιστός, εξαρχής στρατευμένος στην ανάδειξη μιας εκ προοιμίου αποδεκτής αλήθειας, δεν αποδέχεται ότι ισχύει αυτό που επιβεβαιώνεται (και δεν ισχύει εκείνο που δεν επιβεβαιώνεται), αλλά για εκείνον ισχύει εκείνο που έχει γίνει εκ των προτέρων αποδεκτό ότι ισχύει.⁷ Σχηματοποιώντας κάπως, θα λέγαμε πως για τον πραγματιστή/εμπειριστή η πραγματικότητα γίνεται «ιδεολογία», ενώ για τον ιδεολόγο, αντιθέτως, η ιδεολογία γίνεται πραγματικότητα. Έτσι, όσο και αν φαίνεται παράδοξο, με τον τρόπο αυτόν, στην περίπτωση του ιδεολόγου, επέρχεται και η αντιστροφή του περιφημου νόμου του ιστορικού υλισμού. Αντί να είναι η υλική πραγματικότητα αυτή που καθορίζει τη συνείδηση, είναι αντιθέτως η συνείδηση αυτή που καθορίζει την πραγματικότητα.

Αυτό που συμβαίνει στο τέλος δεν είναι παρά μια αντεστραμμένη απεικόνιση του ανθρώπου, όπως στον «σκοτεινό θάλαμο» (την camera obscura) της φωτογραφικής

6. Τούτο συμβαίνει γιατί η ιδεολογία προβάλλει έναν ιδανικό τελικό σκοπό, τον οποίο οφείλει να ενστερνιστεί η κοινωνία και πάντως η πολιτική κοινότητα που εμφορείται από αυτήν. Ο σκοπός αυτός έχει αξιακή προτεραιότητα έναντι όλων των άλλων μέσων ή κανόνων νομικής, ηθικής τάξεως, που έχουν να κάνουν με διαδικασίες, τρόπους συμπεριφοράς ή δεοντολογία. Η επίκληση του σκοπού ή της απώτερης επιδίωξης μπορεί να μην «αγιάζει», κατά κυριολεξία, τα μέσα που εκάστοτε χρησιμοποιούνται για την επίτευξή του, στον νου όμως του ιδεολόγου καθορίζει την επιλογή τους και υπερτερεί έναντι αυτών.

7. Ο δογματικός άνθρωπος, ο ιδεολόγος των αμετακίνητων πεποιθήσεων, καταλήγει να μη διαφέρει πολύ από το όστρακο πάνω στον βράχο. Έχοντας την ψευδαίσθηση της απόλυτης, της ολοκληρωτικής και απαραβίαστης αλήθειας δεν θεωρεί σωστό να μετακινήθει από τη θέση, το σημείο στο οποίο είναι προσκολλημένος. Αρνείται πεισματικά να δει το ενδεχόμενο πως ίσως έχουν αλλιώς τα πράγματα.

μηχανής. Είναι τότε η στιγμή που η ιδεολογία μετατρέπεται αντί για μέσο απελευθέρωσης της σκέψης και του ανθρώπου σε μέσο εξαπάτησης και καθυπόταξής του. Τούτο είναι κάτι που είχε επισημάνει αρχικά ο Marx στη *Γερμανική ιδεολογία* του. Το γεγονός ότι αυτό συνέβη τελικά και με το δικό του σύστημα των ιδεών αποτελεί ένδειξη της παράδοξης μεταστροφής των πραγμάτων, που τόσο συχνά απαντά στην ανθρωπινή εμπειρία.

III.

ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ

Δεδομένων των προβλημάτων που συνδέονται με την ιδεολογία και, ιδίως, την ιδεολογική μονοκρατορία και περιχαράκωση, δεν εκπλήσσει η μεταϊδεολογική στροφή και η υποχώρηση της ιδεολογίας από το προσκήνιο στο παρασκήνιο, αν όχι και η ολοσχερής σχεδόν εξαφάνισή της από τα πεδία της πολιτικής ανάλυσης και πρακτικής. Τούτο σημειώθηκε σε μια σειρά από σφαίρες και όψεις του κοινωνικού πράττειν, όπου φαίνεται να καταλαμβάνει προέχουσα θέση όχι πλέον η ιδεολογία αλλά η διαδικασία. Έτσι, τη θέση του *homo ideologicus* καταλαμβάνει ο *homo proceduralis* – ο άνθρωπος της διαδικασίας. Και η νομιμοποίηση συντελείται και διασφαλίζεται με βάση όχι πια τις ιδέες αλλά την τήρηση της διαδικασίας.

Όπως έδειξε ένας από τους κορυφαίους κοινωνικούς επιστήμονες στη Γερμανία κατά τη δεκαετία του '60, ο Niklas Luhmann (1999), η σημασία της διαδικασίας στη σύγχρονη ζωή και, μάλιστα, στο δίκαιο, τη διοίκηση και την πολιτική είναι εξαιρετική. Η διαδικασία ή μάλλον οι διαδικασίες στα οργανωμένα και λειτουργικά διαφοροποιημένα κοινωνικά συστήματα έχουν τη δική τους εξελικτική ιστορία, την ιστορία της διαφοροποίησης της διαδικασίας. Επιτελούν, συνάμα, τη δική τους πρωτεύουσα λειτουργία, με τρόπο ώστε το (ουσιαστικό) περιεχόμενο των αποφάσεων να διαμορφώνεται επί των προϋποθέσεων και των «προκειμένων» που θέτουν οι κανόνες της διαδικασίας («*Legitimation durch Verfahren*»).

Η ίδια η εννοιολόγηση του κράτους δικαίου, αυτής της «*πιο πρωτότυπης και ρηξικέλευθης πολιτειακής επινόησης*», όπως την χαρακτηρίζει ο Κων. Τσουκαλάς (1999: 174-175), αναφέρεται σε γενικές γραμμές και προσδιορίζει εκ των προτέρων τις «*δυνατές μορφές δόμησης της πολιτειακής εξουσίας, καθώς και τις διαδικασίες βάσει των οποίων λαμβάνονται και υλοποιούνται οι αποφάσεις των πολιτειακών οργάνων*».

Τουτέστιν, η σημασία του δικαίου και μάλιστα του δημοσίου δικαίου και η επίδραση που αυτό ασκεί επί των πολιτικών και κοινωνικών σχέσεων και καταστάσεων εκδηλώνεται ακριβώς με την προτεραιότητα και πάντως την εξέχουσα θέση της διαδικασίας σε αυτό. Στο πλαίσιο του κράτους δικαίου οι νόμοι, δηλαδή οι κανόνες, δεν τίθενται *ad hoc* ούτε εφαρμόζονται περιπτωσιακά και ανάλογα με καθορισμένους σκοπούς (που προσδιορίζει, λ.χ., η ιδεολογία), αλλά αποτελούν διαδικαστικού χαρακτήρα ρυθμίσεις της κοινωνικής συμπεριφοράς με τρόπο γενικό και αφηρημένο. Ο κανόνας εμφανίζεται ως απόλυτος ως προς την εξαγγελία του, «*επειδή ακριβώς ισχύει διαδικα-*

στικά και τυφλά έναντι πάντων, ισχυρών και ταπεινών, ιδιοκτητών και μη», θα παρατηρήσει σχετικά ο Τσουκαλάς (1991: 199).⁸

Η νομιμότητα των διαδικασιών τείνει έκτοτε να χαρακτηρίσει με τρόπο καθοριστικό το πολιτικό φαινόμενο σε διάφορα επίπεδα και επιμέρους μορφές της άρθρωσής του. Ιδίως τη δυνατότητα της νομιμοποίησης σε αυτό. Σε τούτο ακριβώς αναφερόταν και ο τρίτος τύπος νομιμοποίησης (με βάση τη νομιμότητα) στο γνωστό αναλυτικό σχήμα του Max Weber. Ο τελευταίος με τη διάκρισή του ανάμεσα στην ουσιαστική και τη διαδικαστική ή εργαλειακή ορθολογικότητα θα υπαγάγει το δίκαιο και μάλιστα το θετικό δίκαιο στην επικράτεια της δεύτερης. Με τα λόγια του Τσουκαλά (1991: 291), «στην τυπική της μορφή, μάλιστα, η θετική νομική λογική τείνει να εκριζώνει οποιοδήποτε εξωδιαδικαστικό αξιολογικό στοιχείο που απειλεί να νοθεύσει τη διαδικαστική στιλπνότητα της καθαρής διαδικαστικής υπαγωγής».

Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας

Ειδικότερα, εκείνο που θεμελιώνει τη νομιμοποιητική ιδιότητα ή δυνατότητα της διαδικασίας είναι ο καταρχήν αξιολογικά ή και ιδεολογικά ουδέτερος ή ανοικτός της χαρακτήρας ως προς τα αποτελέσματα.⁹ Ιδίως, η ουδετερότητα και αβεβαιότητα για αυτά, με την έννοια ότι είναι εκ των προτέρων βάσιμη η προσδοκία ότι μπορεί να επιβεβαιωθεί τελικά τόσο η μία όσο και η άλλη άποψη ή εκδοχή. Η δικαιοσύνη είναι συμβολικά «τυφλή» (ήτοι, εντελώς ουδέτερη) ώστε όλοι ελπίζουν να είναι νικητές, και μάλιστα καθ' ολοκληρίαν, στη δίκη, που μοιάζει με ένα παίγνιο μηδενικού αθροίσματος, όπου ο νικητής τα παίρνει όλα (κηρύσσεται αθώος) και ο ηττηθείς τίποτα (καταδικάζεται ως ένοχος). Αυτή η ελπίδα αποτελεί και την κινητήρια δύναμη συμμετοχής τους στη δικονομική διαδικασία της δίκης ενώπιον του αρμόδιου δικαστηρίου.

Η προσδοκία αυτή δεν είναι αθεμελίωτη, αλλά ερείδεται κατά κύριο λόγο στην τυπική τους ισότητα έναντι του δικαίου, στην «κανονιστική ισότητα ενώπιον των θεσμών», όπως τη χαρακτηρίζει ο Τσουκαλάς (1991: 30 κ.ε.). Η δικονομική ή νομική ισότητα των διαδίκων απορρέει από την ίδια τη φύση του κράτους δικαίου και είναι ανεξάρτητη από το πραγματικό γεγονός ή ενδεχόμενο των όποιων άλλων διαφορών ή ανισοτήτων ως προς την οικονομική, κοινωνική, πολιτισμική ή πνευματική τους κατάσταση. Η τυπική τους ισότητα ενώπιον του δικαίου και των θεσμών μέσω των οποίων αυτό απονέμεται σε συγκεκριμένη έννομη τάξη, άρα και ως προς τα στοιχεία της δικονομικής

8. Η αποκορύφωση των διαδικαστικών κανόνων είναι οι κανόνες της διαδικασίας καθ' αυτούς, αυτοί που ο Hart (1979: 89 κ.ε.) χαρακτηρίζει ως «secondary rules» ή «rules about rules» με την έννοια ότι αναφέρονται στις διαδικασίες ή τις συνθήκες και προϋποθέσεις παραγωγής, διαμόρφωσης και ισχύος των πρωτογενών κανόνων δικαίου, ήτοι αυτών που προσδιορίζουν άμεσα δικαιώματα και υποχρεώσεις των πολιτών. Σε κάθε περίπτωση το δίκαιο συνολικά αποτελεί ενότητα των δύο κατηγοριών κανόνων. Τέλος, αλλ' όχι έλασσον, ως «διαδικαστικού» τύπου θα χαρακτηρίζαμε την έννοια της δικαιοσύνης που αναπτύσσεται στο γνωστό αναλυτικό σχήμα (justice as fairness) του Rawls (1971: 11 κ.ε.).

9. «Αυστηρή διαδικασία σημαίνει "ουδετερότητα"», θα παρατηρήσει σχετικά ο Τσουκαλάς (1991: 294).

διαδικασίας, είναι διακριτή, δεν αναιρεί ούτε ακυρώνει τις τυχόν λοιπές διαφορές ή ανισότητες που τους χαρακτηρίζουν. Αλλά ούτε η ίδια αναιρείται ή ακυρώνεται από αυτές *eo ipso*.¹⁰

Κατά την ενώπιον των δικαστηρίων, λ.χ., ακροαματική διαδικασία διευθέτησης των διαφορών και απονομής της «δικαιοσύνης», νομιμοποιείται η όποια τελική επιλογή, δηλαδή, η δικαίωση της μιας ή της άλλης πλευράς, αρκεί η σχετική απόφαση να έχει προκύψει και διαμορφωθεί μέσω της συγκεκριμένης διαδικασίας. Της διαδικασίας στην οποία συμμετείχαν και συνέπραξαν οι δρώντες στο στάδιο εκείνο σχηματισμού της «απόφασης» (decision making) που κανείς τους ακόμα δεν γνώριζε ποιος θα ήταν τελικά ο νικητής ή ο ηττημένος. Κυρίως έχει σημασία η ελευθερία και η αξιοπιστία του δικαστή που ως ουδέτερος ή «ξένος» τρίτος παράγοντας στέκει ανάμεσα και υπεράνω των διαδίκων και των αντιπροσώπων τους, έτοιμος να εκτιμήσει με αμεροληψία το αποδεικτικό υλικό που προσάγεται και εκτίθεται ενώπιόν του.

Κεντρική είναι εξάλλου η σημασία της τήρησης των ρόλων των παραγόντων της δίκης: ενάγων, εναγόμενος, μάρτυρες, δικηγόροι, εξέταση, αγορεύσεις, λεκτική σύγκρουση και αντιπαράθεση στη δίκη, αντίκρουση επιχειρημάτων σε δημόσια συνεδρίαση, απόδειξη, διάσκεψη, απόφαση, αιτιολογία, δημοσίευση, έφεση, ανáιρεση, όπου και ελέγχονται τα τυχόν σφάλματα ουσίας και διαδικασίας κλπ. Πρόκειται για ένα σύνολο κανόνων και διαδικαστικών στοιχείων που συνθέτουν την τελετουργία της διαδικασίας απονομής της δικαιοσύνης και νομιμοποιούν το (όποιο) αποτέλεσμα της απόφασης.

Οι συμμετέχοντες εκμανθάνουν και «υποδύονται» τους αντίστοιχους ρόλους στη διαδικασία, συντελώντας έτσι και συμπράττοντας όχι μόνο στην καλύτερη απονομή της δικαιοσύνης στη συγκεκριμένη περίπτωση αλλά και στην αποδοχή και νομιμοποίηση του αποτελέσματός της. Πράγμα που σημαίνει ότι η συμμετοχή τους στη διαδικασία και η ανάληψη του αντίστοιχου ρόλου τούς «παγιδεύει» τρόπον τινά σε αυτή την ιδιότυπη τελετουργία. Οτιδήποτε πουν ή πράξουν καταχωρίζεται στα πρακτικά της δίκης, επηρεάζει την κατάστασή τους, καθώς και την όποια τελική έκβαση, που είναι εκ των προτέρων άγνωστη σε όλους. Είναι προφανές ότι για τους διαδίκους πρόκειται για μια εξαιρετική εμπειρία, που τη βιώνουν με έντονα συναισθήματα και αγωνία ως προς το αποτέλεσμα, που θα είναι διαφορετικό για τον καθένα (ενοχή, αθώωση).

10. Διαφορετικές τάξεις είναι το ζήτημα εάν και κατά πόσο η παράλληλη ύπαρξη μορφών και συστημάτων τυπικής ισότητας ενώπιον του δικαίου (θεσμική ή κανονιστική ισότητα, *pace* Τσουκαλά), από τη μια πλευρά, και εκδηλώσεων κοινωνικής ή οικονομικής ανισότητας και διαφοράς στα λοιπά πεδία κοινωνικής ζωής, από την άλλη, προσδιορίζει με τρόπο χαρακτηριστικό την κοινωνική δομή των φιλελεύθερων ή καπιταλιστικών συστημάτων. Καθώς και εάν αυτή η διαρθρωτική αντινομία εκτρέφει και συντηρεί τις συνθήκες «κρίσης νομιμοποίησης», που εγγενώς τις διατρέχει, κατά τη σχετική επιχειρηματολογία (βλ. αντί πολλών Jürgen Habermas, 1976 και William Connolly (επιμ.), 1984. Ο Τσουκαλάς θα προσθέσει από τη δική του σκοπιά (1991: 313 κ.ε., 342) ότι αυτή η ιδιότυπη συναλληλία θεσμικής ή πολιτικής ισότητας και ισοπολιτείας (για να συμπεριλάβουμε και την ισότητα της ψήφου στην εκλογική διαδικασία), από τη μια πλευρά, και κοινωνικής ή οικονομικής ισότητας, από την άλλη, τείνει να καθιστά αενάως προβληματική τη δεύτερη. Γιατί συντηρείται έτσι η αμφισβήτηση και η αμφιβολία για την έκταση της αξιακής της νομιμοποίησης.

Η εκλογική διαδικασία

Πέρα από το παράδειγμα της απονομής της δικαιοσύνης κατά την ενόπιον των δικαστηρίων ακροαματική διαδικασία, μια πρόσθετη πηγή ανάδειξης του νομιμοποιητικού χαρακτήρα της διαδικασίας στις σύγχρονες κοινωνίες αποτελεί η διεξαγωγή των πολιτικών εκλογών για την επιλογή αιρετών αξιωματούχων σε θέσεις ευθύνης για την άσκηση της εξουσίας.

Η εκλογική διαδικασία, ως μέθοδος επιλογής των αρχόντων από μέρους και μεταξύ των αρχομένων, στο πλαίσιο της δημοκρατικής οργάνωσης της πολιτικής διαδικασίας, διέπεται από ένα σύστημα αλληλένδετων αρχών και προϋποθέσεων από την ύπαρξη και την τήρηση των οποίων εξαρτάται η αξιοπιστία της ίδιας της εκλογικής διαδικασίας. Αυτές οι αρχές ή προϋποθέσεις εγκυρότητας περιλαμβάνουν, όπως ορίζει σχετικά και η συναφής συνταγματική διάταξη του άρθρου 51 παρ. 3, την καθολικότητα της ψήφου (όλοι έχουν το δικαίωμα της συμμετοχής σε αυτήν), την ισότητα (όλες οι ψήφοι έχουν την ίδια ή ίση βαρύτητα και αξία) και τη μυστικότητα (ο καθένας αποφασίζει ελεύθερα δίχως έλεγχο ή καταναγκασμό).

Υπό τις προϋποθέσεις αυτές και εφόσον η εξουσία κατακτάται με την επικράτηση στην εκλογική διαδικασία –και, αντιστρόφως, η απώλειά της ή η απομάκρυνση από αυτήν επέρχεται με την ήττα των διαχειριστών της στις εκλογές–, τότε αυτές παρέχουν το θεμέλιο νομιμοποίησης της εξουσίας, εξού και η νομιμοποίηση μέσω της (εκλογικής) διαδικασίας. Η εξουσία ασκείται από τους νόμιμα εκλεγμένους εκπροσώπους του λαού, αυτούς δηλαδή που έχουν αναδειχθεί μέσα από την εκλογική διαδικασία από το σώμα των πολιτών (εκλογικό σώμα). Οι αιρετοί εκπρόσωποι ασκούν κατόπιν την εξουσία επ' ονόματι των πολιτών διαθέτοντας προς τούτο ένα ευρύ περιθώριο επιλογών.

Οι εκλογές, ως η διαδικασία επιλογής μεταξύ υποψήφιων αρχόντων, συνιστά την πεμπτούσια της δημοκρατίας, αρκεί η διαδικασία να επιτρέπει την όποια επιλογή και το αποτέλεσμα να είναι άγνωστο κατά τη στιγμή σχηματισμού της κρίσης και τη διαμόρφωση της επιλογής του καθενός. Η αβεβαιότητα ως προς την έκβαση του αποτελέσματος συνιστά και εδώ, όπως και στην ενόπιον των δικαστηρίων διαδικασία απονομής του δικαίου, όρο της συμμετοχής των πολιτών σε αυτήν, αλλά και της εμπιστοσύνης στην αξιοπιστία του όλου συστήματος της διαδικασίας.

Στη δημοκρατία, έστω ως τον κορυφαίο μύθο ή «είδωλο» του σύγχρονου πολιτισμού, κατά τον Τσουκαλά (1991), το σύστημα ή ο θεσμός της εκλογικής διαδικασίας, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή η επιλογή μεταξύ εναλλακτικών προτάσεων ή προγραμμάτων διαχείρισης της εξουσίας, συμβάλλει αποφασιστικά στην αυτονομιοποίηση του πολιτικού συστήματος, συνολικά. Και τούτο διότι καταγράφει και επιτρέπει την έκφραση δυσαρέσκειας από μέρους των πολιτών απέναντι στις προβαλλόμενες εναλλακτικές προτάσεις (διαχείρισης) της εξουσίας, δίχως να κινδυνεύει η δομή του συστήματος. Λειτουργεί, συνάμα, ως μηχανισμός απορρόφησης των εντάσεων και των συγκρούσεων στο κοινωνικό πεδίο, εφόσον η «πολιτικοποίηση» και η «εκλογοποίηση» των εντάσεων και των διαφωνιών δεν συντελεί μόνο στην ενδοσυστημική

εκλογίκευση και την ενσωμάτωσή τους αλλά και στη μείωση και στην εντός του συστήματος διοχέτευση της ανατρεπτικής τους δυναμικής.¹¹

Η αυτονομία του θεσμού της (εκλογικής) διαδικασίας επιτρέπει, άλλωστε, και καθιστά δυνατή υπό τις περιστάσεις την ισότιμη συμμετοχή των πολιτών στην πράξη επιλογής μεταξύ των βασικών εναλλακτικών προτάσεων (εξουσίας), εφόσον η ψήφος του κάθε πολίτη έχει ίση αξία, ανεξαρτήτως άλλων διαφορών και ανισοτήτων στο κοινωνικό, το οικονομικό, το πολιτισμικό πεδίο ή τη ζωή γενικά. Αυτές οι άλλες διαφορές ή ανισότητες, χωρίς να εξαφανίζονται ή να ελαττώνονται, υποχωρούν μπροστά στη θεμελιώδη (πολιτική) ισότητα της ψήφου.¹² Γεγονός που συντελεί και στη δημιουργία ενός γενικότερου τεκμηρίου υπέρ της παραδειγματικής ισχύος της πολιτικής ισότητας. Άρα, όλες οι άλλες ανισότητες στα εκτός της πολιτικής σφαίρας πεδία πρέπει να προκύπτουν από ειδικούς λόγους που να τεκμηριώνουν και να δικαιολογούν το μέτρο της απόκλισης από τη θεμελιώδη πολιτική ισότητα της ψήφου.

Νομοθετική και διοικητική διαδικασία

Μπορεί το δίκαιο να μεταβάλλεται σύμφωνα με τους όρους και τις προϋποθέσεις που ορίζει το ίδιο (δηλαδή, οι διαδικαστικοί κανόνες που ισχύουν), αλλά στη νομοθετική διαδικασία, δηλαδή τη θέσπιση του δικαίου, ουσιαστικού και διαδικαστικού, ο βασικός μηχανισμός λήψης των αποφάσεων είναι η αρχή της πλειοψηφίας. Κατά την αρχή αυτή, ασκεί τη (νομοθετική) εξουσία και προσδιορίζει στον μείζονα βαθμό το περιεχόμενο των αποφάσεων εκείνος που διαθέτει την πλειοψηφία των εδρών στο νομοθετικό σώμα.

Ανεξαρτήτως, συνεπώς, του ουσιαστικού περιεχομένου των νομοθετικών ρυθμίσεων, καθώς και της τήρησης των λοιπών αρχών και μεθόδων της προνομοθετικής διαδικασίας, το θεμέλιο της νομιμοποίησής τους εστιάζεται τελικά στην πράξη αποδοχής τους από την πλειοψηφία των μελών του νομοθετικού σώματος. Και αντιστρόφως, οσοδήποτε αξιόλογη ή σημαντική κι αν είναι μια νομοθετική πρόταση, αν δεν έχει προκύψει από αυτή τη νομοθετική διαδικασία και δεν έχει τύχει αυτής ακριβώς της πράξης αποδοχής από μέρος της πλειοψηφίας του νομοθετικού σώματος, στερείται *ab initio* και άνευ άλλου τινός νομιμοποιητικού ερείσματος.

Άρα, και στην περίπτωση αυτή, το σύστημα ή ο θεσμός της νομοθετικής διαδικασίας μέσω της οποίας διαμορφώνεται και εκφράζεται η έγκριση της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας είναι όχι μόνο αυτόνομο και ανεξάρτητο από τα όποια ζητήματα ουσίας (την αλήθεια ή την ορθότητα της μιας ή της άλλης πρότασης), αλλά αυτό το ίδιο είναι

11. Τούτο δεν αποκλείει, ωστόσο, ότι και σε ένα μη δημοκρατικό σύστημα διακυβέρνησης μπορεί να υπάρξουν ενδοσυστημικοί μηχανισμοί απορρόφησης των κραδασμών.

12. Οι λοιπές κοινωνικές διαφορές είναι αδιάφορες ή άσχετες απέναντι στη διαδικαστική ισότητα της ψήφου στις εκλογές, δεδομένου ότι ο κάθε ψηφοφόρος λογίζεται ως εξίσου αρμόδιος με οποιονδήποτε άλλον για να λειτουργήσει ως μονάδα στην ανάδειξη μιας δημοκρατικά εκλεγμένης κυβέρνησης ή εξουσίας. Ως προς το σημείο αυτό, ο κάθε πολίτης δεν είναι και δεν έχει ανάγκη να είναι ίσος σε οτιδήποτε άλλο.

που περιβάλλει με τον μανδύα της νομιμοποίησης τη μια ή την άλλη εκδοχή. Νομιμοποιείται, συνεπώς, και τίθεται σε εφαρμογή αυτό που έχει γίνει αποδεκτό από την πλειοψηφία και δεν νομιμοποιείται η υιοθέτηση και η εφαρμογή εκείνου που έχει απορρίψει η πλειοψηφία.

Όσον αφορά τη σημασία της διαδικασίας στη διοίκηση, εδώ το ζητούμενο δεν είναι οι συναινετικές όσο οι «συνεκτικές» αποφάσεις. Βασική αποστολή της διοίκησης ως λειτουργικά διαφοροποιημένου και ανάλογα εξειδικευμένου συστήματος της σύγχρονης κοινωνικής ζωής δεν είναι τόσο η παραγωγή συναίνεσης ούτε εκτόνωσης της έντασης των συμμετεχόντων στη σχετική διαδικασία, αλλά μάλλον η αποτελεσματική εφαρμογή των αποφάσεων και της δημόσιας πολιτικής, περιλαμβανομένης της πραγμάτωσης των δικαιωμάτων των πολιτών.¹³

Η διοίκηση, που παρίσταται εν προκειμένω ως ο εκτελεστικός μηχανισμός του κράτους και της πολιτικής, έχει ως πρωτεύουσα λειτουργία και βασικό έργο τη συνεπή εφαρμογή των αποφάσεων σε κάθε επιμέρους τομέα της δημόσιας πολιτικής. Αποφάσεων των οποίων το ουσιαστικό περιεχόμενο έχουν την αρμοδιότητα να προσδιορίζουν σε τελικό βαθμό οι φορείς της πολιτικής και κυβερνητικής εξουσίας. Εξού και η ανάγκη διασφάλισης της λειτουργικής αυτοτέλειας και ουδετερότητας του διοικητικού «μηχανισμού» απέναντι στο ουσιαστικό περιεχόμενο των αποφάσεων και της πολιτικής. Γιατί αυτό προσδιορίζεται σε τελευταία ανάλυση από την πολιτική σφαίρα, ενώ η διοίκηση επιφορτίζεται κυρίως με τη συνεπή και αποτελεσματική εφαρμογή του (Μακρυδημήτρης, 2004: 434 κ.ε.: 2007: 25 κ.ε.).

Προς μια κοινωνική θεωρία της διαδικασίας

Η διάκριση και η αυτονομία των θεσμών και των συστημάτων, άρα και του θεσμού και του συστήματος της διαδικασίας (λ.χ., στο δίκαιο, στην πολιτική και στη διοίκηση), αποτελεί συνέπεια και αντανάκλα το ευρύτερο φαινόμενο της λειτουργικής διαφοροποίησης, το οποίο συνιστά τη γενεσιουργό δυναμική της συγκρότησης ή τον βασικό μηχανισμό της εξέλιξης των σύγχρονων κοινωνιών (Durkheim, 1972: Luhmann, 1982).

Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, που συνδέεται με τη φιλελεύθερη διανοητική παράδοση και την αντίστοιχη κοινωνική πραγματικότητα στη Δύση από την Αναγέν-

13. Η πραγμάτωση των κοινωνικών ιδίως δικαιωμάτων αναφέρεται ακριβώς και προϋποθέτει την ύπαρξη και αποτελεσματική λειτουργία όχι μόνο κρατικών υπηρεσιών και παροχών, αλλά κυρίως συγκεκριμένων και πρόσφορων διοικητικών διαδικασιών, οι οποίες καθιστούν ευχερή και δεν κωλύουν αλλά διευκολύνουν την πρόσβαση των πολιτών σε αυτά. Διαφορετικά τα δικαιώματα και μάλιστα αυτά που αναφέρονται σε αντίστοιχες θετικές δράσεις από μέρους του κράτους μένουν κενά περιεχομένου. Έτσι, οι σχετικές διαδικασίες επηρεάζουν ενίοτε σημαντικά τον βαθμό πραγμάτωσης των δικαιωμάτων και ουσιαστικής πρόσβασης των πολιτών σε αυτά. Ο λόγος είναι ότι από αυτές (τις εν ισχύ διαδικασίες στη διοίκηση) εξαρτάται εν πολλοίς η «ενδιάμεση διαδρομή» από τη θέσπιση ως την πραγματική εφαρμογή των δικαιωμάτων σε συγκεκριμένες ανθρώπινες υπάρξεις. Οπότε είναι εύλογο να γίνεται λόγος για διαδικαστικά δικαιώματα και μάλιστα για τη «διεκδίκηση ενός θεμελιώδους γενικού διαδικαστικού δικαιώματος ως προϋπόθεση πραγμάτωσης ουσιαστικών δικαιωμάτων» (Σπανού, 2005: 198 κ.ε., 217 κ.ε., 225, 297).

νηση και εντεύθεν, η διαδικασία του πολιτικού και κοινωνικού εκσυγχρονισμού περνάει, κατά την παρατήρηση του Τσουκαλά (1991: 155), «περίπου νομοτελειακά μέσα από την αύξουσα εξειδίκευση, διαφοροποίηση και αυτονόμηση των κοινωνικών ρόλων, με αποτέλεσμα οι κύριες κοινωνικές λειτουργίες και οι αντίστοιχες μείζονες θεσμικές σφαίρες να διαχωρίζονται ολοένα και σαφέστερα».

Η διαδικασία αποτελεί η ίδια ξεχωριστό σύστημα διακριτό και διαφοροποιημένο στο λειτουργικό και το δομικό πεδίο από άλλα (υπο)συστήματα. Ο δε βαθμός της αυτονομίας της, ως συνάρτηση της διαφοράς της από άλλα συστήματα, εκδηλώνεται όχι μόνο με την καλλιέργεια της δικής της, εγγενούς σε αυτήν την ίδια, λογικής αλλά και με την αυτοτελή νομιμοποιητική της λειτουργία, της διαδικασίας *per se*.

Το ζήτημα είναι, ωστόσο, εάν η στροφή προς τον ρεαλισμό και η προσήλωση σε μια απόλυτα περιγραφική κοινωνική θεωρία (πρωτοκαθεδρίας της διαδικασίας) δεν αποφεύγει κάποιες στιγμές την «ειδωλοποίηση» του πραγματικού. Αν συμβαίνει αυτό, τότε εκείνο που καταρχάς απομακρύνει την ανάλυση από τον ιδεαλισμό σταδιακά την οδηγεί σε μια άνευ όρων αποδοχή του πραγματικά ισχύοντος, κάτι που ίσως δεν διαφέρει πολύ από έναν ιδεαλισμό από την ανάποδη όψη (άκρατος θετικισμός). Συναφές είναι επίσης το ερώτημα, εάν η «απο-ουσιαστικοποίηση» των διακυβευμάτων στην πολιτική ιδίως σφαίρα (ήτοι, η αφαίρεση του ουσιαστικού περιεχομένου τους) και η υπερβάλλουσα έμφαση σε ζητήματα διαδικασίας σηματοδοτεί εκ των πραγμάτων όχι μόνο μια συντηρητική στροφή στην κοινωνική θεωρία αλλά και μια απομάκρυνση από τα προβλήματα της ουσιαστικής δικαιοσύνης στις ανθρώπινες σχέσεις και καταστάσεις. Καθώς επίσης και το εάν και κατά πόσο η άψογη, έστω, δημοκρατική διαδικασία εξαντλεί τη δυνατότητα και την προβληματική της ουσιαστικής αλλαγής στα πολιτικά πράγματα. Ή ακόμα εάν οι πολιτικές αντιθέσεις και διεκδικήσεις εξαντλούνται σε ζητήματα (απλής) διαχείρισης της εξουσίας στο πλαίσιο του ισχύοντος κάθε φορά συστήματος της διαδικασίας, που αποκτά πρωτεύουσα ισχύ και νομιμοποιητική αξία. Στην περίπτωση αυτή η εναγώνια ανησυχία και ο προβληματισμός για την κρίση νομιμοποίησης και τα αίτια της μοιάζει να υποκαθίσταται από την προσήλωση στο κριτήριο της νομιμότητας της διαδικασίας. Αποτελεί όμως τούτο ένα επαρκές θεμέλιο της ίδιας της δημοκρατίας;

Αδυναμίες του homo proceduralis

Όπως φάνηκε από τη συνοπτική περιγραφή που προηγήθηκε, η διαδικαστική νομιμοποίηση στην ακραία έστω μορφή και εκδοχή της μοιάζει να εξοβελίζει την ιδεολογία από τη διαδικασία. Στο ερώτημα ή στο πανάρχαιο δίλημμα ανάμεσα στη σκοπιμότητα ή τη νομιμότητα κατά τη διαδικασία απονομής της δικαιοσύνης, ο δικαστής που σέβεται τη θεμελιική αρχή του συστήματος που υπηρετεί θα θέσει ευθύς εξαρχής ένα απόλυτο και αμετακίνητο όριο: η νομιμότητα δεν θα πρέπει να θυσιάστεί ποτέ για χάρη της σκοπιμότητας ή της ιδεολογίας. Όπως ανέφερε σε πρόσφατη δημόσια τοποθέτησή του ο Εισαγγελέας του Αρείου Πάγου «δεν έχει σημασία η ιδεολογική ταυτότητα των κατηγορουμένων. Σημασία έχει ότι η ουσία (!) της δημοκρατίας βασίζεται στην ανα-

γνώριση των ατομικών ελευθεριών και των δικονομικών (!) δικαιωμάτων για όλους». Δηλαδή η δικονομία, ήτοι η διαδικασία, είναι η ουσία της δημοκρατίας.

Αν τούτο ακούγεται κάπως υπερβολικό και αν ήθελε να σταθεί κανείς πολύ επικριτικά απέναντι στην αρχή της διαδικαστικής νομιμοποίησης, θα επεσήμαινε ότι αυτή στερείται οιοδήποτε κανονιστικού χαρακτήρα. Και υπό την έννοια αυτή, ακόμα και ένα τυραννικό καθεστώς θα νομιμοποιείτο, εάν τηρούσε τη διαδικασία. Βέβαια, αυτή είναι μια μάλλον εύκολη κριτική, γιατί σε τούτη την περίπτωση το τυραννικό καθεστώς θα ήταν εκείνο που θα είχε πρώτο παραβιάσει τη διαδικασία με την αυτοεπιβολή του.

Εκείνο που είναι σημαντικότερο και ίσως ξεφεύγει από μια αμυγώς διαδικαστική νομιμοποίηση των δικαστικών, λ.χ., αποφάσεων είναι ότι αυτές δεν αρκεί απλώς να έχουν παραχθεί σύμφωνα με όλους τους δικονομικούς τύπους της διαδικασίας για να γίνουν αποδεκτές. Αλλά χρειάζεται επιπλέον να είναι και ουσιαστικά ορθές, δηλαδή αληθείς και ακριβείς και κατά το περιεχόμενό τους. Και τούτο είναι κάτι το θεμελιώδες για την ουσιαστική τους νομιμοποίηση.¹⁴

Αυτό είναι και το πνεύμα της συνταγματικής διάταξης του άρθρου 93 παρ. 3 που ορίζει ότι: «Κάθε δικαστική απόφαση πρέπει να είναι ειδικά και εμπεριστατωμένα αιτιολογημένη και να απαγγέλλεται σε δημόσια συνεδρίαση». Πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει όχι μόνο να έχουν τηρηθεί όλες οι διαδικαστικές εγγυήσεις αλλά και να γίνεται εμφανής και στην κοινή γνώμη (εξού η δημοσιότητα της διαδικασίας) η εσωτερική λογική, οι λόγοι που θεμελίωσαν την κρίση. Στα αγγλικά ο όρος αιτιολογία χαρακτηρίζεται ως «reasoning» και αναφέρεται ακριβώς στην εσωτερική λογική, τη ratio της συγκεκριμένης δικαστικής ή διοικητικής απόφασης (Makridimitris, 1984). Αναφέρεται στη λογική και την πειστικότητα της θεμελίωσής της στην κρίση του κάθε εχέφρονα πολίτη (reasonableness). Η αιτιολογία τεκμηριώνει τις αποφάσεις (reasons justify decisions) και όχι το αντίστροφο.¹⁵

Στο επίπεδο της πολιτικής σφαίρας, εξάλλου, τα προβλήματα ή τα αδιέξοδα από την υπερβολική προσήλωση στη διαδικασία είναι πιο προφανή και ίσως πιο σημαντικά ως προς τις συνέπειες και τις επιπτώσεις τους. Η διαδικαστική νομιμοποίηση, όταν ασκείται καθ' υπερβολή, τείνει να αποϊδεολογικοποιεί υπέρμετρα την πολιτική συμπε-

14. Το ίδιο ισχύει αναλογικά και για το θετικό δίκαιο και τη (διαδικαστική) δικαιοσύνη. Όπως θα παρατηρήσει σχετικά ο Τσουκαλάς (1991: 293), «πράγματι, η γενική κοινωνική πρόσληψη της έννοιας της δικαιοσύνης δεν είναι δυνατόν να παραμένει απλώς αφηρημένη και διαδικαστική, αν αντικείμενο της στάθμησης δεν είναι απλώς η “καλή λειτουργία” του μηχανισμού, στη βάση του οποίου κατασκευάστηκαν οι ανισότητες, αλλά η διακρίσής τους στη βάση ενός αξιολογικού κριτηρίου που να λαμβάνει υπόψη του τα συγκεκριμένα άτομα και τις συγκεκριμένες καταστάσεις». Στο ίδιο πνεύμα, ο Habermas (1986: 254) έχει παρατηρήσει ασκώντας κριτική στην αμυγώς διαδικαστική εκδοχή της δικαιοσύνης, ότι σε αυτή την ερμηνεία (α λα Luhmann), «there are no good arguments for why bad arguments are bad».

15. Από δικονομικής δε πλευράς, ελέγχεται κατά την αναιρετική διαδικασία ενώπιον των ανωτάτων δικαστηρίων και η πληρότητα της αιτιολογίας των αποφάσεων που έλαβαν τα κατώτερα δικαστήρια. Ιδίως δε εξετάζεται η τυχόν παράβαση, καθ' όλα τα στάδια, «ουσιώδους τύπου της διαδικασίας» (Σπηλιωτόπουλος, 2001: 514).

ριφορά, να μειώνει και να μετατοπίζει την έμφαση από το περιεχόμενο των πολιτικών επιλογών στις διαδικασίες αποδοχής και προσαρμογής τους στα δεδομένα.¹⁶ Αντί, δηλαδή, ένα πρόγραμμα ή μια ιδέα να προωθείται και να εξηγείται, ώστε να γίνεται αποδεκτό, προωθείται ως ιδέα και πρόγραμμα εκείνο που γίνεται αποδεκτό. Τούτο έχει ενδεχομένως ως απώτερη συνέπεια μια τάση εξομίωσης ή απάμβλυνσης των διαφορών του περιεχομένου αξιακών ή ιδεολογικών προγραμμάτων, τα οποία συγκλίνουν μεταξύ τους, ώστε να γίνουν αποδεκτά από την πλειοψηφία. Το δίκαιο αποπολιτικοποιεί τη διαδικασία και διαφυλάσσει την αξιακή ουδετερότητα και αντικειμενικότητα της ως προς τα διακυβεύματα επί της ουσίας.

Η μείωση και η ελαχιστοποίηση της διαφοράς των προγραμμάτων μεταξύ κυβέρνησης και αντιπολίτευσης συνεπάγεται, ωστόσο, και την άρση της μεταξύ τους αντίθεσης. Μιας αντίθεσης η οποία περιορίζεται σε διαδικαστικό επίπεδο. Αν όμως δεν υπάρχει διαφορά στην πολιτική ή το περιεχόμενο (να πω την ιδεολογία;) μεταξύ κυβέρνησης και αντιπολίτευσης, τότε δεν αίρεται και δεν μειώνεται και η ίδια η αξία της διαδικασίας για την επιλογή της μιας ή της άλλης; Μεταξύ δύο μήλων που μοιάζουν εκπληκτικά, που είναι κατ' ουσία παρόμοια, έχει άραγε τεράστια σημασία ποιο από τα δύο θα διαλέξω και ποια διαδικασία θα ακολουθήσω για τούτο;

Μήπως, δηλαδή, τελικά –και αυτό είναι το κρίσιμο ερώτημα– η διαδικαστική νομιμοποίηση στην ακραία έστω εκδοχή της οδηγεί και στην αναιρέση της αξίας της ίδιας της διαδικασίας ως μεθόδου επιλογής μεταξύ διαφορετικών πραγμάτων; Αν αυτά έπαψαν να είναι διαφορετικά, αν είναι κατ' ουσίαν ίδια, ποιος ο λόγος μιας αυστηρής διαδικασίας για την επιλογή τους;

Κοντολογίς, η ultra διαδικαστική νομιμοποίηση με την υπερβολική έμφαση που αποδίδει στη διαδικασία και την ανάλογη κατάργηση και αφαίρεση της ιδεολογίας ή της κανονιστικής θεμελίωσης μοιάζει να ακυρώνει και την ίδια τη διαδικασία ως κατάλληλη μέθοδο επιλογής μεταξύ διαφορετικών εναλλακτικών επιλογών.

IV.

HOMO REFLECTIVUS

Η μεταϊδεολογική στροφή που σημειώνεται σε διάφορους τομείς και σφαίρες του κοινωνικού πράττειν, με την υποχώρηση, αν και όχι την εξαφάνιση, του αξιακού ή του ιδεολογικού στοιχείου, αποτελεί πιθανώς ευρύτερο γνώρισμα της εποχής που ζούμε. Πράγμα που δεν συνοδεύεται από ιδιαίτερη αισιοδοξία, ιδίως για εκείνους που κατά πάσα πιθανότητα είναι οι περισσότεροι και τρομάζουν μπροστά στο ενδεχόμενο μιας ελευθερίας που είναι κατά βάση «αρνητικού» χαρακτήρα: με την έννοια της απουσίας

16. Ως «ουσία» του πολιτικού στοιχείου καταλήγει, έτσι, να νοείται μόνο «η νομικά τυποποιημένη πολιτική διαδικασία», παρατηρεί σχετικά ο Τσουνκάλης (1991: 218), επισημαίνοντας την τάση για την περιθωριοποίηση, τη μετασημασιολόγηση ή την απόρριψη του πολιτικού από μια ακραιφνώς διαδικαστική θεώρηση της κοινωνικής δυναμικής.

δεσμεύσεων και ετεροκαθορισμών, της απουσίας βεβαιοτήτων, αλλά της ύπαρξης μιας ευθύνης που έχει στο κέντρο της τον ίδιο τον άνθρωπο με τις γνωστικές του δυνατότητες και διαθέσεις.

Από μια κάπως πιο αισιόδοξη εκδοχή, καθώς ο *homo ideologicus* δίνει τη θέση του όχι τόσο στον *homo proceduralis* όσο κυρίως στον *homo reflectivus*, ίσως διανοίγεται μια δυνατότητα, ώστε οι άνθρωποι να καταστούν ισχυρότεροι από τις θεωρίες και τις ιδεολογίες· με την έννοια ότι αναπτύσσουν εντός τους και στις μεταξύ τους σχέσεις την ηθική της κριτικής γνώσης και της υπευθυνότητας (για τα οποία έκανε λόγο από παλιά ο Max Weber)· και αναδεικνύουν τη δημοκρατία ως το πεδίο της κριτικής συνείδησης του λόγου. Με τη διπλή έννοια του όρου: της δημόσιας έκφρασης των απόψεων αλλά και της σωφροσύνης στη σύλληψη και την εφαρμογή τους σε συνθήκες ελευθερίας.

Ίσως σε αυτή την κριτική και αναστοχαστική στάση (*homo reflectivus*) να έγκειται η δυνατότητα μιας ανθρώπινης πορείας με ιδέες αλλά δίχως τα φαντάσματα και τα είδωλα της ιδεολογίας, και με αρχές και κανόνες αλλά δίχως τις αποστεωμένες νοήματος και κενές περιεχομένου γραφειοκρατικές διαδικασίες. Ώστε να μπορέσουμε να διασώσουμε τόσο τις ιδέες από την ιδεολογία όσο και τους κανόνες από τη διαδικασία.

Η υπερβολική έμφαση στην ιδεολογία και η κατάργηση της διαδικασίας οδηγεί συχνά στην ιδεολογική τρομοκρατία και τελικά στην αναίρεση του ίδιου του περιεχομένου της ιδεολογίας. Από την άλλη πάλι πλευρά και κατ' αντίστροφη φορά, η υπερβολική έμφαση στη διαδικασία και η αναγωγή της σε αυτοτελή αξία ίσως δεν αποφεύγει τον φетиχισμό της διαδικασίας που καταλήγει έτσι να μετατρέπεται σε ύπατη αξία και αυτοτελή σκοπό.

Η νομιμοποίηση μέσω ιδεολογίας και ο *homo ideologicus*, τον οποίο αυτή προάγει και καλλιεργεί, όπως φάνηκε με διάφορα ιστορικά παραδείγματα από τον ναζισμό και τον φασισμό ως τις διάφορες εκδοχές του μαρξισμού, αλλά και του πιο επίκαιρου στην εποχή μας θρησκευτικού φονταμενταλισμού, έχει ως απώτερη και ενδεχόμενη συνέπεια την επιδίωξη επιβολής της ιδεολογίας ακόμα και με τη βία, δίχως συναίνεση και δίχως προσοχή και σεβασμό στη νόμιμη διαδικασία.

Η νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας από την άλλη πλευρά και ο *homo proceduralis*, τον οποίο αυτή προϋποθέτει, αποδίδει εξαιρετική σημασία στους «κανόνες του παιχνιδιού» που θεωρούνται ως η ύπατη αξία, ανεξαρτήτως ίσως περιεχομένου και αποτελέσματος, με συνέπεια να μην αποφεύγεται ενίοτε το ιδεολογικό στέγνωμα και η φετιχοποίηση της διαδικασίας. Κατά την ακραία εκδοχή του διαδικαστικού υποδείγματος, εκείνο που υπάρχει είναι εικόνα άνευ περιεχομένου.

Προκύπτει, λοιπόν, πως η δύσκολη νομιμοποίηση στη δημοκρατία δεν μπορεί παρά να αποβλέπει σε μια σύνθετη εναρμόνιση μεταξύ κανόνων και επιχειρηματολογίας. Ούτε η απόλυτη ιδεολογική αυτοαναφορικότητα δίχως κανόνες και διαδικασία αλλ' ούτε η μονοσήμαντη διαδικαστική νομιμοποίηση δίχως ιδέες και αρχές μπορεί να γίνουν αποδεκτές. Γιατί ούτε η αχαλίνωτη ιδεολογία ούτε η ατέρμονη διαδικασία συνιστούν εφικτές ή επιθυμητές καταστάσεις. Αλλά μια ανοιχτή όσο και δημοκρατική διαδικασία, όπου οι διαφορές των ιδεών και των απόψεων αντιπαρά τίθενται υπό

συνθήκες ισότητας και ελευθερίας και εκθέτουν εαυτές σε επιλογές με κριτήρια ορθολογικότητας. Υπό το πρίσμα αυτό, η επιθυμητή ίσως και εφικτή ανασύνθεση είναι αυτή που ερείδεται στην έννοια της δημοκρατικής νομιμοποίησης των πολιτικών ιδεών και αντιλήψεων ως αξιακού και κανονιστικού προτάγματος στην πολιτική συμπεριφορά και τη διαδικασία.

Πρόκειται για μια ιδεατή κατάσταση ανθρώπινης επικοινωνίας, θα παρατηρήσει ο ρεαλιστής. Ίσως, αλλά είναι αναγκαία, θα απαντήσει ο εχέφρων αναλυτής. Γιατί, όπως έδειξε από παλιά ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά* του *Νικομάχεια*, η δικαιοσύνη, που είναι η κορυφαία ανθρώπινη αρετή, δεν ανευρίσκεται παρά στη μεσότητα μεταξύ δύο κακιών: της μεν καθ' ἑλλειψιν της δε καθ' υπερβολήν. Εν αντιθέσει προς τον homo ideologicus ή τον homo proceduralis που είναι μονομερείς τύποι, ο homo reflectivus ανακτά τα νομιμοποιητικά θεμέλια της πολιτικής στη σύνθεση μεταξύ ιδεολογίας και διαδικασίας, μεταξύ διαδικαστικών κανόνων και ουσιαστικής επιχειρηματολογίας.

Στο ερώτημα αν τούτο είναι ανέφικτο ή απατηλό, κάτι σαν τη fata morgana της δημοκρατίας, η απάντηση δεν είναι οριστική. Ίσως είναι ανέφικτη η ύπαρξη μιας κοινωνίας που να στηρίζεται αποκλειστικά στη λογική, όπως διαπίστωνε ο Pareto (Τσουκαλάς, 1991: 467), όμως η σισύφεια, έστω, αναζήτηση και προσέγγισή της δεν στερείται νοήματος. Στο πλαίσιο αυτό, η προοπτική του homo reflectivus εξακολουθεί να έχει ενδιαφέρον, δεδομένου ότι δεν διαφαίνεται κάποια σοβαρή εναλλακτική εκδοχή στο αναλυτικό τουλάχιστον επίπεδο. Ενώ μοιάζει να είναι κατά βάθος πιο κοντά στη φύση του ελεύθερου ανθρώπου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δημητράκος, Δ. Π. (1988), *Ενάντια στο ρεύμα: Ιδεολογία και πολιτική στη μεταδικτατορική Ελλάδα*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Κοντογώργης, Γ. (2007), *Η δημοκρατία ως ελευθερία: Δημοκρατία και αντιπροσώπευση*, Αθήνα, Πατάκης.
- Μακρυδημήτρης, Αντ. (2000), «Δίκαιο είναι το νόμιμο: Βιβλιογραφικό δοκίμιο», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 15, σ. 141-153.
- (2003), *Κράτος και κοινωνία των πολιτών: Ελευθερία και κοινωνική δικαιοσύνη*, Αθήνα, Μεταμεσονύκτιες Εκδόσεις.
- (2004), *Προσεγγίσεις στη θεωρία των οργανώσεων*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- (2005), «Ηθική και πολιτική, μια τρίτη άποψη», *Cogito*, τχ. 2, σ. 10 κ.ε.
- (2007), *Δημόσια διοίκηση: Στοιχεία διοικητικής οργάνωσης*, γ' έκδ., Αθήνα/Θεσσαλονίκη, Σάκκουλας.
- Μακρυδημήτρης, Αντ./Πραβίτα Μ.-Ηλ. (επιμ.) (2005), *«Διοικητικός Κώδικας»: Συλλογή νομοθεσίας για τη δημόσια διοίκηση*, Αθήνα/Θεσσαλονίκη, Σάκκουλας.
- Μάνεσης, Αρ. (1993), «Το Σύνταγμα στο κατώφλι του 21ου αιώνα», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τόμ. 68, σ. 448-481.
- Μαρξ, Κ. (1978), *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Μίλος, Τσ. (χ.χ.), *Η αχμάλωτη σκέψη: Δοκίμια για τις λαϊκές δημοκρατίες*, Αθήνα, Ελληνική Ευρωεκδοτική.
- Μορέν, Εντ. (2000), *Οι επτά γνώσεις κλειδιά για την παιδεία του μέλλοντος*, Αθήνα, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Νταλ, Ρ. Α. (2007), *Περί πολιτικής ισότητας*, Αθήνα, Μεταίχμιο.
- Οικονόμου, Αντ. (επιμ.) (1987), *Γκέοργκ Λούκατς*, Αθήνα, Πλέθρον.

- Σπανού, Καλλ. (2005), *Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων: Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες*, Αθήνα, Σαββάλας.
- Σπηλιωτόπουλος, Επ. Π. (2001), *Εγχειρίδιο διοικητικού δικαίου*, 11η έκδ., Αθήνα/Κομοτηνή, Αντ. Ν. Σάκκουλας.
- Σωτηρόπουλος, Δ. Α. (επιμ.) (2004), *Η άγνωστη κοινωνία πολιτών*, Αθήνα, Ποταμός.
- Τσουκαλάς, Κ. (1991), *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Alexander, J. C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford University Press.
- Althusser, L. (1969), *For Marx*, Harmondsworth, Penguin Books.
- (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*, N.Y., Monthly Review Press.
- Arendt, H. (1951), *On the Origins of Totalitarianism*, N.Y., Harcourt, Brace.
- Aron, Raymond (1955), *L'Opium des intellectuelles*, Paris, Calman/Levy.
- Bell, D. (1974), *The Coming of Post Industrial Society*, N.Y., Basic Books.
- (1988), *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, With a new Afterword, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Benda, J. (1927), *La Trahison des Clercs*, Paris, Grasset.
- Berlin, Isaiah (1998), *Καρλ Μαρξ*, Αθήνα, SCRIPTA.
- Connolly, William (επιμ.) (1984), *Legitimacy and the State*, Oxford, Basil Blackwell.
- Crick, B. (2002), *Democracy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Durkheim, Ém. (1972), *Selected Writings*, Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (2006), *Ισότητα*, Αθήνα, Πόλις.
- Engels, Fr. (1956), *On Marx's Capital*, Moscow, Progress Publishers.
- Fukuyama, Fr. (1993), *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, Αθήνα, Νέα Σύνορα-Α. Α. Λιβάνης.
- Giddens, Anth. (1994), *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press.
- (1998), *The Third Way*, Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. (1976), *Legitimation Crisis*, London, Heinemann.
- (1983), *Law and Morality: The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Mass., Harvard University.
- Hart, H. L. A. (1979), *The Concept of Law*, Clarendon Law Series, 10η έκδ., Oxford, Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1946), *The Road to Serfdom*, London, Routledge.
- Lenin, V. I. (1931), *What is to be Done: Burning Questions of our Moment*, London, Martin Lawrence.
- (1978), *Ο ιμπεριαλισμός ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού*, στην αγγλική έκδοση των Απάντων, *Lenin: Collected Works*, τόμ. 22, κεφ. 1, Μόσχα.
- Luhmann, N. (1995), *Θεωρία των κοινωνικών συστημάτων*, εισαγ.-επιμ. Αντ. Μακρυδημήτρης/Π. Καρκατσούλης, Αθήνα/Κομοτηνή, Αντ. Ν. Σάκκουλας.
- (1999), *Νομομοίηση μέσω διαδικασίας*, μτφρ. Κ. Βαθειώτης, Αθήνα, Κριτική.
- Makridimitris, Anthony (1984), *Reasoning and Legality in Administration*, PhD Thesis, London, University College.
- Marx, K./Fr. Engels (1973), *Manifesto of the Communist Party*, Peking, Foreign Languages Press.
- Marx, K. (1976), *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books.
- (1975), *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Mills, C. Wright (1963), *The Marxists*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Parsons, T. (1947), «Introduction», στο M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, επιμ. T. Parsons, N.Y., The Free Press.
- Popper, K. R. (1966), *The Open Society and its Enemies*, τόμ. 1-2, 5η έκδ., London, Routledge (¹1945).
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Weber, M. (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, τόμ. I-II, επιμ. G. Roth/Cl. Wittich, Berkeley, University of California Press.
- (1948, 1970), *Essays in Sociology*, επιμ. H. H. Gerth/C. W. Mills, London, Routledge & Kegan Paul.

Δημοκρατική διοίκηση

ΜΙΑ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΟΥΤΟΠΙΑ;

ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΣΠΑΝΟΥ

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς είναι από τους πρώτους που ενέταξαν τη διοίκηση στον κοινωνιολογικό τους προβληματισμό. Η σύγχρονη ενασχόληση με θέματα της δημόσιας διοίκησης αντίθετα κατατρούχεται από τον πειρασμό μιας ωφελμιστικής, τεχνικής προσέγγισης. Το σύντομο αυτό κείμενο γύρω από μια διοικητική ουτοπία αναδεικνύει τις κανονιστικές αναζητήσεις της σύγχρονης διοικητικής θεωρίας.

Ο εκδημοκρατισμός ή, τουλάχιστον, η εξεύρεση τρόπων συμβιβασμού της γραφειοκρατίας με τη δημοκρατία αποτελεί ρητά ή σιωπηρά κοινό τόπο πολλών παλαιότερων αλλά και σύγχρονων αναζητήσεων. Πέραν των παραδοσιακών προβληματισμών για την υπαγωγή της γραφειοκρατίας στον πολιτικό έλεγχο, το ζήτημα αναδύεται στις σύγχρονες συζητήσεις για το ρόλο του κράτους, της κοινωνίας πολιτών, των δικτύων και γενικότερα της «διακυβέρνησης». Ιδιαίτερα η θεωρία της διακυβέρνησης (Koosman 1993 και 2003· Pierre & Peters 2000), με την έμφαση στον πολυκεντρισμό, τη συνεργασία και την ενδυνάμωση των ομάδων της κοινωνίας πολιτών υπονοεί ένα άνοιγμα της δημόσιας διοίκησης στην κοινωνία και μια σαφώς μεγαλύτερη ετοιμότητα και ανεκτικότητα για διάλογο, αμοιβαία επιρροή και διαπραγμάτευση.¹

Στην κατεύθυνση αυτή εντάσσεται μια νέα κανονιστική αναζήτηση στο πλαίσιο της διοικητικής θεωρίας. Ενόψει της πραγμάτωσης της δημοκρατίας, η δημόσια διοίκηση οφείλει να ενθαρρύνει και να προάγει τη συμμετοχή της κοινωνίας, των εκπροσώπων της και των πολιτών γενικότερα στις διαδικασίες απόφασης. Η αντίληψη αυτή επαναφέρει στη διοικητική θεωρία στοιχεία που μέχρι τώρα είχαν εξοστρακιστεί από τη συζήτηση για τη διοίκηση και το ρόλο της (Anechiarico, 1998, σ. 13).²

1. Αυτό προκύπτει τόσο από τις προϋποθέσεις εμφάνισης της «διακυβέρνησης» όσο και από την υπονοούμενη (ή επιδιωκόμενη) απομάκρυνση από έναν «κρατοκεντρικό τρόπο επίλυσης των προβλημάτων» (Boyte, 2005, σ. 540). Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι «η διακυβέρνηση εμπεριέχει μια αλλαγή παραδείγματος όσον αφορά την έννοια της δημοκρατίας και της δράσης των πολιτών (civic agency), ... [που] περιλαμβάνει το πέρασμα από τους πολίτες ως απλούς ψηφοφόρους, εθελοντές και καταναλωτές σε πολίτες ως ενεργό μέρος της διαδικασίας επίλυσης προβλημάτων και συν-δημιουργούς δημοσίων αγαθών, ως παρόχους υπηρεσιών και λύσεων σε συνεργάτες, ως εκπαιδευτές και οργανωτές της δράσης των πολιτών. Και από τη δημοκρατία ως εκλογές στη δημοκρατική κοινωνία».

2. Ακόμη και σε επιστημονικό επίπεδο, ως αποτέλεσμα της αυξανόμενης επαγγελματικής και ακαδη-

Ο νέος αυτός ρόλος κάθε άλλο όμως παρά απορρέει από, ή συμβιβάζεται με, την παραδοσιακή γραφειοκρατική θεώρηση της διοίκησης. Σημαντικό στοιχείο καινοτομίας είναι ότι τοποθετεί τη διοίκηση όχι στο περιθώριο της πολιτικής διαδικασίας αλλά στο επίκεντρο της δημοκρατίας, ως αυτοτελή δρώντα με ευθύνη στην πραγμάτωσή της.

Το σύντομο αυτό κείμενο επιχειρεί να αναδείξει τις προϋποθέσεις μιας αναθεώρησης του ρόλου της διοίκησης και της μετάβασης από τη γραφειοκρατική στη δημοκρατική διοίκηση. Πρόκειται για μια αναζήτηση στις κανονιστικές βάσεις της δημόσιας διοίκησης, η οποία επιτάσσει μια αναδιατύπωση σημαντικών χαρακτηριστικών της.

1. Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΜΕΡΙΣΜΟΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Προκειμένου να γίνει αντιληπτό το μέγεθος της μεταβολής που συνεπάγεται μια τέτοια αντίληψη, χρήσιμη αφηγηρία αποτελεί το σχήμα που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Πρόκειται για την τριμερή (σχηματική) διάκριση μεταξύ πολιτικής, γραφειοκρατίας και κοινωνίας πολιτών, ως τριών βασικών υποκειμένων δράσης στο πλαίσιο του πολιτικού συστήματος. Σε καθένα αποδίδεται ένας ιδιαίτερος ρόλος στη βάση του πολιτικού καταμερισμού εργασίας που εισάγει η αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Παρά τις διαφορές στις θεσμικές διευθετήσεις και τα εθνικά πλαίσια (π.χ. δυνατότητα δημοψηφισμάτων, συμβουλευτικών ή συμμετοχικών δομών κλπ.), ο ρόλος κάθε υποκειμένου οριοθετείται μάλλον αυστηρά σε σχέση με τους ρόλους των άλλων. Πολίτες και γραφειοκρατία δεν αποφασίζουν. Ο ρόλος τους είναι αντίστοιχα να νομιμοποιούν οι πρώτοι και να προσφέρει τη νομική, τεχνική και διοικητική τεχνογνωσία στους πολιτικούς αποφασίζοντας η δεύτερη. Με άλλα λόγια, ενώ οι πολίτες παρέχουν τη δημοκρατική νομιμοποίηση, η γραφειοκρατία υπό την καθοδήγηση της πολιτικής διαμορφώνει το δημόσιο συμφέρον βάσει της τεχνικής της γνώσης. Οι αποφάσεις όμως λαμβάνονται από τους πολιτικούς.

Η γραφειοκρατική διοίκηση χαρακτηρίζεται συνεπώς α. από τον αποκλεισμό των πολιτών και την απομόνωσή της από τον άμεσο δημόσιο έλεγχο, β. από οργανωτικά χαρακτηριστικά που καθιστούν τη λειτουργία της εσωστρεφή και καθοδηγούμενη «εκ των άνω», και γ. από τον ισχυρισμό περί ουδετερότητας και αντικειμενικότητας (*sine ira et studio*, κατά τον Weber), ως λειτουργούσα βάσει της επαγγελματικής της τεχνογνωσίας. Η τεχνική ανωτερότητα της γραφειοκρατικής οργάνωσης πηγάζει ακριβώς από την τεχνική της ικανότητα και την (αναμενόμενη) προβλεψιμότητα της δράσης της. Αυτά τα χαρακτηριστικά την ανάγουν σε πλέον κατάλληλη μορφή οργάνωσης, σε σχέση με τον ερασιτεχνικό και επιμεριστικό τρόπο λειτουργίας παλαιότερων μορφών διοικητικής οργάνωσης (Weber, 1971, σ. 231).

Η προβλεψιμότητα απαιτεί τυποποίηση και επαναληπτικότητα των διοικητικών

μαϊκής εξειδίκευσης, εμφανίζεται ένας διαχωρισμός μεταξύ αυτών που ασχολούνται με τη μεταρρύθμιση της κοινωνίας πολιτών και εκείνων που ασχολούνται με τη μεταρρύθμιση της δημόσιας διοίκησης, παρατηρεί ο Anechiarico (1998, σ. 13).

εργασιών για την καταπολέμηση της αυθαιρεσίας. Η ιεραρχική, εκ των άνω δομή της γραφειοκρατικής διοίκησης, που διέπεται από την υποχρέωση πειθαρχίας, εξασφαλίζει σαφήνεια, όσον αφορά την κατανομή ευθυνών και τη λογοδοσία (μονοκρατική διοίκηση), και αφοσίωση στους πολιτικούς της επικεφαλής, πέρα από προσωπικούς δεσμούς και εξωτερικές πιέσεις (στο ίδιο, 231). Αυτά τα χαρακτηριστικά αναπτύσσονται παράλληλα με την πρόοδο της πολιτικής δημοκρατίας στην αντιπροσωπευτική της εκδοχή, στο πλαίσιο της οποίας υπηρετούν αξίες όπως η νομιμοποίηση βάσει του νόμου (νόμιμος-ορθολογικός τύπος εξουσίας) και η τυπική ισότητα (ενώπιον του νόμου). Η δημοκρατική αρχή προεκτείνεται από την υποχρέωση υποταγής της πολιτικής στους νόμους (κράτος δικαίου).

Αυτά τα βασικά χαρακτηριστικά ευθύνονται όμως και για την πολυσυζητημένη ασυμβατότητα της γραφειοκρατικής διοίκησης με τη δημοκρατία.³ Σύμφωνα με τον Weber, η γραφειοκρατική διοίκηση είναι η «αχώριστη σκιά της μαζικής δημοκρατίας». Η προβλεψιμότητα που εξασφαλίζει και η τεχνική της ικανότητα είναι απαραίτητες στη σύγχρονη οικονομική και τεχνική παραγωγή (στο ίδιο, σ. 229-231· Held, 1996, σ. 165 κ.ε.). Η γραφειοκρατία, αν και δεν λογοδοτεί απευθείας στο λαό, είναι απαραίτητη στη δημοκρατία διότι αντιστοιχεί στις ανάγκες της μαζικής διοίκησης. Υπ' αυτή την έννοια, συνιστά ένα αναγκαίο κακό. Η λαϊκή βούληση γίνεται σεβαστή στο μέτρο που η γραφειοκρατία παραμένει το υπάκουο εργαλείο των αντιπροσώπων του λαού (πολιτικών). Ο εργαλειώδης χαρακτήρας της είναι συνεπώς αναγκαία προϋπόθεση για να είναι συμβατή με τη δημοκρατία.

Η προτεραιότητα της πολιτικής και ο, κατ' αντιστοιχία, εργαλειώδης χαρακτήρας της γραφειοκρατίας είναι αντανάκλαση του αυστηρού πολιτικού καταμερισμού εργασίας μεταξύ των επαγγελματιών πολιτικών (αιρετοί), των επαγγελματιών γραφειοκρατών και της κοινωνίας ως πολιτών ή και μη κυβερνητικών οργανώσεων. Σε μια τέτοια διευθέτηση, η γραφειοκρατία που υπηρετεί το δημόσιο συμφέρον υπό την καθοδήγηση της πολιτικής πρέπει να μένει σε απόσταση –αν όχι να απομονωθεί– από την κοινωνία και τα συμφέροντα που τη διαπερνούν, προκειμένου να εκπληρώνει ανεπηρέαστα το ρόλο της. Οι θεσμικές και οργανωτικές αυτές διευθετήσεις αποσκοπούν να εμποδίσουν τη γραφειοκρατία από το να εξελιχθεί σε αυτόνομο πολιτικό υποκείμενο, το οποίο θα επιδιώκει ίδια συμφέροντα και θα χρησιμοποιεί την τεχνική της γνώση, τα μέσα και την ισχύ της σ' αυτή την κατεύθυνση. Στόχος είναι η αποφυγή της αυτονομιστικής της από τον δημοκρατικό έλεγχο. Όλα αυτά αποτυπώνονται στη διοικητική ιδεολογία και ταυτόχρονα διατυπώνονται ως σώμα κανονιστικών απαιτήσεων έναντι της γραφειοκρατίας.

Η αντίληψη αυτή της γραφειοκρατίας βασίζεται σε μια σειρά υποθέσεων, μεταξύ των οποίων: α. ότι τα προβλήματα μπορούν να αντιμετωπιστούν με τεχνικό και διοικητικό (managerial) τρόπο, β. ότι οι πολίτες, στο όνομα των οποίων ασκείται η εξου-

3. Ο ίδιος ο Weber είχε συνείδηση των κινδύνων που εγκυμονεί η γραφειοκρατία για τη δημοκρατία (1971, σ. 230, 279-301) και γι' αυτόν το λόγο έδινε ιδιαίτερη σημασία στο ερώτημα ποιος την ελέγχει. Βλ. επίσης Held, 1996, σ. 162 κ.ε.: Etzioni Halevy, 1985 και Page, 1992.

σία, είναι ιδιοτελείς και άσχετοι ερασιτέχνες, οπότε αποκλείονται από τη διαδικασία λήψης αποφάσεων, και γ. ότι η πολιτική νομιμοποίηση είναι όχι μόνο αναγκαία αλλά και ικανή προϋπόθεση για το χειρισμό των κοινωνικών προβλημάτων. Έτσι, οι επαγγελματίες της πολιτικής και της διοίκησης έχουν πρωτεύοντα ρόλο στον προσδιορισμό των προβλημάτων και στη διαμόρφωση της αναγκαίας απαιτούμενης δράσης (Boyte, 2005, σ. 541).

Η απογοήτευση σχετικά με την ικανότητα των πολιτικών να αντιπροσωπεύσουν, να δώσουν απαντήσεις σε αιτήματα και να λύσουν προβλήματα στην κατεύθυνση της εξυπηρέτησης του δημοσίου συμφέροντος υπέσκαψε την αντίληψη ότι η εκλογική νομιμοποίηση και η προτεραιότητα της πολιτικής αρκούν για το χειρισμό των δημοσίων υποθέσεων. Η σύγχρονη διάχυτη δυσπιστία έναντι των κυβερνήσεων ερμηνεύεται από τον Box (1998) ως συνέπεια του αποκλεισμού των πολιτών, που επέφερε μείωση της τεχνικής γνώσης των διοικητικών στελεχών αλλά και της νομιμοποίησης του νομοθετικού σώματος. Αυτή η απομυθοποίηση της πολιτικής συνέβαλε περαιτέρω στο να ανοίξει και πάλι η συζήτηση σχετικά με το ρόλο των δύο άλλων δρώντων: αφενός της επαγγελματικής διοίκησης και αφετέρου της κοινωνίας (και των) πολιτών. Στο πλαίσιο ενός αυστηρού πολιτικού καταμερισμού της εργασίας και οι δύο είχαν περιοριστεί σε δευτερεύοντες ρόλους σε σχέση με τη λήψη πολιτικών αποφάσεων και είχαν υποβιβαστεί σε εργαλεία ή και απλούς αποδέκτες αποφάσεων.

Για να αναθεωρηθεί αυτός ο τύπος πολιτικού καταμερισμού εργασίας, πρέπει να αναδιατυπωθούν και οι υποθέσεις επί των οποίων στηρίζεται. Ειδικότερα, προκειμένου να αναλάβει η γραφειοκρατία κάποια άλλη λειτουργία, πρέπει να υπερβεί τα όρια που της προδιαγράφει ο εργαλειώδης ρόλος. Αυτό επηρεάζει με τη σειρά του τη νομιμοποιητική της βάση και το κανονιστικό πλαίσιο εντός του οποίου λειτουργεί τόσο έναντι της πολιτικής όσο και έναντι της κοινωνίας. Παρομοίως, προκειμένου να αναλάβουν οι πολίτες και η κοινωνία πολιτών ενεργό ρόλο στη διαδικασία λήψης δημοσίων αποφάσεων, πρέπει να υπερπηδηθούν τα εμπόδια της (αξιωματικά υποτιθέμενης) αδιαφορίας, έλλειψης γνώσης και ιδιοτέλειας.

Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις μπορεί να αναδυθεί ένας νέος ρόλος για τη δημόσια διοίκηση. Αυτή εμφανίζεται πλέον ως ιδιαίτερος συλλογικός δρών για την πραγμάτωση της δημοκρατίας, ο οποίος καθοδηγείται από δικές του προδιαγραφές. Η αντίληψη αυτή μπορεί να ιδωθεί ως αντίδραση απέναντι στις επιθέσεις που δέχτηκε τις τελευταίες δεκαετίες το κράτος και η διοίκηση (Wamsley & Wolf, 1996, σ. 4). Η απογοήτευση από την πολιτική επηρεάζει και τους πολίτες, οι οποίοι αποσύρονται και γίνονται απαθείς.⁴ Φαίνεται να μην υπάρχει πλέον εναλλακτική οδός ανάμεσα στην ατομική επιδίωξη συμφερόντων και τη μαζική έκφραση στις δημοσκοπήσεις (Barth, 1996, σ. 178). Ο χώρος μεταξύ πολιτικής και πολιτών καταλαμβάνεται από τη γραφειοκρατία,

4. Αν και η γραφειοκρατία δεν αναφέρεται ευθέως σε εμπειρικές μελέτες των στάσεων έναντι των πολιτικών θεσμών, η σχετική συζήτηση δεν είναι άσχετη με την –όπως υποστηρίζεται– μάλλον γενικευμένη διάβρωση της εμπιστοσύνης στο κράτος, τους πολιτικούς και τους πολιτικούς θεσμούς τις τελευταίες δεκαετίες στις ανεπτυγμένες δημοκρατίες (βλ. Dalton, 1999).

η οποία εμφανίζεται να συμβολίζει την απόσταση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων.⁵ Η αναβάθμιση του ρόλου των πολιτών έρχεται όμως να προσθέσει μια νέα όψη στο ρόλο της διοίκησης και των στελεχών της που αφορά τις προϋποθέσεις αύξησης της επιρροής των πολιτών. Η διοίκηση και τα στελέχη της θεωρούνται μάλιστα ότι είναι ικανοί να αντισταθμίσουν τις δημαγωγικές τάσεις της σύγχρονης πολιτικής (στο ίδιο).

2. Ο ΝΕΟΣ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ

Διέξοδος από την κρίση των πολιτικών θεσμών θεωρείται η αποκατάσταση των δημοκρατικών αρχών, «δίνοντας στους πολίτες έναν θετικό ρόλο που τους συμπεριλαμβάνει στη διαδικασία διαμόρφωσης πολιτικής». Έτσι, η διοίκηση επιστρέφει στη δημοκρατία, κάτι το οποίο συνεπάγεται νέους ρόλους τόσο για τα στελέχη της όσο και για τους πολίτες στη διακυβέρνηση των κοινοτήτων τους (Box, 1998). Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο αναπτύσσονται ιδέες για μια «δημοκρατική δημόσια διοίκηση», που αμφισβητεί την προτεραιότητα της πολιτικής και τον αποκλεισμό των πολιτών από τη λήψη των αποφάσεων. Σκοπός είναι να διαμορφωθεί ένας νέος ρόλος που θα φέρει τη διοίκηση πιο κοντά στους πολίτες και τη δημοκρατία:

«Πρωταρχικός ρόλος του διοικητικού στελέχους είναι να εξασφαλίσει ότι η διαδικασία διαμόρφωσης πολιτικής είναι ανοιχτή και ενσωματώνει τους πολίτες, προσφέρει συμβουλή και τεχνική βοήθεια σ' αυτούς που είχαν παραδοσιακά αφαιρεθεί έξω από τη διαδικασία λήψης αποφάσεων» (στο ίδιο, σ. x).

Αυτά τα ζητήματα απασχολούν την κανονιστική διοικητική θεωρία, στο πλαίσιο της οποίας έχει αρχίσει να εκφράζεται μια αναζήτηση για την αναζωογόνηση της δημοκρατίας και την υπέρβαση των ελλειμμάτων που εμφανίζουν οι τρέχουσες δημοκρατικές διευθετήσεις. Πειραματισμοί σε τοπικό επίπεδο τείνουν να ενισχύσουν το κανονιστικό επιχείρημα. Σ' αυτή την προοπτική, παλαιότερες θεωρήσεις της γραφειοκρατίας αναμορφώνονται, επαναπροσδιορίζοντας το ρόλο της και αναγνωρίζοντας τη σταδιακά ως δρων υποκείμενο εκ μέρους της κοινωνίας πολιτών και των πολιτών. Ο ρόλος της διοίκησης αναδιαμορφώνεται για να συμπεριλάβει τις δημοκρατικές αξίες του ενεργού πολίτη, να ανοιχτεί σε κοινωνικούς δρώντες και αιτήματα επινοώντας και προωθώντας διαδικασίες απόφασης νέου τύπου. Βασικός στόχος της κριτικής είναι ο εργαλειώδης ορθολογισμός της γραφειοκρατικής διοίκησης και ο «αντικειμενισμός» που θεωρείται υπεύθυνος για την απομόνωσή της και τον αποκλεισμό των πολιτών από τις διαδικασίες απόφασης.

Ο εργαλειώδης ορθολογισμός –βασικό πλεονέκτημα του γραφειοκρατικού προτύπου διοίκησης– αντιμετωπίζεται ως «κρυπτοπολιτικό φαινόμενο», δηλ. «ως μια μεταμφιεσμένη κανονιστική διάσταση της κατεστημένης κατανομής ισχύος» (Α. Ramos, στο Ventriss, 1998, σ. 229). Επικρίνεται όχι απλώς ως μη δημοκρατικός, όπως είχε πα-

5. Αυτή είναι και η οπτική της ριζοσπαστικής δημοκρατίας· βλ. για παράδειγμα Poulantzas, 1978, σ. 252.

ρατηρήσει ο ίδιος ο Weber, αλλά επιπλέον και διότι «καταστρέφει τις πλέον κοινές, ανθόρμητες, ισότιμες και εγγενώς σημαντικές πλευρές των ανθρωπίνων ενώσεων». Καταπιέζει τα άτομα και είναι αναποτελεσματικός όταν έρχεται αντιμέτωπος με πολύπλοκα κοινωνικά προβλήματα (Dryzek, 1994, σ. 4). Οι διαχειριστικές αξίες (π.χ. αποδοτικότητα) δεν αρκούν για να διατηρήσουν την αξιοπιστία ή τη λογική του διοικητικού χειρισμού των κοινωνικών προβλημάτων (Ventriss, 1998, σ. 235).

Αντίθετα, η δημόσια διοίκηση πρέπει να διαχειριστεί τις επιπτώσεις των κοινωνικών αντιθέσεων. Τα κοινωνικά προβλήματα δεν είναι απλώς οργανωτικά ή διαχειριστικά. Πρέπει λοιπόν να «δραπετεύσει» από τον εργαλειακό της ρόλο και να τα χειριστεί ως ζητήματα πολιτικής και κοινωνικής ανα-διευθέτησης της κατανομής ισχύος (στο ίδιο). Η αναθεώρηση του εργαλειακού ορθολογισμού συνεπάγεται, κατ' ανάγκην, αναθεώρηση και των χαρακτηριστικών εκείνων της γραφειοκρατίας που είναι προβληματικά για τη δημοκρατία και οδηγούν στον αποκλεισμό των πολιτών. Αν αναπροσδιοριστεί αυτή η σχέση, ένα μείζον εμπόδιο στον νέο ρόλο της δημοκρατικής διοίκησης θα έχει ξεπεραστεί.

Εδώ η ριζοσπαστική αντίληψη της δημοκρατίας συναντά τον προβληματισμό για το ρόλο της διοίκησης. Ο Ventriss (1998, 228), παρατηρεί σχετικά την παραδοσιακή τάση της διοικητικής θεωρίας να απορρίπτει τη ριζοσπαστική δημοκρατική σκέψη ως κατά βάση εχθρική προς τον «σωστό» ρόλο και σκοπό της δημόσιας διοίκησης στην κοινωνία.

Ο αναπροσδιορισμός της αποστολής της δημόσιας διοίκησης περιλαμβάνει επομένως «τη διεύρυνση της συνήθους έννοιας της δημόσιας υπηρεσίας προκειμένου να αγκαλιάσει ευρύτερες διαδικασίες στις οποίες συζητούνται οι κανονιστικές προεκτάσεις των κρατικών πολιτικών στην πολιτική ζωή μέσω της δημιουργίας δημοσίων χώρων για τη συμμετοχή των πολιτών και τη συζήτηση» (στο ίδιο, σ. 235). Εφόσον αναζωογονηθεί η έννοια του πολίτη, θα βρει νέα πνοή και η επαγγελματική αποστολή της δημόσιας υπηρεσίας (Gawthrop, 1984, σ. 103). Αυτή περιλαμβάνει σημαντικό ρόλο στην οικοδόμηση της γνώσης, ικανότητας και ωριμότητας του κοινού να διατυπώσει και να διαβουλευθεί πάνω στις δημόσιες πολιτικές, σε διάλογο με τα στελέχη της διοίκησης και τους αναλυτές της δημόσιας πολιτικής (Ventriss, 1998, σ. 233). Πρωταρχική ευθύνη των επαγγελματιών δημοσίων υπαλλήλων είναι οι αξίες του ενεργού πολίτη.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η δημόσια διοίκηση γίνεται αντιληπτή ως *γέφυρα* μεταξύ της διαμόρφωσης της πολιτικής βούλησης και της έκφρασης του λαού, σε αντίθεση με την παραδοσιακή αντίληψη της γραφειοκρατίας ως εμποδίου στη συμμετοχή. Έχει ενεργό ρόλο στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ πολιτικής και σώματος πολιτών και μάλιστα όχι ως ουδέτερη, σε ίση απόσταση μεταξύ των δύο, αλλά στη λογική ενίσχυσης της ικανότητας επιρροής των πολιτών. Ενόψει αυτού του ρόλου, ο εργαλειακός της ορθολογισμός αναθεωρείται προς όφελος της υποστήριξης ενός «επικοινωνιακού πλουραλισμού», που επιτρέπει τη διαμόρφωση δημοσίων χώρων αλληλεπίδρασης.

3. Η ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΩΝ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΩΝ ΒΑΣΕΩΝ

Ωστόσο, αν η νομιμοποίηση της διοίκησης παραμένει όπως δέχεται η παραδοσιακή διοικητική θεωρία, παράγωγη και δευτερογενής, δηλαδή μέσω της πολιτικής στην οποία υπάγεται και της οποίας τις οδηγίες ακολουθεί, ένας τέτοιος ενεργός ρόλος είναι αδιανόητος. Απαιτείται συνεπώς μια νέου τύπου νομιμοποίηση, μη εκλογικού χαρακτήρα (Wamsley & Wolf, 1996, σ. 5 και κεφ. 13). Θα ήταν ενδεχομένως η τεχνικογραφειοκρατική της γνώση μια εναλλακτική βάση νομιμοποίησης; Όχι, στο βαθμό που και αυτή δεν είναι δημοκρατικού χαρακτήρα. Η νέου τύπου δημοκρατική νομιμοποίηση αντλείται τελικά από την ίδια την επιδίωξη ενίσχυσης της δημοκρατίας που ορίζεται ως το κρίσιμο στοιχείο του (νέου) ρόλου της διοίκησης. Η δημόσια διοίκηση δεν είναι υπηρέτης της πολιτικής αλλά του ιδανικού της Δημοκρατίας και της δημοκρατικής ιδιότητας του πολίτη, ενώ είναι απαραίτητο συστατικό της δημοκρατικής διαδικασίας απόφασης. Εδώ η διοίκηση δεν επιδιώκει δικά της συμφέροντα –όπως είναι η ανησυχία της παραδοσιακής διοικητικής θεωρίας– αλλά είναι όχημα και υπερασπιστής δημοκρατικών αξιών. Θέτει τις υπηρεσίες της στη διάθεση του σώματος των πολιτών. Με αυτό τον τρόπο ξεφεύγει από τον εργαλειακό της ρόλο και υπηρετεί άμεσα την πολιτική δημοκρατία (Ventriss, 1998, σ. 229-230· βλ. και Hart, 1984, σ. 112).

Η άμεση νομιμοποίηση αναζητείται λοιπόν στο ότι η διοίκηση τίθεται στην υπηρεσία της Δημοκρατίας (και όχι απλά της πολιτικής).⁶ Υπ' αυτή την έννοια, ως ιδιαίτερος θεσμός είναι ισότιμη με την πολιτική και μπορεί και πρέπει να υπερασπιστεί τη δημοκρατία *ακόμη και έναντι των αιρετών*. Μια τέτοια οπτική, αντί να οδηγεί στο «μαρασμό του κράτους» κατά την παλαιότερη ριζοσπαστική δημοκρατική θεώρηση, δίνει νέα πνοή στη διοίκηση. Η διοίκηση αναλαμβάνει έναν νέο αυτοτελή πολιτικό ρόλο, αποδιαφοροποιείται από την πολιτική αλλά και από την κοινωνία πολιτών και αντιστοιχεί σε μια πιο ήπια αντίληψη του πολιτικού καταμερισμού εργασίας. Έχει πολιτικό και όχι εργαλειακό ρόλο και χειραφετείται από την πρωτοκαθεδρία της πολιτικής, ενώ αντλεί άμεση νομιμοποίηση από την προώθηση της δημοκρατίας και της ενεργοποίησης των πολιτών.

Αντιστοίχως όμως, αναθεωρείται και το περιεχόμενο του «επαγγελματισμού» της διοίκησης. Στο πλαίσιο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, ο επαγγελματικός χαρακτήρας τόσο της γραφειοκρατίας όσο και της πολιτικής (της οποίας εμφανίζεται ως εργαλείο) δεν αφήνει περιθώρια αποδοχής των, μη επαγγελματιών, εκπροσώπων της κοινωνίας πολιτών ως ισότιμων δρώντων. Η τεχνική τους ικανότητα και η αντιπροσωπευτικότητα είναι τα κριτήρια μέσω των οποίων γίνονται αποδεκτοί ή αντιστοίχως

6. Σύμφωνα με ορισμένους, κάτι τέτοιο μπορεί να θεμελιωθεί στη γεωμετρία των πολιτικών θεσμών όπως προβλέπεται στο Αμερικανικό Σύνταγμα και ερμηνεύεται υπό το φως των ιστορικών αντιπαραθέσεων της εποχής (Marshall & White, 1990). Πρόκειται για τη «νεοσυνταγματική» οπτική (Rohr, 1986, 1989· Wamsley & Wolf 1996, σ. 10), σύμφωνα με την οποία η δημόσια διοίκηση έχει ρόλο ισορροπιστή στο πλαίσιο της διάκρισης των εξουσιών. Το Σύνταγμα δεν αποτελεί απλώς νομικό κείμενο αλλά συνολολόγηση δημοκρατικών αξιών. Η διοίκηση, στο πλαίσιο του συστήματος αμοιβαίων ελέγχων, έχει ουσιαστικό και διακριτό ρόλο στη διαδικασία διακυβέρνησης ενόψει της προώθησης της δημοκρατίας.

αποκλείονται. Κατ' αυτόν τον τρόπο ευνοούνται συγκεκριμένες μόνο ομάδες και οργανωμένα συμφέροντα, ενώ δεν παρέχεται πρόσβαση στη διαδικασία απόφασης σε μη επαγγελματίες, σε αδύναμες ομάδες και πολίτες των οποίων οι απόψεις και τα συμφέροντα πρέπει να εκφραστούν από κάποιου είδους επαγγελματίες ή εθελοντές τρίτους (π.χ. κοινωνικοί λειτουργοί, ομάδες συνηγορίας κλπ.).

Ο επαγγελματικός χαρακτήρας και η τεχνική γνώση αποτελούν τυπικά επιχειρήματα υπέρ της ανωτερότητας της γραφειοκρατικής διοίκησης και αντιστοιχούν σε σημαντικές προδιαγραφές λειτουργίας της. Εκφράζουν τον εργαλειακό ορθολογισμό και τον «αντικειμενισμό» που κυριαρχούν στη γραφειοκρατική οργάνωση αλλά και στη διαμόρφωση του δημοσίου συμφέροντος. Αυτός ο «αποστειρωμένος» επαγγελματισμός, που συνίσταται σε ουδετερότητα, τυποποίηση και αποτελεσματικότητα ή έλεγχο και που δεν εμπεριέχει αξίες σχετικές με τη δημοκρατική διακυβέρνηση, περιθωριοποιεί τους περισσότερους πολίτες και συνιστά εμπόδιο στο άνοιγμα προς την κοινωνία πολιτών και τους πολίτες.

Εστιάζεται σε διαχειριστικές μόνο και τεχνοκρατικές διαστάσεις που υπονομεύουν τη διοικητική αποτελεσματικότητα και νομιμοποίηση. Δεν είναι λοιπόν αυτά που πρέπει να διαμορφώνουν τις νόρμες της επαγγελματικής ταυτότητας των διοικητικών στελεχών διότι ενισχύουν την παθητικοποίηση των πολιτών (Cooper, 1984, σ. 147). Ο επαγγελματισμός της διοίκησης πρέπει να ενσωματώνει τον πολιτικό ορθολογισμό που χαρακτηρίζει τη δημόσια ζωή. Πρέπει επομένως να υιοθετήσει προδιαγραφές που υπηρετούν και προωθούν τις δημοκρατικές αξίες.

Η βασική υποχρέωση της δημόσιας διοίκησης και των στελεχών της σε μια δημοκρατία είναι να επιτρέψουν και να διαμορφώσουν έναν χώρο για τον ενεργό ρόλο του κοινού στη διαδικασία διακυβέρνησης (Ventriss, 1998). Αυτό στοχεύει στο να αποκαταστήσει τα ελλείμματα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, να ενισχύσει τη νομιμοποίηση της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων και να βελτιώσει την εμπιστοσύνη στο κράτος. Ο νέος επαγγελματισμός περιλαμβάνει μια υψηλή ηθική και κοινωνική ευθύνη για την αναζωογόνηση της δημοκρατικής διακυβέρνησης. Οι επαγγελματίες της διοίκησης αναλαμβάνουν λοιπόν ρόλο «ενεργού πολίτη» σ' αυτή την κατεύθυνση. Σε αυτό συνίσταται ο «δημοκρατικός επαγγελματισμός» (Boyte, 2005, σ. 543).

Το υπεύθυνο διοικητικό στέλεχος είναι πρώτα πολίτης και μετά μέλος μιας διοικητικής οργάνωσης, ακόμη και όταν οι δύο αυτές συγκρούονται (Cooper, 1998, σ. 247). Τα στελέχη της διοίκησης είναι η φωνή των πολιτών στη διαδικασία διαμόρφωσης και εφαρμογής της δημόσιας πολιτικής (Bingham κ.ά., 2005, σ. 550), διαμορφώνοντας και διατηρώντας οριζόντιες σχέσεις με τους άλλους πολίτες, αναζητώντας την «εξουσία μαζί με» και όχι την «εξουσία επάνω» (σ)τους πολίτες (Cooper, 1984, σ. 143).

Η συμμετοχή και γενικότερα η δημοκρατική διακυβέρνηση συνεπάγεται επομένως μια διαδικασία ανακατανομής της εξουσίας μεταξύ των συμμετεχόντων. Τα στελέχη της διοίκησης αντιμετωπίζουν τους πολίτες ως εταίρους και όχι ως υποκείμενους στην εξουσία τους, μέσω διαλόγου, ποιοτικής ανταλλαγής και δημιουργίας μιας κοινής γλώσσας (Barth, 1996, σ. 179-183· Rohr, 1984, σ. 139). Ο ρόλος της διοίκησης είναι να διευκολύνει την «αυθεντική επικοινωνία» μεταξύ της εξουσίας και των πολιτών. Συνίσταται

στη διαμόρφωση των συνθηκών και την ενθάρρυνση των πολιτών να εμπλακούν στη διαδικασία διακυβέρνησης και να έλθουν εγγύτερα στους πολιτικούς. Μια εποικοδομητική σχέση μεταξύ πολιτών και πολιτικών εξαρτάται λοιπόν από τα στελέχη της διοίκησης.

Ακόμη και η έννοια του δημόσιου συμφέροντος αντιμετωπίζεται διαφορετικά στο πλαίσιο του «δημοκρατικού επαγγελματισμού». Η συμπερίληψη των πολιτών στη διαδικασία δημοκρατικής διακυβέρνησης οδηγεί σε μια νέα αντίληψη του δημόσιου συμφέροντος: δεν ορίζεται πλέον με «αντικειμενικό» ή «αμερόληπτο» τρόπο, μακράν της εμπειρίας και των απόψεων των πολιτών. Η πολιτική καθοδήγηση και νομιμοποίηση δεν αρκεί, πρέπει να ληφθεί υπόψη η εμπειρία της ζωής της πολιτών και οι προσδοκίες τους. Έτσι το δημόσιο συμφέρον εμπλουτίζεται και αναζωογονείται μέσω του διαλόγου και της διαβούλευσης. Ο (κανονιστικός) ρόλος της διοίκησης συνίσταται στη δημιουργία ευκαιριών διαλόγου και τη σύνδεσή του με κοινές αξίες που αντανακλούν το δημόσιο συμφέρον (McSwite, 1996, σ. 205· Dryzek, 1994, σ. 23· Barth, 1996, σ. 169-170· Miller, 1994, σ. 384-385). Μια «σχεσιακή προσέγγιση» αντικαθιστά τις τεχνικές διαδικασίες με μια βαθύτερη κατανόηση των ανθρωπινων πλευρών της ζωής. Τα όρια μεταξύ πολιτών και δημοσίων υπαλλήλων γίνονται λοιπόν «φανταστικά»: αλληλεπιδρούν και συν-αναπτύσσονται, κυμαίνονται και είναι ανοιχτά σε αναθεώρηση (Dennard, 1996).

Ορισμένοι συγγραφείς που αποδίδουν την κρίση αντιπροσώπευσης σε φαινόμενα της μετανεωτερικότητας, όπως η αποδόμηση της έννοιας του δημόσιου αγαθού και των κοινών αξιών (Fox & Miller, 1995, σ. 67-69), θεωρούν ότι αυτή καταλήγει σε μια «κρίση ταυτότητας» της δημόσιας διοίκησης ως μαζικής διοίκησης», τυποποιημένης, ομοιομορφης και εξόχως τεχνοκρατικής. Στις μετανεωτερικές συνθήκες η διυποκειμενικότητα αποτελεί την αναγκαία μέθοδο για τη διαμόρφωση του δημόσιου συμφέροντος και της διαδικασίας λήψης δημοσίων αποφάσεων (βλ. επίσης Wamsley & Wolf, 1996, σ. 23 κ.ε.).

Όπως είναι προφανές από τα προηγούμενα, σε αντίθεση με την προσέγγιση της ριζοσπαστικής δημοκρατίας, οι θεωρητικές απόψεις περί της δημοκρατικής διοίκησης δεν αποδίδουν τον κύριο ρόλο στους πολίτες αλλά στα στελέχη της διοίκησης, που είναι ενεργοί, καταπιστευματοδόχοι «επαγγελματίες πολίτες» (Hart, 1984, σ. 116-118) που επιχειρούν να κινητοποιήσουν τους συμπολίτες τους επηρεάζοντας τον τρόπο λειτουργίας των πολιτικών θεσμών. Αναλαμβάνουν έτσι ένα «ηθικό εγχείρημα» (στο ίδιο).

4. ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΟΙΚΗΣΗ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΟΙ ΠΟΛΙΤΕΣ

Ο στόχος της αναζωογόνησης της δημοκρατίας συνεπάγεται συμμετοχή πέραν της καθιερωμένης εκπροσώπησης συμφερόντων και αποσκοπεί στο να φτάσει ακόμη και τους πολίτες εκείνους οι οποίοι είναι περιθωριοποιημένοι και παθητικοποιημένοι από την παρούσα μορφή λειτουργίας των αντιπροσωπευτικών πολιτικών θεσμών. Για να επιτευχθεί όμως αυτό, προαπαιτείται η ικανότητα των πολιτών, φορέων διαφορετικών συμφερόντων, να διαβουλεύονται ενόψει του «κοινού συμφέροντος».

Η αμφισβήτηση της ικανότητας αυτής είναι όμως που νομιμοποιεί τον αποκλεισμό των πολιτών στο πλαίσιο του ανυπαρξή καταμερισμού εργασίας της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Η υπόθεση περί ανικανότητας (έλλειψης πληροφόρησης ή και ενδιαφέροντος) προέρχεται από μια μακρά παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, και δίνει έδαφος στην αντίληψη ότι η ύπαρξη ανταγωνιστικών και ασυμβίβαστων μεταξύ τους συμφερόντων καθιστά αναγκαία την πατερνλιστική κρατική γραφειοκρατία, η οποία θα παράγει ενότητα, υπερβαίνοντας τα μερικά συμφέροντα και διατυπώνοντας το γενικό συμφέρον. Άλλες προσεγγίσεις, όπως η θεωρία της δημόσιας επιλογής, αμφισβητούν ακόμη και τη δυνατότητα ύπαρξης γενικού ή κοινού συμφέροντος. Η προσέγγιση της μετανεωτεरिकότητας πάλι, αν και από άλλη σκοπιά, θεωρεί προβληματική τη δυνατότητα διαμόρφωσης κοινού συμφέροντος, επειδή οι παρούσες συνθήκες δεν ευνοούν τη διαβούλευση και την αυτόνομη διαμόρφωση βούλησης. Κυριαρχούν στη διαδικασία αυτή δρώντες, με ασύμμετρη ικανότητα επιρροής στον αγώνα για τη διαμόρφωση του νοήματος (Fox & Miller 1995, σ. 66-67).

Ένας ποιοτικά διαφορετικός ρόλος της κοινωνίας πολιτών σημαίνει ότι οι πολίτες πρέπει να υπερβούν τον εκλογικό τους ρόλο και να γίνουν δεκτοί ως ισότιμοι εταίροι στη διαβούλευση για το δημόσιο συμφέρον, διαθέτοντας την απαιτούμενη γνώση και τους πόρους να συμβάλουν με «πεφωτισμένο» τρόπο. Η δημιουργία νέων δημοσίων χώρων που θα επιτρέψουν την ουσιαστική συμμετοχή των πολιτών σε δημόσιες συζητήσεις για τη διαμόρφωση πολιτικής (Ventriss, 1998, σ. 231) είναι η προϋπόθεση *sine qua non* που εγγυάται την ποιότητα της αλληλεπίδρασης με πολίτες μέσω του διαλόγου και της δημιουργίας κοινής γλώσσας.

Η οπτική της δημοκρατικής διοίκησης δεν εξιδανικεύει λοιπόν την ικανότητα διαβούλευσης των πολιτών. Δέχεται ότι το γραφειοκρατικό πλαίσιο της συμμετοχής χαρακτηρίζεται από πυκνούς οργανωτικούς, πολιτικούς και νομικούς περιορισμούς (στο ίδιο· Yang, 2006, σ. 591) με τους οποίους οι πολίτες δεν είναι εξοικειωμένοι. Η εκτίμηση ότι οι πολίτες δεν είναι ικανοί πρέπει ωστόσο να μεταβληθεί προκειμένου να αναπτυχθεί η δημοκρατική διακυβέρνηση. Αυτό οδηγεί στο ζήτημα της διαπαιδαγώγησης των πολιτών αλλά και της εκατέρωθεν εμπιστοσύνης (ή δυσπιστίας). Πρέπει να αναπτυχθούν τόσο η ικανότητα των πολιτών όσο και η αμοιβαία εμπιστοσύνη.

Η γραφειοκρατία έχει οικοδομηθεί στη βάση υποθέσεων περί δυσπιστίας. Είναι μορφή διοίκησης που αντιστοιχεί σε μαζική κοινωνία. Η ιεραρχία και η πειθαρχία αποτελούν υποκατάστατα σχέσεων διαπροσωπικής εμπιστοσύνης. Η προαγωγή της συμμετοχής και η δημοκρατική διοίκηση απαιτούν αντίθετα την ανάπτυξη σχέσεων εμπιστοσύνης με τους πολίτες ενώ η δυσπιστία μπορεί να αποτελέσει σημαντικό εμπόδιο σ' αυτή την κατεύθυνση. Σύμφωνα με τον Yang (2006), η προθυμία ανοίγματος της διαδικασίας απόφασης στην επιρροή των πολιτών απαιτεί εμπιστοσύνη στη συμμετοχή (και στους *θεσμούς* συμμετοχής).⁷ Η δυσπιστία μαρτυρεί αξιολογικές κρίσεις σχετικά με τον εφικτό, αξιόπιστο και επιθυμητό χαρακτήρα των συμμετοχικών θεσμών και

7. Όπως σωστά τονίζει ο Yang (2006, σ. 591), δεν πρόκειται για τη διαπροσωπική εμπιστοσύνη, όπως την αντιμετωπίζει η θεωρία του κοινωνικού κεφαλαίου.

διαδικασιών. Τα στελέχη της διοίκησης πρέπει να ξεπεράσουν το φόβο των «κινδύνων» της συμμετοχής που συνδέεται με την άποψη ότι οι πολίτες είναι εγωιστές, ανίκανοι και αδιάφοροι. Η οπτική της δημοκρατικής διοίκησης σαφώς αποδέχεται την ύπαρξη κοινών αξιών, κοινού συμφέροντος και την ικανότητα των πολιτών να συμβάλουν στη διατύπωσή του.

Δεν πρέπει να υποτιμάται ότι το ζήτημα της εμπιστοσύνης έχει δύο πλευρές: εμπιστοσύνη στους και από τους πολίτες. Διακυβεύονται και τα δύο. Προκειμένου να ενθαρρυνθούν οι πολίτες να συμμετέχουν πρέπει να εμπιστεύονται τη διαδικασία. Αλλά και το σύστημα πρέπει να εμπιστεύεται την ικανότητα των πολιτών. Η λύση συνδέεται σε σημαντικό βαθμό με το σχεδιασμό των θεσμών.⁸

Η οικοδόμηση και η διατήρηση σχέσεων εμπιστοσύνης με τους πολίτες αποτελεί, όπως προαναφέρθηκε, μέρος του «δημοκρατικού επαγγελματισμού» των στελεχών της διοίκησης.⁹ Απαιτεί έναν ιδιαίτερο τύπο τεχνογνωσίας και δεξιότητες που δεν αποτελούν μέρος της παρούσας επαγγελματικής τους φυσιογνωμίας. Επειδή η συμμετοχή δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη, πρέπει να αναλάβουν αυτοί έναν ρόλο διευκόλυνσης της συμμετοχής των πολιτών στη διαβούλευση (βλ. Bingham κ.ά., 2005, σ. 248). Οι απαιτούμενες ειδικές δεξιότητες¹⁰ μπορούν να χαρακτηριστούν με μια λέξη ως «civic» (δημοκρατικές) σε αντίθεση με την τεχνοκρατική επαγγελματική πρακτική (Boyte, 2005).¹¹

Στη δημοκρατική διοίκηση στοχεύει επίσης ένα ρεύμα που επιδιώκει τον «επανανθρωπισμό» της γραφειοκρατίας και της σχέσης της με τους πολίτες. Ο «γραφειοκράτης που ακούει» (Stivers, 1994, σ. 365) όχι απλώς αντλεί πληροφορία αλλά και αποτλεί γέφυρα μεταξύ της διοικητικής αποτελεσματικότητας και της δημοκρατικής λογοδοσίας. Συμβάλλει στη δημιουργία μιας σχέσης αμοιβαιότητας, «ενός κοινού δημοσίου χώρου που προάγει την ανταπόκριση και την αίσθηση αμοιβαίας υποχρέωσης ή προσηλύωσης» (στο ίδιο, 366).

Η δημόσια διοίκηση αναλαμβάνει έναν ρόλο δημοκρατικής διαπαιδαγώγησης (civic education) και προάγει την ενδυνάμωση των πολιτών, ούτως ώστε να είναι σε θέση να

8. Περιλαμβάνει κατά τον Yang (2006, σ. 591-592): α. τη δημιουργία της κατάλληλης οργανωσιακής κουλτούρας, β. τη διαμόρφωση χώρων κοινωνικοποίησης στελεχών της διοίκησης και πολιτών όπου μπορεί να καλλιεργηθεί μια αίσθηση κοινότητας και να ενισχυθεί η εκατέρωθεν εμπιστοσύνη, και γ. το σχεδιασμό αποτελεσματικών συμμετοχικών θεσμών που είναι ανοιχτοί, αξιόπιστοι και διαφανείς.

9. Κατά τον Hart (1984, σ. 118) πρέπει πάντοτε να προσπαθούν να μειώσουν τον αριθμό των κανόνων, νόμων και εξαναγκασμών των πολιτών και ο μόνος τρόπος να γίνει αυτό είναι μέσω της εμπιστοσύνης. Χωρίς αυτήν, περιορίζεται η ελευθερία και η ενάρετη συμπεριφορά γίνεται εξαναγκαστική, κάτι που είναι αντίθετο στις ίδιες τις αξίες αυτού του συστήματος.

10. Περιλαμβάνουν τη συνάντηση, την αξιολόγηση της σύγκρουσης, τη διαπραγμάτευση, την ενεργή ακρόαση και την αναπλαισίωση, τη διευκόλυνση και διαμόρφωση συναίνεσης (Bingham κ.ά., 2005, σ. 547).

11. Ο Yang (2006) σε εμπειρική του μελέτη τονίζει τη σχετική σημασία της εμπιστοσύνης των διοικητικών στελεχών προς τους πολίτες. Καταλήγει ότι (στο ίδιο, σ. 590) οι απόψεις των διοικητικών στελεχών σχετικά με την αποτελεσματικότητα, αξιοπιστία και δημοκρατικότητα των θεσμών συμμετοχής επηρεάζονται όχι μόνο από την εμπιστοσύνη στους πολίτες αλλά και από παράγοντες του περιβάλλοντος και της οργάνωσης, όπως η σχετική ισχύς της υπηρεσίας και οι διαθέσιμοι πόροι. Κάνει μάλιστα τη σημαντική διάκριση ανάμεσα στην εμπιστοσύνη στους πολίτες και την εμπιστοσύνη στους συμμετοχικούς θεσμούς.

διαβουλεύονται και να αναζητούν αποφάσεις προς το γενικό συμφέρον. Η ενδυνάμωση, ως ενίσχυση της εξουσίας και της αυτονομίας των πολιτών, συνεπάγεται ανακατανομή εξουσίας προς όφελος εκείνων οι οποίοι μέχρι τώρα υπόκεινται στην εξουσία άλλων ή είναι σχετικά ανίσχυροι. Εν προκειμένω η ενδυνάμωση αυτή προκύπτει, κατά παραχώρηση, «βάσει προσκλήσεως», σύμφωνα με τη διάκριση του Handler (1996), και όχι κατόπιν αμφισβήτησης, δηλαδή «μέσω σύγκρουσης».¹²

5. Ο ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ

Το γενικό (κανονιστικό) πλαίσιο που δίνει νόημα σε όλο τον προβληματισμό της δημοκρατικής διοίκησης είναι ο επικοινωνιακός ορθολογισμός και η διαλογική δημοκρατία. Η διαλογική δημοκρατία και η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης προσφέρουν τις θεωρητικές βάσεις και προϋποθέσεις για την αναμόρφωση της διαδικασίας λήψης δημοσίων αποφάσεων στην κατεύθυνση μιας πιο ανοιχτής, δημοκρατικής και συμμετοχικής προοπτικής.¹³ Κατά κάποιον τρόπο, αυτές οι θεωρητικές οπτικές (ανα)διατυπώνουν τις –ομολογουμένως απαιτητικές– κανονιστικές προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της δημοκρατικής πολιτικής και διοικητικής κουλτούρας, για την ενεργοποίηση των πολιτών και για πολιτικές διαδικασίες που «εγκλείουν» αντί να αποκλείουν.

Η επιρροή του Habermas είναι εν προκειμένω ιδιαίτερα αισθητή. Η επικοινωνιακή δράση κατά τον Habermas (1996, 235-236) προσανατολίζεται σε διυποκειμενικά έγκυρους κανόνες που συνδέουν τις αμοιβαίες προσδοκίες. Ο εξορθολογισμός της συνεπάγεται την απομάκρυνση των σχέσεων δύναμης που διατρέχουν διακριτικά τις δομές επικοινωνίας και εμποδίζουν τη διευθέτηση των συγκρούσεων ενώ παραμορφώνουν συστηματικά την επικοινωνία μεταξύ των μερών.

Ο επικοινωνιακός ορθολογισμός, σε αντιδιαστολή με τον εργαλειακό ορθολογισμό, παρέχει έδαφος για εκατέρωθεν αποδοχή και εξουδετέρωση της αρχικής απόκλισης απόψεων, θέσεων και καθεστώτων των συμμετεχόντων. Απελευθερώνει την αλληλεπίδραση από τις σχέσεις εξουσίας, κάτι που αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της δημοκρατικής συμμετοχής, της διατύπωσης ορθολογικών επιχειρημάτων και διαμόρφωσης ενός «κοινού συμφέροντος» παρά τις αρχικά διαφορετικές απόψεις. Οι προδιαγραφές του «αυθεντικού διαλόγου» είναι που παρέχουν και τη δημοκρατική νομιμοποίηση της δημοκρατικής διοίκησης (Fox & Miller, 1995). Αυτές οι αρχές αποτελούν το κλειδί για την αποτελεσματική επίλυση των προβλημάτων στους πολιτικούς θεσμούς, για την πραγμάτωση της συμμετοχικής δημοκρατίας και τη διαμόρφωση δημόσιας πολιτικής που μπορεί κανείς να υπερασπιστεί (Dryzek, 1994, σ. 219).

12. Η ίδια η έννοια της «ενδυνάμωσης» ενέχει μια αντίφαση αφού αποσκοπεί σε μια δημοκρατική διαδικασία στην οποία οι συμμετέχοντες είναι άνισοι ως προς την εξουσία και τους πόρους που διαθέτουν (Handler, 1996, σ. 240). Τελικό κριτήριο παραμένει η ικανότητα επιρροής στη διαδικασία αποφάσεων και αυτό ισχύει και για τον παιδαγωγικό ρόλο της διοίκησης.

13. Ο επικοινωνιακός ορθολογισμός αντιστοιχεί στην «επικοινωνιακή διακυβέρνηση» κατά τον Kooiman (2003, σ. 100).

Στο ίδιο πλαίσιο, η Stivers θεωρεί ότι δημιουργείται κατ' αυτόν τον τρόπο μια «κοινότητα διαλόγου» που μπορεί να παραγάγει αποδεκτές και ρεαλιστικές πολιτικές αποφάσεις και στρατηγικές υλοποίησης. Τη χαρακτηρίζει μάλιστα ως μια «αυθεντική πόλη», έναν δημόσιο χώρο στον οποίο οι πολίτες συναντώνται για να αποφασίσουν όλοι μαζί τι να κάνουν για το κοινό καλό (Stivers, 1990, σ. 96). Όλα αυτά συγκλίνουν στην απο-διαφοροποίηση των ρόλων πολιτών, πολιτικών και διοίκησης που έχουν διακριθεί στο πλαίσιο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Και έτσι συμπληρώνεται η αναθεώρηση του αυστηρού πολιτικού καταμερισμού εργασίας τον οποίο αυτή συνεπάγεται.

6. ΜΙΑ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΟΥΤΟΠΙΑ;

Η δημοκρατική διοίκηση με την έννοια που προαναφέρθηκε αποτελεί βαθύτατη πρόκληση απέναντι στα χαρακτηριστικά της γραφειοκρατίας. Εμφανίζεται λοιπόν ως μια σύγχρονη ουτοπία. Ο επαγγελματισμός και η τεχνική γνώση, η υπαγωγή στην πολιτική καθώς και η έννοια του «δημοσίου συμφέροντος» πρέπει να αναπροσδιοριστούν ως μέρος των δημοκρατικών αξιών. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, οι επαγγελματίες της διοίκησης δεν αποτελούν πλέον εμπόδιο στη συμμετοχή, αντίθετα αναλαμβάνουν δράση για την πραγμάτωση μιας «εγκλείουσας» δημοκρατίας (inclusive democracy).

Η δημοκρατική διοίκηση αναλαμβάνει έναν ρόλο ευγενών προθέσεων προκειμένου να βοηθήσει στη διεύρυνση της συμμετοχής πέραν των κατεστημένων ομάδων συμφερόντων. Αυτός ο ευγενής ρόλος, που προάγει τη δημοκρατία, της προσδίδει και άμεση δημοκρατική νομιμοποίηση, ως υπερασπιστή της δημοκρατίας, των δημοκρατικών αξιών και του δημοσίου συμφέροντος. Μοιράζεται την τεχνική της γνώση, κοινωνικοποιεί, διαπαιδαγωγεί και ενδυναμώνει τους πολίτες ώστε να πάρουν στα χέρια τους τις διαδικασίες απόφασης που τους αφορούν και λειτουργεί ως «ομάδα συνηγορίας» για τις ομάδες που δεν έχουν φωνή. Σ' αυτό το πλαίσιο, η διοικητική κουλτούρα αποτελεί μέρος της δημοκρατικής πολιτικής κουλτούρας (Anechiarico, 1998, σ. 17).

Ωστόσο, υπάρχουν πολλά αναπάντητα ερωτήματα και αντιφάσεις στη γοητευτική ίσως αυτή προοπτική. Πέραν της αμφισβήτησης σημαντικών διαστάσεων του υπάρχοντος συστήματος που προαναφέρθηκαν, παραμένουν σε εκκρεμότητα κρίσιμα ζητήματα, τα οποία καθορίζουν τις όποιες προοπτικές ενός τέτοιου εγχειρήματος.

Η «δημοκρατική διοίκηση» δεν αμφισβητεί τον πολιτικό καταμερισμό εργασίας αλλά το είδος του, δηλαδή από αυστηρό σε ήπιο. Καταλήγει δηλαδή σε μια σχετική αποδιαφοροποίηση ρόλων και όχι στην κατάργηση του ρόλου της διοίκησης (όπως κάνουν οι θεωρίες της ριζοσπαστικής δημοκρατίας). Βεβαίως, αυτή η επιλογή αποτελεί στοιχείο ρεαλισμού στις σύγχρονες πολύπλοκες, μαζικές κοινωνίες. Ωστόσο, δεν είναι άσχετη με την προέλευση της θεωρητικής αυτής προσέγγισης από το χώρο της διοίκησης, τον οποίο ενδιαφέρεται να υπερασπιστεί. Με αφετηρία την «ισχυρή» (Barber, 1984), συμμετοχική, διαλογική εκδοχή της δημοκρατίας, αναδιατυπώνει επί το δημοκρατικότερο τα χαρακτηριστικά και το ρόλο της διοίκησης. Δεν φαίνεται να έχει ε-

πεξεργαστεί την (εναλλακτική) εσωτερική της δομή αλλά εστιάζει στη σχέση με την κοινωνία και τους πολίτες, προκειμένου να αντλήσει επαρκή πρωτογενή (μη εκλογική) νομιμοποίηση που θα επιτρέπει τον νέο ενεργό της ρόλο.

Ενώ όμως το υπάρχον σχήμα αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και γραφειοκρατικής διοίκησης ενσωματώνει μηχανισμούς ελέγχου –ακριβώς διότι βασίζεται στη δυσπιστία–, δεν φαίνεται να υπάρχουν εγγυήσεις και μηχανισμοί που θα εντοπίσουν παρεκκλίσεις από τον ευγενή ρόλο που αποδίδεται στη (δημοκρατική) διοίκηση. Μεταξύ άλλων, λοιπόν τίθεται το ζήτημα πώς ανακόπτεται ενδεχόμενη τάση της διοίκησης να αξιοποιήσει προς ίδιον όφελος της θεσμική της θέση. Πού βρίσκονται τα όρια του ρόλου της και πώς κινητοποιούνται οι «αμοιβαίοι έλεγχοι»; Ορισμένοι συγγραφείς θεωρούν ότι τα όρια αυτά προσδιορίζονται από τους γραφειοκρατικούς κανόνες και τις διαδικασίες αλλά και από το γεγονός ότι η πολιτική ελέγχει τη ροή των πόρων (Spicer & Terry, 1993, σ. 244).

Περαιτέρω όμως, δύσκολο είναι και να μην υπάρξει πατερνλισμός στο πλαίσιο του «παιδαγωγικού» ρόλου της διοίκησης και σε μια σχέση υποστήριξης, ενθάρρυνσης και ενδυνάμωσης των πολιτών. Η προσέγγιση αυτή δεν λαμβάνει εξάλλου υπόψη συγκρουσιακά στοιχεία. Αντίθετα, εναποθέτει την επιτυχία της στην αρετή των διοικητικών στελεχών που θα αναλάβουν να εκπληρώσουν τον νεοπροσδιορισμένο ρόλο τους στην προαγωγή της δημοκρατίας.

Η υπόθεση ότι υπάρχει δυνατότητα μιας κοινωνίας (ή κοινότητας) χωρίς σχέσεις εξουσίας, διαφοροποιήσεις ισχύος, status και γνώσης και με αλτρουιστικά κίνητρα δεν είναι αυταπόδεικτη. Υπ' αυτή την έννοια, η σύγχρονη αυτή ουτοπία βασίζεται σε υποθέσεις στον αντίποδα εκείνων που θεμελίωσαν την αντιπροσωπευτική δημοκρατία και τη γραφειοκρατική διοίκηση. Το όλο εγχείρημα παραμένει βέβαια για την ώρα αφενός μια αντίδραση στην κυριαρχία νεοφιλελεύθερων πολιτικών, που υπονόμευσαν το κύρος και τη συμβολή της διοίκησης και προήγαγαν τις διαχειριστολογικές αντιλήψεις της πολιτικής και διοικητικής διαδικασίας, και αφετέρου μια προσπάθεια υπεράσπισης ενός επιστημονικού και επαγγελματικού πεδίου, επαναφέροντας στη διοικητική προβληματική τη δημοκρατία στην «ισχυρή», συμμετοχική της εκδοχή.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anechiarico, F. (1998), «Administrative Culture and Civil Society», *Administration and Society*, 30 (1), 13-34.
- Barber, B. (1984), *Strong Democracy: Participatory Politics for the New Age*, Berkley, University of California Press.
- Barth, T. J. (1996), «Administering the Public Interest: The Facilitative Role of Public Administrators», στο G. L. Wamsley/J. F. Wolf (επιμ.), *Refounding Democratic Public Administration*, Thousand Oaks, Sage, 168-197.
- Bingham, L. B./ T. Nabatchi/R. O'Leary (2005), «The New Governance: Practices and Processes for Stakeholder and Citizen Participation in the Work of Government», *Public Administration Review*, 65 (5), 547-558.
- Box, R. C. (1998), *Citizen Governance: Leading American Communities into the 21st Century*, Thousand Oaks, Sage.
- Boyte, H. C. (2005), «Reframing Democracy: Governance, Civic Agency and Politics», *Public Administration Review*, 65 (5), 536-546.

- Cooper, T. L. (1984), «Citizenship and Professionalism in Public Administration», *Public Administration Review*, 44, 143-149.
- (1998), *The Responsible Administrator*, 4η έκδ., San Francisco, Jossey Bass.
- Dalton, R. J. (1999), «Political Support in Advanced Industrial Democracies», στο P. Norris (επιμ.), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Oxford, Oxford University Press, 57-77.
- Dennard, L. F. (1996), «The Maturation of Public Administration: The Search for a Democratic Identity», στο G. L. Wamsley/J. F. Wolf (επιμ.), *Refounding Democratic Public Administration*, Thousand Oaks, Sage, 293-326.
- Dryzek, J. S. (1994), *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, New York, Cambridge University Press.
- Etzioni Halevy, E. (1985), *Bureaucracy and Democracy: A Political Dilemma*, Routledge & Kegan Paul.
- Fox, C. J./H. T. Miller (1995), *Postmodern Public Administration: Toward Discourse*, Thousand Oaks: Sage.
- Gawthrop, L. C. (1984), «Civis, Civitas and Civilitas: A New Focus for the Year 2000», *Public Administration Review*, 44, 101-107.
- Habermas, J. (1994), «Citizenship and National Identity», στο Bart van Steenberg (επιμ.), *The Conditions of Citizenship*, London, Sage, 20-35.
- (1996), *The Habermas Reader*, επιμ. William Outhwaite, Cambridge, Polity Press.
- Handler, J. F. (1996), *Down from Bureaucracy: The Ambiguity of Privatization and Empowerment*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Hart, D. K. (1984), «The Virtuous Citizen, the Honourable Bureaucrat and the Public Administration», *Public Administration Review*, 44, 111-120.
- Held, D. (1996), *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Kooiman, J. (2003), *Governing as Governance*, London, Sage.
- (επιμ.) (1993), *Modern Governance*, London, Sage.
- Marshall, G. S./O. F. White (1990), «The Blacksbury Manifesto and the Postmodern Debate: Public Administration in a Time without a Name», *American Review of Public Administration*, 20 (2), 61-76.
- Mathews, D. (1984), «The Public in Practice and Theory», *Public Administration Review*, 44, 120-126.
- McSwite, O. C. (1996), «Post-modernism, Public Administration and the Public Interest», στο G. L. Wamsley/J. F. Wolf (επιμ.), *Refounding Democratic Public Administration*, Thousand Oaks, Sage, 198-224.
- Miller, H. T. (1994), «Post-progressive Public Administration: Lessons from Policy Networks», *Public Administration Review*, 54, 378-386.
- Page, E. C. (1992), *Political Authority and Bureaucratic Power*, London, Harvester Wheatsheaf.
- Pierre, J./G. B. Peters (2000), *Governance, Politics and the State*, London, MacMillan.
- Poulantzas, N. (1978), *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF.
- Rohr, J. A. (1984), «Civil Servants and Second Class Citizens», *Public Administration Review*, 44, 135-140.
- (1986), *To Run a Constitution: The Legitimacy of the Administrative State*, Lawrence, University Press of Kansas.
- (1989), *Ethics for Bureaucrats: An Essay on Law and Values*, New York, Marcel Dekker.
- Spicer, M. W./L. D. Terry (1993), «Legitimacy, History and Logic: Public Administration and the Constitution», *Public Administration Review*, 53, 239-246.
- Stivers, C. (1990), «The Public Agency as "Polis". Active Citizenship in the Administrative State», *Administration and Society*, 22 (1), 86-105.
- (1994), «The Listening Bureaucrat: Responsiveness in Public Administration», *Public Administration Review*, 54 (4), 364-369.
- Ventriss, C. (1998), «Radical Democratic Thought and Contemporary American Public Administration», *Administration and Society*, 28 (3), 227-245.
- Wamsley, G. L./J. F. Wolf (επιμ.) (1996), *Refounding Democratic Public Administration*, Thousand Oaks, Sage.
- Weber, M. (1971), *Economie et Société*, Paris, Librairie Plon.
- Yang, K. (2006), «Trust and Citizen Involvement Decisions: Trust in Citizens, Trust in Institutions and Propensity to Trust», *Administration and Society*, 38 (5), 573-595.

VI. ΚΡΑΤΟΣ – ΚΟΙΝΩΝΙΑ – ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

24. ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

*Από την επιταγή της ομοφωνίας στη λογική της πλειοψηφίας
(Ορισμένες σκέψεις σχετικά με την αργόσυρτη τυποποίηση
των εκλογικών πρακτικών)*

25. ΠΑΝΑΓΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

*Το κράτος ως τόπος συγκρότησης του κοινωνικού
(Για την άρση του αναγωγισμού στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)*

26. ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ

*Το κράτος ως εργοδότης στις προτιμήσεις των Ελλήνων πτυχιούχων
(Σημερινές διαπιστώσεις με βάση τις μελέτες του Κωνσταντίνου Τσουκαλά)*

27. ΣΤΕΛΙΟΣ ΧΙΩΤΑΚΗΣ

*Ο ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα
κατά τον Κ. Τσουκαλά και οι «αναπαραγωγικές θεωρίες»
της εκπαίδευσης*



Από την επιταγή της ομοφωνίας στη λογική της πλειοψηφίας
ΟΡΙΣΜΕΝΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΑΡΓΟΣΥΡΤΗ ΤΥΠΟΠΟΙΗΣΗ
ΤΩΝ ΕΚΛΟΓΙΚΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ¹

ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

Σαν λειτούργημα αλλά και σαν συμβολική, σαν δράμα αλλά και σαν θέαμα, η ψηφοφορία ήταν η εναργέστερη και καθολικότερη έκφραση της συμμετοχής του ατόμου στην κοινωνική ολότητα.

Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, σ. 315.

1. Η «πρώιμη» θέσπιση, ήδη από το 1844, ενός αντιπροσωπευτικού συστήματος το οποίο στήριζε τη νομιμοποίησή του στη γενικευμένη εκλογική συμμετοχή του ανδρικού πληθυσμού (με περιορισμένες μόνον εξαιρέσεις) και αναγνώριζε τις θεμελιώδεις αρχές του φιλελευθερισμού συνιστά, όπως έχει επανειλημμένα επισημανθεί, μία από τις κυριότερες ιδιοτυπίες της πολιτικής συγκρότησης του νεοελληνικού κράτους. Οι εκλογικές πρακτικές αναγορεύτηκαν έτσι σε κεντρικό πυλώνα για τη δόμηση της πολιτικής ζωής, αφού η οθωνική μοναρχία για μικρό μόνο χρονικό διάστημα μπόρεσε να αναστείλει τις συμμετοχικές διαδικασίες. Οι κοινωνικοί και πολιτικοί λόγοι που επέτρεψαν τη σχεδόν απρόσκοπτη επικράτηση φιλελεύθερων και ισοπολιτειακών αντιλήψεων έχουν αναλυθεί εκτενώς από την υπάρχουσα βιβλιογραφία,² αναδεικνύοντας την κομβική σημασία ορισμένων κρίσιμων παραγόντων.

Μια πρώτη κοινή παραδοχή αφορά τις προεπαναστατικές εμπειρίες αντιπροσωπευτικών θεσμών, στα πλαίσια του κοινοτικού συστήματος. Βέβαια οι «εκλογές» αυτές, προεστών και δημογερόντων, με «πάνδημη» συχνά συμμετοχή, δεν αποτελούσαν κατά κανόνα παρά «τελετές ομοφωνίας», από τις οποίες απουσίαζε η έννοια του εκλογικού ανταγωνισμού. Αυτή ακριβώς η απουσία ανταγωνισμού ήταν ο κρίσιμος παράγων που διευκόλυνε και προέτρεπε σε «πάνδημη» συμμετοχή, αφού η αντιπροσωπευση δεν προέκυπτε ως συνισταμένη ανεξάρτητων ατομικών επιλογών. Αντίθετα είχε ως σημείο αναφοράς ένα ενιαίο και αδιαίρετο κοινωνικό σύνολο, αναπόσπαστο

1. Το παρόν κείμενο αποτελεί σύντομο σχόλιο στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του Κ. Τσουκαλά *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος* (Αθήνα, Θεμέλιο, 1981). Ευχαριστώ για τις παρατηρήσεις του τον φίλο Π. Καφετζή, διαχρονικό συνοδοιπόρο στο πεδίο της εκλογικής κοινωνιολογίας.

2. Εκτός από το έργο του Κ. Τσουκαλά που ήδη αναφέρθηκε, βλ. κυρίως John A. Petropoulos, *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο, 1833-1843*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1997· Gunnar Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα, 1821-1936*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 2004· Γιώργος Σωτηρέλης, *Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα, 1864-1909*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991· Χρήστος Λυριντζής, *Το τέλος των «τζακιών»*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991.

μέλος του οποίου ήταν και το άτομο. Στο πλαίσιο αυτό η απουσία περιοριστικών όρων για την ένταξη στο άτυπο «εκλογικό σώμα» είχε ως στόχο την επιβεβαίωση της κοινωνικής συνοχής μέσω της ευρύτερης δυνατής νομιμοποίησης των ομόφωνων αποφάσεων και όχι την κατ' αντιπαράθεση πλειοψηφική επιλογή μεταξύ διαφορετικών υποψηφίων.³

Οι παραδοσιακές αυτές πρακτικές που συνδύαζαν κοινωνική ιεραρχία, κοινοτική συνοχή και διευρυμένη πολιτική συμμετοχή φαίνεται ότι αναπαράχθηκαν σε μεγάλο βαθμό και κατά την ανάδειξη των πληρεξουσίων που συμμετείχαν στις Εθνοσυνελεύσεις του Αγώνα. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την επιρροή των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, διευκόλυνε την επικράτηση φιλελεύθερων και δημοκρατικών επιλογών, οι οποίες αποτυπώθηκαν και στην υιοθέτηση από τα επαναστατικά Συντάγματα μιας οιονεί καθολικής ψηφοφορίας. Η απουσία φεουδαρχικού ή κορπορατιστικού παρελθόντος λειτούργησε επίσης αποτρεπτικά για την εισαγωγή περιοριστικών ρυθμίσεων αυστηρά τιμηματικής ψηφοφορίας, αλλά και για τη θεσμοποίηση ενδιάμεσων πολιτικών σωματίων.⁴

Μια δεύτερη κρίσιμη παράμετρος αφορά το (παράδοξο για την εποχή του) γεγονός ότι η Επανάσταση δεν ανέδειξε καμία πραγματικά ηγεμονική δύναμη ούτε κάποιον αδιαμφισβήτητο χαρισματικό ηγέτη.

Η παρατήρηση αυτή ισχύει και όσον αφορά τις ηγετικές κοινωνικές ομάδες –αφού από τη σύγκρουση πολιτικών και στρατιωτικών δεν αναδείχθηκε νικητής– αλλά και το γεωγραφικό επίπεδο, αφού από τις τρεις ενότητες που συναποτελέσαν το Ελληνικό Βασίλειο (Πελοπόννησος, Στερεά, Νησιά) καμία δεν μπορούσε να διεκδικήσει την πρωτοκαθεδρία ούτε και διέθετε εσωτερική πολιτική συνοχή. Έτσι η ύπαρξη πολλών αντιμαχόμενων και τοπικά οριοθετημένων ηγετικών μερίδων –που είτε διέθεταν παραδοσιακή επιρροή είτε την είχαν αποκτήσει στρατιωτικά στη διάρκεια του Αγώνα– χωρίς όμως καμία να μπορεί να επιβληθεί στις υπόλοιπες, σε συνδυασμό με τοπικές αλλά και κοινωνικές αντιθέσεις, οδήγησαν σε αλληπάλληλες εμφύλιες συγκρούσεις, οι οποίες διαμόρφωσαν ένα σύστημα άτυπων κομματικών μορφωμάτων, τα οποία μάλιστα κατόρθωσαν να επιβιώσουν κατά τη δεκαετία της απόλυτης μοναρχίας.

Η εντυπωσιακή ανθεκτικότητα που επέδειξαν, τουλάχιστον για δύο δεκαετίες, τα τρία «ξενικά κόμματα», τα οποία διαμορφώθηκαν κατά τη διάρκεια του Αγώνα, ερμηνεύεται συχνά με αναφορά στις πελατειακές σχέσεις και στην επιρροή των ξένων δυνάμεων. Παραγνωρίζεται έτσι η σημασία που είχαν, σε μαζικό επίπεδο, οι εμφύλιες συγκρούσεις και κυρίως ο εμφύλιος πόλεμος του 1832, διαμέσου του οποίου οριοθετήθηκε και παγιώθηκε η επιρροή του ρωσικού κόμματος – του συγκριτικά μαζικότερου και ιδεολογικά συνεκτικότερου. Επιπλέον η εκκλησιαστική κρίση που ακολούθησε, με την ανακήρυξη της αυτοκέφαλης Ελληνικής Εκκλησίας το 1833, πρόσφερε στο ρωσικό κόμμα έναν προνομιακό άξονα ιδεολογικής αναφοράς, ο οποίος λειτούργησε ως ση-

3. Προβλ. και τις σχετικές αναλύσεις, με αναφορά στην ευρωπαϊκή και τη βορειοαμερικανική εμπειρία, του Pierre Rosanvallon, *La Légitimité démocratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, σ. 33 κ.ε.

4. Βλ. Κ. Τσουνκαλάς, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, σ. 295-297.

μείο διαφοροποίησης μέχρι το 1850. Η «εξάντληση» των «ξενικών» κομμάτων, τουλάχιστον από το χρονικό αυτό σημείο και μετά, χωρίς από αυτήν να προκύψει κάποιο εναλλακτικό κοιμματικό σύστημα, ανέδειξε για μια ακόμη φορά την αδυναμία συγκρότησης μιας ηγεμονικής δύναμης.

2. Η φιλοδοξία να διαμορφωθεί ένα συγκεντρωτικό εθνικό κράτος χωρίς να υπάρχει η ηγεμονική πολιτική δύναμη που θα υλοποιούσε αυτό το στόχο, υπερβαίνοντας τα τοπικές εμβέλειες πλέγματα εξουσίας, οδήγησε σταδιακά τις παραδοσιακές ηγεσίες σε σύγκρουση με το θρόνο και τελικά στην Επανάσταση της 3ης Σεπτεμβρίου 1843. Ο συμβιβασμός που αποτυπώθηκε στο πολίτευμα της συνταγματικής μοναρχίας, το οποίο καθιερώθηκε με το Σύνταγμα του 1844, θεωρείται ότι επικύρωσε την επικράτηση των γηγενών παραδοσιακών πολιτικών και κοινωνικών ηγετικών στρωμάτων, τα οποία είχαν αισθανθεί να απειλείται η εξουσία τους κατά την προηγούμενη δεκαετία.⁵ Το γενικευμένο εκλογικό δικαίωμα που θεσμοθετήθηκε πρόσφερε μια ασφαλή μαζική βάση νομιμοποίησης στις παραδοσιακές ηγεσίες, ενώ προς την ίδια κατεύθυνση λειτουργούσε και ο περιορισμός της πολιτικής επιρροής των «ετεροχθόνων». Όμως η ευκαιριακή σύμπραξη των τριών «ξενικών» κομμάτων –απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχή έκβαση της Επανάστασης της 3ης Σεπτεμβρίου– γρήγορα διαλύθηκε. Γεγονός που υπονόμει εκ των πραγμάτων κάθε προσπάθεια για συνολική αντιπαράθεση με τον μοναρχικό θεσμό. Άλλωστε και η ίδια η ανάδειξη της Α' Εθνοσυνέλευσης, με αναφορά σε τοπικές περιφέρειες της προεπαναστατικής περιόδου χωρίς καμία πρόνοια για πληθυσμιακά ισοδύναμη εκπροσώπηση και κυρίως με διαδικασίες πανηγυρικής επικύρωσης των τοπικών ηγεσιών, δύσκολα μπορούσε να οδηγήσει σε διαφορετικά αποτελέσματα.

Οι εκλογικές πρακτικές που εφαρμόστηκαν κατά την οθωνική περίοδο μπορεί να κατοχύρωσαν το δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή και να συνέβαλαν στην εξοικείωση του πληθυσμού με τις εκλογικές διαδικασίες, δύσκολα όμως μπορεί να θεωρηθούν ως δημοκρατικές, ακόμη και με την ελαστικότερη ερμηνεία των σχετικών κριτηρίων. Η αίσθηση που προκύπτει από τα σχετικώς περιορισμένα διαθέσιμα δείγματα εκλογικών αποτελεσμάτων είναι ότι στις περισσότερες περιπτώσεις οι βουλευτές που εκλέγονταν συγκέντρωναν τουλάχιστον το 95% των ψηφισάντων. Γεγονός που παραπέμπει σε προεπαναστατικές «τελετές ομοφωνίας» και όχι σε μια ανταγωνιστική εκλογική πολιτική. Αλλά και όπου καταγράφεται η ύπαρξη μιας περιορισμένης μειοψηφίας αυτή κατά κανόνα προκύπτει από την αντίστοιχα «ομόφωνη» υπερψήφιση ορισμένων υποψηφίων σε κάποιον από τους δήμους της επαρχίας. Αντίθετα, στις λίγες σχετικά περιπτώσεις, όπου, λόγω ειδικών συνθηκών –π.χ. ύπαρξη δύο ισχυρών ανταγωνιστικών φατριών– υπήρξε πραγματικός εκλογικός ανταγωνισμός, η εκλογή κατά κανόνα αμ-

5. Πρβλ. Ν.-Π. Διαμαντούρος, «Η εγκαθίδρυση του κοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα και η λειτουργία του κατά τον 19ο αιώνα», στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Όψεις της ελληνικής κοινωνίας του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1984, σ. 55-71.

φιοβητήθηκε και υπήρξαν εκτενείς καταγγελίες.⁶ Η εξέταση όμως των σχετικών καταγγελιών από την ίδια την προδιαμορφωμένη πλειοψηφία της Βουλής απλώς επιδείωνε την αίσθηση της ανυποληψίας των εκλογικών διαδικασιών.

Ας σημειωθεί επιπλέον ότι η ημεπίσημη ανακοίνωση των εκάστοτε φιλοκυβερνητικών υποψηφίων –με εγκύκλιο προς τους νομάρχες να υποστηρίξουν την εκλογή τους– θα αρκούσε από μόνη της για να περιγράψει τις πραγματικές συνθήκες διεξαγωγής του εκλογικού ανταγωνισμού.⁷ Αλλά και οι συγκεκριμένες εκλογικές ρυθμίσεις –η χρήση ψηφοδελτίων, ενίοτε χειρόγραφων, από αναλφάβητο πληθυσμό, η πολύμηνη διάρκεια των εκλογών, με διαφορετικό χρόνο διεξαγωγής ανά περιφέρεια, η μεταφορά των καλπών στο κέντρο του δήμου, η αναξιοπιστία των εκλογικών καταλόγων, το ανεξέλεγκτο «παραγέμισμα» των καλπών⁸ κλπ.– αρκούν για να πιστοποιήσουν την ιδιαιτερότητα των εκλογικών πρακτικών κατά την οθωνική περίοδο.

3. Η συνταγματική μεταρρύθμιση του 1864, με την καθιέρωση της «καθολικής διάσφαιριδίων ψηφοφορίας», αποτελεί καθοριστική τομή στις εκλογικές πρακτικές του Ελληνικού Βασιλείου. Στο σχολιασμό των σχετικών ρυθμίσεων η έμφαση δίνεται κατά κανόνα στη συμβολική σημασία που είχε η καθιέρωση της καθολικής ψηφοφορίας (εξαιρετικά πρώιμης σε σύγκριση με αντίστοιχες ευρωπαϊκές εξελίξεις), υποβαθμίζοντας το γεγονός ότι ο εκτελεστικός εκλογικός νόμος που ψήφισε η ίδια Εθνοσυνέλευση αναπαρήγαγε τους ίδιους ακριβώς περιορισμούς που προέβλεπε και το Σύνταγμα του 1844. Γεγονός που οδήγησε σε ένα ακόμη ελληνικό παράδοξο: η μετάβαση από την τύποις τιμηματική ψηφοφορία στη συνταγματικά καθιερωμένη καθολική ψηφοφορία δεν είχε καμία απολύτως επίπτωση στην αριθμητική δύναμη του ενεργού εκλογικού σώματος.⁹ Οι καινοτομίες που υιοθέτησε η Β' Εθνοσυνέλευση, εκτός από τη

6. Το βιβλίο του Γ. Καρανικόλα, *Νόθες εκλογές στην Ελλάδα, 1844-1961*, Αθήνα, 1963, αφιερώνει 135 σελίδες (σ. 27-162), με εκτενή αποσπάσματα από καταγγελίες που δημοσιεύτηκαν στις εφημερίδες της εποχής.

7. Στα ΓΑΚ, Οθωνικό Αρχείο, Υπουργείο Εσωτερικών, φ. 9, διασώζεται «Αντίγραφο της προς τους Νομάρχες ημεπίσμου επιστολής του Υπουργού των Εσωτερικών» με επισυναπτόμενο «αντίγραφο του καταρτισθέντος καταλόγου των εν εκάστη εκλογική περιφέρεια υποδειχθέντων υπό της Κυβερνήσεως υποψηφίων» για τις εκλογές του 1859. Στην επιστολή μεταξύ άλλων αναφέρεται: «σας παραγγέλλω, Κύριε, να σπεύσητε να γνωστοποιήσητε [τον κατάλογον] αυτόν διά των αρμοδίων διοικητικών και δημοτικών αρχών ... προς τους εκλογείς εκάστου δήμου ίνα ούτοι προβώσιν εις την εξάσκησιν του εκλογικού δικαιώματος» (αρ. εγγράφου 045-047). Ενδεικτικό για την αποτελεσματικότητα αυτών των πρακτικών, ιδιαίτερα όταν συμβαδίζουν με την, έστω και ευκαιριακή, σύμπραξη των τοπικών φατριών, είναι το αποτέλεσμα που προέκυψε στην επαρχία Πατρών: οι τέσσερις φιλοκυβερνητικοί υποψήφιοι που ανήκαν στις συμπτύσσουσες ομάδες Ρούφου και Καλαμογάρτη φέρεται να συγκέντρωσαν από 3.955 έως 3.957 ψήφους, ενώ οι αντίπαλοί τους από 2 έως 5 (ΓΑΚ, Οθωνικό Αρχείο, Υπουργείο Εσωτερικών, φ. 10, αρ. εγγράφου 078). Ευχαριστώ τη Βάσω Ψιμούλη για τη βοήθειά της στον εντοπισμό των σχετικών εγγράφων.

8. Π.χ. στις εκλογές του 1853 στην επαρχία Γορτυνίας αναφέρεται ότι ψήφισαν 15.900 εκλογείς, ενώ στις αμέσως προηγούμενες, του 1850, οι ψηφίσαντες ήταν 11.917. Ο υποψήφιος που πλειοψήφησε το 1853 στην Γορτυνία συγκέντρωσε 15.803 ψήφους (!). Βλ. ΓΑΚ, Οθωνικό Αρχείο, Υπουργείο Εσωτερικών, φ. 8, αρ. εγγράφου 006.

9. Βλ. την εξέλιξη του συνολικού αριθμού των ψηφισάντων, από το 1844 μέχρι και το 1881, στον Πίνακα

συμβολική τους διάσταση, είχαν όμως καθοριστική σημασία και ως προς την πρακτική υλοποίηση του εκλογικού δικαιώματος. Η καθιέρωση του σφαιριδίου ως μέσου ψηφοφορίας –δάνειο από την αντίστοιχη ρύθμιση που είχε υιοθετήσει το 1850 η Ιόνιος Πολιτεία– αποτελεί μία πρωτοποριακή κατοχύρωση της μυστικότητας της ψήφου, η οποία, για τις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, αποτελούσε ζητούμενο ακόμη και στις αρχές του 20ού αιώνα. Επιπλέον, η επιταγή για ταυτόχρονη διεξαγωγή των εκλογών σε όλη την Επικράτεια με περιορισμό του αντίστοιχου χρονικού διαστήματος σε τέσσερις μόνο ημέρες διαμόρφωσε συνθήκες εκλογικού ανταγωνισμού που προσεγγίζουν τις σημερινές απαιτήσεις για την άσκηση του εκλογικού δικαιώματος.

Η πρώτη εφαρμογή των ρυθμίσεων αυτών από την κυβέρνηση Κουμουνδούρου στις εκλογές του 1865 σηματοδοτεί έτσι το πέρασμα σε μια άλλη εποχή. Από τις εκλογές αυτές προέκυψε άλλωστε και η πρώτη (έστω και βραχύβια) πραγματικά κοινοβουλευτική κυβέρνηση στην Ελλάδα, ενώ παράλληλα διαμορφώθηκε το πρόπλασμα του μακροβιότερου πολιτικού κόμματος κατά τον 19ο αιώνα (αρχικά ως κουμουνδουρικού και στη συνέχεια ως δηληγιαννικού). Οι διεργασίες που κατέληξαν στη συγκρότηση αυτού του κοιμματικού μορφώματος και η σύνδεσή του με τις διαιρέσεις του παρελθόντος παραμένει ακόμα ερευνητικό ζητούμενο. Μια υπόθεση που θα άξιζε πάντως να ελεγχθεί είναι ότι συνδύασε την ηγετική εκπροσώπηση από παραδοσιακές φατρίες του γαλλικού κόμματος με την ευρεία επικάλυψη της ορφανής, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1850, εκλογικής πελατείας του ρωσικού κόμματος.

Η πολυτάραχη δεκαετία που ακολούθησε έως την αποδοχή από τον Γεώργιο Α' του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος, με τη ρητή αναφορά στην αρχή της «δεδηλωμένης», μπορεί να θεωρηθεί ως ο αναγκαίος χρόνος προσαρμογής στα νέα δεδομένα που είχε προδιαγράψει το Σύνταγμα του 1864. Η περίοδος αυτή ενός «ασπόνδουλου πολυκομματισμού», που χαρακτηρίζεται από την αυτονόμηση επιμέρους πολιτικών φατριών (οι οποίες τελικώς εξέπνευσαν μαζί με τους αρχηγούς τους) και τις αλληπάλληλες αντακτορικές παρεμβάσεις, δύσκολα μπορεί να εξομοιωθεί με ένα «βοναπαρτιστικό» εγχείρημα.¹⁰ Περισσότερο εκφράζει τις δυσκολίες μετάβασης σε μια νέα εποχή, την οποία κατόρθωσε τελικά να εκφράσει ο Χαρ. Τρικούπης, οικοδομώντας στο κενό που άφησε η κατάρρευση των προσωποπαγών κομμάτων του Βούλγαρη, του Δεληγιώργη και του Ζαΐμη. Καθοριστικό ρόλο στη μετάβαση αυτή διαδραμάτισε πάντως και ο Τύπος της εποχής (π.χ. με τα «στηλιτικά»), η σχετική ανεξαρτησία του οποίου (ήδη από

που είναι δημοσιευμένος στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* της Εκδοτικής Αθηνών, τόμ. ΙΓ', σ. 297, τον οποίο έχει συντάξει ο Νίκος Οικονόμου. Βέβαια, οι αριθμοί που αναφέρονται στην οθωνική περίοδο δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν αξιόπιστοι. Όμως, ακόμη και στη μετριοπαθέστερη εκδοχή τους, αντιστοιχούν περίπου στο 16% του συνολικού πληθυσμού, μέγεθος το οποίο, με δεδομένο ότι το δικαίωμα ψήφου αφορούσε τους άνδρες άνω των 25 ετών, ουσιαστικά αντιστοιχεί σε καθολική (ανδρική) ψηφοφορία. Άλλωστε και κατά την επόμενη περίοδο, όπου η εκλογική ηλικία είχε μειωθεί στα 21 έτη, οι ψηφίσαντες αντιπροσέχονταν περίπου στο 18,5% του συνολικού πληθυσμού.

10. Την εκδοχή του «βοναπαρτισμού» υιοθετεί ο Hering, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα*, τόμ. Α', σ. 361-538. Για μια διαφορετική προσέγγιση, βλ. Χρ. Λυριντζής, «Κράτος, εξουσία και πολιτική (1830-1880)», στο Κ. Γαργάλα κ.ά., *Η συγκρότηση του ελληνικού κράτους*, Αθήνα, Νεφέλη, 2008, σ. 69-90 (ιδίως σ. 81-86).

την οθωνική περίοδο) υποκαθιστούσε, ως έναν βαθμό, την αναμικτή λειτουργία των κομμάτων.

4. Η υιοθέτηση των βασικών κανόνων του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος –με την αποδοχή της αρχής της «δεδηλωμένης»– και η μεταρρύθμιση της εκλογικής νομοθεσίας το 1877 –με την πλήρη απόλειψη των περιορισμών για την ένταξη στο εκλογικό σώμα και την επιταγή ταυτόχρονης διεξαγωγής των εκλογών σε μία μόνο ημέρα– διαμόρφωσαν το θεσμικό πλαίσιο που επέτρεψε την εμπέδωση, από το 1881 και μετά, ενός δικομματικού εκλογικού ανταγωνισμού. Ενόσ δικομματισμού ο οποίος είχε οριστικά απομακρυνθεί από το πλάσμα της ομοφωνίας και είχε αποδεχτεί πλήρως την αρχή της πλειοψηφίας.¹¹ Ενόσ δικομματισμού ο οποίος, παρόλο που εδραζόταν σε δίκτυα πελατειακών εξαρτήσεων, εντούτοις σε ορισμένες περιπτώσεις αντανάκλυνε επίσης, έστω και σε λανθάνουσα μορφή, κοινωνικές διαφοροποιήσεις και ο οποίος πρότεινε (ή φαντασίωσε) διαφορετικές προσεγγίσεις για την υλοποίηση του κοινού (και για τους δυο πόλους) οράματος της Μεγάλης Ιδέας. Ενόσ δικομματισμού ο οποίος είχε ως προϋπόθεση την ισχυρή παρουσία και των δύο κομμάτων σε όλες σχεδόν τις εκλογικές περιφέρειες και επομένως την υπέρβαση των παραδοσιακών τοπικών αντιπαραθέσεων. Ενόσ δικομματισμού, επομένως, ο οποίος, λειτουργώντας ως ενοποιητικός μηχανισμός για το σύνολο του εθνικού χώρου (στα περιορισμένα βέβαια όρια του τότε Ελληνικού Βασιλείου), προσέφερε σε όλους σχεδόν τους (άρρενες) πολίτες, «σαν δράμα αλλά και σαν θέαμα», τη δυνατότητα συμμετοχής στα τεκταινόμενα της κοινωνίας. Τουλάχιστον ως τη στιγμή, κατά την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα, που η κατάρρευση της αξιοπιστίας του άνοιξε το δρόμο σε νέες πολιτικές προτάσεις.

5. Εξετάζοντας τη σταδιακή πορεία προς τον εκδημοκρατισμό και τη διαμόρφωση μιας ανταγωνιστικής μαζικής πολιτικής από τη σκοπιά της ιστορικής κοινωνιολογίας και με σημείο αναφοράς τις δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες, ο Stein Rokkan επισημαίνει τέσσερα κομβικά σημεία, τα οποία παρομοιάζει με τέσσερα διαδοχικά φράγματα: τη νομιμοποίηση, την ενσωμάτωση, την αντιπροσώπευση και τη διαμόρφωση της εκτελεστικής εξουσίας.¹²

Οι δύο πρώτες διαδικασίες, της νομιμοποίησης και της ενσωμάτωσης, αφορούν τις θεσμικές απαντήσεις της οργανωμένης πολιτείας και προσδιορίζουν τους όρους για την ανάπτυξη και εμπέδωση μιας ανταγωνιστικής πολιτικής, με τη συνακόλουθη τυποποίηση των εκλογικών κανόνων, απαραίτητη προϋπόθεση για τη διαμόρφωση ενός κοινοβουλευτικού πολιτεύματος. Στην περίπτωση της Ελλάδας η φάση αυτή ολοκλη-

11. Είναι χαρακτηριστικό ότι ελάχιστα εκλογικά αποτελέσματα επιμέρους περιφερειών αμφισβητήθηκαν κατά την περίοδο του δικομματισμού, παρόλο που σε αρκετές περιπτώσεις οι διαφορές πλειοψηφίας και μειοψηφίας ήταν ιδιαίτερα περιορισμένες: βλ. Γ. Σωτηρέλης, *Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα*.

12. Βλ. Stein Rokkan, *Citizens, Elections, Parties*, New York/Oslo, 1970, σ. 79-96.

ρώνεται μόνο κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα. Με την κρίσιμη μάλιστα διαφορά, σε σύγκριση με τις δυτικοευρωπαϊκές χώρες, ότι η ενσωμάτωση, έστω και μέσω της εκτεταμένης ύπαρξης πελατειακών δικτύων, προηγήθηκε κατά πολύ της νομιμοποίησης, των εκλογικών πρακτικών.

Οι δύο επόμενες διαδικασίες, που αφορούν την αντιπροσώπευση και τη διαμόρφωση της εκτελεστικής εξουσίας, εξαρτώνται, σε μεγάλο βαθμό, από τη δυναμική του κοινωνικού και πολιτικού ανταγωνισμού. Έτσι, στην περίπτωση της Ελλάδας, η αντιπροσώπευση, με τη φευγαλέα εξαίρεση ορισμένων δημοκρατικών υποψηφίων που εκλέχτηκαν το 1881, θα παραμείνει ζητούμενο ως τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Μόνον τον Αύγουστο του 1910 ανεξάρτητοι υποψήφιοι που προτάθηκαν από σωματεία και συλλόγους κατόρθωσαν να εκλεγούν, συχνά με συντριπτικές πλειοψηφίες, απέναντι στα συνασπισμένα παλαιά κόμματα. Και μόνον το 1926, μετά την καθιέρωση ενός αναλογικού συστήματος, θα αντιπροσωπευτούν στη Βουλή κόμματα με ταξική βάση (το ΚΚΕ και το Αγροτικό Κόμμα). Όσον αφορά, τέλος, το τέταρτο και ουσιαστικότερο στάδιο, τη συμμετοχή στη διαμόρφωση της εκτελεστικής εξουσίας, ο Εμφύλιος Πόλεμος του 1946-1949 και η στρατιωτική δικτατορία του 1967-1974 κατέδειξαν τις δυσκολίες που συναντούσε η αποδοχή της.

Το κράτος ως τόπος συγκρότησης του κοινωνικού

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΣΗ ΤΟΥ ΑΝΑΓΩΓΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ

ΠΑΝΑΓΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

1. Η ΠΑΡΑΔΟΞΗ ΕΠΙΤΥΧΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΗΣ ΔΕΚΑΕΤΙΑΣ ΤΟΥ 1980 ΚΑΙ Η ΑΝΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΣΕ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΤΕΡΕΟΤΥΠΟ

Στα μέσα της δεκαετίας του 1980 θεσμοθετήθηκε η διδασκαλία της κοινωνιολογίας στο λύκειο και η ένταξή της στα κρίσιμα μαθήματα της τέταρτης δέσμης των πανελληνίων εξετάσεων.¹

Η κοινωνιολογία (μαζί με τη σεισμολογία ως πεδίο κοινωνικής προσδοκίας στην ατελή είσοδο της χώρας στην εποχή του ρίσκου)² υψωνόταν στο πάνθεον της κοινωνικής αναγνωρισιμότητας, και μέσα από τον μαζικό ενσυχολισμό διείσδυε στο σώμα της ελληνικής οικογένειας. Στα χρόνια της Αλλαγής, η κοινωνιολογία ως μάθημα μα και ως θέσμο, ενσωματωνόταν στον εξοπλισμό της προσδοκίας της ανοδικής κινητικότητας μέσα από τη φροντιστηριακή εκπαίδευση.³ Μετασχηματιζόταν και σε ένα θεμιτό εργαλείο που τροφοδοτούσε το λόγο των αριστερών κυρίων φοιτητικών παρατάξεων περί της επαγγελματικής αποκατάστασης των αποφοίτων κοινωνικών επιστημών στον δημόσιο τομέα. Εν γένει η Αριστερά στη φάση ωρίμανσης της Μεταπολίτευσης αποκτούσε με κάποιον τρόπο τη δική της επιστήμη στο σχολείο.

Απότοκος μιας σοσιαλίζουσας ηγεμονίας, που συνάρθρωνε μέχρι τα μέσα της δε-

1. Δες γενικά Α. Δημαράς, «Η εκπαίδευση: Εκσυγχρονισμός και επιβίωση προβλημάτων», στο Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770-2000*, τόμ. 10: *Η Ελλάδα της ομαλότητας 1974-2000*, Αθήνα, Τα Νέα/Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 163-174· Κ. Κάτσικας/Κ. Θεριανός, *Ιστορία της νεοελληνικής εκπαίδευσης: Από την ίδρυση του ελληνικού κράτους μέχρι το 2007*, Αθήνα, Σαββάλας, 2007, σ. 242-260.

2. Συνοψίζει στα ελληνικά τις επιστημονικές εξελίξεις γύρω από το ζήτημα η Β. Γεωργιάδου, «Οι διακινδυνεύσεις στην ύστερη νεωτερικότητα», στο Λ. Λουλούδης/Β. Γεωργιάδου/Γ. Σταυρακάκης, *Φύση, κοινωνία, επιστήμη στην εποχή των τρελών αγελάδων*, Αθήνα, Νεφέλη, 1999, σ. 63-126. Δες και Ο. Godart/Cl. Henry/P. Lagadec/E. Michel-Kerjan, *Traité des nouveaux risques*, Παρίσι, Folio/Gallimard, 2002, σ. 27-81, και για την περίπτωση της κοινωνικής αποδοχής της σεισμολογικής κοινότητας, Π. Παναγιωτόπουλος/Ν. Τζήμος, «ΒΑΝ: Η διαμάχη για την πρόγνωση των σεισμών και η ατελής είσοδος στην κοινωνία του ρίσκου», στο Β. Βαμβακάς/Π. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα στη δεκαετία του '80: Κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό λεξικό*, Αθήνα, Το πέραςμα, 2009, σ. 61-63.

3. Για τη σημασία των εκπαιδευτικών μηχανισμών στη διευρυμένη αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, δες Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 2006, σ. 379-448, 569-571· Ι. Σολομών, *Εξουσία και τάξη στο νεοελληνικό σχολείο*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992.

καετίας του 1980 τουλάχιστον την ταχεία ενσωμάτωση των λαϊκών στρωμάτων σε ένα υπερ-Κράτος με έντονα στοιχεία πατερναλιστικής φροντίδας για τα μέλη του με πιο παραδοσιακούς συμβολισμούς της Αριστεράς (εθνική αντίσταση, λαϊκότητα κλπ.),⁴ η κοινωνιολογία απήλαυσε για μερικά χρόνια –κάτι λιγότερο από μια δεκαετία– ένα ιδιαίτερο στοιχείο κοινωνικής αίγλης, που θύμιζε έστω το κύρος των κλασικών ακαδημαϊκών πειθαρχιών. Εάν η επίσημη ακαδημαϊκή ιστοριογραφία ταυτιζόταν ακόμη στις αρχές της δεκαετίας του 1980, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, με τους νικητές του Εμφυλίου, η κοινωνιολογία έμοιαζε να εγκαθιδρύεται ως «από τη φύση της» αριστερή επιστήμη,⁵ αναθεωρητική των εθνικών στερεοτύπων που είχε επιβάλει εκείνη η ιστοριογραφία των νικητών, η λαογραφία κλπ.

Δεν είναι τυχαίο εξάλλου ότι την ώρα που οι αριστεροί ιστορικοί της σχολής των Annales παρήγαγαν τους όρους μιας νέας ερευνητικής ματιάς έξω από τον πανεπιστημιακό θεσμό, Έλληνες κοινωνιολόγοι ποικίλων θεωρητικών προελεύσεων (Τσουκαλάς, Μουζέλης, Φίλιας, Βέλτσος) διακονούσαν μια νέα επιστημονική προσέγγιση του κοινωνικού μας παρελθόντος στα πανεπιστημιακά αμφιθέατρα. Θα έλεγε κανείς ότι η λόγια κοινωνιολογία, αν και μοιραία περιορισμένη κατά κανόνα στη μελέτη του ιστορικού παρελθόντος, αντλούσε δυνάμεις από τη στρεβλή ίσως αλλά δυναμική αυτή αποδοχή.

Οι επιστημολογικές και μεθοδολογικές αποχρώσεις που προέκυπταν σιγά σιγά μέσα στους χώρους των κοινωνιολόγων, η επιτυχής επίδραση στη θεσμική διαμόρφωση συγγενών επιστημονικών κλάδων (πολιτικές επιστήμες),⁶ η ίδρυση νέων και εξαιρετικά σύγχρονων στη σύλληψή τους τμημάτων κοινωνιολογίας (όπως του Πανεπιστημίου Κρήτης) και η παρουσία της κοινωνιολογικής σκέψης στον πανεπιστημιακό θεσμό μέσω των αριστερών εκπροσώπων της είναι ορισμένα από τα σημαντικά αποτελέσματα που έφερε η συνολική μεταπολιτευτική αναδιαπραγμάτευση στο πεδίο των ανθρωπιστικών επιστημών. Η ιστορικά αξιοσημείωτη επιτυχία της πανεπιστημιακής κοινωνιολογίας να νομιμοποιηθεί ως μια κριτική δραστηριότητα στη δημόσια σφαίρα (με σοβαρές εσωτερικές διαφοροποιήσεις πάντως) δεν μπορούσε να ελέγξει και την κοινωνική πρόσληψή της και τα αποτελέσματά της.⁷

4. Γεράσιμος Μοσχονάς, *Η διαιρετική τομή Δεξιός-Αντιδεξιός στη Μεταπολίτευση (1974-1990): Το περιεχόμενο της τομής και όψεις της στρατηγικής των κομμάτων του «αντιδεξιού χώρου»*, στο Νίκος Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2000, σ. 159-215, και Σ. Σοφός, «Λαϊκή ταυτότητα και πολιτική κουλτούρα στη μεταδικτατορική Ελλάδα: προς μια πολιτισμική προσέγγιση του λαϊκιστικού φαινομένου», στο Νίκος Δεμερτζής (επιμ.), *ό.π.*, σ. 133-158· Γ. Βούλγαρης, *Η Ελλάδα από τη μεταπολίτευση στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα, Πόλις, 2008, σ. 326-364.

5. Το 1988, χρόνια που το Τμήμα Κοινωνιολογίας της Παντείου ΑΣΚΕ καταλαμβάνει μια από τις πρώτες θέσεις στην κατάταξη προτίμησης των μαθητών όσον αφορά τη βάση εισαγωγή στις εισιτήριες εξετάσεις το *Αλμανάκ κοινωνιολογίας* που επιμελούνται οι μαρξιστές Γιώργος Σταμάτης και Γιάννης Μηλιός βρίθει από μαρξιστικές και μεταμαρξιστικές προσεγγίσεις· δεξ Γ. Σταμάτης/Γ. Μηλιός, *Αλμανάκ κοινωνιολογίας* '88, Αθήνα, Εξάντας, 1988.

6. Αξίζει να αναφερθούν η προεδρεία του Τσουκαλά στο ΕΚΚΕ και η συγκρότηση του πρώτου σύγχρονου πανεπιστημιακού θεσμού στην πολιτική επιστήμη στην Ελλάδα (το ΤΠΕΔΔ) από τον Ι. Μεταξά.

7. P. Bourdieu, *Για την επιστήμη και τις κοινωνικές χρήσεις της*, Αθήνα, Πολύτροπο-ΕΚΚΕ, 2005, σ. 21-81.

Η πεποίθηση της κοινωνικής αλλαγής (που τόσο πλούσια τροφοδοτήθηκε από το κεντρικό σύνθημα των εκλογών του 1981), η ευκολία της μηχανιστικής αποστήθισης των «βασικών αρχών κοινωνικής μηχανικής», όπως αυτή διδασκόταν και εξεταζόταν στην κοινωνιολογία της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης και του φροντιστηρίου, η υπόσχεση για πρόσληψη στον δημόσιο τομέα (μέσα από την αναπαραγωγή του ίδιου του μαθήματος της κοινωνιολογίας που θα ωθούσε την τριτοβάθμια εκπαίδευση να διευρύνει την αναπαραγωγική της ισχύ πάνω στην κοινωνική δομή), αλλά και το ευρύτερο φαινόμενο της νοσοποίησης των κοινωνικών αντινομιών που θα θεραπευόντουσαν από κοινωνικούς λειτουργούς-κοινωνιολόγους,⁸ κυρίως όμως η διάχυση και η μετατροπή σε μέση και κοινή γνώση του Βέμπερ, του Ντυρκέμ και του Μαρξ, μέσα από τον πραγματικό μηχανισμό ενσχολισμού που ήδη τότε ήταν το φροντιστήριο, «φυσικοποιούσαν» την κοινωνιολογία και την οδηγούσαν στο δρόμο της σχολικής βατότητας. Κάθε αίτημα μπορούσε να στηριχθεί με μια κοινωνιολογίζουσα ρητορική για να χαρακτηριστεί «κοινωνικά δίκαιο» και συνάμα η ίδια η κριτική διάσταση της κοινωνιολογικής δραστηριότητας μπορούσε να μετασχηματιστεί σε ηθική καταγγελία ενός κοινωνικού δεσμού ή μιας παράδοσης που χάνονται.⁹

Η κοινωνιολογία ως κοινωνικό μέγεθος εύκολα συνέπλεε με τους κεντρικούς κοινωνικούς διαχωρισμούς της εποχής: προνομιούχοι-μη προνομιούχοι, πτωχοί και πλούσιοι, εκμεταλλευτές και εκμεταλλεζόμενοι, αλλά και με την προσθήκη απλοϊκών ερμηνειών της Σχολής της Φρανκφούρτης, ύπαιθρος-πόλη, μαζική κοινωνία-αυθεντικές σχέσεις, εμπόριο-αλήθεια. Και είναι αν μη τι άλλο αξιοσημείωτο ότι στις αρχές της δεκαετίας του 1990, όπου μεγάλα τμήματα της νεολαίας στρέφονταν προς τις μη παραγωγικές σχολές και επένδυναν στα οικονομικά τμήματα (με την επικράτηση της ΔΑΠ-ΝΔΦΚ στα πανεπιστήμια από το 1986 αλλά και των πεποιθήσεων περί ιδιωτικής πρωτοβουλίας και ελεύθερης αγοράς που, από το 1986 και την επιτυχία της φιλελεύθερης Νέας Δημοκρατίας στις δημοτικές εκλογές, άρχισε να σπάει την κρατικιστική ηγεμονία του ΠΑΣΟΚ), εξακολουθούσαν να διαγωνίζονται στα θέματα της κοινωνικής μηχανικής του μαθήματος της κοινωνιολογίας και εν μέρει να διαμορφώνονται μέσα από αυτή τη ρητορική.

Η δυναμική αυτή, πρόσκαιρη και δημιουργός σύγχυσης από κάποιες απόψεις, δεν

8. Δες τις όψεις κλινικοποίησης της κοινωνιολογικής λογικής στην Ελλάδα στο παράδειγμα της θεραπείας της χρήσης ναρκωτικών (κοινωνιοθεραπευτικό υπόδειγμα) από την Ε. Ανδριάνα, *Παίζοντας με τα όρια: Θεραπευτικές κοινότητες και χρήστες ναρκωτικών*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2005, σ. 122-136, 137-157.

9. Τα κοινωνιολογικά εργαλεία που διέθετε ο Β. Φίλιας του επέτρεπαν να διαγιγνώσκει το (ανομικό) παράδοξο του μαζικού φαινομένου αυτοκτονιών φαντάρων στα μέσα της δεκαετίας του 1980 ως ένα σύμπτωμα της νέας ευμάρειας και των νέων παιδαγωγικών υποδειγμάτων που η βελτίωση σε σχέση με τις προηγούμενες δεκαετίες της ζωής στο στρατό δεν μπορούσε να παρακολουθήσει. Γρήγορα όμως κάτι τέτοιο διολισθαίνει σε μια ηθικοπλαστική καταγγελία ενάντια στην κοινωνική αλλοτρίωση, την «μαλθακότητα των νέων» και την κατανάλωση Β. Φίλιας, «Οι ευθύνες για τις αυτοκτονίες των φαντάρων», *Ελευθεροτυπία*, 22.1.1983. Δες και Νίκος Ροτζώκος/Γιώργος Αγγελόπουλος/Πάυλος Πανταξής/Αντώνης Σαπουντζής, «Νεολαία και στρατός τη δεκαετία 1980: Το “κίνημα για το στρατό”», αδημοσίευτη αναφορά ερευνητικού προγράμματος του ΙΑΕΝ-ΚΝΕ/ΕΙΕ, Θεσσαλονίκη 2008.

αποτυπώνεται μόνον στα επιδημιολογικά δεδομένα της οικογενειακής στρατηγικής, ούτε στη ρητορική των αριστερών νεολαιών περί «κοινωνικά χρήσιμης επιστήμης». Η καθιέρωση της κοινωνιολογίας ως κοινωνικά αποδεκτής γνώσης συμπυκνώθηκε και κεμενικά.

Μικρή σημασία έχει εάν οι κοινωνικές προβολές που αναφέρθηκαν παραπάνω ενυπήρχαν στο *κείμενο* ή αν κατασκευάστηκαν από την αναγνωστική-κοινωνική του πρόσληψη, έτσι όπως αυτή διαμορφώθηκε στο διπλό διδακτικό περιβάλλον σχολείου και φροντιστηρίου. Το κεντρικό *κείμενο* που συναιρεί συμβολικά αυτή την παράδοση επιτυχία της κοινωνιολογίας είναι το βιβλίο του οργανισμού εκδόσεων διδακτικών βιβλίων, το κρατικό βιβλίο της Κοινωνιολογίας της τέταρτης δέσμης της Γ' Λυκείου, που γράφτηκε υπό την καθοδήγηση του καθηγητή Βασίλη Φύλια.

Δεν είναι της δικής μας αρμοδιότητας ούτε οργανικά συνδεδεμένο με το επιχείρημα που προτείνεται εδώ η επιστημονική αξιολόγηση του έργου αυτού. Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι το βιβλίο αγαπήθηκε από τους μαθητές, ήταν αναμφίβολα εύληπτο και διέυρυνε τη δυνατότητα διαπραγμάτευσης του εθνικού εαυτού πέρα από τον προγονικό ιστορικισμό. Εμπέδωσε την έννοια της κοινωνικής μεταβολής αλλά και την κρίση για τη συγκρότηση των κοινωνικών επιστημών πεποίθηση ότι τα φαινόμενα έχουν πρωτίστως κοινωνικά αίτια. Στο σημείο αυτό η αναστοχαστική και αντιδραστική λειτουργία του κοινωνιολογικού λόγου λειτούργησε στην κατεύθυνση των κεντρικών μεθόδων της νεωτερικότητας.

Μπορούμε ωστόσο από αυτό το σχολικό εγχειρίδιο κοινωνιολογίας να κρατήσουμε δύο σημαντικές γνωστικές παραμέτρους, δύο οιονεί δογματικές παραδοχές οι οποίες εν πολλοίς θα διαμορφώσουν και τις κύριες κοινωνικές παραδοχές περί κοινωνιολογίας. Δυο γνωστικά μεγέθη που διαχύθηκαν στα κύτταρα των μελλοντικών επαγγελματιών κοινωνιολόγων και στην πλειοψηφία όσων ευαίσθητων πολιτών ακόμα μιλούν μέσα από αυτή τη γλώσσα.

Το πρώτο έχει μακροσκοπική αξία και μπορεί να περιγραφεί και ως «κοινωνικός ντετερμινισμός». Αυτός ο «κοινωνικός ντετερμινισμός» του κοινωνικού οργανώνει μια διάχυτη αντίληψη ότι οι κοινωνίες όχι μόνον είναι θεμιτό να αλλάζουν αλλά επίσης και μεταβάλλονται μέσα από συγκρούσεις ανθρώπινων συνόλων. Συνόλων που συνεχονται από χαρακτηριστικά τόσο κοινά (κοινωνικά χαρακτηριστικά) που υπερβαίνουν κάθε ατομική ή δι-ατομική σημασία. Το γενικό αυτό σχήμα υποστηρίζεται από τη θεμελιώδη μαρξιστική παραδοχή ότι οι ομάδες συγκροτούν τον εαυτό τους με βάση τη θέση τους στο σύστημα κατανομής των οικονομικών πόρων και ότι αυτή η αντικειμενική συνθήκη αποτελεί και το μόνιμο ελατήριο των ιστορικών εξελίξεων. Έτσι, τα φαινόμενα χαρακτηρίζονται πλέον ως κοινωνικά και έτσι εξηγούνται πέραν κάθε «καταγωγικού αμαρτήματος» αλλά και πέραν κάθε ατομικής δράσης ή υποκειμενικής πρόσληψης.¹⁰

Για οτιδήποτε συμβαίνει και κυρίως για ό,τι στιγματιζόταν παραδοσιακά ως κοι-

10. Τα προβλήματα της εξάρτησης της κοινωνιολογικής έρευνας από τη διαλεκτική παράδοση και ειδικότερα από τις δογματικές μαρξιστικές αναγωγές εντοπίζει ο Γκυρβίτς ήδη από το 1962· δες G. Gurevitch, *Dialectique et sociologie*, Παρίσι, Flammarion, 1962, σ. 155 κ.ε.

νωνική δυσλειτουργία, παλαιότερα ακόμη ως παθολογία της ανθρώπινης φύσης, υπήρχε ένας κοινωνικός μηχανισμός που κρυβόταν από πίσω, μια εξήγηση, βαθύτερες αιτίες και, όταν μπαίναμε στον στενότερο κύκλο του πολιτικού, απώτερες στοχεύσεις. Έτσι οι σχέσεις ανισότητας και εκμετάλλευσης μετατρέπονταν εν πολλοίς σε επεξηγηματικό όριο των κοινωνικών φαινομένων στο μέτρο που η ελληνική μεταπολιτευτική κοινωνιολογία, λόγια ή διάχυτη από τη σχολική επικύρωση, καταλάμβανε ή μάλλον συγκροτούσε το υπό διαμόρφωση πεδίο. Ας καταγραφεί στο σημείο αυτό η ισχυρή επίδραση της διδασκαλίας αυτής της μαρξίζουσας κοινωνιολογίας και στο έτερο μάθημα που μπορούσε να προσχωρήσει στην ευρύτερη πολιτικοποίηση της «γνώμης» μέσα στον σχολικό εκδημοκρατισμό της Μεταπολίτευσης. Πρόκειται για το μάθημα της «έκθεσης ιδεών», το οποίο από τη συντηρητική παράδοση του σχολικού συντηρητισμού και την ανθρωπιστική ηθογραφία του Παπανούτσου περνούσε (εγκιβωτίζοντας μάλλον όμως τις δύο αυτές παραδόσεις) σε μια κοινωνιολογίζουσα καταγγελία της κοινωνικής αδικίας και σε μια αποκατάσταση της κοινωνικής ευθύνης έναντι κάθε ατομικής προδιάθεσης ή δράσης.¹¹ Το περιβάλλον που χάνεται από τον άκρατο καταναλωτισμό και η απομόνωση του ατόμου στις πολυκατοικιουπόλεις ήταν διαγωνίσματα όπου ο μαθητής μπορούσε να κεφαλαιοποιήσει με ευκολία τα κοινωνιολογικά του αποκτήματα.¹²

Το δεύτερο γνωστικό μέγεθος στο οποίο μπορεί κανείς να αναφερθεί είναι σαφώς πιο εστιασμένο στην ιστορική συγκυρία και συμβολικά πυκνότερο. Συγκροτείται ως ειδικό παράγωγο του πρώτου, της ιδέας ότι τα «φαινόμενα» αποτελούν μια αντανάκλαση κοινωνικών διεργασιών και οι ιστορικές εξελίξεις είναι παράγωγα μιας κοινωνικής μηχανικής. Το βιβλίο μιλάει για πρώτη φορά ίσως στο ελληνικό σχολείο (παρότι πρόκειται για το δεύτερο βιβλίο κοινωνιολογίας της ελληνικής εκπαίδευσης – είχε προηγηθεί το αξιόλογο της κυπριακής ομάδας συγγραφέων) με τους όρους της αυξημένης νομιμοποίησης που επιτυγχάνει η υπαγωγή στο καθεστώς των εισιτηρίων εξετάσεων για τον Κάρολο Μαρξ.

Πιο συγκεκριμένα, τον τοποθετεί στο πάνθεον των ιδρυτών της κοινωνιολογίας, μαζί με τον Αύγουστο Κοντ, το Εμίλ Ντυρκέμ και τον Μαξ Βέμπερ. Η παράθεση αυτών των στοχαστών είναι ούτως ή άλλως θεμιτή και δόκιμη, και ιστορικά τη συναντάμε, ή τη συναντούσαμε, συχνά και σε φιλελεύθερους κοινωνιολόγους.¹³ Δεν ήταν όμως

11. Μ. Κόντη, «Τα θέματα της Έκθεσης Ιδεών στις πανελλήνιες εξετάσεις (1983-2001): Δοκιμάζοντας την γραμμασιανή έννοια του κοινού νου», *Ο Πολίτης*, τχ. 160, Νοέμβριος 2007, σ. 31-36.

12. Για τον συγκρητισμό μαρξίζουσας ανάλυσης του κοινωνικού με όρους «αλλοτρίωσης» και της συντηρητικής παράδοσης καταγγελίας του αστικού πολιτισμού στο παράδειγμα της απόρριψης της πόλης ως πυρήνα της ελληνικής πολιτικής κοινότητας, δες Π. Παναγιωτόπουλος, «Πόλη και πολιτική κοινότητα: Η ιδεολογία της αυθεντικότητας στο παράδειγμα της Αθήνας», *Ξ. Καλπακτσόγλου/Poka-Yio/A. Ζενάκος/Θ. Τραμπούλης, Προσέυχη για (παθητική) αντίσταση*, Αθήνα, Athens Biennial, 2007, σ. 113-145.

13. Κλασικό παράδειγμα το σημαντικό εγχειρίδιο του Ρεμόν Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τόμ. 1: *Μοντεσιέ, Κοντ, Μαρξ, Τοκβίλ*, Αθήνα, Γνώση, 1994. Παρομοίως στα τέλη του 1980 εντάσσει τον Μαρξ στα ιδρυτικά στελέχη της κοινωνιολογίας ο Ν. Τάτσης, *Κοινωνιολογία: Ιστορική εισαγωγή και στοχαστικές θεμελιώσεις*, τόμ. 1., Αθήνα, Οδυσσέας, 1989.

αποδεκτή από ορισμένες σημαντικές μαρξιστικές σχολές του ευρωπαϊκού μεταπολέμου. Η στρουκτουραλιστική γαλλική σχολή, σε διάλογο με την οποία ήταν τόσο ο Νίκος Πουλαντζάς όσο και ο ίδιος ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, απέκρουε την ένταξη του Μαρξ στην παράδοση της κοινωνιολογίας. Η κοινωνιολογία ήταν στα μάτια τους μια αμερικανική, θετικιστική, κατά βάθος συντηρητική επιστήμη. Είχαν, αδίκως, μπορούμε να το ισχυριστούμε σήμερα αυτό, οι ίδιοι προβεί σε έναν συμφυρμό, της κοινωνιολογίας με τον μπιχεβιορισμό, του επιστημονικού πεδίου που μελετά τις κοινωνικές σχέσεις με τη Σχολή του Σικάγου, για να αναφερθούμε σε έναν προφανή και εύκολο αντίπαλο. Ο γαλλικός στρουκτουραλισμός στην καλύτερη περίπτωση ενέτασσε στην κοινωνιολογία τον δημοκρατισμό συντηρητισμό του Ρεμόν Αρόν ή τους κληρονόμους του πρώτου μεταρρυθμιστικού σοσιαλισμού των Ντυρκέμ και Μως. Η ντυρκεμική και μαρξιστική ταυτόχρονα σύνθεση του Μπουρντιέ δεν αρκούσε για να επιτρέψει τη «συμμετοχή» της κοινωνιολογίας στη μαρξιστική κληρονομιά ως μαχόμενη πολιτική φιλοσοφία. Ακόμη και ο Φουκώ, του οποίου η καινοτομική λογική θα επέτρεπε οποιαδήποτε χρήση του κοινωνιολογικού αποθέματος, και που εν πάση περιπτώσει δεν περιοριζόταν από τις μαρξιστικές-αλτουσεριανές στοχοθεσίες για την αποκατάσταση του Μαρξ, φρόντιζε να διατηρεί αποστάσεις ασφαλείας από την κοινωνιολογική «τάξη του λόγου».¹⁴

Οι ήττες όμως τόσο της στρουκτουραλιστικής σχολής όσο και του εφαρμοσμένου πολιτικού μαρξισμού έφεραν τους επιγόνους του Αλτουσσέρ στην εγκατάλειψη του σχήματος ότι ο Μαρξ τελεσίδικα ήταν ο φιλόσοφος μιας φιλοσοφίας μαρξιστικής, ριζοσπαστικοποιημένης και εναρμονισμένης με τον κανόνα της αντικειμενικής-υλικής-δομικής ιστορικής σύγκρουσης και αλλαγής. Ο Ετιέν Μπαλμπάρ δεν θα διστάσει τη δεκαετία του 1990 να μιλήσει για τον δάσκαλό του Λουί Αλτουσσέρ ως έναν «μαρξιστή και φιλόσοφο». Αυτός που μοχθούσε να ενώσει τον μαρξισμό και τη φιλοσοφία αποδεικνύοντας ότι η μαρξιστική επιστήμη ήταν η υπέρβαση της ίδιας της φιλοσοφίας, και που παράλληλα εξακολουθούσε στο όνομα των αντικειμενικών δομών να αρνείται τον εμπειρισμό της κοινωνιολογίας, μπορούσε στα μάτια του Μπαλμπάρ να είναι απλά και τα δύο.¹⁵ Ένας σημαντικός μαρξιστής, μελετητής του έργου του Μαρξ, και ένας σημαντικός φιλόσοφος, κάποιος που ενέτασσε και παράλλασσε τελικά τον Μαρξ μέσα στον κόσμο μιας ατέρμονης υλικοϊδεολογικής διαμάχης για τον κόσμο.

Το κεντρικό ερώτημα στο οποίο το παρόν επιχειρεί να δώσει ένα περίγραμμα απάντησης έχει να κάνει με το διπλό ανήκειν του Τσουκαλά. Η κοινωνιολογία του τελευταίου είναι μια μαρξιστική κοινωνιολογία; Και κυρίως είναι μια μαρξιστική κοινωνιολογία ντετερμινιστική και αναγωγιστική όπως αυτή που διαχύθηκε μέσα από την κοι-

14. Ο Φουκώ, που σήμερα αποτελεί οργανικό τμήμα του κοινωνιολογικού βιβλιογραφικού κανόνα, σπανίως αναφερόταν στον κλάδο αυτό. Αξιοσημείωτη διαφοροποίηση από αυτή τη στάση αποτελεί η επανενετική αναφορά του στον Γκόφμαν, σε ό,τι αφορά τη θεμελιώδη μελέτη του για τα Άσυλα (που συμπίπτει αφενός με τη θεματολογία του εγκλεισμού αλλά και περιορίζεται στη μικροκοινωνιολογία των σχέσεων εξουσίας)· Μ. Φουκώ, «Χώρος, γνώση και εξουσία», *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Αθήνα, Ύψιλον, 1987, σ. 60.

15. E. Balibar, «Le Non-contemporain», *Écrits pour Althusser*, Παρίσι, La Découverte, 1991, σ. 91-118.

νωνική νομιμοποίηση της θεσμικής σχολικής κοινωνιολογίας της ώριμης Μεταπολίτευσης του 1980;

Ποια η σχέση της κοινωνιολογίας του Τσουκαλά με αυτό που και σήμερα εμφανίζεται ως μια κοινή και ισχυρή πεποίθηση για την «κοινωνική ρίζα των φαινομένων», ως μια γενική κοινωνική προ-γνώση; Ποια τα όρια εντέλει ανάμεσα στο περιβάλλον που έδρασε ο Τσουκαλάς (όπου επικρατούσε ο οικονομικός ντετερμινισμός, ο μηχανιστικός μαρξισμός και μια αναγωγή των κοινωνικών μορφών σε σκληρά κοινωνικά αίτια) με το έργο του; Εντέλει και εν είδει απορίας, με ποιον τρόπο ο Τσουκαλάς όχι απλά συντάχθηκε και προχώρησε το έργο μιας μη αναγωγιστικής μαρξιστικής θεωρίας του κράτους που στο έργο του Νίκου Πουλαντζά¹⁶ βρίσκει ένα αφετηριακό σημείο αλλά και κατάφερε, με αφετηρία αυτήν ακριβώς την πρόσληψη της σχετικής αυτονομίας του κρατικού φαινομένου, να υπερβεί τα στερεότυπα μιας κοινωνικής μηχανικής και να αποτελέσει έτσι έναν από τους πλέον καίριους αναλυτές της ελληνικής κοινωνίας;

2. ΚΑΙ ΜΑΡΞΙΣΤΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΟΣ

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς όπως είναι γνωστό θα επηρεαστεί από τη μαρξιστική θεωρία του κράτους όπως αυτή αναπτύσσεται στο αλτουσερριανό περιβάλλον και γενικώς στη συγκυρία της ανάπτυξης του δομισμού και της ειδικής επικοινωνίας του τελευταίου με τα ριζοσπαστικά κινήματα—όπως εκφράζεται στο έργο του Φουκώ¹⁷ και με την ευρωκομμουνιστική ανανέωση με χαρακτηριστικό εμπνευστή τον Νίκο Πουλαντζά. Το έργο του θα ζυμωθεί παραγωγικά με αυτόν τον μαρξισμό που αποφεύγει συστηματικά κάθε σχέση με την κρατούσα στα τέλη του '60 κοινωνιολογία. Έννοιες όπως «λειτουργία», «σύστημα», «διαστροφάτωση», «κοινωνικό μωσαϊκό», που επικρατούν κυρίως στον αγγλοσαξονικό χώρο εκείνη την εποχή δεν θα χωρέσουν στις αναζητήσεις των όρων αναπαραγωγής της ταξικότητας.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον στην περίπτωση του έργου του Τσουκαλά είναι ότι, παρότι αποτελεί έναν από τους βασικούς μαρξιστές κοινωνιολόγους του ελληνικού πανεπιστημίου, ενώ επηρεάζεται σαφώς από την πουλαντζιανή θεωρία του κράτους,¹⁸ επιτυγχάνει να προσεγγίσει τη σχέση κοινωνίας-κράτους πέραν των μαρξιστικών

16. Κ. Τσουκαλάς, «Είκοσι χρόνια μετά», στο Α. Ρήγος/Κ. Τσουκαλάς, *Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*, Αθήνα, Θεμέλιο/ΕΕΠΕ, 2001, σ. 19-46, και Α. Μάνεσης, «Θεωρητικοί προβληματισμοί του Νίκου Πουλαντζά: Για τον ιστορικό ρόλο του σύγχρονου κράτους», στο Α. Ρήγος/Κ. Τσουκαλάς, *ό.π.*, σ. 49-57. Κεντρικό για την κατανόηση της συγκεκριμένης συνεισφοράς του το έργο του Ν. Πουλαντζά, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1985.

17. Δες την ένταξη του έργου του Φουκώ στο περιβάλλον της αμφισβήτησης των δεκαετιών του '60-'70 όπως την επιχειρεί ο P. Gavi, «Φουκώ, Πολ Μισέλ», στο E. de Waresquiel, *Ο αιώνας των ανατροπών: Το λεξικό των κινήματων αμφισβήτησης στον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Οξύ, 2004, σ. 543-545.

18. Για την οντολογία του κράτους στη μαρξιστική θεωρία και τη θέση του Πουλαντζά, δες P. Bratsis,

καταναγκασμών, να τραβήξει την έρευνά του έξω από τα πεδία της κοινωνικής μηχανικής, τόσο τον μαρξιστικό οικονομικό ταξικό ανταγωνισμό όσο και εκείνον που περιγράφει την κοινωνική διαστρωμάτωση.¹⁹ Αυτό δεν θα τον σταματήσει να περιγράφει τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν διαφορετικά επίπεδα οργάνωσης της ζωής στους σύγχρονους καπιταλιστικούς σχηματισμούς, ούτε να ασκεί κριτική στη φυσικοποίηση και τις αντινομίες των φιλελεύθερων δογμάτων και στις πονηρίες της μεταανθρωπιστικής ιδεολογίας του πολέμου μετά την 11η Σεπτεμβρίου.²⁰ Μιλώντας συνθηματικά θα λέγαμε ότι, αν μπορούσε να διακριθεί το έργο του Τσουνκαλά σε μια αποδομητική και σε μια ερευνητική πτυχή, τότε η πρώτη παραμένει ισχυρά επηρεασμένη από τον μαρξισμό ενώ η δεύτερη από ένα σύνολο αναφορών στην ιστορική κοινωνιολογία των θεσμών, την πολιτική οικονομία, τη μελέτη του κοινωνικού κεφαλαίου και τη μελέτη του εξουσιαστικού φαινομένου.

Θα χρειαζόταν τουλάχιστον κάποια μονογραφική προσέγγιση για να αναλωθούν αυτές οι πτυχές της ερευνητικής στρατηγικής του Τσουνκαλά. Μπορούν όμως να σκιαγραφηθούν οι κυριότερες κινήσεις της χάρη στις οποίες περιγράφει τις διαδικασίες κοινωνικής συγκρότησης και οργάνωσης των σχέσεων εξουσίας στην Ελλάδα χωρίς να υποκύπτει στα προκαθορισμένα σχήματα μιας ταξικής αναγωγής ή μιας γενικής «κοινωνικής εξήγησης». Εξάλλου η αποστασιοποίηση από την οικονομική και ταξική ερμηνεία δεν είναι αποκλειστικότητα του Τσουνκαλά. Παραδείγματος χάριν ο Νίκος Μουζέλης στην εξέλιξη του έργου του, αφού θα αξιοποιήσει, όπως και ο Τσουνκαλάς, στοιχεία της θεωρίας της ανάπτυξης,²¹ θα διερωτηθεί έντονα για την ισχύ των μαρξικών υποδειγμάτων, κυρίως αυτών που επιβίωναν μέσα στις στρουκτουραλιστικές προσεγγίσεις. Η δομοποίηση, όπως αυτή κρυσταλλώνεται στο έργο του Γκίντενς, αλλά και η επίκληση της «πολιτισμικής τροπής» στο έργο του Βέμπερ θα τον οδηγήσουν σε αυτό που ο ίδιος ονομάζει μια μεταμαρξιστική κοινωνική θεωρία.²² Ακόμα, ο Μουζέλης θα δώσει για την κατανόηση του ελληνικού κοινωνικού, ξεχωριστή ερμηνευτική έμφαση στην ατροφική κοινωνία πολιτών. Έμφαση που πεισματικά θα αρνηθεί να δώσει ο

«Ο Νίκος Πουλαντζάς και η οντολογική θέση του κράτους στη μαρξιστική θεωρία», στο Α. Ρήγος/Κ. Τσουνκαλάς, *Η πολιτική σήμερα*, σ. 183-204.

19. Για τις ποικίλες μαρξιστικής λογικής κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, δες Α. Μοσχονάς, *Τάξεις και στρώματα στις σύγχρονες κοινωνίες*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2005, σ. 89-150.

20. Βλ. αντίστοιχα Κ. Τσουνκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991, και του ίδιου, *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2006.

21. Ν. Μουζέλης, «Σκέψεις γύρω από την κρίση της κοινωνιολογίας της ανάπτυξης», στο Α. Κύρτης (επιμ.), *Κοινωνιολογική θεωρία της ανάπτυξης*, Αθήνα, Νήσος, 1999, σ. 311-346, και φυσικά το σημαντικό έργο του Κοινοβουλευτισμός και εκβιομηχάνιση στην ημι-περιφέρεια: Ελλάδα, Βαλκάνια, Λατινική Αμερική, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987, και *Μεταμαρξιστικές προοπτικές για μια νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1992.

22. Ν. Μουζέλης, *Μεταμαρξιστικές προοπτικές για μια νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία*. Για την επαναδόμηση της θεωρίας της δομοποίησης του Γκίντενς, δες Ν. Μουζέλης, *Επιστροφή στην κοινωνιολογική θεωρία: Η έννοια της ιεραρχίας και το πέρασμα από τη μικρο- στη μακρο-κοινωνιολογία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1997, σ. 45-74.

Τσουκαλάς. Τα τελευταία δε χρόνια θα αποδώσει και στρεβλωτικές διαστάσεις στην αναλυτική των εξουσιαστικών σχέσεων όπως αυτές καθίστανται κενό σημαίνον από την προσέγγιση με όρους «κοινωνίας των πολιτών». Δεν θα δώσει επίσης την αναλυτική έμφαση στο πολιτισμικό φαινόμενο και στους όρους με τους οποίους αυτό διαμορφώνει μακροσκοπικά κοινωνικές, ιδεολογικές και εντέλει πολιτικές ροπές, όπως π.χ. το κάνει ο Νικηφόρος Διαμαντούρος,²³ παρότι τα κείμενά του εκείνα που στρέφονται στην ανάλυση πολιτισμικών φαινομένων αποκαλύπτουν την ευρυχωρία των θεωρητικών του εργαλείων.²⁴

Τι απομένει όμως ώστε να παραμένει ο Τσουκαλάς μαρξιστής και κοινωνιολόγος, μελετητής των σχέσεων εξουσίας όπως αυτές αναπτύσσονται στον ελληνικό σχηματισμό αλλά εν γένει και στο επίπεδο του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος, μετά την κατάρρευση της σοβιετικής αυτοκρατορίας; Με άλλα λόγια πώς γίνεται ο Τσουκαλάς των *Ειδώλων πολιτισμού*, που εφαρμόζει έναν εκτεταμένο κριτικό μαρξιστικό έλεγχο στην πλανητική επικράτηση του φιλελευθερισμού,²⁵ και ο Τσουκαλάς της αριστερής μαχητικής επισκόπησης της *Ελληνικής τραγωδίας*,²⁶ ο Τσουκαλάς της πολιτειολογικής υπόσκαψης των νεότευκτων συστημάτων νομιμοποίησης του πολέμου και των παλιών τρόπων υπεράσπισης της *ειρήνης*²⁷ και ο Τσουκαλάς της *εξάρτησης* και της *αναπαραγωγής* ως ιστορικής κοινωνιολογίας²⁸ του ελληνικού σχηματισμού, να προτείνει ερμηνείες και εργαλεία για την κατανόηση του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού που δεν καθοδηγούνται ούτε από τον ταξικό-οικονομικό αναγωγισμό της μαρξιστικής ανάλυσης ούτε από τον θετικισμό του κοινωνικού γεγονότος της κοντιανής και ντυρκεμιανής παράδοσης; Ποιες είναι οι ερμηνευτικές κινήσεις και οι ερευνητικές επιλογές εκείνες που του επιτρέπουν να παρακάμψει τον οικονομισμό και την κοινωνική μηχανική για να περιγράψει με νέους όρους τη σχέση μεταξύ μακροσκοπικών-δομικών και δι-ατομικών πρακτικών, εντέλει τους τρόπους συγκρότησης της υποκειμενικότητας στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό;

Αυτό που υποστηρίζουμε εδώ είναι ότι παράλληλα, ενίοτε μαζί αλλά και πέρα από τη μαρξιστική του παραδοχή, ότι δηλαδή οι κοινωνικές σχέσεις είναι σε μεγάλο βαθμό ταξικές σχέσεις και σε κάθε περίπτωση σχέσεις εξουσίας, ο Τσουκαλάς μάς βοηθάει να δεχτούμε ότι η πολιτική δράση, η ατομική συμπεριφορά, η οικονομική κυριαρχία, καθετί εντέλει που ανήκει στη σφαίρα της ανθρώπινης εμπειρίας, δεν διαθέτει a priori και από τη φύση του οποιαδήποτε πάγια και καταγωγική εξήγηση σε έναν στέρεο, πε-

23. Εμβληματικό της συνεισφοράς του αυτής το έργο του, Ν. Διαμαντούρος, *Πολιτισμικός διϊσμός και πολιτική αλλαγή στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000, και ιδιαίτερα σ.23-63.

24. Ενδεικτικά και μεταξύ άλλων πολλών, δες Κ. Τσουκαλάς, «Ο περί πολιτισμού λόγος: Αντινομίες μιας εργαλειικής προσέγγισης», στο του ιδίου, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τόμ. Α', Αθήνα, Πιθέρον, 1996, σ. 205-220.

25. Βλ. στο ίδιο.

26. C. Tsoucalas, *The Greek Tragedy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

27. Βλ. παραπάνω.

28. Δες τις παρατηρήσεις σε αυτή την κατεύθυνση που κάνει ο Τάκης Καφετζής, «Εισαγωγή», στο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τόμ. Α', σ. 11-21.

ριγράψιμο, οργανικά ευτεταγμένο και πάντοτε επικαθοριστικό κοινωνικό παράγοντα. Έναν παράγοντα που θα προηγείται σχεδόν οντολογικά της εκδήλωσης των φαινομένων, με κλασικό παράδειγμα την προσπάθεια αντιστοιχίας των κοινωνικών ιεραρχήσεων και της κοινωνικής επιρροής με τις οικονομικές κατανομές ή ακόμα την απόλυτη υπαγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων στην τοποθέτηση των υποκειμένων ως προς την κατοχή ή όχι των μέσων παραγωγής, μα πιο κλασικά ακόμη την προσπάθεια κατανόησης των πολιτικών επιλογών με όρους μπλοκ κοινωνικών συμμαχιών.

Ίσως λοιπόν ο Τσουνκαλάς, τόσο με το έργο του όσο και με τις σιωπές του, τα θέματα που δεν έχει εξερευνήσει μέχρι σήμερα, αλλά και με τη δημιουργική του διδασκαλία και τη φιλελεύθερη καθοδήγηση των φοιτητών που είχαν την τύχη να τον συναντήσουν, να αποτελεί μια σπάνια ένσταση στον κοινωνιολογικό ολισμό, στη γενική ιδέα ότι κάπου «χαμηλά», «βαθιά μέσα στην κοινωνία», βρίσκονται όλες οι εξηγήσεις όσων γίνονται αντιληπτά. Αυτό δεν σημαίνει μια ατομικιστική φυσιοκρατία για τον Τσουνκαλά ούτε μια νεοφιλελεύθερη προσφυγή στις θεωρίες της δημόσιας επιλογής, στις οποίες έχει άλλωστε ασκήσει γόνιμη και αυστηρή κριτική.²⁹ Εάν, όπως υποστηρίζουμε, οι δυναμικές της ατομικής συμπεριφοράς δεν επικαθορίζονται στον Τσουνκαλά από σκληρές και αυτόματες κοινωνικές αιτίες αλλά προσδιορίζονται επίσης από την κρατική δύναμη και από τις δι-ατομικές εξουσιαστικές σχέσεις, αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι αποδίδεται στο ίδιο το άτομο ευρύ πεδίο ενσυνείδητων και χειραφετημένων επιλογών ως προς την κοινωνική του στρατηγική. Ο Τσουνκαλάς όχι μόνον δεν προσφεύγει στη φιλελεύθερη οντολογία της ελεύθερης βούλησης αλλά, ίσως επειδή καταφέρει να μην την πετροβολεί από μια θέση μαρξιστικής κοινωνιολογικής βεβαιότητας, καταφέρει να την επερωτήσει συχνά με πολύ ριζοσπαστικό τρόπο.³⁰

Στο έργο του Τσουνκαλά, η πράξη χωρισμού/συνύπαρξης (ποτέ όμως ταύτισης) α. της (αλτουσεριανής) μαρξιστικής αρχής ότι το οικονομικό πεδίο είναι εκείνο που με κάποιον τρόπο προσδιορίζει και διαρρυθμίζει, σε κάθε ιστορική περίοδο, τα καθοριστικά πεδία της πολιτικής κυριαρχίας³¹ και β. μιας μη αναγωγιστικής κοινωνιολογίας έχει αξιοσημείωτο ιστορικό βάθος και δεν προκύπτει από την πρόσφατη ενδυνάμωση γνωσιολογικών μορφωμάτων που π.χ. προμοδοούν την αφήγηση σε σχέση με την κοινωνική εμπειρία, την ερμηνεία σε σχέση με την εμπειρική καταγραφή κ.ο.κ. Σήμερα πράγματι, τόσο στις ΗΠΑ όσο και στην Ευρώπη, λόγω της επιρροής των πολιτισμικών σπουδών και των κατακτήσεων της κοινωνιολογίας της εξατομίκευσης, των ταυτοτικών υβριδίων, του αυτοπροσδιορισμού α λα καρτ,³² πολλά από τα βαρίδια του κοινωνικού ντετερμινισμού έχουν πλέον αποτιναχθεί από την κοινωνική έρευνα. Μπορούμε

29. Κ. Τσουνκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, σ. 83-173.

30. Στο ίδιο.

31. L. Althusser/E. Balibar, *Lire le Capital II*, Παρίσι, Maspero, 1968, σ. 79 κ.ε.

32. Σταχυολογώ ενδεικτικά από αυτή την παράδοση του κριτικού ατομικισμού στη σύγχρονη κοινωνιολογία, A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Λονδίνο, Polity Press, 2001· U. Beck, *La Société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*, Παρίσι, Flammarion, 2001· Ζ. Λιποβέτσκι, *Η εποχή του κενού: Δοκίμια για τον σύγχρονο ατομικισμό*, Σκόπελος, Νησίδες, χ.χ.

ωστόσο να ισχυριστούμε ότι η συμβολή του Τσουκαλά σε αυτή την κατεύθυνση είναι τριπλά εντυπωσιακή: πρώτον διότι είναι κατά έναν τρόπο πρόδρομη, δεύτερον γιατί δεν διολισθαίνει σε μια α-εξουσιαστική περιγραφή των φαινομένων που μελετάει³³ και τρίτον διότι είχε να αντιμετωπίσει την παράδοση μιας ελληνικής αριστερής διανόησης που προσπαθούσε να εγκιβωτίσει την αγροτική κατά βάση Ελλάδα στη λογική της ταξικής ανάλυσης δυτικού τύπου ή να αναζητήσει την προδρομική της επανάστασης αστική τάξη.³⁴

Με άλλα λόγια η κοινωνιολογία του Τσουκαλά, σε σημεία κλειδιά για την κατανόηση της συνθετότητας και της μη αναγωγιμότητας ορισμένων κοινωνικών πρακτικών εντός του ελληνικού σχηματισμού, μοιάζει ήδη από τη δεκαετία του 1970 (με όλες τις αριστερές δεσμεύσεις της Μεταπολίτευσης) ικανή να καταγράψει αυτά που σήμερα εντοπίζονται ως υστερονενωτικά παράδοξα:³⁵ συγκεκριμένα μια Ελλάδα της μικρής ιδιοκτησίας, του ατομικισμού, της πολλαπλής ταυτότητας και εξάρτησης, μια Ελλάδα σε μια πορεία διόγκωσης των μεσαίων στρωμάτων και επικράτησης μιας εκτεταμένης ευμάρειας.³⁶

33. Ο Θ. Αλεξίου διακρίνει κινδύνους για την κοινωνιολογία στην Ελλάδα στην υιοθέτηση του ζεύγους «εμπειρισμός» και «υποκειμενισμός». Περιγράφει αρνητικά, από τη σκοπιά μιας αντικειμενικής κοινωνιολογικής γνώσης, την προβολή των μετα-υλιστικών αξιών, την οποία ταυτίζει τόσο με τα ανερχόμενα μεσαία στρώματα όσο και με τη νεοθετικιστική κοινωνιολογία, την οποία επίσης συναρτά με τις ποσοτικές έρευνες· δεξ Θ. Αλεξίου, «Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα: Μεταξύ εμπειρισμού και υποκειμενισμού», εισήγηση στην ημερίδα «Οι κοινωνικές επιστήμες στην Ελλάδα: Τάσεις, αντιφάσεις, προοπτικές», Αθήνα, Ίδρυμα Σ. Καργάωργα, Ιανουάριος 2008, δημοσιεύτηκε στην Αυγή, 23.3.2008. Η περίπτωση του Τσουκαλά (αλλά και πολλών σύγχρονων μελετητών) πάντως δεν παγιδύεται σε κανέναν υποκειμενισμό ή θετικισμό στο μέτρο που, ακριβώς ενώ παραμένει σταθερός στην αναζήτηση εξηγητικών μηχανισμών με βάση άξονες όπως «εργασία, Κράτος, οικογενειακές στρατηγικές», μέσα από την ίδια την κατανόησή τους στο ελληνικό παράδειγμα, αντιλαμβάνεται και τα όριά του και την αντικειμενική θα λέγαμε «σχετικότητά» τους στην εξήγηση της εξουσίας.

34. Η διαμάχη Κορδάτου-Ζεύγου αποτελεί και μια ιδρυτική στιγμή των αντινομιών του ελληνικού κοινωνικού-μαρξιστικού στοχασμού· δεξ το κλασικό Φ. Ηλιού, «Η ιδεολογική χρήση της ιστορίας: Σχόλιο στη συζήτηση Κορδάτου-Ζεύγου», *Αντί*, τχ. 46, 1976. Όψεις αυτής της διαμάχης, με επίκεντρο ζητήματα που έχουν να κάνουν με τη σύσταση του εργατικού κινήματος στην Ελλάδα αλλά και με την υπαγωγή της ελληνικής κοινωνίας στο σχήμα κέντρο-περιφέρεια, βλ. στη ζωνηρή διαφωνία μεταξύ Π. Πιζάνια και Σ. Σεφεριάδη στις σελίδες της *Ελληνικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης*: Σ. Σεφεριάδης, «Για τη συγκρότηση της εργατικής τάξης στην Ελλάδα (1870-1936): μερικοί προβληματισμοί πάνω σε ένα παλιό θέμα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 6, 1995, σ. 9-78· Π. Πιζάνιας, «Ο κύκλος και το τετράγωνο: σχετικά με την ιστορική ζωή της ιστορικής πραγματικότητας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 7, 1996, σ. 155-178· Σ. Σεφεριάδης, «Η κρυφή γοητεία της ιδεολογίας: Αντι-θεωρητισμός και εκλεκτικισμός στη μελέτη του εργατικού κινήματος», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 8, 1996, σ. 191-217.

35. Βλ. την εξαιρετική κριτική σύννοψη των επίκαιρων αυτών αιτημάτων από τη Ν. Aubert, «Un individu paradoxal», στο Ν. Aubert (επιμ.), *L'Individu hypermoderne*, Toulouse/Ramonville, Eres, 2004, σ. 13-24.

36. Ενδεικτικά για τις πρόσφατες εξελίξεις στην πολιτική εκπροσώπηση των μεσαίων στρωμάτων αλλά και μια βιβλιογραφική καταγραφή, δεξ Π. Παναγιωτόπουλος, «Κοινωνική ενσωμάτωση και κοινωνική απόταξη στις εκλογές του 2007: Εκτιμήσεις για την κρίση πολιτικής εκπροσώπησης των μεσαίων στρωμάτων», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 31, 2008, σ. 118-142.

Ωστόσο, η επιστημονική πρακτική του Τσουκαλά και η συνεπής πολιτική του στράτευση θα προστατεύσουν το έργο του από τους υπαρκτούς κινδύνους που ενέχει οποιαδήποτε κριτική στη «μεταφυσική του κοινωνικού». Δεν θα τον οδηγήσει σε έναν κοινωνικό δαρβινισμό θασσερικού τύπου που θα κατέληγε ότι «δεν υπάρχει κοινωνία παρά μόνον το άτομο και η οικογένειά του». Δεν θα τον σπρώξει ούτε στον μόλις συγκαλυμμένο ατομικισμό της φιλοκαταναλωτικής κοινωνιολογίας ενός αυτοφυσού μεταμοντέρνου υπερήρωα, που οργανώνει αδέσμευτα τη ζωή του και τις επιλογές του σε τέτοιο βαθμό που κάθε αναφορά σε μακροσκοπικά δεδομένα να μοιάζει παίνε και παρωχημένη. Ας μην ξεχνάμε επίσης ότι ο νικηφόρος λόγος του Σαρκοζί τις μέρες των ταραχών στη Γαλλία το 2005 είχε αρθρωθεί πάνω στο σύνθημα μιας αποκλειστικής ατομικής ευθύνης των βανδάλων που επισείει καταστολή και τιμωρία, και πάνω στο ανάθεμα: «Ας τελειώνουμε με τη δικαιολόγηση μέσω του κοινωνικού»-«En finir avec l'excuse sociale».³⁷ Οι κίνδυνοι να μιλάς για τα κοινωνικά φαινόμενα παραγνωρίζοντας την κοινωνία είναι μεγάλοι και εξίσου αφελείς με τη συστηματική εξήγηση μέσω της κοινωνικής μηχανικής.

Αποφεύγοντας τέτοιους κινδύνους, ο Τσουκαλάς θα διεισδύσει από ένα δικό του μονοπάτι στην κριτική της «κοινωνιολογικής σταθεράς», με τις δικές του έγκαιρες θεωρητικές κινήσεις και εμπειρικές επιλογές θα χαλαρώσει την εμβέλεια της ιδέας ότι όλα τα «υπερ»-φαινόμενα παράγονται από την «υπο»-δομή/κοινωνία. Με δυο πολύτιμες και σκληρά κατακτημένες από τον ίδιο θεωρητικές αποσκευές, την ανανεωτική και βαθιά μαρξιστική παιδεία του και μια πολιτειολογική συγκρότηση που εσποπτεύει άνετα το πεδίο της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, ο Τσουκαλάς επερωτά και αμφισβητεί, δεκαετίες τώρα, παγιωμένα και ανθεκτικά σχήματα της ελληνικής κοινωνικής επιστήμης. Ειδικά εκείνα τα παράγωγα του ελληνικού μαρξισμού που θα αναζητήσουν στην ατροφική ταξικότητα ή στην ατροφική κοινωνία πολιτών, στη συγκαλυμμένη ταξικότητα ή στην κομπραδόρικη ταυτότητα των αστικών δυνάμεων,³⁸ την εξήγηση της πολιτικής και πολιτιστικής μας κακοδαιμονίας, την απόκλιση από το μοντέλο ανάπτυξης του καπιταλιστικού κέντρου.

3. ΤΡΙΑ ΚΛΕΙΔΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΑΝΑΓΩΓΙΣΜΟΥ

Το άνοιγμα των οριζόντων της κοινωνικής έρευνας πέραν των δεσμεύσεων της αναγωγιστικής μηχανικής αποτυπώνεται τουλάχιστον μέσα από τρεις συγκεκριμένες συμβολές που χαρακτηρίζουν το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά και τον καθιερώνουν αφενός ως έναν μεθοδολογικά δημιουργικό μαρξιστή και κοινωνιολόγο και αφετέρου ως μια απαράκαμπτη αναφορά στη μελέτη των αντινομιών του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού. Καθεμιά από αυτές τις στιγμές αμφισβητεί το «κοινωνιολογικό θέσφα-

37. <<http://quefaire.e-monsite.com/rubrique/la-crise-sociale-des-banlieues/204438.html>>.

38. Παραδειγματικά, από τα πιο σημαντικά έργα αυτής της βιβλιογραφίας, Γ. Δερτιλής, *Κοινωνικός μετασχηματισμός και στρατιωτική επέμβαση 1880-1909*, Αθήνα, Εξάντας, 1977.

το» χωρίς να διαλύει την ίδια την έννοια του κοινωνικού σχηματισμού. Αντιθέτως την ανασυγκροτεί σε δύο επίπεδα.

Το κάνει πρώτα στο μακροσκοπικό επίπεδο όπου παρακολουθεί ιστορικά το Κράτος να δομεί και να ανασυγκροτεί το κοινωνικό πεδίο, όπου μελετά τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες η κρατική δύναμη διεισδύει παραγωγικά στο κοινωνικό πεδίο και κινείται παραγωγικά μέσα σε αυτό. Η κρατική «κινησιολογία» θα μελετηθεί από τον Τσουκαλά ως άλλος μηχανισμός κατίσχυσης πάνω στις κοινωνικές σχέσεις, στις όποιες χειραφετησιακές δυνατότητες των κοινωνικών υποκειμένων και ταυτόχρονα ως σχήμα της συγκρότησής τους. Ως μια προ-υπόθεση της ίδιας της λειτουργίας των κοινωνικών δυνάμεων σε ό,τι αφορά την Ελλάδα του 19ου και του 20ού αιώνα.³⁹ Τη σημασία όμως της κρατικής δύναμης για τη δόμηση των κοινωνικών σχέσεων (σε συνδυασμό με την αποδόμηση του κοινωνικού κράτους και την κατίσχυση της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας) μελέτησε και σε διεθνές επίπεδο. Συγκεκριμένα ο Τσουκαλάς διαπιστώνει ότι «από τα πάνω» επιβολή της στρατιωτικοποίησης της ζωής στο διεθνές επίπεδο μετά την 11η Σεπτεμβρίου δεν επιβλήθηκε «έτσι απλά πάνω σε τρομαγμένες κοινωνίες», ούτε επιβλήθηκε με αφορμή το συγκεκριμένο γεγονός.⁴⁰ Η αναδόμηση της σχέσης κράτους-πολίτη/ελευθερίας-ασφάλειας είναι προϊόν μιας αργόσυρτης κρατικής προετοιμασίας που σύμφωνα με τον Τσουκαλά ξεκινάει ήδη από το 1989, με την εγκαθίδρυση της αυτοκρατορικής νέας τάξης πραγμάτων. Η απόσυρση του κράτους από το πεδίο της ταξικής και κοινωνικής ενσωμάτωσης μέσα από τις μονεταριστικές πολιτικές και τον νεοφιλελευθερισμό, το τέλος της παρέμβασής του στην κατεύθυνση της κοινωνικής συναίνεσης και της παραγωγής μιας εκτεταμένης ευμάρειας (που ήταν η βασική αρχή του μεταπολεμικού status quo για το κοινωνικό Κράτος) δεν είναι στον Τσουκαλά κάτι που απλώς απελευθερώνει τις αγοραίες δυνάμεις και τον χομπσιανό ανταγωνισμό – ή κάτι που προκύπτει από την εμπειρική τους επικράτηση. Είναι μια συνθήκη που αυθεντικά συγκροτεί την κοινωνική δομή με νέους όρους. Διά της απουσίας του ακόμα το Κράτος οργανώνει σχέσεις – το πέρασμα από τους μισθοφορικούς στους ιδιωτικούς στρατούς θα δημιουργήσει π.χ. ένα νέο ένοπλο υπο-προλεταριάτο που ζει έξω από την προνοιακή ασπίδα της συντεταγμένης εθνικής πολιτείας αλλά θα ναυλωθεί ως απασχολήσιμη δύναμη πυρός, ως μια ευέλικτη στρατιωτική και ιδιωτική υποπαλληλία.⁴¹

Αυτό το επίπεδο μακροσκοπικής ερμηνείας της κρατικής δράσης, της καταστατικής δύναμης, των συντακτικών πρωτείων του κρατικού παράγοντα θα αποτελέσει μια από τις πιο γόνιμες περιοχές του έργου του, όπου συναντώνται η κοινωνιολογία των θεσμών, η εξέταση της ιδεολογίας και η μελέτη συγκεκριμένων πολιτικών.

39. Παραδειγματικά, Κ. Τσουκαλάς, «Γύρω από το πρόβλημα της πολιτικής τρομοκρατίας: Στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τόμ. Β', σ. 61-69.

40. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη*, σ. 11-82, και passim.

41. Στο ίδιο, σ. 264-329 κ.α.

Σε μέσο επίπεδο παρατήρησης τώρα, η ανασυγκρότηση του ερευνητικού πεδίου που προσφέρει ο Τσουκαλός εστιάζει σε μια κυρίαρχη κοινωνική μορφή του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού. Την παρατηρεί εκ του σύνεγγυς, τόσο στην οικονομική της συγκρότηση και συμπεριφορά όσο και στον τρόπο που αυτή ορίζεται κυρίαρχα μέσα από τις σχέσεις της με το Κράτος. Αυτές οι μορφές που ξεχωρίζουν μέσα από τις έρευνες του Τσουκαλά θυμίζουν περισσότερο βεμπεριανούς ιδεατούς τύπους παρά εμπειριστικούς μέσους όρους της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας. Ωστόσο, απογράφουν αποτελεσματικά τόσο εκδοχές της ατομικότητας όσο και τον τρόπο που αυτές οι τελευταίες οργανώνονται μέσα στα πεδία της κοινωνικής δράσης με φόντο πάντοτε την προτεραιότητα της κρατικής δύναμης.

Το παράδειγμα της μελέτης του της αμφισβησίας της εργασίας στην Ελλάδα, όπως αυτή έρχεται ουσιαστικά σε αντίθεση με τα κεντρικά μαρξιστικά υποδείγματα, είναι χαρακτηριστικό.⁴² Στη μελέτη του για τη σημασία και την οργάνωση της εργασίας στην Ελλάδα, μέσα κυρίως από την αναζήτηση των σχέσεων των ελεύθερων επαγγελματιών με τον δημόσιο τομέα αλλά και με την κρατικά στραμμένη πανεπιστημιακή εκπαίδευση,⁴³ ο Τσουκαλός, χωρίς να αφίσταται από το κεντρικό μαρξιστικό υπόδειγμα (που έχει στον πυρήνα του την εργασία και τις σχέσεις παραγωγής), αντιστρέφει την κοινωνιολογική πρωτοκαθεδρία των παραγωγικών αντιπαράθεσεων προς όφελος της κρατικής δόμησης. Εισχωρεί επίσης, ίσως ακόμα ασύνειδα εκείνη την εποχή, στην αναζήτηση πραγματικών μορφών ατομικής και συλλογικής ζωής. Η εργασία λοιπόν στο έργο του Τσουκαλά δεν θα αποτελέσει ούτε την αιτία κάποιας επαναστατικής ρήξης ούτε αυτήν που από μόνη της δομεί τις κοινωνικές σχέσεις. Θα εξεταστεί περισσότερο ως το σημείο συνάντησης των δυνάμεων του κράτους, της οικονομίας, και το πεδίο οργάνωσης της ατομικής ζωής, των συντεχνιακών στρατηγικών, της πελατειακής παράδοσης, της οργάνωσης των συμφερόντων, αλλά και μια δεσμευτική διάσταση της πολιτικής συμπεριφοράς του ατόμου.

Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο κλειδί που δημιουργεί ο Τσουκαλός είναι αυτό που και σήμερα ανοίγει ορισμένες από τις σκοτεινές περιοχές της συγκρότησης του υποκειμένου στην Ελλάδα. Πρόκειται για τη μορφή του σύγχρονου «τζαμπατζή», όπως τον αποκαλεί. Αυτός ο free rider, ο τζαμπατζής της ελληνικής κοινωνίας, περιγράφεται και αναλύεται από τον Τσουκαλά στο περιφημο άρθρο του «Τζαμπατζήδες» στη χώρα των θαυμάτων: *Περί Ελλήνων στην Ελλάδα*, το οποίο συνδέθηκε και με την επανέκδοση της *Ελληνικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης* το 1993.⁴⁴ Στη σημαντικότερη

42. Κ. Τσουκαλός, *Κράτος, κοινωνία, εργασία*, σ. 171-194, 287-316.

43. Μνημειώδεις είναι οι σελίδες που αφιερώνει στη σύνδεση των ελεύθερων επαγγελματιών-δικηγόρων και των δημοσιογράφων με το Κράτος στο Κ. Τσουκαλός, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1989, σ. 144-164.

44. Κ. Τσουκαλός, «Τζαμπατζήδες» στη χώρα των θαυμάτων: *Περί Ελλήνων στην Ελλάδα*, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 1, 1993· παραπέμπω από το Κ. Τσουκαλός, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τόμ. Α', σ. 143-182.

και κάπως υποτιμημένη από τη βιβλιογραφία αυτή μελέτη, ο Τσουκαλός καταφέρνει να παραγάγει μια καίρια και οξυδερκή φιγούρα του σύγχρονου Έλληνα έτσι όπως αυτός προσδιορίζεται από συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που τον απομακρύνουν από τις ιδανικές εικόνες της ταξικής ανάλυσης ή άλλων κοινωνιολογικών μορφών διαστρωμάτωσης. Ως τζαμπατζήδες περιγράφει κατά κύριο λόγο ένα τεράστιο ποσοστό του πληθυσμού που ευνοείται από εκείνο που ονομάζει «οικονομική μεγέθυνση από τη δεκαετία του 1950 μέχρι τη δεκαετία του '90» (αρνούμενος να υιοθετήσει την αξιακά φορτισμένη έννοια της οικονομικής ανάπτυξης). Συγκεκριμένα τους συναντά και τους περιγράφει στις στρατηγικές εκείνες που βρίσκονται έξω από τα κανονιστικά πλαίσια της εξαρτημένης εργασίας αλλά και μιας ολοκληρωμένης εξατομίκευσης. Τους περιγράφει να διασταυρώνουν οικογενειακές στρατηγικές με την ατομική ωφέλεια, ή αλλιώς την επιτυχή και συνεχή προσφυγή στον εργαλειακό ορθολογισμό, την επιτυχή οικονομική τους «εξατομίκευση». Ο Τσουκαλός εντοπίζει ακόμα την ολισθηρή αυτή μορφή στον διογκωμένο δημόσιο τομέα όπου οι πτυχιούχοι υπεραντιπροσωπεύονται και, παρότι υποαμείβονται, πρώτον νιώθουν ασφαλείς και δεύτερον μπορούν να επιδοθούν σε αφορολόγητες δεύτερες και τρίτες επαγγελματικές ενασχολήσεις, στην επίμονη αντίσταση στην εξαρτημένη εργασία, στη διατήρηση μικροϊδιοκτησιακών σχέσεων με την ύπαιθρο – τόσο για την αγροτική όσο και για την τουριστική δραστηριότητα, συμπεριλαμβανομένης και της κτηματομεσιτικής δραστηριότητας.⁴⁵ Σε αυτές τις θαμπές αλλά οικονομικά λειτουργικές περιοχές της ατομικής δράσης, ο Τσουκαλός εντοπίζει την κρίσιμη μάζα ενός κοινωνικού σώματος που βρίσκεται σε οργανική σχέση με το Κράτος που συνέχεται από μια τόσο περίπλοκη συνδεσμολογία που την καθιστά απροσπέλαστη με όρους «αναγωγιστικής ιεράρχησης» και κοινωνικής μηχανικής.

Κεντρική θέση και μακροσκοπική κοινωνιολογική παρατήρηση του Τσουκαλά είναι ότι η συνθήκη του τζαμπατζή ως κυρίαρχη εμπειρική και βιωμένη συνάρθρωση των πολιτισμικών, οικονομικών και ιστορικών όρων παραγωγής της νεοελληνικής κοινωνίας προσδιορίζεται από δύο διαφορετικές διαστάσεις.

Η πρώτη θα μπορούσε να αποκληθεί και «επιτυχής ατομοποίηση», και αφορά τις διαδικασίες μεγιστοποίησης και προσωπικής ένταξης στον κοινωνικό ιστό. Συμπυκνώνεται δε σε μορφές άναρχου ατομικισμού⁴⁶ που στρατηγικά απέχουν από οποιοδήποτε σχήμα υπαγωγής σε αφηρημένους γενικούς κανόνες δικαίου και σε συμβολαιακές διαδικασίες (φορολογία, αναδιανομή). Αντιθέτως μάλιστα ο «τζαμπατζής», ατομοποιημένος, θα προσφύγει με ευκολία σε γενικά ιδεολογήματα (ηθικολογία, λόγος περί διαφθοράς, πολιτικός κυνισμός) πίσω από τα οποία κρύβονται οι δυνατότητες αναπαραγωγής των ατομικών-οικογενειακών στρατηγικών και οι αδράνειες. Σπανίως, θα πει ο Τσουκαλός, αυτές οι ιδεολογικές εγκλήσεις θα ξεπερνούσαν το όριο της επιτυ-

45. Κ. Τσουκαλός, «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων», σ. 158-175.

46. Στο ίδιο, σ. 155· δεξ και Ν. Δεμερτζής, «Λαϊκισμός: ένα φορτισμένο από μνησικακία πολιτικό φαινόμενο», στο Ν. Δεμερτζής/Θ. Λίποβατς, *Φθόνος και μνησικακία: Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*, Αθήνα, Πόλις, 2006, σ. 215-229.

χούς έγκλησης, της ατομικής υπευθυνότητας και της συλλογικής ταύτισης.⁴⁷ Αυτήν την αντίσταση στις σύγχρονες μορφές καταμερισμού της εργασίας,⁴⁸ την άρνηση όχι της κοινωνίας των πολιτών αλλά, μοριακά πλέον, της ιδιότητας του πολίτη συνοδεύει μια μορφή οικονομικής μεγέθυνσης, ατομικής ανάπτυξης, επιτυχούς εισόδου στη σύγχρονη δομή της κατανάλωσης. Ένα ελληνικό θαύμα όπως σκεπτικά, μα όχι καταδικαστικά, αρέσκεται να λέει ο Τσουκαλάς, που επιτρέπει κατά έναν τρόπο τον ατομικό εκσυγχρονισμό, ενδεχομένως τον ατομικιστικό εκσυγχρονισμό, αλλά αγκυρώνει το κοινωνικό σώμα σε μια αδραειακή συμμαχία ενάντια στην ίδια την ιδέα της μεταρρύθμισης. Η δεύτερη και αντίθετη κατεύθυνση βρίσκεται ακριβώς στη δυσκολία ταυτόχρονης αυτονόμησης του ατόμου από τις οργανικές κοινοτικές πρακτικές και νοοτροπίες και της ένταξής του σε έναν συλλογικό ορθολογισμό. Θα λέγαμε ότι η εξατομίκευση και οι μορφές κοινωνικού εκσυγχρονισμού είναι αυτές που χωλαίνουν. Και θα τολμούσαμε να προσθέσουμε ότι η ανομική νομιμοποίηση του κοινοτιστικού αντιφορολογισμού αποτελεί την επιτομή αυτή τη διττής φύσης του τζαμπατζή: ικανός να παρακολουθεί διαδικασίες εκσυγχρονισμού στο ατομικό-ωφελμιστικό επίπεδο, αδύναμος να αποδεχτεί τους όρους αμοιβαιότητας οποιουδήποτε κοινωνικού συμβολαίου.

Η εγωτική αδράνεια του τζαμπατζή δεν είναι όμως ένα ψυχολογικό χαρακτηριστικό. Έχει διάρκεια αλλά και ιστορικό περιεχόμενο. Ο Τσουκαλάς τονίζει ότι οι δευτερογενείς μορφές απασχόλησης, τα συμπληρωματικά εισοδήματα και μη ελέγξιμος πλουτισμός είναι δεσπόζουσες της μεταπολεμικής και μεταδικτατορικής Ελλάδας και αφορούν προφανώς πολύ μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, μη μετρήσιμο από τη φύση του, μα ασφαλώς πολλαπλάσιο των περιθωριακών ομάδων που αντίστοιχα λειτουργούν στις λοιπές δυτικές κοινωνίες. «Το μη μετρήσιμο», η έκταση του φαινομένου του τζαμπατζή, είναι και αυτό που υπονομεύει κάθε κοινωνική χαρτογράφηση των ανισοτήτων και ακολούθως των διορθωτικών-αναδιανεμητικών πολιτικών.

Επίσης, πολλά φαινόμενα αντιδυτικισμού που έχουν ερμηνευθεί στη βάση κυρίως πολιτισμικών αντιστάσεων μπορούν να αναγνωσθούν εδώ ως λειτουργικό τμήμα αυτού του παράδοξου δεσμού του ατομικού εργαλειακού ορθολογισμού που προσιδιάζει σε ένα μέτρο με τις θεωρίες της ορθολογικής επιλογής με προνεωτερικές, όπως τις αποκαλεί ο Τσουκαλάς, μορφές οικονομικής οργάνωσης.⁴⁹ Η «ελληνική ιδιαιτερότητα», η προβολή του ελληνικού κοινοτισμού έναντι της Δύσης αποτελούν μορφές δράσης θα έλεγε κανείς έναντι της δυτικού τύπου κανονιστικής πειθαρχικής και φιλελεύθερης⁵⁰ συγκρότησης των όρων κοινωνικής συμβίωσης. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο, όπως σημειώνει ο Τσουκαλάς, ότι η αστική ατομικότητα του δυτικού κόσμου είναι αυτή που

47. Για την αρνητικότητα της μετεμφυλιακής ιδεολογίας, βλ. Κ. Τσουκαλάς, «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων», σ. 155. Παραπέμπει χαρακτηριστικά στον Θ. Λίποβατς, *Προβλήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα, Εξάντας, 1991, σ. 238-265, και στον Κ. Δοξιάδη, «Η ιδεολογία στην μεταπολεμική Ελλάδα», *Λεβιάθαν*, τόμ. 13, 1993, σ. 123-148.

48. Κ. Τσουκαλάς, «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων», σ. 159.

49. Στο ίδιο, σ. 151.

50. Κ. Δοξιάδης, «Η ιδεολογία ως πειθαρχία», στο Ι. Σολομών/Γ.Κουζέλης, *Πειθαρχία και γνώση: Τοπικά α΄*, Αθήνα, ΕΜΕΑ, 1994, σ. 241-257.

θα γίνει στόχος,⁵¹ στη συγκεκριμένη περίπτωση το είδος της ατομικότητας, θα συμπληρώνε κανείς. Εδώ η πολιτισμική ιδιαιτερότητα μοιάζει, παρά την αυτονομία της, να υπηρετεί και να νομιμοποιεί την αναπαραγωγή της θαυματουργής αυτής κοινωνίας, που ουσιαστικά κατάφερε να εισέλθει στον σύγχρονο κόσμο, στη σφαίρα της ευμάρειας και της κατανάλωσης, δίχως να αναιρέσει τα στοιχεία ατομικιστικού αναρχισμού και κοινοτισμού.

Αξίζει να σημειωθεί ότι για τον Τσουκαλά η κατίσχυση της μορφής του τζαμπατζή, ο οποίος αντλεί τόσο από το Κράτος όσο και από τις παράλληλες αγορές εργασίας, ακόμα και αν κρύβει στο εσωτερικό της σχέσεις εξουσίας, μοιάζει να προκύπτει από τη μαζικότητα και την επιμονή του φαινομένου – η Μεταπολίτευση δεν μπόρεσε να αποτελέσει σημείο τομής-διακοπής αυτής της παράδοσης. Η προσέγγιση του Τσουκαλά, η κατασκευή ενός ιδεοτυπικού συμπεριφορικού τζαμπατζή που θαυματουργεί και εκσυγχρονίζεται λυσιτελώς για τον εαυτό του και όχι μόνον, αποστασιοποιείται από κάθε ταξικό αναγωγισμό και από τη μηχανική μιας καθοριστικής διαστροφώσεως, στο μέτρο που η μορφή αυτή μοιάζει να τέμνει διαγώνια και να μετέρχεται όλες τις βαθμίδες της κοινωνικής εργασίας.

Αυτή η κυρίαρχη και οριακά δια-ταξική φυσιογνωμία του τζαμπατζή παρακάμπτει, σιωπηρά αλλά σαφέστατα, ορισμένες από τις σταθερές της «αριστερής κοινωνικής επιστήμης», όπως εκείνες που κατονόμαζαν τους «μικροαστούς» ως φορείς ανομίας, κοινωνικής επιθετικότητας και εμπόδιο στον ταξικό εξορθολογισμό (και τους μηχανικά επόμενους πολιτικούς αγώνες).

Στην ανάλυση του Τσουκαλά το φαινόμενο είναι πιο εκτεταμένο και από τη φύση του διάχυτο (σε αυτό το σημείο θα πρέπει να δούμε μια συνέχεια των αναλύσεών του για το Κράτος και το πολυσθενές κοινωνικό υποκείμενο που προσεγγίζουμε στη συνέχεια και μια σαφή επιρροή από την ιστορία των νοοτροπιών της σχολής των *Annales*). Η ερμηνεία αυτή διαθέτει όμως και μια ακόμη άρρητη ιδιαιτερότητα, που οδηγεί σε μια οργανική περιγραφή του τζαμπατζή, την καλύτερη που τον προσλαμβάνει, να είναι οργανικά και διττά ενταγμένος: α. σε μια σχέση συνενοχής και ανταγωνισμού με τα λοιπά κοινωνικά υποκείμενα (π.χ. τους κλασικού τύπου επιχειρηματίες, τους αποκλειστικά μισθωτούς) και β. σε οργανικό δεσμό με το Κράτος (στο μέτρο που αυτό αναπαράγει τις δυνατότητες του ατομικού εκσυγχρονισμού χωρίς να αποτελεί το ίδιο πεδίο κοινωνικού ανορθολογισμού).

Εδώ ο Τσουκαλάς μάς οδηγεί σε ένα ακόμη παράδοξο της κοινωνικής μηχανικής: ο τζαμπατζής είναι στενά δεμένος με το Κράτος σε μια σχέση ωφελιμιστική. Ενεργητικά μέσα από τη μορφή της απασχόλησης σε αυτό, παθητικά μέσα από την κρατική ανοχή στον εργαλειώκο ορθολογισμό του τζαμπατζή. Εντέλει Κράτος και πολίτης δεν μεσολαβούνται από την πολιτική ιδιότητα αλλά αλληλοεξυπηρετούνται, να μη διααντιδρούν αλλά να συμβιώνουν σε μια οργανική συνθήκη.⁵²

51. Κ. Τσουκαλάς, «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων», σ. 146-151.

52. Τ. Καφετζής, «Εισαγωγή», σ. 11-19.

Η ανάλυση της συμβιωτικής αυτής σχέσης μέσα από το πρίσμα του τζαμπατζή απαντάει στις φιλελεύθερες αναλύσεις του μεθοδολογικού ατομικισμού που υποθέτουν έναν μοναχικό υπολογιστή (το Κράτος αποτελεί καταστατικό στοιχείο και δομοποιητική δύναμη αυτού του υποκειμένου), σε ορισμένες δεοντολογικές και ταξινομικές απολήξεις της θεωρίας της ανάπτυξης όσο και των αναζητήσεων στο χώρο της κοινωνίας των πολιτών.⁵³ Η κατασκευή αυτής της φιγούρας του τζαμπατζή θα έρθει επίσης να αντιπαρατεθεί με τον αντι-μικροαστισμό των παραδοσιακών μαρξιστικών προσεγγίσεων. Δείχνοντας ότι η κοινωνική κινητικότητα του τζαμπατζή και η ορθολογική συμπεριφορά του παράγει μέχρι ενός ορίου τα θαύματά της, ο Τσουκαλάς σκύβει πάνω στο ευάλωτο αυτών των στρωμάτων –που αποτελεί και κεντρικό γνώρισμα των νέων μεσοστρωμάτων της Δύσης– και στην εξάρτηση των όρων αναπαραγωγής τους από το Κράτος. Μιλώντας διαφορετικά, ο τζαμπατζής του Τσουκαλά δεν είναι ούτε το κενό σημαίνον άτομο της ορθολογικής επιλογής ούτε ο εγωιστής μικροαστός της αριστερής κοινωνιολογίας. Είναι ένα υποκείμενο που ορίζεται από σχέσεις εξουσίας, που παράγει σχέσεις εξουσίας μέσα από τη συμμετοχή του και τη δράση του στον διάμεσο χώρο μεταξύ οικονομίας και κρατικής λειτουργίας. Δεν είναι παιδί ούτε της εξουσίας ούτε του εαυτού του, μα ούτε της οικονομίας ή της όποιας δεδομένης «κοινωνικής δομής».

Ο κοινωνικός υβριδισμός στη μετανεωτερική ελληνική κοινωνία, έτσι όπως π.χ. συντίθενται όλοι οι βιωματικοί νεωτερισμοί με τις κεντρικές παραδοσιακές συντεταγμένες, παραμένει αγκυλωμένος στην κουλτούρα του κρατισμού, ίσως και να διαρθρώνεται από τη βαθιά κρατική εγχάραξη των δομών εξουσίας και παραγωγής. Δεν είναι τυχαίο ότι οι όψεις οργάνωσης της εξατομίκευσης στερούνται συχνά των χειραφετησιακών τους ακολουθιών ενώ παραμένουν δέσμες μιας θυματοποιητικής λογικής που προσδοκά αποκλειστικά στην κρατική πρόνοια και εξουσία. Ο τζαμπατζής εξατομικεύεται στη λογική της ωφέλειας, μεγαθύνεται στις απολαύσεις του, ωστόσο δεν διανοίγεται στις δι-υποκειμενικές σχέσεις, σε νέες οικογενειακές μορφές, δεν μετέχει της κοινωνικής υπευθυνότητας, αγνοεί και περιφρονεί τα νέα ανθρωπιστικά υποδείγματα.⁵⁴

Ο Δεμερτζής⁵⁵ έχει εκφράσει με όρους της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας αυτό το double bind, όπου κατισχύει το αρχαϊκό επί του νεωτερικού και όπου το δεύτερο τροφοδοτεί το πρώτο καταφέροντας να εκσυγχρονίζεται. Στο έργο του Διαμαντούρου συναντάμε έναν πολιτισμικό και κοινωνικό δυισμό με ιστορικές φάσεις εναλλαγής της κυριαρχίας ανάμεσα στις δύο παραδόσεις. Η δουλειά του Τσουκαλά πραγματεύε-

53. Ο Τ. Καφετζής επισημαίνει τον τρόπο με τον οποίο ο Τσουκαλάς διαλέγεται με τις νεομαρξιστικές θεωρίες περί κέντρου-περιφέρειας και τις θεωρίες της ορθολογικής επιλογής χωρίς ποτέ να εντάσσει τις εννοιολογήσεις του σε αυτές παρά μόνον σαν σημασιολογικά κελύφη που τον προστατεύουν π.χ. από τις σχετιαστικές εκτροπές του μεθοδολογικού ατομικισμού ή την υπέρπουσα υπερβατολογία των ταξινομητικών θεωρήσεων» δες Τ. Καφετζής, «Εισαγωγή», σ. 12-19.

54. Γ. Βούλγαρης, «Πόσο ριψοκίνδυνοι είμαστε οι Έλληνες;», *Τα Νέα*, 2.6.2007.

55. Νίκος Δεμερτζής, «Η ελληνική πολιτική κουλτούρα στη δεκαετία του '80», στο Η. Νικολακόπουλος/Χ. Λυριντζής (επιμ.), *Εκλογές και κόμματα στη δεκαετία του '80*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1990, σ. 70-96.

ται αυτή τη διττή φύση προσφέροντας μια μακροσκοπική προσέγγιση μέσα από την οποία αναδεικνύει «βασικές αρχές» συγκρότησης της ατομικότητας.

Το δεύτερο κλειδί για την κατανόηση της αντι-αναγωγιστικής επιλογής στο έργο του Τσουκαλά υπάρχει στο βιβλίο του *Κράτος, κοινωνία, εργασία*, το οποίο προετοιμάζει ιστορικά όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως, μιας και προηγείται κατά μια δεκαετία σχεδόν των τζαμπατζήδων.

Στο έργο αυτό, και με τη συγκεκριμένη πυρηνική ανασηματοδότηση της σχέσης απόμου-κράτους-εργασίας στην Ελλάδα που προτείνεται, ο Τσουκαλάς αντιπαρατίθεται και πάλι στο κοινωνιολογικό μοντέλο της ανεύρετης εργατικής τάξης και με κάθε αναζήτηση μιας κοινωνικής *αιτίας* στον τρόπο συγκρότησης της κοινωνικής δράσης των υποκειμένων.

Σε αυτό το σημείο ο Τσουκαλάς ενώνει την κοινωνιολογική ανάλυση των επαγγελματικοκοινωνικών κατηγοριών με την ταξική μέριμνα, για να απαντήσει κατά τη γνώμη μου ακριβώς στον μονισμό της. Το πολυσθενές υποκείμενο αντιπροτείνεται και αντικαθιστά αναλυτικά τον μικρομεσαίο του προπαγανδιστικού λόγου και τον μικροαστό που πραγματοποιείται από έναν ορισμένο ελιτισμό. Ο πολυσθενής δεν είναι στενά μικροϊδιοκτήτης, δεν είναι ο μοναδικός, ο μοναδοποιημένος, αλλ' αντιθέτως είναι μια μορφή του πολλαπλού, υπό κρατική εγγύηση πάντα.⁵⁶ Ταυτόχρονα με το πώς το Κράτος στη μεταπολεμική Ελλάδα προσδιορίζει τους όρους με τους οποίους τα υποκείμενα καταλαμβάνουν συστηματικά περισσότερο της μιας θέσης μέσα στο σύστημα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας (το κλασικό του παράδειγμα είναι διαχρονικά στο έργο του ο δημοσιούπαλληλικός πληθωρισμός και η ταυτόχρονη χαμηλή αμοιβή) αλλά και πώς ο εκπαιδευτικός μηχανισμός-δημόσιο ευνοεί την κοινωνική κινητικότητα των μικροϊδιοκτητών, ο Τσουκαλάς προχωρά σε ευρύτερες μεθοδολογικές αναλύσεις. Με παράδειγμα την Ελλάδα, την ιδιαιτερότητα της περιφερικής καπιταλιστικής της ανάπτυξης, ο Τσουκαλάς παρουσιάζει στο βιβλίο του ένα εμβόλιμο και αμιγώς θεωρητικό κεφάλαιο στο οποίο συγκρίνει «τις μονοσημαντικές τάξεις» και τα «πολυσθενή υποκείμενα». Στο σημείο αυτό τα «εμπειρικά-συγκεκριμένα» κοινωνικά αντικείμενα που ήταν οι κοινωνικές τάξεις ή τα κοινωνικά στρώματα⁵⁷ δεν μπορούν να αποδώσουν την πραγματικότητα των σύγχρονων καπιταλιστικών σχέσεων εκμετάλλευσης. Η εξατομικευμένη και μοναδική θέση αντικαθίσταται από ποικίλες εκδοχές κινητικότητας που ευνοούνται από τις εν πολλοίς καθηλωτικές πολιτικές του κράτους πρόνοιας (το οποίο ευνοεί την παραιοικονομία). Η κινητικότητα αυτή διαχωρίζει τη

56. Ο Τσουκαλάς μιλάει χαρακτηριστικά για «επίσημο καταμερισμό της εργασίας» όχι μόνον ως κυρίαρχο μοντέλο της κρατικής εργοδοσίας αλλά και ως ρυθμιστικό παράγοντα των συνολικών στρατηγικών συνάρθρωσης της οικογενειακής στρατηγικής, της εκπαιδευτικής ζήτησης και της κρατικής οργάνωσης της εργασίας, που οδηγούν στο μοντέλο του πολυσθενούς υποκειμένου· Κ. Τσουκαλάς, *Κράτος, κοινωνία, εργασία*, σ. 236-249, 119-136.

57. Στο ίδιο, σ. 150-154.

σχέση μεταξύ ταξικής θέσης και ταξικού φορέα στο μέτρο που παράγει πολλαπλές ταξικές ιδιότητες και ταυτότητες για τα υποκείμενα. Αυτή η πολυσθένεια στην ανάληψη του Τσουκαλά δεν ξεφεύγει ποτέ βέβαια από το κεντρικό μαρξιστικό υπόδειγμα. Η εργασία είναι αυτή που οργανώνει αυτές τις δυνατότητες ή που τις επιβάλλει κατά έναν τρόπο. Μόνο που, όπως σημειώνει, η εργασία δεν είναι πλέον αποτέλεσμα οικονομικού καταναγκασμού αλλά περισσότερο συμβολικού και ιδεολογικού, και η πολλαπλότητα των επαγγελματικών κινήσεων και η προϊούσα αστάθεια των εργασιακών ταυτοτήτων είναι αυτές που διαλύουν την ισχύ της παραδοσιακής μαρξιστικής αναγωγής και όχι το τέλος της εργασίας.

Στα χρόνια της υποχώρησης της εργασίας ως εμπέδωσης μιας συνεκτικής κοινωνικής ταυτότητας η έννοια της πολυσθένειας που προτείνει ο Τσουκαλάς το 1996 έχει πιθανόν διευρυνθεί. Έχει επεκταθεί πέραν της σχάσης ανάμεσα σε ταξική θέση και ταξικό φορέα. Η επαγγελματική πολυσθένεια, που υπήρξε άλλοτε στήριγμα των προοδευτικών πολιτικών ανάπτυξης όσο και της κοινωνικής καθήλωσης, κάτι που επιβεβαιώνεται με την ελαστικοποίηση των σχέσεων εργασίας από τη νέα σοσιαλδημοκρατία της δεκαετίας του '90, μετατρέπόμενη σε πολιτισμική πολυσθένεια, σε άνευ ορίων εκδημοκρατισμό των πολιτισμικών συμμετοχών και σε ατομική ταυτότητα α λα καρτ, οδηγεί σε περαιτέρω απομάκρυνση από το μακροσκοπικό επίπεδο αναγωγής και περιγραφής των σχέσεων κυριαρχίας.

Το τρίτο κλειδί αποτελεί και τη μήτρα των προηγουμένων αναρρέσεων, είναι η «παράδοση» πηγή και συγκροτησιακή στιγμή της ερευνητικής δημιουργικότητας του συνόλου του έργου του Τσουκαλά.

Πρόκειται για τη βασική και επίμονη θέση του Τσουκαλά που αναπτύσσεται στη διδακτορική του διατριβή (*Εξάρτηση και αναπαραγωγή*) και ακόμη περισσότερο στο *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*⁵⁸ ότι στην Ελλάδα το Κράτος που συγκροτεί δομεί και οργανώνει διαρκώς το κοινωνικό πεδίο και όχι το αντίθετο, όπως πιστεύει η παραδοσιακή μαρξιστική κοινωνική επιστήμη. Το Κράτος ως εργοδότης, πολιτισμικός ρυθμιστής, επενδυτής και τραπεζίτης αλλά ιδιότυπος κεφαλαιοκράτης αποσπαστής πλεονάσματος και αναδιανομέας πλούτου, δεν είναι στον Τσουκαλά μόνον ένα Κράτος χωρίς αντίβαρο.

Δεν αρκεί δηλαδή να αποδειχτεί η αδυναμία της κοινωνίας των πολιτών, παρότι οι γνώσεις μας γι' αυτήν δεν είναι διόλου αμελητέες, αλλά ο αποφασιστικός παράγοντας, η μήτρα της κοινωνικής δυναμικής και ο καταναγκασμός της. Η απόσπαση πλεονάσματος και η δημιουργία ενός ογκώδους μισθοδοτικού κράτους δεν είναι αποκλειστικά μια οικονομική υποκατάσταση ενός αναμικτού κεφαλαίου και μιας ισχυρής βιομηχανικής λειτουργίας. Αν είναι και αυτά, είναι και πολύ περισσότερα, μιας και η πρόωπη υπερτροφία του και η ιδιότυπη ικανότητά του να δημιουργεί μορφές κινητι-

58. Δες και υποκεφάλαιο με τίτλο «Ο “θετικός” ρόλος του κράτους στις χώρες της περιφέρειας», στο Κ. Τσουκαλάς, *Κράτος, κοινωνία, εργασία*, σ. 66-81.

κότητας και ταξικές διαιρέσεις μέσα από την προνομιακή και πολιτικά κατευθυνόμενη εργοδοτική του δυναμική όχι μόνον αναπαράγεται αλλά και αποτελεί μέσα από την ανάδειξη των διευρυμένων παρασιτικών μικροαστικών στρωμάτων (τα οποία γενεαλογικά εντοπίσαμε πρωτύτερα στη μορφή του πολυσθενούς εργαζόμενου και πιο πρόσφατα στη φόρμα του τζαμπατζή) μια δομούσα δομή που εγχράσσει έναν τρόπο παραγωγής, θα έλεγε κανείς.

Ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός στον Τσουκαλά δεν είναι απλά κρατικιστικός: κάτι τέτοιο θα ήταν ασθενές και στατικό σαν περιγραφή. Ο Τσουκαλάς μάλλον κλίνει προς μια πιο οργανική ανάλυση. Ο Τσουκαλάς παρουσιάζει περισσότερο έναν ελληνικό κρατικό κοινωνικό σχηματισμό, με την έννοια ότι η δόμηση του εθνικού σύμπαντος είναι ιστορικά προσδιορισμένη από την κρατική οργάνωση της εργασίας, της μισθοδοσίας και του ρόλου των εκπαιδευτικών μηχανισμών σε αυτήν. Η διάλυση του κοινωνιολογισμού και των στατικών κατηγοριών ταξικής ή στρωματικής ανάλυσης, η ακύρωση της αναγωγής που επιτρέπει αυτή η ισχυρή θέση του Τσουκαλά έχει ως αντίβαρο έναν ιστορικό προσδιορισμό. Από αυτή την άποψη η ιστορική εγχάραξη της κρατικής φροντίδας (η οποία ενδεχομένως αναπαράγει και μεταφέρει συστήματα και νοοτροπίες από το οθωμανικό παρελθόν, όπως ίσως θα υποστήριζε ο Διαμαντούρος)⁵⁹ θα είναι προσδιοριστική του κοινωνικού και της οικονομικής λειτουργίας.

Η υπερπολιτικοποίηση, η παντοδυναμία του πολιτικού, θα υπάρξει έτσι όχι μόνον συχνά έξω από την ίδια την κοινωνική δυναμική (η μακροχρόνια δίωξη του κομμουνισμού ως εξωθεσμικού και εξωσυστηματικού σύμπαντος ίσως να εξηγείται ακριβώς έτσι στο μέτρο που έτεινε να αναδείξει μη κρατικές ελίτ) αλλά θα υπάρξει και ενάντια σε αυτήν. Η μαρξιστική αναγωγή και η συγκεκριμένη εμπειρική συσχέτιση πολιτικού φορέα με κοινωνική μερίδα είναι στον Τσουκαλά σχεδόν αδύνατη. Οι ανταλλαγές μεταξύ κράτους και πολιτικού πεδίου θα είναι ισχυρότερες από αυτές μεταξύ πολιτικού πεδίου και κοινωνικής ύλης. Η υπερπολιτικοποίηση υπήρξε έτσι πάντοτε μια μορφή αντιπαράθεσης για το Κράτος, ή μάλλον μια αντιπαράθεση εντός της κρατικής λειτουργίας. Από αυτή την άποψη θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μεταπολιτευτική υπερπολιτικοποίηση υπό την αριστερή ηγεμονία δεν αποτελεί συνέχεια της προδικτατορικής αριστερής παρουσίας, η οποία ήταν ντε φάκτο εκτός κράτους και εξέφραζε τους αποκλεισμένους της κρατικής νομής. Ήταν μια μορφή προσαρμογής και διεμβόλισης της ίδιας της λογικής, δεν ήταν η είσοδος της κοινωνίας αλλά περισσότερη είσοδος του κράτους, περισσότερη παρουσία του κράτους στη ζωή. Ο πλήρης εκδημοκρατισμός της εκπαίδευσης μαζί με τη διευρυμένη αναπαραγωγή της υπαλληλίας ανώτερης μόρφωσης επί ΠΑΣΟΚ το επιβεβαιώνει.

Γι' αυτό και με έναν παράδοξο τρόπο, οι πιο κοινωνικές, κοινωνιολογικές στιγμές της ελληνικής κοινωνίας μοιάζουν να είναι με κάποιον τρόπο αυτές που μπορούν να χαρακτηριστούν και οι λιγότερο πολιτικοποιημένες.⁶⁰ Οι περίοδοι που η στράτευση

59. Ν. Διαμαντούρος, *Πολιτισμικός διαισμός και πολιτική αλλαγή στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης*, σ. 41-64.

60. Για μια πρώτη επεξεργασία του ζητήματος της κοινωνικής και πολιτικής διαχείρισης του συλλογικού θανάτου ως δείκτη εξατομίκευσης και εκσυγχρονισμού, και συγκεκριμένα στην περίπτωση του ναυα-

υποχωρεί για άλλες συλλογικές ή ατομικές πρακτικές. Η δεκαετία του 1960 αποτελεί κατ' αυτόν τον ίδιο την πρώτη στιγμή στην οποία η ελληνική κοινωνία έχει αυτοσυνείδηση του εαυτού της.⁶¹

Υπ' αυτούς τους όρους και συνοψίζοντας τα κύρια επιχειρήματά μας, η κοινωνιολογία του Τσουκαλά δεν μπορεί παρά να μεταφέρει διαρκώς το αντικείμενό της στη μικροφυσική της κρατικής εξουσίας στο μέτρο που αυτή εμπεριέχει κάθε κοινωνική δυναμική. Καμία κοινωνιολογία των κοινωνικών αντιστοιχιών και αντανakλάσεων δεν είναι μονοδιάστατα εφικτή. Αντιθέτως, ο ορίζοντας της «σε τελευταία ανάλυση» υπαγωγής όλων των φαινομένων σε μια ταξική σύγκρουση ισχύει πάντα στο έργο του Τσουκαλά, η κρατική μορφή και η διαμορφωτική της σημασία, μέσα από το ελληνικό κυρίως παράδειγμα συγκρότησης, αποδυναμώνει κάθε υπερβατολογική υπαγωγή των φαινομένων στην όποια «κοινωνική ύλη».

Αν για τον Μπρυνό Λατούρ υπάρχουν φαινόμενα συνένωσης, νέες σχέσεις ώσμως ανάμεσα σε πολλαπλά επίπεδα της ανθρώπινης εμπειρίας,⁶² που η ντυρκεμινή παράδοση αδυνατεί σήμερα να αναπαραστήσει, αν για την κοινωνιολογία εκείνη που επικαλείται τον Γκαμπριέλ Ταρντ⁶³ οφείλουμε να σκεφτούμε χωρίς τη μηχανική της κοινωνικής παραγωγής ή τη σταθερά της κοινωνιολογικής εξήγησης, για τον Τσουκαλά, η διαδρομή αυτή είχε ήδη διανυθεί προ πολλού. Η ανάγκη του να αναμετρηθεί ειλικρινά με τη χώρα των θαυμάτων, με έναν κοινωνικό σχηματισμό όπου η κρατική προτεραιότητα, τόσο στην ιστορική όσο και στη συγχρονική της διάσταση, είναι πρόδηλη τον οδήγησε να αμφισβητήσει κάθε έννοια «κοινωνικής πρωτοκαθεδρίας» αλλά του επέτρεψε κιόλας να παραγάγει και κατηγορίες σκέψης που αποδίδουν μορφολογίες της ατομικότητας, την κινησιολογία του υποκειμένου μεταξύ οικογένειας, εργασίας και κράτους, και να μη μείνει προσκολλημένος σε μια μηχανιστική εξήγηση των όρων παραγωγής του υποκειμένου.

γίου του «Χεμάρ» το 1947, βλ. Α. Καρτάλου/Π. Παναγιωτόπουλος, «Οψεις κοινωνικού εκσυγχρονισμού: Η ταυτότητα του θύματος, η δημόσια καταγγελία και η επιχειρηματική δημιουργικότητα με αφορμή το ναυάγιο του F/B Ηράκλειον (1966)», στο Α. Ρήγος/Σ. Σεφεριάδης/Ε. Χατζηβασιλείου, *Η σύντομη δεκαετία του '60: Θεσμικό πλαίσιο, κομματικές στρατηγικές, κοινωνικές συγκρούσεις, πολιτισμικές διεργασίες*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2008, σ. 363-388.

61. Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική δεκαετία του '60: "σύντομη ή μακρά"» στο Α. Ρήγος/Σ. Σεφεριάδης/Ε. Χατζηβασιλείου, *Η σύντομη δεκαετία του '60*, σ. 41-46.

62. Για μια κοινωνιολογία «δεύτερου τύπου» που θα δίνει προσεγγίσεις όπως λέει ο ίδιος στα φαινόμενα μέσα από το πρίσμα του δρώντος και του δικτύου και που δεν θα περιορίζει το κοινωνιολογικό αντικείμενο στο «κοινωνικό φαινόμενο», σε κάποιο «κοινωνικό ζήτημα», το οποίο, ως προϋπόθεση κάθε άλλου φαινομένου (δίκαιο, πολιτική, τεχνολογία, επιστήμη) θα το επεξηγεί κιόλας, δες Β. Latour, *Changer la société: Refaire de la sociologie*, Παρίσι, La Découverte, 2006, σ. 5-61.

63. Και την αντιστροφή της σχέσης υπαγωγής μεταξύ μακρο- και μικρο-επιπέδου –σε αντίθεση με τους γενικούς κοινωνικούς και αναγωγιστικούς εντέλει κανόνες της ντυρκεμινής παράδοσης–, δες Β. Karsendi, «L'Imitation: Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde», στο C. Chauviré/A. Ogien (επιμ.), *La Régularité*, Παρίσι, EHESS, 2002, σ. 183-215.

Το έργο του Τσουκαλά, ξεκινώντας από μια επιταγή ανανέωσης των κοινωνικών επισημών στην Ελλάδα, από την επιταγή να είναι και μαρξιστικές, παρήγαγε μια ακάματη κοινωνιολογία που διέγινε την ιδρυτική παραγωγικότητα του Κράτους, την εγγραφική του ικανότητα, χωρίς να δεσμεύεται από την αναγωγιστική κοινοτοπία της εποχής του. Ταυτόχρονα επειδή ο Τσουκαλάς ήταν και είναι και μαρξιστής, δεν αφέθηκε σε μια θεσμική θεώρηση του καθορισμού των σχέσεων από το Κράτος και φυσικά διαφοροποιήθηκε ουσιαστικά από τις ατομικιστικές προσεγγίσεις – παρότι τις συζήτησε και το έργο του προσφέρει τη δυνατότητα για μια κοινωνιολογία της συγκρότησης της ατομικότητας στον ελληνικό σχηματισμό. Ο Τσουκαλάς είδε στο Κράτος έναν ευρύ χώρο όπου αναπτύσσονται οι σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης, τις οποίες δεν τις απέδωσε γενικώς στην κοινωνία και την οικονομία.⁶⁴ Διέγινε πόσο ατελέσφορη θα ήταν μια κοινωνιολογία των σχέσεων εξουσίας αποκλειστικά με όρους κοινωνικών ομάδων ή στρωμάτων. Οι εντάσεις, οι τριβές, οι ανισότητες εντός αυτού που μια παραδοσιακή κοινωνιολογική ανάλυση θα θεωρούσε ομοιογενή ομάδα αποδεικνύονται συχνά πιο καθοριστικές από την εσωτερική τους ομοιότητα. Ακολουθώντας τις αδράνεις που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των μεγάλων οντοτήτων (Κράτος, άτομο, κοινωνία) έδειξαν με αφορμή το ελληνικό παράδειγμα ότι είναι εξίσου εντυπωσιακές και ερευνητικά συναρπαστικές. Έτσι με μια ελληνική αφετηρία και τις εγχώριες πολιτικο-θεωρητικές αναζητήσεις της Μεταπολίτευσης, ο Τσουκαλάς κατάφερε να προ-είπει, ή να προετοιμάσει, μια πιο ανοικτή κοινωνιολογία, με εργαλεία και με κριτικές ροπές που έμελλαν μετά από τις κρίσιμες μετανεωτεΡΙκές δεκαετίες να καταστούν απαράκαμπτές.

64. Για την κομβική σημασία της έννοιας Κράτος-εργοδότης ως δεσπόζουσα του όλου έργου του Τσουκαλά, δες Τ. Καφετζής, «Εισαγωγή», σ. 18-27, όπου σημειώνει χαρακτηριστικά (σ. 20-21): «Το Κράτος, ως ύπατος θεσμιζόμενος χώρος της πολιτικής εξουσίας και ως η κατ' εξοχήν στιγμή της πολιτικής και των συγκρούσεών της στους κόλπους της ιστορικής μορφής που συνιστά η νεώτερη πολιτεία, μπορεί να θεωρείται αναλυτικά ως το “πρωτογενές” μαζί και “δευτερογενές” πεδίο σχέσεων και δομών επιμέρους κοινωνικών “περιοχών”, οι οποίες δεν “αντανακλώνται” ούτε “εκφράζονται” αλλά είναι αποκωδικοποιημένες στους κόλπους του, λειτουργώντας οι ίδιες σε καθεστώς “σχετικής αυτονομίας”». Οι σχετικά αυτόνομες αλλά υπό την εξουσία της κρατικής «δομούσας δομής» αυτές «περιοχές» είναι ενδεχομένως και οι χώροι συγκρότησης των δι-υποκειμενικών σχέσεων, οι χώροι της εξαρτημένης αλλά και απροσδιόριστης μορφοποίησης των ατομικών συμπεριφορών, αυτών που, όπως σημειώνει και πάλι ο Καφετζής λίγο παρακάτω συμφωνώντας με τον Γ. Βέλτο, θυμίζουν τον τρόπο που ο Φουκώ βλέπει τις σχέσεις εξουσίας και ο Πουλαντζάς το Κράτος: με όρους θετικότητας και παραγωγικότητας. Ίσως να μην είναι άλλωστε τυχαίο ότι, επιστρέφοντας στον Πουλαντζά, ο Τσουκαλάς συναρτά τη μείωση της κρατικής δικαιοδοσίας στις συνθήκες της νεοφιλελεύθερης απορρύθμισης της παγκόσμιας οικονομίας με την αύξηση της ετερονομίας του ατόμου. Και εν γένει επιμένει, εάν δεν προσδίδει ακόμη μεγαλύτερη σημασία, στην έννοια της σχετικής αυτονομίας του Κράτους» δες Κ. Τσουκαλάς, «Με τη σκέψη στο έργο του Πουλαντζά: Για την ανάγκη ανασυγκρότησης μιας θεωρίας του καπιταλιστικού κράτους», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 32, 2008, σ. 7-24.

Το κράτος ως εργοδότης στις προτιμήσεις των Ελλήνων πτυχιούχων ΣΗΜΕΡΙΝΕΣ ΔΙΑΠΙΣΤΩΣΕΙΣ ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΙΣ ΜΕΛΕΤΕΣ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ¹

ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο παρόν κείμενο εξετάζω τις προτιμήσεις απασχόλησης των Ελλήνων πτυχιούχων με βάση τα στοιχεία: (α) της έρευνας απορρόφησης αποφοίτων 1998-2000 στην αγορά εργασίας του Πανεπιστημίου Κρήτης (2007), στην οποία συνέβαλα προσωπικά, (β) άλλα σχετικά στοιχεία απασχόλησης για τους πτυχιούχους των κεντρικών Ανωτάτων Εκπαιδευτικών Ιδρυμάτων (ΑΕΙ) και (γ) τα συνοπτικά στοιχεία της συναφούς πανελλαδικής έρευνας οριζόντιας δράσης των Γραφείων Διασύνδεσης όλων των ΑΕΙ (2008). Επίσης, αναφέρομαι σε στατιστικά δεδομένα της συνεχιζόμενης ποσοτικής διόγκωσης του προσωπικού στο δημόσιο τομέα, καθώς και σε ποιοτικά στοιχεία για την επαγγελματική ικανοποίηση των αποφοίτων του Πανεπιστημίου Κρήτης και ιδιαίτερα των αποφοίτων του Τμήματος Κοινωνιολογίας, μεγάλο ποσοστό των οποίων απάντησε σε σχετικό ερωτηματολόγιο. Όλα τα παραπάνω, σχετικά πρόσφατα στοιχεία της περιό-

1. Η συμβολή του Κωνσταντίνου Τσουκαλά στην κοινωνιολογία του ελληνικού κρατισμού υπήρξε καθοριστική στις δεκαετίες του '70 και του '80, ιδιαίτερα για τους νέους μελετητές της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Πριν από 26 χρόνια, το 1982, η Ένωση Δημοκρατικών Επιστημόνων Βορείου Αμερικής (ΕΔΕΒΑ) είχε διοργανώσει στη Νέα Υόρκη ένα μεγάλο συνέδριο για τις τότε εξελίξεις στην Ελλάδα, όπου ο Κ. Τσουκαλάς είχε εισηγηθεί το θέμα «Το ελληνικό κράτος ως εργοδότης», στηριζόμενος στο τότε νεοκδοθέν βιβλίο του *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος* (1981). Συμπτωματικά στο ίδιο συνέδριο είχα εισηγηθεί ταυτόσημο θέμα με βάση μια βιβλιοπαρουσίαση στην αγγλική του ίδιου βιβλίου του, που μόλις είχα δημοσιεύσει στο *Journal of the Hellenic Diaspora* (τόμ. ΙΧ, αρ. 1, Άνοιξη 1982), όπου υπήρχαν αναφορές και στο προηγούμενο βασικό του βιβλίο *Εξάγηση και αναπαραγωγή* (1976). Για την ολοκλήρωση της διατριβής μου με θέμα τον «Ελληνικό γραφειοκρατισμό ως σύστημα κοινωνικοπολιτικού ελέγχου» (New School, Ν.Υ., 1986), μελετούσα καθετί σχετικό που ο Τσουκαλάς έγραφε, όπως βέβαια και ο Μουζέλης, ο Βεργόπουλος, ο Δερτιλής και γενικά η τότε νεομαρξιστική σχολή, η οποία μαζί με τους αείμνηστους Σβορώνο και Πουλιαντζά συνέβαλαν σημαντικά στην ανάλυση του σύγχρονου ελληνικού κράτους, αλλά και στη διαμόρφωση της σκέψης των τότε νέων κοινωνικών επιστημόνων, όπως και στη δική μου. Έτσι, δικαιούμαι να θεωρώ τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά και δικό μου δάσκαλο, και χαίρομαι πραγματικά που το συνέδριο το οποίο διοργανώσαμε προς τιμήν του στο Πανεπιστήμιο Κρήτης επιβεβαιώνει τη σπουδαιότητα και χρησιμότητα των αναλύσεών του έως σήμερα σε όλα τα θέματα που έχει ασχοληθεί και όχι μόνο σε αυτά της κρατικής εργοδοσίας και δημόσιας απασχόλησης στη σύγχρονη Ελλάδα.

δου 2005-2008 τα συσχετίζω με τα στοιχεία και τις αναλύσεις του Κωνσταντίνου Τσουκαλά για το ελληνικό κράτος ως εργοδότη της δεκαετίας του '80 στα βιβλία του: *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος* (1981), *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα* (1986), αλλά και στο περιεκτικό άρθρο του «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων» (1993).²

Επιδιώξή μου εδώ είναι αφενός να υπογραμμίσω τη συνεχιζόμενη «κρατολατρεία» των περισσότερων πτυχιούχων ΑΕΙ στη χώρα μας, και μάλιστα μεγάλου ποσοστού και αυτών που παραδοσιακά προτιμούσαν τον ιδιωτικό τομέα και τα ελεύθερα επαγγέλματα, αφετέρου να τονίσω ότι η τάση αυτή, και γενικά οι κοινωνικές συνέπειες του κρίσιμου ρόλου του ελληνικού κράτους ως εργοδότη, που έχει επισημάνει και αναλύσει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς από τη δεκαετία του '80, συνεχίζουν να αντανακλούν και να αναπαράγουν έναν «εκπαιδευτικό φρενιχισμό» και μια διευρυμένη κοινωνικοοικονομική ανασφάλεια, με πολύ αρνητικές κοινωνικοοικονομικές και διοικητικές συνέπειες, σ' ένα διογκωμένο και αναποτελεσματικό ελληνικό κράτος, και σε μια κρατοδίατη μικροαστική ελληνική κοινωνία.

2. ΑΝΑΣΦΑΛΕΙΣ ΠΤΥΧΙΟΥΧΟΙ ΑΕΙ ΚΑΙ ΑΥΞΑΝΟΜΕΝΗ ΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΔΙΟΡΙΣΜΟΥΣ ΣΤΟ ΔΗΜΟΣΙΟ: ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΕΡΕΥΝΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΠΙΘΥΜΗΤΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΑΠΟΦΟΙΤΩΝ ΑΕΙ

Α. Τα στοιχεία της έρευνας απορρόφησης αποφοίτων (1998-2000) του Πανεπιστημίου Κρήτης στην αγορά εργασίας

Ο γενικός σκοπός της μελέτης αυτής ήταν να διερευνηθεί η κατάσταση και το είδος της απασχόλησης καθώς και οι τρόποι ένταξης των αποφοίτων του Πανεπιστημίου Κρήτης των ετών 1998-1999-2000 στην αγορά εργασίας. Έγινε από το Γραφείο Διασύνδεσης του Πανεπιστημίου μας και είναι μέρος πανελλαδικής έρευνας που αποτελείται από επιμέρους παρόμοιες μελέτες με βάση κοινή μεθοδολογία (με τηλεφωνικές συνεντεύξεις) για όλα τα Πανεπιστήμια της χώρας, με συντονισμό από το Γραφείο της Οριζόντιας Δράσης. Η έρευνα διεξήχθη στις αρχές του έτους 2005 και ολοκληρώθηκε στις 15 Μαρτίου 2006.

Ο συνολικός πληθυσμός αποφοίτων του Πανεπιστημίου μας κατά την τριετία 1998-2000 ήταν 2.327. Απ' αυτούς εντοπίσαμε συνολικά 1.136, δηλαδή το 48,8%, και απ' αυτούς μπορέσαμε και επικοινωνήσαμε με τηλεφωνικές συνεντεύξεις με 967 απόφοιτους. Τελικά συμπληρώθηκαν επαρκώς 876 ερωτηματολόγια, που αποτελούν το 34,6% του συνολικού πληθυσμού των πτυχιούχων του Πανεπιστημίου Κρήτης την περίοδο 1998-2000.

Όσον αφορά την επιθυμητή εργασία οι περισσότεροι απόφοιτοι θα προτιμούσαν να εργάζονται: (1) στο δημόσιο τομέα (στενό ή ευρύτερο) 71,2%, (2) στον ιδιωτικό το-

2. *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1981· *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1986· και το άρθρο του 1993, «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων: Περί Ελλήνων στην Ελλάδα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 1, σ. 9-52.

μέα ως μισθωτοί 8,4%, και (3) να έχουν δική τους επιχείρηση 20,4%. Αναφορικά με το φύλο οι περισσότερες γυναίκες 79,5% και οι περισσότεροι άνδρες 56,1% θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο τομέα. Συγκριτικά οι γυναίκες πολύ περισσότερο 71,8% από τους άνδρες 28,2% θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο τομέα, ενώ οι άνδρες στον ιδιωτικό τομέα περισσότερο 11,3% από τις γυναίκες 6,8%. Επίσης, οι άνδρες περισσότερο 32,6% από τις γυναίκες 13,7% θα προτιμούσαν να είχαν δική τους επιχείρηση. Αναφορικά με τους επιστημονικούς κλάδους, οι περισσότεροι απόφοιτοι όλων των κλάδων θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο τομέα (στενό ή ευρύτερο) απ' ό,τι στον ιδιωτικό (βλ. Πίνακα 1). Συγκριτικά με τους απόφοιτους των άλλων επιστημονικών κλάδων, περισσότερο οι απόφοιτοι των Επιστημών Αγωγής 93,5% θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο τομέα, ενώ συγκριτικά λιγότερο οι απόφοιτοι Ψυχολογίας 61%. Στον ιδιωτικό τομέα, συγκριτικά με τους άλλους κλάδους θα προτιμούσαν να εργάζονται περισσότερο οι απόφοιτοι Χημικοί 16,2%, ενώ λιγότερο οι απόφοιτοι των Επιστημών Αγωγής 0,8%.

Πίνακας 1: ΠΡΟΤΙΜΗΣΕΙΣ ΑΠΟΦΟΙΤΩΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

	Πού θα προτιμούσατε να εργάζεστε; (%)		
	Στο δημόσιο τομέα (στενό ή ευρύτερο)	Στον ιδιωτικό τομέα ως μισθωτός	Να έχω δική μου επιχείρηση
Επιστημονικός κλάδος			
Φιλολογία-Φιλοσοφία	84,8	4,8	10,4
Επιστήμες Αγωγής	93,5	0,8	5,7
Ψυχολογία	61,0	5,1	33,9
Ιστορία-Αρχαιολογία	79,4	5,9	14,7
Οικονομική Επιστήμη	59,7	10,4	29,9
Χημικοί	52,9	16,2	30,9
Κοινωνιολογία	73,1	11,9	14,9
Βιολογία	62,2	11,1	26,7
Μαθηματικά-Φυσική	61,9	13,0	24,6
Ιατρική-Οδοντιατρική	53,4	9,6	37,0
Μηχανικοί Πληροφορικής	77,8	8,9	13,3
ΣΥΝΟΛΟ	71,1	8,4	20,4

Τα κίνητρα προτίμησης του δημόσιου τομέα είναι: (1) η ασφάλεια 58,4%, (2) το συμβατό με τις πιθανές οικογενειακές υποχρεώσεις 34,8%, (3) η αυτονομία 26,1%, (4) οι καλές αμοιβές 25,2%, (5) οι προοπτικές εξέλιξης 22,3%, (6) άλλος λόγος 6,6%. Συγκριτικά, το κίνητρο όσων θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο τομέα είναι η ασφάλεια 33,7%, όσων θα προτιμούσαν να εργάζονται στον ιδιωτικό τομέα είναι οι προοπτικές 12, 8%, και για όσους θα προτιμούσαν να έχουν δική τους επιχείρηση η αυτονομία 15,1%.

Έχουν ήδη σκεφτεί να δημιουργήσουν τη δική τους επιχείρηση το 20,4%, και απ' αυτούς οι περισσότεροι είναι άνδρες 51%. Σε σχέση με τους επιστημονικούς κλάδους, οι περισσότεροι απόφοιτοι που έχουν ήδη σκεφτεί να δημιουργήσουν τη δική τους επιχείρηση είναι οι απόφοιτοι της Ιατρικής 37%, ενώ λιγότερο οι απόφοιτοι των Επιστημών Αγωγής 5,7%. Αν και έχουν ήδη σκεφτεί να δημιουργήσουν τη δική τους επιχείρηση, δεν την έχουν ξεκινήσει ακόμα, διότι κυρίως: (1) δεν έχουν το κεφάλαιο που χρειάζεται 18% και (2) πρέπει πρώτα ν' αποκτήσουν καλύτερη επαγγελματική εμπειρία 15%. Καταληκτικά λοιπόν, οι απόφοιτοι του Πανεπιστημίου Κρήτης στη μεγάλη πλειοψηφία τους (71,2%) θα προτιμούσαν να εργάζονται στο δημόσιο και μάλιστα όχι μόνο οι απόφοιτοι των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών αλλά και των θετικών επιστημών.

Β. Παρόμοιες κρατοκεντρικές εργασιακές προτιμήσεις και από τους απόφοιτους των κεντρικών ΑΕΙ

Με βάση τα στοιχεία της ίδιας πανελλαδικής έρευνας, και οι απόφοιτοι του Πανεπιστημίου Αθηνών στη μεγάλη τους πλειοψηφία και σε ποσοστό 64% «ψηφίζουν» προτίμηση απασχόλησης στο δημόσιο τομέα και μόνο το 11% στον ιδιωτικό. Επίσης, μόλις το 24% εκφράζει την επιθυμία να ρισκάρει για να δημιουργήσει τη δική του επιχείρηση. Όμως, η έλλειψη κεφαλαίου, ανάλωσης επαγγελματικής εμπειρίας και ωριμότητας αποθαρρύνουν και αυτούς που επιθυμούν να δοκιμαστούν στον επαγγελματικό στίβο και δεν επιχειρούν ούτε να ξεκινήσουν. Από τους ερωτηθέντες 70% υποστήριξαν ότι το στερεότυπο του εργαζόμενου στο δημόσιο φαντάζει ως η ιδανική προοπτική. Ο ένας στους δύο ερωτηθέντες προτάσσει την εργασιακή ασφάλεια (49%) για την εργασιακή επιλογή τους στο δημόσιο. Το ποσοστό αυτό ανεβαίνει στο 54% για τις γυναίκες, και η συμβατότητα με τις οικογενειακές τους υποχρεώσεις στο 42%, ενώ για τους άνδρες μόνο 12,3%. Άλλα κριτήρια εργασιακής επιλογής, όπως το θέμα της αμοιβής, του ωραρίου, του ελεύθερου χρόνου, της αυτονομίας και των προοπτικών εξέλιξης, έπονται. Σχετικά με την ετεροαπασχόληση, και στους αποφοίτους του Πανεπιστημίου Αθηνών μόνο ο ένας στους τρεις απασχολείται επαγγελματικά με το αντικείμενο που σπούδασε.³

Αλλά και στην ίδια έρευνα για τους νέους αποφοίτους του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου (ΕΜΠ), το 26% προτιμά τη σιγουριά του δημοσίου και μόνο το 14% προτιμούν τον ιδιωτικό τομέα. Διότι πολλοί από τους ιδιωτικούς φορείς που τους απα-

3. Βλ. Σπ. Φρεμεντίτης (2006), «Δημόσιο και Άγιος ο Θεός», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 10.12, σ. 60.

σχολούν δεν αξιοποιούν τις γνώσεις και τις ικανότητές τους. Έτσι, οι μισοί απόφοιτοι στην αρχή της σταδιοδρομίας τους είναι εργαζόμενοι των 700 ευρώ για όλες τις δουλειές, επειδή δεν τους προσφέρονται επαρκείς ευκαιρίες για τη δική τους επιχειρηματικότητα. Είναι ενδεικτικό ότι, αν και οι περισσότερες ειδικότητες των παραδοσιακών ελεύθερων επαγγελμάτων του ΕΜΠ (εκτός των Ναυπηγών και Μηχανολόγων) προτιμούν μεν να είναι ανεξάρτητοι επιχειρηματίες, αν είχαν να επιλέξουν προτιμούν συντριπτικά το δημόσιο έναντι του ιδιωτικού τομέα: Πολιτικοί Μηχανικοί 22% έναντι 7%, Αρχιτέκτονες 13% έναντι 8%, Τοπογράφοι 39%-10%, Χημικοί 42%-17%, Μεταλλειολόγοι 29%-19%.⁴

Με βάση τα στοιχεία αυτά όχι μόνο οι απόφοιτοι του Πανεπιστημίου Κρήτης που είναι περιφερειακό πανεπιστήμιο αλλά και οι πτυχιούχοι που αποφοιτούν από τις σχολές των κεντρικών ΑΕΙ προτιμούν περισσότερο να εργάζονται στο δημόσιο τομέα. Αυτή η «κράτο-λατρεία» είναι εντυπωσιακή, αν ληφθεί υπόψη ότι, συγκριτικά με τα περιφερειακά πανεπιστήμια, οι σχολές αυτές του κέντρου, ως υψηλόβαθμες στις εισαγωγικές εξετάσεις, επιλέγουν φοιτητές με καλύτερες επιδόσεις, οι οποίοι συνήθως προέρχονται περισσότερο από τα μεσαία και ανώτερα οικονομικά εύρωστα στρώματα.

Γ. Οι εργασιακές προτιμήσεις και η δημόσια απασχόληση των πτυχιούχων όλων των ΑΕΙ των ετών 1998-2000, με βάση τα αποτελέσματα της συνολικής πανελλαδικής έρευνας (2008)

Τα παραπάνω αποτελέσματα για αισθητά μεγαλύτερη προτίμηση στο δημόσιο τομέα των πτυχιούχων του Πανεπιστημίου Κρήτης και των κεντρικών ΑΕΙ είναι παρόμοια για τους πτυχιούχους όλων των ΑΕΙ σύμφωνα με τα συγκεντρωτικά στοιχεία της πανελλαδικής έρευνας απορρόφησης των αποφοίτων όλων των ελληνικών πανεπιστημίων 1998-2000, του πανελλαδικού δικτύου των Γραφείων Διασύνδεσης ΑΕΙ (2008). Έτσι, σύμφωνα με τον πίνακα 3.89 της έρευνας αυτής, το είδος της επιθυμητής εργασίας στο δημόσιο τομέα συγκριτικά με τον ιδιωτικό είναι συντριπτικά υπέρ του πρώτου, δηλαδή 61% (και για τις γυναίκες 72%) έναντι 12% στον ιδιωτικό και 27,5% σε δική τους επιχείρηση (περισσότεροι άνδρες 16%).⁵

Εκτός από τις καθηγητικές-διδασκαλικές σχολές (Φιλολογίας, Ιστορίας-Αρχαιολογίας, Θεολογίας, Επιστημών Αγωγής, Φυσικής Αγωγής, Οικιακής Οικονομίας, Ξένων Γλωσσών κλπ.), των οποίων οι πτυχιούχοι επιθυμούν εργασία στο δημόσιο πάνω από 80%, παρομοίως και της Βιολογίας, Ψυχολογίας, Φυσικομαθηματικών, Δασολογίας, Διαιτολογίας κλπ. επιθυμούν δημόσια απασχόληση πάνω από 60%. Αλλά και η κατηγορία εκείνη των πτυχιούχων ελευθέρων επαγγελμάτων, η οποία στο παρελθόν προτιμούσε περισσότερο την ιδιωτική απασχόληση, σύμφωνα με την έρευνα αυτή, τώ-

4. Βλ. Απ. Λακασάς (2007), «Πτυχιούχοι του ΕΜΠ με μισθό 700 ευρώ», *Η Καθημερινή*, 21.10, σ. 42.

5. Βλ. Μ. Καραμεσίνη (2008), «Η απορρόφηση των πτυχιούχων πανεπιστημίου στην αγορά εργασίας: Πανελλαδική έρευνα στους αποφοίτους των ετών 1998-2000», *Οριζόντια Δράση Υποστήριξης Γραφείων Διασύνδεσης Πανεπιστημίων*, Αθήνα, Διόνιζος, σ. 97 και 181.

ρα επιθυμεί εργασία στο δημόσιο τομέα σε πολύ υψηλότερο ποσοστό από αυτό στον ιδιωτικό τομέα. Απλά τώρα έχει αυξηθεί το ποσοστό επιθυμίας αυτοαπασχόλησης. Έτσι ενδεικτικά παρατηρούμε τους πτυχιούχους: Ιατρικής-Οδοντιατρικής να δηλώνουν προτίμηση εργασίας στο δημόσιο 46,4%, στον ιδιωτικό τομέα 8,4% και σε δική τους επιχείρηση 45,2%. Τα αντίστοιχα ποσοστά των πτυχιούχων της Νομικής είναι: 46,6%, 10%, 43,5%, Οικονομικής Επιστήμης: 59,2%, 16,7%, 24%, των Αρχιτεκτόνων είναι: 32%, 8,6% και 59,5 %, των Πολιτικών Μηχανικών: 28,2%, 11,6% και 60,2%, των Χημικών Μηχανικών 40%, 8%, 52%, Τοπογράφων 26%, 22,4%, 51,5%, Μηχανολόγων 37%, 34%, 29%, και των Μηχανικών Υπολογιστών & Πληροφορικής 47,2%, 19,7%, 33%.

Η κακή εικόνα απασχόλησης και αμοιβών στον ιδιωτικό τομέα στρέφει τις προτιμήσεις των περισσότερων πτυχιούχων της χώρας προς το δημόσιο με βάση το κριτήριο της ασφάλειας της απασχόλησης και τη συμβατότητα με τις οικογενειακές υποχρεώσεις (κυρίως για τις γυναίκες). Όλα τα παραπάνω στοιχεία επιβεβαιώνουν την τεράστια επισφάλεια της απασχόλησης μεταξύ των πτυχιούχων πανεπιστημίων,⁶ η οποία δυστυχώς διογκώνεται και με τις τρέχουσες δυσοίωνες προοπτικές της παγκόσμιας και ελληνικής οικονομίας.

2. ΑΠΑΣΧΟΛΗΣΗ ΚΑΙ ΑΝΕΡΓΙΑ ΤΩΝ ΠΤΥΧΙΟΥΧΩΝ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΔΥΟ ΔΙΚΤΥΑ ΤΗΣ ΑΝΩΤΑΤΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

Α. Απασχόληση και ανεργία των πτυχιούχων ΑΕΙ

Σύμφωνα με τα συγκεντρωτικά βασικά συμπεράσματα της ανωτέρω πανελλαδικής έρευνας απορρόφησης των αποφοίτων όλων των ελληνικών πανεπιστημίων 1998-2000: (α) ο δημόσιος τομέας απασχολεί 40% των εργαζομένων πτυχιούχων (τους μισούς με σταθερή σχέση εργασίας και τους άλλους μισούς ως συμβασιούχους) ενώ 47% είναι μισθωτοί στον ιδιωτικό τομέα και 13% είναι αυτοαπασχολούμενοι. (β) Η μόνιμη θέση στο δημόσιο είναι η επιθυμητή εργασία για 6 στους 10 απόφοιτους, ενώ 3 στους 10 θεωρούν ως πιο επιθυμητό να έχουν δική τους επιχείρηση. Η συντριπτική πλειονότητα (84%) των πτυχιούχων, 5-7 χρόνια μετά την αποφοίτηση είναι μεν «εργασιακά ενταγμένοι», αλλά σχεδόν οι μισοί (43%) δεν είναι ακόμα «επαγγελματικά ενταγμένοι». Πιο συγκεκριμένα, ένας στους τρεις απασχολούνται επισφαλώς, δύο στους τρεις δεν έχουν σταθερή απασχόληση, και τέσσερις στους δέκα αντιμετωπίζουν έλλειψη θετικών προοπτικών επαγγελματικής εξέλιξης και μειωμένα εργασιακά δικαιώματα. Η μεγάλη ετεροαπασχόληση (έναν στους τέσσερις ετεροαπασχολούνται) δείχνει την αδυναμία της ελληνικής οικονομίας να δημιουργήσει θέσεις εργασίας ανώτατης εκπαίδευσης στο ρυθμό που απαιτεί η ετήσια παραγωγή αποφοίτων. Όλα αυτά εξηγούν την αυξανόμενη εργασιακή ανασφάλεια των Ελλήνων πτυχιούχων και την επιθυμία τους για σταθερή και μόνιμη απασχόληση στο δημόσιο.

6. Στο ίδιο.

Έτσι δεν εκπλήσσει ο μεγάλος αριθμός πτυχιούχων ΑΕΙ-ΤΕΙ, οι οποίοι υπολογίζονται σε 50.000 που παρακολουθούν μαθήματα το 2008 στα περίπου 700 φροντιστήρια για να επιτύχουν στους διαγωνισμούς πρόσληψης στο δημόσιο (ΑΣΕΠ), στους διαγωνισμούς Εκπαιδευτικών, Εθνικής Σχολής Δημόσιας Διοίκησης, του υπουργείου Οικονομικών, της Τραπέζης της Ελλάδος, του Λιμενικού Σώματος, των Δικαστών, καθώς και στο Τεστ Γνώσεων και Δεξιοτήτων (*Τα Νέα*, 23.12.2008).

Όσον αφορά την ανεργία των Ελλήνων πτυχιούχων που εμφανίζει ρεκόρ, σε σχέση με τους πτυχιούχους άλλων κρατών μελών της ΕΕ, τέσσερις στους δέκα άνεργοι παραμένουν άνεργοι για πάνω από ένα χρόνο, λόγω: (α) έλλειψης θέσεων εργασίας στην ειδικότητα (73%), (β) επειδή οι εργοδότες προτιμούν άτομα με περισσότερη εμπειρία (26%) και (γ) με περισσότερη κατάρτιση ή περισσότερες δεξιότητες (11%).⁷

Σύμφωνα με στοιχεία του Eurostat 2006, ανάμεσα στις 27 χώρες μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΕΕ), στην Ελλάδα, παρότι οι νέοι 20-29 ετών διαθέτουν πτυχίο σε ποσοστό 43%, εμφανίζεται το μεγαλύτερο ποσοστό ανεργίας αλλά και οι χαμηλότεροι μισθοί για τους νέους πτυχιούχους.⁸ Επίσης, η Ελλάδα, αν και έχει ένα από τα μεγαλύτερα ποσοστά πτυχιούχων μαζί με την Ισπανία και την Πορτογαλία, έχει τη μεγαλύτερη ηλικία αναχώρησης από την οικογενειακή εστία, που είναι τα 27 χρόνια κατά μέσο όρο, σύμφωνα με τα στοιχεία της Eurostat (2006). Γεγονός που εξηγείται κατά μεγάλο μέρος από τις χαμηλές αμοιβές των νέων πτυχιούχων στις χώρες της Νότιας Ευρώπης.⁹

Άρα ο ρόλος της οικογένειας και του κοινωνικού κεφαλαίου, δηλαδή των κοινωνικών δικτύων, συγγενών, φίλων και γνωστών, στην αναμονή και εύρεση της πρώτης εργασίας, συνήθως προσωρινής, ως αναμονή για μια τελική, μόνιμη θέση στο δημόσιο είναι πολύ σημαντικός.¹⁰

7. Σύμφωνα με τη συντονίστρια της πανελλαδικής έρευνας Μ. Καραμεσίνη· βλ. *Ελευθεροτυπία*, 15.2.2008, σ. 49.

8. Στη χώρα μας, κάθε χρόνο 36.000 νέοι παίρνουν πτυχίο ΑΕΙ ή ΤΕΙ και 40% από αυτούς ακολουθεί μεταπτυχιακές σπουδές. Ωστόσο ο φόβος της ανεργίας αναγκάζει τους περισσότερους να απασχολούνται με μισθούς 650-800 ευρώ, όταν οι Ισπανοί και οι Ιταλοί παίρνουν τουλάχιστον 1.000 ευρώ το μήνα, ενώ οι Δανοί, οι Σουηδοί, οι Βρετανοί, οι Βέλγοι, γενικώς οι συνομήλικοί τους στις χώρες της Βόρειας και Δυτικής Ευρώπης έχουν τουλάχιστον κατά 50%-70% μεγαλύτερες μηνιαίες απολαβές (*Τα Νέα*, 23.12.2008).

9. Πρόκειται, σύμφωνα με τον Κώστα Θεριανό, για «τη γενιά των καγκουρό», η οποία έχει ως κύρια αιτία τις χαμηλές απολαβές. Όσο υψηλότερες είναι οι αμοιβές τόσο μικρότερη και η ηλικία των ανθρώπων που εγκαταλείπουν τον μάρσιπο της οικογένειας. «Παρότι το οικονομικό είναι ο κύριος λόγος, ο δεύτερος είναι οι παρατεταμένες σπουδές που καθυστερούν την ένταξη στην αγορά εργασίας και τη σκέψη για δημιουργία νέας οικογένειας. Τρίτη παράμετρος είναι η στροφή προς την κατανάλωση. Περισσότερο από τις γενιές του '70 και του '80, η επονομαζόμενη "γενιά των καγκουρό" προτιμά ένα καλύτερο αυτοκίνητο παρά την πληρωμή ενοικίου, γι' αυτό και επιλέγει να μένει μέχρι και την ηλικία των 30-35 στους γονείς» (*Τα Νέα*, 23.12.2008).

10. Η Ελλάδα, σε αντίθεση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες, έχει το υψηλότερο ποσοστό γονέων που ζουν μαζί με τα ενήλικα παιδιά τους ή κοντά σε αυτά· βλ. συγκριτικά στατιστικά στοιχεία που παραθέτει η Λ. Μουσουρού (1992), *Κοινωνιολογία της σύγχρονης οικογένειας*, Αθήνα, Gutenberg. Επίσης, βλ. Θ.-Ε. Μοσχονά (2006), «Υποδείγματα της σχέσης εκπαίδευσης-απασχόλησης στην Ελλάδα», Α. Χατζηγιάννη (2006), «Κοινωνικό κεφάλαιο και εύρεση εργασίας», καθώς και Ρ. Φακιοιάς (2006), «Απασχόληση και ανεργία στην Ελλάδα: Προβλήματα και προοπτικές», στο Σ. Κονιόρδος/Λ. Μαράτου-Αλμπιράνη/Ρ. Παναγιωτοπούλου

Β. Η εξέλιξη των δύο δικτύων της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης

Ο Τσουνκαλάς, στο *Κράτος, κοινωνία, εργασία* (1987, σ. 132-136) έχει επισημάνει την ύπαρξη και τις κοινωνικές συνέπειες «δύο διακρινόμενων δικτύων» στην ανώτατη εκπαίδευση: ενός «κρατικο-προσανατολισμένου» από σχολές υποβαθμισμένες που προσανατολίζει προς το δημόσιο για την κοινωνική τους ανέλιξη και οικονομική τους εξασφάλιση τα παιδιά μικροαστικής και αγροτικής προέλευσης, και ενός δικτύου από σχολές όπως η Νομική, η Ιατρική, το ΕΜΠ, που προσανατολίζεται κατ' αρχήν προς τα ελεύθερα επαγγέλματα, στο πλαίσιο του οποίου παράγεται και αναπαράγεται το μεγαλύτερο μέρος της άρχουσας τάξης με τη στενή έννοια.

Τα δίκτυα αυτά συνεχίζουν να αναπαράγονται, παρά τις σχετικές διαφοροποιήσεις σε κάποιες σχολές. Έτσι, σύμφωνα με τα στοιχεία της έρευνας του ΕΚΚΕ (2005) υπό τον τίτλο «Διαδικασίες ενσωμάτωσης των νέων στην αγορά εργασίας: Η περίπτωση των αποφοίτων των Κοινωνικών Επιστημών της Ανώτατης Εκπαίδευσης», οι πανεπιστημιακές σχολές εξακολουθούν να διαφοροποιούνται σε δύο κατηγορίες: σ' έναν σκληρό και δύσκολο προσβάσιμο πυρήνα υψηλόβαθμων σχολών, οι οποίες έχουν καλύτερο αντίκρισμα στην αγορά εργασίας, και ο οποίος κυριαρχείται από παιδιά των οικονομικά προνομιούχων τάξεων κυρίως, και σε έναν δεύτερο πυρήνα από χαμηλόβαθμα πανεπιστημιακά τμήματα προβληματικής ένταξης στην αγορά εργασίας από παιδιά προερχόμενα κυρίως από τα φτωχότερα κοινωνικά στρώματα.

Την ύπαρξη και εξέλιξη των δικτύων αυτών επιβεβαιώνει και η προαναφερθείσα πανελλαδική έρευνα (2008) με κριτήριο την ένταξη και την ομαδοποίηση των πτυχιούχων επιστημονικών κλάδων στην αγορά εργασίας: (α) σε μια ομάδα σχολών πολύ προβληματικής ένταξης (Φιλολογία-Φιλοσοφία, Ιστορία-Αρχαιολογία, Ξένες Γλώσσες, Καλές Τέχνες) και μη ικανοποιητικής ένταξης (Κοινωνιολογία-Ανθρωπολογία, Κοινωνική Πολιτική, Ψυχολογία, Επιστήμες Επικοινωνίας, Θεολογία, Οικονομική Πολιτική, Διοικητική Επιστήμη, Δασολογία και Περιβάλλον, Βιολογία, Μαθηματικά, Φυσική-Χημεία, Γεωλογία, Γεωπονική) και (β) σε μια ομάδα σχετικά καλής ένταξης (Αρχιτέκτονες, Ιατρική-Οδοντιατρική, Χημικοί Μηχανικοί, Τοπογράφοι, Μηχανολόγοι) και πολύ καλής ένταξης (Νομική επιστήμη, Νοσηλευτική, Διαιτολογία, Οικιακή Οικονομία, Φαρμακευτική, Κτηνιατρική, Μηχανικοί Υπολογιστών).¹¹ Οι πτυχιούχοι των επιστημονικών κλάδων «προβληματικής ή μη ικανοποιητικής ένταξης» αντιστοιχούν στο 69% του συνολικού πληθυσμού των αποφοίτων, ενώ αυτοί των κλάδων «σχετικά ή πολύ καλής ένταξης» στο 31%. Η κοινωνική τάξη προέλευσης (ανάλογα δηλαδή με το οικογενειακό εισόδημα και το εκπαιδευτικό επίπεδο των γονέων) επηρεάζει το βαθμό και την ποιότητα ένταξης των αποφοίτων, την πιθανότητα αυτοαπασχόλησης, τις επιδόσεις στις προπτυχιακές και τη συμμετοχή τους στις μεταπτυχιακές σπουδές. Αναφορικά δε

(επιμ.), *Κοινωνικές εξελίξεις στη σύγχρονη Ελλάδα: Εργασία, εκπαίδευση, οικογένεια, παρέκκλιση*, Αθήνα, Αντ. Ν. Σάκκουλας, σ. 101-127, 129-152 και 153-179, αντίστοιχα.

11. Οι πτυχιούχοι των Επιστημών Αγωγής (δάσκαλοι και νηπιαγωγοί), οι οποίοι σύμφωνα με την έρευνα αυτή ανήκαν στη μη ικανοποιητική ένταξη, τώρα πλέον με τον άμεσο διορισμό τους στα ολοήμερα σχολεία ανήκουν στην πολύ καλή ένταξη.

με το φύλο, η πλειονότητα των γυναικοκρατούμενων κλάδων παρουσιάζουν πολύ προβληματική ή μη ικανοποιητική εργασιακή ένταξη, ενώ το σύνολο των ανδροκρατούμενων σχετικά καλή ή πολύ καλή ένταξη (βλ. Μ. Καραμεσίνη (2008), *Η απορρόφηση των πτυχιούχων πανεπιστημίου στην αγορά εργασίας*, Αθήνα, Διόνικος).

Από τα παραπάνω στοιχεία φαίνεται ότι η πιθανότητα ένταξης στο δημόσιο όχι μόνο για κλάδους θεωρητικής κατεύθυνσης αλλά και της θετικής και τεχνολογικής είναι πια θετικό κριτήριο καλής ή και πολύ καλής ένταξης στην αγορά εργασίας.

3. Η ΣΥΝΕΧΙΖΟΜΕΝΗ ΠΟΣΟΤΙΚΗ ΔΙΟΓΚΩΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΥ ΤΟΥ ΔΗΜΟΣΙΟΥ ΤΟΜΕΑ

Θα ανέμενε κανείς ότι στις αρχές του 21ου αιώνα, μετά την εικοσαετή ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση (ΕΕ), αλλά και τις εκσυγχρονιστικές προσπάθειες της τελευταίας δεκαετίας και από τα δύο κυβερνητικά κόμματα ΠΑΣΟΚ και ΝΔ, μέσα σ' ένα ηγεμονικό νεοφιλελεύθερο διεθνές περιβάλλον που συνιστούσε τη συρρίκνωση του κράτους, να φαινόταν μια σημαντική μείωση στο μέγεθος του προσωπικού του δημόσιου τομέα, με μια ταυτόχρονη παραγωγικότερη αναδιάρθρωση και ποιοτικότερη αποδοτικότητά του, που θα αντανakλούσε και μια μείωση στην «κρατολατρεία» της ελληνικής κοινωνίας.

Αντίθετα ξαφνιάζει η συνεχιζόμενη αντιπαραγωγική διόγκωση του προσωπικού του κράτους. Σύμφωνα με στοιχεία της ΕΣΥΕ και του Ινστιτούτου Εργασίας (ΙΝΕ) της ΓΣΕΕ για πρώτη φορά το 2006 οι εργαζόμενοι στο δημόσιο τομέα ξεπέρασαν το φράγμα του ενός εκατομμυρίου. Συγκεκριμένα με βάση τα στοιχεία του Β' τριμήνου 2006 της Έκθεσης του ΙΝΕ/ΓΣΕΕ-ΑΔΕΔΥ (Πίνακας 10, σ. 143) το σύνολο των απασχολούμενων στις δημόσιες υπηρεσίες ήταν 1.004.872 μισθωτοί υπάλληλοι, έναντι 965.469 το 2005). Εξ αυτών 973.760 ήταν πλήρους απασχόλησης και 31.112 μερικής απασχόλησης, ενώ 915.629 ήταν μόνιμοι και 89.243 προσωρινοί. Όλα τα νούμερα αυτά είναι αισθητά ανώτερα από τα αντίστοιχα του 2005, αλλά και ανώτερα από αυτά του προεκλογικού έτους 2004, που διεξήχθησαν και οι Ολυμπιακοί Αγώνες.¹²

Ενώ το 2006 καταγράφηκαν περίπου 50.000 νέες θέσεις μισθωτής εργασίας, απ' αυτές στον ιδιωτικό τομέα αναλογούσαν μόνο 2.093. Οι υπόλοιπες 48.000 δημιουργήθηκαν στο δημόσιο τομέα, ο οποίος όχι μόνο δεν συρρικνώνεται αλλά διογκώνεται. Η αύξηση απασχόλησης στο δημόσιο τομέα δεν αφορά τις παραγωγικές δραστηριότητες. Έτσι, πλέον το ένα τρίτο των απασχολούμενων στο δημόσιο (380.883) εργάζονται στη διοίκηση και στην άμυνα, ενώ αρκετά λιγότεροι στην υγεία, κοινωνική μέριμνα, αλλά και στην εκπαίδευση. Για τη διοίκηση και την άμυνα το 2006 προσλήφθηκαν 37.000 (αύξη-

12. Σύμφωνα με συγκριτικά στοιχεία από τη Νότια Ευρώπη, το μέγεθος των δημοσίων υπαλλήλων στην Ελλάδα την περίοδο 1996-2000 είχε πτωτική τάση, ενώ έως και το 2003 είχε σχετικά ανοδική τάση βλ. Πίνακες 1 και 9 στο Δ. Σωτηρόπουλος (2007), *Κράτος και μεταρρύθμιση στη σύγχρονη Νότια Ευρώπη: Ελλάδα-Ισπανία-Ιταλία-Πορτογαλία*, Αθήνα, Ποταμός, σ. 49 και 79, αντίστοιχα.

ση 11%), ενώ στην υγεία και κοινωνική μέριμνα στο δημόσιο και ιδιωτικό τομέα 7.500 (αύξηση 3,5%). Για τη δημόσια και ιδιωτική εκπαίδευση 18.000 (αύξηση 6,6%). Στο δημόσιο τομέα οι θέσεις πλήρους απασχόλησης αυξήθηκαν, ενώ στον ιδιωτικό τομέα μειώθηκαν σημαντικά. Στον ιδιωτικό τομέα έχουμε έκρηξη της μερικής απασχόλησης (22,5%). Στο δημόσιο αυξήθηκε η προσωρινή απασχόληση και ιδιαίτερα οι συμβασιούχοι ορισμένου χρόνου, ενώ αυτοί μειώθηκαν σημαντικά στον ιδιωτικό τομέα (βλ. Γ. Κρητικίδης (2006), «Η απασχόληση και η ανεργία το 2006», *Ενημέρωση ΙΝΕ*, τχ. 135).

Έτσι, «παρά τις ομιωγές και τη φημολογία περί επελαύνοντος νεοφιλελευθερισμού, το κράτος στην Ελλάδα συνεχίζει να διογκώνεται αντιπαραγωγικά» (Π. Μανδραβέλης (2007), «Ακόμη περισσότερο κράτος...», *Η Καθημερινή*, 18.3.2007, σ. 15).

4. Η ΣΥΝΕΧΙΖΟΜΕΝΗ ΚΟΜΜΑΤΙΚΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΚΑΙ Η ΔΙΟΓΚΟΥΜΕΝΗ ΑΝΑΣΦΑΛΕΙΑ ΤΩΝ ΑΝΕΡΓΩΝ ΠΤΥΧΙΟΥΧΩΝ

Με βάση τη συχνή συνεργασία μου με το Γραφείο Διασύνδεσης του Πανεπιστημίου Κρήτης και τη συμμετοχή μου σε όλες τις έρευνες για την επαγγελματική απασχόληση των αποφοίτων στην αγορά εργασίας, καθώς και την προσωπική μου επικοινωνία με 680 απόφοιτους του Τμήματος Κοινωνιολογίας (όλων των ετών 1991-2007) για τη διοργάνωση της πρώτης συνάντησης και σύστασης συλλόγου αποφοίτων στις 15.12.2007 καθώς και την απάντηση σχετικού ερωτηματολογίου, έχω προσωπικά διαπιστώσει:

1. Τη μεγάλη απογοήτευση των πολύ καλών και αρίστων αποφοίτων, οι οποίοι αφενός εκφράζουν ικανοποίηση για τις σπουδές τους, όμως είτε είναι για πολύ καιρό άνεργοι ή ετεροαπασχολούνται σε άσχετα με το πτυχίο τους αντικείμενα, είτε, κι όταν καταφέρνουν να πετύχουν στους διαγωνισμούς του ΑΣΕΠ, καταλαμβάνουν άσχετες θέσεις με πολύ χαμηλούς μισθούς, είτε συχνά αν και έχουν πετύχει δεν διορίζονται επειδή χρειάζονται πρόσθετα προσόντα, όπως παιδαγωγική κατάρτιση. Η απογοήτευση των νέων αποφοίτων είναι ακόμη μεγαλύτερη όταν γνωρίζουν τις εξοντωτικές και ανασφαλείς συνθήκες στον ιδιωτικό τομέα, που τους αναγκάζουν είτε να συνεχίζουν μεταπτυχιακές σπουδές αναβάλλοντας την ανεργία, υποστηριζόμενοι οικονομικά από τους γονείς τους, είτε να ετεροαπασχολούνται με πολύ χαμηλές αποδοχές σε προσωρινές εργασίες στον ιδιωτικό τομέα, αναμένοντας ευκαιρίες για μια σταθερή απασχόληση στο δημόσιο. Αλλά και όσοι καταφέρνουν να διοριστούν ως συμβασιούχοι περιορισμένου έργου στο δημόσιο παραμένουν εξαρτημένοι και ανασφαλείς, προσδοκώντας θέσεις αορίστου χρόνου και μελλοντική μονιμοποίηση. Συνεχίζεται λοιπόν αυξανόσα η εργασιακή επισφάλεια και μιζέρια, αλλά και η μεγάλη σπατάλη του εργατικού δυναμικού πανεπιστημιακής εκπαίδευσης.

2. Τη συνεχιζόμενη κομματική παρέμβαση για πελατειακές προσλήψεις στην αγορά εργασίας, σε σχέση με την αντικειμενική αποδοτικότητα των Γραφείων Διασύνδεσης των ΑΕΙ. Πράγματι, τα κομματικά γραφεία υπουργών και κυβερνητικών βουλευτών δέχονται, ιδιαίτερα στην επαρχία, σωρηδόν αιτήματα για απασχόληση και προσλήψεις των ανέργων πτυχιούχων, κυρίως από τους γονείς τους. Η διαφορά με το πα-

ρελθόν συνίσταται στο ότι τώρα: (α) υπάρχει ακόμη μεγαλύτερος ανταγωνισμός ανάμεσα σε υπουργούς και βουλευτές του ίδιου κυβερνώντος κόμματος, και (β) με βάση το γεγονός της δυσκολίας αθρών κομματικών διορισμών στο δημόσιο, τα ρουσφέτια στρέφονται και προς τον ιδιωτικό τομέα για κάθε είδους απασχόληση, ακόμη και σε προσωρινές χαμηλόμισθες δουλειές χωρίς ασφάλεια, ως αναμονή αλλά και κομματική ομηρία για μελλοντικούς διορισμούς στον ευρύτερο δημόσιο τομέα.

3. Το νέο κομματικό-πελατειακό σύστημα των νέων ανέργων πτυχιούχων γίνεται μέσω των προγραμματίων κατάρτισης (stage). Χιλιάδες άνεργοι νέοι, πτυχιούχοι και μη, εντάσσονται με κομματικά πελατειακά κριτήρια στα προγράμματα επαγγελματικής κατάρτισης του δημοσίου με πολύ χαμηλές απολαβές και χωρίς ασφάλιση, ελπίζοντας ότι θα ξεφύγουν από την ανεργία με το μπόνους των μορίων για συμμετοχή σε διαγωνισμούς του ΑΣΕΠ και θα διοριστούν τελικά στο δημόσιο. Κακοπληρωμένοι με μισθούς κάτω των 700 ευρώ και ανασφάλιστοι, χρησιμοποιούνται για να καλύψουν πολλές κενές οργανικές θέσεις, ιδίως στα νοσοκομεία και τους δήμους. Στο πνεύμα του πελατειακού συστήματος κινούνται και οι παρατάξεις των προγραμμάτων αυτών, οι οποίες πλέον έχουν γίνει καθεστώς. Έτσι, μέσω των προγραμμάτων κατάρτισης stage εγκλωβίζονται χιλιάδες νέοι άνεργοι, ακόμη και για τέσσερα χρόνια υποαπασχόλησης και χαμηλών αμοιβών, 462-555 ευρώ το μήνα, ελπίζοντας ότι θα πραγματοποιηθεί η υπόσχεση για μονιμοποίησή τους στο δημόσιο (βλ. *Τα Νέα*, 22.12.2008).

Δεν είναι λοιπόν δύσκολο να διαπιστωθεί ότι, αν και στο στενό δημόσιο τομέα διατηρείται μια επαρκής εκσυγχρονιστική εικόνα, στον ευρύτερο δημόσιο τομέα κυριαρχούν ακόμη οι κομματικές παρεμβάσεις και προσλήψεις, που αναπαράγουν δυσπιστία και γενικευμένη καχυποψία για κομματική ευνοιοκρατία και πελατειακές πρακτικές. Εξακολουθεί δηλαδή να δεσπόζει από τη μεταπολίτευση και δυστυχώς έως σήμερα, το πελατειακό κομματικό κράτος ή ο «κομματικός γραφειοκρατισμός», όπως το ονομάζω.¹³ Στις περισσότερες περιπτώσεις που αφορούν τον ευρύτερο δημόσιο τομέα, ακυρώνεται η αξιοκρατία και τα αντικειμενικά ουσιαστικά και τυπικά προσόντα, διότι οι υποψήφιοι μπορούν να αξιολογούνται σε διαδικασίες εκτός ΑΣΕΠ με κομματικά κριτήρια. Η ποικίλη κακοδιοίκηση με βάση τον κομματισμό και το πελατειακό σύστημα απαξιώνει μεταξύ των άλλων και νέους διοικητικούς θεσμούς επιλογής προσωπικού όπως η συνέντευξη, ενισχύοντας τη δυσπιστία των πολιτών και την απογοήτευση των υποψηφίων πτυχιούχων. Ως αποτέλεσμα, η κακοδιοίκηση και η ευνοιοκρατία αναπαράγονται όχι μόνο από τους εκάστοτε κρατούντες αλλά και από την πεποίθηση των πολιτών ότι δεν υπάρχει αξιοκρατία, αφού εξακολουθεί η κομματοκρατία, και άρα χρειάζεται να επιζητούν ακόμη το πολιτικό μέσον.¹⁴

13. Βλ. π.χ. Μ. Σαματιάς (2007), «Διαπιστώσεις από τη σισύφεια διοικητική μεταρρύθμιση της τριαντάχρονης μεταδικτατορικής περιόδου και ο προβληματισμός για το ξεπέραςμα του συνεχιζόμενου κομματικού γραφειοκρατισμού του ελληνικού κράτους», στο *Διοικητική θεωρία και πράξη-Διοίκηση και κοινωνία*, Πρακτικά 1ου Συνεδρίου Διοικητικών Επιστημόνων, Αθήνα, Σάκκουλας.

14. Για την κομματοκρατία ή το κομματικό κράτος στην Ελλάδα η βιβλιογραφία ολοένα και εμπλουτίζεται. Βλ. ενδεικτικά: Χ. Ανθόπουλος (2008), «Το ελληνικό πολιτικό σύστημα ως κομματοκρατία», στο Ξ.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ: Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΝΑΛΥΣΕΩΝ
ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΟΥΚΑΛΑ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗ ΣΥΝΕΧΙΖΟΜΕΝΗ «ΚΡΑΤΟΛΑΤΡΕΙΑ»
ΤΩΝ ΠΤΥΧΙΟΥΧΩΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΤΕΛΕΣΦΟΡΗ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΗ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ

Όλες οι αναλύσεις και επισημάνσεις του Κωνσταντίνου Τσουκαλά για τη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, αλλά ειδικότερα αυτές για την «κρατολατρεία» των πτυχιούχων ΑΕΙ, τον «εκπαιδευτικό φετιχισμό», το ρόλο του υπερτροφικού κράτους και της αντι-παραγωγικής δημοσιοϋπαλληλίας, καθώς και τα ευρύτερα θέματα παγίωσης του ελληνικού μικροαστισμού, παραμένουν επίκαιρες και μας βοηθούν να κατανοήσουμε τα διαχρονικά προβλήματα και τις αγκυλώσεις του ατελέσφορου διοικητικού και κοινωνικού εκσυγχρονισμού στη χώρα μας.

Ενδεικτικά, αν λάβουμε υπόψη μας τα στοιχεία που αναφέρει ο Τσουκαλάς, με βάση τα οποία σημειώνει ότι «το ποσοστό πανεπιστημιακών πτυχίων σε σχολές που οδηγούν σχεδόν αποκλειστικά σε απασχόληση στο δημόσιο (Παιδαγωγικές, Φυσικής Αγωγής, Γεωπονικής, Φιλοσοφικής, Φυσικομαθηματικής, Πολιτικών Επιστημών) αυξήθηκε από 50,9% το 1961, σε 52,3% το 1971 και 60,9% το 1981, ενώ την ίδια περίοδο τα πτυχία της Ιατρικής, Πολυτεχνείου και άλλων σχολών που οδηγούν σε ελεύθερα επαγγέλματα μειώθηκε από 30,3% το 1961, σε 20,4% το 1981»,¹⁵ και τα συσχετίσουμε με τα προαναφερθέντα στοιχεία του 2005 της πανελλαδικής έρευνας (2008), παρατηρούμε ότι: είκοσι πέντε χρόνια αργότερα τα πτυχία με μεγαλύτερη «προβληματική ή μη ικανοποιητική ένταξη» και που αναγκαστικά οδηγούν στο δημόσιο αντιστοιχούν σε αρκετά υψηλότερο ποσοστό (69%) του συνολικού πληθυσμού των αποφοίτων. Αντίθετα, αυτά των κλάδων «σχετικής ή πολύ καλής ένταξης» στο 31%, ποσοστό αρκετά μεγαλύτερο του 1981. Συμπερασματικά, με δεδομένο τη χειρότερηση των συνθηκών εργασίας στον ιδιωτικό τομέα και επειδή η αυτοαπασχόληση έχει γίνει τώρα πολύ πιο δύσκολη, η ένταξη στο δημόσιο για τους πτυχιούχους ΑΕΙ όλων των κλάδων θεωρείται πλέον θετικό κριτήριο καλής ή και πολύ καλής επαγγελματικής προοπτικής.

Σύμφωνα επίσης με τα στοιχεία του Τσουκαλά (*Κράτος, κοινωνία, εργασία*, σ. 260, σημ. 68), ενώ στη δεκαετία του '80 το 64% των Ελλήνων μέχρι 25 ετών δήλωναν ότι προτιμούν τη δημόσια από την ιδιωτική απασχόληση, και το αντίστοιχο ποσοστό δεν ξεπερνούσε το 26% στις χώρες της τότε ΕΟΚ, το 2007 το ποσοστό προτίμησης απασχόλησης στο ελληνικό δημόσιο φαίνεται, σύμφωνα με τα στοιχεία όλων των προα-

Κοντιάδης/Χ. Ανθόπουλος (επιμ.) (2004), *Κρίση του ελληνικού πολιτικού συστήματος*, Αθήνα, Παπαζήσης· Γ. Κοντογώργης (2004), «Η κοιματοκρατία ως πολιτικό σύστημα», *Τετράδια Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 4· Χ. Τσούκας (2007), *Έναρθρη κραυγή*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 106. Επίσης, για την έννοια της κοιματοκρατίας, βλ. και Σ. Κονιόρδος (2006), «Κοιματοκρατία, “Μέσα” και Κοινωνικό Κεφάλαιο: Διαστάσεις ρύθμισης της έρευνας στην Ελλάδα», στο Α. Αφουξενίδης/Μ. Αλεξάκης (επιμ.), *Πολιτική κοινωνιολογία: Έξι κείμενα αφιερωμένα στην Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη*, Αθήνα, Παπαζήσης, σ. 83-101.

15. Βλ. Κ. Τσουκαλάς, «“Τζαμπατζήδες”», σ. 48-49, σημ. 44, με αναφορά στα στοιχεία της ΕΣΥΕ, Στατιστικές Επετηρίδες 1981-85, και αυτά που αναφέρουν οι Γ. Ψαχαρόπουλος/Α. Καζαμιάς (1985), *Εκπαίδευση και ανάπτυξη στη Ελλάδα*, Αθήνα, ΕΚΚΕ.

ναφερθεισών ερευνών, να παραμένει πάνω από 60% και να αυξάνεται, όπως στην περίπτωση των αποφοίτων του Πανεπιστημίου Κρήτης, έως και 70%, ενώ αντίστοιχα το ποσοστό προτίμησης της ιδιωτικής απασχόλησης να μειώνεται αισθητά έως και 8,4%. Τα στοιχεία των τελευταίων αυτών ερευνών μάς δείχνουν ότι είκοσι και πλέον χρόνια αργότερα η «κρατολατρεία» των πτυχιούχων ΑΕΙ συνεχίζεται, και μάλιστα τώρα χαρακτηρίζει και τους περισσότερους απόφοιτους των σχολών του δικτύου των παραδοσιακά ελευθέρων επαγγελμάτων, οι οποίοι στρέφονται πλέον και αυτοί προς το δημόσιο.

Η συνεχιζόμενη όμως δημοσιοϋπαλληλοποίηση του μεγαλύτερου ποσοστού των Ελλήνων πτυχιούχων, ακόμη και των θετικών και τεχνολογικών επιστημών, τους εντάσσει στα μη παραγωγικά στρώματα της ελληνικής κοινωνίας. Διότι, όπως τονίζει ο Τσουκαλός (*Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, σ. 130), «η υπαλληλία πρέπει να εξεταστεί σαν μια από τις συνιστώσες των μη παραγωγικών στρωμάτων του ελλαδικού χώρου», η οποία με το να συνεχίζει να απορροφά το μεγαλύτερο δυναμικό των Ελλήνων αποφοίτων εξακολουθεί να διαδραματίζει «κεντρικό ρόλο στη διαδικασία δόμησης και παγίωσης των μη παραγωγικών στρωμάτων» και στη δημιουργία και αναπαραγωγή του «ελληνικού παρασιτικού μικροαστισμού» με βάση την προσφορά μιας σχετικά αξιοπρεπούς και ασφαλούς απασχόλησης. Επισημαίνει δε ότι η ποσοτική υπερδιόγκωση του κράτους πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, διότι «δεν είναι τόσο ο συγκεκριμένος αριθμός των υπαλλήλων, αλλά η ευρύτητα των κοινωνικών κατηγοριών που εξαρτάται από το κράτος», με αποτέλεσμα μια υπαλληλοκρατική, μικροαστική κοινωνία με βάση μια ευρύτατη και πανίσχυρη δημοσιοϋπαλληλία που συνεχίζει να σφραγίζει λειτουργικά και ιδεολογικά το σύνολο της νεοελληνικής κοινωνίας και να αναπαράγει έναν κρατικό μικροαστισμό (στο ίδιο, σ. 132-140).

Ο Τσουκαλός έχει επίσης αναλύσει τη σχέση της «κρατολατρείας» των Ελλήνων πτυχιούχων με τον «εκπαιδευτικό φετιχισμό», την επιτυχία δηλαδή στην πανεπιστημιακή κυρίως εκπαίδευση, ως απόλυτα συνυφασμένη με μια μόνιμη θέση στο δημόσιο, και όχι στην τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση που οδηγεί στον ιδιωτικό τομέα. Έτσι ακόμη και στην πρώτη δεκαετία του 21ου αιώνα, όπως και στη δεκαετία του '80, «το κοινωνικό φαντασιακό στην Ελλάδα εξακολουθεί να είναι διαποτισμένο από την επιθυμία σταδιοδρομίας στο δημόσιο». Οι απόφοιτοι δεν είναι απλώς προσοντούχοι αλλά εν δυνάμει προσοδούχοι, και «η σημαντική ζήτηση για εκπαίδευση αντανακλά κυρίως αιτήματα για απόκτηση τυπικών προσόντων τα οποία είναι απαραίτητα για την εύδωση μιας σταδιοδρομίας στη δημόσια διοίκηση μέσα σε μια υπερδιογκωμένη, μη παραγωγική, άρα και μη απαιτητική δημοσιοϋπαλληλία» («Τζαμπατζήδες», σ. 34, 47-48). Συνεπώς ισχύει, όπως τονίζει ο Τσουκαλός (*Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, σ. 141-142), το ότι δηλαδή το κράτος εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται όχι «σαν εργοδότης ... σαν ένα σύστημα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων ... αλλά σαν μισθοδότης που εκφράζει μια πηγή εισοδήματος ή άλλων πλεονεκτημάτων» και «η δημοσιοϋπαλληλία στην Ελλάδα εξακολουθεί να λειτουργεί ως ένας επιλεκτικός αλλά και εξαιρετικά σημαντικός μηχανισμός για μεταβίβαση προσόδων σε σημαντικά τμήματα του

πληθυσμού». Χρειάζεται λοιπόν «μια νέα στάση απέναντι στη γνώση [με] βαθιές αλλαγές στο σύστημα κινήτρων στο οποίο στηρίζονται οι σπουδές» διότι «... το διακύβευμα δεν είναι μόνο η δομή αλλά και η συνολική κοινωνική λειτουργία του εκπαιδευτικού συστήματος» («Τζαμπατζήδες», σ. 45-49).

Θα πρέπει επίσης να τονιστεί ότι ο Τσουνκαλάς συνδέει τον «εκπαιδευτικό φρετιχισμό» με την καθυστέρηση για ένταξη στην αγορά εργασίας για μια πιο σταθερή απασχόληση, όπως επίσης την αντίσταση απέναντι στην εισαγωγή σε διάφορες σχολές τεχνικής και επαγγελματικής εκπαίδευσης με τον σημαντικό υποστηρικτικό ρόλο της ανασφαλούς ελληνικής οικογένειας.¹⁶

Το ερώτημα λοιπόν είναι πώς θα αλλάξει αυτή η ανασφαλής «κρατολατρεία» της ελληνικής κοινωνίας και η μη παραγωγική απασχόληση των περισσότερων πτυχιούχων σ' ένα διογκωμένο και κομματικά ελεγχόμενο παρασιτικό κράτος. Πώς θα υλοποιηθούν οι απαιτούμενες διαρθρωτικές τομές στην οικονομία, στην παιδεία και γενικότερα στην κοινωνία,¹⁷ πώς θα αναβαθμιστεί η τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση, και πώς θα υλοποιηθεί μια ουσιαστική διοικητική μεταρρύθμιση με την ποιοτική αναβάθμιση του διοικητικού προσωπικού.

Για να εξαλειφθεί όμως η γενικευμένη ανασφάλεια, η ευνοιοκρατία, οι πελατειακές προσλήψεις, η διαφθορά και η σπατάλη του ανθρώπινου δυναμικού, ιδιαίτερα των πτυχιούχων ΑΕΙ, στις μεταρρυθμίσεις της δημόσιας εκπαίδευσης και δημόσιας διοίκησης πρέπει να συνυπολογιστούν όχι μόνο οι διοικητικές και νομοθετικές παράμετροι της κακοδιοίκησης των προσλήψεων στο δημόσιο, αλλά και οι κοινωνικοοικονομικές, πολιτισμικές-εκπαιδευτικές, πολιτικές-κομματικές και ψυχολογικές παράμετροι του όλου μεταρρυθμιστικού εγχειρήματος.¹⁸

Δυστυχώς η τρέχουσα χειροτέρευση των συνθηκών εργασίας και αμοιβών στον ιδιωτικό τομέα από τη διεθνή οικονομική κρίση, με την παράλληλη σχετική βελτίωση των συνθηκών απασχόλησης και αμοιβών στο δημόσιο τομέα, αυξάνει τη ροπή προς τη δημόσια απασχόληση όλων των κατηγοριών πτυχιούχων ΑΕΙ. Όμως, αν το ελληνικό

16. Βλ. Κ. Τσουνκαλάς, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος*, σ. 273-276, και «Τζαμπατζήδες», σ. 48, καθώς και σημ. 43. Παρομοίως, βλ. Α. Μουσούρου (1993), *Κοινωνιολογία της σύγχρονης οικογένειας*, Αθήνα, Gutenberg. Για τα αίτια της υψηλής ανεργίας των πτυχιούχων ΑΕΙ-ΤΕΙ, αυτά αποδίδονται από τον Μ. Δρεττάκη (*Ελευθεροτυπία*, 10.5.2007, σ. 9) στην οικονομική και εκπαιδευτική πολιτική και των δύο κυβερνητικών κομμάτων, αλλά και στη νοστορπία και τις εμμονές της ελληνικής οικογένειας, η οποία θεωρεί υποδεέστερη την τεχνική και επαγγελματική εκπαίδευση και επιμένει παρά την ανεργία να πληρώνει πανάκριβα την παρappaideia για να προωθήσει τα παιδιά της σε σχολές ΑΕΙ-ΤΕΙ.

17. Βλ. την ανάλυση του Χρ. Λυριντζή (2007), «Το μεταβαλλόμενο κομματικό σύστημα: Σταθερή δημοκρατία, αμφισβητούμενος "εξουγχρονισμός"», στο Κ. Featherstone (επιμ.), *Πολιτική στην Ελλάδα: Η πρόκληση του εκσυγχρονισμού*, Αθήνα, Εκδόσεις Οκτώ, και Μ. Σπουρδαλάκης (2006), «Κόμματα και κομματικό σύστημα: Από την τομή της μεταπολίτευσης στις προκλήσεις του 21ου αιώνα», στο Α. Βάσσης (επιμ.), *Παράδοση και εκσυγχρονισμός στην Ελλάδα του 21ου αιώνα*, Αθήνα, Ταξιδευτής.

18. Βλ. τους όρους επιτυχίας για τη μεταρρύθμιση του κράτους στο Chr. Pollitt (2007). «Παρόν και μέλλον: Δάνεια και επιρροές στις μεταρρυθμίσεις στη δημόσια διοίκηση», *Επιθεώρηση Διοικητικής Επιστήμης*, τχ. 13. Επίσης, δες Α. Μακρυδημήτρης (2006), *Κράτος των πολιτών*, Αθήνα, Λιβάνης, και για τη Νότια Ευρώπη στο Δ. Σωτηρόπουλος, *Κράτος και μεταρρύθμιση στη σύγχρονη Νότια Ευρώπη*.

δημόσιο ακόμη φαίνεται να λειτουργεί σαν παράδεισος των νέων πτυχιούχων, με την κομματική κακοδιοίκηση, αντιπαραγωγικότητα, και γενικά με την αναπαραγωγή νοοτροπιών «free riders», το υπερδιογκωμένο κράτος έχει μετατραπεί πια σε τέλμα και για τους πτυχιούχους και για την ελληνική κοινωνία.

Ο ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα
κατά τον Κ. Τσουκαλά και οι «αναπαραγωγικές θεωρίες»
της εκπαίδευσης

ΣΤΕΛΙΟΣ ΧΙΩΤΑΚΗΣ

Τα αναλυτικά πορίσματα και ο στοχασμός του Κ. Τσουκαλά για το ρόλο των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα αποτελούν βασικό σημείο αναφοράς στην αντίστοιχη έρευνα που γίνεται για το θέμα της ισότητας ή της ανισότητας των εκπαιδευτικών ευκαιριών, ανάλογα με την κοινωνικοοικονομική προέλευση, στη χώρα μας. Τα πορίσματα αυτά του Κ. Τσουκαλά χρησιμοποιούνται, στη συνέχεια, και στη διδασκαλία, όχι μόνο στην Τριτοβάθμια αλλά και στη Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση, και, ακόμη, όχι μόνο στο χώρο των κοινωνικών επιστημών αλλά και σε άλλες ειδικότητες, όπως π.χ. σε φιλόλογους, μαθηματικούς, δασκάλους. Μάλιστα, τα πορίσματα αυτά του Κ. Τσουκαλά χαρακτηρίζονται επίσης από το γεγονός ότι μπορούν και απευθύνονται σε διαφορετικές γενιές, διατηρώντας μια σταθερή διαχρονικότητα. Ήταν ευχάριστη έκπληξη για μένα, όταν η κόρη μου, στην τελευταία τάξη του Λυκείου και κατά την προετοιμασία της για τις εισαγωγικές εξετάσεις στο Πανεπιστήμιο, μου ζήτησε το βιβλίο του Κ. Τσουκαλά *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*.¹

Στο βαθμό που τα επιστημονικά πορίσματα δεν διαμορφώνονται στο πλαίσιο μιας γραμμικής εξέλιξης, αλλά ακολουθούν συχνά με τη μορφή επιστημονικών ρήξεων προς τα προηγούμενα κυρίαρχα «παραδείγματα» ή πρότυπα, η σταθερή αναγνώριση και διαχρονικότητα των θέσεων ενός ερευνητή ή στοχαστή δεν αποτελεί κάτι το αυτονόητο.

Εβδομήντα σχεδόν χρόνια πριν από την έκδοση του βιβλίου του Thomas Kuhn για τις επιστημονικές επαναστάσεις είχε ήδη διαπιστώσει ο Max Weber ότι οι συντελούμενες αλλαγές στην εμπειρική πραγματικότητα και, αντίστοιχα, τα νέα ερωτήματα που διατυπώνονται έχουν ως συνέπεια να «μεταβάλλονται οι διανοητικές συναρτήσεις μέσα από τις οποίες παρατηρούμε και συλλαμβάνουμε τα γεγονότα». Με τη διαμόρφωση νέων ενδιαφερόντων και αντίστοιχων ερωτημάτων, η επιστήμη αναγκάζεται να

1. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977.

μεταβάλλει τον επιχειρησιακό της χώρο και τα εννοιολογικά της εργαλεία». ² Αυτό σημαίνει, κατά τον ίδιο, ότι η επιστήμη αποτελεί μια «πορεία στο άπειρο» και ότι πολλά από όσα ισχύουν σήμερα μπορεί να έχουν ξεπεραστεί κατά τα επόμενα χρόνια.

Ο κανόνας αυτός δεν ισχύει για βασικά πορίσματα του Κ. Τσουκαλά ως προς το ρόλο των εκπαιδευτικών μηχανισμών, παρά το ότι ορισμένα ³ από τα επιστημονικά «παραδείγματα» (πρότυπα) της δεκαετίας του 1970 και του 1980, όπως π.χ. το σχήμα «καπιταλιστική μητρόπολη» και «περιφέρεια», δεν χρησιμοποιούνται σήμερα όπως τότε. Στη βάση των διαπιστώσεων αυτών τίθεται το παρακάτω ερώτημα:

Πώς μπορεί να χρησιμοποιεί ο Κ. Τσουκαλάς τις ισχύουσες ή κυρίαρχες θεωρητικές προσεγγίσεις κατά την περίοδο αυτή, χωρίς ωστόσο να εγκλωβίζεται σ' αυτές;

Κατά την άποψή μου, ο Κ. Τ. κατορθώνει αυτό το δύσκολο εγχείρημα με τη βοήθεια της μεθοδολογίας του: μιας μεθοδολογίας που είναι στενά συνυφασμένη με την απόρριψη και τη δυσπιστία στις βεβαιότητες, όπως τόνισε εύστοχα χθες στην εισήγησή του ο Γ. Μεταξάς, και που σε τελευταία ανάλυση δίδει προβάδισμα στα εμπειρικά πραγματολογικά στοιχεία, τα οποία έχει συλλέξει και επεξεργάζεται ο ίδιος.

Αυτός ο καίριος ρόλος του εμπειρικού πραγματολογικού υλικού έχει ως συνέπεια να χρησιμοποιεί ο Κ. Τ. τις διάφορες θεωρητικές προσεγγίσεις μάλλον ως ιδεοτυπικά σχήματα και θεωρητικά εργαλεία, με την έννοια του ιδεατού τύπου ή ιδεότυπου ⁴ του Weber, που στο πλαίσιο μιας αφαίρεσης δεν απεικονίζουν ακριβώς την πραγματικότητα, αλλά πλησιάζουν ή αποκλίνουν από αυτή – περισσότερο ή λιγότερο.

Στη βάση αυτή, η χρήση συγκεκριμένων θεωρητικών προσεγγίσεων, μάλλον ως θεωρητικών μοντέλων παρά ως ακριβούς απεικόνισης της πραγματικότητας, φαίνεται ειδικότερα στην προσέγγιση του σχολείου ως κατεξοχήν «μηχανισμού αναπαραγωγής», όχι μόνον της καθιερωμένης κοινωνικής και ταξικής ιεραρχίας, σύμφωνα με τον Bourdieu, αλλά και των κυρίαρχων δημοσιοϋπαλληλικών προτύπων και νοοτροπιών.

Το τελευταίο το βλέπουμε ανάγλυφα ιδιαίτερα σε ένα άλλο βιβλίο του, *Κοινωνική*

2. Max Weber, *Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1985, σ. 184, 214. Βλ. σχετικά και Στ. Χιωτάκης, «“Αξιακή κρίση”-“αξιολογική κρίση” και ο ρόλος της επιστήμης. Επαναπροσέγγιση των συγκεκριμένων εννοιών του Max Weber και της απόδοσής τους στα ελληνικά», στο *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 16, Άνοιξη-καλοκαίρι 2006, σ. 253.

3. Βέβαια, παρά τις αλλαγές που έχουν συντελεστεί μέχρι τώρα στην Ελλάδα, πολλά από τα πρότυπα που είχαν μια «ιδεολογική ηγεμονία» (σύμφωνα με τον όρο του Antonio Gramsci) στις αρχές της Μεταπολίτευσης εξακολουθούν να κυριαρχούν, ιδιαίτερα στα Πανεπιστήμια και στην Εκπαίδευση γενικά.

4. Σύμφωνα με τον Weber, ο «ιδεότυπος» ή «ιδεατός τύπος» αποτελεί ένα διανοητικό κατασκεύασμα από επιλεγμένα στοιχεία της πραγματικότητας που τυγχάνουν μιας μονοσήμαντης θεωρητικής ανάπτυξης, με παράλληλη αφαίρεση ή απομόνωση άλλων δεδομένων ή και διαφορετικών απόψεων. Στη βάση αυτή, δεν αποτελεί την εικόνα, ούτε αποκρυσταλλώνει την ουσία της κοινωνικής πραγματικότητας. Ακόμη, δεν συνιστά τον μέσον όρο των φαινομένων που παρατηρούμε, ούτε εκφράζει μιαν ιδανική κατάσταση ή ένα ιδανικό πρότυπο και, ακόμη, δεν περιέχει αξιακές κρίσεις ή προτροπές, σχετικά με το ποια θα έπρεπε να είναι η πραγματικότητα: «Υπάρχουν ιδεότυποι, τόσο για οίκους ανοχής όσο και για θρησκείες», κατά τον Weber. Ενώ ο ιδεότυπος δεν αποτελεί μιαν υπόθεση, ωστόσο συμβάλλει στη δημιουργία υποθέσεων και μονοσήμαντων τεχνητών σεναρίων.

ανάπτυξη και κράτος.⁵ Πρόσφατες έρευνες επιβεβαιώνουν, πράγματι, ότι η απασχόληση των πτυχιούχων ανωτάτων Σχολών έχει ως κατεξοχήν –όχι όμως ως αποκλειστικούς– αποδέκτες τις υπηρεσίες και τις εξαρτημένες (δημοσιο)υπαλληλικές θέσεις, όπως φαίνεται και στις Στατιστικές της Εκπαίδευσης-Απασχόλησης αλλά και από ειδικότερες εμπειρικές έρευνες. Για παράδειγμα, το ποσοστό πτυχιούχων Πανεπιστημίου σ' αυτούς που ιδρύουν καινούργιες επιχειρήσεις είναι πολύ μικρό. Σε σχετική έρευνα από τον Σπύρο Βλιάμο με την επιστημονική συνεργασία του Ν. Τζερεμέ στην περιφέρεια της Θεσσαλίας καταγράφηκε ότι από όσους ίδρυσαν μικρομεσαίες επιχειρήσεις του βιομηχανικού κλάδου κατά την περίοδο του 1999, μόλις ένας στους τέσσερις (25,7%) ήταν κάτοχος πανεπιστημιακού τίτλου. Από το υπόλοιπο 74,3% το 36,5% έχει δίπλωμα επαγγελματικής κατάρτισης, ενώ το 37,8% είναι κάτοχοι τίτλου δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης ή ΤΕΙ.⁶

Ο δημοσιοϋπαλληλικός προσανατολισμός του σχολείου αποτελεί ένα μοντέλο προσέγγισης, δεν σημαίνει ότι η προσφορά του σχολείου εξαντλείται σ' αυτή τη διαπίστωση. Στα ελληνικά δεδομένα, καλλιεργώντας η ανώτατη εκπαίδευση δεξιότητες και ικανότητες (για την απονομή των τίτλων) μπορεί να συμβάλει θετικά-δημιουργικά στην απασχόληση και, μέχρι έναν βαθμό, σε μια μορφή ακαδημαϊκοποίησης ή επιστημονικής αναβάθμισης και παγιοποίησης του συστήματος της πρωταρχικής εμπειρικής απασχόλησης. Ωστόσο είναι υπερβολικό από τις ρευστές αυτές τάσεις να θέλει να χαρακτηρίσει κανείς το Πανεπιστήμιο, γενικά, ως τον βασικό μοχλό της βιομηχανικής ανάπτυξης και της επιχειρηματικότητας.

Στην Ελλάδα κυριαρχεί ένα εκπαιδευτικό ιδεώδες που χαρακτηρίζεται από τη φυγή από την παραγωγή, γενικώς, όχι μόνο από τις αγροτικές και τις εργατικές απασχολήσεις, αλλά ακόμη και από τον εμπορικό κόσμο, ιδίως από τους μικροεμπόρους. Σε σχετική έρευνα της Β. Αρανίτου,⁷ είναι συνηθισμένη η απάντηση του τύπου: «Τι; Έμπορος θα γίνει το παιδί μου; Εγώ το σπούδασα...».

Όπως διαφαίνεται και από το έργο του Κ. Τ. *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*, περισσότερο από κάθε άλλη ευρωπαϊκή χώρα, στην εκπαιδευτική πραγματικότητα της Ελλάδας κυριαρχεί η πιεστική κοινωνική ζήτηση για σπουδές (social demand approach) και όχι οι ανάγκες ειδικευμένου εργατικού δυναμικού (man power approach). Βέβαια, και εδώ τα πράγματα είναι πολυσύνθετα, αφού ενίοτε τείνει να ισχύει, τουλάχιστον μέχρι τώρα, κατά ένα μέρος ο λεγόμενος «νόμος» του φυσιοκράτη J. B. Say, σύμφωνα με τον οποίο «η προσφορά δημιουργεί τη ζήτηση»: πράγμα που σημαίνει ότι η υπερπροσφορά πτυχιούχων και γενικά σπουδασμένων δημιουργεί και ανάλογες πιέσεις για διεξόδους απασχόλησης, ετερο- ή ημιαπασχόλησης. Έτσι το κύμα των πτυχιούχων που δεν έχουν πρόσβαση στα υπερκορεσμένα αντίστοιχα επαγγέλματα μπορεί να κατευθύνονται προς άλλες εργασίες, οι οποίες ήσαν μέχρι τότε εμπειρικές –γίνονταν από

5. Κ. Τσουνκάλης, *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1981.

6. *Η Καθημερινή*, 13.3.2004.

7. Β. Αρανίτου, *Το μικρό εμπόριο στη μεταπολεμική Ελλάδα: Η πολιτική μιας αμφίβολης επιβίωσης*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2007.

μη σπουδασμένους– με δυνητική τάση να τις αναβαθμίζουν, ή μπορεί να εισβάλλει σε υπηρεσίες της λεγόμενης Παραπαιδείας, γιγαντώνοντας και γενικεύοντάς τες, όπως φαίνεται π.χ. από τις διαστάσεις που έχει πάρει η συνεχώς κλιμακούμενη βιομηχανία Φροντιστηρίων. Βέβαια, το τελευταίο μπορεί να οδηγεί, κατά ένα μέρος, σε έναν φαύλο-αντιπαραγωγικό κύκλο: Οι μαθητές που κάνουν φροντιστήριο για να εισαχθούν στο Πανεπιστήμιο, εφόσον τα καταφέρουν, θα συνεχίσουν με τη σειρά τους, ως αυριανοί πτυχιούχοι-επαγγελματίες, να προσφέρουν φροντιστήρια στους νεότερους, οι νεότεροι στις επόμενες γενιές και ούτω καθεξής.

Ας δούμε μιαν άλλη περίπτωση κοινωνικής αναπαραγωγής, η οποία απορρέει από την ανάλυση του Κ. Τσουκαλά: Γράφει στο βιβλίο του *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*: Εκείνο που διακρίνει την ανάπτυξη της εκπαίδευσης στην Ελλάδα, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο «είναι η αντίφαση ανάμεσα σε μια ποσοτικά θεαματική υπερεκπαίδευση, μιας μεγάλης έστω μειοψηφίας, και στον αναλφαριθμητισμό, ή την ημιμάθεια της πλειοψηφίας του πληθυσμού».⁸ Αν δούμε σήμερα τα μεγάλα ποσοστά διαρροής μαθητών, ιδιαίτερα στο Γυμνάσιο και το Λύκειο, τότε πράγματι διαπιστώνουμε τη σταθερή αναπαραγωγή αυτής της εκπαιδευτική πόλωσης που τόσο εύστοχα επισημαίνει ο Κ. Τ.

Όπως βλέπουμε, ο όρος *αναπαραγωγή* έχει για τον Κ. Τσουκαλά μιαν ευρύτητα και πολυσημία, και συγχρόνως εκφράζει, κατά περίπτωση, διαφορετικούς βαθμούς ισχύος. Εδώ ίσως μπορώ να χρησιμοποιήσω τον δικό του όρο, *πολυσθένεια*.

Ο αναπαραγωγικός αυτός ρόλος του σχολείου συμπληρώνεται, περαιτέρω, από την αξιοποίηση της ανάλυσης του L. Althusser για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους.

Από τη σκοπιά αυτή, η εκπαίδευση ως ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους έθνους έχει το ρόλο να αναπτύσσει, να συστηματοποιεί και να σμιλεύει και στη συνέχεια να εγχράσσει στις συνειδήσεις τα κυρίαρχα κοινωνικοοικονομικά και εθνικά –αλλά και τα εθνικιστικά– πρότυπα.

Ο συνδυασμός αυτός θεωρητικών εργαλείων από τους Bourdieu και Althusser χρησιμοποιείται από τον Κ. Τ. ως ιδεοτυπικό εργαλείο που καταγράφει και αναλύει, μέχρι έναν βαθμό, τα εκπαιδευτικά δρώμενα στην Ελλάδα, χωρίς ωστόσο να εξαντλεί και να ολοκληρώνει την ανάλυση με έναν δογματικό τρόπο.

Καθοδηγούμενος από στατιστικά πραγματολογικά στοιχεία χρησιμοποιεί ο Κ. Τσουκαλάς ως ευρετικά εργαλεία και μοντέλα όχι μόνο τις αναπαραγωγικές θεωρίες αλλά και τις αντίθετες προσεγγίσεις, που βλέπουν το σχολείο ως τον κύριο φορέα για την κοινωνικοποίηση και τον επιμερισμό των ατόμων στις διάφορες κοινωνικές θέσεις, και μάλιστα σε μια εποχή απόλυτης κυριαρχίας των αναπαραγωγικών παραδειγμάτων (προτύπων).

Η εκπαίδευση ως μηχανισμός κοινωνικής αναπαραγωγής, από τη μια, και ως μοχλός ή ως μέσον κοινωνικής κινητικότητας, από την άλλη, αποτελούν τους δυο *αντίθετους πόλους* στη σχετική βιβλιογραφία, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1970 και εξής.

Όμως, όπως φαίνεται και από τα στοιχεία και τη σχετική ανάλυση του Κ. Τ., και

8. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή*, σ. 570.

οι δύο θεωρίες αποτελούν, στην πραγματικότητα, ιδεοτυπικά σχήματα ή μοντέλα που βασίζονται μεν σε ορισμένα εμπειρικά στοιχεία, τα οποία ωστόσο εξετάζουν *ad hoc* και με αφηρημένο-μονοσήμαντο τρόπο. Οι θεωρίες αυτές είναι μόνο απλά μοντέλα ή ιδεότυποι.

Η εκπαιδευτική πραγματικότητα, όντας πολυσύνθετη, βρίσκεται ανάμεσα στα δυο αυτά μοντέλα των θεωριών της κοινωνικής αναπαραγωγής και της κοινωνικής κινητικότητας μέσω της εκπαίδευσης. Έτσι, οι μηχανισμοί της εκπαίδευσης από τη μια έχουν έναν αναπαραγωγικό χαρακτήρα για τα παιδιά των μορφωμένων και ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, τα οποία σπουδάζουν και στις θεωρούμενες ως καλύτερες Σχολές, από την άλλη όμως προσφέρουν κάποιες εκπαιδευτικές «ευκαιρίες» και σε παιδιά από χαμηλότερα και μη μορφωμένα στρώματα, τα οποία «τολμούν» να στραφούν προς τις σπουδές. Σε αντίθεση με παλαιότερα φεουδαρχικά και αριστοκρατικά σχήματα, όπου η εκπαιδευτική και κοινωνική επιλογή ήταν δοσμένη άμεσα με κληρονομικό τρόπο, με τα σημερινά εκπαιδευτικά «φίλτρα επιλογής» οι σπουδές είναι, τυπικά, για όλους «ανοιχτές». Η καταγωγή εδώ έχει έναν ουσιαστικά σημαντικό, αλλά έμμεσο και όχι άμεσο ρόλο. Έτσι, παιδιά από χαμηλές κοινωνικές τάξεις που «τολμούν» να σπουδάσουν δεν βρίσκονται μπροστά σε σκοτεινές ή μαγικές και απροσπέλαστες δυνάμεις. Αντίθετα έχουν να αντιμετωπίσουν ορατές και συγκεκριμένες δυσκολίες, που μπορούν να τις υπολογίσουν και ίσως να τις υπερβούν. Ακόμη και η ισχύουσα σχολική ιδεολογία που προσωποποιεί σε μεγάλο βαθμό την κοινωνική ανισότητα εκπαιδευτικών ευκαιριών, παρουσιάζοντας το «πολιτισμικό κεφάλαιο» και τις ευκαιρίες που έχουν ορισμένα παιδιά ως προσωπικό ταλέντο, μάλλον υποκινεί παρά αναχαιτίζει παιδιά από χαμηλά κοινωνικά στρώματα για σπουδές.⁹

Η κατάσταση αυτή –στο πλαίσιο της οποίας μόνο ορισμένα επαγγέλματα ή ορισμένες απασχολήσεις μονοπωλούν την (ανώτερη και την ανώτατη) παιδεία, ενώ οι πολλοί που είναι αποκλεισμένοι από τα εκπαιδευτικά αγαθά θεωρούν την ανισότητα αυτή ως «λειτουργική», «φυσική» και «αυτονόητη» και δεν θέλουν να την αλλάξουν αλλά μόνο να «επανορθώσουν», με το να σπουδάσουν τα παιδιά τους– παραπέμπει στην έννοια της «νόμιμης κυριαρχίας» του Max Weber: «Σύμφωνα με την εμπειρία, καμιά κυριαρχία δεν περιορίζεται, αυτοβούλως, μόνο στα υλικά ή στα συναισθηματικά ή στα ορθολογικά ως προς την αξία κίνητρα, [θεωρώντας τα] ως προοπτικές για τη συνέχεια της ύπαρξής της. Πολύ περισσότερο, κάθε κυριαρχία επιζητεί να αφυπνίσει και να καλλιεργήσει την πίστη στη “νομμότητά” της».¹⁰ Πράγματι, κάθε θεσμοποιημένη και καθιερωμένη, κυρίαρχη τάξη πραγμάτων παρουσιάζεται ως νόμιμη μέσω ενός υποτιθέμενου «φυσικού δικαίου», μιας υποτιθέμενης «ουράνιας θείας θέλησης» ή μέσω της λογικής. Από τη σκοπιά αυτή μπορούμε να διεισδύσουμε πίσω από τους μηχανισμούς και τα πρότυπα που μας κάνουν π.χ. να θεωρούμε ως «φυσικό» ότι, για παρὰ-

9. Βλ. σχετικά Στ. Χιωτάκης, *Για μια κοινωνιολογία των ελευθέρων επαγγέλματων*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1994, 1998, σ. 292 κ.ε., 112-138.

10. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1985, σ. 122.

δειγμα, η σημερινή, πολύπλοκη και ευαίσθητη για τη δημόσια υγεία απασχόληση του αγρότη (φυτοφάρμακα, μέτρηση του εδάφους κ.λπ.) δεν προϋποθέτει παιδεία και εξειδίκευση, όπως γίνεται π.χ. με το κοινωνικά και επιστημονικά καθιερωμένο επάγγελμα του φαρμακοποιού. Κατά την άποψή μου ακόμη και η αριστερά έχει παγιδευτεί από την ηθική, λειτουργική και λογική αυτή νομιμοποίηση των κυρίαρχων προτύπων και, ενώ μπορεί να αναφέρεται στην «κοινωνία των πολιτών», ωστόσο θεωρεί ως «φυσική» και αυτονόητη την αναπαραγωγή του αριστοκρατικού διαχωρισμού σε επαγγέλματα για «μορφωμένους» ή για «αγροίκους» (βάνουσους). Γι' αυτό επιδιώκει μόνο το (πέρα από ένα σημείο αδιέξοδο) ποσοτικό άνοιγμα των σπουδών και όχι την ποιοτική τους μεταβολή.

Έτσι, σύμφωνα με τα στατιστικά στοιχεία που έχει στη διάθεσή του ο Κ. Τ. για την εκπαιδευτική πραγματικότητα του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, είναι καταφανές ότι οι εκπαιδευτικοί μηχανισμοί χρησιμοποιούνται όχι μόνο για την αναπαραγωγή των κοινωνικών τάξεων αλλά και για την κοινωνική ανέλιξη παιδιών από χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα, κυρίως από αγροτικά και μικροϋπαλληλικά, ακόμη και από εργατικά.

Η αγροτική έξοδος προς τις πόλεις συντελέστηκε και συντελείται σε μεγάλο βαθμό μέσω των εκπαιδευτικών μηχανισμών.

Στην πραγματικότητα, οι τελευταίοι αποδεικνύονται συγχρόνως ως μέσα τόσο κοινωνικής αναπαραγωγής όσον και κοινωνικής κινητικότητας.

Από τη σκοπιά αυτή, οι δυο αντίθετες θεωρίες για τον αναπαραγωγικό ρόλο του σχολείου ή για τη συμβολή του στην κοινωνική κινητικότητα, έστω μέσω διαγενεακών μεταβολών –το παιδί του αγρότη σπουδάζει δάσκαλος, όμως το παιδί του δασκάλου μπορεί να γίνει γιατρός– αποδεικνύονται από τα εμπειρικά στοιχεία και την αντίστοιχη ανάλυση του Κ. Τ. ως μονοσήμαντα ιδεοτυπικά σχήματα με έναν ευρετικό κα επινοητικό ρόλο, και όχι ως η ακριβής απεικόνιση της πραγματικότητας.

Επιμένω σ' αυτό το σημείο που δείχνει τον αντιδογματικό και αντικομφορμιστικό χαρακτήρα της έρευνας και της σκέψης του Κ. Τσουκαλά.

Κατά την άποψή μου, στο ένα από τα δυο αυτά βοηθητικά σχήματα για την ανάλυση του ρόλου των εκπαιδευτικών μηχανισμών δεν μπορούμε να αποφύγουμε το συνειρμό της δομολειτουργικής θεώρησης του Parsons,¹¹ παρά το ότι το όνομα αυτό δεν αναφέρεται στο κείμενο του Κ. Τσουκαλά, ούτε στη σχετική βιβλιογραφία που χρησιμοποιεί. Βέβαια, σήμερα η πρόσληψη του Parsons δεν είναι ενοχοποιημένη, όπως ήταν κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980, ιδιαίτερα στη Γαλλία και την Ελλάδα. Είναι γνωστό ότι ο Jürgen Habermas, ένας αναγνωρισμένος θεωρητικός της μη δογματικής αριστεράς, χρησιμοποιεί με δημιουργικό τρόπο στοιχεία της ανάλυσης του Πάρσονς –παρά τον συντηρητισμό και το ενδιαφέρον του τελευταίου για τη διατήρη-

11. T. Parsons, «Η σχολική τάξη ως κοινωνικό σύστημα: Μερικές από τις λειτουργίες της στην αμερικανική κοινωνία», στο: Γ. Μιχαλακόπουλος (επιμ.), *Το σχολείο και η σχολική τάξη*, Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη, 1997, σ. 161-194.

ση της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων– επιβεβαιώνοντας από τη σκοπιά του τη διαπίστωση του Johas ότι με τον Parsons μπορούμε να κάνουμε τα πάντα.

Συμπερασματικά, χρησιμοποιώντας ο Τσουνκαλός διαφορετικά ιδεοτυπικά σχήματα στην επεξεργασία και την ανάλυση του πελώριου εμπειρικού υλικού που επεξεργάζεται ακολουθήσε μια μέθοδο, με εντελώς αθόρυβο και ήπιο τρόπο, που την εποχή εκείνη ήταν σαφώς ενάντια στο ρεύμα του τότε κυρίαρχου μονοσήμαντου παραδείγματος των αναπαραγωγικών θεωριών της εκπαίδευσης.¹²

Γι' αυτό και πολλές από τις θέσεις-αναλύσεις του αντέχουν τόσο πολύ στο πέρασμα του χρόνου.

Δεν αναφέρθηκα γενικά στο έργο του Κ. Τ. για την εκπαίδευση, όπως π.χ. στο ρόλο της δουλειάς του για την οριστική καταδίκη και τον παραμερισμό των αυτοεπιβεβαιούμενων «αγιογραφιών» που υπήρχαν μέχρι τότε για την «ελληνική φυλή», που ως περιούσιος λαός είχε και έχει έμφυτη (!) την καθαρή έφεση προς γνώση, ανεξάρτητα από κοινωνικά και οικονομικά κίνητρα...

12. Βλ. κυρίως P. Bourdieu/J.-C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, London, Sage, 1977.

VII. ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΖΩΗΣ

28. ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ

Οντολογία της ζωής και λογική της απόφασης
στη σύγχρονη ριζική κοινωνική σκέψη
(Παρατηρήσεις με αφορμή τη «συνάντηση»
του Κ. Τσουκαλά με τους *G. Agamben*, *A. Negri* και *R. Hardt*)

29. ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ

Πολιτικές ζωής και επιτροπές βιοηθικής



Οντολογία της ζωής και λογική της απόφασης στη σύγχρονη ριζική κοινωνική σκέψη

ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΤΗ «ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ» ΤΟΥ Κ. ΤΣΟΥΚΑΛΑ
ΜΕ ΤΟΥΣ G. AGAMBEN, A. NEGRI ΚΑΙ R. HARDT

ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΠΕΜΑ

Το έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, εκτενές και πολυσχιδές, για τέσσερις δεκαετίες, συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας θεωρητικής συνείδησης, η οποία έλκεται από το αίτημα να σκεφθούμε αυτό που κάνουμε και να κρίνουμε αυτό που σκεπτόμαστε. Υπόδειγμα κριτικού κοινωνιοθεωρητικού λόγου αποτελεί το πρόσφατο βιβλίο του *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, το οποίο αναλαμβάνει, μέσα από διεισδυτικές αναλυτικές επεξεργασίες, την προσέγγιση της παγκόσμιας πολιτικής τάξης, της σύγχρονης πλανητικής κυριαρχίας, των νέων πολέμων και μορφών ειρήνης στο πλαίσιο του συστήματος διεθνών σχέσεων. Ο λόγος του δεν είναι απλώς περιγραφικός ή εξηγητικός. Ανιχνεύει, και υπόρρητα συγκρούεται με, τον νέο «ηγεμονικό ντεσιζιονισμό»,¹ όπου «δεν χρειάζεται να έχει κανείς δίκιο για να δημιουργεί δίκαιο» (Carl Schmitt). Στις αναλύσεις του, αναπόδραστα, συναντιέται με ρεύματα της σύγχρονης ριζικής κοινωνικής σκέψης, πρωτίστως το έργο του Giorgio Agamben αλλά και εκείνο των Nergi και Hardt.

Οι σκέψεις που ακολουθούν θα επιχειρήσουν να παρακολουθήσουν τη συνάντηση αυτή και να αποτιμήσουν τη συμβολή των παραπάνω εκδοχών του σύγχρονου ριζοσπαστισμού στην κατανόηση της πράξης και της πολιτικής, με αφετηρία τις επεξεργασίες του Τσουκαλά στο πρόσφατο βιβλίο του. Απώτερος στόχος είναι, μέσω αυτής της συζήτησης, να φωτισθεί με νέους όρους το ερώτημα που θέτει με επιμονή το σύνολο έργου του: κατά πόσον έχει νόημα η αναζήτηση μιας σύγχρονης «δεσμευτικής» θεώρησης της κοινωνίας και της πολιτικής, που να μπορεί να σκεφθεί την πράξη υπό όρους ελευθερίας, δικαιοσύνης, αλληλεγγύης, ή κατά πόσον η υπάρχουσα κοινωνική μορφή θα πρέπει να θεωρηθεί ως ιστορικά αναπόφευκτη και, άρα, πέραν του ελέγχου της συνειδητής, συλλογικής πράξης. Είναι δυνατόν να τεθούν οι παραπάνω αξιακοί όροι ως αιτήματα της πράξης σήμερα, όπως διεκδίκησε η πολιτική φιλοσοφία του διαφωτισμού; Ή το μόνο που απομένει, μέσα «στην πλήρη διάβρωση της σταθερότητας νοημάτων και των σημασιών ... και την συνακόλουθη αναξιοπιστία όλων των οραματισμών»,² είναι να ψηλαφούμε την υπαρξιακή εμπειρία του «ετέρου» και της αλλαγής,

1. Κ. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2006, σ. 384, 385.

2. Στο ίδιο, σ. 14.

αιωρούμενοι ανάμεσα στην ησυχαστική ελπίδα ενός ουτοπικού «καλέσματος» σωτηρίας εν είδει «χάριτος», και στο αρνητικό όραμα μιας αντι-ουτοπίας ή μετα-ουτοπίας απέλπιδος εγκατάλειψης στην τυφλή μοίρα (*ubi nihil vales, ibi nihil velis*);

Υπό το πρίσμα των εμπειριών της ύστερης νεωτερικότητας, πρόβλημα γίνεται εκ νέου η προσέγγιση του βίου, που αποτελεί θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφικής διερεύνησης από τη σύστασή της στη σωκρατική διαλεκτική αναζήτηση. Από τις απαρχές της νεωτερικότητας, μπορούμε να διακρίνουμε δύο θεμελιώδεις φιλοσοφικές προσεγγίσεις. Η μια εναποθέτει τα αιτήματά της στις δυνάμεις του ανθρώπινου λόγου, ενώ η άλλη στη δύναμη της απόφασης. Η πρώτη έχει ως σημαντικό σταθμό την καντιανή φιλοσοφία. Είναι χαρακτηριστική η θεώρηση του Kant, στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*,³ όταν παρουσιάζει τις κοινωνίες ως οργανισμούς μέσα στους οποίους δραστηριοποιείται ο κριτικός λόγος και αξιώνει να τους μεταβάλει σε έλλογα κοινωνικά μορφώματα. Αυτός ο τύπος σκέψης κατανοεί την πολιτική ως έκφραση της ανθρωπίνης κοινωνικότητας και αξιώνει αυτή η κοινωνικότητα να πάψει να είναι ασυνείδητη και να μεταφραστεί σε συνειδητό πράττειν, διεκδικώντας την ελευθερία από τη σκοπιά όλων. Η κριτική των ορίων του λόγου, των δυνάμεων χρήσης του (της διάνοιας, της φαντασίας, της κριτικής δύναμης) συμπίπτει με την κριτική των κοινωνικών πρακτικών στην ιστορία, από τη σκοπιά της πραγμάτωσης μιας αυτόνομης, αλληλέγγυας και αξιοπρεπούς κοινωνικής ζωής.

Σε αυτόν τον τύπο κατανόησης του βίου αντιπαράτίθεται εκείνος ο οποίος βλέπει τη στράτευση υπέρ της αξίωσης της ελευθερίας ως μη έλλογη στάση, ως υπόδειξη μιας υπαρξιακής απόφασης των υποκειμένων δράσης. Ο τύπος αυτός εκδηλώνεται με την αμφισβήτηση του αξιακού πλαισίου της πολιτικής νεωτερικότητας, με την κριτική στον διαφωτιστικό λόγο (εξαιτίας του καθολικευτικού χαρακτήρα του, που εκλαμβάνεται πως ισοπεδώνει το ιδιαίτερο και δρα εξουσιαστικά). Προτάσσεται η ιδιαιτερότητα του φαινομένου της ζωής και η ιστορική μοναδικότητα των κοινωνικών σχηματισμών ως «οργανισμών», που αποτελούν το σημαίνον της ζωής. Η τελευταία εκλαμβάνεται πως διαφεύγει οποιουδήποτε εγκλεισμού σε κατηγοριοποιήσεις θεωρητικών προσδιορισμών. Στο πρόταγμα του έλλογου αυτοπροσδιορισμού του διαφωτισμού, αντιπαράτίθεται ο βίος ως αίνιγμα, η ζωή ως αδιαμεσολάβητη αυθεντικότητα, που δεν υποβάλλεται σε κανενός είδους δεσμευτικά αξιακά πλαίσια. Διαστάσεις του εντοπίζουμε στον ιστορισμό και στις φιλοσοφίες της ζωής του 19ου αιώνα, στον Dilthey, στην αποδόμηση των αξιών από τον Nietzsche, στην υπαρξιστική κριτική του έλλογου καθολικού, στον Heidegger.

3. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790): ελλ. μτφρ. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Ιδεόγραμμα, 2002, § 83.

Η ΛΟΓΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΦΑΣΗΣ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΡΙΖΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ. ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ Ή ΜΕΣΣΙΑΝΙΣΜΟΣ;

Στο σύγχρονο διανοητικό πεδίο, είναι εντυπωσιακός ο τρόπος με τον οποίο επανακάμπτει η λογική της απόφασης, στο πλαίσιο μιας μεταμαρξιστικής και μεταστρουκτουραλιστικής παράδοσης ριζικής κοινωνικής σκέψης. Η τελευταία ανατρέχει στις αφαιρετικές διατυπώσεις μιας ιδιότυπης φιλοσοφικής οντολογίας της ζωής, την οποία αξιοποιεί, καθώς εγκαταλείπει τη μεθοδολογική αντίληψη του κοινωνικοπολιτικού συστήματος ως δομικά προσδιορισμένου συστήματος έλλογα προσβάσιμων σχέσεων, στη βάση των οποίων θα μπορούσε να ανιχνευθεί η δυνατότητα της υπέρβασής του. Εάν γίνει δεκτό ότι το κοινωνικοπολιτικό σύστημα είναι μεν εντασιακή αλλά τόσο ολοκληρωτικά ισχυρή δομή, ώστε καμιά αντίθεση προς αυτό δεν μπορεί να γίνει ταυτοχρόνως ηγεμονική και υπονομευτική, αλλά ότι κάθε κίνηση που γίνεται ηγεμονική (ή μαζική) αυτομάτως ενσωματώνεται σε αυτό, τότε έπεται ότι τίποτα το υπονομευτικό δεν μπορεί να προέλθει μέσα από αυτό. Εάν δε το σύστημα είναι παντοδύναμο, τότε τίποτα δεν μπορεί, κατ' ουσίαν, να είναι ούτε έξω ή πέρα από αυτό. Ακόμα και εάν υπήρχε κάτι έξω από αυτό, τότε θα ήταν εντελώς άγνωστο και, επομένως, αδύνατο να λειτουργήσει απελευθερωτικά. Από το άλλο μέρος, εάν μπορούσαμε να το φέρουμε στην τροχιά του συστήματος, ώστε να αποκτήσουμε μια κάποια ενεργή σχέση μαζί του, το ίδιο θα ενσωματωνόταν και η ετερότητά του θα εξουδετερωνόταν. Οτιδήποτε μπορούμε να κατανοήσουμε δεν μπορεί εξ ορισμού να είναι ριζικό και υπονομευτικό, καθώς θα πρέπει να βρίσκεται εντός του συστήματος του ιδίου, προκειμένου να γίνει κατανοητό. Αλλά οτιδήποτε διαφεύγει του συστήματος δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια φευγαλέα μυστική εμπειρία.

Το παραπάνω ύφος θα μπορούσε να περιγραφεί ως εκείνο του ελευθεριακού πεσιμισμού, ο οποίος διασώζει μεν την ιδέα μιας αξίωσης για κάτι διαφορετικό από το υπάρχον, αλλά ταυτοχρόνως διακατέχεται από μελαγχολική ευαισθησία γύρω από την παντοδυναμία των δομικών προσδιορισμών του συστήματος, του νόμου και της εξουσίας, ώστε να καταλήγει με απαισιόδοξο τρόπο στο αδύνατο της πραγματοποίησής της. Από το άλλο μέρος, εντός του ιδίου σχήματος σκέψης, στο βαθμό που δεν δίνει τον τόνο ο πεσιμισμός, ανιχνεύεται μια τάση αγνωστικιστικού ησυχασμού, η οποία, ενώ πιστεύει στην αλλαγή και τη χειραφέτηση, εντούτοις, καθώς αισθάνεται την έλλειψη των κοινωνικών φορέων δράσης που θα μπορούσαν την καταστήσουν δυνατή, υποθέτει ότι το ισχύον σύστημα κατά κάποιον τρόπο αυτοϋπονομεύεται και μετασχηματίζεται αποδομώντας τη δική του λογική, «προ-καθορίζοντας» έτσι τη χειραφετική (αυτο)υπέρβασή του. Η αντίληψη αυτή, καθώς συνδυάζει τον ελευθεριακό ριζοσπαστισμό μ' έναν ορισμένο αγνωστικισμό, καταλήγει σε μια πολιτική στάση απολογητικής αναμονής.

Η πρώτη τάση βρίσκει χαρακτηριστική έκφραση στις παρεμβάσεις του Giorgio Agamben, η δεύτερη σ' εκείνες των Antonio Negri και Richard Hardt. Δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί ότι και οι δυο έχουν πίσω τους, και προσπαθούν να απορροφήσουν, διανοητικά και πολιτικά, μια «μεγάλη ήττα»: την πολιτική υποχώρηση του σο-

σιαλιστικού οράματος, των μαζικών κινημάτων, πρωτίστως του γαλλικού Μάη. Με τα ρεύματα αυτά ο Κ.Τ., όπως άλλωστε και με ολόκληρη τη διαφωτιστική και μαρξιστική παράδοση επίσης, βρίσκεται σε συνεχή διάλογο. Σε διάλογο μαζί τους, ανασυγκροτεί πλευρές της σύγχρονης παγκόσμιας τάξης και ερμηνεύει την αναδίπλωση των συγχρόνων πολιτικών δημοκρατιών προς έκτακτες μορφές.

Τα συγκεκριμένα προγράμματα εγκαταλείπουν την πολιτική ανάλυση και ανακαλύπτουν τις αφαιρέσεις μιας θεωρησιακής φιλοσοφίας της ζωής, σύμφωνα με την οποία η ζωή είναι το περιεχόμενο με το οποίο χτίζεται η πολιτική, θέση άλλωστε την οποία βρίσκουμε εξίσου στον Foucault και τον Carl Schmitt. Η ανακάλυψη της διάστασης της ζωής ως πανδημιουργικής δύναμης, πρωτογενούς και ανεξάρτητης από οποιονδήποτε καθορισμό, αλλά και η διαπίστωση της αέναης προσπάθειας καθορισμού και κυριαρχήσής της από τους μηχανισμούς της εξουσίας, διαμορφώνουν την ιδιαίτερη διαλεκτική του επιχειρήματός τους, η οποία τους επιτρέπει να αναλάβουν, σε ιδιότυπη νέα βάση, την παλαιά όσο και ο Πλάτων ιδέα, αλλά και μαρξική απαίτηση, της μετατροπής της αφηρημένης θεωρίας σε πράξη, της σκέψης σε κοινωνική πρακτική και πρόταγμα αλλαγής. Στην έννοια της ζωής εντοπίζουν τον θύλακα όπου μπορεί να επιβιώνει, με επισφάλεια και αβεβαιότητα, ένας βαθμός τυχαιότητας, επιθυμίας, ακόμα και ελευθερίας.

Ενώ όμως η ενασχόληση με τη ζωή θα μπορούσε να αντιμετωπισθεί ως εμβάθυνση και εμπλουτισμός της πολιτικής προβληματικής, εντούτοις ο κίνδυνος, στα δύο υπό συζήτηση προγράμματα, είναι να σηματοδοτηθεί μια πλήρης μετατόπιση του πολιτικού προβλήματος, των εξουσιαστικών σχέσεων του πολιτικού συστήματος, σε μια φυσικοποίηση των αντιθέσεων, μέσω μιας άκριτης συγχώνευσης (ζωικής) φύσης και ιστορίας. Ο Agamben, εκφράζοντας τον πεσσιμισμό του πνεύματος της εποχής, τονίζει το πώς η ζωή, το βιολογικό σώμα, ρυθμίζεται, αστυνομεύεται, εξουσιάζεται, δυναστεύεται, από την πολιτική δομή, ενώ οι Hardt και Negri, σ' ένα πιο αισιόδοξο ελευθεριακό πνεύμα, αντιστρέφουν την ίδια λογική και αναγγέλλουν ότι η ζωή μπορεί να σώσει το σύστημα, προκαλώντας την αέναη αλλαγή του. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, η ελευθερία της ζωικής ορμής μόνον μπορεί να αποζημιώνει για την ανελευθερία του πολιτικού σώματος.

Καθώς η συλλογική πράξη κρίνεται αδύναμη να επιφέρει σήμερα τη ριζική αλλαγή, η ιστορία εμφανίζεται, στις αναλύσεις τους, ως διαδικασία τυχαία και χωρίς προσανατολισμό. Ο διφυής χαρακτήρας του κοινωνικού, αφενός ως κάτι δομικά δεδομένο, αφετέρου ως ιστορικά μεταβαλλόμενο, προσλαμβάνεται σκεπτικιστικά. Το κοινωνικό δεν μπορεί να αποκτήσει συνοχή, προσδιορίζεται με καθαρά αρνητικούς όρους. Καταφάσκουν το «παράδοξο» του είναι και του γίνεσθαι ως συγκροτητικό του κοινωνικού και της αέναης αλλαγής του. Η οντολογία του παράδοξου προσδιορίζεται ως «εμμενής», η οποία αντιμετωπίζει το κοινωνικό όχι ως ολότητα αλλά ως παντοδύναμη παρουσία που, όπως η παντοδύναμη Θεότητα, δεν έχει κανένα όριο έξω από αυτό. Εάν το σύστημα είναι παντού, παραδοξολογικά μιλώντας, θα μπορούσε να ειπωθεί πως οτιδήποτε θεωρείται «εκτός» είναι «εντός» και ότι δεν υπάρχει «εντός» και «εκτός» αυτού.

Με την ιστορική υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο, οι κοινωνικοί ανταγωνι-

σμοί προκαλούν συγκρούσεις που προσδιορίζονται ως άλυτες και εκρηκτικές. Καμιά διαλεκτική ή στρουκτουραλιστική μεθοδολογία δεν μπορεί να μετριάσει την κρίση που προκύπτει από τις εντάσεις της κοινωνικής πραγματικότητας. Καμιά έννοια διαλεκτικής σύνθεσης ή δομικού υπερκαθορισμού δεν μπορεί να εξασφαλίσει οποιαδήποτε αφηρημένη, ή υπερβατολογική, ή έστω αρνητικά προσδιορισμένη, ενότητα. Αντιθέτως, μόνον η άρνηση, η αντίσταση απέναντι στους κοινωνικούς μηχανισμούς και η θετική κατάφαση του είναι (ζωής) μπορούν να αποτυπώσουν τη σχέση μεταξύ της διάγνωσης της κρίσης του κοινωνικού συστήματος (διάρρηξη συνοχής) και της κατάλληλης απάντησης σε αυτήν. Υπό το πρίσμα αυτών των μεθοδολογικών παραδοχών, ανοίγει ο δρόμος για μια ανορθολογική, ντεσιζιονιστική, σκεπτικιστική υπονόμευση των κανονιστικών στόχων της πολιτικής φιλοσοφίας. Οι πολιτικές κατηγοριοποιήσεις και το κανονιστικό (χειραφετητικό) φορτίο του φιλοσοφικού διαφωτισμού απορρίπτονται ολοκληρωτικά.

Στο βαθμό που εκφράζεται αξιακή δέσμευση υπέρ μιας πράξης εναντίωσης στο υπαρκτό, αυτή εκλαμβάνεται πως προκύπτει συγκινησιακά, υπό αδιευκρίνιστους όρους, εν είδει μιας «ουτοπικής επιθυμίας» για βελτίωση, από τη σκοπιά ενός αποκαλούμενου «νέου υλισμού», που αρνείται κάθε υπερβατολογικό ή διαλεκτικό στοιχείο. Στο πλαίσιο αυτού του υλισμού, καταφάσκει ο δημιουργικός οντογενετικός χαρακτήρας της μεταφυσικής έννοιας της ζωής, ενώ το νέο συλλαμβάνεται, είτε αρνητικά, ως άρση και υπέρβαση του εγκλεισμού του είναι (βλ. λχ. Badiou),⁴ ή, θετικά, ως χάρισμα του (βλ. Hardt και Negri), είτε ως ένδεια ή ως πλεόνασμα. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, πάντως, εξαρτάται από αυτό που έχει ήδη συμβεί: από το *τί ἦν τὸ ὄν*.

Εντέλει, οι κατασκευές των παραπάνω συγγραφέων, από το ένα μέρος, ακροβατούν πάνω σε μια απορητική σχέση μεταξύ Foucault και Carl Schmitt (όταν επιχειρούν να διαμορφώσουν ένα γενετικό/εξηγητικό επιχείρημα για τους μηχανισμούς της πολιτικής και της εξουσίας σήμερα), και ταυτοχρόνως, από το άλλο μέρος, αγωνίζονται να αξιοποιήσουν προς τα «αριστερά» τον ριζοσπαστισμό του Heidegger και του Nietzsche (όταν ψηλαφούν ένα αξιακό πρόταγμα κοινωνικής αλλαγής), των οποίων το έργο, όμως, αποκλείει, χωρίς το τίμημα της σιωπηρής υιοθέτησης έλλογων δεσμεύσεων, την οποιαδήποτε κανονιστική απορρόφησή τους, την οποιαδήποτε χειραφετητική μετάφραση των βασικών θέσεών τους. Αυτή η ακροβασία τούς εμπλέκει σε εντάσεις και απορίες. Ο Κ.Τ. είναι προσεκτικός όσο και επιλεκτικός αναγνώστης και συνομιλητής τους. Δεν ακολουθεί το πρόγραμμα τους στις μεταφυσικές τυποποιήσεις και εξιδανικεύσεις στις οποίες εκείνοι οδηγούνται, ούτε στις πολιτικές συνέπειες στις οποίες τους κατευθύνουν. Αντιθέτως, το συνολικό του έργο δείχνει έναν δρόμο για το πώς τα θεωρητικά και πρακτικά ζητήματα με τα οποία αναμετρώνται μπορούν να φωτισθούν και τα αδιέξοδα στα οποία εγκλωβίζονται να αντιμετωπισθούν.

4. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.

ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ FOUCAULT

Μια από τις αφετηρίες των προγραμμαμάτων των Hardt, Negri και Agamben βρίσκεται στη φουκωϊκή έννοια της βιοπολιτικής. Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, ο Foucault παρατηρεί ότι, ενώ «για χιλιετηρίδες ο άνθρωπος παρέμεινε αυτό που ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα “ζώον” που ήταν και “πολιτικόν”, ο νεότερος άνθρωπος είναι ένα ζώο που στην πολιτική του η ζωή του ως εμβίου όντος γίνεται συζητήσιμη».⁵ Ο έλεγχος της βιολογικής ζωής του ανθρώπου γίνεται συστατικό αντικείμενο της πολιτικής. Το δίπολο εξουσία-ζωή συγκροτεί την πολιτική νεωτερικότητα, διαμορφώνοντας τους μηχανισμούς της «βιοπολιτικής». Σώμα και πληθυσμός αντιστοιχούν, σύμφωνα με τη φουκωϊκή προσέγγιση, σε δυο νεωτερικούς τύπους εξουσίας, την πειθαρχική εξουσία (πρότυπο το σύστημα επιτήρησης των φυλακών) και τη βιοεξουσία, όπου πλέον το σύστημα των φυλακών, ο μηχανισμός επιτήρησης, γενικεύεται μέσα στο κοινωνικό σώμα. Ο πρώτος τύπος, με την αξιοποίηση επιστημονικών τεχνικών επιτήρησης και ελέγχου, που εφαρμόζονται παραδειγματικά σε θεσμικούς χώρους όπως οι φυλακές, αλλά και νοσοκομεία, σχολεία κλπ., εστιάζει στο ατομικό ανθρώπινο σώμα και στοχεύει στην επιτήρηση και την πειθαρχήσή του (βλ. *Πανοπτικόν*, που περιγράφει ο Mill, όπου, καθώς ο κρατούμενος δεν γνωρίζει πότε επιτηρείται, εσωτερικεύει ο ίδιος τον έλεγχο και αυτο-επιτηρείται). Ο δεύτερος τύπος ασκείται στο συλλογικό σώμα ως είδος και αφορά την κοινωνική διαχείριση του σώματος του πληθυσμού, ιδρύοντας τη βιοεξουσία: Η εξουσία ασκείται πάνω στους ανθρώπους με μαζικό τρόπο, από την πλευρά των πληθυσμιακών ρυθμίσεων (δημογραφία, μέτρηση γεννήσεων και θνησιμότητας, διάρκεια ζωής/προσδόκιμο όριο),⁶ με στόχο την ακόμα μεγαλύτερη αξιοποίηση του σώματός τους και την αποτελεσματικότερη προσαρμογή τους στις κοινωνικοοικονομικές διαδικασίες (βιοπολιτική του πληθυσμού).

Η έννοια της βιοεξουσίας υπονοεί ότι η εξουσία οικειοποιείται όχι μόνον την εργατική δύναμη του χεριού αλλά ολόκληρο το ανθρώπινο σώμα και ολόκληρη τη βιολογική διαδικασία της ζωής του είδους, το βιολογικό/οργανικό υπόστρωμά της. Ασφαλώς, υπάρχουν αναμειξείς, οι νέες μορφές συνυπάρχουν με τις παλιές, δηλαδή η βιοεξουσία μαζί με την πειθαρχική εξουσία. Καθίσταται έτσι, όμως, άνευ πολιτικού νοήματος να μιλάμε για το κράτος, ως τον τόπο σχέσεων κυριαρχίας, αφού οι σχέσεις αυτές είναι παντού, διάχυτες μέσα στο κοινωνικό σώμα. Για το λόγο αυτό, στις νεωτερικές κοινωνίες του ελέγχου, η αντίσταση δεν μπορεί να εστιάζεται στην εναντίωση προς την κρατική μορφή, στη ρήξη με την κρατική κυριαρχία. Οι αντιστάσεις είναι κι αυτές παντού, πολλαπλές, και δεν ενοποιούνται υπό μια συλλογικότητα με στόχο την κρατική κυριαρχία ή ηγεμονία.

Ο Foucault εντάσσεται στην παράδοση μιας νατουραλιστικής προσέγγισης του κοινωνικού, μέσω της οποίας επιτίθεται στον νεωτερικό ανθρωπισμό. Η γενετική προ-

5. Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Harmondsworth, 1984, σ. 143· ελλ. μτφρ. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1, *Η δίψα της γνώσης*, Ράππα, 1982, σ. 175.

6. Στο ίδιο, σ. 139· ελλ. μτφρ. σ. 170-171.

σέγγισή του επιχειρεί να εξηγήσει τα διάφορα συστήματα νοήματος και λόγου, που συγκροτούν την υποκειμενικότητα, αποκλειστικά σύμφωνα με μια μεθοδολογική αξίωση όπου τα πράγματα καθίστανται κατανοητά απλώς με το να περιγράφεται η γένεσή τους ως επιμέρους περίπτωση του πώς τα πράγματα γενικά τείνουν να συμβαίνουν (νατουραλισμός). Αντιμετωπίζει μια μορφή επιστημονικής αναζήτησης, ένα σύστημα γνώσης (discipline), ως κοινωνική πρακτική της οποίας αναζητά τις ιστορικοκοινωνικές και πολιτικές συνθήκες γένεσης (σε σχέσεις εξουσίας), χωρίς να προβαίνει σε, ή να επιτρέπει, μια επιστημολογική, διαφοροποιητική, κρίση περί αυτής. Ταυτοχρόνως, η μεταστρουκτουραλιστική απροσδιοριστία των μορφών/δομών, την οποία ενστερνίζεται, διασταυρώνεται με μια ντισεικής έμπνευσης αντιεπιστημολογική κριτική του λόγου, η οποία εκβάλλει στην αναγωγή της εγκυρότητας κάθε είδους λόγου (discours) στη γένεση και της λογικής στη δύναμη- εξουσία.

Όμως προβλήματα εγκύπτουν όσον αφορά στην οντολογική σύλληψη της εξουσίας και τη νατουραλιστική προσέγγιση της υποκειμενικότητας, που υποστηρίζει. Η μεθοδολογική στρατηγική του είναι να αναγάγει τους όρους συγκρότησης της υποκειμενικότητας, το νόημα, την αλήθεια, τις αξίες, σε συμβολικά παράγωγα και λειτουργικά αποτελέσματα σχέσεων εξουσίας. Η εξουσία, κατά τον Foucault, κατασκευάζει και συγκροτεί τη νεωτερική υποκειμενικότητα. Ακόμα και η βιοματική εμπειρία των υποκειμένων δεν είναι παρά παράγωγο της εξουσίας. Όμως μια σοβαρή πρόκληση, γι' αυτήν την ανάλυση, είναι πώς οι δομές εξουσίας μετασχηματίζονται σε υποκειμενικό νόημα. Αυτό που απουσιάζει είναι μια θεώρηση η οποία να μπορεί να εξηγήσει πώς είναι δυνατόν να συντελεσθεί η διαμεσολάβηση από μια φυσική επίδραση σε συμβολικό νόημα, πώς, δηλαδή, μπορούμε να έχουμε υποκείμενα-παράγωγα εξουσίας που έχουν ταυτοχρόνως την ικανότητα να αναπτύσσουν μια σύνθετη συμβολική αυτοκατανόηση· πώς οι εξωτερικές πρακτικές της εξουσίας μπορούν να δομήσουν «εσωτερικούς» τρόπους υποκειμενικής αυτο-συσχέτισης.

Στο βαθμό που όλα τα πεδία της υποκειμενικότητας, τα συστήματα νοήματος, γνώσης και ηθικών σχέσεων δεν αντιμετωπίζονται απλώς ως δομημένα από σχέσεις εξουσίας αλλά θεωρούνται πως *συνίστανται* σε σχέσεις εξουσίας, ο κίνδυνος είναι εκείνος του εξαλειπτικού οντολογικού αναγωγισμού. Καθώς δεν εντοπίζονται, στο φουκωικό έργο, εννοιολογικά αποθέματα που θα επέτρεπαν να αποφευχθεί η πλήρης νατουραλιστική αφομοίωση της υποκειμενικότητας (και του νοήματος) από δομές και σχέσεις εξουσίας, η κατανόηση της υποκειμενικότητας καθίσταται προβληματική. Εκβάλλει σ' ένα είδος αντικειμενοποίησης του υποκειμενικού, που ουσιαστικά δεν το εξηγεί, απλώς το εξαλείφει. Επιπλέον, η αναγωγιστική οντολογία της εξουσίας έρχεται σε σύγκρουση με την κριτική διάσταση του φουκωικού εγχειρήματος. Εάν οι σχέσεις εξουσίας διαπερνούν τα πάντα, και όλα τα είδη λόγου, οι μορφές συνείδησης κλπ. είναι παράγωγα ενύπαρκτων σε αυτά σχέσεων εξουσίας, τότε πού και πώς μπορούν να ανιχνευθούν τα κριτήρια και τα υποκείμενα της κριτικής τους; Η ολοκληρωτική αναγωγή των μορφών συνείδησης και πρακτικής σε σχέσεις εξουσίας αφοπλίζει και την ίδια τη δυνατότητα της κριτικής της εξουσίας.

Εν ολίγοις, μεθοδολογικά προβλήματα ανακύπτουν σε σχέση με (α) το χαρακτήρα

της συγκρότησης της υποκειμενικότητας ως κοινωνικής κατασκευής πλήρως βασισμένης στην εξουσία, (β) την πλήρη λειτουργική και εξαλειπτική αφομοίωση της επιστημικής έννοιας της αλήθειας από σχέσεις εξουσίας (η παρεπόμενη συμμετρία αλήθειας/ψεύδους απειλεί επιστημολογικά και το ίδιο το εγχείρημά του), και (γ) τη δυνατότητα μιας ηθικά/κανονιστικά γονιμοποιημένης σύλληψης της αντίστασης, η οποία να μην καταρρέει απλώς σε μια ακόμα μορφή εξουσίας.⁷

HARDT ΚΑΙ NEGRI. Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΒΟΛΟΝΤΑΡΙΣΜΟΣ ΩΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΚΟΣΜΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Κομβικό σημείο των αναλύσεων των Hardt και Negri αποτελεί η ανανέωση της στροφής της ριζικής κοινωνικής σκέψης προς την έννοια της παραγωγής, μέσω μιας αναθεώρησης της αντίστοιχης μαρξικής προβληματικής υπό το πρίσμα φουκωικών και ντελεζιανών αναλυτικών κατηγοριών. Τις τελευταίες διασταυρώνουν με ερμηνευτικά σχήματα της ιταλικής ριζικής σκέψης (κυρίως του ιταλικού αυτόνομου μαρξισμού). Η ιστορική ανάπτυξη του καπιταλισμού, υποστηρίζουν, έχει διευρύνει με νέες διαστάσεις την παραγωγή, έτσι ώστε η τελευταία να συνδέεται πλέον με όλες τις πλευρές της ζωής. Η διάχυση της διάκρισης εργασίας και ζωής, το γεγονός ότι η ζωή και η παραγωγή καθίστανται αδιαχώριστες, διαμορφώνει ένα νέο κυρίαρχο μοντέλο, το οποίο προσδιορίζουν ως «βιοπολιτική παραγωγή».⁸

Η τελευταία δεν αφορά απλώς την παραγωγή υλικών αγαθών. Πρωτίστως έχει να κάνει με την παραγωγή της ίδιας της υποκειμενικότητας. Εμπλέκει όλες τις σωματικές ικανότητες, τις σκέψεις, τις επιθυμίες, τα συναισθήματα, τη γλώσσα και τους τρόπους ζωής στα δίκτυα δραστηριοτήτων που παράγουν το κεφάλαιο. Μεθοδολογικά, υποδηλώνει την αλληλοδιείσδυση των διαφόρων στοιχείων του κοινωνικού, όχι ως διαμεσολάβηση διαφορετικών επιπέδων (κατά το πρότυπο της αλτουσεριανής έννοιας του δομικού υπερακαθορισμού), αλλά ως αμοιβαία και θεμελιώδης συμπλοκή της οικονομίας, του πολιτισμού, των μέσων επικοινωνίας, της γλώσσας, στην παραγωγή, αναπα-

7. Ο Foucault, στο ύστερο έργο του, επιχειρεί να απαντήσει στα παραπάνω προβλήματα μέσα από την ανίχνευση μιας αισθητικής της ύπαρξης (μέσω μιας αισθητικής αυτοκατανόησης όπου κανείς διαμορφώνει τον εαυτό του όπως ένα έργο τέχνης) και την έννοια της «κυβερνητικότητας» (αυτοκυβέρνησης). Πρόκειται για έναν ατομιστικό τρόπο αισθητικής αυτοδιαμόρφωσης –το υποκείμενο διαμορφώνει τον εαυτό του ως ένα έργο τέχνης– ως μοναδικό και όμορφο παράδειγμα αυτοδημιουργίας μιας μοναδικής ζωής. Και εδώ όμως αδυνατεί να δείξει πώς τα υποκείμενα μπορούν να αποστασιοποιηθούν από τα εμποτισμένα από σχέσεις εξουσίας σχήματα κατανόησης, έτσι ώστε να καταφέρουν να εμπλακούν σε αυτού του είδους το ενέργημα αυτοπροσδιορισμού και αυτοπραγμάτωσης. Αποτυγχάνει να δείξει πώς μπορεί να λάβει χώρα ο αυτοπροσδιορισμός σ' ένα περιβάλλον εμποτισμένο πλήρως από δομές εξουσίας. Εν ολίγοις, ενώ στο ύστερο έργο του προβάλλει μια εικόνα του υποκειμένου ως ικανού για αυτόνομη διαμόρφωση, η θεώρησή του αποτυγχάνει να παράσχει τις κατηγορίες που να εξηγούν τη διαμεσολάβηση αυτής της ικανότητας με εξωτερικούς (αιτιατούς) παράγοντες κοινωνικής επίδρασης.

8. Hardt & Negri, *Empire*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2000· ελλ. μτφρ. *Αυτοκρατορία*, Αθήνα, Scripta, 2002, κεφ. 1.2.

ραγωγή και (ενίοτε, δυνάμει) την υπονόμηση της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων, που οι δυο συγγραφείς, στο ομώνυμο έργο τους, αποκαλούν *Αυτοκρατορία*.

Το κύριο χαρακτηριστικό της Αυτοκρατορίας είναι η αλλαγή στη λογική της κυριαρχίας, η οποία προσεγγίζεται μέσω της μεταφοράς των δικτύων. Επανατίθεται το θέμα της εξουσίας, όχι ως κάτι που περικλείεται εντός του κράτους αλλ' ως κάτι που διαχέεται στην παγκόσμια τάξη σε φουκωικού τύπου συμπλοκές μικρο-δικτύων εξουσίας και ζωής, παραγωγής και ζωής (βιοεξουσία). Αποδεχόμενοι τη θέση του Foucault ότι «η ζωή έχει γίνει πλέον ... αντικείμενο της εξουσίας»,⁹ υποστηρίζουν πως η βιοεξουσία δεν εγκλωβίζει απλώς τα άτομα μέσα στους θεσμούς, αλλά διαπερνά τις συνειδήσεις και τα σώματά τους, τα οργανώνει και τα συγκροτεί στο σύνολο των δραστηριοτήτων τους.¹⁰

Καθώς δε η παραγωγή του κεφαλαίου συγκλίνει όλο και περισσότερο με την παραγωγή και την αναπαραγωγή ολόκληρου του κοινωνικού βίου, γίνεται διαρκώς δυσκολότερο να διατηρηθούν οι διακρίσεις μεταξύ παραγωγικής, αναπαραγωγικής και μη παραγωγικής εργασίας. Η εργασία –υλική ή «άυλη», πνευματική ή σωματική– παράγει και αναπαράγει τον κοινωνικό βίο, και σε αυτή τη διαδικασία υφίσταται εκμετάλλευση από το κεφάλαιο. Η οικονομία της πληροφορίας, ιδιαίτερα η «άυλη εργασία»,¹¹ έχει διαρρήξει τα εθνικά σύνορα, έχει καταργήσει το εργοστάσιο ως χώρο της εργασίας, και έχει οδηγήσει τις δυνάμεις της εργασίας σε διαρκή περιπλάνηση. Ο εργαζόμενος ταυτίζεται με τον μετανάστη-νομάδα, που περιπλανάται διαρκώς προς αναζήτηση εργασίας. Εν μέσω αυτών των οικονομικών διεργασιών, το εθνικό κράτος (κρατική κυριαρχία) μεταβάλλεται σε μοχλό του παγκόσμιου κεφαλαίου, η δε παρακμή του εθνικού κράτους σηματοδοτεί ακριβώς την ανάδυση της νέας μορφής κυριαρχίας, αυτής της Αυτοκρατορίας.

Το πολιτικό ερώτημα, κατά τους δυο συγγραφείς, δεν αφορά στη διάσωση ενός αποθέματος «υτέρβασης» από τα παραγωγικά δίκτυα του κεφαλαίου και της βιοεξουσίας. Δεν υπάρχει κάποια πολιτική, ή άλλη, διάσταση της υποκειμενικότητας, η οποία να μπορεί να «υπερβεί» το κοινωνικό, ώστε να παράσχει το θεμέλιο ή το δεσμευτικό σημείο αναφοράς για την κριτική του παρόντος (λογική της εμμένειας). Όμως, η ίδια η διαρκής επέκταση των συνθηκών παραγωγής και αναπαραγωγής είναι πηγή ενδυνάμωσης και απειλής για την Αυτοκρατορία. Η διασπορά των μικρο-δικτύων της σε όλον τον πλανήτη, σε κάθε σχισμή των κοινωνικών σχέσεων, την καθιστά τρωτή σε πράξεις συλλογικής αντίστασης.

Φορέας της αντίστασης είναι το «πλήθος», το συλλογικό υποκείμενο το οποίο ιδρύει με τη δύναμή του (*potentia constituens*) τη νέα κυριαρχία. Η *potentia constituens* (συντακτική εξουσία) λαμβάνει, ιστορικά, τις μορφές της *potestas constituta*, δηλαδή μορ-

9. Βλ. Michel Foucault, «Les Mailles du Pouvoir», *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, σ. 194.

10. Hardt & Negri, *Empire*, σ. 23· ελλ. μτφρ., σ. 49-50.

11. Στο ίδιο, σ. 531 και, συνολικά, κεφ. 3.4. Για μια κριτική της έννοιας της «άυλης εργασίας» αλλά και συνολική κριτική αποτίμηση της *Αυτοκρατορίας*, βλ. Φωτεινή Βάκη, «Η “Αυτοκρατορία” και οι εχθροί της», *Οντοπία*, 71, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2006, σ. 43-61.

φές χωρισμού μεταξύ πολιτικά δρώντων και κάθετης κυριαρχικής επιβολής του ενός πάνω στον άλλο. Καθίσταται, έτσι, αντικείμενο νέων αγώνων, που οδηγούν σε νέο μετασχηματισμό. Η συντακτική εξουσία, λοιπόν, συμπυκνώνει τη συλλογική ικανότητα, η οποία βρίσκεται πίσω από τις εκάστοτε θεσμικές μορφές (πλήθος), και αφορά στη δημιουργία και αναδημιουργία κοινωνικών δομών. Καθώς όμως η συντακτική εξουσία προσδιορίζεται ως αυτό που κατέχει το πλήθος, ενώ το πλήθος προσδιορίζεται ως αυτό που κατέχει τη συντακτική εξουσία, ο εξηγητικός κύκλος κινδυνεύει να γίνει φαύλος. Στο έργο των Hardt και Negri, διακόπτεται, εντέλει, βολονταριστικά, μέσω της λογικής της απόφασης. Η αντίσταση του πλήθους αναπτύσσεται σε συντακτική εξουσία (δημιουργία του νέου) μέσα από τον αυθόρμητο συντονισμό των ατομικότητων που το απαρτίζουν. Όμως το πώς οι ατομικότητες/μοναδικότητες που απαρτίζουν το πλήθος συγκλίνουν αυθόρμητα ως υποκείμενο παραμένει θεωρητικά και πολιτικά αδιευκρίνιστο.

Ο πολιτικός ντεσιζιονισμός, εν προκειμένω, αναζητά θεμελίωση σε μια βιταλιστική μεταφυσική, η οποία συγχωνεύει τον κοινωνικό και φυσικό κόσμο ως εκφράσεις μιας υποκείμενης ζωτικής ορμής. Είναι η ζωή που απελευθερώνεται στον άνθρωπο, και αντιστέκεται σε καθετί που την περιορίζει.¹² Η ζωτική ορμή κινεί το ρεύμα της ανατροπής, την επαναστατική πράξη. Η ζωή παράγει το πλήθος, το οποίο αποτελεί τη δύναμη που ενσαρκώνει τη δημιουργικότητα του είναι. Το πλήθος, ως έκφραση της ζωής, καθίσταται το υποκείμενο της ιστορίας: «αντίσταση, εξέγερση, συντακτική εξουσία».¹³ Η βιταλιστική οντολογία τους αξιοποιεί θέματα από τη φιλοσοφία του Deleuze¹⁴ (ο οποίος, με τη σειρά του, εμπνέεται από τον βιταλιστή φιλόσοφο Henri Bergson). Το πλήθος προσδιορίζεται με βάση τον εγγενή νομαδισμό του (παραπέμπει στα ριζωματικά κινήματα του Deleuze), μέσω της βούλησης να είναι «κατά», μέσω της ανυπακοής. Η κύρια μορφή αντίστασής του δεν είναι η εναντίωση, ως διαλεκτική αντιπαράθεση δυνάμεων, αλλά η αποσκίαση, η στάση της «αυτομολίας».

Αν και η έννοια του πλήθους παραπέμπει σε σπινοζικές ρίζες, εντούτοις τα χαρακτηριστικά του επαναστατικού κοινωνικού υποκειμένου που οι συγγραφείς της αποδίδουν, εν μέσω μάλιστα της απόλυτης κυριαρχίας της Αυτοκρατορίας, συνδυάζουν τη βιταλιστική οντολογία με κατηγορίες από το αναλυτικό σχήμα του εργατισμού του ιταλικού αυτόνομου μαρξισμού. Πρόκειται για την υποκειμενιστική θέση ότι η ανασυγκρότηση του κεφαλαίου αποτελεί κάθε φορά αμυντική απάντηση σε πιέσεις του εργατικού κινήματος. Η ανασυγκρότηση του κεφαλαίου μορφοποιείται από τη ζωντανή εργασία, η οποία αποδεσμεύεται σταδιακά από το κεφάλαιο και αποτελεί το μοχλό της ιστορίας (υποβάθμιση του ρόλου των κοινωνικών δομών). Κάθε φάση ανάπτυξης του καπιταλισμού κρίνεται ως απάντηση σε νέες μορφές αυτονομίας της εργατικής

12. A. Negri, *Le Pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1997, σ. 37, 40.

13. Hardt & Negri, «Response», *Rethinking Marxism*, 13, 3/4, 2001, σ. 236-243.

14. Gilles Deleuze/Félix Guattari/Mille Plateaux, *Capitalisme et schizophrénie*, τόμ. 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980· αγγλ. μτφρ. *A Thousand Plateaus*, London/New York, Continuum, 2004.

τάξης.¹⁵ Πιστοί στις παραδοχές του εργατισμού, διά της αναθεώρησης της έννοιας της παραγωγής που κάνουν, εκλαμβάνουν το πλήθος ως γενεσιουργό αιτία της Αυτοκρατορίας (μέσω της άρνησης της εργασίας και της «έξοδου»-αποσπίρτησης από την κρατική κυριαρχία). Ταυτοχρόνως, εκλαμβάνουν την Αυτοκρατορία ως συγκροτούμενη με τέτοιο τρόπο ώστε να καθιστά δυνατή την επαναστατική ανάδυση του πλήθους. Το πλήθος υποκαθιστά την παραδοσιακή έννοια της εργατικής τάξης και παραπέμπει στο νέο προλεταριάτο, που έχει καταστεί «επαναστατικό».

Ο πραξιακός ριζοσπαστισμός της Αυτοκρατορίας καταλήγει, προς το τέλος του βιβλίου, με την πολιτική υιοθέτηση τριών κανονιστικών αιτημάτων διατυπωμένων στη γλώσσα των δικαιωμάτων. Στο βαθμό, λοιπόν, που τίθεται θέμα πολιτικού προγράμματος για το παγκόσμιο πλήθος, αυτό συμπυκνώνεται στη διεκδίκηση τριών δικαιωμάτων: το δικαίωμα σε μια παγκόσμια υπηκοότητα (ιδιότητα του πολίτη), ώστε η κινητικότητα της εργατικής δύναμης υπό τις παρούσες συνθήκες να αναγνωρισθεί σε όλες τις ομάδες πληθυσμού· το δικαίωμα σ' έναν κοινωνικό μισθό για όλον τον πληθυσμό, οφειλόμενο σε κάθε μέλος της κοινωνίας· και, τέλος, το δικαίωμα στην επανιδιοποίηση των μέσων παραγωγής (ώστε αυτά να αποτελούν κοινωνική ιδιοκτησία), με τη γενικευμένη σημασία που υπαινίσσεται η έννοια της βιοπολιτικής παραγωγής, δηλ. «την ελεύθερη πρόσβαση και τον έλεγχο της γνώσης, της πληροφορίας, της επικοινωνίας και των συναισθημάτων ... το δικαίωμα του πλήθους για αυτοέλεγχο και αυτόνομη αναπαραγωγή».¹⁶ Στο σημείο αυτό, ο πολιτικός βολонταρισμός συναντάται άβολα μ' έναν μεταμοντέρνο «φιλελευθερισμό». Όμως η θεωρητική βάση και οι πολιτικοί όροι αυτής της συνάντησης παραμένουν αδιευκρίνιστοι, ενώ μια σαφής ασυνέπεια διαπιστώνεται ανάμεσα στις αναλύσεις και τους πολιτικούς στόχους τους.

Μεθοδολογικά μιλώντας, τα δικαιώματα χρειάζεται να θεμελιωθούν, ενώ, από πολιτική άποψη, προϋποθέτουν διεκδικήσεις και συμμαχίες που η λογική της πολλαπλότητας των ασύνδετων κάθετων αγώνων δεν μπορεί να ενεργοποιήσει. Έτσι, ενώ προτείνουν σπαράγματα ενός κανονιστικού πολιτικού προγράμματος, τις συνθήκες παραγωγής του αρνούνται οι κεντρικές θεωρητικές κατηγορίες της ανάλυσής τους. Χωρίς τη σκιαγράφηση μιας προσέγγισης περί δικαιωμάτων, η οποία να είναι σε θέση να εξηγεί τη διάθρωση των δικαιωμάτων με το ά-κεντρο νέο πεδίο κυριαρχίας, που είναι η Αυτοκρατορία, χωρίς μια αντίληψη για τη σχέση του νέου κοινωνικού υποκειμένου (πλήθους) με τα δικαιώματα, η επίκλησή τους, πέρα από ρητορικά θελκτική, καταντά wishful thinking, αν όχι προσχηματική. Η Αυτοκρατορία βρίσκεται μπροστά σ' ένα κενό πολιτικής στρατηγικής.¹⁷ Τι θα σήμαινε η διάλυση των συνόρων ως πολιτικό αίτημα σήμερα; Και πώς θα μπορούσαν να δημιουργηθούν οι κοινωνικοοικονομικές και ιδεολογικές συνθήκες για έναν τέτοιο ριζικό μετασχηματισμό, που θα περιελάμβανε την κοινωνική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής ως δικαίωμα;

15. Βλ. στο ίδιο, κεφ. 3.3. Σχετικά με καταστατικές θέσεις του ιταλικού εργατισμού, βλ. Mario Tronti, *L'Autonomia del politico*, Milan, Feltrinelli, 1977.

16. Hardt & Negri, *Empire*, σ. 396-407· ελλ. μτφρ., σ. 524-537.

17. Βλ. κριτικές αναλύσεις του Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, London, Verso, 2006, σ. 120-151.

Πρόβλημα παρουσιάζεται ως προς τη θεώρηση της συντακτικής εξουσίας (*potentia constituens*). Η τελευταία διεκδικεί το χαρακτήρα μιας κατηγορίας της οντολογίας, αλλά η ανάλυσή τους δεν φαίνεται να μπορεί να αντλήσει από πουθενά το κριτήριο της διάκρισής της από την κυρίαρχη εξουσία και τη συντεταγμένη τάξη. Από το άλλο μέρος, πώς το πλήθος, ως συγκροτητικός όρος μιας νέας παγκόσμιας κυριαρχίας (αλληλεγγύης, δικαιοσύνης, ελευθερίας), μπορεί να ενταχθεί στις ισχύουσες εξουσιαστικές τυραννικές σχέσεις, μέσα σ' ένα σύστημα που αναπαράγεται μέσω εγωισμού, αδικίας, έκπτωσης της αλληλεγγύης και της ελευθερίας; Με ποια γραμματική της εξουσίας;

Προβληματική είναι η επίκληση της μεταφοράς της «ανθρωπολογικής εξόδου» στην πολιτική σφαίρα (και εδώ είναι εμφανής η θεολογική συνδήλωση της βιβλικής «εξόδου»), ως υποκατάστατο της πολιτικής στρατηγικής, όπως επίσης προβληματικός είναι ο «επαναστατικός» ρόλος που αποδίδουν στη σύγχρονη μετανάστευση, αδιακρίτως. Σε μια έξαρση βολονταριστικού λόγου, προτρέπουν σε συνειδητή αποχώρηση ή έξοδο, η οποία καθίσταται κεντρική συνιστώσα στην εννοιολόγηση της συντακτικής εξουσίας του πλήθους. Αδιευκρίνιστο όμως παραμένει γιατί όλες οι μορφές μετανάστευσης/μετακίνησης είναι επαναστατικές.

Το κενό στρατηγικής, και τον αντίστοιχο πολιτικό αγνωστικισμό τους, επιχειρεί να παραπληρώσει η επιστράτευση μιας ασαφούς, οιονεί θρησκευτικής, μεσσιανικής γλώσσας. Μέσω της εργασίας, υποστηρίζουν, «η τελεολογία του πλήθους είναι θεουργική», και αφορά στη δυνατότητά του να κατευθύνει την παραγωγή «αποσκοπώντας στη δική του χαρά και την αύξηση της δύναμής του». Η δε εναντίωσή του είναι «μια αντίσταση η οποία γίνεται με αγάπη και κοινότητα». Το ιδίωμα γίνεται καθηκοντολογικό, ενώ επιχειρείται να αξιοποιηθεί «επαναστατικά» η χριστιανική ιδέα της αγάπης, με αίτημα «ένα νέο μοντέλο βίου και προπάντων μια νέα κοινότητα».¹⁸

Με εσχατολογικό ύφος, οι συγγραφείς διακηρύσσουν πως η Αυτοκρατορία συναντιέται με την αντι-Αυτοκρατορία, «η επίγεια πολιτεία του πλήθους»¹⁹ αντικαθιστά τη δημοκρατία. Ο μεταφυσικός τόνος είναι ηχηρά χαρμόσυνος. Το πρόγραμμά τους καθίσταται μια «χαρούμενη επιστήμη», διονυσιακή. Η επανάσταση αναγγέλλεται ως πράξη χαράς και αγάπης. Στις καταληκτικές γραμμές του βιβλίου, οι συγγραφείς επικαλούνται τον «αρχαίο μύθο» του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης για να «εικονογραφήσουν τον μελλοντικό βίο της κομμουνιστικής μαχητικότητας». Στην εκ μέρους του αποκήρυξη της φτώχειας, εντοπίζουν την κατάφαση της δύναμης του πλήθους. Στην άρνηση της ταπείνωσης της σάρκας, εν ονόματι μιας χαρούμενης ζωής που περιλαμβάνει όλο το σύμπαν και τη φύση, εντοπίζουν μια οικολογική συνείδηση αρμονίας με όλον τον κόσμο: «Στη μετανεωτερικότητα βρισκόμαστε και πάλι στην κατάσταση του Αγίου Φραγκίσκου, αντιπαραθέτοντας στην αθλιότητα της εξουσίας τη χαρά του Εί-ναι. Αυτή είναι μια επανάσταση που καμιά εξουσία δεν θα την ελέγξει – γιατί η βιοεξουσία και ο κομμουνισμός, η συνεργασία και η επανάσταση παραμένουν ενωμένες, μέσα στην αγάπη, την απλότητα και την αθωότητα. Αυτή είναι η ανεπίσχετη ελαφρο-

18. Hardt & Negri, *Empire*, σ. 396, 361, 204· ελλ. μτφρ., σ. 523, 480, 279.

19. Στο *ίδιο*, σ. 396· ελλ. μτφρ., σ. 523.

σύνη και χαρά του να είναι κανείς κομμουνιστής».²⁰ Όμως οι όροι από τους οποίους θα προκύψει η «νέα κοινότητα», πόσο μάλλον η «αγάπη», που πρέπει να χαρακτηρίζει την αντίσταση του νέου επαναστατικού υποκειμένου, παραμένουν ένα πλήρες αίνιγμα.²¹

Από τι καθοδηγείται η παραγωγική, οντογενετική ορμή του πλήθους; Αν δεν θεματοποιηθεί η διαλεκτική της συγκεκριμένης κοινωνικής αναγκαιότητας και του τρόπου υπέρβασής της, δεν διαθέτουμε το μέσο που θα μετατρέψει την ολική και απροσδιόριστη παραγωγική δύναμη της ζωής στη συγκεκριμένη ιστορική μορφή μιας πολιτικής δράσης – της δράσης που θα μπορούσε να διαχωρισθεί από μια απλή ψευδαισθητική χειραφέτησης και ελευθερίας. Στην περίπτωση των Hardt και Negri, η πραγματοποίηση του χειραφετητικού προτάγματος επαφίεται σε μια ριζική απόφαση. Είναι μια αυθεντική απόφαση για ελευθερία-χειραφέτηση, μάλιστα συλλογική (πλήθος), απαλλαγμένη από κάθε δεσμευτικότητα έλλογης σκέψης. Τότε όμως, προκειμένου να αποφύγουμε τον ολισθηρό δρόμο του νιτσεϊκού-χαντεγκεριανού Ήρωα ή της φυλής Ηρώων, είμαστε αναγκασμένοι να μεταβούμε στη σφαίρα μιας θεολογικής θεματικής του προκαθορισμού και της χάριτος. Είναι μια ριζική απόφαση «εξόδου»-ανυπακοής, η οποία προϋποθέτει τη σωπηρή αποδοχή μιας παθητικής στάσης, που υπαγορεύεται από το ότι αφηνόμαστε να επιλεγούμε τη στιγμή ακριβώς που επιλέγουμε. Με δυο λόγια, η ελεύθερη επιλογή και η χάρις είναι πράξεις ισοδύναμες, ή, σύμφωνα με τη φράση του Deleuze, «ne choisit bien, ne choisit effectivement que celui qui est choisit».²²

Ο μυθοποιητικός συμβολισμός υποκαθιστά την ιστορία, ενώ η χρονικότητα γίνεται αντιληπτή υπό το μυθικό σημείο της χάριτος της ζωτικής δύναμης του είναι. Πρόκειται εδώ για την αισιόδοξη πλευρά μιας εσχατολογικής ιδέας διαρκούς βελτίωσης. Η «επίγεια πολιτεία» της Αυτοκρατορίας συναντάται και λαμβάνει τα χαρακτηριστικά της επουράνιας, δηλαδή από τόπος πόνου και δυστυχίας γίνεται τόπος λύτρωσης και αιώνιας ευδαιμονίας (χάρισμα του είναι = θεόσταλτο έργο). Το δε πέρασμα στην «επίγεια πολιτεία» του πλήθους αποκτά μορφή προκαθορισμού. Το είναι όχι μόνο δεν αποτελεί εμπόδιο στη χειραφέτηση, αλλά η χειραφέτηση αποτελεί χάρισμα και ενεργεία του είναι. Το πολιτικό πρόγραμμα υποκαθίσταται²³ από το ασαφές ιδίωμα μιας οντοθεολογίας της χάριτος, που εξουδετερώνει, σε αποκαλυπτικό τόνο, το αίτημα της στρατηγικής. Είναι αξιοσημείωτο το πώς η οντοθεολογική προβληματική επανέρχεται στο σημείο ακριβώς που η σύγχρονη κοινωνική σκέψη έχει εγκαταλείψει τους εννοιο-

20. Στο ίδιο, σ. 413· ελλ. μτφρ., σ. 546.

21. Βλ. στο ίδιο, σ. 399· ελλ. μτφρ., σ. 527.

22. Gilles Deleuze, *L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, σ. 235.

23. Βλ. κριτική της *Αυτοκρατορίας* από τον Ernesto Laclau στο «Can Immanence Explain Social Struggles?», *Diacritics*, 31, 4, Χειμώνας 2001, σ. 3-10. Ιδιαίτερα, ο Laclau σχολιάζει την έννοια της «εμμένειας», που επικαλούνται οι Hardt και Negri, και εντοπίζει στην αντιδιαστολή «εμμένειας» και «υπερβατικότητας», στην οποία προβαίνουν, τον απόηχο μεσαιωνικών θεολογικών ερμηνειών σχετικά με την καταγωγή του κακού. Βλ. επίσης Jacques Rancière, «Peuple ou multitudes? Question d'Eric Alliez à Jacques Rancière», *Multitudes*, 9, Μάιος-Ιούνιος 2002, σ. 95-100.

λογικούς αυτοελέγχους της προς χάριν της ανάδειξης προ-λογικών, «αυθεντικών» ζωτικών δυνάμεων του ανθρώπου (βλ. οντογενετικές δυνατότητες του πλήθους).

Εν κατακλείδι, οι Hardt και Negri προβάνουν σε μια ριζική υποκειμενοποίηση του κοινωνικού, η οποία θεμελιώνεται σ' ένα υποκειμενοποιημένο είναι, που αποκαλείται Ζωή. Με μέτρο την τελευταία, όλες οι κοινωνικές κατηγορίες υποκειμενοποιούνται, ως εκφράσεις της ζωής (η αντίσταση του πλήθους είναι έκφραση της ζωής, η εξουσία είναι έλεγχος και καταστολή της ζωής). Ο μεταφυσικός βιταλισμός συναντάται με τον πολιτικό ντεσιζιονισμό, τον οποίο συμπληρώνουν και προσανατολίζουν οι παραστάσεις μιας εσχολογίας της λύτρωσης. Η παρουσία θεολογικών συμβολισμών στο πρόγραμμά τους αποκαλύπτει πως η παραδοχή ότι «ο Θεός έχει πεθάνει» δεν σηματοδοτεί και το τέλος της θεολογικής προβληματικής – απλώς τη θέση του Θεού καταλαμβάνει ο Υιός του Ανθρώπου, ο οποίος στη γλώσσα των συγγραφέων της *Αυτοκρατορίας* είναι πλέον το Πλήθος. Η πολιτική παραδίδεται σε μια οντοθεολογική μεταφυσική χωρίς θεό, η δε ουτοπία της χειραφέτησης θεωρείται πως έχει πλέον επιτευχθεί – αδιευκρίνιστο πώς – αλλά πάντως, με τη μορφή των αποκεντρωμένων δικτύων της πλανητικής, οικονομικής και επικοινωνιακής, ενσωμάτωσης, ως χαρά της ζωής, ως χάρισμα της ζωτικής ορμής του είναι.

Έτσι, όμως, η ίδια η έννοια της κυριαρχίας παραμένει αδιευκρίνιστη, ενώ ολόκληρο το πολιτικό πρόγραμμα της *Αυτοκρατορίας* καταλήγει σε μια εντυπωσιακή απολογητική αποθέωση του υπαρκτού. Αλλά πώς θα σκεφτούμε τον μηχανισμό ένταξης του εαυτού μας στον κόσμο σήμερα, σ' έναν κόσμο που διέπεται από κυριαρχικές σχέσεις, εάν επιδιώκουμε η πράξη που θα αντιστοιχεί στη σκέψη μας (άρνηση του χωρισμού των πολιτικά δρώντων και απόρριψη της εξουσιαστικής επιβολής του ενός πάνω στον άλλο) να μην καταρρακώνει και να μην εξαθλώνει πραγματικά τις σχέσεις μας; Οι αναλύσεις των Hardt και Negri όχι μόνον απωθούν το παραπάνω πιεστικό ερώτημα αλλά μας αφήνουν σε μια στάση αναμονής του αποκαλυπτικού «γεγονότος», για το οποίο το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι θα προκύψει από την αυθόρμητη παραγωγικότητα της ζωής. Η πολιτική στάση που απορρέει, αν δεν είναι απροκάλυπτα μοιρολατρική, είναι απογοητευτικά παθητική. Αδρανοποιεί την πολιτική πράξη και μυστικοποιεί την απόφαση. Έτσι, αντί να συμβάλλει στην κατανόηση της πολιτικής, αθέλητα τη συσκοτίζει.

GIORGIO AGAMBEN: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΧΩΡΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ Ή Η ΒΙΑΙΑ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΥ

Μια βιταλιστική μεταφυσική, σε συνδυασμό με θέσεις προερχόμενες από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία και τη φιλοσοφία της γλώσσας, υποβαστάζει το εγχείρημα του Giorgio Agamben. Η δομή της πολιτικής πράξης, υποστηρίζει, συνίσταται σε μια αναλλοίωτη ένταση ανάμεσα σε μια υπαρξιακή απόφαση και σ' έναν κανόνα. Η ίδια η έννοια του κανόνα διαπερνάται από αυτήν την ένταση. Η αξίωση της καθολικότητάς του έλκεται από την *ιδιαιτερότητα* της προέλευσής του από μια προ-κανονιστική απόφαση (εξαί-

ρηση), που ακριβώς συγκροτείται έτσι ως κυρίαρχη εξουσία. Η κανονιστικότητα, που συγκροτεί το δίκαιο και την πολιτική, σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση, εμπεριέχει μια εξαναγκαστική μορφή εξατομίκευσης (βία), η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι η ίδια είναι, με αδιάρρηκτο τρόπο, συνδεδεμένη με την κυρίαρχη εξουσία (ως απόφαση για την εξαίρεση). Αυτή η παραδοξολογική δομή του κανόνα καθιστά αδύνατη την κανονιστική ισχύ του. Με τη μεθοδολογική στρατηγική του εννοιολογικού παράδοξου, βασικές πολιτικές κατηγορίες ανασημασιολογούνται ως εγγενώς αντιφατικές και διαλύονται στα αντίθετά τους. Στόχος είναι η αποδόμηση της έννοιας του πολιτικού μέσα από μια ριζική κριτική του πολιτικού λόγου.

Σε αυτό το εγχείρημά του, ο Agamben υποδύεται διαφορετικά πρόσωπα. Άλλοτε γίνεται καταστασιακός μαρξιστής, άλλοτε απολογητής του μεσσιανισμού του Benjamin, ενίοτε «φιλελεύθερος» αναγνώστης της Hanna Arendt, στρατευμένος νιτσεϊκός υπαρξιστής, χαντεγκεριανός μηδενιστής. Σταθερά σημεία αναφοράς, πίσω από τις μεταμορφώσεις του, είναι ο Foucault και ο Carl Schmitt. Πυρήνα της εννοιολογικής αποδόμησης του δικαίου και του πολιτικού, που επιχειρεί, αποτελεί η αντίληψη του Carl Schmitt για το πολιτικό ως μορφή «εντατικοποίησης» συγκρούσεων, αδιακρίτως του περιεχομένου τους. Διαστέλλει έτσι την έννοια του πολιτικού, προβάλλει μια καθολική υπερπολιτικοποίηση του κοινωνικού (υπαρξιστική άποψη), που με τη σειρά της οδηγεί στη σύγχυση ατομικού και συλλογικού, ιδιωτικού και δημοσίου, εντέλει στην αναζήτηση μιας εμπειρίας πέραν του καλού και του κακού. Δανείζεται από τον Carl Schmitt την ιδέα ότι ο τόπος της πολιτικής εξουσίας (κυριαρχίας) βρίσκεται στην πράξη εκείνη που ανταποκρίνεται σε μια στιγμή ακραίας καταστροφής στο κράτος και ταυτίζεται με μια δημιουργική παρέμβαση που αναδύεται *ex nihilo* και είναι εξαιρετική: δεν μπορεί να αναχθεί σε καμιά καθολική κανονιστική αρχή. «Κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει την κατάσταση εξαίρεσης».²⁴ Ο Agamben, ακολουθώντας τον Schmitt, διαπιστώνει το «παράδοξο της κυριαρχίας», δηλαδή ότι «για να δημιουργεί κανείς δίκαιο δεν χρειάζεται να βασίζεται στο δίκαιο ... Η εξαίρεση δεν επιβεβαιώνει απλώς τον κανόνα: ο κανόνας ως τέτοιος τρέφεται από την εξαίρεση αποκλειστικά».²⁵ Προσλαμβάνει υπαρξιστικά θέματα από τον Carl Schmitt, μετασχηματίζει θεμελιώδεις πολιτικές κατηγορίες του σε οντολογικά ευρετικά σχήματα, και, όπως εκείνος, συνδέει άμεσα τις πολιτικές κατηγορίες με θεολογικές έννοιες.

Καθώς συμμαχεί με τον Carl Schmitt, «διορθώνει» υπαρξιστικά τον Foucault, του οποίου, κατά τα άλλα, την αντίληψη περί βιοεξουσίας ασπάζεται. Εξουδετερώνει κρίσιμα μεθοδολογικά εργαλεία της φουκωϊκής γενεαλογίας, πρωτίστως, τη θέση της επισημολογικής ασυνέχειας (των κοινωνικών δομών, συστημάτων γνώσης κλπ.) και της παρεπόμενης ιστορικής τομής ανάμεσα στη νεωτερικότητα και το *ancient régime*, και υποστηρίζει ότι η πολιτικοποίηση του βιολογικού πλαισίου της ζωής ορίζει την ίδια τη δομική σύσταση της έννοιας της πολιτικής. Συνολικά, αντλεί από σκεπτικιστικές τά-

24. Βλ. Carl Schmitt, *Political Theology*, Cambridge Mass., MIT Press, 1985, σ. 5· ελλ. μτφρ. *Πολιτική θεολογία: Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, Αθήνα, Λεβιάθαν, 1994, σ. 17.

25. Στο ίδιο, σ. 13-15.

σεις της φιλοσοφικής και κοινωνικής σκέψης του 20ού αιώνα, καθώς επιδιώκει να εκφράσει, με οξύ τρόπο, την πολιτική αλλοτρίωση του σύγχρονου ανθρώπου: Η πολιτική εξουσία εξορκίζεται ως αλλότρια και αλλοτριωτική του ανθρώπου, ως μια δύναμη που ο ίδιος δεν μπορεί να ελέγξει, και η οποία μόλις και μετά βίας είναι συμβατή με την ύπαρξή του. Καμία ελπίδα άρσης της πολιτικής αλλοτρίωσης του υποκειμένου δεν διαφαίνεται στις αναλύσεις του. Ο τόνος της γραφής του είναι σισύφειος, απαισιόδοξος και δυστοπικός.

Το ερμηνευτικό σχήμα είναι ριζικά αποδομητικό. Η πολιτική είναι εξουσία πάνω στην καθαρή βιολογική ζωή χωρίς διαμεσολάβηση. Το πραγματικό υποκείμενο της πολιτικής δεν είναι το πρόσωπο ως φορέας δικαιωμάτων αλλά η αρχετυπική μορφή του *homo sacer*, η αινιγματική φιγούρα του ρωμαϊκού δικαίου, του οποίου η ζωή δεν μπορεί να θυσιασθεί στους θεούς, αλλά μπορεί να αφαιρεθεί χωρίς η πράξη αυτή να θεωρείται φόνος. Είναι ο «ιερός»/«μιαρός»/«καταραμένος» (*sacer*), η ζωή του οποίου έχει χάσει κάθε συμβολική ή δικαϊκή αξία, είναι απλώς «γυμνή ζωή». Αποτελεί μια μορφή εξαίρεσης από το *jus humanum*, στο βαθμό που στη περίπτωση του αναστέλλεται η εφαρμογή του νόμου σχετικά με το φόνο, και το *jus divinum*, στο βαθμό που αποκλείεται κάθε μορφή τελετουργικής θανάτωσής του. Η βία που ασκείται πάνω του δεν θεωρείται ούτε έγκλημα ούτε ιεροσυλία. Η θανάτωσή του δεν είναι ούτε φόνος ούτε τελετουργικός καθαρισμός. Είναι φονεύσιμος και άθυτος, πέρα από κάθε ανθρώπινη δικαιοδοσία αλλά χωρίς να ανήκει στη θεϊκή. Ο διπλός αποκλεισμός του όμως είναι ταυτοχρόνως διπλός εγκλεισμός της γυμνής ζωής του, πλήρως εκτεθειμένης στη βία και στο θάνατο, εντός της δικαϊκής τάξης. Γράφει, «ο *homo sacer* ανήκει στον Θεό με τη μορφή της μη θυσιμότητάς του και ταυτοχρόνως περιλαμβάνεται στην κοινότητα με τη μορφή της φονευσιμότητάς του».²⁶

Ακριβώς αυτή η διφυής δομή της ιερότητας, ο αμφίσημος χαρακτήρας της *sacratio*, που περικλείει μια διπλή εξαίρεση τόσο από την κοσμική όσο και από τη θρησκευτική σφαίρα (ατιμωρησία του φόνου και αποκλεισμός από τη θυσία), αλλά και, την ίδια στιγμή, έναν διπλό εγκλεισμό σε αυτές, εκλαμβάνεται από τον Agamben ως αρχέτυπο για την εννοιολόγηση της δομής της κυριαρχίας, πάνω στην οποία, υποστηρίζει, θεμελιώνονται όλοι οι δυτικοί δικαίκο-πολιτικοί θεσμοί. Όπως ο *homo sacer*, ο κυρίαρχος, παραδοξολογικά, βρίσκεται, την ίδια στιγμή, «εντός και εκτός της έννομης τάξης». Ο νόμος εφαρμόζεται στον κυρίαρχο με το να μην εφαρμόζεται: «Η σφαίρα της κυριαρχίας είναι εκείνη εντός της οποίας μπορεί κάποιος να φονεύσει δίχως να διαπράξει ανθρωποκτονία και χωρίς να τελεστεί θυσία, και ιερή, δηλαδή φονεύσιμη και άθυτη, είναι η ζωή που αιχμαλωτίστηκε σε αυτή τη σφαίρα». Ο Agamben αποδίδει μια δομική συμμετρία ανάμεσα στον *homo sacer* και στον κυρίαρχο, ως τα δύο άκρα της πολιτικής σχέσης: «... κυρίαρχος και *homo sacer* παρουσιάζουν δύο συμμετρικές φιγούρες, που έχουν την αυτή δομή και συσχετίζονται, με την έννοια ότι ο κυρίαρχος είναι

26. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford UP, 1998, σ. 82· ελλ. μτφρ. *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Αθήνα, Scripta, 2005, σ. 134.

αυτός εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι δυνάμει *homines sacri*, και *homo sacer* είναι εκείνος εν σχέσει προς τον οποίο οι άνθρωποι ενεργούν ως κυρίαρχοι».²⁷

Όπως η *sacratio*, η κυριαρχία δομείται γύρω από έναν «περιληπτικό αποκλεισμό» (*esclusione inclusiva* – μια *exceptio*).²⁸ Η κυρίαρχη εξουσία συγκροτείται ακριβώς ως η απόφαση για την αξία ή μη αξία της ζωής (το αθεμελίωτο της απόφασης είναι εδώ η αιχμή, ενώ το θαύμα θα μπορούσε να ιδωθεί ως το ανάλογο της κυρίαρχης απόφασης). Η πολιτική είναι κυριολεκτικά η απόφαση αναφορικά με το απολιτικό (τη βιολογική ζωή). Η βιολογική ζωή αιχμαλωτίζεται από την έννομη τάξη, καθώς αποκλεισμός και περίληψη, εκτός και εντός, ζωή και βίος, δίκαιο και γεγονός, εισέρχονται σε μια «ζώνη μη αναγνώγισης αδιακρισίας [*irriducibile indistinzione*]».

Η υπαρξιστική θέση της ακραίας εντατικοποίησης των συγκρούσεων σε κάθε τομέα της ζωής εξουδετερώνει ακόμα και τη σμυτιανή πόλωση εχθρού/φίλου. Η πολιτική παρουσιάζεται ως υπονομευτική των ζωτικών δυνάμεων, ακόμα και των «υπαρξιακών» πολιτικών συνομαδώσεων εχθρού/φίλου (*à la Schmitt*). Χάνεται έτσι κάθε συμβολική διάσταση στο πολιτικό, με αποτέλεσμα, μέσα από την οξεία πραγματοποίησή του, να οδηγούμαστε στην «απολιτικοποίησή» του, δηλαδή τη μηδενιστική απάρνησή του. Ταυτοχρόνως, καταρρέει η ηθική αρχή της ιερότητας (εγγενούς αξίας) της ανθρώπινης ζωής, καθώς από απαραβίαστο ηθικό όριο και θεμέλιο της ηθικής και πολιτικής ελευθερίας αντιστρέφεται σε συστατικό ενός ανηλεούς καταπιεστικού μηχανισμού εξουσίας. «Η ιερότητα είναι η αρχέγονη μορφή της συνεπαγωγής [συμπερίληψης] της γυμνής ζωής στη δικαιοπολιτική τάξη».²⁹ Καταρρέουν, επίσης, οι διακρίσεις ανάμεσα στο ιδιωτικό και το πολιτικό, τη φύση και τον πολιτισμό. Η φύση και η ιστορία συγχωνεύονται αδιαμεσολάβητα.

Η μεταφυσική που υποστηρίζει την παραπάνω εννοιολογική αποδόμηση του πολιτικού είναι μηδενιστική. Το πολιτικό ανάγεται στο βιοπολιτικό, ενώ η αρχική απώθηση της κυρίαρχης σχέσης, πάνω στην οποία θεμελιώνεται, κατ' αυτόν, η δυτική πολιτική, εκλαμβάνεται πως εκβάλλει, με προδιαγεγραμμένο τρόπο, σε μια ακραία βιολογικοποίηση του πολιτικού στη σύγχρονη εποχή – μια γενίκευση του κράτους της εξαίρεσης–, γεγονός που μας καθιστά όλους δυνάμει *homines sacri*. Η πολιτική, ως βιοπολιτική, αντιστρέφεται σε «θανατοπολιτική».³⁰ Μηδενιστική είναι η γενίκευση της εξαίρεσης, η ταύτιση της εξαίρεσης με την κανονικότητα, η απόδοση μιας «μυστικής αλληλεγγύης μεταξύ ανομίας και δικαίου».³¹ Μηδενιστική είναι η συντριπτική απαξίωση των δικαιωμάτων, η αντιστροφή τους σε συστατικά της οργάνωσης της κυρίαρχης εξουσίας, ακόμα περισσότερο, η θέσπιση ενός εσωτερικού δεσμού ανάμεσα στην ανάδυση της πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και στην εγκαθίδρυση των στρα-

27. Στο ίδιο, σ. 82-83, 84· ελλ. μτφρ., σ. 135-136, 137.

28. Στο ίδιο, σ. 7· ελλ. μτφρ., σ. 26.

29. Στο ίδιο, σ. 85· ελλ. μτφρ., σ. 138.

30. Στο ίδιο, σ. 122· ελλ. μτφρ., σ. 222.

31. Agamben, *Stato di Eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003· *State of Exception*, Chicago, Chicago UP, 2005· ελλ. μτφρ. *Κατάσταση εξαίρεσης*, Ίνδικτος, 2007, σ. 121.

τοπέδων συγκέντρωσης – κάτι που δεν αφήνει περιθώριο ούτε καν για την τακτική αξιοποίησή τους, από τους θιγόμενους, στις πολιτικές διεκδικήσεις.³² Μηδενιστική είναι η εξίσωση δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού, ή ακριβέστερα, ο συμψηφισμός που υπονοεί η κατάφαση ενός συνεχούς ανάμεσα στο δημοκρατικό κράτος δικαίου και στο ολοκληρωτικό κράτος του ναζισμού και του σταλινισμού, καθώς εκλαμβάνονται αδιακρίτως ως μορφές κυριαρχίας που στόχο έχουν την παραγωγή της «γυμνής ζωής» – διαδικασία που απλώς ο ναζισμός και ο σταλινισμός *βαθμιαία* ριζοσπαστικοποιούν. Μηδενιστική είναι η εξομίωση της τύχης του ασθενούς σε κωματώδη κατάσταση, ή του νεομωτού, που πρόκειται να του αποσπάσουν ζωτικά όργανα για μεταμόσχευση, με τον πρόσφυγα της Ρουάντας,³³ και ακόμα περισσότερο, με τον «Muselmann, τον «μουσουλμάνο» Εβραίο, τον ζωντανό-νεκρό των ναζιστικών στρατοπέδων. Μηδενιστική είναι η γενίκευση των συγχρόνων «χώρων της εξαίρεσης» (όπως στρατόπεδα εγκλεισμού μεταναστών, «ζώνες αναμονής» προσφύγων σε αεροδρόμια, χώροι κράτησης κοντά στα σύνορα...) ως αρχετύπων για την κατανόηση της κατάστασης όλων των πολιτών.³⁴ Μηδενιστική είναι η απολυτοποίηση της μορφής του *homo sacer* και η μετατροπή της σε ανθρώπινο ιστορικοοντολογικό πεπρωμένο: «είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει *homines sacri*».³⁵

Τέτοιου είδους ριζικές όσο και προκλητικές διατυπώσεις απαιτούν αυστηρή αναλυτική συζήτηση, την οποία όμως ο Agamben αναστέλλει, προβάλλοντας, στη θέση της, μια δραματοποιημένη και ασαφή θεώρηση γενικευμένης ανασφάλειας και πολιτικού πεσιμισμού. Αποστροφές, όπως ότι η κατάσταση των μη πολιτών και των προσφύγων αποκαλύπτει την πραγματική, συγκεκριμένη, κατάσταση όλων των πολιτικών υποκειμένων, καταφάσκονται εν μέσω ενός κενού επιχειρηματολογίας. Προπαντός, εκφέρονται χωρίς κανένα κανονιστικό στόχο, δηλαδή, χωρίς να γίνονται βάση για τη διεκδίκηση, λ.χ. της επέκτασης των δικαιωμάτων ή της άρσης των έκτακτων μέτρων, που καταστρατηγούν τα δικαιώματα. Ο ίδιος (αυτο)προβάλλεται ως υποστηρικτής μιας αδιευκρίνιστης αλληλεγγύης γύρω από την κοινή ασφάλεια. Η πολιτική κριτική όμως καταρρέει, καθώς το ιδίωμά του, οικειοποιούμενο το παράδοξο, κατασκευάζει πολωτικά σχήματα, που αντιπαραθέτουν με ισοσθένεια, και συμψηφίζουν, ασφάλεια και ανασφάλεια, δικαιώματα και καταπίεση.

Ο μηδενισμός, πρωτίστως, ελλοχεύει στην ιδέα μιας ζωής που κοινωνικοποιείται μέσω της πολιτικής, και ορίζεται ως ανάξια να βιωθεί. Μηδενισμός είναι να δει κανείς την άρνηση της ζωής ως μέσο πέρα από τη ζωή. Είναι αποκαλυπτική η αναφορά στη μορφή του «μουσουλμάνου» Εβραίου, προς το τέλος του *Homo sacer*. Είναι ο έγκλειστος του ναζιστικού στρατοπέδου που, όντας σε κατάσταση ακραίας εξαθλίωσης, «δεν είναι πλέον σε θέση να διακρίνει τις σουβλιές του κρύου από τη θηριωδία των SS». Το πέρασμά του σε αυτήν την κατάσταση της απόλυτης «αδιακρισίας» μεταξύ γεγονότος

32. Βλ. Agamben, *Homo Sacer*, τρίτο μέρος, κεφ. 2.

33. Βλ. στο ίδιο, σ. 186, 133· ελλ. μτφρ., σ. 283, 211.

34. Στο ίδιο, σ. 174· ελλ. μτφρ., 267-268.

35. Στο ίδιο, σ. 111· ελλ. μτφρ., 185.

και δικαίου, ζωής και κανόνα, φύσης και πολιτικής τον καθιστά ανθεκτικό στον ίδιο τον ναζισμό. Η αδυναμία του, παρατηρεί ο συγγραφέας, να ξεχωρίζει τη διαταγή από το κρύο, συνιστά «μια ανήκουστη μορφή αντίστασης». Απέναντί του, ο δεσμοφύλακας δείχνει ανήμπορος. Την ίδια στιγμή, όμως, «τίποτα το φυσικό» δεν απομένει στη ζωή του.³⁶ Καθώς έχει απολέσει τα ένστικτά του, δεν μπορεί να εκφράσει κάποια χειραφετητική διάσταση, δεδομένου ότι τίποτα το χειραφετητικό δεν μπορεί να προκύψει από οτιδήποτε ακυρώνει την ίδια την ενστικτώδη ζωή. Βρισκόμαστε, λοιπόν, στο τέλος του *Homo Sacer*, μπροστά σ' ένα πλήρες αδιέξοδο. Η λύτρωση έρχεται μέσω της πλήρους άρνησης της βιολογικής ζωής. Ο τόπος της πλήρους εξαθλίωσης της ζωής γίνεται διαύλος για τη σωτηρία της. Πρόκειται για την κατάφαση της λυτρωτικής αξίας της ακραίας εξαθλίωσης, μια άρνηση της ζωής ως μορφή ελευθερίας (;). Η ενεργοποίηση του μύθου της βίας συμπλέκεται με την υπαρξιακή εμπειρία του θανάτου.

Η σύγκριση με το επιχείρημα του πατέρα της αποδόμησης είναι αποκαλυπτική. Ενώ η αποδόμηση της δικαιοσύνης, που επιχειρεί ο Derrida,³⁷ διαπνέεται από μια απροσδιόριστη μεσσιανική ελπίδα υπέρ μιας καθολικής αλληλεγγύης που διαπερνά όλες τις σχέσεις, ο Agamben δίνει στην αποδομητική κριτική του δικαίου μια αντι-ουτοπική τροπή. Η τελευταία λαμβάνει τη μορφή ενός εγχειρήματος που στόχο έχει να δείξει ότι η ίδια η έννοια του δικαίου είναι αντιφατική, καθώς δομείται πάνω σε μια παραδοξολογική σχέση του εντός και του εκτός, κανονικότητας και εξαίρεσης, νόμου και ανομίας, γεγονός που καταδεικνύει την αδυνατότητά του.

Η ακραία εξαθλίωση, η άρνηση της ζωής, φαίνεται να λειτουργούν, στον Agamben, ως μέσα για την αποκάλυψη και την εξουδετέρωση του «παραδόξου» της κυρίαρχης εξουσίας. Η μηδενιστική μεταφυσική αποκαλύπτει το σύγχρονο κράτος της εξαίρεσης, το οποίο, αφενός, ριζοσπαστικοποιεί τη «θανατοπολιτική» έκφραση της κυριαρχίας, και, αφετέρου, όσο περισσότερο ριζοσπαστικοποιείται, τόσο λιγότερο επιτυγχάνει να συγκαλύπτει την πραγματική λογική του. Έτσι, η γενίκευση της κατάστασης της εξαίρεσης αντιμετωπίζεται ως αμφίσημο γεγονός: ως εντατικοποίηση της καθαρής βίας αλλά και, μέσω της τελευταίας, ως ευκαιρία μετάβασης «πέραν του δικαίου και της πολιτικής».

Τι μπορεί να σημαίνει όμως αυτό; Πώς η πολιτική οντολογία της γυμνής ζωής είναι δυνατόν να αρθρωθεί με την πολιτική πράξη; Υπάρχει δυνατότητα αντίστασης στην πορεία που περιγράφεται, τη στιγμή που οι ίδιοι οι όροι της περιγραφής της την παρουσιάζουν ως αναπότρεπτη; Μια ένταση είναι ευκρινής στη σύλληψη της γυμνής ζωής ως πεσιμιστικής οντολογίας και ως του μέσου διά του οποίου μια «εναλλακτική» πολιτική μπορεί να σχηματισθεί. Ο πολιτικός πεσιμισμός, εν προκειμένω, συμπληρώνεται από έναν αδιευκρίνιστο, βολονταριστικό, ακτιβισμό.

Προς το τέλος του *Stato di Eccezione*, ο συγγραφέας επικαλείται μια διάσταση πέραν της κατάστασης εξαίρεσης, η οποία θα είναι σε θέση να διαρρήξει τη σχέση δικαίου

36. Στο ίδιο, σ. 184-185· ελλ. μτφρ., σ. 281-282.

37. Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», *Cardozo Law Review*, 11, 1990, σ. 919- 1045· και του ιδίου, *Politics of Friendship*, New York, Verso, 1997.

και ζωής, βίας και δικαίου: «... αληθινή πολιτική είναι μόνο η δράση που διαρρηγνύει το δεσμό μεταξύ βίας και δικαίου ... Σ' ένα λόγο που δεν είναι δεσμευτικός, που δεν επιτάσσει και δεν απαγορεύει τίποτα, αλλά απλώς μιλά γι' αυτό που είναι, θα αντιστοιχούσε μια δράση ως καθαρό μέσο που προβάλλει μόνο εκείνο που είναι χωρίς να σχετίζεται με κανένα σκοπό».³⁸ Ο Agamben γοητεύεται από την παντοδυναμία της δράσης χωρίς προσανατολισμό, τη δράση του μέσου χωρίς σκοπό, εν αναμονή μιας εξ ολοκλήρου νέας γέννησης ως «λύτρωσης». Πράγματι, εάν κανείς πιστεύει ότι η πολιτική διέπεται από αδήριτους νόμους βίαιης υποταγής στην κοινωνική τάξη, έτσι ώστε κάθε πολιτική δράση να μην είναι παρά συγκατάθεση και ενσωμάτωση σε αυτούς, τότε το κίνημα είναι το παν και ο στόχος δεν είναι τίποτα. Γίνεται, λοιπόν, προφήτης του πολιτικού χωρίς στόχο, της δράσης για χάρη της δράσης, ενώ ο κανονιστικός στόχος της αντιμετώπισης των ρητών όσο και άρρητων πλευρών της κυριαρχίας υποτάσσεται στο μυθολογικό –και έτσι αισθητικό– μέσο διά του οποίου αναλαμβάνεται. Το κίνημα γίνεται το παν, ο στόχος δεν είναι τίποτα.

Ο αντι-ουτοπικός πολιτικός βολονταρισμός, που χαρακτηρίζει τις παραπάνω αναλύσεις, στηρίζεται στην υπόρρητη αξίωση ότι η αυθεντική υποκειμενικότητα διαρρηγνύει τις κανονιστικές δεσμεύσεις της και δημιουργεί, ως νέα θεότητα, εξ ολοκλήρου *ex nihilo*. Υπό το πρίσμα αυτής της ανάλυσης, καθώς όλες οι δικαυκές και πολιτικές μορφές αντιμετωπίζονται ως φθαρμένες (βίαιες), αναζητείται μια διάσταση πέραν του δικαίου και του νόμου, μια νέα δημιουργία εκ του μηδενός ως «λύτρωση». Η λογική αυτή δείχνει το δρόμο προς ένα Υποκειμένο-Σωτήρα, έναν νέο Κυρίαρχο, που παίζει, με άλλα λόγια, το Θεό. Εάν όμως δεν υπάρχουν κανονιστικοί/δικαυκοί φραγμοί, τότε ο ντεσιζιονιστής Κύριος είναι υπεράνω του καλού και του κακού, πέραν του δικαίου και του αδικού, έτσι ώστε αυτό που κάνει να μην είναι ούτε δίκαιο ούτε άδικο (υποκατάστατο του δικαίου). Ο Agamben ξαναθέτει το ζήτημα της δημιουργίας *ex nihilo*, ως βάση της πολιτικής κυριαρχίας. Αποσπά θείες δυνάμεις και τις αποδίδει στον άνθρωπο, απωθώντας ανεπίτρεπτα το γεγονός ότι υπάρχουν ιστορικοί και οντολογικοί καθορισμοί, που, όταν οι δρώντες παραβλέπουν, ολισθαίνουν σε επικίνδυνες ναρκισσιστικές αυταπάτες.

Στο σημείο αυτό ο αντι-ουτοπικός πεσιμισμός συναντάται μ' έναν ιδιότυπο θρησκευτικό μυστικισμό. Διαπιστώνεται μια αμφισημία στο πρόγραμμά του. Από το ένα μέρος, μιλά ο πεσιμιστής, αντι-ουτοπικός Agamben, καθηλωμένος σε μια συνεχή εμπλοκή με την ιδέα του θανάτου (το κράτος της εξαίρεσης είναι το κράτος του θανάτου). Η κατάσταση εξαίρεσης (θανάτου) εμποτίζει όλες τις δομές της εξουσίας, διαβρώνει κάθε πρακτική και έννοια της δημοκρατίας.³⁹ Από το άλλο μέρος, όμως, ψηλαφεί, σε ορισμένα έργα του, μια «βούληση για ζωή» μέσω της δυνατότητας μιας «νέας πολιτικής». Τότε καταφεύγει στους συμβολισμούς της μεσσιανικής εμπειρίας. Καθώς επιχειρεί την ανασυγκρότηση της έννοιας του βιοπολιτικού, μέσα από τη φιλολογική και

38. Agamben, *Κατάσταση εξαίρεσης*, σ. 150-151, υπογράμμιση δική μου.

39. Βλ. Agamben, *Homo Sacer: State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, ελλ. μτφρ. *Κατάσταση εξαίρεσης: Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York, Zone, 1999.

γλωσσική ανάλυση, ανασύρει, κατά την ιστορική περιδιάβαση, χαρακτηριστικά της μεσσιανικής παράδοσης.⁴⁰

Ο μεσσιανισμός ελκύει μια σειρά από γνωστούς εκπροσώπους της σύγχρονης ριζικής σκέψης.⁴¹ Όμως, σε αντιδιαστολή προς εκείνους, ο Agamben δεν προσφεύγει σε αυτό το ιδίωμα ως απλή αναλογία ή μεταφορά για την κατανόηση της πολιτικής μαχητικότητας. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι η γενίκευση του κράτους της εξαίρεσης πρέπει να κατανοηθεί ευθέως με μεσσιανικούς όρους. Χαρακτηριστικά, στο *The Time that Remains*, αφιερωμένο στον Απόστολο Παύλο, το μεσσιανικό γεγονός της θρησκευτικής εμπειρίας καθίσταται το κατάλληλο ιδίωμα, προκειμένου να αποκαλυφθεί το «μυστήριο» της ανομίας σε όλο του το τρομακτικό μέγεθος, αλλά και πώς το μυστήριο της έλλειψης νόμου μπορεί να φέρει τη νέα κοινότητα (σωτηρία). Μετά την ανάσταση του Χριστού, παρατηρεί, ζούμε σε κατάσταση εξαίρεσης – γεγονός που είναι αναδρομικά μεσσιανικό. «Ο Μεσσίας έχει ήδη έρθει, το μεσσιανικό γεγονός έχει ήδη συμβεί...»⁴² Η έννοια του μεσσιανικού (μη γραμμικού χρόνου) και οι θρησκευτικές κατηγορίες της πίστης, της επαγγελίας, της χάριτος επιστρατεύονται προς αναζήτηση μιας νέας «μετα-πολιτικής» έννοιας της κυριαρχίας ως «αντάρκειας». Η επαγγελία της λύτρωσης ανιχνεύεται στο χώρο ανάμεσα στις δυο Διαθήκες, την Παλαιά και την Καινή, και είναι ο χώρος της χάριτος. Η καινή διαθήκη, γράφει, δεν είναι γραπτό κείμενο, αλλά η «μορφή ζωής» της μεσσιανικής κοινότητας,⁴³ όπου ο νόμος απενεργοποιείται και η εξουσία πάνω στη ζωή μετασχηματίζεται σε εξουσία της ζωής. (Θα μπορούσε κανείς, εν προκειμένω, να διαγνώσει τον γνωστικό χωρισμό ανάμεσα στον (κακό) θεό του νόμου και τον αγαθό θεό της χάριτος.)

Με τα μέσα μιας φραγκισκανής θεολογίας της απάρνησης της ιδιοκτησίας και της αποδοχής της απλής χρήσης των επίγειων αγαθών (*usus pauper* – «φτωχή χρήση»), ψηλαφεί την εμπειρία της μορφής ζωής της χριστιανικής κοινότητας, ως ένα είδος οντολογικής εκμηδένισης (ένα «ως μη», «ως εάν δεν») των κανόνων της ισχύουσας τάξης.⁴⁴ Ο χριστιανός πρέπει να ζει ως εάν δεν ήταν αυτό που είναι σύμφωνα με την ισχύουσα τάξη – αλλά ως ελεύθερος άνθρωπος –, ενώ ταυτοχρόνως παραμένει εντός αυτής της τάξης. Ο «μεσσιανικός μηδενισμός», που αναφέρει στο *Homo Sacer*,⁴⁵ αποκτά εδώ χριστιανικό περιεχόμενο. Σε αυτή τη διάστασή της, η σκέψη του Agamben, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Badiou, εκφράζει «μια λανθάνουσα χριστιανικότητα», όπου

40. Βλ. *The Coming Community*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1993· ελλ. μτφρ., *Η κοινότητα που έρχεται*, Αθήνα, Πατάκης, 2007· *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford UP, 2003· *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, Stanford UP, 2005.

41. Βλ. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, Stanford UP, 2003· Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?*, London, Verso, 2000· του ιδίου, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge MA, MIT, 2003.

42. Agamben, *The Time that Remains*, σ. 71. Ήδη στο *Homo Sacer* αποκαλεί τον μεσσιανισμό «θεωρία της κατάστασης εξαίρεσης», σ. 87-88· ελλ. μτφρ., σ. 101.

43. Agamben, *The Time that Remains*, σ. 71, 121-122.

44. Στο ίδιο, σ. 26.

45. Agamben, *Homo Sacer*, σ. 53· ελλ. μτφρ., σ. 94.

ο «ήρωας της πολιτικής», ο *homo sacer*, μετασχηματίζεται σε *homo messianicus* της χριστιανικής θρησκείας.⁴⁶

Όταν, λοιπόν, ο Agamben αναζητεί την εμπειρία της χειραφέτησης, καθώς έχει στερήσει από την έλλογη σκέψη (φιλοσοφία ως απελευθερωτική, κριτική σκέψη) την αρμοδιότητα να θέτει ερωτήματα, να κρίνει το πραγματικό και να σχεδιάζει την πράξη (αφού, ας θυμηθούμε, εκλαμβάνεται ως μορφή ενσωμάτωσης στο υπαρκτό), ο ίδιος ανοίγεται στη θρησκευτική εμπειρία – στο βαθμό που η θρησκεία έχει διαφυλάξει, μέσα από τις μεταφορικές παραστάσεις της, τον κατεξοχήν μύθο της σωτηρίας. Είναι αξιοσημείωτο ότι θρησκευτικούς συμβολισμούς, ειδικά το φραγκισκανό μοτίβο της φτώχειας ως «οντολογικής δύναμης», επικαλούνται, όπως είδαμε, και οι Hardt και Negri. Παρά το γεγονός ότι οι τελευταίοι προβάλλουν μια «θετική» έννοια της βιοπολιτικής (η δύναμη της ζωής μετασχηματίζει την πολιτική), ενώ ο Agamben προσεγγίζει τη ζωή ως αδύναμη μπροστά στην πολιτική, εντούτοις και οι μεν και ο δε συγκλίνουν σε κοινές μετα-πολιτικές, θρησκευτικές αναφορές.

Στις αναλύσεις του Agamben, ο χαρακτήρας αυτής της αναφοράς είναι πεσιμιστικός: «Ο εσωτερικός χαρακτήρας της σωτηρίας είναι ότι σωζόμαστε μόνο τη στιγμή που δεν επιθυμούμε πλέον να υπάρξουμε. Σε τούτο το σημείο, υπάρχει σωτηρία – αλλά όχι για μας».⁴⁷ Ακόμα και όταν ψηλαφεί μια ιδέα της λύτρωσης, το τοπίο στο οποίο ο ιδιότυπος μυστικισμός του αναζητά την απελευθέρωση εμπλέκεται υπερβολικά στην εμπειρία της κρίσης, από την οποία αδυνατεί να απεγκλωβιστεί.

Εντέλει, η πολιτική θεώρησή του μας αφήνει αμήχανους ανάμεσα σε δυο θέσεις: είτε δέσμευση γύρω από έναν ολικό πόλεμο όλων εναντίον όλων, μια γενικευμένη φυσική κατάσταση, είτε εγκατάλειψη σ' έναν μυστικιστικό μεσσιανισμό, σύμφωνα με τον οποίο, «η σωτηρία δεν είναι ένα γεγονός κατά το οποίο ό,τι ήταν βέβηλο γίνεται ιερό και ό,τι ήταν χαμένο βρίσκεται ξανά. Σωτηρία είναι, αντίθετα, η ανεπανόρθωτη έλλειψη του χαμένου, η τελική βεβηλότητα του βέβηλου. Αλλά, ακριβώς για τούτο τον λόγο, φτάνει κάτι το τέλος του – ο ερχομός ενός ορίου»⁴⁸ (μηδενισμός του ορίου). Η κριτική της πολιτικής και της δημοκρατίας, στην οποία εκβάλλει, εντάσσεται, έτσι, στο ρεύμα της πεσιμιστικής πτέρυγας ενός πολιτικού μεσσιανισμού, που επανακάμπτει σήμερα, και ο οποίος ενώπιον της μεγάλης παγκόσμιας κοινωνικοπολιτικής κρίσης το μόνο που έχει να προβάλει είναι η εμπειρία του αδιεξόδου και ο εξορκισμός του.

Ο Agamben προβαίνει σε ανθρωπολογικές απολυτοποιήσεις, με ταυτόχρονη υποστασιοποίηση ακραίων περιπτώσεων. Αξιοποιεί, με ριζικό τρόπο, μια βολονταριστική σκέψη, η οποία εκφράζεται με παραδοξολογικές διατυπώσεις και καθηλώνεται σε αποκαλυπτικές λύσεις. Καθώς διαπιστώνει την αποδυνάμωση των θεσμών της φιλελεύθερης δημοκρατίας και την εξασθένηση του κανονιστικού πολιτικού περιεχομένου τους, οδηγείται σε πρωτοφανή μονόπλευρη υπερβολή. Η αποδοχή κεντρικών βιταλιστικών θέσεων του πολιτικού ανορθολογισμού καθιστά αδύνατο για τον ίδιο να δια-

46. Alain Badiou, *Logiques des Mondes: L'Être et l'Événement*, τόμ. 2, Paris, Seuil, 2006, σ. 583-584.

47. *Η κοινότητα που έρχεται*, σ. 141.

48. Στο ίδιο.

μορφώσει, μέσα από τη συχνά συναρπαστική ανάγνωση παραδειγμάτων από την ιστορία της πολιτικής θεωρίας που αναλαμβάνει, ένα μοντέλο δεσμευτικής πολιτικής σκέψης που να εκπληρώνει τη δική του φιλοδοξία: δηλαδή, «να επιστρέψει τη σκέψη στην πρακτική έφεσή της».⁴⁹

Το πρόγραμμά του, την ίδια στιγμή που επιδιώκει να ξεσκεπάσει τους μηχανισμούς (αιτιακές εξηγήσεις) των κοινωνικών σχέσεων ως σχέσεων εξουσίας, τυραννίας, βίας, υποπίπτει στο κατηγοριακό σφάλμα να αποδίδει τις ίδιες σχέσεις μέσα στις κανονιστικές έννοιες που κρίνουν αυτές τις σχέσεις. (Ασκεί έτσι ο ίδιος μια απίστευτη κανονιστική αυθαιρεσία/βία.) Έπειτα, όμως, καθώς έχει αποκηρύξει κάθε αίτημα κανονιστικού λόγου και απαξιώσει κάθε δυνατότητα δεσμευτικού κριτηρίου ελέγχου ως εγγενώς βίαιου, δεν διαθέτει τους όρους για την κριτική αυτών των εξουσιαστικών σχέσεων, που ξεσκεπάσει. Η κοινωνική κριτική καταρρέει σε μια (πεσμιστική) περιγραφή/καταγγελία των υπαρκτών συνθηκών και σε μια ασαφή επίκληση της αξίωσης μιας «άλλης πολιτικής». Η δε αξίωση για απελευθέρωση λαμβάνει, εντέλει, τη μορφή μιας ντεσιζιονιστικής μελαγχολικής μεταφυσικής, όπου ο ίδιος γίνεται υποστηρικτής μιας δράσης για χάρη της δράσης, καθιστάμενος προφήτης του πολιτικού χωρίς στόχο.

Ένα τέτοιο ιδίωμα είναι πολιτικά κενό. Κατ' ουσίαν, στην παλαιά συζήτηση περί κυριαρχίας, επιστρέφει άκριτα και μέσα από μια σειρά από μυθοποιητικές μεταφορές, η ερμηνεία της κυριαρχίας κατά το μοντέλο της δημιουργίας *ex nihilo*. Το αποτέλεσμα όμως είναι, μεταξύ άλλων, πως η βίαιη αποδόμηση του κανονιστικού λόγου, με την οποία αυτή συνδέεται, δεν μας βοηθά να κατανοήσουμε τη φύση της κοινωνικής κριτικής σήμερα. Αποκομμένη από τις ιστορικές της συνθήκες, η έλευση της «εξ ολοκλήρου νέας» κοινότητας, που εξαγγέλλεται, μμείται το θαύμα, ενώ, την ίδια στιγμή, οι συγκεκριμένοι και απτοί κοινωνικοϊστορικοί ανταγωνισμοί επαναπροσδιορίζονται ως αναπόφευκτοι, καθώς εγγράφονται ως καθολική ιδιότητα του είναι (οντολογικοποιούνται). Η πολιτική απεκδύεται έτσι την πολιτική και η αντίσταση στην εκάστοτε ηγεμονική πολιτική γίνεται απλώς μια αυθορμησιακή αλλά τυφλή στον προσανατολισμό της άρνηση. Ο Agamben κινητοποιείται από την τραυματική εμπειρία της εποχής, που είναι εκείνη μιας θρυμματισμένης και αβέβαιης πραγματικότητας. Όμως απλώς συμπεριφέρεται μμητικά απέναντί της, ενώ πιστεύει ότι, εάν την αντιγράψει θεωρητικά, μετά θα κατορθώσει να τη χρησιμοποιήσει ως φάρμακο εναντίον της, ως περιπέτεια σωτηρίας. Αντιθέτως, όμως, με το να μεταγράφει τις υπαρκτές αντιθέσεις των πραγμάτων σε εννοιολογικές αντιφάσεις της μορφής του πολιτικού, αντικειμενοποιεί τις αντιθέσεις, καθιστώντας *ασύλληπτη* την υπέρβασή τους. Η βίαιη κατάργηση του κανονιστικού λόγου δεν απελευθερώνει από τη βία, απλώς την αντιγράφει.

Ερώτημα αναπάντητο παραμένει το γιατί να σκεφθούμε τη σχέση ζωής και κυριαρχίας, με αυτούς τους όρους. Το σχήμα του παραμένει αθεμελιώτο. Η κατάργηση της δεσμευτικότητας κριτηρίων που να διακρίνουν την «ορθή» από την «εσφαλμένη» (βίαιη, άδικη) πράξη και η συναφής περιφρόνηση της ηθικής και της πολιτικής εκβάλ-

49. Agamben, *Homo Sacer*, σ. 5· ελλ. μτφρ., σ. 22.

λουν σε μια διαρκή αρνητικότητα, που τονώνεται μέσα από την ένταση του βίαιου και την απέλπιδα εγκατάλειψη στην τυφλή Μοίρα. Σε αυτό το σχήμα απορρίπτεται παντελώς το έλλογο στοιχείο της διαπραγμάτευσης, ως εναλλακτικό προς την ωμή προσταγή και τον καταναγκασμό. Η μόνη παρηγορία αναζητείται πλέον στη μυστική θρησκευτική εμπειρία της πίστης και της χάριτος.

Είναι πραγματικά αξιοσημείωτος ο τρόπος με τον οποίο επανακάμπτει η διάχυτη εντύπωση ότι ένας θρησκευτικός προσανατολισμός προς μια άλλη, πέραν της υπαρκτής, πραγματικότητα, μπορεί να αποτελέσει διέξοδο στα καταστροφικά αδιέξοδα μιας θρυμματισμένης νεωτερικότητας. Μόνο που αυτή τη φορά η συγκεκριμένη ατμόσφαιρα δεν κερδίζει έδαφος ανάμεσα σε συντηρητικούς διανοούμενους, όπως στην περίοδο της δημοκρατίας της Βαϊμάρης (Carl Schmitt, Heidegger, Leo Strauss), αλλά ανάμεσα σε ριζοσπάστες διανοητές και ακτιβιστές μιας άκρας αριστεράς, αδύναμης να δώσει νέο νόημα στην πολιτική κριτική με όρους που να μην την ακυρώνουν. Το πολιτικό κίνητρο του Agamben είναι να μας κάνει να δούμε τα σύγχρονα πολιτικά αδιέξοδα ως αποτέλεσμα ενός αυτο-καταστροφικού προγράμματος διανοητικού και κοινωνικού εξορθολογισμού. Προκειμένου να αντλήσει όπλα εναντίον του, στρέφεται (όπως άλλωστε και ο Carl Schmitt) σε μοτίβα που προέρχονται από τη μεσαιωνική οντοθεολογία, ώστε να ανασύρει ιδέες σχετικά με τη σωτηρία. Το μέλημα εδώ δεν είναι, ακριβώς και κυριολεκτικώς, «ο δρόμος της σωτηρίας», αλλά η μεταφυσική θεμελίωση των βασικών αξιώσεων των μονοθεϊστικών διδασκαλιών, η οποία αξιοποιείται ως όπλο εναντίον ενός απομεταφυσικοποιημένου νεωτερικού πολιτικού λόγου, που επιδιώκει να θεμελιώσει την κοινωνική συμβίωση στις καθολικές, εξισωτικές αρχές του κοσμικού φιλελεύθερου συνταγματικού κράτους.

Ο Agamben αντιπαραθέτει τα περιεχόμενα της θρησκευτικής πίστης στον φιλοσοφικό λόγο, τη θρησκευτική εμπειρία στην πολιτική νεωτερικότητα. Η νεωτερικότητα εκφράζει, για τον ίδιο, την κορύφωση μιας ιστορίας παρακμής που ξεκινά από την αρχή της μεταφυσικής και της πολιτικής, με τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη. Η μεταφυσική και η πολιτική αντιμετωπίζονται ως δύο όψεις της ίδιας διαδικασίας, ως έκφραση της λήθης του είναι. Μόνον οι πρωτογενείς δυνάμεις ενός νέου μύθου, που πρόκειται να επινοηθεί, μπορούν να εκμηδενίσουν τις αξιώσεις του νεωτερικού λόγου. Μιλώντας από έναν τόπο πέραν του λόγου, όμως, αυτή η ρητορική είναι αναγκασμένη να στρέψει την πλάτη στο ορθολογικό επιχείρημα (με κίνδυνο την αυτοαναίρεσή της), και να το υποκαταστήσει με το ιδίωμα ενός αυτοεπιβεβαιούμενου Ηρωϊκού Κυρίου. Η (μετα)πολιτική ρητορική του μέσου χωρίς σκοπό, η οποία την παραπληρώνει, συντηρεί την ιδεολογία μιας καθαρής αυτοαναφορικής πολιτικής υποκειμενικότητας, που, χωρίς φραγμούς, κινδυνεύει να εκτραπεί στην αποκαλυπτική βία και στον δεσποτισμό. Κατά έναν ειρωνικό τρόπο, το μόνο διαθέσιμο λεξιλόγιο, που μπορεί να δώσει ασπίδα προστασίας, είναι ο μυστικισμός του θρησκευτικού μεσσιανισμού, τον οποίο ο Agamben αξιοποιεί, παραδοξολογικά, υποτάσσοντας έτσι τη λειτουργία του στους δικούς του σκεπτικιστικούς στόχους. Διαμορφώνει ένα δραματοποιημένο ανορθολογικό ιδίωμα, αποδομητικό του πολιτικού λόγου, που δανείζεται, σε παρηγορητικούς τόνους, συμβολισμούς του λεξιλογίου της θρησκείας της λύτρωσης.

Το μέγιστο κέρδος γι' αυτόν είναι ότι αυτοεξαιρείται από τις δεσμεύσεις, τον έλεγχο και την ευθύνη της έλλογης σκέψης (το «λόγον διδόναι»). Η θλιβερή απώλεια όμως είναι ότι, έτσι, δεν μπορεί να πείσει αυτούς που δεν είναι ήδη πιστοί.

Το εγχείρημα του Agamben μας παραδίδει στις αναζητήσεις ενός μυστικιστικού ιδιώματος, όπου η πολιτική σκέψη, καθώς εγκαταλείπει τους εννοιολογικούς και κατηγοριακούς προσδιορισμούς της, επαναμαγεύεται, ενώ η πολιτική πρακτική εγκαταλείπεται στον τυφλό βολονταρισμό της αυθόρμητης απόφασης. Έτσι όμως η «πολιτική κριτική» του ανοίγει έναν αυτοαναφορικό κύκλο, στον οποίο εγκλωβίζεται, πρωτίστως, η ίδια: Αναγκάζεται να επιβάλει και να συντηρεί μια βίαιη πολιτική κανονιστικότητα, μια διαρκή πολιτική εξαίρεση ως «κανόνα» – κάτι που δεν είναι λιγότερο βίαιο από αυτό που καταγγέλλει.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ. Η ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΚΑΙ Η ΑΚΗΔΙΑ ΤΗΣ ΑΒΕΒΑΙΟΤΗΤΑΣ

Ο Τσουνκαλάς δεν ακολουθεί τις ατραπούς της εννοιολογικής αποδόμησης του πολιτικού και του δικαίου, ούτε το βολονταριστικό κάλεσμα για τυφλή ανυπακοή εν ονόματι μιας αδιευκρίνιστης επιθυμίας για μια «νέα δημιουργία» ex nihilo. Αντιθέτως, οι αναλυτικές επεξεργασίες του αναλαμβάνουν την κανονιστική δεσμευτικότητα της κοινωνικής θεωρίας. Θεμελιώδης υπόρρητη παραδοχή του συνολικού έργου του είναι πως οι πολύπλοκες, σύνθετες και διαφοροποιημένες σύγχρονες κοινωνίες μπορούν να διεκδικούν να διαμορφώνουν το μέλλον τους μέσω της πολιτικής και του δικαίου. Η δε κριτική της πολιτικής, στην οποία προβαίνει, ακολουθεί έναν ιστό σκέψης που εκτυλίσσεται από τον διαφωτιστικό ορθολογισμό μέχρι τον Μαρξ και περιλαμβάνει ακόμα και τον Foucault. Πρόκειται για την ιδέα ότι το κανονιστικό σθένος των πολιτικών ιδεωδών συγκρούεται με την πραγματικότητα των κοινωνικών δομών. Η ισχύς του κανονιστικού λόγου προσκρούει στους καθορισμούς των μηχανισμών αυτών των δομών. Η εκλαμβανόμενη, ως εντεινόμενη μάλιστα σήμερα, «αδυναμία» του κανονιστικού λόγου να πραγματώσει τις αξιώσεις του οξύνεται από την πραγματικότητα των κοινωνικών δομών και όχι από τη βία των εννοιών.

Τα γεγονότα δεν αντανakλούν ένα παράδοξο ενύπαρκτο στην κανονιστικότητα της ιδέας της πολιτικής ή του δικαίου. Τουναντίον, η αντίθεση ανάμεσα στο κανονιστικό αίτημα, που οι παρούσες κοινωνικές συνθήκες εγείρουν, και στην αντίσταση που προβάλλουν απέναντι στην πραγμάτωσή του στην πράξη, γεννά εντάσεις. Αυτές οι εντάσεις ανάμεσα στη «γεγονότητα» και την εγκυρότητα, το πραγματικό και το ισχύον, μπορούν να καταστούν πολιτική κινητήρια δύναμη για τον (αυτο)μετασχηματισμό της κοινωνίας, στο βαθμό που οι ίδιες δεν στερηθούν το κριτικό σθένος τους με το να οντολογικοποιηθούν. Η σύγχυση υπαρκτών ιστορικών και κοινωνικών περιορισμών με εννοιολογικούς φραγμούς μας υποτιθέμενης αυτοανααιρούμενης ιδέας της δικαιοσύνης και πολιτικής μορφής αποτελεί προϊόν μιας πρωτοφανούς κατασκευαστικής αυθαιρεσίας.

Είναι γεγονός πως η λογική του σύγχρονου τεχνοοικονομικού πράττειν καταστρέφει αξίες συνοχής και συλλογικής ταυτότητας, χωρίς να μπορεί να τις αντικαταστήσει με άλλες προερχόμενες από τα δικό της υπόδειγμα. Η άρση της εξατομικευτικής εξουσιαστικής μορφής της κοινωνίας, στις παρούσες συνθήκες παγκοσμιοποίησης, προϋποθέτει διαδικασίες κοινωνικών αλλαγών σε παγκόσμια κλίμακα, αλλαγές που αφορούν τους τρόπους της κοινωνικής οργάνωσης και της επικοινωνίας. Στη βάση όμως των συγχρόνων κοινωνικών σχέσεων, όπως εύστοχα αναδεικνύουν οι αναλύσεις του Κ.Τ., δύσκολα μπορεί κανείς να διακρίνει κάποιον υποβόσκοντα ορθολογικό πυρήνα, ή κάποιες διαδικασίες απελευθέρωσης ενός έλλογου δυναμικού της κοινωνίας από τις αλλοτριώσεις στις οποίες έχει εμπλακεί.

Ο ίδιος συνειδητοποιεί πως οι διαρκείς κρίσεις και οι συνεχείς απειλές κατά των κοινωνικών ισορροπιών έχουν επιπτώσεις στη σύγχρονη κοσμοθεώρηση. Διαπιστώνει την ανάδυση νέων ιδεολογιών αυτοκατανόησης του σύγχρονου ανθρώπου, σύμφωνα με τις οποίες όλο και λιγότερο η κοινωνική οργάνωση θεωρείται πως υπάγεται στην αρχή του ανθρώπινου αυτοπροσδιορισμού και της υπεύθυνης δράσης. Η κοινωνική εξέλιξη είτε εναποτίθεται στην «αόρατη χείρα» ενός διαρκώς αποδεσμευόμενου από τον κοινωνικό και πολιτικό έλεγχο οικονομικού συστήματος (διάφοροι κοινωνιολογικοί θετικισμοί) είτε αντικειμενοποιείται ως απροσδιοριστία, μέσω της οντολογικοποίησης του αυθορμησιακού βολονταρισμού της δράσης (υπαρξιστικοί, βιταλιστικοί ανορθολογισμοί).

Οι τελευταίοι αντιμετωπίζουν τις εντεινόμενες απειλές που υφίσταται η ανθρώπινη ζωή από την ασυντόνιστη, ανταγωνιστική δράση σκεπτικιστικά. Εκφράζουν όμως έτσι άκριτα και αδιαμεσολάβητα, μια εμπειρία του σύγχρονου ανθρώπου, που, ενώ αποκόπτεται από την κληρονομιά του παρελθόντος και επιθυμεί ρήξη με το απεχθές παρόν, εντούτοις δεν συνδέεται με κάποιο σχέδιο για το μέλλον. Οι τρομακτικές πιέσεις του παρόντος δημιουργούν μια αίσθηση του επείγοντος και ανεξέλεγκτου, οι ραγδαίες μεταλλάξεις, οι ρυθμοί των τεχνολογικών εξελίξεων πριν καν γίνει συνειδητή η κατεύθυνσή τους, απειλούν την ικανότητα του σύγχρονου υποκειμένου να αναστοχάζεται την ιστορική του εμπειρία, και με βάση αυτή, να προσανατολίζει την πορεία του προς το μέλλον. Αυτό βιώνεται ως αδυναμία συνειδητής και έλλογης παρέμβασης στην ανθρώπινη μοίρα. Πρόκειται για μια εμπειρία της ύστερης νεωτερικότητας, την οποία τα προγράμματα που εξετάσαμε άκριτα μεταφέρουν στο επίπεδο της κοινωνικής κατανόησης, το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο (αυτο)περιορίζουν. Ταυτίζουν συλλήβδην το ορθολογικό με το εργαλειακό, και, μέσα από μια ακραία αμφισβήτηση του (πολιτικού) ορθολογισμού, προσφεύγουν με απόλυτους όρους στην καθαρή άρνηση. Ως αντίβαρο στο είδος του απάνθρωπου και αλλοτριωτικού τεχνοκρατικού ορθολογισμού, που καταγγέλλουν, επιχειρούν να εισαγάγουν αξιώσεις για μια «άλλη κοινότητα», με μη κριτικό τρόπο, μ' έναν αδιευκρίνιστο ντεσιζιονισμό. Προτάσσουν την αναγκαioτητα μιας «άλλης», πέραν της δημοκρατίας, μορφής οργάνωσης, αδιευκρίνιστο πώς, με την (επαν)ενεργοποίηση «πολιτικών θεολογιών», όπου η ίδια η πολιτική πορεία προς την εκκοσμίκευση φαίνεται να αντιστρέφεται. Συμμετέχουν όμως έτσι εκόντες άκοντες στο πνεύμα της εποχής, που χαρακτηρίζεται από μια ισοπεδωτική στάση,

η οποία απαρνείται τη σκέψη και μυστικοποιεί την απόφαση. Η απώλεια της ικανότητας έλλογης κρίσης, όμως, και η υπερσχετικοποίηση όλων των ιδεών, η κυνική ισοσθένεια και ο συμψηφισμός, η μαγική επίκληση μυθοποιητικών συμβολισμών, απλώς αντιγράφουν τα αδιέξοδα. Όπου δεν οδηγούν στον μηδενισμό και την (αυτο)καταστροφική εγκατάλειψη χωρίς ελπίδα, καθιστούν αυτή την ελπίδα/αξίωση υπέρβασης και αλλαγής των απειλητικών και απάνθρωπων κοινωνικών σχέσεων ένα θαύμα.

Η επίκληση μιας «άλλης» διάστασης πέραν του νόμου, στην οποία προβαίνουν ορισμένες τάσεις, η αναφορά σε μια «μετα-πολιτική» κοινότητα αλληλεγγύης που πρόκειται να έρθει, είναι χωρίς πρακτικό σθένος. Στην πολιτική φιλοσοφία της διαφωτιστικής νεωτερικότητας, το στοιχείο της αλληλεγγύης προέκυπτε μέσα από το ίδιο το αίτημα της ελευθερίας. Η ελευθερία, μορφοποιούμενη ως αυτονομία (Καντ), σήμαινε την ελεύθερη διαχείριση των όρων της κοινωνικής ζωής από όλους τους δρώντες υπό συνθήκες ισότητας. Έτσι η ιδέα της ελευθερίας, ως αυτονομίας, συναντούσε εσωτερικά και καθιστούσε δεσμευτική την ιδέα της αλληλεγγύης. Στα σχήματα σκέψης που εξετάσαμε, αυτές οι εσωτερικές σχέσεις έχουν διαρραγεί και απλώς τίθενται αυθορμησιακά. Παραμένει αδιευκρίνιστο πώς και γιατί να θεωρηθούν αυτά τα αιτήματα δεσμευτικά, μέσα σε συνθήκες και σχέσεις τυραννικές, σ' ένα σύστημα που αναπαράγεται μέσω του εγωισμού και όχι της αλληλεγγύης, μέσω της συστολής της γνώσης και της έκπτωσης της ελευθερίας.

Οι αναλύσεις του Κ.Τ., με διεισδυτικότητα, αναπαριστούν την πλανητική κοινωνική κρίση σήμερα, το τεράστιο πολιτικό πρόβλημα της κατανομής σε παγκόσμιο επίπεδο, τις αναξιοπρεπείς κοινωνικές σχέσεις, τους κινδύνους των πολέμων, του πυρηνικού ολέθρου και της οικολογικής κατάρρευσης. Δείχνουν πως όλα αυτά δεν μπορούν να αντιμετωπισθούν με τη στροφή προς μια άκριτη αναμυθοποίηση και ριζική απόρριψη του πολιτικού σήμερα, ούτε δηλαδή με προγράμματα τρομοκρατικά/μηδενιστικά ούτε μοιρολατρικά/μεσσιανικά, καθώς αυτές οι κινήσεις μπορεί να εκβάλουν σ' έναν κόσμο που θα διέπεται από σχέσεις φανατισμού και αυταρχισμού.

Το κεντρικό μήνυμα των θεωρητικών παρεμβάσεών του είναι πως δεν μπορούμε να παραιτηθούμε από την πολιτική. Η διέξοδος κατά του πλέγματος των εξαρτήσεων που αναδύονται σε διάφορα πεδία του κοινωνικού βίου δεν βρίσκεται στο τελείως άλλο μιας «μυστικοποιημένης» θρησκευτικής οντολογίας χωρίς θεό, ούτε στον υπερσχετικισμό μιας πεσιμιστικής ντεσιζιονιστικής «μετα-πολιτικής» απροσδιοριστίας. Ανιχνεύεται στους όρους μιας χειραφετημένης και συναινεσιακής πολιτικής συμβίωσης, η οποία ανταγωνίζεται διαρκώς τους μηχανισμούς που καταστρέφουν τις αξίες που ο ίδιος ο πολιτισμός της έλλογης διαφωτιστικής νεωτερικότητας έχει παραγάγει.

Η ριζική κριτική της πολιτικής σήμερα ενέχει μια αλήθεια κι ένα ψεύδος. Όντως οι θεσμικοί χωρισμοί μέσω των οποίων συγκροτείται και αναπαράγεται το πολιτικό σύστημα αρχίζουν να τίθενται με μη πολιτικούς όρους. Όμως η απάντηση σε αυτήν την έκπτωση του πολιτικού δεν είναι ο μηδενισμός του. Η διεκδίκηση της πολιτικής έγκειται στο γεγονός ότι αυτή παρέχει το πεδίο στο οποίο οι κοινωνικές συγκρούσεις και αντιπαράθεσεις, ενώ δεν καταργούνται, μπορεί να εκτρέπονται από την κατάρρευσή τους στην ατραπό της βαρβαρότητας, με δεσμευτικό ιστό τις καταστατικές αρ-

χές τις ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης, της αλληλεγγύης. Η διεκδίκηση της πολιτικής έγκειται στο ότι εξακολουθεί να είναι το μοναδικό πεδίο στο οποίο οι θιγόμενοι, όλοι οι δρώντες, μπορούν να θέσουν το αίτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Σε μια εποχή που οι δυνάμεις της οικονομικής ολοκλήρωσης απεκδύονται την πολιτική, με απρόβλεπτες συνέπειες κρίσεων και διακινδύνευσης, το πεδίο της πολιτικής, παρά τις εγγενείς εντάσεις του, είναι ο τόπος στον οποίο οι αντιθέσεις μπορούν να προσεγγισθούν με όρους συνειδητού αυτοπροσδιορισμού και αυτονομίας.

Στον αντίποδα, η «μετα-διαφωτιστική» ριζική σκέψη, που εκφράζει άκριτα και αδιαμεσολάβητα τις υπαρκτές σχέσεις δυσπιστίας και ανασφάλειας σε επίπεδο κοσμοθεώρησης, με τον ντεσιζιονισμό και τον μηδενισμό της, αποτελεί σύμπτωμα της παρούσας κρίσης και όχι πρόταση διεξόδου. Οι φορείς της μηδενιστικής κριτικής του πολιτικού ορθολογισμού, όταν βάλλουν κατά του κανονιστικού καθολικού στοιχείου του δικαίου, διότι πίσω από κάθε καθολική κανονιστική αρχή βλέπουν μια φενακισμένη σχέση εξουσίας, και πίσω από κάθε πολιτικό κανόνα ή γενική ρύθμιση μια μορφή εξαπάτησης που φέρεται να συγκαλύπτει σχέσεις εξουσίας/βίας και υποταγής του ατόμου, απωθούν το γεγονός ότι δεν μπορεί να κατοχυρωθεί ούτε η ατομικότητα, χωρίς ένα καθολικό πλαίσιο κανόνων, με δεσμευτική ισχύ. Η καθολίκευση αρχών και η εξατομίκευση των μορφών ζωής είναι πτυχές της ίδιας ιστορικής διαδικασίας. Το κράτος δικαίου (γενικότητα της νομοθεσίας, ισχύς γενικού κανόνα) δεν είναι απόλυτη ούτε πλήρης εγγύηση κατά της κατάχρησης της εξουσίας πάνω στο άτομο. Αποτελεί όμως ιστορική κατάκτηση και κανονιστικά σημαντική προστασία της ατομικότητας (η οποία, με τη σειρά της αποτελεί επίσης ιστορικό επίτευγμα της νεωτερικότητας), απέναντι σε κάθε μορφής αυθεντία, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής αυθαιρεσίας του Κυρίου – του ηγεμόνα ή του κόμματος, της τυραννίας οποιασδήποτε «πλειοψηφίας».

Επιπλέον, από το άλλο μέρος, ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να παραιτηθούμε από την πολιτική, δεν μπορούμε να παραιτηθούμε ούτε από την αναστοχαστική σκέψη (φιλοσοφία). Για τον μηδενιστή, ακόμα και η κατασκευή της έννοιας, η σκέψη, είναι μολυσμένη με το «κακό» είναι του κοινωνικού κόσμου, έτσι ώστε μια ριζική αλλαγή ξεπερνά και την ίδια την έννοια (φιλοσοφία). Η κατάργηση της φιλοσοφικής σκέψης, όμως, σημαίνει ότι το κενό που αφήνει πίσω της έρχεται να καταλάβει η εργαλειωκή γνώση, από τη μια, και η «άμεση γνώση» από την εμπειρική ζωή, από την άλλη. Εδώ όμως ελλοχεύει ο κίνδυνος ενός διπλού θετικισμού: του επιστημονισμού, αφενός, και του θετικισμού του κοινού νου, αφετέρου, που άκριτα επαναμαγεύει τη σκέψη και μπορεί ευθέως να οδηγήσει στην προκατάληψη, την ανωριμότητα, την εξάρτηση και τον ετεροκαθορισμό.

Το μήνυμα των θεωρητικών παρεμβάσεων του Κ.Τ. είναι σαφές. Προκειμένου να αλλάξει τον κόσμο η πράξη, χρειάζεται η σκέψη να τον ερμηνεύσει, να τον καταστήσει συνειδητό. Μπορούμε να αναζητήσουμε το μέλλον μέσα από το παρελθόν και το παρόν της ανθρώπινης κατάστασης, μέσω του στοχασμού και της πράξης. Ασφαλώς, δεν μπορούμε να προβλέψουμε το μέλλον, μπορούμε όμως να το προετοιμάσουμε. Contra Agamben, ο άνθρωπος δεν είναι φορέας της ζωής «απλώς», δεν είναι ένα «ον

απλώς». Η «γυμνή ζωή» είναι κακή αφαίρεση. Ο άνθρωπος είναι εκείνο το έμβιο ον που είναι προσανατολισμένο προς το μέλλον, που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον, που σχεδιάζει και πασχίζει να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του. Contra Hardt και Negri, επίσης, ανάμεσα στο τώρα και στο μέλλον υπάρχει μια δυνατότητα να σχεδιάσει την αλλαγή των σχέσεών του, ώστε να είναι πιο ευνοϊκές γι' αυτόν. Αυτό το «άνοιγμα προς το μέλλον» είναι εγγεγραμμένο στις ανθρώπινες γνωσιακές και πρακτικές δομές, στον άνθρωπο ως γνωρίζον, πράττον και γλωσσικό ον. Η φιλοσοφία στοχάστηκε αυτή τη δυνατότητα του ανθρώπου μέσα από διάφορα ιστορικά σχήματά της. Ένα από αυτά, του πολιτικού διαφωτισμού της νεωτερικότητας, έθεσε το αίτημα της μελλοντικής ιστορίας μέσα από την αξίωση της άρσης όρων ανελευθερίας και αδικίας, σε συνθήκες αυτοπροσδιορισμού και δημοκρατίας.

Ο Τσουνκαλάς συντάσσεται με αυτό το δεσμευτικό αίτημα. Το σύνολο του θεωρητικού έργου του κινείται ανάμεσα στην ανάλυση και τη δέσμευση. Από το ένα μέρος, αποσαφηνίζει και επεξηγεί τις εσωτερικές συνδέσεις των κοινωνικών πραγμάτων, αποκαλύπτοντας τους μηχανισμούς που τα αναπαράγουν. Ταυτοχρόνως όμως έτσι συμβάλλει στην απομυθοποίηση κυρίαρχων πρακτικών και δομών, με αίτημα την αυτογνωσία και την αυτοθέσπιση.⁵⁰ Διατηρεί ακέραιη την πίστη ότι η σκέψη μπορεί να δώσει κάτι σημαντικό στη ζωή. Η σκέψη, ως καθαρή μορφή της δύναμης του λόγου, αναζητεί μέσα στις διαδικασίες του πολιτισμού, της κοινωνικής συνύπαρξης, εκείνες τις δυνάμεις που μπορούν να κινητοποιηθούν ενάντια στην αθέμιτη και αδιαμεσολάβητη βία. Ο ίδιος τηρεί αποστάσεις και υπόρρητα καταγγέλλει αυτούς που παίρνουν αφορμή από την αδυναμία των ιδεών να επιβληθούν, ώστε να αναγάγουν όλα τα ανθρώπινα πράγματα σε φαινόμενα γυμνής εξουσίας και αντι-εξουσίας.

Ευαισθητοποιείται γύρω από την ένταση μεταξύ κανονιστικής δέσμευσης και πραγματικής κοινωνικής απροσδιοριστίας, που παράγει αβεβαιότητα. Όμως, υποστηρίζει, η συνειδητοποίηση της αβεβαιότητας θα έπρεπε να μπορεί να γίνει αφετηρία, όχι για τη μηδενιστική αποδόμηση του κοινωνικοπολιτικού λόγου, αλλά για την ανανέωσή του, με την εκκόλαση όλο και πιο εκλεπτυσμένων εννοιολογικών και κατηγοριακών μέσων για την αντιμετώπιση της αυξανόμενης πολυπλοκότητας του κοινωνικού κόσμου μας. Κάτι ανάλογο, διαπιστώνει, έγινε στις φυσικές επιστήμες, όπου η αναγνώριση της απροσδιοριστίας των φαινομένων του μικρο-κόσμου και του μακρο-κόσμου οδήγησε στην όλο και μεγαλύτερη εκλέπτυνση των ίδιων των φυσικοεπιστημονικών θεωριών. Εγκαλεί την κοινωνική σκέψη κατ' ανάλογο τρόπο: «Η επίγνωση ότι οι προκλήσεις και τα αδιέξοδα είναι πλέον πλανητικά θα μπορούσε και θα έπρεπε να οδηγήσει στην ανανέωση των θεσμικών, ιδεολογικών και κανονιστικών αρχών στις οποίες θα βασισθεί το μέλλον, και όχι απλώς στο ανασήκωμα των όμων εν ονόματι της απροσδιοριστίας».⁵¹ Κρατά αμείωτη «την εμμονή στον έστω κλυδωνιζόμενο λόγο», και επιμένει:

50. Κ. Τσουνκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1991, σ. 14.

51. Κ. Τσουνκαλάς, «Η ακηδία της αβεβαιότητας: νεωτερικό ή μετανεωτερικό», στο *Μοντερνισμός: Η ώρα της αποτίμησης*, Αθήνα, Εταιρεία Σπουδών Σχολής Μωραΐτη, 1996, σ. 75.

«δικαιούμαστε και μπορούμε να στοιχηματίσουμε σε αυτόν».⁵² Το σύνολο έργο του δείχνει με συνέπεια το δρόμο ανάμεσα στη Σκύλλα του πολιτικού εφησυχασμού και τη Χάρυβδη του πολιτικού μηδενισμού. Είναι ο δρόμος της σκέψης και της ευθύνης: Για να αλλάξουμε τον κόσμο, πρέπει πρώτα να τον καταλάβουμε...

52. Στο ίδιο, σ. 77.

Πολιτικές ζωής και επιτροπές βιοηθικής¹

ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ

Πάντα βέβαια η γνώση προέτρεχε των θεσμών. Σήμερα όμως κατ' εξοχήν πρέπει να τρέχουν χέρι με χέρι. Τα προβλήματα που τίθενται στην ανθρωπότητα δεν είναι απλώς «βιοηθικά» αλλά κατ' εξοχήν «βιοκοινωνικά» και «βιοπολιτικά». Και για να αποφευχθούν ανεπανόρθωτες καταστροφές η κατά τα άλλα ζωογόνος επιστημονική αλαζονεία θα πρέπει να συντρέχει και να συνδιαλέγεται με τη συστηματική κοινωνική κριτική και πρόγνωση.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ (2000α)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Την τελευταία εικοσαετία, τεχνοεπιστημονικές ανακαλύψεις στη βιοϊατρική έρευνα και την έρευνα για τα βλαστοκύτταρα, το πρόγραμμα για τη χαρτογράφηση του ανθρώπινου γονιδιώματος και οι νέες ανακαλύψεις για τα πρώιμα στάδια της ζωής οδήγησαν σε σημαντικές πολιτικές εντάσεις στις δυτικές κοινωνίες. Πιο πρόσφατα, παρατηρείται μία μεταβολή στο ευρύτερο πεδίο της βιοηθικής προς μία τάση πολιτικοποίησης των βιοηθικών ζητημάτων, όπου οι επιμέρους βιοηθικές απόψεις αντανακλούν ευρύτερες πολιτικές αντιλήψεις (Bishop & Jotterand, 2006). Η πολυμορφία των απόψεων σχετικά με την πολιτική φύση της βιοηθικής υποδηλώνει ότι τα βιοηθικά ζητήματα είναι κατεξοχήν βιοπολιτικά, όπως υποστηρίζει, μεταξύ άλλων, και ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς (Bishop & Jotterand, 2006).²

1. Το κεφάλαιο αποτελεί βελτιωμένη μορφή της παρουσίασης που έγινε στο Θεματικό Εργαστήριο προς τιμήν του Κωνσταντίνου Τσουκαλά (Ιούνιος 2007) στο πλαίσιο του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Κοινωνιολογία» με χρηματοδότηση του ΕΠΕΑΕΚ II, από κοινοτικούς και εθνικούς πόρους. Ευχαριστώ θερμά τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά για την προθυμία του να συμβάλει στη συλλογή στοιχείων του προγράμματος «Συμμετοχική Διακυβέρνηση και Θεσμική Καινοτομία» (Ευρωπαϊκή Επιτροπή, Γενική Διεύθυνση XII για την Επιστήμη, την Έρευνα και την Ανάπτυξη-PAGANINI CIT2-CT-2004-505791, www.paganini-project.net/). Ευχαριστώ επίσης το συντονιστή του προγράμματος Herbert Gottweis, τη διευθύντρια του ΠΜΣ «Βιοηθική» (ΕΠΕΑΕΚ II) Βούλα Τσινόρεμα, που ενέπνευσαν την ενασχόλησή μου με το πεδίο, το Γιάννη Βολακάκη (ερευνητή) για τη συνεργασία στο πλαίσιο του PAGANINI, και το Μηνά Σαματά για τα βοηθητικά του σχόλια στο κεφάλαιο.

2. Ο όρος βιοπολιτική (biopolitics) εμφανίζεται αρχικά από το Michel Foucault (1976, 2004).

Σκοπός του παρόντος κεφαλαίου είναι να επισημάνει τη σημαντικότητα της συμβολής των κοινωνικών επιστημών στη μελέτη των σύγχρονων βιοπολιτικών και βιοηθικών ζητημάτων που προκύπτουν από τις νέες τεχνολογικές εφαρμογές του 21ου αιώνα, εστιάζοντας στην περίπτωση ενός νέου θεσμού των πολιτικών ζωής, των επιτροπών βιοηθικής γενικά, και ειδικότερα στις επιτροπές βιοηθικής στην Ελλάδα.

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΖΩΗΣ

Βρισκόμαστε στις απαρχές μίας νέας εποχής «πολιτικών ζωής (vital politics), βιολογικής ηθικής (biological ethics) και γενετικής υπευθυνότητας (genetic responsibility)» (Rose, 2001). Η έντονη συζήτηση που δημιουργήθηκε επικεντρώθηκε γύρω από θέματα πολιτικών ζωής (life politics) που υπερβαίνουν την αντίληψη της «φύσης» ως μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Κοινωνιολόγοι όπως ο Γκίντενς (1999: 146) υποστηρίζουν ότι υπερβαίνοντας τις απόψεις της αριστεράς και της δεξιάς, «η πολιτική ζωής [αναφέρεται στο] πώς θα μπορούσαμε να ζούμε μέσα σ' έναν κόσμο όπου οτιδήποτε ήταν κάποτε φυσικό, πρέπει τώρα σε κάποιο βαθμό να επιλέγεται, ή να αποφασίζεται». Η ραγδαία εξέλιξη των νέων γενετικών τεχνολογιών, που εντάσσονται στις πολιτικές ζωής, επηρεάζει δραστικά και τις αντιλήψεις μας για τη φύση του ανθρώπου (Τσουνκαλάς, 2000).

Ο άνθρωπος δεν είναι πια, όπως έλεγε ο Σαρτρ, «καταδικασμένος στην ελευθερία του», αλλά «εγκλωβισμένος στην προεγγεγραμμένη διαφορά του». Στην αγωνία της ελεύθερης επιλογής προστίθεται η αγωνία της βιολογικής προφητείας. Ως εγγενώς διαφορετικοί, οι άνθρωποι θα μπορεί να προκαταλογογραφούνται και συνεπώς και να «προ-ιεραρχούνται» ως προς τη σωματική και ψυχική τους «υγεία», τη διανοητική τους επάρκεια, τη μακροβιότητά τους και ενδεχομένως και ως προς άλλες μεταβλητές που δεν μπορούμε καν να υποψιαστούμε ακόμα. [Βάσει των παραπάνω] ... η σχέση ελευθερίας και μοίρας θα μετασημασιολογηθούν και οι μήτρες ανάγνωσης της ατομικής ευθύνης θα μετατοπισθούν. Με αποτέλεσμα να περιπλανηθεί ακόμα πιο πολύ η πάντα επίμαχη άρθρωση της ντετερμινιστικής και της μη ντετερμινιστικής ερμηνείας της ανθρώπινης δράσης. Και στα πλαίσια αυτά, οι αφετηρίες των θεμελιωδών δικαιωμάτων θα εμφανισθούν αίφνης ως ανεπαρκώς κατοχυρωμένες.

Τσουνκαλάς (2000α)

Συνεπώς, οι νέες γενετικές τεχνολογίες δεν έχουν μόνο βαθιές συνέπειες στις υπηρεσίες υγείας, αλλά ταυτόχρονα επηρεάζουν τις αντιλήψεις μας για μερικά από τα βασικότερα ανθρώπινα δικαιώματα και αξίες (PAGANINI, 2007). Η διατύπωση «νέων δικαιωμάτων» τα οποία θεσπίζονται ενάντια στη φύση θα μπορούσε να προσφέρει λύσεις στα προβλήματα αυτά που είναι στη βάση τους «βιοπολιτικά» και «βιοκοινωνικά» (Τσουνκαλάς, 2000α). Παρόμοιες ανησυχίες έχουν εκφραστεί και από άλλους κοινωνικούς επιστήμονες και φιλοσόφους μέσα από πρόσφατες διακηρύξεις (βλ. Δραγώνα-Μονάχου, 2002: 19).

Σε τομείς των «πολιτικών ζωής», η φύση δεν είναι πια κάτι που βρίσκεται «έξω» από την κοινωνία. Οι «πολιτικές ζωής» αναφέρονται σε διαστάσεις της ζωής που βρί-

σκονται σε έναν περιορισμένο μόνο βαθμό κάτω από τον ανθρώπινο έλεγχο – ή εκεί όπου το Κοινό («Public») έχει βάσιμους λόγους να υποψιάζεται ότι υπάρχουν σοβαροί περιορισμοί στον κοινωνικοπολιτικό έλεγχο και την καθοδήγηση (PAGANINI, 2007: 6). Οι διαφορετικοί τομείς των «πολιτικών ζωής» έχουν άμεση σχέση με κανονιστικά, ηθικά και αξιακά θεμελιωμένους παράγοντες, όπως για παράδειγμα η αίσθηση ευθύνης για τη μη ανθρώπινη φύση, τις μελλοντικές γενιές ή/και το σώμα. Δυναμικά πεδία πολιτικής τα οποία σχετίζονται με «πολιτικές ζωής» συμπεριλαμβάνουν αυτά της Ιατρικής, των Τροφίμων, της Υγείας, της Ενέργειας και του Περιβάλλοντος (PAGANINI, 2007: 6).

Παρ' όλες τις εξελίξεις στο χώρο των τεχνοεπιστημονικών ανακαλύψεων και μελετών, με εξαίρεση τους φιλοσόφους, παρατηρείται ένα περιορισμένο ενδιαφέρον από κοινωνιολόγους και κοινωνικούς επιστήμονες για τα βιοηθικά ζητήματα που προκύπτουν.

Σε επισκόπηση της βιβλιογραφίας της κοινωνικής έρευνας για θέματα βιοηθικής, η Haimes (2002: 110) επισημαίνει ότι μέρος της δυσκολίας εκτίμησης και προσδιορισμού της ταυτότητας της βιοηθικής ή των ταυτοτήτων βιοηθικής έγκειται στην απουσία εμπειρικών μελετών για τους θεσμούς, τις ιδεολογίες, τις γνώσεις και την έννοια του ειδήμονα περί ηθικής («ethical expertise»). Ο López (2004) καλεί τους κοινωνιολόγους να μελετήσουν το πεδίο της βιοηθικής έτσι ώστε να προσδιορίσουν και να αναλύσουν τα κενά στη μέχρι σήμερα πορεία της, υποστηρίζοντας ότι η ποιοτική κοινωνιολογία έχει ξεκινήσει να συνεισφέρει τόσο προς την κατεύθυνση αυτή, όσο και στην κριτική των γνωσιακών διεκδικήσεων της βιοηθικής. Συμφωνώντας με τους παραπάνω, ο De Vries (2004) τονίζει την ιδιαίτερη σχέση μεταξύ κοινωνιολογίας και βιοηθικής. Υποστηρίζει ότι, ενώ οι βιοηθικιστές (Bioethicists) βλέπουν θετικά κοινωνιολογικές έρευνες που περιγράφουν και αναλύουν βιοηθικά ζητήματα, είναι λιγότερο άνετοι με έρευνες των οποίων το ερευνητικό αντικείμενο είναι η ίδια η βιοηθική στην πράξη. Υπάρχει συμφωνία για την αναγκαιότητα της συμβολής της κοινωνιολογίας στη μελέτη βιοηθικών ζητημάτων και του πεδίου της βιοηθικής γενικότερα.

Πρόσφατη κοινωνική έρευνα από πολιτικούς επιστήμονες και κοινωνιολόγους υποστηρίζει ότι κλασικά μοντέλα νεωτερικότητας (όπως η πολιτική εκπροσώπηση), καθώς και τεχνοκρατικά μοντέλα διακυβέρνησης (π.χ. επιτροπές ειδικών), δεν δύναται να αντιμετωπίσουν από μόνα τους τις νέες προκλήσεις των πολιτικών ζωής, διότι η αναφορά σε επιστημονικά δεδομένα από μόνη της δεν προσφέρει πλέον μια ισχυρή βάση κανονιστικής ρύθμισης στους τομείς των πολιτικών ζωής (Gottweis κ.ά., 2008). Η διακυβέρνηση στους τομείς των πολιτικών ζωής δεν μπορεί πλέον να βασίζεται σε κανονιστικά ουδέτερες επιστημονικές προγνώσεις.

Τα ευρήματα της έρευνας αυτής αναδεικνύουν την ανθεκτικότητα των νεωτερικών τεχνικών διακυβέρνησης οι οποίες προσαρμόζονται στις καινούριες συνθήκες των πολιτικών ζωής (Gottweis κ.ά., 2008). Το παράδειγμα των επιτροπών ηθικής θεωρείται ως μια τέτοια προσαρμογή των τεχνικών επιτροπών ειδικών στο χώρο των αξιών, παρόλο που σχετίζονται σε πολύ περιορισμένο βαθμό με μια ευρύτερη συμμετοχή. Μολονότι θεωρούνται από επικριτές ως ελιτίστικες τεχνοκρατικές μορφές διακυβέρνησης, οι επιτροπές ηθικής έχουν τη δυνατότητα δημιουργίας ενός δημόσιου διαλόγου και ανοικτών προσεγγίσεων στη διακυβέρνηση (PAGANINI, 2007).

ΕΠΙΤΡΟΠΕΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, παρατηρείται μία αύξηση του αριθμού εθνικών επιτροπών βιοηθικής, συμβουλευτικών επιτροπών βιοηθικής και συμβουλίων ηθικής και δεοντολογίας, κυρίως σε χώρες της Βόρειας Αμερικής και της Ευρώπης. Ενώ κάποιες δημιουργούνται από κρατικούς φορείς, άλλες σχετίζονται με φορείς της κοινωνίας των πολιτών. Μολονότι διαφοροποιούνται μεταξύ τους και δεν εστιάζουν, όπως στο παρελθόν, σε ζητήματα διαφθοράς, κοινωνικής δικαιοσύνης, ισότητας και κοινωνικής πρόνοιας (Braun, 2003), όλες εμφανίζουν μία νέα μορφή σύνδεσης της ηθικής (ethics) με την πολιτική (politics) όπου αντανακλώνται οι εντάσεις μεταξύ ηθικής, επιστήμης και πολιτικής.

Συμβουλευτικές επιτροπές όπως αυτές της βιοηθικής ασχολούνται ολόένα και περισσότερο με βιοηθικά και βιοπολιτικά ζητήματα σε διαφορετικά και αλληλοσυνδεδεμένα επίπεδα διακυβέρνησης, συμπεριλαμβανομένων των επιτροπών ηθικής της έρευνας, των τοπικών, των εθνικών και των διεθνών συμβουλευτικών επιτροπών (Friele, 2003). Επιτροπές βιοηθικής δύναται να συνεισφέρουν στη βελτίωση των διαδικασιών λήψης αποφάσεων παρέχοντας συμβουλές και συστάσεις για εξαιρετικά σύνθετα προβλήματα όχι μόνον από ειδικούς («experts») αλλά και από μη ειδικούς («laymen») (Friele, 2003). Πέραν της συνεισφοράς της στην ηθική αποτίμηση της πολιτικής, η δημόσια βιοηθική (public bioethics) συμβάλλει με την επιστημονική της γνώση και πληροφόρηση στην ενημέρωση του κοινού και των φορέων λήψης αποφάσεων (Johnson, 2007).

Σύμφωνα με πρόσφατη έκθεση της UNESCO (2005) στην οποία υιοθετείται η θέση του McCormick ως προς τον ορισμό των επιτροπών βιοηθικής, οκτώ παράγοντες επηρεάζουν το ενδιαφέρον που οδηγεί στη δημιουργία επιτροπών βιοηθικής: η πολυπλοκότητα των προβλημάτων, το εύρος των επιλογών για την επίλυση του προβλήματος, η προστασία των ιατρικών και ερευνητικών ιδρυμάτων, η φύση των εκτιμήσεων-κρίσεων στις κλινικές αποφάσεις, η εμφάνιση και ανάδειξη της αυτονομίας του ασθενούς, η εμφάνιση οικονομικών συντελεστών, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις/αρχές συγκεκριμένων ομάδων και οι ατομικές αποφάσεις ερευνητών ή ιατρών σε σύγκριση με θέσεις ομάδων πολιτών.

Στην ίδια έκθεση, αναφέρονται τέσσερις μορφές επιτροπών βιοηθικής οι οποίες έχουν διαφορετικές λειτουργίες και δραστηριοποιούνται σε διαφορετικά επίπεδα διακυβέρνησης (κρατικής, περιφερειακής, τοπικής) ενώ σπανίως συνεργάζονται με άλλες επιτροπές βιοηθικής. Επιτροπές που ασκούν συμβουλευτικό ρόλο στη διαμόρφωση πολιτικής (policy-making and/or advisory committees) και επιτροπές εταιρειών επαγγελματιών υγείας (health-professional association committees) συνήθως θεσμοθετούνται σε εθνικό και περιφερειακό επίπεδο. Επιτροπές υπηρεσιών υγείας/κλινικής ηθικής (health care/hospital ethics committees) και επιτροπές ηθικής της έρευνας (research ethics committees) τείνουν να ιδρύονται σε περιφερειακό και τοπικό επίπεδο (UNESCO, 2005).

Η εμφάνιση της παραπάνω επιστημικής κοινότητας (epistemic community) της βιοηθικής δεν σηματοδοτεί ακόμη την πλήρη διαμόρφωσή της (Salter & Jones, 2005). Οι αναδυόμενες κοινότητες βιοηθικής σχηματίζουν μία υβριδική επαγγελματική ομάδα

δα που προέρχεται από μία ποικιλία επιστημονικών κλάδων η οποία επικεντρώνεται σε ενδιαφέροντα γύρω από τον ορισμό, την οργάνωση και την εφαρμογή ηθικών επιχειρημάτων που αφορούν κυρίως τις νέες βιοϊατρικές τεχνολογίες. Επιπλέον, παρ' όλες τις διαφοροποιήσεις και εντάσεις της, η κοινότητα των επιτροπών βιοηθικής επεκτείνεται σε μία κοινωνικοπολιτική δραστηριότητα με πολιτική χρησιμότητα/ωφέλεια (Salter & Jones, 2005).

Σεβόμενες τα ανθρώπινα δικαιώματα (βλ. π.χ. την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του 1947 και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και τη Βιοϊατρική του 1997, όπως αναφέρεται στη Δραγώνα-Μονάχου, 2002: 20-22), νέες εξελίξεις στη γενετική μπορούν να συμβάλουν στη βελτίωση των κοινωνικών συνθηκών και στη μείωση της κοινωνικής αδικίας. Τα μέλη και οι δράσεις επιτροπών βιοηθικής λειτουργούν με τρόπους που εμποδίζουν το δογματισμό, τον υπερσυντηρητισμό, τις θρησκευτικές προκαταλήψεις και τη φιλοσοφική θεωρητικολογία. Οι επιτροπές βιοηθικής δεν καταργούν υφιστάμενες ηθικές, ούτε προτείνουν μία νέα ηθική, αλλά ξαναθυμίζουν ότι «πάσα επιστήμη χωριζομένη αρετής πανουργία και ου σοφία φαίνεται» (Δραγώνα-Μονάχου, 2002: 22).

Μέσω της συμμετοχής τους στη σφαίρα της δημόσιας πολιτικής, οι επιτροπές βιοηθικής αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της δημόσιας βιοηθικής. Η νομιμοποίηση και αποδοχή των επιτροπών βιοηθικής συνδέεται άμεσα με: α. τις υπηρεσίες που προσφέρουν στο ευρύτερο κοινό («publics»), β. τους κύριους στόχους της δημόσιας βιοηθικής και γ. τον τρόπο μέσω του οποίου εκτελούν τα καθήκοντά τους, δεδομένης της περιορισμένης εξουσίας τους (Johnson, 2007).

Ενώ οι δημόσιες επιτροπές βιοηθικής χρησιμοποιούνται διεθνώς ως θεσμοί διευκόλυνσης του κοινωνικού διαλόγου, επίσημησης αξιακών ζητημάτων και γνωμοδότησης πολιτικών οργάνων, η επιρροή που ασκούν οι συνοριακές αυτές οργανώσεις («boundary organizations») σε σχετικές μελέτες είναι σχεδόν ανύπαρκτης (Kelly, 2003).

Πρόσφατη εξαίρεση αποτελεί μελέτη επιτροπών ηθικής ενός συγκεκριμένου πεδίου, στην οποία επισημαίνεται όχι μόνο η επιρροή της πολιτικής κουλτούρας και των κοινωνικών αντιλήψεων (περί επιστήμης και τεχνολογίας) στην αποτελεσματικότητα μιας τέτοιας δημόσιας πολιτικής αλλά και η ανάγκη θεσμοθέτησης μιας βιώσιμης κοινότητας πρακτικών συνεργασίας με στόχο τη διαφάνεια, την αμεροληψία και μία ευρεία συμμετοχή ομάδων (Paula, 2008).

ΕΠΙΤΡΟΠΕΣ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ ΣΕ ΜΙΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Σύμφωνα με τον Gracia (1993), στις μεσογειακές κοινωνίες, η βιοηθική θεωρείται ξένη και διαφορετική σε σχέση με τις ηθικές παραδόσεις της Μεσογείου, οι οποίες διαμορφώθηκαν βάσει της ελληνικής κλασικής Φιλοσοφίας και Ηθικής, εστιασμένες στην αρετή και την κακία (virtue and vice). Σε αντίθεση, στις κοινωνίες της βόρειας και κεντρικής Ευρώπης, η Αναγέννηση και ο Διαφωτισμός οδήγησαν στη δημιουργία και

επικράτηση μίας νέας ηθικής παράδοσης, που εστιάζει στα δικαιώματα και στα καθήκοντα (rights and duties). Ενώ υποστηρίζεται ότι οι δύο προσεγγίσεις είναι ανταγωνιστικές μεταξύ τους, ο Gracia (1993) θεωρεί ότι η μία συμπληρώνει την άλλη. Ενόψει του ότι η σύγχρονη βιοηθική πρωτοεμφανίζεται στην αγγλοαμερικανική κοινωνία, σε μεσογειακές κοινωνίες γίνεται μία προσπάθεια «προσδιορισμού εκ νέου» ή «ερμηνείας» της βιοηθικής σύμφωνα με τις δικές τους πολιτισμικές και ηθικές παραδόσεις.

Όπως σε πολλές άλλες χώρες, οι επιτροπές βιοηθικής εμφανίζονται και στην Ελλάδα από τη δεκαετία του '80. Οι περισσότερες από αυτές είναι κρατικές και υπάγονται σε υπουργεία, ενώ παράλληλα εμφανίζονται αργότερα οι Επιτροπές Βιοηθικής και Δεοντολογίας στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και στο Ίδρυμα Τεχνολογίας & Έρευνας (2005), καθώς και η Επιτροπή Βιοηθικής της Εκκλησίας της Ελλάδος (1998).

Η Εθνική Επιτροπή Βιοτεχνολογίας συγκροτήθηκε το 1983, από το Υπουργείο Εθνικής Οικονομίας και τη Γενική Γραμματεία Έρευνας & Τεχνολογίας (ΓΓΕΤ). Τα μέλη της ήταν επιστημονικοί εμπειρογνώμονες οι οποίοι προσκλήθηκαν να εξετάσουν όλα τα θέματα σχετικά με τη βιοτεχνολογία.

Η πρώτη ελληνική Επιτροπή Βιοηθικής θεσπίσθηκε το 1992, βάσει του Νόμου 2071/92, ο οποίος παρείχε τη δυνατότητα δημιουργίας συμβουλευτικών επιτροπών. Πέντε έτη αργότερα, τον Απρίλιο του 1997, η επιτροπή αυτή καθιερώθηκε επίσημα και λειτούργησε υπό την αιγίδα της ΓΓΕΤ με επτά μέλη (τρεις από τις βιοεπιστήμες, έναν γιατρό, έναν νομικό, έναν θεολόγο, έναν δημοσιογράφο) (Reynolds κ.ά., 2007). Το Σεπτέμβριο του 1998, συμπεριέλαβε στην ημερήσια διάταξή της όχι μόνο την ιατρική ηθική αλλά όλα τα βιοηθικά ζητήματα. Ο κύριος σκοπός της ήταν να ενημερώσει τη ΓΓΕΤ και το Υπουργείο Ανάπτυξης για τις νομικές, ηθικές και κοινωνικοοικονομικές επιδράσεις της βιοτεχνολογίας. Η επιτροπή λειτούργησε υπό τη διεύθυνση του καθηγητή Α. Τσαφτάρη, βιοεπιστήμονα και Γενικού Γραμματέα Έρευνας και Τεχνολογίας. Τον Απρίλιο του 2006 η παραπάνω Επιτροπή Βιοηθικής ανασυστάθηκε και επαναλειτούργει κυρίως διότι το αντικείμενό της είναι διαφορετικό από αυτό της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής, η οποία συγκροτήθηκε το 1998.

Από το 1992 έως το 2003, τρεις επιτροπές Βιοηθικής & Δεοντολογίας ιδρύθηκαν στο πλαίσιο του Νόμου 2071/92 από το Υπουργείο Υγείας, Πρόνοιας & Κοινωνικών Ασφαλίσεων, με στόχο τη χάραξη πολιτικής σε ζητήματα ηθικής της ιατρικής, γενετικής και βιοτεχνολογίας: το Εθνικό Συμβούλιο Ιατρικής Ηθικής & Δεοντολογίας, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής & Δεοντολογίας και το Εθνικό Συμβούλιο Βιοηθικής & Δεοντολογίας (Κουτεντάκη, 2006).

Εσωτερικές επιτροπές βιοτεχνολογίας και βιοηθικής συγκροτούνται κατά το ίδιο περίπου χρονικό διάστημα τόσο στο Υπουργείο Περιβάλλοντος, Χωροταξίας & Δημοσίων Έργων όσο και στο Υπουργείο Αγροτικής Ανάπτυξης & Τροφίμων, στου οποίου την εποπτεία επίσης εντάσσεται και η Επιτροπή Αγροτικής Βιοτεχνολογίας του Εθνικού Ιδρύματος Αγροτικής Έρευνας.

Η σύσταση της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής κρίθηκε σημαντική, τόσο από την κυβέρνηση όσο και από τα κόμματα της αντιπολίτευσης, στην αντιμετώπιση των σύγχρονων διλημμάτων που προκύπτουν από τις εξελίξεις στις εφαρμογές των βιοεπιστη-

μών. Βάσει του νόμου 2667/18.12.1998 συστάθηκε η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής από τον τότε πρωθυπουργό Κώστα Σημίτη, με συμβουλευτικού χαρακτήρα αποστολή τόσο προς το κοινό όσο και προς το κράτος (Κουμάντος, 2003: 12). Η Επιτροπή σήμερα αποτελείται ως ακολούθως από εννέα ακαδημαϊκούς – τέσσερις από το χώρο των βιοεπιστημών (βιολογία, γενετική, ιατρική και βιοτεχνολογία), δύο δικηγόρους, έναν φιλόσοφο, έναν κοινωνιολόγο και έναν θεολόγο:

Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής

Πρόεδρος:

Ιωάννης Παπαδημητρίου, ομότιμος καθηγητής της Χειρουργικής στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών

Αναπληρωτής Πρόεδρος:

Γεώργιος Μανιάτης, ομότιμος καθηγητής Γενικής Βιολογίας στο Πανεπιστήμιο Πατρών

Μέλη της Επιτροπής:

Κωνσταντίνος Β. Κριμπάς, μέλος της Ακαδημίας Αθηνών, επίτιμος καθηγητής Γενετικής στο Γεωπονικό Πανεπιστήμιο Αθηνών και ομότιμος καθηγητής στο Τμήμα Μεθοδολογίας Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών

Ευάγγελος Μουτσόπουλος, ακαδημαϊκός, ομότιμος καθηγητής της Φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών

Χαρίλαος Παταργιάς, ομότιμος καθηγητής της Γενετικής στη Σχολή Θετικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών

Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, ομότιμος καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών

Χρήστος Βούλγαρης, ομότιμος καθηγητής της Θεολογίας στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών

Τζούλια Ηλιοπούλου-Στράγγα, καθηγήτρια του Συνταγματικού Δικαίου στο Τμήμα Νομικής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Αθανάσιος Παπαχρίστου, καθηγητής του Αστικού Δικαίου στο Τμήμα Νομικής του Πανεπιστημίου Αθηνών

www.bioethics.gr (11.4.2009)

Η πενταετούς θητείας Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής, η οποία υπάγεται στον πρωθυπουργό, «ασκεί αποκλειστικά συμβουλευτικές αρμοδιότητες με δική της πρωτοβουλία ή εφόσον της ζητηθεί, προς οποιοδήποτε όργανο της Πολιτείας».³ Η αποστολή της εστιάζεται στην ενημέρωση των πολιτών και στην υποστήριξη κρατικών πολι-

3. http://www.bioethics.gr/document.php?category_id=40&document_id=79 (10.4.2009).

τικών που σχετίζονται με τη σύνδεση νέων εφαρμογών των βιοεπιστημών με κοινωνικές αξίες. Για την επίτευξη της παραπάνω αποστολής, η Επιτροπή συνεργάζεται τόσο με φορείς στην Ελλάδα όσο και με αρμόδιους φορείς στο διεθνή χώρο (π.χ. Ευρωπαϊκή Ένωση, διεθνείς οργανισμούς, επιτροπές βιοηθικής άλλων κρατών).⁴

Ενδεικτικές εισηγήσεις της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής

- Διαχείριση του Βιολογικού Πλούτου
- Ηθική της Έρευνας στις Βιολογικές Επιστήμες
- Χρήση γενετικών δεδομένων στην ιδιωτική ασφάλιση
- Προγεννητική και προεμφυτευτική διάγνωση
- Συλλογές ομφαλοπλακουντιακού αίματος
- Τράπεζες βιολογικού υλικού ανθρώπινης προέλευσης
- Τεχνητή παράταση της ζωής
- Μεταμοσχεύσεις
- Κώδικας Ιατρικής Δεοντολογίας
- Επιτροπές Ηθικής και Δεοντολογίας
- Κλινικές μελέτες
- Πειραματόζωα: μεταχείριση
- Πατέντες στη Βιοτεχνολογία
- Κλωνοποίηση
- Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή
- Γενετικά Δεδομένα: συλλογή και διαχείριση
- Βλαστοκύτταρα: βιοϊατρική έρευνα και κλινική ιατρική
- Γενετικά Αποτυπώματα: ποινική διαδικασία
- Γενετικά Τροποποιημένα Φυτά

www.bioethics.gr (10.4.2009)

Στην περίπτωση των Γενετικά Τροποποιημένων Φυτών (ΓΤΦ), παραδείγματος χάριν, η Επιτροπή δεν υιοθέτησε έναν δραματικό ρόλο όπως η αντίστοιχη Επιτροπή στο Ηνωμένο Βασίλειο, δεδομένου ότι, από τα τέλη της δεκαετίας του 1990, στην Ελλάδα κυριάρχησε μία συναινετική αντίθεση για τις γενετικά τροποποιημένες καλλιέργειες και τα γενετικά τροποποιημένα τρόφιμα (Reynolds κ.ά., 2007· Kousis, 2010).

Μολονότι υπήρξε από την πλευρά της μεγαλύτερο ενδιαφέρον για την ιατρική βιοτεχνολογία, η Επιτροπή πραγματοποίησε μια σειρά συνεδριάσεων για τα Γενετικά Τροποποιημένα Φυτά, δημοσιεύοντας τη σύστασή της το Μάρτιο του 2000. Στη σύσταση εξετάζονται τα επιχειρήματα υπέρ της γεωργικής βιοτεχνολογίας (π.χ. θρεπτικά οφέλη, μειωμένη χρήση φυτοφαρμάκων, μείωση εργατικού κόστους, αυξανόμενη παγκόσμια

4. www.bioethics.gr (11.4.2009).

τροφική ασφάλεια), καθώς επίσης και εκείνων ενάντια (π.χ. απειλή στη βιοποικιλότητα, αύξηση εξάρτησης των αγροτών στις επιχειρήσεις βιοτεχνολογίας, πιθανές αλλεργικές αντιδράσεις, επιτάχυνση της βακτηριακής αντίστασης στα αντιβιοτικά και την πολιτική παρά την τεχνολογική προέλευση της πείνας) (Reynolds κ.ά., 2007).

Επισημαίνοντας την ανάγκη για την αντικειμενικότητα, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής πρότεινε τα εξής:

1. Η χώρα μας έχει πολύ μικρό γεωργικό κλήρο, εξάγει πρωτογενή γεωργικά προϊόντα και μεταποιημένα τρόφιμα, υποδέχεται δε ετησίως ικανό αριθμό τουριστών. Είναι λοιπόν προφανές ότι συμφέρει τόσο η καθυστέρηση της καλλιέργειας ΓΤΦ όσον και η αποχή από δοκιμές των ΓΤΦ στον αγρό. Ενδείκνυται μια προσωρινή αναστολή. Αντιθέτως, βραχυχρονίως τουλάχιστον, το κράτος πρέπει να στραφεί προς μια ολοκληρωμένη και αειφορική γεωργία. Η προσπάθεια συγκράτησης της ελληνικής επικράτειας έξω από την καλλιέργεια ΓΤΦ είναι αυτονόητο ότι πρέπει να γίνει στο πλαίσιο της κοινοτικής νομοθεσίας.

2. Να ενθαρρυνθεί η επιστημονική έρευνα για την παραγωγή ΓΤΦ αλλά και των βραχυπρόθεσμων και μεσοπρόθεσμων επιπτώσεών τους στην υγεία και στο περιβάλλον, εφόσον προηγουμένως ρυθμισθούν οι προϋποθέσεις διεξαγωγής της και ο τρόπος ελέγχου της έρευνας και των αποτελεσμάτων της. Η έρευνα των επιπτώσεων μπορεί να διεξαχθεί και εκτός της ελληνικής επικρατείας.

3. Να επιβληθεί υποχρεωτική σήμανση των πρωτογενών γεωργικών προϊόντων και των μεταποιημένων τροφίμων που τυχόν κυκλοφορούν ενώ προέρχονται ολικά ή μερικά από ΓΤΦ.

4. Επειδή τα θέματα που προκύπτουν από τις νέες βιοτεχνολογικές προσεγγίσεις είναι από τη φύση τους πολύπλοκα και αμφιλεγόμενα από κοινωνική και ηθική άποψη, είναι σκόπιμο να συγκροτηθεί ομάδα ειδικών, η οποία να γνωμοδοτεί σε κάθε παρουσιαζόμενη περίπτωση στην Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής, ώστε οι αποφάσεις και εισηγήσεις της για το τι πρέπει κάθε φορά να γίνει να στηρίζονται σε αντικειμενικά και επιστημονικά κριτήρια.

(Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής, 2007: 12-13)

Όσον αφορά στη δημόσια επικοινωνία, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής έχει συμβάλει στην ενημέρωση του κοινού μέσω της παροχής πληροφοριών στην πλήρως ενημερωμένη ιστοσελίδα της, της οργάνωσης ανοικτών εκδηλώσεων, των έντυπων και ηλεκτρονικών δημοσιευμάτων (πρακτικά συνεδρίων, τόμων, εισηγήσεων, εκθέσεων) και, πιο πρόσφατα, του ηλεκτρονικού μηνιαίου ενημερωτικού της δελτίου *BIO-HΘIKA*.

ΑΝΤΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΟΣ

Η συμβολή των κοινωνιολόγων και των κοινωνικών επιστημόνων γενικότερα στη μελέτη των βιοπολιτικών και βιοηθικών ζητημάτων κρίνεται σημαντική. Ένα παράδειγμα προς αυτήν την κατεύθυνση αποτελούν οι μελέτες κοινωνικών επιστημόνων που εστιάζουν σε επιτροπές βιοηθικής, αποσκοπώντας εν μέρει στην καλύτερη κατανόηση της λειτουργίας τους ή/και στη βέλτιστη αποτελεσματικότητα νέων μορφών δημόσιας πολιτικής (Kelly, 2003· Johnson, 2007· Paula, 2008).

Ο νέος αυτός θεσμός θεωρείται μία προσαρμογή των τεχνικών επιτροπών ειδικών στο χώρο των αξιών, μέσω του οποίου υπάρχει η δυνατότητα δημιουργίας ενός δημόσιου διαλόγου και ανοικτών προσεγγίσεων στη διακυβέρνηση των «πολιτικών ζωής», σε πεδία όπως αυτά της ιατρικής, των τροφίμων, της υγείας, της ενέργειας και του περιβάλλοντος (PAGANINI, 2007).

Από το 1998 έως σήμερα, στις τρεις ανασυστάσεις της, ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, σε μία σημαντική δράση του που δεν είναι ευρύτερα γνωστή, ασκεί καθήκοντα μέλους της Εθνικής Επιτροπής Βιοηθικής, ως κοινωνιολόγος, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό στη δημόσια βιοηθική. Επιπλέον, μέσω του δημόσιου λόγου του, αναδεικνύει τη σημαντικότητα των ραγδαίων εξελίξεων της σύγχρονης επιστήμης και των εφαρμογών της.

Χαρακτηριστικά τονίζει:

... το ενδεχόμενο της πρόσβασης σε διαφοροποιημένα και διαφοροποιούντα «βιολογικά αγαθά» δεν μπορεί παρά να έχει πάνδημη απήχηση. Ως αναφερόμενο στη ζωή, στην επιβίωση και στον θάνατο, το «βιο-εμπόριο» θα αποτελέσει λοιπόν πιθανότατα την αιχμή του δόρατος ενός νέου «ποιοτικού» επιχειρηματικού κλάδου που αντίθετα με όλους τους άλλους δεν απειλείται από κορεσμό. Κανείς δεν μπορεί να αντισταθεί στον πειρασμό του παιγνίου με την αθανασία.

(Τσουκαλάς, 2005: 39)

... Απομένει η οργάνωση και το μανάτζμεντ της εμπορευματοποιημένης προσφοράς σε μιαν εποχή που τα σύνορα γκρεμίζονται. Υπό τις τρέχουσες συνθήκες, ακόμα και εάν ορισμένες εθνικές νομοθεσίες διστάζουν ακόμα να συμβιβασθούν με το γενναίο πνεύμα των καιρών, τίποτε δεν φαίνεται να μπορεί να εμποδίσει τη δημιουργία υπερσύγχρονων υπεράκτιων «βιοτεχνολογικών παραδείσων» που θα αναλάβουν την κάλυψη του αγοραίου κενού. η άκρατη εμπορευματοποίηση της βιοτεχνολογικής προόδου δεν οδηγεί μόνον σε δυσεπίλυτες «ηθικές», πολιτικές και νομικές αντιφάσεις, αλλά μπορεί να αποδειχθεί και καταλυτικά επικίνδυνη για το μέλλον της ανθρωπότητας.

(Τσουκαλάς, 2005: 40)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bishop, Jeffrey P./Fabrice Jotterand (2006), «Bioethics as Biopolitics», *Journal of Medicine and Philosophy*, 31(3): 205-212.
- Braun, K. (2003), «Let's Talk about Ethics. The Debate on Bioethics in Germany», Paper Presented at the European Consortium for Political Research Joint Session Workshop «Assessing Emergent Forms of Government: European Public Policies Beyond the Institutional Void», Edinburgh, March 28-April 2.
- De Vries, R. (2004), «How Can We Help? From "Sociology in" to "Sociology of" Bioethics», *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32(2): 279-292.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2002), «Ηθική και Βιοηθική», *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9(1): 26.
- Δρακοπούλου, Μαριάννα (2002), «Βιβλιοπαρουσίαση: Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής (2002) Βιδάλης, Τ. Κ. και Κ. Μανωλάκου (επιμ.), *Κείμενα για τη βιοηθική*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, και Ινστιτούτο Γκαίτε και Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής (2002), *Βιοηθική και βιοπολιτική*, Εκδόσεις Σάκκουλα», *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9(1): 288-291.
- Γκίντενς, Α. (1999), *Πέραν της Αριστεράς και της Δεξιάς: Το μέλλον της ριζοσπαστικής πολιτικής*, Αθήνα, Πόλις [Giddens, A. (1994), *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Stanford, Stanford University Press].
- Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής (2002), Βιδάλης, Τ. Κ./Κ. Μανωλάκου (επιμ.), *Κείμενα για τη βιοηθική*, Αθήνα, Σάκκουλας.
- Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής (2007), Μαριάννα Δρακοπούλου (επιμ.), *Θέσεις για σύγχρονα προβλήματα: Κείμενα 2000-2007*, Αθήνα, Εθνικό Τυπογραφείο, Σεπτέμβριος.
- Foucault, M. (1976), «La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina», *Educación médica y salud*, 10(2): 152-170.
- (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au collège de France (1978-1979)*, επιμ. F. Ewald/A. Fontana/M. Senellart, Paris, Gallimard/Seuil.
- Friele, M. B. (2003), «Do Committees Ru(i)n the Bio-political Culture? On the Democratic Legitimacy of Bioethics Committees», *Bioethics* 17(4): 301-318.
- Gottweis, Herbert/Kathrin Braun/Yrjö Haila/Maarten Hajer/Anne Loeber/Ingrid Metzler/Larry Reynolds/Susanne Schultz/Bronislaw Szerszynski (2008), «Participation and the New Governance of Life», *BioSocieties*, 3(3), 265-286.
- Gracia, D. (1993), «The Intellectual Basis of Bioethics in Southern European Countries», *Bioethics*, 7(2/3): 97-107.
- Haimes, E. (2002), «What Can the Social Sciences Contribute to the Study of Bioethics? Theoretical, Empirical and Substantive Considerations», *Bioethics*, 16(2): 89-113.
- Ινστιτούτο Γκαίτε/Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής (2002), *Βιοηθική και βιοπολιτική*, Σάκκουλας.
- (2006), *Μελέτες δημόσιας πολιτικής*, Σάκκουλας.
- Johnson, Summer (2006), *The Impact of Presidential Bioethics Commissions: An Assessment of Outcomes in Public Bioethics*, Ph.D. Dissertation, Johns Hopkins University, UMI Publishing.
- (2007), «A Rebuttal to Dzur and Levin: Johnson on the Legitimacy and Authority of Bioethics Commissions», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 17(2): 143-152.
- Kelly, S. E. (2003), «Public Bioethics and Publics: Consensus, Boundaries, and Participation in Biomedical Science Policy», *Science, Technology & Human Values*, 28(3): 339-364.
- Κουμάντος, Γ. (2003), *Προβλήματα βιοηθικής*, Αθήνα, Πόλις.
- Κουτεντάκη, Ε. (2006), «Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής: Σύγχρονη προβληματική και πραγματικότητα», αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία ειδίκευσης, Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Πολιτική Ανάλυση και Πολιτική Θεωρία», Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Kousis, M. (2010), «New Challenges for 21st Century Environmental Movements: Agricultural Biotechnology and Nanotechnology», στο Michael R. Redclift/Graham Woodgate (επιμ.), *The International Handbook of Environmental Sociology*, 2η έκδ., Cheltenham, Edward Elgar.

- López, J. (2004), «How Sociology Can Save Bioethics... Maybe», *Sociology of Health and Illness*, 26(7): 875-896.
- Paula, L. E. (2008), *Ethics Committees, Public Debate and Regulation: An Evaluation of Policy Instruments in Bioethics Governance*, Doctoral thesis, Vrije Universiteit.
- Reynolds, Larry/Bronislaw Szerszynski & Maria Kousis/Yannis Volakakis (2007), Work Package 6: GM-Food: The Role of Participation in a Techno-Scientific Controversy, «Participatory Governance and Institutional Innovation» European Commission, 6th Framework, STREP, Coordinated by Herbert Gottweis, <http://www.univie.ac.at/LSG/paganini/>
- Rose, N. (2001), «The Politics of Life Itself», *Theory, Culture and Society*, 18(6): 1-30.
- Salter, B./M. Jones (2005), «Biobanks and Bioethics: The Politics of Legitimation», *Journal of European Public Policy*, 12(4): 710-732.
- Τσουκαλάς, Κ. (1995), «Οικολογικά αδιέξοδα: Διαιρετές πολιτικές για ένα αδιαίρετο πρόβλημα», στο Δ. Ρόγκος (επιμ.), *Επιστήμες και Περιβάλλον στα τέλη του αιώνα: Προβλήματα και προοπτικές*, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- (1997), «Περί κλώνων και άλλων», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 30.3, σ. Β05.
- (1997), «Η δημοκρατία της τεχνολογίας: Η απελευθέρωση της γνώσης και οι δραματικές προεκτάσεις της», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 19.10.
- (1998), «Το εμπόριο καθηκόντων: Διδάγματα από τη διάσκεψη του Κιότο», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 25.1.
- (2000α), «Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 7.5, σ. Β02.
- (2000β), «Η λατρεία του σώματος...», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 24.9.
- (2005), «Ζητούνται βιο-γονείς», *Το Βήμα*, Νέες Εποχές, 18.12.
- (2006), *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- UNESCO (2005), *Bioethics Committees at Work: Procedures and Policies*, Guide No. 2.

VIII. ΘΡΥΛΟΣ – ΘΡΗΣΚΕΙΑ

30. ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ
Τηγανίζοντας ψάρια στο Μπαλουκλί
(Διερεύνηση ενός θρύλου)

31. ΣΟΦΙΑ ΠΕΤΤΑ
Η γοητεία της «διάχυτης» ελληνορθοδοξίας (1974-2004)
(Οι θρησκευτικές μεταμορφώσεις του Έλληνα «τζαμπατζή»)



Τηγανίζοντας ψάρια στο Μπαλουκλί

ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗ ΕΝΟΣ ΘΡΥΛΟΥ

ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ

Τον Νοέμβρη του 1850 ο Φλομπέρ βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη· στις 22 του μηνός επισκέπτεται το Μπαλουκλί, και σημειώνει στο τετράδιό-του: «– Το μεγάλο νεκροταφείο της Σταμπούλ, τεράστιο· πού να τελειώσει· ατελείωτοι τάφοι και κυπαρίσσια. Τα αλογά-μας τους διασχίζουν περνώντας από πάνω-τους. Χαλί στρωμένο με ελληνικά μνήματα, το μέρος με τους Φαναριώτες, τους απογόνους των Κομνηνών και των Παλαιολόγων. – Εκκλησιά του Μπουλουκλί (των ψαριών): γυναίκες ασπάζονται στην είσοδο έναν άι-Νικόλα, στο σημείο εκείνο η επιφάνεια μαύρη από τη βρωμιά· οι πωλητές των κεριών πλήθος. Μας δείχνουν μια πηγή, όπου φτάνεις κατεβαίνοντας πολλά σκαλιά και που βρίσκεται μέσα σε μια μικρή υπόγεια εκκλησίτσα· το νερό είναι τόσο καθαρό που στην αρχή δεν το διακρίναμε καθόλου, και το είδαμε μονάχα όταν έκανε ένα κυματάκι. Μας αφηγούνται τούτον τον θρύλο: ένας ναυτικός πεθαίνει στη θάλασσα· προτού πεθάνει ορκίζεται τον καπετάνιο του πλοιάριου να φέρει το νεκρό κορμί-του σ' αυτήν εδώ την εκκλησιά και να το γυρίσει τρεις φορές γύρω-γύρω. Ο καπετάνιος κράτησε την υπόσχεσή-του, ο πεθαμένος αναστήθηκε κι έμεινε στο μοναστήρι. Η φήμη του θαύματος έφτασε έως την Αγγλία, όπου κάποιος, μη πιστεύοντάς την, βάλθηκε να πάει να δει τον αναστημένο· τον βρήκε να τηγανίζει ψάρια δίπλα στη βρύση· μη θέλοντας να πιστέψει το θαύμα, του είπε: “Δεν θα το πιστέψω αυτό που μου λέτε, όπως δεν πιστεύω ότι αυτά τα τηγανισμένα ψάρια μπορούν να ξανακολυμπήσουν”. Ό,τι ειπώθηκε, έγινε· πήδηξαν απ' το τηγάνι στο νερό και ξανάρχισαν να κολυμπούν. Πραγματικά βλέπουμε στο νερό μικρά ψαράκια που μόλις διακρίνονται».¹

Σύμφωνα όμως με μιαν άλλη εκδοχή, ο άπιστος δεν ήταν Εγγλέζος, παρά ένας συμπατριώτης του νεκροαναστημένου: «έβγαλε απ' το δισάκι-του τηγανισμένα ψάρια, και κραύγασε: “Ξαναζωντανεύουν αυτά τα ψάρια;” Στη στιγμή έγινε ένα καινούριο θαύμα. Τα ψάρια ξαναζωντανεύσαν και πήδηξαν στην Πηγή, όπου τα βλέπει κανείς ακόμα».²

1. Gustave Flaubert, *Voyage en Orient (1849-1851)*, Παρίσι 1925, 251. Το ημερολόγιο του ταξιδιού εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1910.

2. H. Carnoy και J. Nicolaïdès, *Folklore de Constantinople*, Παρίσι 1894, 58. Τα σχετικά με το Μπαλουκλί στις σ. 54-68.

Το Μπαλουκλί, δηλαδή το μικρό μοναστήρι κι η εκκλησία της Ζωοδόχου Πηγής, ήταν από τα σημαντικότερα ιερά της χριστιανικής Κωνσταντινούπολης. Έξω από τα τείχη, πλάι σε μια μικρή πηγή, κοντά στο παλιό βυζαντινό κοιμητήριο με τους τάφους των πατριαρχών και των αυτοκρατόρων, λίγο πέρα από την πύλη της Σηλυβρίας. Στο σημείο αυτό ίσως να υπήρχε και αρχαίο ιερό· με τη χριστιανική λατρεία συνδέθηκε από τα μέσα του 5ου αιώνα: λέγεται ότι η πηγή είχε καταπλακωθεί από χώματα κι αποκαλύφθηκε με θαυματουργό τρόπο σ' έναν απλό και θεοφοβούμενο στρατιώτη. Αργότερα, όταν ο απλός αυτός στρατιώτης αναγορεύθηκε αυτοκράτωρ, Λέων ο Α', έκτισε μιαν εκκλησία, που ο Ιουστινιανός την αντικατέστησε με μιαν άλλη, πιο μεγαλόπρεπη. Η πηγή –κάποτε ονομάζεται και πηγή του Αγίου Δημητρίου– αποδείχθηκε πολύ θαυματουργή: τα θαύματα πολλαπλασιάζονταν με τα χρόνια, σχετίζονταν μάλιστα και με αυτοκρατορικά πρόσωπα· κοντά-της λοιπόν χτίστηκαν και παλάτια. Στις αρχές του 14ου αιώνα ένας σημαντικός συγγραφέας, ο Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθοπούλος ανέλαβε να εξιστορήσει το σύνολο των θαυμάτων, που διαδόθηκαν στο ορθόδοξο ποίμνιο από τα διάφορα συναξάρια που διαβάζονταν κατά την εορτή της Ζωοδόχου Πηγής, δηλαδή την Παρασκευή της Διακαινησίμου· ορισμένα μάλιστα περιλήφθηκαν και στην *Αμαρτωλών σωτηρία*, βιβλίο πολυδιαβασμένο από τις αρχές του 17ου έως τα τέλη περίπου του 19ου αιώνα. Ένα από τα πιο γνωστά θαύματα ήταν κι εκείνο ενός Θεσσαλού, ο οποίος ξεκίνησε να πάει να προσκυνήσει, ταξιδεύοντας για την Πόλη πέθανε στο καράβι, κι εξόρκισε τον καπετάνιο να τον μεταφέρει και νεκρό στην εκκλησία, όπου, όταν τον ράντισαν με το αγίασμα για να εκπληρωθεί μετά θάνατον το τάμα-του, αναστήθηκε.³ Πρόκειται βέβαια για την ιστορία που διηγήθηκαν και στον Φλομπέρ – μονάχα

3. Η βιβλιογραφία για τη Ζωοδόχο Πηγή του Μπαλουκλί είναι άφθονη. Στηρίζομαι κυρίως στην πρώτη αναλυτική μελέτη, Ευγένιος [Αναστασιάδης] Ιερεύς, *Η Ζωοδόχος Πηγή και τα ιερά αυτής προσοχήματα*, Αθήνα [=Κωνσταντινούπολη] 1886, όπου πολύ υλικό, όμως ελάχιστος λόγος για τα θαύματα. Στο βιβλίο συνεργάστηκε ο Μανουήλ Γεδεών, και από κάποια στιγμή και ύστερα το θεώρησε απολύτως δικό-του έργο, βλ. το εξαιρετικά διαφωτιστικό άρθρο της Ιωάννας Πετροπούλου, «Μανουήλ Γεδεών - Ευγένιος Ιερεύς: *Η Ζωοδόχος Πηγή* ή *Λόγος Περί του Βιβλίου*», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 10 (1993-94) 173-203.

Πλούσιο σε βιβλιογραφία και πληροφορίες (πολλές αντλημένες από τον Ευγένιο, ό.π.) είναι και το ΜΙΣΝ [Μ. Ισ. Νομίδης], *Η Ζωοδόχος Πηγή*, Κωνσταντινούπολη 1937. Παράλληλα έχουν κυκλοφορήσει πολλά λαϊκά φυλλάδια, που απευθύνονταν στους προσκυνητές· σημαντικότερο ίσως του Μανουήλ Γεδεών (κυκλοφόρησε δίχως το όνομά-του), *Η Ζωοδόχος Πηγή. Ιστορία του Ναού - Κατάλογος θαυμάτων*, Κωνσταντινούπολη 1912· προσθέτω και το Γ. Π. Κ., *Ιστορία της Ζωοδόχου Πηγής και των θαυμάτων αυτής*, Αθήνα (αλλά μήπως: Κωνσταντινούπολη;) 1904. Δεν σημειώνω τα παρόμοια φυλλάδια από διάφορους εκδοτικούς οίκους (όπως του Σαλίβερου) ούτε τα σύντομα σημειώματα σε ετήσια ημερολόγια· σίγουρα είναι περισσότερα από όσα έπεσαν στα χέρια-μου. Η Ιωάννα Πετροπούλου έθεσε στη διάθεσή-μου όλο το πολύ πλούσιο υλικό που είχε συγκεντρώσει, και την ευχαριστώ· στο Πανεπιστήμιο Κρήτης η συλλογή Αρβαντιδής περιέχει τα σημαντικότερα δημοσιεύματα.

Η εξιστόρηση των θαυμάτων από τον Νικηφόρο Κάλλιστο δημοσιεύτηκε το 1802 στη Λιψία: *Νικηφόρος Κάλλιστος του Ξανθοπούλου περί...Ζωοδόχου Πηγής και των εν αυτό υπερφυσών τελεσθέντων θαυμάτων...*, [Η-λιού 1802.44]· επανεκδόθηκε μεταφρασμένο από τον Παΐσιο Σταγών, *Νικηφόρου Κάλλιστου του Ξανθοπούλου περί...Ζωοδόχου Πηγής και των εν αυτό υπερφυσών τελεσθέντων θαυμάτων...* εις την απλήν διάλεκτον, Κωνσταντινούπολη 1812 [Ηλιού 1812.55]. Η μετάφραση επανακυκλοφόρησε διασκευασμένη με την ευκαιρία της επανίδρυσης του ναού από τον τυπογράφο Κωνσταντίνο Ροδέ, *Συνοπτική περιγραφή του εν Κωνσταντινου-*

που η προσθήκη για τον άπιστο Εγγλέζο και τα ψάρια δεν υπάρχει στις γραπτές αφηγήσεις. Τη βρίσκουμε όμως συνεχώς, και σε ποικίλες παραλλαγές, στις προφορικές – και η προσθήκη αυτή, το ξαναζωντανέμα δηλαδή των ψαριών, θα είναι το θέμα-μας.

Φαίνεται πως μοναστήρι κι εκκλησιά καταστράφηκαν κατά την πολιορκία της Πόλης του 1424 από τον Μουράτ τον Β΄, και το πιθανότερο είναι πως μονάχα στις αρχές του 18ου αιώνα ξαναχτίστηκε ένα ταπεινό εκκλησάκι· όμως ο τόπος είχε διατηρήσει την ιερότητά-του, και οι προσκυνητές συνέρρεαν, ορθόδοξοι και Αρμένιοι, που επίσης τιμούσαν τον τόπο – προσπάθησαν μάλιστα να τον οικειοποιηθούν, καθώς η αίγλη αλλά και τα εισοδήματα δεν ήταν διόλου ασήμαντα. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο αμύνθηκε και κράτησε το ιερό, και στα τέλη του 18ου αιώνα ονόμασε τη μονή σταυροπήγιο. Τον Μάρτη του 1821, μόλις μαθεύτηκε η αποστασία του Υψηλάντη, πλήθη Ο-

πόλη ιερού ναού της Ζωοδόχου πηγής... υπό Κ. Ρ., Κωνσταντινούπολη 1835 [ΓΜ*2576], και Συνοπτική περιγραφή του εν Κωνσταντινουπόλει ιερού ναού της Ζωοδόχου πηγής... υπό Κ. Ρ. Έκδοσις δευτέρα... , Κωνσταντινούπολη 1841 [ΓΜ*3541]. Η συνοπτική περιγραφή των θαυμάτων περιλαμβάνεται στο έργο του Νικηφόρου Καλλίστου, *Συναξάρια εις τας επισήμους εορτάς του Τριωδίου και του Πεντηκοσταρίου* που κυκλοφορούσε επίσης από τις αρχές του 17ου αιώνα (χρησιμοποίηω την έκδοση του 1650, σελ. ξγ'-ξδ')· από εκεί το θαύμα του Θεσσαλού πέρασε και στην *Αμαρτωλών σωτηρία* του Αγαπίου Λάνδου (χρησιμοποίησα την έκδοση της Βενετίας, 1851, 271-272).

Ο Fred. W. Hasluck, *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*, Α', Αθήνα 2004, 351 και 358, πρώτη αγγλική έκδοση 1929, αναφέρει πως οι σύντροφοι του νεκρού Θεσσαλού κρατούσαν ένα παστό ψάρι που πέφτοντας στην Πηγή, ζωντανέψε, όπως και ο νεκρός· παραπέμπει αόριστα ότι «την παράδοση αυτή την βρίσκουμε ήδη σους Βυζαντινούς συγγραφείς». Στον Νικηφόρο Κάλλιστο, πάντως, *ό.π.*, έκδ. 1802, 24-26 και 1812, 18-19, δεν γίνεται λόγος για παστό ψάρι. Ο Θεσσαλός τάφηκε στο μοναστήρι· κατά την ανοικοδόμησή του 1833 ο τάφος βρέθηκε, και μια μαρμαρίνη επιγραφή απαθανάτισε το περιστατικό, βλ. Ευγένιος, *ό.π.*, 33-34.

Αναφορά στο μοναστήρι (όχι όμως και στα σχετικά θαύματα) κάνει ο λόγιος μητροπολίτης Σιναίου Κωνστάντιος, *Κωνσταντινιάς παλαιά-τε και νεωτέρα*, Βενετία 1820, ²1824, 118-121· το ίδιο και το *Λεξικόν Ιστορίας και Γεωγραφίας* των Σ. Ι. Βουτυρά και Γ. Καρύδη, Γ', Κωνσταντινούπολη 1881, 944-946 (στο λήμμα: «Κωνσταντινούπολη»). Από το λήμμα του *Εγκυκλοπαιδικού Λεξικού*, Δ', Αθήνα 1893-94, υπογραμμένο από τον Α(χλλήα) Α(γαθόνικο), αντιγράφω: «το περιφημότερον της εν Ανατολή ορθοδοξίας αγίασμα» ... «ευρύχωρον μαρμαρίνην δεξαμενήν, εν ή και ιχθύδια ορώνται, περί τούτων δε πιστεύεται ότι είναι εν όλω επτά, και δη αυτά ταύτα τα κατά την ημέραν της αλώσεως από της εσχάρας αφ' ής εψήνοντο εις την πηγήν μεταπηδήσαντα κτλ.». Το άρθρο του S. Benay, «Le monastère de la Source à Constantinople», *Échos d'Orient*, 3 (1900) 221-228, 295-300, στηρίζεται κυρίως στο βιβλίο του Ευγένιου. Από τη νεότερη βιβλιογραφία προσθέτω το R. Clogg, «Some Karamanlidika inscriptions from the Monastery of the Zoodokhos Pigi, Balikli, Instambul», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 4 (1977) 55-77· το μοναστήρι διατηρούσε πολύ στενούς δεσμούς με τους τουρκόφωνους και τους Καππαδόκες, σ' όλον τον 19ο αιώνα τουλάχιστον.

Απεικόνιση του εσωτερικού του κυρίου, καθώς και της φιάλης, που βρισκόταν σε ειδική αίθουσα, στο περ. *Βρετανικός αστήρ*, 2 (1861) 29· οι εικόνες συνοδεύονται από συντομότητα περιγραφή. Στο διαδικτυο εντόπισα και τις απεικονίσεις της εκκλησίας από τον Thomas Allom, *Constantinople and its Environs*, William Henry Bartlett και Thomas Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches by Rev. R. Walsh*, Παρίσι ±1840 (που δεν βρίσκεται στη Γεννάδειο, όπου άλλες εκδόσεις του Allom, τις οποίες δεν έχω δει). Η συντηρητική πλειοψηφία των λημμάτων του διαδικτύου (Baloukli) αναφέρεται στη σύγχρονη ιστορία-του ή, φυσικά, σε διαφημίσεις γραφείων ταξιδιών κλπ. Το μοναστήρι (και το θαύμα, περιληπτικά) αναφέρεται και στους τουριστικούς οδηγούς· βλ. στη σειρά Guides Joanne, Émile Isambert, *Grèce et Turquie d'Europe*, Παρίσι ²1873, 576 (αντλεί ρητά από τον Th. Gautier, που θα τον συναντήσουμε παρακάτω)· Guides Bleus, *Roumanie. Bulgarie. Turquie*, Παρίσι 1933, 451· L. de Launey, *La Turquie que l'on voit*, Παρίσι, 1913, ²1914, 119.

θωμανών μαζί με γενιτσάρους κατέστρεψαν ολότελα τα οικοδομήματα· το 1833 άρχισε να κτίζεται η καινούρια εκκλησία, ένα εντυπωσιακό κτίριο που εγκαινιάστηκε το 1835.⁴ Οι καταστροφές των κτιρίων δεν ανέκοψαν τους προσκυνητές, αλλά σίγουρα με τον καιρό το ρεύμα πολλαπλασιάστηκε: μια περιγραφή από αγγλική εφημερίδα της Κωνσταντινούπολης του 1887 ανεβάζει το πλήθος σε 40.000· εκτός από τους ορθόδοξους, άλλωστε, προσέρχονταν και Αρμένιδες, καθολικοί, καθώς και Τουρκάλες – ακόμα και Τούρκοι, τότε-τότε.⁵

Για τα γεγονότα του 1821 μας έχει αφήσει εξαιρετικά λεπτομερειακές περιγραφές ο ιερέας τότε της αγγλικής πρεσβείας στην Κωνσταντινούπολη, ο αιδεσιμότατος Robert Walsh. Ο ίδιος καταγράφει, πρώτη φορά όσο ξέρω, και την ιστορία με τα ψάρια, που τηγανίστηκαν όμως σε άλλη εποχή και σε διαφορετικές συνθήκες. Τον ακούμε να περιγράφει την περιοχή: «Βγήκαμε τώρα από τα τείχη, και προχωρήσαμε στο δρόμο που οδηγεί στη Σηλυβρία· μετά από ένα τέταρτο του μιλίου φτάσαμε στο Μπαλουκλί, ή αλλιώς, εκκλησιά των ψαριών. Ονομάζεται έτσι από έναν θρύλο που την έχει κάνει πολύ φημισμένη στους Έλληνες. Υπήρχε εκεί ένα μικρό μοναστήρι ελλήνων καλόγερων όταν ο Μωάμεθ πολιορκούσε την Κωνσταντινούπολη, που ως φαίνεται ο στρατός-του δεν το είχε πειράξει. Την ημέρα της αποφασιστικής επίθεσης, ένας καλόγερος τηγάνιζε κάτι ψάρια, όταν έφτασαν ξαφνικά τα νέα στη μονή ότι οι Τούρκοι μπήκαν στην πόλη από ένα ρήγμα στα τείχη. “Θα το πιστέψω αμέσως”, είπε, “αν ετούτα τα τηγανισμένα ψάρια πηδήξουν από το τηγάνι και ξαναζωντανέψουν”. Για να τιμωρηθεί ο δύσπιστος καλόγερος, τα ψάρια πήδηξαν απ’ το τηγάνι σε μια γούρνα που ήταν εκεί κοντά και κολυμπούσαν σαν να μην είχαν ποτέ βγει από το νερό». Στη μνήμη του περιστατικού, συνεχίζει η αφήγηση, χτίστηκε η Ζωοδόχος Πηγή, όπου κάθε χρόνο γίνεται μεγάλο πανηγύρι «στις 29 του Απριλίου», και το πλήθος θαυμάζει αυτά τα ψάρια, που ζούνε στους αιώνες. Στα 1821 το μοναστήρι αποτέλεσε έναν από τους πρώτους στόχους των Τούρκων, όμως, σύμφωνα πάντα με τον Άγγλο ιερωμένο, «οι Έλληνες λένε πως οι Τούρκοι δεν μπόρεσαν να σκοτώσουν τα ολοζώντανα ψάρια», κι ένας καλόγερος τον οδήγησε στη μικρή γούρνα που ήταν κάτω από ένα χαλασμένο πέτρινο λούκι, και του τα έδειξε: «“Idhoo psari, affenti”». Είδα πραγματικά κάτι μικρά ψαράκια να διασχίζουν το νερό, που φαινόταν να έρχεται από κάποια πηγή με την οποία συγκοινωνούσε η γούρνα. Έδωσα στον καλόν άνθρωπο ένα ή δύο πιάστρα. Τα πήρε πολύ ευχαριστημένος, μα ευχαριστήθηκε ακόμα πιο πολύ που είχα δει το θαύμα· και τον άφησα με τη χαρά ότι ένας, τουλάχιστον, επισκέπτης δεν έφυγε από την εκκλησιά χωρίς να το πιστεύει».⁶

4. Και εδώ ακολουθώ τον Ευγένιο, *Η Ζωοδόχος Πηγή*, ό.π. Τα σχετικά με τις διεκδικήσεις των Αρμενίων τα αναφέρει και ο Αθανάσιος Κομνηνός Υψηλάντης, *Τα μετά την Άλωση*, Κωνσταντινούπολη 1870, 335.

5. H. Carnoy και J. Nicolaidès, ό.π., 65-68, που παραπέμπουν σε μιαν αγγλόφωνη εφημερίδα της Πόλης, 23.4.1887.

6. Rev. R. Walsh, *Narrative of a Journey from Constantinople to England*, Λονδίνο 1829, 99-101· η πρώτη έκδοση του 1828 (ακολούθησε 4η έκδ. το 1831, γαλλική μετάφραση το 1828 και γερμανική, *Konstantinopel und seine Umgebungen*, επεξεργασμένη ελεύθερα από τον A. Kaiser, Λιψία 1841· τα περί Μπαλουκλί σ. 80-81). Το χωρίο αυτό, καθώς και τα αντίστοιχα του Porter και του Colton, μου τα επισήμανε ο Μάριος Χατζό-

Ο Θρύλος είναι αρκετά διαδεδομένος: τον αναφέρουν αρκετοί περιηγητές, άλλοι απλώς αντιγράφοντας από το βιβλίο του Walsh, που διαβάστηκε πολύ,⁷ άλλοι όχι –ένας μάλιστα, ο Quitzmann, αλλάζει τα πρόσωπα και βάζει μια γυναίκα να τηγανίζει.⁸

πουλος, στέλνοντάς-μου και τις αντίστοιχες σημειώσεις-του, τον ευχαριστώ. Ο Walsh σημειώνει ως ημέρα του πανηγυριού τις 29 Απριλίου· η Ζωοδόχος Πηγή τιμάται κάθε Παρασκευή της Διακαινησίμου, αλλά καμιά χρονιά αμέσως μετά το 1821 δεν ταιριάζει (η κοντινότερη είναι το 1823, που ήταν 27 Απρ.)· υπάρχει όμως η πληροφορία ότι ο εορτασμός άρχισε την Πέμπτη και βαστούσε έως την Κυριακή –αυτά τουλάχιστον στον ύστερο 19ο αιώνα, βλ. Μανουήλ Γεδεών, *Μνεία των προ εμού*, Αθήνα 1934, 355. «Μικρά ψαράκια»· το αγγλικό κείμενο έχει «fy», προσφέροντας έτσι ένα χαριτωμένο ειρωνικό κλείσιμο ματιού. Δέκα χρόνια αργότερα εκδίδονται οι περιγραφές της Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus*, Λονδίνο 1838, όπου δεν συναντάμε παρά μια απλή αναφορά στην «church of the Fishes», σ. 75-76· το πλούσια εικονογραφημένο αυτό βιβλίο κυκλοφόρησε την ίδια χρονιά και γαλλικά (ευχαριστίες στην Ιόλη Βιγγοπούλου που μου επισήμανε το έργο).

7. Ο πρώτος είναι ο David Porter, *Constantinople and its Environs in a Series of Letters*, II, Νέα Υόρκη 1835, 78, και ο δεύτερος ο αιδεσιμότατος Walter Colton, *Visit to Constantinople and Athens*, Δουβλίνο 1849, 85. Στο πραγματολογικό επίπεδο ακολουθούν ολότελα τον Walsh, αλλά κάποιες στιγμές διαβλέπουμε και λεκτικές ομοιότητες. Ακόμα κι αν είχαν επισκεφθεί το Μπαλουκλί (ο Porter το ονομάζει Balou kli, ο Colton Balukla ενώ ο Walsh Balüklè), ακόμα κι αν είδαν ή άκουσαν παρόμοια πράγματα, όταν έγραφαν το κείμενό-τους πρέπει να συμβουλευθήκαν, καλού-κακού, τον Walsh. Τρίτος πρέπει να είναι ο Théophile Gautier, *Constantinople*, Παρίσι 1881 (το ταξίδι-του στα 1852-53, και δημοσιεύτηκε στον τύπο το 1853), που ομολογεί ότι δεν πήγε στο Μπαλουκλί: από τον τρόπο που περιγράφει, υποθέτω πως αντλεί από τη γαλλική μετάφραση του Walsh: αφού περιγράψει το τηγάνισμα κλπ., συμπληρώνει, «ένας φουκαράς πατάς τα δείχνει ακόμα στους ξένους λέγοντας “Idos psari, effendi” (κοιτάξτε τα ψάρια, κύριε). Αν και δεν εκφράζω βολταιρικές απόψεις ως προς τα θαύματα, δεν έχρινα σκόπιμο να πάω να το επαληθεύσω ιδίως όμμασι, αφού μάλιστα ήταν ένα σχηματικό θαύμα στο οποίο δεν ήμουν υποχρεωμένος να πιστέψω· αρκέστηκα λοιπόν στον θρύλο και συνέχισα τον δρόμο-μου», Θεόφιλος Γκωτιέ, *Κωνσταντινούπολη*, μτφρ. Έρση Μπομπολέση, Αθήνα 1998, 222-223.

Θα είχα την τάση να θεωρήσω ότι και ο Edmondo De Amicis, *Constantinopoli*, I-II, Μιλάνο 1878-79 (ταξίδι στα 1874, πολλές επανεκδόσεις και μεταφράσεις· πρώτη ελληνική το 1896) στηρίζεται περισσότερο στη βιβλιογραφία παρά στην εμπειρία-του· μπορεί και όχι – πάντως δεν προσθέτει σχεδόν τίποτε: ένας ρασοφόρος τον οδηγεί στην υπόγεια στέγνα, «μοι επιθύρησεν λόγον ακατάληπτον, όστις πρέπει να ήτο ο περίφημος θρύλος των ιχθύων τούτων» ... ακολουθεί η αφήγηση του θρύλου, και «αφού ετελείωσε την φλυαρία-του ο μοναχός, μοι εράντισεν το πρόσωπον με σταγόνας-τινας αγιάσματος, αίτινες επανέπεσον εντός των χειρών-του μεταβεβλημένοι εις κερμάτια» κλπ., Εδμόνδου δε Αμίτση, *Η Κωνσταντινούπολις*, (μτφρ. Δ. Βερναρδάκη), Αθήνα 2001, 426-427.

8. Στους δύο επόμενους περιηγητές οδηγήθηκα από τις σημειώσεις του MIZEN, ό.π., 188. Ο Gotthielf Heinrich von Schubert, *Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837*, I, Έρλανγκεν 1840, 208-209, αφού κάνει λόγο για τα «τηγανισμένα» ψάρια, και περιγράφει πώς έφτασε στο πολύ κακοφωτισμένο υπόγειο με τη δεξαμενή, ανάμεσα από ένα πλήθος ζητιάνους και σακάτηδες – και αντιγράφω: «Κατορθώσαμε όμως να δούμε ελάχιστα, και ο επιβλέπων εδώ Έλληνας ιερομένος δεν έδειξε να έχει καμία διάθεση να δείξει από κοντά σ' εμάς τους ευρωπαϊκά ντυμένους ξένους τα θαυμαστά-του ζώα».

Ο Ernst Anton Quitzmann, *Deutsche Briefe über den Orient*, Στουτγάρδη 1850, 377-379, και *Reisebriefe aus ... der europäischen Türkei und Griechenland*, νέα έκδ. Στουτγάρδη 1850, 377-379, ονομάζει την πηγή «χρυσή» λόγω των ψαριών· αυτά που είδε αυτός όμως ήταν «κάτι σαν πέστροφες (forellenartige), όχι χρυσόψαρα, και προσθέτει: «οι Έλληνες, μανιώδεις για θαύματα, δηγούνται ότι μια γυναίκα που τηγανίζει ψάρια ειδοποίησε με φωνές τον υπερασπιστή των τειχών Κωνσταντίνο Παλαιολόγο πως οι Τούρκοι βρίσκονταν πια μέσα στην πόλη. Ο αυτοκράτορας της απάντησε: “Όπως δεν γίνεται τα ψάρια-σου να ξανακολυμπήσουν, έτσι δεν γίνεται κι οι Τούρκοι να μπουν στην πόλη”· και μ' αυτό τα τηγανισμένα ψάρια πήδηξαν αμέσως στο

τον συναντάμε πάντως και στον ελλαδικό χώρο, «πολλαχού», σημειώνει ο Ν. Γ. Πολίτης, και παρέχει ένα κείμενο για το οποίο όμως δεν μας δίνει συγκεκριμένη παραπομπή: από την πλούσια βιβλιογραφία που παραθέτει μπορούμε να υποθέσουμε ότι το συνέθεσε ο ίδιος πάνω στον καμβά που δίνει το ποίημα του Βιζυηνού· θα το εξετάσουμε λοιπόν όταν έρθει η ώρα-του, το 1882.⁹

Το περίεργο όμως είναι ότι σύμφωνα με κάποιους λαογράφους παρόμοιες παραδόσεις κυκλοφορούσαν και στους Τούρκους, και μάλιστα πρωταγωνιστής δεν ήταν ένας απλός καλόγερος, παρά ο ίδιος ο Κωνσταντίνος: «ο Κωνσταντίνης (ως ονομάζονται οι Τούρκοι τον τελευταίο βασιλέα της Κωνσταντινουπόλεως), καθ' όν χρόνον επολιορκείτο η πόλις διεσκέδαζε παρὰ την πηγήν, ότε του ανηγγέληθι ότι οι πολιορκηταί εισήλθον εις την πόλιν. Ο Κωνσταντίνης δεν ηθέλησε να το πιστεύσει. “Αυτό είναι τόσον αδύνατον, είτε, όσο και να ζωντανεύσουν τα ψάρια που μου τηγανίζουν”. Παρευθύς όμως τα ψάρια επήδησαν από το τηγάνι εις την πηγήν. Τότε εννόησεν ο βασιλεύς πως οι Τούρκοι εμπήκαν στην Πόλιν. Έτρεξε κατεπάνω-των, αλλά δεν ημπόρεσε πλέον να κάμει τίποτε. Βεβαιούν ότι τα ψάρια εις το Μπαλουκλί είναι μισοτηγανισμένα. Άλλοτε ήσαν επτά, τώρα μένουν μόνον πέντε».¹⁰ Στην τούρκικη αυτήν εκδοχή, όπως και στην αντίστοιχη του Walsh, δεν μνημονεύεται μια αναμενόμενη ανάσταση του Βυζαντίου.

Την εκδοχή ότι ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος συμμετείχε άμεσα στο τηγάνισμα τη συναντάμε και σε ελληνικές παραδόσεις, από τον ελληνικό χώρο μάλιστα.¹¹ Κυκλοφορούσε ωστόσο και μια ολότελα απαλλαγμένη από ιδεολογήματα παραλλαγή· την αναφέρει ο Μανουήλ Γεδεών, που ξει πια στην Αθήνα με τις αναμνήσεις-του – και τα όσα λέει πρέπει να τα είδε με τα μάτια-του πολλές φορές. Περιγράφοντας τη μεγάλη κοσμοσυρροή την ημέρα της πανήγυρης, προσθέτει κάπως ειρωνικά:

Τα εις το αγίασμα ζώντα οψάρια ήσαν ιστορικά· εξεπήδησαν ενώ ετηγανίζοντο υπό του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου κατά την ώραν της αλώσεως, διά τούτο δε έμειναν εξ ενός μέρους κόκκινα και εξ ετέρου μαύρα· επειδή δε πολλοί πανηγυρισταί, και μεγάλοι και μικροί την ηλικίαν, επόθουν να προΐδωσι «την τύχην-των», οπότε έβλεπον έν των οψαρίων πλη-

νερό, όπου βρίσκονται και σήμερα για να θυμίζουν το θαύμα» (ευχαριστίες στη Μαριλίτσα Μητσού και καινούριες στον Μάριο Χατζόπουλο, που προθύμα μου έστειλαν τις φωτοτυπίες που τους ζήτησα).

Τέλος ο Ο. Ernst, που δεν ξέρω αν στηρίζεται σε δικές-του παρατηρήσεις ή αντλεί από έντυπες πηγές, δίνει μια γενική περιγραφή του μοναστηριού και του θαύματος (με αρκετά ειρωνικούς τόνους), «Neugriechische Familien- und Kirchenfeste», *Unsere Zeit*, 2, 1881, 624-625 (το άρθρο στις σ. 611-625· το συμβουλευθήκα και χάρη στις φροντίδες της Μαριλίζας Μητσού και πάλι).

9. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, Α'-Β', Αθήνα 1904, αρ. 31 και 32, σ. 21 και 656-658.

10. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, Β', 656 υποσ., που παραπέμπει στους Η. Carnoy και J. Nicolaidès, *Folklore de Constantinople*, Παρίσι 1894, 59. (Κρατάω πάντως μια μικρή επιφύλαξη για την «τουρκικότητα» της παράδοσης· μήπως είναι απλώς σε τούρκικη γλώσσα, δηλαδή από καραμανλήδες χριστιανούς;) Στην επόμενη σελίδα οι συγγραφείς καταγράφουν περιληπτικά την ελληνική εκδοχή του θρύλου, παρόμοια με εκείνην του Walsh.

11. Είναι η δεύτερη παράδοση που δίνει ο Ν. Γ. Πολίτης, αρ. 32, καταγραμμένη το 1902 (*ό.π.*, Α', 21 και Β', 657).

σιάζον εις το φωτεινόν μέρος του λούματος, έριπτον μίαν δεκάραν επ' αυτού· δεχόμενον την δεκάραν το οψάριον επί της κοκκίνης πλευράς, εδείκνυνε ότι η υπόθεσις, ήν είχε κατά νουν ο ρίπτων το μικρόν νόμισμα, θα έχει το ποθούμενον τέλος, απορρίπτον την δεκάραν προεμάντευε το εναντίον· και συνηθοίζοντο κατ' έτος χιλιάδες δεκαράων.¹²

Η μεγάλη ποικιλία των εκδοχών μας φανερώνει νομίζω δύο πράγματα: πρώτον ότι δεν έχουμε έναν εθνικής έμπνευσης κατασκευασμένο μύθο του 19ου αιώνα· όχι, ο πυρήνας πρέπει να προϋπάρχει. Το δεύτερο είναι ότι αυτός ο πυρήνας στήθηκε πάνω σ' ένα πανάρχαιο υπόβαθρο, κοινό σε χριστιανούς και μουσουλμάνους: το μαγικό ξαναζωντάνεμα τηγανισμένων (ή παστών) ψαριών αναφέρεται σε αρχαίες παραδόσεις, σ' ένα απόκρυφο Ευαγγέλιο, αλλά και στο Κοράνι – είναι ένα θεϊκό σημάδι για να πιστέψουμε κάτι απίστευτο· υπάρχει μάλιστα μια παρόμοια μουσουλμανική παράδοση, καταγραμμένη ήδη από τα μέσα του 17ου αιώνα, για μια πηγή κι έναν δερβίση στη Συρία, που και τα δικά-του ψάρια πήδηξαν ξαφνικά απ' το τηγάνι.¹³ Καθώς μάλιστα η Ζωοδόχος Πηγή συνδέεται με θαύματα νεκρανάστασης, η παραπάνω αρχέγονη δοξασία μπορεί εύκολα να της αποδοθεί· το ζήτημα είναι πότε και με ποιες συνθήκες ο θρύλος πήρε τη μορφή που ξέρουμε.

Όσο μπόρεσα να ελέγξω, η ύπαρξη ψαριών στη γούρνα που σχημάτιζαν τα νερά της πηγής μνημονεύονται για πρώτη φορά στα τέλη του 14ου αιώνα σε μια περιγραφή της Πόλης από έναν ανώνυμο Ρώσο.¹⁴ η επόμενη γνωστή-μου μνεία είναι του 1576, και προέρχεται από τον γνωστό περιηγητή St. Gerlach:¹⁵ τώρα, γιατί επικράτησε η τουρκική ονοματοθεσία –balık είναι το ψάρι– και γιατί οι Βυζαντινοί δεν είχαν μια παρόμοια ονομασία, ή γιατί αν είχαν ξεχάστηκε, δεν μπορώ να προτείνω ούτε εξήγηση ούτε υπόθεση. Πάντως ο Σκαρλάτος Βυζάντιος στην περιγραφή της γενέτειρας πόλης-του

12. Μανουήλ Γεδεών, *Μνεία των προ εμού*, ό.π., 335.

13. Βλ. Fred. W. Hasluck, *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*, Α', Αθήνα 2004, 348-352 και 356-359, καθώς και Στέφ. Δ. Ήμελλος, «Η παράδοση για την αναβίωση των τηγανισμένων ψαριών κατά την άλωση της Πόλης», *Λαογραφία*, 34 (1985-86) 44-57. Ο Hasluck παραπέμπει για έναν παρόμοιο θρύλο από την Τρίπολη της Συρίας στο πολύτομο έργο του d'Arvieux, *Mémoires*, II, Παρίσι 1735, 390-391, όπου διαβάζουμε: «υπάρχει μία πηγή, μισή λεύγα από την πόλη προς τον Βορά, με μια μεγάλη τετράγωνη δεξαμενή. Στα αραβικά την ονομάζουν Berket al Bedui, δηλαδή η στέρνα των Βεδουίνων. Τα νερά-της είναι θαυματουργά για την αντίληψη των ντόπιων, όπως επίσης και τα ψάρια που περιέχει. Αυτά τα ψάρια μοιάζουν με την τρίγλη του ωκεανού, κάπως πιο μακρόστενα, που τα κάνει να μοιάζουν με γλώσσες. Είναι άσπρα από τη μια πλευρά, και ισχυρίζονται ότι κάποτε ήταν κι από τις δύο. Σήμερα μόνο η μία-τους πλευρά είναι άσπρη, και η άλλη μοιάζει σαν ψημένη στη σχάρα. Πραγματικά, βλέπει κανείς τις γραμμές της σχάρας που δημιουργεί το ψήσιμο. Ιδού η αιτία, σύμφωνα με όσα λένε: ένας Δερβίσης» κλπ., χωρίς καμιά άλλη υπερφυσική συνέπεια, έξω από την ιερότητα που απέκτησαν τα ψάρια· η περιγραφή του d'Arvieux είναι του 1660.

14. Βλ. George P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Ουάσιγκτον 1984, 148: «in this monastery there are holy water and fishes», πρβλ. και σ. 325· το κείμενο χρονολογείται στα 1389 με 1391, βλ. C. Mango, «The Date of the Anonymous Russian Description of Constantinople», *Byzantinische Zeitschrift*, 45 (1952) 380-385. Οφείλω την πληροφορία στον καθηγητή Albrecht Berger, και τον ευχαριστώ.

15. Στηρίζομαι στα όσα σημειώνει ο ΜΙΣΝ [=Μ. Ισ. Νομίδης], ό.π., 176. Ο Gerlach μνημονεύει και την ύπαρξη εκκλησίας, ενώ οι άλλες πληροφορίες δεν μνημονεύουν κτίσμα εκείνη την εποχή.

αναφέρεται με πολλή συγκίνηση στο μοναστήρι· κάνοντας λόγο για τα περίφημα ψάρια –σε θαύματα δεν αναφέρεται καθόλου–, σχολιάζει: «αλλ’ εάν είναι μόνον επτά, και ταύτα μηδέποτε αλλοιούμενα απ’ αυτών ακόμη των προ της αλώσεως χρόνων, καθώς και πώς και πόθεν επήδησαν εις το ύδωρ, ήδη ημίοπτα, κτλ., των τοιούτων ου προς ημίν η εξέτασις, οίτινες γνωρίζομεν μόνον ότι πολλά των πηγαίων υδάτων τρέφουσιν εν αυτοίς ιχθύας» ... «πώς δε περί εν τη πηγή ταύτη ιχθυδίων ουδείς των πάλαι ιστορικών ανέφερε ποτέ-τι, ικανών άλλως να εφελκύσωσι την προσοχήν εκάστου, φαίνεται άπορον».¹⁶ Οπωσδήποτε, όποτε κι αν εμφανίστηκαν τα κοκκινόμαυρα ψαράκια, η σπάνια μορφή-τους προκάλεσε την ανάγκη για κάποιον ερμηνευτικό θρύλο λαϊκής προέλευσης· και ας προσέξουμε πως κανένα από τα βιβλία ή φυλλάδια που τυπώθηκαν για τις λατρευτικές πρακτικές δεν αναγράφει τον σχετικό θρύλο: ήταν μια προφορική διήγηση, που δεν πέρασε στα γραπτά κείμενα.

Εδώ κάπου σταματούν οι –αμφίβολες, έστω– γνώσεις-μας κι αρχίζουν οι υποθέσεις. Ποιο είναι το νόημα του θρύλου; Ότι «η αγγελία της αλώσεως εφάνη απίστευτος», όπως σχολιάζει ο Ν. Γ. Πολίτης;¹⁷ Μήπως ο καλόγερος δεν τόλμησε να πει στον Walsh ολόκληρη την ιστορία, ότι δηλαδή τα ψάρια θ’ αποτηγανιστούν όταν ξαναπάρουμε την Πόλη, μιας και οι μέρες, 1822 ή 1823 μάλλον, ήταν πονηρές; Ή μήπως αυτό δεν είναι η κατακλείδα του αρχικού θρύλου παρά πρόκειται για υστερότερη, καμωμένη στα χρόνια των εθνικιστικών διεκδικήσεων προσθήκη; Η επόμενη μνεία που γνωρίζω, μια αναφορά στη συμρνεική εφημερίδα *Ιωνική Μέλισσα* το 1850, είναι πολύ αόριστη: για το Μπαλουκλί «υπάρχει-τις διήγησις παράδοξος».¹⁸

Όταν την ίδια χρονιά, 1850, ο Σκαρλάτος Βυζάντιος αναφέρεται στο θέμα, αποφεύγει, είδαμε, να μιλήσει με σαφήνεια. Ο Στέφανος Κουμανούδης, που ενοχλήθηκε ιδιαίτερα από την ιδεολογική θέση εκείνου του βιβλίου –ένα φαναριώτικης υφής μίγμα εθνικισμού στηριγμένου στην ορθοδοξία αλλά και σε μια πολύ ανεκτική αντιμετώπιση των Τούρκων– καταγγέλλει με αυστηρότητα τη στάση-του: «Κρίνει εκεί καλόν να σεμνολογήσει περί των μισοσημένων οψαρίων του βαρβαροφώνου Μπαλουκλί και λέγει φυσικοϊστορικώς-τινα περί ιχθύων εν πηγαίοις ύδασι, χωρίς καν διά μας λέξεως να υπαινιχθεί την σημασίαν την κυρίαν των εν τω αγιάσματι οψαρίων, ενώ τόσα και τόσα λέγει εκάστοτε, ευκαιρίας τυχούσης, περί των λογοπλαστούντων Φράγκων» ... «αλλά βέβαια η ημετέρα δεισιδαιμονία έπρεπε να καλυφθεί, διά να την έχωμεν πάντοτε και μη μας φύγει η σωτήριος χάρις-της, πρυτανευομένη υπό λειτουργών του υψίστου. Αλίμονον, Ελλάς! Σιώνίται προσκυνηταί και σοβαροί ιχθυολόγοι έμελλον να σε δια-

16. Σκαρλάτος Βυζάντιος, *Κωνσταντινούπολις*, Α', Αθήνα 1851, 338-339· η περιγραφή της μονής και των περίξ σ. 335-340. Προφανώς από το χωρίο αυτό αντλεί και το λήμμα του *Εγκυκλοπαιδικού Λεξικού*, ό.π., υ-ποσημ. 3.

17. Ν. Γ. Πολίτης, ό.π., Β', Αθήνα 1904, 657.

18. Ν. Γ. Πολίτης, ό.π., 656.

βουκολώσιν εν μέσω τω ΙΘ' αιώνι». ¹⁹ Το κείμενο γράφεται τον Ιούνιο του 1852· τι να ήξερε τότε για τον θρύλο ο Κουμανούδης, ή σωστότερα, η νεοελληνική κοινωνία;

Ακριβώς εκείνη την εποχή δημοσιεύεται η συλλογή του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*. Ξέρουμε βέβαια ότι δεν επρόκειτο, κυριολεκτικά, για «συλλογή»· ο Ζαμπέλιος άντλησε από ποικίλες, τυπωμένες και ανέκδοτες, πηγές, προσθέτοντας πολλούς στίχους πλασμένους από τον ίδιο, και μονάχα μετρομημένα τραγούδια δεν έχουν «φιλολογικό πρόγονο» – κι αυτά όμως πρέπει να τα θεωρήσουμε ή δικάτου ή πολύ επεξεργασμένα από εκείνον. Πρόκειται πάντως για την πρώτη, όσο ξέρω, ακέραια παρουσίαση του θρύλου στον ελληνικό χώρο.

Καλόγρια εμαγεύρενε ψαράκια στο τηγάνι,
και μια φωνή, ψιλή φωνή, απανωθιά της λέγει·
«Πάψε, γριά, το μαγεριό, κι η Πόλη θα τουρκέψει».
– «Όταν τα ψάρια πεταχτούν, και βγουν, και ζωντανέψουν,
τότε και ο Τούρκος θέλει μπει, κι η Πόλη θα τουρκέψει».
Τα ψάρια επεταχτήκανε, τα ψάρια ζωντανέψαν,
κι ο Αμυράς εισέβηκε απός-τον καβαλάρη.

5

Στο σίγουρα κατασκευασμένο αυτό τραγούδι, ²⁰ η ιστορία θέλει να φαίνεται πανελλήνια, και δεν συνδέεται διόλου με το Μπαλουκλί, που η φήμη-του απλωνόταν κυρίως «στους Έλληνες που κατοικούν σ' όλη την ακτή από τα Δαρδανέλια έως τη Μαύρη Θάλασσα, αλλά και έως την ενδοχώρα της Θράκης», ²¹ και δεν ξεπερνούσε την ευρύτερη περιοχή της Κωνσταντινούπολης παρά σποραδικά. Ο Ζαμπέλιος λοιπόν ίσως να είχε ακούσει κάπου τον θρύλο, ίσως να τον διάβασε στον Walsh ή σε κάποιον άλλον περιηγητή, τον Quitzmann λόγου χάρη, και προτίμησε την καλόγρια από τον καλόγερο· πάντως, είτε το ένα είτε το άλλο συνέβη, το ενδιαφέρον είναι ότι η άλωση εμφανίζεται σε «δημοτικό τραγούδι» δίχως την παραμυθία της μελλοντικής αποκατάστασης

19. Στέφ. Α. Κουμανούδης, *Ανταπάντησις τω κ. Σκαρλάτω Δ. Βυζαντίω*, Αθήνα 1852, 16· οδηγήθηκα στο χωρίο από τη Μαυρίτσα Μητσού, *Στεφάνου Α. Κουμανούδη Στράτης Καλοπίχειρος. Α': Παράλληλη έκδοση*, Αθήνα 2005, 305. Σιωνίτης προσκυνητής είναι ο Σκαρλάτος Βυζάντιος, *ό.π.*, Β', 257 (πρβλ. και 253-257, όπου διαφωτιστική περιγραφή της αντιπαράθεσης Κουμανούδη και Σκ. Βυζάντιου).

20. Σπ. Ζαμπέλιος, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*, Κέρκυρα 1852, αρ. 2 σ. 600. Το κείμενο αναδημοσιεύεται στο A. Passow, *Τραγούδια Ρωμαίικα*, Αθήνα-Λιψία 1860, αρ. 197 σ. 147· την πλαστότητα του κειμένου τη δείχνει η κριτική του Γιάννη Αποστολάκη, *Το τραγούδι της Αγιάς Σοφιάς*, Θεσσαλονίκη 1940, 13-15 (ανάτυπο από τον τ. 5, *Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*). Ο Στέφ. Δ. Ήμελλος, «Το άγγελμα της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως εις τραγούδια της Θράκης», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύννης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 24 (1975-76) 3-10 επιχειρεί να αναρτήσει την άποψη του Αποστολάκη, με κύριο δεδομένο πολύ νεότερες καταγραφές του τραγουδιού, που ολοφάνερα προέρχονται από την έκδοση του Ζαμπέλιου. Τα άλλα τραγούδια που αναφέρονται δεν σχετίζονται με το Μπαλουκλί· και πάντως είναι επίσης πολύ νεότερες καταγραφές.

21. H. Carnoy και J. Nicolaïdès, *ό.π.*, 66· η παραπομπή πάλι από την αγγλόφωνη εφημερίδα της Πόλης, 23.4.1887.

του Βυζαντίου – κι αυτό μας οδηγεί στην πιθανότητα έτσι να ήταν τότε γνωστός ο θρύλος· εκεί μας οδηγούν όλα τα δεδομένα που γνωρίζουμε έως τώρα.

Η εντύπωση αυτή επιβεβαιώνεται από τις πληροφορίες ενός Γάλλου περιηγητή, του Antonin Proust, δέκα χρόνια αργότερα· τις σφηνώνει σ' ένα ιδιότυπο αφήγημα για την Κωνσταντινούπολη: μια παρέα, Γάλλοι, Έλληνες, μουσουλμάνοι Αρμένιοι επισκέπτονται τη μονή. Αφηγείται ο συγγραφέας: «Το μοναστήρι αυτό είναι μισοκαταστραμμένο· τα μακριά κλαριά της κληματαριάς και τα νευρώδη πλοκάμια του κισσού αγκαλιάζονται για να συγκρατήσουν τους ετοιμόρροπους τοίχους-του· προκειμένου να μπει κανείς, πρέπει ν' ανασηκώσει αυτό το παραπέτασμα της πρασινάδας σαν ένα κιγκλίδωμα, και στην αυλή νιώθει τις πλάκες να σειούνται κάτω απ' τα πόδια-του» ... «Ας αφήσουμε τα παλιά κτίρια να καταρρεύσουν· ας θαυμάζουμε σ' αυτά την ποίηση, αλλά ας μην προσπαθούμε να τα ανοικοδομήσουμε. Νά το δυσάρεστο στο Μπαλουκλί, όπως και σε άλλα μοναστήρια· η πίστη χάνεται· σκαρώνουν θαύματα για να την κρατήσουν. Θλιβερή αγρυπτία! Το θαύμα στο Μπαλουκλί είναι το αγίασμα, η ιερή πηγή.

Τον καιρό που ο Μωάμεθ ο Β' έμπαινε στην πόλη των αυτοκρατόρων, λέει ο θρύλος, ένας καλόγερος τηγάνιζε ψάρια, και μια φωνή, μια φωνή από ψηλά, του είπε:

“Παράτα το τηγάνι, καλόγερε, γιατί η πόλη πάρθηκε από τους Τούρκους”.

–“Όταν αυτά τα ψάρια ξαναζωντανέψουν, όταν πηδήξουν έξω απ' το τηγάνι θα το πιστέψω”, απάντησε ο καλόγερος.

Τα ψάρια ξαναζωντανέψαν, τα ψάρια πήδηξαν έξω απ' το τηγάνι, κι άρχισαν να κολυμπούν στην πηγή του Μπαλουκλί.

Αυτός ο θρύλος κοστίζει δύο πιάστρα μαζί με μιαν εικόνα, και ο λιγδιάρης καλόγερος που τον πουλάει προσθέτει, οδηγώντας-σας προς την πηγή, “Idos psari, effenti (δες τα ψάρια, εφέντη)”. Μα τα ψάρια αυτά είναι έξυπνα και δεν δείχνουν την κόκκινη πλευρά-τους, την ψημένη, παρὰ μόνο αν ρίξεις στη γούρνα ένα ασημένιο νόμισμα». ²²

Είκοσι χρόνια αργότερα, Απρίλιο του 1882, πρωτοδημοσιεύεται το γνωστό ποίημα του Βιζυηνού: ²³

22. Ant. Proust, «Le Cydaris», στο *Tour du monde*, 8, 1863, 159-160· το κείμενο χρονολογείται στα 1862 (απέκτησα πρόσβαση χάρι στην αστείρευτη προθυμία του Λάμπρου Βαρελά). Δεν γνωρίζω άλλη περιγραφή του εξωτερικού του μοναστηριού· η ερειπιώδης κατάσταση έρχεται σε πλήρη αντίθεση με το μεγαλόπρεπο εσωτερικό που απεικονίζεται στον *Βρετανικό αστέρα*, ό.π. Ο Proust είναι παρατηρητικός και αξιόπιστος περιηγητής· αξίζει πάντως να προσέξουμε ότι η φράση «ιδού ψάρι εφέντη» είναι πανομοιότυπη και μ' εκείνην του Walsh και με του Θεόφιλου Γκωτιέ. (Καθώς δεν έχω ελέγξει τη δημοσίευση του ταξιδιού του Γκωτιέ στον γαλλικό τύπο, δεν μπορώ να ξέρω αν ο Proust τον αντιγράφει, ή αν συμβαίνει το αντίθετο: ενδεχομένως ο Γκωτιέ να εμπλούτισε την έντυπη έκδοση του ταξιδιού-του από μεταγενέστερα αναγνώσματα.) Ο Ν. Γ. Πολίτης, ό.π., Β', 656, θεωρεί πως το πλαγιογραφημένο κείμενο είναι δημοτικό τραγούδι, παραλλαγή του Ζαμπέλιου· ερμηνεύει δηλαδή το γαλλικό «légende» ως «έμμετρο θρύλο».

23. Στην εφημ. *Νέα Εφημερίς*, 2.4.1883, βλ. Κυριακή Μαμώνη, *Βιβλιογραφία Γ. Βιζυηνού (1873-1962)*, Αθήνα 1963, 16. Αντιγράφω το ποίημα από το *Αττίδες αύραι*, Λονδίνο 1884, 46-47.

ΤΟ ΜΠΑΛΟΥΚΛΙ
(Τα ψάρια της Ζωοδόχου Πηγής)

Σαράντα μέρες πολεμά ο Μωχαμέτ να πάρει
την Πόλη την μεγάλη.
Σαράντα μέρες έκαμεν ο γούμενος το ψάρι
στα χείλη-του να βάλει

Απ' τες σαράντα κι ύστερα πεθύμησε να φάγει 5
τηγανισμένο ψάρι.
«Αν μας φυλάγ' η Παναγιά καθώς μάζε φυλάγει,
την Πόλη ποιος θα πάρει;»

Ρίχτει τα δίχτυα στον γιαλό, τρία ψαράκια πιάνει,
–Θεός να τα βλογήσει!– 10
Το λάδι βάλει στη φωτιά μες στ' αργυρό τηγάνι,
για να τα τηγανίσει.

Τα τηγανίζ' από την μια, και πά' να τα γυρίσει
κι από το άλλο μέρος. 15
Ο παραγός-του βιαστικά πετά να του μιλήσει,
και τά' χάσεν ο γέρος!

«Μην τηγανίζεις γέροντα, και μόσχισε το ψάρι
στην Πόλη την μεγάλη!
Την Πόλη την εξακουστή οι Τούρκοι έχουν πάρει,
μας κόβουν το κεφάλι!» 20

–«Στην Πόλη Τούρκου δεν πατούν κι Αγαρηνού ποδάρια!
Με φαίνεται σαν ψεύμα!
Μ' αν είν' αλήθεια το κακό, να σηκωθούν τα ψάρια,
να πέσουν μες στο ρεύμα!»

Ακόμ' ο λόγος βάσταγε τα ψάρι' απ' το τηγάνι, 25
την μια μεριά ψημένα,
πηδήξανε κι επέσανε στις λίμνης τη λεκάνη,
γερά, ζωντανεμένα

Ακόμ' ως τώρα πλέουνε, κόκκιν' από το μέρος 30
οπού τα είχε ψήσει.
Φυλάγουν το Βυζάντιο, ν' αναστηθεί κι ο γέρος,
να τ' αποτηγανίσει.

Είναι η πρώτη και μοναδική φορά –πάντα όσο ξέρω– που αναφέρεται η ανάσταση
του Βυζαντίου. Να πρόκειται για προσθήκη του Βιζυηνού, ή απλώς για την πρώτη

ολοκληρωμένη αποτύπωση του θρύλου; Τον επόμενο χρόνο, πάντως, που ο ίδιος δημοσιεύει το διήγημα «Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού-μου», βάζει τη μητέρα του αφηγητή, μια χωριάτισσα από τη Θράκη, να πηγαίνει στην Κωνσταντινούπολη, όπου τη φιλοξενεί μια Τουρκάλα και τη γυρίζει να δει τ' αξιοθέατα, χριστιανικά και οθωμανικά: την Αγιά Σοφιά, τον τάφο του Κωνσταντίνου, ένα τζαμί, «και είδαμεν επάνω σ' ένα παλαιό δένδρο την αλυσίδα, που ήταν κρεμασμένη η χείρα της Δικαιοσύνης. Κι επήγαμεν και στο Μβαλουκλί, και είδαμε τα ψάρια που ζωντάνεψαν μες στο τηγάνι, όταν επάρθηκεν η Πόλη».²⁴ Τόσο μόνο – ο θρύλος αθώος, χωρίς συσχετισμούς.

Η επόμενη μνεία που γνωρίζω είναι μια ειρωνική αναφορά. Ο Στέφανος Κουμανούδης, που τον είδαμε να εξάπτεται από τα μισόλογα του Σκαρλάτου Βυζάντιου, στα 1888 δημοσιεύει ξανά το αφηγηματικό-του ποίημα *Στράτης Καλοπείχειρος*. Εκεί, όταν ο Στράτης ταξιδεύοντας για τη Ρωσία περνάει απ' την Κωνσταντινούπολη, είναι τόσο ταραγμένος για τα δικά-του ζητήματα που αρνείται να κατέβει από το καράβι έστω και για λίγο στη μεγάλη πρωτεύουσα· διόλου δεν ενδιαφέρεται ούτε να δει τους Τούρκους να παίζουν τζιρίτι, ούτε τους θαυματοποιούς, ούτε ν' ακούσει τα περίφημα βιολιά,

ή να ακούσει μύθων διηγήτορας
εν καφενείois, τους διά την χάριν-των
δικαίως φημισμένους, ή τουλάχιστον
να προσπελάσει το αρχαιοσέβαστον
Αγιασοφίας τέμενος ή την πηγήν
του Μπαλουκλίου, την τα ψάρια έχουσιν
τα αψητοψημένα και προσμένοντα,
της Ρωμοσύνης όταν έλθει ο καιρός,
ν' αποτηγανισθώσι διά θάύματος
κι ελευθερία να μας εύρει ποθητή.

Στην πρώτη έκδοση του 1851 δεν υπήρχε η σχετική περικοπή, ούτε κάποια ένδειξη που να δείχνει πως επρόκειτο για ηθελημένη παράλειψη, όπως το κάνει συχνά με άλλα ανάλογης ιδεολογικής υφής χωρία.²⁵ επομένως υποθέτω πως ο Κουμανούδης πρώτη φορά γράφει τους στίχους τώρα – πιθανότατα σαν απάντηση στο ποίημα του Βιζυηνού.

Μια λίγο κατοπινότερη περιγραφή του μοναστηριού από κάποιον Αθηναίο δεν έχει να μας προσθέσει τίποτε, παρά μόνο πως τα ψάρια είχαν γίνει πια τέσσερα· ο ταξιδιώτης αναφερόμενος στην «ωραϊάν βυζαντινήν παράδοσιν», βάζει τον ιερέα να αφηγείται σε πεζό, δραματοποιημένον, λόγο το τραγούδι του Ζαμπέλιου.²⁶

24. Το διήγημα δημοσιεύτηκε στην *Εστία*, 16 (1883) σε συνέχειες· το χωρίο στη σ. 677 (πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, Β', 656, και Γ. Μ. Βιζυηνός, *Νεοελληνικά διηγήματα*, επιμ. Παν. Μουλλάς, 1980, 78).

25. Στέφ. Αθ. Κουμανούδης, *Στράτης Καλοπείχειρος*, Αθήνα ²1888, 193· ³1901, 215 (η τρίτη έκδοση τροποποιεί ελαφρώς το φραστικό· πρβλ. και Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, Β', 656), βλ. και την πρώτη έκδοση, Αθήνα 1851, 105· πρβλ. Μαυρίτζα Μητσού, *Στεφάνου Α. Κουμανούδη Στράτης Καλοπείχειρος. Α' Παράλληλη έκδοση*, *ό.π.*, 202 και Β', 257.

26. Εφημ. *Ακρόπολις*, 24.8.1892 (πρβλ. και Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, Β', 657), με την υπογραφή «Ταξιδιώτης». Η περιγραφή επιβεβαιώνει τη μεγάλη συρροή πληθυσμού τις Παρασκευές, και ιδίως κατά το πανηγύρι

Και η δική-μας κατακλείδα; Περιλάμβανε άραγε πάντοτε ο θρύλος το δεύτερο σκέλος, τη μελλοντική αποκατάσταση του Βυζαντίου, και απλώς λογοκρινόταν κατά την καταγραφή-του, ή αυτό προστέθηκε στα τέλη του 19ου αιώνα για τις ελληνικές ανάγκες της εποχής; Και αν το περιλάμβανε, μήπως αυτό συνέβαινε ακόμα και στην τούρκικη εκδοχή-του;

Η μία πιθανότητα είναι ο αρχικός θρύλος να επιβεβαιώνει ένα ανεξήγητο γεγονός: η ιστορία των παστών ή τηγανισμένων ψαριών που ξαναζούνε είναι πανάρχαια, και αρμόζει σ' ένα ιερό όπως η Ζωοδόχος Πηγή· κάποια στιγμή λοιπόν πλάστηκε από τη λαϊκή φαντασία η ιστορία, και συνδέθηκε με κάποιο απίστευτο γεγονός: είτε την ανάσταση ενός νεκρού είτε την ίδια την Άλωση.

Η δεύτερη πιθανότητα στηρίζεται στα μισοψημένα ψάρια: λογικά, θα πρέπει σε κάποια ευκαιρία ν' αποτηγανιστούν, κι αυτό δεν μπορεί να συμβεί παρά σε μια κατάσταση όμοια με την αρχική στιγμή, με την Πόλη δηλαδή ξανά στα χέρια των χριστιανών. Ας μην αποκλείσουμε ωστόσο πως κάτι τέτοιο ενδέχεται να υποκρύπτεται και στη μουσουλμανική εκδοχή: πολλοί οθωμανικοί θρύλοι εμπειρείχαν τη μόνιμη φοβία ότι θα έρθει η ώρα που οι χριστιανοί θα τους εκδιώξουν απ' την Ευρώπη. Για τον λόγο αυτόν τα νεκροταφεία-τους βρίσκονται στην ασιατική ακτή του Βοσπόρου, και ο Walsh μας αναφέρει αρκετές σχετικές δεισιδαιμονίες, που, σωστά νομίζω, τις θεωρεί κληρονομημένες από την πλούσια, με πανάρχαιες καταβολές, μυθολογική παράδοση γύρω από την τύχη της βασιλίδας των πόλεων: «Την αντίληψή-τους αυτή την επιβεβαιώνουν αρχαίες προφητείες, πολύ κοινές ανάμεσά-τους. Ανάλογες προφητείες υπήρχαν και στους Έλληνες, από τον καιρό των παλαιών ρωσικών επιδρομών· και μερικές τις αναφέρει ο Νικήτας, ο Κωδινός και οι βυζαντινοί χρονογράφοι, πράγμα που δείχνει πως ήταν από καιρό κοινές στην αυτοκρατορία».²⁷ Καθώς μάλιστα στα 1821

(«πληθυσμός αμύθητος οι προσκυνηταί, μυριάδες μυριάδων»). Αντιγράφω κάποιες ενδεικτικές φράσεις: ... «τέσσερα ψαράκια μικρά, από τη μια μεριά μαύρα σαν τηγανισμένα και από την άλλη κόκκινα σαν μπαμπούνια. – “Ήσαν πέντε μας λέγει τότε ο ιερέας. Το έν πέθανε προ ετών. Και είναι εκεί”», και τους έδειξε ένα ασημένιο ανάθημα κρεμασμένο στην εικόνα της Παναγίας. «“Είναι όπως τα βλέπεις χρόνια τώρα!” μου προσέθηκεν ο ιερέας, [...] “ούτε μεγαλώνουν ούτε αλλάζουν”» ... «Ω! τίς αγνοεί την ωραίαν βυζαντινήν παράδοσιν» (πώς θα μπορούσε όμως η παράδοση να 'ναι βυζαντινή αν φτιάχτηκε την ημέρα που έληγε το Βυζάντιο;) κλπ., με ρητή αναφορά στο τραγούδι του Ζαμπέλιου, που ο συγγραφέας το γνωρίζει από την αναδημοσίευση στον Passow. Εννοείται ότι και ο ιερέας του μοναστηριού θα μπορούσε να ξέρει το δημοσιευμένο κείμενο, αλλά έτσι όπως παρατίθεται η αφήγηση μοιάζει πεποιημένη από τον συγγραφέα.

Δεν παρακολουθώ διόλου την τύχη του θρύλου στον 20ό αι., ούτε, πολύ περισσότερο, στον 21ο – αν ανοίξει κανείς το διαδίκτυο εντυπωσιάζεται, ιδίως από την έντονη εμπορευματοποίηση· ο θρησκευτικός τουρισμός ανθεί και θάλλει. Και για ν' αλλάξουμε ύφος και τόνο, αντιγράφω από τη στήλη του Γιώργου Κυρίτση και του Άγγελου Τσέκρη, «Κακοήθειες» στην κυριακάτικη (και εκλογική) *Αυγή*, 16.9.2007: το ΚΚΕ «λέει θα είμαστε ίδιοι και την επόμενη ημέρα των εκλογών, όπως είμαστε ίδιοι εδώ και 70 χρόνια και θα παραμείνουμε ίδιοι άλλα 100 ανεξάρτητα από την πραγματικότητα και τις εξελίξεις, μέχρι να ξεπαγώσει ο μαρμαρωμένος Μπρέζνιεφ. – Και πεταχτούν τα ψάρια έξω από το τηγάνι».

27. R. Walsh, *ό.π.*, 48-51· και αυτή η επισήμανση του Μάριου Χατζόπουλου. Για τους οθωμανικούς μύθους και τα σχετικά με την Κωνσταντινούπολη, βλ και την εξαιρετικά πλούσια μελέτη του Στέφανου Γερασίμου, «Από την Κόκκινη Μηλιά στο Κόκκινο Μήλο. Η γενεαλογία ενός θέματος των αποκαλυπτικών κειμένων», *Σύγχρονα θέματα*, τχ. 93 (Απρ.-Ιούν. 2006) 50-70.

το όνομα του σουλτάνου συνέπιπτε με το όνομα του Πορθητή, και οι Ρώσοι ήταν εξαιρετικά επίφοβοι –να μην ξεχνάμε ότι μιλάμε ακόμα για την εξέγερση στη Μολδοβλαχία, η επανάσταση της Ελλάδας δεν είχε ξεσπάσει– οι φοβίες πήραν τεράστιες διαστάσεις: ίσως λοιπόν η συθέμελη καταστροφή του Μπαλουκλί να έγινε και για τις συμβολικές-του συνδηλώσεις. Ας προσέξουμε ότι οι Έλληνες στην αφήγηση του Walsh επισημαίνουν την αδυναμία των Τούρκων να σκοτώσουν τα ψάρια, ενώ στην τουρκική αφήγηση ίσως να έχει κάποια σημασία η μείωση του αριθμού-τους από επτά σε πέντε. Κι αφού είμαστε στον χώρο των υποθέσεων, ας προσθέσω μία ακόμα, πιο τολμηρή: μήπως το πρώτο σπέρμα του θρύλου είναι οθωμανικής προέλευσης, προσαρμογή ενός μουσουλμανικού θρύλου; Ή μήπως ό,τι εμείς ονομάζουμε «τούρκικο» –είτε την ονομασία της μονής είτε την τούρκικη αφήγηση για τα ψάρια και τον Κωσταντή– οφείλεται απλώς στους τουρκόφωνους χριστιανούς;

Τελειώνω με δύο μεθοδολογικές παρατηρήσεις: η πρώτη είναι γενική: καθώς οι θρύλοι ανήκουν στον χώρο του προφορικού, η μορφή και η σημασιодότησή-τους είναι πρωτεύικη και μοιάζει κάπως μάταιο ν' αναζητάμε το γενεαλογικό-τους δέντρο – το ψάχνουμε βέβαια, όμως για τη χαρά του ταξιδιού, όχι για την Ιθάκη. Η δεύτερη σχετίζεται με τις γραπτές αποτυπώσεις του προφορικού, έτσι όπως έφτασαν σε εμάς: αν δεν υπήρχε η μαρτυρία του Walsh, και οι έξωθεν πληροφορίες άρχιζαν με τον Φλομπέρ, εύλογα θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ο «γνήσιος» θρύλος ήταν εκείνος που ήθελε τα ψάρια να επιβεβαιώνουν την αλήθεια της νεκρανάστασης του Θεσσαλού προσκυνητή, και πως η «κατασκευασμένη συνείδηση ελληνικότητας» πήρε τον θρύλο και τον μετέλλαξε επί το εθνικότερον – και θα είχαμε φτιάξει το γερό εξηγητικό σχήμα ενός ακόμα εθνικού μύθου. Να ομολογήσω ότι κάπως έτσι ξεκίνησα;

Η γοητεία της «διάχυτης» ελληνορθοδοξίας (1974-2004)

ΟΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΑ «ΤΖΑΜΠΑΤΖΗ»¹

ΣΟΦΙΑ ΠΕΤΤΑ

Η ενεργητική επανεμφάνιση της Εκκλησίας στον δημόσιο χώρο και η διεκδίκηση εθναρχικού ρόλου εκ μέρους της αποτελεί την πλέον ορατή μεταβολή του ελληνικού θρησκευτικού περιβάλλοντος από τη δεκαετία του 1990 και μετά. Η εξέλιξη αυτή δεν αποτελεί απλώς ένα νέο επεισόδιο στη διαμάχη ανάμεσα στη θρησκεία και την κοσμικότητα, την παράδοση και τον εκσυγχρονισμό. Μια τέτοια προσέγγιση δεν μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά την ευρεία αποδοχή που συναντά ο εθνοθρησκευτικός λόγος της Εκκλησίας, ούτε τις κινήσεις αυτονόμησής της από το κράτος – ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι η Εκκλησία ήταν εθνικοποιημένη και πολιτικοποιημένη από ιδρύσεως του ελληνικού κράτους. Επίσης, δεν λαμβάνει υπόψη τις βαθύτερες μεταβολές του θρησκευτικού πεδίου. Η δυναμική επανεμφάνιση της Εκκλησίας δεν εγγράφεται, πιστεύω, σε μια ιδεολογική και αφηρημένη σύγκρουση της θρησκείας με τον Διαφωτισμό, αλλά σε μια ιστορικά συγκεκριμένη αναδόμηση της θρησκευτικής σφαίρας στην ύστερη νεωτερικότητα, η οποία στη χώρα μας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις διαδικασίες εντεινόμενης ενσωμάτωσης στο ευρωπαϊκό όπως και στο παγκόσμιο σύστημα, και αποκρυσταλλώνεται σε συγκεκριμένες συναρθρώσεις της αλληλεπίδρασης τοπικού-παγκόσμιου. Για να αντιληφθούμε τη συγκεκριμένη μορφή της θρησκευτικής μεταβολής στην Ελλάδα, οφείλουμε να υπερβούμε μια άγονη διχοτομία ανάμεσα στις εσωτερικές ιστορικοκοινωνικές παραμέτρους και τους εξωτερικούς παράγοντες, διχοτομία η οποία αναπαράγει και επιβεβαιώνει ταυτολογικά το σχήμα περί ελληνικής ιδιαιτερότητας.

Στο έργο του Κωνσταντίνου Τσουκαλά, και πιο συγκεκριμένα στις αναλύσεις του

1. Το κείμενο αποτελεί συντομευμένη μορφή ανακοίνωσης στο «Θεματικό Εργαστήριο προς τιμήν του Κ. Τσουκαλά». Αντλεί, σε μεγάλο βαθμό, το υλικό του από τη διδακτορική διατριβή μου, που εκπονώ στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών, με αντικείμενο τις νέες μορφές θρησκευτικότητας και τις διαδικασίες εξατομίκευσης, κατά την περίοδο 1974-2004. Σε αυτήν, και κυρίως στο κεφάλαιο που αναφέρεται στις βασικές τάσεις μεταβολής και την κυρίαρχη δυναμική του ελληνικού θρησκευτικού περιβάλλοντος, εκτίθενται αναλυτικά οι υποθέσεις εργασίας, οι προτάσεις και τα συμπεράσματά μου, σχολιάζεται η υπάρχουσα ερευνητική παραγωγή και παρέχεται η απαραίτητη βιβλιογραφική τεκμηρίωση. Στο παρόν άρθρο, για λόγους οικονομίας, περιορίστηκα στις απολύτως αναγκαίες υποσημειώσεις, που αναφέρονται κυρίως σε θεωρητικές επιλογές και ερευνητικές κατευθύνσεις. Ειδικότερα τώρα, για την ανάλυση των θρησκευτικών εξελίξεων και το υλικό στο οποίο βασίζονται οι υποθέσεις περί νέας θρησκευτικότητας, βλ. εδώ, σημ. 14 και 15.

για το έθνος, την εθνική ταυτότητα και τα κυρίαρχα πρότυπα κοινωνικής συμπεριφοράς του Νεοέλληνα, θα βρούμε πολύτιμα ερευνητικά εργαλεία για τη μελέτη της πολιτισμικής και της θρησκευτικής μεταβολής.² Πρόκειται για ένα συνεκτικό ερμηνευτικό σχήμα που διαρθρώνεται σε συγκεκριμένες προτάσεις και αφορά ζητήματα όπως: τη συνάρτηση της διαδικασίας συγκρότησης του ελληνικού εθνικού κράτους με συγκεκριμένα πολιτισμικά διλήμματα, το συμβιβασμό των αντινομικών προσανατολισμών του ζεύγματος Ανατολή-Δύση (με τον οποίο επιτεύχθηκε η συνοχή της κυρίαρχης ιδεολογίας του ελληνοχριστιανισμού)· ακόμη, τους ιστορικούς όρους που προσδιόρισαν τη συγκρότηση των στερεοτύπων για τη μοναδικότητα του εθνικού χαρακτήρα και εξέθρεψαν τη λογική του «ακανονάρχητου ατομικισμού», τις διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού που επέτρεψαν την αναπαραγωγή και την ανθεκτικότητα των συμπεριφορικών προτύπων της «λαθρεπιβασίας». Οι επεξεργασίες αυτές στοιχειοθετούν ένα στέρεο ερμηνευτικό υπόβαθρο για να αντιληφθούμε τους λόγους για τους οποίους η εντατικοποίηση των διαδικασιών της ευρωπαϊκής ενσωμάτωσης επέτρεψε στην Εκκλησία, από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και μετά, να διατηρεί ή και να διευρύνει το ακροατήριό της.

Με τους όρους του Κ. Τσουκαλά, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι, καθώς η προοπτική της ευρωπαϊκής ενοποίησης έθετε επιτακτικά στο κράτος την αναγκαιότητα της ευθυγράμμισης με τις κανονιστικές απαιτήσεις του κοινωνικού εξορθολογισμού, σε πολιτικό τουλάχιστον επίπεδο επιχειρήθηκε μια αποστασιοποίηση από τα έμμοινα στερεότυπα για την ιδιαιτερότητα του ελληνικού χαρακτήρα και την ιδιότυπη «ατομική κανονιστική ευελιξία, η οποία μπορεί ελεύθερα και επιλεκτικά να αφομοιώνει δυτικά πρότυπα, θεσμούς και κανόνες, χωρίς να υποτάσσεται σε αυτά».³ Την ίδια στιγμή που το κράτος, σε συμβολικό επίπεδο, έδειχνε να παίρνει αποστάσεις από τα στερεότυπα του άναρχου ατομικισμού (στο πλαίσιο του οποίου το προσωπικό επίτευγμα γινόταν αντιληπτό ως ατομικό σχέδιο και όχι ως κανονιστική υποχρέωση), η Εκκλησία έμοιαζε να αναλαμβάνει την υπεράσπιση των εδραιωμένων συμπεριφορικών προτύπων της λαθρεπιβασίας, εμφανιζόμενη ως αποκλειστικός φορέας της πολιτισμικής αντίστασης του ελληνισμού απέναντι στην παγκοσμιοποίηση.

2. Αναφέρομαι σε ορισμένα βασικά –και κλασικά πλέον– άρθρα του Κ. Τσουκαλά που σήμερα είναι συγκεντρωμένα στους δύο τόμους με γενικό τίτλο *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία: Κείμενα 1969-1996*, επιμ. Τάκης Καφετζής, Αθήνα, Πλέθρον, 1996. Αναφέρω ενδεικτικά, μόνο από τον δεύτερο τόμο: «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων: περί Ελλήνων στην Ελλάδα», σ. 143-182· «Παράδοση και εκσυγχρονισμός: Μερικά γενικότερα ερωτήματα», σ. 255-265· «Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην ενωμένη Ευρώπη και τη μεταβαλλόμενη παγκόσμια τάξη», σ. 267-290· «Έμμοινα στερεότυπα», σ. 291-311. Η πιο ολοκληρωμένη έκφραση των σκέψεων του Κ. Τσουκαλά για τα ζητήματα αυτά κατατίθεται στο βιβλίο του *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1999. Ακόμη, σχετικά με τις εξελίξεις της δεκαετίας του 1990 στις σχέσεις κράτους-Εκκλησίας αξίζει να σημειωθεί το άρθρο του «Μάχες ιδεών και συμβόλων: Με ευκαιρία ένα βιβλίο του Αντώνη Μανιτάκη», στον τόμο *Αναγνώσεις ενός κόσμου που θα μπορούσε να είναι άλλος*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2002, σ. 309-319. Σημαντική πηγή, τέλος, αποτελεί και η αρθρογραφία του Κ. Τσουκαλά στον Τύπο, την τελευταία εικοσαετία.

3. Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην ενωμένη Ευρώπη», σ. 283.

Στις σελίδες που ακολουθούν, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η στρατηγική αυτή της Εκκλησίας δεν εξαντλείται απλώς σε μια βραχυπρόθεσμη διαπραγμάτευση των σχέσεων της με το κράτος. Πιστεύω ότι εντάσσεται σε μια σύνθετη δυναμική εξέλιξη της θρησκευτικής σφαίρας με αντίρροπες κατευθύνσεις. Σε ένα πρώτο επίπεδο η κληροδοτημένη θρησκευτική ένταξη παραμένει ισχυρή, ενώ επιπλέον η Εκκλησία της Ελλάδος μπορεί να καρπώνεται μια γενικότερη τάση θρησκευτικής αναζωπύρωσης στη δεύτερη δεκαπενταετία της μεταπολίτευσης. Ταυτόχρονα, η εξέλιξη αυτή ούτε αναιρεί ούτε είναι ασύμβατη με μια δυναμική ενίσχυσης της εξατομικευμένης θρησκευτικής επιλογής, η οποία εκφράζεται με τάσεις αποστασιοποίησης από τις εκκλησιαστικές διδασκαλίες και επιβεβαιώνει, καθώς εξελίσσεται, τάσεις θραυσματοποίησης του θρησκευτικού πεδίου. Πιστεύω λοιπόν ότι εμφανίζεται μια σύνθετη σχέση ανάμεσα στις ανασηματοδοτήσεις της εθνοθρησκευτικής ταυτότητας και τις αναδυόμενες θρησκευτικές αναζητήσεις και ανάγκες, η οποία αποτυπώνεται, όπως θα φανεί στη συνέχεια, σε μια εκδοχή «διάχυτης» θρησκευτικότητας, η οποία ευνοεί τον εκκλησιαστικό, χαλαρό και μη δεσμευτικό μετασχηματισμό του θρησκευτικού κοσμοειδώλου. Πρόκειται για έναν τύπο θρησκευτικότητας ο οποίος, μολονότι πηγάζει από την εκκλησιαστική ορθόδοξη θρησκεία, επιτρέπει σημαντικές αποκλίσεις θρησκευτικής πεποίθησης και συμπεριφοράς χωρίς ταυτόχρονα να οδηγεί σε ριζική ρήξη με την παραδοσιακή θρησκευτική ταυτότητα. Ένας τέτοιος τύπος θρησκευτικότητας μοιάζει να αναπαράγει στο θρησκευτικό πεδίο τα συμπεριφορικά πρότυπα της λαθρεπιβασίας, καθώς επιτρέπει στον Έλληνα ορθόδοξο να «τσαλαβουτά», χωρίς αντίφαση, ακόμη και σε μια πληθώρα «ανορθόδοξων» νεοθρησκευτικών ιδεών και θεραπευτικών «συνταγών» διατηρώντας, την ίδια στιγμή, αλώβητη τη συμβολική αξία της ορθόδοξης Εκκλησίας.

Από αυτή την άποψη, για να προσεγγίσουμε τη σύνθετη σχέση ανάμεσα στις αναδυόμενες νέες θρησκευτικές μορφές και τους μετασχηματισμούς που υφίσταται η παραδοσιακή θρησκευτικότητα, μπορούμε να στρέψουμε την προσοχή μας στις μεταμορφώσεις που υφίσταται ο ελληνικός «ακανονάργητος ατομικισμός» και στις νέες συμβολικές διευθετήσεις με τις οποίες ο Έλληνας «τζαμπατζής»,⁴ που σκιαγράφησε ο Κ. Τσουνκαλάς, θα δεξιωθεί την έλευση του μετανεωτερικού υποκειμενισμού.

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΪΔΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΤΟΜΗΣ ΤΟΥ 1989

Η πολιτική και ιδεολογική τομή του 1989, στη σημασία της οποίας ο Κ. Τσουνκαλάς επανέρχεται με επιμονή, είναι καθοριστική για την κατανόηση του ρόλου της Εκκλησίας και των εξελίξεων στο θρησκευτικό πεδίο. Δεν θα επεκταθώ βέβαια, εδώ, στις εσωτερικές και διεθνείς εξελίξεις, οι οποίες, σε αγαστή σύμπνοια στη συγκυρία αυτή, συντείνουν στη συναίνεση απέναντι στην τεχνική διαχειριστική λογική, την αποξένωση από την πολιτική, την κατάργηση των ιδεολογιών, την εντατική συμμετοχή σε ένα οικου-

4. Βλ. για τη σχετική ανάλυση στο «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων» και σε όλα τα άρθρα που είναι συγγεντωμένα στον ίδιο τόμο στην ενότητα «Περί έθνους και ταυτότητας».

μενικό πολιτισμικό πρότυπο κατανάλωσης, η διάδοση του οποίου διευκολύνεται από την έκρηξη των τεχνολογιών της επικοινωνίας. Θα αρκесτώ, απλώς, στην υπενθύμιση ορισμένων δεδομένων, που αφορούν ειδικότερα το θρησκευτικό πεδίο και παίζουν σημαντικό ρόλο στη μεταβολή της θρησκευτικής πραγματικότητας ανάμεσα στην πρώτη και στη δεύτερη δεκαετία της μεταπολίτευσης. Τέτοια στοιχεία, λοιπόν, είναι:

α. Η εμφάνιση στο προσκήνιο του Μακεδονικού Ζητήματος, γεγονός με βαρύνοντα ρόλο για τους ιδεολογικοπολιτικούς συσχετισμούς και τις ανακατατάξεις της περιόδου συνολικά, αλλά και την επανεμφάνιση της Εκκλησίας, ειδικότερα.

β. Η ανατίμηση της ορθόδοξης διάστασης, εξαιτίας τόσο των βαλκανικών και διεθνών γεωπολιτικών εξελίξεων όσο και της επιλεκτικής ενσωμάτωσης στοιχείων της νεορθόδοξης αμφισβήτησης στο λόγο της επίσημης Εκκλησίας.

γ. Η υποχώρηση της πολιτισμικής και θρησκευτικής ομοιογένειας που δημιουργεί η αύξηση των μεταναστών και οι ευρύτερες μεταβολές που επιφέρουν οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης.

δ. Η αργή αλλά σταδιακή ευθυγράμμιση με τα ευρωπαϊκά πρότυπα θρησκευτικής ουδετερότητας λόγω της ένταξης στην Ευρωπαϊκή Ένωση: τη δεκαετία του 1990 δικαιώνονται οι σχετικές προσφυγές ετερόδοξων και ετερόθρησκων στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο, αυξάνονται τα αιτήματα για ρύθμιση ζητημάτων ταφής, χώρων λατρείας κ.ο.κ.

ε. Η διεύρυνση του θρησκευτικού ανταγωνισμού, ο οποίος δεν αναφέρεται μόνο στις αναγνωρισμένες μειονοτικές θρησκευτικές κοινότητες, αλλά και στις καινοφανείς θρησκευτικές κινήσεις, τη διάδοση «αλλότριων» θρησκευτικών αντιλήψεων, πρακτικών και θεραπευτικών προσεγγίσεων, καθώς και στις εθνοθρησκευτικές κοινότητες των νέων μεταναστών.

στ. Οι σημαντικές ανακατατάξεις των τάσεων και των κέντρων επιρροής στο εσωτερικό της κυρίαρχης θρησκείας (νέες εκδοχές «καθαρών» και άτεγκτων ορθοδόξων τύπου ΕΛΚΙΣ και αύξηση της επιρροής του «Αγίου Όρους», «ανταγωνιστικές» ηγετικές μορφές όπως ο Πατριάρχης Βαρθολομαίος και ο Αλβανίας Αναστάσιος, σχετική αυτονόμηση της ενεργητικότητας και της δράσης συγκεκριμένων μητροπόλεων και ενοριών) αλλά και εκτεταμένη δημοσιότητα, μέσω των ΜΜΕ, όχι μόνο του Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου αλλά και πληθώρας προσώπων του εκκλησιαστικού χώρου.

ζ. Οι ενδείξεις αναπροσαρμογής της δράσης της Εκκλησίας της Ελλάδος, παράλληλα και πέρα από την εθνοπολιτισμική στροφή και την αυξανόμενη αντιπαλότητα με το κράτος.⁵ Καθώς η πραγματικότητα της ευρωπαϊκής ενσωμάτωσης συνεπάγεται την ουσιαστικότερη συμμετοχή της Εκκλησίας σε ένα πολυπλοκότερο περιβάλλον, η τελευταία εξωθείται σε νέες στρατηγικές επιλογές. Ανάμεσα στις πρωτοβουλίες που αναλαμβάνει συγκαταλέγονται: η αναβάθμιση της παρουσίας της στην Ευρώπη και οι

5. Στο πεδίο των σχέσεων κράτους-Εκκλησίας-κοιμάτων, πρέπει να σημειώσουμε την κρίση που εμφανίζεται στις σχέσεις με την –παραδοσιακά συμπλέουσα με την Εκκλησία– συντηρητική παράταξη, την οποία πυροδοτεί η τροπολογία Παλαιοκρασιά (1990) για τους «ιερωνυμικούς» μητροπολίτες. Η κρίση αυτή εμφανίζει πιο επιτακτική την επιλογή της αυτονόμησης της Εκκλησίας από τα κόμματα και το κράτος.

επαφές με το Βατικανό, η συστηματικότερη δράση απέναντι στις μη ορθόδοξες θρησκευτικές εκφράσεις, και ιδιαίτερα τον ελληνικό νεοπαγανισμό, η εργαλειακή αξιοποίηση της επιχειρηματολογίας περί δικαιωμάτων στις δημόσιες παρεμβάσεις της. Και ακόμη, πρωτοβουλίες για ζητήματα βιοηθικής και παρεμβάσεις στις πολιτισμικές μάχες, απόπειρες εκσυγχρονισμού του κοινωνικού της έργου και προφίλ, με την παρουσία της σε τομείς όπου το κράτος πρόνοιας συρρικνώνεται, υιοθέτηση του μοντέλου των μη κυβερνητικών οργανώσεων και του εθελοντισμού, εντατική αξιοποίηση των ΜΜΕ και δημιουργία αυτόνομου δικτύου μέσων.

Η ΑΝΑΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΝΕΩΣΗ ΤΗΣ ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς θέτει, πιστεύω, με ενάργεια τους όρους επανεμφάνισης της Εκκλησίας μέσα στη συγκυρία που διαμορφώνεται μετά το 1989, υποδεικνύοντας την κατεύθυνση από την οποία οφείλει να ξεκινήσει κάθε εξημερευτική απόπειρα: «“Γιατί” η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος, που θεοπίστηκε ως αναγκαία συνιστώσα μιας σταθερά πολιτειοκρατικής αντίληψης, κατέληξε εντούτοις να εξελιχθεί σε αυτόνομο πόλο διεκδίκησης της ιδεολογικής (και ίσως και της πολιτικής) εξουσίας, ενάντια στην ίδια τη λογική της κυρίαρχης δημοκρατικής Πολιτείας; ... Και “γιατί” αυτό να συμβαίνει ... τη στιγμή ακριβώς που παρατηρείται μια αύξουσα “αποεθνικοποίηση” της πολιτείας;».⁶

Η «επανεθνικοποίηση» της Εκκλησίας και η επιλογή της προάσπισης της εθνικής ταυτότητας στη δεκαετία του 1990, όπως τονίζει και πάλι ο Κ. Τσουκαλάς, συνδέεται στενά με τους τριγμούς που υφίσταται στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης η ταύτιση έθνους και κράτους, με την αμφισβήτηση των όρων πολιτικής κυριαρχίας της ανεξάρτητης πολιτείας και τη σχετικοποίηση της αξιωματικής για το έθνος κράτος «ανθρωπολογικής» ομοιογένειας της κοινωνίας.⁷ Για την Εκκλησία της Ελλάδος, που η ύπαρξή της ήταν εξ αρχής απόρροια της εθνικοποίησης της παραδοσιακής θρησκείας και της πρόσδεσής της στη συγκεκριμένη εθνοκρατική επικράτεια, η απομάκρυνση του κράτους από το εθνικό συνεπάγεται αυτόματα και απομάκρυνση από το ορθόδοξο. Η Εκκλησία αντιλαμβάνεται ότι η επικείμενη προσαρμογή του ελληνικού κράτους στα ευρωπαϊκά δεδομένα αργά ή γρήγορα θα οδηγήσει στην άρση των προνομίων και της θεσμικής προστασίας που απολάμβανε. Το εθνικό κράτος, άλλωστε, δεν μπορούσε πλέον να θεωρείται δεδομένος και αυτονόητος σύμμαχος της Εκκλησίας, απέναντι στις αυξανόμενες ευρωπαϊκές πιέσεις για ζητήματα ουσιαστικής διασφάλισης θρησκευτικών δικαιωμάτων και ελευθεριών.⁸

6. Κ. Τσουκαλάς, «Μάχες ιδεών και συμβόλων», σ. 313.

7. Κ. Τσουκαλάς, «Το Κράτος, το Έθνος και η Εκκλησία», εφ. *Το Βήμα*, 7.1.2001.

8. Από την πλούσια σχετική βιβλιογραφία, παραπέμπω ενδεικτικά στα διαφωτιστικά κείμενα που περιλαμβάνει ο συλλογικός τόμος που επιμελήθηκε ο Δ. Χριστόπουλος, *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα, Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων/Κριτική, 1999.

Μέσα σε συνθήκες εντεινόμενης αμφισβήτησης της θεσμικά προνομιακής και ρυθμιστικής για το θρησκευτικό πεδίο θέσης της, η Εκκλησία αναζητά έναν πιο αυτόνομο ρόλο, που εκφράζεται κατεξοχήν μέσα από την αντιπαλότητά της με την πολιτεία. Στο βαθμό όμως που, για ιστορικούς λόγους, είχε επενδύσει πρωταρχικά στη σχέση της με το έθνος κράτος –υπονομεύοντας τη θρησκευτική της αποτελεσματικότητα– ήταν πολύ δύσκολο μπροστά στα δεδομένα της συγκυρίας να διατηρήσει αποστάσεις και να λειτουργήσει ως θρησκευτικό μόρφωμα ανεξάρτητο από την εθνική ταυτότητα.⁹

Η Εκκλησία επενδύει και πάλι στη σύνδεση θρησκείας και έθνους, επιχειρώντας όμως αυτή τη φορά να αναβαπτίσει την κοινωνική της αποδοχή πέρα και ανεξάρτητα από το κράτος, θέτοντας τις δικές της προδιαγραφές για την υπεράσπιση του εθνικού χαρακτήρα. Για το σκοπό αυτό ανασηματοδοτεί τη σύνδεσή της με την εθνική ταυτότητα, επικαλούμενη μια πολιτισμική έννοια του έθνους γένους που της επιτρέπει να υπερβαίνει την ταύτισή της με το κράτος και τις πολιτικές ηγεσίες και να προβάλλεται ως αποκλειστικός θεματοφύλακας των αξιών του ελληνισμού και της παραδοσιακής ταυτότητας. Αν ο εναγκαλισμός Εκκλησίας και κράτους οδηγούσε στην εργαλειοποίηση της θρησκείας χάριν του έθνους, από το 1990 και μετά είναι η Εκκλησία εκείνη που «χρησιμοποιεί» πλέον το έθνος ως εργαλείο απέναντι στο κράτος. Δεν αρκείται πλέον στην υπενθύμιση της ιστορικής συνεισφοράς της στη δημιουργία του έθνους κράτους, αλλά επενδύει στο αυξανόμενο αίσθημα ανασφάλειας για τις συνέπειες της επιβεβλημένης ενσωμάτωσης της Ελλάδας σε υπερεθνικές οντότητες, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, και αυτοαναγορεύεται σε υπέρτερο του κράτους φορέα «πολιτισμικής αντίστασης» απέναντι στις καταπιεστικές δυνάμεις του δυτικού εξορθολογισμού. Η αμήχανη στάση της χώρας στα διεθνή –και τα λεγόμενα «εθνικά»– ζητήματα, οι αντιφάσεις του «εκσυγχρονιστικού» εγχειρήματος, η υποχώρηση των κοσμικών ιδεολογιών και η κρίση εμπιστοσύνης απέναντι στα κόμματα και τα συνδικάτα αναδεικνύονται έτσι σε προνομιακή συνθήκη, προκειμένου η Εκκλησία να επαναβεβαιώσει την εμπιστοσύνη του πληθυσμού προς το θεσμό. Η παραδοσιακή ιδέα του κλήρου που σώζει το έθνος όταν αυτό βρίσκεται εν κινδύνω επανακάμπτει για να νομιμοποιήσει τις δημόσιες παρεμβάσεις της Εκκλησίας, η οποία καταγγέλλει την άνευ όρων παράδοση της πολιτείας και των κομμάτων στα κελύσματα του «ευρωπαϊσμού».

Η απόπειρα της Εκκλησίας να αυτονομηθεί από το κράτος συνεπάγεται συγκεκριμένες αναπροσαρμογές στους όρους με τους οποίους αναλαμβάνει την προάσπιση της εθνικής ταυτότητας κατά τη δεύτερη δεκαετία της μεταπολίτευσης. Η επικαιροποίηση των θρησκευτικών διαστάσεων της εθνικής ταυτότητας που επιχειρεί, σε συνδυασμό με τις ευκαιρίες που της προσέφεραν οι βαλκανικές και διεθνείς εξελίξεις, συνιστά μια απόπειρα «ανακαίνισης» του απαξιωμένου «ελληνοχριστιανισμού» μέσα

9. Η Εκκλησία είχε εγκλωβιστεί εξάλλου στον ασαφή συνδυασμό της ορθόδοξης λαϊκής θρησκευτικότητας και του ιθικιστικού ευσεβισμού των εξωεκκλησιαστικών οργανώσεων. Η οιοιεί μονοπωλιακή θέση της συγκάλυπτε την αναποτελεσματικότητα ανταπόκρισής της στις ευρύτερες κοινωνικές μεταβολές, ενώ η περιώνυμη δογματική ανεγκυκλικότητα της Ορθοδοξίας «δικαιολογούσε» την τυπολατρία, την αδιαφορία και την παθητικότητα.

από την αξιολογική ανατίμηση της ορθόδοξης συνιστώσας. Σε πλήρη σύμπτωση με τις θεωρίες για τη «σύγκρουση των πολιτισμών», η Ορθοδοξία προβάλλεται ως το στοιχείο που ορίζει την πολιτισμική ιδιαιτερότητα και τη μοναδικότητα του ορθόδοξου Έλληνα ως μέλους της χριστιανικά ετερόδοξης Ευρωπαϊκής Ένωσης. Η αναφορά στην Ορθοδοξία υποκαθιστά την κοινωνικά δυσφημισμένη συνθηματολογία που συμπευκνώνεται στο «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών» και βρίσκεται, όπως αποδεικνύει η διαμάχη για τις «ταυτότητες», στον αντίποδα της συνθηματολογίας των χριστιανικών οργανώσεων του τύπου «Δεν είμαστε χριστιανοί της ταυτότητας», η οποία διακινούνταν στα κατηχητικά σχολεία στη διάρκεια της πρώτης δεκαπενταετίας. Η σημασιολογική μετατόπιση της έμφασης από τον «ελληνοχριστιανισμό» προς την «ελληνορθοδοξία» είναι πανταχού παρούσα στην εκκλησιαστική ρητορική (και στη διαμάχη των ταυτοτήτων), υποδεικνύοντας μια μετακίνηση του κέντρου βάρους στη σύνδεση έθνους και θρησκείας προς την πλευρά της Ορθοδοξίας.

Η επίσημη Εκκλησία προχώρησε στην επιφανειακή και επιλεκτική οικειοποίηση ιδεών που συνδέονταν με το ιδίωμα της «νεορθοδοξίας», αναπαράγοντας μια ρηχή αυτοεγκωμιαστική ρητορική περί «ανατολικής», κοινοτιστικής πολιτισμικής ιδιοπροσωπίας του ελληνισμού. Ο εργαλειώδης προσεταιρισμός της «νεοορθόδοξης» προβληματικής (που αρχικά αποτελούσε εστία αμφισβήτησης της τυπολατρίας και των ευσεβιστικών τάσεων της εκκλησιαστικής θρησκευτικότητας και της ιεραρχίας) είχε δύο βασικές συνέπειες. Πρώτον, επέτρεψε στην επίσημη Εκκλησία να προβάλλει την αυτοτέλειά της από το κράτος, χωρίς να αρνηθεί τη σύνδεση θρησκείας και Έθνους, Ελληνισμού και Ορθοδοξίας. Δεύτερον, τη βοήθησε να υποβαθμίσει τους αρνητικούς συνειρμούς του ελληνοχριστιανικού παρελθόντος της δικτατορικής περιόδου, εκμεταλλευόμενη τη νεοορθόδοξη οπτική περί Ορθοδοξίας ως γηγενούς πολιτιστικής αντιπρότασης απέναντι στην κυριαρχία του «δυτικού» εξορθολογισμού.

Στη νέα εκδοχή της εθνοθρησκευτικής ταυτότητας που εδραιώνεται μετά το 1989, η εθνική ιδιοπροσωπία και η συνείδηση της εθνικής μοναδικότητας ανάγεται στο ορθόδοξο απόθεμά της. Από την άποψη αυτή, η αναφορά στην αρχαιοελληνική κληρονομιά με τις ευρωπαϊκές συμπαραδηλώσεις της έρχεται σε δεύτερη μοίρα έναντι της ανατολικής ορθόδοξης παράδοσης. Η αρχαιοελληνική καταγωγή του νέου ελληνισμού μπορεί να υπηρετήσει συμβολικά τη συναίνεση στην επιθυμητή με οικονομικούς όρους σύγκλιση, είναι όμως εντελώς ακατάλληλη για να εκφράσει την αντίδραση στην ανεπιθύμητη με πολιτισμικούς όρους εξομοίωση. Στο πλαίσιο του ανταγωνισμού τοπικού vs παγκόσμιου, η αναφορά στην περιώνυμη κοινοτιστική ουσία της ορθόδοξης παράδοσης αναβαπτίζεται, εκπροσωπώντας συμβολικά την πεμπτουσία της τοπικής ιδιαιτερότητας του ελληνισμού που πρέπει να διαφυλαχθεί μπροστά στην προοδευτική ομογενοποίηση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών που επιφέρει η παγκοσμιοποίηση. Αν στην πρώτη δεκαπενταετία της μεταπολίτευσης η Εκκλησία αποτελούσε ακόμη συμβολικό εκφραστή και θεματοφύλακα των παραδοσιακών συντηρητικών αξιών, καθώς οι απόηχοι της «εθνικοφροσύνης» είναι ακόμα νωποί, στη δεκαετία του 1990 η Εκκλησία επιφυλάσσει για τον εαυτό της το ρόλο του αποκλειστικού υπερασπιστή της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας του ορθόδοξου Έλληνα.

Αξιοποιώντας τη βαρύνουσα σημασία της ορθόδοξης συνιστώσας στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας, η Εκκλησία αναλαμβάνει –ή της επιτρέπεται να αναλάβει– πρωταγωνιστικό ρόλο στην υπεράσπιση όλων των έμμονων στερεοτύπων του εθνικού χαρακτήρα και των προτύπων συμπεριφοράς που τροφοδοτούνταν από τις αξίες του άναρχου ατομικισμού. Η Ελλάδα παραμένει άλλωστε, τουλάχιστον μέχρι τη διεύρυνση του 2004, το μοναδικό ορθόδοξο κράτος μέλος μιας χριστιανικά ετερόδοξης Ευρωπαϊκής Ένωσης, δεδομένο που διευκολύνει την ώσμωση ανάμεσα στον παραδοσιακό ορθόδοξο αντιδυτικισμό και σε μια γενικευμένη δυσανεξία απέναντι στις νέες πραγματικότητες της μεταψυχροπολεμικής εποχής. Ο Έλληνας ανατρέχει ξανά στα στερεότυπα της πανταχόθεν απειλούμενης εθνικής ιδιαιτερότητας, ενώ η αβεβαιότητα απέναντι στις επιπτώσεις της ευρωπαϊκής ενοποίησης και της εντεινόμενης ενσωμάτωσης μετατρέπεται για τον Έλληνα και πάλι σε αίτημα αντίστασης απέναντι στη Δύση. Το κυρίαρχο ιδεολόγημα της ελληνικότητας, εξάλλου, όπως σημειώνει ο Κ. Τσουκαλάς, προέκυψε μέσα από το συμβιβασμό των αντινομικών προσανατολισμών του ζεύγματος Ανατολή–Δύση και εξέθρεψε «τα ουτοπικά και ρομαντικά οράματα της αντίστασης και της αυθεντικότητας» ως αντίπαλο δέος «στα επείσακτα θεσμικά πρότυπα της εξάρτησης».¹⁰ Η Εκκλησία, από τη μεριά της, αυτοανακηρύσσεται σε αυθεντικό εκφραστή του πνεύματος αντίστασης που είναι εγγεγραμμένο, υποτίθεται, στην αιώνια ουσία του ελληνισμού, και εκδηλώνεται στη συγκεκριμένη συγκυρία ως πολιτισμική αντίσταση απέναντι στις κατευθύνσεις της παγκοσμιοποίησης.¹¹ Αντλώντας επιλεκτικά από τη δεξαμενή του ορθόδοξου αντιδυτικισμού, στα αποθέματα του οποίου διαθέτει προνομιακή πρόσβαση, κατορθώνει να ανανεώνει την αποδοχή της, αποκτώντας έρεισμα στον πληθυσμό, χωρίς να εξωθείται στο περιθώριο ως αναχρονιστική.

Η ελκυστικότητα του ορθόδοξου αντιδυτικισμού που επικαιροποιεί η Εκκλησία της Ελλάδος δεν πηγάζει από τους εθνικούς πόθους ούτε σηματοδοτεί τη στράτευση σε νέα εθνικά ιδανικά. Οι φαντασιακές σχηματοποιήσεις της πατρίδας, της θρησκείας και της οικογένειας που τελούσαν εν υπνώσει στην πολιτικοποιημένη μεταπολιτευτική κοινωνία επιστρέφουν· δεν μπορούν όμως πλέον να εδραιωθούν μέσα από την ταύτισή τους με την ψυχροπολεμική ιδεολογία της εθνικοφροσύνης, ούτε βεβαίως με εθνικιστικές πολιτικές επιδιώξεις (στο βαθμό τουλάχιστον που οι ακραίες ξενοφοβικές τάσεις δεν συγκροτούνται σε συνεκτικά κοινωνικά ρεύματα με διακριτή πολιτική έκφραση). Ακόμη και η δημοτικότητα των παραδοσιακών αξιών, που καταγράφεται στα ευρήματα πρόσφατων ερευνών, δεν αποτελεί τεκμήριο της αναβίωσης των «χριστιανικών ηθικών αξιών»· περισσότερο μάλλον αποτυπώνει την ανανέωση της εμπιστοσύνης των Ελλήνων στα παραδοσιακά δίκτυα κοινωνικής υποστήριξης (της οικο-

10. Κ. Τσουκαλάς, «Παράδοση και εκσυγχρονισμός», σ. 262. Η συγκρότηση της ιδεολογίας του ελληνοχριστιανισμού και η διαδικασία με την οποία η αντίθεση παράδοση-εκσυγχρονισμός εκφράστηκε τελικά με όρους αντιανατολικής ορθοδοξίας και αντιδυτικής αρχαιότητας, και επέτρεψε το συγκεκριισμό των αντιθετικών προσανατολισμών του ζεύγματος Ανατολή και Δύση μέσα στην ιδεολογία του ελληνισμού αναπτύσσεται διεξοδικά στο Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική εθνική ταυτότητα», σ. 275-280.

11. Για την έννοια της «πολιτισμικής αντίστασης», βλ. Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική εθνική ταυτότητα», σ. 272-275.

γένειας και του κύκλου των οικείων), σε όποιον βαθμό βεβαίως αυτά μπορούν ακόμη να «υπόσχονται» στοιχειώδη ασφάλεια απέναντι στις ραγδαίες αλλαγές της ύστερης νεωτερικότητας.

Σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, η ανταπόκριση των ατόμων στο «προσκλητήριο» της Εκκλησίας θα μπορούσε να εξεταστεί κυρίως ως συνηγορία και αμυντική υπεράσπιση των αξιών του ακανονάρχητου ατομικισμού, ο οποίος υποθάλπεται από την αντινομική και «τζαμπατζίδικη» λογική που διαποτίζει την εθνική ταυτότητα. Αν τα συμπεριφορικά πρότυπα της λαθρεπιβασίας αδυνατούν να συντηρηθούν με όρους εθνικής κρατικής στρατηγικής, μπορούν ίσως να επιβιώσουν ως πολιτισμική εθνική ιδιοπροσωπία, προνομιακός θεματοφύλακας της οποίας αυτοανακηρύσσεται η Εκκλησία. Έτσι, η πλειοψηφία των Ελλήνων μπορεί να εμφανίζονται διατεθειμένοι να υπερασπιστούν την ελληνορθόδοξη παράδοση ως αδιαπραγμάτευτο στοιχείο της ταυτότητας, την ίδια στιγμή ωστόσο δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι να αρνηθούν εμπράκτως την ευθυγράμμισή τους με τις συντεταγμένες του εξορθολογισμένου πλαισίου. Παραβλέποντας τους υλικούς όρους μέσα στους οποίους εντάσσονται τα πολιτισμικά φαινόμενα, «θέλουν να κρατήσουν την ατόφια πολιτιστική καθαρότητά τους προσβαίνοντας ταυτόχρονα σε όλα τα “αγαθά” του τεχνολογικού πολιτισμού».¹² Η υπεράσπιση της ελληνορθόδοξης ετερότητας εκφράζει συμβολικά την επιμονή σε μια «πραγματιστική» εκδοχή εκσυγχρονισμού που ονειρευόταν να καρπώνεται εσαεί τα ευεργετήματα του δυτικού εξορθολογισμένου τρόπου ζωής χωρίς κόστος.

Θα λέγαμε, έτσι, ότι από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και μετά το κίνητρο για τη διατήρηση, ή ακόμα και την ενίσχυση, της ελληνορθόδοξης ταυτότητας και την ανανέωση της εμπιστοσύνης προς την Εκκλησία συνδέεται άμεσα με τα ζωτικά αιτήματα των ατόμων για τη διαφύλαξη της τοπικής ιδιαιτερότητας μέσα στο εξορθολογισμένο παγκόσμιο περιβάλλον. Μέσα από τον παραμορφωτικό φακό του ορθόδοξου αντιδυτικισμού, η επιφανειακή συμμόρφωση με την εθιμοπραξία και τις ιδέες της εθνοθησκευτικής κοινότητας μπορεί να εμφανίζεται ως κριτική αντίδραση στη νεωτερικότητα και τα δεινά της, αποτελώντας ένα προσωρινό έστω αλλά βολικό καταφύγιο για εκείνους που νιώθουν εκτεθειμένοι απέναντι στην αβεβαιότητα και τα αδιέξοδα που συνοδεύουν την εντατικοποίηση των διαδικασιών κοινωνικού εξορθολογισμού.

Θα ήταν όμως λάθος να υποστηρίξουμε ότι η υποστήριξη προς την Εκκλησία αντανακλά απλώς τη γενικευμένη αντίδραση και την ολοκληρωτική άρνηση απέναντι στο εξορθολογισμένο πλαίσιο της Δύσης. Εξίσου λάθος θα ήταν να θεωρήσουμε ότι η ενεργητική επανεμφάνιση της Εκκλησίας της Ελλάδος αποτελεί απλώς και μόνο συγκαλυμμένο εθνικισμό χωρίς πραγματικά θρησκευτικές διαστάσεις, ότι πρόκειται απλώς για εθνικιστική έκφραση ή, ακόμη, για πολιτική απογοήτευση, στην οποία η θρησκευτική διάσταση είναι απλώς επιφανόμενο.

12. Κ. Τσουνκάλης, «Πολιτιστική άμυνα και επίθεση», εφ. *Το Βήμα*, 22.12.1996.

Με δεδομένη την επίμονη συνύπαρξη εθνικής και θρησκευτικής θεματολογίας στο πλαίσιο της παραδοσιακής συμβολικής, είναι σημαντικό να εντάξουμε ειδικότερα τη διεκδικητική επανεμφάνιση της Εκκλησίας στις ευρύτερες μεταβολές του θρησκευτικού πεδίου και να αντιληφθούμε το χαρακτήρα, τις διαστάσεις και τις επιπτώσεις της ως συνάρτηση της διαδικασίας συνάρθρωσης του τοπικού και του παγκόσμιου (της *glocalization*, κατά Roland Robertson). Οι εξελίξεις της παγκοσμιοποίησης ενεργοποιούν σύνθετες διαδικασίες ανασηματοδότησης των ατομικών και των συλλογικών ταυτοτήτων και επιφέρουν αλλαγές στη λειτουργία και στους όρους ύπαρξης των θρησκειών, αλλαγές που γίνονται περισσότερο ορατές όσο αυξάνει η συμμετοχή της ελληνικής κοινωνίας στο διεθνές παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον: αύξηση της «θρησκευτικής ζωτικότητας», σε συνδυασμό με εντεινόμενες διαδικασίες θρησκευτικής εξατομίκευσης, αποθεσμοποίηση των παραδοσιακών εκκλησιών σε συνδυασμό με απορρύθμιση και εμπορευματοποίηση των θρησκευτικών συμβόλων και ιδεών.

Μέσα σε συνθήκες εντεινόμενης «θραυματοποίησης» της θρησκευτικής σφαίρας, η ισχύς της παραδοσιακής θρησκευτικής ταυτότητας δεν μπορεί εύκολα να διατηρηθεί εάν δεν επικυρωθεί με βάση τις ατομικές εμπειρίες.¹³ Η κληροδοτημένη θρησκευτική ταυτότητα, βεβαίως, και ο θεσμός που την εκπροσωπεί και συντηρεί τη συλλογική θρησκευτική μνήμη, η Εκκλησία της Ελλάδος, οριοθετούν έναν ορίζοντα αναφοράς για τις διαδικασίες συγκρότησης της ατομικής και της συλλογικής ταυτότητας που δύσκολα μπορεί να παρακαμφθεί από τα άτομα. Βρίσκεται ωστόσο, περισσότερο από ποτέ, εκτεθειμένη στις ενεργητικές προσπάθειες των ατόμων που επιθυμούν να ανακατασκευάσουν την κληροδοτημένη θρησκευτική τους ταυτότητα με τρόπο που να απαντά στις ατομικές αναζητήσεις υπερβατικού νοήματος και ταυτόχρονα να συμβαδίζει με τα κυρίαρχα πρότυπα κατανάλωσης και συμπεριφοράς.

Η «ΔΙΑΧΥΤΗ» ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΕΞΑΤΟΜΙΚΕΥΣΗΣ

Η εθναρχική επανεμφάνιση της Εκκλησίας της Ελλάδος και η αναζωπύρωση της ισχύος του εθνοθρησκευτικού λόγου ούτε εξαντλεί ούτε ερμηνεύει όλες τις όψεις της θρησκευτικής πραγματικότητας κατά τη δεύτερη δεκαετία της μεταπολίτευσης. Η θρησκευτικότητα παρουσιάζει μια αξιοσημείωτη ζωτικότητα, η οποία εκφράζεται εμμέσως και στις κοινωνικές έρευνες της περιόδου¹⁴ με τη συρρίκνωση του ποσοστού

13. Από αυτή την άποψη είναι εξηγήσιμη η θετική στάση της Εκκλησίας τα τελευταία χρόνια απέναντι σε εκδηλώσεις που προσφέρουν έντονες συλλογικές εμπειρίες και ανατροφοδοτούν μέσα από άμεσες και απτές εμπειρίες το αίσθημα του συνανήκειν. Και δεν αναφερόμαστε εδώ μόνο στις εθνοσυνάξεις και στα συλλαλητήρια, αλλά κυρίως στις επισκέψεις του προκαθήμενου, στις μεταφορές λειψάνων, ιερών εικόνων, στις προσκυνηματικές εκδηλώσεις και την ανάπτυξη του οργανωμένου ενοριακού θρησκευτικού τουρισμού κ.ο.κ. και σε όλες τις συλλογικές εμπειρίες που συνδυάζουν το θρησκευτικό βίωμα με τη θεραπευτική και τη θαυματουργική διάσταση.

14. Για την ανάλυση των θρησκευτικών εξελίξεων αξιοποιώ σε μεγάλο βαθμό τα συμπεράσματα από

των «θρησκευτικά αποστασιοποιημένων» (όσων δηλαδή δηλώνουν ότι δεν εκκλησιάζονται ποτέ, δεν προσεύχονται ποτέ, δεν είναι θρήσκοι κ.ο.κ.). Και μολονότι η καταβράθρωση των ποσοστών όσων δυνητικά θα μπορούσαν να συγκροτήσουν τους «οπαδούς της εκκοσμίκευσης» συμβαδίζει με μια σχετική ενίσχυση των δεδομένων του «συχνού εκκλησιασμού» (από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και μετά), θα ήταν παρακινδυνευμένο να υποστηριχθεί ότι η επιστροφή του θρησκευτικού ενδιαφέροντος μεταφράζεται ευθέως σε ανάκαμψη της εκκλησιαστικής θρησκευτικότητας. Μια σημαντική διάσταση της θρησκευτικής ζωτικότητας αφορά περισσότερο τους δυσδιάκριτους μετασχηματισμούς της θρησκευτικότητας που εκφράζονται κατεξοχήν μέσα από ατομικές θρησκευτικές επιλογές και επιλεκτικές προσαρμογές της θρησκευτικής έκφρασης – σ' αυτές, μάλιστα, επιτείνονται οι εκλεκτικιστικές/συγκρητιστικές συνθέσεις που αντλούν όχι μόνο από το παραδοσιακό ορθόδοξο κοσμοείδωλο αλλά και από μια πληθώρα καινοφανών «εναλλακτικών», νεοθρησκευτικών ιδεών και πρακτικών.¹⁵ Έτσι, τα υψηλά ποσοστά θρησκευτικής πίστης και ατομικής προσευχής των ερευνών μπορεί κάλλιστα να επιβεβαιώνουν ατομικιστικές τάσεις που επελαύνουν σε όλο το φάσμα της ελληνορθοδοξίας, και να μη δηλώνουν, κατ' ανάγκην, την ανθεκτικότητα της παραδοσιακής θρησκείας. Δεν είναι επομένως εύκολο να διακρίνουμε ποιες πλευρές της θρησκευτικότητας συντηρούνται και ποιες αποδυναμώνονται, ούτε να αποδώσουμε τη βασική συνισταμένη που ενοποιεί τις διαφορετικές τάσεις οι οποίες αναπτύσσονται στο εσωτερικό του θρησκευτικού πεδίου και διαμορφώνουν την κατεύθυνση της θρησκευτικής μεταβολής.

Υπάρχει λοιπόν μια σύνθετη σχέση ανάμεσα στην αναθέρμανση του θρησκευτικού ενδιαφέροντος και τη διεύρυνση των διαδικασιών εξατομίκευσης, η οποία στην ελληνική κοινωνία εκφράζεται με τη μορφή μιας φαινομενικά παράδοξης συνύπαρξης: τη στιγμή που εμφανίζεται μια τάση ενίσχυσης του ρόλου της παραδοσιακής θρησκείας, συντελείται ταυτόχρονα μια ενίσχυση της εξατομικευμένης θρησκευτικής επιλογής. Υποστηρίζω ότι οι αποκλίνουσες αυτές προοπτικές «χωνεύονται» στο εσωτερικό ενός τύπου «διάχυτης» θρησκευτικότητας (*diffused religiosity*).¹⁶ Υιοθετώ τον όρο «διάχυ-

την επεξεργασία των δεδομένων των κοινωνικών ερευνών για την Ελλάδα της μεταπολιτευτικής περιόδου: τις έρευνες του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών από το 1985 έως σήμερα, τα δεδομένα της «Ευρωπαϊκής Κοινωνικής Έρευνας» (2002/2003), τα δεδομένα της «Έρευνας για τις Ευρωπαϊκές Αξίες» (1999) και άλλες επιμέρους έρευνες που είχα στη διάθεσή μου για την πρόσφατη κυρίως περίοδο.

15. Για τις υποθέσεις σχετικά με τις νέες μορφές θρησκευτικότητας, τα νέα θρησκευτικά κινήματα και τις σύνθετες σχέσεις που αναπτύσσονται με την κυρίαρχη θρησκευτικότητα αξιοποιώ επίσης τα σχετικά κεφάλαια της διδακτορικής διατριβής μου. Το υλικό τους έχει συγκροτηθεί με: α. συλλογή, αποδελτίωση και επεξεργασία υλικού από το Αρχείο Εταιρειών και Σωματείων του Πρωτοδικείου Αθηνών, από εκδόσεις βιβλίων, περιοδικών, φυλλαδίων, από διαδικτυακές πηγές, β. συνεντεύξεις, γ. συμμετοχική παρατήρηση σε δρώμενα και ομάδες. Ειδικά για τη γενικότερη διάδοση των νεοθρησκευτικών ιδεών, μελετήθηκε και η εκδοτική παραγωγή της μεταπολίτευσης (στοιχεία του περιοδικού *Ιχνητής* και του ΕΚΕΒΙ).

16. Αξιοποιώ την πρόταση του Roberto Cipriani για τη διάχυτη θρησκεία (*diffused religion*) ή θρησκεία αξιών, η οποία προέκυψε από τη μελέτη της θρησκείας στην ιταλική κοινωνία: βλ. R. Cipriani, «Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?», *Social Compass*, 50 (3), 2003, σ. 311-320. Βεβαίως, υπάρχουν σημαντικές διαφορές στο θρησκευτικό πεδίο της κάθε χώρας, λ.χ. στη δεσμευτικότητα των ηθικοπρακτικών απαι-

τη» θρησκευτικότητα για να περιγράψω τη θρησκευτική εμπειρία μεγάλων τμημάτων του πληθυσμού τα οποία, μολονότι εμφανίζουν επιλεκτική και περιορισμένη συμμετοχή στην εκκλησιαστική ζωή, διατηρούν ισχυρούς δεσμούς νοήματος με ένα σύνολο αξιών που συνδέονται με την παραδοσιακή θρησκεία, στο βαθμό που η τελευταία διαθέτει ισχυρές ιστορικές και πολιτισμικές ρίζες στη συγκεκριμένη κοινωνία. Πρόκειται για έναν τύπο θρησκευτικότητας ο οποίος, μολονότι πηγάζει από την εκκλησιαστική θρησκεία, επιτρέπει σημαντικές διαφοροποιήσεις και βαθμούς συμμετοχής· έτσι, η σύνδεση με την Εκκλησία διατηρείται, ακόμη κι αν το κίνητρο δεν είναι «αμιγώς» θρησκευτικό.

Θεωρώ ότι είναι η «διάχυτη» θρησκευτικότητα –και όχι μια αφηρημένη «ελληνική ιδιοτυπία»– εκείνη που «ευθύνεται» για τη φαινομενικά αταίριαστη εικόνα των ερευνητικών δεδομένων που σκιαγραφούν «μία κατά πλειοψηφία σποραδικά εκκλησιαζόμενη αλλά μη αποεκκλησιαστικοποιημένη και μη αποξενωμένη θρησκευτικά Ελλάδα».¹⁷ Δεν είναι τυχαίο ότι η δυναμική του θρησκευτικού πεδίου στην Ελλάδα δεν προσδιορίζεται από την εμβέλεια και την ένταση των «άκρων» (όσοι εκκλησιάζονται κάθε Κυριακή και όσοι δεν εκκλησιάζονται ποτέ), αλλά από την κυριαρχία μιας διάχυτης ελληνορθοδοξίας, η οποία εκφράζεται κατεξοχήν από τον πλειοψηφικό, ενδιάμεσο πληθυσμό των σποραδικά εκκλησιαζόμενων. Πρόκειται για εκείνους που εκκλησιάζονται μερικές φορές το χρόνο, και δη σε μεγάλες γιορτές ή τελετές της ορθόδοξης παράδοσης, και οι οποίοι, μολονότι διατηρούν σχέσεις με την Εκκλησία, δείχνουν αρκετά αποστασιοποιημένοι από τα δογματικά περιεχόμενα της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης.

Με βάση τα παραπάνω, ας επιχειρήσουμε τώρα μια πρώτη περιγραφή της σχέσης ανάμεσα στην εκκλησιαστικά προσανατολισμένη και τη «διάχυτη» θρησκευτικότητα. Στην Ελλάδα, όπως προκύπτει από τις έρευνες,¹⁸ εκείνοι που δηλώνουν χριστιανοί ορ-

τήσεων ορθοδοξίας και καθολικισμού. Ο Ν. Κοκοσαλάκης έχει επισημάνει την αξία αλλά και τους περιορισμούς του σχήματος του Cipriani για τη μελέτη της θρησκείας στη σύγχρονη Ελλάδα (βλ. Ν. Kokosalakis, «Religion and Modernization in the 19th Century Greece», *Social Compass*, 34, σ. 227-228). Να επισημάνουμε επίσης ότι ο όρος «διάχυτη» στο παρόν κείμενο δεν αναφέρεται γενικά σε κάθε είδους άμορφη, αποθεομοποιημένη θρησκευτικότητα (π.χ. με τον τρόπο που χρησιμοποιεί τον όρο «diffused» ο Μ. York).

17. Β. Γεωργιάδου/Η. Νικολακόπουλος, «Εμπειρική ανάλυση του εκκλησιασμού στην Ελλάδα», *Κοινωνία Πολιτών*, τχ. 7, Χειμώνας 2001. Σε αριθμητικό επίπεδο στη μεταπολίτευση, οι σποραδικά εκκλησιαζόμενοι υπερέχουν σταθερά τόσο απέναντι στους τακτικά εκκλησιαζόμενους («Τουλάχιστον κάθε Κυριακή» και «Δύο τρεις φορές το μήνα») όσο και στους εκκλησιαστικά αποστασιοποιημένους («Ποτέ»). Σημειώνω εδώ την αύξηση του τακτικού εκκλησιασμού μετά το 1996, η ερμηνεία της οποίας, ωστόσο, υπερβαίνει το πλαίσιο του παρόντος άρθρου· το ζήτημα επισημαίνεται και σχολιάζεται στο παραπάνω άρθρο των Γεωργιάδου/Νικολακόπουλου.

18. Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημανθεί η καθοριστική συμβολή του Ηλία Νικολακόπουλου και της Βασίλεικής Γεωργιάδου στη μελέτη της ελληνικής θρησκευτικότητας και τη συστηματική αξιοποίηση των δεδομένων της κοινωνικής έρευνας· βλ. ενδεικτικά: Β. Γεωργιάδου/Η. Νικολακόπουλος, «Ο λαός της Εκκλησίας: Όψεις της εκκλησιαστικής θρησκευτικότητας στην Ελλάδα», στο Χ. Βερναρδάκης (επιμ.), *Η κοινή γνώμη στην Ελλάδα 2001*, Αθήνα, Α. Α. Λιβάνης-Νέα Σύνορα, 2000, και Β. Γεωργιάδου/Η. Νικολακόπουλος, «Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και πολιτικές προτιμήσεις: Μια εμπειρική ανάλυση», στον σημαντικό για τη μελέτη της θρησκείας στην Ελλάδα συλλογικό τόμο Θ. Λίποβατς/Ν. Δεμερτζής/Β. Γεωργιάδου (επιμ.), *Θρησκείες και πολιτική στη νεωτερικότητα*, Αθήνα, Κριτική, 2002, σ. 254-279.

θόδοξοι υπερβαίνουν συχνά ακόμη και το 95% του πληθυσμού. Υποστηρίζουμε, ωστόσο, ότι στην πραγματικότητα το φαινομενικά αδιατάρακτο συνεχές της ελληνορθόδοξης ταυτότητας περιλαμβάνει στο εσωτερικό του τουλάχιστον δύο σημαντικά υποσύνολα θρησκευτικής πίστης και συμπεριφοράς. Μόνο το 1/3 περίπου του πληθυσμού αποτελεί πραγματικά το «λαό της Εκκλησίας»,¹⁹ ανήκοντας σε μια τρόπον τινά «μειονοτική θρησκεία», ενώ για την πλειοψηφία του πληθυσμού η διάχυτη θρησκευτικότητα αποτελεί την κυρίαρχη θρησκευτική διάσταση. Στη μία άκρη του φάσματος θα τοποθετούσαμε το «λαό της Εκκλησίας»: τους ενεργητικούς ελληνορθόδοξους πιστούς που εκκλησιάζονται συστηματικά, διατηρούν συνάφεια με το δόγμα και συντηρούν ισχυρούς δεσμούς με την παραδοσιακή θρησκεία συμμετέχοντας σε σημαντικό βαθμό στη ζωή της Εκκλησίας. Πέρα από το λαό της Εκκλησίας εκτείνεται η επικράτεια της γενικευμένης διάχυτης θρησκευτικότητας, η οποία, σε πρώτη ματιά, δείχνει απλώς αδιάφορη και εθιμοτυπική. Σε αυτήν εντάσσεται η πλειοψηφία των Ελλήνων οι οποίοι, μολονότι στην καθημερινή πρακτική δεν ευθυγραμμίζονται με τους εκκλησιαστικούς κανόνες, διατηρούν έναν πυρήνα ορθόδοξης θρησκευτικότητας, ο οποίος παραμένει ακλόνητος επειδή αποκτήθηκε στη φάση της αρχικής κοινωνικοποίησης και στηρίζεται στη δύναμη της παράδοσης, στο έθος και στην ισχύ της οικογένειας.

Στο εσωτερικό της διάχυτης ελληνορθοδοξίας θα μπορούσαμε να διακρίνουμε, σχηματικά βέβαια, τρεις κατηγορίες πιστών: 1. *παραδοσιακοί και αποκλίνοντες*: πρόκειται για ορθόδοξους από παράδοση που ταυτόχρονα αποκλίνουν από την Εκκλησία, εκκλησιάζονται συχνά αλλά τοποθετούνται κριτικά απέναντι στην ιεραρχία και διαθέτουν επαμφοτερίζουσα σχέση με τα ορθόδοξα δογματικά περιεχόμενα, 2. *κοινοφροσύνης και αυτοσχέδιοι*: πρόκειται για πιστούς που αποδέχονται την ορθόδοξη ταυτότητα αλλά δηλώνουν ότι την προσεγγίζουν με «τον δικό τους τρόπο», «όπως αυτοί την καταλαβαίνουν», εκκλησιάζονται κατεξοχήν στις μεγάλες γιορτές και δεν δεσμεύονται ηθικά και δογματικά από τις εκκλησιαστικές διδαχές, 3. *αποστασιοποιημένοι και αυτοκατευθυνόμενοι*: πρόκειται για ορθόδοξους μη τακτικά εκκλησιαζόμενους που αποστασιοποιούνται περισσότερο κριτικά, όχι μόνο από τους εκκλησιαστικούς φορείς αλλά και από την παραδοσιακή ορθόδοξη κοσμοεικόνα αυτή καθαυτή, και είναι περισσότερο ανοιχτοί στον θρησκευτικό πειραματισμό και σε νέες θρησκευτικές εμπειρίες.

«ΝΑ ΑΝΗΚΕΙΣ ΧΩΡΙΣ ΝΑ ΠΙΣΤΕΥΕΙΣ» ΚΑΙ «ΝΑ ΠΙΣΤΕΥΕΙΣ ΧΩΡΙΣ ΝΑ ΑΝΗΚΕΙΣ»

Η συγκεκριμένη εκδοχή που προσλαμβάνει η διάχυτη θρησκευτικότητα στη σύγχρονη Ελλάδα επιτρέπει να εκφραστούν στο εσωτερικό της δύο ανταγωνιστικές θεωρητικές σχηματοποιήσεις για την αποσύνδεση θρησκευτικής πεποίθησης και θρησκευτικής συμμετοχής, που περιγράφονται ιδεοτυπικά με τις φράσεις: «να ανήκεις χωρίς να πιστεύεις» (Belonging without believing) και «να πιστεύεις χωρίς να ανήκεις» (Believing without

19. Για το «λαό της Εκκλησίας», παραπέμπω και πάλι στις δημοσιεύσεις των Β. Γεωργιάδου και Η. Νικολακόπουλου, που αναφέρθηκαν παραπάνω.

belonging).²⁰ Καμία από τις δύο δεν αντιστοιχεί στην ελληνική περίπτωση, ωστόσο είναι και οι δύο χρήσιμες για να περιγράψουμε τους κοινωνικούς όρους ύπαρξης της διάχυτης θρησκευτικότητας.

Αν κοιτάξουμε την Ελλάδα από την οπτική γωνία του πρώτου σχήματος (το «να ανήκεις χωρίς να πιστεύεις»), εύκολα διαπιστώνουμε ότι η ανανέωση της κοινωνικής εμβέλειας της ορθόδοξης Εκκλησίας εξαρτάται πρωταρχικά από τις μεταμορφώσεις της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας και τις ευρύτερες κοινωνικές αξίες που εκπροσωπεί ο θεσμός, και λιγότερο από τη θρησκευτική της προοπτική (έστω κι αν, σε αντίθεση με τις σκανδιναβικές χώρες, δεν συνδυάζεται με φαινόμενα υποχώρησης της θρησκευτικής πίστης εν γένει, ούτε με υψηλά ποσοστά αθεϊσμού). Τα υψηλά επίπεδα εκκλησιασμού στις μεγάλες γιορτές δηλώνουν περισσότερο μια εθμική σχέση, ενώ η εμπιστοσύνη που καταγράφεται στις έρευνες απέναντι στο θεσμό της Εκκλησίας οφείλεται περισσότερο στην αξία της ως συμβόλου μιας κοινής ταυτότητας. Η Εκκλησία ικανοποιεί την ανάγκη συλλογικής τελετουργικής επικύρωσης στις σημαίνουσες στιγμές της ατομικής ζωής (γάμος, κηδεία κλπ.) και αντιμετωπίζεται ως σημαντικός θεσμός που πρέπει να υποστηρίζεται.

Για τους πιστούς της «διάχυτης θρησκευτικότητας», ο «λαός της Εκκλησίας» αποτελεί μια μειονότητα η οποία συντηρεί την παράδοση προς όφελος της πλειονότητας και η Εκκλησία μία «κιβωτό της συλλογικής μνήμης»²¹ που πρέπει να συντηρείται ως καταφύγιο, στο οποίο θα ανατρέξουν τα άτομα σε στιγμές κοινωνικής κρίσης. Οι ενεργητικοί ορθόδοξοι πιστοί λειτουργούν, τρόπον τινά, ως εντολοδόχοι της αποκλίνουσας από την Εκκλησία πλειονότητας, με αποστολή να διατηρήσουν μέσα από τη θρησκευτική τους προσήλωση τη συλλογική μνήμη μιας κοινής καταγωγής που λειτουργεί ενοποιητικά. Η στάση των πιστών της διάχυτης θρησκευτικότητας παραμένει κατά βάση παθητική και μπορεί να μετατραπεί σε ενεργητική μόνο εάν και για όσο διάστημα ο θεσμός απειλείται (π.χ. στη σύγκρουση για τις ταυτότητες).

Από την άλλη πλευρά, παρά τη διατήρηση των δεσμών με την Εκκλησία και τα υψηλά ποσοστά σποραδικής συμμετοχής στις τελετουργίες της Εκκλησίας, η θεωρητική σκοπιά του δεύτερου σχήματος («να πιστεύεις χωρίς να ανήκεις») επιβεβαιώνεται εν μέρει από τις ποιοτικές αλλαγές στο χαρακτήρα και τα περιεχόμενα του θρησκεύειν. Η σημασία της θρησκευτικής πίστης μετασχηματίζεται, και προοδευτικά ούτε ταυτίζεται ούτε εξαντλείται ούτε συμμορφώνεται με τα πρότυπα και τους κανόνες της ορθόδοξης Εκκλησίας. Η έννοια με την οποία ένα άτομο δηλώνει «πιστός χριστιανός ορθόδοξος» δεν αξιολογείται με κριτήριο τη συμμετοχή του στις εκκλησιαστικές τελε-

20. Το σχήμα «Belonging without believing» προτάθηκε από την G. Davie στη μελέτη της για τη Μ. Βρετανία και γονιμοποίησε τη συζήτηση της δεκαετίας του 1990 για τη θρησκευτική μεταβολή στην Ευρώπη. Το σχήμα αυτό τροφοδότησε σημαντικές ερευνητικές εργασίες, οδηγώντας μάλιστα στη διατύπωση εναλλακτικών ή ανταγωνιστικών σχημάτων, όπως εκείνο της μορφής «Believing without belonging», που αρχικά υποστηρίχθηκε για τη θρησκευτική πραγματικότητα της Σουηδίας.

21. Σε συμφωνία με τις προτάσεις της G. Davie η οποία με τη σειρά της αντλεί από το σχήμα της D. Hervieu-Léger για την κοινωνική λειτουργία της θρησκείας ως «αλυσίδας των αναμνήσεων».

τουργίες. Στην επικράτεια της διάχυτης θρησκευτικότητας, όχι μόνο αυξάνονται οι δυνατότητες των ατόμων για προσωπική διεργασία των παραδοσιακών θρησκευτικών περιεχομένων, αλλά επιπλέον τα άτομα προχωρούν σε νέες συνθέσεις, αντλώντας θρησκευτικές αντιλήψεις και πρακτικές τόσο από το συμβολικό σύμπαν της ορθόδοξης παράδοσης όσο και από μια πολιτισμικά σημαίνουσα εναλλακτική πηγή θρησκευτικών σημασιών (άμεσα συνδεδεμένη με τα νέα θρησκευτικά κινήματα και τις εναλλακτικές θρησκευτικές ομάδες). Όσο μάλιστα προχωράμε στο εσωτερικό του φάσματος της διάχυτης θρησκευτικότητας, οι ενδείξεις για την εδραίωση αυτοσχέδιων και αυτόνομων θρησκευτικών τάσεων αυξάνονται, ενώ στην απώληξη του φάσματος βρίσκουμε εκείνους που υιοθετούν και υπερασπίζονται συνειδητά ένα εξατομικευμένο θρησκευτικό προφίλ, που θέτει στο επίκεντρο του θρησκευτικού νοήματος την «πίστη στον Εαυτό».

Η διατήρηση λοιπόν της ταυτότητας του ορθόδοξου στο εσωτερικό της διάχυτης θρησκευτικότητας ίσως αποκρύπτει τη δυναμική της θρησκευτικής εξατομίκευσης και το εύρος της προϊούσας θρησκευτικής απορρύθμισης που λαμβάνει χώρα στην Ελλάδα.²² Ενδείξεις της απορρύθμισης συναντάμε στις λιγοστές έρευνες που διερευνούν θετικές και αρνητικές στάσεις απέναντι σε διάφορες θρησκευτικές ή οιονεί θρησκευτικές αντιλήψεις. Χαρακτηριστική είναι η δογματική «σύγχυση» που αποτυπώνεται στα υψηλά ποσοστά έκφρασης αμφιβολίας για θεμελιώδεις αλήθειες και αρχές του ορθόδοξου δόγματος (ιδιαίτερα σε εσχατολογικά θέματα, π.χ. «δεν ξέρω τι υπάρχει μετά το θάνατο» ή «υπάρχει κάτι, δεν ξέρω ακριβώς τι είναι», «δεν πιστεύω στην ανάσταση των σωμάτων» κλπ. Ακόμα και στο «λαό της Εκκλησίας» οι μισοί αμφιβάλλουν για τη μετά θάνατον ζωή). Η απορρύθμιση των θρησκευτικών σημασιών αποκαλύπτεται με μεγαλύτερη σαφήνεια στα υψηλά ποσοστά αποδοχής θρησκευτικών πεποιθήσεων, οι οποίες είναι μη συμβατές ή και αντίθετες από θεμελιώδεις θρησκευτικές δογματικές αρχές (λ.χ., εμφάνιση μη θεϊστικών αντιλήψεων, όπως πίστη σε μια ανώτερη δύναμη, μη προσωπικός θεός αλλά και πίστη στη μετενσάρκωση, τα ζώδια, την ενέργεια και την «αύρα»). Αρκεί επίσης να δει κανείς την αύξηση της εκδοτικής παραγωγής σε τίτλους της νέας θρησκευτικότητας καθώς και την έκρηξη της προσφοράς στον τομέα των ποικιλώνυμων δραστηριοτήτων της νέας πνευματικότητας (εναλλακτικά σεμινάρια, θεραπείες), για να αντιληφθεί το εύρος και την επιρροή των καινοφανών θρησκευτικών ιδεών και πρακτικών στο σύνολο του πληθυσμού.

Η θρησκευτική εξατομίκευση μπορεί, σε πρώτη ανάγνωση, να μη διαγράφει μια ορατή και αναγνωρίσιμη τροχιά, ωστόσο δεν είναι ανύπαρκτη. Μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο ατελής, καθώς εκφράζεται μέσα από αμφιρροπες συμπεριφορές,

22. Και δεν αναφερόμαστε εδώ απλώς στην τάση των πιστών να ρυθμίζουν τις τελετουργίες (π.χ. γάμος) με προσωπικά και οικογενειακά κριτήρια, αλλά και στα κίνητρα πρακτικών όπως της νηστείας, η οποία επενδύεται με νέες σημασίες (π.χ. υγιεινή διατροφή/μεσογειακή διαίτα), ή ακόμη στις αντιλήψεις περί «ορθόδοξης πνευματικότητας» που αιωρούνται χωρίς εκκλησιαστική επικύρωση και στις οποίες ανατρέχουν από τους άτεγκτους ζηλωτές μέχρι τους «καταναλωτές» ενός ορθόδοξου θεραπευτισμού και ενός λάιφ-αναχωρητισμού (π.χ. με επισκέψεις στο Άγιο Όρος ή σε μοναστήρια) και τους «αναζητητές» ενός γιγνεούς μυστικισμού.

που κινούνται ανάμεσα στην εθιοτυπία και την αδιαφορία, και σε πιο αναστοχαστικές επεξεργασίες της ατομικής θρησκευτικής ταυτότητας, με δεκτικότητα απέναντι στον θρησκευτικό πειραματισμό και σε εναλλακτικές θρησκευτικές εμπειρίες. Μακροπρόθεσμα ωστόσο, και στο βαθμό που η απορρύθμιση των θρησκευτικών συμβόλων συνεχίζεται, η διάχυτη θρησκευτικότητα μπορεί να λειτουργήσει διαβρωτικά ως προς την παραδοσιακή θρησκευτικότητα – ιδιαίτερα όσο εντείνεται ο ατομοκεντρισμός, ο εκλεκτικισμός και η διαπερατότητα της διάχυτης ελληνορθοδοξίας σε μη θεϊστικές πεποιθήσεις και σε αγοραίες εκφάνσεις του ιερού.

«ΤΖΑΜΠΑΤΖΗΔΕΣ» ΣΤΗ ΧΩΡΑ ΤΗΣ ΔΙΑΧΥΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η γοητεία της διάχυτης θρησκευτικότητας στην περίπτωση της Ελλάδας φαίνεται να είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τα εδραιωμένα στερεότυπα του «άναρχου ατομικισμού» και μοιάζει να συντηρεί τα συμπεριφορικά πρότυπα της «λαθρεπιβασίας», υπηρετώντας την ιδεολογική προσαγή του τύπου: *Πώς μπορούμε να ανοιχτούμε στο παγκοσμιοποιημένο, διαρκώς σγκούμενο, πεδίο προσφοράς θρησκευτικών αγαθών και να καρπωθούμε, σε όποιο βαθμό εμείς αποφασίζουμε, την πρωτόγνωρη διαθεσιμότητα θρησκευτικών επιλογών, χωρίς να απολέσουμε ταυτόχρονα το καταφύγιο της αναπαλλοτρίωσης ελληνορθόδοξης ιθαγένειας.* Έτσι, από τη μια οι Έλληνες καταφάσκουν σε καινοφανείς θρησκευτικές βεβαιότητες που ανταποκρίνονται σε ατομικό επίπεδο ικανοποιητικότερα από τις εκκλησιαστικές ηθικοθρησκευτικές επιταγές στα αδιέξοδα που εγείρονται από τα δεδομένα του αυξανόμενου κοινωνικού εξορθολογισμού. Από την άλλη, διστάζουν να αναλάβουν το τίμημα της αβεβαιότητας που συνεπάγεται η ατομική επικύρωση του θρησκευτικού νοήματος μέσα στο καθεστώς της μετανεωτερικής γενικευμένης ρευστότητας. Γιατί και οι νέες θρησκευτικές βεβαιότητες αποτελούν, με τη σειρά τους, νέα πηγή αβεβαιότητας, καθώς μετεωρίζονται σε ένα αγοραίο πεδίο επικοινωνιακού ανταγωνισμού ανάμεσα σε θραυσματικές ετερόκλητες θρησκευτικές παραδόσεις και προτάσεις.

Μέσα σε συνθήκες εντεινόμενης ενσωμάτωσης και της παρεπόμενης ανασφάλειας, η ελκτικότητα της διάχυτης θρησκευτικότητας για τον Έλληνα πιστό έγκειται στην ασφάλεια που του προσφέρει, καθώς επιτρέπει σημαντικούς βαθμούς ελευθερίας χωρίς να θέτει το άτομο έξω από τη θεμελιώδη ομάδα πολιτισμικής αναφοράς, στο βαθμό που η διάχυτη θρησκευτικότητα ριζώνει στην ορθόδοξη θρησκεία. Ακόμη και μέσα στα όρια της χαλαρής και παθητικής ελληνορθοδοξίας, οι πιστοί της πλειοψηφικής διάχυτης θρησκευτικότητας επιτυγχάνουν, «ως νέοι λαθρεπιβάτες», ένα βασικό επίπεδο ασφάλειας, το οποίο τους επιτρέπει να αποφασίζουν σε ποιο βαθμό θα επεκταθούν σε δραστηριότητες θρησκευτικού πειραματισμού, με μειωμένο αίσθημα ρίσκου για την έκβασή του.

Για αυτό ακριβώς, ακόμη και αν η διεύρυνση του πεδίου της ατομικής θρησκευτικής επιλογής στοιχειοθετεί, θεωρητικά τουλάχιστον, ένα πιο επιτρεπτικό πλαίσιο για την «αποσπίρση» από την παραδοσιακή θρησκεία, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Στην

πραγματικότητα, η υψηλή διαπερατότητα της διάχυτης θρησκευτικότητας σε καινοφανείς θρησκευτικές αντιλήψεις, σε συνδυασμό με την ανθεκτικότητα της εθνοθρησκευτικής ταυτότητας, λειτουργεί ανασταλτικά για την υιοθέτηση μιας νέας θρησκευτικής προσήλωσης. Αντιθέτως, η κυρίαρχη κοινωνικά μορφή ανάδυσης των νέων θρησκευτικών μορφών στην Ελλάδα δεν εκφράζεται με ριζική μεταστροφή αλλά με τη συγκρητιστική υιοθέτηση θρησκευτικών εναλλακτικών, η οποία σπάνια συνοδεύεται από μια ρητή και δημόσια ρήξη με την κληροδοτημένη θρησκευτική παράδοση. Η διάχυτη θρησκευτικότητα αναδύεται ακριβώς εν μέσω αυτής της αντινομικής και «τζαμπατζίδικης» λογικής που χαρακτηρίζει την εθνοθρησκευτική ταυτότητα, και η οποία τοποθετεί τη θρησκεία «σε μια ενδιάμεση περιοχή ανάμεσα σε μια κοσμική κοινωνία σε κρίση και σε μια επιστροφή της εκκλησιαστικής διαχείρισης του ιερού. Παραμένει πολύ “λαϊκή” για να αποδεχθεί τα πλέον ρητά συστατικά της εκκλησιαστικής δογματικής και ταυτόχρονα πολύ εξαρτημένη από την ανάγκη νοήματος για να επιζήσει σε μια εποχή “χωρίς Θεό και χωρίς Προφήτες”».²³

Οι φαινομενικά αποκλίνουσες κατευθύνσεις της θρησκευτικής μεταβολής στην Ελλάδα μετά το 1989 συμβαδίζουν εντέλει περισσότερο από ό,τι ενδεχομένως νομίζουμε με τις μετανεωρικές ορίζουσες και νοηματοδοτούν εκ νέου τους δυσπροσάρμοστους ούτως ή άλλως όρους του ζεύγματος Δύση-Ανατολή, που εξέθρεψε τη λογική του ακανονάρχητου ατομικισμού για την οποία κάνει λόγο ο Κ. Τσουκαλάς. Υπάρχει μια φαινομενική ομοιότητα ανάμεσα στον Έλληνα πρόσφυγα, που νιώθει εσαεί ξένος στη χώρα του (καθώς καλείται να λειτουργεί ατομικιστικά «απέναντι σε δυνάμεις οι οποίες εξακολουθούν να ασκούνται “επί” του κοινωνικού σώματος και όχι “εντός” του»),²⁴ και στον πρόσφυγα άπατρι της μετανεωτερικότητας που «αποσπάται από την ένταξή του χωρίς να επανεντάσσεται».²⁵ Το στερεότυπο της «ακαθόριστης εκλεκτικής σοφίας των Ελλήνων», που μπορούν να προσαρμόζονται στις περιστάσεις, εμφανίζει μια εκλεκτική συγγένεια με την ευελιξία που απαιτεί από τα άτομα η «μη ενταγμένη» εξατομίκευση, αν ιδωθεί ως μια «μη γραμμική, προσαρμοζόμενη στις εξελισσόμενες ανάγκες, αμφίσημη και συνεχής διαδικασία».²⁶

Βρισκόμαστε, επομένως, σε μια μεταβατική στιγμή. Τα έμμονα στερεότυπα για την ιδιαιτερότητα του ελληνικού χαρακτήρα επανακάμπτουν μέσα από την επαναδραστηριοποίηση της Εκκλησίας της Ελλάδος στον δημόσιο χώρο. Δείχνουν όμως και τα

23. Το απόσπασμα ανήκει στους Calvaruso & Abbruzzese και παρατίθεται από τον R. Cipriani στο «Religion as Diffusion of Values: “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case», στο Richard K. Fenn (επιμ.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Οξφόρδη, Blackwell, 2001, σ. 299.

24. Κ. Τσουκαλάς «“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θανάτων», σ. 155 (όπου και η σχετική παραλομπίη στον Μ. Φουκώ).

25. U. Beck, *Ελευθερία ή καπιταλισμός: Συζητήσεις με τον Γιοχάνες Βίλμς*, μτφρ. Ελένη Αστερίου, Αθήνα, Καστανιώτης, 2005, σ. 89.

26. Στο ίδιο, σ. 132.

όριά τους, στο βαθμό που οι μεταμορφώσεις του ελληνικού ακανονάρχητου ατομικισμού δεν μπορούν να υπερβούν τους όρους της συγκρότησής του. Εφόσον η Εκκλησία αναλαμβάνει κατ' αποκλειστικότητα την υπεράσπιση της εθνικής ιδιοπροσωπίας, επενδύει κατ' ανάγκην στην ανθεκτικότητα όλων των εγχώριων στερεοτύπων συμπεριφοράς. Θέτει όμως έτσι σε κίνδυνο την προνομακική θέση της και την αποτελεσματικότητά της εντός του θρησκευτικού πεδίου και βάζει τον Έλληνα «τζαμπατζή» σε νέες περιπέτειες, με άδηλη κατάληξη.²⁷

Η παροικιώδης προσαρμοστικότητα του Έλληνα, η ελλειμματική συμμόρφωση σε κανόνες και η αξία που αποδίδεται στα παραδοσιακά δίκτυα της εμπρόσωπης αμοιβαιότητας λίγο απέχει από τον πραγματιστικό και ψυχολογικό ατομικισμό που διακινείται στα μη δεσμευτικά και οργανωτικά χαλαρά δίκτυα της νέας πνευματικότητας. Από αυτή την άποψη, το «χρυσό» παρελθόν μιας υπεριστορικής εθνικής ουσίας μπορεί να βρίσκεται πολύ κοντά στην α-ιστορική φαντασίωση της νεοθρησκευτικής κοσμικής αρμονίας. Και η παραδοσιακή αντιπάθεια για την κανονιστικότητα μπορεί να συναντά τη μετανεωτερική προτίμηση για χαλαρές και ευέλικτες δομές θρησκευτικής συμμετοχής με τη μορφή δικτύων.

27. Προοδευτικά και οι νέες θρησκευτικές τάσεις επενδύουν σε γηγενή στοιχεία και επικαλούνται την αναγκαία δόση εντοπιότητας. Για αυτό και δεν είναι απλώς «γραφικό» τα αστρικά ταξίδια να «γειώνονται» στο ελληνικό έδαφος, η «ενέργεια» να συσσωρεύεται σε ελληνικούς τόπους, να ανακαλύπτονται ελληνικές μορφές «διαλογισμού» κ.ο.κ. Κάποιες τάσεις μάλιστα, όπως ο ελληνικός νεοπαγανισμός, μπορούν «επιθετικά» να αμφισβητούν το πρωτείο της ορθόδοξης παράδοσης, εφόσον ανασυγκροτούν μία γενεαλογία καταγωγής που αναφέρεται στον έναν από τους δύο πυλώνες της εθνικής ιδεολογίας.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ

*Η κοινωνία των πολιτών ως «χώρος ελευθερίας»
(Πολιτικές αναγνώσεις μιας μυθοπλασίας)*



Η ύψιστη τιμή που μου χαρίστηκε με την απόφαση του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης να μου απονεμίει τον τίτλο του επίτιμου διδάκτορα είχε μια σειρά από απρόβλεπτες παρενέργειες. Από τη μια μεριά, μου έδωσε την ευκαιρία όχι μόνο να απολαύσω εφάπαξ αλλά και να απολαμβάνω συνεχώς τις νέες φιλίες που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο της μεγαλειώδους φιλοξενίας που μου επιφυλάχθηκε. Από την άλλη μεριά όμως, η συμμετοχή μου στην τιμητική αυτή διαδικασία με εξανάγκασε, εμμέσως πλην σαφώς, να αποδυθώ σε μια νέα περιπέτεια που δεν έχει ακόμα τελειώσει. Πράγματι, όντας αναγκασμένος από το τελετουργικό της αναγόρευσης να εκφωνήσω μιαν ομιλία και πιστεύοντας ότι η επανάληψη των απαυγασμάτων της σωρευμένης «σοφίας» μου δεν ενδιέφεραν κανέναν, και κυρίως όχι εμένα, επέλεξα να «πειραματισθώ» σε νέα, αβέβαια και ολισθηρά πεδία. Και μη αναλογιζόμενος τις συνέπειες, έθεσα ορισμένα ζητήματα γύρω από την πολιτική σημασία του όρου «κοινωνία των πολιτών».

Δεν είναι λοιπόν περιεργό το γεγονός ότι, όταν στη συνέχεια τέθηκε το θέμα της συμμετοχής μου στον συλλογικό αυτό τόμο με ένα κείμενο, θεώρησα ότι η συμβολή μου θα έπρεπε να επικεντρωθεί στην εισήγηση την οποία είχα κάνει [στην τελετή αναγόρευσης]. Και εδώ ακριβώς αρχίζει η περιπέτεια στην οποία βρίσκομαι από τότε βυθισμένος: βαθμιαία, η εισήγηση έγινε άρθρο, το άρθρο δοκίμιο, το δοκίμιο μελέτη και η μελέτη βιβλίο, το εισαγωγικό κεφάλαιο του οποίου είναι το κείμενο που ακολουθεί. Είναι γνωστό ότι «τα βιβλία έχουν τη μοίρα τους». Αλλά ορισμένα έχουν και μιαν ιστορία που μετέχει των απρόβλεπτων και τυχαίων παραμέτρων που καθορίζουν τη ζωή μας. Στην περίπτωση του βιβλίου αυτού, που, και αν ακόμα υπαγορεύθηκε από τη συμπαγή ροή των περιστάσεων, εκφράζει την έμμονη αβεβαιότητα των καιρών μας, οι οιωνοί φαίνεται να υπήρξαν αίσιοι.

Θέλω και πάλι να ευχαριστήσω όλους εκείνους που υπήρξαν οι αναγκαίοι ηθικοί αντουργοί αυτού του εγχειρήματος. Τον πρύτανη Γιάννη Παλλήκαρη που «ανοίγοντας τα μάτια» μου μου έδειξε μια Κρήτη που μέχρι τότε μόνο υποψιαζόμουν. Τον Σωκράτη Κονιόρδο, τον Σκεύο Παπαϊωάννου, τη Μαρία Κούση, τον Ανδρέα Μοσχονά και όλους τους άλλους συναδέλφους που δεν μεθόδευσαν μόνο την ίδια τη διαδικασία αλλά και την υπέταξαν στους άτυπους κανόνες της αμοιβαιότητας, της ελεύθερης συν-ομιλίας και της απόλαυσης. Τους φίλους που μετείχαν στο θεματικό εργαστήριο που οδήγησε στην έκδοση αυτού του τόμου, όχι μόνο για τα κείμενά τους αλλά και για τη θερμή παρουσία τους, για την ενεργή συμμετοχή τους, για τον προσωπικό κόπο που κατέβαλαν και κυρίως για το κέφι τους. Και τον Μηνά Σαματά που, έχοντας μετάσχει σε όλα τα παραπάνω, ενέχεται επιπλέον και για τη χαρά και τη συγκίνηση ενός τιμώμενου που ένιωθε συνεχώς στο σπίτι του.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ



Η κοινωνία των πολιτών ως «χώρος ελευθερίας»

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ ΜΙΑΣ ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ

1. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών δεν έπεσε ξαφνικά από τον ουρανό. Οι ιστορικές περγαμινές της ανατρέχουν στην αυγή της νεωτερικότητας¹ και εντάσσονται στον ευρύτερο προβληματισμό γύρω από τους όρους έλευσης ενός καλύτερου και πιο ελεύθερου κόσμου, στους κόλπους του οποίου οι άνθρωποι θα καλούνται πλέον να ζουν, να σκέφτονται και να δρουν εκείθεν της ταπεινωτικής ανάγκης, εντεύθεν της καταπιεστικής εξουσίας και πέραν της δεισιδαιμονικής προκατάληψης που τους δυνάστευαν από καταβολής. Θα πρέπει να θυμηθούμε ότι, για πρώτη φορά τότε, η πίστη στην ιστορική αναγκαιότητα της προόδου του ανθρώπινου γένους είχε εκφραστεί με την εκκόλαψη κάθε λογής οραμάτων και φαντασιώσεων για τους εγγόσμιους χλοερούς εκείνους τόπους μέσα στους οποίους οι άνθρωποι θα αναλάβουν οι ίδιοι την ευθύνη της επίλυσης των αιώνιων προβλημάτων τους και της οικοδόμησης του μέλλοντος τους. Αυτήν τη διάχυτη αισιοδοξία στην ιστορική δυναμική της έλλογης βούλησης των ανθρώπινων όντων εξέφραζε ίσως το αίτημα για «περισσότερο φως» που ευαγγελιζόταν μπροστά στο θάνατό του ο Γκαίτε. Για την πλειοψηφία των νεωτερικών στοχαστών δεν φαίνεται να υπάρχει αμφιβολία ότι, μετά από χιλιετίες σκοταδισμού, τα προανακρούσματα αλλά και οι αντικατοπτρισμοί ενός «εφικτού» ιστορικού παραδείσου θα πρέπει πια να αναζητηθούν σε έναν απελευ-

1. Δεν είναι φυσικά δυνατόν να εισέλθω στον αχανή προβληματισμό γύρω από τη σημασία της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Θα υπογραμμίσω μόνον ότι, μολονότι η επίκληση του «νεωτερικού» δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί ταυτόσημη με την απλή αναφορά στο «νέο» ή στο πρωτόφαντο, παραπέμπει εντούτοις ρητά στο παρόν που ανοίγεται προς ένα μέλλον το οποίο θα προσληφθεί και θα προταχθεί ως ενεργεία αλλά και δύναμι «καλύτερο», άρα και ως «αντίθετο» σε σχέση με το εν γένει παρελθόν. Έτσι, η γέννηση της ιδέας της νεωτερικότητας συμπίπτει με τη γέννηση της ιστορικότητας, δηλαδή της ιστορικής συνείδησης μιας προταγματικής «διαφορετικότητας», η οποία και σφραγίζει την ερχόμενη ιστορική περίοδο με όρους αντιδιαστολής αλλά και αξιακής ρήξης με εκείνη που απέρχεται. Και με αυτήν ακριβώς την έννοια, ο περί νεωτερικότητας λόγος είναι σύμφυτος με μιαν προκαταβολική άγνοηση της ιστορίας ως εγγενώς ταξινομήσιμης, ερμηνεύσιμης αλλά και προτάξιμης μέσα από την περιοδολόγησή της. (Για όλα αυτά, εξαιρετικά σημαντικές είναι οι παρατηρήσεις του Fredric Jameson, *Μια μοναδική νεωτερικότητα: Δοκίμιο για την οντολογία του παρόντος*, μτφρ. Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2007, σ. 31-32.)

θερωμένο γήινο κόσμο που θα μπορέσει επιτέλους να κατακλυσθεί από το εκτυφλωτικό και καθαρθήριο φως του ελεύθερου «αντικειμενικού» Λόγου.

Δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι τα οράματα αυτά έπεισαν, συνήγειραν, συγκίνησαν και κινητοποιήσαν σε ευρύτερες κλίμακες. Επί δύο και πλέον αιώνες, οι ακάματοι προφήτες του φιλελευθερισμού –αλλά μαζί με αυτούς και οι περισσότεροι από τους αρνητές και επίδοξους ανατροπείς του– δεν έπαψαν να προβληματίζονται γύρω από το ζήτημα της συνειδητής μεθόδευσης μιας συλλογικής ανάστασης, η οποία συνάπτεται πλέον ρητά με τις εγκόσμιες «προοπτικές της έλλογης ελευθερίας». Στο εξής, περίοπτη θέση στην ημερήσια διάταξη του φιλοσοφικού προβληματισμού θα καταλάβει το ζήτημα των ιστορικών και πολιτικών προϋποθέσεων για εμπέδωση είτε μιας τέλει στο σύνολό της κοινωνίας είτε, τουλάχιστον, ενός περιγεγραμμένου «προνομιακού» κοινωνικού «πεδίου», όπου τα ελεύθερα άτομα θα μπορούν να εξελίσσονται και να αυτοολοκληρώνονται πάνω στην αποκλειστική βάση του αυτόνομου κριτικού τους λόγου και της αδέσμευτης ηθικής τους συνείδησης. Με αυτήν την έννοια, η ιδέα της «κοινωνίας των πολιτών» δεν υπήρξε παρά μια από τις πολλαπλές εκφάνσεις του συμπαγούς και ανεπίληπτου προτάγματος, που επιδίωκε να οδηγήσει την κοινωνία στην *ηθική της πρόοδο και τελείωση*, με γνώμονα τη θεμελιώδη αφετηριακή *αξία της ελευθερίας*. Αναζητώντας μια «φιλοσοφική λίθο», που θα μπορούσε να συνοψίσει την έλευση μιας νέας χρυσής εποχής, ο φιλελεύθερος στοχασμός στοιχειοθετούσε τα οράματα που άρμοζαν στις αφετηριακές αξιακές παραδοχές του. Και έτσι, ευλόγως, στην καθαρότερη και ευγενέστερη μορφή της, η φιλελεύθερη ουτοπική σκέψη έτεινε να συγκροτείται γύρω από το πρόταγμα της απόλυτης και αμύλυντης ηθικής ελευθερίας.

Σήμερα βέβαια τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Μολονότι η τρέχουσα αναξωπύρωση της ιδέας της κοινωνίας των πολιτών εντάσσεται πάντα στα πλαίσια ενός χαρακτηριστικά φιλελεύθερου προτάγματος, το ίδιο το πρόταγμα είναι κατ' ανάγκην διαφορετικό από το παρελθόν. Είναι προφανές ότι οι λειτουργικές ανάγκες του κοινωνικού συστήματος και οι εξελισσόμενοι όροι της συλλογικής αυτογνωσίας, άρα και τα πλαίσια των φαντασιακών προβολών, βρίσκονται υπό συνεχή μετατόπιση και μετασημασιολόγηση. Αν, λοιπόν, πολλά μείζονα ερωτήματα φαίνεται να επανακάμπουν με στερεότυπους όρους, αυτό δεν οφείλεται στον εξ αντικειμένου διστορικό χαρακτήρα των σημαινόμενων διακυβευμάτων, αλλά προκαλείται από τη συνειδητή –ή ίσως και ασυνείδητη– ενεργοποίηση των αυτόματων ιδεολογικών συνειρμών που τείνουν να συνοδεύουν τις δοκιμασμένες και σημαίνουσες ρητορικές συνταγές. Πράγματι, συχνά τα παλαιά νοηματικά κελύφη αναδεικνύονται σε πολύτιμα ή ίσως και αναντικατάστατα εργαλεία. Ακόμα και αν συνομολογούμε την ιστορικότητα των κατεστημένων ορολογιών εμπλουτίζοντάς τις με τα συνθετικά «νεο-» ή «μετα-», έχουμε κάθε λόγο να παραμένουμε πιστοί υπήκοοι των οικείων λέξεων και των συμβολικών τους συνδηλώσεων. Όταν οι ιδέες αφήνονται να αυτοπροσαρμόζονται στις νέες περιστάσεις, μπορεί να προκύψει σοβαρότατη «οικονομία επιχειρημάτων», άρα και δυνάμει.

Με αυτήν την έννοια, ο τρέχων προβληματισμός γύρω από τη λεγόμενη κοινω-

νία των πολιτών ούτε ταυτίζεται ούτε θα ήταν δυνατόν να ταυτίζεται με εκείνον που αναπτύχθηκε στο παραδοσιακό πλαίσιο της κλασικής φιλελεύθερης σκέψης. Εκ των πραγμάτων, η επίκληση της παλαιάς αυτής ιδέας και η ευρύτατη πολιτική της εμβέλεια και ακροαματικότητα καλούνται σήμερα να υπηρετήσουν νέα και πρωτόγνωρα μελήματα που αντιστοιχούν στις ραγδαία μεταβαλλόμενες συγκυρίες. Δεν μπορεί λοιπόν να είναι τυχαίο ότι, εγκαθιστάμενη και πάλι στο επίκεντρο του κοινωνικοπολιτικού λόγου, η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών δεν προβάλλεται πλέον ως μια αφηρημένη φιλοσοφική, θεωρητική ή αναλυτική κατηγορία στο πλαίσιο της αναζήτησης και εννοιοποίησης υπερβατικών και διαχρονικών προταγμάτων, αλλά προτάσσεται με τη μορφή ενός συγκεκριμένου *οργανωτικού, πολιτικού και ιδεολογικού σχεδίου*. Στόχος του εγχειρήματος δεν είναι η αφηρημένη περιγραφή ενός ιδεατού χλοερού τόπου, αλλά η ενεργοποίηση πολύ συγκεκριμένων αποτελεσμάτων πάνω στους τρέχοντες όρους διαμόρφωσης των υπό εξέλιξη συλλογικών αναπαραστάσεων σε ό,τι αφορά τόσο το ευρύτερο κοινωνικό γίνεσθαι όσο και την καθημερινή ατομική δράση.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι ο περί κοινωνίας των πολιτών λόγος δεν περιορίζεται στα αμφιθέατρα των φιλοσοφικών σχολών αλλά αναδεικνύεται πλέον σε κεντρική συνιστώσα της *καθημερινής κοινωνικοπολιτικής συζήτησης*. Στους πάντα ευρύχωρους και ευήλιους κόλπους της καλούνται να φιλοξενηθούν όλες οι συγκεκριμένες ενέργειες και πρωτοβουλίες που κατατείνουν στην αποκρυστάλλωση μιας σειράς μείζονος αλλά και ήσσονος εμβέλειας πρακτικών «θεραπευτικών συνταγών» για τα κατά καιρούς τρέχοντα ή ανακύπτοντα κοινωνικά προβλήματα. Έτσι, σε μιαν εποχή που χαρακτηρίζεται από τη διαφαινόμενη έκπτωση των ευρύτερων κοινωνικών προταγμάτων και από την προϊούσα δυσπιστία απέναντι στις γενικές ιδέες, η έλλογη καθημερινή κοινωνική δράση των ελεύθερων πολιτών προικίζεται με το νέο εκείνο πλαίσιο που θα της επιτρέψει να παράσχει διεξόδους σε πολλά φαινόμενα αδιέξοδα και εμπειρικά «αντίδοτα» σε μια σειρά από ενσκήπτουσες «ασθένειες». Και με αυτήν την έννοια, η κοινωνία των πολιτών τείνει να προσδιορίζεται με τη μορφή μιας νέας δυναμικής και ανοικτής αλλά περιορισμένου βεληνεκούς «εργαλειακής ουτοπίας».

Από την άποψη αυτή βρισκόμαστε σε πλήρη αντιδιαστολή με τις μεγαλεπήβολες και συχνά παραληρηματικές μορφές του παρελθόντος. Οι νέες λύσεις και προτάσεις δεν προσβλέπουν στο σχεδιασμό ή στην επέλευση ενός ριζικά νέου κόσμου, αλλά καλούνται να αντιστοιχήσουν στις πραγματιστικά καθηλωμένες ιστορικές ανάγκες και στα συγκεκριμένα μελήματα ενός ελεύθερου και «απο-φαντασιοποιημένου» μετανεωτερικού ανθρώπου. Έτσι, η νεότευκτη «*μετα-ουτοπική ουτοπία*» της *καθημερινής ζωής και δράσης* εμφανίζει το μείζον πλεονέκτημα να μπορεί να προτείνει επιμέρους λύσεις απέχοντας συνάμα από το να θέτει το ζήτημα της «ριζικής προόδου», άρα και της σχέσης των οποιωνδήποτε οραμάτων με τη ρήξη και την κοινωνική ανατροπή.² Ως χώρος ελεύθερων αλλά «πραγματιστικά» οριοθετούμε-

2. Πρβλ. Jacques Rancière: «Utopistes, bourgeois et prolétaires», στο Maurice de Gandillac κ.ά (επιμ.), *Le Discours utopique*, Paris, Union Generale d'Éditions, 1978, σ. 80.

νων πρωτοβουλιών, η αδέσμευτη κοινωνία των πολιτών εμφανίζεται καθηλωμένη σε μιαν εγγενή φανταστική «επικουρικότητα» απέναντι στη μη διαπραγματεύσιμη πρωτοκαθεδρία του υφιστάμενου.

Το μέλημα αυτό αντιστοιχεί απολύτως στο πνεύμα των καιρών. Η έκλειψη όλων των «μεγάλων αφηγήσεων»³ συνεπέφερε την εγκατάλειψη όλων των τραγικών, διλημματικών και συχνά απονενομημένων φαινομένων αναζητήσεων που συνόδευσαν τη νεωτερικότητα από την πρώτη μέρα. Στον σημερινό πολλαπλά απομαγευμένο κόσμο, οι πολίτες καλούνται πλέον να συναποδεχθούν την έκλειψη των ουτοπιών, αρκούμενοι στην απλή μεθόδευση της υλοποίησης του ορατά εφικτού και μόνον αυτού. Παρά τα φαινόμενα λοιπόν, η παλαιά ιδέα της κοινωνίας των πολιτών καλείται σήμερα να λειτουργήσει ως κατεξοχήν «εργαλειακή», «πρακτική» και, από πολιτική τουλάχιστον άποψη, «μετανεωτερική».

Πράγματι, αντιπαρερχόμενη τα αδιέξοδα μιας *vita contemplativa* που ενεργοποιείται από τη νοσταλγία μιας «αδύνατης», άρα και «ανοίκειας», απόλυτης γνώσης και αρνούμενη να εισέλθει στον πειρασμό μιας αντίστοιχης ριζικά ιστορικής *vita activa*, η λεγόμενη μετανεωτερικότητα αποστασιοποιείται ρητά από τα περισσότερα αναπάντητα ερωτήματα, οικειοποιείται αδιαμαρτύρητα τις ανακουφιστικά πραγματιστικές αναγνώσεις της κοινωνικής πραγματικότητας και αποκηρύσσει το δελεαστικό φάντασμα της οποιασδήποτε επικείμενης ή προτασσομένης ιστορικής ανατροπής. Αυτή ακριβώς είναι η κρυμμένη λογική ενός νέου κυρίαρχου εργαλειακού ορθολογισμού που δεν προβληματίζεται πλέον ούτε για τη σχέση σκοπών και μέσων ούτε για το ενδεχόμενο να αποδεικνύεται συνεχώς «τόσον μωρός όσο και πρώτα». Και έτσι παραμένει αναπάντητο το θεμελιώδες ερώτημα του Γκαίτε, αν και κατά πόσον οι ανθρωπίνες δυνάμεις είναι δυνατόν να αναπτυχθούν δίχως κάποια σύμμαχία με τις δυνάμεις του «κάτω κόσμου», οι οποίες δεν μπορεί παρά να εξαπολύουν ενέργειες τρομακτικές και ανεξέλεγκτες, που βρίσκονται πάντα έξω από κάθε ανθρώπινο έλεγχο.⁴ Εκόντες ή άκοντες, είμαστε πλέον υποχρεωμένοι να συμβιβασθούμε με την αντικειμενική ιστορική δυναμική που κινεί τον κόσμο.

Υπό τους όρους αυτούς, η νιτσεϊκή ενόραση, ότι «ο άνθρωπος δεν πιστεύει πλέον σε καμιά αξία», θα τεθεί εντός παρενθέσεως, όχι ως εσφαλμένη αλλά ως «περιττή».

3. Σύμφωνα με την πασίγνωστη έκφραση του Ζαν Φρανσουά Λυοτάρ.

4. Με αυτήν την έννοια, η φαινομενική συνθήκη συνοψίζει την «τραγωδία» μιας αναπτυξιακής φυγής προς τα εμπρός που δεν μπορεί παρά να συνοδεύεται από τεράστιο πνευματικό, ηθικό, κοινωνικό και πολιτικό κόστος. (Πρβλ. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, London, Verso, 1982.) Ίσως λοιπόν η ηθική και πολιτική αναντιστοιχία ανάμεσα στους όρους προώθησης της υλικής ανάπτυξης και στις διαδικασίες ολοκλήρωσης της πνευματικής προόδου παραπέμπει σε αυτήν ακριβώς την αφετηρική αντίφαση. Ακόμα και ο Καρλ Μαρξ ήταν αδύνατον να προβλέψει τη διαβολική πανουργία μιας ιστορίας που μπορεί να θέτει την ανάπτυξη των απελευθερωμένων παραγωγικών δυνάμεων στην υπηρεσία όλο και πιο καταπιεστικών, δεσμευτικών και αλλοτριωτικών κοινωνικών σχέσεων. Είναι η πρώτη φορά, σημειώνει ο Σλάβο Ζίζεκ, που «οι αλλαγές στην παραγωγή συνοδεύονται από ένα είδος λήθαργου στο πεδίο της πολιτικής» (Slavoj Žižek, *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; Πέντε παρεμβάσεις για την (κατά)χρηση μιας ιδέας*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα, Scripta, 2001, σ. 192-193.)

Όπως υπογραμμίζει ο Αλαίν Μπαντιού, όταν ο μετανεωτερικός δημοκρατικός υλισμός μιλάει για το «τέλος των ιδεολογιών» και κυρίως όταν επιδιώκει να εμφανίσει το τέλος αυτό σαν αδιαμφισβήτητο αντικειμενικό γεγονός ή σαν απαύγασμα της αδυσώπητης ιστορικής εμπειρίας, εκείνο που πραγματικά στοχεύεται είναι ο εξαναγκασμός των κοινωνικών υποκειμένων να δρουν ως εάν οι ιδέες, άρα και οι αμφιβολίες, ήσαν περιττές. Αν τίποτε δεν επιτρέπεται να αναπροσανατολίσει εκείνους που εκόντες ή άκοντες θα ακολουθήσουν την προδιαγεγραμμένη πορεία των πραγμάτων, ο προβληματισμός περί του κοινά πρακτέου εμφανίζεται ήδη παρωχημένος. Αυτό υπήρξε ίσως το βαρύτερο ιστορικό τίμημα που ακολούθησε την επέλευση της νέας μαζικής δημοκρατικής κοινωνίας που πριν απ' όλα προβάλλει ως ύπατες αξίες την ανεκτικότητα και το σεβασμό όλων των «άλλων» ατόμων, στάσεων και ιδεών.⁵ Παραδόξως λοιπόν, όλα συμβαίνουν ως εάν η άνευ όρων πρόταξη της ιδέας της ατομικής ελευθερίας συνεπέφερε την ουσιαστική αποδυνάμωση όλων των άλλων γενικών ιδεολογημάτων: σε έναν απόλυτα και καταστατικά ελεύθερο κόσμο, όλες οι ιδέες, όλες οι διχογνωμίες και συγκρούσεις αλλά και όλοι οι αφηρημένοι προβληματισμοί μετάγονται πλέον στην κατηγορία του μη αποφασίσιμου, άρα του αδιάφορου, και κατ' επέκτασιν ίσως και του «περιττού». Και με αυτήν την έννοια, η κυρίαρχη ιδεολογία σήμερα είναι βαθύτατα «αντι-ιδεολογική».⁶ Ακόμα και εάν προσφεύγουμε στις ιδέες, είμαστε υποχρεωμένοι να δυσπιστούμε ως προς τις προεκτάσεις τους. Ως μόνη έλλογη γραμμή άμυνας απέναντι στην πανουργία της ιστορίας και στην ιστορική οπισθοβουλία των ιδεών προβάλλεται η προσήλωση στο άμεσα εργαλειοκά εφικτό.

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι τρέχουσες αναφορές στην κοινωνία των πολιτών ούτε παρουσιάζονται με τη μορφή μιας καθολικά ισχύουσας καταστατικής ιδέας, ούτε εμφανίζονται ως έστω εν δυνάμει καλούμενες να θεραπεύσουν πάσαν νόσον και πάσαν μαλακίαν. Ο νεοοριοθετούμενος ανοικτός χώρος της ελευθερίας δεν επιχειρεί καν να προβληθεί ως πλήρης απάντηση στο υφέρπον ηθικό κενό ή σαν «γενική λύση» στα χαίνοντα προβλήματα και στις άλυτες αντιφάσεις των κοινωνιών μας. Ακολουθώντας τις επιταγές των καιρών, αρκείται στην «πιθανολόγηση» ότι η κοινωνία των πολιτών θα είναι σε θέση να παράσχει προσήκοντα ορθολογικά και αξιακά πλαίσια για την επεξεργασία, στάθμιση και αξιολόγηση των καλύτερων δυνατών επιμέρους προτάσεων σε σχέση με πολλά ενσκήπτοντα θεσμικά, ιδεολογικά αλλά και πολιτικά προβλήματα των μετανεωτερικών φιλελεύθερων δημοκρατιών. Η ουτοπική της διάσταση δεν εμφανίζεται ως προοπτικά γενική, μεσοσιανική και εσχατολογική, αλλά εκ προοιμίου αποσπασματική, επικουρική και «εργαλειοκά».

Στην πραγματικότητα λοιπόν, εμμέσως πλην σαφώς, η κοινωνία των πολιτών

5. Πρβλ. τις παρατηρήσεις του Alain Badiou, *Logiques des mondes: L'être et l'événement*, τόμ. 2, Paris, Seuil, 2006, σ. 533.

6. Βλ. τις παρατηρήσεις του Παναγιώτη Κονδύλη, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος: Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*, τόμ. 1α, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Θεμέλιο, 2007, σ. 16 κ.ε.

φαίνεται να διεκδικεί υπέρ αυτής ένα είδος σιωπηρού αλλά σωτήριου «τεκμηρίου του ελλόγως και αρμοδίως αποφαίνεσθαι» σε σχέση με την εύσχημη αντιμετώπιση όσων τρεχόντων διακυβευμάτων εξακολουθούν να παραμένουν εκκρεμή μετά τις ελαχιστοποιημένες και απονομιμοποιημένες παρεμβάσεις της οργανωμένης Ολότητας. Δεν είναι τυχαίο ότι οι ώριμοι, επικουρικοί, ανιδιοτελείς και συχνά πειραματικοί, άρα και αενάως ανακλητοί και αναστρέψιμοι προβληματισμοί που θα προωθηθούν στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών έχουν ως αντικείμενο την πρόταση συγκεκριμένων λύσεων μόνον όπου και όταν τέτοιες λύσεις μπορεί να θεωρούνται εφικτές και έλλογες. Έτσι, το ελεύθερο κοινωνικό σώμα καλείται να συζητήσει, να επινοήσει και να προωθήσει απαντήσεις σε όσα επώδυνα ερωτήματα παραμένουν ανοικτά σε έναν φιλοσοφικά και πολιτικά φτωχό και «μη επειγόμενο» κόσμο, ο οποίος αυτολογοκρίνεται σε ό,τι αφορά τη δυνατότητά του να αποφασίζει κυριαρχικά. Σε μιαν αποστεωμένη οικονομία από όπου φαίνεται να εγκαταλείπονται οι ανατρεπτικές βουλήσεις, να απουσιάζουν οι ριζικές προοπτικές και να στερεύουν οι συλλογικές ελπίδες, οφείλουμε να εκκινούμε από την ιστορική περίσχεψη και επιφυλακτικότητα. Ως αενάως αναστοχαζόμενη και αυτοαναιρούμενη, η κοινωνία των πολιτών φαίνεται λοιπόν να παρέχει τα ιδεώδη νοηματικά πλαίσια, όπου καλούνται να ανθίσουν μόνον όσες αποσπασματικές προτάσεις παραμένουν προφανώς συμβατές με την άνευ όρων αποδοχή της «πραγματικότητας».

Και αυτό συνάγεται διά της εις άτοπον απαγωγής. Πράγματι είναι πλέον γενικά δεκτό ότι η ανταγωνιστική και μεγιστοποιητική αγορά ανάπτυξη συγκροτεί την αναγκαία αλλά και την επαρκή προϋπόθεση της εν γένει προόδου. Και στο πλαίσιο αυτό γίνεται επίσης δεκτό ότι οι διορθωτικές παρεμβάσεις του οργανωμένου κρατικού Όλου πρέπει να ελαχιστοποιούνται. Υπό τους όρους αυτούς εξυπακούεται ότι η επέκταση και απελευθέρωση της ελεύθερης αγοράς αντιστοιχεί απολύτως στη διεύρυνση και τον εμπλουτισμό των ηθικών, πνευματικών και λειτουργικών «παράκολουθημάτων» της. Με την ίδια λοιπόν έννοια που η απρόσκοπτη λειτουργία της ελεύθερης αγοράς φαίνεται να εγγυάται ότι η αναπτυξιακή διαδικασία δεν θα προσκρούσει σε αδόκητες αγκυλώσεις, η απρόσκοπτη λειτουργία της ελεύθερης κοινωνίας των πολιτών θεωρείται ως παρέχουσα τις μεγαλύτερες πιθανότητες να συμβάλει στην αναδίπλωση των πνευματικών και ηθικών αξιών. Η περαιτέρω πρόοδος των εν κοινωνία ζώντων ανθρώπων φαίνεται στο εξής να διέρχεται μόνον μέσα από τη διεύρυνση των εύφορων πεδίων όπου τα άτομα καλούνται να ασκήσουν την αναφαίρετη ελεύθερη βούλησή τους. Και όπως η ελεύθερη αγορά δεν εγγυάται τη γενική ευημερία αλλά αποτελεί την ορθολογικότερη μορφή προώθησής της, η αυτόνομη, αυτόβουλη και αυτορρυθμιζόμενη κοινωνία των πολιτών δεν εμφανίζεται ως κατά κυριολεξίαν πανάκεια για όλα τα νοητά κοινωνικά δεινά αλλά συνοψίζει τη διάχυτη πεποίθηση και ελπίδα ότι είναι σε θέση να παράσχει τα μόνα νοητά έλλογα πλαίσια για την επιλογή των καλύτερων «δυνατών» λύσεων.

Και εδώ ακριβώς εντοπίζεται η μείζων νοηματική αναστροφή που επιχειρείται στις μέρες μας. Πράγματι, μολονότι η κοινωνία των πολιτών δεν ορίζεται κατά ρητή αντιδιαστολή προς τα πεδία δράσης που συνηθίζαμε μέχρι τώρα να αποκαλούμε

πολιτικά, εντούτοις νοείται και καλείται να λειτουργήσει ως τοπολογικά αυτόνομος και «εκτός πολιτικής» κείμενος χώρος παραγωγής και διακίνησης των σημαντικότερων συλλογικών, άρα στην ουσία και πολιτικών προβληματισμών, νοημάτων και αποφάσεων. Και έτσι, ταυτόχρονα, φαίνεται να επιφορτίζεται με τη μείζονα ευθύνη να συνεχίσει την επεξεργασία του πάντα ανολοκλήρωτου αλλά φμωμένου πλέον προτάγματος ενός διαφωτισμού που φαίνεται να έχει προσκρούσει στα ιστορικά «πολιτικά» του όρια.

Έτσι, στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών καλείται να επιλυθεί η νεοεμφανιζόμενη αντίφαση ανάμεσα στην αφετηριακή νεωτερική πεποίθηση ότι η ιστορία συνιστά μιαν ατέρμονα και εσωτερικά συνεκτική διαδικασία, μέσω της οποίας δημιουργούνται αλλά και λύνονται τα προβλήματα του κοινωνικού κόσμου, και στις αποφάνσεις που αναγγέλλουν το επικείμενο τέλος της. Και έτσι ακριβώς επιδιώκεται να ξεπεραστεί η προϊούσα αναντιστοιχία ανάμεσα στο μύθο ενός έλλογα βουλευσιαρχικού νεωτερικού παρελθόντος και στο εντελώς απομυθοποιημένο εργαλειακό παρόν και μέλλον. Μέσα λοιπόν από την κοινωνία των πολιτών και μόνον μέσα απ' αυτήν, το κοινωνικό γίγνεσθαι μπορεί να συνάπτεται με τη συλλογική βούληση και τον συλλογικό λόγο ακυρώνοντας όμως συνάμα τις προϋποθέσεις της δεσμευτικής εκφοράς του. Μετά από τρεις αιώνες, η απομάγευση του κόσμου συμπληρώθηκε με την απομάγευση του δημοκρατικά εκφραζόμενου συλλογικού πολιτικού γίγνεσθαι. Η ιστορία έλυσε το πρόβλημα της ιστορίας μέσα από την αυτοκατάργησή της την ίδια στιγμή που ο βουλευσιαρχικός λόγος εκφύλιζε το πρόβλημα της βουλευσιαρχίας με τον καταστατικό κατακερματισμό της στα εξ ων συνετέθη.

Οι εξελίξεις αυτές δεν είναι βέβαια ούτε τυχαίες ούτε αθώες. Παρότι παραμένει κατ' ανάγκην ιστορικά μαχητό, το κανονιστικά καινοφανές ουσιαστικό «τεκμήριο αρμοδιότητας» υπέρ μιας αθέσπιστης, ουσιαστικά ανήμπορης, τύποις «αναρμόδιας», άρα μερικής και μόνον αποφασιστικής ικανότητας κοινωνίας των πολιτών για την ευθεία επίλυση μειζόνων κοινωνικών αιτημάτων και προβλημάτων συναρτάται προφανώς με την αποφασιστική μετατόπιση των κοινωνικών παραστάσεων και απαντήσεων σε σχέση με ένα θεμελιώδες (αλλά σπανίως τιθέμενο) «προ-πολιτικό» ή «μετα-πολιτικό» ερώτημα: το ερώτημα σε τι μπορεί να συνίστανται, υπό ποιες προϋποθέσεις ονομάζονται και με ποια κριτήρια οριοθετούνται τα επίμαχα «κοινωνικά προβλήματα» που οφείλουν να «λυθούν» από την οργανωμένη Πολιτεία.

Ακριβώς στο σημείο αυτό, η τρέχουσα ολίσηση των σημασιών μοιάζει αποφασιστική. Πράγματι, όλο και σαφέστερα, τα κοινωνικά προβλήματα που ανήκουν στο χώρο τής κατά παράδοσιν δημόσιας πολιτικής δράσης ούτε αναγνωρίζονται ως συντρέχοντα με κριτήρια τις απτές τους συνέπειες και τις ορατές προεκτάσεις τους στη ζωή των ανθρώπων, ούτε προκύπτουν ευθέως από τα πραγματικά κοινωνικά αδιέξοδα, αιτήματα ή κινήματα. Συμβαίνει μάλιστα εντελώς το αντίθετο. Στο πλαίσιο του κυρίαρχου εργαλειακού πραγματισμού, πολιτικά επίμαχα κοινωνικά προβλήματα θεωρούνται πλέον μόνον εκείνα τα οποία, σύμφωνα με τις τρέχουσες απόψεις, «επιδέχονται» πολιτικών παρεμβάσεων και λύσεων. Ο προφανώς πρωθύστερος χαρακτήρας αυτής της απόφασης όχι μόνο δεν αναιρεί την ισχύ της αλλά ενι-

σχύει την εμβέλειά της. Η *γίγαντιαία αυτή ταυτολογία* εμφανίζεται μάλιστα με τη μορφή μιας εξωγενούς προϋπόθεσης για τον οποιονδήποτε έγκυρο λόγο περί του πολιτικού. Εφεξής, *ό,τι δεν μπορεί και δεν «πρέπει» να λύνεται με πολιτικά μέσα, δεν συγχωρείται καν να νοείται ως πολιτικό πρόβλημα*.⁷ Με αυτήν την έννοια λοιπόν, η προτεινόμενη λύση στο καίριο ερώτημα της οριοθέτησης του πολιτικού είναι ταυτοχρόνως *σολομώντεια και πιραντέλλεια*. Ως πολιτικό θα θεωρηθεί πλέον μόνον ό,τι «αποφασίζεται» πως είναι πολιτικό, ό,τι δηλαδή «αρέσει» σε εκείνους που κρατάν *ex officio* τα κλειδιά της κοινωνικής και της πολιτικής αλήθειας. Για όλα τα άλλα ζητήματα, η πολιτική δεν δικαιούται καν «διά να ομιλεί». Στα χέρια του νέου ιερατείου, το ξυράφι του Όκκαμ έχει ήδη μετατρέψει τους πολιτικούς σε πειθήνιους Πόντιους Πιλάτους που δεν μπορούν να κάνουν τίποτε άλλο από το να νίπτουν τας χείρας τους μπροστά σε μια πραγματικότητα που τους υπερβαίνει.

Σε καμία άλλη στιγμή της πρόσφατης ιστορίας των φιλελεύθερων κοινωνιών δεν ήταν εναργέστερη η σημασία των ασφυκτικών όρων με τους οποίους οριοθετείται, άρα και χαράζεται, η πολιτική ατζέντα. Είναι ίσως η πρώτη φορά που η ημερησία διάταξη του πολιτικού δεν συνάπτεται αυτομάτως με τα κελύσματα της κινούμενης κοινωνικής επικαιρότητας, αλλά καλείται να προκύψει μέσα από εξωγενείς ιδεολογικές παραμέτρους. Δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι, ολοένα και σαφέστερα, τα φαινόμενα της φτώχειας, της ανισότητας, της αδικίας, του κοινωνικού αποκλεισμού, της αθλιότητας, της εκμετάλλευσης, αλλά και της «δομικής» ανεργίας, τείνουν να αντιμετωπίζονται ως «φυσικές παρενέργειες» μιας «κοινωνικής πραγματικότητας», η οποία *δεν μπορεί τελικώς παρά να «είναι αυτό που είναι*», άρα και να λειτουργεί επί τη βάσει των κατά αμάχητο πλέον τεκμήριο ορθολογικών, διστορικών και «φυσικών» της νόμων και προδιαγραφών. Ευλόγως λοιπόν υπό το πρίσμα αυτό, από τη στιγμή όπου λογίζονται ως τελεσίδικα δεδομένες οι ιστορικές απαντήσεις στο θεμελιώδες ερώτημα ποιες είναι και ποιες «πρέπει» να είναι οι βασικές αρχές που διέπουν τις κοινωνικές σχέσεις, θεωρούνται ως υπαρκτές, αξιοσημείωντες και αντιμετωπίσιμες μόνον οι κοινωνικές εκείνες αντιφάσεις οι οποίες εντάσσονται στην προ-

7. Δεν υπαινίσσομαι ότι θα ήταν ποτέ δυνατόν να διακρίνεται εξαντλητικά, με «αντικειμενικά», διστορικά ή ουσιολογικά κριτήρια και εκ των προτέρων το «πολιτικό» από το «μη πολιτικό». Ούτε όμως, αντίθετα, πιστεύω ότι η εκάστοτε εξουσία θα μπορούσε ποτέ να έχει τη δυνατότητα να ορίζει και να διευρύνει δίχως κανένα περιορισμό τα όρια της παρεμβατικής της δυνατότητας. Από τη στιγμή που η πολιτική ορίζεται ως χωριστή λειτουργική «σφαίρα», το ζήτημα της άρθρωσης με τις άλλες «σφαίρες» παραμένει ανοικτό και επίμαχο ιστορικό διακύβευμα. Με αυτήν την έννοια, το ερώτημα «τι» εμπίπτει στο πολιτικό είναι πάντα συνάρτηση μιας υποδόριας ή ρητής σύγκρουσης ανάμεσα σε εξουσιαστικές δομές, συμφέροντα ή πρακτικές που χρησιμοποιούν και ελέγχουν το πολιτικό υποσύστημα και σε εκείνες οι οποίες θεωρούν ότι απειλούνται απ' αυτό. Η ιδιαιτερότητα της τρέχουσας συγκυρίας δεν μπορεί λοιπόν παρά να παραπέμπει στο γεγονός ότι τα (κατ' επίφαση κανονιστικά) κριτήρια της άρθρωσης ανάμεσα στο πολιτικό και στο εξωπολιτικό φαίνεται να βρίσκονται υπό διαρκή ιστορική μετατόπιση. Και αυτό είναι απολύτως εύλογο να συμβαίνει μέσα από διαδικασίες που συναρτώνται με τη νεόκοπη κυριαρχία των κοινωνικών εκείνων δυνάμεων που αντλούν και αναπαράγουν την ισχύ τους έξω από τα δομημένα πολιτικά υποσύστημα.

διαγεγραμμένη κατηγορία των πολιτικά διευθετήσιμων διακυβευμάτων.⁸ Όλα τα άλλα ζητήματα τείνουν να ερμηνεύονται ως αναγκαίες συναρτήσεις της «φύσης των πραγμάτων». Και έτσι, όπως η ατυχία, το γήρας και ο θάνατος, έτσι και οι εργασιακές σχέσεις, η επιβίωση των ατόμων αλλά και οι τιμές των αγοραίων προϊόντων που την εξασφαλίζουν μπορεί να θεωρείται ότι βρίσκονται «εξ υπαρχής» έξω από το πεδίο της συστηματικής πολιτικής παρέμβασης των οργανωμένων κοινωνιών. Όπως μας θύμισε πρόσφατα [άνοιξη 2007] ο υπουργός Ανάπτυξης, οι κοινωνικοί εταίροι πρέπει να αφήνονται ελεύθεροι να χορεύουν το ταγκό του μέλλοντός τους, κάτω από τους πνιχτούς ήχους της πολιτικής σουρντίνας.

Υπό τους όρους αυτούς, η επάνοδος σε οποιεσδήποτε αναβιωμένες ή διαμεσολαβημένες εκδοχές του κατά παράδοσιν και εξ ορισμού ανοικτού και συγκρουσιακού «κοινωνικού ζητήματος» και κατ' επέκτασιν η κατά κυριολεξίαν πολιτική ενασχόληση με ευρύτερα ζητήματα κοινωνικής εντροπίας, αρρυθμίας και παθολογίας μοιάζουν πλέον εγχειρήματα περιττά, αναχρονιστικά και άνευ αντικειμένου. Το λεγόμενο «τέλος της ιστορίας» φαίνεται να σηματοδοτεί μια νέα περίοδο, στην οποία, όπως ακριβώς υποτίθεται πως συμβαίνει με τη φιλελεύθερη διαδικαστική δημοκρατία, έτσι και η ίδια η «κοινωνία» δεν μπορεί, ούτε επιτρέπεται να εμφανίζει άλλα πολιτικά «αδιέξοδα». Στα πλαίσια αυτά λοιπόν, θα έλεγε κανείς ότι η πρόσφατη κατάρτιση της «κοινωνίας των πολιτών» ως προνομιακού χώρου όπου τίθενται και μπορεί να επιλύονται πολλά κοινωνικά προβλήματα μοιάζει να προϋποθέτει την παγίωση των εμπεδωμένων εκείνων συστημάτων κοινωνικών σχέσεων που μοιάζει να έχουν ήδη υπερβεί τις οποιεσδήποτε προαιώνιες αντιφάσεις τους. Και αυτό εμφανίζεται ως εύλογο, άρα και αναγκαίο.

Έτσι, οι κοινωνίες, οι οποίες επαίρονται πως έχουν επιτύχει την ιστορική άρση των θεμελιωδών δομικών τους αντινομιών, μπορούν άνευ ετέρου να αντιμετωπίζουν όλα τα εμφανιζόμενα προβλήματα ως «μετα-ιστορικά» ζητήματα που μπορεί πλέον να λύνονται δίχως ανυπέρθετες κοινωνικοπολιτικές συγκρούσεις και με βάση έναν διάχυτο συναινετικό «επικοινωνιακό ορθολογισμό».⁹ Από τη στιγμή που γίνεται καθολικά αποδεκτό ότι το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων ούτε χρειάζεται ούτε επιδέχεται ριζικών ανατροπών, αναθεωρήσεων ή μεταρρυθμίσεων, οι ριζικές πολιτικές αντιπαραθέσεις είναι πια βλαβερές και ανεπίτρεπτες. Τα αντικείμενα των πολιτικών αγώνων και συγκρούσεων οφείλουν λοιπόν να αυτοπεριορίζονται σε όσα ζητήματα είναι δυνατόν να «λύνονται» στα προκαθορισμένα πλαίσια μιας προ-πολιτικής συναίνεσης για τον ορισμό του ελλιπούς πεδίου που επιτρέπεται να ανασκαλεύεται.

8. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται μια από τις σοβαρότερες παρενέργειες της απομείωσης της λαϊκής κυριαρχίας σε όλες τις δημοκρατικές φιλελεύθερες χώρες. Υπό τις τρέχουσες συνθήκες ο κυρίαρχος λαός εμφανίζεται αναρμόδιος όχι μόνο να αποφασίζει για τις ευκαιρίες λύσεις στα προβλήματα που τον απασχολούν, αλλά ακόμα και να ονομάσει την ημερήσια διάταξη του πολιτικού και το επιτρεπτό εύρος του συλλογικού κοινωνικού προβληματισμού. Και έτσι, ακόμα και στο επίπεδο των συλλογικών φαντασιώσεων, η πρωτογενής αυτοθεσπιστική βούληση του κυρίαρχου λαού περιορίζεται δραστικά. Η λαϊκή κυριαρχία υπάρχει πλέον μόνον υπό εξωγενώς επιβαλλόμενους όρους.

9. Αυτή είναι μια από τις αντικειμενικές προεκτάσεις της σκέψης του Γιούργκεν Χάμπερμας.

Και έτσι, στο εξής, όλα τα «υπόλοιπα» μπορεί και πρέπει να αφεθούν να συγκλίνουν προς την κατεύθυνση της προώθησης και εξιδανίκευσης των «πηγαίων» εξωπολιτικών μορφών *αυτορρύθμισης*: η περαιτέρω πρόοδος αυτού του «καλύτερου των δυνατών κόσμων», στον οποίο έχουμε ήδη προσβεί δεν μπορεί να επιτελεσθεί αλλιώς παρά μέσα από αέναες αυθόρμητες και συναινετικές κοινωνικές αυτενέργειες που βρίσκονται εκτός του ονοματισμένου πεδίου της πολιτικής.

Φαίνεται όμως ότι τα πράγματα δεν εξελίσσονται εντελώς έτσι. Εις πείσμα της διάχυτης «αναπτυξιακής συναίνεσης» και παρόλο το υποτιθέμενο «τέλος της ιστορίας και των ιδεολογιών», η φανταστική επάρκεια μιας ιδεατά αυτενεργούσας και επικοινωνιακά αυτορρυθμιζόμενης «έλλογης πραγματικότητας» δείχνει να παραπαίει. Ελλείπει μιας συλλογικής βούλησης που θα σχηματιζόταν ελεύθερα ενόψει συγκροτημένων εναλλακτικών άρα και ρητά επίμαχων συλλογικών προταγμάτων, οι αυτάρεσκες, αυτοτροφοδοτούμενες, ταυτόχρονα όμως και αποπροσανατολισμένες και εν πολλοίς απεγνωσμένες «μετα-ιστορικές» κοινωνίες που βρίσκονται «οριστικά» καθηλωμένες κάτω από το πέλημα του μονοδιάστατου εργαλειικού λόγου εξοκολοθούν εντούτοις να αναζητούν συμβολικά προταγματικά «συμπληρώματα νοηματικής διατροφής», τα οποία μοιάζουν να υπόσχονται να αλλάξουν, αν όχι τη συλλογική μοίρα τους, τουλάχιστον τους όρους της συλλογικής αυτογνωσίας τους. Η οικουμενική δημοκρατική ευφορία υπονομεύεται από μια μυστηριώδη ασθένεια, και ένα είδος καλπάζουσας αναμίας αποξηραίνει τις άμωμες και αναντικατάστατες μορφές της.¹⁰ Εις πείσμα της κυρίαρχης ρητορείας, φαίνεται ότι, στις σωρευτικές ιδεολογικές του επενέργειες, ο συνδυασμός της πρακτικής ιδεολογικής και εργαλειικής βεβαιότητας και της πραγματικής όξυνσης των υπαρξιακών και ηθικών ανασφαλειών και αβεβαιοτήτων απειλεί να είναι ψυχοκοινωνικά αποδιοργανωτικός, άρα και απρόβλεπτος στη μακρόχρονη δυναμική του. Πίσω από την επίφαση της αξιωματικά διάχυτης «δημοκρατικής αρμονίας» ελλοχεύουν πάντα, ρητά ή άρρητα, οι προαιώνιοι αξιακοί και πολιτικοί προβληματισμοί απειλώντας την κατεστημένη τάξη πραγμάτων με φαντάσματα μιας νέας αταξίας.

Έτσι, όλα συμβαίνουν ως εάν η τρέχουσα αποκρυστάλλωση των εκλογικευτικών κατασκευών, οι οποίες επιδιώκουν να αντιπαρέλθουν την ανάγκη αναζήτησης νέων λύσεων σε ανοικτά κοινωνικά προβλήματα, περνούσε μέσα από την επινόηση νέων νοηματικών κατηγοριών. Ακόμα και εάν το παρόν εμφανίζεται αιχμάλωτο της κυρίαρχης ρητορείας, το μέλλον παραμένει κατ' ανάγκην ανοικτό, άρα και εγγενώς απειλητικό. Ακόμα λοιπόν και εάν γίνεται ευρέως αποδεκτό ότι οι τρέχουσες αντιφάσεις ούτε λύνονται ούτε πρέπει να λυθούν, οι όροι της κοινωνικής τους πρόσληψης οφείλει να είναι δυνατόν να μετασημασιολογούνται στο πλαίσιο μιας αέναης νοηματικής φυγής προς τα εμπρός. Το τέλος της ιστορίας δεν μπορεί να εμφανίζεται ως ταυτόσημο με το τέλος μιας δυσεντόπιστης έστω ελπίδας.

Δεν μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί παράδοξο ότι οι δεδομένες και, καθώς φαίνεται

10. Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, τόμ. I: *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, σ. 15.

τουλάχιστον, οικουμενικά πλέον απαράκαμπτες αναπτυξιακές και μεγιστοποιητικές προϋδεάσεις συνυπάρχουν με την αναζήτηση απαντήσεων σε μια σειρά από καίρια ερωτήματα που δεν έμπαιναν στο πρόσφατο «συγκρουσιακό» παρελθόν, τουλάχιστον όχι με την ίδια άμεση οξύτητα. Ειρωνικά, η απόλυτη και μη διαπραγματεύσιμη μακρο-προταγματική βεβαιότητα των πεπεισμένων ζηλωτών τής άνευ όρων και ορίων καπιταλιστικής διόγκωσης όχι μόνον δεν συνεπέφερε την έκλειψη όλων των κοσμοθεωρητικών αμφιβολιών αλλά έχει οδηγήσει σε πρωτόγνωρες αντιφάσεις και αμφιθυμίες. Ακόμα λοιπόν και αν κανέναν «ορθολογιζόμενος» άνθρωπος δεν φαίνεται πια να «δικαιούται» να θέτει σε αμφισβήτηση το «τι» είναι αυτό που η έλλογη ωφελιμιστική καπιταλιστική κοινωνία μπορεί και οφείλει να επιδιώκει στο σύνολό της, οι αξιακοί σε τελική ανάλυση προβληματισμοί που άπτονται της φαντασιακής συλλογικής φερεγγυότητας, ταυτότητας και αυτογνωσίας ενσκήπτουν και πάλι ακάθεκτοι.

Έτσι, και κατά τρόπο που μόνον εκ πρώτης όψεως μπορεί να θεωρηθεί απρόσμενος, η ιστορική έκλειψη των μεγάλων και αλληλοαποκλειόμενων κοινωνικοπολιτικών διαζεύξεων και διλημμάτων δεν εμπόδισε να τεθούν και πάλι επί τάπητος τα αιώνια ερωτήματα που σχετίζονται με το λόγο ύπαρξης και τα όρια της πολιτικής οργάνωσης της συλλογικότητας, με τα κριτήρια με τα οποία οφείλουν να σταθμίζονται και να ιεραρχούνται οι αξιακές αφετηρίες της κοινωνικής οργάνωσης, με τους όρους πρόσληψης των σχέσεων του κάθε ανθρώπου με το σύνολο και με τις μορφές άρθρωσης ανάμεσα στα διάφορα χωριστά κανονιστικά υποσυστήματα στους κόλπους των οποίων ονομάζουμε, αντιλαμβανόμαστε και αξιολογούμε από κοινού τις πρακτικές μας. Ακόμα και η πρόοδος εμφανίζεται πλέον πρωτίστως με τη μορφή καθαρά τεχνολογικών ουτοπιών, το ζήτημα του αξιακού της «νοήματος» παραμένει επώδυνα εκκρεμές. Η έκλειψη του «φιλοσοφικού» νεωτερικού Κράτους που αυτοστοχαζόταν, οργανωνόταν και οριοθετούσε τις θεμελιώδεις επιλογές του πάνω στη βάση ρητών και συγκροτημένων φιλοσοφικών προτάσεων¹¹ δεν ήταν δυνατόν να εμποδίσει έναν αδιέξοδο ίσως αλλά έμμονο και εμμενή κοσμοθεωρητικό προβληματισμό να παραμένει εναργής έξω από την οργανωμένη πολιτική εξουσία ή στις παρυφές της.

Όμως, παρόλο που οι προβληματισμοί αυτοί δεν έχουν και δεν μπορεί να έχουν άμεσες πρακτικές προεκτάσεις, ακόμα και τέτοια αφηρημένα ζητήματα είναι δύσκολο να τεθούν στο πλαίσιο κοινωνιών οι οποίες αποφεύγουν ή και αποδοκιμάζουν όλες τις μορφές κριτικής αποστασιοποίησης σε σχέση με μια μακροσκοπική πορεία που εμφανίζεται ως αυτονοήτως προδιαγεγραμμένη στις μεγάλες της γραμμές. Δεν είναι τυχαίο ότι οι οποιεσδήποτε ελλοχεύουσες αντιφάσεις τείνουν να εκτονώνονται εκ των προτέρων μέσα από την εκκόλαψη εντελώς γενικόλογων και ανώδυνων νοηματικών σχημάτων. Εδώ λοιπόν ακριβώς εντοπίζεται μια πρόσθετη νεοεμφανιζόμενη αλλά σημαντική ιδεολογική λειτουργία της λεγόμενης «κοινωνίας των πολιτών»: παρέχοντας εύσχημα ρητορικά πλαίσια ευρύτερων νομιμοποιητικών κατα-

11. Πρβλ. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, τόμ. III, Paris, Gallimard, 1994, σ. 538.

σκευών που απαντούν σε προκαθορισμένα (και εν πολλοίς «λογο-κρυμμένα») ερωτήματα, η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών προβάλλεται ως αναγκαία πλέον συνιστώσα ενός πολιτικού λόγου που επιδιώκει πριν απ' όλα να εμπεδώσει και να αναπαράγει την «κατακτημένη» πλέον «μετα-ιστορική» κοσμοθεωρητική του επάρκεια. Με έναυσμα και αφορμή τις πρωτόγνωρες «χειροαφιετητικές» διαδικασίες που διαδραματίστηκαν στις χώρες του τέως σοσιαλιστικού μπλοκ, ο καθαγιασμός της δημοκρατικής κοινωνίας των πολιτών τείνει να θεμελιώνεται στην εγγενή νοηματική ταύτισή της με έναν διστορικά νοούμενο και αναδρομικά καταξιωνόμενο «χώρο της ελευθερίας».¹² Στο εξής, οι οποιεσδήποτε κοινωνικές αντιφάσεις μπορούν πλέον να εμφανίζονται ως αναγκαίες ή ακόμα και ζωογόνες εξελίξεις που δεν συναρτώνται με συγκεκριμένες πολιτικές αποφάσεις, αλλά προκύπτουν εξ αντικειμένου από τις προεκτάσεις μιας υπό συνεχή έκρηξη «ελευθερίας εν γένει». Με αποτέλεσμα τα πολλαπλασιαζόμενα κοινωνικά προβλήματα και η όξυνση της κοινωνικής εξαθλίωσης να μπορεί να αντιμετωπίζονται ως αναπόδραστες «παράλληλες συνέπειες» ή «παράπλευρες ζημιές» της αφετηριακής και μη διαπραγματεύσιμης επιλογής της ελευθερίας. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας συλλογιστικής, διευρύνονται τα πεδία όπου η πολιτική μπορεί να δηλώνει εκ προοιμίου ανήμπορη, αναρμόδια ή ίσως σε τελική ανάλυση αδιάφορη. Και αυτό ίσως είναι το σημαντικότερο σύμπτωμα αλλά και το πιο οδυνηρό τίμημα της έλευσης του «τέλους της ιστορίας».

2. Η ΔΙΑΤΑΞΗ ΤΩΝ ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΩΝ

Κύριο μέλημά μου στο κείμενο που ακολουθεί είναι να ιχνηλατήσω τους σημαντικότερους παράγοντες που βρίσκονται πίσω από αυτήν την πρόσφατη αναζωπύρωση ενός φιλοσοφικού προβληματισμού που είναι, όπως είπα, καινοφανής μόνον ως προς τους στόχους που καλείται να υπηρετήσει. Πράγματι, υπό τις σημερινές συνθήκες, η παλαιά, και εν πολλοίς ασαφής, έννοια της κοινωνίας των πολιτών φαίνεται σήμερα να αποκτά ένα νέο «επιθετικό», αλλά και «απολογητικό» συνάμα, ιστορικό και πολιτικό νόημα. Η επανάκαμψή της στο πλαίσιο της τρέχουσας συγκυρίας δεν είναι παρά ένα από τα συμπτώματα της ευρύτερης ιδεολογικής ανακατάταξης που αντιστοιχεί στις νέες κοινωνικοπολιτικές προτεραιότητες αλλά και στα αυξανόμενα κοινωνικά αδιέξοδα. Με αυτήν την έννοια, η προσέγγισή μου μετέχει τόσο της γενεαλογίας των ιδεών όσο και της ανάλυσης των θεμελιωδών κοινωνικών μετασχηματισμών που οριοθετούν τη φαινόμενη μεταλλαγή στην πολιτική τους λειτουργία. Και

12. Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι η νέα έξαρση της συζήτησης για την κοινωνία των πολιτών παρήχθη στο πλαίσιο της λεγόμενης «μετάβασης» των χωρών του τέως σοσιαλιστικού μπλοκ προς τη δημοκρατία. Σε όλες αυτές τις χώρες η ασθενική και καχεκτική κοινωνία των πολιτών που ασφυκτιούσε κάτω από τα προηγούμενα καθεστώτα καλούνταν να αναλάβει και πάλι τον ιστορικό ρόλο που αρμόζει σ' έναν νεοπροσδιοριζόμενο χώρο ελευθερίας που ανάκτησε τη χαμένη αξιακή του πρωτοκαθεδρία. Αντίστοιχες υπήρξαν οι συζητήσεις στις χώρες που έβγαιναν από μακρόχρονες στρατιωτικές δικτατορίες.

γι' αυτόν ακριβώς το λόγο θεώρησα ότι δεν χρειάζεται να εγκύψω συστηματικά στα μείζονα θεωρητικά ζητήματα που αναφέρονται στην ιστορική οριοθέτηση μιας από τις πιο αμφίσημες και περίπλοκες έννοιες της φιλελεύθερης σκέψης.¹³ Η διάταξη αλλά και ο προσανατολισμός των συλλογισμών τους οποίους θα επιχειρήσω υπακούουν στο στενότερο μέλημα της αποκρυπτογράφησης ορισμένων εν στενή εννοία πολιτικών προεκτάσεων της επίκλησης και αέναης ανακύκλωσης της ιδέας της κοινωνίας των πολιτών.

Έτσι, αφού απαριθμήσω τις βασικές ιδεολογικές προδιαγραφές που εξακολουθούν να ισχύουν στο πλαίσιο των φιλελεύθερων κοινωνικών συστημάτων, θα περιγράψω τις κύριες μετατοπίσεις και μετασημασιολογήσεις ορισμένων από τις σημαντικότερες πολιτικές και κοινωνικές αντινομίες που παρατηρούνται στις μέρες μας. Αποτελεί πράγματι πεποίθησή μου ότι η πρόσφατη τοποθέτηση της κοινωνίας των πολιτών στο επίκεντρο του πολιτικού προβληματισμού αποτελεί μιαν ιδιαίτερα σημαντική συνιστώσα των υπό συνεχή εξέλιξη ρητών ή άρρητων σχεδιασμών και των μυθοποιητικών κατασκευών που καλούνται να τους υπηρετήσουν. Κύριος στόχος μου στο κείμενο που ακολουθεί είναι να συμβάλω κατά το δυνατόν στην απο-μυθοποίηση και στην απο-φετιχοποίησή τους.

Μέσα στο ευρύτερο αυτό πλαίσιο, θα εξετάσω τους ιστορικούς όρους υπό τους οποίους η ιδέα της κοινωνίας των πολιτών γεννήθηκε μέσα από τη νέα φιλελεύθερη κοσμοθεώρηση, η οποία εγκαινιάστηκε με το διαφωτισμό. Όλα αρχίζουν με την αξιωματική παραδοχή ότι η *ατομική ελευθερία συνιστά την ύπατη κοινωνική αξία*. Στο εξής, η δόμηση όλων των νεωτερικών ιδεολογικών σταθερών είναι αναπόσπαστη από τους αγώνες για τη θεσμική κατοχύρωση της πρώτης αυτής αρχής. Όμως, μολονότι όλες οι νεωτερικές ιδέες, όλοι οι νεωτερικοί θεσμοί και όλες οι νεωτερικές κοινωνικές αντιπαραθέσεις διαδραματίζονται πάνω σε ένα έδαφος που έχει ήδη λειανθεί και οργωθεί από το σκληρό αλέτρι της ιδέας της ελευθερίας, ούτε οι θεσπισμένες μορφές άσκησης των συγκεκριμένων ελευθεριών είναι σταθερές, ούτε ο περί ελευθερίας λόγος παραμένει ιστορικά αναλλοίωτος. Το ζήτημα της ιστορικής σύζευξης της αφηρημένης ιδέας της ατομικής ελευθερίας και των συγκεκριμένων ατομικών δικαιωμάτων και ευχερειών παραμένει λοιπόν πάντα ανοικτό.¹⁴ Κάθε εποχή και κάθε συγκυρία θεσπίζει τις δικές της ελευθερίες και παράγει τις δικές της ειδοποιούς παραστάσεις για την ιδέα της ελευθερίας.

Στα πλαίσια αυτά, και σε συνάρτηση με τη θεμελιώδη αξιακή αφετηρία της ατομικής ελευθερίας προκύπτει η σημαντικότερη ίσως νοηματική και πολιτική αντίφαση που διατρέχει το φιλελευθερισμό ήδη από την αρχή. Μια αντίφαση που εκ-

13. Η βιβλιογραφία σχετικά με το ζήτημα αυτό είναι προφανώς ανεξάντλητη. Αρκούμαι να παραπέμψω στην κλασική και ογκωδέστατη σύνθεση των Jean L. Cohen και Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1994.

14. Εντελώς χαρακτηριστικά, η εμφάνιση και κατοχύρωση των κοινωνικών δικαιωμάτων θεμελιώθηκε σε μια διευρυμένη πρόσληψη μιας ατομικής ελευθερίας, η οποία δεν μπορεί να ασκείται πραγματικά αν δεν συντρέχουν στοιχειώδεις κοινωνικές προϋποθέσεις που θα επιτρέπουν στο άτομο να επιβιώνει.

φράζεται με μια πρωτόγνωρη ιστορική ιδιαιτερότητα όλων των κοινωνιών στις οποίες η ατομική ελευθερία αναδεικνύεται σε θεμελιώδες πολιτικό και ιδεολογικό διακύβευμα. Δεν είναι τυχαίο ότι, στο εξής, οι αναπόφευκτες εσωτερικές εντάσεις που χαρακτηρίζουν τις σχέσεις του ατόμου με το κοινωνικό Όλο και κατ' επέκτασιν της ελευθερίας με την εξουσία θα αναδειχθούν σε αμετάθετα φιλοσοφικά και πολιτικά ερωτήματα. Αυτή είναι η βάση στην οποία στηρίζεται μια ειδοποιητικά φιλελεύθερη πολιτική θεωρία που εξακολουθεί να κυριαρχεί ακόμα και σήμερα. Και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, το ζήτημα του τρόπου με τον οποίο οι άλυτες αυτές εντάσεις αντανakλώνται στην εκκόλαψη των θεμελιωδών κατατακτικών μητρών της φιλελεύθερης κοσμοαντίληψης είναι καίριας σημασίας. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ριζικός χωρισμός Κράτους και Κοινωνίας, η βασική διάκριση αγοραίας οικονομίας και πολιτικής εξουσίας και η αυστηρή οριοθέτηση του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου αποτελούν κοσμοϊστορικής σημασίας φιλελεύθερες επινοήσεις που εξακολουθούν να διέπουν τις οικουμενικά ισχύουσες παραστάσεις μέχρι τις μέρες μας. Η φιλελεύθερη ιδεολογία είναι αδιανόητη δίχως την αφετηριακή συγκρότηση των χωριστών και κλειστών «πεδίων», «σφαιρών» ή «επιπέδων» μέσω των οποίων αναγιγνώσκεται το κοινωνικό Όλο. Επιπλέον, όπως θα δούμε, οι χωριστές αυτές σφαίρες καλούνται να υπακούσουν σε αποκλίνουσες λογικές και αξιακές προδιαγραφές. Έτσι ακριβώς θα θεσπισθούν τα έγκυρα κανονιστικά υποσυστήματα που εγκαλούν τα άτομα στο σεβασμό των διαφορετικών κωδικοποιημένων αρχών, οι οποίες ισχύουν στο πλαίσιο της κάθε σφαίρας: η φιλελεύθερη νοηματική και κανονιστική τάξη εμφανίζεται από την αρχή ως εγγενώς κατακερματισμένη.

Στη συνέχεια, θα γίνει λόγος για τα αίτια που οδήγησαν στη συμπλήρωση και ολοκλήρωση της θεμελιώδους νοηματικής, θεσμικής και κανονιστικής «σχάσης» ανάμεσα στον ιδιωτικό και στον δημόσιο χώρο. Τα νοηματικά και ηθικά αδιέξοδα της ευθείας αντιπαράθεσης ανάμεσα στις δυο αντικριστές περιοχές αμβλύνονται, λειαιώνονται και υπερβαίνονται μέσα από τη διαμεσολάβηση ενός «τρίτου χώρου» που θα αντιδιαστέλλεται τόσο με το Κράτος όσο και με την αγορά. Εδώ ακριβώς εντάσσεται η ανάδυση της προβληματικής για την κοινωνία των πολιτών, γύρω από την οποία στρέφονται οι εκλογικευτικές κατασκευές ενός φιλελευθερισμού που αδυνατεί να λύσει τις εγγενείς αντιφάσεις του. Με την εμμονή στη σημασία ενός φανταστικού «τρίτου χώρου», όπου η ατομική ελευθερία θα ασκείται αδιαμεσολάβητα και δίχως κανένα περιορισμό, επικυρώνεται η φαντασίωση της πρωτοκαθεδρίας της ελευθερίας στην κοινωνία εν γένει. Και με αυτήν την έννοια, η κοινωνία των πολιτών καλείται να δικαιώσει και να εκλογικεύσει ηθικά και νοηματικά το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.

Όμως, στις μέρες μας βρισκόμαστε ενώπιον μιας σειράς ριζικών μετατοπίσεων, τόσο στους όρους της πρόσληψης όσο και στην προτασόμενη πολιτικοϊδεολογική λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών. Πράγματι, η διαδικασία της λεγόμενης παγκοσμιοποίησης και η πρόσφατη οικουμενική κυριαρχία μιας πανίσχυρης πλέον υπερεθνικής «φιλελεύθερης συναίνεσης» οριοθετούν ένα νέο πολιτικό σκηνικό στο πλαίσιο του οποίου όλες σχεδόν οι θεμελιώδεις πολιτικές έννοιες και κατατακτικές κα-

τηγορίες βρίσκονται, αν όχι υπό ανατροπήν, τουλάχιστον υπό συνεχή αναθεώρηση και μετάλλαξη. Στα νέα πλαίσια λοιπόν, η κοινωνία των πολιτών καλείται να παίξει τον ιδεολογικά διαμεσολαβητικό της ρόλο σε ένα εγγενώς πλέον «ασύμμετρο» σύστημα κοινωνικών και εξουσιαστικών σχέσεων, όπου το κινητικό και ανεξέλεγκτο υπερεθνικό Κεφάλαιο αντιδιαστέλλεται με την κανονιστικά καθηλωμένη και επικρατειακά οριοθετημένη εργασία. Από την άποψη αυτή, πιστεύω ότι η πρόταξη των «πολιτικών αρμοδιοτήτων» του χώρου της ελευθερίας επικυρώνει και δικαιώνει την προβαλλόμενη «αντικειμενική» συρρίκνωση των πολιτικών αρμοδιοτήτων των εθνικών Κρατών. Είναι, νομίζω, σαφές ότι από τη στιγμή που οι πραγματικές «επικρατειακές ευχέρειες» των κρατικών εξουσιών περιορίζονται σε ζητήματα επιτόπιας «διαχείρισης των εργαζομένων», η γενικευμένη φαντασίωση της δυνατότητας της κοινωνικής αυτορρύθμισης αποδυναμώνει την αντίσταση στη φήμωση της πολιτικής.

Εξίσου σημαντικές είναι οι προεκτάσεις της νέας αυτής ιδεολογικής συγκυρίας πάνω στις χρήσεις και στα συμπαραδηλούμενα του όρου κοινωνία των πολιτών, κυρίως σε ό,τι αφορά την αποκρυστάλλωση ενός χαρακτηριστικά απαξιωτικού λόγου σε σχέση με όλα τα συλλογικά φαινόμενα και όλες τις παγιωμένες συλλογικές οργανωτικές μορφές. Πράγματι, ένα από τα κύρια αιτούμενα του νέου αυτού λόγου επικεντρώνεται στην προϊούσα υποκατάσταση της κοινωνίας των πολιτών σε δράσεις, λειτουργίες, αρμοδιότητες και προβληματισμούς που μέχρι τώρα συγκροτούνταν στο πεδίο των συλλογικών αναπαραστάσεων ως συμβολικά μονοπώλια της κρατικής εξουσίας. Στο πλαίσιο αυτό ακριβώς εντοπίζεται η γοργή διάβρωση του συμβολικού κύρους του δημόσιου χώρου και του δημόσιου λόγου. Η νέα, διάχυτη και πολυεπίπεδη «κράτο-φοβία» που εγκαθίσταται στο επίκεντρο των κυρίαρχων ιδεολογικών σταθερών διέρχεται μέσα από τη φετιχοποίηση της αδιάβλητης και ωραιοποιημένης κοινωνίας των πολιτών. Αν λοιπόν, όπως λέγεται, ο Μαρξ είχε επιχειρήσει να ξαναστήσει τον «ονειρο-κρατιστή» Έγελο στα πόδια του, είναι γεγονός ότι ορισμένοι από τους σημερινούς επιγόνους του δασκάλου της Ιένας προτιμούν να τον περιφέρουν σε αναπηρικό καροτσάκι.

Επιπλέον, οι εξελίξεις αυτές βρίσκονται πίσω από τις διαδικασίες αποδόμησης και αποψίλωσης όλων των κεντρικών ιδεολογικών μηχανισμών που είχαν οργανωθεί στο πλαίσιο και υπό την προστασία του εν ευρεία εννοία δημοσίου χώρου. Η εμφάνιση της προβληματικής γύρω από τον άμορφο και ολισθηρό «πολυπολιτισμό» που καλείται να αντικαταστήσει όλες τις κατά παράδοση ισχύουσες αρχές ενοποίησης και συνοχής των φιλελεύθερων κοινωνικών σχηματισμών, καθώς και γύρω από έναν εξιδανικευμένο «τρίτο τομέα» που οργανώνεται και λειτουργεί στους κόλπους της «πολιτιστικά πλουραλιστικής» κοινωνίας των πολιτών εντάσσονται σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, όπου καλούνται να αναπτύσσονται και να θάλλουν οι μη κυβερνητικές οργανώσεις, οι ελεύθερες δράσεις των πολιτών, οι χορηγικές πρωτοβουλίες και το φαινόμενο του εθελοντισμού. Έτσι, η υπονόμηση του συμβολικού κύρους του κράτους συμπληρώνεται και ολοκληρώνεται με την προϊούσα ιδιωτικοποίηση των όρων συγκρότησης της «κοινωνικής ταυτότητας», των όρων αναπαραγωγής της «κοινωνικής συνοχής» και των όρων οργάνωσης της «κοινωνικής αλληλεγγύης».

Μακροπρόθεσμα, εξίσου σημαντική ή και σημαντικότερη από τη θεσμική απομείωση των κρατικών αρμοδιοτήτων είναι η αλλοίωση και αποσάθρωση της *κρατικής ιδέας*.

Βρισκόμαστε λοιπόν ίσως μπροστά σε μίαν από πολλές πλευρές ακόμα εμβρυακή αλλά συνεχώς ενισχυόμενη κατασκευή ενός θεσμού νέων υπερεπικρατειακών εξουσιών, οι οποίες προσβλέπουν στο να είναι προοπτικά δυνατόν να εκφεύγουν από όλες τις μορφές κεντρικού κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου. Αυτός ο υπό μεθόδευσιν νέος (ιστορικά πρωτόγνωρος και μέχρι πρόσφατα αδιανόητος) «μετα-κρατικός», «μετα-επικρατειακός» και «μετα-κυριαρχικός» καπιταλισμός αναζητεί προσήκοντα ιδεολογικά και νοηματικά στηρίγματα. Εδώ ακριβώς εντάσσεται η εκκόλαψη μιας αντίστοιχης αλλά φαντασιωσικά ακόμα διστακτικής και αναποκρυστάλλωτης κοινωνίας υπερ-επικρατειακά ή τουλάχιστον μετα-εθνικά σκεπτόμενων, δρώντων και συσσωρευόντων ελευθέρων πολιτών. Η αύξουσα χαρακτηριστική «ασυμμετρία» ανάμεσα στον ακαθήλωτο και ακανονάρχητο κόσμο των ροών της οικονομικής, πολιτικής, γνωσιακής και πληροφορικής εξουσίας και στους εξ αντικειμένου τοπικά καθηλωμένους «βιόκοσμους» των περισσότερων ανθρώπων¹⁵ οδηγεί στην ανάγκη να επινοηθούν νέες εκλογικευτικές διαδικασίες, οι οποίες επιχειρούν να ανιχνεύσουν νέα πεδία ελευθεριών που θα βρίσκονται πέραν της κρατικής εξουσίας αλλά και πέραν της κλειστής φιλελεύθερης νομιμότητας.

3. ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑΤΑ

Πιστεύω ότι γύρω από τη διαφαινόμενη αυτή εξέλιξη στρέφεται ένα από τα μείζονα πολιτικά διακυβεύματα των καιρών μας. Πράγματι, όλα συμβαίνουν ως εάν βρισκόμαστε ενώπιον της προοπτικής τουλάχιστον αναίρεσης μιας ακόμα ιδέας του Καρλ Μαρξ: της πεποίθησης του ότι στα πλαίσια των κοινωνιών όπου κυριαρχεί ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής «η αστική τάξη δεν μπορεί ποτέ να ασκήσει από μόνη της την πολιτική εξουσία».¹⁶ Κάτω απ' αυτό το πρίσμα, θα πρέπει ίσως να αναρωτηθούμε ποιες απειλούν να είναι οι συνέπειες μιας εξέλιξης, όπου οι άρχουσες τάξεις θα τείνουν να απεμπλέκονται από τα βάρη, τις απειλές, την κανονιστική καταπίεση και τις βαριές συμβολικές σκιές των οργανωμένων πολιτικών εξουσιών, μιας εξέλιξης δηλαδή στην οποία μπορούμε να διακρίνουμε ψήγματα ή προανακρούσματα μιας επερχόμενης (;) οιονεί «αυτόματης αναπαραγωγής» του συστήματος των κοινωνικών σχέσεων.

Με αυτήν την έννοια, είναι ίσως πιθανό ότι βρισκόμαστε μπροστά στη συμπλήρωση ενός ιστορικού κύκλου και στην αυγή ενός άλλου. Αν, όπως υπογράμμιζε ο Μισέλ Φουκώ, η εποχή της νεωτερικότητας χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι οι σχέσεις ισχύος που μέχρι τότε εκφράζονταν κατεξοχήν με τον πόλεμο μετατέθηκαν

15. Βλ. Zygmunt Bauman, *The Individualized Man*, Cambridge, Polity Press, 2001.

16. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, γαλλική μτφρ., Paris, Éditions sociales, 1963, σ. 56, 87.

βαθμιαία στην τάξη της πολιτικής εξουσίας,¹⁷ όλα ίσως συγκλίνουν στο να θεωρήσουμε ότι βρισκόμαστε σήμερα μάρτυρες μιας νέας, ακόμα πιο κοσμοϊστορικής, μετατόπισης. Οι απομειωμένες και παρακμάζουσες τάξεις των πολιτικών εξουσιών τείνουν να συμπληρώνονται ή ακόμα και να αντικαθίστανται από τις ανονόμαστες ακόμα τάξεις των ακανονάρχων υπερεπικρατειακών εξουσιαστικών πλεγμάτων που αντλούν την ισχύ τους από μια «αυτονομήτως» πλέον ισχύουσα και αναπαράγόμενη «έλλογη» νέα τάξη πραγμάτων. Μια τάξη που τείνει πλέον να οικοδομείται ως εγγενώς «ουδέτερο πεδίο» εξωθώντας έτσι τις συγκρούσεις έξω από τα συνεχώς διευρυνόμενα όριά του.¹⁸

Δεν είναι λοιπόν ίσως τυχαίο ότι στα πλαίσια αυτά διαδραματίζεται μια νέα και απρόσμενη μετατόπιση των όρων σήμανσης της πολιτικής εξουσίας. Την ίδια στιγμή που φαίνεται να αποδυναμώνεται και να απομακρύνεται η παρεμβατική και «ποικιαντική»¹⁹ λειτουργία του Κράτους, ως κατεξοχήν αρμόδιου και υπεύθυνου μηχανισμού προαγωγής της ηθικής ευεξίας και της υλικής ευμάρειας των πολιτών, συστηματοποιείται και ενισχύεται η «καταπιεστική» και «παν-εποπτική» λειτουργία της συντήρησης της εσωτερικής «τάξης και ασφάλειας». Και αυτό συμβαίνει στους κόλπους κοινωνιών που αντιμετωπίζονται και αυτο-αντιμετωπίζονται πλέον ως περιφερειακές συνιστώσες της νέας παγκόσμιας τάξης πραγμάτων. Με αυτήν την έννοια, έχοντας ήδη στέρξει, εκόντα ή άκοντα, στην απομείωση της κυριαρχίας τους και στην άμβλυνση της συμβολικής και παρεμβατικής τους αυτεξουσιότητας, τα κατ' ιδίαν Κράτη μεταμορφώνονται οσονούπω σε ετερόνομους χωροφύλακες μιας υπολειμματικά νοούμενης «έννομης εντοπιότητας», της οποίας ο κύριος (και εξωγενώς επιβαλλόμενος) λόγος ύπαρξης επικεντρώνεται στην εξασφάλιση όλων των αναγκαίων (αλλά αυτονομήτως συντρεχόντων) όρων για την απρόσκοπτη αναπαραγωγή των εξωγενώς πλέον επικαθοριζόμενων κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων. Όλο και περισσότερο λοιπόν, η τήρηση της αναγκαίας τάξης και ασφάλειας θα νοηθεί ως συνάρτηση μιας ευρύτερης κοινωνικοπολιτικής σκοπιμότητας, που εγκალεί προς την κατεύθυνση της άνευ ετέρου επιβολής ενός παγκοσμιοποιημένου και αυτονόητου *laisser faire*. Αυτή είναι η μόνη αρμοδιότητα μιας κρατικής εξουσίας, η οποία μπορεί να διευρύνεται και να επεκτείνεται συνεχώς, στην ανάγκη μάλιστα εις πείσμα και ενάντια στις ατομικές ελευθερίες. Και είναι επίσης η μόνη αρμοδιότητα την οποία η κοινωνία των πολιτών δεν μπορεί και δεν επιδιώκει να διεκδικεί για λογαριασμό της.

Έτσι ενσκήπτει μια νέα και παράδοξη αντίφαση. Η επίκληση της παραδοσιακής «κοινωνίας των πολιτών» φαίνεται να εντάσσεται σε εντελώς πρωτόγνωρες

17. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, σ. 133.

18. Για την τάση του φιλελευθερισμού να οριοθετεί και να ανα-οριοθετεί «πεδία πολιτικής ουδετερότητας» με στόχο τον έλεγχο και τη συνεχή μετάθεση των συγκρούσεων, βλ. τις οξυδερκέστατες παρατηρήσεις του Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, σ. 88-89.

19. Βλ. Michel Foucault, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, τχ. 41, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1986, σ. 5 κ.ε.

εξουσιαστικές σκοπιμότητες. Μια ιδέα που εμφανίστηκε και καθαγιάστηκε ως αντιστεκόμενη στις απειλές μιας ορατής, πανίσχυρης, καταπιεστικής και πανταχού παρούσας κρατικής πολιτικής εξουσίας φαίνεται τώρα να συμβάλλει στην ενίσχυση των νέων αόρατων εξουσιαστικών πλεγμάτων. Με αυτήν την έννοια λοιπόν, στο τρέχον πλαίσιο των δυσεντόπιστων παγκοσμιοποιημένων μορφών εξουσίας και επιβολής, η ιστορικά «ελευθεριάζουσα» ιδεολογική λειτουργία της κοινωνίας των πολιτών φαίνεται να αντιστρέφεται. Ο κατά παράδοσιν αντιεξουσιαστικός και φιλελεύθερος λόγος των αυτόνομων και ελεύθερων πολιτών ενισχύεται και φετιχοποιείται εις πείσμα του ότι δεν φαίνεται να μπορεί να οριοθετήσει συγκεκριμένα πεδία αντιπαράθεσης με τα ολοένα πιο δυσδιάκριτα και δυσπρόσιτα μετα-κρατικά πλέγματα μιας εξουσίας που εκφεύγει από κάθε κανονιστικό έλεγχο. Εδώ ακριβώς επικεντρώνεται η μείζων ίσως ιστορική αντίφαση που διατρέχει τον τρέχοντα περί κοινωνίας πολιτών λόγο: μια εγγενής «εξουσιοφοβία» που εκφράζεται και εξαντλείται με τη μορφή μιας απλής και εν πολλοίς ίσως και αναχρονιστικής «κρατοφοβίας» απειλεί να καταστεί βαθύτατα αποπροσανατολιστική. Περισσότερο από οποτεδήποτε άλλοτε, οι αντικρατιστικές φαντασιώσεις τείνουν σήμερα να προβάλλονται αντί και στη θέση των φαντασιωσικών οραμάτων για μια κοινωνία που θα έχει οριστικά απαλλαγεί από την καταπίεση μιας πάντα εξωγενούς, ως προς το άτομο, εξουσίας.

Έτσι, ο πάντα απρόβλεπτος στρατηγικός λόγος των εξουσιών έχει πλέον την ευχέρεια να συνδυάζει την ανάγκη της αυτονόητης αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων με το αίτημα της επιλεκτικής άμβλυνσης ορισμένων από τις πιο βεβαρυνμένες προεκτάσεις αυτής της αναπαραγωγής. Από τη στιγμή που πολλές από τις παραδοσιακές λειτουργίες της κρατικής εξουσίας μπορεί να μετατίθενται έξω από το Κράτος, η κυρίαρχη γνώμη αισθάνεται ελεύθερη να αναπροσαρμόσει μερικά από τα πιο έμμονα ιστορικά συμβολικά της ερείσματα. Στο εξής, δεν είναι μόνον η πρακτική άσκηση μιας εκ προοιμίου ουδέτερης κρατικής εξουσίας που εμφανίζεται ως υποκείμενη σε καθαρά τεχνικές προδιαγραφές και σκοπιμότητες.²⁰ Σε κατεξοχήν «πεδίο πολιτικής ουδετερότητας» αναδεικνύεται πλέον και η ίδια η εξουσιαστική δομή του κόσμου.

20. Βλ. και πάλι Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, σ. 97 κ.ε.

Βιογραφικό σημείωμα του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς γεννήθηκε στην Αθήνα το 1937.

ΣΠΟΥΔΕΣ

Αφού σπούδασε και αποφοίτησε από τη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (1958), συνέχισε τις μεταπτυχιακές του σπουδές στην Ιστορία του Δικαίου και στην Κοινωνιολογία στα Πανεπιστήμια της Χαϊδελβέργης (1959-1960), του Μονάχου (1960-1961), της Σορβόνης (1968-1976) και ήταν ερευνητής (Senior Research Fellow) στο Πανεπιστήμιο του Γέιλ (1967-1968).

Τις διδακτορικές του σπουδές έκανε στο Πανεπιστήμιο της Σορβόνης, όπου ανακηρύχθηκε διδάκτορας το 1976 με την εξαιρετική εργασία *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα*.

Ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς μιλάει αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά, και έχει γνώσεις ιταλικών και ισπανικών.

ΕΠΑΓΓΕΛΜΑΤΙΚΗ ΣΤΑΔΙΟΔΡΟΜΙΑ

Την επαγγελματική του σταδιοδρομία ξεκίνησε ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς το 1961 ως δικηγόρος στην Αθήνα μέχρι το 1963 (παραιτήθηκε και τυπικά το 1998).

Από το 1963 ως το 1967 ερευνητής στο Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών στην Αθήνα και το 1968 ερευνητής στο Γαλλικό Εθνικό Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, το γνωστό CNRS.

Το 1968-1981 αναλαμβάνει στην αρχή ως βοηθός, μετά επίκουρος καθηγητής και στη συνέχεια καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου των Παρισιών αριθμός 8 και από το 1980 ως το 1981 είναι πρόεδρος του ιδίου Τμήματος.

Το 1981 επιστρέφει στην Ελλάδα ως καθηγητής Κοινωνιολογίας στη Νομική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου στη Θεσσαλονίκη μέχρι το 1985.

Από το 1985 μέχρι το 2004 είναι καθηγητής στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Ήταν επίσης επισκέπτης καθηγητής στα Πανεπιστήμια των Παρισιών αριθμός 1, του Princeton, της Νέας Υόρκης (N.Y.U.), της Πόλης του Μεξικού (Iztapalapa), στο Τμήμα Οικονομικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών, καθώς και στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Από το 1981 μέχρι το 1989 ήταν επιστημονικός διευθυντής του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ) και από το 1993 μέχρι το 1995 πρόεδρος του Διοικητικού Συμβουλίου του ιδίου Κέντρου.

Επίσης υπήρξε πρόεδρος του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών, πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρίας Πολιτικής Επιστήμης, πρόεδρος της Ένωσης Ελλήνων Κοινωνιολόγων.

Από το 1994 μέχρι το 1996 υπηρέτησε ως αρχηγός της ελληνικής αντιπροσωπείας στη Διάσκεψη Κορυφής του ΟΗΕ για την Κοινωνική Ανάπτυξη και ήταν μόνιμο μέλος του «Car-

refour pour la science et la culture» που οργανώθηκε από την Ε.Ε. υπό την προεδρία του Jacques Delors.

Επίσης υπήρξε μέλος σε διάφορες διεθνείς και εθνικές Επιτροπές, όπως:

- Επιτροπή για την προώθηση της Εκπαιδευτικής Συνεργασίας ανάμεσα στην Ε.Ε. και την Ιαπωνία
- Ελληνική Επιτροπή για την «προοδευτική διακυβέρνηση» που συγκλήθηκε υπό την αιγίδα του Προέδρου Κλίντον
- Διοικητικό Συμβούλιο του Ιδρύματος Ελληνικού Πολιτισμού και σήμερα Αντιπρόεδρος του ίδιου Ιδρύματος
- Διοικητικό Συμβούλιο της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας
- Εθνικό Συμβούλιο Βιοηθικής
- Ερευνητικό Συμβούλιο του Ολυμπιακού Μουσείου της Λωζάννης
- Πρόεδρος του Διοικητικού Συμβουλίου του Εθνικού Μουσείου Σύγχρονης Τέχνης.

Κύρια εργογραφία του Κωνσταντίνου Τσουκαλά

- 1969** «La Lutte des classes et le régime des colonels», στο «Aujourd'hui la Grèce», *Les Temps modernes*, τχ. 276 bis, σ. 132-151.
The Greek Tragedy, Harmondsworth, Penguin (210 σ.).
 «The Greek Junta», *New Left Review*, τχ. 56, Νοέμβριος-Δεκέμβριος.
- 1970** *La Grèce de l'indépendance aux colonels*, Παρίσι, Maspero.
De Griekse tragiek, Deventer, Van Loghum Slaterus.
Yunanistan dosyasi, Ισταμπούλ, Ant Yayınları.
- 1974** *Η ελληνική τραγωδία: Από την απελευθέρωση ως τους συνταγματάρχες*, μτφρ. Κ. Ιορδανίδης, Αθήνα, Ολκός.
- 1975** «Ανώτατη εκπαίδευση και κοινωνική αναπαραγωγή: Δομές και στρατηγικές της “μορφωσιολατρίας”», *Δευκαλίων*, τχ. 13, σ. 18-34.
 «Εισαγωγικές εξετάσεις: Εργοστάσιο παραγωγής των ανεπιθύμητων», *Η Αυγή*, 21.9.
- 1976** «Some Aspects of “Over-Education” in Modern Greece», στο Muriel Dimen-Schein/Ernestine Friedl (επιμ.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Toward a Perspective on the Ethnography of Greece*, Νέα Υόρκη, Annals of the New York Academy of Sciences, τόμ. 268, σ. 419-429.
 «Η Ελλάδα στα χρόνια του μεσοπολέμου: Μερικά αναπάντητα ερωτήματα», *Η Αυγή*, 11.4.
- 1977** *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, πρόλογος Νίκος Σβορώνος, Αθήνα, Θεμέλιο (655 σ.).
 «Γύρω από το πρόβλημα της πολιτικής πελατείας στην Ελλάδα», στο Γ. Κοντογύργης (επιμ.), *Κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις στην Ελλάδα*, Αθήνα, Εξάντας, σ. 73-113.
 «L'Éducation supérieure en Grèce» (επιμ. με Nicos Poulantzas), *Le Monde diplomatique*, Μάρτιος.
 «Οι ρίζες του συστήματος εκλογικής πελατείας στην Ελλάδα», *Η Αυγή*, 30.1 και 2.2.
 «Πολιτική των κυβερνήσεων και προβλήματα από το 1881 ως το 1895», στην *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμ. ΙΔ', *Νεώτερος Ελληνισμός από το 1881 ως το 1913*, Εκδοτική Αθηνών, σ. 39-88.
 «Modernisation économique et développement d'une classe ouvrière», *Le Monde diplomatique*, Νοέμβριος.

- 1978** «On the Problem of Political Clientelism in Greece in the Nineteenth Century», *Journal of the Hellenic Diaspora*, τόμ. V, αρ. 2, Καλοκαίρι.
- 1979** «Νίκου Μουζέλη: Όψεις υπανάπτυξης», *Ο Πολίτης*, τχ. 25, Μάρτιος-Απρίλιος.
«Η εξέλιξη των ημερομισθίων στην Ελλάδα του 19ου αιώνα: Μια πρώτη προσέγγιση ενός ανοικτού προβλήματος», *Ο Πολίτης*, τχ. 31, Δεκέμβριος, σ. 22-30.
- 1980** «Το Πανεπιστήμιο της Κύπρου: Μερικές κοινωνικές πλευρές», *Το Πανεπιστήμιο της Κύπρου*, Λευκωσία, Εκπαιδευτικός Μεταρρυθμιστικός Όμιλος Κύπρου, σ. 23-36.
«Αμφισβήτηση και κρίση πολιτισμού», *ΚΟΜΘΕΠΟΛ*, τχ. 36, Νοέμβριος-Δεκέμβριος.
- 1981** *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο (365 σ.).
«The Ideological Impact of the Civil War», στο J. Iatrides (επιμ.), *Greece in the 1940s: A Nation in Crisis*, Ανόβεργο/Λονδίνο, University Press of New England, σ. 319-343.
«Δημοκρατικός σοσιαλισμός και ανανέωση», *Αντιθέσεις*, τχ. 7, Νοέμβριος-Δεκέμβριος.
- 1982** «Οι νέες μορφές νομιμοποίησης στο σύγχρονο καπιταλισμό», στο Ν. Σβορώνος κ.ά., *Η σημερινή κρίση του καπιταλισμού: Θεωρητικά προβλήματα και εναλλακτικές λύσεις στη Δυτική Ευρώπη*, Εβδομάδα του Κέντρου Μαρξιστικών Σπουδών, Αθήνα, Θεμέλιο, σ. 23-43.
«Το γενικότερο νόημα των εκλογών και οι προοπτικές τους», *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 2, σ. 135-145.
«Η αλλαγή: Πολιτική μεταβολή ή κοινωνική κατάκτηση;» (από κοινού με τον Δημήτρη Τσάτσο), *Δίκαιο και Πολιτική*, Ιανουάριος-Απρίλιος.
- 1983** «Κοινωνικές προεκτάσεις της δημόσιας εργοδοσίας στη μεταπολεμική Ελλάδα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τόμ. 50, σ. 3-20.
«Κοινωνικές όψεις της σεξουαλικότητας», *Αμφί*, τχ. 14-15, Άνοιξη-Καλοκαίρι.
«Παράδοση και εκσυγχρονισμός: Μερικά αναπάντητα ερωτήματα», στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός, ελληνικότητα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
- 1984** «Formation de l'État moderne en Grèce», *Peuples Méditerranéens*, τχ. 27-28, Απρίλιος-Σεπτέμβριος, σ. 83-103.
«Η δομή της απασχόλησης και το μικρομεσαίο θαύμα», *Αντί*, τχ. 263, σ. 21-24.
«Μονοσήμαντες τάξεις και πολυσθενή υποκείμενα: Σκέψεις γύρω από ορισμένα προβλήματα εντόπισης και αποκραυπογράφησης των κοινωνικών κατηγοριών στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες», *Αντί*, τχ. 267, σ. 34-40.
«Κράτος και κοινωνία στην Ελλάδα του 19ου αιώνα», στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Όψεις της ελληνικής κοινωνίας του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», σ. 39-55.
- 1985** «Σκέψεις γύρω από τον κοινωνικό ρόλο της δημόσιας εργοδοσίας στην Ελλάδα»,

στο Κ. Βεργόπουλος κ.ά., *Το κράτος στον περιφερειακό καπιταλισμό*, Αθήνα, Εξάντας, σ. 95-147.

«Πολυθθενείς φορείς και ταξικές σχέσεις στο σύγχρονο καπιταλισμό», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τόμ. 56, σ. 3-20.

- 1986** *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Αθήνα, Θεμέλιο (316 σ.).
 «Radical Reformism in a "Pre-welfare" Society: the Antinomies of Democratic Socialism in Greece», στο Zafiris Tzannatos (επιμ.), *Socialism in Greece: The First Four Years*, Aldershot, Gower Publishing Company, σ. 24-35.
 «Η κρίση του μαρξισμού», στο Κ. Ψυχοπαίδης/Κ. Τσουκαλάς/Γ. Πάσχος, *Αντί εισαγωγής στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα/Κομοτηνή, Σάκκουλας.
 «Εργασία και εργαζόμενοι στην πρωτεύουσα: Αδιαφάνειες, ερωτήματα, υποθέσεις», στο Αριστόβουλος Μάνεσης κ.ά., *Η Ελλάδα σε εξέλιξη*, Αθήνα, Εξάντας.
- 1988** «Το πολιτικό χρώμα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.11.
- 1990** «Για τα χαρακτηριστικά της ελληνικής κοινωνίας», στο Κ. Τσουκαλάς κ.ά., *Προσεγγίσεις: Κοινωνική δομή και Αριστερά: Μεταβολές στη δεκαετία '80-'90*, συζήτηση με τους Βάσια Τσοκόπουλο και Ντίνο Ρουτζούνη, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, σ. 15-98.
 «Ελληνική κοινωνία και κράτος», συζήτηση με τον Άλκη Ρήγο, συντονίζει ο Ηράκλής Παπαλέξης, *Διαβάζω*, τχ. 233, Φεβρουάριος, σ. 18-91.
- 1991** *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Αθήνα, Θεμέλιο (659 σ.).
 «Enlightened Concepts in the Dark: Power and Freedom, Politics and Society», *Journal of Modern Greek Studies*, τόμ. 9 (1), Μάιος, σ. 1-23.
 «Περί τρομοκρατίας: Συνηγορία υπέρ της εξουσίας του λόγου», *Ελευθεροτυπία*, 18.9.
- 1992** «Κρίση ιδεολογιών ή ιδεολογία της κρίσης», *Επίλογος*.
 «Συντεχνίες, συναίνεση και δημοκρατία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.10.
 «Articulation Économie-Culture: Contribution en guise d'introduction», στο *Terres d'initiatives ou terres d'assistances*, Suds et Îles Méditerranéennes, Ajaccio, Éditions Universitaires de Corse.
- 1993** «Stubborn Stereotypes: National Identity, National Character and National Behavioral Patterns in Greece and the Diaspora», στο *Greeks in English Speaking Countries*, Proceedings of an international Symposium held in Melbourne in March 1992, Melbourne, Hellenic Studies Forum, σ. 209-233.
 «Greek National Identity in an Integrated Europe», στο Η. Psomiades/S. Thomadakis (επιμ.), *Greece, the New Europe and the Changing International Order*, Νέα Υόρκη, Pel-la, σ. 57-79.
 «Αιώνια διλήμματα: Σαρίκι ή τιάρα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.4.
 «Οι υποκλοπές του ιδιωτικού χώρου», *Το Βήμα*, 6.5.

«Οικολογικά οράματα: Η στιγμή της ελευθερίας μας ήταν χθες», *Το Βήμα της Κυριακής*, 18.7.

«Διανοούμενων διέξοδοι και ιδεών αδιέξοδα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 25.7.

«Πολιτιστικοί σκουπιδότοποι», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.10.

«“Τζαμπατζήδες” στη χώρα των θαυμάτων: Περί Ελλήνων στην Ελλάδα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τόμ. 1, σ. 9-53.

«Beschaeftigungstendenzen in Griechenland: Ein abweichender Fall» (σε συνεργασία με τη Roy Panagiotopoulou), στο Wolfgang Glatzer (επιμ.), *Einstellungen und Lebensbedingungen in Europa*, Φρανκφούρτη/Νέα Υόρκη, Campus Verlag, σ. 205-225.

1994 «Αόρατα χέρια και συνταγματικά κουρελόχαρτα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.1, σ. B11.

«Έλλην ή Ρωμός», *Το Βήμα της Κυριακής*, 30.1.

«The Antinomies of Instrumental Culturalism», στο Manwoo Lee κ.ά. (επιμ.), *Culture and Development in a New Era and in a Transforming World*, Σεούλ, Kyungnam University/UNESCO, σ. 63-78.

«Ιστορία, μύθοι και χρησιμοί: Η αφήγηση της ελληνικής συνέχειας», στο *Έθνος, κράτος, εθνικισμός*, Επιστημονικό Συμπόσιο (21 και 22 Ιανουαρίου 1994), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού της Σχολής Μωραΐτη, σ. 287-305.

«Για το μέλλον της γλώσσας ενός υπερήφανου έθνους», *Το Βήμα της Κυριακής*, 17.7.

«Η ασθμαίνουσα Πολιτεία: Από το δημοκρατικό “έλλειμμα” στο εκσυγχρονιστικό “έλλειμμα”», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.7.

«Αναχρονισμού εγκώμιον», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.9.

«Η απόρρητη αδιαφάνεια του πολιτικού χρήματος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 25.9.

«Το πολιτικό χρήμα, II», *Το Βήμα της Κυριακής*, 25.9.

«Εθνική κουλτούρα και ανάπτυξη», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.10.

«“Συνεχές ωράριο”: Για τον τρόπο του Τίτου Πατρίκιου», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 50-51.

«La Production du vide», *Liber, Supplement aux «Actes de la recherche en sciences sociales»*, τόμ. 194.

1995 «Πρόλογος», στο Νορμπέρτο Μπόμπιο, *Δεξιά και Αριστερά*, μτφρ. Α. Ανδρεαδάκης, Αθήνα, Πόλις, σ. 7-45.

«Free Riders in Wonderland: Of Greeks in Greece», στο Dimitri Constan/Theophania Stavrou (επιμ.), *Greece Prepares for the Twenty-first Century*, Ουάσινγκτον/Βαλτιμόρη, The Woodrow Wilson Center Press/The Johns Hopkins University Press, σ. 191-223.

«Η πρόσληψη και αντιμετώπιση του “άλλου” στη σημερινή Ελλάδα: Πορίσματα εμπειρικής έρευνας» (σε συνεργασία με Γ. Βούλγαρη, Δ. Δώδο, Τ. Καφετζή, Χ. Λυριτζή, Κ. Μιχαλοπούλου, Η. Νικολακόπουλο και Μ. Σπουρδαλάκη), *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 5, Απρίλιος, σ. 81-100.

«Ο ρατσισμός σήμερα», *Ουτοπία*, τχ. 15, Μάρτιος-Απρίλιος.

«Καβάφης: Η Ιστορία ως ειρωνεία», *Η Λέξη*, τχ. 125.

«Οικολογικά αδιέξοδα: Διαιετές πολιτικές για ένα αδιαίρετο πρόβλημα», στο Δ.

Ρόκκος (επιμ.), *Επιστήμες και περιβάλλον στα τέλη του αιώνα: Προβλήματα και προοπτικές*, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις.

«Η ακηδία της αβεβαιότητας. Νεωτερικό και μετανεωτερικό», *Επίλογος*.

«Η οργάνωση της εκπαίδευσης και ο εκσυγχρονισμός της χώρας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 16.4.

«Καισαρίσκοι της ιδιωτικής παιδείας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 30.4.

«Σωφρονιστική βελτίωση», *Το Βήμα της Κυριακής*, 2.7.

«Κυβερνητική και ακυβερνησία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.8.

«Foreword», στο Stathis Damianakos κ.ά., *Les Amis et les autres: Melanges en l'honneur de John Peristiany*, Αθήνα/Παρίσι, Centre National des Recherches Sociales, Athenes/Maison des sciences de l'Homme.

1996 «Η δεύτερη μεταπολίτευση», *Το Βήμα της Κυριακής*, 14.1.

«Τηλενεκροπόλεις: Μέχρι βέβαια να γκρεμισθούν τα τείχη», *Το Βήμα της Κυριακής*, 31.3.

«Το παραμύθι των ιδιωτικών πανεπιστημίων» (από κοινού με τον Δημήτρη Τσάτσο), *Τα Νέα*, 30.5.

«Εκσυγχρονιστικές κυβείες», *Το Βήμα της Κυριακής*, 14.7.

«Οι εικόνες και τα είδωλα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.8.

«Η ελεύθερη αγορά της πολιτικής διαφήμισης», *Το Βήμα της Κυριακής*, 22.9.

«Education in Socialist Greece: Between Modernization and Democratization» (με τη Roy Panayiotopoulou), στο Theodore C. Cariotis (επιμ.), *The Greek Socialist Experiment: Papandreou's Greece*, Νέα Υόρκη, Pella, σ. 305-333.

Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία: Κείμενα 1969-1996, εισαγ.-επιμ. Τάκης Καφετζής, 2 τόμ., Αθήνα, Πλέθρον (343 και 266 σ.).

«“Wild East” Capitalism: On Some Normative Antinomies of the “Transition” Process», *Balkan Network*, Newsletter No 4, A Biannual edition of the Balkan Network Consortium on Political and Social Issues in the Balkans, Αθήνα, Φεβρουάριος.

«Education in Greece: An Ideological Critique», *Synthesis: Review of Modern Greek Studies*, τόμ. 1 (2).

1997 «Modernization and its Discontents», *Journal of Modern Hellenism*, τχ. 12-13, Μπρούκλιν Μασ., Hellenic College Press, σ. 185- 219.

«Κουκουλοφόροι», *Το Βήμα της Κυριακής*, 19.1.

«Σκέψεις πάνω στην επικαιρότητα της συζήτησης Μίλλμπαντ-Πουλαντζά», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 10, Νοέμβριος, σ. 5-39.

«Μαφίες και πλυντήρια», *Το Βήμα της Κυριακής*, 16.2.

«Η μάταια αναζήτηση της τέλειαις παιδείας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 2.3.

«Το ξην επικινδύνως, αθλίως και ανορθοδόξως», *Το Βήμα της Κυριακής*, 9.3.

«Περί κλώνων και άλλων», *Το Βήμα της Κυριακής*, 30.3.

«Οι πυραμίδες και τα θύματα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.4.

«Η Αριστερά στην Ευρώπη του 21ου αιώνα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 3.8, 10.8, 24.8, 31.8 και 7.9.

«Η δημοκρατία της τεχνολογίας: Η απελευθέρωση της γνώσης και οι δραματικές προεκτάσεις της», *Το Βήμα της Κυριακής*, 19.10.

«Το ασιατικό γιατί του καπιταλισμού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 26.10.

«Ιαπωνία, ομάδα και χώρος: Πίσω από τη βιτρίνα του θεάματος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 2.11.

«Κράτος, οικογενειακές δυναστείες και μαφίες», *Το Βήμα της Κυριακής*, 9.11.

«Στην Άπω Ανατολή με τον Αντρέ Μαλρώ», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.11.

«Τεκμήρια ευζωίας και ιδιωτικός χώρος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 7.12.

1998 «Η νέα κοινωνική αλληλεγγύη», στον τόμο *Η Αριστερά στην Ευρώπη του εικοστού πρώτου αιώνα*, Αθήνα, ΙΣΤΑΜΕ, σ. 189-210.

«Μπροστά στο ρατσισμό του σήμερα», Κίνηση πολιτών κατά του ρατσισμού, *Έξι κείμενα για το ρατσισμό*, Αθήνα, Παρασκήνιο, σ. 18-39.

«Πρόλογος», στο Δημήτρης Τσάτσος, *Ελληνική Πολιτεία, 1994-1997*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 13-31.

«Το εμπόριο καθηκόντων: Διδάγματα από τη διάσκεψη του Κιότο», *Το Βήμα της Κυριακής*, 25.1.

«Το προλεταριάτο που δεν πέθανε», *Το Βήμα της Κυριακής*, 22.2.

«Τα νέα υπερεθνικά συντάγματα: Ο ΟΟΣΑ και η “πολυμερής συμφωνία για τις επενδύσεις”», *Το Βήμα της Κυριακής*, 22.2.

«Ο τρίτος παγκόσμιος πόλεμος άρχισε», *Το Βήμα της Κυριακής*, 26.7.

«Η κουλτούρα του τεχνικού πολιτισμού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 30.8.

«Το έλλειμμα της δημοκρατίας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.9.

«Η ιδιωτικοποίηση της φύσης», *Το Βήμα της Κυριακής*, 27.9.

«Η διεθνής των φαρισαίων», *Το Βήμα της Κυριακής*, 8.11.

«“Τρίτος δρόμος” και τρίτη ηλικία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 20.12.

1999 *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*, Αθήνα, Θεμέλιο (602 σ.).

«Globalization and the Executive Committee: The Contemporary Capitalist State», *Socialist Register, Global Capitalism versus Democracy*, επιμ. Leo Panitch & Colin Leys, σ. 56-75.

«Twenty Years After», *Journal of the Hellenic Diaspora*, τόμ. 25.

«European Modernity and Greek National Identity», *Journal of Southern Europe and the Balkans*, τόμ. 1, αρ. 1, Μάιος, σ. 7-19.

«Το μέλλον της ελληνικής», στο Μ. Ζ. Κοπιδακης (επιμ.), *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα, ΕΛΙΑ, σ. 346 κ.ε.

«Σχόλια για τη δικτατορία», στο Γιάννα Αθανασάτου κ.ά. (επιμ.), *Η δικτατορία 1967-1974: Πολιτικές πρακτικές, ιδεολογικός λόγος, αντίσταση*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης/Καστανιώτης, σ. 255 κ.ε.

- «Η αριστερά των λωτοφάγων», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.4.
 «Διοξίνες και καπιταλισμός χωρίς ανθρώπους», *Το Βήμα*, 21.6.
 «Το “κίνητρο της αμοιβής” στο Πανεπιστήμιο και η απειλή των τροχτικών», *Το Βήμα της Κυριακής*, 11.7.
 «Ανδρέας Παπανδρέου: Ριζοσπάστης, αιρετικός, καινοτόμος», *Τα Νέα*, 4-5.12.

- 2000** *Πόλεμος, μνήμη και τέχνη: Οι “παράπλευρες ζημιές” του Γιάννη Ψυχοπαίδη*, Αθήνα, Καστανιώτης (61 σ.).
 «Η Ευρώπη μετά το Μάαστριχτ», στο Δημήτρης Τσάτσος/Ξενοφών Κοντιάδης (επιμ.), *Η Ευρωπαϊκή Ένωση μετά τη Συνθήκη του Άμστερνταμ*, Αθήνα/Κομοτηνή, Σάκκουλας.
 «Η ανάκτηση πρόοδος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 2.1.
 «Η ασύδοτη ενημέρωση: Τα όρια της ελευθερίας των μέσων και η προστασία του πολίτη», *Το Βήμα*, 18.1.
 «Η αγορά εργασίας και οι σύγχρονοι δουλοπάροικοι», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.2.
 «Πόσο κινδυνεύουμε από το Διαδίκτυο;», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.2.
 «Εκλογές και fair play», *Το Βήμα της Κυριακής*, 5.3.
 «Οι ελπίδες της πληροφορικής», *Το Βήμα της Κυριακής*, 12 και 19.3.
 «Δικομματισμός και συναίνεση», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.4.
 «Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 7.5.
 «Η θεραπεία της ψυχής στην ελεύθερη αγορά», *Το Βήμα της Κυριακής*, 21.5.
 «Το νέο κοινωνικό κράτος: Οι Εσκαμώοι του μέλλοντός μας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.6.
 «Η ασφάλιση των στιγματισμένων», *Το Βήμα της Κυριακής*, 11.6.
 «Γνώση, εκπαίδευση και ίσες ευκαιρίες», *Το Βήμα της Κυριακής*, 18.6.
 «Το μέλλον της εργασίας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 2.7.
 «Δημοκρατία και εκλογές» (με τον Δημήτρη Τσάτσο), *Τα Νέα*, 15-16.7.
 «Από την εκμετάλλευση στον “αποκλεισμό”», *Το Βήμα της Κυριακής*, 30.7.
 «Η ιδιωματική γλώσσα του νέου κόσμου», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.8.
 «Οι παρενέργειες του πρωταθλητισμού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 27.8.
 «Η λατρεία του σώματος...», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.9.
 «Το θέατρο σκιών με τη διαφάνεια», *Το Βήμα της Κυριακής*, 15.10.
 «Μειώστε τους ηλίθιους», *Το Βήμα της Κυριακής*, 5.11.
 «Τι έμεινε από τον Alexis de Tocqueville;», *Το Βήμα της Κυριακής*, 12.11.
 «Οικουμενικά ήθη και εθνικός πολιτισμός», *Το Βήμα της Κυριακής*, 3.12.
 «Το αίτημα του έθνους», *Το Βήμα της Κυριακής*, 17.12.
 «Το λευκό και το άλικο», *Το Βήμα της Κυριακής*, 17.12.
 «Το υπό “απορρόθμειν” κοινωνικό κράτος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.12.
- 2001** *Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*, επιμ. από κοινού με τον Άλκη Ρήγο, Αθήνα, Θεμέλιο (525 σ.).

«Η μετανεωτερική μοίρα του τραγικού ήρωα: Μυρτώ Ρήγου, “Ο αναγνώστης Άμλετ”», *Ποίηση*, τχ. 17, Άνοιξη-Καλοκαίρι, σ. 304-308.

«Μεταξύ σφύρας και άκμονος: Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός ως πολιτική επιλογή», στο *Η Ελλάδα στην Ευρωπαϊκή Ένωση: 20 χρόνια συμμετοχής*, Έκδοση της Ευρωπαϊκής Επιτροπής. Αντιπροσωπεία στη Ελλάδα/ΕΛΙΑ, σ. 256-270.

«Το Κράτος, το Έθνος και η Εκκλησία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 7.1.

«Η δημοκρατία στην εποχή της παγκόσμιας ανομίας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 21.1.

«Το ΑντιΝταβός του Πόρτο Αλλέγκρε», *Το Βήμα*, 30.1.

«Το τέλος του “τρίτου κόσμου”», *Το Βήμα της Κυριακής*, 11.2.

«Υπάρχει ακόμα Δεξιά;», *Το Βήμα της Κυριακής*, 1.4.

«Η παγκοσμιοποίηση της ανασφάλειας», *Το Βήμα της Κυριακής*, 16.9.

«Η παγκόσμια ανομία επί θύρας», *Το Βήμα*, 13.10.

2002 *Ανα-γνώσεις ενός κόσμου που θα μπορούσε να είναι άλλος*, Αθήνα, Καστανιώτης.

«The Irony of Symbolic Reciprocities: The Greek Meaning of “Europe” as a Historical Inversion of the European Meaning of “Greece”», στο Mikael af Malborg/Bo Strath (επιμ.), *Variety and Contention within and among Nations*, Οξφόρδη/Νέα Υόρκη, Berg, σ. 27-50.

«Relative Autonomy and its Changing Forms», στο Stanley Aronowitz/Peter Bratsis (επιμ.), *State Theory Reconsidered: Paradigm Lost*, Μιννεάπολη, University of Minnesota Press, σ. 223-244.

«Between “East” and “West”: The Meaning of the Mediterranean in Modern Greece, and Possibly Elsewhere as Well», *Mediterranean Historical Review*, τόμ. 17, αρ. 2, Δεκέμβριος, σ. 32-37.

«Η ελληνική κοινωνία και οικονομία μπροστά στην παγκοσμιοποίηση», στο Απόστολος Πολύμερος (επιμ.), *Ανάπτυξη και μετασχηματισμοί της υπαίθρου*, Γεωπονικό Πανεπιστήμιο Αθηνών, σ. 20-33.

«Οι γυναίκες του Καίσαρα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.2.

«Η κοινωνία του τζόγου», *Το Βήμα της Κυριακής*, 3.3.

«Οι διανοούμενοι στην εποχή των ΜΜΕ», *Το Βήμα της Κυριακής*, 14.4.

«Το αβγό του φιδιού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 28.4.

«Βία και δημοκρατική μνήμη», *Το Βήμα της Κυριακής*, 21.7.

«Η μαύρη επέτειος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 8.9.

2003 «La Société grecque face à l'intégration européenne», *Pole Sud*, τχ. 18, «La Grèce du politique», Μάιος, σ. 9-31.

«Καλλιόπη Σπανού. Διοίκηση, πολίτες και δημοκρατία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 21, Μάιος, σ. 177-181.

«Ο ηθικός ιμπεριαλισμός», στο Σωτήρης Ντάλης (επιμ.), *Ο πόλεμος στο Ιράκ και η διεθνής κοινότητα*, Αθήνα, Ινστιτούτο Αμυντικών Αναλύσεων, σ. 65-69.

«Η κοινωνική έρευνα πριν σαράντα χρόνια», στο Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη, *Κοινω-*

νικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα, 1950-1967, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών/Gutenberg, σ. 411-421.

«Ο ηθικός ιμπεριαλισμός», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.2.

«Η πανδημία της διαφθοράς», *Το Βήμα της Κυριακής*, 27.7.

«Η λογική του ανορθολογισμού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 16.11.

- 2004** «Immanuel Wallerstein: Ο κοινωνικός στοχαστής της μεγάλης διάρκειας», πρόλογος στο Immanuel Wallerstein, *Μετά το φιλελευθερισμό*, μτφρ. Γιάννης Δοδόπουλος, Αθήνα, Ηλέκτρα, σ. 13-44.

«Πόλεμοι και κυριαρχία στη νέα χιλιετία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 24, Νοέμβριος, σ. 11-60.

«Globalization and the “Executive Committee”: Reflections on the Contemporary Capitalist State», στο Leo Panitch/Colin Leys/Alan Zuege/Martin Konings, *The Globalization Decade: A Critical Reader*, Λονδίνο, The Merlin Press, σ. 176-193.

«Πολιτειολογία και “συγκυριογραφία”: Για τον Δημήτρη Τσάτσο», στο *Σύνταγμα, Ελληνική Πολιτεία, Ευρωπαϊκή Συμπολιτεία: Αφιέρωμα στον Δημήτρη Θ. Τσάτσο*, Αθήνα/Κομοτηνή, Σάκκουλας, σ. 121-137.

«Με αφετηρία το σωτήριο έτος 2004», *Το Βήμα της Κυριακής*, 1.1.

«Η διαρκής μεταπολίτευση», *Το Βήμα της Κυριακής*, 25.7.

«Ευ αναβολίζεσθαι», *Το Βήμα της Κυριακής*, 5.9.

- 2005** «Ιδεολογικά ρεύματα και εξωτερική πολιτική», στο Κ. Αρβανιτόπουλος/Μ. Κοπλά (επιμ.), *30 χρόνια ελληνικής εξωτερικής πολιτικής: 1974-2004*, Αθήνα, Λιβάνης, σ. 377-402.

«Για την ανάπτυξη», στο Δημήτρης Ρόκος (επιμ.), *Περιβάλλον και ανάπτυξη: Διαλεκτικές σχέσεις και διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, σ. 105-120.

«Παλαιές και νέες εξεγέρσεις», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.11.

«Δημοκρατία και τηλεθικολογία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 27.11.

«Ζητούνται βιο-γονείς», *Το Βήμα της Κυριακής*, 18.12.

- 2006** *Πόλεμος και ειρήνη μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, Αθήνα, Καστανιώτης (404 σ.)

«Μια πολιτειολογία για την ύστερη νεωτερικότητα», πρόλογος στο Ξ. Κοντιάδης, *Δημοκρατία, κοινωνικό κράτος και Σύνταγμα στην ύστερη νεωτερικότητα*, Αθήνα, Παπαζήσης, σ. 19-46.

«Μέρες τ' Απρίλη στο Καραβάν-σεράι», *Αρχειοτάξιο*, Μάιος, σ. 68-70.

«Οι προφήτες της αγοράς», *Το Βήμα της Κυριακής*, 8.1.

«Πώς μετράμε τη συμμετοχική δημοκρατία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 22.2.

«Οι “παρείσακτοι” ήλθαν για να μείνουν», *Το Βήμα της Κυριακής*, 9.4.

«Ο Μπερλουσκονισμός ως μαζική υπνοβασία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 20.4.

«Το αλάθητο και το λάθος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 24.9.

- 2007** «A politikai klientura kerdese a 19. szazadi Gorogoszagban», στο Nikosz Fokasz (επιμ.), *Politike csodoarszagbau*, Βουδαπέστη, σ. 67-87.

«Εκπαίδευση, κουλτούρα και ιδεολογία», στο Δ. Κλαδης/Ξ. Κοντιάδης/Γ. Πανούσης (επιμ.), *Η μεταρρύθμιση του ελληνικού πανεπιστημίου*, Κέντρο Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου-Ίδρυμα Θεμιστοκλή και Δημήτρη Τσάτσου, σ. 19-35.

«Η νέα Δεξιά», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.5.

«Μνήμες, μνήματα και ελπίδες», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.11.

«Η ιστορία είναι πάντα μια σύγκρουση», *Η Καθημερινή*, 9.12.

«Εξημερώνοντας την αταξία», *Το Βήμα της Κυριακής*, 9.12.

2008 «Κρίση του δικομματισμού ή τέλος εποχής», *Το Βήμα της Κυριακής*, 20.1.

«Χορός μεταμφιεσμένων εξουσιών», *Το Βήμα της Κυριακής*, 27.1.

«Τα δημοψηφίσματα που δεν θα γίνουν ποτέ», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.4.

«Μπρος στα κάλλη τι είναι η ντόπα;», *Το Βήμα της Κυριακής*, 13.4.

«Περί πολιτικής διαφθοράς» (σε συνεργασία με τον Τάκη Καφετζή), *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 31, Μάιος, σ. 5-49.

«Ο Μάης του '68 και η Ελλάδα», *Αρχεσιτάξιο*, τχ. 10, Ιούνιος, σ. 111-120.

«Εν αρχή ην ο λόγος», *Το Βήμα της Κυριακής*, 4.5.

«Διαπλοκή, διαφθορά και πολιτικό χρήμα», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.7.

«Η ελληνική δεκαετία του '60: "Σύντομη" ή "μακρά";», στο Άλκης Ρήγος κ.ά. (επιμ.), *Η «σύντομη» δεκαετία του '60*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης/Κασιανιώτης, σ. 41-47.

«Τοπική αυτοδιοίκηση και συμμετοχή των πολιτών», στο *Εαρινοί στοχασμοί: Ανάπτυξη, τοπική αυτοδιοίκηση και η παρέμβαση της στον 21ο αιώνα*, Έκδοση Δήμου Μελίων, σ. 48-52.

«Κρίση πολιτικής, κρίση αξιών», στο Ξ. Κοντιάδης/Χ. Ανθόπουλος (επιμ.), *Κρίση του ελληνικού πολιτικού συστήματος*, Αθήνα, Ίδρυμα Θεμιστοκλή και Δημήτρη Τσάτσου/Παπαζήσης, σ. 55-67.

«Με τη σκέψη στο έργο του Πουλαντζά: Για την ανάγκη ανασυγκρότησης μιας θεωρίας του καπιταλιστικού κράτους», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 32, Δεκέμβριος, σ. 7-25.

«Το σύνδρομο του Βούδα», *Το Βήμα*, 20.10.

«"Εξάρτηση και αναπαραγωγή": Μια αναδρομική ιστορική και κοινωνιολογική προσέγγιση του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος», *Ρόπτρο*, τχ. 24, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, σ. 1-6.

«Τα όρια της αστυνόμευσης: Οργή και πολιτική», *Το Βήμα της Κυριακής*, 14.12.

2009 «Η κρίση των εργασιακών σχέσεων και οι συνταγές ομοιοπαθητικής», *Το Βήμα της Κυριακής*, 23.2.

2010 «Προς μία δημοκρατία κατοπτευόμενων και αποχαυνωμένων αμυνών», στο Μ. Σαματάς (επιμ.), *Όψεις της νέας παρακολούθησης: Διεθνείς και ελληνικές προσεγγίσεις*, Βιβλιόραμα.

Η ελευθερία στον καθρέφτη: Συμβολή στην κριτική του φιλελεύθερου λόγου, Αθήνα, Καστανιώτης (υπό έκδοση).

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

- Ο ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΤΣΟΣ, καθηγητής Θεωρίας της Επικοινωνίας του Παντείου Πανεπιστημίου, γεννήθηκε στην Αθήνα το 1944. Σπούδασε Νομικά στη Θεσσαλονίκη και Κοινωνιολογία στο Παρίσι. Από το 1975 διδάσκει Θεωρία της Επικοινωνίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Έχει γράψει τριάντα βιβλία (δοκίμια, θέατρο, ποίηση). Συγκεντρωτικός τόμος με τα ποιήματα (1993-2005) κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Ίνδικτος. Τα θεατρικά του έργα ανέβηκαν από τους Μιχαήλ Μαρμαρινό, Ρούλα Πατεράκη, Κωστή Καπελώνη και Θέμη Μουμουλίδη σε σκηνές της Αθήνας, της Πάτρας και της Θεσσαλονίκης. Συνεργάζεται με την εφημερίδα *Τα Νέα* από το 1975 και έχει κάνει σειρά εκπομπών για τη Φιλοσοφία στην κρατική τηλεόραση. Ο Ζακ Ντερριντά, σε έκδοση του Γαλλικού Ινστιτούτου, έχει προλογίσει δύο θεατρικά του έργα στη μετάφραση της Λευκής Μολφέςη και της Κατρίν Κολλέ. Ποιήματά του έχουν μεταφραστεί στα γαλλικά, στα γερμανικά και στα αγγλικά. Έχει τιμηθεί από τη γαλλική κυβέρνηση με τη διάκριση των Ακαδημαϊκών Φοινίκων (2007).
- Ο ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη το 1957. Σπούδασε Νομικά στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης κι έκανε μεταπτυχιακές σπουδές στη Γαλλία, στο Πανεπιστήμιο Paris II. Είναι καθηγητής Συνταγματικού Δικαίου στη Νομική Σχολή του ΑΠΘ. Εκλέγεται βουλευτής Α΄ Θεσσαλονίκης με το ΠΑΣΟΚ από το 1993. Διετέλεσε υφυπουργός Προεδρίας της Κυβέρνησης και κυβερνητικός εκπρόσωπος, υπουργός Τύπου και ΜΜΕ, Μεταφορών και Επικοινωνιών, Δικαιοσύνης, Ανάπτυξης και Πολιτισμού (αριθμός για το συντονισμό της προετοιμασίας των Ολυμπιακών Αγώνων του 2004). Σήμερα είναι υπουργός Εθνικής Άμυνας. Τα τελευταία χρόνια το συγγραφικό του έργο, παράλληλα με την πολιτική του δραστηριότητα, έχει ως αντικείμενο την αναθεώρηση του Συντάγματος, την προοπτική του Ευρωπαϊκού Συντάγματος, τις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας, το «ανοιχτό κόμμα» ως μορφή συλλογικού πολιτικού υποκειμένου της μεταβιομηχανικής εποχής, τον «πολιτισμό των πολιτισμών» ως απάντηση στη θεωρία της «σύγκρουσης των πολιτισμών», τη σχέση «ελληνικότητας» και «δυτικότητας», την «αριστερά»-«δεξιά», το μέλλον του ελληνικού δημόσιου πανεπιστημίου κ.ά. Μερικά από τα έργα του: *Προς μία μετα-αντιπροσωπευτική δημοκρατία: Οι θεσμικές προϋποθέσεις μιας άλλης πολιτικής* (Πόλις, 2008), *Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου*, αναθεωρημένη έκδοση (Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα, 2008· α΄ έκδοση: Παρατηρητής, 1991), *Ατζέντα 16: Για το ελληνικό πανεπιστήμιο του 21ου αιώνα* (Πόλις, 2007), *Δύο λέξεις: Αριστερά-Δεξιά στην εποχή μας*; (Πόλις, 2006).
- Ο ΚΩΣΤΑΣ Β. ΒΕΡΓΟΠΟΥΛΟΣ γεννήθηκε το 1942 στην Αθήνα. Σπούδασε Νομικά στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, Οικονομικές και Πολιτικές Επιστήμες στη Σορβόνη. Διδάκτωρ Οικονομικών Επιστημών (Doctorat d'État) του Πανεπιστημίου της Σορβόνης. Καθηγητής Πολιτικής Οικονομίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο και στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού. Διετέλεσε επίσης επισκέπτης καθηγητής σε Πανεπιστήμια της Βόρειας και της Νότιας Αμε-

ρικής. Έργα του: *Το Αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα* (1975), *Ο δύσμορφος καπιταλισμός* (σε συνεργασία με τον Samir Amin, 1975), *Κράτος και οικονομική πολιτική στον 19ο αιώνα* (1978), *Εθνισμός και οικονομική ανάπτυξη* (1978), *Η Ελλάδα σε εξέλιξη* (1985), *Η απο-ανάπτυξη σήμερα*; (1987), *Παγκοσμιοποίηση: Η μεγάλη χίμαιρα* (1999), *Ποιος φοβάται την Ευρώπη*; Ανατομία ενός μύθου (2000), *Το τέλος του κύκλου: Καταστολή και ηγεμονία στον 21ο αιώνα* (2002), *Η αρπαγή του πλούτου: Χρήμα, εξουσία, διαπλοκή στην Ελλάδα* (2005), *Το μεγάλο ρήγμα: Η αποδόμηση του κόσμου* (2007). Εκδόσεις των έργων του κυκλοφορούν επίσης στα γαλλικά, αγγλικά, ισπανικά, πορτογαλικά, ιταλικά, ολλανδικά, κινέζικα.

Ο ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ είναι Ευρωπαίος Διαμεσολαβητής, καθώς και καθηγητής της Πολιτικής Επιστήμης στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Διετέλεσε Συνήγορος του Πολίτη (Ελλάδας) (1998-2003), διευθυντής και πρόεδρος του Διοικητικού Συμβουλίου του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ) (1995-1998). Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Πολιτικής Επιστήμης (1992-1998) και της Εταιρείας Ελληνικών Σπουδών των Ηνωμένων Πολιτειών (1985-1988). Μέλος της Εθνικής Επιτροπής για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Εθνικού Συμβουλίου Διοικητικής Μεταρρύθμισης. Διετέλεσε μέλος του Εθνικού Γνωμοδοτικού Συμβουλίου Έρευνας (1994-1998), καθώς και εθνικός εκπρόσωπος της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Επιτροπή (Γενική Διεύθυνση ΧΠ-Έρευνα) για την περίοδο 1995-1998. Σπούδασε Πολιτική Επιστήμη στα Πανεπιστήμια Indiana, απ' όπου και έλαβε το πτυχίο του (1963), και Columbia, από το οποίο απέκτησε τους ακόλουθους τίτλους: Master of Arts (1965), Master of Philosophy (1969) και διδακτορικό (1972). Πριν αναλάβει τα καθήκοντά του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, δίδαξε στο Πολιτειακό Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης (1974-1977) και πιο πρόσφατα στο Ινστιτούτο Juan March για Ανώτατες Σπουδές στις Κοινωνικές Επιστήμες (Μαδρίτη, 1997). Το εκτενές ερευνητικό και συγγραφικό του έργο εστιάζεται κατεξοχήν στη μελέτη της αλλαγής πολιτικών καθεστώτων και, ιδιαίτερα, της δημοκρατίας στην Ελλάδα, τη Νότια και Νοτιανατολική Ευρώπη. Πρόσφατες δημοσιεύσεις του: «The European Ombudsman and the Application of EU Law by the Member States», στο *Review of European Administrative Law*, 2 (2008), 5-37· *Democracy and the State in the New Southern Europe* (Οξφόρδη, Oxford University Press, 2006) (συνεπιμέλεια με τους Richard Gunther και Δημήτρη Α. Σωτηρόπουλο).

Ο ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1955. Το 1986 πήρε διδακτορικό δίπλωμα από το Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Κοινωνιολογίας του Birkbeck College του Πανεπιστημίου του Λονδίνου. Είναι αναπληρωτής καθηγητής της Κοινωνικής Θεωρίας με ειδίκευση στην Επικοινωνία, και διευθυντής του Τομέα Κοινωνικής Θεωρίας και Κοινωνιολογίας του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα προσανατολίζονται κυρίως στη μελέτη της ιδεολογίας και του πολιτισμού διά μέσου της μεθοδολογίας της ανάλυσης λόγου, καθώς και σε ζητήματα της μεταδομιστικής κοινωνικής θεωρίας. Πρόσφατα κυκλοφόρησε το βιβλίο του *Ανάλυση λόγου: Κοινωνικο-φιλοσοφική θεμελίωση* από τις εκδόσεις Πλέθρον.

Ο ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΠΟΣΤΟΛΗΣ γεννήθηκε στην Αθήνα και σπούδασε στα πανεπιστήμια Αθηνών και Stirling Σκωτίας. Είναι καθηγητής Πολιτισμού και Επικοινωνίας στο Τμήμα Επικοινωνίας και ΜΜΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει διατελέσει μέλος του Δ.Σ. του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, του Δ.Σ. του Ιστορικού Αρχείου του Πανεπιστημίου Αθηνών, καθώς και του Δ.Σ. του Οργανισμού Παιδικών και Εφηβικών Βιβλιοθηκών. Έχει δημοσιεύσει μελέτες, δοκίμια και άρθρα για τα ήθη στον σύγχρονο κόσμο, τον ιδιω-

τικό και δημόσιο βίο, την κοινωνική συμβίωση κ.ά. Παράλληλα με τα επιστημονικά, από το 1995 δημοσιεύονται και λογοτεχνικά του έργα. Μεταξύ των έργων του συμπεριλαμβάνονται: *Η καταναλωτική συμπεριφορά στην ελληνική κοινωνία* (Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1983) και *Μορφές της κοινωνικής δράσης* (Θεμέλιο, 1984). Τελευταία δοκίμιά του: *Τα ενάντια: Η τέχνη της παραμυθίας* (Αλεξάνδρεια, 2002) και *Ο πειρασμός του Ηρόστρατου: Περί ηθών και αισθημάτων* (Αλεξάνδρεια, 1999).

- Ο ΤΑΚΗΣ ΚΑΦΕΤΖΗΣ σπούδασε Νομικά και Πολιτικές Επιστήμες στην Αθήνα και στο Παρίσι. Για μια εικοσαετία υπήρξε ερευνητής στο Ινστιτούτο Πολιτικής Κοινωνιολογίας του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, και σήμερα διδάσκει ως αναπληρωτής καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνικής και Εκπαιδευτικής Πολιτικής του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου. Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα τοποθετούνται στα πεδία της πολιτικής κουλτούρας και συμπεριφοράς, της θεωρίας της δημοκρατίας και του κράτους και της εμπειρικής πολιτικής ανάλυσης. Σε τεύχος (31, Μάιος 2008) της *Ελληνικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης* δημοσίευσε από κοινού με τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά το άρθρο «Περί πολιτικής διαφθοράς».
- Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΟΝΙΟΡΔΟΣ γεννήθηκε το 1954 στην Αθήνα. Σπούδασε Κοινωνιολογία στο De-ree College (BA), University of Kent at Canterbury (MA), London School of Economics and Political Science (PhD) και στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (πτυχίο). Έχει εργαστεί στα πανεπιστήμια Αιγαίου, ΑΠΘ, ΕΑΠ Κρήτης, Κύπρου, Open University, University of Milan-Bicocca. Σήμερα είναι αναπληρωτής καθηγητής στην Οικονομική Κοινωνιολογία στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Έχει συγγράψει και επιμεληθεί, μόνος ή σε συνεργασία, δώδεκα βιβλία και αριθμό άρθρων, μεταξύ των οποίων και τα: *Conflict, Citizenship and Civil Society* (επιμ. με τους P. Baert, G. Procacci και C. Ruzza) (London/New York, Routledge, 2009)· *Νεωτερικότητα και κοινωνική θεωρία* (επιμ.) (Αθήνα, Gutenberg, 2009)· *Κείμενα οικονομικής κοινωνιολογίας* (επιμ.) (Αθήνα, Gutenberg, 2006) *Networks, Trust and Social Capital: Theoretical and Empirical Investigations from Europe* (Aldershot, Ashgate, 2005)· *Η θέση του Βέμπερ για την προτεσταντική ηθική της εργασίας* (Πάτρα, ΕΑΠ, 2002)· *Towards a Sociology of Artisans: Continuities and Discontinuities in Comparative Perspective* (Aldershot, Ashgate, 2001).
- Ο ΞΕΝΟΦΩΝ Ι. ΚΟΝΤΙΑΔΗΣ γεννήθηκε το 1967 στη Χαϊδελβέργη. Σπούδασε Νομικά στην Αθήνα και στο Μόναχο. Καθηγητής στη Σχολή Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, όπου διδάσκει Συνταγματικό Δίκαιο και Θεσμούς Κοινωνικής Προστασίας. Από το 1995 επιστημονικός διευθυντής και από το 2006 πρόεδρος του Κέντρου Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου-Ιδρύματος Θεμιστοκλή και Δημήτρη Τσάτσου. Έχει δημοσιεύσει 20 βιβλία και 75 μελέτες σε επιστημονικά περιοδικά και συλλογικούς τόμους στα ελληνικά, αγγλικά, γερμανικά και ιταλικά, ενώ είχε την επιστημονική (συν)επιμέλεια 10 συλλογικών τόμων. Δικηγόρος Αθηνών από το 1992. Εμπειρογνώμονας σε προγράμματα μεταφοράς θεσμικής τεχνογνωσίας σε 15 αναπτυσσόμενες χώρες. Τακτικός αρθρογράφος στον ημερήσιο Τύπο. Μεταξύ άλλων κυκλοφορούν τα ακόλουθα έργα του: *Ελλειμματική δημοκρατία: Κράτος και κόμματα στη σύγχρονη Ελλάδα* (Ι. Σιδέρης, 2009), *Κρίση του ελληνικού πολιτικού συστήματος;* (επιμ. με Χ. Ανθόπουλο) (Παπαζήσης, 2008), *Δημοκρατία, κοινωνικό κράτος και Σύνταγμα στην ύστερη νεωτερικότητα* (πρόλογος Κ. Τσουκαλάς) (Παπαζήσης, 2006).
- Η ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΣΗ γεννήθηκε το 1957 στην Πτολεμαίδα και σπούδασε Κοινωνιολογία και Ιστορία στο Πανεπιστήμιο La Salle (BA) και στο Πανεπιστήμιο του Michigan (MA, PhD Κοι-

νωνιολογία, 1984). Από το 1987 είναι μέλος ΔΕΠ του Τμήματος Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Διατελεί μέλος της Συντακτικής Επιτροπής του *Annals of Tourism Research* και εκλεγμένο μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου της Research Committee «Περιβάλλον και Κοινωνία» της Διεθνούς Κοινωνιολογικής Εταιρείας. Μεταξύ των δημοσιεύσεών της συμπεριλαμβάνονται: *Environmental Politics in Southern Europe: Actors, Institutions and Discourses in a Europeanizing Society* (με τον Klaus Eder) (Kluwer, 2001), το δίτομο ειδικό τεύχος του *American Behavioral Scientist, Mediterranean Political Processes: 1400-2006* (με τους Charles Tilly και Roberto Franzosi) (2008), *Οικονομικές και πολιτικές συγκρούσεις σε συγκριτική προοπτική* (με τον Charles Tilly) (Επίκεντρο, 2008), *Contested Mediterranean Spaces* (με τους Tom Selwyn και David Clark) (Berghahn Books, 2010). Δημοσίευσε άρθρα σε επιστημονικά περιοδικά, όπως: *Environmental Politics, Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, Mobilization, Theory and Society, Humanity and Society* και *Sociologia Ruralis*.

Ο ΓΙΩΡΓΟΣ Η. ΚΡΙΜΠΙΑΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1936, φοίτησε στο Πειραματικό και στο Κολέγιο Αθηνών, σπούδασε (ως υπότροφος Φούλμπραϊτ) Αρχιτεκτονική και Φιλοσοφία στο κρατικό πανεπιστήμιο του Τέξας, ύστερα (ως υπότροφος και βοηθός έρευνας) στην Οικονομική Σχολή του Λονδίνου, λέκτορας στο Πανεπιστήμιο της Γλασκώβης, αναπληρωτής καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Μπρουνέλ του Λονδίνου, καθηγητής Πολιτικής Οικονομίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, τώρα ομότιμος, διδάσκει στο Διδακτορικό Πρόγραμμα του Τμήματος Οικονομικών Επιστημών. Υπηρέτησε ως πρόεδρος του Τμήματος Οικονομικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών, κοσμήτορας της Σχολής Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών, και αντιπρύτανης (Οικονομικών) του Ιδρύματος, ύστερα πρέσβης στον Οργανισμό Οικονομικής Συνεργασίας και Ανάπτυξης. Τα συγγράμματά του αφορούν στην οικονομική της εργασίας, τη θεωρία της οικονομικής εξέλιξης και τη μακροοικονομική θεωρία του Κένυς. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα αφορούν στην μετακεϋνσιανή θεωρία της οικονομικής μεγέθυνσης, την ποιοτική διαφοροποίηση του οικονομικού γίνεσθαι και την πολιτική οικονομία της χρηματοοικονομικά εύθραυστης παρακωσμοποίησης.

Ο ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΚΡΥΔΗΜΗΤΡΗΣ είναι καθηγητής της Διοικητικής Επιστήμης στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σπούδασε Νομικά και Πολιτικές Επιστήμες στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και πραγματοποίησε μεταπτυχιακές σπουδές (LLM και Phd) με υποτροφία του ΙΚΥ στο London School of Economics and Political Science και στο University College του Πανεπιστημίου του Λονδίνου. Ως υπότροφος του ιδρύματος Fulbright διετέλεσε το 1992 επισκέπτης ερευνητής (Research Fellow) στο Πανεπιστήμιο Princeton των ΗΠΑ και στα Πανεπιστήμια Cambridge και Λονδίνου της Αγγλίας. Είναι μέλος του Επιστημονικού Συμβουλίου του Διεθνούς Ινστιτούτου Διοικητικών Επιστημών, της Επιτροπής Εμπειρογνομόνων του Οικονομικού και Κοινωνικού Συμβουλίου του ΟΗΕ και της Εθνικής Επιτροπής για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου. Έχει γράψει μελέτες και άρθρα για ζητήματα δημόσιας διοίκησης, δημόσιας πολιτικής, πολιτικής και διοικητικής ιστορίας και κοινωνικής θεωρίας.

Ο ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΑΝΙΤΑΚΗΣ γεννήθηκε (1944), μεγάλωσε και σπούδασε Νομικά στη Θεσσαλονίκη. Διδάκτωρ Νομικής του Πανεπιστημίου των Βρυξελλών, υφηγητής (1981) και καθηγητής στη Νομική του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, διδάσκει στο ίδιο Τμήμα από το 1982 Συνταγματικό Δίκαιο και Πολιτειολογία. Κυριότερα έργα του: *Κράτος δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων* (Θεσσαλονίκη, Σάκκουλας, 1994), *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος* (Νεφέλη, 2000), *Το «Σύνταγμα» της Ευ-*

ρώπης αντιμετώπιζε με την εθνική και λαϊκή κυριαρχία (Παπαζήσης, 2004), *Ελληνικό Συνταγματικό Δίκαιο Ι*, (Σάκκουλας, 2004) και *Τι είναι Σύνταγμα* (Σαββάλας, 2007), *Τι είναι Κράτος* (Σαββάλας, 2007), *Τι είναι Πολίτευμα* (Σαββάλας, 2009).

- Ο Α-Ι. Δ. ΜΕΤΑΞΑΣ σπούδασε Νομικά και Πολιτικές Επιστήμες στην Αθήνα και το Aix-en-Provence. Αριστούχος διδάκτωρ των Πολιτικών Επιστημών (1970) και της Πολιτικής Επιστήμης (doctorat d'État, 1972). Βραβείο της πόλης της Προβηγκίας και χρυσό μετάλλιο της Νομικής Σχολής. Διευθυντής του Εργαστηρίου Πολιτικής Επικοινωνίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει διδάξει στα Πανεπιστήμια του Aix-en-Provence, Μασσαλίας, Παρισιού, Βενετίας και Βουδαπέστης. Το 1982 εισηγήθηκε την ίδρυση του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών και εξελέγη πρόεδρος του Τμήματος. Εκπροσωπεί το Συμβούλιο της Ευρώπης στις Μόνιμες Συνδιασκέψεις στη Σιένα και στο Παρίσι. Διευθυντής του Ευρωπαϊκού Λεξικού Πολιτικής Επικοινωνίας και της σειράς «Βιβλιοθήκη Πολιτικής Επικοινωνίας». Έχει διατελέσει πρόεδρος του Δ.Σ. της ΕΡΤ, της Ελληνικής Εταιρείας Πολιτικής Επιστήμης και του ΕΚΚΕ. Είναι ομότιμος καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών και πρόεδρος της Διοικούσας Επιτροπής του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου.
- Ο ΝΙΚΟΣ ΜΟΥΖΕΛΗΣ σπούδασε Κοινωνιολογία στα πανεπιστήμια της Γενεύης και του Λονδίνου, όπου υποστήριξε και τη διδακτορική διατριβή του. Δίδαξε και εξελίχθηκε ως καθηγητής Κοινωνιολογίας στο London School of Economics, του οποίου είναι και ομότιμος καθηγητής Κοινωνιολογίας. Είναι επίσης πρόεδρος της μη κερδοσκοπικής οργάνωσης *Ένωση Πολιτών για την Παρέμβαση*. Η βασική του εργογραφία περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τα παρακάτω έργα: *Organisation and Bureaucracy: An Analysis of Modern Theories* (Routledge & Kegan Paul, 1967), *Modern Greece: Facets of Underdevelopment* (London, Macmillan, 1978), *Politics in the Semi-Periphery: Early Parliamentarism and Late Industrialisation in the Balkans and Latin America* (London, Macmillan, 1986), *Post-Marxist Alternatives: The Construction of Social Orders* (London, Macmillan, 1990), *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders* (London, Macmillan, 1992), *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies* (London, Routledge, 1995), *Modern and Postmodern Social Theorizing: Bridging the Divide* (London, Cambridge University Press, 2009).
- Ο ΑΚΗΣ (PETER) ΜΠΡΑΤΣΗΣ διδάσκει Πολιτική Θεωρία στο πανεπιστήμιο του Salford της Μεγάλης Βρετανίας. Στο παρελθόν δίδαξε στο πανεπιστήμιο της Πολιτείας της Νέας Υόρκης (CUNY) και διετέλεσε ερευνητής στο London School of Economics. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Everyday Life and the State* και, μαζί με τον Stanley Aronowitz, επιμελήθηκε την έκδοση του βιβλίου *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*. Είναι μέλος της εκδοτικής ομάδας του επιστημονικού περιοδικού *Situations: Project of the Radical Imagination*. Το ερευνητικό του ενδιαφέρον κεντρώνεται στο καπιταλιστικό κράτος το οποίο προσεγγίζει μέσα από τον νεομαρξισμό και την ψυχανάλυση. Η σκέψη του επηρεάστηκε κυρίως από θεωρητές όπως οι Νίκος Πουλαντζάς, Κορνήλιος Καστοριάδης, Henri Lefebvre, Louis Althusser και Slavoj Žižek.
- Ο ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1947. Σπούδασε Μαθηματικά στην Αθήνα, στη Λαζάννη και στο Παρίσι. Το 1984 υποστήριξε τη διδακτορική διατριβή του στη Νομική Σχολή του ΑΠΘ με θέμα «Κόμματα και εκλογές στην Ελλάδα, 1946-1964» (επιβλέπων καθηγητής Κ. Τσουκαλάς). Από το 1975 έως το 1996 εργάστηκε στο Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ), ενώ από το 1986 διδάσκει στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών (αρχικά ως λέκτορας και

από το 2002 ως καθηγητής). Τα κύρια ερευνητικά του ενδιαφέροντα αφορούν την εκλογική ανάλυση, την ελληνική πολιτική ιστορία, καθώς και θέματα μεθοδολογίας των εμπειρικών κοινωνικών ερευνών. Στις σχετικές πρόσφατες δημοσιεύσεις του συγκαταλέγεται το βιβλίο *Η καχεκτική δημοκρατία: Κόμματα και εκλογές στην Ελλάδα, 1946-1967* (Αθήνα, Πατάκης, 2001), καθώς και η συνεπιμέλεια δύο συλλογικών τόμων: *Ο Ελευθέριος Βενιζέλος και η εποχή του, μαζί με τον Θ. Βερέμη* (Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2005) και *«Εχθρός» εντός των τειχών: Όψεις του Δωσιλογισμού στην Ελλάδα της Κατοχής, μαζί με τους Ι. Μιχαηλίδη και Χ. Φλάσερ* (Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2006).

Ο ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΛΛΗΚΑΡΗΣ γεννήθηκε το 1947, σπούδασε Ιατρική στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και ειδικεύτηκε στην Οφθαλμολογία στο Πανεπιστήμιο της Ζυρίχης, από όπου πήρε και το διδακτορικό του δίπλωμα. Από το 1987 είναι καθηγητής Οφθαλμολογίας στο Τμήμα Ιατρικής του Πανεπιστημίου Κρήτης. Κύριος συγγραφέας πέντε διεθνών επιστημονικών συγγραμμάτων και προσκεκλημένος συγγραφέας με δεκαεπτά κεφάλαια σε διεθνή βιβλία. Έχει πολυάριθμες δημοσιεύσεις σε περιοδικά υπό κρίση και είναι κριτής σε διεθνή επιστημονικά περιοδικά. Έχει προσκληθεί ως ομιλητής σε διεθνή συνέδρια, επιστημονικές εταιρείες και Πανεπιστήμια. Είναι κάτοχος δεκαοκτώ πατεντών. Το επιστημονικό του έργο έχει αναγνωριστεί διεθνώς λαμβάνοντας τις περισσότερες από τις πιο διακεκριμένες διακρίσεις στην Οφθαλμολογία, με σημαντικότερες το Βραβείο «Barraquer» από τη Διεθνή Εταιρεία Διαθλαστικής Χειρουργικής σε συνέδριο της Αμερικανικής Ακαδημίας Οφθαλμολογίας (1997), την «Charles D. Kelman Innovator's Award» από την Αμερικανική Εταιρεία Καταρράκτη και Διαθλαστικής Χειρουργικής (2003), την «Albrecht-von-Graefe-Vorlesung»-Award for the Innovator's Lecture από την Γερμανική Οφθαλμολογική Εταιρεία για τη καθοριστική του συμβολή στην ανάπτυξη και εξέλιξη της διαθλαστικής χειρουργικής (2003), τη «Nordan Award» από την Αμερικανική Εταιρεία Καταρράκτη και Διαθλαστικής Χειρουργικής για τη μέγιστη συνεισφορά του διεθνώς στη διαθλαστική χειρουργική (ASCRS-2004), το «Lifetime Achievement Award» (2008) και το Binkhorst Medal (θα απονεμηθεί το 2009 από την Ευρωπαϊκή Εταιρεία Καταρράκτη και Διαθλαστικής Χειρουργικής). Ιδρυτής του Βαρδινογιάννειου Εργαστηρίου Μεταμοσχεύσεων και Μικροχειρουργικής Οφθαλμού (BEMMO), ενός από τα πλέον προβλεπόμενα εργαστήρια του Ιατρικού Τμήματος, που είναι κέντρο αναφοράς στην έρευνα, την εκπαίδευση και την παροχή υπηρεσιών υγείας στην Ελλάδα και διεθνώς. Η Κινητή Οφθαλμολογική Μονάδα, που ήταν δική του ιδέα και πραγματοποιήθηκε με δωρεά των Lions & Lioness, προσφέρει υπηρεσίες υγείας σε απομονωμένες περιοχές της Κρήτης και στα νησιά του Αιγαίου. Επιστημονικά υπεύθυνος του Διατμηματικού Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Οπτική & Όραση». Είναι υπεύθυνος πολλών εκπαιδευτικών σεμιναρίων στη διαθλαστική χειρουργική. Είναι διοργανωτής των συνεδρίων Aegean Cornea και Aegean Retina σε ετήσια βάση από το 1990 σε συνεργασία με το Harvard Medical School, την ΑΑΟ και την ISRS. Είναι διοργανωτής και επιστημονικά υπεύθυνος του Θερινού Σχολείου στην «Ιατρική Οπτική» που διοργανώνεται από το 2002 σε ετήσια βάση και σε συνεργασία με το RTN, δίκτυο της Ευρωπαϊκής Ένωσης στο οποίο συμμετέχουν δεκάεξι ακαδημαϊκά ιδρύματα. Με αφορμή τη μεγάλη αδυναμία του στην ιστιοπλοΐα, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην ίδρυση των ιστιοπλοϊκών ομίλων Ηρακλείου και Γαζίου, ήταν ο διοργανωτής στο Minoan Cup και ο εμπνευστής του σπουδαίου ιστιοπλοϊκού γεγονότος «Odyssey».

Ο ΠΑΝΑΓΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ γεννήθηκε το 1971. Το 1993 αποφοίτησε από το Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπι-

στημίου Αθηνών. Το 1994 έλαβε το μεταπτυχιακό του δίπλωμα στην Κοινωνιολογία από την École des Hautes Études en Sciences Sociales. Το 2000 ολοκλήρωσε τη διδακτορική του διατριβή με αντικείμενο την «Κομμουνιστική ηθική: Γαλλία, Σοβιετική Ένωση, Ελλάδα» στο Πανεπιστήμιο Paris X-Nanterre υπό την επίβλεψη του Étienne Balibar. Από το 2000 μέχρι το 2007 υπηρέτησε στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του ΑΠΘ. Είναι λέκτορας Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει δημοσιεύσει, το 2002, το βιβλίο *Το γεγονός: Βαναυσότητα, πόλεμος και πολιτική μετά την 11η Σεπτεμβρίου* στις εκδόσεις Βιβλιόγραμμα και έχει δημοσιεύσει πολλά άρθρα σε ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά, καθώς και σε συλλογικούς τόμους.

Ο ΣΚΕΥΟΣ Μ. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ γεννήθηκε στην Κεφαλό της Κω το 1947. Σπούδασε Οικονομικές και Πολιτικές Επιστήμες στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και Κοινωνιολογία στα Πανεπιστήμια Ludwig-Maximilian-Universität München και στο Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg από το οποίο πήρε το διδακτορικό του στην Κοινωνιολογία. Είναι καθηγητής στα Πανεπιστήμια Κρήτης και Kassel της Γερμανίας. Έχει διδάξει στα Πανεπιστήμια Bremen, Frankfurt, Göttingen, Humboldt, Kassel της Γερμανίας, στο Roskilde της Δανίας και στο Linköping της Σουηδίας. Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνιολογίας και διευθυντής του Μεταπτυχιακού. Έχει δημοσιεύσει έξι βιβλία, είχε τη (συν)επιμέλεια σε πέντε συλλογικούς τόμους και πολλά άρθρα σε περιοδικά και συλλογικούς τόμους στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Επιστημονικός υπεύθυνος σε πάνω από δώδεκα έρευνες στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Από το 1994 και κάθε χρόνο, μέχρι σήμερα, διοργανώνει σε συνεργασία ένα Διεθνές Εντατικό Συμπόσιο/Συνέδριο για Υποψήφιους Διδάκτορες. Μεταξύ άλλων έχει δημοσιεύσει τα παρακάτω βιβλία: *Arbeitsorientierung und Gesellschaftsbewußtsein von Gastarbeitern in der Bundesrepublik Deutschland: Entstehungsbedingungen, Formen, Entwicklung* (Frankfurt am Mein, Bern, New York 1983), *Επαγγελματική εκπαίδευση και προσανατολισμός. Αναφορά σε άτομα με ειδικές ανάγκες* (Αθήνα, Γρηγόρη, 1990), *Bildung und Modernisierung in Griechenland* (Universität Bremen, στη σειρά *Arbeit und Bildung*, τόμ. 27, 1994), *Erwachsenenbildung in Griechenland* (Frankfurt am Mein, Deutsches Institut für Erwachsenenbildung, 1997, 10), *Κοινωνικός μετασχηματισμός, εκπαίδευση, τοπική κοινωνία* (επιμ. μαζί με Peter Alheit και Henning Salling Olesen) (Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 1998), *Ζητήματα θεωρίας και μεθόδου των κοινωνικών επιστημών* (επιμ.) (Αθήνα, Κριτική, 2008).

Ο ποιητής ΤΙΤΟΣ ΠΑΤΡΙΚΙΟΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1928. Γονείς του οι ηθοποιοί Σπύρος και Λέλα Πατριζίου. Στην Κατοχή έλαβε μέρος στην Εθνική Αντίσταση και το 1944 κινδύνεψε να εκτελεστεί από συνεργάτες των Γερμανών. Στη δεκαετία του '50 εκτοπίστηκε στη Μακρόνησο και στον Αϊ-Στράτη. Σπούδασε Νομικά στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, Κοινωνιολογία και Φιλοσοφία στη Σορβόνη και στην École Pratique des Hautes Etudes στο Παρίσι. Εργάστηκε ως δικηγόρος, κοινωνιολόγος και μεταφραστής. Έχουν εκδοθεί δεκαοχτώ βιβλία του με ποίηση, τέσσερα με πεζά, και τέσσερα κοινωνιολογίας στα γαλλικά και στα αγγλικά, στο Παρίσι (UNESCO) και στη Ρώμη (FAO). Ποιητικά βιβλία του έχουν επίσης εκδοθεί στη Γαλλία, Γερμανία, ΗΠΑ, Μεξικό, Ιταλία, Σερβία και Αλβανία. Ποιήματά του περιέχονται σε ευρωπαϊκά, αμερικανικά και αραβικά περιοδικά και ανθολογίες. Έχει επίσης δημοσιεύσει πολλά δοκίμια και μεταφράσεις. Το 1994 του δόθηκε το Κρατικό Βραβείο για το σύνολο του έργου του και το 2008 το Βραβείο Ποίησης της Ακαδημίας Αθηνών.

Η ΣΟΦΙΑ ΠΕΤΤΑ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1977. Σπούδασε Κοινωνιολογία στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης. Το 2001 ολοκλήρωσε το μεταπτυχιακό της στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών, με θέμα διπλωματικής εργασίας την έννοια της εκκοσμίκευσης στο έργο του Μ. Βέμπερ, με βάση το παράδειγμα της προτεσταντικής ηθικής. Στο ίδιο Τμήμα εκπονεί τη διδακτορική της διατριβή (για την οποία έλαβε υποτροφία από το Ίδρυμα Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης), με αντικείμενο τις νέες μορφές θρησκευτικότητας στη σύγχρονη Ελλάδα. Έχει συνεργαστεί σε ερευνητικά προγράμματα των Πανεπιστημίων Αθηνών και Κρήτης, καθώς και του Ιστορικού Αρχείου Ελληνικής Νεολαίας/INE.

Ο ΑΛΕΞΗΣ ΠΟΛΙΤΗΣ γεννήθηκε το 1945 στην Αθήνα. Από το 1976 έως το 1989 εργάστηκε στο Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του ΕΙΕ και από τότε ως σήμερα στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Κυριότερες εργασίες του: *Το δημοτικό τραγούδι: Κλέφτικα*, Αθήνα 1973, ³1985· «*Νέα Ιστορία Αθέστη Κυθηραίου*»: *Επανεκδοση της πρώτης βενετικής έκδοσης του 1749*, εισαγωγή και επιμέλεια, Αθήνα 1983· *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Αθήνα 1984, ²1999· *Ρομαντικά χρόνια: Ιδεολογίες και νοοτροπίες στη Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα 1993, ³2003· Claude Fauriel, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Α'-Β', Ηράκλειο 1999· *Το μυθολογικό κενό*, Αθήνα 2000· *Εγχειρίδιο του Νεοελληνιστή: Βιβλιογραφίες, λεξικά, εγχειρίδια, κατάλογοι, ευρετήρια, χρονολόγια κ.ά.*, Ηράκλειο 2002, ²2005· *Αποτυπώματα του χρόνου: Ιστορικά δοκίμια για μια μη θεωρητική ιστορία*, Αθήνα 2006. Άλλες εργασίες του δημοσιεύτηκαν στα περιοδικά *Ο Ερασιστής*, *Μνήμων*, *Τα Ιστορικά*, *Κονδυλοφόρος* κ.ά. Έχει συνεργαστεί επίσης σε εφημερίδες και περιοδικά (*Η Αυγή*, *Ο Πολίτης* κ.ά.).

Ο ΑΛΚΗΣ ΡΗΓΟΣ γεννήθηκε στην Αθήνα το 1946. Διδάσκει στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πολιτική Επιστήμη, Κοινωνικές και Πολιτικές Δυνάμεις στην Ελλάδα, Συλλογικές Δράσεις και Κοινωνικά Κινήματα με έμφαση στα κινήματα του πανεπιστημιακού χώρου. Κυριότερα έργα του: *Η Β' Ελληνική Δημοκρατία 1924-1935: Κοινωνικές διαστάσεις της πολιτικής σκηνής* (πρόλ. Ν. Σβορώνος, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988), *Προσεγγίσεις νεοελληνικής πολιτικής* (Αθήνα, Παπαζήσης, 1990), *Τα κρίσιμα χρόνια: τόμ. Α' 1922-1935, τόμ. Β' 1935-1941* (Αθήνα, Παπαζήσης, 1995), *Πανεπιστήμιο: Ιδεολογικός ρόλος και λόγος: Από το Μεσαίωνα στη νεωτερικότητα* (Αθήνα, Παπαζήσης, 2000). Άρθρα του για θέματα ελληνικής πολιτικής, ιδεολογίας, οικονομίας της πληροφορίας, εργατικού και φοιτητικού κινήματος έχουν δημοσιευτεί σε συλλογικούς τόμους και επιστημονικά περιοδικά. Έχει επιμεληθεί και έχει γράψει εισαγωγές και επίμετρα σε σειρά συλλογικών τόμων –μαζί με τον Κ. Τσουνκαλά και τον *Η πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του* (Θεμέλιο, 2001)– καθώς και βιβλιοκριτικές. Είναι μέλος της ομάδας σύνταξης των ενθέτων κίνησης βιβλίου «Αναγνώσεις» και «Παιδεία και Κοινωνία» της εφημερίδας *Η Αυγή*, μέλος της σύνταξης της *Ελληνικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης* και αντιπρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Πολιτικής Επιστήμης.

Η ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ γεννήθηκε στην Αθήνα. Σπούδασε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο και πέρασε τις μεταπτυχιακές σπουδές της στο Παρίσι στο Πανεπιστήμιο Paris V. Από το 1991 διδάσκει στο Τμήμα ΕΜΜΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου το 2006 εξελέγη καθηγήτρια στο γνωστικό αντικείμενο «Θεωρία της Επικοινωνίας». Έχει συγγράψει τα εξής βιβλία: *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα: Μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*, *Η ετερότητα του Άλλου: Δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταθική*, *Μπροστά στην τηλεόραση: Κείμενα 1994-1998*, *Ο αναγνώστης Άμλετ*, *Εκδοχές του νόμου: Καντ, Σαντ, Κάφκα*. Έχει συμμετάσχει σε διεθνή συνέδρια και ημερίδες, μεταξύ των οποίων στο Atelier Européen de la Tradu-

ction που διοργάνωσε η Scène Nationale d'Orléans (2003) και στο Διεθνές Συνέδριο που διοργάνωσε το Γαλλικό Ινστιτούτο και το περιοδικό *αληθεια* σε συνεργασία με το Τμήμα ΕΜΜΕ για το έργο του Φιλίπ-Λακού Λαμπάρτ με θέμα «Τα παράδοξα της μίμησης στην καρδιά της σχέσης των Νεώτερων με τους Αρχαίους» (2008). Τέλος, συμμετείχε στη Διεθνή Διαπανεπιστημιακή Έρευνα «Δημόσια Εκπαίδευση και Δημόσια Επικοινωνία μπροστά στην πρόκληση της ιδιότητας του ευρωπαίου πολίτη» υπό τη διεύθυνση του καθηγητή Jean-Marc Ferry στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού Προγράμματος CONNECT (DGXXII, 1999-2000). Συνέβαλε στη δραματολογική προετοιμασία και έπαιξε στο Σύγχρονο Θέατρο Αθήνας υπό τη σκηνοθεσία του Γ. Κμιούλη (*Ο αρχιμάστορας Σόλνες*), στη Νέα Σκηνή του Εθνικού Θεάτρου υπό τη σκηνοθεσία της Ε. Θεοδώρου (*Ηλέκτρα* του Σοφοκλή) και στην Πειραματική Σκηνή του Εθνικού Θεάτρου υπό τη σκηνοθεσία της Μ. Ζήρα («You», σκηνική παρουσίαση του έργου υπό μορφή αναλογίου).

Ο ΜΗΝΑΣ ΣΑΜΑΤΑΣ γεννήθηκε στο Ηράκλειο Κρήτης και είναι πτυχιούχος Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (1973). Μετά από παρατεταμένη στρατιωτική θητεία, σπούδασε Κοινωνιολογία και απέκτησε Masters of Arts (1979) και διδακτορικό δίπλωμα (PhD) από το New School for Social Research (Graduate Faculty) της Νέας Υόρκης, ΗΠΑ (1986). Η διδακτορική του διατριβή έχει τίτλο: «Ο ελληνικός γραφειοκρατισμός: ένα σύστημα κοινωνικοπολιτικού ελέγχου». Δίδαξε κοινωνιολογικά μαθήματα στο Kean's College, New Jersey, ΗΠΑ (1986-1987), στο Πολυτεχνείο Χανίων (1987-1990), και σήμερα είναι αναπληρωτής καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, στο οποίο διδάσκει από την έναρξή του (1987). Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν: την ένταξη των αποφοίτων Κοινωνιολογίας και γενικά των αποφοίτων ΑΕΙ στην αγορά εργασίας, το πεδίο της Πολιτικής Κοινωνιολογίας, τις δομές και λειτουργίες του σύγχρονου ελληνικού κράτους, τις παρακολουθήσεις των πολιτών και την ιδιωτικότητα, την Κοινωνία των Πληροφοριών και την Κοινωνιολογία του Διαδικτύου, όπως επίσης και την κοινωνικοπολιτική διάσταση της Ευρωπαϊκής Ολοκλήρωσης και τον εκσυγχρονισμό του ελληνικού κράτους, θέμα για το οποίο είχε υποτροφία τακτικού μαθήματος Jean Monnet. Έχει διοργανώσει αρκετά διεθνή συνέδρια και έχει δημοσιεύσει άρθρα σε διεθνή και ελληνικά περιοδικά, καθώς και το βιβλίο *Surveillance in Greece: From Anticomunist to the Consumer Surveillance*, Pella, NY, 2004. Είναι επιμελητής του συλλογικού τόμου *Όψεις της νέας παρακολούθησης: Διεθνείς και ελληνικές προσεγγίσεις*, Βιβλιόραμα, 2010, και συνεπιμελητής με τον Kevin Haggerty του συλλογικού τόμου *Surveillance and Democracy*, Routledge, 2009.

Ο ΚΩΣΤΑΣ ΣΗΜΙΤΗΣ γεννήθηκε στον Πειραιά στις 23 Ιουνίου 1936. Σπούδασε Νομικά και Οικονομικά στη Γερμανία και στην Αγγλία. Από το 1971 έως το 1975 δίδαξε στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντίας και συνέχισε ως τακτικός καθηγητής του Αστικού Δικαίου στο Πανεπιστήμιο του Γκίσεν. Το 1977 εξελέγη τακτικός καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Συμμετείχε ενεργά στον αντιδικτατορικό αγώνα (1967-1974). Το 1969 διέφυγε στο εξωτερικό. Καταδικάστηκε ερήμην σε φυλάκιση. Τον Οκτώβριο του 1981, ανέλαβε στην πρώτη κυβέρνηση του Ανδρέα Παπανδρέου το Υπουργείο Γεωργίας. Διετέλεσε υπουργός Γεωργίας μέχρι το 1985. Διετέλεσε για μικρό διάστημα υπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων κατά τη διάρκεια της Οικουμενικής Κυβέρνησης, του καθηγητή Ξενοφώντα Ζολώτα (Νοέμβριος 1989-Φεβρουάριος 1990). Από το 1993 ως το 1995 ήταν υπουργός Βιομηχανίας, Ενέργειας, Έρευνας και Τεχνολογίας, καθώς και υπουργός Εμπορίου. Στις 18 Ιανουαρίου 1996 εξελέγη Πρωθυπουργός από την Κοινοβουλευτική Ομάδα του

ΠΑΣΟΚ, μετά την παραίτηση του Ανδρέα Παπανδρέου από το αξίωμά του για λόγους υγείας. Στις 30 Ιουνίου 1996, το 4ο Συνέδριο του ΠΑΣΟΚ τον ανέδειξε Πρόεδρο του Κινήματος. Στις εκλογές της 22ας Σεπτεμβρίου 1996, επανεκλέχθηκε Πρωθυπουργός με αυτοδύναμη κοινοβουλευτική πλειοψηφία. Τον Μάρτιο του 1999 επανεκλέχθηκε Πρόεδρος του ΠΑΣΟΚ. Στις εκλογές της 9ης Απριλίου 2000 επανεκλέχθηκε Πρωθυπουργός, με αύξηση του ποσοστού του ΠΑΣΟΚ, και στο 6ο Συνέδριο του ΠΑΣΟΚ που ακολούθησε, τον Οκτώβριο του 2001, εκλέχθηκε για τρίτη φορά Πρόεδρος του Κινήματος. Στις 7 Ιανουαρίου 2004, ανακοίνωσε την παραίτησή του από την Προεδρία του ΠΑΣΟΚ, παραμένοντας όμως Πρωθυπουργός μέχρι τη λήξη και της δεύτερης θητείας του και τη διενέργεια των κοινοβουλευτικών εκλογών στις 7 Μαρτίου 2004, συμπληρώνοντας οκτώ συνεχή χρόνια πρωθυπουργίας. Εκλέγεται βουλευτής της Α' εκλογικής περιφέρειας Πειραιά, συνεχώς από το 1985. Μετά τις κοινοβουλευτικές εκλογές της 7ης Μαρτίου 2004, μετέχει σε διεθνή fora και οργανώσεις όπως στην Action Committee on European Democracy (ACED), στην Clinton Global Initiative, στο Interaction Council. Στο συγγραφικό έργο και τον δημόσιο λόγο του Κώστα Σημίτη περιλαμβάνονται κείμενα και βιβλία πολιτικού και επιστημονικού περιεχομένου. Πρόσφατα βιβλία του είναι: *Η κρίση*, Αθήνα 2008, *Η δημοκρατία σε κρίση*, Αθήνα 2007.

Η ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΣΠΑΝΟΥ είναι καθηγήτρια Διοικητικής Επιστήμης στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Είναι Docteur d'État στην Πολιτική Επιστήμη (ειδίκευση στη Διοικητική Επιστήμη) (Université de Picardie). Δίδαξε στα Πανεπιστήμια της Amiens, του Παρισιού II και των Βερσαλλιών. Έχει συνεργαστεί ως σύμβουλος με τον ΟΟΣΑ και από τον Ιούλιο του 2003 είναι Βοηθός Συνήγορος του Πολίτη. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα καλύπτουν θέματα δημόσιας διοίκησης και δημοσίων πολιτικών. Ενδεικτικές δημοσιεύσεις: *Citoyens et administration: Les enjeux de l'autonomie et du pluralisme*, Paris, L'Harmattan, 2003· *Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων: Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες*, Αθήνα, Σαββάλας, 2005· «State Reform in Greece: Responding to Old and New Challenges», *International Journal of Public Sector Management*, 21 (2), 2008, σ. 150-173· «Ανεξάρτητες Αρχές: κρίση, μετεξέλιξη ή αναβάθμιση του πολιτικού συστήματος;», στο Ξ. Ι. Κοντιάδης/Χ. Θ. Ανθόπουλος (επιμ.), *Κρίση του ελληνικού πολιτικού συστήματος*, Κέντρο Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου/Παπαζήσης, 2008, σ. 215-256.

Ο ΜΙΧΑΗΛ ΣΠΟΥΡΔΑΛΑΚΗΣ, καθηγητής Πολιτικής Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Είναι διευθυντής του Εργαστηρίου Πολιτικής Επικοινωνίας και Μέσων Ενημέρωσης, συνεργάτης του Εργαστηρίου Μεθοδολογίας και Σχεδιασμού του Χώρου, στη Σχολή Αρχιτεκτόνων του ΕΜΠ, μέλος της Επιστημονικής Επιτροπής του Ινστιτούτου Νίκος Πουλαντζάς, μέλος της σύνταξης (Corresponding Editor) του *Socialist Register* ενώ διευθύνει τη σειρά «Κοινωνικές επιστήμες/Social Sciences» για τις Εκδόσεις Σαββάλας. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν τη θεωρία πολιτικών κομμάτων, τη μελέτη των οργανωμένων συμφερόντων, τις θεωρίες του κράτους, την ελληνική πολιτική και μαρξική και μαρξιστική σκέψη. Ανάμεσα στα άλλα έχει δημοσιεύσει τα *The Rise of the Greek Socialist Party* (Routledge, 1988), *Για τη θεωρία και μελέτη των πολιτικών κομμάτων* (Εξάντας, 1990), *ΠΑΣΟΚ: Κόμμα-κράτος-κοινωνία* (επιμ.) (Πατάκης, 1998), *Ευρωπαϊκό Σοσιαλιστικό Κόμμα: Προκλήσεις και προοπτικές* (μαζί με Κ. Μποτόπουλο, Θ. Ξηρό, Χρ. Τάσση) (ΙΣΤΑΜΕ, 2001), ενώ άρθρα του έχουν δημοσιευτεί στα *Studies in Political Economy*, *Socialist Register*, *Relay*, *Hellenic Studies*, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* κ.α.

Ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ Α. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ είναι αναπληρωτής καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Σπούδασε Νομικά στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών και Κοινωνιολογία και Πολιτική Επιστήμη στη London School of Economics και στο Πανεπιστήμιο Yale. Το 1991 έλαβε το διδακτορικό του από το Yale με αντικείμενο τις σχέσεις δημόσιας διοίκησης και πολιτικής εξουσίας. Έχει διδάξει στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και στο Instituto Juan March της Μαδρίτης, έχει εργαστεί ως Senior Research Fellow στο Hellenic Observatory της London School of Economics και έχει διατελέσει συντονιστής έκδοσης της *Ελληνικής Επιθεώρησης Πολιτικής Επιστήμης* και βιβλιοκριτικός της εφημερίδας *Το Βήμα της Κυριακής*. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στη συγκριτική μελέτη του κράτους και της γραφειοκρατίας, της κοινωνικής και εκπαιδευτικής πολιτικής και της κοινωνίας πολιτών. Οι δημοσιεύσεις του περιλαμβάνουν τα βιβλία *Η κορυφή του πελατειακού κράτους* (Αθήνα, Ποταμός, 2001), *Η άγνωστη κοινωνία πολιτών* (επιμ.) (Αθήνα, Ποταμός, 2004), *Ο Τρίτος Κόσμος* (μαζί με τους Αστ. Χουλιάρα, Σ. Ρούσσο και Π. Σκλιά) (Αθήνα, Παπαζήσης, 2005), *The State and Democracy in the New Southern Europe* (συνεπιμέλεια μαζί με τους Richard Gunther και Νικηφόρο Διαμαντούρο) (Οξφόρδη, Oxford University Press, 2006) και *Κράτος και μεταρρύθμιση στη σύγχρονη Νότια Ευρώπη: Ελλάδα, Ισπανία, Ιταλία, Πορτογαλία* (Αθήνα, Ποταμός, 2007).

Ο ΝΙΚΟΛΑΟΣ Χ. ΤΑΤΣΗΣ είναι ομότιμος καθηγητής Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου δίδασκε επί μια εικοσιπενταετία στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης της Νομικής Σχολής. Διετέλεσε επίσης καθηγητής του Πολιτειακού Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης. Είναι μέλος διεθνών κοινωνιολογικών ενώσεων, διευθυντής του Εργαστηρίου Μετανάστευσης και Διασποράς, και πρόεδρος της Ελληνικής Κοινωνιολογικής Εταιρίας. Το συγγραφικό του έργο περιλαμβάνει άρθρα και βιβλία σε τομείς των ενδιαφερόντων του, όπως η κοινωνιολογική θεωρία, η κοινωνιολογία του δικαίου και της παρέκκλισης, η κοινωνιολογία της γνώσης, η πολιτισμική κοινωνιολογία, η διδακτική των κοινωνικών επιστημών κλπ. Τα πιο πρόσφατα πονήματά του είναι: *Νεωτερικότητα και κοινωνική αλλαγή* (Νήσος, 2007) και *Η Κοινωνιολογία της Σχολής του Σικάγου* (επιμ. με τη Μ. Θανοπούλου) (Παπαζήσης, 2009).

Ο ΔΗΜΗΤΡΗΣ Θ. ΤΣΑΤΣΟΣ (1933-2010) γεννήθηκε στην Αθήνα. Σπούδασε Νομικά στην Αθήνα κι έγινε διδάκτορας το 1960. Επιμελητής στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης, 1960-1969. Συνεργάτης του Max-Planck-Institut Συγκριτικού Δικαίου, 1964-1965. Υφηγητής του Συνταγματικού Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Αθηνών το 1968 με απαγόρευση διδασκαλίας από το καθεστώς. Το ίδιο έτος υφηγητής του γερμανικού Δημοσίου Δικαίου στο Πανεπιστήμιο Βόννης. Καθηγητής Νομικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης το 1969. Το καθεστώς αρνείται να τον διορίσει. Από τον Μάρτιο έως τον Σεπτέμβριο του 1973 πολιτικός κρατούμενος. Υφυπουργός Ανωτάτης Παιδείας το 1974, οπότε θεσπίζει την κάθαρση των Πανεπιστημίων από τους συνεργάτες της δικτατορίας και διαμορφώνει τον πρώτο Νόμο-Πλαίσιο. Γενικός Εισηγητής της Μειοψηφίας στην Ε' Αναθεωρητική Βουλή για το Σύνταγμα, 1974-1975. Το 1988 ιδρύει με τον Αριστόβουλο Μάνεση και τον Γιώργο Δασκαλάκη την Ένωση Ελλήνων Συνταγματολόγων, όπου από το 1988 έως το 1992 διετέλεσε πρόεδρος της. Του απονέμεται για τη συμβολή του ως Ευρωβουλευτή (1994-2004) στη θεσμική διαμόρφωση της Ευρώπης το 1995 το «Βραβείο Ευρωπαϊκού Πολιτισμού» και το 2002 ο Μεγαλόσταυρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας. Εκλεγμένος εκπρόσωπος του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου στη Διακυβερνητική Διάσκεψη

1999-2000. Επίτιμος διδάκτορας Πανεπιστημίων Θεσσαλονίκης το 2001 και Κρήτης το 2008. Καθηγήσεις: 1971 Βόννη, 1975 Θεσσαλονίκη, 1979 Χάγκεν, 2003 Πανεπιστήμιο Ντίσελντορφ. Διετέλεσε επίτιμος πρόεδρος του Κέντρου Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου-Ιδρύματος Θεμιστοκλή και Δημήτρη Τσάτσου, συνδιευθυντής στο Ινστιτούτο Ευρωπαϊκών Συνταγματικών Επιστημών του Πανεπιστημίου του Χάγκεν και πρόεδρος του Επιστημονικού Συμβουλίου στο Ινστιτούτο του Δικαίου των Πολιτικών Κομμάτων στο Ντίσελντορφ και στο Ινστιτούτο Τοπικής Αυτοδιοίκησης στην Αθήνα.

Η ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ είναι αναπληρώτρια καθηγήτρια Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης. Είναι κάτοχος πτυχίου Φιλοσοφίας από το Πανεπιστήμιο Αθηνών, Master of Arts και PhD από το Πανεπιστήμιο του Exeter. Έχει διδάξει στα Πανεπιστήμια Ιωαννίνων και Exeter. Έχει υπάρξει κάτοχος της A. K. Mellon Foundation Fellowship, University of Pittsburgh. Είναι μέλος της Συντακτικής Επιτροπής των περιοδικών *International Studies in the Philosophy of Science* και *Δευκαλίων*, και υπεύθυνη σύνταξης του ηλεκτρονικού περιοδικού *Review of Bioethics* μέλος της Συμβουλευτικής Επιτροπής για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και της Συμβουλευτικής Επιτροπής για την Ηθική της Επιστήμης και της Τεχνολογίας, *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*: ιδρυτικό μέλος και διευθύντρια σπουδών του Διατμηματικού Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Βιοηθική» του Πανεπιστημίου Κρήτης. Το ερευνητικό και συγγραφικό έργο της εστιάζεται σε επιστημολογικά ζητήματα της ηθικής και κοινωνικής φιλοσοφίας και της βιοηθικής, κλασικές και σύγχρονες θεωρίες της ορθολογικότητας, το πρόγραμμα της φυσιοκρατίας και του μεθοδολογικού αναγωγισμού, θέματα φιλοσοφίας της γλώσσας του L. Wittgenstein, θεωρίες της νεωτερικότητας. Πρόσφατες δημοσιεύσεις: «Η Βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης: Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας», *Δευκαλίων*, 24/2, 2006, σ. 213- 250· «Ethics and Politics in the Global Age», στο *L'Ancien et le nouveau*, επιμ. Paulin Hountondji, Porto-Novo, Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, 2008, σ. 197-209.

Ο ΣΤΕΛΙΟΣ ΧΙΩΤΑΚΗΣ είναι καθηγητής και, μέχρι τις 31.8.2009, πρόεδρος στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Κρήτης. Σπούδασε στα Πανεπιστήμια Θεσσαλονίκης και Φραγκφούρτης, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική του διατριβή με τους καθηγητές Ludwig von Friedeburg (Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών) και N. Hammerstein (Ιστορικό Σεμινάριο). Εργάστηκε στο Πανεπιστήμιο Φραγκφούρτης ως βοηθός (Tutor) στους καθηγητές C. Seyfarth και Sandmann, στο KEME (σημερινό Παιδαγωγικό Ινστιτούτο) (1983-1985), δίδαξε στο Τμήμα Κοινωνικής Εργασίας του ΤΕΙ Αθηνών, και από το 1989 έως το 2005 στο Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Ρόδος). Από το 2005 είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και από το 2006 διευθυντής του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών. Υπήρξε διευθυντής της Επιτροπής για την αξιολόγηση των Συμβούλων Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης (2001-2004). Στους επιστημονικούς και ερευνητικούς τομείς ενδιαφερόντων του, όπου έχει και τις αντίστοιχες δημοσιεύσεις (βιβλία και άρθρα) είναι: α. Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης και των Επαγγελματιών, αξιολόγηση στην Εκπαίδευση, β. ο πολιτισμικός πλουραλισμός (πολυπολιτισμικότητα) σε σχέση με την ισονομία και την κοινωνική ένταξη των Μειονοτήτων και των Μεταναστών, γ. Πολιτική Κοινωνιολογία: πολιτική θεωρία (Αριστοτέλης) και έρευνα, Κοινοτισμός και Πολιτική Κοινωνία, το έργο του Max Weber και η πρόσληψή του στην Ελλάδα, Θέματα Ηγεσίας και η συμβολή του βεμπεριανού μοντέλου (Idealtyp) της χαρισματικής κυριαρχίας.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ

*ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΔΩΡΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ ΤΣΟΥΚΑΛΑ*

ΜΕ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΔΗΜΗΤΡΗ ΚΑΡΑΔΗΜΑ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΜΕ TIMES, PORSON & PAPYRUS ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΟ ΕΠΙΤΡΑΠΕΖΙΟ ΕΚΔΟΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ. ΤΗ ΜΑΚΕΤΑ ΤΟΥ ΕΞΩΦΥΛΛΟΥ ΣΧΕΔΙΑΣΕ Ο ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΓΓΕΛΑΚΗΣ. ΤΑ ΦΙΛΜ ΚΑΙ ΤΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΜΟΝΤΑΖ ΕΓΙΝΑΝ ΑΠΟ ΤΟ «ΑΝΑΓΡΑΜΜΑ». ΤΗΝ ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΕΚΑΝΕ Η «ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΥΚΑΡΗΣ ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ Α.Ε.Β.Ε.» ΚΑΙ ΤΗ ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ Η «Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ – Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε.» ΤΟΝ ΙΟΥΝΙΟ ΤΟΥ 2010 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗ



