



πρόταγμα

για την αυτονομία και την άμεση δημοκρατία

τεύχος 1, Δεκέμβριος 2010

Πολιτική Ομάδα για την Αυτονομία Ποιοι είμαστε και τι έχουμε να πούμε · **Χάνα Άρεντ** Η κρίση της εκπαίδευσης · **Νίκος Ν. Μάλλιαρης** Ο φόβος των «άκρων» και η αποπολιτικοποίηση της πολιτικής · **Ρίτσαρντ Σένετ** Η διάβρωση του χαρακτήρα: οι προσωπικές συνέπειες της εργασίας στο νέο καπιταλισμό · **Δημήτρης Μαρκόπουλος** Η εκπαίδευση της απάθειας · **Lieux Communs** Σχολείο, εκπαίδευση, αυτόνομη κοινωνία · **Κωστής Τριανταφύλλου** Κατάσταση · **Σερζ Λατούς** Μπορεί άραγε η Αριστερά να ξεφύγει από τον οικονομισμό; · **Πώργος Ν. Οικονόμου** Δημοκρατία ή αναπροώθηση; · **Αλέν Μειγάρ** Ε. Π. Τάμσον, Αναζητώντας έναν άλλο κοινωνικό χρόνο · **Βιβλιοπροτάσεις κ.α.**



πρόταγμα



π ρ ό τ α γ μα

Περιοδικό για την αυτονομία και την άμεση δημοκρατία
Τεύχος 1, Δεκέμβριος 2010

Εκδίδεται από την *Πολιτική ομάδα για την Αυτονομία* (www.protagma.wordpress.com)
• *Συντακτική ομάδα*: Σπύρος Απέργης, Οδυσσέας Βελέντζας, Νίκος Μάλλιαρης, Δημήτρης Μαρκόπουλος, Κώστας Μπακόπουλος, Αρετή Παππά, Κωστής Τριανταφύλλου, Μάνος Χρυσοβέργης • *Σελιδοποίηση*: Μυρτώ Μπελοπούλου (www.catdesign.gr) • *Εκτύπωση*: Μ. Αργυρόπουλος • *Σχεδίαση και φωτογραφία εξωφύλλου*: Μάνος Χρυσοβέργης • *Επικοινωνία*: protagma@yahoo.gr (Για ζητήματα διακίνησης ή για την αποστολή του περιοδικού ταχυδρομικώς απευθυνθείτε στην παραπάνω ηλεκτρονική διεύθυνση).

Περιεχόμενα

Editorial	5
<i>Πολιτική ομάδα για την Αυτονομία: Ποιοι είμαστε και τι έχουμε να πούμε</i>	<i>13</i>
<i>Σερζ Λατούς: Μπορεί άραγε η Αριστερά να ξεφύγει από τον οικονομισμό;</i>	<i>49</i>
<i>Νίκος Ν. Μαλλιάρης: Ο φόβος των «άκρων» και η αποπολιτικοποίηση της πολιτικής ...</i>	<i>57</i>
<i>Ρίτσαρντ Σένετ: Η διάβρωση του χαρακτήρα</i>	<i>72</i>
<i>Αλέν Μειγιάρ: Ε. Π. Τόμσον: Αναζητώντας έναν άλλο κοινωνικό χρόνο</i>	<i>94</i>
<i>Κωστής Τριανταφύλλου: Κατάσταση</i>	<i>118</i>
<i>Δημήτρης Μαρκόπουλος: Η εκπαίδευση της απάθειας</i>	<i>120</i>
<i>Lieux Communs: Σχολείο, παιδεία, αυτόνομη κοινωνία</i>	<i>136</i>
<i>Χάνα Άρεντ: Η κρίση της εκπαίδευσης</i>	<i>141</i>
<i>Γιώργος Ν. Οικονόμου: Δημοκρατία ή αντιπροσώπευση;</i>	<i>167</i>
<i>Βιβλιοκριτικές</i>	<i>186</i>

Editorial

Το τεύχος που κρατάτε στα χέρια σας δεν αποτελεί μια απολύτως νέα προσπάθεια, αλλά, μάλλον, τη συνέχεια ενός παλιότερου εγχειρήματος, υπό ορισμένες νέες συνθήκες. Όπως εξηγούμε στο δεύτερο μέρος του κειμένου μας «Ποιοι είμαστε και τι έχουμε να πούμε;», τόσο το *Πρόταγμα* όσο και η *Πολιτική Ομάδα για την Αυτονομία* (που το εκδίδει), προέκυψαν μέσα από τις διαφωνίες που οδήγησαν στη διάλυση της ομάδας *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*¹. Οι συζητήσεις που κάναμε κατά τους τελευταίους μήνες της δραστηριότητας αυτής της συλλογικότητας και η κριτική που αναγκαστήκαμε να ασκήσουμε σε ορισμένες απόψεις και πρακτικές που θεωρούσαμε άστοχες και λανθασμένες μας έπεισαν ότι ήταν αναγκαία η συνέχιση της πολιτικής μας δραστηριοποίησης μέσα από ένα νέο εγχείρημα.

Μέσα από αυτό το τεύχος προσπαθούμε, κατά συνέπεια, να δώσουμε ένα πρώτο στίγμα των πολιτικών αρχών και ιδεών οι οποίες καθοδηγούν το νέο αυτό ξεκίνημα. Το τεύχος βγήκε περισσότερο «βαρύ» και θεωρητικό από ό,τι υπολογίζαμε, αλλά έχουμε το ελαφρυντικό πως ήταν αναγκαία η διασάφηση ορισμένων σημείων και η γενικότερη αυτοπαρουσίασή μας. Έτσι, στο συλλογικό κείμενο, προσπαθούμε να κάνουμε μια αποτίμηση της τρέχουσας κοινωνικής και οικονομικής συγκυρίας, προτείνοντας μια ανθρωπολογική ανάγνωση των εξελίξεων. Ταυτόχρονα, στο δεύτερο μέρος αυτού του κειμένου, αναφερόμαστε στην κατάσταση των τελευταίων μηνών μέσα στην ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* και στις διαφωνίες που οδήγησαν στη δημιουργία της *Πολιτικής ομάδας για την Αυτονομία*. Σε αυτό το κομμάτι του κειμένου επιλέξαμε να κάνουμε μια πρώτη παρουσίαση των ιδεών μας μέσα από την κριτική των απόψεων με τις οποίες ήρθαμε σε ρήξη, ούτως ώστε να γίνεται περισσότερο κατανοητή η ανάδυση μιας σειράς ιδεών τις οποίες χρησιμοποιούμε προκειμένου να

1. Βλ. σχετικά με αυτή τη διάλυση την ανακοίνωση της ομάδας, «Fame Over» (<http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2010/09/fame-over.html>). Βλ. επίσης τη διακήρυξή μας στο νέο μας μπλογκ: <http://protagma.wordpress.com/>.

τοποθετηθούμε απέναντι στη γενικότερη κοινωνική και πολιτική κατάσταση αυτής της περιόδου.

Επιλέξαμε στο συγκεκριμένο τεύχος να επικεντρωθούμε στα θέματα της παιδείας και της εργασίας, κάνοντας δύο μικρά άτυπα αφιερώματα. Όπως το διευκρινίζουμε και στο συλλογικό κείμενο, αποτελεί βασική μας πεποίθηση ότι τόσο σε ό,τι αφορά στην κοινωνική και πολιτική ανάλυση όσο και σε ό,τι αφορά στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε το πρόταγμα της αυτονομίας, είναι απαραίτητη μια ανθρωπολογική προσέγγιση, μια προσέγγιση, με άλλα λόγια, που προσπαθεί να συνδυάζει το πολιτικό με το πολιτιστικό. Είμαστε της άποψης ότι μόνο μέσα από μια τέτοια συνδυασμένη ματιά μπορούμε να αντιπαρατεθούμε στις ποικίλες μορφές εκμετάλλευσης και ετερονομίας που συναντάμε μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες.

Η παιδεία και η εκπαίδευση

Το ζήτημα της παιδείας αποτελεί βασικό θέμα μιας τέτοιας προσέγγισης, καθώς καταπιάνεται με το ερώτημα του τύπου ανθρώπου που δημιουργούν οι θεσμοί κάθε κοινωνίας αλλά και με εκείνο που αφορά στο είδος των θεσμών που θα ήταν συμβατοί με μια αυτόνομη κοινωνία και τον τύπο ατόμου που αυτή θα καλλιεργούσε. Το ζήτημα της εκπαίδευσης δε μπορεί να αντιμετωπίζεται με τον τεχνοκρατικό τρόπο της «μεταρρυθμιστικής» ιδεολογίας, καθώς θέτει ζητήματα πολύ ευρύτερα από την επαγγελματική κατάρτιση και αποκατάσταση των μαθητών. Όπως το υπογραμμίζουν και οι γάλλοι σύντροφοί μας, από την ομάδα *Κοινός Τόπος* (στην προκήρυξή τους «Σχολείο, παιδεία, αυτόνομη κοινωνία», που μεταφράζουμε), ο διαχωρισμός της παιδείας από την εκπαίδευση αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των σημερινών κοινωνιών και της κρίσης τους. Πιστεύουμε ότι η παρούσα συγκυρία δίνει τις απαραίτητες αφορμές για να προτείνουμε μια πιο κριτική και βαθειά προσέγγιση του ζητήματος: οι συζητούμενες μεταρρυθμίσεις της υπουργού παιδείας, Α. Διαμαντοπούλου, αλλά και οι πρόσφατες κινητοποιήσεις των βρετανών και ιταλών φοιτητών ενάντια στην αύξηση των πανεπιστημιακών διδάκτρων και στην περικοπή θέσεων και πόρων, καθιστούν σαφές ότι ο καπιταλισμός προωθεί σήμερα, περισσότερο από ποτέ, μια πολύ συγκεκριμένη αντίληψη για την εκπαίδευση και –μέσω αυτής– για την παιδεία. Ο εντελώς επιδερμικός και τεχνοκρατικός τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται το ζήτημα από τις γραφειοκρατίες και τους ειδικούς αντανακλούν ακριβώς αυτό το πνεύμα που θεωρεί την ανθρωπιστική καλλιέργεια και την παιδεία ως ένα βάρος από

το οποίο πρέπει να απαλλαγεί η εκπαίδευση προκειμένου να ευθυγραμμιστεί με τις σύγχρονες οικονομικές εξελίξεις: «βελτίωση των δεξιοτήτων και πρόσβαση στην εκπαίδευση και την επαγγελματική κατάρτιση με βάση τις ανάγκες της αγοράς», «να αποκτούν οι νέοι εφόδια για τη σημερινή αγορά εργασίας», «να αναπτυχθούν καλύτερες πολιτικές για την απασχολησιμότητα» και «να αντιμετωπιστούν οι συνέπειες της οικονομικής κρίσης» είναι μερικές από τις προτεραιότητες της ευρωπαϊκής Επιτροπής για την εκπαίδευση².

Φυσικά αυτή η υποταγή στις οικονομικές επιταγές φανερώνει κι ένα κενό, μια έλλειψη νοήματος και αξιών. Η εγκατάλειψη του ανθρωπιστικού χαρακτήρα της εκπαίδευσης αντανακλά την κρίση της κοινωνικοποίησης που πλήττει τις σύγχρονες κοινωνίες. Στην περίπτωση του σχολείου και των κατώτερων βαθμίδων της εκπαίδευσης, γενικότερα, αυτό το κενό εκφράζεται μέσα από το αίσθημα μιας δυσλειτουργικότητας των σχολικών θεσμών και μέσω της απόρριψής τους από τους μαθητές. Για παράδειγμα, στη Γαλλία, υπάρχει τα τελευταία χρόνια μια διαρκής συζήτηση γύρω από το μέλλον και την εξέλιξη του σχολείου, η οποία ξαναήλθε στο προσκήνιο την περυσινή χρονιά, με αφορμή ορισμένα περιστατικά βίας που σημειώθηκαν σε κάποια γυμνάσια. Δημοσιεύουμε εδώ το κείμενο των γάλλων συντρόφων της ομάδας *Lieux Communs*, καθώς θεωρούμε ότι τα βασικά προβλήματα του σχολείου –και, γενικότερα, της εκπαίδευσης και της παιδείας– είναι κοινά μέσα στις δυτικές χώρες. Με αυτή την έννοια επηρεάζουν και την ελληνική πραγματικότητα. Εκτός του ότι ανάλογα φαινόμενα βίας και αντικοινωνικών ή «παθολογικών» συμπεριφορών από την πλευρά των μαθητών έχουν παρατηρηθεί και στα ελληνικά σχολεία, δεν πρέπει να ξεχνάμε και τη συζήτηση που άνοιξε, σε ορισμένους κύκλους και με αφορμή τη συμμετοχή των μαθητών στην εξέγερση του Δεκεμβρίου του 2008, γύρω από την παιδεία και το ρόλο της. Δυστυχώς αυτή η συζήτηση κινήθηκε, ως επί το πλείστον, σε συντηρητικές και «καθώς πρέπει» κατευθύνσεις κι έτσι δε βγήκε κανένα ενδιαφέρον συμπέρασμα³. Αυτή η συντηρητική προσέγγιση, που προσπαθεί να ξορκίσει τα σημερινά προβλήματα μέσω της επίκλησης μιας παραδοσιακής αυθεντίας, αποτελεί απλώς την πίσω πλευρά ενός εντελώς επιφανειακού αναρχικού λόγου, που συμπυκνώνεται σε συνθήματα όπως «μπουρλότο και φωτιά στα σχολικά

2. Ανδρούλλα Βασιλείου, «Οι γενικές πολιτικές μου προτεραιότητες», (http://ec.europa.eu/commission_2010-2014/vassiliou/about/priorities/index_el.htm).

3. Βλ. ενδεικτικά το κείμενο του Σ. Ζουμπουλάκη, «Τέσσερις σημειώσεις για το σχολείο», *Νέα Εστία*, τ. 1819, Φεβρουάριος 2009.

κελιά». Η Χάνα Άρεντ, στο κείμενό της που μεταφράζουμε, (Η κρίση της εκπαίδευσης), δείχνει ότι πίσω από αυτόν τον αντιαυταρχικό μαξιμαλισμό μπορεί να κρύβεται και μια στάση ανευθυνότητας, που αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό της κρίσης των σημερινών κοινωνιών. Σε αυτά τα πλαίσια, το κείμενο του Δ. Μαρκόπουλου, «Η εκπαίδευση της απάθειας», προσπαθεί να σκιαγραφήσει έναν διαφορετικό δρόμο προσέγγισης αυτού του τόσο σημαντικού ζητήματος, ο οποίος απορρίπτει τόσο τον παραδοσιακό συντηρητικό λόγο (συμπεριλαμβανομένων και των εκμοντερνισμένων εκδοχών του) όσο και την εύκολη γοητεία μιας ξεπερασμένης, πλέον, αντιαυταρχικής ιδεολογίας.

Το ζήτημα της εργασίας

Στα πλαίσια του δεύτερου αφιερώματός μας, το οποίο εξετάζει το ζήτημα της εργασίας, παρουσιάζουμε δύο μεταφράσεις: δύο κεφάλαια από το βιβλίο του αμερικανού κοινωνιολόγου Ρίτσαρντ Σένετ, *Η διάβρωση του χαρακτήρα. Οι προσωπικές συνέπειες της εργασίας μέσα στο νέο καπιταλισμό*⁴, και την εισαγωγή της γαλλικής έκδοσης του άρθρου «Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός» του άγγλου ιστορικού Ε. Π. Τόμσον. Αν οι απόψεις του Τόμσον είναι πολύ συγγενείς με τις δικές μας, δε θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο και για τον Σένετ. Ωστόσο αυτό δε μας εμποδίζει να κρίνουμε ως άκρως ενδιαφέρουσα την ανάλυσή του για τις ανθρωπολογικές συνέπειες των νέων εργασιακών μοντέλων που προωθούνται τις τελευταίες δεκαετίες. Θα πρέπει βέβαια να είμαστε προσεκτικοί: η Ελλάδα δεν είναι μια χώρα με ανεπτυγμένη καπιταλιστική οικονομία κι έτσι δε μπορούμε να βρούμε σε αυτήν τα αντίστοιχα πολλών από τα φαινόμενα που περιγράφει ο Σένετ (ανάπτυξη των μεγάλων γραφειοκρατικών επιχειρήσεων και αναδιάρθρωσή τους σύμφωνα με τις επιταγές του σύγχρονου μάνατζμεντ κ.λπ.). Είναι, ωστόσο, σαφές ότι τα σύγχρονα εργασιακά μοντέλα και η ιδεολογία που βρίσκεται πίσω τους εφαρμόζονται, στον έναν ή στον άλλο βαθμό, όλο και περισσότερο και στην ελληνική περίπτωση, ειδικά υπό τις σημερινές συνθήκες όπου το Μνημόνιο προωθεί την «ευελιξία» και τις «ελαστικές» σχέσεις εργασίας.

Το κείμενο του Αλέν Μείγιάρ («Ε. Π. Τόμσον: η αναζήτηση ενός άλλου κοινωνικού χρόνου»), από την άλλη πλευρά, αναφέρεται περισσότερο σε μια προγενέστερη περίοδο του καπιταλισμού, την αποσύνθεση της οποίας περιγράφει ο Σένετ. Ωστόσο πιστεύουμε ότι η αξία του δεν είναι

4. Το πρώτο εκ των οποίων δημοσιεύεται στο μπλογκ μας, στη διεύθυνση: www.protagma.wordpress.com (στην κατηγορία «Κείμενα και μεταφράσεις»).

απλώς ιστορική, εφόσον θέτει το πολύ σημαντικό ζήτημα του κοινωνικού χρόνου. Αν κάθε κοινωνία θεσμίζεται, όπως έλεγε ο Καστοριάδης, ως μια πολύ συγκεκριμένη, κάθε φορά, μορφή χρονικότητας, καταλαβαίνουμε πόσο θεμελιώδες είναι το ζήτημα του χρόνου για τη συγκρότηση της συνείδησης των ατόμων που ζουν μέσα σε κάθε κοινωνία. Όπως, άλλωστε, μπορεί να αντιληφθεί ο προσεκτικός αναγνώστης, η μετάφραση αυτού του κειμένου συνιστά ένα είδος κριτικής αλλά και απάντησης, από την πλευρά μας, στην κοινωνιολογικά φιλελεύθερη αντίληψη που εκφράζει για το ζήτημα του χρόνου ένα κείμενο που δημοσιεύτηκε στο τελευταίο τεύχος του *Μάγματος* και το οποίο συμπυκνώνει πολλές από τις απόψεις ενάντια στις οποίες ασκήσαμε κριτική κατά τους τελευταίους μήνες της δραστηριότητας της ομάδας *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*⁵.

Σε κάθε περίπτωση, ελπίζουμε ότι με τη δημοσίευση αυτών των δύο κειμένων θα συμβάλουμε στο μετριασμό του οικονομίστικου και εργατίστικου τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζεται συνήθως το ζήτημα της εργασίας. Αυτός ο τρόπος προσέγγισης ξεχνά κάτι βασικό: ότι εκτός από την εκμετάλλευση, ένα βασικό, αν όχι θεμελιώδες, χαρακτηριστικό του καπιταλισμού, είναι η τάση του να καταστρέφει το νόημα της εργασίας. Αρχικά στερώνοντας από τους εργαζόμενους την οποιαδήποτε δυνατότητα ελέγχου πάνω στην παραγωγή (μέσω της αποξένωσής τους από τα μέσα παραγωγής και της υποταγής τους στη γραφειοκρατική οργάνωση της παραγωγικής διαδικασίας) και, στη συνέχεια, καταστρέφοντας την ικανότητά τους να βρίσκουν στην εργασία τα σημεία αναφοράς που θα μπορούσαν να συνεισφέρουν στη δημιουργία ενός νοήματος ή μιας «αφήγησης» για τη ζωή τους, όπως θα έλεγε κι ο Σένετ⁶.

5. Πρόκειται για το κείμενο του Π. Σιαβελή, «Αφήνοντας το χαμένο χρόνο στα αζήτητα» (*Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010). Στο συλλογικό μας κείμενο «Ποιοι είμαστε και τι έχουμε να πούμε;» αναφερόμαστε εκτενέστερα στα ζητήματα που θέτει αυτό το κείμενο.

6. Δεν είναι καθόλου τυχαίο, υπό αυτή την έννοια, πως τα πρώτα κείμενα του Καστοριάδη όπου αναλύεται η αποσύνθεση του νοήματος των σύγχρονων κοινωνιών ξεκινούν από την ανάλυση της καταστροφής του νοήματος μέσα στην εργασία, που επιφέρει ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός. Βλ., π.χ., το θεμελιώδες του κείμενο του 1959, «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό» (στον τόμο *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, μτφρ. Α. Στίνας, Κ. Κουρεμμένος, Αθήνα, Ύψιλον, 1987). Αυτή η κατάσταση έχει αποδοθεί εξαιρετικά από τον Elio Petri στην ταινία του *Η εργατική τάξη πάει στον Παράδεισο* (1971): ο πρωταγωνιστής, ένας εργάτης σε εργοστάσιο του Μιλάνου, φτάνει στα όρια της τρέλας από τους εξοντωτικούς ρυθμούς της εργασίας με το κομμάτι και τη στιγμή που το συνειδητοποιεί (μιλώντας με έναν πρώην συνάδελφο που πλέον νοσηλευόταν σε φρενοκομείο), αντιλαμβάνεται ότι το ερώτημα που τον βασανίζει περισσότερο είναι αυτό που αφορά στη χρησιμότητα

Πιστεύουμε ότι αυτό το σημείο είναι βασικό. Η έλλειψη μιας ανθρωπολογικής προσέγγισης στο ζήτημα της εργασίας και της παραγωγής, ικανής να συνδέει τα ζητήματα της εκμετάλλευσης με αυτά της αλλοτρίωσης και της καταστροφής του νοήματος, βαίνει εις βάρος όσων προσπαθούν να αντιδράσουν στις επιβαλλόμενες, σήμερα, πολιτικές. Οι κινητοποιήσεις του τελευταίου Οκτωβρίου στη Γαλλία, για παράδειγμα, που τόσο διαφημίστηκαν (σε ένα βαθμό σωστά, καθώς έπρεπε να γίνει η σύγκριση με την ελληνική περίπτωση, όπου οι άνθρωποι φαίνονται προς το παρόν παθητικοί και αμήχανοι), μας δίνουν ένα καλό παράδειγμα του φαινομένου που περιγράφουμε. Ακόμα κι αν αφήσουμε στην άκρη το χαμηλό ποσοστό συμμετοχής στις απεργιακές ημέρες, ένα από τα βασικά, τολμούμε να πούμε, μειονεκτήματα των κινητοποιήσεων υπήρξε η αδυναμία των συμμετεχόντων να υπερβούν τον ξύλινο και γραφειοκρατικό λόγο των συνδικαλιστικών ηγεσιών (τόσο στους χώρους δουλειάς όσο και στα πανεπιστήμια). Ενώ το ζήτημα της αύξησης των ορίων συνταξιοδότησης αποτελεί πρώτης τάξης αφορμή για να τεθούν επί τάπητος ζητήματα ταυτοχρόνως πολιτικά και πολιτιστικά, όπως η σχέση της εργασίας με τη ζωή, η θέση της οικονομίας μέσα στη συνολικότερη κοινωνική θέσμιση αλλά και το ίδιο το νόημα της ζωής (αξίζει μια ζωή που κεντρικό της περιεχόμενο είναι η αλλοτριωτική εργασία;) -ό,τι, εν ολίγοις, οι καταστασιακοί αποκαλούσαν *χρήση της ζωής* (*usage de vie*)-, τελικά κυριάρχησε η οικονομίστικη ρητορική των αριστερών οργανώσεων, που έχανε το ουσιώδες πίσω από αναλύσεις γεμάτες με αναφορές σε ποσοστά και δεκαδικά ψηφία (σχετικά με τις εργοδοτικές εισφορές, τα χρόνια προϋπηρεσίας κ.λπ.). Όπως παρατηρούσε ο Καστοριάδης πριν καμιά τριανταριά χρόνια, «το “φιλοσοφικό” ζήτημα που αναφέρεται στο νόημα του να ζεις μέσα σε μια κοινωνία γίνεται σιγά σιγά “πρακτικό” ζήτημα για ολοένα περισσότερο κόσμο»⁷. Αυτή η εξέλιξη αποτελεί προϊόν της ιδιάζουσας ανθρωπολογικής κρίσης των σύγχρονων κοινωνιών, μέσα στις οποίες καταρρέουν οι κληρονομημένοι κοινωνικοί ρόλοι, οι αξίες και τα σημεία αναφοράς. Πράγμα που σημαίνει ότι, υπό αυτές τις συνθήκες, δύσκολα ένα οποιοδήποτε κίνημα μπορεί να εμπνεύσει για μακρό χρονικό διάστημα την αισιοδοξία, την έμπνευση και την αποφασιστικότητα που

και τον προορισμό της εργασίας του, δηλαδή των επαναλαμβανόμενων κινήσεων που κάνει για 15 χρόνια, κάθε μέρα, δίχως να ξέρει τι πραγματικά παράγει η μονάδα συναρμολόγησης στην οποία εργάζεται.

7. Κ. Καστοριάδης, «Εισαγωγή στην αγγλική έκδοση του 1974» [του κειμένου «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό»], *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, ό.π., σ. 309.

είναι απαραίτητες ώστε οι άνθρωποι να συνεχίσουν να αγωνίζονται. Μέσα στις σύγχρονες συνθήκες κατάρρευσης των παλαιών επαναστατικών ιδεολογιών και των «μεγάλων οραμάτων», όπου καλλιεργείται ο μηδενισμός, ο ατομικισμός και η αυτοενοχοποίηση, πιστεύουμε ότι μόνο ένας λόγος που θέτει ανοιχτά και συνολικά το ζήτημα του περιεχομένου της ζωής μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες έχει πιθανότητες επιτυχίας. Σε διαφορετική περίπτωση έχουμε να επιλέξουμε ανάμεσα στον επίσημο τεχνοκρατικό λόγο των γραφειοκρατιών και τον εξίσου τεχνοκρατικό και ξύλινο λόγο μιας αριστεράς που πιστεύει ότι η ίδια είναι ικανή να λύσει τα προβλήματα που δε μπορούν οι σημερινοί διαχειριστές του συστήματος.

Την ύλη του τεύχους συμπληρώνουν 3 ακόμα κείμενα, που αναφέρονται σε διαφορετικά ζητήματα της τρέχουσας συγκυρίας. Ο Σερζ Λατούς, στο κείμενό του «Μπορεί άραγε η Αριστερά να ξεφύγει από τον οικονομισμό;», δείχνει με απλό τρόπο γιατί πρέπει το πρόταγμα μιας ριζοσπαστικής οικολογικής δημοκρατίας να αποτελεί θεμελιώδη πτυχή κάθε «αριστερής» (δηλαδή δημοκρατικής και αντικαπιταλιστικής) πολιτικής πρότασης. Ο Ν. Μάλλιαρης («Ο φόβος των “άκρων” και η αποπολιτικοποίηση της πολιτικής») ασκεί κριτική σε ορισμένες πτυχές της τρέχουσας ιδεολογίας σχετικά με τον «εκσυγχρονισμό» και τα «άκρα», ενώ ο Γ. Οικονόμου, στη συνέχεια ενός κειμένου που ξεκίνησε να δημοσιεύεται στο τελευταίο τεύχος του *Μάγματος* («Δημοκρατία ή αντιπροσώπευση;»), εκθέτει τη δημοκρατική κριτική των ολιγαρχικών θεσμών των εκλογών και της λεγόμενης αντιπροσώπευσης. Στις βιβλιοπαρουσιάσεις, τέλος, που κλείνουν το τεύχος, εξετάζονται δύο βιβλία που συνδέονται, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, με θέματα που συζητούνται στα υπόλοιπα κείμενα της ύλης: ο μηδενισμός της σύγχρονης κουλτούρας και οι νεοφιλελεύθερες αναλύσεις της δημοσιονομικής χρεοκοπίας του ελληνικού κράτους.



*Γάλλος απεργός καθισμένος σε ένα πεζούλι όπου αναγράφεται το σύνθημα
«δε γουστάρουμε να πεθάνουμε στη δουλειά!!!»*

Πολιτική ομάδα για την αυτονομία Ποιοι είμαστε και τι έχουμε να πούμε

1. Η τρέχουσα συγκυρία

Οι θρυμματισμένες δυτικές κοινωνίες

Για να αντιληφθούμε τη σημερινή πραγματικότητα θα πρέπει να ανατρέξουμε στις εξελίξεις των τελευταίων δεκαετιών στις κοινωνίες που απαρτίζουν το λεγόμενο δυτικό κόσμο. Δύο βασικά ιστορικά ρεύματα ξεχωρίζουν και βηματίζουν παράλληλα και αλληλοσυμπληρώμενα, πλάθοντας το βασικό κορμό και το πνεύμα του κοινωνικού γίγνεσθαι. Από τη μια εμφανίστηκε μια -πρωτοφανής για την ιστορία της Δύσης- διαδικασία παθητικοποίησης των ανθρώπων, ειρήνευσης των πολιτικών τους παθών και συμπίεσης της δημόσιας σφαίρας. Η ανάπτυξη της ιδιώτευσης που χαρακτηρίζει το σύγχρονο γραφειοκρατικό καπιταλισμό, δηλαδή η απόσυρση των ανθρώπων από την ενασχόληση με την πολιτική και τα κοινά, έφερε μεγάλες αλλαγές στην πολιτική σφαίρα. Η προσχώρηση σε μια καθημερινότητα της κατανάλωσης και του θεάματος οδήγησε μεγάλα κομμάτια της κοινωνίας σε ένα είδος κυνικού κομπορμιισμού που ευνοεί και αποθεώνει την ανάπτυξη της «απελευθερωμένης» ψευδο-ατομικότητας, αδιαφορώντας για το συλλογικό, για το δημόσιο και εν τέλει για το ίδιο το πολιτικό με την ουσιαστική έννοια του όρου. Από την άλλη μεριά διαβρώθηκαν και σχεδόν θρυμματίστηκαν οι μεγάλες αφηγήσεις για τον κόσμο, οι επαναστατικές ιδεολογίες αλλά και τα πολιτικά οράματα γενικώς. Το φαινόμενο ξεπέρασε την απλή διάψευση ενός μύθου ή μιας πίστης σε κάποια ιδεολογία. Κατά κάποιον τρόπο παρέλυσε την επιθυμία για μια θεωρητική και πολιτική αναζήτηση και λειτούργησε ανασταλτικά προς την προσπάθεια των ανθρώπων να εμπνευστούν, να κρατηθούν από κάπου, να βρουν ένα νόημα και να συνεχίσουν τον όποιο αγώνα για τη χειραφέτησή τους.

Αυτό που βιώνουμε σήμερα χαρακτηρίζεται τόσο από μια στασιμότητα και μονολιθικότητα όσον αφορά τις κοινωνικές διεργασίες και συγκρούσεις

όσο και από μια ιδιότυπη ιδεολογική έκπτωση και πολιτιστική παρακμή, που απλώνεται σε όλο το φάσμα της ανθρώπινης ζωής. Αλήθεια, πόσο προφανής και αυτονόητη δε φαίνεται σήμερα η έκλειψη πολιτικών και κοινωνικών κινήματων ή καλλιτεχνικών πρωτοποριών; Η γενικευμένη αδιαφορία και η πολιτική απάθεια βαδίζει χέρι χέρι με την αμηχανία στο χώρο της πνευματικής δημιουργίας ενώ η κριτική ικανότητα και ο στοχασμός παραδίδονται με ευκολία στο μιμητισμό και το σχετικισμό. Το πολιτικό κριτήριο υποχωρεί, όπως είδαμε, ενώ αυτό που αποθεώνεται είναι μια ηθικολογία, με πινελιές σύγχρονου μηδενισμού¹. Η σημερινή κοινωνική επιταγή είναι η ισοπέδωση κάθε σοβαρής πολιτικής διαμάχης και συμμετοχής της ίδιας της κοινωνίας στα γεγονότα, προς όφελος της αποθέωσης των «ειδικών». Ο σημερινός πολίτης αδυνατεί να κατανοήσει την ευθύνη του και τη δυναμική που αυτή διαθέτει. Εκχωρεί χωρίς δεύτερη σκέψη τα πάντα στους «ιθύνοντες», σε αυτούς που δήθεν ξέρουν καλύτερα από αυτόν, σε αυτούς που έχουν «ειδικευθεί» στη διαχείριση των καταστάσεων –παρ’ όλο που αποδεικνύεται σχεδόν καθημερινά πόσο ανεύθυνοι είναι οι εν λόγω «ιθύνοντες». Εν τούτοις έχει καταστεί σχεδόν αδιανόητο για τον πολίτη της Δύσης να φανταστεί ότι μπορεί να αλλάξουν τα πράγματα ή ότι υπάρχουν εναλλακτικές επιλογές².

Αποτυπώματα αυτής της αποσύνθεσης εμφανίζονται και πέραν του στενού πολιτικού πεδίου: ο σημερινός άνθρωπος ζει εγκλωβισμένος στα καταναλωτικά πρότυπα και τα *life style* στερεότυπα, παρασύρεται και καταβάλλεται από τον μαζικοποιημένο τρόπο ζωής και τα νέα εργασιακά μοντέλα και τελικά βιώνει τα πράγματα μέσα από μια *φιλάρεσκη αδιαφορία*. Δε δίνει σημασία σε ό,τι συμβαίνει γύρω του, δυσκολεύεται να αμφισβητήσει τις εργασιακές του συνθήκες ή να παλέψει για τα δικαιώματά του και απλώς προσπαθεί να επιβιώσει μόνος ενάντια σε όλα³. Ως δάσκαλος δεν ξέρει πως να διδάξει, ως μαθητής δεν αντέχει τη διδασκαλία⁴. Σε διαπροσωπικό επίπεδο οι σχέσεις του διακρίνονται, αρκετά συχνά,

1. Βλ. σχετικά και την παρουσίαση του βιβλίου του Ν. Σεβαστάκη, *Φιλόξενος μηδενισμός* από το Ν. Τολιόπουλο, στις βιβλιοκριτικές αυτού του τεύχους.

2. Κατά το Μ. Γκοσέ, «Η προοπτική έχει αντιστραφεί [...] Η καθιέρωση του ατομικισμού [...] μας απαγορεύει να συλλάβουμε άλλες αρχές προσωπικής ή συλλογικής συνύπαρξης από αυτές που ακολουθούμε σήμερα. Αυτό μας στερεί τη δυνατότητα να φανταστούμε την ανάδυση μιας διαφορετικής νόρμας ρύθμισής τους» (Μ. Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Παρίσι, Gallimard, 2007, τ. 1, σ. 16, 18 - ελλ. εκδ.: *Η άνοδος της δημοκρατίας*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, Αθήνα, Πόλις, 2009.)

3. Εξαιρετική χαρακτηρισολογική ανάλυση αυτού του τύπου ατόμου έχει κάνει ο Κρίστοφερ Λας στο έργο του *Ο ελάχιστος εαυτός* (μτφρ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη, Νησίδες, χ.χ.).

4. Βλ. τα κείμενα του αφιερώματός μας στην εκπαίδευση και την παιδεία στο παρόν τεύχος.

από μια προσωρινότητα, ρευστότητα και επιφανειακότητα⁵. Αδυνατεί να σχηματίσει μια συνολική και ευδιάκριτη εικόνα για τον κόσμο γύρω του, να αφομοιώσει κάποιο νόημα ώστε να ξέρει τι έχει να αντιμετωπίσει, να φτιάξει, με άλλα λόγια, μια «αφήγηση» για τη ζωή του⁶. Δεν ξέρει πώς να χρησιμοποιήσει τις ελευθερίες σκέψης και πράξης που κληρονόμησε από τους αγώνες αυτών που προηγήθηκαν.

Είμαστε αναγκασμένοι να μιλήσουμε πλέον για μια ανθρωπολογικού τύπου μετάλλαξη, για μια ανθρωπολογικού τύπου κρίση. Η παθογένεια λαμβάνει τέτοια έκταση που αμφισβητείται κατά κάποιον τρόπο ακόμα και η ίδια η συνέχιση και η αναπαραγωγή της κοινωνίας ως κάτι συμπαγούς και «στερέου», πράγμα που τονίζουν ορισμένοι κοινωνιολόγοι, δίνοντας έμφαση στην έννοια της «ρευστότητας»⁷. Αυτό δε σημαίνει ότι οι σημερινές κοινωνίες είναι κοκκαλωμένες ή νεκρές. Άλλωστε, ακόμα και σήμερα εμφανίζονται που και που γεγονότα που φέρουν μέσα τους το φαντασιακό της χειραφέτησης και μιας βλέψης αυτονομίας που αναδύθηκαν στη νεοτερικότητα. Κινήσεις πολιτών «από τα κάτω», κινήματα νέων, καθώς και διάφορα εξεγερσιακά ξεσπάσματα ανακινούν σε ένα -έστω και μικρό- βαθμό το ζήτημα των κοινωνικών αγώνων και της ανάδυσης της πρότασης για μια μορφή πολιτικής με την αυθεντικότερη σημασία της λέξης ή -πιο συχνά και απλούστερα- μια αναζήτηση της θετικής και αυθεντικής κοινωνικοποίησης που οι σημερινοί θεσμοί αδυνατούν να παράσχουν. Ωστόσο, κοιτώντας τη γενικότερη κατεύθυνση της κοινωνίας, διαπιστώνουμε μια ολοένα και μεγαλύτερη επικράτηση σήμερα των «φιλελεύθερων» στοιχείων -με την έννοια που δίνουμε στον όρο στο επόμενο μέρος του κειμένου (βλ. παρακάτω το κομμάτι «Η δημοκρατία απέναντι στο φιλελευθερισμό»)- και της ετερονομίας που τα συνοδεύει: στα πλαίσια της φιλελεύθερης συναίνεσης που συνιστά την κυρίαρχη ιδεολογία των σημερινών καθεστώτων, η έκλειψη των «Μεγάλων Αφηγήσεων» και η άνοδος του σχετικισμού -και συχνά του ίδιου του μηδενισμού- εγκλωμιάζονται ως μορφές «ανεκτικότητας» και «ειρήνευσης των πολιτικών παθών», που επιτέλους ανοίγουν το δρόμο για την πιο πλήρη «δημοκρατία».

5. Βλ. π.χ. την ανάλυση του Ζ. Μπάουμαν, *Ρευστή αγάπη*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα, Εστία, 2006.

6. Κατά την έκφραση του Ρίτσαρντ Σένετ, στο κείμενό του που μεταφράζουμε σε αυτό το τεύχος.

7. Βλ. σχετικά και τα εξής κείμενα: Γ. Φράνκο, «Η άνοδος της ασημαντότητας και η ψυχαναλυτική κλινική» (*Μάγμα*, τ. 5, ό. π., σσ. 68-72) και Κ. Καστοριάδης, Κ. Λας, «Αντιπαλεύοντας την ιδιώτευση» (ό. π., σσ. 73-81).

Από την έλλειψη θεωρίας στην κριτική ανάλυση

Προκύπτει λοιπόν η ανάγκη να αναλυθεί σε βάθος και από πολλαπλές οπτικές γωνίες η σύγχρονη μορφή του καπιταλισμού και το πώς αυτή επεκτείνεται, νομιμοποιείται και αφομοιώνεται από τις κοινωνίες. Μια τέτοιου είδους θεωρητική εργασία είναι τόσο απαραίτητη όσο και επείγουσα, αφού εκτός από το γενικευμένο κομφορμισμό της καθημερινής ζωής, κυριαρχεί, όπως είδαμε, ένα είδος θεωρητικής απραξίας με την αντίστοιχη απουσία ευθυκρισίας και επαναστατικής κριτικής. Η άνοδος της ασημαντότητας αφορά άλλωστε και την παραγωγή πολιτικού λόγου και τη δημόσια συζήτηση. Στις συνθήκες αυτές αναπαράγεται ένα θεωρητικό χάος χωρίς σημεία αναφοράς, όπου ακόμα και οι ίδιες οι λέξεις και οι ορισμοί βρίσκονται σε μια κατάσταση συνεχούς, ρευστής και επίπλαστης ανασημασιοδότησης, στα πλαίσια της οποίας ο καθένας μπορεί να λείει ό,τι του κατεβαίνει και αυτό να θεωρείται πραγμάτωση της ελευθερίας του λόγου.

Η ρηχότητα των πολιτικών αναλύσεων σήμερα στην Ελλάδα έχει ως αποτέλεσμα την παράδοση στην κυριαρχία των απόψεων που εκφράζονται από αυτούς που μπορούμε να αποκαλέσουμε «νέους φιλελεύθερους»⁸. Οι θέσεις αυτές έρχονται ως ένα είδος πολιτιστικής και ηθικής κριτικής να δώσουν μια «αυτονόητη» πρόταση ανεκτικότητας, πλουραλισμού, και το βασικότερο, ενός ξεπεράσματος των άκρων και των πολιτικών παθών. Προωθούν το επιχείρημα που λείει ότι αν δεν υπήρχαν ο ρατσισμός, η ακροδεξιά, ο σεξισμός, οι βιασμοί και, γενικώς, τα «άκρα» η κοινωνία μέσα στην οποία ζούμε θα ήταν η ιδανική⁹. Φλερτάρουν επίσης με έναν αφελή -και αρκετά διαδεδομένο- «υλισμό», στα πλαίσια του οποίου το γε-

8. Ακολουθώντας την ανάλυση του Ν. Σεβαστάκη στο ομώνυμο άρθρο του (*Ελευθεροτυπία*, 19.6.2010).

9. Εδώ δεν πρόκειται απλώς για θεωρητικό καπρίτσιο ορισμένων διανοούμενων. Πρόσφατα (5.10.2010) «η Κοινοβουλευτική Συνέλευση του Συμβουλίου της Ευρώπης ενέκρινε, με συντριπτική πλειοψηφία (98 υπέρ, 6 κατά, 4 αποχές), το ψήφισμα του ισπανού βουλευτή του Λαϊκού Κόμματος Πέντρο Αγκραμούντ, με τίτλο “Μάχη κατά του εξτρεμισμού: επιτυχίες, ελλείψεις και αποτυχίες” [...] Το Ψήφισμα προκάλεσε έντονες συζητήσεις και αντιδράσεις καθώς θεωρήθηκε ότι, στο όνομα της καταπολέμησης του εξτρεμισμού (που ορίζεται ως η “απόρριψη των βασικών αξιών και των κανόνων του παιχνιδιού σε ένα δημοκρατικό κράτος δικαίου”) ανοίγει ο δρόμος για τον περιορισμό θεμελιωδών αρχών όπως η ελευθερία της έκφρασης και του συνέρχεσθαι. Επίσης, η γενική ομπρέλα του “εξτρεμισμού” καλύπτει συλλήβδην την ακροδεξιά και τη ρατσιστική βία, τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, δράσεις του αντιπαγκοσμιοποιητικού κινήματος και αντικατασταλτικές διαμαρτυρίες (υπάρχει μάλιστα ειδική αναφορά στις διαδηλώσεις της Αθήνας, τον Δεκέμβριο του 2008)» (*Αυγή*, 24.10.2010).

γονός της εξάλειψης, σε μεγάλο βαθμό, της οικονομικής εξαθλίωσης (μέσα στον Πρώτο Κόσμο) είναι αρκετό ώστε να στερεί το δικαίωμα στην οποιαδήποτε περαιτέρω κριτική του υπάρχοντος συστήματος: αφού δεν υπάρχουν «υλικές» απώλειες (άνθρωποι που λιμοκτονούν κ.λπ.), το διαρκές άγχος που καλλιεργούν τα σύγχρονα εργασιακά μοντέλα και ή πολιτιστική αποβλάκωση που προωθεί η μαζική κουλτούρα δε συνιστούν ουσιαστικά προβλήματα· εν ολίγοις ο «πολιτιστικός» παράγοντας είτε δεν υφίσταται είτε -με βάση τις προκείμενες αυτής της ψευδοφιλελεύθερης προσέγγισης- απαγορεύεται να τεθούν τα θεμέλια μιας κριτικής του. Είναι προφανές πως όλα αυτά συγκαλύπτουν το βασικό: δηλαδή, αφενός το ζήτημα της δημοκρατίας και της ισότητας, και αφετέρου το ζήτημα του ετερόνομου και κονφορμιστή τύπου ανθρώπου που διαμορφώνει η κουλτούρα του σύγχρονου καπιταλισμού.

Η ανεπάρκεια της αριστερής κριτικής

Εξίσου προβληματική και ανεπαρκής είναι, όμως, και η επιμονή σε μια μονοδιάστατη ανάλυση γύρω από τα οικονομικά προβλήματα και τις ανισότητες αλλά και στο φορμαλιστικό σχήμα που φετιχοποιεί το συσχετισμό δυνάμεων στο πεδίο της εργασίας και της πολιτικής εξουσίας. Εδώ είμαστε αναγκασμένοι να κάνουμε κριτική σε μια μεγάλη μερίδα αναλύσεων από το χώρο της αριστεράς και των αναρχικών. Πρόκειται για αναλύσεις που στηρίζονται σε θεωρητικά εργαλεία είτε των «επιστημονικών» θεωριών του Αλτουσέρ και της σχολής του¹⁰, είτε του εργατίστικου μαρξισμού της λεγόμενης Ιταλικής Αυτονομίας του 1960-1970 και των παρακλαδιών της, που ακολουθείται από μια σειρά «αυτόνομων» ομάδων, οι οποίες προσπαθούν να έχουν θεωρητικό λόγο¹¹. Αμφότερες όμως αυτές οι εκδοχές του μαρξισμού είναι καταδικασμένες να μη μπορούν να αντιληφθούν τα πράγματα υπό μια συνολικότερη, «ανθρωπολογική» ή «πολιτιστική» σκοπιά, όπως θα συνέβαινε αν προτιμούσαμε μαρξιστικά ρεύματα ή συγγραφείς όπως ο Καρλ Κορς, η Σχολή της Φραγκφούρτης, ο φροϋδομαρξισμός, οι καταστασιακοί ή ο λεγόμενος «πολιτιστικός μαρξισμός»¹². Η ντετερμινιστική και εργατίστικη φύση του εγχώριου μαρξισμού τον αναγκάζει να ρέπει είτε προς την μονομανία της πάλης στην οικονομική σφαίρα είτε προς μια θεωρία του «εκφασισμού» της κοινωνίας, η οποία εξηγεί τα πά-

10. Βλ. χαρακτηριστικά το περιοδικό *Θέσεις*.

11. Βλ., π.χ., το περιοδικό *Sarajevo*.

12. Βλ. σχετικά με αυτό το ζήτημα το κείμενο του Α. Μείγλιάρ, «Ε. Π. Τόμσον: αναζητώντας έναν άλλο κοινωνικό χρόνο», στο παρόν τεύχος.

ντα με όρους καταστολής –και με αυτή τη δεύτερη εκδοχή ταυτίζεται, πολύ εύκολα, η παραδοσιακή τάση των αναρχικών να ανάγουν την καταστολή σε ερμηνευτικό σχήμα της κοινωνικής ζωής. Σε καιρούς οικονομικής κρίσης εύκολα αυτά τα ρεύματα στρέφονται σε οικονομίστικες και εργατίστικες αναλύσεις, με αποτέλεσμα να γίνεται μια επιφανειακή αντιμετώπιση ή και συγκατάλυψη των επιπτώσεων που έχουν οι προωθούμενες πολιτικές στο επίπεδο της κουλτούρας και στο επίπεδο, γενικότερα, της ανθρωπολογικής συγκρότησης των ατόμων.

Για μας, μία επαναστατική θεώρηση των πραγμάτων προϋποθέτει τον επανακαθορισμό και την ανανέωση των αυτόνομων στοιχείων της νεότερης δυτικής παράδοσης, καθώς και τον εμπλουτισμό των παλαιότερων χειραφετητικών προσδοκιών με νέες ιδέες που θα έρχονται σε αντιπαράθεση με το μενταμοντέρνο σχετικισμό και τη (νέο)φιλελεύθερη εκδοχή του. Σε αυτό το πλαίσιο σημαντικό ρόλο παίζει η προώθηση μιας πολιτιστικής κριτικής και η επιμονή στην ανάδειξη κάθε κοινωνικής, ηθικής, πολιτιστικής, σεξουαλικής κ.λπ. διάστασης των ανθρώπινων αδιεξόδων, σε συνδυασμό πάντα με μια κριτική ανάλυση των πολιτικών και οικονομικών θεσμών που γεννούν την ανισότητα και τις σχέσεις κυριαρχίας. Όσο, από τη μια, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τη σπουδαιότητα των οικονομικών ανισοτήτων και του ελλείμματος κοινωνικής δικαιοσύνης, άλλο τόσο δεν μπορούμε, από την άλλη, να κλείσουμε τα μάτια μπροστά στην αποθέωση της κοινωνίας του θεάματος, την άνοδο της ασημαντότητας και την όξυνση της αδυναμίας εύρεσης κάποιου μεστού και συνεκτικού νοήματος για τη ζωή από τη πλειοψηφία του κόσμου. Έτσι κι αλλιώς, η πολιτική και η γενικότερη πολιτιστική διάσταση της ανθρώπινης ζωής συνδέονται άμεσα και η μια συμπληρώνει την άλλη, εφόσον δε γίνεται μέσα σε μια κουλτούρα ετερονομίας και αλλοτρίωσης να υπάρξουν για πολύ καιρό δημοκρατικοί πολιτικοί θεσμοί, ενώ, αντίστροφα, κάθε προσπάθεια να δημιουργήσουμε έναν πολιτισμό αυτονομίας μέσα σε μια κοινωνία ανισότητας και εκμετάλλευσης δε μπορεί παρά να εκφυλιστεί γρήγορα σε φαινόμενα σεχταρισμού ή *life style*¹³.

Η κρίση και οι κρίσεις

Η πρωτοφανής αμηχανία και τα αδιέξοδα που ακολούθησαν το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης το 2008 δεν μπορούν να ειπωθούν έξω από το παραπάνω κοινωνιολογικό πλαίσιο. Το χρηματοπιστωτικό αδιέξο-

¹³. Όπως συνέβη, υπό μια έννοια, με τους Χίπις και άλλες πτυχές των κινημάτων των δεκαετιών 1960-1970.

δο και η φούσκα του υπερδανεισμού παρουσιάζονται επιφανειακά και με ένα ρητορικά ανεύθυνο τρόπο, λειτουργώντας προς μια κατεύθυνση υπερενοχοποίησης όλων των ανθρώπων χωρίς καμία αναφορά στον ολιγαρχικό τρόπο άσκησης της εξουσίας ή στην ιεραρχική οικονομική διάρθρωση των κοινωνιών. Οι αναλύσεις και τα σχόλια «ειδικών» και μη δεν καταφέρνουν να ξεπεράσουν το επιφανειακό επίπεδο της οικονομίστικης αντίληψης και μιας αναγωγής των προβλημάτων σε επιστημονικά, υπολογιστικά και αριθμητικά ζητήματα. Όλα παρουσιάζονται σαν μια αναπόφευκτη διόγκωση ελλειμματικών προϋπολογισμών, για τους οποίους υποτίθεται ότι φτάνει το κοινωνικό κράτος και οι δημόσιες υπηρεσίες ενώ είναι πασιφανές ότι είναι η κρίση του χρηματοπιστωτικού συστήματος που επίσπευσε -ή οδήγησε- σε αυτή την κρίση χρέους των δημόσιων ταμείων των κρατών, όταν αυτά στήριζαν με κάθε κόστος τις τράπεζες – όπως, π.χ., στην Ιρλανδία.

Αξιοσημείωτη είναι η προσπάθεια των ιθυνόντων να αποσυνδέσουν την οικονομική κατάσταση από τις πολιτικές τους αποφάσεις. Κυβερνήσεις, τράπεζες και υπερεθνικοί οικονομικοί οργανισμοί, αφού με θαυμαστό τρόπο προσπερνούν τις ευθύνες τους, κάνουν τα πάντα για να οδηγήσουν τις κοινωνίες σε κατευθύνσεις άκρως νεο-φιλελεύθερες. Με πρόσχημα και το φόβο των χρεοκοπιών, επιβάλλουν σκληρές, χυδαίες και αντικοινωνικές πολιτικές, μέσω των οποίων πραγματοποιείται μία πρωτοφανής σε σφοδρότητα αναδιανομή πλούτου και παράλληλα ωθούνται μεγάλα τμήματα του πληθυσμού στην ανασφάλεια της ανεργίας, στα όρια της ανέχειας και σε ψυχολογικά αδιέξοδα. Χαρακτηριστικές είναι οι πολιτικές που επιβάλλονται τώρα στην Ελλάδα και την Ιρλανδία και οι οποίες δείχνουν τις αντιθέσεις που βγαίνουν πλέον στην επιφάνεια μέσα στην ΕΕ. Οι θεραπείες-σοκ αντλούν την απαραίτητη νομιμοποίηση από τη προπαγάνδα υπέρ της αξεπέραστης οικονομίας της αγοράς και των ανυπέρβλητων φιλελεύθερων αξιών, δήθεν δικαιωμένων από την ίδια την ιστορία. Φαίνεται λοιπόν πως μπαίνουμε -εάν δεν είμαστε ήδη για τα καλά- σε μια φάση επικοινωνιακής και ιδεολογικής επίθεσης από τις διάφορες οικονομικές και πολιτικές ελίτ όπως επίσης και από τους ιδεολογικούς τους εκπροσώπους. Μια κατάσταση μόνιμης κρίσης ελλοχεύει ως κίνδυνος τόσο για τη δημιουργία νέων δημοκρατικών και χειραφετητικών κινήματων όσο και για πολλά από τα πραγματικά φιλελεύθερα στοιχεία (δικαιώματα, ελευθερίες κ.λπ.) των σημερινών καθεστώτων.

Από την άλλη παρατηρείται μια αξιοσημείωτη αμηχανία και αδυναμία κριτικής από το χώρο της αριστεράς και γενικότερα όλων αυτών που

θέλουν να αντιπαρατεθούν στις τάσεις του σύγχρονου καπιταλισμού. Η κριτική είτε γίνεται στα πλαίσια μιας σοσιαλδημοκρατικής και αμυντικής λογικής επιστροφής στην προ της κρίσης κατάσταση είτε περιορίζεται στο στενά οικονομικό επίπεδο¹⁴. Οι περισσότερες από τις πιο σοβαρές και πιο αξιόλογες προτάσεις αρκούνται στο να προτείνουν εναλλακτικές πολιτικές αντιμετώπισης της δημοσιονομικής κρίσης χωρίς να ενδιαφέρονται να αναλύσουν και να καταδείξουν το βάθος και τη σοβαρότητα του σημερινού προβλήματος. Στερούνται επομένως μιας διεισδυτικής ματιάς πάνω στα συνολικότερα πολιτικά αδιέξοδα των τελευταίων δεκαετιών, καθώς και στην γενικευμένη αποσύνθεση των αξιών. Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Ν. Σεβαστάκης, ο αριστερός λόγος έχει πλήρως αδιαφορήσει για το ζήτημα της κουλτούρας και των αξιών¹⁵, με αποτέλεσμα να αφήνεται το πεδίο ελεύθερο για τον συντηρητικό λαϊκισμό, ο οποίος πάντοτε θεωρούσε αυτό το ζήτημα ως προνομιακό χώρο κριτικής.

Η ελληνική «ιδιαιτερότητα»

Στο ίδιο μήκος κύματος, κινήθηκαν τα γεγονότα και στην Ελλάδα. Από μια άποψη μάλιστα, οι πολιτικές εξελίξεις της τελευταίας χρονιάς αποτέλεσαν πρόσχημα και εφαλτήριο για μια γενικότερη οικονομική, εργασιακή και κοινωνική αναδιάρθρωση σε πανευρωπαϊκό επίπεδο. Η διατύπωση περί ενός διεθνούς κοινωνικού πειράματος, ως πρότυπο για τις άλλες χώρες, παρόλο που δεν είναι αρκετή από μόνη της για να δώσει εξηγήσεις, εμπεριέχει μεγάλες δόσεις αλήθειας.

Με μια προσεκτική ματιά στα γεγονότα, μπορεί εύκολα κάποιος να διαπιστώσει ότι το Μνημόνιο και η ατζέντα της συζήτησης γύρω από αυτό σηματοδοτεί μια πληθώρα πολύ σημαντικών αλλαγών όχι μόνο όσον αφορά στην οικονομική προοπτική. Οι μνημονιακές -και όχι μόνο- αλλαγές έχουν μια χροιά καθαρά πολιτική και πολιτιστική. Θέτουν το ζήτημα της προώθησης ενός νέου μοντέλου κοινωνίας και ενός νέου τύπου ατόμου. Αυτό το βασικό ερώτημα είχε τεθεί, ασαφώς βέβαια, ήδη από την εξέγερση του Δεκεμβρίου του 2008, στα πλαίσια των συζητήσεων που προκάλεσαν τα γεγονότα. Και γι' αυτό δεν είναι διόλου τυχαίο που ορισμένοι από τους μεγαλύτερους πολέμιους όσων, εκείνες τις μέρες, βγήκαν στο δρόμο είναι

14. Αυτό το φαινόμενο παρατηρήθηκε και στις πρόσφατες κινητοποιήσεις στη Γαλλία, ενάντια στο σχέδιο της μεταρρύθμισης του συνταξιοδοτικού.

15. Ν. Σεβαστάκης, «Στο πεδίο των αξιών αναγκαία η παρέμβαση της αριστεράς», ομιλία στο φεστιβάλ της εφημερίδας *Εποχή* (24-25.9.2010): <http://www.epohi.gr/portal/themata/7792-2010-09-26-23-33-31>.

σήμερα οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές του Μνημονίου. Εμείς θεωρούμε αυτή τη διαπίστωση καίριας σημασίας, καθώς, ούτως ή άλλως, προσπαθούμε να βλέπουμε τα πράγματα υπό μια ανθρωπολογική οπτική. Όπως διευκρίνιζε ο Καστοριάδης, μιλώντας για τον καπιταλισμό, «δεν πρόκειται για εξήντα ή διακόσιες οικογένειες ούτε για κυρίους με ημίψηλο και πούρο που εξαγοράζουν κυβερνήσεις. Δεν είναι εκεί το ζήτημα. Το πραγματικό ερώτημα είναι αυτό των ανθρωπολογικών δομών που αντιστοιχούν στις κοινωνικο-οικονομικές δομές, δηλαδή το ερώτημα για τις ψυχοκοινωνικές δομές του σημερινού ατόμου, για τον τρόπο με τον οποίο ενεργεί και με τον οποίο εντάσσεται στην κοινωνία –γι’ αυτό, τέλος, που η ίδια η λειτουργία της κοινωνίας τείνει διαρκώς να παράγει και ν’ αναπαράγει ως συμπεριφορά»¹⁶.

Το διακύβευμα εν προκειμένω είναι συνολικό και αφορά την προσαρμογή, κατά κάποιον τρόπο, διάφορων εκφάνσεων της καθημερινής ζωής των ανθρώπων στο πνεύμα και την κουλτούρα της παθητικότητας, της εξατομίκευσης και της έλλειψης μιας κουλτούρας συλλογικότητας και αλληλεγγύης, που θα μπορούσαν να δράσουν ως αντιστάθμισμα στις επιβαλλόμενες πολιτικές. Πρώτα από όλα, η ίδια η προώθηση της σκληρής νεοφιλελεύθερης αντίληψης και πρακτικής των οικονομικών ανισοτήτων, της κατάρρευσης του κοινωνικού κράτους, της υποχώρησης των δημόσιων φορέων αποτελεί το πρότυπο της διάλυσης κάθε έννοιας κοινωνικού ιστού και αξιοπρέπειας. Εδώ παίρνουν σάρκα και οστά τα οράματα του οικονομικού φιλελευθερισμού, του Χάγιεκ (A. Hayek) και του Φρίντμαν (M. Friedman). Είναι η ίδια αντίληψη που πολύ απλά και κυνικά μας λέει: «δεν υπάρχει λόγος να διεκδικηθούν ευθύνες από τις τράπεζες, από τους πλούσιους και τους εξασφαλισμένους οικονομικά, θα πληρώσετε όλοι»¹⁷. Εν τω μεταξύ η αυξανόμενη ανεργία επιτείνει το άγχος και την ανασφάλεια και δημιουργεί πανικό και ανταγωνιστικές διαθέσεις, οι οποίες στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες μετουσιώνονται συχνά σε ξενοφοβικές ή ακόμη και ρατσιστικές συμπεριφορές προς άλλες κοινωνικές ή φυλετικές

16. C. Castoriadis, « Quelle démocratie ? » [«Ποιά δημοκρατία;»], *Figures du pensable*, Παρίσι, Seuil, 1999, σ. 162.

17. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι, ενώ όλοι είναι πρόθυμοι να βάλουν κατά αθών και ενόχων σε ό,τι αφορά στην «τεμπελιά» και το αμφισβητούμενο ήθος των ελλήνων εργαζομένων, σχεδόν κανείς δε μιλά για την ελληνική επιχειρηματική τάξη. Η έλλειψη οποιασδήποτε σοβαρής ελληνικής αστικής τάξης δε λαμβάνεται ποτέ υπόψη. Κι έτσι ξεχνιέται το απλούστατο γεγονός πως η ανάπτυξη μιας εθνικής οικονομίας μέσα στον καπιταλισμό στηρίζεται κατά βάση σε αυτούς που κατέχουν τα κεφάλαια και κάνουν παραγωγικές επενδύσεις, όχι στην «εργατικότητα» των εργαζόμενων.

ομάδες¹⁸. Στη λογική αυτή αναβιώνουν, συχνά, εθνικιστικά πάθη και υιοθετείται ένας πατριωτικός λόγος περί της δήθεν εθνικής σωτηρίας από το «ξενόφερτο» Μνημόνιο. Η εξατομίκευση που προωθείται κάνει τα άτομα να στρέφονται το ένα ενάντια στο άλλο και να αναζητούν εκεί τους αίτιους της κατάστασής τους. Ρητά ή υπόρρητα συνεχίζει να προπαγανδίζεται ο καριερίστικος τρόπος ζωής που ξεκινάει από τα σχολικά χρόνια και πνίγει τις δημιουργικές αναζητήσεις των νέων οι οποίοι ακόμα και αυτόν, που έδινε μέχρι τώρα ένα ψευδο-νόημα στη ζωή τους, αρχίζουν να τον βλέπουν ως ένα άπιαστο όνειρο. Κάτι εξίσου σημαντικό είναι ότι με τα νέα συνταξιοδοτικά νομοθετήματα όχι μόνο πιέζονται οι άνθρωποι να εργάζονται σε μεγάλη ηλικία, αλλά υπονομεύεται συνολικά μια αντίληψη-κεκτημένο που θεωρεί ότι ο άνθρωπος δε ζει για να είναι σκλάβος της δουλειάς σε όλη του τη ζωή, ότι έχει δικαίωμα να ξεκουραστεί, να αναζητήσει άλλες απολαύσεις έξω από την αλλοτριωτική εργασία¹⁹. Προωθείται επομένως μια αντικατάσταση των αξιών της αλληλεγγύης και της αλληλοβοήθειας με την ακραιφνώς φιλελεύθερη και οικονομίστικη νοοτροπία της αποδοτικότητας και της αποτελεσματικότητας. Για τον άνθρωπο όλα αξιολογούνται σύμφωνα με το «αν είναι άξιος και αν τα καταφέρει καλά να ξεχωρίσει στο περιβάλλον του». Σε αυτό το πλαίσιο, οι βίαιες και κατάφορα άδικες μισθολογικές ανατροπές εξευτελίζουν το πνεύμα μιας αξιοπρεπούς ζωής ενώ παράλληλα -και αυτό είναι εξίσου καίριο- αποδεδκατίζουν τα όποια εναπομείναντα στοιχεία του περί δικαίου αισθήματος.

Ο φετιχισμός του καινούργιου και η ιδεολογία του «εκσυγχρονισμού»

Ο φετιχισμός της καινοτομίας (τον οποίο αναλύουμε και στη συνέχεια του κειμένου μας), αποτελεί συγκροτητικό κομμάτι της καπιταλιστικής ιδεολογίας. Στα πλαίσια μιας θεωρίας της Προόδου, η οποία πιστεύει

¹⁸. Χαρακτηριστική είναι η έξαρση της ξενοφοβίας στο κέντρο της Αθήνας, που βρίσκει έρεισμα σε κατοίκους διαφόρων γειτονιών και που συνοδεύεται από το αίτημα για εντονότερη αστυνόμευση. Η ακροδεξιά ηλιθιότητα και η έλλειψη θρησκευτικής ανεκτικότητας διαδίδονται ολοένα και περισσότερο, δημιουργώντας μια εκρηκτική κατάσταση, εφόσον ακροδεξιές και νεοναζιστικές ομάδες, συχνά με την ανοχή της αστυνομίας, εκμεταλλεύονται και χρησιμοποιούν με τον πιο χυδαίο, πολιτικά, τρόπο την αδιέξοδη κατάσταση που προκαλείται από την πλήρη αδιαφορία του Δήμου για τη φροντίδα των μεταναστών και των προσφύγων.

¹⁹. Είναι ενδεικτικό όσων λέγαμε προηγουμένως για την επικράτηση μιας οικονομίστικης ρητορικής από την πλευρά όσων αντιστέκονται στις επιβαλλόμενες πολιτικές, ότι κατά τις πρόσφατες κινητοποιήσεις στη Γαλλία δεν ακούστηκε σχεδόν πουθενά αυτή η ιδέα, παρ' όλο που το ζήτημα των συντάξεων αποτελεί μια πρώτης τάξης αφορμή για να τεθούν «πολιτιστικά» ζητήματα όπως η θέση της εργασίας και της οικονομίας, γενικότερα, μέσα στην ανθρώπινη ζωή.

ότι το πολιτικό και κοινωνικό πρόβλημα θα λυθεί μέσω της ανάπτυξης και της επέκτασης της «ελεύθερης» Αγοράς, κάθε πολιτικό κριτήριο αποκλείεται από τη διαδικασία λήψης αποφάσεων. Τα πολιτικά κριτήρια, μάλιστα, θεωρούνται ως εμπόδια ή «αρχαϊσμοί» που κρατούν αλυσοδεμένες τις δυνάμεις της «ανάπτυξης» και της «προόδου». Μέσα σε αυτό το τεχνοφιλικό φαντασιακό, το μόνο κριτήριο οφείλει να είναι αυτό της «εφικτότητας»: αν κάτι είναι τεχνικά εφικτό, τότε οφείλουμε να το παράξουμε και να το πλασάρουμε στην αγορά, ανεξαρτήτως των όποιων αντιρρήσεων ή επιφυλάξεων θα μπορούσαν να ορθωθούν εκ μέρους της πολιτικής κριτικής. Αυτή η λογική δε μπορεί παρά να οδηγεί σε μια διαρκή φυγή προς τα εμπρός, η οποία μετατρέπει σε βασικά της οχήματα το «ξεπέραςμα των αρχαϊσμών» και τις «διαρθρωτικές αλλαγές» που απελευθερώνουν τις «δυνάμεις της αγοράς», ασχέτως των συνεπειών που μπορεί να έχει μια τέτοια «απελευθέρωση» στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Σε αυτά τα πλαίσια η παράδοση δαιμονοποιείται ως κάτι που θα πρέπει σε κάθε περίπτωση –και όχι μόνο, δηλαδή, όταν κρίνεται αναγκαίο– να καταπολεμάται και να εξαλείφεται, μόνο και μόνο επειδή συνιστά παράδοση. Με μια μικρή αναφορά στο λεξιλόγιο των Φιλοσόφων του Διαφωτισμού, η παράδοση εξισώνεται με τις «προλήψεις» κι έτσι όποια κοινωνική συνήθεια, όποια πρακτική έρχεται σε αντίθεση με τις «δυνάμεις της αγοράς» και τις «διαρθρωτικές αλλαγές» οφείλει, χωρίς καμιά σκέψη, να πεταχτεί στους περιφνημούς σκουπιδοτενεκέδες της ιστορίας.

Εκτός, κατά συνέπεια, από το περιεχόμενο των πολιτικών του σύγχρονου καπιταλισμού, σημαντικότερη είναι η αντίστοιχη θεωρητική και ιδεολογική νομιμοποίηση –εδώ και καιρό εισηγμένη με το μανδύα του «εκσυγχρονισμού»– που προωθείται και που προβάλλει ένα νέο μοντέλο αντίληψης όσον αφορά την άσκηση της εξουσίας, το ρόλο της οικονομίας αλλά και την ίδια την αντίληψη της κοινωνίας για τον εαυτό της. Βασικός άξονας είναι η ανάλυση της οικονομικής κατάστασης ως μιας διαρκούς κρίσης χρέους και ελλειμμάτων του δημοσίου, στα πλαίσια της καταπολέμησης των οποίων οφείλουμε να υποταχθούμε αδιαμαρτύρητα στη νεοφιλελεύθερη ορθοδοξία. Όπως έχει συχνά παρατηρηθεί, η επίκληση μιας επείγουσας κατάστασης, στο όνομα της οποίας πρέπει να παρθούν «γενναία μέτρα» κάθε τύπου, συνιστά βασικό όπλο της νεοφιλελεύθερης ρητορικής.

Η βίαιη παρέμβαση της λεγόμενης Τρόικας στην πολιτική και οικονομική ζωή της χώρας συμπυκνώνει σε ένα διάστημα λίγων μηνών το σύνολο μιας πορείας που στον υπόλοιπο δυτικό κόσμο βρίσκεται σε εξέλιξη από

τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Όσο λοιπόν «άγαρμπη» και χοντροκομμένη είναι αυτή η παρέμβαση στο οικονομικό επίπεδο, μέσω της επιβολής του Μνημονίου, άλλο τόσο χονδροειδής είναι και η εκδοχή των φιλελεύθερων και νεοφιλελεύθερων ιδεολογημάτων, όπως αυτά μας παρουσιάζονται στην εγγώρια σκηνή. Η γενικευμένη διαφθορά υπερτονίζεται, ενώ τα υπερκέρδη των πλουσίων και οι ανισότητες παραγκωνίζονται ή σχεδόν εξαφανίζονται τεχνηέντως από τον πολιτικό διάλογο. Το συνηθισμένο κοινωνιολογικό τέχνασμα του φιλελευθερισμού χρησιμοποιείται και σε αυτήν την περίπτωση, με αποτέλεσμα η κοινωνία να παρουσιάζεται «επίπεδη», δίχως οικονομικές και κοινωνικές διαστρωματώσεις, σαν όλα τα μέλη της να βρίσκονταν στο ίδιο οικονομικό επίπεδο, σα να μην υπήρχαν πλούσιοι και φτωχοί, ανώτερα και κατώτερα μεσαία στρώματα, προνομιούχοι και μη προνομιούχοι κ.λπ. Αν, όπως είχε τονίσει και η συντρόφισσα Θάτσερ, «δεν υπάρχει κοινωνία παρά μόνον άτομα», τότε λογικό είναι να μη μας ενδιαφέρουν φαινόμενα όπως η κοινωνική διαστρωμάτωση, ο τρόπος κατανομής του πλούτου κ.λπ. Υπάρχουν απλώς ορισμένα άτομα που μοιράζονται εξίσου την ευθύνη για ό,τι συμβαίνει, ανεξαρτήτως της θέσης τους στην κοινωνική ιεραρχία. Επιτυγχάνεται έτσι η συναίνεση και η ανοχή στη λογική του «μονόδρομου» των σκληρών μέτρων, του ΔΝΤ, των νέων δανείων κ.λπ. Οι λύσεις αυτές των ειδικών και των επαγγελματιών οικονομολόγων και πολιτικών φαντάζουν τώρα ως η μόνη έξοδος από το τούνελ. Το περίφημο TINA (*There Is No Alternative*) μεταφράζεται σε «ή αλλάζουμε ή βουλιάζουμε...» αλλά και στο γενικότερο εκβιασμό που μας άσκησε ο ποδηλάτης-Πρωθυπουργός μας μέσω των περιφημων δηλώσεών του πριν τις αυτοδιοικητικές εκλογές του Νοεμβρίου. Παράλληλα, διαπλάθεται και κατασκευάζεται ένα θεωρητικό μοντέλο συλλογικής ευθύνης, σύμφωνα με το οποίο η κοινωνία είναι κατακερματισμένη σε μια πλειάδα συντεχνιών και ομάδων συμφερόντων (π.χ. δημόσιοι υπάλληλοι), δημιουργώντας μια ατμόσφαιρα όπου όλοι πρέπει να είναι εναντίον όλων κατά κάποιο τρόπο για να επιβιώσουν: για τον χαμηλόμισθο φταίει ο μέσος δημόσιος υπάλληλος, για τον άνεργο φταίει ο μεταναστής κ.ο.κ. Οι στρεβλώσεις, η διαφθορά και η πελατειοκρατία θα λυθούν μόνο με τις νεο-φιλελεύθερες πολιτικές, με τις εκσυγχρονιστικές διαρθρωτικές αλλαγές, με την κατά το παπανδρεϊκότερον «επανάσταση του αυτονόητου», λες και οι πιο πρόσφατες κρίσεις του αμερικανού καπιταλισμού δε μας απέδειξαν πως ο ιδιωτικός τομέας μπορεί να τα πηγαίνει εξίσου καλά στον τομέα της διαφθοράς και της ανευθυνότητας (βλ. σκάνδαλα όπως αυτά της Ένρον, της φούσκας των στεγαστικών δανείων υψηλού ρίσκου, της επενδυτικής «πυραμίδας» του Μπέρνι Μείντοφ κ.λπ.).

Στην ελληνική περίπτωση, ως συνήθως, αυτή η πρακτική οδηγείται στα άκρα από τους εκπροσώπους του ιθαγενούς, τριτοκοσμικού καπιταλισμού αλλά και του εγχώριου φιλελευθερισμού²⁰. Από τη στιγμή που αποφασίσαμε ότι «η Ελλάς ανήκει εις την Δύση», θεωρούμε αυτονόητο ότι κάθε «διαρθρωτική αλλαγή» που θα μας φέρει πιο κοντά στην τελευταία είναι κάτι που θα πρέπει να θεωρείται αυτονόητο, προϊόν της κοινής λογικής και, ως εκ τούτου, να επιβάλλεται αδιαμαρτύρητα. Φυσικά κανείς δε μπαίνει στον κόπο να εξηγήσει ότι ο Εθνάρχης χρησιμοποιούσε τον όρο «Δύση» με την καθαρά τεχνικο-οικονομική και καπιταλιστική έννοια του όρου. Στα πλαίσια αυτής της αντίληψης, το «να φτάσουμε τη Δύση» δε σημαίνει σχεδόν ποτέ να αποκτήσουμε μια πολιτική και πολιτιστική παράδοση ανάλογη με αυτή της Δύσης και τα χειραφετητικά και επαναστατικά κινήματα που καθόρισαν την ιστορία της. Σημαίνει, όλως αντιθέτως, να ξεπεράσουμε τους «αρχαϊσμούς» του ελληνικού, παρασιτικού και κρατικοδίαιτου καπιταλισμού, προκειμένου να καταστήσουμε ένα παράρτημα του καθεαυτού δυτικού καπιταλισμού, με ό,τι κάτι τέτοιο συνεπάγεται υπό τις παρούσες συνθήκες: εξατομίκευση των εργαζομένων, περιστολή του κράτους-πρόνοιας, ελαστικοποίηση των εργασιακών σχέσεων, καταδίωξη των θετικών στοιχείων του λεγόμενου «μεσογειακού ταμπεραμέντου» κ.λπ.

Το νέο ιδεολογικό παράδειγμα

Το κυρίαρχο ιδεολογικό παράδειγμα έχει αλλάξει. Αν, κατά την τελευταία δεκαπενταετία, το μοντέλο στο όνομα του οποίου ακολουθήθηκαν οι πολιτικές του Εκσυγχρονισμού ήταν ένα μπερλουσκονικό εγκώμιο του νεοπλουτισμού και της ατομικής επιτυχίας (χρηματιστήριο, αναβολικοί ολυμπιακοί θρίαμβοι, τηλεοπτικό σεξο-γκλάμουρ κ.λπ.), σήμερα προωθείται μια περισσότερο νοικοκυρεμένη εκδοχή ιδεολογίας, που αναμασά, με χονδροειδή τρόπο, το βασικό σχήμα της φιλελεύθερης αντίληψης: είμαστε μια χώρα με πολλούς αρχαϊσμούς και για το λόγο αυτό είναι απαραίτητη μια σειρά «διαρθρωτικών αλλαγών και μεταρρυθμίσεων» που θα μαςβάλουν σε ευρωπαϊκή τροχιά· επειδή όμως είμαστε ένας λαός ακαμάτηδων και κλεφτών, είναι απαραίτητο αυτές οι αλλαγές να επιβληθούν με τη βία, κάτι που κάνει το Μνημόνιο και η παρέμβαση της Τρόικας²¹. Αυτή τη γραμ-

20. Βλ. π.χ., για τις «εκθέσεις» του IOBE το άρθρο «Ο τσαρλατανισμός του IOBE» στο μπλογκ *Techie Chan* (<http://techiechan.com/?p=537>). Χαρακτηριστικό δείγμα του επιπέδου της δημόσιας συζήτησης στην Ελλάδα.

21. Η χονδροειδής διατύπωση του Θ. Πάγκαλου, «το μνημόνιο είναι ευτυχία για τον τόπο, γιατί μας δίνει τη μοναδική ευκαιρία να κάνουμε ριζική αναδιάρθρωση» ίσως να απηχεί τις απόψεις ενός σημαντικού κομματιού των εγχώριων θιασωτών του υπαρκτού φιλελευθερισμού.

μή την ακολουθούν σχεδόν οι πάντες, ανεξαρτήτως ειδικότερων πολιτικών προτιμήσεων: από τις νεοφιλελεύθερες σχέτες με τις οποίες, κατά καιρούς, φλερτάρουν οι κ.κ. Μάνος και Ανδριανόπουλος, μέχρι το Στ. Ράμφο (μετά τη φιλοδυτική του στροφή), περνώντας από τη «φιλελεύθερη» δεξιά της Ντόρας Μπακογιάννη και της Καθημερινής ή του ΣΚΑΪ (Στ. Καλύβας, Π. Μανδραβέλης, Μπ. Παπαδημητρίου-Α. Πορτοσάλτε και Σία), το εκσυγχρονιστικό ΠΑΣΟΚ, τους «συμβούλους» του Γ. Παπανδρέου και ένα μέρος των «ευρωπαϊστών» της Δημοκρατικής –που λέει ο λόγος– Αριστεράς²².

Αυτός ο λόγος βασίζει την επιχειρηματολογία του σε ένα είδος «πολιτιστικής κριτικής» των ηθών της νεοελληνικής κοινωνίας, τα οποία –υποτίθεται ότι– είναι υπεύθυνα για τη δημοσιονομική χρεοκοπία του κράτους. Εδώ βάζουμε τον όρο «πολιτιστική κριτική» εντός εισαγωγικών, διότι ο λόγος στον οποίο αναφερόμαστε είναι πραγματικά φαιδρός, καθώς, εκτός των άλλων, δε λαμβάνει σχεδόν ποτέ υπόψη του τις πολιτικές ή οικονομικές παραμέτρους. Από την πλευρά των υποστηρικτών του Μνημονίου έχουμε μια γελοία, «εθνογραφικού» τύπου ανάλυση, η οποία συγχέει, εντέχνως, την κοινωνιολογία με το φολκλόρ και απλώς αναπαράγει τις προκαταλήψεις γερμανικής λαϊκής δεξιάς, όπως τις παρουσίασε η εφημερίδα *Bild*²³. Αυτού του τύπου οι «εθνογραφικές» προσεγγίσεις είχαν αρχίσει να διατυπώνονται με αφορμή την εξέγερση του Δεκεμβρίου από όλους όσους είδαν σε αυτή το αποκορύφωμα και την παροξυσμική έκφραση των παθογενειών και των αρχαϊσμών της νεοελληνικής κοινωνίας²⁴. Μέσα στα σημερινά πλαίσια, ο ρόλος που, εκ των πραγμάτων εξυπηρετεί, είναι να ενσπείρει ένα κλίμα γενικευμένης αυτό-ενοχοποίησης, που καθιστά αδύνατη την κριτική στις επιβαλλόμενες πολιτικές²⁵. Διότι, αν ο «Έλληνας»

22. Τα χαρακτηριστικά και τις βασικές κοινοτοπίες του λόγου αυτών των «νέων φιλελεύθερων» τα έχει πολύ ωραία και συνοπτικά αναλύσει ο Ν. Σεβαστάκης: «Οι “νέοι φιλελεύθεροι”», ό. π.

23. Βλ. ένα άρθρο του *Süddeutsche Zeitung Magazin* σχετικό με την ποιότητα και την «επιστημονικότητα» αυτού του είδους των αναλύσεων: «Η Ελλάδα και τα αμαρτωλά γερμανικά ΜΜΕ», *tvxs*, 25.9.2010.

24. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το άρθρο του Ν. Μαραντζίδη, «Όλα θύμιζαν ένα ξεπερασμένο παρελθόν» (*Το Βήμα της Κυριακής*, 6.12.2009) όπως επίσης και άλλα άρθρα του αφιερώματος του ίδιου φύλλου.

25. Όπως τονίζει ο Π. Σιαβελής, η ιδέα πως «δε φταίμε όλοι εξίσου» συνιστά έναν από τους βασικούς μύθους που στηρίζουν τις αυταρχικές πολιτικές πρακτικές και ο οποίος θα πρέπει, ως εκ τούτου, να απορριφθεί (βλ. Π. Σιαβελής, «Ο Μύθος ως υπόστρωμα της Βαρβαρότητας», (<http://politikividiapyron.wordpress.com/2010/10/11/siavelis/?csspreview=true>). Βλέπουμε εδώ πώς οι ιδεολογικές ιδιοτροπίες και εμμονές που θα συζητήσουμε στο τελευταίο μέρος του κειμένου μας μπορούν να οδηγήσουν μια ελευθεριακή προσέγγιση να συμφωνεί με τις πιο συντηρητικές πτυχές του κυρίαρχου λόγου.

είναι αυτό το περίεργο ανθρωπολογικό κατασκεύασμα, αυτό το ανάδελφον έθνος, που ασχολείται μόνο με το να κλέβει και να φοροδιαφεύγει, τότε, αναγκαστικά, το είδος μας είναι καταδικασμένο και η όποια αλλαγή δε μπορεί παρά να έρθει από τα πάνω. Θα έπρεπε φυσικά να είναι προφανές ότι αυτή η προσέγγιση μακράν του να επιτρέπει έναν κριτικό αναστοχασμό πάνω στις πραγματικές παθογένειες της νεοελληνικής κοινωνίας και νοοτροπίας (πράγμα που, έστω και εμμέσως, άρχισε να γίνεται με αφορμή τις συζητήσεις που προκάλεσε ο Δεκέμβριος του 2008), απλώς ευνοεί την παθητικότητα και τη συνήθεια να εξαρτόμαστε από τους αρχηγούς και τους σωτήρες. Από τη στιγμή που το πολιτιστικό δεν εξετάζεται σε σύνδεση με το πολιτικό και το οικονομικό, μοιραίο είναι να θεωρούμε ότι τα εκάστοτε χαρακτηριστικά μιας κοινωνίας είναι απλώς «πολιτιστικά» και, ως εκ τούτου, εγγεγραμμένα σε ένα είδος DNA της· πράγμα που σημαίνει ότι κάθε μεταβολή είναι αδύνατη, καθώς δεν τίθεται ζήτημα αλλαγής των θεσμών που ενσαρκώνουν και αναπαράγουν αυτές τις συνήθειες, αλλά εξάλειψης της μυστηριώδους βαθύτερης νοοτροπίας ενός λαού, κάτι σχεδόν αδύνατο να γίνει από τον ίδιο τον ενδιαφερόμενο λαό.

Η αντεπανάσταση του αυτονόητου

Η απάντηση, ωστόσο, των πολιτών στα νέα μέτρα και την επιβολή του Μνημονίου (που κυμάνθηκε από την απλή αποδοκιμασία και τη γκρίνια για τις επιλογές της κυβέρνησης μέχρι τις ογκώδεις πορείες και διαδηλώσεις, όπως αυτές της 5^{ης} Μαΐου), χαρακτηρίστηκε από πρωτοφανή αγανάκτηση και οργή. Βέβαια, για ακόμα μια φορά οι πλήρως ξεπουλημένες συνδικαλιστικές ηγεσίες δε θέλησαν να προβάλουν έναν ουσιαστικό αντίλογο σε όσα συμβαίνουν. Τήρησαν σχεδόν με θρησκευτική ευλάβεια μια αμυντική και ηττοπαθή στάση (στην καλύτερη των περιπτώσεων), μην επιθυμώντας φυσικά μια πραγματική, σε βάθος, αντίσταση στις επιβεβλημένες πολιτικές. Ωστόσο, πέρα από την καθιερωμένη ρητορεία και την ξύλινη γλώσσα των συνδικάτων και των γραφειοκρατικών οργανώσεων, το καινούριο που αναδύθηκε ήταν μια διάχυτη αίσθηση δυσφορίας και απογοήτευσης γενικότερα για τα κόμματα, το πολιτικό σύστημα και τους θεσμούς του. Η αδιαφορία ή η ανοχή για τη χρονίζουσα, προβληματική κατάσταση, που κυριαρχούσε σε μεγάλο κομμάτι της κοινωνίας εκδηλώθηκε για λίγο καιρό με τη μορφή μιας συνειδητοποιημένης -και για πρώτη φορά μεταπολιτευτικά τόσο εξωστρεφούς- απονομιμοποίησης του τρόπου διακυβέρνησης και του περιεχομένου της πολιτικής, κάτι που συνεχίζει να δι-

ατηρείται και να κινείται υπόγεια²⁶. Με αυτό δεν εννοούμε ότι αναδύθηκε ρητά ή μαζικά κάποιου είδους αμφισβήτηση του κοινοβουλευτισμού. Απλά εμφανίστηκε μια μορφή απελπισίας και οργής απέναντι στις ψεύτικες υποσχέσεις που δεν τηρούνται, στα σκάνδαλα που καλύπτονται, στην απώλεια της έστω και χονδροειδούς και στρεβλής λειτουργίας της λεγόμενης πολιτικής «αντιπροσώπευσης»²⁷. Οι πολίτες αντιδρούν μεν ως ψηφοφόροι στην κοιροϊδία που τους γίνεται, αλλά δεν παύουν να λειτουργούν ως ψηφοφόροι, δεν παύουν, δηλαδή, να αντιλαμβάνονται την πολιτική τους δράση ως ανάθεση των εξουσιών σε άλλους, ως διαμεσολάβηση και ως επιλογή των δήθεν «αρίστων» και «ειδικών». Ίσως γι' αυτό η εκλογική αποχή πήρε τέτοιες διαστάσεις στις πρόσφατες εκλογές: είναι ο τρόπος αντίδρασης μιας κοινωνίας που δεν έχει μάθει να κατεβαίνει στο δρόμο, αυτόνομα και χειραφετημένα, και να απαιτεί τα δικαιώματά της.

Ας μη γελιόμαστε: το μεγαλύτερο κομμάτι της κοινωνίας εξακολουθεί να ρυθμίζει την καθημερινή του ζωή υπό το καθεστώς της παθητικότητας και του ατομικισμού, φαινόμενα που δείχνουν να οξύνονται μέσω της κρίσης. Η έλλειψη δυνατοτήτων και οργάνων αγώνα βυθίζει τους ανθρώπους στην ανησυχία και το φόβο κι έτσι η οργή δε μπορεί να μετατραπεί σε δημιουργική ώθηση για πολιτική συμμετοχή και ενεργοποίηση, πράγμα που εντείνεται από τη ρητορική της αυτό-ενοχοποίησης που διαδίδουν, με κάθε ευκαιρία, οι πολιτικοί και οι εκπρόσωποί τους στα ΜΜΕ²⁸. Ωστόσο, αξίζει να κρατήσουμε την κινητοποίηση των πολιτών, έστω και σε επίπεδο παθητικής διαμαρτυρίας, ένα στοιχείο που δείχνει ότι η κοινωνία δεν είναι «πεθαμένη» και ότι βρισκόμαστε σε μια μεταβατική, κατά κάποιον τρόπο, κατάσταση, η οποία είναι πολύ πιθανό να οδηγήσει σε κάποιο κοινωνικό ξέσπασμα, όπως συνέβη με τα γεγονότα του Δεκέμβρη το 2008. Για μας

26. Ως έκφραση αυτής της απονομιμοποίησης θα πρέπει να θεωρηθούν και τα πολύ μεγάλα ποσοστά αποχής και άκυρων ψηφοδελτίων στις πρόσφατες αυτοδιοικητικές εκλογές. Αν και η οποιαδήποτε ανάλυση αυτής της συμπεριφοράς δεν μπορεί να είναι μονοδιάστατη, ένα σημαντικό κομμάτι των πολιτών εξέφρασε με τον τρόπο αυτό τη δυσφορία του αλλά και την αμηχανία του απέναντι στο γεγονός ότι του φαίνεται αδύνατος κάθε άλλος τρόπος αντίδρασης ή διαμαρτυρίας.

27. Για το κατά πόσον είναι πραγματική «αντιπροσώπευση» η λεγόμενη πολιτική αντιπροσώπευση, βλ. το κείμενο του Γ. Οικονόμου, «Δημοκρατία ή αντιπροσώπευση;» (σε αυτό το τεύχος), όπως επίσης και το βιβλίο του Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία (Αθήνα, Παπαζήσης, 2008).

28. Σύμφωνα με πρόσφατη έρευνα της Εταιρείας Κοινωνικής Ψυχιατρικής και Ψυχικής Υγείας (ΕΚΨ & Ψ.Υ.), «το 70% των γυναικών και των ανδρών παραγωγικής ηλικίας στον γενικό πληθυσμό βρίσκονται στα όρια της κατάθλιψης εξαιτίας της οικονομικής κρίσης» (Ελευθεροτυπία, 26.11.2010).

τα γεγονότα αυτά είναι πολύ σημαντικά: για πρώτη φορά μετά από δεκαετίες άνθρωποι από διάφορες κοινωνικές ομάδες και σε πολλές περιοχές της χώρας διαδήλωσαν, μίλησαν δημόσια, διαμαρτυρήθηκαν, προσπάθησαν να αμφισβητήσουν το αδιέξοδο του σύγχρονου τρόπου ζωής. Ένα νέο είδος έμπνευσης, ενεργητικής διάθεσης και πολιτικού πάθους διοχετεύθηκαν στις πορείες -πολλές φορές ιδιαίτερα βίαιες και συγκρουσιακές-, στις καταλήψεις κτιρίων και το σημαντικότερο, σε τοπικές πρωτοβουλίες, συνελεύσεις και κινήσεις που αν και σε εμβρυακό επίπεδο προσπάθησαν να προωθήσουν μια άλλη εικόνα για τη δημοκρατία και τη συλλογικότητα. Δυστυχώς, βέβαια, κατά τη γνωστή τους τακτική, τα τηλεοπτικά κανάλια «έθαψαν» πλήρως αυτά τα θετικά χαρακτηριστικά της εξέγερσης, προβάλλοντας μόνο τις φωτιές και τα «μπάχαλα». Πράγμα που δικαιώνει την πολιτική αδιαφορία των τηλεθεατών ή ξυπνά το φόβο και τα συντηρητικά τους σύνδρομα.

Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι έχουμε μπει σε μια φάση ως κοινωνία όπου οι άνθρωποι βιώνουν με σχετικά συνειδητό τρόπο -έστω και υπόγεια πολλές φορές- ένα είδος δυσφορίας, απογοήτευσης και ενδεχομένως μια αόριστη και ασαφή διάθεση αμφισβήτησης της θεσμισμένης πραγματικότητας. Κατά κάποιον τρόπο, θέλουμε να μιλήσουμε συλλογικά αλλά δεν ξέρουμε τι να πούμε, θα θέλαμε να αλλάξουν τα πράγματα αλλά δεν ξέρουμε πώς και προς ποια κατεύθυνση. Η εκδήλωση αυτών των αισθημάτων στο δημόσιο χώρο αν και δεν ακολουθεί κανόνες γραμμικότητας ή συνεχούς επαναληψιμότητας, είναι ενδεικτική της διάθεσης που υποβόσκει. Δυστυχώς όμως δεν έχουμε δει ως τώρα το κλίμα που εκδηλώθηκε κατά τα γεγονότα του Δεκεμβρίου του 2008 να εκφράζεται και στη σημερινή συγκυρία.



2. Η «κρίση» και η ρόλος μιας πολιτικής ομάδας στα πλαίσιά της

*Κύριοι, ανησυχείτε για την οικονομική κρίση.
Δε θα έπρεπε. Για τον καπιταλισμό, η οικονομική κρίση
είναι ένα καλό κρύο ντους.*

Joseph Schumpeter

Το γεγονός ότι αυτή η διάχυτη δυσφορία φαίνεται να εκτονώθηκε, κατ' αρχήν, μέσα από ένα απλό ξέσπασμα οργής, δίχως να οδηγήσει σε κάποια περαιτέρω κινητοποίηση, έχει να κάνει σαφέστατα και με τις ιδιαιτερότητες της ελληνικής πολιτικής παράδοσης. Ακόμα και αν αφήσουμε κατά μέρος τις ανασχετικές συνέπειες που είχαν οι θάνατοι των τριών υπαλλήλων στο υποκατάστημα της Μαρφίν –οι οποίοι έκαναν τον κόσμο να «παγώσει»-, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η ελληνική κοινωνία δε διαθέτει κάποια ουσιαστική παράδοση αυτονομίας και ανεξάρτητων, ριζοσπαστικών κινημάτων, ούτε καν στο στοιχειώδες επίπεδο της συμμετοχής των εργαζομένων στα συνδικάτα. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να λείπει μια συγκεκριμένη πολιτική κουλτούρα η οποία επιτρέπει την ανάδυση θεσμών και μορφών πάλης (όπως οι γαλλικές αυτόνομες «διεπαγγελματικές» γενικές συνελεύσεις), κάθε φορά που εκδηλώνεται μια κοινωνική κινητοποίηση, οι οποίες θα μπορούσαν να επιτρέψουν κάποια περαιτέρω βήματα ή, τουλάχιστον, να ασκήσουν πίεση στις γραφειοκρατικές ηγεσίες των συνδικάτων. Αυτό το φαινόμενο παρατηρήθηκε, φυσικά, και το Δεκέμβριο αλλά συζητήθηκε ελάχιστα στις τάξεις των πολιτικών χώρων.

Από τη μεριά μας, ως δημοκρατική πολιτική ομάδα, τασσόμαστε υπέρ των κινητοποιήσεων σημαντικών μερίδων της κοινωνίας και θεωρούμε καθήκον μας να στηρίζουμε το άνοιγμα της δημόσιας σφαίρας και την προώθηση της πολιτικής εγρήγορσης. Ξαναβρίσκουμε επομένως εδώ καταστάσεις και εμπειρίες που πηγάζουν από την αυτόνομη πλευρά του χαρακτήρα των νεώτερων δυτικών κοινωνιών και η οποία, πριν αρχίσει να εκφυλίζεται, ερχόταν σε αντίθεση με τις κυρίαρχες καπιταλιστικές αξίες και προσέφερε μια προοπτική επαναστατικής ανατροπής των πραγμάτων. Φυσικά αυτές οι εποχές δείχνουν να έχουν ξεθωριάσει, ακόμα και μέσα στον καθεαυτό δυτικό κόσμο. Θεωρούμε, ωστόσο, ότι το πολιτικό παράδειγμα του Δεκέμβρη έχει διαπεράσει συναισθηματικά και βιωματικά ένα σημαντικό –αν και μειοψηφικό– κομμάτι των πολιτών εδώ στην Ελλάδα και έχει να προσφέρει προτάσεις και διεξόδους στο πολιτικό αδιέξοδο, άσχετα αν δεν κατάφερε και πολλά σε πρακτικό επίπεδο. Στοιχεία, όπως η αυ-

τοοργάνωση, η αλληλεγγύη, οι κινήσεις πρωτοβουλίας στις γειτονιές αλλά και το ίδιο το άνοιγμα της συζήτησης και της διερώτησης για το που πάμε και τι κάνουμε ως κοινωνία μπορούν να εμπλουτίσουν το φαντασιακό των ανθρώπων προς μια κατεύθυνση πιο άμεσης και πιο αυθεντικής επαφής με τη πολιτική. Το θέμα είναι να προπαγανδιστούν, από την πλευρά των ενδιαφερόμενων πολιτικών ομάδων και πρωτοβουλιών, δημοκρατικές μορφές οργάνωσης, οι οποίες θα μπορούσαν να επιτρέψουν στην περιρρέουσα δυσφορία να αρθρωθεί σε συντονισμένη πολιτική κινητοποίηση και παρέμβαση, σε περίπτωση που υπάρξουν νέα ξεσπάσματα στο προσεχές μέλλον.

Το ελάχιστο που θα μπορούσαμε να αναφέρουμε είναι η προσπάθεια αυτόνομων και ανεξάρτητων μορφών κινητοποίησης με σκοπό την αντίσταση στο χώρο εργασίας, μακριά από τις φίλα προσκείμενες στην εργοδοσία συνδικαλιστικές ηγεσίες. Και αν το κάλεσμα για «άγριες» απεργίες μπορεί να ακούγεται ουτοπικό και υπερφίαλο υπό τις παρούσες συνθήκες, αξίζει να αναφέρουμε κινητοποιήσεις σαν κι αυτή των απολυμένων του ΔΟΛ (την οποία στήριξαν και πολλοί εργαζόμενοι στον τύπο γενικώς), που έγιναν δίχως την έγκριση της ΕΣΗΕΑ, όπως επίσης και την κινητοποίηση των απολυμένων στα Ελληνικά Γράμματα, που επίσης οργανώθηκε από τα κάτω, με την πρωτοβουλία πρωτοβάθμιων σωματείων. Οι γενικές απεργίες και οι εθιμοτυπικού χαρακτήρα πορείες στις οποίες καλεί –αραιά και που- η ΓΣΣΕ, θα είχαν πραγματικό νόημα μόνο αν εξέφραζαν ένα πραγματικό κίνημα καθημερινής αντίστασης στα δεινά που πλησιάζουν (κλείσιμο επιχειρήσεων, απολύσεις, ένταση της εκμετάλλευσης και της εργοδοτικής ασυδοσίας κ.λπ.).

Η πάλη στο ιδεολογικό επίπεδο

Πιστεύουμε ότι, υπό τις σημερινές συνθήκες, αποτελεί προτεραιότητα η προσπάθεια να ασκηθεί κριτική στο αίσθημα παραίτησης και γενικής αυτοενοχοποίησης που έχει διαδοθεί και το οποίο, αντί να ευνοεί τη συλλογική κινητοποίηση, προωθεί μια προσπάθεια «να τη βγάλουμε καθαρή» με καθαρά ατομικούς τρόπους. Χρειάζεται να αμφισβητηθεί η νεοφιλελεύθερη ρητορική του «αυτονόητου» και του «αναγκαίου». Πρέπει να δείξουμε ότι οι κρίσεις δεν είναι απλώς ορισμένοι επιδιορθωτικοί μηχανισμοί που ενδυναμώνουν το σύστημα και του επιτρέπουν, αυτομάτως και ως εκ θαύματος, να υπερβαίνει τις αντιφάσεις και τις δυσλειτουργίες του. Πρέπει να δειχθεί πως αυτό ακριβώς που μας καθιστούν φανερό οι κρίσεις είναι ότι η οικονομία δεν αποτελεί έναν τομέα απρόσιτο, που δεν ορίζεται

από τις κοινωνίες και εκδίδει διατάγματα που αυτές οι τελευταίες πρέπει να ακολουθούν τυφλά και αδιαμαρτύρητα. Ο καπιταλισμός δεν είναι ένα αεροστεγές και καλοκουρδισμένο ρολόι που διαθέτει εκ των προτέρων κάποια μαγική δυνατότητα αυτοϊασης. Οι κρίσεις, με τη σειρά τους, δεν είναι απλώς τα κρύα ντους του καπιταλισμού, όπως το έθετε ο Σουμπέτερ. Είναι πεδία που «αντικειμενικά» θέτουν το ζήτημα της διατήρησης της υπάρχουσας κατάστασης υπό τους εκάστοτε δεδομένους όρους. Το ζήτημα όμως είναι αυτή η «αντικειμενική» θέση του ζητήματος να καταστεί και «υποκειμενική»: να υπάρξει η απαραίτητη κινητοποίηση και παρέμβαση, από την πλευρά του πληθυσμού, ώστε οι πρωτοβουλίες των κινήσεων σε ό,τι αφορά στην «προσπάθεια εξόδου από την κρίση» να μη μείνουν στα χέρια των «από πάνω». Το θέμα, με άλλα λόγια, είναι η αργή, ανθρωπολογική αποσύνθεση των σημερινών κοινωνιών, που προκαλείται από τη διαφθορά και τους συσσωρευόμενους ανορθολογισμούς του συστήματος, να μετατραπεί σε πραγματική κρίση, δηλαδή σε ευκαιρία παρέμβασης και λήψης αποφάσεων, κοινωνικής κινητοποίησης και σύγκρουσης.

Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, νομίζουμε ότι η προσπάθεια παρέμβασης στο δημόσιο χώρο είναι ένα πολιτικό καθήκον με καίρια σημασία. Αν ισχύουν όσα λέμε στο επόμενο μέρος για την έλλειψη ενός πραγματικού χώρου δημόσιας συζήτησης στην Ελλάδα (βλ. παρακάτω, το κομμάτι «Η καταστροφή του δημόσιου χώρου και ο εκβιασμός της μοναδικής σκέψης»), τότε μια δημοκρατική και ελευθεριακή παρέμβαση πρέπει να έχει οπωσδήποτε στις προτεραιότητές της την προσπάθεια να συνεισφέρει στη διάνοιξη ενός τέτοιου χώρου. Για να γίνει όμως αυτό δυνατό, χρειάζεται μια διαρκής κριτική και αντιπαράθεση με τα γραφόμενα και τα λεγόμενα όσων μονοπωλούν την εκφορά δημόσιου λόγου (μεγαλοδημοσιογράφοι, κρατικοδίαιτοι «διανοούμενοι» κ.λπ.). Στα πλαίσια αυτής της αντίληψης θεωρούμε ότι η έκδοση ενός περιοδικού, το οποίο θα προσπαθεί να ξεπερνά τις συνήθεις αγκυλώσεις των ελευθεριακών ή αναρχικών χώρων εδώ στην Ελλάδα (λεξιλόγιο υποकुλτούρας που είναι ακατανόητο στους «εκτός», ανωνυμία, χαμηλό τιράζ, διακίνηση των εντύπων μόνο μέσα στα Εξάρχεια και τα στέκια κ.λπ.), είναι βασικό κομμάτι μιας πολιτικής δραστηριοποίησης που εμφορείται από τη βλέψη της δημοκρατίας και της αυτονομίας.

3. Η ομάδα και οι απόψεις της

Η διάλυση της ομάδας Αυτονομία ή Βαρβαρότητα

Η ομάδα *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα* αλλά και το περιοδικό *Μάγμα*, που αυτή εξέδιδε, διαλύθηκαν πριν κάποιο καιρό εξαιτίας σοβαρών διαφορών που προέκυψαν στο εσωτερικό τους αναφορικά προς τις θεμελιώδεις πολιτικές και οργανωτικές τους αρχές²⁹. Η μία από τις δύο τάσεις που σχηματίστηκαν στο εσωτερικό της ομάδας, κατά τη συζήτηση αυτών των διαφωνιών, μετά και την προσχώρηση ορισμένων ακόμα συντρόφων και συντροφισσών, σχημάτισε, τον περασμένο Οκτώβριο, την *Πολιτική Ομάδα για την Αυτονομία*³⁰, η οποία εκδίδει το περιοδικό που κρατάτε στα χέρια σας. Σε αυτό το κομμάτι του κειμένου μας θέλουμε να κάνουμε μια πρώτη παρουσίαση των ιδεών και των αρχών που θα προσπαθήσουμε να επεξεργαστούμε και να υποστηρίξουμε μέσα από το *Πρόταγμα*. Δεδομένου ότι ένα μεγάλο μέρος των αναλύσεων που έγιναν στο *Μάγμα* εξακολουθούν να μας βρίσκουν σύμφωνους και σύμφωνες, εδώ θα παρουσιάσουμε τις βασικές μας ιδέες κυρίως μέσα από μια κριτική στις αντιλήψεις των μελών της «αντίπαλης» τάσης³¹. Ο προσεκτικός αναγνώστης θα δει ότι η τοποθέτησή μας απέναντι στην τρέχουσα πραγματικότητα χρησιμοποιεί τα θεωρητικά σχήματα που επεξεργαστήκαμε κατά τις εσωτερικές συζητήσεις που έλαβαν χώρα στους κόλπους της προηγούμενης ομάδας μας.

Η «βία» και η κατάργηση της Ιστορίας

Χονδρικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η κρίση που οδήγησε στη διάλυση της ομάδας –και η οποία εκδηλώθηκε τους πρώτους μήνες του 2010– υπήρξε αποτέλεσμα της εμφάνισης μιας σειράς ιδεών φιλελεύθερης και, σε ορισμένες περιπτώσεις, σχετικιστικής απόχρωσης, οι οποίες, με έναν αρκετά ασαφή τρόπο, άρχισαν, από ένα σημείο κι έπειτα, να ασκούν κριτική στον αρχικό δημοκρατικό-ελευθεριακό πολιτικό προσανατολισμό της ομάδας.

Πυρήνας αυτών των τάσεων υπήρξε μια εμμονή αυτής της πλευράς με το ζήτημα της «βίας». Όπου «βία» ήταν σχεδόν τα πάντα: από μια σουρεαλιστική παρέμβαση με αμπούλες βρώμας σε εκδήλωση της *Eurobank*

29. Βλ. και τη σχετική ανακοίνωση: «Fame Over» (<http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2010/09/fame-over.html>).

30. Το μπλογκ της ομάδας μας: <http://protagma.wordpress.com/>.

31. Μια διακήρυξη της ομάδας μας μπορείτε να βρείτε στο μπλογκ μας: <http://protagma.wordpress.com/about/>.

—όπως είχαν κάνει κάποιοι αναρχικοί τον περασμένο χειμώνα στη Θεσσαλονίκη— και μια επίθεση με γιαούρτια στον Π. Ψωμιάδη ή με αυγά στον Πάσχο Μανδραβέλη μέχρι το πέρασμα στην ένοπλη πάλη και, από εκεί κι έπειτα, στα στρατόπεδα συγκέντρωσης του Χίτλερ και του Στάλιν. Στο πλαίσιο αυτό, παραμερίστηκε και περιθωριοποιήθηκε η αναλυτική μελέτη και η προσεκτική ανάγνωση των κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών. Η προσπάθεια ανάλυσης του κοινωνικο-ιστορικού γίνεσθαι έδωσε τη θέση της στην εμμονή με ορισμένες κοινωνικές ή πολιτιστικές, θα λέγαμε, «λογικές» και, πιο συγκεκριμένα, στη «λογική της βίας». Με κοινωνιολογική ορολογία θα λέγαμε ότι αυτό που μάλλον είχαν στο νου τους οι πρώην σύντροφοί μας ήταν ό,τι ο Μαξ Βέμπερ αποκαλούσε «ιδεότυπους»: η σύσταση, με άλλα λόγια, ενός διανοητικού σχήματος, στο οποίο προσπαθούμε να περιλάβουμε την πιο «καθαρή» μορφή ενός φαινομένου, προκειμένου να συλλάβουμε τη λογική του. Φυσικά ο Βέμπερ τόνιζε πάντοτε ότι οι ιδεότυποι δεν απεικονίζουν την πραγματικότητα: είναι καθαρές κατασκευές του μελετητή που έχουν ως σκοπό τους να βοηθήσουν στη διαύγηση της πραγματικότητας, όχι να την αντικαταστήσουν. Η αντι-ιστορική όμως οπτική μας οδηγεί σε μια θεώρηση της πραγματικότητας που οικοδομείται βάσει κάποιων —πλατωνικού, ενδεχομένως, τύπου— «ιδεών», οι οποίες δεν υπόκεινται στην ιστορική αλλοίωση, αλλά υπάρχουν πάντοτε και υπό όλες τις διαφορετικές κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες, παραμένοντας ίδιες και अपαράλλακτες. Από αυτή τη συλλογιστική πηγάζουν και οι απλουστευτικοί και αφελείς συλλογισμοί του εξής τύπου: «το να ρίξουμε αυγά σε έναν πολιτικό συνιστά “βία”, άρα, αφού και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα βασίστηκαν στη θηριώδη καταστολή και την κρατική τρομοκρατία —δηλαδή στη “βία”—, όποιος πετά αυγά στους πολιτικούς είναι εξ ορισμού σταλινικός και φασίστας». Και στις δύο περιπτώσεις εκφράζεται η ίδια «λογική της βίας», άρα οι διαφορές μεταξύ των δύο φαινομένων είναι απλώς ποσοτικού τύπου. Πράγμα που σημαίνει ότι οι «ηπιότερες» μορφές βίας είναι απλώς πιο ατελείς μορφές ενσάρκωσης της ίδιας «λογικής της βίας». Κάτι που με τη σειρά του συνεπάγεται πως το πέρασμα από τις ατελείς εκφράσεις της «λογικής της βίας» στις πληρέστερες ενσαρκώσεις της είναι ανά πάσα στιγμή δυνατό. Κατά συνέπεια, ακόμα και οι πιο ήπιες μορφές «βίας» —συμπεριλαμβανομένης και της λεκτικής προσβολής ή της γελοιοποίησης— δεν είναι, σε τελική ανάλυση, παρά ο προθάλαμος του Άουσβιτς και των γκουλάγκ.

Η ανιστορική και, στην πραγματικότητα, αντι-ιστορική προοπτική των μελών αυτής της τάσης τους έκανε να ερμηνεύουν την πραγματικότητα με

όρους «ιδεών»: έχοντας προφανώς παρανοήσει τη θεωρία του Καστοριάδη για τη φαντασιακή θέσμιση κάθε κοινωνίας, έρεπαν προς μια ιδεαλιστική φιλοσοφία πλατωνικού τύπου, κατά την οποία η πραγματικότητα συνιστά ενσάρκωση όχι του εκάστοτε κοινωνικού φαντασιακού το οποίο δημιουργείται από τις κοινωνίες, αλλοιώνεται ιστορικά, μεταβάλλεται και, από ένα σημείο και μετά, αποσυντίθεται και παύει να υπάρχει, αλλά μάλλον ορισμένων αναλλοίωτων, «ιδεατών» κοινωνικών μορφών, ορισμένων «ιδεών», οι οποίες διατηρούν το νόημά τους ανεξαρτήτως των κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών μέσα στις οποίες εκάστοτε «ενσαρκώνονται». Αυτό που δεν είχαν κατανοήσει, παρ' όλο που διαρκώς επικαλούνταν τον Καστοριάδη, ήταν ότι ο ίδιος αποκαλούσε *effectivité*, δηλαδή «πραγματική» ή «συγκεκριμένη» πραγματικότητα. Δε μπορούσαν, με άλλα λόγια, να αντιληφθούν το επίπεδο της συγκεκριμένης, απτής κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας, πέρα από τις φιλοσοφικές εξορθολογίσεις και τα σχήματα που συχνά της προβάλλουμε είτε –στην καλύτερη περίπτωση– για να την κατανοήσουμε πιο εύκολα είτε –στη χειρότερη– για να τη συγκαλύψουμε³².

Για τους πρώην συντρόφους μας η «βία» συνιστά την κατάληξη μιας συγκεκριμένης ιδεολογίας ή, καλύτερα, ενός συγκεκριμένου τρόπου σκέψης: την αντίληψη που βλέπει την ανθρώπινη πράξη υπό το πρίσμα των κατασκευαστικών δραστηριοτήτων, οι οποίες ενεργούν βάσει των κατηγοριών του μέσου και του σκοπού³³. Πράγμα που την οδηγεί να αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους ως αναλώσιμο υλικό, το οποίο μπορεί να χειραγωγείται κατά βούληση, χάριν του επιδιωκόμενου σκοπού: όπως, με άλλα λόγια, ο ξυλουργός ασκεί «βία» στο ξύλο προκειμένου να το μετατρέψει σε τραπέζι, έτσι και ο πολιτικός που εμφορείται από το φαντασιακό του *homo faber*, του ανθρώπου-τεχνήτη, θα ασκήσει βία στην κοινωνία, προκειμένου να πραγματοποιήσει την κοινωνική ή πολιτική ουτοπία που έχει στο μυαλό του. Χωρίς να μπορούμε σε λεπτομέρειες, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι αυτή η προσέγγιση είναι ιδιαίτερα απλοϊκή και περιοριστική, καθώς, εκτός

32. Ο Καστοριάδης επεξεργάστηκε ένα μεγάλο μέρος των δικών του ιδεών στα πλαίσια της προσπάθειας να υπερβεί μια σειρά τέτοιων συγκαλύψεων: από την κριτική του στους σταλινικούς, οι οποίοι έκρυβαν την πραγματικότητα των σχέσεων παραγωγής στις ανατολικές χώρες πίσω από τις νομικές μορφές της ιδιοκτησίας, μέχρι την κριτική στους φιλοσόφους, που υποκαθιστούν την πραγματική ιστορία με την ιστορία των ιδεών, αλλά και την κριτική του στους νεο-τοκβιλιανούς φιλελεύθερους, που συγκαλύπτουν την κοινωνική πραγματικότητα πίσω από τις νομικές/συνταγματικές μορφές, αποκαλώντας «δημοκρατίες» τα σημερινά ολιγαρχικά καθεστώτα.

33. Βλ. ενδεικτικά το κείμενο του Θ. Πολλάτου, «Μερικές σκέψεις για τη βία και την πολιτική», περ. *Μάγμα*, τ. 3, Δεκέμβριος 2008, σσ. 104-118.

των άλλων, αποτελεί συνέπεια του προβληματικού ορισμού της έννοιας της «πράξης» (*action*) στο έργο της Χάνα Άρεντ. Η ανθρώπινη πράξη δε μπορεί να περισταλεί σε τέτοιου είδους ιδεότυπους, καθώς στην πραγματικότητα τα πράγματα είναι πολύ πιο σύνθετα και πολύπλοκα. Στα κείμενα της Άρεντ, «όπως συμβαίνει τόσο συχνά, οι ιδέες την εμποδίζουν να δει τα γεγονότα»³⁴. Η πολιτική φιλόσοφος προσεγγίζει τα ζητήματα μέσω πολύπλοκων συλλογισμών, που συχνά συγκαλύπτουν την πραγματικότητα, καθώς παραμένουν δέσμιοι ενός «θεωρησιακού» τρόπου σκέψης.

Η φιλοσοφικοποίηση της πραγματικότητας

Δυστυχώς αυτή η έλλειψη ιστορικής αίσθησης εγκλώβιζε την κοινωνική ανάλυση στους δαιδάλους των «καθαρών» συλλογισμών, οι οποίοι ήταν αποκομμένοι από κάθε κοινωνικό και ιστορικό ριζώμα. Η ιδεοτυπική έννοια της «λογικής της βίας», στην οποία αναφερθήκαμε, αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα τέτοιου συλλογισμού. Ως γνωστόν, όμως, όταν η σκέψη αποκόπτεται από την επαφή με τη συγκεκριμένη, απτή, κάθε φορά, κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα, μετατρέπεται σε διανοητική άσκηση επί χόρτου, που καταλήγει εύκολα σε αυθαίρετα συμπεράσματα. Διότι, αντί να μελετά πώς αναπτύσσονται οι διάφορες κοινωνικές λογικές «μέσα» στην ιστορία –ή, πιο σωστά, ως ιστορία-, σε κάθε δοσμένη περίοδο, προτιμά να ασχολείται με την εξαγωγή πιθανών συμπερασμάτων μέσω καθαρά «λογικών» συνεπαγωγών.

Μπορεί να ακούγεται υπερβολικό, αλλά αυτός ο τρόπος σκέψης είναι ανάλογος με την λογική των Ορθολογιστών φιλοσόφων του 17^{ου} αιώνα ή με τις προσπάθειες του Καντ και του Έντμουντ Χούσερλ (Husserl), αμφότεροι εκ των οποίων προσπάθησαν να δουλέψουν σε ένα *a priori* και «υπερβατολογικό» επίπεδο, που απέρριπτε εξ ορισμού τη μελέτη του «εμπειρικού» πεδίου, ασχολούμενο μόνο με τις λογικές σχέσεις ανάμεσα σε «καθαρές έννοιες» και «ιδεατά νοήματα». Αν ένας τέτοιος τρόπος σκέψης είναι λανθασμένος ακόμα και στο καθαρά θεωρητικό επίπεδο, σκεφτείτε σε τι παραλογισμούς μπορεί να οδηγήσει αν υιοθετηθεί στο πεδίο της πολιτικής και κοινωνικής σκέψης. Τη θέση των εννοιών της παραδοσιακής φιλοσοφίας στη δικιά μας περίπτωση την έπαιρναν εντελώς υποστασιοποιημένες έννοιες όπως «άτομο», «κοινωνία», «βία», «ολοκληρωτισμός», «ανθρώπινα δικαιώματα» κ.λπ. Δεν επρόκειτο πλέον για έννοιες που αναφέρονταν σε κοινωνικο-ιστορικά μορφώματα και δημιουργίες, αλλά μάλλον για ορισμέ-

34. Κ. Καστοριάδης, «Η ιδέα της επανάστασης», *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης-Z. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σ. 127.

νες «καθαρές», «ιδεατές» κατηγορίες, που βρίσκονται σε λογικές σχέσεις μεταξύ τους και οι οποίες μπορούν να διερευνηθούν και να συλληφθούν ανεξαρτήτως του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου μέσα στον οποίο είναι εκάστοτε ριγμένες. Και φυσικά, αν επιμένουμε σε αυτές τις παρατηρήσεις και αν, γενικότερα, έχει αξία μια τέτοια κριτική, δεν είναι μόνο επειδή πρώτη φορά συναντήσαμε κάποιους ανθρώπους που μελέτησαν την ιστορία της φιλοσοφίας και θεώρησαν ότι βρήκαν το κλειδί της κατανόησης του κόσμου: ακριβώς τέτοιου τύπου είναι και η προσέγγιση ενός μεγάλου μέρους της σύγχρονης, φιλελεύθερης οικονομικής (και κοινωνικής) σκέψης, η οποία αδιαφορεί πλήρως για τις συγκεκριμένες σχέσεις που αναπτύσσονται μέσα στην παραγωγή και την οικονομία, μετατρέποντας τις οικονομικές έννοιες σε καθαρά υπερβατολογικές φιλοσοφικές κατηγορίες, με σκοπό τη συγκάλυψη των ανορθολογισμών και των σχέσεων ανισότητας και εκμετάλλευσης που κυριαρχούν σήμερα.

Η δημοκρατία απέναντι στο φιλελευθερισμό

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που έχει σημασία, είναι ότι η εμμονή και η φοβία απέναντι στη «βία» -φοβία η οποία εμφανίστηκε στην πρώην ομάδα μας για πρώτη φορά μετά την εξέγερση του Δεκεμβρίου του 2008-, προκάλεσε την υιοθέτηση όλο και πιο συντηρητικών απόψεων και θέσεων, από φόβο μήπως, αμφισβητώντας τους κατεστημένους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς, ανοίξουμε τους ασκούς του Αιόλου και επιτρέψουμε στο «φαντασιακό της βίας» να κυριαρχήσει στις κοινωνικές συγκρούσεις. Από εκεί που, μέχρι τότε, η ομάδα μας υποστήριζε την άποψη πως η επανάσταση και οι κοινωνικές εξεγέρσεις δεν πρέπει να ταυτίζονται με τη βία, υπό την έννοια πως το ουσιώδες είναι η προσπάθεια δημιουργίας νέων, δημοκρατικών θεσμών και οργάνων εξουσίας και όχι η «εκδίχηση» ή η εκτόνωση³⁵, οι πρώην σύντροφοί μας είχαν φτάσει να υποστηρίζουν ότι η αντίθεση στη βία συνιστά την ουσία κάθε δημοκρατικής πολιτικής.

Οι πρώτες τριβές μεταξύ αυτών των δύο απόψεων εμφανίστηκαν αμέσως μετά το Δεκέμβριο, όταν και συζητήθηκε στην ομάδα η συγγραφή ενός κειμένου για τη στάση της εξέγερσης απέναντι στη βία. Ενώ η αρχική πρόταση ήθελε απλά να ασκήσει κριτική στη χαζή και χωρίς νόημα βιαιολαγνεία των αναρχικών και των «μπαχαλάκηδων», τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης απαιτούσαν τη συγγραφή ενός μανιφέστου κατά της βίας γενικώς, δηλαδή μια καταδίκη της βίας από θέση αρχής, και όχι μια πολιτική κριτι-

35. Βλ. π.χ. το κείμενό μας «Φόρος τιμής στους επαναστάτες της Οαχάκα», στην ιστοσελίδα http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/10/blog-post_14.html.

κή συγκεκριμένων πρακτικών που εγκλώβισαν το κίνημα, αποτρέποντάς το από το να προχωρήσει. Σταδιακά, μέσω της εισόδου ορισμένων νέων μελών αλλά και της αυξανόμενης επιρροής των ιδεών του Θ. Τριαρίδη³⁶, αυτές οι ιδέες οδήγησαν την τάση να μετατρέψει τη «μη βία» σε βασικό πολιτικό της πρόταγμα, βάσει του οποίου αποτιμούσε πλέον όλες τις υπόλοιπες πολιτικές ιδέες, πρακτικές αλλά και τις ίδιες τις κοινωνικές συγκυρίες.

Αυτή η μετατόπιση, όπως ήταν φυσικό, οδήγησε την φιλελεύθερη τάση σε μια σταδιακή απομάκρυνση από τις δημοκρατικές ιδέες. Ο φόβος τους πως η πάλη για τη δημοκρατία και την ισότητα θα μας έφερε σε σύγκρουση με την υπάρχουσα ιεραρχική και ολιγαρχική θέσμιση της κοινωνίας, τους έκανε να προτιμούν αυτή την τελευταία από κάθε προσπάθεια ανατροπής της. Προκειμένου να επιλύσουν την αντίφαση που ανέκυπτε από το γεγονός ότι, ενώ είχαν τέτοιες ιδέες, βρίσκονταν, παράλληλα, σε μια δημοκρατική ομάδα, κατέφυγαν στην εξής λύση: άρχισαν να συγκαλύπτουν την πολιτική και οικονομική πτυχή του επαναστατικού προτάγματος (δηλαδή την αναγκαιότητα κατάργησης του Κράτους, αντικατάστασής του από δημοκρατικά όργανα εξουσίας, αλλά και την εγκαθίδρυση δημοκρατικών οργάνων διαχείρισης της παραγωγής, πάνω στη βάση της ισότητας), κάνοντας πλέον λόγο μόνο για την πολιτιστική/ανθρωπολογική του πλευρά (αλλαγή στο επίπεδο της κουλτούρας και του ανθρωπολογικού τύπου που διαμορφώνει η κοινωνία). Μέσω αυτής της λαθροχειρίας προσπαθούσαν να εξάγουν το πολιτικό-οικονομικό από το πολιτιστικό/ανθρωπολογικό³⁷. Κι έτσι άρχισαν να μιλούν υπέρ μιας αόριστης «αλλαγής αξιών», η οποία υποτίθεται ότι θα εμπλούτιζε το υπάρχον, «ικανοποιητικό» πολιτικό πλαίσιο «ελευθεριών και ανεκτικότητας» και θα επέφερε τον επιθυμητό κοινωνικό μετασχηματισμό. Σε αυτό το πλαίσιο, η δημοκρατία και η ισότητα άρχισαν να συγχέονται με έναν αόριστο «ανθρωπισμό», με αποτέλεσμα να παρακάμπτεται πλήρως το ζήτημα της πάλης ενάντια στους θεσμούς που καλλιεργούν και αναπαράγουν την ιεραρχία και την ανισότητα. Ενδεικτική για το περιεχόμενο αυτών των απόψεων είναι και η μεταστροφή-σχεδόν διαστροφή- της αντίληψης περί του τι είναι μια επανάσταση. Από

36. Για αυτόν το συγγραφέα, βλ. την προσωπική ιστοσελίδα με όλα του τα κείμενα: <http://www.triaridis.gr/>.

37. Βλ. χαρακτηριστικά, υπό αυτή την έννοια, ένα από τα τελευταία κείμενα της ομάδας, το «Προς μια άλλη οικονομία» (Μάγμα, τ. 6, Μάιος 2010). Εκεί η κριτική της εκμετάλλευσης και των σχέσεων κυριαρχίας που επικρατούν μέσα στις καπιταλιστικές κοινωνίες επισκιαίνεται σαφώς από την πολιτιστική κριτική στην κοινωνία της κατανάλωσης και της σπατάλης. Αυτός ο υποσκελισμός αφήνει να εννοηθεί ότι, αν φτάσουμε την τελευταία στα άκρα, θα καταργηθούν και οι εκμεταλλευτικές σχέσεις στο πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό επίπεδο.

χοποίηση της «μεγάλης νύχτας» και της «κατάληψης της εξουσίας» και τη συνακόλουθη προσπάθεια εμπλουτισμού της επαναστατικής θεωρίας με την υπογράμμιση της ριζικής και βαθειάς αλλαγής σε επίπεδο φαντασιακού και κουλτούρας που πλαισιώνει το μετασχηματισμό των θεσμών, φτάσαμε στο σημείο να συζητάμε την ιδέα πως η «επανάσταση είναι μια μακροχρόνια διαδικασία που δε γίνεται μέσα από στιγμιαίες ρήξεις και συγκρούσεις, αλλά είναι το προϊόν μιας αργής αλλαγής στο επίπεδο των αξιών»³⁸ και εν τέλει στην ιδέα πως η επανάσταση πρέπει να απορριφθεί ως έννοια, καθώς είναι ταυτόσημη με τον ολοκληρωτισμό.

Φυσικά αυτή η ιδέα παραποιεί πλήρως την ιστορία: ο ναζιστικός και ο μαοϊκός ολοκληρωτισμός δε βγήκαν μέσα από επαναστάσεις (ο πρώτος ανέβηκε στην εξουσία διά της κοινοβουλευτικής οδού και ο δεύτερος προέκυψε από έναν εμφύλιο πόλεμο μεταξύ δύο εθνικιστικών στρατών –αυτών του Μάο και εκείνων του Τσανγκ-Κάι Σεκ), ενώ ο ρωσικός ολοκληρωτισμός προήλθε μέσα από ένα πραξικόπημα, του οποίου οι πρωταγωνιστές -το κόμμα των μπολσεβίκων- αναγκάστηκαν να παλέψουν σκληρά για περίπου 5 χρόνια (χονδρικά: 1917-1921) ενάντια στην επανάσταση που είχε προσπαθήσει να εδραιωθεί στη Ρωσία, μέσω της δημιουργίας δημοκρατικών θεσμών διακυβέρνησης όπως τα σοβιέτ, οι εργοστασιακές επιτροπές κ.λπ.³⁹.

Αυτό, ωστόσο, που έχει σημασία είναι ότι, από εκείνο το σημείο κι έπειτα, τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης άρχισαν να υιοθετούν μια ρητά συντηρητική και φιλελεύθερη πολιτική ατζέντα: φιλοκοινοβουλευτικές τοποθετήσεις, αναγωγή της υπεράσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων -στην τωρινή, περιοριστική και «ατομικιστική», τους μορφή- σε υπέρτατο ορίζοντα της πολιτικής, υποστήριξη της άποψης ότι είναι ο καπιταλισμός και όχι οι αγώνες των κοινωνικών κινημάτων αυτός που μας παρέχει τα μερικά πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα που απολαμβάνουμε μέσα στις φιλελεύθερες χώρες, αντιαριστεριστικές και αντιαναρχικές εμμονές που εκφράζονταν μέσω μιας μανίας με τον «ολοκληρωτισμό», μερική απόρριψη της αρχής της πλειοψηφίας και, γενικότερα, διαρκής περιμοδότηση του ατόμου σε βάρος της συλλογικότητας (υπό την πρόφαση της κριτικής σε κάποιον ολοκληρωτικό «κολεκτιβισμό»).

38. Στα πλαίσια της προώθησης αυτής της ιδέας, τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης πρότειναν τη μετάφραση ενός αρκετά ατυχού άρθρου του Εντγκάρ Μορέν, με τίτλο «Εγκώμιο της μεταμόρφωσης» (<http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2010/04/blog-post.html>).

39. Βλ. σχετικά και το αφιέρωμα στην Εργατική Αντιπολίτευση που είχαμε κάνει στο Μάγμα, με αφορμή την επανέκδοση της ομώνυμης μπροσούρας της Αλεξάνδρας Κολοντάι: «Μπολσεβικισμός και επανάσταση», Μάγμα, τ. 4, Ιούνιος 2009, σσ. 105-122.

Αυτό το τελευταίο σημείο έχει ίσως τη μεγαλύτερη σημασία. Διότι δεν εκφράστηκε μόνο στο «οργανωτικό» επίπεδο -τόσο σε ό,τι αφορά στην ομάδα όσο και σε ό,τι αφορά στο περιοδικό- αλλά μετατράπηκε επιπλέον σε ερμηνευτικό σχήμα της κοινωνίας. Τα μέλη της τάσης αντιλαμβάνονταν τις κοινωνικές σχέσεις μέσω αυτού που οι κοινωνιολόγοι αποκαλούν «μεθοδολογικό ατομικισμό»: αναγνωρίζονταν μόνο ατομικά αίτια και ευθύνες, καθώς το άτομο θεωρείτο αυτοφυές, ικανό να διαμορφώνει τη συνείδησή του πέρα από κάθε κοινωνική επιρροή. Αυτός ο φιλελεύθερος κοινός τόπος είχε ως σκοπό να αρνηθεί το γεγονός πως οι σύγχρονες κοινωνίες διαμορφώνουν έναν τύπο ανθρώπου ετερόνομο και κονφορμιστή όπως επίσης και το ότι είναι δομημένες βάσει σχέσεων κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και ανισότητας⁴⁰. Μόνο μέσω αυτών των «παραλήψεων» θα μπορούσε να προωθηθεί η άποψη ότι το πολιτικό ζήτημα (η πάλη ενάντια στις δομές της πολιτικής και οικονομικής ανισότητας με σκοπό τη δημιουργία δημοκρατικών θεσμών) θα μπορούσε να θεωρηθεί μια μακρινή συνεπαγωγή του πολιτιστικού ζητήματος (όπως το αντιλαμβάνονταν μάλιστα τα μέλη της τάσης: δηλ. της επιφανειακής και ατομοκεντρικής κριτικής στον «τρόπο ζωής» των μελών της κοινωνίας). Αν το άτομο δε διαμορφώνεται από τους θεσμούς της κοινωνίας, αλλά είναι πλήρως και απόλυτα ελεύθερο να κάνει τις επιλογές του ανεξάρτητα από τον ωκεανό του κοινωνικο-ιστορικού μέσα στον οποίο κάθε φορά κολυμπάει, τότε το ζήτημα της κοινωνικής σύγκρουσης διαγράφεται: αρκεί ο καθένας να αλλάξει, σε ατομικό επίπεδο, τον «τρόπο ζωής» του. Δε χρειάζεται ούτε κριτική στις κυρίαρχες ιδεολογίες, ούτε αγώνας υπέρ της αλλαγής των θεσμών, ούτε, φυσικά, η δημιουργία συλλογικών κινήματων. Εφόσον θεωρούμε ότι όλα αυτά αποτελούν τους προπομπούς της «βίας», είναι βολικό να πιστεύουμε ότι οι σημερινές κοινωνίες είναι «ελεύθερες», ότι «επιλέγουν» με πλήρη συνείδηση, ότι «θέλουν» τον καπιταλισμό και ότι, ως εκ τούτου, αν εμείς μιλάμε ενάντια σε αυτόν κινδυνεύουμε να γίνουμε «πρωτοπορίες» και φορείς ολοκληρωτικών αντιλήψεων και πρακτικών⁴¹.

40. Όπως παρατηρούσε ο Καστοριάδης, «Τι είδους ανθρώπινα όντα δημιουργεί αυτό το σύστημα; [...] Ένας κυνικός φιλελευθεριστής θα μπορούσε να πει ότι “οι σημερινοί άνθρωποι επιλέγουν ελεύθερα να είναι τέτοιοι που είναι”. Ένας άνθρωπος με στοιχειώδη νου και στοιχειώδεις κοινωνιολογικές γνώσεις καταλαβαίνει φυσικά ότι καθόλου ελεύθερα δε διαλέγουν οι άνθρωποι αυτό που είναι» («Η πολιτική σήμερα...», Ο θρυμματισμένος κόσμος, ό. π., σ. 156).

41. Μια ωραία σύνοψη αυτών των συγχύσεων μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο κείμενο του Π. Σιαβελή, «Ο Μύθος ως υπόστρωμα της Βαρβαρότητας» (<http://politikiviyadiapyron.wordpress.com/2010/10/11/siavelis/?csspreview=true>), όπως επίσης και στο άρθρο του ίδιου,

Και σε αυτή την περίπτωση, τα φιλελεύθερα επιχειρήματα βασίστηκαν σε μια χονδροειδή παρανόηση της ανάλυσης του Καστοριάδη. Η θέση του Καστοριάδη ότι κάθε κοινωνία αυτοθεσμίζεται, ερμηνεύθηκε κατά τέτοιο τρόπο ώστε να σημαίνει: «όλοι μέσα στην κοινωνία αποφασίζουν ελεύθερα, ανεξαρτήτως της κοινωνικής τους θέσης». Φυσικά για τον Καστοριάδη η αυτονομία διαφέρει από την ετερονομία όχι επειδή επιτρέπει την αυτοθέσμιση της κοινωνίας – η κοινωνία πάντοτε αυτοθεσμίζεται, είτε το ξέρει είτε όχι-, αλλά επειδή καθιστά δυνατή τη ρητή αυτοθέσμιση, μέσα από δημοκρατικές διαδικασίες⁴². Πρόκειται για ένα βασικό σημείο του οποίου η παράβλεψη οδηγεί στην κυρίαρχη αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι σύγχρονες κοινωνίες είναι «δημοκρατικές». Αυτές οι παρερμηνείες είναι, με τη σειρά τους, προϊόν του ανιστορικού και «υπερβατολογικού» τρόπου σκέψης των μελών της φιλελεύθερης τάσης, για τον οποίο κάναμε λόγο παραπάνω. Μέσα στα πλαίσια αυτής της λογικής, είναι πολύ εύκολο να υποκαταστήσουμε το απτό, συγκεκριμένο άτομο της σημερινής κοινωνίας με την έννοια του «ατόμου» γενικώς. Αποκαθαίροντας αυτήν την τελευταία από κάθε «υλικό» και «εμπειρικό» ρίζωμα, παύουμε αυτόματα να ασχολούμαστε για το αν αυτό το άτομο είναι πλούσιο ή φτωχό, αρσενικού, θηλυκού ή άλλου φύλου, για το αν υφίσταται εκμετάλλευση ή όχι, αν διαμορφώνεται μέσα σε ένα περιβάλλον ετερονομίας ή όχι κ.λπ. Μας αρκεί να μιλάμε για «άτομα» γενικώς, κάτι που μας επιτρέπει να θεωρούμε ότι έχουμε απέναντί μας ένα πλήθος υποκειμένων απαλλαγμένων από κάθε αντικειμενικό καταναγκασμό, ελεύθερων και, ως εκ τούτων, απόλυτα (με την πιο πλήρη και κυριολεκτική σημασία του όρου) υπεύθυνων για οτιδήποτε τους συμβαίνει μέσα στην κοινωνία.

Αυτή, ωστόσο, η αντίθεση μεταξύ δημοκρατικών και φιλελεύθερων

«Αφήνοντας το χαμένο χρόνο στα αζήτητα» (*Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010), όπου οι σύγχρονες μορφές χρονικότητας θεωρούνται προϊόν της «ελεύθερης επιλογής» των «ανθρώπων». Για μια πολύ ωραία κριτική αυτού του σκεπτικού, βλ. Κ. Λας, «Για μια νέα ερμηνεία της μαζικής κουλτούρας», (*Μάγμα*, τ. 6, ό. π., σσ. 99-101).

42. Βλ. σχετικά τις διευκρινίσεις του Ντ. Κέρτις, «Η διάζευξη σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα στο έργο του Κ. Καστοριάδη», *Μάγμα*, τ. 1, Δεκέμβριος 2007, σ. 65. Στην ίδια παρανόηση της θεωρίας του Καστοριάδη υποπίπτει και ο Τ. Φωτόπουλος, στην προσπάθειά του να δυσφημίσει το φιλόσοφο, παρουσιάζοντάς τον ως φιλελεύθερο ατομικιστή. Βλ. σχετικά μια συζήτηση και ανασκευή αυτής της «κριτικής» στο κείμενο του Ν. Μάλλιαρη, «Η Περιοδική Δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”» ([http://issuu.com/magmareview/docs/_____](http://issuu.com/magmareview/docs/)). Η μόνη διαφορά είναι ότι οι πρώην σύντροφοί μας δήλωναν υποστηρικτές του Καστοριάδη ακριβώς για τους λόγους οι οποίοι οδηγούσαν τον Τ. Φ. να τον απορρίπτει. Βλέπουμε εδώ πώς συνδέονται οι φιλελεύθεροι με τους αριστεριστικούς κοινούς τόπους, αποτελώντας οι μεν την πίσω πλευρά των δε.

πολιτικών και θεωρητικών αντιλήψεων δεν ξέσπασε παρά όταν βρέθηκε αντιμέτωπη με τις πολιτικές εξελίξεις και την ίδια την πραγματικότητα. Η ανάγκη να πάρουμε θέση απέναντι στο Μνημόνιο και τις επιβαλλόμενες από αυτό πολιτικές –όπως επίσης και απέναντι στις διαδηλώσεις της 5ης Μαΐου-, κατέστησε πασιφανείς τις χαώδεις διαφορές που μας χώριζαν. Στην προτροπή μας να ασκήσουμε συγκροτημένη κριτική στα νέα μέτρα και να συμμετάσχουμε ενεργά στις κινητοποιήσεις ενάντια στην εφαρμογή τους, τα μέλη της αντίθετης τάσης υπονόμειναν κάθε προσπάθεια να πάει η κουβέντα στο ζήτημα του Μνημονίου, ενώ παράλληλα κατηγορούσαν ως «ανεύθυνους λαϊκιστές» όσους διαδήλωναν οργισμένοι έξω από τη Βουλή εκείνη την περίοδο. Υπό το επιχείρημα της σχετικής ευμάρειας των μεσαίων στρωμάτων, πρότασσαν την ηθική δυσφήμιση των διαμαρτυρόμενων. Υπερτονίζοντας και απομονώνοντας το γνωστό σύνθημα «να καεί το μπουρδέλο η βουλή», οδηγήθηκαν σε μια απαξιωτική στάση απέναντι στις διαδηλώσεις και τη γενικευμένη μομφή εναντίον του πολιτικού κόσμου, η οποία στάση έφτασε μάλιστα να προβάλλει την υπεράσπιση του κοινοβουλευτισμού απέναντι σε ακροδεξιούς κινδύνους -λες και είχαμε απέναντί μας το Χίτλερ που σχεδίαζε να κάψει το Ράιχσταγκ. Όπως μπορεί κανείς να φανταστεί, το τραγικό περιστατικό με τις δολοφονίες των υπαλλήλων της Μαρφίν οδήγησε τα πράγματα στα άκρα: η «αντί-βίαση» τάση κατάφερε, εμμέσως, να επιβάλει ένα παραληρηματικό κείμενο στην ομάδα⁴³ -το οποίο εν συνεχεία αναδημοσιεύθηκε από αρκετά ακροδεξιά και συντηρητικά μπλογκς- όπως επίσης και να στρέψει τη συζήτηση στο αγαπημένο της θέμα, τη «βία». Κάθε προοπτική κινητοποίησης ενάντια στο Μνημόνιο είχε διαγραφεί, καθώς τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης βρίσκονταν σε μια κάθε άλλο παρά νηφάλια και ψύχραιμη κατάσταση, πιστεύοντας πως η πραγματικότητα, επιτέλους, τους επιβεβαίωνε.

Ο βαθμός μηδέν της πολιτικής

Από τη στιγμή που ο φόβος απέναντι στη «βία» και τον «ολοκληρωτισμό» κατέστη, στα μάτια των μελών της φιλελεύθερης τάσης, το βασικό και, ουσιαστικά, το μοναδικό πολιτικό κριτήριο, η πολιτική τους ατζέντα πήρε μια καθαρά σχετικιστική χροιά στο θεωρητικό και ιδεολογικό επίπεδο. Δεδομένου ότι η «βία» γινόταν αντιληπτή ως προϊόν διάφορων «κλειστών» Ιδεολογιών, η πάλη ενάντια σε αυτήν θα έπρεπε

43. Βλ. το κείμενο, «Για τους νεκρούς της Μαρφίν» (<http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2010/05/marfin.html>) που υπογράφηκε από ορισμένα μόνο μέλη της ομάδας και που δυστυχώς θεωρήθηκε και χρεώθηκε ως κείμενο της ομάδας.

να περνά μέσα από την καταστροφή αυτών των Ιδεολογιών. Και σε αυτό το σημείο, τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης μπερδεψαν την έννοια της ετερονομίας και της κλειστότητας που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης με τις διάφορες μεταστρουκτουραλιστικές και μεταμοντέρνες κριτικές ενάντια στα «κλειστά συστήματα», τα «μανιχαϊστικά δίπολα» κ.λπ. Αυτό τους οδήγησε σε μια εμμονή με το «σπάσιμο των ταμπού», με την απόρριψη οποιασδήποτε ιδέας ή πρακτικής έκριναν ως «παραδοσιακή» και με την αναγωγή της επιδίωξης της «ανοιχτότητας» σε αυτοσκοπό.

Πλέον φοβόμασταν να πούμε ότι είμαστε μια ομάδα με τις Χ ή Ψ ιδέες, για να μη δώσουμε την εντύπωση ότι είμαστε ετερόνομοι, υποταγμένοι σε κάποια ιδεολογία κ.λπ. Αν στο οργανωτικό επίπεδο τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης προωθούσαν ένα μοντέλο που έμοιαζε περισσότερο με παρέα διανοούμενων που κάνουν χαλαρές συζητήσεις, παρά με πολιτική ομάδα, στο επίπεδο της θεωρίας ο φετιχισμός της καινοτομίας για την καινοτομία τους οδήγούσε στην κατάργηση της πολιτικής σκέψης και κρίσης, στην κατάργηση, με άλλα λόγια της στοιχειώδους διερώτησης: τι αξίζει και τι έχει νόημα να κρατήσουμε από την παράδοση και τι όχι; Τι αξίζει να κρατήσουμε από τη σημερινή εποχή και τι όχι; Παρ' όλο που οι αναφορές στον Καστοριάδη δεν είχαν σταματήσει, τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης ουδόλως επέλεξαν μια ιδέα ή ένα θεσμό βάσει του αν ενσάρκωνε μια βλέψη αυτονομίας ή αν, αντιθέτως, εμπέδωνε την ετερονομία και την αλλοτρίωση αρκούσαν, αντίθετα, να επαναλαμβάνουν την αναγκαιότητα «να σπάμε τα ταμπού». Το γιατί όμως πρέπει να γίνεται κάτι τέτοιο, δε μας το εξήγησαν ποτέ. Για άλλη μια φορά μπερδεψαν δύο διαφορετικά πράγματα: την ιδέα του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία η αυτόνομη κοινωνία καθιστά δυνατή την καινοτομία και την κριτική ή την απόρριψη της παράδοσης, όποτε αυτές είναι αναγκαίες, με την ιδέα ότι θα πρέπει ντε και σώνει να καινοτομούμε, καθώς αυτό συνιστά δείγμα της απελευθέρωσης της ριζικής μας φαντασίας κ.λπ.

Το αποτέλεσμα ήταν πως, από ένα σημείο κι έπειτα, χάθηκε η μπάλα, όπως λέγεται, και η ομάδα σταμάτησε να προσπαθεί να επεξεργάζεται πολιτικές θέσεις και ιδέες. Όλο και περισσότερο τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης προέκριναν την αναδημοσίευση κειμένων τρίτων, χωρίς μάλιστα να δέχονται τη σύνταξη σημειωμάτων που θα εξηγούσαν τις επιλογές των κειμένων. Αυτό το σημείο είναι πολύ σημαντικό, καθώς καθόρισε την εξέλιξη του *Μάγματος*. Πιστοί στη σχετικιστική τους αντίληψη, τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης θεωρούσαν ότι το *Μάγμα* δεν έπρεπε να είναι το

βήμα μέσω του οποίου η ομάδα προωθεί και επεξεργάζεται περαιτέρω τις απόψεις της, καθώς κάτι τέτοιο θα το υποβίβαζε σε «όργανο» της ομάδας και, «άρα», θα οδηγούσε στη «γραφειοκρατία», στο «λενινισμό» κ.λπ.⁴⁴. Αντίθετα, ήθελαν το *Μάγμα* να είναι ένα βήμα «ανοιχτότητας», που θα είχε ως σκοπό τη διάνοιξη των οριζόντων του αναγνώστη και της αναγνώστριας. Πιστεύοντας μάλιστα ότι η ύπαρξη ενός συνεκτικού και κατανοητού εκδοτικού πλάνου, διαμορφωμένου βάσει συζήτησης και δημοκρατικής ψηφοφορίας από τα μέλη της Συντακτικής Ομάδας, συνιστά ανασχετικό παράγοντα προς κάτι τέτοιο, υποστήριζαν την απαγόρευση της κριτικής και της δυνατότητας απόρριψης κειμένων των μελών της Σ. Ο., υπό το σκεπτικό ότι, τόσο αυτή, όσο και η γενικότερη ύπαρξη ενός πλάνου βάσει του οποίου αποφασίζουμε τι θα μπει στο εκάστοτε τεύχος και τι όχι, συνιστά «λογοκρισία», «ιδεολογικό έλεγχο» και άλλα παρεμφερή.

Όπως, βέβαια, αντιλαμβάνεται κανείς, αυτή η ατομικιστική αντίληψη, που ήθελε να εξαιρέσει τους υποστηρικτές της από κάθε μορφή δημοκρατικού ελέγχου και από κάθε είδους απαίτηση ατομικής υπευθυνότητας, στόχευε απλώς να δικαιώσει τις συγγραφικές επιλογές των φορέων της: τη συγγραφή, δηλαδή, δυσνόητων και «λογοτεχνικών» κειμένων, που περισσότερο κολάκευαν τη ματαιοδοξία του συγγραφέα τους, παρά συνεισέφεραν στη διασάφηση ή στον εμπλουτισμό των ιδεών και των αναλύσεων της ομάδας⁴⁵. Πίσω από αυτές τις προτάσεις υπάρχει μια αίσθηση, ιδιαίτερα διαδεδομένη, στη σημερινή εποχή, όπου κυριαρχεί η τάση προς την υπερπροβολή του ατομικού και η κλειστότητα του μοναχικού καβαλάρη στοχαστή-διανοούμενου-καλλιτέχνη και όπου το όποιο συλλογικό πράττειν αντιμετωπίζεται με καχυποψία. Λείπει, με άλλα λόγια, το «ρεπουμπλικανικό» πνεύμα που βλέπει την ατομική συμβολή ως κομμάτι εμπλουτισμού και συνεισφοράς στη συλλογική προσπάθεια –υπό τη δικαιολογία ότι κάτι τέτοιο θα συνιστούσε ολοκληρωτικού τύπου προσπάθεια απορρόφησης του ατόμου από τη συλλογικότητα. Μέσα στην ομάδα μας

44. Φυσικά τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης μιλούσαν για «γραφειοκρατία» μόνο όταν αναφέρονταν στο Λένιν, την αριστερά κ.λπ. Ο καπιταλισμός, το κοινοβουλευτικό σύστημα, τα κόμματα κ.λπ., που κατέληξαν, τελικά, να υποστηρίζουν, έστω και εμμέσως ή υπό προϋποθέσεις, δε χαρακτηρίζονταν ποτέ ως «γραφειοκρατικά».

45. Ως χαρακτηριστικά δείγματα μπορούμε να αναφέρουμε τα εξής άρθρα: Θ. Πολλάτος, «Για τον έρωτα και το θάνατο» (*Μάγμα*, τ. 2, Μάιος 2008, σσ. 71-85) και «Η αναθεώρηση των τριών διαστάσεων ή ο τρόπος να κολυμπάς στο κενό» (*Μάγμα*, τ. 5, Δεκέμβριος 2009, σσ. 82-90). Π. Σιαβελής, «Αφήνοντας το χαμένο χρόνο στα αζήτητα» (*Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010, σσ. 75-92). Ζ.-Λ. Πρατ, «Ο Καστοριάδης και ο αναρχισμός» (ό. π., σσ. 136-149).

αυτή η καχυποψία είχε καταστρέψει κάθε έννοια συντροφικότητας και αισθήματος του ανήκειν σε κάτι κοινό, μετατρέποντας την ομάδα σε απλό άθροισμα ατομικότητων και φτάνοντας μέχρι να εγκωμιάζει την ατομική ανευθυνότητα ως μορφή αντίστασης στον «κολεκτιβισμό».

Ο μεταμοντέρνος σχετικισμός

*Οι δογματισμοί δεν είναι σήμερα της μόδας
Χ. Παμπούκης*

Ο Ζαν-Κλοντ Μισσά⁴⁶ έχει δείξει πολύ ωραία πώς το φιλελεύθερο πρόταγμα αποτελεί, στην ουσία και στο βαθύτερο πυρήνα του, μια προσπάθεια να λυθεί το πολιτικό και κοινωνικό ζήτημα δίχως αναφορά σε οποιαδήποτε «ιδεολογική» ή «πολιτική» αρχή. Δεδομένου ότι, για τους φιλελεύθερους, η ιδεολογία, υπό την έννοια της πίστης σε ένα σύνολο ιδεών ή πολιτικών αρχών, δε μπορεί παρά να οδηγεί στην καταπίεση του ατόμου ή στη μισαλλοδοξία και την αλληλοσφαγή του ανθρώπινου είδους (οι θρησκευτικοί εμφύλιοι πόλεμοι του 16ου και του 17ου αιώνα αποτέλεσαν ορόσημο για αυτό το είδος σκέψης), η ειρήνευση του κόσμου δε μπορεί παρά να έχει ως βασική και απαραίτητη προϋπόθεσή της την ιδεολογική αποκάθαρση των μηχανισμών που κυβερνούν την κοινωνία. Η λύση για να καταστεί αυτό δυνατό είναι να αναθέσουμε τη διακυβέρνηση της κοινωνίας σε απρόσωπους και πολιτικά ουδέτερους μηχανισμούς: στην «ελεύθερη» Αγορά, στην Οικονομία, στο Λόγο, στο δίκαιο, στο προσωπικό συμφέρον και το οικονομικό κίνητρο, στην «Επανάσταση του αυτονόητου», στην «κοινή λογική»⁴⁷ κ.λπ.

Τα μέλη της φιλελεύθερης τάσης της πρώην ομάδας μας κατέληξαν σε παρόμοια συμπεράσματα, αφού μετέτρεψαν και αυτοί το φόβο της «βίας» και του αλληλοσκοτωμού σε θεμέλιο της πολιτικής τους σκέψης. Επόμενο ήταν να θεωρήσουν και αυτοί ότι η μόνη οδός αποφυγής της «βίας» είναι η αποφυγή της «σύγκρουσης», ακόμα κι αν πρόκειται για την ιδεολογική και πολιτική σύγκρουση σε επίπεδο συζήτησης και δημόσιας διαβούλευσης. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια οι έννοιες της κλειστότητας και της ετερονομίας που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης άρχισαν να ταυτίζονται, όλο και περισσότερο, με την ίδια τη στοιχειώδη συνοχή ενός θεωρητικού

46. Ζ.-Κ. Μισσά, *Η αυτοκρατορία του μικρότερου κακού. Δοκίμιο για το φιλελεύθερο πολιτισμό*, μτφρ. Α. Ελεφάντης, Αθήνα, Πόλις, 2008.

47. Η τελευταία φράση έχει γίνει, εσχάτως, σλόγκαν του Στ. Μάνου και της Δράσης του.

πολιτικού ή φιλοσοφικού λόγου. Η ύπαρξη πολιτικής και ιδεολογικής συνοχής άρχισε να θεωρείται προπομπός της ιδεολογικής αρτηριοσκλήρωσης. Όλα αυτά, βέβαια, αποτελούν βασικές κοινοτοπίες της σύγχρονης επιτρεπτικής ιδεολογίας, σύμφωνα με την οποία η συνοχή είναι κάτι ξεπερασμένο ή στη χειρότερη περίπτωση είναι φασισμός και κλειστότητα, τα υψηλά κριτήρια ελιτισμός, η συγγραφική σαφήνεια «ξύλινη γλώσσα», η υποστήριξη συγκεκριμένων πολιτικών αρχών φανατισμός και η κριτική στέρηση της ελευθερίας του λόγου του συνομιλητή μας. Αυτά είναι τα σχήματα μέσω των οποίων διαδίδεται ο κυρίαρχος μεταμοντέρνος σχετικισμός, που σπέρνει τη σύγχυση και τον αποπροσανατολισμό και αποτελεί βασικό σχήμα εμπέδωσης της ανόδου της ασημαντότητας και της μη σκέψης, η οποία χαρακτηρίζει, όλο και περισσότερο, τις σύγχρονες κοινωνίες. Και είναι το λιγότερο άστοχο να πιστεύουμε ότι μέσα σε αυτές τις συνθήκες κατάρρευσης όχι μόνο των παραδοσιακών Μεγάλων Αφηγήσεων αλλά και κάθε, σχεδόν, σταθερού σημείου αναφοράς ή νοήματος, ο πραγματικός κίνδυνος βρίσκεται στις Μεγάλες Ιδεολογίες και το «δογματισμό».

Ο κίνδυνος σήμερα συνίσταται σε αυτόν τον απόλυτο σχετικισμό, ο οποίος παραλύει τη σκέψη και οδηγεί, τελικά, στο μηδενισμό και στη διανοητική και πολιτική ανευθυνότητα. Η κατάρρευση των πολιτικών κριτηρίων, στο όνομα της υποτιθέμενης «ανοικτότητας» δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μας αφήνει άοπλους μπροστά στις κυρίαρχες ιδεολογίες. Στερώντας μας το λόγο, το μόνο όπλο που έχουμε απέναντι στις κατεστημένες εξουσίες, μας αφήνει βορά στην αυθαιρεσία και την κυριαρχία τους. Για παράδειγμα, η αμερικανίδα φιλόσοφος και φεμινίστρια, Μάρθα Νούσμποουμ έχει πολύ σωστά ασκήσει κριτική σε μια από τις πιο προβεβλημένες διανοούμενες των ημερών μας, τη Τζούντιθ Μπάτλερ. Σύμφωνα με τη Νούσμποουμ, το μόνο που κάνει η Μπάτλερ με την ανάλυσή της είναι να διατηρεί μια ριζική στάση αμφισβήτησης και καχυποψίας απέναντι στα πάντα, θεωρώντας κάθε μορφή συνοχής ως «φασιστική». Το αποτέλεσμα είναι να διαβρώνει με την κριτική της όχι μόνο τις κυρίαρχες νόρμες της ετεροκανονικότητας, αλλά και την ίδια τη δυνατότητα να αρθρώνουμε κριτικό λόγο ενάντια στις κυρίαρχες ιδεολογίες, εφόσον αυτός ο κριτικός λόγος έχει ανάγκη από μια στοιχειώδη συνοχή προκειμένου να εκφράσει αυτό που θέλει να πει⁴⁸. Και αν στην περίπτωση της Μπάτλερ ο σχετικισμός προέρχεται

48. M. Nussbaum, "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler" [«Η καθηγήτρια της παρωδίας: η μοδάτη ηττοπάθεια της Τζ. Μπάτλερ»], The New Republic, 2/1999 (<http://www.akad.se/Nussbaum.pdf>).

από μια «αισθητική της εξέγερσης» καθαρά μεταμοντέρνου τύπου, στην περίπτωση των πρώην συντρόφων μας φτάνουμε στα ίδια αποτελέσματα μέσα από μια φιλελεύθερη και τριαρίδεια (επηρεασμένη, δηλαδή, από τον Θ. Τριαρίδη) οδό, η οποία τείνει να κατηγορεί ως «ουτοπικό» (και, ως εκ τούτου, ως «φασιστικό» ή ως «υπόστρωμα της βαρβαρότητας») κάθε όραμα ενός καλύτερου και πιο δίκαιου κόσμου, στο όνομα του οποίου θα μπορούσαμε να αγωνιστούμε⁴⁹.

Η καταστροφή του δημόσιου χώρου και ο εκβιασμός της μοναδικής σκέψης

Η πεισματική διακήρυξη του τέλους των ιδεολογιών κινδυνεύει, στην πραγματικότητα, να μετατραπεί η ίδια στην πιο άτεγκτη ιδεολογία, εφόσον είναι η λιγότερο ικανή να διακρίνει το πρωταρχικό βάθος της ιδεολογικοποιημένης σκέψης [...] Ακριβώς γι' αυτό η διακήρυξη του τέλους των απόλυτων ιδεολογιών μπορεί να μοιράζεται μαζί τους αν όχι τη φονική τους δύναμη, τουλάχιστον το βάθος από το οποίο αναδύονται.

M. Amato⁵⁰

Όταν όμως, στο όνομα της προστασίας της κοινωνίας από τη «βία» η τον «ολοκληρωτισμό», αρνούμαστε να εκφέρουμε πολιτικές και, γενικότερα, αξιολογικές κρίσεις, πιστεύοντας ότι με το να κρίνουμε κάποιον, του περιορίζουμε την ελευθερία της έκφρασης, τότε απλώς συντείνουμε, άθελά μας, στην καταστροφή του δημόσιου χώρου, της αγοράς –με την αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή έννοια του όρου– της κοινωνίας, και στην πλήρη διάβρωσή της από τους μηχανισμούς των ΜΜΕ και της μαζικής κουλτούρας. Με το να μην κάνουμε κριτική στις απόψεις που σερβίρονται ως αυτονόητες, απλώς βοηθάμε στην καταστροφή του δημόσιου χώρου συζήτησης που μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα από την προσωπική υπευθυνότητα των συμμετεχόντων η οποία, με τη σειρά της, είναι προϋπόθεση της σωστής και αυστηρής κριτικής. Η πρότασή μας να ασκήσει η ομάδα κριτική σε όλους αυτούς τους «προοδευτικούς» διανοούμενους που χαρακτήρισαν την εξέγερση του Δεκεμβρίου ως ολοκληρωτική⁵¹ επέσυρε την

49. Μια πολύ ωραία κριτική αυτής της αντίληψης έχει κάνει ο Θ. Πολλάτος, πριν, τελικά, περάσει με το μέρος αυτών των απόψεων. Βλ. την κριτική του στο *Κόψε-Κόψε* του Θ. Τριαρίδη στο *Μάγμα*, τ. 4, ό. π., σσ. 130-132.

50. M. Amato, «Présentation» στο E. Nolte, *Les fondements historiques du national-socialisme [Τα ιστορικά θεμέλια του εθνικοσοσιαλισμού]*, Παρίσι, Agora –Pocket, 2002, σ. 9 και 22.

51. Βλ. σχετικά «Editorial», *Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010, σσ. 15-18.

κατηγορία του αντι-διανοουμενισμού. Οι πρώην σύντροφοί μας θεώρησαν ότι καταπατήσαμε το δικαίωμα των διανοούμενων και πανεπιστημιακών στην ελευθερία του λόγου με το να ασκούμε κριτική στις ασυναρτησίες τους.

Είναι προφανές ότι η περιστολή της κριτικής, στο όνομα του δήθεν σεβασμού της ελευθερίας της έκφρασης, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ευνοεί τις απόψεις όσων ελέγχουν τα μέσα πρόσβασης στο δημόσιο λόγο, ειδικά σε μια χώρα όπως η Ελλάδα, όπου λείπει μια παράδοση αυτονομίας και όπου οι διαχειριστές του δημόσιου λόγου (μεγαλοδημοσιογράφοι, επαγγελματίες διανοούμενοι κ.λπ.) είναι στενότατα συνδεδεμένοι με το Κράτος ή με επιχειρηματικά και εργοδοτικά συμφέροντα. Ακόμα παραπέρα, όμως, ολόκληρη αυτή η θεωρία της ελάχιστης ιδεολογικής φρόντισης των θεσμών διακυβέρνησης της κοινωνίας οδηγεί, αν συντρέξουν και οι αναγκαίοι κοινωνικο-ιστορικοί παράγοντες, σε μια ιδεολογική μονολιθικότητα που θα τη ζήλευαν και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα.

Εφόσον κάθε προσπάθεια να αλλάξουμε τον κόσμο δε μπορεί παρά να οδηγήσει στο χάος και στη «βία», επόμενο είναι η πολιτική μας σκέψη να στρέφεται ολοένα και περισσότερο προς μια προσπάθεια υπεράσπισης της κατεστημένης τάξης πραγμάτων, έστω και αν δε θεωρούμε πως είναι η ιδανική. Αυτή η προσπάθεια όμως μετατρέπεται, γρήγορα, σε μια εκστρατεία ιδεολογικής νομιμοποίησης αυτής της τάξης, που έχει σκοπό να αποτρέψει οποιαδήποτε ριζοσπαστική κριτική θα καλούσε στον αγώνα για την αμφισβήτησή της. Αν ρίξουμε μια ματιά στο σύγχρονο δυτικό κόσμο, θα διαπιστώσουμε ότι πλην του Μισεά ή μίας-δύο άλλων περιπτώσεων, ελάχιστοι πραγματικά κριτικοί διανοούμενοι ή θεωρητικοί συνεχίζουν να υπάρχουν, μετά και από τον πρόσφατο θάνατο του Μάρεϊ Μπούκτσιν. Οι πάντες σχεδόν είναι υπέρ της «δημοκρατίας», δηλαδή των φιλελεύθερων ολιγαρχιών, και κάθε προσπάθεια να ασκηθεί κριτική στις σύγχρονες κοινωνίες ή στον καπιταλισμό συνολικά χαρακτηρίζεται ως ουτοπική, αντιδημοκρατική, ολοκληρωτική ή απλώς αδύνατη. Η ελευθερία του λόγου μπορεί να είναι νομικά κατοχυρωμένη, αλλά συρρικνώνεται διαρκώς σε ό,τι αφορά στη βαθύτερη ουσία της, η οποία εξαρτάται από τη διάθεση των ανθρώπων να αμφισβητούν τους θεσμούς και τις κυρίαρχες ιδεολογίες. Εμείς αυτό το βιώσαμε από πρώτο χέρι κατά τους τελευταίους μήνες της λειτουργίας της ομάδας *Αυτονομία ή Βαρβαρότητα*, όταν και κάθε πραγματικά ελεύθερη και δίχως προκαταλήψεις συζήτηση είχε καταστεί αδύνατη, καθώς η πλευρά μας βρισκόταν διαρκώς αντιμέτωπη με «αντιολοκληρωτικές» και «αντισταλινικές» εμμονές.

Πολιτική ομάδα για την Αυτονομία

Σερζ Λατούς
**Μπορεί άραγε η Αριστερά να ξεφύγει
 από τον οικονομισμό;***

μετάφραση: Ν. Μάλλιαρης

Ας το πούμε ακόμα σαφέστερα: το τίμημα της ελευθερίας είναι η καταστροφή του οικονομικού ως κεντρικής και, στην πραγματικότητα, μοναδικής αξίας. Είναι τόσο υψηλό το τίμημα; Για μένα σίγουρα όχι. Προτιμώ χίλιες φορές να αποκτήσω έναν καινούργιο φίλο παρά ένα καινούργιο αυτοκίνητο. Αναμφίβολα πρόκειται για μια υποκειμενική προτίμηση. «Αντικειμενικά» όμως; Αφήνω ευχαρίστως στους πολιτικούς μας φιλοσόφους το καθήκον να «θεμελιώσουν» την (ψευδο)κατανάλωση ως απόλυτη αξία.

Κ. Καστοριάδης¹

Έξοδος από το αδιέξοδο της κοινωνίας της ανάπτυξης σημαίνει, αναμφίβολα, εξεύρεση των δρόμων για τη δημιουργία ενός άλλου κόσμου, επιλεγμένης εγκράτειας και ολιγαρκούς αφθονίας, ο οποίος πιστεύουμε ότι μπορεί να υπάρξει¹ σημαίνει όμως –για να το πετύχουμε αυτό– και την έξοδο από το τέλμα της «κριτικής» σκέψης, δηλαδή της ετοιματζίδικης

* S. Latouche, « La Gauche peut-elle sortir de l'économisme? », *La Décroissance*, n° 70, Ιούνιος 2010.
 1. C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débats avec le MAUSS [Δημοκρατία και σχετικισμός. Συζήτηση με το Αντιωφελιστικό Κίνημα στις Κοινωνικές Επιστήμες]*, Παρίσι, Mille et une nuits, 2010.

σκέψης που αποτελεί σήμερα το διανοητικό «κεφάλαιο» των διάφορων συνιστωσών της Αριστεράς -όλων των συνιστωσών της Αριστεράς. Χρειάζεται να επινοήσουμε νέες μορφές πολιτικής δράσης, κάτι που σημαίνει ότι πρέπει να ξανασκεφτούμε την πολιτική και να βρούμε μια λύση στα αδιέξοδα της πολιτικάντικης εκδοχής της. Ένας από τους λόγους –ενδεχομένως ο βασικός- για τον οποίο απέτυχε ο σοσιαλισμός υπήρξε η θέληση ενός πολιτικού λόγου και ενός μοντέλου να καταστούν ηγεμονικά. Όχι ότι δεν υπήρξαν ποικίλες εκδοχές σοσιαλισμού, όπως, για παράδειγμα, ο λενινισμός, ο σταλινισμός, ο μαοϊσμός, οι ποικίλοι τροτσκισμοί και οι διάφορες μορφές σοσιαλδημοκρατίας²· ωστόσο κανένα από αυτά τα μοντέλα και τα ρεύματα σκέψης δε στάθηκε ικανό να αποδεχθεί τον πολλαπλό χαρακτήρα της αλήθειας και τη ποικιλομορφία των συγκεκριμένων λύσεων.

Βέβαια ο Μαρξ, στο περίφημο γράμμα του προς τη Βέρα Ζαζούλιτς (Μάρτιος 1881)², αναφέρεται στη δυνατότητα ενός άμεσου περάσματος από την παραδοσιακή αγροτική κοινότητα της Ρωσίας, το *μυρ*, στο σοσιαλισμό, δίχως την ανάγκη να περάσουμε από το ενδιάμεσο στάδιο του καπιταλισμού. Αυτή η πίστη στη δυνατότητα ενός διαφορετικού δρόμου εκφράστηκε και στην περίπτωση των αφρικανικών χωρών, μετά την κατάκτηση της εθνικής τους ανεξαρτησίας, ενώ ορισμένοι την επικαλούνται σήμερα σχετικά με τους Ζαπατίστας και τις ιθαγενικές κοινότητες του Μεξικού. Γνωρίζουμε, παρ' όλα αυτά, ότι, δέκα χρόνια μετά το θάνατο του Μαρξ, ο Ένγκελς έδειχνε πολύ πιο σκεπτικός αναφορικά προς το ζήτημα, ενώ είκοσι ακόμα χρόνια αργότερα ο Λένιν επιτιθόταν θεωρητικά και πρακτικά σε αυτά τα «κατάλοιπα του παρελθόνος», τα οποία ο Στάλιν θα εξάλειψε με ανελέητο τρόπο. Εξάλλου και οι διάφοροι «πραγματικοί μαρξισμοί» του Τρίτου Κόσμου δεν υπήρξαν λιγότερο σκληροί απέναντι στις προκαπιταλιστικές κοινοτικές δομές. Ο «σοσιαλιστικός» εκσυγχρονισμός εξάλειψε πλήρως το παρελθόν με ακόμη μεγαλύτερη βιαιότητα και αγριότητα από ό,τι ο καπιταλιστικός εκσυγχρονισμός, καθιστώντας, με αυτόν τον τρόπο, ευκολότερο το έργο της υπερ-φιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης που διαδέχθηκε την αποτυχία αυτών των σοσιαλιστικών πειραμάτων. Η εξαιρετική ποικιλία των προτεινόμενων οδών και των διαφορετικών φωνών του πρώιμου σοσιαλισμού (ο οποίος απορρίφθηκε γρήγορα ως

2. Σ.τ.μ.: Ρωσίδα επαναστάτρια (1849-1919) που είχε σχέση με τους μηδενιστές και τους «τρομοκράτες», ενώ στη συνέχεια έγινε μαρξίστρια, συνεργάστηκε με τον Πλεχάνοφ, το Μαρτόφ και το Λένιν στην έκδοση της *Ίσκρα* και μετά το σχίσμα του Ρωσικού Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος (1903) πήρε το μέρος των Μενσεβίκων.

«ρομαντικός» ή «ουτοπικός»), περιορίστηκε, τελικά, μέσα στα πλαίσια της μοναδικής σκέψης του ιστορικού, διαλεκτικού και επιστημονικού υλισμού. Από εκείνη τη στιγμή κι έπειτα η αποδοχή της ποικιλομορφίας μετατράπηκε σε απλή προσωρινή παραχώρηση τακτικού τύπου, μέσα στα πλαίσια μιας γενικής έλλειψης ανεκτικότητας. Το πρόταγμα της απο-ανάπτυξης είναι ακριβώς αυτή η προσπάθεια να κάνουμε να ακουστούν και να έρθουν στην επιφάνεια, ξανά, άλλες φωνές και νέοι δρόμοι.

Σε ό,τι με αφορά, θεωρώ πια προφανές ότι η απο-ανάπτυξη είναι το μόνο πολιτικό πρόταγμα που είναι ικανό να ξαναδώσει νόημα στην Αριστερά. Ωστόσο το μήνυμά της προσκρούει σε μια πολύ ισχυρή και επανερχόμενη αντίσταση.

Το προφανές

Η απο-ανάπτυξη συνιστά ένα αριστερό πολιτικό πρόταγμα, διότι βασίζεται σε μια ριζική κριτική του φιλελευθερισμού. Έτσι ξαναβρίσκει το νήμα του αυθεντικού σοσιαλισμού, καθώς καταγγέλλει τη βιομηχανοποίηση και αμφισβητεί τον καπιταλισμό, ακολουθώντας με τον πιο πιστό τρόπο το αληθινό πνεύμα του μαρξισμού.

1) Η απο-ανάπτυξη συνιστά μια ριζική κριτική του φιλελευθερισμού. Με αυτόν τον όρο εννοούμε το σύνολο των αξιών που υποβαστάζουν την κοινωνία της κατανάλωσης. Ειδικότερα μάλιστα δύο από τα οχτώ «R» της συγκεκριμένης ουτοπίας που συνιστά το πολιτικό πρόταγμα της απο-ανάπτυξης (επαναξιολόγηση [*Réévaluer*], επανεννοιολογικοποίηση [*Reconceptualiser*], αναδόμηση [*Restructurer*], επανεντοπισμός [*Relocaliser*], αναδιανομή [*Redistribuer*], μείωση [*Réduire*], επαναχρησιμοποίηση [*Réutiliser*], ανακύκλωση [*Recycler*]) –η επαναξιολόγηση και η αναδιανομή–, πραγματώνουν με συγκεκριμένο τρόπο αυτή την κριτική. Επαναξιολόγηση σημαίνει αναθεώρηση των αξιών στις οποίες πιστεύουμε και πάνω στις οποίες οργανώνουμε τη ζωή μας και, ταυτόχρονα, αλλαγή εκείνων των αξιών που οδηγούν στην καταστροφή. Ο αλτρουισμός οφείλει να επικρατήσει επί του εγωισμού, η συνεργασία επί του αχαλίνωτου ανταγωνισμού, η σημασία της κοινωνικής ζωής επί της δίχως όρια κατανάλωσης, το τοπικό επί του πλανητικού, η αυτονομία επί της ετερονομίας, το λογικό επί του εργαλειοκά ορθολογικού, οι ανθρώπινες σχέσεις επί των υλικών αγαθών κ.λπ. Χρειάζεται κυρίως να αμφισβητήσουμε το προμηθεϊκό πνεύμα της νεοτερικότητας, όπως αυτό εκφράστηκε από τον Ντεκάρτ (ο άνθρωπος ως

κύριος και αφέντης της φύσης³⁾ ή τον Φράνσις Μπέικον (να δαμάσουμε τη φύση)⁴⁾. Πρόκειται, πολύ απλά, για μια αλλαγή κοινωνικού παραδείγματος. Η αναδιανομή, από την άλλη πλευρά, σημαίνει τον καταμερισμό του πλούτου και της πρόσβασης στους φυσικούς πόρους ανάμεσα στο Βορρά και στο Νότο όπως επίσης και στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας. Η αναδιανομή του πλούτου αποτελεί τη λογική λύση του κοινωνικού προβλήματος. Ταυτόχρονα υποστηρίζουμε την κατάργηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής -ο οποίος βασίζεται στην ανισότητα της πρόσβασης στα μέσα παραγωγής, γεννώντας διαρκώς μεγαλύτερες ανισότητες-, ακριβώς επειδή η ισότιμη διανομή των αγαθών αποτελεί την κεντρική ηθική αξία της Αριστεράς.

2) Η απο-ανάπτυξη αναβιώνει το αρχικό πνεύμα του σοσιαλισμού, το οποίο ακολούθησαν ανεξάρτητοι στοχαστές όπως ο Ελιζέ Ρεκλί (Élisée Reclus) ή ο Πολ Λαφάργκ (Paul Lafargue). Μέσω των εμπνευστών της, όπως ο Ζακ Ελίλ (Jacques Ellul) και ο Ιβάν Ίλιτς (Ivan Illich), η απο-ανάπτυξη ξαναπιάνει το νήμα της σκληρής κριτικής των προδρόμων του σοσιαλισμού ενάντια στην εκβιομηχάνιση. Μια καινούργια ανάγνωση αυτών των στοχαστών, όπως για παράδειγμα του Γουίλιαμ Μόρις (William Morris)⁵⁾ -ή ακόμα και μια ορισμένη επανεκτίμηση του λουδισμού⁶⁾-, θα μας επέτρεπαν να ξαναδώσουμε νόημα στην πολιτική οικολογία, όπως αυτή αναπτύχθηκε από τον Αντρέ Γκορζ ή τον Μπερνάρ Σαρμπονό (Bernard Charbonneau).

3) Ως ριζική κριτική της κοινωνίας της κατανάλωσης και της ανάπτυξης, η απο-ανάπτυξη συνιστά, εκ των πραγμάτων, μια κριτική του ίδιου του καπιταλισμού. Και αυτό όχι απλώς επειδή καταγγέλλει τις οικολογικές και κοινωνικές αντιφάσεις και τα όρια της καπιταλιστικής κοινωνίας, αλλά

3. Σ.τ.μ.: «Μπορεί να βρεθεί μια πρακτική φιλοσοφία, χάρη στην οποία, μαθαίνοντας τη δύναμη και τις ενέργειες της φωτιάς, του νερού, του αέρα, των άστρων, των ουρανών, κι όλων των άλλων σωμάτων που μας περιστοιχίζουν, με την ίδια ακρίβεια που γνωρίζουμε τις διάφορες τέχνες των τεχνιτών μας, θα μπορούσαμε να τις χρησιμοποιήσουμε με τον ίδιο τρόπο σ' όλες τις χρήσεις για τις οποίες είναι κατάλληλα, και να γίνουμε έτσι σαν κύριοι και κάτοχοι της φύσης» (R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, Έκτο μέρος, § 57, μτφρ. Χ. Χριστίδης, Αθήνα, Παπαζήσης, 1976, σ. 56).

4. Σ.τ.μ.: «Ο σκοπός του ιδρύματός μας είναι η γνώση των αιτιών, των κινήσεων και των κρυμμένων δυνάμεων της φύσης και η επέκτασή, όσο γίνεται, των συνόρων της ανθρώπινης δύναμης» (Φ. Βάκων, *Νέα Ατλαντίδα* § 4.3, μτφρ.-εισαγωγή-σχόλια Π. Νούτσος, Αθήνα, Ηριδανός, χ.χ., σ. 51).

5. Σ.τ.μ.: Για το Μόρις, βλ. το κείμενο του Αλαίν Μειγιάρ σε αυτό το τεύχος.

6. Σ.τ.μ.: *Luddism* : κίνημα βρετανών εργατών των αρχών του 19^{ου} αιώνα που εξέφραζε την αντίθεση του στην εκβιομηχάνιση, σπάζοντας τις μηχανές των εργοστασίων.

επειδή, πριν από οτιδήποτε άλλο, αμφισβητεί το «πνεύμα» του καπιταλισμού, με την έννοια που έδινε ο Μαξ Βέμπερ στον όρο, όταν θεωρούσε το «πνεύμα του καπιταλισμού» ως απαραίτητο όρο για την ανάδυση και την εμφάνιση του καπιταλισμού⁷. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, θα μπορούσαμε να δούμε την απο-ανάπτυξη ως ένα πρόταγμα ουσιαστικά μαρξιστικό, ως ένα πρόταγμα που ο μαρξισμός (ενδεχομένως όμως και ο ίδιος ο Μαρξ) ουσιαστικά πρόδωσε. Στην πραγματικότητα η ανάπτυξη δεν είναι παρά μια αγοραία ονομασία για αυτό που ο Μαρξ αποκαλούσε «απεριόριστη συσσώρευση του κεφαλαίου». Αυτή η απεριόριστη συσσώρευση αποτελεί την πηγή όλων των αδιεξόδων και των αδικιών του καπιταλισμού. Όλο ή σχεδόν όλο το ζήτημα βρίσκεται στην περιφρήμη φράση την οποία έχουν συχνά παραθέσει, σχολιάσει (και τελικά απαρνηθεί) οι θεματοφύλακες της ιερής παράδοσης: «Συσσωρεύετε, συσσωρεύετε! Αυτά λένε οι νόμοι και οι προφήτες!»⁸. Η ουσία του καπιταλισμού έγκειται στη συσσώρευση του κεφαλαίου, η οποία καθίσταται δυνατή μέσα από την απόσπαση της υπεραξίας από τους μισθωτούς. Η εξαγωγή ενός ικανοποιητικού ποσοστού κέρδους αποτελεί μια προϋπόθεση της συσσώρευσης η οποία δεν έχει άλλο σκοπό από την επιδίωξη ενός ακόμα μεγαλύτερου κέρδους. Όπως ήδη το υπογράμμισε ο Μαρξ, αυτή η λογική επιβάλλεται εκ των πραγμάτων στους ατομικούς καπιταλιστές, με αποτέλεσμα αυτοί που δεν υποτάσσονται να καταστρέφονται από τον ανταγωνισμό των κεφαλαίων. Το να πούμε, εν τέλει, ότι η ανάπτυξη ή η συσσώρευση του κεφαλαίου αποτελούν την ουσία και τον απώτερο σκοπό του καπιταλισμού είναι εξίσου σωστό με το να πούμε ότι ο καπιταλισμός θεμελιώνεται στην αναζήτηση του κέρδους. Μέσα και σκοποί είναι, εν προκειμένω, αντιμεταθέσιμα: το κέρδος συνιστά το σκοπό της συσσώρευσης του κεφαλαίου κατά τον ίδιο τρόπο που η συσσώρευση του κεφαλαίου αποτελεί σκοπό του κέρδους. Το να μιλάμε, κατά συνέπεια, για μια καλή ανάπτυξη ή για μια καλή συσσώρευση του κεφαλαίου, για μια καλή οικονομική μεγέθυνση –όπως, για παράδειγμα, μια μυθική «ανάπτυξη [που θα ήταν] στην υπηρεσία μιας καλύτερης κάλυψης των κοινωνικών αναγκών»⁹– είναι σα να λέμε ότι υπάρχει ένας

7. Σ.τ.μ.: Βλ. σχετικά: Μαξ Βέμπερ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ.-Γ. Κυπραίου, πρόλογος-θεώρηση-επιμέλεια Β. Φίλια, Αθήνα, Gutenberg, 2000. Μια πολύ ενδιαφέρουσα πραγμάτευση του ίδιου θέματος μπορεί να βρει ο αναγνώστης και στο θεμελιώδες βιβλίο του –σύγχρονου και, για έναν καιρό, συνεργάτη του Βέμπερ-, Β. Ζόμπαρτ, *Ο Αστός. Πνευματικές προϋποθέσεις και ιστορική πορεία του δυτικού καπιταλισμού*, μτφρ. Κ. Κουτσουρέλης, Νεφέλη, Αθήνα, 1998.

8. Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, μτφρ. Π. Μαυρομάτη, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 2002, τ. 1, σ. 616 (Μέρος Έβδομο, «Το προτσές συσσώρευσης του κεφαλαίου»). [Σ.τ.μ.].

9. Κατά την έκφραση των Allain Beitone και Marion Navarro, σε ένα κείμενό τους με τίτ-

καλός καπιταλισμός (για παράδειγμα «πράσινος» ή «βιώσιμος») όπως και μια καλή εκμετάλλευση. Αν θέλουμε, ωστόσο, να βγούμε από την κρίση, η οποία είναι αναγκαστικά όχι μόνο οικολογική αλλά και κοινωνική, πρέπει να βγούμε από αυτή τη λογική της δίχως όρια συσσώρευσης του κεφαλαίου και της υποταγής του μεγαλύτερου μέρους των αποφάσεων στη λογική του κέρδους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η Αριστερά, αν δε θέλει να απαρνηθεί τον ίδιο της τον εαυτό, οφείλει να προσχωρήσει ανεπιφύλακτα στις θέσεις της απο-ανάπτυξης.

Η αντίσταση

Ωστόσο παρατηρείται συχνά μια ομφαλοσκόπηση γύρω από τον όρο «απο-ανάπτυξη», η οποία χρησιμοποιείται προκειμένου να αναθεματιστεί το πρόταγμα που αυτή η έννοια περιγράφει. Πίσω από την εν λόγω ομφαλοσκόπηση κρύβεται συχνά μια αντίσταση της Αριστεράς, με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου, απέναντι στο πρόταγμα της απο-ανάπτυξης. Δεν πρόκειται φυσικά για κάποιο πολλά υποσχόμενο σύνθημα, καθώς αυτό που υπονοεί είναι ασαφές (λες, βέβαια, και αυτό δε συμβαίνει με αμφίσημες λέξεις όπως «πρόοδος», «οικονομική μεγέθυνση», «ανάπτυξη», ή –ακόμα περισσότερο– «βιώσιμη ανάπτυξη!»). Επιπλέον είναι μια λέξη αρνητική, πράγμα που είναι ασυγχώρητο μέσα στα πλαίσια μιας κοινωνίας όπου πρέπει, πάση θυσία, να «θετικοποιούμε» (λες και όσοι υποστηρίζουν την αλλαγή της κοινωνίας θα έπρεπε να υποτάσσονται στη δικτατορία της διεστραμμένης ιδεολογίας της!). Εν ολίγοις η απο-ανάπτυξη δεν είναι σέξυ. Όλα αυτά όντως ισχύουν. Τείνω μάλιστα να προσθέσω ότι πρόκειται για τον πιο άστοχο όρο που θα μπορούσαμε να βρούμε για να αποδόσουμε το πρόταγμα της οικολογικής δημοκρατίας και μιας κοινωνίας της ολιγαρχούς αφθονίας. Παρ' όλα αυτά, ως σλόγκαν, ο όρος «απο-ανάπτυξη» είναι ένα μάλλον πετυχημένο ρητορικό εύρημα, καθώς η σημασία του δεν είναι απόλυτα αρνητική, ειδικά στα γαλλικά. Για παράδειγμα η πτώση της στάθμης [*décruie*] των υδάτων ενός καταστροφικού ποταμού, που έχει υπερχειλίσει, είναι κάτι θετικό. Δεδομένου, υπό αυτή την έννοια, ότι το ποτάμι της οικονομίας έχει ξεφύγει από την κοίτη του, θα ήταν αναμφίβολα επιθυμητό να το επαναφέρουμε σε αυτήν¹⁰.

λο «Απο-ανάπτυξη: το βάρος των λέξεων, το σοκ των ιδεών», το οποίο συζητήθηκε στην ιστοσελίδα του *Αντιωφελεμιστικού Κινήματος στις Κοινωνικές Επιστήμες* (MAUSS), www.revuedumauss.com.

10. Σ.τ.μ.: Η τελευταία πρόταση του συγγραφέα βασίζεται στο λογοπαίγριο με τις συγγενείς γηχητικά λέξεις *décruie* και *décroissance*.

Στην πραγματικότητα, ο λόγος για τον οποίο οι οικολογικοί κύκλοι ή η ριζοσπαστική Αριστερά διακρίνονται για την αλλεργία τους απέναντι στην απο-ανάπτυξη είναι η μη κατανόηση του νοήματος της φράσης «έξοδος από την οικονομία» αλλά και η βαθιά τους άρνηση να εγκαταλείψουν τον παραγωγισμό. Η προοπτική μιας επίθεσης στον οικονομισμό, η προπαγάνδισή μιας κοινωνίας της εγκράτειας η ακόμα και το να αντιλαμβανόμαστε την κρίση ως μια ευκαιρία φαντάζουν ως προκλήσεις που θα «απέλιπζαν τη Μπιγιανκούρ», παρ' όλο που αυτή δεν υπάρχει πια¹¹... Οι δύο δυνατές μορφές απάντησης στην κρίση αποτελούν ένα πολύ καλό δείγμα γραφής: είτε ξαναβάζουμε σε κίνηση αυτή τη μηχανή που καταστρέφει τον πλανήτη είτε, στην αντίθετη περίπτωση, επινοούμε μια άλλη κοινωνία. Το πρόταγμα των «οπαδών» της απο-ανάπτυξης ή των «αντιρρησιών ανάπτυξης» είναι ένα ριζοσπαστικό πρόταγμα. Δεν πρόκειται απλώς για την αντικατάσταση της κακής οικονομίας, της κακής ανάπτυξης και του κακού εμπορίου με τα καλά τους αντίστοιχα -μέσω της μετατροπής τους σε «πράσινα», «κοινωνικά», «ισότιμα»- και με την προσθήκη μιας, μικρής ή μεγαλύτερης, δόσης κρατικής ρύθμισης ή υβριδοποίησής τους μέσω της λογικής του δώρου και της αλληλεγγύης. Πρόκειται, αντίθετα, για την έξοδο από την οικονομία. Αυτή η διατύπωση είναι γενικά δυσνόητη, καθώς είναι δύσκολο για τους σύγχρονους μας να συνειδητοποιήσουν ότι η οικονομία έχει μετατραπεί σε θρησκεία. Όταν λέμε ότι -για να μιλήσουμε με ακριβή και αυστηρό τρόπο-, οφείλουμε να κάνουμε λόγο για α-ανάπτυξη, όπως μιλάμε για α-θεισμό, θίγουμε, ακριβώς, την ουσία του πράγματος: πρέπει να μετατραπούμε σε άθεους της ανάπτυξης και της οικονομίας. Φυσικά, όπως και κάθε άλλη κοινωνία, έτσι και μια κοινωνία της απο-ανάπτυξης θα πρέπει να οργανώσει με κάποιον τρόπο την υλική παραγωγή της ζωής της. Όπως και όλα τα υπόλοιπα ζωντανά ήδη, ο άνθρωπος πρέπει να μεταβολίζεται με τη φύση. Ωστόσο, καθ' όσον γνωρίζω, δεν υπάρχει πολιτική οικονομία των αμοιβάδων ή των πεύκων. Αν θέλουμε να οικοδομήσουμε ένα βιώσιμο μέλλον, πρέπει να χρησιμοποιούμε με λογικό τρόπο τους πόρους του περιβάλλοντός μας και να τους καταναλώνουμε μέσω υλικών αγαθών και υπηρεσιών, κατά τρόπο όμως ανάλογο με αυτό των κοινωνιών της αφθόνιας της λιθίνης εποχής (τις οποίες έχει περιγράψει ο Μάρσαλ Σάλινς [Marshall Sahlins]), οι οποίες δεν εισήλθαν ποτέ στο οικονομικό¹².

11. Σ.τ.μ.: Ο συγγραφέας αναφέρεται στο μεγάλο εργοστάσιο της Ρενό στη Μπουλόν-Μπιγιανκούρ (Boulogne-Billancourt), στα δυτικά προάστια του Παρισιού. Στο αριστεριστικό φανταστικό η Μπιγιανκούρ συμβολίζει την εργατική τάξη.

12. M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* [Λιθίνη εποχή,

Μια κοινωνία της απο-ανάπτυξης δε μπορεί να υπάρξει πραγματικά όσο διατηρούνται τα ασφυκτικά πλαίσια της σπάνης, των αναγκών, του οικονομικού υπολογισμού και του *homo aeconomicus*. Όλες αυτές οι φαντασιακές βάσεις της θέσμισης της οικονομίας πρέπει να αμφισβητηθούν. Η επανευρεθείσα ολιγάρχεια επιτρέπει την ανοικοδόμηση μιας κοινωνίας της αφθονίας πάνω στη βάση αυτού που ο Ιβάν Ίλιτς αποκαλούσε (στο βιβλίο του *Η δημιουργική ανεργία*¹³) «εκσυγχρονισμένη διαβίωση»: «ο τρόπος ζωής μέσα σε μια μεταβιομηχανική οικονομία, στα πλαίσια της οποίας οι άνθρωποι έχουν καταφέρει να μειώσουν την εξάρτησή τους από την αγορά. Και το έχουν πετύχει αυτό, προστατεύοντας –με πολιτικά μέσα- μια υποδομή στην οποία οι τεχνικές και τα εργαλεία στοχεύουν, κατά πρώτο λόγο, στη δημιουργία αξιών χρήσης μη ποσοτικοποιημένων αλλά και μη ποσοτικοποιήσιμων από τους επαγγελματίες κατασκευαστές αναγκών».

εποχή της αφθονίας. *Η οικονομία των πρωτόγονων κοινωνιών*], 1972 .

13. Σ.τ.μ.: I. Illich, *The Right to Useful Unemployment: And Its Professional Enemies* (1978).

Νίκος Ν. Μάλλιαρης

Ο φόβος των «άκρων» και η αποπολιτικοποίηση της πολιτικής

Σε προηγούμενο άρθρο μας είχαμε προσπαθήσει να δείξουμε με ποιόν τρόπο η παραμέληση των λεγόμενων «πολιτιστικών» παραγόντων αλλά και η λανθασμένη αντίληψη για τη σχέση τους με τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνικής ζωής, μπορούν να οδηγήσουν σε συγχύσεις και αντιφάσεις, οι οποίες δε μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε πραγματικά σε τι θα μπορούσε να συνίσταται ένα πρόταγμα αυτονομίας και δημοκρατικού μετασχηματισμού των σημερινών κοινωνιών¹. Σε εκείνο το κείμενο προσεγγίσαμε το ζήτημα από θεωρητική σκοπιά· εδώ, αντίθετα, θα προσπαθήσουμε να ασκήσουμε κριτική, βάσει αυτής της ανάλυσης, σε ορισμένες ιδέες και κοινούς τύπους του κυρίαρχου λόγου που έχει αναπτυχθεί τον τελευταίο καιρό. Θέλουμε να δείξουμε πώς τα ίδια προβλήματα (σε πολύ πιο χυδαία εκδοχή) εμφανίζονται και στα πλαίσια ενός δεξιού λόγου, ο οποίος, πολύ συχνά, χρησιμοποιεί ως εμπροσθοφυλακή της επίθεσής του στην «αριστερά» μια αυστηρή κριτική του υλισμού και του οικονομισμού, οι οποίοι χαρακτηρίζουν τον ορθόδοξο μαρξισμό.

Όπως πολύ σωστά παρατηρούσε όμως ο πολιτιστικός μαρξιστής Ρέιμοντ Γουίλιαμς, «μια από τις αναπάντεχες συνέπειες του χονδροειδούς χαρακτήρα του μοντέλου βάση/εποικοδόμημα είναι η μεγάλη ευκολία με την οποία γίνονται αποδεκτά διάφορα φαινομενικώς λιγότερο χονδροειδή μοντέλα. Είτε πρόκειται, ωστόσο, για το μοντέλο της “κοινωνικής ολότητας” είτε για την ιδέα ενός σύνθετου συνόλου, έχουμε να κάνουμε με μοντέλα που παραβλέπουν φαινόμενα όπως η ύπαρξη μιας συγκεκριμένης,

1. Βλ. σχετικά Ν. Μάλλιαρης, «Συντηρητισμός, ριζοσπαστισμός και η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού», περ. *Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010. Βλ. επίσης και την επαυξημένη, ηλεκτρονική εκδοχή του εν λόγω άρθρου στην ιστοσελίδα: <http://issuu.com/magmareview/docs/>.

κάθε φορά, κοινωνικής πρόθεσης, ο ταξικός χαρακτήρας μιας κοινωνίας και ούτω καθεξής»². Όταν, με άλλα λόγια, κάποιος δε μπορεί να αντιληφθεί το μοντέλο βάση/επικοδόμημα παρά με ένα χονδροειδή τρόπο, χονδροειδής είναι και η κριτική που θα του ασκήσει. Για να αποφύγει τον «οικονομισμό» θα φτάσει στο άλλο άκρο και θα κάνει το λάθος που συνίσταται στο να μην αναγνωρίζουμε πουθενά τη σημασία των οικονομικών και, γενικότερα, «υλικών» παραγόντων. Έτσι φτάνουμε στον κοινωνιολογικό φιλελευθερισμό και πιστεύουμε ότι οι απόψεις και οι στάσεις των ατόμων μέσα στην κοινωνία όχι απλώς δεν καθορίζονται απόλυτα ή μια κι έξω από την υλική τους κατάσταση και τη θέση τους μέσα στην κοινωνική ιεραρχία, αλλά δεν επηρεάζονται στο παραμικρό, εφόσον η «ελεύθερη βούληση» του ατόμου είναι κάτι ανεξάρτητο από κάθε κοινωνικό καθορισμό.

Αυτό που μας ενδιαφέρει, όμως, εν προκειμένω, είναι ένα βαθύτερο σφάλμα, το οποίο έχει, τελικά, να κάνει με την παράβλεψη της πολιτιστικής διάστασης εν γένει ή, πιο σωστά, με μια θεμελιώδη αδυναμία να συνδέσουμε την πολιτική με την πολιτιστική σκοπιά προσέγγισης. Αυτή η αδυναμία οδηγεί σε αρκετές συγχύσεις, ορισμένες εκ των οποίων θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε.

Ο φιλελεύθερος-ελευθεριακός «αντιμικροαστισμός»...

Κατά το Ν. Σεβαστάκη, ένας από τους κοινούς τύπους της ιδεολογίας των «νέων φιλελεύθερων» είναι πως θεωρούν ότι το κοινωνικό ζήτημα τίθεται μόνο στην περίπτωση των πραγματικά εξαθλιωμένων³. Οι αυξανόμενες πιέσεις που ασκεί τα τελευταία τριάντα χρόνια ο καπιταλισμός στα μεσαία στρώματα δεν αποτελούν πρόβλημα για αυτόν τον τρόπο σκέψης. Εφόσον τα σημερινά μεσοστρώματα δεν πεινάνε, όπως οι πραγματικοί φτωχοί και η λεγόμενη «υποτάξη» (*underclass*) των σημερινών κοινωνιών του Πρώτου Κόσμου, δεν έχουν λόγους να διαμαρτύρονται. Αν, παρ' όλα αυτά, επιμένουν, τότε δεν πρόκειται παρά για οικονομίστικα αιτήματα, που απλώς προσπαθούν να υπερασπιστούν την τσέπη τους.

Αυτή η αντίληψη είναι κοινωνιολογικά ανενημέρωτη. Διότι, όπως ωραία το έχει περιγράψει ο Ρόμπερτ Ράιχ, υπουργός Εργασίας των ΗΠΑ

2. R. Williams, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory" [«Βάση και επικοδόμημα στη μαρξιστική θεωρία της κουλτούρας»] (1973), *Culture and Materialism*, Verso, 2005, σ. 36.

3. Ν. Σεβαστάκης, «Οι νέοι φιλελεύθεροι» (*Ελευθεροτυπία*, 19.7.2010), «Οι "προνομίουχοι" και οι τιμητές» (*Αυγή*, 25.7.2010).

επί Κλίντον, ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός τείνει να συμπιέζει, όλο και περισσότερο τα μεσαία στρώματα, σε βαθμό που οδηγεί στη μετατροπή τους σε μια «αγχωμένη τάξη»: σε μια τάξη ανθρώπων οι οποίοι, ναι μεν δεν «πεινάνε», αλλά ζουν διαρκώς υπό το άγχος του πώς θα τα βγάλουν πέρα⁴. Η διάδοση της επισφαλούς, ελαστικής και μερικής απασχόλησης απευθύνεται ακριβώς σε αυτό το κοινωνικό στρώμα. Μια ζωή όμως υπό τέτοιους όρους απλώς αυξάνει τον αποπροσανατολισμό και την έλλειψη νοήματος που προκαλεί η γενικότερη άνοδος της ασημαντότητας που πλήττει τις σύγχρονες κοινωνίες και διαδίδεται παντού μέσω της μαζικής κουλτούρας και των νέων επικοινωνιακών τεχνολογιών. Η πολιτιστική έκπτωση της ζωής μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες, η αποσύνθεση της κουλτούρας, η απώλεια των σημείων αναφοράς και η έλλειψη περιεχομένου της καθημερινής ζωής των ατόμων προφανώς και δεν αποτελεί κοινωνικό ζήτημα για τους μπροστάρηδες της αντι-μικροαστικής σταυροφορίας. Όλα αυτά είναι απλά κλαψουρίσματα των μικροαστών.

Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι ανάλογες τάσεις εμφανίζονται και μέσα σε ορισμένες τάσεις του ελευθεριακού χώρου. Πρόκειται για το λάθος που συνίσταται στο να κατηγορούμε τους πάντες ως «μικροαστούς» κ.λπ., επειδή, παρ' όλο που κινητοποιούνται μέχρι ενός βαθμού, δεν απαιτούν την επανάσταση και την άμεση δημοκρατία. Πίσω από αυτόν τον επαναστατικό βολонταρισμό κρύβεται συνήθως ένας ελιτισμός, ο οποίος μπορεί να έχει ιδιαίτερα περίεργα αποτελέσματα.

Είναι άλλο πράγμα η κριτική στους «νοικοκυραίους» και τη φιγούρα του κλασικού μικροαστού που ζητά την επιβολή της «τάξης και της πειθαρχίας» και άλλο πράγμα η ελιτίστικη αδιαφορία για τους καθημερινούς ανθρώπους. Αυτή η επιδεικτική αδιαφορία για τις συνέπειες της τρέχουσας οικονομικής κρίσης αλλά και της επιβολής του Μνημονίου είναι χαρακτηριστική του λόγου ορισμένων ελευθεριακών ομάδων, οι οποίες θεωρούν ότι οι «μικροαστοί» αποτελούν τον «εθνικό κορμό», δηλαδή το μακρύ χέρι του κράτους, και ότι, ως εκ τούτου, οι διαμαρτυρίες ενάντια στο Μνημόνιο δε μπορεί να προέρχονται παρά από κατεύθυνση λαϊκιστική και ακροδεξιά, στα πλαίσια ενός κορπορατιστικού φαντασιακού. Μια τέτοια στάση καταλήγει να συμπλέει, άθελά της, με τον κυρίαρχο λόγο των μνημονιολατρών:

4. Βλ. Robert Reich, "The Revolt of the Anxious Class" [«Η εξέγερση της αγχωμένης τάξης»], λόγος που εκφωνήθηκε στις 22.11.1994 (<http://www.dol.gov/oasam/programs/history/reich/speeches/sp941122.htm>).

«ας τελειώνουμε επιτέλους με τις διαμαρτυρίες, όλα αυτά δεν είναι παρά έκφραση του λαϊκισμού και της ακροδεξιάς». Η σωστή και καθ' όλα δικαιολογημένη κριτική στον αφελή λαϊκισμό της αριστεράς, η οποία συνηθίζει να συντάσσεται με οποιονδήποτε «κατεβαίνει στο δρόμο», δίχως να δίνει μεγάλη σημασία στα αιτήματά του⁵, μετατρέπεται, στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, σε νεοφιλελεύθερο λαϊκισμό ενάντια στις «συντεχνίες», θεωρώντας ότι, τελικά, όποιος κατεβαίνει στο δρόμο το κάνει απλώς για να προστατέψει «την τσέπη του».

...και ο «υλισμός» του κυρίαρχου λόγου

Πίσω από αυτόν τον ιδιότυπο αντιμικροαστισμό, ο οποίος πολύ συχνά ντώνεται το μανδύα μιας αντι-οικονομίστικης γλώσσας, κρύβεται μια αντίληψη κατεξοχήν υλιστική, μια αντίληψη, δηλαδή, που δεν καταφέρνει να εκτιμήσει το ανθρωπολογικό βάθος και την πολιτιστική σημασία των οικονομικών θεσμών.

*Κοινωνικό ζήτημα εγείρεται μόνο όταν συντρέχουν προβλήματα «υλικής» φύσης: πείνα, θάνατοι, αρρώστιες, φυσικές καταστροφές κ.λπ. Τα πολιτιστικά προβλήματα οφείλουν να καταχωνιαστούν στα ντουλάπια ενός ιδιότυπου εποικοδομήματος. Κι εδώ οι φιλελεύθεροι εκσυγχρονιστές ταυτίζονται με τον πιο χονδροειδή παλαιοκομμουνιστικό λόγο. Όπως ο Μπερνάντο Μπερτολούτσι (στην ταινία του *The Dreamers*, π.χ.) και το ΚΚΕ⁶ θεωρούν ότι ο Μάης του '68 ήταν απλώς οι εργατικές απεργίες, εφόσον το κίνημα των νέων και των φοιτητών δεν ήταν παρά μια αισθητική περιπέτεια των παιδιών των αστών που έκαναν σεξ και κάπνιζαν μαριχουάνα, έτσι και οι εγχώριοι αναμορφωτές των κοινωνικών ηθών κατηγορούν το Δεκέμβριο του 2008 ως ένα όργιο μηδενιστικής βίας. Δεδομένου όμως ότι πρόκειται για ηθικιστική εξαπόλυση κατηγοριών και όχι για ειλικρινή ανησυχία για τη μοίρα μιας κοινωνίας που γεμίζει τη νεολαία της με τέτοια καταστροφική, πολλές φορές, μανία, πρέπει να δούμε ότι αυτού του είδους η περιφρόνηση απέναντι στο Δεκέμβριο αποτελεί φανταχτερή επαναδιατύπωση του σχήματος: «πρόκειται για καλομαθημένα κωλόπαιδα των ανώτερων τάξεων που δεν έχουν κανένα υλικό πρόβλημα και τα οποία,*

5. Βλ. τη σχετική συζήτηση που ακολούθησε τη δημοσίευση του κειμένου της Πρωτοβουλίας Αυτόνομων Κέρκυρας για τα γεγονότα της Λευκίμμης, πριν από δύο χρόνια, στο *Indymedia*: http://athens.indymedia.org/front.php3?lang=el&article_id=879241#879373.

6. Βλ. π.χ. Φ. Παρρής (μέλος του Γραφείου της ΚΣ της ΚΝΕ), «Για το Μάη του 1968 στη Γαλλία», *Ριζοσπάστης*, 4.5.2008. Ανάλογη θέση υποστηρίζεται και στο τ. 3 της *Κομμουνιστικής Επιθεώρησης* (Μάιος-Ιούνιος 2008).

ως εκ τούτου, καλά θα έκαναν να μαζεύονταν στα σπίτια τους»⁷.

Και σε αυτή την περίπτωση, το μόνο που αναγνωρίζεται είναι τα «υλικής» φύσης ζητήματα: α) μόνο τα οικονομικά και «πολιτικά», με τη στενή έννοια του όρου, προβλήματα ενδεχομένως να δικαιολογούσαν την κάθοδο στους δρόμους ή, έστω, την πολιτική ανυπακοή⁸. β) το μόνο που μετρά είναι ότι καήκαν βιτρίνες, έγιναν υλικές φθορές, διακόπηκε η κυκλοφορία, παραλίγο «να θρηνήσουμε θύματα» κ.λπ. Άρα αδιαφορούμε για τα πολιτιστικά και ανθρωπολογικά διακυβεύματα του γεγονότος και απλώς φάχνουμε τον τρόπο για να επιστρέψουμε, όσο το δυνατόν γρηγορότερα, στην τάξη και την κανονικότητα⁹. Τουλάχιστον οι ακραίοι φιλελεύθεροι Α. Ανδριανόπουλος και Στ. Μάνος ήταν διαυγείς ως προς τις προκείμενες των πολιτικών τους απόψεις, όταν είχαν προτείνει να κατέβει ο στρατός στους δρόμους.

Και στο γενικότερο επίπεδο, όμως, αυτή η αντίληψη αδιαφορεί για οτιδήποτε δε μπορεί να καταδειχθεί με «υλικό», «απτό» τρόπο, για

7. Ο γίγαντας της σκέψης Ν. Μαραντζίδης είχε φτάσει να πει για τους 15άρηδες που συμμετείχαν στα γεγονότα ότι «εκτόνωσαν την εφηβική τους ορμή σε πετροπολέμους εναντίον αστυνομικών τμημάτων, συχνά με τις μαμάδες τους από πίσω, ιδιαίτερα εκεί στα κινητοποιημένα βόρεια προάστια» (Ν. Μαραντζίδης, «Όλα θύμιζαν ένα ξεπερασμένο παρελθόν», *Το Βήμα της Κυριακής*, 6.12.2009). Τέτοιου είδους είναι και τα χουντικής-ακροδεξιές έμπνευσης σχόλια των αναγνωστών που πολύ συχνά ακολουθούν τα άρθρα των Π. Μανδραβέλη, Στ. Καλύβα κ.λπ. στην ιστοσελίδα της *Καθημερινής*: «είναι δυνατόν τα 15χρονα κωλόπαιδα να κατακαίνε το κέντρο της Αθήνας κι εμείς να τα παinueύουμε κιόλας;», «τώρα με το Μνημόνιο θα κοπούν όλα αυτά» κ.λπ.

8. Εδώ έγκριται το κοινωνιολογικό σχήμα με το οποίο μας εκβιάζει ο Π. Μανδραβέλης: «ο Δεκέμβρης δεν είχε αιτήματα» επέμενε, σα χαλασμένο γραμμόφωνο, σε περυσινή εκπομπή του Α. Πρωτοσάλτε για το Δεκέμβρη (<http://www.skai.gr/player/TV/?MMID=107494>), πιστεύοντας ότι έτσι καταργεί τον τελευταίο ως γεγονός με πολιτική σημασία. Φυσικά εδώ ο μεγάλος φιλελεύθερος στοχαστής αναπαράγει μια εντελώς οικονομίστικη αντίληψη περί πολιτικής: η πολιτική ως διαδικασία υπεράσπισης των υλικών μας συμφερόντων μέσα στη δημόσια αρένα, μέσω της κατάθεσης συγκεκριμένων, κάθε φορά, αιτημάτων. Τι «αιτήματα» όμως να έχει ένα πολιτιστικό/«υπαρξιακό» ξέσπασμα;

9. Ο Η. Κανέλης μιλά για «πολιτιστικό μηδενισμό», πράγμα που δίνει την εντύπωση ότι μετά τον τίτλο του άρθρου θα επακολουθήσει μια ενδιαφέρουσα ανάλυση ωστόσο καταλήγει, απλώς, να μακαρίζει την «επιστροφή στην κανονικότητα»: «Οι Αθηναίοι αρχίζουν και αντιδρούν στον πολιτιστικό μηδενισμό, ξαναδιεκδικούν το κοινωνικό συμβόλαιο –αρχίζοντας από την επιλογή μιας νέας δημοτικής αρχής. Κι από τα φοβερά στην έντασή τους εκείνα γεγονότα δεν προέκυψε συνολικά μια απογοητευμένη, ηττημένη γενιά –παρά τη γενικότερη κατήφεια λόγω της κρίσης. Έστω και υπό δυσμενείς συνθήκες, δηλαδή, η κανονικότητα επέστρεψε» (Η. Κανέλης, «Πολιτιστικός μηδενισμός», *Τα Νέα*, 4.12.2010, στη σελίδα <http://www.tanea.gr/default.asp?pid=2&ct=1&artid=4607352>).

οτιδήποτε απαιτεί μια κάποια βαθύτητα της ματιάς κι ένα στοχασμό που προσπαθεί να δει πίσω από τα φαινόμενα. Όπως έλεγαν, πριν λίγα χρόνια δυο Καναδοί συγγραφείς¹⁰, κατά την επίθεσή τους ενάντια στην αμερικανική Αντικουλτούρα της δεκαετίας του 1960, κάθε προσπάθεια να δούμε «πίσω από τα φαινόμενα» αποτελεί συνωμοσιολογία και, ως εκ τούτου, θα πρέπει να απορρίπτεται. Η ανάλυση, αντίθετα, που προτείνουν είναι ένας κοινωνιολογικός φιλελευθερισμός, ένα βλέμμα της «επιφάνειας», που μας θυμίζουν το ύφος των εγχώριων τιμητών, όταν παρουσιάζουν τις απόψεις τους ως μια σειρά από αυτονόητες αλήθειες που «αποδομούν» τους «μύθους» της Μεταπολίτευσης. Ταυτόχρονα –και παραδόξως, σε ένα πρώτο επίπεδο-, στα πλαίσια μιας άλλης συνιστώσας του εκσυγχρονιστικού λόγου παρατηρούμε μια απομόνωση των λεγόμενων «ζητημάτων ταυτότητας», τα οποία είναι ουσιαστικά πολιτιστικής φύσης, κατά τρόπον ώστε να μην τίθεται ποτέ το ερώτημα της πιθανής τους σχέσης με ευρύτερα ζητήματα πολιτικών ή οικονομικών δομών, όπως και με το πολιτικό, γενικότερα. Και σε αυτή την περίπτωση παρατηρείται η ίδια αδυναμία προσέγγισης της πολιτικής με την πολιτιστική κριτική: καταδικάζουμε το σεξισμό, τον εθνικισμό, την ακροδεξιά, το θρησκευτικό φανατισμό χωρίς καν να ενδιαφερόμαστε για τη σχέση όλων αυτών των ιδεολογιών με τους κατεστημένους θεσμούς αλλά και με τη δημοκρατία και την κυριαρχία, την ισότητα και την ανισότητα και άλλες βασικές πολιτικές κατηγορίες.

Ο φόβος των «άκρων»

Αυτή η αντίληψη βασίζεται και σε ένα σημαντικό κοινωνιολογικό λάθος. Συχνά μπορεί να οδηγηθεί κανείς σε τέτοιες θέσεις μέσα από μια ανάλυση που θα έλεγε περίπου τα εξής: «η καταπολέμηση των “άκρων” είναι πολύ πιο επείγουσα, οπότε ας αφήσουμε τις γενικόλογες φλυαρίες περί “καπιταλισμού” και “δημοκρατικού προτάγματος” και ας ασχοληθούμε με την καταπολέμηση αυτών των ακραίων τάσεων». Το πρόβλημα είναι πως αυτή η προσέγγιση βασίζεται σε έναν λανθασμένο διαχωρισμό των «άκρων» από το «κέντρο». Ξεκινώντας από μια σωστή κριτική στις χονδροειδείς αριστερές αναλύσεις σύμφωνα με τις οποίες «ο φασισμός είναι το δεκανίκι του καπιταλισμού»¹¹, αυτή η αντίληψη οδηγείται στο άλλο άκρο και θεωρεί ότι ο καπιταλισμός είναι εγγυητής μιας φιλελεύθε-

10. J. Heath, A. Potter, *The Rebel Sell*, Τορόντο, Harper Collins, 2004.

11. Βλ. μια έκθεση αυτής της κριτικής στο κείμενο του προσφάτως αποθανόντα Claude Lefort, «Η λογική του ολοκληρωτισμού», στο Κ. Λεφόρ, *Τι είναι γραφειοκρατία*, μτφρ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη, Εκδοτική ομάδα, 1985.

ρης κοινωνίας, η οποία καταπολεμά κάθε είδος «εξτρεμισμού». Υποστηρίζοντας, λοιπόν, τους θεσμούς της φιλελεύθερης ολιγαρχίας, αδυνατούμε να αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο αναδύονται, τα τελευταία χρόνια, ορισμένες σταθερές ξενοφοβικές και ακροδεξιές τάσεις μέσα, ακριβώς, σε αυτές τις φιλελεύθερες κοινωνίες. Θεωρώντας ότι οι φιλελεύθεροι θεσμοί -ή, ορθότερα, τα σύγχρονα κοινωνικά καθεστώτα- δεν έχουν καμία εγγενή σχέση με την εμφάνιση φαινομένων αναδίπλωσης προς συντηρητικές ιδέες και πρακτικές, δε βλέπουμε ότι αυτή η αναδίπλωση εκδηλώνεται, σε μεγάλο βαθμό, ως μια απέλπιδα προσπάθεια απάντησης στην εξαφάνιση του νοήματος και των συλλογικών σημείων αναφοράς που χαρακτηρίζουν, όλο και περισσότερο, τις σύγχρονες κοινωνίες. Προσπαθώντας, κατά συνέπεια, να προωθήσουμε ένα μοντέλο ελάχιστης ιδεολογικής φόρτισης (υπό το σκεπτικό πως είναι ακριβώς αυτή η φόρτιση που γεννά τα «άκρα») το μόνο που πετυχαίνουμε είναι να εμπεδώνουμε το κενό και τις συνθήκες που γεννούν τον αποπροσανατολισμό και τη σύγχυση, που υπόσχονται να απαλύνουν οι αντιδραστικές ιδεολογίες και τα ξενοφοβικά πάθη¹². Όπως το λέει ωραία ο Κρίστοφερ Λας, «η εκρίζωση ξεριζώνει τα πάντα εκτός από την επιθυμία μας για ρίζες»¹³: το πιθανότερο αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας αποκοπής των ατόμων από κάθε μορφή συλλογικής και κοινωνικής ένταξης δεν είναι κάποια «απελευθέρωση» αλλά, όλως αντιθέτως, η στροφή προς συντηρητικές και αντιδραστικές ιδεολογίες, που υπόσχονται να απαλύνουν την έλλειψη νοήματος.

Φόβος των άκρων και «εκσυγχρονισμός»

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι να δούμε τα εξής δύο πράγματα: α) πώς ο φόβος των άκρων μπορεί να οδηγήσει σε μια μετατόπιση του «κέντρου» προς αυταρχικές ιδέες και πρακτικές και β) πώς, τελικά, αυτή η θεωρία περί των άκρων συνδέεται, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, με τον «εκσυγχρονιστικό» λόγο και πάνω σε ποια βάση κάτι τέτοιο γίνεται δυνατό.

Πριν από λίγο καιρό η *Καθημερινή* φιλοξένησε μια πολύ ενδιαφέρουσα συνέντευξη-προώθηση του ακροδεξιού βουλευτή Μ. Βορίδη, η οποία

12. Είναι ενδεικτικό, εν προκειμένω, το ότι έχουμε φτάσει να χρησιμοποιούμε την έννοια «φιλελεύθερος ρατσισμός», προκειμένου να ερμηνεύσουμε την επιτυχία της ακροδεξιάς στην παραδοσιακή χώρα της ανεκτικότητας και του φιλελευθερισμού, την Ολλανδία. Βλ. σχετικά το κείμενο του Ε. Krebbers, «Φιλελεύθερος ρατσισμός στην Ολλανδία», στην ιστοσελίδα της ομάδας *Terminal 119* (<http://www.terminal119.gr/show.php?id=498>).

13. Κρ. Λας, «Για μια νέα ερμηνεία της μαζικής κουλτούρας», *Μάγμα*, τ. 6, Μάιος 2010, σ. 116.

του δίνει το απαραίτητο έρεισμα και την προβολή ώστε να επισημοποιήσει την υιοθέτηση ενός πιο καθώς πρέπει, πολιτικά, προφίλ και τη στροφή του προς την εκσυγχρονιστική ιδεολογία. Η περίπτωση του Βορίδη έχει ιδιαίτερο πολιτικό ενδιαφέρον, καθώς, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα στελέχη του ΛΑ.Ο.Σ., ο Μάκης διαθέτει μια στοιχειώδη μόρφωση και πολιτική κατάρτιση. Όπως λέει κι ο ίδιος, «Η πρώτη μου πολιτική ένταξη, στη Β΄ Γυμνασίου, ήταν με τη ΜΑΚΗ, τη μαθητική οργάνωση της Ν.Δ. Σύντομα, όμως, διαπίστωνα ότι αυτό που θα λέγαμε με την ορολογία της Αριστεράς “η καθοδήγησή μας” ήταν ισχνή. Συναισθανόμενος το ιδεολογικό αδιέξοδο, αρχίζω να διαβάζω κι έρχομαι σε επαφή με το ρεύμα της γαλλικής Νέας Δεξιάς, κυρίως τον Αλέν ντε Μπενουά, οι ιδέες του οποίου ήταν η απάντηση στον Μάη του '68. Εκεί βρίσκω την ιδεολογική επάρκεια που έλειπε από την ελληνική Δεξιά όπως την είχα γνωρίσει»¹⁴.

Πρόκειται για μια πολύ ενδιαφέρουσα πληροφορία, καθώς ο Αλέν ντε Μπενουά (Allain de Benoist), είναι ο ηγέτης και «θεωρητικός» της εξευγενισμένα ακροδεξιάς κίνησης G.R.E.C.E. Ο Βορίδης τον επικαλείται ως ιδεολογικό πατέρα σε μια συνέντευξη που πλασάρει ένα εκσυγχρονιστικό προφίλ και αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο προσχώρησης στο κόμμα της Ντ. Μπακογιάννη. Η πολιτική σημασία της αναφοράς στον Μπενουά είναι, φυσικά, το γεγονός πως το κίνημά του προσπάθησε να αποτελέσει «απάντηση στο Μάη του '68». Δεν είναι καθόλου άσχετο με ό,τι προσπαθούμε να δείξουμε εδώ, ότι μια από τις προγραμματικές δηλώσεις του μη ακροδεξιού Σαρκοζί, μετά την εκλογή του, το 2007, ήταν το περίφημο «καιρός να τελειώνουμε με το Μάη του '68». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται απλώς για μια λαϊκίστικη κορώνα, με στόχο τους συντηρητικούς ψηφοφόρους. Νομίζουμε όμως ότι τα πράγματα είναι πιο σύνθετα.

Αυτή η εχθρότητα προς «το Μάη του '68», δηλαδή προς καθετί το «αριστερό», το «ιδεολογικό» και το «κινηματικό» εκφράζεται, πολύ συχνά, και στην αρθρογραφία των εκσυγχρονιστών ιδεολόγων και κυρίως στο κομμάτι της που αφορά στο Δεκέμβριο του 2008. Με τη μόνη διαφορά ότι στην εγχώρια σκηνή τη θέση του «Μάη του 68» την παίρνει η «Μεταπολίτευση», η οποία θεωρείται το σύμβολο της πολιτικοποίησης της κοινωνίας. Πιστεύουμε ότι η εχθρότητα απέναντι τις στιγμές ανόδου της πολιτικοποίησης της κοινωνίας αποτελεί απαραίτητο συστατικό της εκσυγχρονιστικής

14. «Χρειαζόμαστε νέα Πολιτεία και νέο Σύνταγμα», συνέντευξη στον Στ. Κασιμάτη, *Καθημερινή της Κυριακής*, 7.11.2010 (http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_politics_1_07/11/2010_421550).

προσέγγισης. Διότι, για μια τέτοια προσέγγιση, η ενασχόληση των πολιτών με τα κοινά πάνω σε μια εξωκοινοβουλευτική βάση, η οποία, ταυτόχρονα, ξεφεύγει από τα προκαθορισμένα πλαίσια της «κοινωνίας των πολιτών» όπως αυτή γίνεται επίσημα κατανοητή (ΜΚΟ, φιλανθρωπίες, δενδροφυτεύσεις του ΣΚΑΪ, «βουβές» διαμαρτυρίες ενάντια στις πυρκαγιές κ.λπ.), απλούστατα θέτει εμπόδια στις «διαρθρωτικές αλλαγές» και συνιστά πηγή «αδρανειών» και «αρχαϊσμών»¹⁵.

Το πρόβλημα όμως έγκειται στο ότι με αυτήν τους τη στάση ενάντια στο πολιτικό παρελθόν (αλλά και παρόν) των κοινωνιών, οι υποστηρικτές της εκσυγχρονιστικής ιδεολογίας ανοίγουν, εκ των πραγμάτων, το δρόμο σε ακροδεξιές και συντηρητικές προσεγγίσεις. Ειδικά μάλιστα όταν χρησιμοποιούν τη γλώσσα της κριτικής στα «άκρα» και στον «εξτρεμισμό» προκειμένου να λοιδορήσουν και να απονομιμοποιήσουν, στα μάτια των αναγνωστών τους, την «κινηματική» μορφή πολιτικής δραστηριοποίησης (διαδηλώσεις, καταλήψεις, αμφισβήτηση των ξεπουλημένων συνδικαλιστικών ηγεσιών κ.λπ.). Δεδομένου ότι η σημερινή ακροδεξιά δεν έχει σχέση με τη σκληρή και αντικοινοβουλευτική πρόγονό της του Μεσοπολέμου, η σύγκλιση των δύο προσεγγίσεων δεν είναι τόσο δύσκολη όσο θα φαινόταν με μια πρώτη ματιά. Δεδομένης, μάλιστα, της κοινωνιολογικής συνθήκης που περιγράψαμε σε προηγούμενο μέρος, η οποία στρέφει, συχνά, την κοινή γνώμη προς φοβικές ιδεολογίες και πολιτικές στάσεις, αυτή η σύγκλιση βαίνει, πολύ συχνά, προς όφελος της ακροδεξιάς.

Η εμμονή στην κριτική των «άκρων» (ή της «βίας» και του «χουλιγκανισμού»¹⁶) μπορεί εύκολα να παρεκκλίνει προς φοβικές και συντηρητικές τάσεις. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, για παράδειγμα, ότι, όπως ωραία το υπογραμμίζει ο γερμανός ιστορικός Ernst Nolte, **αυτό που περισσότερο, ίσως, από οτιδήποτε άλλο καθόρισε την ιδεολογική διαμόρφωση του Αδόλφου Χίτλερ ήταν ο αντιμαρξισμός του και ο φόβος του απέναντι στο**

15. Ο Ν. Μαραντζίδης, π.χ., (ό. π.) δε μπορεί να αντιληφθεί την πολιτικοποίηση παρά με όρους μιας επιστροφής σε αρχαϊσμούς και ξεπερασμένα ταμπού. Γι' αυτό θεωρεί πως σε ό,τι αφορά στη γλώσσα των συνθημάτων του Δεκεμβρίου 2008 «προέκυψε μάλιστα μια κακή αντιγραφή των λαϊκο-δημοκρατικών ιδεοληψιών του '70 και του '80. Το σύνολο των αιτημάτων και των συνθημάτων ανέδυε το φοιτητικό κλίμα της Μεταπολίτευσης», όταν είναι προφανές ότι η καταγωγή της βρίσκεται στον καταστασιακό/σουρεαλιστικό λόγο του Μάη του '68 και των κινήματων, γενικότερα, των δεκαετιών 1960-1970.

16. Όπως πρόσφατα χαρακτήρισε ο Π. Μανδραβέλης το πέταγμα καφέδων και άλλων ποτών και τροφίμων ενάντια στον Π. Σόμπολο, κατά την απεργία των εργαζομένων στα ΜΜΕ την Τρίτη 30 Νοεμβρίου: «Δημοσιογραφικοί χουλιγκανισμοί», *Καθημερινή*, 3.12.2010.

ενδεχόμενο «μπολσεβικοποίησης» της Γερμανίας¹⁷. Ταυτόχρονα, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, αυτή η εμμονή στην κριτική των άκρων και η προώθηση ενός ουδέτερου πολιτικά τεχνοκρατισμού με σκοπό την καταπολέμηση της ιδεολογικοποίησης που οδηγεί στον εξτρεμισμό, στερεί την κοινωνία από τα απαραίτητα κριτικά αντανακλαστικά για την αντίσταση στις σύγχρονες, εξευγενισμένες εκδοχές της ακροδεξιάς ρητορικής.

Φυσικά με αυτή την ανάλυση δε θέλουμε να πούμε ότι οι εκσυγχρονιστές είναι μεταμφιεσμένοι φασίστες. Θέλουμε απλώς να δούμε ορισμένες συγγένειες που υπάρχουν ανάμεσα σε πολιτικές λογικές τις οποίες συνηθίζουμε να θεωρούμε απομακρυσμένες ή ακόμα και αντιτιθέμενες (χάρης, σε μεγάλο βαθμό, τη ρητορική του φιλελεύθερου-εκσυγχρονιστικού λόγου). Αυτό που ενδιαφέρει είναι να δούμε υπό ποιες προϋποθέσεις το πολιτικό και πολιτιστικό -το ανθρωπολογικό, εν ολίγοις- πρότυπο που προωθεί αυτός ο φιλελεύθερος εκσυγχρονισμός των ημερών μας μπορεί να οδηγήσει σε καταστάσεις αρκετά δυσάρεστες και σε μια φαινομενικά παράδοξη επανεμφάνιση ορισμένων πρακτικών των «άκρων».

Nel mezzo del cammin di nostra vita...

Η ταυτόχρονη εκλογή των Γ. Καμίνη και Γ. Μπουτάρη, στο δήμο Αθήνας και Θεσσαλονίκης αντίστοιχα, έχει σχεδόν οδηγήσει ορισμένους από τους θεωρητικούς του εκσυγχρονιστικού και φιλελεύθερου ρεύματος να αναγάγουν σε πολιτιστικά πρότυπα, σε σύμβολα μιας συγκεκριμένης πολιτιστικής λογικής, το δήμαρχο της πρωτεύουσας και το συνάδελφό του της συμπρωτεύουσας¹⁸. Σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς, κομματικούς υποψήφιους, οι Καμίνης και Μπουτάρης δεν προέρχονται από τις κομματικές οργανώσεις και δεν ανήκουν σε μηχανισμούς και παραταξιακές γραφειοκρατίες. Είναι, αντίθετα, άνθρωποι «αυτοδημιούργητοι», που έχουν σταδιοδρομήσει είτε μέσω της ανεξάρτητης παρουσίας τους στα κοινά είτε μέσω της δουλειάς τους σε ανεξάρτητες Αρχές. Εν ολίγοις κομίζουν ένα νέο ήθος στην πολιτική, το ήθος του καλλιεργημένου αστού που έρχεται σε

17. Σε αυτά τα πλαίσια ο αντισημιτισμός έχει πολύ στενή σχέση με τον αντιμαρξισμό, εφόσον ένα μεγάλο μέρος των μαρξιστών θεωρητικών και επαναστατών υπήρξαν Εβραίοι (Μαρξ, Τρότσκι, Ρόζα Λούξεμπουργκ κ.λπ.).

18. Στ. Καλύβας (sic), «Μεταξύ θριάμβου και καταστροφής», *Καθημερινή*, 21.11.2010. Ίδια γραμμή ακολουθεί κι ο Η. Κανέλης στο χωρίο που παραθέσαμε σε προηγούμενη υποσημείωση, όταν υπονοεί πως η εκλογή Καμίνη συνιστά αντίσταση στον «πολιτιστικό μηδενισμό» του Δεκέμβρη.

κάθετη αντίθεση με το ύφος και το στυλ των παραδοσιακών κρατικοδίαιτων κομματόσκυλων.

Κανείς δε διαφωνεί με αυτό, σε επίπεδο διαπίστωσης, όπως επίσης, βέβαια, και κανείς δε διαφωνεί με το ότι αμφότεροι οι δήμεαρχοι είναι προτιμότεροι, χίλιες φορές, από τους υποψηφίους της ΝΔ. Το θέμα είναι, κατ' αρχάς, να δούμε αν όντως η εκλογή αυτών των υποψηφίων δείχνει μια διαφορετική αντιμετώπιση του πολιτικού φαινομένου από τις κυρίαρχες ολιγαρχίες. Εμείς είμαστε πολύ πιο απαισιόδοξοι αλλά, σε κάθε περίπτωση, τις απαντήσεις θα τις δούμε στο μέλλον¹⁹. Το ουσιαστικότερο, κατά συνέπεια, ζήτημα είναι να δούμε τι κρύβεται πίσω από την υποστήριξη αυτού του «νέου πολιτικού ήθους».

Αυτό που κρύβεται είναι μια τεχνοκρατική αντίληψη της πολιτικής. Πίσω από την κριτική του κομματικού παρασιτισμού και της κομματικοποίησης της πολιτικής, της υποταγής του κοινού καλού στο κομματικό συμφέρον, κρύβεται μια βαθύτερη κριτική στην ίδια την ιδέα της πολιτικοποίησης, στην ίδια, με άλλα λόγια, την αντίληψη ότι τα πολιτικά προβλήματα οφείλουν να αποτελούν αντικείμενο πολιτικής διαβούλευσης και στοχασμού. Κρύβεται, επίσης, η ιδέα ότι τα ζητήματα «ταυτότητας» είναι σημαντικότερα από τα ζητήματα πολιτικής και οικονομικής εκμετάλλευσης. Σε ό,τι μας αφορά εν προκειμένω, αυτές οι δύο ιδέες αλληλοδιαπλέκονται.

Οι υποψηφιότητες των Καμίνη και Μπουτάρη δεν είναι απλώς μη κομματικές. Κατά βάθος είναι μη ιδεολογικές, δηλαδή μη πολιτικές. Ένας καθημερινός, λαϊκός άνθρωπος δεν ξέρει αν οι δυο τους είναι «δεξιόι» ή «αριστεροί». Βγήκαν με τη στήριξη του πιο διεφθαρμένου κόμματος της τελευταίας εικοσαετίας, ενώ τον έναν από τους δύο τον πρότεινε ο ηγέτης της «Ανανεωτικής» αριστεράς υπό το σκεπτικό, ακριβώς, ότι οι αυτοδιοικητικές εκλογές δεν αποτελούν πολιτικό διακύβευμα. Την ιδέα αυτή την υποστήριξαν και οι Οικολόγοι Πράσινοι: στις αυτοδιοικητικές εκλογές πρέπει να συζητάμε για τα πρακτικά προβλήματα των δήμων και των περιφερειών και όχι για το τι σημαίνουν για τα κόμματα τα ποσοστά των υποψηφίων «τους». Αυτό είναι σωστό, αλλά προκειμένου για τη συγκεκρι-

19. Κανείς δεν ενοχλήθηκε, π.χ., από το γεγονός ότι ο πρόσφατος θάνατος του σουρεαλιστή ποιητή Έκτορα Κακναβάτου επισκίαστηκε από την έκδοση του νέου βιβλίου του αδερφού του πρωθυπουργού, «συγγραφέα» Ν. Παπανδρέου. Ίσως αυτό να είναι ενδεικτικό των ηθών του νέου υπουργού Πολιτισμού και Τουρισμού, Π. Γερούλανου, που είναι και αυτός «αυτοδημιούργητος», μη κομματικός και πολιτιστικά μεγαλοαστός (σπουδές στο Χάρβαρντ και το Γέιλ, γιος αυλάρχη του βασιλιά Παύλου κ.λπ.).

μένη συγκυρία αποτελεί πολιτικό λάθος πρώτου βαθμού να αρκούμαστε σε αυτή τη θέση. Οι αυτοδιοικητικές εκλογές του Νοεμβρίου είχαν εκ των πραγμάτων πολιτικό χαρακτήρα, όχι λόγω του περιεχομένου τους αλλά λόγω της κοινωνικής συγκυρίας μέσα στην οποία έλαβαν χώρα.

Όταν, λοιπόν, μέσα σε αυτό το κοινωνικό τοπίο εμείς υποστηρίζουμε ότι η εκλογή «ουδέτερων» πολιτικά υποψηφίων συνιστά ένδειξη της ανάδυσης ενός νέου ήθους, τότε μάλλον θεωρούμε πως ο τεχνοκρατισμός και η θολή πολιτική ταυτότητα των Καμίνη και Μπουτάρη δε μας γλιτώνει μόνο από την κομματική φαυλότητα αλλά και από την ίδια την ιδεολογική και πολιτική διαμάχη. Μέσα στα πλαίσια του σύγχρονου μηδενισμού, το πολιτικό ταυτίζεται με το κομματικό και το διεφθαρμένο και εξορίζεται στο όνομα ενός ουδέτερου ιδεολογικά και πολιτικά τεχνοκρατισμού. Ο τεχνοκρατισμός του «μορφωμένου αστού», φυσικά, πρέπει να έχει ένα μίνιμουμ πολιτικής ατζέντας για να σταθεί. Ε, αυτό το μίνιμουμ είναι ένα είδος καταπολέμησης των «άκρων», που εμφανίζεται υπό τη μορφή μιας πολιτικής της ταυτότητας: «ανοιχτότητα», αποδοχή του Άλλου (σε αντίθεση με τον σκοταδισμό του Άνθιμου) κ.λπ. Ας σπεύσουμε, προς αποφυγή παρερμηνειών, να τονίσουμε ότι όλα αυτά είναι θετικά και απολύτως υπερασπίσιμα. Το θέμα όμως είναι να δούμε μέσα σε πιο πλαίσιο προτείνονται και εξυμνούνται και που θα μπορούσαν, άθελά τους, να οδηγήσουν αν δε συνδεθούν με ορισμένα άλλα βασικά στοιχεία.

Η αποϊδεολογικοποίηση και η εξαφάνιση του μέλλοντος

Η θεωρία της αποϊδεολογικοποίησης αποτελεί δίκοπο μαχαίρι. Εκεί που νομίζει ότι αποκαθαίρει τη δημόσια συζήτηση και την άσκηση της πολιτικής από τις υπερβολές που οδηγούν στον «εξτρεμισμό» και τα «άκρα», στην πραγματικότητα οδηγεί σε μια βαθύτερη -και ως τέτοια πιο αργή, υπόγεια και δυσδιάκριτη- υπονόμηση όχι μόνο της κοινωνικής ειρήνης που πιστεύει ότι θεμελιώνει αλλά και της ίδιας της πολιτικής συμμετοχής και σκέψης. Κι αυτό διότι ταυτίζει την καταπολέμηση των ετερόνομων και «ιδεολογικών», με την αρνητική έννοια του όρου, πολιτικών στάσεων με τη γενικότερη κατασίγαση των πολιτικών παθών. Η πίστη, π.χ., σε ένα σύνολο πολιτικών αρχών καταγγέλλεται εξ' ορισμού ως φανατισμός και ετερονομία, ενώ το να μην αλλάζει κανείς, σα χαμαιλέοντας, απόψεις ανάλογα με τις συγκυρίες μπορεί εύκολα να καταγγελθεί ως δείγμα εμμονής και θρησκευτικού τύπου προσκόλλησης σε ετερόνομα ιδεολογήματα²⁰.

20. Με αυτή την έννοια ίσως ακούγεται παράξενο το ακόλουθο εγκώμιο του Σπύρου Στίνα που έκανε ο Καστοριάδης: «Με τη μεσολάβηση ενός αγαπημένου μου και πεθαμένου φίλου συνάντησα κι εγώ για πρώτη φορά το Σπύρο κι αμέσως εντυπωσιάστηκα –όσο ίσως ποτέ

Αυτή η κίνηση έχει ως βασική της προϋπόθεση την ταύτιση της πολιτικής γενικώς με τις ετερόνομες εκδοχές της. Κι έτσι, π.χ., η κριτική στην κομματοκρατία και τη διαφθορά του ελληνικού πολιτικού συστήματος και της τοπικής αυτοδιοίκησης εύκολα θεωρητικοποιείται και μετατρέπεται σε κριτική των πολιτικών ιδεολογιών ή ταυτοτήτων ως τέτοιων (οι οποίες υποτίθεται ότι οδηγούν στην κομματικοποίηση και, στη συνέχεια, στα πελατειακά δίκτυα κ.λπ.). Με αυτή τη στάση όμως δεν πετάμε μόνο τα βρώμικα νερά, αλλά και το μωρό, τη μπανιέρα, το σπίτι ολόκληρο. Θεωρούμε, εσφαλμένα, ότι στη «συνολικού» τύπου πολιτικοποίηση, δηλαδή στην πολιτική στάση που πιστεύει ότι είναι καλό να έχει κανείς μια συνολική άποψη για την κοινωνία και τα πολιτικά ζητήματα, μπορούμε να αντιτάξουμε ένα είδος «ορθολογικού» πολίτη, ο οποίος δεν είναι φορέας συνολικών πολιτικών ταυτοτήτων (εφόσον αυτές ταυτίζονται μόνο με τις ετερόνομες πολιτικές ιδεολογίες), αλλά κρίνει μόνο βάσει τεχνοκρατικών και μη ιδεολογικών κριτηρίων, ανάλογα με τη συγκυρία. Αυτή η άποψη είναι εντελώς εσφαλμένη, καθώς δεν αναρωτιέται στιγμή για τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις του τύπου πολίτη που προτείνει.

Ξεχνά ότι, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Μάρει Μπούκτσιν, ο ρεφορμισμός, πριν μετατραπεί σε δικαιολόγηση διαχείρισης του συστήματος, αποτελούσε μια πιθανή οδό κατάργησης του καπιταλισμού²¹. Η συζήτηση, π.χ., μεταξύ Ε. Μπερνστάιν και Ρόζας Λούξεμπουργκ είχε να κάνει με το ποια είναι η πιο λογική οδός για την κατάργηση του καπιταλισμού: οι σταδιακές μεταρρυθμίσεις ή η επαναστατική δράση²²; Υπογραμμίζουμε αυτό το σημείο, προκειμένου να καταστήσουμε σαφές ότι ακόμα και οι «μερικές» κατακτήσεις παλαιότερων κοινωνικών κινημάτων έγιναν, στο μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεων, στα πλαίσια μιας πολιτικής δραστηριοποίησης που σκόπευε «συνολικά», που ήταν, με άλλα λόγια, φορέας ενός συνολικότερου προτάγματος κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτό είναι λογικό, αν το καλοσκεφτεί κανείς. Όπως το έχουν υπογραμμίσει όλοι οι μεγάλοι πολιτικοί στοχαστές, από τον Αριστοτέλη και το Μακιαβέλι ως τη Χάνα Άρεντ, η πολιτική επαγρύπνηση και η πολιτική αρετή των μελών μιας πολιτικής κοινότητας έχει ανάγκη από ένα «ρεπουμπλικανικό» αί-

στη ζωή μου- από την οξύτητα, την τόλμη, την αδιαλλαξία της πολιτικής σκέψης του» (Κ. Καστοριάδης, «Ομιλία για τον Α. Στίνα», *Ο Θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, Ζ. Σαρίκας, Αθήνα, Ύψηλον, 1992, σ. 146, δική μας η υπογράμμιση).

21. Μ. Bookchin, "The Left that Was", *Lifestyle or Social Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Εδιμβούργο, AK Press, 1995, σσ. 84-85

22. Βλ. σχετικά Ρ. Λούξεμπουργκ, *Μεταρρύθμιση ή επανάσταση*; (1899), Αθήνα, Κορόντζης, 1984.

σθημα, από μια αγάπη για την πολιτική και την ενασχόληση με τα κοινά ως τέτοιες²³. Πρόκειται για ανθρωπολογική αντίφαση πρώτου βαθμού, την οποία ουδόλως εξετάζουν οι θεωρητικοί της ελάχιστης πολιτικής στράτευσης και του «ορθολογικού» πολίτη, το να απαιτούμε την πολιτική επαγρύπνηση και τα κριτικά ανακλαστικά των πολιτών, όταν, ταυτόχρονα, καταδικάζουμε την πολιτικοποίηση ως τρόπο συγκρότησης του υποκειμένου.

Ο «ορθολογικός», τεχνοκρατικός και «μη ιδεολογικός» τρόπος πολιτικής συμμετοχής αποτελεί, στην πραγματικότητα, εκδήλωση ενός ευρύτερου φαινομένου. Πρόκειται για την άνοδο του κυνισμού και του πολιτικού μηδενισμού στον οποίο έχουν οδηγηθεί οι σύγχρονες κοινωνίες, ως συνέπεια της ανικανότητάς τους να διαχειριστούν με κριτικό και διαυγή τρόπο την εμπειρία του ολοκληρωτισμού. Η πρωτόγνωρη φρίκη των ολοκληρωτικών καθεστώτων δε μας έκανε πιο σοφούς, από ό,τι φαίνεται, κι έτσι δε μας πέρασε από το νου ότι ο μόνος τρόπος για να αντισταθούμε σε αυτού του είδους τις μορφές κυριαρχίας και βαρβαρότητας είναι η πολιτική στράτευση στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας. Αντίθετα, τα συμπεράσματα που συνεχίζουν να εξάγουν οι πολιτικοί φιλόσοφοι και οι διανοούμενοι είναι ότι για να αποφύγουμε την επανεμφάνιση τέτοιου είδους πολιτικών καθεστώτων και πρακτικών, οφείλουμε να καταργήσουμε το ίδιο το πάθος της ενασχόλησης με τα κοινά και την ίδια την πίστη στην ικανότητα της κοινωνίας να αυτοθεσμιζεται ρητά και να αναλαμβάνει η ίδια την τύχη της, πέρα από γραφειοκράτες και τεχνοκρατικές ηγεσίες. Με αυτό, βέβαια, τον τρόπο, απλώς εκλογικεύουμε τον ψευτο-ηδονιστικό κονφορμισμό που αποτελεί την κυρίαρχη νοοτροπία μέσα στο σημερινό καπιταλισμό της επιτρεπτικότητας και της κατανάλωσης.

23. Ο μεγάλος γάλλος φιλελεύθερος στοχαστής Μπενζαμέν Κονσταν, είχε τη στοιχειώδη διορατικότητα –η οποία λείπει από τους σημερινούς ομοϊδεάτες του- να καταλάβει ότι μια κοινωνία όπου οι πολίτες της είναι αφιερωμένοι αποκλειστικά στις ιδιωτικές τους απολαύσεις (και αυτό ακριβώς ήταν, κατ' αυτόν, το νόημα της περιφημής «ελευθερίας των Νεώτερων» σε αντίθεση με την «ελευθερία των Αρχαίων» που συνίστατο στην ενασχόληση με τα κοινά), δε μπορεί να λειτουργήσει. Γι' αυτό και στο τέλος της περιφημής διάλεξής του «Για την ελευθερία των Αρχαίων σε σύγκριση με αυτή των Νεώτερων» (1819), τονίζει ότι «Το έργο του νομοθέτη δεν ολοκληρώνεται σε καμία περίπτωση απλώς και μόνον όταν κατέστη δυνατή για το λαό την εγγύηση των ιδιωτικών του απολαύσεων. Ακόμα και όταν πλέον αυτός ο λαός νιώθει ευχαριστημένος, μένουν ακόμα πολλά να γίνουν. Οι θεσμοί πρέπει να φέρνουν εις πέρας την ηθική εκπαίδευση των πολιτών. Σεβόμενοι τα ατομικά τους δικαιώματα, προστατεύοντας την ανεξαρτησία τους και μη βάζοντας το παραμικρό εμπόδιο στις ενασχολήσεις τους, θα πρέπει, ωστόσο, να αφιερώνουν την επιρροή τους στα δημόσια πράγματα» (B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Écrits politiques*, Παρίσι, Gallimard – folio, 1997, σ. 619).

Αυτό τελικά που καταστρέφεται είναι η ίδια η δυνατότητα να πιστεύουμε ότι τα πράγματα θα μπορούσαν να αλλάξουν ριζικά, ότι η πορεία του κόσμου θα μπορούσε να ανατραπεί και ότι μια πιο δίκαιη και εχέφρων κοινωνία θα μπορούσε να δημιουργηθεί, όπως επίσης, βέβαια και το ότι θα άξιζε να παλέψουμε για έναν τέτοιο σκοπό. Ο «πουαντιγιστικός» χρόνος των σημερινών κοινωνιών, που σπάει τη χρονική συνέχεια και μας παρουσιάζεται ως σειρά ασύνδετων μεταξύ τους «παρόντων»²⁴, στο πολιτικό επίπεδο εκφράζεται ως ριζική ανικανότητα να σκεφτούμε το μέλλον με έναν ορίζοντα «που υπερβαίνει τον προϋπολογισμό ή τις επόμενες εκλογές»²⁵. Από το φόβο μήπως ξεφύγουμε στους δαιδάλους της ουτοπικής και μεσσιανικής σκέψης, έχουμε φτάσει να ευνουχίσουμε σε τέτοιο βαθμό την πολιτική μας φαντασία, ώστε το σκουλαρίκι του Γ. Μπουτάρη να κοντεύει να καταστεί σύμβολο της ανθρώπινης περιπέτειας. Όπως όμως το δείχνει ωραία ο Ρ. Σένετ, στο κείμενό του που μπορούμε να διαβάσουμε σε αυτό το τεύχος, αυτή η αλλεργία απέναντι σε οτιδήποτε το μακροπρόθεσμο δεν κάνει τίποτε άλλο από το να υποσκάπτει την ικανότητα των ανθρώπων να βρίσκουν νόημα στη ζωή τους.

24. Βλ. τη σχετική ανάλυση του Z. Bauman, *Ζωή για κατανάλωση*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα, Πολύτροπον, 2008.

25. Κ. Καστοριάδης, Κ. Λας, «Αντιπαλεύοντας την ιδιώτευση», περ. *Μάγμα*, τ. 5, Δεκέμβριος 2009, σ. 76.

Ρίτσαρντ Σένετ

Η διάβρωση του χαρακτήρα.

Οι προσωπικές συνέπειες της εργασίας στο νέο καπιταλισμό*

μετάφραση: Κ. Μπακόπουλος, Ν. Μάλλιαρης

Ευέλικτος

Η λέξη «ευελιξία» εμφανίζεται στην Αγγλική γλώσσα τον 15^ο αιώνα. Το νόημα της προήλθε από την απλή παρατήρηση ενός δέντρου το οποίο, ενώ λυγίζει από τον αέρα, καταφέρνει να επαναφέρει τα κλαδιά του στην αρχική θέση τους. Αυτή η «ευελιξία» φανερώνει την ικανότητα του δέντρου να αντιστέκεται στον αέρα, να περνάει μια δοκιμασία και να επανέρχεται στην κανονική του μορφή. Ιδεατά, η ευέλικτη ανθρώπινη συμπεριφορά θα πρέπει να έχει την ίδια αντοχή ή «ελατότητα»: θα πρέπει να είναι ικανή να προσαρμόζεται στις αλλαγές, δίχως να συντρίβεται από αυτές. Η κοινωνία σήμερα αναζητά νέες οδούς οι οποίες, καταπολεμώντας τα δεινά της ρουτίνας, δημιουργούν πιο ευέλικτους θεσμούς¹. Ωστόσο, οι

* Richard Sennet, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Norton, 1998. Εδώ μεταφράζουμε το 3ο κεφάλαιο του βιβλίου. Στο μπλογκ της ομάδας μας (www.protagma.wordpress.com, στην κατηγορία «Κείμενα και μεταφράσεις») ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορεί να βρει μια μετάφραση και του 1ου κεφαλαίου του βιβλίου του Σένετ.

1. Σ.τ.μ.: Κάνοντας λόγο περί «ρουτίνας», ο συγγραφέας συνεχίζει όσα είχε πει στο προηγούμενο κεφάλαιο του βιβλίου όπου και είχε περιγράψει τον τύπο οργάνωσης της εργασίας μέσα στον παραδοσιακό καπιταλισμό. Αυτός ο τύπος οργάνωσης, που έφτασε στα άκρα με τον τειλορισμό και το φροντισμό, βασιζόταν σε μια σταθερή ρουτίνα, υπό την έννοια πως το πρόγραμμα και τα εργασιακά καθήκοντα του εργάτη έμεναν σταθερά και अपαράλλακτα για το σύνολο, σχεδόν, της εργασιακής του διαδρομής. Πριν φτάσει στην περιγραφή των εργοστασίων του Χένρι Φορντ (όπου πολύ νωρίς και με «υποδειγματικό» τρόπο χρησιμοποιήθηκε σε μαζική κλίμακα το τειλορικό σύστημα οργάνωσης της εργασίας), ο Σένετ χρησιμοποίησε την ανάλυση μιας βιοτεχνίας κατασκευής καρφίτσων που αναφέρει ο Άνταμ Σμιθ (στον *Πλούτο των εθνών* [1776], όταν μιλά για τον καταμερισμό της εργασίας), προκειμένου να κάνει σαφές

πρακτικές της ευελιξίας επικεντρώνονται ως επί το πλείστον στις δυνάμεις που κάνουν τους ανθρώπους να «λυγίζουν» και όχι σε εκείνες που θα τους επέτρεπαν να μη συντρίβονται.

Οι πρώτοι φιλόσοφοι των Νεότερων Χρόνων ταύτισαν τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ευλυγισίας με τις αισθητηριακές ικανότητες του εαυτού. Ο Τζον Λοκ, στο έργο του *An Essay Concerning Human Understanding* (Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση), έγραφε: «Ο εαυτός είναι αυτό το οποίο σκέφτεται συνειδητά [...] αυτό που συναισθάνεται ή συνειδητοποιεί την απόλαυση και τον πόνο, αυτό που είναι ικανό για να νιώσει την ευτυχία και τη δυστυχία [...]»². Ο Ντέιβιντ Χιουμ, στην *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση* (1739-40)³, ισχυρίστηκε ότι «όταν εισέρχομαι πιο βαθιά σε αυτό που αποκαλώ “ο εαυτός μου”, πάντοτε πέφτω επάνω σε κάποια συγκεκριμένη αντίληψη, ζεστασιά ή κρύο, φως ή σκιά, αγάπη ή μίσος, πόνο ή ευχαρίστηση». Αυτές οι αισθητηριακές εντυπώσεις προέρχονται από ερεθίσματα του εξωτερικού περιβάλλοντος τα οποία κάνουν τον εαυτό να «λυγίζει», προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση. Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων του Άνταμ Σμιθ βασίστηκε σε αυτά τα εξωτερικά, συνεχώς μεταβαλλόμενα, ερεθίσματα.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός πάνω στον ανθρώπινο χαρακτήρα προσπάθησε να βρει κάποιες αρχές εσωτερικής ρύθμισης και ανάκαμψης οι οποίες θα διέσωζαν την αίσθηση του εαυτού από αυτή τη συνεχή αισθητηριακή μεταβολή. Εν τούτοις η μετά τον Άνταμ Σμιθ πολιτική οικονομία έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στη απότομη αλλαγή. Η ευελιξία συνδέθηκε με τις επιχειρηματικές αρετές· μετά τον Σμιθ οι θεωρητικοί της πολιτικής οικονομίας του 19^{ου} αιώνα αντέταξαν την ευκινησία και την ευστροφία του επιχειρηματία στο βαρετό κι αργοκίνητο πρότυπο του βιομηχανικού εργάτη. Ο John Stuart Mill, στο έργο του *Principles of Political Economy* (Αρχές πολιτικής οικονομίας [1848]), έβλεπε τις αγορές ως το θέατρο μιας ζωής, ταυτοχρόνως, επικίνδυνης αλλά και γεμάτης προκλήσεις. Οι έμποροι και οι επιτηδευματίες που πρωταγωνιστούσαν σε αυτό το θέατρο ήταν, γι' αυτόν, καλλιτέχνες του αυτοσχεδιασμού.

αυτό που θέλει να πει. Ορισμένα χωρία του κεφαλαίου που τώρα μεταφράζουμε δε γίνονται πλήρως κατανοητά, αν δεν έχουμε στο νου αυτές τις αναφορές.

2. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), εκδ. A. D. Fraser, Νέα Υόρκη, Dover, 1959, 1: 458-59.

3. Ντ. Χιουμ, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση* (βιβλίο πρώτο), μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα, Πατάκης, 2005.

Σε αντίθεση με τον Άνταμ Σμιθ, ο οποίος στήριξε τη θεωρία του για τα ηθικά συναισθήματα στην έννοια της συμπάθειας⁴, οι πολιτικοί οικονομολόγοι που τον ακολούθησαν εστίασαν το ενδιαφέρον τους σε άλλες αξίες. Για το Μιλ η ευέλικτη συμπεριφορά γεννά την προσωπική ελευθερία, πράγμα που το πιστεύουμε ακόμα και σήμερα. Φανταζόμαστε ότι το να είμαστε ανοιχτοί στην αλλαγή και ευπροσάρμοστοι στις νέες συνθήκες που αυτή επιφέρει είναι οι ιδιότητες ενός χαρακτήρα που ταιριάζει στην ελεύθερη δράση: θεωρούμε ότι το ανθρώπινο ον είναι ελεύθερο ακριβώς επειδή έχει την ικανότητα να αλλάζει. Στη σημερινή εποχή, ωστόσο, η νέα πολιτική οικονομία προδίδει αυτήν την προσωπική επιθυμία για ελευθερία. Η αποστροφή απέναντι στη γραφειοκρατική ρουτίνα και η άνευ όρων επιδίωξη της ευελιξίας μακράν του να έχουν δημιουργήσει τις συνθήκες που μπορούν να μας καταστήσουν ελεύθερους, έχουν παραγάγει νέες δομές εξουσίας και ελέγχου.

Το σύστημα εξουσίας που κρύβεται πίσω από τις σύγχρονες μορφές του ευέλικτου καθεστώτος αποτελείται από τρία στοιχεία: τον *ασυνεχή επαναπροσδιορισμό της λειτουργίας των οργανισμών*, την *ευέλικτη εξειδίκευση της παραγωγής*, και την *αποκεντρωμένη συγκεντροποίηση* [*concentration without centralization of power*]. Τα χαρακτηριστικά που εμπύπτουν σε αυτές τις τρεις κατηγορίες είναι οικεία σε πολλούς από μας· όμως οι προσωπικές τους συνέπειες στο χαρακτήρα μας είναι δύσκολο να αποτιμηθούν.

Ασυνεχής επαναπροσδιορισμός της λειτουργίας των οργανισμών

Τα επιχειρηματικά εγχειρίδια και περιοδικά παρουσιάζουν σήμερα την ευέλικτη συμπεριφορά ως κάτι που προϋποθέτει την επιθυμία για αλλαγή. Στην πραγματικότητα πρόκειται απλώς για την αλλαγή ενός συγκεκριμένου είδους, η οποία επιφέρει ορισμένες πολύ συγκεκριμένες επιπτώσεις στην αντίληψη μας για το χρόνο. Ο ανθρωπολόγος Edmund Leach επιχείρησε να διακρίνει την εμπειρία του μεταβαλλόμενου χρόνου σε δύο κατηγορίες. Στην πρώτη περίπτωση γνωρίζουμε ότι τα πράγματα αλλάζουν αλλά παρ' όλα αυτά δείχνουν να διατηρούν μια συνέχεια με ό,τι προηγήθηκε. Στη δεύτερη περίπτωση λαμβάνει χώρα μια ρήξη που είναι

4. Σ.τ.μ.: Εδώ ο συγγραφέας αναφέρεται στο θεμελιώδες έργο του Σμιθ, *The Theory of Moral Sentiments* [*Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*] (1759), όπου ο σκωτσέζος φιλόσοφος βασίζει την ανάλυσή του σε μια νέα ερμηνεία της έννοιας της συμπάθειας (*sympathy*), ως απαραίτητου στοιχείου για την ικανότητα διατύπωσης ηθικών κρίσεων.

προϊόν πράξεων που αλλάζουν τη ζωή μας αμετάκλητα⁵.

Ας φανταστούμε, για παράδειγμα, μια θρησκευτική τελετή όπως η Θεία Κοινωνία. Όταν παίρνεις τη μετάληψη συμμετέχεις στην ίδια πράξη που εκτελούνταν από κάποιον που έζησε διακόσια χρόνια πριν. Αν για να φτιάξεις την όστια υποκαταστήσεις το καφέ με άσπρο σιτάλευρο δεν αλλάξεις ιδιαίτερα το νόημα της τελετής, αφού το νέο αλεύρι ενσωματώνεται στην τελετή. Εάν όμως επιμείνεις να επιτρέπεται σε παντρεμένες γυναίκες να χειροτονούνται ιερείς, που θα τελούν το μυστήριο της Θείας Κοινωνίας, τότε υπάρχει μεγάλη πιθανότητα να αλλάξεις αμετάκλητα το ουσιαστικό νόημα του να είναι κανείς ιερέας και κατά συνέπεια να αλλάξεις, εν τέλει, και το ίδιο το μυστήριο της Θείας Κοινωνίας.

Στη σφαίρα της εργασίας, οι ρυθμοί που ο Ντιντερό απεικόνισε χρησιμοποιώντας τον χαρτόμηλο του ή οι συνήθειες που περιέγραψε ο Anthony Giddens μας δίνουν το παράδειγμα της πρώτης περίπτωσης, μιας αλλαγής που δεν έρχεται σε αντίθεση με τη χρονική συνέχεια⁶. Αντιθέτως, η ευέλικτη αλλαγή του σημερινού είδους που επιτίθεται στη γραφειοκρατική ρουτίνα, ζητά να αναδιοργανώσει τους οργανισμούς οριστικά και τελεσίδικα, κατά τρόπον ώστε το παρόν να μη συνδέεται πια με το παρελθόν.

Ο ακρογωνιαίος λίθος της σύγχρονης πρακτικής του μάνατζμεντ είναι η πίστη ότι τα δίκτυα εργασίας με χαλαρούς δεσμούς είναι πιο ανοιχτά στο ριζικό επαναπροσδιορισμό από ό,τι τα πυραμιδικά ιεραρχικά συστήματα που κυριάρχησαν την περίοδο του φορντισμού. Η συνένωση των κόμβων στα δίκτυα αυτά είναι χαλαρότερη: θεωρητικά μπορείς να αφαιρέσεις ένα κομμάτι χωρίς να καταστρέψεις τα υπόλοιπα. Το σύστημα είναι χωρισμένο σε κομμάτια και αυτό ακριβώς δίνει την ευκαιρία και τη δυνατότητα για παρέμβαση. Η ίδια η έλλειψη συνοχής επιζητά, κατά κάποιον τρόπο, την αναθεώρηση.

Οι ιδιαίτερες τεχνικές για τον επαναπροσδιορισμό των οργανισμών προς αυτήν την κατεύθυνση έχουν ήδη αρχίσει να εξελίσσονται. Οι διευθυντές κάνουν χρήση λογισμικού που τυποποιεί τις λειτουργικές διαδικασίες

5. Edmund Leach, "Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time" [«Δύο δοκίμια για τη συμβολική αναπαράσταση του χρόνου»], *Rethinking Anthropology*, Λονδίνο, Athlone, 1968, σσ. 124-36.

6. Σ.τ.μ.: Ο συγγραφέας αναφέρεται σε ένα άρθρο του Ντιντερό στην *Εγκυκλοπαίδεια* και σε ορισμένες ιδέες του Α. Γκίντενς, αντίστοιχα, που σχολιάζει στο προηγούμενο κεφάλαιο του βιβλίου του.

(SIMS), έτσι είναι δυνατό για μια πολύ μεγάλη επιχείρηση να έχει εικόνα για το τι παράγει κάθε κύτταρο της κυψέλης της. Με τη χρήση αυτού του λογισμικού μπορεί το μάνατζμεντ να σταματήσει γρήγορα την επανάληψη ίδιων εργασιών ή να καταργήσει τις αναποτελεσματικές μονάδες. Οι ίδιες λογισμικές μακέτες βοηθούν, επίσης, τους λογιστές και τους σχεδιαστές των οργανισμών να αποτιμήσουν ποσοτικά ποιο προγράμμα ή ποιο προσωπικό πρέπει να φύγει από την εταιρεία σε περίπτωση συγχώνευσης. Η κατάρτιση γραφειοκρατικών επιπέδων, το λεγόμενο “*delaying*” αναφέρεται στην συγκεκριμένη πρακτική του να δίνεις σε μικρότερο αριθμό διευθυντών τον έλεγχο μεγαλύτερου αριθμού υφισταμένων: ο κατακόρυφος καταμερισμός δίνει στα μέλη ενός εταιρικού «νησιού» περισσότερες και διαφορετικές εργασίες προς εκτέλεση.

Ο πιο γνωστός όρος για τέτοιους είδους πρακτικές είναι ο όρος «*ανασχεδιασμός*» [*“reengineering”*], το πιο αξιοπρόσεχτο δε γεγονός του ανασχεδιασμού είναι η μείωση προσωπικού. Εκτιμήσεις για τα νούμερα των αμερικανών εργαζομένων που έχασαν τη δουλειά τους εξ αιτίας της μείωσης προσωπικού από το 1980 μέχρι το 1995 κυμαίνονται από 13 έως 39 εκατομμύρια -κατά την κατώτερη και την ανώτερη εκτίμηση αντίστοιχα. Η μείωση προσωπικού έχει άμεση σχέση με την αυξανόμενη ανισότητα καθώς μόνο ένα μικρό μέρος των μεσήλικων εργαζομένων που απολύθηκαν έχουν ξαναβρεί δουλειά με παρόμοιες ή υψηλότερες αμοιβές. Σε μια σύγχρονη βίβλο που ασχολείται με το θέμα που περιγράφουμε, το *Re-engineering the Corporation* [Ο ανασχεδιασμός της επιχείρησης] οι συγγραφείς Michael Hammer και James Champy, υπεραμύνθηκαν των τεχνικών ανασχεδιασμού και εναντιώθηκαν στις απόψεις που παρουσιάζουν τον τελευταίο απλά και μόνο ως ένα πρόσχημα για απολύσεις. Ισχυρίστηκαν πως, «ενώ η μείωση προσωπικού και η αναδιάρθρωση [*restructuring*] σημαίνουν απλώς το να κάνεις λίγα με λιγότερα, ο ανασχεδιασμός σημαίνει το να κάνεις περισσότερα με λιγότερα»⁷. Αυτή η δήλωση επικαλείται την αποτελεσματικότητα -η ίδια η λέξη «*ανασχεδιασμός*» [*“reengineering”*] φέρνει στο νου μια πιο αποδοτική μηχανική λειτουργία, η οποία επιτυγχάνεται μέσω μιας ουσιαστικής ρήξης με το παρελθόν⁸. Αλλά ο απόηχος του αποτελεσματικού ανασχεδιασμού είναι παραπλανητικός. Οι αμετάκλητες αλλαγές είναι δυνατές, ακριβώς επειδή ο ανασχεδιασμός είναι συχνά μια εξαιρετικά χαοτική διαδικασία.

7. M. Hammer, J. Champy, *Re-engineering the Corporation* [Ανασχεδιάζοντας την επιχείρηση], Νέα Υόρκη, Harper Business, 1993, σ. 48.

8. Σ.τ.μ.: Εδώ ο συγγραφέας βασίζεται στον αγγλικό όρο *reengineering*, που περιέχει το ρήμα *engineer*, που περιγράφει τη δουλειά ενός μηχανικού, μιας μηχανής κ.λπ.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1990 κατέστη σαφές σε πάρα πολλούς διευθυντές επιχειρήσεων ότι μόνο για τους ονειροπαρμένους και ακριβοπληρωμένους επιχειρηματικούς συμβούλους μπορεί ένας μεγάλος οργανισμός να σχεδιάσει επαρκώς ένα επιχειρηματικό πλάνο [*business plan*], να «κλαδέψει» τη γραφειοκρατική δομή του, να προσαρμοστεί αμέσως στα νέα δεδομένα και εν συνεχεία να προχωρήσει γρήγορα στην πραγματοποίηση του νέου πλάνου που προκύπτει μετά από τον ανασχεδιασμό της επιχείρησης. Ο Erik Clemmons, ένας από τους πιο νηφάλιους και πρακτικούς από αυτούς τους συμβούλους, παρατήρησε, με αυτοκριτική διάθεση, ότι «πολλές -αν όχι οι περισσότερες από τις- προσπάθειες ανασχεδιασμού αποτυγχάνουν», κυρίως επειδή οι οργανισμοί γίνονται μη λειτουργικοί κατά διάρκεια της διαδικασίας η οποία πιέζει υπερβολικά το προσωπικό: τα επιχειρηματικά πλάνα απορρίπτονται και αναθεωρούνται. Τα προσδοκώμενα οφέλη τελικά αποδεικνύονται εφήμερα και ο οργανισμός χάνει τη σταθερή του πορεία⁹. Οι οργανωτικές αλλαγές αντί να ακολουθούν ένα συγκεκριμένο μονοπάτι κατευθύνονται προς διαφορετικές και συχνά αντικρουόμενες κατευθύνσεις. Για παράδειγμα, μια μονάδα που λειτουργεί κερδοφόρα ξαφνικά πωλείται, ενώ, μερικά χρόνια μετά, η μητρική της προσπαθεί να ξαναμπει στον τομέα εκείνο της αγοράς όπου γνώριζε πώς να βγάζει χρήμα, πριν αρχίσει να επαναπροσδιορίζει τον εαυτό της. Αυτές οι στρεβλώσεις οδήγησαν τους κοινωνιολόγους Scott Lash και John Urry να αποκαλούν πλέον, ανοιχτά, την εποχή της ευελιξίας «τέλος του οργανωμένου καπιταλισμού»¹⁰.

Η φράση αυτή μπορεί να ακούγεται υπερβολική. Επιπλέον πρέπει να αναρωτηθούμε αν η ιδεολογία του σύγχρονου μάνατζμεντ έχει επιτύχει τους στόχους της, μιας και παρουσιάζει την τάση προς οργανωτικές αλλαγές ως ένα μέσο για την επίτευξη μεγαλύτερης αποτελεσματικότητας κι όχι απλά ως ένα πείραμα χωρίς σαφές τέλος. Ειδικότερα, το νεό καθεστώς επιτίθεται στα δεινά της ρουτίνας προς όφελος μιας μεγαλύτερης αποτελεσματικότητας.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 η *American Management Association* (AMA) σε συνεργασία με τη *Wyatt Companies* διεξήγαγαν έρευνες σε ορισμένους οργανισμούς που είχαν προβεί σε σημαντικές μειώσεις προσωπικού.

9. Eric K. Clemons, "Using Scenario Analysis to Manage the Strategic Risks of Reengineering" [«Διαχείριση των στρατηγικών κινδύνων του ανασχεδιασμού μέσα από περιπτώσιολογικές μελέτες»], *Sloan Management Review*, 36: 4, καλοκαίρι, σ. 62.

10. S. Lash, J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Μάντισον, Wisconsin U. P., σσ. 196-231.

Η AMA βρήκε πως οι συνεχείς αυτές μειώσεις οδηγούσαν σε «πτώση των κερδών και ελάττωση της παραγωγικότητας των εργαζομένων». Η Wyatt, από την πλευρά της, διαπίστωσε πως «λιγότερες από τις μισές επιχειρήσεις πέτυχαν τους στόχους τους για μείωση του κόστους, ενώ λιγότερες από το ένα τρίτο αύξησαν το ποσοστό κέρδους τους» ταυτόχρονα λιγότερες από το ένα τέταρτο πέτυχαν αύξηση της παραγωγικότητας¹¹. Οι λόγοι ήταν εν μέρει αυτονόητοι: το ηθικό και τα κίνητρα των εργαζομένων έπεσαν απότομα κατά τη διάρκεια της πιεστικής περιόδου της μείωσης προσωπικού. Οι εναπομείναντες εργαζόμενοι μάλλον περίμεναν εναγωνίως πότε θα ξαναχτυπήσει ο πέλεκυς, παρά πανηγυρίζουν για την νίκη τους επί των απολυμένων μέσα στα πλαίσια του ενδοεταιρικού ανταγωνισμού.

Πιο γενικά, παρόλο που οι μεγάλης κλίμακας μετρήσεις της παραγωγικότητας είναι αρκετά πολύπλοκες, υπάρχουν αρκετές βάσιμες αμφιβολίες για το αν η σημερινή επόχή είναι πιο παραγωγική από το πρόσφατο παρελθόν. Ας λάβουμε υπ' όψιν μας μια συγκεκριμένη μέτρηση της μεγέθυνσης: το ακαθάριστο εγχώριο προϊόν. Αυτό τό μεγεθος μας δείχνει πως η μεγέθυνση ήταν μεγαλύτερη κατά την περίοδο των μεγάλων επιχειρήσεων, των λεγόμενων γραφειοκρατικών δεινοσαύρων. Οι ρυθμοί παραγωγής έχουν μειωθεί σε όλες τις βιομηχανικά ανεπτυγμένες χώρες. Χάρης στην πρόοδο της τεχνολογίας υπήρξε μια σημαντική αύξηση στον δευτερογενή τομέα μερικών χωρών αλλά, αν συνυπολογίσουμε κάθε μορφή εργασίας, συνολικά η παραγωγικότητα επιβραδύνθηκε παγκοσμίως (είτε την υπολογίσουμε βάσει του παραγόμενου ανά εργαζόμενο προϊόντος είτε την υπολογίσουμε βάσει της παραγωγικότητας ανά ώρα). Μερικοί οικονομολόγοι ισχυρίστηκαν μάλιστα πως αν λάβουμε υπ' όψιν τα έξοδα της μηχανογράφησης στις επιχειρήσεις, η τεχνολογία στη πραγματικότητα παρουσιάζει έλλειμμα παραγωγικότητας¹².

Αυτή η αναποτελεσματικότητα κι η αποδιοργάνωση δεν σημαίνουν, παρ' όλα αυτά, ότι δεν υπάρχει κάποια λογική στην υιοθέτηση τέτοιου είδους, απότομων και εξαρθρωτικών αλλαγών. Τέτοιες αναδιοργανώσεις δείχνουν ότι πράγματι συντελείται αλλαγή μέσα στον οργανισμό κι έτσι προκαλούν άνοδο της τιμής των μετοχών τους. Οι μετοχές ακριβαίνουν, σα να εθεωρείτο δεδομένο ότι είναι πάντοτε καλύτερο για μια εταιρεία

11. Αμφότερα τα αποτελέσματα αναφέρονται από τις Eileen Applebaum και Rosemary Batt, *The New American Workplace [Οι νέες συνθήκες εργασίας στην Αμερική]*, Ίθακα (Ν. Υόρκη), Cornell U. P., 1993, σ. 23.

12. Bennett Harrison, *Lean and Mean*, Νέα Υόρκη, Basic Books, 1994, σσ. 72-73.

να αλλάζει παρά να συνεχίζει τη μέχρι τώρα πορεία της. Δεδομένου του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι αγορές, η αποδιοργάνωση είναι μια διαδικασία κερδοφόρα για τα βραχυπρόθεσμα κέρδη των μετόχων, πράγμα που αποτελεί καλό άλλοθι για το χάος που προκαλεί ο ανασχεδιασμός, παρ' όλο που, από την άποψη της παραγωγικότητας, η επιδίωξη τέτοιου είδους, εξαρθρωτικών αλλαγών δε δικαιολογείται. Βιώσιμες παραγωγικές μονάδες διαλύονται ή εγκαταλείπονται και ικανοί υπάλληλοι αποπροσανατολίζονται αντί να αμείβονται, απλά και μόνο γιατί οι εταιρείες θέλουν να αποδείξουν στην αγορά πως είναι ικανές να αλλάζουν.

Όμως υπάρχουν και ορισμένοι πιο θεμελιώδεις λόγοι που οδηγούν το σύγχρονο καπιταλισμό να επιζητά την αποφασιστική και αμετάκλητη αλλαγή, όσο κι αν αυτή, τελικά, οδηγεί στην αποδιοργάνωση και την πτώση της παραγωγικότητας. Αυτοί οι λόγοι έχουν να κάνουν με τη μεταβλητότητα της καταναλωτικής ζήτησης, η οποία είναι υπεύθυνη για το δεύτερο χαρακτηριστικό του ευέλικτου καθεστώτος: την *ευέλικτη εξειδίκευση*.

Ευέλικτη εξειδίκευση της παραγωγής

Με απλά λόγια, ευέλικτη εξειδίκευση σημαίνει την προσπάθεια να εισάγουμε στην αγορά μεγαλύτερη ποικιλία προϊόντων σε όσο το δυνατόν λιγότερο χρόνο. Στο βιβλίο τους, *The Second Industrial Divide* οι οικονομολόγοι Michael Piore και Charles Sabel περιέγραψαν τον τρόπο με τον οποίο η ευέλικτη εξειδίκευση λειτουργεί στις σχέσεις μεταξύ μικρών επιχειρήσεων της νότιας Ιταλίας, επιτρέποντάς τους να ανταποκρίνονται γρήγορα στις αλλαγές της καταναλωτικής ζήτησης. Οι εταιρείες συνεργάζονται, συγχρόνως, αλλά και ανταγωνίζονται η μια την άλλη, φάχνοντας για μικρά μερίδια της αγοράς που η καθεμιά τους κατέχει για ένα μικρό χρονικό διάστημα. Αυτή η στρατηγική επωφελείται από τη σύντομη ζωή προϊόντων όπως τα ρούχα, τα υφάσματα ή τα ανταλλακτικά μηχανών. Η ιταλική κυβέρνηση παίζει έναν θετικό ρόλο βοηθώντας αυτές τις εταιρείες να καινοτομούν από κοινού αντί να εμπλέκονται σε μάχες ζωής ή θανάτου. Οι Piore και Sabel χαρακτηρίζουν αυτό το σύστημα ως «μια στρατηγική για τη συνεχή καινοτομία: να προσαρμοζόμαστε στην ασταμάτητη αλλαγή αντί να προσπαθούμε να τη θέσουμε υπό έλεγχο»¹³.

Η ευέλικτη εξειδίκευση είναι το ακριβές αντίθετο του συστήμα-

13. M. Piore, Ch. Sabel, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity* [*Η δεύτερη διαχωριστική γραμμή στη βιομηχανία και οι δυνατότητες ευημερίας*], Νέα Υόρκη, Basic Books, 1984, σ. 17.

τος παραγωγής που εκφράστηκε στο φορντισμό¹⁴. Πιο συγκεκριμένα, κατά την παραγωγική διαδικασία αυτοκινήτων και φορτηγών σήμερα η παλιά τεράστια αλυσίδα παραγωγής, που μελετούσε ο κοινωνιολόγος Ντάνιελ Μπελ (Daniel Bell)¹⁵, έχει αντικατασταθεί από «νησίδες» εξειδικευμένης παραγωγής. Η Deborah Morales, η οποία έχει μελετήσει πληθώρα τέτοιου είδους, ευέλικτων εργοστασιακών μονάδων στην αυτοκινητοβιομηχανία, δίνει μεγάλη έμφαση στη σημασία που έχει η καινοτομία που απαντά στην αγοραία ζήτηση, για τη διαδικασία αλλαγής των καθηκόντων που εκτελούν οι εργαζόμενοι, σε εβδομαδιαία ή ακόμα και σε ημερήσια βάση¹⁶.

Τα συστατικά που είναι απαραίτητα στην ευέλικτη εξειδίκευση μας είναι γνωστά. Καταρχάς της ταιριάζει η υψηλή τεχνολογία: χάρις στους υπολογιστές οι μηχανές των εργοστασίων είναι εύκολο να επαναπρογραμματιστούν και να ανασχεδιαστούν. Η ταχύτητα των σύγχρονων τηλεπικοινωνιών έχει ωφελήσει την ευέλικτη εξειδίκευση, εφόσον καθιστά τα παγκόσμια δεδομένα της αγοράς διαθέσιμα ανά πάσα στιγμή για την κάθε εταιρεία. Επιπροσθέτως, αυτή η μορφή παραγωγής προϋποθέτει ταχύτερη λήψη αποφάσεων και γι αυτό το λόγο ταιριάζει περισσότερο σε μικρές ομάδες εργασίας. Αντίθετα, στη μεγάλη γραφειοκρατική πυραμίδα, η λήψη των αποφάσεων μπορεί να επιβραδυνθεί καθώς το χαρτομάνι χρεάζεται να ανέβει όλα τα σκαλοπάτια της ιεραρχίας προκειμένου να πάρει την έγκριση από τα κεντρικά γραφεία. Το σημαντικότερο όμως χαρακτηριστικό αυτής της νέας παραγωγικής διαδικασίας είναι η προθυμία να αφήνουμε τις μεταβαλλόμενες απαιτήσεις του εξωτερικού περιβάλλοντος να καθορίζουν την εσωτερική οργάνωση των επιχειρήσεων. Όλα αυτά τα στοιχεία που καθιστούν την εταιρία ικανή να ανταποκρίνεται στο εξωτερικό περιβάλλον, οδηγούν στην αποδοχή της ριζικής και απότομης, εξαρθρωτικού τύπου αλλαγής.

14. Σ.τ.μ.: Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του φορντισμού –το οποίο και έχει, εδώ, υπόψη του ο συγγραφέας- ήταν η σταθερότητα της παραγωγής. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα εργοστάσια Φορντ παρήγαγαν το περίφημο μοντέλο T επί σχεδόν 20 χρόνια (από το 1908 ως το 1927).

15. Σ.τ.μ.: Ο Σένετ αναφέρεται στο άρθρο του Μπελ, “Work and its Discontents” [«Η δυσοφορία μέσα στην εργασία»], που σχολιάζει στο προηγούμενο κεφάλαιο του βιβλίου του και στο οποίο ο Μπελ αναλύει τον τρόπο εργασίας μέσα σε ένα εργοστάσιο της General Motors στο Μίσιγκαν.

16. D. Morales, *Flexible production: Restructuring of the International Automobile Industry* [Ευέλικτη παραγωγή. Η αναδιάρθρωση της διεθνούς αυτοκινητοβιομηχανίας], Κέιμπριτζ, Politiy Press, 1994, σ. 6.

Μπορεί να φαντάζει περίεργο, τουλάχιστον στους Αμερικανούς, να παίρνουμε το παράδειγμά μας για τις τελευταίες τάσεις της παραγωγικής καινοτομίας από την Ιταλία. Παρ' όλο που, τόσο οι αμερικανικές όσο και οι ευρωπαϊκές εταιρείες έχουν μάθει πολλά από τις ιαπωνικές τεχνικές της ευέλικτης εξειδίκευσης, η ρητορική των αμερικανών συχνά υποθέτει ότι η αμερικανική οικονομία είναι στο σύνολό της περισσότερο ευέλικτη από άλλες οικονομίες, κυρίως διότι στις ΗΠΑ υπάρχει μεγαλύτερη ελευθερία από την κυβερνητική παρέμβαση από ό,τι στην Ευρώπη και την Ιαπωνία, πιο αδύναμα δίκτυα συναδερφικών σχέσεων, πιο αδύναμα συνδικάτα και μια δημόσια προδιάθεση να αποδεχόμαστε την απότομη οικονομική αλλαγή.

Αυτή η αμερικανική προκατάληψη βασίζεται στην υπόρρητη παραδοχή ότι το ευέλικτο καθεστώς δεν είναι μόνο οικονομικής αλλά και πολιτικής φύσης. Τα ερωτήματα που εγείρονται γι' αυτό το καθεστώς αφορούν και την καθεαυτό πολιτική οικονομία, ενώ διατυπώνονται με αντιθετικούς τρόπους, από τη μια μεριά, στη Αμερική και από την άλλη σε μέρη της Ευρώπης. Υπάρχουν όρια στο πόσο οι άνθρωποι πρέπει να πιεστούν από το καθεστώς ευελιξίας; Μπορούν οι κυβερνήσεις να βοηθήσουν τα άτομα να αντέξουν τη θύελλα της αλλαγής;

Ο Γάλλος τραπεζίτης **Michel Albert χωρίζει τις οικονομίες των ανεπτυγμένων χωρών σε δύο μοντέλα: το μοντέλο «του Ρήνου» και το «αγγλοαμερικανικό» μοντέλο.** Έτσι καθίσταται πιο εύκολη η κατηγοριοποίηση των παραπάνω ερωτημάτων. Το πρώτο μοντέλο συναντάται, εδώ και περίπου έναν αιώνα, στην Ολλανδία, τη Γερμανία και τη Γαλλία. Σε αυτό τα εργατικά συνδικάτα και η διεύθυνση των επιχειρήσεων μοιράζονται την εξουσία, ενώ το κοινωνικό κράτος εξασφαλίζει στον εργαζόμενο ένα σχετικά καλά υφασμένο δίκτυ ασφαλείας με επιδόματα, εκπαίδευση και υπηρεσίες υγείας. Άλλες χώρες που λειτουργούν με αυτό το μοντέλο είναι η Ιταλία, η Ιαπωνία, οι σκανδιναβικές χώρες και το Ισραήλ.

Το άλλο μοντέλο, το αγγλοαμερικανικό, αναφέρεται στην κατάσταση στην οποία βρίσκονται σήμερα οι οικονομίες της Αμερικής και της Μεγάλης Βρετανίας. Αυτό το μοντέλο εστιάζει στον καπιταλισμό της ελεύθερης αγοράς. Σε αντίθεση προς το μοντέλο του Ρήνου, που θεωρεί ότι οι οικονομικοί θεσμοί έχουν υποχρεώσεις απέναντι στην πολιτεία, το αγγλοαμερικανικό μοντέλο θεωρεί πως το κράτος πρέπει να υποτάσσεται στην αγορά και, ως εκ τούτου, επιθυμεί τη χαλάρωση του δικτύου ασφαλείας που παρέχει το δεύτερο¹⁷.

17. M. Albert, *Capitalisme contre capitalisme* [Καπιταλισμός εναντίον καπιταλισμού], Παρίσι, Seuil, 1991.

Ωστόσο και τα δύο μοντέλα μπορούν να είναι το ίδιο ευέλικτα με όρους αγοράς. Η βόρεια Ιταλία, για παράδειγμα, ανήκει στο μοντέλο του Ρήνου, χάρις στην ανάμειξη του κράτους και της ελεύθερης αγοράς στην οικονομία της, αλλά την ίδια στιγμή η οικονομία της είναι ευέλικτη κατά τη γρήγορη και αποτελεσματική προσαρμογή της στις αλλαγές της καταναλωτικής ζήτησης. Σε μερικούς τομείς της βιομηχανίας υψηλών τεχνολογιών, το «παχύ» ρηνανικό δίκτυο των μεταβαλλόμενων συνδέσμων μπορεί να ανταποκρίνεται καλύτερα στην καταναλωτική ζήτηση από ό,τι το νεοφιλελεύθερο ξαδερφάκι του, μέσα στο οποίο οι εταιρίες αναλώνονται σε μια ατέρμονη μάχη ενάντια στην κρατική παρέμβαση και ενάντια στους ανταγωνιστές τους. Η πραγματική διαφορά των δύο μοντέλων είναι η ιδιαίτερη σχέση μεταξύ αγοράς και κράτους που το κάθε ένα από τα δύο ένα υιοθετεί.

Στο καθεστώς του Ρήνου μπαίνουν φραγμοί στην αλλαγή αν αυτή επηρεάζει αρνητικά τους κοινωνικά αδύναμους ενώ, αντίθετα, το αγγλοαμερικανικό μοντέλο τείνει να επιδιώκει την αλλαγή στην οργάνωση και τις πρακτικές της εργασίας ακόμα κι αν αυτή έχει κόστος για τους κοινωνικά αδύναμους. Το ρηνανικό μοντέλο είναι κατά κάποιον τρόπο φιλικά διακείμενο απέναντι στην κυβερνητική γραφειοκρατία, ενώ το αγγλοαμερικανικό μοντέλο τη θεωρεί ένοχη μέχρι αποδείξεως του εναντίου. Ο Ruud Lubbers, ο πρώην πρωθυπουργός της Ολλανδίας, σημείωσε πως η εμπιστοσύνη του Ολλανδικού λαού στην κυβέρνηση κατέστησε δυνατές κάποιες οικονομικές αναδιαρθρώσεις που σε περίπτωση ενός λαού πιο αρνητικά διακείμενου θα ήταν δύσκολο να γίνουν αποδεκτές¹⁸. Ο όρος «νεοφιλελευθερισμός» (όπου ο όρος «φιλελεύθερος» νοείται με την αρχική έννοια της απουσίας ρυθμίσεων) ταιριάζει στο αγγλοαμερικανικό μοντέλο ενώ ο όρος «κρατικός καπιταλισμός» ταιριάζει περισσότερο στο μοντέλο του Ρήνου.

Καθένα από αυτά τα καθεστώτα έχει τις δικές του αδυναμίες. Το αγγλοαμερικανικό έχει χαμηλή ανεργία αλλά μεγαλύτερη μισθολογική ανισότητα. Μάλιστα τα νούμερα δεν είναι καθόλου ενθαρρυντικά. Ο οικονομολόγος Simon Head υπολόγισε ότι για το κατώτατο 80% του εργαζόμενου πληθυσμού της Αμερικής ο μέσος εβδομαδιαίος πραγματικός μισθός έπεσε κατά 18% από το 1973 έως το 1995. Την ίδια περίοδο οι αμοιβές της επιχειρηματικής ελίτ αυξήθηκαν κατά 19% (προ φόρων) ενώ μετά τα μαγειρέματα των φοροτεχνικών κατά 66%¹⁹. Ένας άλλος οικονομολόγος,

18. R. Lubbers, "Globalization and the Third Way" [«Η παγκοσμιοποίηση και ο Τρίτος Δρόμος»], εισήγηση στο Bertelsmann Forum on Democracy, Οκτώβριος 1997.

19. Simon Head, "The New Ruthless Economy" [«Η νέα ανηλεής οικονομία»], *New York Review*

ο Πολ Κρούγκμαν ισχυρίζεται πως το ανώτερο 1% των μισθωτών υπερδιπλασίασε τα εισοδήματά του από το 1979 ως το 1989 σε σχέση με τα παλαιότερα δεδομένα²⁰. Στη Βρετανία ο *Economist* υπολόγισε πρόσφατα πως το ανώτερο 20% του εργαζόμενου πληθυσμού κερδίζει επτά φορές περισσότερα από το χαμηλότερο 20%, ενώ είκοσι χρόνια πριν το άνοιγμα της ψαλίδας ήταν μόνο τέσσερις φορές²¹. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, ένας Αμερικανός συνδικαλιστής σημείωνε ότι «έτσι όπως πάμε θα γίνουμε μια κοινωνία δύο ταχυτήτων. Οι λίγοι θα κερδίζουν και οι πολλοί θα μένουν πίσω». Άποψη που ενισχύθηκε από πρόσφατη δήλωση της Ομοσπονδιακής Κεντρικής Τράπεζας, σύμφωνα με την οποία η οξυμένη ανισότητα των εισοδημάτων μπορεί να αποτελέσει «μεγάλο κίνδυνο για την κοινωνία-μας»²².

Στα καθεστώτα του Ρήνου, από την άλλη μεριά, οι ανισότητες είναι μικρότερες αλλά η ανεργία έχει μετατραπεί σε μάστιγα. Μέσα σε τρία μόλις χρόνια (1993-1996) η αμερικανική οικονομία παρήγαγε κοντά στις 8,6 εκατ. θέσεις εργασίας –στην Αγγλία από το 1992 η αγορά εργασίας είχε αρχίσει κι αυτή να ανθεί-, τη στιγμή που όλες οι άλλες ευρωπαϊκές χώρες μαζί, συμπεριλαμβανομένης και της Ιαπωνίας πέρασαν στην ύφεση και τα υψηλά ποσοστά ανεργίας²³.

Η σκιαγράφηση αυτών των διαφορών δίνει έμφαση σε ένα απλό γεγονός. Η λειτουργία της ευέλικτης παραγωγής εξαρτάται από το πώς μια κοινωνία ορίζει το κοινό αγαθό. Το αγγλοαμερικανικό καθεστώς έχει λίγους πολιτικούς περιορισμούς ως προς την ανισότητα του πλούτου αλλά εξασφαλίζει σχεδόν πλήρη απασχόληση, ενώ τα δίκτυα κοινωνικής πρόνοιας του Ρήνου, που δείχνουν μεγαλύτερη ευαισθησία για τον απλό εργαζόμενο, δε δημιουργούν νέες θέσεις εργασίας. Το ποιο από τα δύο κακά θα

of Books, 29.2.1996, σ. 47. Χρωστάω πολλά σε αυτό το έξοχο δοκίμιο για τη σαφή του ανάλυση του ζητήματος της εισοδηματικής ανισότητας.

20. Paul Krugman, "The Right, the Rich, and the Facts" [«Η Δεξιά, οι πλούσιοι και τα γεγονότα»], *American prospect*, τ. 11, φθινόπωρο 1992, σσ. 19-31.

21. *Economist*, 5.11.1994, σ. 19.

22. Φράση του πρώην διοικητή της Fed, Allan Greenspan, όπως παρατίθεται από τη *Wall Street Journal*, 20.7.1995. Βλ. επίσης το λόγο του πρώην υπουργού Εργασίας, Robert Reich, "The Revolt of the Anxious Class" [«Η εξέγερση της αγχωμένης τάξης»], που εκφωνήθηκε στο Democratic Leadership Council, στις 22.11.1994 (<http://www.dol.gov/oasam/programs/history/reich/speeches/sp941122.htm>), σ. 3.

23. Βλ. το άρθρο του *Economist*, "Making Companies Efficient" [«Κάνοντας τις εταιρίες αποδοτικές»], 21.12.1996, σ. 97.

γίνει ανεχτό έχει να κάνει με τη στάση της κοινωνίας απέναντι στο κοινό αγαθό. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε ο όρος «καθεστώς» είναι χρήσιμος, διότι δείχνει υπό ποιούς όρους λειτουργούν η αγορά και η παραγωγή.

Αποκεντρωμένη συγκεντροποίηση

Το ευέλικτο καθεστώς έχει κι ένα τρίτο χαρακτηριστικό. Οι αλλαγές στα δίκτυα εργασίας, στις αγορές και στην παραγωγή που χρησιμοποιεί αφήνουν περιθώριο για κάτι που, με μια πρώτη ματιά, μοιάζει οξύμωρο: τη συγκέντρωση [*concentration*] της εξουσίας χωρίς, ταυτόχρονα, την κεντροποίηση [*centralization*] της.

Ένα από τα επιχειρήματα υπέρ της νεας αυτής οργάνωσης της εργασίας είναι ότι αποκεντρώνει την εξουσία και άρα δίνει στους εργαζόμενους που βρίσκονται χαμηλότερα στην ιεραρχία περισσότερο έλεγχο πάνω στη δραστηριότητά τους. Είναι βέβαιο ότι αυτό το επιχείρημα είναι λανθασμένο, όταν αναφέρεται στις τεχνικές που χρησιμοποιήθηκαν για να αποσυναρμολογηθούν οι παλιοί γραφειοκρατικοί δεινόσαυροι. Τα νέα συστήματα πληροφοριών παρέχουν στους ανώτερους διευθυντές μια σαφή εικόνα του οργανισμού κατά τρόπον ώστε τα άτομα που βρίσκονται οπουδήποτε μέσα στον οργανισμό να μη μπορούν να κρυφτούν· το SIMS αντικαθιστά τις διαπραγματεύσεις οι οποίες θα μπορούσαν να προστατεύσουν τα άτομα, όταν αυτά συνδιαλέγονται με τους άμεσους ανώτερους τους. Παρομοίως, ο κατακόρυφος διαχωρισμός και η αφαίρεση γραφειοκρατικών επιπέδων μόνο αποκεντρωτικές διαδικασίες δεν αποτελούν. Υπάρχει μια ηπειρωτική χώρα εξουσίας στο αρχιπέλαγος του ευέλικτου καθεστώτος· κάποιος, στην ηπειρωτική αυτή χώρα, αποφασίζει ότι τα Barbados μπορεί να κάνουν τη δουλειά που κάποτε γινόταν στο Trinidad και στη Γουαδελούπη. Άλλωστε τα Barbados σπάνια επιλέγουν να αυξήσουν τα ίδια τους τα βάρη.

Κατά τη διαδικασία της αναδιοργάνωσης είναι σύνηθες φαινόμενο να υπερφορτώνονται μικρά γκρουπ εργαζομένων με μια ποικιλία διαφορετικών καθηκόντων, σε αντίθεση με το όλο και πιο εκλεπτυσμένο καταμερισμό εργασίας στο εργοστάσιο καρφιτσών του Άνταμ Σμίθ. Φυσικά για να κάνεις πειράματα με δεκάδες χιλιάδες εργαζόμενους απαιτούνται πελώριες διοικητικές εξουσίες. Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων προσθέτει στα οικονομικά της ανισότητας αυθαίρετες και ιεραρχικές εξουσίες μέσα στους οργανισμούς.

Όσον αφορά τώρα την ευέλικτη εξειδίκευση σκεφτείτε τις μάρκες προσωπικών υπολογιστών που αγοράζουμε: είναι ένα κολλάζ από μέρη που φτιάχνονται σε όλον τον κόσμο. Η μάρκα απλά αποτελεί ένα τελικό στάδιο της όλης διαδικασίας. Η παραγωγή τους λαμβάνει χώρα στην παγκόσμια αγορά εργασίας και καταλήγει σε μια παραγωγική πρακτική -τελικού σταδίου- που ονομάζεται «αποκένωση» [“hollowing”], καθώς η μάρκα δεν είναι παρά ένα κενό σήμα. Στην κλασική του μελέτη, *Lean and Mean* ο Bennett Harrison δείχνει πώς η ιεραρχική εξουσία μένει σταθερά στη θέση της ακόμα και σε αυτόν τον τύπο παραγωγής. Η μεγάλη εταιρεία κρατά τα εναλλασσόμενα τμήματα των εξαρτημένων επιχειρήσεων στο χέρι. Στις βουτιές του επιχειρηματικού κύκλου και στις πτώσεις των πωλήσεων την πληρώνουν κυρίως οι αδύναμοι συνεργάτες της. Τα νησιά της εργασίας βρίσκονται άλλωστε έξω από την ηπειρωτική χώρας της εξουσίας.

Ο Harrison αποκαλεί αυτό το δίκτυο των άνισων και ασταθών σχέσεων «αποκεντρωμένη συγκεντροποίηση»: βοηθά την διοίκηση να αναδιοργανώσει από τα πάνω έναν οργανισμό σε ένα δίκτυο κομματιών και κόμβων. Ο έλεγχος μπορεί να ασκείται βάζοντας στόχους κέρδους ή παραγωγής για όλους σχεδόν τους τομείς ενός οργανισμού, ενώ κάθε ένας είναι ελεύθερος να βρει τον τρόπο για να πετύχει το στόχο. Ελευθερία απατηλή, διότι σπάνια οι ευέλικτοι οργανισμοί βάζουν εύκολους στόχους. Τις πιο πολλές φορές οι διάφορες μονάδες πιέζονται να κερδίσουν ή να παράξουν περισσότερο από όσο τους επιτρέπουν οι άμεσες ικανότητες τους. Εν τω μεταξύ η πραγματική κατάσταση της προσφοράς και της ζήτησης είναι σπάνια σε αντιστοιχία με αυτούς τους στόχους. Οι διάφορες μονάδες πιέζονται όλο και περισσότερο από τα ανώτερα κλιμάκια της διεύθυνσης παρά τα δεδομένα αυτής της πραγματικότητας²⁴.

Ένας άλλος τρόπος για να κατανοήσουμε το σύστημα εξουσίας που περιγράφει ο Harrison είναι να δούμε πως η αμφισβήτηση της παλιάς γραφειοκρατικής τάξης δεν σημαίνει μικρότερη οργανωτική δομή. Η δομή παραμένει στις δυνάμεις που οδηγούν τις μονάδες παραγωγής ή τα άτομα να πετύχουν: αυτό που μένει ανοιχτό είναι το πώς θα πετύχουν, κάτι στο οποίο η διεύθυνση του οργανισμού σπάνια δίνει απάντηση. Αυτή υπολογίζει απλώς τις απαιτήσεις της κι όχι τον τρόπο με τον οποίο αυτές θα ικανοποιηθούν. Η «αποκεντρωμένη συγκεντροποίηση» είναι μια οδός που μεταφέρει τη λειτουργία των διαταγών σε μία δομή που δεν έχει πια τη

24. B. Harrison, *Lean and Mean*, ό.π., σ. 47.

σαφή μορφή μιας πυραμιδικής ιεραρχικής μορφής -ίσα ίσα η δομή είναι πιο περίπλοκη από πριν. Γι' αυτό το λόγο ο όρος «απογραφειοκρατικοποίηση» είναι παραπλανητικός και άστοχος. Στους σύγχρονους οργανισμούς η κυριαρχία που ασκείται από την κορυφή της ιεραρχίας είναι ταυτόχρονα ισχυρή και άμορφη.

Ένας τρόπος για να κατανοήσουμε πώς συναρθρώνονται τα τρία στοιχεία που συνθέτουν το ευέλικτο καθεστώς είναι να παρατηρήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται στις μέρες μας ο χρόνος μέσα στον εργασιακό χώρο. Οι ευέλικτοι οργανισμοί πειραματίζονται σήμερα με ποικίλα χρονικά προγράμματα, τα λεγόμενα «ελαστικά ωράρια» [*“flexitime”*]. Αντί για σταθερές βάρδιες, που μένουν अपαράλλακτες από μήνα σε μήνα, η εργάσιμη μέρα μετατρέπεται σήμερα σε ένα μωσαϊκό ανθρώπων που δουλεύουν βάσει διαφορετικών, πιο ατομικοποιημένων προγραμμάτων, όπως στο γραφείο της Ζανέτ²⁵. Αυτό το μωσαϊκό των διαφορετικών εργασιακών χρόνων φαντάζει πολύ διαφορετικό από τη μονότονη οργάνωση της εργασίας που επικρατούσε μέσα στο εργοστάσιο κατασκευής καρφιτσών, που περιέγραφε ο Άνταμ Σμιθ. Δείχνει, πράγματι, να συνιστά μια αληθινή απελευθέρωση του εργασιακού χρόνου, μια από τις θετικές συνέπειες που έχει επιφέρει η επίθεση των σύγχρονων οργανισμών ενάντια στην τυποποιημένη ρουτίνα. Η πραγματικότητα όμως είναι μάλλον διαφορετική.

Τα ευέλικτα ωράρια προήλθαν από την είσοδο ενός νέου ρεύματος γυναικών στην αγορά εργασίας. Φτωχές γυναίκες σαν την Φλαβία²⁶ δούλευαν πάντοτε σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από τις γυναίκες της αστικής τάξης. Ωστόσο κατά την τελευταία γενιά, όπως είδαμε, σημαντικός αριθμός γυναικών εντάχθηκαν στις γραμμές του μεσοαστικού εργατικού δυναμικού στις ΗΠΑ, στην Ευρώπη και στην Ιαπωνία και παρέμειναν στην εργασία τους ακόμα και μετά τη γέννηση των παιδιών τους. Με αυτό τον τρόπο εντάχθηκαν στις γυναίκες που ήδη εργάζονταν σε χαμηλού επιπέδου θέσεις εργασίας στους τομείς των υπηρεσιών και της βιοτεχνίας. Το 1960 γύρω στο 30% των αμερικανίδων γυναικών εντάσσονταν στο αμειβόμενο εργατικό δυναμικό, σε αντίθεση με το υπόλοιπο 70%. Το 1990 τα αντίστοι-

25. Σ.τ.μ.: η Ζανέτ είναι η σύζυγος ενός εργαζόμενου, την περίπτωση του οποίου μελετά και αναλύσει ο συγγραφέας στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του. Μετάφραση αυτού του κεφαλαίου μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο μπλογκ της ομάδας μας (www.protagma.wordpress.com, στην κατηγορία «Κείμενα και μεταφράσεις»).

26. Σ.τ.μ.: η Φλαβία είναι η μητέρα του Ρίκο, του εργαζόμενου που μελετά ο συγγραφέας στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του.

χα ποσοστά ήταν 60% και 40%. Μέσα στις ανεπτυγμένες οικονομίες, κατά την ίδια χρονιά, σχεδόν το 50% του επαγγελματικού και τεχνικού εργατικού δυναμικού έχει φτάσει να αποτελείται από γυναίκες, εργαζόμενες, ως επί το πλείστον, με πλήρες ωράριο²⁷. Αυτή η ένταξη των γυναικών στο εργατικό δυναμικό δεν προήλθε μόνο από οικονομικές ανάγκες αλλά και από προσωπική επιθυμία, καθώς το επίπεδο ζωής της μεσαίας τάξης απαιτεί, γενικά, δύο πλήρεις μισθούς. Ωστόσο αυτές οι γυναίκες εργαζόμενες είχαν ανάγκη από ωράρια περισσότερο ευέλικτα, εφόσον, ανεξαρτήτως της τάξης στην οποία ανήκουν, ένας μεγάλος αριθμός τους έχει μερική απασχόληση στον εργασιακό τομέα και πλήρη απασχόληση σε ό,τι αφορά στα γονικά τους καθήκοντα.

Η ένταξη, κατά συνέπεια, περισσότερων γυναικών της μεσαίας τάξης στο εργατικό δυναμικό, συνεισέφερε στην εισαγωγή καινοτομιών σε ό,τι αφορά όχι μόνο στον ελαστικό προγραμματισμό της πλήρους απασχόλησης αλλά και σε ό,τι αφορά στην προώθηση της μερικής απασχόλησης. Σήμερα πλέον αυτές οι αλλαγές έχουν υπερβεί τις διαφορές ανάμεσα στα φύλα, με αποτέλεσμα να εργάζονται και οι άνδρες με πιο εύπλαστα ωράρια. Τα ελαστικά ωράρια λειτουργούν σήμερα με διάφορους τρόπους. Ο απλούστερος, που χρησιμοποιείται περίπου από το 70% των αμερικανικών επιχειρήσεων είναι ο εξής: ο εργαζόμενος δουλεύει με πλήρες εβδομαδιαίο ωράριο, αλλά καθορίζει αυτός πότε ακριβώς, κατά τη διάρκεια κάθε μέρας, θα είναι στο εργοστάσιο ή στο γραφείο. Στο άλλο άκρο υπάρχει ένα 20% των επιχειρήσεων που επιτρέπουν «συμπιεσμένα» εργασιακά χρονοδιαγράμματα, όπως στην περίπτωση, π.χ., ενός εργαζόμενου ο οποίος βγάζει τη δουλειά μιας ολόκληρης εβδομάδας μέσα σε τέσσερις μέρες. Η εργασία από το σπίτι, επίσης, προσφέρεται ως επιλογή από ένα 16% των επιχειρήσεων σήμερα, ιδιαίτερα στους τομείς των υπηρεσιών, των πωλήσεων και των τεχνολογιών, εφόσον καθίσταται πλέον δυνατή, σε μεγάλο βαθμό, από την ανάπτυξη των επικοινωνιών και των ενδοδικτύων (Intranet). Στις ΗΠΑ οι λευκοί άνδρες και γυναίκες της μεσαίας τάξης έχουν, σήμερα, μεγαλύτερη πρόσβαση σε ελαστικά ωράρια εργασίας από τους βιομηχανικούς

27. Αντλώ τα στοιχεία σχετικά με την απασχόληση από τον Manuel Castells, *The Rise of the Network Society [Η κοινωνία των δικτύων]*, τ. Α', Οξφόρδη, Blackwell, 1997, σσ. 162-163 (σ.τ.μ.: ένα κεφάλαιο αυτού του βιβλίου έχει μεταφραστεί στα ελληνικά ως εξής: Μ. Castells, *Ο μετασχηματισμός της εργασίας και της απασχόλησης –δικτυακοί εργάτες, άνεργοι και ελαστικοί*, Αθήνα, Λέσχη κατασκόπων του 21^{ου} αιώνα, χ.χ.). Τα στοιχεία για το φύλο και το εισόδημα προέρχονται από τον David Card, "Trends in the Level of Inequality of Wages and Incomes in the United States" [**«Τάσεις του επιπέδου ανισότητας των μισθών και των εισοδημάτων στις ΗΠΑ»**], εισήγηση στο Council of Work, 1997.

εργάτες ή τους ισπανόφωνους εργαζόμενους. Επιπλέον τα ελαστικά ωράρια είναι ένα προνόμιο για όσους εργάζονται μέρα: η βραδινή ή νυχτερινή εργασία προορίζεται, ακόμα, για τις λιγότερο προνομιούχες τάξεις.

Αυτό το γεγονός καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο τα ελαστικά ωράρια, παρ' όλου που δίνουν την εντύπωση ότι μπορούν να εξασφαλίσουν μεγαλύτερη ελευθερία από ό,τι η περίπτωση έναν εργάτη που είναι υποδουλωμένος στη ρουτίνα του εργοστασίου κατασκευής καρφίτσων του Σμιθ, εντάσσονται, στην πραγματικότητα, σε ένα νέο πλέγμα ελέγχου. Τα ελαστικά ωράρια διαφέρουν από το ημερολόγιο των διακοπών, στα πλαίσια του οποίου οι εργαζόμενοι ξέρουν τι να περιμένουν, ενώ, παράλληλα, δε μπορούν να συγκριθούν με το φορτωμένο εβδομαδιαίο πρόγραμμα εργασιακών ωρών που μπορεί να θέσει μια επιχείρηση για τους κατώτερους υπαλλήλους της. Όπως υποστηρίζει ο αναλυτής μάνατζμεντ Lotte Bailyn, η ελαστική διαμόρφωση των ωραρίων είναι μάλλον ένα προνόμιο που απευθύνεται στους ευνοούμενους εργαζόμενους παρά ένα εργασιακό δικαίωμα. Είναι ένα προνόμιο που διατίθεται άνισα και σε πολύ μικρές δόσεις. Αυτή είναι η κατάσταση σήμερα στην Αμερική, ενώ και άλλες χώρες κινούνται σήμερα προς αυτήν την πρακτική²⁸.

Τα ελαστικά ωράρια, όμως, δεν είναι μόνο μια επιβράβευση για κάποιον εργαζόμενο, εφόσον, την ίδια στιγμή, τον υποτάσσουν στη στενή επίβλεψη του οργανισμού στον οποίο δουλεύει. Πάρτε, για παράδειγμα, το πιο ελαστικό από τα ελαστικά ωράρια: την κατ' οίκον εργασία. Αυτό το δώρο προκαλεί μεγάλο άγχος στους εργοδότες. Φοβούνται μήπως χάσουν τον έλεγχο επί των εργαζομένων τους που δεν είναι παρόντες στο χώρο δουλειάς και υποπτεύονται ότι όσοι δουλεύουν από το σπίτι κάνουν κατάχρηση της ελευθερίας τους²⁹. Ως εκ τούτου, έχει αναδυθεί πλήθος ελέγχων που έχουν στόχο να ρυθμίσουν την πραγματική εργασιακή διαδικασία όσων δεν εργάζονται στο γραφείο. Μπορεί να απαιτείται, π.χ., από τους κατ' οίκον εργαζόμενους να τηλεφωνούν στο γραφείο ανά τακτά διαστήματα ή μπορεί να ελέγχεται το ενδοδίκτυο με σκοπό να καταγράφεται η συμπεριφορά του εργαζόμενου από το σπίτι. Η ηλεκτρονική αλληλογραφία, επί παραδείγματι, διαβάζεται συχνά από τον προϊστάμενο. Πολύ

28. L. Bailyn, *Breaking the Mold: Men, Women and Time in the New Workplace* [Σπάζοντας το καλούπι. Άνδρες, γυναίκες και ο χρόνος μέσα στο σύγχρονο εργασιακό περιβάλλον], Ν. Υόρκη, Free Press, 1993.

29. Βλ. Genevieve Capowski, "The Joy of Flex", *Management Review* (American Management Association), Μάρτιος 1996, σσ. 12-18.

λίγες εταιρίες από αυτές που υιοθετούν τα ελαστικά ωράρια ακολουθούν το μοντέλο του *Tagwerk* που ανέφερε ο Μαρξ, λέγοντας, π. χ., στους εργαζόμενους, «ορίστε η δουλειά που πρέπει να γίνει: κάντε την όπως θέλετε, αρκεί να την ολοκληρώσετε»³⁰. Ο εργαζόμενος του ελαστικού ωραρίου μπορεί, εν ολίγοις, να ελέγχει τον εργασιακό του χώρο, αλλά δεν κερδίζει περισσότερο έλεγχο επί της ίδιας της εργασιακής διαδικασίας. Μάλιστα, μέχρι αυτή τη στιγμή, ορισμένες μελέτες υποστηρίζουν ότι στην περίπτωση όσων δουλεύουν από το σπίτι η επιτήρηση είναι μεγαλύτερη από ό,τι στην περίπτωση όσων εργάζονται στο γραφείο³¹.

Υπό αυτή την έννοια οι εργαζόμενοι ανταλλάσσουν μια μορφή κατά πρόσωπον υποταγής στην εξουσία με μια νέα, ηλεκτρονική μορφή – αυτό ανακάλυψε, για παράδειγμα, η Ζανέτ, όταν βρέθηκε σε ένα πιο ευέλικτο εργασιακό περιβάλλον, μετά τη μετακόμιση στην Ανατολική ακτή. Το *micromanagement* του χρόνου προχωρά με γοργούς ρυθμούς, ακόμα κι αν ο χρόνος δείχνει να έχει απορρυθμιστεί σε σχέση με τις συμφορές του εργοστασίου του Σμιθ ή του φορντισμού. Η «μετρική λογική» που περιέγραφε ο Ντάνιελ Μπελ έχει σήμερα μεταφερθεί από το χρονόμετρο στην οθόνη του υπολογιστή. Η εργασία είναι υλικά αποκεντρωμένη, αλλά η εξουσία που ασκείται πάνω στον εργαζόμενο είναι πιο άμεση. Η κατ' οίκον εργασία συνιστά το έσχατο νησί του νέου καθεστώτος.

Τα τελευταία χρόνια παρακολουθώ ένα χειμερινό μίτινγκ επιχειρηματιών και πολιτικών ηγετών στο ορεινό Ελβετικό θέρετρο του Νταβός. Φτάνεις στο χωριό διανύοντας ένα στενό δρόμο διαμέσου των Άλπεων· το Νταβός απλώνεται κατά μήκος ενός κεντρικού δρόμου με ξενοδοχεία, μαγαζιά και σαλέ. Εδώ είναι το μέρος όπου Thomas Mann έγραψε *Το μαγικό βουνό*, σε ένα μεγάλο ξενοδοχείο που κάποτε λειτουργούσε ως σανατόριο

30. Σ.τ.μ.: Ο συγγραφέας αναφέρεται στο σύστημα του *Tagwerk* στο 2^ο κεφάλαιο του βιβλίου. «*Tagwerk*» σημαίνει κατά λέξη «η δουλειά μιας ημέρας» και ο Σένετ αναφέρεται σε αυτό το θεσμό των αρχαίων γερμανικών φυλών, προκειμένου να περιγράψει μια αντίληψη για την εργασία, σύμφωνα με την οποία αυτό που είχε σημασία ήταν να γίνει η εκάστοτε συγκεκριμένη δουλειά, ανεξαρτήτως του τρόπου με τον οποίο θα την έφερναν εις πέρας οι εργαζόμενοι, σε ό,τι αφορά στο χρονικό τους πρόγραμμα. Σε αυτά τα πλαίσια αυτό που έχει σημασία είναι ότι ο εργαζόμενος είχε τον έλεγχο της εργασιακής δραστηριότητας. Βλ. σχετικά R. Sennett, *The Corrosion of Character*, ό. π., σ. 39. Στον Μαρξ μπορούμε να βρούμε αναφορά στο *Tagwerk* στην παράγραφο του *Κεφαλαίου* τη σχετική με το φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος: Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, μτφρ. Π. Μαυρομάτη, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 2002, τ. 1, σ. 84, υπ. 26.

31. Jeremy Rifkin, *Το τέλος της εργασίας και το μέλλον της*, μτφρ. Γ. Κοβαλένκο, Αθήνα, Λιβάνης, 1996.

για φυματικούς. Για τη μία βδομάδα που διαρκεί το παγκόσμιο οικονομικό φόρουμ, το Νταβός μετατρέπεται μάλλον σε σπίτι της οικονομικής και πολιτικής δύναμης παρά της υγείας και της ξεκούρασης.

Στον κεντρικό δρόμο ένα φίδι από λιμουζίνες σπαρταρά μπροστά από το συνεδριακό κέντρο όπου βρίσκονται οι φρουροί, τα αστυνομικά σκυλιά και οι ανιχνευτές μετάλλων. Καθένας από τους δύο χιλιάδες ανθρώπους που διαμένουν στο χωριό χρειάζεται ένα ηλεκτρονικό σήμα ασφάλειας για να γίνει δεκτός στο συνεδριακό κέντρο· όμως το σήμα δε χρησιμεύει μόνο για να προστατεύει το χώρο από τους παρείσακτους: έχει έναν ηλεκτρονικό κωδικό μέσω του οποίου ο κάτοχός του μπορεί να διαβάσει και να στείλει μηνύματα μέσω ενός ειδικά επεξεργασμένου πληροφορικού συστήματος και έτσι να κανονίσει τις επαφές του και να κλείσει τις οικονομικές του συμφωνίες, σε διάφορα μέρη (όπως, π.χ. στα καφέ, στα γεύματα στις πίστες του σκι ή στα ακριβά δείπνα που διαταράσσονται, κάθε τόσο, από τους δημοσιογράφους).

Το Νταβός έχει αφοσιωθεί στην παγκόσμια οικονομική υπερθέρμανση. Το συνεδριακό κέντρο είναι γεμάτο με πρώην κομμουνιστές που τώρα εξυμνούν τις αρετές του ελεύθερου εμπορίου και της επιδεικτικής κατανάλωσης. Η κοινή γλώσσα είναι τα αγγλικά και αυτό σηματοδοτεί τον κυρίαρχο ρόλο που παίζει η Αμερική στο νέο καπιταλιστικό τοπίο. Οι περισσότεροι άνθρωποι εδώ μιλάνε πολύ καλά αγγλικά. Το Παγκόσμιο Οικονομικό Φόρουμ λειτουργεί περισσότερο σαν μια βασιλική αυλή παρά σαν συνέδριο: το ρόλο των μοναρχών παίζουν οι επικεφαλής μεγάλων τραπεζών ή πολυεθνικών εταιρειών που ξέρουν να ακούνε πολύ καλά. Αυλικοί τους είναι οι λαλίστατοι ομιλητές που μιλούν σε χαμηλό τόνο για δανειοδοτήσεις και συναλλαγές. Το Νταβός στοιχίζει πολλά χρήματα στους επιχειρηματίες (που είναι κυρίως άντρες) κι έτσι μόνο οι πολύ υψηλά ιστάμενοι συμμετέχουν. Ωστόσο ακόμα κι αυτή η αριστοκρατική ατμόσφαιρα μολύνεται από ένα φόβο: το φόβο να μείνεις «στην απ' έξω» ακόμα και εδώ, σε αυτές τις νέες, χιονισμένες Βερσαλλίες.

Ένα είδος οικογενειακής πικρίας με κάνει να επιστρέφω στο Νταβός σαν παρατηρητής. Η οικογενειά μου αποτελούνταν, ως επί το πλείστον, από πολιτικούς αγωνιστές της Αριστεράς. Ο πατέρας μου και ο θείος μου πολέμησαν στον Ισπανικό Εμφύλιο, αρχικά εναντίον των φασιστών αλλά στη συνέχεια –προς το τέλος του Πολέμου– ενάντια και στους κομμουνιστές. Η μεταπολεμική αυτή απογοήτευση αποτέλεσε, σε μεγάλο βαθμό, την

ιστορία της αμερικανικής αριστεράς. Η δική μου γενιά έπρεπε να αφήσει πίσω τις ελπίδες που μας στοίχειωναν το 1968, όταν η επανάσταση φαινόταν να πλησιάζει. Έτσι, οι περισσότεροι από μας βολευτήκαμε κάπως αμήχανα σε αυτή τη νεφελώδη ζώνη αριστερά από το κέντρο, όπου τα πομπώδη λόγια μετρούν περισσότερο από τις πράξεις.

Εδώ, όμως, στις πίστες της Ελβετίας, βρίσκονται οι νικητές, φορώντας τις στολές του σκι τους. Το παρελθόν μου με έχει διδάξει ένα πράγμα: θα αποτελούσε μοιραίο λάθος να τους αντιμετωπίζει κανείς απλά ως μια σειρά ποταπών τύπων χωρίς αξίες. Σε αντίθεση με την ομάδα ανθρώπων στην οποία ανήκω εγώ, οι οποίοι έχουν συνηθίσει να βρίσκονται σε ένα είδος παθητικής δυσπιστίας απέναντι στην υφιστάμενη πραγματικότητα, η αυλή του Νταβός είναι γεμάτη ενέργεια και αποτελεί, ως εκ τούτου, σήμα κατατεθέν των μεγάλων αλλαγών που σημαδεύουν τον καιρό μας: νέες τεχνολογίες, επίθεση στις άκαμπτες γραφειοκρατίες και υπερεθνικά οικονομικά. Λίγοι άνθρωποι εδώ στο Νταβός ξεκίνησαν τη ζωή τους με τέτοια πλούτη και παντοδυναμία. Πρόκειται, λοιπόν, για ένα βασίλειο των επιτυχημένων, μεγάλο μέρος από την επιτυχία των οποίων οφείλεται στην υιοθέτηση και την εξάσκηση της ευελιξίας.

Ο τύπος ανθρώπου του Νταβός ενσαρκώνεται, στα μάτια του κόσμου, στον Μπιλ Γκέιτς, τον πανταχού παρόντα πρόεδρο της *Microsoft*. Εμφανίστηκε πρόσφατα, όπως κι όλοι οι βασικοί ομιλητές στο συνέδριο, μιλώντας, ταυτόχρονα, ζωντανά αλλά και σε μια μεγάλη τηλεοπτική οθόνη που βρισκόταν από πίσω του. Μουρμουρητά ακούστηκαν από διάφορους που ασχολούνται με την τεχνολογία, καθώς το τεράστιο κεφάλι του Γκέιτς μιλούσε: φαίνεται πως βρίσκουν την ποιότητα των προϊόντων της *Microsoft* μέτρια. Όμως για την πλειονότητα των διευθυντικών στελεχών ο Γκέιτς αποτελεί μια ηρωική μορφή κι αυτό όχι μόνο επειδή κατάφερε να φτιάξει μια γιγαντιαία εταιρεία από το μηδέν. Αποτελεί, επιπλέον, την επιτομή του ευέλικτου μεγαλοεπιχειρηματία. Αυτό φάνηκε πολύ πρόσφατα, όταν ανακάλυψε ότι δεν είχε προβλέψει τις δυνατότητες του Ίντερνετ: αμέσως αναδιαμόρφωσε, στο πι και φι, τις πελώριες επιχειρήσεις του, αναδιοργανώνοντας τις κατευθύνσεις τους προς την κατάκτηση των νέων ευκαιριών που ανοίγονταν στην αγορά.

Όταν ήμουν παιδί, είχα μια σειρά βιβλίων που είχε τίτλο *Μικρή λενινιστική βιβλιοθήκη* και στην οποία κανείς μπορούσε να βρει εκτενείς περιγραφές που απέδιδαν με γραφικές λεπτομέρειες τους χαρακτήρες των μεγάλων και αυτοδημιούργητων καπιταλιστών. Μια κάπως φρικαλέα εικόνα παρουσίαζε

τον John D. Rockefeller τον πρεσβύτερο με τη μορφή ενός ελέφαντα, να λιώνει ορισμένους άτυχους εργάτες με τα τεράστια πόδια του. Την ίδια στιγμή η προβιοσκίδα του ρουφούσε μηχανές τρένων και γεραμούς από πετρελαιοακές εγκαταστάσεις. Όσο σκληρός και άπληστος μπορεί να είναι ο άνθρωπος του Νταβός, αυτά τα ζώδια ένστικτα δεν αρκούν για να αποδώσουν τα στοιχεία χαρακτήρα των τεχνολογικών μεγιστάνων, των παρόχων επιχειρηματικού κεφαλαίου υψηλού κινδύνου [*venture capitalists*]³² και των ειδικών στον επανασχεδιασμό των εταιρειών που μαζεύονται εδώ στην Ελβετία.

Ο Γκέιτζ, για παράδειγμα, μοιάζει να είναι απελευθερωμένος από αυτή τη εμμονή της προσκόλλησης στα πράγματα ως έχουν. Τα προϊόντα του εμφανίζονται με μανία και εξαφανίζονται εξίσου ταχύτατα. Ο Ροκφέλερ, αντίθετα, ήθελε να κατέχει, για μακρά χρονικά διαστήματα, τα γεωτρώπανα με τα οποία εξόρυσσε το πετρέλαιο, τα κτίρια, το μηχανικό του εξοπλισμό, τους σιδηρόδρομους κ.λπ. Η έλλειψη μακροπρόθεσμης προσήλωσης μοιάζει να αποτελεί το βασικό γνώρισμα της νοοτροπίας του Γκέιτζ όπως επίσης και ουσιώδες χαρακτηριστικό του τρόπου εργασίας του: μας είπε ότι προτιμά να βίσκεται σε ένα δίκτυο ανοιχτό προς διαφορετικές πιθανότητες από το να παραλύει, με το να προσηλώνεται σε μία μόνο συγκεκριμένη δουλειά. Αναμφίβολα ο Γκέιτζ είναι ένας ανηλεής ανταγωνιστής και τα σημάδια της απληστίας του είναι γνωστά στο ευρύ κοινό, εφόσον έχει διαθέσει μόνο ένα αμελητέο μερίδιο της μυθικής περιουσίας του σε φιλανθρωπίες ή, γενικότερα, στο κοινό καλό. Η διάθεση του, όμως, για ευέλικτες κινήσεις καταδεικνύεται από την θέληση του να καταστρέφει εύκολα όσα έχει ο ίδιος δημιουργήσει ανάλογα με τις απαιτήσεις της εκάστοτε στιγμής -έχει αυτή την απίθανη ικανότητα να τα παρατάει όλα, αν όχι να τα προσφέρει κιόλας.

32. Σ.τ.μ.: Τα επιχειρηματικά κεφάλαια υψηλού κινδύνου είναι κεφάλαια που επενδύουν σε νεοεμφανιζόμενες μικρές εταιρίες τις οποίες κρίνουν υποσχόμενες και ανερχόμενες (συνήθως πρόκειται για εταιρίες «αιχμής» στους τομείς των νέων τεχνολογιών), χρηματοδοτώντας τις ώστε να ξεκινήσουν τη δραστηριότητά τους. Όταν, στη συνέχεια, αυτές οι εταιρίες αρχίσουν να αποδίδουν, καρπώνονται ένα ποσοστό των κερδών τους. Μιας και ο συγγραφέας αναφέρεται, σε αυτό το σημείο, στη σκληρότητα και την απληστία των «ανθρώπων του Νταβός», θα μπορούσαμε να αναφέρουμε το παρατσούκλι που συχνά συνοδεύει τους παρόχους κεφαλαίων υψηλού κινδύνου: αντί για *venture capitalists* αποκαλούνται *vulture capitalists*, δηλαδή «καπιταλιστές-όρνια», από τη συνήθειά τους να καρπώνονται τα κέρδη από τις καινοτομίες που χρηματοδοτούν, αποκλείοντας πλήρως τους ευρηματικούς εφευρέτες αυτών των καινοτομιών. Ορισμένοι θεωρητικοί και ιδεολόγοι του σύγχρονου καπιταλισμού (όπως π.χ. ο Richard Florida, που δίνει σήμερα συμβουλές στο Βρετανό Πρωθυπουργό, Τζ. Κάμερον), θεωρούν τους παρόχους κεφαλαίων υψηλού κινδύνου ως τη γνήσια ενσάρκωση του πνεύματος ενός δημιουργικού καπιταλισμού.

Αυτή η έλλειψη μακροχρόνιας προσήλωσης συνδέεται με ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της ευελιξίας: την ανοχή του κατακερματισμού. Σε μια περυσινή του διάλεξη, ο Γκέιτς μας έδωσε την εξής συμβουλή: μας προειδοποίησε ότι η μεγέθυνση των τεχνολογικών επιχειρήσεων είναι μια μπελαλίδικη υπόθεση που χαρακτηρίζεται από πολλούς πειραματισμούς, λανθασμένες κινήσεις και αντιφάσεις. Και άλλοι, όμως, αμερικανοί ειδικοί της τεχνολογίας επισήμαναν, συμφωνώντας με αυτόν, το ίδιο ακριβώς πράγμα στους Ρηγο-Ευρωπαίους συναδέλφους τους, οι οποίοι, ενώ φαινομενικά είναι προσκολλημένοι στους παλιούς καλούς φορμαλιστικούς τρόπους τους, δεν παύουν να αναζητούν νέα τεχνάσματα, χρήσιμα σε μια συνεπή «τεχνολογική πολιτική» για τις επιχειρήσεις και τις χώρες τους. Η μεγέθυνση, ισχυρίστηκαν οι Αμερικανοί, δεν έρχεται με συστηματοποιημένους, γραφειοκρατικώς σχεδιασμένους τρόπους.

Πιθανώς να είναι μόνο η οικονομική αναγκαιότητα που οδηγεί σήμερα τον καπιταλιστή να κυνηγά πολλές δυνατότητες ταυτόχρονα. Αυτή η πρακτική πραγματικότητα, ωστόσο, απαιτεί μια εντελώς συγκεκριμένη δύναμη χαρακτήρα: τη δύναμη ενός ανθρώπου που έχει την αυτοπεποίθηση για να αντέξει την αταξία, κάποιου που είναι ικανός να πετύχει μέσα σε συνθήκες πλήρους εξάθρωσης. Ο Ρίκο³³, όπως είδαμε, υπέφερε συναισθηματικά από τις αλλαγές που επέφερε στη ζωή του η επαγγελματική του επιτυχία. Οι πραγματικοί νικητές όμως δεν υποφέρουν από αυτόν τον κατακερματισμό. Θα λέγαμε μάλιστα ότι εξιτάρονται από την ιδέα να δουλεύουν σε διαφορετικά μέτωπα στον ίδιο χρόνο: είναι μέρος της ενέργειας που απαιτούν οι αμετάκλητες αλλαγές.

Δυνατότητα να αφήνει κανείς πίσω το παρελθόν και ικανότητα να αποδεχόμαστε χωρίς φόβο τον κατακερματισμό: πρόκειται για τα δύο γνωρίσματα που διακρίνουν το χαρακτήρα αυτών των ανθρώπων, των ανθρώπων του Νταβός, οι οποίοι αισθάνονται σα στο σπίτι τους μέσα στο νέο καπιταλιστικό σύστημα. Αυτά τα γνωρίσματα ενθαρρύνουν τον αυθορμητισμό, αλλά εδώ, στο βουνό, ένας τέτοιος αυθορμητισμός είναι στην καλύτερη περίπτωση ηθικά ουδέτερος. Τα ίδια, ακριβώς, γνωρίσματα που γεννούν αυτόν τον αυθορμητισμό καθίστανται ολόένα και πιο αυτοκαταστροφικά, όσο κατεβαίνουμε την ιεραρχία, για όσους εργάζονται υπό το καθεστώς ευελιξίας. Τα τρία στοιχεία του συστήματος του ευέλικτου καθεστώτος, που αναλύσαμε, διαβρώνουν το χαρακτήρα όσων από τους πιο καθημερινούς εργαζόμενους προσπαθούν παίξουν με τους κανόνες αυτού του καθεστώτος. Ή τουλάχιστον αυτό συνειδητοποίησα εγώ, κατεβαίνοντας από το μαγικό βουνό και επιστρέφοντας στη Βοστώνη.

33. Σ.τ.μ.: Πρόκειται για τον εργαζόμενο του οποίου τη διαδρομή περιγράφει και αναλύσει ο Σένετ στο πρώτο κεφάλαιο του έργου του (βλ. σχετικά και προηγούμενες υποσημειώσεις μας).

Αλέν Μείγιάρ
Ε. Π. Τόμσον:
αναζητώντας έναν άλλο κοινωνικό χρόνο*

μετάφραση: Ν. Μάλλιαρης

Αρχικά το κείμενο «Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός» αποτέλεσε ένα μακροσκελές άρθρο που δημοσιεύθηκε το Δεκέμβριο του 1967 στο *Past and Present*, το περιοδικό ορόσημο των βρετανών ιστορικών¹. Αμέσως έγινε σημείο αναφοράς όχι μόνο για τους λεγόμενους «τεμποραλιστές» -για τους ερευνητές, δηλαδή, των κοινωνικών επιστημών που ασχολούνται με την ανάλυση των διάφορων κοινωνικών μορφών και ρυθμών χρόνου- αλλά και, γενικότερα, για όλους όσους στοχεύουν στην αλλαγή του σύγχρονου καθεστώτος του εργασιακού χρόνου².

Ο συγγραφέας επανέκδωσε το άρθρο του το 1991, στα πλαίσια μιας συλλογής κειμένων με τίτλο *Customs in Common*³ (που θα μπορούσε να μεταφραστεί, κατά λέξη, ως Έθιμα από κοινού). Στην εισαγωγή της συλλογής μας υπενθυμίζει ότι το παρόν δοκίμιο, μαζί με την «Ηθική οι-

* Alain Maillard, « E. P. Thompson. La quête d'une autre expérience des temps », πρόλογος στη γαλλική έκδοση του «Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός» (1967) του Τόμσον (E. P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Παρίσι, La Fabrique, 2004). Ελλ. έκδοση του κειμένου: Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, μτφ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη, Νησίδες, χ.χ.

1. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, τ. 38, Δεκέμβριος 1967.

2. «Τεμποραλιστές» (*Temporalistes*) είναι το όνομα του «διεπιστημονικού δελτίου των ερευνητών που ασχολούνται με τη μελέτη των μορφών χρόνου στις επιστήμες του ανθρώπου», το οποίο ιδρύθηκε το 1984 από τον κοινωνιολόγο William Grossin (<http://temporalistes.socioroom.org/>). Βλ. επίσης και την αμερικανίδα συγγενή του, την επιθεώρηση *Time and Society*, που ιδρύθηκε από τη Barbara Adam.

3. E. P. Thompson, *Customs in Common*, Λονδίνο, The Merlin Press, 1991, σσ. 352-403.

κονομία του πλήθους στην Αγγλία του 18^{ου} αιώνα»⁴, αποτελούν συνέχεια του βιβλίου του, *Η Δημιουργία της αγγλικής εργατικής τάξης*⁵. Εκεί ο Τόμσον εξερευνά τα έθιμα του κόσμου της εργασίας κατά το 18^ο και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα στις πόλεις και την εξοχή της Αγγλίας. Αυτό ισχύει και για το παρόν δοκίμιο, με τη μόνη διαφορά ότι εδώ ο Τόμσον το κάνει από την οπτική γωνία του κοινωνικού χρόνου. Πολύ συχνά οι άνθρωποι υπερασπίστηκαν αυτά τα έθιμα απέναντι στις απάνθρωπες συνέπειες των οικονομικών και τεχνολογικών καινοτομιών του βιομηχανικού καπιταλισμού, κατά τη διάρκεια λαϊκών εγέρσεων. Ο βιομηχανικός καπιταλισμός ανέτρεψε τις παραδοσιακές μορφές οργάνωσης της εργασίας, υποβάλλοντας την τελευταία σε μια μορφή πειθαρχίας θεμελιωμένη σε υποχρεωτικά και μονότονα ωράρια, σε ρυθμούς ολοένα και πιο τακτικούς, επιταχυνόμενους και συγχρονισμένους, οι οποίοι υπολογίζονταν, πλέον, μέσω ρολογιών (τοίχου ή χειρός) που ήταν ολοένα και πιο ακριβή. Η εργατική τάξη, που εκείνη την περίοδο ήταν ακόμη σε φάση ωρίμανσης, αντιστάθηκε στις καινούργιες χρονικές νόρμες, ενώ στη συνέχεια τις αφομοίωσε, χωρίς ποτέ να προσαρμοστεί πλήρως. Ο Τόμσον εξετάζει την εμπειρία του χρόνου όπως τη βίωναν στην καθημερινότητα τους οι μικροί αγρότες, οι τεχνίτες και οι εργάτες αυτής της εποχής, χρησιμοποιώντας τις εθνολογικές έρευνες σχετικά με το χρόνο μέσα στις «πρωτόγονες» κοινωνίες προκειμένου να καταστήσει σαφείς τις διαφοροποιήσεις. Αυτή η κατάδυση στο παρελθόν τροφοδοτεί συγχρόνως και μια πολεμική ενάντια στα «εκσυγχρονιστικά» ρεύματα όχι μόνο των κοινωνικών επιστημών αλλά και των διάφορων σοσιαλιστικών ρευμάτων της εποχής. Η κριτική μελέτη της μετάβασης από τις παλαιότερες στις νεότερες μορφές κοινωνικού χρόνου, κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα τις σχέσεις ανάμεσα στην εργασία και τον ελεύθερο χρόνο, τις αντιφάσεις Βορρά-Νότου και τα αδιέξοδα στα οποία οδηγεί η ιδεολογία του οικονομισμού. Μας επιτρέπει, επίσης, να σκιαγραφήσουμε μια εναλλακτική πολιτική σχετικά με το ζήτημα του χρόνου.

Δε μπορούμε να περιστείλουμε τον ιστορικό καπιταλισμό, ή τους τρόπους οικονομικής και κοινωνικής ανάπτυξης, στην ανάδυση της παραγωγής αγαθών και των σύγχρονων τεχνολογικών εργαλείων, την οποία θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε μέσα από στατιστικούς πίνακες και

4. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", άρθρο δημοσιευμένο αρχικά στο *Past and Present* (τ. 50, Φεβρουάριος 1971) και στη συνέχεια στο *Customs in Common*, ό. π., σσ. 185-258.

5. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Λονδίνο, 1963.

καμπύλες σχετικές με την ανάπτυξη. Αυτές οι διαδικασίες βιώνονται από τους πληθυσμούς, των οποίων ο τρόπος σκέψης και πράξης, η ομιλία και οι αισθήσεις παραμένουν ξένα στα κριτήρια των οικονομολόγων. Η διαπίστωση σχετικά με τις πολιτιστικές διαφορές ανάμεσα στις βιομηχανικές και τις μη (ή λιγότερο) βιομηχανοποιημένες χώρες μπορεί, για παράδειγμα, να εφαρμοστεί και στην περίπτωση της Ευρώπης παλαιότερων εποχών. Όπως παρατηρούσε ο Τόμσον κατά τη δεκαετία του 1960, δε μπορούμε πλέον να αντιμετωπίζουμε τη λεγόμενη λαϊκή ή πληβειακή κουλτούρα του 18^{ου} αιώνα μέσα από τον καθρέφτη της σύγχρονης εποχής και, ως εκ τούτου, να την αντιμετωπίζουμε απλώς σαν το τελευταίο δείγμα ενός κόσμου σε αποσύνθεση, καταδικασμένου να εξαφανιστεί χάριν ενός αναπόφευκτου εκσυγχρονισμού. Αυτός ο μονόδρομος εξελικτισμός είναι συνδεδεμένος με το φρετιχισμό του οικονομικού και της τεχνικής και διαπερνά τόσο τις θεωρίες της ανάπτυξης όσο και τη διάκριση των ορθόδοξων μαρξιστών ανάμεσα σε (οικονομική) βάση και εποικοδόμημα. Ο Τόμσον προτείνει μια νέα ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτιστικό προκειμένου να αποφύγει τους κοινούς τόπους αυτών των ορθοδοξιών: «Η μετάβαση έχει να κάνει με ολόκληρη την κουλτούρα: η αντίσταση στην αλλαγή, ή η αποδοχή της αλλαγής, προέρχονται από το σύνολο της κουλτούρας. Κι αυτή η κουλτούρα περιλαμβάνει τα συστήματα διακυβέρνησης, τις σχέσεις ιδιοκτησίας, τους θρησκευτικούς θεσμούς κ.λπ., που δεν θα μπορούσαμε να τα παραβλέψουμε, γιατί τότε θα φτάναμε στην πλήρη ισοπέδωση των φαινομένων και στον εκχυδαϊσμό της ανάλυσης»⁶. Οι ιστορικοί μαθαίνουν, έτσι, από τους ανθρωπολόγους να προσεγγίζουν με διαφορετικό τρόπο το παρελθόν και τα αρχαία: το μακρινό και το διαφορετικό δεν εμφανίζονται, πλέον, μόνο στα πλαίσια του τομέα των εθνολόγων. Είναι και ο Άγγλος του χθες «ο ίδιος αλλά και διαφορετικός» με εμάς. Αποδεικνύεται απαραίτητη η λεπτομερής παρατήρηση, με τρόπο αποστασιοποιημένο και ικανό να υπερβαίνει τις προκαταλήψεις του παρόντος, των καθημερινών του πρακτικών (στη δουλειά, την οικογένεια, το χωριό), των γνώσεων και των δοξασιών του, των εορταστικών του εθίμων κ.λπ. –ο τρόπος, με άλλα λόγια, με τον οποίον βιώνουν τα άτομα την κοινωνία τους.

Για το λόγο αυτό ο Τόμσον, όπως άλλωστε και ο Ρέιμοντ Γουίλιαμς (Raymond Williams)⁷, χαρακτηρίστηκε ως «πολιτιστικός μαρξιστής». Γνώ-

6. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 41.
7. Βλ. το άρθρο του Huw Beynon και τη συζήτηση ανάμεσα στην Penelope Corfield και τον Τόμσον στο *Liber* (ένητο στο τεύχος 100 των *Actes de la recherche en sciences sociales*), τ. 16, Δεκέμβριος 1993. Αναφορικά προς τη σχέση του με την ανθρωπολογία, βλ. Ε. Ρ. Thompson,

ριζε ότι η «κουλτούρα» είναι ένας όρος-πας παρτού, ο οποίος μπορούσε να προκαλέσει παρεξηγήσεις και «κουλτουραλιστικές» παρερμηνείες⁸. Το ενδιαφέρον του, ωστόσο, για την πολιτιστική διάσταση των κοινωνικών σχέσεων δεν τον κάνει να μετατρέπει την κουλτούρα σε μια υποστασιοποιημένη πραγματικότητα ή σε ένα καθαρά συμβολικό σύστημα. Ο Τόμσον στρέφει το βλέμμα του προς τις λαϊκές κουλτούρες, δίχως να τις υποστασιοποιεί· αντιθέτως, καταδεικνύει με ποιόν τρόπο δομούνται και αποδομούνται μέσα στην ιστορία, περιγράφει τις εντάσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις, τα φύλα, τις γενιές διαπερνώντας τις από μέσα και από έξω, ενώ δεν παραλείπει να καταστήσει σαφές το ηθικό και πολιτικό νόημα ενός τέτοιου εγχειρήματος.

Το ερώτημα σχετικά με τον υπολογισμό του χρόνου τέθηκε μέσα σε αυτά ακριβώς τα πλαίσια. Ο Τόμσον προσπαθεί να κατανοήσει με ποιόν τρόπο αντιλαμβάνονταν το χρόνο, πριν από την επανάσταση του ρολογιού, ο κτηνοτρόφος, ο ψαράς, ο εργάτης- αγρότης και στη συνέχεια οι πρώτες γενιές εργατών στη Μεγάλη Βρετανία. Ποιός τύπος σχέσης ανάμεσα στη «δουλειά» και στη «ζωή» [«work» and «life»] εμφανιζόταν, σιγά σιγά, στον τρόπο με τον οποίον αντιλαμβάνονταν τον χρόνο; Με ποιόν τρόπο αντιλαμβάνονταν το χωρισμό της δουλειάς από τη ζωή τη στιγμή που άρχισε να τους επιβάλλεται η καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία;

Προκειμένου να καταστήσει σαφή τη διαφορά ανάμεσα στο καθεστώς χρόνου, από τη μια μεριά, των προβιομηχανικών και, από την άλλη, των μηχανοποιημένων, βιομηχανικών κοινωνιών, ο Τόμσον αντιπαραθέτει την έννοια της μέτρησης του χρόνου «με βάση τη δουλειά που πρέπει να γίνει» (*task oriented*) προς στην έννοια της εργασίας που υπολογίζεται με μονάδες χρόνου (*timed labour*). Σύμφωνα με τη θεωρία του, η ιδέα του προσανατολισμού βάσει της δουλειάς που πρέπει να γίνει προέρχεται από τις εθνολογικές αναλύσεις οι οποίες βασίστηκαν σε επιτόπιες έρευνες μέσα ποικίλα πολιτιστικά περιβάλλοντα: πρόκειται για τις έρευνες του E. E. Evans-Pritchard στους Νούερ του Σουδάν, του Πιερ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu) στους καβύλους αγρότες της Αλγερίας ή των Alfred I. Hallowell και Edward T. Hall στους ινδιάνικους πληθυσμούς των ΗΠΑ. Η διατροφή, η καθοδήγηση των κοπαδιών κατά τη βοσκή, το άρμεγμα κ.λπ. αποτελούν

“History and Anthropology” (1976) το οποίο περιλαμβάνεται στο μεταθανάτιο έργο του, *Making History. Writings on History and Culture* [Δημιουργώντας ιστορία. Κείμενα για την ιστορία και την κουλτούρα], Νέα Υόρκη, The New Press, 1994, σσ. 200-225.

8. Βλ. σχετικά το 1^ο κεφάλαιο του *Customs in Common*, ό. π., σσ. 13-14.

τα σημεία αναφοράς του χρόνου των κτηνοτρόφων. Αντίστοιχα οι αγροτικές εργασίες (όργωμα, σπορά, θερισμός κ.λπ.), που είναι αδιαχώριστες από τον κύκλο των εποχών και τις μετεωρολογικές μεταπτώσεις, καθορίζουν το χρόνο και τους ρυθμούς των καλλιεργητών. Ο χρόνος και οι ρυθμοί των ψαράδων, με τη σειρά τους, βασίζονται σε ποικίλες θαλάσσιες και παράκτιες δραστηριότητες ορισμένες εκ των οποίων εξαρτώνται από την παλίρροια, τις ατμοσφαιρικές συνθήκες κ.λπ.

Σύμφωνα με τον Τόμσον, οι αγρότες και οι ναυτικοί της παλιάς Αγγλίας ήταν γενικώς αδιάφοροι για το χρόνο του ρολογιού. Και αυτό ίσχυε ακόμα περισσότερο στο βαθμό που η εργασία τους εξυπηρετούσε απευθείας τις ανάγκες της τοπικής κοινότητας, με αποτέλεσμα να μην εξαρτάται ιδιαίτερα από την αγορά ή από τη χρησιμοποίηση μισθωτών εργατών. Ταυτόχρονα, οι οικονομικές αναγκαιότητες δεν ήταν ακόμη απλώς «οικονομικές» αλλά και ηθικής ή θρησκευτικής φύσης. Όταν κανείς «προσανατολιζείται βάσει της εργασίας που πρέπει να γίνει», υπολογίζει το χρόνο βάσει αυτού που έχει να κάνει στον τόπο διαμονής του, στον οικιακό χώρο ή στο χωριό. Ο Τόμσον καταλήγει στο συμπέρασμα πως αυτή η αντίληψη του χρόνου είναι περισσότερο «κατανοητή», επειδή βασίζεται, αφενός, σε μια «αντικειμενική αναγκαιότητα» και, αφετέρου, σε μια χρονικότητα περισσότερο ποιοτική παρά ποσοτική. Διότι ακόμα και στην περίπτωση που υφίστανται ποσοτικές μορφές μέτρησης του χρόνου (εκτός από τον κύκλο των εποχών ως στήριγμα αυτών των μορφών θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν η διάρκεια μιας σοδειάς, μιας προσευχής ή του ψησίματος μιας τροφής), αυτές παραμένουν υποταγμένες στο νόημα των ανθρώπινων εθίμων και συμπεριφορών και συνδυάζονται καλύτερα με τη συγκεκριμένου τύπου χρονικότητα την οποία συλλαμβάνει κανείς καλύτερα μέσω των βιωμένων γεγονότων. Η «εργασία» και η «ζωή» δεν ήταν τόσο αποσυνδεδεμένες όσο είναι μέσα στη βιομηχανική κοινωνία. Η ροή του χρόνου γινόταν αντιληπτή με διαφορετικό τρόπο: «η εργάσιμη μέρα επιμηκύνεται ή επιβραδύνεται ανάλογα με τη συγκεκριμένη δουλειά, και δεν έχεις την αίσθηση ότι υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα στο να εργάζεσαι και στο “να περνάς τη μέρα σου”»⁹. Κάτω όμως από την κυριαρχία του χρόνου που υπολογίζεται με το ρολόι, ο πουριτανός έμπορος, ο εμποροκράτης του παρελθόντος ή ο σύγχρονος *homo aeconomicus*, αντιλαμβάνονται αυτή την κατάσταση απλά και μόνο ως «χάσιμο χρόνου» και «έλλειψη δραστηριότητας».

Η διαφορετικότητα των καθηκόντων επιφέρει μια ορισμένη διατά-

9. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 12.

ραξη της κανονικότητας των χρονικών συμπεριφορών. Ο Τόμσον αναφέρει την περίπτωση ενός Μεθοδιστή¹⁰ κτηματία υφαντή. Το ημερολόγιο του τελευταίου μαρτυρά την ποικιλία των ενασχολήσεών του. Στις 25 Ιανουαρίου του 1783, για παράδειγμα, «υφαίνει δυο γιάρδες, πηγαίνει με τα πόδια σ' ένα γειτονικό χωριό, “κάνει διάφορες δουλειές γύρω από το σπίτι και στην αυλή το βράδυ γράφει ένα γράμμα”»¹¹. Κατά τη διάρκεια μιας άλλης περιόδου «κάνει μεταφορές με κάρο και άλογο, μαζεύει κεράσια, συμμετέχει στο χτίσιμο ενός φράγματος στο μύλο και παρίσταται σε μια συνάντηση Βαπτιστών και σ' ένα κρέμασμα»¹².

Η εντατικότητα της εργασίας ήταν ασυνεχής, καθώς τη διέκοπταν στιγμές χαλάρωσης τις οποίες οι άνθρωποι εκτιμούσαν ιδιαίτερα. Ο Τόμσον παρατηρεί ότι η πλειονότητα των συντεχνιών ξεκινούσε την εβδομάδα «χαλαρά», γιορτάζοντας την «Άγια Δευτέρα». Η έλευση της Άγιας Δευτέρας σήμαινε ότι αυτή τη μέρα θα δουλεύαμε λίγο -ή και καθόλου- και θα πίναμε πολύ, προς μεγάλη απογοήτευση της συζύγου μας ή των εμποροκρατών ηθικολόγων. Τη Δευτέρα και την Τρίτη θα τραγουδούσαμε, «Έεεεεεεχουμε καιρό, έεεεεεεχουμε καιρό», ενώ δεν ήταν ασυνήθιστο να αργοπορεί κανείς (στο κρεβάτι ή στο χωριό), έστω κι αν θα αναγκαζόταν να αναπληρώσει την καθυστέρησή του δουλεύοντας σκληρότερα και περισσότερες ώρες τις επόμενες μέρες. Διαβάζοντας μάλιστα τις αναλύσεις των Georges Duveau και Pierre Pierrard σχετικά με τους γάλλους εργάτες της Δεύτερης Αυτοκρατορίας (1852-1870), ο Τόμσον διαπιστώνει την ύπαρξη ανάλογων συνθηκών και στη Γαλλία: «η Κυριακή είναι η μέρα της οικογένειας, ενώ η Δευτέρα των φίλων»¹³, υποστήριζαν με επιμονή στις περιοχές του Παρισιού με τους υψηλότερους μισθούς. Κατά βάθος, σημειώνει ο Τόμσον, «κάθε φορά που οι άνθρωποι ήταν κύριοι της επαγγελματικής τους δραστηριότητας, οργάνωναν το χρόνο τους ως εναλλαγή σκληρής δουλειάς και απραξίας»¹⁴. Οι ίδιοι κοινωνικοί ρυθμοί είναι εμφανείς στην κλίμακα των μηνών και των ετών μέσω των γιορτών, των εθίμων και των αργιών.

Ωστόσο ο Τόμσον δεν παραβλέπει το γεγονός ότι αυτές οι εναλλαγές δε χαρακτήριζαν επουδενί το σύνολο του κόσμου της εργασίας. Τις συναντούμε μεν στις μικρές μονάδες βιοτεχνικής και βιομηχανικής πα-

10. Σ.τ.μ.: Ο μεθοδισμός είναι προτεσταντικό δόγμα που ιδρύθηκε το 18^ο αιώνα από τον Τζον Γουέσλεϊ.

11. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 28.

12. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 28 (ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση).

13. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 32.

14. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 29 (ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση).

ραγωγής, αλλά δεν αποτελούν ένα γενικό μοντέλο: «ο εργαζόμενος στη γεωργία δε γνώριζε την Άγια Δευτέρα»¹⁵. Υπήρχε μια ολόκληρη σειρά δυνατοτήτων και ο Τόμσον μας παρουσιάζει ένα διάγραμμά της. Οι εργάτες γης και οι υπηρέτες ήταν υποταγμένοι σε καταναγκαστικά ωράρια που συνδέονταν με δύο ειδών καθεστώτα χρόνου: όταν ο εργοδότης αξιολογούσε το χρόνο του ανάλογα με την τρέχουσα ενασχόλησή του, επέβαλλε μια κάποια πειθαρχία στους εργαζόμενούς του. Όταν, όμως, υπολόγιζε τον εργασιακό τους χρόνο για να τον μετατρέψει σε χρήμα, «σε νομίσματα» ή «με τη βδομάδα», εισήγαγε μια αυστηρή, καπιταλιστικού τύπου εργασιακή πειθαρχία. Αυτό βέβαια δε σημαίνει πως η μετάβαση από το ένα καθεστώς στο άλλο γινόταν ξεκάθαρα αντιληπτή. Η συλλογική συμμετοχή στο θερισμό μπορούσε να βιώνεται ως μια στιγμή περισσότερο εξισωτική ανάμεσα στους εργοδότες και τους εργαζόμενους. Εντελώς διαφορετικοί λόγοι, όπως οι υψηλότεροι μισθοί -που ήταν ίδιον της εποχής της συγκομιδής- ή οι εορταστικές εθιμοτυπικές τελετές, μπορούσαν να προκαλέσουν ένα ευχάριστο αίσθημα κατά την εργασία από κοινού. Δεν πρέπει βέβαια αυτές οι περίοδοι κοινοτικής χαράς να μας οδηγούν σε ειδυλλιακές εικόνες του αγροτικού κόσμου εκείνης της εποχής. Ο ημερομίσθιος εργάτης γης, για παράδειγμα, εργαζόταν πολύ σκληρά και δίχως ανάπαυλα· το ίδιο και η σύντροφός του. Ο Τόμσον παραθέτει μια εύγλωττη γυναικεία μαρτυρία της δεκαετίας του 1730: «... όταν γυρνάμε σπίτι/ βρίσκουμε, αλίμονο, ότι η δουλειά μας μόλις αρχίζει [...] η δουλειά κι οι καθημερινοί μας κόποι είναι τόσο μεγάλοι/ που δεν έχουμε σχεδόν ποτέ καιρό ούτε να ονειρευτούμε»¹⁶. Σε αυτή την περίπτωση μπορούμε να παρατηρήσουμε μια διαφορετική μορφή συνύπαρξης των δύο καθεστώτων χρόνου. Η σύζυγος εργάζεται συνεχείς ημέρες, κατά τη διάρκεια των οποίων εναλλάσσονται οι αγροτικές εργασίες, υπολογισμένες σε ώρες, και οι οικιακές δραστηριότητες, οι οποίες φέρνουν στο φως μια διαφορετική αντίληψη του χρόνου. Ο Τόμσον σημειώνει ότι αυτή η κατάσταση ισχύει ακόμη και σήμερα στην περίπτωση των μισθωτών, εργαζόμενων γυναικών. Ενώ στη δουλειά τους υφίστανται χρονομετρημένες διάρκειες, όταν πρέπει να ασχοληθούν με τα μητρικά και οικιακά καθήκοντα, ξαναβρίσκουν την παλαιότερη σχέση προς το χρόνο ο οποίος καθορίζεται από τη δουλειά που πρέπει, κάθε φορά, να γίνει.

Τα σημεία της ρήξης, κατά συνέπεια, εμφανίζονται, όταν περνάμε από το καθήκον, από τη δουλειά που πρέπει να γίνει, στο ρολόι· όταν, με άλλα λόγια, ο υπολογισμός του χρόνου δεν καθορίζεται πλέον βάσει αυτού

15. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 35.

16. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 39, 40.

που πρέπει να γίνει, αλλά οι εργασιακές δραστηριότητες διαιρούνται σε μονάδες χρόνου που μπορούν να μετατραπούν σε χρήμα: «από τη στιγμή που κάποιος απασχολεί εργάτες, το πέρασμα από τη μέτρηση με βάση την δουλειά που πρέπει να γίνει στην εργασία που μετριέται με το χρόνο, μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητό»¹⁷. Ο Τόμσον μελετά αυτή τη μετάβαση υπό το πρίσμα, ακριβώς, της εργασιακής και χρονικής πειθαρχίας. Ο κοινωνικός και τεχνολογικός καταμερισμός της εργασίας προκαλεί μια αλλαγή στο καθεστώς χρόνου της κοινωνίας. Αν θέλουμε το προσωπικό να εργάζεται περισσότερο, χρησιμοποιώντας πιο πολύπλοκες μηχανές, μέσα σε μονάδες παραγωγής που εξαρτώνται από εξωτερικό ανεφοδιασμό και από τους νόμους της αγοράς, έχουμε ανάγκη από μια ικανότητα πρόβλεψης, από τη δυνατότητα συγχρονισμού και από μια κανονικότητα των προς εκτέλεση καθηκόντων, όπως άλλωστε και από τα κατάλληλα εργαλεία μέτρησης και υπολογισμού του χρόνου. Ωστόσο δεν τίθεται ζήτημα να περιστείλουμε αυτά τα φαινόμενα σε απλά αποτελέσματα της εκβιομηχάνισης, γενικώς, ή της τεχνολογικής εξέλιξης, ειδικότερα, όπως το κάνει, συχνά, η θετικιστική οικονομική και κοινωνική ιστορία: «θέλουμε να εξετάσουμε τόσο την έννοια του χρόνου, στο μέτρο που αυτός καθορίζεται από την τεχνολογία, όσο και τη μέτρηση του χρόνου, ως μέσον εκμετάλλευσης της εργασίας»¹⁸. Ο Τόμσον διακρίνει ήδη κατά το 1700 «τη γνώριμη εικόνα του πειθαρχημένου βιομηχανικού καπιταλισμού, με το φύλλο παρουσίας (κάρτα), τον χρονομέτρη, τους οδηγούς και τα πρόστιμα»¹⁹. Ο Κανονισμός των Χυτηρίων Κρούουλεη καταγράφει, σε ένα κείμενο που ξεπερνά τις 100.000 λέξεις, τις αρχές οργάνωσης της εργασίας που θα επέτρεπαν τον έλεγχο «ενός ανυπόταχτου εργατικού δυναμικού»²⁰: λεπτομερής καταγραφή -«με ακρίβεια λεπτού»- της διάρκειας της παραγωγής και του χρόνου που αφιερώνεται σε οτιδήποτε εξωτερικό της εργασίας, τόσο μέσα στο εργοστάσιο όσο και έξω από αυτό. Ένας επιτηρητής θα συντάσσει τον «έλεγχο χρονικής επίδοσης» και θα εγγυάται την τήρηση των αυστηρών ωραρίων της έναρξης, των διαλειμμάτων και του κλεισίματος, επιβάλλοντας ποινές σε όσους αργούν. Αυτό που έχει πλέον σημασία είναι η αντιμετώπιση των στρατηγικών αντίστασης των εργατών, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα των οποίων ήταν η επίσπευση ή η καθυστέρηση των δεικτών του ρολογιού. Για το λόγο αυτό κατάσχονται πλέον όλα τα ρολόγια χειρός ή, σε άλλες περιπτώσεις, τοποθετείται το ρολόι του εργοστασίου σε μια σίγουρη τοποθεσία. Μόνο ο επι-

17. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 13.

18. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 41 (ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση).

19. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 44.

20. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σ. 42.

τηρητής και ο διευθυντής έχουν πλέον το δικαίωμα να το συμβουλευούνται και να χτυπούν το κουδούνι.

Πρόκειται για μια πειθαρχία στρατοπέδου, η οποία υποτάσσει την ποικιλία των κοινωνικών χρόνων στον ένα και μοναδικό χρόνο του ρολογιού –η σειρά των εργοστασίων θα καταστεί ο ηχητικός φορέας και το σύμβολο της ηγεμονίας αυτού του χρόνου. Η πειθαρχία αυτή δεν περιορίζεται μόνο στις εγκαταστάσεις των βιοτεχνιών της εποχής αλλά καθίσταται ο γνώμονας και για άλλους τομείς της βιομηχανικής εργασίας (όπως για παράδειγμα ο τομέας της κατ' οίκον εργασίας²¹). Ακόμα παραπέρα, όπως υπογραμμίζει ο Τόμσον, αυτή η πειθαρχία τείνει, σταδιακά, να επιβάλλεται στο σύνολο της κοινωνίας, διά μέσου της θρησκευτικής, οικογενειακής και σχολικής οδού. Μπορούμε να βρούμε μια σύνοψη της νέας κουλτούρας του χρόνου στις *Φιλικές παραινέσεις προς τους φτωχούς του Αιδεσιμότητας*, Τζ. Κλέιτον (J. Clayton): συστηματική καταγγελία της αργίας και της απραξίας, των «άσκοπων» περιπλανήσεων και του σουλάτσου, του πρωινού χουζουρέματος στο κρεβάτι, των μακροχρόνιων γευμάτων· εγκώμιο της συνήθειας να ξυπνάμε και να κοιμόμαστε νωρίς και προτροπές να αφιερώσουμε τη ζωή μας στην εργασία. Τα σχολεία των Μεθοδιστών πρωτοστάτησαν στην προώθηση αυτού του είδους της χρονικής πειθαρχίας, ενσταλάζοντας στα παιδιά το πνεύμα της ακριβούς τήρησης των ωραρίων, της κανονικότητας και, παράλληλα, το φόβο της αδράνειας και του χαμένου χρόνου. Όπως είναι φυσικό, ο Τόμσον συναντά την κλασική ανάλυση του Μαξ Βέμπερ (στην Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού²²), εφόσον πιστεύει ότι η εσωτερίκευση αυτής της πειθαρχίας δεν ήταν απλώς το αποτέλεσμα μιας οικονομικής διαδικασίας αλλά, αντίθετα, εντασσόταν στα πλαίσια ενός ήθους²³, το οποίο μετέδιδαν οι θεσμοί. Η πουριτανική εκπαίδευση αποτελεί έναν μόνο από τους φορείς αυτού του πολιτιστικού μοντέλου, ωστόσο διατηρεί αξία παραδείγματος, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στη βρετανική περίπτωση. Άλλωστε η αφήγηση του Τόμσον συναντά και ορισμένα από τα πρόσωπα στων οποίων τα κείμενα στηρίχθη-

21. Σ.τ.μ.: Ο συγγραφέας έχει εδώ στο νου του ορισμένους τομείς του καπιταλισμού (όπως η βρετανική υφαντουργία) που μέχρι και κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα χρησιμοποιούσαν την κατ' οίκον εργασία των γυναικών.

22. Μαξ Βέμπερ, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ.-Γ. Κυπραίου, πρόλογος-θεώρηση-επιμέλεια Β. Φίλια, Αθήνα, Gutenberg, 2000.

23. Σ.τ.μ.: *Ethos* στο γαλλικό κείμενο. Πρόκειται για το αρχαιοελληνικό έθος, που αναφέρεται στα πολιτιστικά χαρακτηριστικά, στη νοοτροπία και τον τύπο ατόμου που διαπλάθουν οι θεσμοί.

κε ο συγγραφέας της Προτεσταντικής ηθικής κατά την προσπάθειά του να ορίσει το λεγόμενο ενδοκοσμικό ασκητισμό: ο Ρίτσαρντ Μπάξτερ (Richard Baxter) και τα κηρύγματά του σχετικά με την εξαγορά του χρόνου, τα οποία, σύμφωνα με τον Τόμσον, παρείχαν «στον καθένα το εσωτερικό του ηθικό ρολόι»· ο Τζον Γουέσλεϊ (John Wesley), που προέτρεπε τους μαθητές του να σηκώνονται από το κρεβάτι στις 4 το πρωί, όπως έκανε ο ίδιος· και φυσικά –όπως και αναπόφευκτα– ο Βενιαμίν Φρανκλίνος (Benjamin Franklin). Τυπογράφος στα πρώτα βήματα της καριέρας του, ο τελευταίος δε γύριε ποτέ, για λόγους αρχής, την Άγια Δευτέρα. Ο Τόμσον αρέσκει να μας υπενθυμίζει ότι ο Φραγκλίνος ενδιαφερόταν πάντοτε για τις τεχνικές της ωρολογοποιίας, διατηρώντας μάλιστα σχέσεις με τον John Whitehurst από το Ντέρμπι, τον εφευρέτη του ρολογιού-«χαφιέ» (δηλ. του ρολογιού που τοποθετούνταν σε καμπαναριά ή πυργίσκους). Ο Φραγκλίνος θα συμπύκνωνε τη νέα αντίληψη για το χρόνο στην περίφημη φράση, «Ο χρόνος είναι χρήμα!». Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι αποτέλεσε έναν από τους οικοδόμους της χώρας η οποία ανακάλυψε το χρονοόμετρο και η οποία θα γεννούσε, στη συνέχεια, έναν Χένρι Φορντ (Henry Ford) (ο οποίος «άρχισε την καριέρα του από επιδιορθωτές ρολογιών», όπως προσθέτει ο Τόμσον σε μια υποσημείωση²⁴).

Επόμενο ήταν να ξεκινήσει και η μάχη του χρόνου. Όπως μας λέει ο Τόμσον, στην αρχή οι εργάτες πολέμησαν «ενάντια στο χρόνο» ενώ, στη συνέχεια, αγωνίστηκαν «για το χρόνο». Οι αρχικές διαμάχες περιστράφηκαν γύρω από τον έλεγχο της ώρας. Οι εργάτες έπαιζαν με τους δείκτες των ρολογιών, προκειμένου να επιτύχουν περισσότερο χρόνο ανάπαυσης· τα αφεντικά έκρυβαν τα ρολόγια, επιτάχυναν τους δείκτες τους προκειμένου να συντομεύσουν τα διαλείμματα και τα καθυστερούσαν για να επιμηκύνουν τη διάρκεια της παραγωγής. Έτσι, «οι εργάτες των εργοστασίων της πρώτης γενιάς έμαθαν από τα αφεντικά τους την σημασία του χρόνου»²⁵. Μετά όμως από την καθιέρωση, την ενσωμάτωση αυτής της πειθαρχίας και την εγκαθίδρυση της ενιαίας εργάσιμης ημέρας, εμφανίζεται μια νέα γενιά εργατών, η οποία, χάρις σε μια κίνηση-μπούμερανγκ, αποδέχεται τη μέτρηση των ωρών, προκειμένου να καθορίσει συγκεκριμένες διεκδικήσεις σχετικά με ό,τι σήμερα θα ονομάζαμε μείωση και διευθέτηση του εργασιακού χρόνου: είμαστε στην περίοδο των αγώνων για την ημέρα των 10 ωρών (σε ορισμένα από τα πιο προνομιούχα επαγγέλματα). Μια τρίτη

24. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 56, υπ. 113.

25. Ε. Π. Τόμσον, ό. π., σ. 51.

γενιά θα απαιτήσει αποζημιώσεις για τις υπερωρίες: έχοντας αφομοιώσει τις νέες χρονικές νόρμες, οι εργαζόμενοι θα τις χρησιμοποιήσουν για την υπεράσπιση των συμφερόντων τους.

Όσο κι αν είναι, όμως, εμβριθές και πλήρες ιστορικών και βιβλιογραφικών αναφορών, το δοκίμιο του Τόμσον δεν έχει σε καμία περίπτωση ακαδημαϊκό χαρακτήρα. Είναι, αντίθετα, προϊόν της δουλειάς ενός ιστορικού που είναι ταυτόχρονα και πολιτικός συγγραφέας. Το ύφος είναι ανάλογο με αυτό της *Δημιουργίας της αγγλικής εργατικής τάξης*, στην οποία, όπως παρατηρεί ο Μιγκέλ Αμπενζούρ (Miguel Abensour) -στην εισαγωγή της γαλλικής έκδοσης-, «αναμειγνύονται το καυστικό χιούμορ των μεγάλων άγγλων σατυρικών και ένας τρόπος αντίληψης που προέρχεται από τη ρομαντική παράδοση»²⁶. Εξού και η «ασέβεια» απέναντι στην επίσημη κοινωνική και οικονομική επιστήμη και στους ειδικούς τους στους τομείς της εκβιομηχάνισης, της ανάπτυξης και της υπο-ανάπτυξης. Ο Τόμσον χλευάζει τους «δουτικούς μηχανικούς της ανάπτυξης», των οποίων οι στατιστικοί πίνακες συγκαλύπτουν τις απανθρωποποιητικές συνέπειες της προόδου και των οποίων οι τεχνοκρατικές προτάσεις δεν έχουν τίποτε να ζηλέψουν από τα κηρύγματα των πουριτανών και των εμποροκρατών του 18^{ου} αιώνα. Αυτοί οι τελευταίοι αγανακτούσαν με την έλλειψη πειθαρχίας των εργαζόμενων, ενώ ορισμένοι, στη συνέχεια, απελπίζονταν από τη ραθυμία ή τις συστηματικές απουσίες των εργατών στις αφρικανικές φυτείες: «ας μας επιτραπεί, όμως, [...] να ηθικολογήσουμε με τον τρόπο που συνηθίζοταν κατά τον 18^ο αιώνα» τους απαντά ειρωνικά ο Τόμσον²⁷. Αυτή η πολιτική και ηθική κριτική ασκείται μέσω ενός καλά υπολογισμένου χρονικού πήγαινε-έλα από το παρελθόν στο παρόν και το μέλλον. Αναπτύσσεται ως επί το πλείστον στο τελευταίο μέρος του δοκιμίου, ενώ είναι παρούσα και στα προηγούμενα μέρη υπό μορφή διακριτικών παρεμβάσεων και υπαινιγμών που ξεφεύγουν από τη ροή του κειμένου. Όταν, για παράδειγμα, ο Τόμσον μας εξηγεί ότι ο έλεγχος του τρόπου οργάνωσης της εργασίας του μικροτεχνίτη, ο οποίος είναι πάντοτε σχετικός, καθιστούσε δυνατή την εναλλαγή ανάμεσα σε περιόδους εντατικής εργασίας και περιόδους απραξίας, προσθέτει εντός παρενθέσεων πως «αυτό το σχήμα το συναντούμε και σήμερα ακόμα σε ορισμένους ανεξάρτητους εργαζόμενους-καλλιτέχνες, συγγραφείς, μικροκαλλιεργητές και, βέβαια, στους φοιτητές –και μας κάνει να αναρωτηθούμε αν αυτός δεν είναι ο “φυσικός” ρυθμός εργασίας

26. M. Abensour, «Présentation», *La formation de la classe ouvrière anglaise*, μτφ. G. Dauvé, M. Golaszewski, M.-N. Thibault, Παρίσι, Hautes études/Gallimard/Le Seuil, 1988, σ. II.

27. E. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 61.

του ανθρώπου»²⁸. Αυτό είναι, σε τελική ανάλυση, το βασικό ερώτημα στο οποίο μας δίνει κάποια στοιχεία απάντησης στις καταληκτικές σελίδες του κειμένου. Αν, με άλλα λόγια, οι κοινωνίες γνώρισαν μια πληθώρα χρονικών καθεστώτων, είναι προφανές ότι, λαμβάνοντας υπόψη τις φυσιολογικές, ψυχικές και κοινωνικο-πολιτιστικές ανάγκες των πληθυσμών, δεν έχουν όλα την ίδια αξία. Υπάρχουν, κατά συνέπεια, ορισμένες επανερχόμενες και επαναλαμβανόμενες τάσεις οι οποίες μας αναγκάζουν να αναζητήσουμε μορφές ισορροπίας ανάμεσα στους χρόνους της καθημερινής ζωής. Οι παλαιότερες κοινωνίες παρουσιάζουν ορισμένες πλευρές μιας τέτοιας ισορροπίας, ενώ οι κοινωνικές ουτοπίες μας προτείνουν σχέδια για την επίτευξή της. Ο Τόμσον ξαναπιάνει την προβληματική σχετικά με την ποικιλομορφία των πολιτισμών και την ενότητα του ανθρώπινου γένους, που είναι αγαπητή στους ανθρωπολόγους και τους σοσιαλιστές στοχαστές –θα επιστρέψουμε παρακάτω σε αυτό το ζήτημα-, επισημαίνοντας τα προβλήματα που αναδεικνύει η «χρονική οικολογία»²⁹. Η πειθαρχία που επιβλήθηκε μέσω του εργασιακού χρόνου κατέστησε δυνατή την πρόοδο της παραγωγικότητας· ωστόσο δεν αποτελεί, σε καμία περίπτωση, ούτε μια ιστορική σταθερά ούτε κάποια πραγματική ηθική αξία. Ο σύγχρονος κόσμος διαθέτει τα πλεονεκτήματα που θα επέτρεπαν μια ποιοτική και πολιτιστική αλλαγή. Οι συζητήσεις σχετικά με τη μείωση του εργασιακού χρόνου και της έλευσης μιας «κοινωνίας του ελεύθερου χρόνου», που είχαν πολλαπλασιαστεί ήδη από τη δεκαετία του 1960, δε θα πρέπει να γίνονται από τη σκοπιά του καταναλωτισμού. Φιλελεύθερος ή σχεδιοποιημένος, καπιταλιστικός ή σοσιαλιστικός, ο εξορθολογισμός των οικονομικών δραστηριοτήτων προσκρούει στο ζήτημα του νοήματος, των ρυθμών και της χρονικότητας της εργασίας και των δραστηριοτήτων έξω από αυτή: «αν, σ' ένα αυτοματοποιημένο μέλλον, αποκτήσουμε περισσότερο ελεύθερο χρόνο, το πρόβλημα δεν θα τίθεται με το ερώτημα “πώς θα μπορούσαν οι άνθρωποι να καταναλώσουν αυτό τον επιπλέον ελεύθερο χρόνο;”, αλλά με το ερώτημα “τί θα μπορούσαν να κάνουν στη ζωή τους οι άνθρωποι αν τους δινόταν αυτός ο, μη διευθυνόμενος από τους άλλους, χρόνος;”»³⁰. Η εξάσκηση δραστηριοτήτων που θα ορίζονται από «πιο πλούσιες και πιο χαλαρές προσωπικές και

28. Ε. Π. Τόμσον, *ό. π.*, σσ. 29-30.

29. W. Grossin, *Pour une science des temps. Introduction à l'écologie temporelle* [Για μια επιστήμη των κοινωνικών χρόνων. Εισαγωγή στη χρονική οικολογία], Τουλούζη, Octares, 1996. Βλ. επίσης J. Chesneaux, *Habiter le temps. Passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue politique* [Κατοικώντας το χρόνο. Παρελθόν, παρόν μέλλον: προσχέδιο ενός πολιτικού διαλόγου], Παρίσι, Fayard, 1996.

30. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, *ό. π.*, σ. 64.

κοινωνικές σχέσεις», χωρίς να διαχωρίζουν την εργασία από τις υπόλοιπες πλευρές της ύπαρξης, έχουν να κάνουν με ορισμένες ξεχασμένες «τέχνες του ζην» που πρέπει να επανακτήσουμε, όχι υπό τις παρελθούσες μορφές τους, αλλά μέσω επινοήσεων και πειραματισμών, μέσα στα πλαίσια μιας καινούργιας ιστορικής δημιουργίας.

Το άρθρο του Τόμσον γνώρισε σημαντική επιτυχία, ειδικά στις αγγλόφωνες χώρες, αποτέλεσε όμως και αντικείμενο κριτικής. Δεν αμφισβητήθηκε μόνο η χρονολόγηση της μιας ή της άλλης ιστορικής διαδικασίας –όπως, για παράδειγμα, οι διεκδικήσεις σχετικά με τη μείωση του εργασιακού χρόνου-, αλλά και το ίδιο το θεωρητικό πλαίσιο της μελέτης του Τόμσον: ασκήθηκε δηλαδή κριτική στην έννοια της μέτρησης του χρόνου με βάση τη δουλειά που πρέπει να γίνει και στην αντιπαράθεσή της προς τη μέτρηση με μονάδες χρόνου. Ο ανθρωπολόγος **Michaël O'Malley** εκτιμά ότι, παρ' όλο που υπάρχουν διαφορές ανάμεσα στο καθεστώς χρόνου των προβιομηχανικών και βιομηχανικών κοινωνιών, η μέτρηση με βάση τη δουλειά που πρέπει να γίνει δεν αποτελεί ικανοποιητικό κριτήριο για την κατανόηση της ιδιαιτερότητας του παλαιότερου τύπου σχέσεων ανάμεσα στο χρόνο και την εργασία. Αυτό που αμφισβητεί στον Τόμσον και τους συνεχιστές του είναι μια ειδυλλιακή και βουκολική αντίληψη σχετικά με το φυσικό χαρακτήρα αυτής της μορφής χρόνου αλλά και της σχέσης ανάμεσα στις εργασιακές ενασχολήσεις και την καθημερινή ζωή, που αναπτύσσονταν στα πλαίσιά της. Μας υπενθυμίζει ότι ο κοσμικός χρόνος είναι αδιαχώριστος από το θρησκευτικό χρόνο και ότι αμφότεροι υποβάλλουν το μεγαλύτερο μέρος των αγροτικών-κτηνοτροφικών κοινωνιών σε μορφές εργασιακής κανονικότητας και εντατικότητας οι οποίες, παρ' ότι, σε κάθε περίπτωση, είναι διαφορετικές από αυτές που συναντάμε στο σύγχρονο κόσμο, δεν παύουν, ωστόσο, να είναι καταναγκαστικές και εξουθενωτικές. Ακόμα παραπέρα, ο O' Μάλεϊ αναρωτιέται αν είναι θεμιτό να εντοπίζουμε συγγένειες ανάμεσα στην πουριτανική ηθική και στη χρονική και εργασιακή πειθαρχία³¹.

Είναι προφανές ότι, όπως και κάθε άλλη έννοια που χρησιμοποιείται ως γενική επεξηγηματική και αναλυτική κατηγορία, η ιδέα της μέ-

31. M. O'Malley, "Time, Work and Task Orientation. A critique of American Historiography" [«Χρόνος, εργασία και προσανατολισμός με βάση τη δουλειά που πρέπει να γίνει. Μια κριτική της αμερικανικής ιστοριογραφίας»], *Time and Society*, Λονδίνο, Νιούμπερι Παρκ, Νέο Δελχί, τ. 1 (3) 1992, σσ. 341-358. Βλ. Επίσης J. Urry, "Time, Leisure and Social Identity" [«Χρόνος, ελεύθερος χρόνος και κοινωνική ταυτότητα»], *Time and Society*, τ. 3 (2), 1994, σσ. 131-149.

τρησης του χρόνου με βάση τη δουλειά που πρέπει να γίνει, οφείλει να εξεταστεί κριτικά. Ωστόσο –και χωρίς αξιώσεις επίλυσης της διαμάχης-, δε νομίζουμε ότι ο Τόμσον παραβλέπει ούτε την εμπλοκή της θρησκευτικής και κοσμικής διάστασης στις συλλογικές παραστάσεις ή στην οργάνωση του χρόνου ούτε βέβαια και την εντατικότητα ή τον επίπονο χαρακτήρα της εργασίας μέσα στις προβιομηχανικές κοινωνίες. Εξάλλου βάζει εντός εισαγωγικών το επίθετο «φυσικός» και αναφέρει ότι σκόπευε να αφιερώσει μια μελέτη στις παραδοσιακές γιορτές και στις ψυχολογικές ανάγκες στις οποίες αυτές ανταποκρίνονταν. Όχι ότι δεν υπάρχει μια «ρομαντική» διάσταση στην αντίληψή του για τη μέτρηση του χρόνου βάσει της δουλειάς που πρέπει να γίνει· θα δούμε, ωστόσο, στη συνέχεια για ποιό λόγο, τελικά, αυτός ο τύπος εργασίας δεν εξιδανικεύεται.

Για να εκτιμήσουμε τις καινοτόμες πλευρές αλλά και τη μοναδικότητα αυτού του σύντομου έργου –το οποίο, ας το επαναλάβουμε, προτείνει απλώς ορισμένες κατευθύνσεις για την έρευνα-, είναι χρήσιμο να διευκρινίσουμε λίγο τα πράγματα σχετικά με το σκοπό που εξυπηρετεί όπως επίσης και αναφορικά προς τα πολιτικά και διανοητικά συμφραζόμενα μέσα στα οποία γράφτηκε. Ο συγγραφέας εξερευνά έναν κοινωνικό κόσμο του οποίου η κουλτούρα είναι ως επί το πλείστον προφορική. Ίχνη αυτής της κουλτούρας επιβιώνουν ακόμα στη μνήμη των παλαιότερων (ο Τόμσον αρεσκόταν να τους ακούει), αλλά η ουσία βρίσκεται σε γραπτές μαρτυρίες, έμμεσες και αποσπασματικές: ημερολόγια καταστώματος, ρητά, ποιήματα, τραγούδια, μυθιστορήματα, βιογραφίες, τύπος, εμπορικά και βιομηχανικά περιοδικά, νομικά κείμενα, κανονισμοί, θρησκευτικές οδηγίες, κείμενα αιτημάτων και συλλογών υπογραφών, αφίσες απεργιών κ.λπ. Ο Τόμσον εκτιμά την ιδιαιτερότητα των φωνών που εκφέρονται από τα «πάνω» και από τα «κάτω», εφόσον ο φωτισμός των ιστορικών διαδικασιών από το πρίσμα αυτού που μέχρι τώρα εθεωρείτο περιθωριακό συνεπάγεται μια νέα ανάγνωση της λαογραφικής φιλολογίας. Παράλληλα, ο Τόμσον διεξέρχεται ποικίλα γνωστικά πεδία των κοινωνικών επιστημών και, με αυτόν τον τρόπο, συναντά τις εργασίες ιστορικών, εθνολόγων και κοινωνιολόγων. Ας δώσουμε ένα μικρό δείγμα.

Ο Τόμσον στηρίζεται στους ιστορικούς που είχαν ήδη αρχίσει να αντιλαμβάνονται τη βιομηχανική επανάσταση ως μια επανάσταση στο καθεστώς χρόνου, μελετώντας την πρόοδο και τις χρήσεις της ωρολογιοποιίας. Στην πρώτη υποσημείωση του κειμένου του παραπέμπει στις υποθέσεις του –ήδη παλιού- έργου του Λιούις Μάμφορντ (Lewis Mumford), *Τεχνική*

και πολιτισμός (1934). Ο τελευταίος έγραφε εκεί ότι «το ρολόι [...] συγχρονίζει τις ανθρώπινες δραστηριότητες [...] Το ρολόι, όχι η ατμομηχανή, είναι η μηχανή κλειδί της σύγχρονης βιομηχανικής περιόδου», καθώς, επιπλέον, αντιπροσωπεύει «το σύμβολο της μηχανής». «Το βιομηχανικό καθεστώς θα μπορούσε ευκολότερα να στερηθεί το κάρβουνο, το σίδηρο, τον ατμό παρά τα ρολόγια»³². Ο Τόμσον χρησιμοποιεί, επίσης, ευχαρίστως, το βιβλίο του Κάρλο Τσιπόλα (Carlo M. Cipolla) για την πολιτιστική ιστορία της ώρας κατά την περίοδο 1300-1700, το οποίο μόλις είχε εκδοθεί³³. Ακολουθεί επίσης τις έρευνες των N. McKendrick και S. Pollard σχετικά με τη βιοτεχνική πειθαρχία όπως και εκείνες του Thomas Keith πάνω στην εργασία και τον ελεύθερο χρόνο μέσα στις προβιομηχανικές κοινωνίες. Εκτός από τις εργασίες των εθνολόγων που ήδη αναφέραμε, στο κείμενο υποδεικνύονται και άλλα ακόμα έργα, προκειμένου να γίνει η σύγκριση της χρήσης του χρόνου ανάμεσα, από τη μια μεριά, στον 18^ο αιώνα και, από την άλλη, «σε πιο πρωτόγονες οικονομίες» (Sol Tax, George M. Foster, Melville J. Herskovits, Raymond W. Firth). **Αναφέρεται επίσης ένα πρωτοπόρο άρθρο των κοινωνιολόγων Πίτριμ Σορόκιν (Pitrim Sorokin) και Ρόμπερτ Μέρτον (Robert K. Merton) στο οποίο υποστηρίζεται ότι ο κοινωνικός χρόνος δεν υπολογίζεται μόνο σύμφωνα με τα ποσοτικά κριτήρια της αστρονομίας αλλά και με τρόπο ποιοτικό**³⁴. Ο Τόμσον εκτιμά τις σελίδες που ο Λισιάν Φεβρ (Lucien Fèbvre) αφιερώνει στον «στάσιμο και λιμνάζοντα χρόνο» της Αναγέννησης³⁵, αλλά δε συμφωνεί με τη διάκριση που κάνει ο Ανρί Λεφέβρ (Henri Lefebvre) ανάμεσα σε έναν «κυκλικό χρόνο», χαρακτηριστικό των αγροποικμενικών και εποχικών δραστηριοτήτων, και σε ένα χρόνο «γραμμικό», ιδιον του βιομηχανικού κόσμου και του κόσμου των πόλεων, γενικότερα³⁶. Αντλεί, όμως, έμπνευση από τα άρθρα του Ζακ Λε Γκοφ (Jacques Le Goff) σχετικά με τις διαφορές ανάμεσα στο χρόνο της Εκκλησίας και το χρόνο

32. L. Mumford, *Τεχνική και Πολιτισμός*, μτφ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη, Νησίδεις, 1997.

33. C. M. Cipolla, *Clocks and Culture, 1300-1700* [*Τα ρολόγια και η κουλτούρα: 1300-1700*] (1967), Νέα Υόρκη, Norton&Co, 2003.

34. P. A. Sorokin, R. K. Merton, "Social time: a methodological and functional analysis" [«Μια μεθοδολογική και λειτουργική ανάλυση του κοινωνικού χρόνου»], (1937) στο P. A. Sorokin, *On The Practice of Sociology* [*Για την εξάσκηση της κοινωνιολογίας*], Chicago U. P., 1998, σσ. 193-205.

35. L. Fèbvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* [*Το πρόβλημα της έλλειψης πίστης κατά το 16^ο αιώνα. Η θρησκεία του Ραμπελέ*] (1942), Albin Michel, 2003, σσ. 365-371.

36. Βλ. την υποσημείωση 1 (σε αυτή τη σελίδα). Ο Τόμσον αναφέρεται στην *Κριτική της καθημερινής ζωής* του Λεφέβρ [*Critique de la vie quotidienne*], αλλά το υπό συζήτηση χωρίο βρίσκεται στο δεύτερο τόμο του έργου, που εκδόθηκε το 1961, και όχι στον πρώτο.

του εμπόρου κατά το Μεσαίωνα αλλά και το πέρασμα από το μεσαιωνικό στο νεότερο χρόνο³⁷.

Η διαίρεση του αντικειμένου του τον υποχρεώνει να ασχοληθεί με το πρόβλημα της μετάβασης στο 18^ο αιώνα. Δεδομένου όμως ότι το φαινόμενο της μετάβασης είχε πολύ συχνά μελετηθεί ως τότε, σε διαφορετικά πεδία και περιόδους (μετάβαση από το φεουδαλισμό στον καπιταλισμό, από τον καπιταλισμό στο σοσιαλισμό, από την υπανάπτυξη στην ανάπτυξη), ο Τόμσον εκμεταλλεύεται την ευκαιρία προκειμένου να ασκήσει μια καλή και τεκμηριωμένη κριτική στον κυρίαρχο τρόπο προσέγγισης. Οι οικονομολόγοι αγνοούν την κοινωνιολογική διάσταση, αλλά και η κοινωνιολογία της ανάπτυξης έχει χάσει το δρόμο της (ο αναγνώστης καλείται να ανατρέξει στις κριτικές του André Gunder Frank), εφόσον υποπίπτει σε αναχρονισμούς, κάνοντας συγκρίσεις που δεν είναι αρκούντως θεμελιωμένες ιστορικά, ενώ, παράλληλα, διαπράττει το αμάρτημα του εθνοκεντρισμού. Από τη στιγμή, δηλαδή, που χρησιμοποιούνται ως μέτρο σύγκρισης οι οικονομικές αξίες της Δύσης, οι κοινωνίες του Νότου, που είναι λίγο ή και καθόλου βιομηχανοποιημένες, γίνονται αντιληπτές ως τα έθιμα και τα λαϊκά κινήματα του παρελθόντος. Αυτή η αδυναμία κατανόησης της ετερότητας και της ποικιλομορφίας των παλαιότερων και νεότερων πολιτισμών εκφράζεται, για παράδειγμα, στην αξίωση να καθορίσουμε ομοιογενή και «ουδέτερα» μοντέλα ανάπτυξης, ιδωμένα αποκλειστικά και μόνο από τη σκοπιά της τεχνολογίας. Σε αυτό το σημείο αναγνωρίζει κανείς την κριτική στο χυδαίο μαρξισμό αλλά και στις αναδρομικές ψευδαισθήσεις σχετικά με την ύπαρξη μιας στενά ποσοτικής οικονομικής ιστορίας, η οποία είχε αποτελέσει το δυνατό σημείο της Δημιουργίας της αγγλικής εργατικής τάξης. Όπως έγραφε τότε ο Τόμσον, ενάντια στις ποικίλες ορθοδοξίες της εποχής, «μοναδικό μας κριτήριο δε θα πρέπει να είναι το αν οι πράξεις ενός ανθρώπου δικαιώνονται στο φως της μετέπειτα εξέλιξης»³⁸. Η ιδεολογία της μονοσήμαντης προόδου, που διαγράφεται ως ο κρυμμένος πυρήνας της ιστορίας, «συγκρατεί μόνο τους επιτυχημένους [...] Τα αδιέξοδα, οι

37. J. Le Goff, «Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand» [*Χρόνος της Εκκλησίας και χρόνος του εμπόρου κατά το Μεσαίωνα*] (1960) και «Le temps du travail dans la "crise" du XI^e siècle : du temps médiévale au temps moderne» [*Ο εργασιακός χρόνος κατά την "κρίση" του 14^{ου} αιώνα: από το μεσαιωνικό στο νεότερο χρόνο*»] (1963) αναδημοσιευμένα στο *Un autre Moyen Âge*, Παρίσι, Gallimard, σσ. 49-66 και 67-78 αντίστοιχα.

38. Ε. Π. Τόμσον, «Για τις κοινωνικές τάξεις», περιλαμβάνεται στο Κλ. Λεφόρ, *Τι είναι η γραφειοκρατία.*, μτφ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη, Εκδοτική Ομάδα, 1985, σ. 93.

χαμένες υποθέσεις, ακόμα και οι ίδιοι οι χαμένοι έχουν ξεχαστεί»³⁹. Όπως επανέρχεται στο παρόν του δοκίμιο, «αυτό που δείχνει η ιστορία, δεν είναι απλώς μια απόλυτη και αναπόδραστη τεχνολογική αλλαγή, αλλά είναι και η εκμετάλλευση και η αντίσταση σ' αυτή την εκμετάλλευση. Και αυτό θα μας μάθει ότι οι αξίες μπορεί να χάνονται, μπορεί και να κερδίζονται»⁴⁰.

Για τον Gérard Noiriel ο Τόμσον «ενσαρκώνει τη γενιά που εφάρμοσε στην πράξη την αντίληψη της ιστορίας που εκθείασαν οι ιδρυτές των *Annales*⁴¹». Διεξερχόμενος και άλλες προσεγγίσεις, όπως αυτές της ανθρωπολογίας και της κοινωνιολογίας αλλά και «μεταφράζοντας» τις γνώσεις τους στη «συνηθισμένη γλώσσα» των ιστορικών, ανανέωσε σημαντικά την κοινωνική ιστορία κατά τη δεκαετία του 1960⁴². Το άρθρο του «Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός» αποτελεί ένα δείγμα αυτής της ανανέωσης. Παρατηρεί κανείς ότι αυτή η μελέτη δεν περιλαμβάνει καμία βιβλιογραφική αναφορά στα γραπτά των Μαρξ και Ένγκελς, τα οποία βρίθουν, ωστόσο, στοχασμών πάνω σε αυτά τα ζητήματα. Ορισμένοι από αυτούς εμφανίζονται, βέβαια, στις έννοιες που χρησιμοποιεί ο Τόμσον. Βασικές έννοιες όπως η καπιταλιστική εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης και του εργασιακού χρόνου χρησιμοποιούνται συνεχώς. Θα μπορούσαμε επίσης να δείξουμε με ποιον τρόπο η κριτική που ασκεί ο Τόμσον στην «υγιή οικονομία του χρόνου» των πουριτανών έρχεται σε διάλογο με τη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας –αφού, φυσικά, διευκρινίσουμε ότι αυτή η προσέγγιση λαμβάνει χώρα στα πλαίσια μιας κοινωνικής ιστορίας που παραμένει επί τούτου «εμπειρική» και εχθρική προς τις «επιστημολογικές» και «στρουκτουραλιστικές» αναγνώσεις του Αλτουσέρ και της σχολής του. Εξού και οι ενστάσεις των άγγλων μαρξι-

39. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Λονδίνο, Penguin, 1991, σ. 12.

40. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 61.

41. Σ.τ.μ.: *Annales d'histoire économique et sociale*: ιστοριογραφική επιθεώρηση που άρχισε να εκδίδεται το 1929 από τους ιστορικούς Marc Bloch και Lucien Febvre. Στη συνέχεια προσχώρησαν στην ομάδα ιστορικοί και μεσαιωνολόγοι όπως οι Fernand Braudel, George Duby, Jacques Le Goff κ.λπ. Αυτό που καθιέρωσε τα *Annales* ως ιστορική σχολή είναι η αντίληψή τους ότι η ιστοριογραφία δε θα πρέπει να περιστελλεται στην «πολιτική», στρατιωτική και διπλωματική ιστορία (όπως έκανε η ακαδημαϊκή ιστοριογραφία του 19^{ου} αιώνα) αλλά ότι, αντιθέτως, θα πρέπει να έχει μια διεπιστημονική προσέγγιση και να ασχολείται με όλα τα επίπεδα και τις σφαίρες της κοινωνίας, αναζητώντας τη νοοτροπία και τους τρόπους σκέψης κάθε εποχής. Ένα χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της αντίληψης μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο J. Le Goff, *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, μτφ. Ρ. Μπενβενίστε, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1993, σσ. vii-viii («Πρόλογος για την ελληνική έκδοση»).

42. G. Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire* [Σχετικά με την «κρίση» της ιστορίας], Belin, 1996, σ. 108.

στών της επόμενης γενιάς αλλά και η σοβαρή διαμάχη της δεκαετίας του 1970⁴³.

Ίδού λοιπόν μια ανθρωπολογική, πολιτική και βαθιά κριτική κοινωνική ιστορία. Είναι αυτό το τελευταίο χαρακτηριστικό που, εν ολίγοις, φωτίζει τα προηγούμενα δύο. Δεδομένης της περιρρέουσας ατμόσφαιρας της δεκαετίας του 1960 (και του 1970) θα μπορούσαμε να βρούμε εδώ το παράδειγμα μιας «καλλιτεχνικής έμπνευσης κριτικής» (*critique artistique*) –για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο των Luc Boltanski και Ève Chiapello-, η οποία συνδέθηκε με την παραδοσιακή «κοινωνική κριτική»⁴⁴. Η καλλιτεχνικής έμπνευσης κριτική υπήρξε ως τότε περιθωριακή. Ο Τόμσον αναφέρεται σε «μια μορφή εξέγερσης, που συναντούμε συχνά στο δυτικό βιομηχανικό πολιτισμό, η ζωή του μποέμ ή η ζωή του μπήτνικ»⁴⁵, στους κόλπους της νεολαίας, η οποία στρέφεται ενάντια στην πουριτανική αντίληψη του χρόνου. Έχοντας για φορέα τους μια νέα πολιτική γενιά, αυτές οι δύο μορφές κριτικής συνδυάστηκαν προκειμένου να ξεσκεπάσουν τις ποικίλες όψεις της αλλοτρίωσης και της εκμετάλλευσης τόσο μέσα στα καπιταλιστικά καθεστώτα όσο και στα υποτιθέμενα «σοσιαλιστικά», γραφειοκρατικά κράτη. Τα κινήματα που αμφισβητούσαν την πατριαρχική και τεχνοκρατική κυριαρχία έβαλλαν παράλληλα και εναντίον του φετιχισμού του χρόνου-εμπόρευμα. Το 1968 ο Ζορζ Μουστακί συμπύκνωνε το μήνυμα, όταν τραγουδούσε «Θα βρούμε το χρόνο να ζήσουμε...»⁴⁶. Αρκετά χωρία του κειμένου του Τόμσον αντανακλούν όμως και την προσωπική του στρατευση. Ξέρουμε ότι εγκατέλειψε το Κομμουνιστικό Κόμμα το 1956, μετά τη συντριβή της Ουγγρικής Επανάστασης από τα σοβιετικά τανκς, για να καταστεί, στη συνέχεια, ένας από τους βασικούς εμψυχωτές του πρώτου

43. E. P. Thompson, *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors* [*Η φτώχεια της θεωρίας ή ένας αστρολάβος λαθών*] (1978), Λονδίνο, The Merlin Press, 1995. (Σ.τ.μ.: σε αυτό το έργο ο Τόμσον ασκεί εξοντωτική κριτική στον Αλτουσέρ και την αντίληψή του για την ιστορία, το μαρξισμό κ.λπ., την οποία θεωρούσε εντελώς ανιστορική).

44. Βλ. L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* [*Το νέο πνεύμα του καπιταλισμού*], Παρίσι, Gallimard, 1999 (Σ.τ.μ.: Μια από τις βασικές ιδέες αυτού του έργου είναι ότι τα κοινωνικά κινήματα της περιόδου 1960-1970 κατάφεραν να συνδυάσουν την παραδοσιακή «κοινωνική κριτική» του εργατικού κινήματος –κριτική της οικονομικής εκμετάλλευσης κ.λπ.- με την «καλλιτεχνικής έμπνευσης κριτική» του καλλιτεχνικού και φιλοσοφικού μοντερνισμού της περιόδου 1850-1930 –κριτική της πουριτανικής ηθικής, της μαζικής κουλτούρας, της «αναυθεντικότητας» κ.λπ.).

45. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σσ. 63-64.

46. Georges Moustaki, *Le temps de vivre*, τραγούδι από το ομώνυμο φιλμ του Bertrand Paul που προβλήθηκε το 1968.

κύματος της βρετανικής «νέας αριστεράς», η οποία ήταν εχθρική προς το σταλινισμό και προσπαθούσε πάντοτε να υποστηρίξει έναν ηθικό, ανθρωπιστικό και αντι-ωφελμιστικό κομμουνισμό. Το άρθρο του για το χρόνο και την εργασιακή πειθαρχία συντάσσεται την ίδια περίοδο με ένα άμεσα πολιτικό βιβλίο, γραμμένο μαζί με τους Stuart Hall και Ρέιμοντ Γουίλιαμς, το *The May Day Manifesto* (1967-1968), όπου εξαπολύεται επίθεση ενάντια στους τεχνοκράτες και στους μύθους του εκσυγχρονισμού⁴⁷.

Πρέπει να έχουμε υπόψη ότι το 1967 δημοσιεύεται και *Η κοινωνία του θεάματος*, όπου ο Γκι Ντεμπόρ εκθέτει μια κριτική της αλλαγής του κοινωνικο-χρονικού καθεστώτος, η οποία θα έχει αντίκτυπο στο Μάη του '68 αλλά και στη δεκαετία του 1970. Ο Ντεμπόρ είχε εμπνευστεί από μια φράση της *Αθλιότητας της φιλοσοφίας* (1847), όπου ο Μαρξ συμπύκνωνε τις συνέπειες του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας ως εξής: «Ο χρόνος είναι το παν, ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε· το πολύ πολύ, είναι το κουφάρι του χρόνου». Κατά την άποψή του Ντεμπόρ, αυτή η κατάσταση συνιστά πλήρη αντιστροφή μιας άλλης διατύπωσης του Μαρξ: «Ο χρόνος είναι το πεδίο της ανθρώπινης ανάπτυξης» (*Μισθός, τιμή και κέρδος* [1865]). Εμπνεόμενος, επίσης, από τους Γκέοργκ Λούκατς και Ζοζέφ Γκαμπέλ (Joseph Gabel), ο Ντεμπόρ επεξεργαζόταν, υπό μορφή παρωδίας, μια σειρά φιλοσοφικών θέσεων σχετικά με την «ψευδή συνείδηση του χρόνου»: εξαφάνιση της συγκεκριμένης και ιστορικής διάρκειας, εγκαθίδρυση ενός αφηρημένου και χωροποιημένου χρόνου· κυριαρχία του «ψευδο-κυκλικού και καταναλώσιμου χρόνου»· αλλοτρίωση στον ελεύθερο χρόνο, έκφραση της οποίας είναι, πλέον, ο «θεαματικός χρόνος»⁴⁸. Φυσικά η προσέγγιση του Τόμσον είναι διαφορετικής φύσης. Ίσως επειδή είναι δύσκολο να συλληφθεί αυτό το φαινόμενο μέσω του εμπειρικού υλικού του ιστορικού, ο Τόμσον δεν ασχολείται άμεσα με το ζήτημα του χωροποιημένου ή ποσοτικοποιημένου χρόνου, αλλά αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος της μελέτης του στον ανταγωνιστή του, τον ποιοτικό χρόνο⁴⁹. Θα ήταν, ωστόσο, ενδιαφέρον

47. Σύμφωνα με τους M. Löwy και R. Sayre, « Le courant romantique dans les sciences sociales en Angleterre : E. P. Thompson et R. Williams » [*«Το ρομαντικό ρεύμα στις κοινωνικές επιστήμες στην Αγγλία: Ε. Π. Τόμσον και Ρ. Γουίλιαμς»*], *L'homme et la Société*, Παρίσι, L'Harmattan, τ. 110, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1993, σ. 42. Βλ. επίσης την παρουσίαση του Μ. Αμπενζούρ στη *Δημιουργία της αγγλικής εργατικής τάξης* (M. Abensour, « Présentation », ό. π., σσ. II-III) όπως και το βιβλίο του Brian D. Palmer, *E. P. Thompson, Objections and Oppositions* [E. Π. Τόμσον, *ενστάσεις και αντιρρήσεις*], Λονδίνο, Verso, 1994.

48. Γκυ Ντεμπόρ, *Η κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Β. Τομανάς, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, 1986, σσ. 107-116 (κεφ. VI, «Ο θεαματικός χρόνος»).

49. Ο κοινωνιολόγος Philippe Zarifian *προσπάθησε, πρόσφατα, να κάνει το ίδιο βασιζόμε-*

να μελετήσουμε την αμφίσημη σχέση εγγύτητας και απομάκρυνσης που υπάρχει ανάμεσα στις αναλύσεις του Τόμσον και τις αναλύσεις ορισμένων γερμανόγλωσσων, μη ορθόδοξων μαρξιστικών ρευμάτων, που γίνονταν γνωστά εκείνα τα χρόνια. Πώς να μη σκεφτούμε, για παράδειγμα, εκτός από τις κριτικές του χωροποιημένου χρόνου μέσα στο εξορθολογισμένο και μηχανοποιημένο σύμπαν της πραγματοποίησης στο Λούκατς (1923), την ιδέα της «μη συγχρονικότητας» ανάμεσα στο φαντασιακό των διαφορετικών κοινωνικών τάξεων, όπως το όρισε ο Ερνστ Μπλοχ (Ernst Bloch) (1935); Πώς να μην αναφερθεί κανείς στις θέσεις του Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) σχετικά «με την έννοια της ιστορίας» (1940); Μία από αυτές στέκεται στο γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της Επανάστασης του Ιουλίου του 1830, οι εργάτες πυροβόλούσαν τα ρολόγια στους τοίχους του Παρισιού. Παρ' ότι προερχόμενος από ένα διαφορετικό γνωστικό πεδίο, ο Μπένγιαμιν είχε και αυτός αρνηθεί τον ομοιογενή και κενό χρόνο της γραμμικής προόδου, επιμένοντας στην ανάγκη να μη λησμονούμε τους ηττημένους της ιστορίας.

Ένας άλλος αντίκτυπος αυτών των ιδεών, μεταγενέστερος αυτή τη φορά, είναι η κριτική της πειθαρχικής κοινωνίας που ανέπτυξε ο Μισέλ Φουκό στο έργο του *Επιτήρηση και τιμωρία* (1975). Παρά, όμως, το γεγονός ότι τόσο ο Τόμσον όσο και ο Φουκό δίνουν προσοχή στις πολιτιστικές ρήξεις και στις διαδικασίες ελέγχου και πειθάρχησης, είναι προφανής η διαφορά προσέγγισης: το ερευνητικό πεδίο, οι θεωρητικές έννοιες που χρησιμοποιούνται αλλά και ο τρόπος συγγραφής της ιστορίας είναι στο Φουκό πολύ πιο φιλόδοξα και μάλλον ξένα προς την προσπάθεια του Τόμσον.

Κι αυτό διότι η κριτική της χρονικής και εργασιακής πειθαρχίας, όπως άλλωστε και ολόκληρο το έργο του Τόμσον, εγγράφεται σε μια ρομαντική και ουτοπιστική παράδοση, η οποία άσκησε μακρόχρονη επιρροή στο βρετανικό σοσιαλιστικό κίνημα. Η πρώτη μεγάλη μελέτη του Τόμσον, για παράδειγμα, ήταν αφιερωμένη στον επαναστάτη ποιητή και ζωγράφο, Γουίλιαμ Μόρις (William Morris) (1955), ενώ η τελευταία είχε ως θέμα της τον Γουίλιαμ Μπλέικ (William Blake) (1993)⁵⁰. Σε ένα άρθρο του τού 1976,

νος σε μελέτες περιπτώσεων πάνω στη σχέση ανάμεσα στο «χωροποιημένο χρόνο» και το «χρόνο-γίνεσθαι» μέσα στις σύγχρονες συνθήκες εργασίας. Το θεωρητικό του πλαίσιο όμως διαφέρει από αυτό των Λούκατς και Γκαμπέλ. Βλ. *Temps et Modernité* [Χρόνος και νεωτερικότητα], Παρίσι, L'Harmattan, 2001 και *À quoi sert le travail ?* [Σε τι χρησιμεύει η εργασία;], Παρίσι, La Dispute, 2003.

50. E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary* [Γ. Μόρις. Από ρομαντικός, επαναστάτης] (1955) και *Witness Against The Beast: William Blake and the Moral Law* [Μάρ-

προερχόμενο από τον καινούργιο πρόλογο της αναθεωρημένης έκδοσης του βιβλίου του *William Morris*, ο Τόμσον επανέρχεται στις πολύπλοκες σχέσεις που υπάρχουν στο έργο του συγγραφέα του *News from Nowhere* ανάμεσα στον μαρξισμό, το ρομαντισμό και την ουτοπία. Με την ίδια ευκαιρία, άλλωστε, ο συγγραφέας διευκρινίζει και τη δική του στάση απέναντι στην ιστορία. Ο Μόρις προσπαθεί να ξαναφέρει στην επιφάνεια την τέχνη και ορισμένους τρόπους ζωής του μεσαιωνικού παρελθόντος για να «τα επεκτείνει σε ένα μέλλον που έχει ο ίδιος οραματισθεί»⁵¹. Δεν ονειρεύεται την αναβίωση των φεουδαλικών ιεραρχιών αλλά προσπαθεί να επαναφέρει μια ποιητική σχέση προς το χρόνο και τη ζωή, στα πλαίσια μιας πρωτόγνωρης, μελλοντικής κοινότητας ίσων. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι τα γραπτά και η πολιτική στράτευση του Τόμσον περιλαμβάνουν ένα αντίστοιχο παιχνίδι ρομαντικών αναδρομών στο παρελθόν και ουτοπικών προβολών στο μέλλον. Ο Μίκαελ Λόουι (Michael Löwy) και ο Robert Sayre προσδι-
 ορίζουν το περιεχόμενό του ως εξής: «ο ρομαντισμός ως μορφή τεχνητής αποστασιοποίησης και ως αρχιμήδειο σημείο της κοινωνικής κριτικής: η πρόταση έχει μια γενικότερη επιστημολογική σημασία και μεταφράζει, σε μεγάλο βαθμό, την προσέγγιση που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Τόμσον στο ιστοριογραφικό του έργο»⁵². Αυτή η ερμηνεία μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η «ανθρωπολογική» σχέση που εγκαθιδρύει ο Τόμσον ανάμεσα σε υποκείμενο και αντικείμενο, μέσα στα πλαίσια της ιστορικής του γνώσης των κοινωνικών μορφών χρόνου, με μια άλλη μορφή κριτικής αποστασιοποίησης, τη *συγκεκριμένη ουτοπία*. Η ρομαντική ευαισθησία του Τόμσον δεν τον κάνει να καλλωπίζει και να εξιδανικεύει την εμπειρία του χρόνου των προκαπιταλιστικών κοινωνιών: «Αν αυτό μπορεί να ικανοποιήσει τους θεωρητικούς της ανάπτυξης, εμείς θα φτάσουμε μέχρι το σημείο να δεχτούμε ότι πράγματι, η παλιά λαϊκή κουλτούρα ήταν, από πολλές απόψεις, τεμπέλικη, πνευματικά κενή, χωρίς ζωτικότητα, και άρα, απλούστατα, πάρα πολύ φτωχή. Χωρίς πειθαρχία του χρόνου, δεν θα μπορούσαμε να έχουμε την μόνιμη ενεργητικότητα του βιομηχανικού ανθρώπου· ο αναπτυσσόμενος κόσμος θα γνωρίσει κι αυτός μια μέρα τούτη την πειθαρχία είτε φτάσει σ' αυτό το στάδιο μέσα από τον

τιρας απέναντι στο Σατανά. Ο Γ. Μπλέικ και ο ηθικός νόμος], Λονδίνο, Cambridge U. P., 1993.

51. E. P. Thompson, "Romanticism, Moralism and Utopianism: the Case of William Morris", *New Left Review*, τ. 99, 1976.

52. M. Löwy, R. Sayre, « Le courant romantique ... », *ό. π.*, σ. 48. Βλ. επίσης, των ιδίων, *Révolution et Mélancolie. Le Romantisme à contre-courant de la modernité [Εξέγερση και μελαγχολία. Ο ρομαντισμός ενάντια στη νεωτερικότητα]*, Παρίσι, Payot, 1992.

Μεθοδισμό, είτε μέσα από τον Σταλινισμό είτε μέσα από τον Εθνικισμό»⁵³. Η δουλειά του ως ιστορικού δεν τον οδηγεί σε μια επιστροφή στο παρελθόν αλλά σε μια παράκαμψη μέσω του παρελθόντος. Η γνώση αυτού που χάθηκε μας επιτρέπει αφενός να συλλαμβάνουμε καλύτερα το παρόν αλλά και τους ίδιους μας τους ανορθολογισμούς και αφενός να καθιστούμε πιο γόνιμο το μέλλον, έχοντας, εν προκειμένω, την ικανότητα να φανταστούμε τους χρόνους και τους ρυθμούς ενός πιο ανθρώπινου κόσμου. Με αυτόν τον τρόπο ο Τόμσον προτείνει μια νέα διαλεκτική ανάμεσα σε παλαιότερα και νεότερα βιομηχανικά έθνη, ανάμεσα στα κομμάτια του χρονικού καθεστώτος της εργασίας που προέρχονται από τα πρώτα και σε αυτά που προέρχονται από τα δεύτερα. Αυτό θα σήμαινε, σύμφωνα με τον ίδιο, να επινοήσουμε «ένα σύστημα εικόνων που δεν θα στηρίζεται ούτε στις εποχές, ούτε στην αγορά, αλλά στις ανθρώπινες ασχολίες. Η συνέπεια στη δουλειά θα είναι η έκφραση του σεβασμού για τους συνανθρώπους μας. Η κουλτούρα θα καλύπτει και το χασομέρι, που δεν έχει κανένα συγκεκριμένο στόχο»⁵⁴.

Οι τρόποι μέτρησης του χρόνου και οι μορφές πειθαρχίας που αυτοί απαιτούν μεταμορφώνονται συνεχώς, όπως φυσικά και οι σχέσεις ανάμεσα «στην εργασία και τη ζωή»⁵⁵. Η συνδυασμένη άνοδος των τεχνολογιών πληροφορικής και της παγκοσμιοποίησης των αγορών επιφέρει μια ακραία ωρομετρική ακρίβεια όπως και μια, αντιστοίχως ακραία, ταχύτητα των οικονομικών συναλλαγών. Ξεσπούν νέοι «πόλεμοι για το χρόνο», με τις αντίστοιχες στρατηγικές κυριαρχίας και αντίστασης⁵⁶. Η λογική του *flexitime* και του *just in time (JIT)*⁵⁷, που συνιστά τον πυρήνα της σημερινής

53. Ε. Π. Τόμσον, *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, ό. π., σ. 61.

54. Ε. Π. Τόμσον, ό. π., σ. 65.

55. Βλ. Μ. Lallement, *Temps, travail et modes de vie* [Χρόνος, εργασία και τρόποι ζωής], Παρίσι, PUF, 2003.

56. Βλ. π.χ. το βιβλίο των J. Lojkine, J.-L. Malétras, *La Guerre du temps. Le travail en quête de mesure* [Ο πόλεμος του χρόνου. Η εργασία σε αναζήτηση μέτρου], Παρίσι, L'Harmattan, 2002.

57. Σ.τ.μ.: *Flux tendu* στο γαλλικό κείμενο. Πρόκειται για το σύστημα οργάνωσης της παραγωγής που εφαρμόστηκε για πρώτη φορά στα εργοστάσια της Toyota στην Ιαπωνία. Ο τογιοτισμός είναι ένα σύστημα εργοστασιακής οργάνωσης που αναπτύχθηκε στα πλαίσια της προσπάθειας να ξεπεραστούν ορισμένες σπατάλες, σε χρόνο και πόρους, που η αντιπροσωπία διευθυντών της Τογιότα παρατήρησε στα εργοστάσια Ford, όταν επισκέφτηκε τις ΗΠΑ,

τη δεκαετία του '50. Βασικό χαρακτηριστικό του συστήματος *just in time* είναι η προσπάθεια να μειώνεται, όσο το δυνατόν περισσότερο, η παραμονή των εξαρτημάτων ή των προϊόντων μέσα στα διάφορα στάδια της παραγωγικής διαδικασίας (όπως, π.χ., το στοκάρισμα των

εκδοχής της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης του εργασιακού χρόνου, παρουσιάζει ένα μοναδικό μείγμα παλαιών (παρμένων από την πρώτη βιομηχανική επανάσταση) και νέων στοιχείων. Απαιτεί από τους μισθωτούς να εσωτερικεύσουν τα κριτήρια αποδοτικότητας, να επενδύουν, όλο και περισσότερο, στη δουλειά τους, επί ποινή απόλυσης. Αυτή η εσωτερίκευση μιας περισσότερο ατομικοποιημένης εργασιακής πειθαρχίας, μέσω της «επιβεβλημένης προσωπικής εμπλοκής», οδηγεί σε μια ιδιόμορφη «εθελοδοουλία»⁵⁸. Μόλις αναφερθήκαμε στις πρόσφατες αναλύσεις ορισμένων κοινωνιολόγων.

Θα μπορούσαμε επίσης να αναφέρουμε τις ανυπόφορες ανισότητες ανάπτυξης, την τελευταία μεταμόρφωση των κοινωνικο-χρονικών χασμάτων ανάμεσα στους πληθυσμούς του Βορρά και του Νότου, στην περίπτωση των μεταναστών εργαζομένων. Οι ιστορικές και κριτικές διευκρινίσεις, οι προδρομικές αναλύσεις ενός Ε. Π. Τόμσον αποδεικνύονται αναπόφευκτες: μια άλλη εμπειρία του χρόνου της καθημερινής ζωής είναι δυνατή. Μια εμπειρία διαφορετική τόσο από αυτή του χθες όσο και από αυτή του σήμερα, που θα μας επέτρεπε να επινοήσουμε μια νέα κουλτούρα, πέρα από τις πολιτιστικές μορφές του παρόντος και του παρελθόντος. Με αυτές τις παρατηρήσεις υπογραμμίζουμε τη σημασία αυτού του δοκιμίου που θα συμβουλευόμαστε πάντα ως ένα κλασικό έργο της πιο σοβαρής και, ταυτόχρονα, πιο ανατρεπτικής κοινωνικής ιστορίας.

προμηθειών μέσα στο εργοστάσιο). Έτσι η παραγωγή ολοκληρώνεται αμέσως πριν τη διάθεση του προϊόντος: «πάνω στην ώρα».

58. Βλ. J.-P. Durand, *La Chaîne invisible. Travailler aujourd'hui : flux tendu et servitude volontaire* [Τα αόρατα δεσμά. Η εργασία σήμερα ελαστικότητα και εθελοδοουλία], Παρίσι, Seuil, 2004.



Κωστή Τριανταφύλλου

Κ Α Τ Ά Σ Τ Α Σ Η

η λέξη διάττων στην κίνηση του χεριού σου στο κενό
 πριν καταρρεύσει η σιωπή σχεδία μια λέξη κατακτώ
 οργή να συνεπαίρνει τον μύθο να αγριεύει το πάθος
 ξεσηκώνοντας κραυγές κατάφυξη ανάλωση καταστροφή έτσι
 φάχνοντας στα γκρεμισμένα να φανερωθεί το κενό καταστρώνω σχέδια
 καταρρίπτω

στο βάθος

κι από κάτω κατά νου καταπρόσωπο κατά τί κατά τύχη
 κάτω από το βάρος καταρράκωση κατάδυση
 τάκα τάκα ανάκατα στάση και κατάθεση μαγεία κατανόηση
 οι αυτόφωτες λέξεις δεν βρέθηκαν στα χαλάσματα
 έδαφος λεπτομερειών καταγραμμένων ημερολόγιο κατεδάφισης
 φόρμες ακατέργαστες τραχιές εκφράσεις φράσεων που κάποτε επιβλήθηκαν
 η αφή των γραμμάτων στο δέρμα σου

ψίθυρος πάθους

ποιός γνωρίζει τον χρόνο που κατακτώ μια λέξη
 εδαφολόγιο των συντριμμένων
 καταρράχτης σιωπή που κύλησε με κατάνυξη
 εικόνες που τις κοίταξαν και σβήσανε κατάματα

σωρός φράσεις που ακούστηκαν σοβάδες λέξεις κοινορτός
 τσακισμένες γωνιές συντρίμια ατελείωτα κομμάτια ενός άχρηστου
 κόσμου

καταννώ καταργώ ανακατασκευάζω

κατά γράμμα

κατά λέξη

κατακραυγή

ας ανοίξουμε μια λέξη στα δυο

ο καθένας κι ο βυθός του κατάβαθα

κατάσταση ανάγκης κατάγυμος

κατάρρα

καταπαχτή

τσάκισμα

κατεβαίνω στο έδαφος - έτσι κι αλλιώς ένα περίεργο βράδυ είναι

επίμαχες λέξεις που δεν έχουν θεό

κατά μάνα κατά κύρη στο έδαφος της κατάφορτης αφήγησης

αποσπάσματα δια βίου ποίηση

κατάκτηση

Δημήτρης Μαρκόπουλος
Η εκπαίδευση της απάθειας

Αν εξετάσουμε προσεκτικά τις σημερινές κοινωνίες θα διαπιστώσουμε μια πρωτοφανή κατάσταση κρίσης, διάβρωσης και αποσύνθεσης. Κομμάτι αυτής της κρίσης αποτελεί η παιδεία και η αντίληψη που έχουμε για το ρόλο της. Στα παραπάνω θα μπορούσε να αντιτάξει κάποιος την ποικιλία και την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζουν τις οικογενειακές σχέσεις και τις εκπαιδευτικές δομές. Είναι επίσης γεγονός ότι τα παιδιά και οι νέοι δεν συγκροτούν ένα συμπαγές σύνολο, ενώ διακρίνονται για την αντιφατική τους -πολλές φορές- συμπεριφορά. Ωστόσο, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η οικογένεια και οι εκπαιδευτικοί θεσμοί έχουν μπει τις τελευταίες δεκαετίες σε μία φάση απονομιμοποίησης, η οποία με τη σειρά της προκαλεί πολλαπλά αδιέξοδα. Η γενικευμένη αίσθηση δυσφορίας και αποπροσανατολισμού συνίσταται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι κατακλύζονται από ένα κομφορμισμό και μία αδιαφορία για τα κοινά και πλέον δυσκολεύονται να βρουν ένα μεστό νόημα σε αυτό που κάνουν. Η τάση αυτή, που τείνει να κυριαρχήσει σήμερα, ορθώνεται σαν αξεπέραστο τείχος και αποξενώνει το άτομο από την υπόλοιπη κοινωνία.

Πριν ξεκινήσουμε να κάνουμε κριτική ανάλυση για το ζήτημα αυτό, αξίζει πρώτα να σταθούμε και να στοχαστούμε, ακόμα και να ορίσουμε τι θεωρούμε εμείς ως παιδεία και πού πρέπει να αποσκοπεί. Η εισαγωγή και μόνο των παραπάνω ερωτημάτων μπορεί να αποτελέσει μια προσπάθεια ρήξης με τη γενικευμένη αντίληψη περί της διαχρονικότητας και αιωνιότητας των αντιλήψεων και των θεσμών, όπως και με την επιστημονική (σχεδόν αξιωματική) ορθολογικοποίηση του νοήματος που επενδύει την κοινωνία σήμερα.

Το ποιητικό στοιχείο της παιδείας

Κάθε κοινωνία συγκροτείται από τη συλλογική δράση των ανθρώπων. Οι άνθρωποι με τη σειρά τους κοινωνικοποιούνται και διαμορφώνονται από το κοινωνικό τους περιβάλλον. Άτομο και θεσμός είναι έννοιες άμεσα συνυφασμένες, η καθεμία εμπριέχει κατά κάποιον τρόπο την άλλη. Η παραπάνω διαπίστωση, αν και από πολλές πλευρές λογικοφανής, έχει συχνά συγκαλυφθεί στην εξέλιξη των πολιτικών και φιλοσοφικών θεωριών αλλά και στην ιστορία των ίδιων των κοινωνιών· άλλοτε με την στείρα προσρμογή, και τον πειθαναγκασμό των ατόμων στις κοινωνικές επιταγές και άλλοτε με την υποταγή της αξίας της κοινωνικότητας στις ιεροποιημένες ατομικές ανάγκες. Με βάση αυτή τη συνάφεια και την αλληλοτροφοδότηση ανθρώπων και κοινωνίας, μπορούμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της παιδείας σύμφωνα με το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Υπό αυτό το πρίσμα, καταρρέει το δίλημμα αν πρέπει τα νέα μέλη να προσαρμόζονται στο υπάρχον κοινωνικό σύνολο και στις επιταγές του ή αν πρέπει οι θεσμοί που ανατρέφουν και εκπαιδεύουν να στερούνται συνοχής για χάρη του ατομικισμού.

Η παιδεία ως διαδικασία έχει διπλή σπουδαιότητα: στοχεύει τόσο στην ωρίμανση και στην ανάπτυξη του χαρακτήρα και της κουλτούρας του κάθε ατόμου, όσο και στην αναπαραγωγή και στην εξέλιξη της ίδιας της κοινωνίας. Προσφέρει το πλαίσιο της βασικής κοινωνικοποίησης των νέων ανθρώπων, της εισόδου των καινούριων μελών στην κάθε είδους κοινότητα, της ένταξης των ανθρώπων στο πλέγμα των μεταξύ τους σχέσεων. Παράλληλα, μέσω των θεσμισμένων μορφών, όπως η οικογένεια ή το εκάστοτε εκπαιδευτικό σύστημα, παρέχει βασικές γνώσεις γύρω από την κουλτούρα, τους νόμους, τα ηθικά πρότυπα, τις επιστήμες και τις αξίες της κοινωνίας.

Ο όρος *κοινωνικοποίηση* από μόνος του σηκώνει μεγάλη κουβέντα. Με τη λέξη αυτή δεν εννοούμε μόνο την εισαγωγή ενός νέου μέλους στην ομάδα των πολλών ή απλά την εκμάθηση γνώσεων, την αποδοχή των διάφορων νόμων και κανόνων. Δεν εννοούμε ούτε απλώς την προσρμογή στις εκάστοτε κυρίαρχες αξίες, ούτε μόνο την εκπαίδευση του ατόμου στη συμμετοχή και ομαλή λειτουργία των θεσμών. Όλα αυτά εντάσσονται σε αυτό που θα λέγαμε λειτουργικό και εργαλειώτικό επίπεδο της παιδαγωγικής, στοιχείο που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο είναι πάντα απαραίτητο για την αναπαραγωγή μιας κοινωνίας αλλά που δεν μπορεί από μόνο του να προσφέρει ένα επαρκές πλαίσιο που θα εξηγεί και θα νοηματοδοτεί τις

επιλογές της. Με άλλα λόγια, αφορούν έναν διαδικαστικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης, όπου ξεχωρίζει η κουλτούρα της αφομοίωσης, της υιοθέτησης και της κατανάλωσης «ετοιμοπαράδοτων» μοντέλων και τρόπων ζωής, στοιχεία που χαρακτηρίζουν τις ετερόνομες κοινωνίες. Έτσι όμως, θάβεται το στοιχείο της αμφισβήτησης, της διερώτησης και του στοχασμού για το τι άνθρωπος θέλουμε και σε τι κόσμο τους θέλουμε. Αυτό που έχει τη βαθύτερη σημασία από την πλευρά της αυτονομίας είναι η εκπαιδευτική διαδικασία σε ένα επίπεδο όχι ξερά λειτουργικό, αλλά φαντασιακό για την κοινωνία. Εδώ, συναντιόμαστε με τις θέσεις του Καστοριάδη σχετικά με το ποιητικό χαρακτήρα της παιδείας¹. Σε μια αυτόνομη κοινωνία η παιδεία δεν μπορεί παρά να ξεπερνά τις παραπάνω περιχαρακώσεις, δεν μπορεί παρά να αναγνωρίζεται ως μια διαδικασία *ποιητική* που προσφέρει δηλαδή στους ανθρώπους καινούργια νοήματα, ανοίγοντας το δρόμο για κάτι το απρόσμενο και ριζικά δημιουργικό. Το οποιοδήποτε καινούριο νόημα ούτε κληρονομείται ούτε προκύπτει ορθολογικά αλλά οι άνθρωποι επενδύουν σε αυτό συνειδητά επειδή το επιλέγουν οι ίδιοι και βρίσκουν σε αυτό ικανοποίηση.

Τα παιδιά και οι νέοι που κοινωνικοποιούνται έρχονται σε επαφή με την κοινότητα γύρω τους και με τους κανόνες που ρυθμίζουν τη ζωή και εδώ εννοούμε τη συλλογική ζωή, δηλαδή τη συνύπαρξη και τη δημιουργία πέρα από το επίπεδο της βιολογίας. Ξεκινούν τη μεγάλη πορεία της προσπάθειας για κατανόηση του περιβάλλοντός τους. Προσπαθούν να φτιάξουν μια εικόνα (με την πιο πλατειά έννοια του όρου) για τον κόσμο, να αρχίσουν να βιώνουν τι σημαίνει να ανήκουν κάπου, να αποκτούν κάποιο είδος ταυτότητας (οικογενειακή, σχολική, πολιτισμική, ιδεολογική, πολιτική). Στην εικόνα του κόσμου περιλαμβάνονται σχεδόν τα πάντα: ο τρόπος με τον οποίον συμπεριφερόμαστε καθημερινά, ο τρόπος που διδάσκουμε, το τι διδάσκουμε, το τι θεωρείται σημαντικό και άξιο στην κοινωνία, το πως ρυθμίζονται τα δημόσια θέματα, η θέσμιση της πολιτικής, οι αντιλήψεις για την εργασία και την τέχνη, η σχέση μας με τη φύση, την

1. «Θα ονομάσω *παιδεία* κάθε τι που σε μια δεδομένη κοινωνία, μέσα στο δημόσιο χώρο της, υπερβαίνει αυτό που είναι απλά λειτουργικό και εργαλειώδες και παρουσιάζει -και αυτό είναι το σημαντικότερο- μian αόρατη διάσταση, η οποία είναι θετικά επενδυμένη από τα μέλη της κοινωνίας. Με άλλα λόγια, αυτό που έχει να κάνει με τη δημόσια εμφάνιση του φαντασιακού -με την ακριβή έννοια του όρου- αυτής της κοινωνίας και του φαντασιακού του ποιητικού -με την ευρύτερη έννοια- έτσι όπως αυτό το ποιητικό φαντασιακό ενσαρκώνεται και ενσωματώνεται μέσα σε έργα και σε συμπεριφορές και πράξεις που υπερβαίνουν το λειτουργικό και το εργαλειώδες» (Κορνήλιος Καστοριάδης, «Παιδεία και Δημοκρατία», *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ύψιλον, 1993, σ. 69).

παράδοση ή την ιστορία, η έννοια και η σημασία μιας θρησκείας, η επιλογή του τι είναι ηθικό ή όχι, το πώς ρυθμίζονται οι προσωπικές και σεξουαλικές σχέσεις.

Η έναρξη της συμβίωσης εκδηλώνεται πάντα με τον έναν ή τον άλλο τρόπο μέσω ενός περιορισμού του αχαλίνωτου ψυχικού στοιχείου των νέων ατόμων. Η εσωτερίκευση των θεσμών και των αξιών, καθώς και το στέρεο δέσιμο με το βαθύτερο νόημα που δίνεται στην ίδια τη ζωή είναι κάθε άλλο παρά επιφανειακά ζητήματα. Σε μια παραδοσιακή και ετερόνομη κοινωνία η κοινωνικοποίηση γίνεται μέσω ενός είδους καθυπόταξης της φαντασίας σε κάποιο ήδη δοσμένο νόημα, σε ορισμένες σταθερές και αναμφισβήτητες αξίες και νόμους που προσφέρονται στην κοινωνία από κάποιον εξω-κοινωνικό παράγοντα (π.χ. η παράδοση, το παρελθόν, η φύση, ο Θεός, η εξέλιξη της Ιστορίας, οι κανόνες της Αγοράς κ.λπ.). Αντίθετα, σε μια αυτόνομη κοινωνία, ο άνθρωπος εκπαιδεύεται στη συνεχή επαναδιαπραγμάτευση των νόμων και των σημασιών. Γίνεται ο ίδιος υπεύθυνος για την ιστορία του και προσφέρει συνειδητά στον εαυτό του το νόημα για τον κόσμο που ο ίδιος επιθυμεί. Ως παιδαγωγούμενος μαθαίνει πώς να μαθαίνει, πώς να κρίνει, πώς να επιλέγει και πώς να δημιουργεί². Με άλλα λόγια, η θέσμιση της παιδείας από τη σκοπιά της αυτονομίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ανάδυση και η συνειδητοποίηση του βαθύτατα ψυχαναλυτικού και πολιτικού χαρακτήρα της κοινωνικοποίησης των ανθρώπων.

Η σημερινή κατάσταση

Προσπαθώντας να ανιχνεύσει κανείς τα χαρακτηριστικά του σύγχρονου κόσμου, κατανοεί αμέσως τη κολοσσιαία διαφορά που μας χωρίζει από όσα είπαμε παραπάνω για το αυτόνομο στοιχείο της παιδείας. Από μία άποψη, η σημερινή κατάσταση έχει υπερκεράσει τα χαρακτηριστικά μιας απλής ετερόνομης κατάστασης της παιδείας, αφού η ίδια ως θεσμός διανύει ένα πρωτόγνωρο -για τη νεώτερη ιστορία- στάδιο παρακμής και αποσύνθεσης.

Οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες είναι κοινωνίες κατακερματισμέ-

2. «Σε κάθε στιγμή η παιδαγωγική πρέπει να αναπτύξει την αυτενέργεια του υποκειμένου, χρησιμοποιώντας αυτήν την ίδια την αυτενέργεια. Αυτό είναι όλο το πρόβλημα της παιδαγωγικής. Ο σκοπός της παιδαγωγικής δεν είναι βέβαια να διδάξει ιδιαίτερα πράγματα, ιδιαίτερα μαθήματα, αλλά να αναπτύξει στο υποκείμενο την ικανότητα να μαθαίνει, να μαθαίνει να ανακαλύπτει, να μαθαίνει να επινοεί» (Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η Ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σ. 93).

νες, είναι κοινωνίες σε κατάσταση βαθείας και εντεινόμενης κρίσης. Τον ευτελισμό των αξιών και την απονομιμοποίηση των πολιτικών θεσμών ακολουθεί κατά πόδας μια αντίστοιχη αποσύνθεση της οικογένειας, των εκπαιδευτικών συστημάτων και των σχέσεων μεταξύ των νέων. Εάν τα κινήματα του 20^{ου} αιώνα άσκησαν δριμύτατη κριτική σε κάθε μορφής αυταρχικότητα και πειθάρχηση διαρρηγνύοντας ταμπού αιώνων, αυτό που υποτιμάται και παραγκωνίζεται σήμερα είναι μία σε βάθος κατανόηση και ανάδειξη των γενικευμένων κομφορμιστικών τάσεων, του αχαλίνωτου καταναλωτισμού και της πρωτόγνωρης αδιαφορίας, που διαβρώνουν κάθε έννοια κοινωνικού ιστού και οδηγούν την κοινωνία σε ανθρωπολογικό αδιέξοδο.

Η οικογένεια σε κρίση

Ίσως να μην υπάρχει άλλος θεσμός που να άλλαξε τόσο πολύ μέσα στον 20^ο αιώνα, όσο αυτός της οικογένειας. Τα κινήματα χειραφέτησης των γυναικών και των νέων έδωσαν ένα σημαντικό χτύπημα στο συμπαγές και αυταρχικό οικογενειακό μοντέλο. Ωστόσο, η χειραφέτηση αυτή δε βρήκε νέα, στέρεα στηρίγματα και υποχώρησε προς μια κατεύθυνση ρευστότητας και πολλές φορές επιφανειακότητας. Με αυτό δεν εννοούμε ότι η συντριπτική πλειοψηφία των περιπτώσεων αφορά οικογένειες που είναι σε αδιέξοδο, αλλά ότι η κοινωνία διαπερνάται από ένα ρεύμα απόψεων και τάσεων τουλάχιστον προβληματικών, που λειτουργούν σήμερα ως το κυρίαρχο παράδειγμα, ιδίως κάτω από την ασφυκτική πίεση του σύγχρονου *life style* στις μεγαλουπόλεις. Σήμερα η οικογένεια δυσκολεύεται όλο και περισσότερο να αρθρώσει στέρεες σχέσεις μεταξύ των μελών της. Οι κοινωνικοί ρόλοι του άνδρα, της γυναίκας, ακόμα και των παιδιών, γίνονται πιο χαώδεις και πιο ασαφείς³. Η πίεση και η ανασφάλεια που προωθεί ο φρενήρης τρόπος ζωής στις πόλεις υπονομεύει τις ουσιαστικές και σε βάθος σχέσεις. Ο χρόνος που αφιερώνουν οι γονείς στα παιδιά συρρικνώνεται, ενώ η διάθεση για την εκμάθηση γνώσεων και για παιχνίδι υποχωρεί μπροστά στη ρουτίνα της καθημερινότητας. Η ανάπτυξη της κοινωνικότητας των νέων ατόμων παραχωρεί τη θέση της σε ατομικές επιλογές και απολαύσεις: πολλές ώρες τηλεόραση, χάζεμα στο ίντερνετ, κατανάλωση τεχνολογικών *gadgets* κλπ. Η μετάδοση του κυρίαρχου πνεύματος της επο-

3. Όπως παρατηρεί η Χρ. Νόβα-Καλτσούνη, «Ο σαφής διαχωρισμός των οικογενειακών ρόλων με βάση το φύλο, βλέπουμε να υποχωρεί, και ο ρόλος “σύζυγος” να αποκτά άλλο περιεχόμενο, όχι μόνο στα εναλλακτικά προς τη συμβατική οικογένεια σχήματα οργάνωσης και ιδιωτικής ζωής (οικογένειες χωρίς γάμο, ζευγάρια διπλής σταδιοδρομίας), αλλά και στα πλαίσια της συμβατικής οικογένειας-πυρήνα» (Κοινωνικοποίηση, η γένεση του κοινωνικού υποκειμένου, Αθήνα, Gutenberg, 2007, σ. 60).

χής δε γίνεται τόσο μέσω της οικογένειας όσο μέσω των διαφημίσεων, των καταναλωτικών προτύπων και της μαζικής κουλτούρας που διαδίδουν τα Μ.Μ.Ε. Η έλλειψη ελεύθερου χρόνου, το κυνήγι της καριέρας, αλλά και η αποξένωση που νιώθουν πολλοί από τους γύρω τους υποσκάπτουν τις αυθεντικές σχέσεις και οδηγούν τους ανθρώπους να αντιμετωπίζουν την οικογένεια σαν ένα αντίβαρο στα υπόλοιπα προβλήματα ή σαν ένα τυπικό και υποχρεωτικό στάδιο της ζωής τους. Αναπαράγεται έτσι ένα σχετικά τυποποιημένο μοντέλο που ευνουχίζει τη χαρά και την απόλαυση του να ανατρέφεις και να ανατρέφεσαι δημιουργικά.

Το οικογενειακό σχήμα, επομένως, ως η πρωταρχική, συλλογική εικόνα για το παιδί, αδυνατεί να παίξει το ρόλο της βασικής κοινωνικοποίησης και της πρώτης επαφής με τον κόσμο. Σε παλαιότερες εποχές τα παιδιά απορροφούσαν βασικές γνώσεις από τους γονείς, συμμετείχαν ενεργά στις οικογενειακές δουλειές και υποχρεώσεις και κοινωνικοποιούνταν στη γειτονιά. Σήμερα η μόρφωση και η ομαλή κοινωνικοποίηση έχουν την τάση να περιστέλλονται και να υποχωρούν έναντι της πιο «επίσημης» διαδικασίας των εκπαιδευτικών συστημάτων (μαθήματα, βαθμοί, εξετάσεις, πτυχία, εκμάθηση δεξιοτήτων). Οι στρεβλώσεις αυτές αποξενώνουν τα νέα άτομα και τα οδηγούν πολλές φορές σε αντικοινωνικές συμπεριφορές. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι τα παιδιά, χωρίς κάποια εφόδια κοινωνικότητας και στοιχειώδους αντίληψης των πραγμάτων, μπαίνουν στο σχολικό και εκπαιδευτικό περιβάλλον με μια αμηχανία και μια αδυναμία να αντιληφθούν τι σημαίνει αυτό που κάνουν.

Η εκπαίδευση της απάθειας

Σήμερα, αποτελεί πλέον κοινό τόπο η θεωρία περί της βαθείας κρίσης που περνάει ο χώρος της εκπαίδευσης. Πολλοί μιλούν για την πτώση του μορφωτικού επιπέδου, την ανεπάρκεια των εξεταστικών συστημάτων, τις βίαιες και αντικοινωνικές συμπεριφορές ως συμπτώματα σήψης και παρακμής. Στην Ελλάδα είδαμε μάλιστα με τα γεγονότα του Δεκέμβρη του 2008 να εκφράζεται κάπως συνειδητά μια αντιπαράθεση των παιδιών με τα ίδια τα βιώματά τους και την καθημερινότητά τους. Ωστόσο, η ίδια η κοινωνία δείχνει κατά κάποιον τρόπο να αρνείται να ασχοληθεί σοβαρά με το ζήτημα, ενώ προσπερνά το αγκάθι του αδιεξόδου που δημιουργείται τόσο λόγω της κυνικής αδιαφορίας και υποκρισίας που τη διακρίνουν όσο και λόγω της τεράστιας αδυναμίας και αμηχανίας να διαχειριστεί τα προβλήματά της.

Η κυρίαρχη κριτική σήμερα περιορίζεται στην επισήμανση είτε μιας δήθεν υποχώρησης των πιο συντηρητικών και εθνοκεντρικών αντιλήψεων στα σχολεία είτε μιας δήθεν αδυναμίας σύνδεσης του εκπαιδευτικού περιβάλλοντος με τις επιταγές της αγοράς εργασίας. Από την άλλη μεριά όσοι στηλιτεύουν -και πολύ καλά κάνουν- την επιβολή των αγορών στις μορφές εκπαίδευσης και την κατασκευή καπιταλιστικών υπηκόων δυσκολεύονται να αρθρώσουν λόγο για τη σημερινή κατάσταση του μεταμοντέρνου κόσμου, όπου το σχολείο χάνει τη σημασία του, αποθεώνεται ο σχετικισμός και αμφισβητείται η ίδια η ανάγκη για μία νοηματοδότηση της κοινωνίας. Αρνούνται να δουν τις αλλαγές στο περιεχόμενο και τη λειτουργία των σχολείων και των πανεπιστημίων κατά τις τελευταίες δεκαετίες⁴. Η παλαιότερη κριτική της πουριτανικού τύπου αυστηρότητας και του αυταρχικού φρονηματισμού χρειάζεται να εμπλουτιστεί με μια ανάλυση του νέου τρόπου ζωής που στηρίζεται εν πολλοίς στον ατομικισμό και στην αμετροέπεια. Εξάλλου, όπως θα δούμε παρακάτω, οι παλαιότερες μορφές αυταρχικότητας και επιβολής της αυθεντίας -χτυπημένες από τα κινήματα του 20^{ου} αιώνα και τις κοινωνικές εξελίξεις- έχουν μετασηματιστεί πλέον σε μια νέου είδους μονολιθικότητα, που είναι ίσως ακόμα πιο επικίνδυνη.

Η βασική εικόνα για την εκπαίδευση -που πλέον ολοένα και περισσότερο διατυπώνεται ρητά- είναι ότι αυτή αποτελεί μια διαδικασία εκμάθησης γνώσεων και πρόσληψης εφοδίων, σαν ένα είδος σκληρής προπόνησης που θα οδηγήσει το νέο άτομο στην επαγγελματική αποκατάσταση, στην κοινωνική ανέλιξη, στην καταξίωση. Στην ουσία πρόκειται για τη μετεξέλιξη του ανθρώπου σε κυνηγό καριέρας. Αυτή η ατομοκεντρική αντίληψη συμβαδίζει βέβαια με το γενικότερο φαντασιακό της κοινωνίας, όπως και με τις σύγχρονες πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις⁵. Η σχολική

4. «Η αλλαγή στις γενικές αρχές που καθοδηγούν όσους κατασκευάζουν τα αναλυτικά προγράμματα πηγάζει από μια αλλαγή στις επιδιώξεις του εκπαιδευτικού θεσμού. Κι ενώ πριν μερικές δεκαετίες στόχος της εκπαίδευσης ήταν η κατασκευή πειθήνιων εργαζομένων χωρίς πρωτοβουλία και δημιουργικότητα, σήμερα ο ανθρωπολογικός τύπος που επιζητείται είναι διαφορετικός. Το σύγχρονο καπιταλιστικό σύστημα και η οικονομία της αγοράς, απαιτούν ανθρώπους με δημιουργικότητα τόσο, ώστε να είναι παραγωγικοί στα νέα επαγγέλματα και με προσαρμοστικότητα αρκετή, ώστε να μπορούν να αλλάξουν 6-7 δουλιές στη διάρκεια της εργασιακής τους ζωής» (Ντόνια Αβραμίδου, «Σχεδιάσμα μιας κριτικής κατανόησης του σύγχρονου σχολείου», περ. *Ευτοπία*, τ.16).

5. Κατά τον Ζαν Κλωντ Μισσά, «Η κρίση του ονομαζόμενου σε παλαιότερες εποχές, “δημοκρατικού Σχολείου” είναι α ξεχώριστη από την κρίση που προσβάλλει έκτοτε τη σύγχρονη κοινωνία στο σύνολό της. Η κρίση αυτή, προφανώς, προφανέστατα, είναι στοιχείο του ίδιου ιστορικού κινήματος που, εξάλλου, αποδιοργανώνει τις οικογένειες, αποσυνθέτει την υλική και την κοινωνική ύπαρξη των χωριών και των συνοικιών, και, γενικά, συμπαρασύρει βαθμιαία όλες τις μορ-

εικόνα είναι ενδεικτική: συνεχής και μονότονη απομόνωση στους τέσσερις τοίχους μίας αίθουσας, αποκοπή της διανοητικής από τη συναισθηματική αγωγή, διδακτικοί φορμαλισμοί, προσανατολισμός στην «ξερή» γνώση και την αποστήθιση, αποσπασματική εκμάθηση πληροφοριών, διαχωρισμός καλών και κακών μαθητών, διεκπεραιωτική, τεχνικοποιημένη και ανταγωνιστική νοοτροπία (βαθμοί, εξετάσεις, κυνήγι πτυχίων κλπ.). Οι μαθητές, ενώ παλαιότερα υποτάσσονταν στη αυθεντία του δασκάλου, τώρα πλέον αδιαφορούν σε μεγάλο βαθμό για αυτά που ακούνε. Η επιβολή της αυθεντίας έχει αντικατασταθεί από την έλλειψη οποιουδήποτε κύρους και την απώλεια του σεβασμού προς το πρόσωπο του δασκάλου και το ρόλο του. Για τον τελευταίο το παν είναι να βγει η ύλη και να μπουν οι βαθμοί. Η διδασκαλία γίνεται πάνω σε πράγματα για τα οποία τα παιδιά δεν ερωτώνται ποτέ. Έτσι, αυτά αδυνατούν να βρουν κίνητρο, να γοητευθούν, να κυνηγήσουν κάτι παραπάνω από αυτό που τους προσφέρουν. Δε θα ήμασταν υπερβολικοί αν υποστηρίζαμε ότι τα παιδιά σήμερα δυσφορούν μπροστά σε αυτήν την καθημερινότητα και απλά ανέχονται τη σχολική λειτουργία ως ένα αναπόφευκτο κομμάτι της ζωής τους⁶. Στη σύγχρονη μορφή του καπιταλισμού η καταπίεση της ανθρώπινης δημιουργικότητας δεν προκαλείται με αυταρχικό τρόπο αλλά μέσω της απογύμνωσης και της ηθικής απονομιμοποίησης των ίδιων των θεσμών.

Το μόνο είδος ταύτισης με το υπάρχον μοντέλο είναι η καριερίστικη θεώρηση του σχολείου ως εισιτηρίου για το πανεπιστήμιο, το οποίο με τη σειρά του θα λειτουργήσει ως προθάλαμος για μια καλή δουλειά με ασφάλεια ή κύρος. Για πολλούς μαθητές το κυνήγι των επιστημονικών γνώσεων, το φροντιστήριο, ο βαθμολογικός έπαινος ή το εντατικό διάβασμα από τη μικρή ηλικία αποτελούν το μοναδικό κίνητρο για να αφοσιωθούν σε κάτι καθημερινά, διαμορφώνουν ένα μονόδρομο προς την κατεύθυνση της επιτυχίας και της αναγνώρισης των ικανοτήτων τους. Το πανεπιστήμιο

φές πολιτοφοσύνης [civilité] που πριν μερικές δεκαετίες ακόμη σφράγιζαν σημαντικό μέρος των ανθρώπινων σχέσεων» (*Η εκπαίδευση της αμάθειας*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2002, σ. 12).

6. «...το σχολείο είναι άσχημο. Η αισθητική του ασχήμια είναι μόνο το αποτέλεσμα της ουσιαστικής του ασχήμιας. Σε κανένα παιδί δεν αρέσει να πηγαίνει σχολείο. Κι αν ανακαλύψουμε στιγμές που του αρέσει, είναι γιατί οι στιγμές αυτές είναι οι μικρές ρωγμές που έχουν ανοίξει, λόγω της αυθόρμητης δραστηριότητας των παιδιών και των δασκάλων, στον απάνθρωπο αυτό θεσμό. Τα μαθήματα στο σχολείο είναι βαρετά, οι καθηγητές –οι περισσότεροι– είναι Βαρεμένοι. Οι καθηγητές, ακόμα κι αν είχαν κάποτε την όρεξη και το κουράγιο να κάνουν το μάθημα πιο ενδιαφέρον έχουν απορροφηθεί από την αθλιότητα του σχολικού περιβάλλοντος και κάνουν τη δουλειά αυτή από αγγαρεία» (Αυτονομία ή Βαρβαρότητα, «Για τις καταλήψεις στα σχολεία», στον ιστότοπο http://autonomyorbarbarism.blogspot.com/2007/11/blog-post_09.html).

-χώρος κατεξοχήν πολιτικής ζύμωσης και ιδεολογικών συγκρούσεων στο παρελθόν- δείχνει αποκομμένο από την πολιτική σφαίρα και τα κοινά, παγιδευμένο στην παραγωγή εξειδικευμένων επιστημόνων και στην προώθηση στελεχών για την πολυπόθητη αγορά εργασίας. Το μοντέλο αυτό δε θα λέγαμε τόσο ότι υιοθετείται συνειδητά, όσο ότι αναπαράγεται και σε κάποιο βαθμό επιβάλλεται από την αντίστοιχη ανασφάλεια των γονιών και το γενικότερο σύστημα αξιών που προβάλλονται. Και εδώ αναφερόμαστε στο φαντασιακό του φιλελευθερισμού που αποθεώνει την ατομική επιτυχία μέσα από την ανέλιξη του πιο ικανού ενώ συρρικνώνει τις αξίες της συνεργατικότητας και τις αλληλεγγύης. Πρόκειται για το μοντέλο του ατόμου του οποίου η παρουσία είναι αναγκαία ώστε να διατηρηθεί και να αναπαραχθεί ο σύγχρονος κόσμος: άνθρωποι που δεν είναι προσκολλημένοι σε ιδεολογικά «ταμπού», που είναι ευέλικτοι στις καταγιτιστικές αλλαγές, που επιδιώκουν σχεδόν ηδονιστικά την ωφελμιστική διαχείριση της γνώσης και της προσωπικής καταξίωσης, άνθρωποι -θα συμπληρώναμε εδώ- εγκλωβισμένοι στην πιο κυνική διάσταση ενός γενικευμένου κομπορμισμού⁷.

Στο παραπάνω πλαίσιο, η εκπαίδευση αποκτά τον τυπικό χαρακτήρα μιας συνεχούς απορρόφησης πληροφοριών και μιας ακατάπαυστης και σχεδόν επαγγελματικής απόκτησης δεξιοτήτων. Δεν ενθαρρύνεται η ανάπτυξη μιας κριτικής ικανότητας, μιας σφαιρικής αντίληψης για τα πράγματα, ενός πνεύματος αμφισβήτησης. Στον υπαρκτό φιλελευθερισμό, όπου η κοινωνία θεωρείται ένα άθροισμα ατομικοτήτων, η μόρφωση περιστεύεται σε μια απλή άθροιση γνώσεων και σε μια κατανάλωση όσο το δυνατόν περισσότερων πληροφοριών. Σε ένα κόσμο όπου τα πολιτικά πάθη αδρανοποιούνται και οι ιδεολογίες ουδετεροποιούνται, όπου το κοινωνικό και ηθικό παράδειγμα ενσαρκώνεται στη νάρκωση των εντάσεων και των συγκρούσεων, προβάλλοντας μια εποχή των μη άκρων, ο ρόλος της παιδείας είναι να προάγει μια τεχνικοποιημένη και ορθολογικοποιημένη θεώρηση των πάντων και κυρίως να καλλιεργεί τη βασική προπαγάνδα του καπιταλισμού, ότι «έτσι ήταν πάντα τα πράγματα, αυτή είναι η φυσική τάξη πραγμάτων, δεν μπορούμε και ούτε αξίζει τον κόπο να προσπαθήσουμε

7. «Απαιτείται επιπλέον να δοθεί μια πρακτική ύπαρξη στην αντίστοιχη ανθρωπολογική μορφή: τη μορφή του απολύτως “ορθολογικού” ανθρώπου, δηλαδή του εγωιστή και υπολογιστή και μ’ αυτή την έννοια απαλλαγμένου από τις “προκαταλήψεις”, τις “διδασκαμίες” ή τις “αρχαϊκότητες” που δημιουργούν αναγκαστικά -σύμφωνα με τη φιλελεύθερη υπόθεση- όλα τα εμπειρικά υπάρχοντα είδη συγγένειας, ένταξης και ριζώματος» (Ζαν Κλωντ Μισσά, *ό.π.*, σ. 20).

να την αλλάξουμε». Όπως έχει πει πολύ ωραία ο Ζαν Κλωντ Μισσά: «Με την έκφραση “*πρόσδος της αμάθειας*” εννοώ εδώ λιγότερο την εξαφάνιση των απαραίτητων γνώσεων με τον τρόπο που συνήθως διεκτραγωδείται (και συχνά δικαίως) και περισσότερο την προοδευτική παρακμή της κριτικής διάνοιας, δηλαδή αυτής της θεμελιώδους δεξιότητας του ανθρώπου να κατανοεί σε ποιον κόσμο καλείται να ζήσει και, συνάμα, κάτω από ποιες συνθήκες η εξέγερση εναντίον αυτού του κόσμου συνιστά ηθική αναγκαιότητα⁸».

Παράλληλα, η παιδική και η εφηβική ηλικία δέχονται μια καταϊγιστική επίθεση από τη μονοδιάστατη αφοσίωση στην τεχνολογική κατάρτιση και από την έλλειψη ελεύθερου χρόνου. Τα παιδιά μεγαλώνουν μοναχικά, αρέσκονται να επικοινωνούν μετά μανίας μέσω τεχνολογικών συσκευών. Δεν έχουν πρόβλημα να ξοδεύουν όλο τον ελεύθερο χρόνο τους (το λίγο που διαθέτουν) μπροστά σε μία οθόνη, ζώντας μια δεύτερη ή και τρίτη ζωή με τη μορφή εικονικής πραγματικότητας. Οι αυθεντικές επαφές με φίλους και παρέες, το ξένοιαστο παιχνίδι και η αναζήτηση της σεξουαλικότητας καθίστανται ένα είδος πολυτέλειας. Με τον τρόπο αυτό υποσκάπτεται η οποιοδήποτε οικοδόμηση μιας ομαλούς κοινωνικοποίησης. Η τελευταία επικεντρώνεται πλέον σε μια ακολουθία σταδίων προς όφελος της προσωπικής εξέλιξης, δηλαδή σε αυτό που τόσο επίμονα προπαγανδίζουν πολιτικοί και «ειδικοί» ως *δια βίου εκπαίδευση*.

Εξίσου προβληματική είναι και η πολιτική κοινωνικοποίηση που προσφέρει το σχολείο. Τα παιδιά συναντούν μια κατάσταση όπου τα πάντα είναι έτοιμα και καθορισμένα από τους «μεγάλους». Η οποιαδήποτε συμμετοχή τους εξαντλείται στην ανάθεση καθηκόντων σε γραφειοκρατικοποιημένους θεσμούς (π.χ. αντιπρόσωποι τάξης, δεκαπενταμελή συμβούλια). Δε νιώθουν σχεδόν ποτέ ισότιμα μέλη μιας συλλογικότητας, με δικαιώματα και εξουσίες, Συνηθίζοντας απλά να ακολουθούν τους κανόνες των μεγάλων, αδυνατούν να σκεφτούν ότι έχουν και τη δυνατότητα να αποφασίζουν για τα θέματα που τους αφορούν. Καλλιεργείται έτσι, η ανευθυνότητα, στοιχείο που αναπαράγεται στη συνέχεια και στις πανεπιστημιακές σπουδές, αν κρίνουμε από την απάθεια ενός μεγάλου κομματιού του φοιτητικού πληθυσμού. Οι φοιτητικές γενικές συνελεύσεις -που θεωρητικά μπορούν να λειτουργήσουν ως δημοκρατικός θεσμός αυτοδιοίκησης- σπανίως διακρίνονται για τη μεγάλη συμμετοχή του κόσμου, ενώ στην πλειοψηφία τους λειτουργούν γραφειοκρατικά και κομματικο-κεντρικά. Το

8. Ζαν Κλωντ Μισσά, *Ο. π.*, σ. 13.

κλίμα που απορρέει από αυτήν την κατάσταση είναι η γενικότερη απαθής και μοιρολατρική στάση των σύγχρονων κοινωνιών, σύμφωνα με την οποία το υπάρχον θεσμικό πλαίσιο είναι το πιο αποδοτικό, είναι ακλόνητο και αποτελεί καθαρή ουτοπία η συμμετοχή καθημερινά και ενεργά στη λήψη των αποφάσεων. Αυτό είναι θέμα των επαγγελματιών, των «μεγάλων», αυτών που ξέρουν καλύτερα...

15 άρηδες με πάθος σε ένα σχολείο λάθος⁹

*Εξετάσεις, φροντιστήρια, βάσεις του 10, δακρυγόνα, συλλήψεις, τρομοκρατία...ας πάρουμε πίσω τη ζωή μας
σύνθημα από το Δεκέμβρη του 2008*

Η παραπάνω ανάλυση της σύγχρονης κατάστασης έχει ως στόχο να αναδείξει την κατεύθυνση που τείνει να πάρει η κοινωνία στα ζητήματα της παιδείας. Αυτό δε σημαίνει βέβαια ότι όλα είναι κοκκαλωμένα ή υποταγμένα σε αυτό το νέο φαντασιακό. Ένα σημαντικό κομμάτι των όποιων κινητοποιήσεων των τελευταίων δεκαετιών ανήκει σε μαθητικό και φοιτητικό κόσμο. Οι -σχεδόν εθιμοτυπικές πλέον- καταλήψεις και οι διαδηλώσεις, παρά την πληθώρα των συμπτωμάτων που αναπαράγουν, δείχνουν ότι έστω και σε ένα μικρό βαθμό οι νέοι προσπαθούν να αντισταθούν στις νέες εξελίξεις και στο γενικότερο πνεύμα τους, όταν αυτό δεν τους εκφράζει. Αυτό που θα λέγαμε χώρος της νεολαίας, παραμένει, ακόμα και υπόγειο, ένα από τα πιο ανήσυχα και αντίθετα κομμάτια της κοινωνίας, παρά το γεγονός ότι συνήθως εκφράζεται μόνο μέσω ξεσπασμάτων.

Ειδικότερα τα γεγονότα του Δεκέμβρη του 2008 έρχονται να επιβεβαιώσουν την παραπάνω ανάλυση για το διαφαινόμενο αδιέξοδο, αλλά και τις προσδοκίες μας για κάτι καινούριο. Είδαμε μαθητές από κάθε κοινωνικό στρώμα και κάθε γεωγραφική περιοχή της χώρας να εκδηλώνουν τη δυσφορία τους για το σύγχρονο σχολείο, για την εντατικοποίηση της καθημερινής τους ζωής, για τον κυνισμό και τον αμοραλισμό που βιώνουν, για την ανασφάλεια ως προς το μέλλον τους, για το νόημα της εκπαίδευσης, για τους ίδιους τους «μεγάλους». Με τα συνθήματα, τις πορείες, το χιούμορ επιχείρησαν να απαντήσουν στην πλήξη τους, στη ρουτίνα, στην αίσθηση του ανικανοποίητου με την οποία τους γεμίζει ο κόσμος. Προσπάθησαν να χειριστούν εναλλακτικά το χρόνο και τις ζωές τους, να κάνουν πράξη το σύνθημα «πειθαρχεία τέλος, ζωή μαγική!». Βέβαια, το σάπιο πολιτικό

9. Σύνθημα του Δεκέμβρη του 2008.

σύστημα και η ανυπαρξία ενός στοιχειώδους δημόσιου χώρου κατέπνιξαν την ανάδυση μιας σοβαρής συζήτησης για το που πάνε τα πράγματα, το ρόλο της παιδείας, το περιεχόμενο των ζώων των νέων κ.λπ. Αντί αυτού, παρατηρούμε την εξάπλωση μιας σειράς από σπασμωδικές κινήσεις ενός σκληρού, κατασταλτικού πνεύματος: συλλήψεις μαθητών, κωμικοτραγικές και απαράδεκτες δικαστικές διαδικασίες με τη χρήση του κουκουλονόμου και των τρομονόμων, απόδοση συλλογικών ευθυνών, διαπόμευση καταληψιών κλπ.

Επιπλέον, βρισκόμαστε μπροστά σε μία νέα φάση θεσμοθέτησης και επισημοποίησης από τις κυβερνήσεις της φιλελεύθερης λογικής που περιγράψαμε παραπάνω. Με αφορμή την οικονομική κρίση βιώνουμε μία πρωτοφανή περικοπή σχολικών κονδυλίων, που συνοδεύεται από μια άδικη και υποκριτική απαξίωση του δημόσιου χαρακτήρα της εκπαίδευσης¹⁰. Παράλληλα με την απαξίωση των κοινωνικών παροχών, προωθούνται σημαντικά νομοθετήματα που επισπεύδουν και εφαρμόζουν στην πράξη τις -σε πανευρωπαϊκό επίπεδο- νεοφιλελεύθερες επιλογές. Οι εξαγγελίες για νέες μεταρρυθμίσεις προαναγγέλουν την έλευση του λεγόμενου «Νέου Σχολείου». Πρόκειται για την προώθηση νέων προγραμμάτων σπουδών που διαφημίζονται ως «ανοιχτά και ευέλικτα», «συνοπτικά», «διαθεματικά» και «παιδαγωγικά διαφοροποιούμενα». Τα εν λόγω προγράμματα θα βασίζονται σε ένα μίνιμουμ «μετρήσιμων εκπαιδευτικών στόχων» (επεξεργασίας ΟΟΣΑ) και θα προσαρμόζουν τη σχολική δραστηριότητα στη λογική της παροχής δεξιοτήτων και υπηρεσιών κατάρτισης¹¹, οι οποίες τείνουν πλέον να αποτελέσουν το ωφελμιστικό τεχνοκρατικό υποκατάστατο της μόρφωσης. Στο ίδιο πλαίσιο πρέπει να δούμε και της πρόσφατες προτάσεις της υπουργού Παιδείας και Δια Βίου Πάθησης για τα πανεπιστήμια. Με το ενοποιημένο σύστημα των διδακτικών μονάδων και την ιεροποίηση της εξειδίκευσης και της «ευελιξίας» των πτυχίων επιταχύνεται η τυποποίηση της γνώσης, η αποθέωση της στόχευσής της στην ανάδειξη στελεχών, η απαξίωση του ουμανιστικού χαρακτήρα και του πνεύματος καλλιέργειας της παιδείας. Η στροφή από το αυτοδιοίκητο των πανεπιστημίων

10. Η μείωση των κονδυλίων αφορά και τις λεγόμενες εξω-διδακτικές διαδικασίες, όπως τα αθλητικά πρωταθλήματα, οι εκδρομές, τα πολιτιστικά δρώμενα και οι θεατρικές παραστάσεις. Σε αυτό έρχονται να προστεθούν οι μειωμένες προσλήψεις καθηγητών και η ελαστικοποίηση των εργασιακών τους σχέσεων, η αύξηση του αριθμού μαθητών ανά τάξη, η τρομακτική αδυναμία απορρόφησης των μικρών παιδιών από δημόσια νηπιαγωγία και παιδικούς σταθμούς.

11. Κώστας Θεριανός, «Πώς θα είναι το “νέο” σχολείο;» (<http://www.alfavita.gr/artro.php?id=10774>).

στην οικονομίστικη διαχείριση από τους διορισμένους μάνατζερ και τους χορηγούς εξασφαλίζει την υποταγή της έννοιας της προσφοράς ενός δημόσιου αγαθού στον άκρατο και χυδαίο ανταγωνισμό που ρυθμίζεται από το άορατο χέρι των αγορών. Η υπερ-προβεβλημένη αξιολόγηση των σχολών θα λειτουργεί σύμφωνα με τους όρους της οικονομίας και της αποδοτικότητας, αδιαφορώντας για τη σε βάθος διδασκαλία και τη βασική έρευνα¹². Αυτό άλλωστε είναι και το σκεπτικό σύμφωνα με το οποίο οι ανθρωπιστικές επιστήμες, αξιολογούμενες ως μη αποδοτικές και κατά κάποιον τρόπο άχρηστες ή περιττές, υποβαθμίζονται και παραγκωνίζονται¹³.

Η προπαγάνδισή των συγκεκριμένων μεταρρυθμίσεων κινείται στο ίδιο μήκος κύματος με τις γενικότερες νεοφιλελεύθερες εξελίξεις, οι οποίες επιταχύνονται υπό το καθεστώς της κρίσης. Οι αλλαγές δεν προωθούνται τόσο μέσω απτών και λογικών επιχειρημάτων όσο κάτω από το γενικότερο βάρος της δήθεν επιτακτικής ανάγκης για άμεσες αλλαγές και ανακατατάξεις. Στο πλαίσιο αυτό δυσφημείται συνολικά και δαιμονοποιείται το σύγχρονο σχολείο ως μη ανταγωνιστικό, το πανεπιστήμιο ως άντρο χαλαρότητας και προσκόλλησης σε μεταπολιτευτικούς μύθους, ο καθηγητής ως τεμπέλης και διεφθαρμένος, τα προγράμματα σπουδών ως απαρχαιωμένα και εκτός του κλίματος της εποχής¹⁴. Παράλληλα, εκθειάζεται ο εκσυγχρονισμός της εκπαίδευσης και η διασύνδεσή της με τις αγορές, ενώ προωθούνται οι αφηρημένες έννοιες της αποτελεσματικότητας της προσαρμοστικότητας, της ευελιξίας, της αποτελεσματικότητας, της βιωσιμότητας, της υπευθυνότητας, της κατάρτισης, της δια βίου εκπαίδευσης. Οι ενστάσεις και οι αντιρρήσεις συκοφαντούνται ως τάσεις οπισθοδρόμησης που στέκονται εμπόδιο στην πρόοδο των πραγμάτων. Στις προτάσεις για μεταρρυθμίσεις ενσαρκώνεται το πολυδιαφημισμένο, αλλά και σουρεαλιστικό

12. «Τι σόι πανεπιστήμιο αντιστοιχεί στο νεοφιλελεύθερο φαντασιακό; Ένας θολός μηχανισμός πιστοποίησης διάσπαρτων γνώσεων, χωρίς βασική έρευνα, με την κριτική σκέψη υπό διωγμό ή ως άλλοθι ακαδημαϊκής ελευθερίας. Λειτουργεί υπό τη θεότητα της «αγοράς» και των μοναδικών κριτηρίων που αυτή αναγνωρίζει: υψηλά ιδιωτικά κέρδη για ελάχιστους και διογκούμενα δημόσια χρέη για τους λαούς». Κώστας Σταμάτης, «Φονταμενταλισμός εναντίον επιστήμης», στην ιστοσελίδα <http://enthemata.wordpress.com/2010/11/14/stamatis/>.

13. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η πρόσφατη απόφαση για το κλείσιμο του τμήματος φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Middlesex στην Αγγλία, ενάντια στο οποίο είχαν κινητοποιηθεί οι φοιτητές.

14. Σε αυτό το μήκος κύματος κινούνται οι πρόσφατες δηλώσεις της Άννας Διαμαντοπούλου: «Στο μέλλον δεν μπορούμε να πάμε με ένα Πανεπιστήμιο που δεν ανταποκρίνεται στην εποχή, γιατί κάθε εποχή απαιτεί το Πανεπιστήμιο που θα την εκφράζει» και «Η νέα προοπτική της χώρας απαιτεί Ιδρύματα Ανώτατης Εκπαίδευσης εξωστρεφή, χωρίς εσωτερικά στεγανά και σε διαρκή αλληλεπίδραση με την κοινωνία και την οικονομία».

σύνθημα περί της επανάστασης του αυτονόητου. Το κατασκευασμένο τις τελευταίες δύο δεκαετίες μεταμοντέρνο ιδεολόγημα της ανοιχτότητας, της απο-ιδεολογικοποίησης, της ποικιλίας ατομικών επιλογών και του κοινωνικού μονόδρομου δίνει πάτημα σε αυτούς που κυβερνούν να επιβάλουν τις αλλαγές ως τη μόνη βιώσιμη κατεύθυνση, ως κάτι το αυτονόητο, αναπόφευκτο, σχεδόν φυσικό.

Προς ένα νέο πρόταγμα χειραφέτησης...

Στο σύγχρονο καπιταλισμό των ελευθέρων ηθών και της μαζικής κουλτούρας τα αντιαυταρχικά και ελευθεριακά στοιχεία εκφυλίζονται προς όφελος του πιο στυγνού φιλελεύθερου κυνισμού. Η σύγχυση που αναπαράγεται γύρω από την έννοια της εκπαίδευσης και της καλλιέργειας της κουλτούρας βρίσκει σύμμαχο τη γενικότερη απώλεια προσανατολισμού στην οποία κολυμπάει η κοινωνία. Ως εκ τούτου, η αντιμετώπιση των προβλημάτων της παιδείας είναι αδιαχώριστη από το μετασχηματισμό των κοινωνικών, πολιτικών και ηθικών κανόνων και αξιών, από μια ριζική αλλαγή στην κατεύθυνση του πολιτισμού μας. Συνειδητοποιώντας ότι η καρδιά του προβλήματος είναι η ρευστότητα και η ρηχότητα που χαρακτηρίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις, την οικογένεια και το σχολείο, χρειάζεται να βρούμε τρόπους να επαναφέρουμε ένα είδος θεσμικής στιβαρότητας, ένα πνεύμα συλλογικότητας και μια καλλιέργεια της κοινωνιακότητας¹⁵. Αυτό βέβαια δε σημαίνει μία επιστροφή στην παλαιότερη πουριτανική ηθική ούτε στο στείρο συντηρητισμό μιας κλειστής κοινωνίας.

Στον 20^ο αιώνα θεωρητικά ρεύματα και κοινωνικά κινήματα μπόρεσαν μέσω μιας δριμείας κριτικής των οικογενειακών και εκπαιδευτικών σχημάτων να προβάλλουν μια νέα αντίληψη για αυτά τα ζητήματα. Παρόλο που φυσικά αυτού του είδους οι προτάσεις υπήρξαν στην εποχή τους χειραφετητικές, σήμερα, σε συνθήκες γενικευμένης απάθειας των πληθυσμών, δεν μπορούν από μόνες τους να δομήσουν ένα συνεκτικό λόγο και να προτάξουν μια ριζική απάντηση στα υπάρχοντα αδιέξοδα. Πόση αξία έχει, για παράδειγμα, να επιμένει κανείς σε μία χαλαρότητα των οικογενειακών δεσμών και σε μια άρνηση της «παιδικής ηλικίας» ή να επιχειρηματολογεί υπέρ μιας αποσχολοποίησης της κοινωνίας; Στο καθεστώς του ηδονιστικού κομπορμιτισμού η προσκόλληση σε αυτήν την κριτική φλερτάρει με μια ελευθεριότητα που μάλλον αναπαράγει τα ατομικιστικά πρότυπα. Έτσι, οι εναλλακτικές μέθοδοι που αποσκοπούν στην μέγιστη επιτρεπτικότητα

¹⁵. Με τον όρο αυτό εννοούμε ένα μίνιμουμ αξιών που συγκροτούν μια κοινή αντίληψη για τη συγκρότηση των θεσμών ευνοώντας τη σταθερότητα του κοινωνικού ιστού.

κατά την ανάπτυξη του παιδιού συνιστούν μάλλον μια αφελή υπερβολή. Υπερβολή που πηγάζει από την εσφαλμένη φιλοσοφική θεώρηση περί της καλής φύσης του ανθρώπου που δεν πρέπει να υποτάσσεται από το περιβάλλον του¹⁶. Σύμφωνα με αυτή τη λογική «το σχολείο πρέπει να μην παρεμβαίνει καθόλου, αφήνοντας τους μαθητές ελεύθερους να μαθαίνουν ό,τι οι ίδιοι θέλουν»¹⁷. Αυτήν όμως τη τάση «απελευθέρωσης» είναι που έχει αφομοιώσει και εκμεταλλευτεί ο σύγχρονος καπιταλισμός: οι άνθρωποι δεν πρέπει να καταπιέζονται, η κοινωνία δεν πρέπει να παρεμβαίνει, να παίρνει θέση, να προβάλλει συγκεκριμένες αξίες και πρότυπα (πλην της ατομικής ευημερίας και της κατανάλωσης, βεβαίως).

Αυτό που θα μπορούσαμε να δούμε ως σύγχρονη τάση χειραφέτησης προς την κατεύθυνση μιας αυτόνομης κοινωνίας είναι ο προσανατολισμός προς ένα είδος προστατευτισμού της κοινωνικής συνοχής. Το στοιχείο είναι να συνδυαστούν τα καλύτερα στοιχεία από το ρεύμα της ελευθεριακής εκπαίδευσης (αντι-αυταρχικότητα, ισότητα, συμμετοχή, αναγνώριση του φαντασιακού στοιχείου στον άνθρωπο) με κανόνες και αξίες που θα διαφυλάττουν την έννοια της συλλογικής ζωής και θα ενθαρρύνουν την ανάπτυξη κάποιου είδους δημόσιας αρετής¹⁸. Το αίτημα για μια δημοκρατική παιδεία περνά ασφαλώς από το δρόμο μιας πιο ελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας, με τους αντίστοιχους θεσμούς και τον αντίστοιχο ανθρωπολογικό τύπο που θα αναπαράγει. Σε αυτήν την οπτική, το σχολείο και το πανεπιστήμιο -ακόμα και η οικογένεια- δεν έχουν ως στόχο τη διδασκαλία της πολιτικής αγωγής και των δημοκρατικών κανόνων ως ένα εκ των προτέρων δεδομένο σύνολο γνώσεων που μένει απλώς να κατακτηθεί. Η κουλτούρα της ελευθερίας δεν είναι δηλαδή θέμα εκμάθησης όσο είναι ζήτημα καθημερινής εμπειρίας. Το δημοκρατικό

16. Βλ. Όπως παρατηρούσε, π.χ., ο Α. Σ. Νηλ, «Αυτονομία του ανθρώπου σημαίνει πως θεωρούμε την ανθρώπινη φύση καλή και πως δεν πιστεύουμε ότι υπάρχει ή υπήρχε ποτέ προπατορικό αμάρτημα [...] Πρέπει να επιτρέψουμε στο παιδί να είναι εγωιστικό -να μπορεί να παρακολουθήσει τα παιδικά του ενδιαφέροντα σ' όλη του την παιδική ηλικία. Όταν τα ατομικά και κοινωνικά ενδιαφέροντα του παιδιού έρθουν σε σύγκρουση, τότε άφοβα θα πρέπει να δοθεί προβάδισμα στα πρώτα. Η πεμπτουσία της ιδέας του Σάμμερχιλ είναι απελευθέρωση: επιτρέπεται στο παιδί να ζήσει τα φυσιολογικά του ενδιαφέροντα» (Θεωρία και πράξη της αντιαυταρχικής εκπαίδευσης, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1972, σ. 156 και 169 αντίστοιχα).

17. Τζόελ Σπρινγκ, *Το αλφαβητάρι της ελευθεριακής εκπαίδευσης*, Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 46.

18. Όπως αναφέρει και ο Μισιά, ο όρος *common decency* (που εδώ αποδίδουμε λίγο πιο ελεύθερα ως «δημόσια αρετή») ανήκει στον Τζωρτζ Όργουελ και αντιστοιχεί στην αλληλεγγύη και σε ένα είδος κλίσης προς την ευμένεια και την ευθύτητα που συνιστά την απαραίτητη ηθική υποδομή κάθε δίκαιης κοινωνίας.

ήθος καλλιεργείται μέσω της ενεργούς συμμετοχής σε ένα δημοκρατικό πλαίσιο κανόνων που θα έρχεται σε ρήξη με το υφιστάμενο ολογαρχικό και ετερόνομο πλέγμα σχέσεων: συμμετοχή των μαθητών στις συζητήσεις για τα σχολικά θέματα, στη λήψη (αν όχι όλων, τουλάχιστον των περισσότερων) αποφάσεων, στην εκτέλεσή τους, ισότιμη συμμετοχή των παιδιών με τους μεγάλους (όσο είναι δυνατόν) στην οικογενειακή ζωή κ.λπ. Εάν θέλουμε να ζωντανέψουμε το ποιητικό στοιχείο της παιδείας πρέπει να απαρνηθούμε τη σύγχρονη εμπορευματοποίηση της εκπαιδευτικής διαδικασίας, την τυφλή τεχνολογική αποθέωση, τη βαθμολογική αξιολόγηση, την ωφελμιστική και εγωιστική νοοτροπία, το κυνήγι για τη διαχείριση της γνώσης και τον συνεχή υπολογισμό των πληροφοριών. Πρέπει, επίσης, να αντικαταστήσουμε την σχεδόν παράλογη και ολοκληρωτική τεχνικοποίηση και ουδετεροποίηση των πάντων με μια επανοικειοποίηση των εννοιών της κοινωνικότητας, της αλληλεγγύης, της συνεργατικότητας.

Μια κοινωνία όπως η σημερινή, όπου η συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων μοιάζει να ζει βολεμένα και να αδιαφορεί παντελώς για τα κοινά, όπου η γνώση και η τεχνική επιβάλλονται στη γνώμη και όπου αυτό που μετράει είναι λίγο πολύ μόνο ό,τι μετριέται, δείχνει να έχει ένα όριο ως κοινωνία. Όριο, όχι με τη φορμαλιστική έννοια ενός αναπόφευκτου εμποδίου ή ενός πρακτικού αδιεξόδου, αλλά ως μια διαγραφόμενη πορεία γεμάτη αξεπέραστες πολιτικές, οικονομικές, οικολογικές και ανθρωπολογικές αντιφάσεις. Τίθεται, δηλαδή, το εξής ερώτημα: πώς και έως πότε οι άνθρωποι που εκπαιδεύονται με τον πιο ωμό τρόπο στις αξίες του καταναλωτισμού, της πολιτικής αδράνειας και της α-κοινωνικής ιδιώτευσης θα μπορούν να αναπαράγουν και να ανανεώνουν την κοινωνική θέσμιση έτσι όπως τη γνωρίσαμε στη νεώτερη εποχή; Και απάντηση σε αυτό το ερώτημα δεν μπορούμε να πάρουμε παρά μόνο από τους ίδιους τους ανθρώπους και την ίδια την κοινωνία.

Σχολείο, παιδεία, αυτόνομη κοινωνία

Το σχολείο βρίσκεται σε κρίση. Όποιος το αγνοεί αυτό πρέπει να είναι μάλλον τυφλός ή κουφός, δεδομένης της μεγάλης προβολής που έχει λάβει το ζήτημα μέσα από δημοσιεύματα, κοινωνιολογικές μελέτες και εξειδικευμένα περιοδικά: «πτώση του επιπέδου», «τέλος της αυθεντίας», «ανεπαρκής κίνητρα», «βία» κ.λπ. Αυτή η συσσώρευση θεαματικών συμπτωμάτων, τα οποία εκτείνονται σε ολόκληρη την κοινωνία, συντηρεί την απόγνωση και εμποδίζει την κατανόηση των μηχανισμών κατάρρευσης που βρίσκονται επί το έργον. Μπροστά σε αυτήν, οι ψευδοϋπεύθυνοι επιβάλλουν σωρηδόν μέτρα που χειροτερεύουν την κατάσταση: κατασταλτική λογική, περικοπές κονδυλίων, επιχειρηματικού τύπου «αξιολόγηση», παιδαγωγικός επιστημονισμός, πολλαπλασιασμός των εκπαιδευτικών βαθμίδων και των γραφειοκρατικών στιβάδων κ.λπ.

Ιστορικά, η εκπαίδευση επιτελεί δύο διακριτές λειτουργίες, που αντιστοιχούν στις δύο θεμελιώδεις τάσεις της Δύσης: διαρκής αύξηση της οικονομικής ισχύος, από τη μεριά, και ατομική και συλλογική χειραφέτηση, από την άλλη. Η πρώτη λειτουργία, που έχει χαρακτηριστεί *ωφελμιστικό*, συνίσταται στην εκπαίδευση με τη στενή έννοια του όρου: τα παιδιά πρέπει να αποκτήσουν ορισμένες ειδικές γνώσεις που θα τους επιτρέψουν την ένταξη στη σφαίρα της παραγωγής. Η δεύτερη λειτουργία, που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε *ανθρωπιστική (ουμανιστική)*, αποσκοπεί στη γενική πνευματική καλλιέργεια των μαθητών μέσω της εξοικείωσής τους με την πολιτιστική κληρονομιά της εκάστοτε δοσμένης κοινωνίας (με τα μεγάλα λογοτεχνικά, φιλοσοφικά, καλλιτεχνικά κ.λπ. έργα της). Φυσικά η πολιτιστική πλευρά έχει καταλήξει να θεωρείται δευτερεύουσα ενώ στην πραγματικότητα είναι η *πρωταρχική*: είναι αυτή που επιτρέπει στον καθένα να αναπτύξει τη ιδιαίτερη προσωπικότητά του στους κόλπους της ανθρωπότητας αλλά και ένα είδος πάθους για γνώση γενικώς, το οποίο αποτελεί απαραίτητη βάση ακόμα και για την κατανόηση και την οικοδόμηση εξειδικευμένων γνώσεων.

Όμως αυτές οι δύο λειτουργίες, που υποτίθεται ότι επιτελεί το εκπαιδευτικό σύστημα, έχουν πλέον καταστεί αντιφατικές. Η εξειδίκευση της γνώσης και οι ισχυρές πιέσεις που ασκούνται από την οικονομία και τις απαιτήσεις της αγοράς εργασίας υποχρεώνουν το σχολείο να στραφεί κυρίως στον ωφελμιστικό του ρόλο, περιφρονώντας την ανθρωπιστική πλευρά του. Η *αντίφαση* αυτή δεν είναι παρά τμήμα της *ανθρωπολογικής κρίσης* που χαρακτηρίζει το σύνολο των συγχρόνων κοινωνιών: οι αξίες, οι πολιτιστικές μορφές και οι τρόποι ζωής που έως τώρα δομούσαν την κοινωνική ζωή, βρίσκονται σε φάση αποσύνθεσης, υπό την πίεση του συντριπτικού βάρους της μαζικής κουλτούρας και του καταναλωτισμού. Η βαθμιαία εξαφάνιση των ριζοσπαστικών κινήματων από τη δεκαετία του 1950 και μετά (τόσο των πολιτικών και κοινωνικών όσο και των πολιτιστικών ή διανοητικών) άφησε ελεύθερο το πεδίο στον *αγαλίνωτο* καπιταλισμό και στο ιδιαίτερο του πολιτιστικό πρότυπο. Πώς λοιπόν να προετοιμάσεις τους νέους για την άκρατη αναρρίχηση στις ιεραρχίες της εξουσίας και του χρήματος, επιστρατεύοντας τα πάντα προς αυτόν τον σκοπό και, συγχρόνως, να καλλιεργήσεις τη γνώση για τη γνώση, την κριτική σκέψη, την αγάπη του κοινού αγαθού;

Αυτές που κυριαρχούν από εδώ και στο εξής είναι οι «αξίες» της κοινωνίας της κατανάλωσης. Η ύλη που διδάσκεται στα εκπαιδευτικά ιδρύματα φαίνεται, όλο και περισσότερο, σα να μην έχει πια ιδιαίτερη σχέση με αυτό που σκέφτονται και αισθάνονται οι νέοι σήμερα. Το σχολείο μεταμορφώνεται σε στείρα υποχρέωση αποστήθισης «νεκρών» γνώσεων, που θα ξεχασθούν μετά την αποφοίτηση. Οι ίδιες οι συνθήκες μέσα στις οποίες μεγάλωσαν και γαλουχήθηκαν οι εκπαιδευτικοί έχουν αλλάξει βαθιά: η αυθεντία τους, η οποία δε μπορεί να βασίζεται παρά στο *πάθος* τους για τη γνώση, στον εμπλουτισμό της και τη μετάδοσή της, υποσκάπτεται από όλες τις μεριές, ακόμη *κι από τα μέσα*, συνοδεύοντας, έτσι, τη γενικότερη επιδείνωση των συνθηκών άσκησης του επαγγέλματος του εκπαιδευτικού. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, το σχολείο δυσκολεύεται να μεταδώσει κάποια πολιτιστική κληρονομιά στους μαθητές του, καθώς αυτή η τελευταία φαντάζει εντελώς *εκτός του πεδίου* των καθημερινών ενασχολήσεων και και των τρόπων σκέψης τους. Τελικά δεν απαιτούνται υπερβολικά πολλά από το σχολείο, όπως συνήθως λέγεται: απαιτείται, μάλλον, κάτι που έχει καταστεί *αδύνατο*, δεδομένου ότι, κατά κάποιον τρόπο, η «επίσημη» ιδεολογία των κοινωνιών μας είναι πλέον η *μαζική κουλτούρα* που μεταδίδεται από *την τηλεόραση και τις νέες τεχνολογίες*.

Οι αρετές που, μέχρις ενός βαθμού, κατάφερε να προωθήσει το λαϊκό, ρεπουμπλικανικό σχολείο έχουν πλέον πλήρως παραμορφωθεί: το κριτικό πνεύμα έχει μετατραπεί σε κυνισμό, η απελευθέρωση από τη θρησκεία σε άλλοθι για την εμπέδωση της πνευματικής εκρίζωσης, η εγκυκλοπαιδική προοπτική σε επαγγελματικού τύπου πολυπραγμοσύνη, η υποχρεωτική και δωρεάν παιδεία σε αυθαίρετο και σωφρονιστικό καταναγκασμό...

Η εκπαίδευση δε θεωρείται πλέον παράγοντας προσωπικής αυτο-εκπλήρωσης. Οι ανυπολόγιστες συνέπειες μιας τέτοιας πολιτιστικής ανατροπής διαφαίνονται ακόμα και στο πεδίο της αυστηρά ωφελμιστικής λειτουργίας της εκπαίδευσης: δεν τίθεται πλέον θέμα εκμάθησης ενός *επαγγέλματος* -μιας «τέχνης»-, που απαιτεί γνώσεις και ικανότητες και του οποίου η κατοχή λειτουργεί ως πηγή μιας συλλογικής και ατομικής υπερηφάνειας: πρόκειται, αντίθετα, όλο και περισσότερο, για την προετοιμασία προς την αναζήτηση μιας προσωρινής *θέσης εργασίας* μέσα σε μια ανταγωνιστική αγορά, χωρίς άλλο νόημα πλην της παροχής ενός άμεσα καταναλώσιμου εισοδήματος. Ολόκληρη η κοινωνία, συμπεριλαμβανομένων και των εκπαιδευτικών, δίνει το παράδειγμα της υποταγής σε αυτόν τον *κλιματισμένο εφιάλη* της κατανάλωσης ως αυτοσκοπού. Το γεγονός ότι τίποτε πια, *σταδιακά*, δεν έχει νόημα για κανέναν μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες, καθιστά αδύνατη κάθε πραγματική παιδεία.

Δεν είναι τόσο ότι η το σχολείο δεν τα πάει καλά: μάλλον η ίδια η κοινωνία δείχνει να μην «τραβάει», γενικώς. Η παιδεία του ανθρώπου δεν είναι προϊόν συγκεκριμένων εξειδικευμένων, εκπαιδευτικών θεσμών αλλά *όλων* των θεσμών, *όλοκληρου* του κοινωνικού ιστού και προωθείται μέσα από *το σύνολο* των σχέσεων που συνάπτουν οι άνθρωποι μεταξύ τους αλλά και με τη φύση. Είτε το θέλει είτε όχι, *ολόκληρη* η συλλογικότητα είναι επιφορτισμένη με την κοινωνικοποίηση των «νεοφερμένων», μεταδιδοντάς τους αξίες, γνώμονες, ήθη και πολιτιστικές πρακτικές. Σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες, με ή χωρίς σχολείο, η παιδεία επιτελείται στην καθημερινή ζωή του ατόμου (οικογένειες πολλών γενεών, ζωή του χωριού, συντεχνίες, εκκλησία, θέατρο, θεάματα, δημοτικά τραγούδια, λαϊκά άσματα και μύθοι, γιορτές,

συνδικάτα, πολιτικές κινητοποιήσεις κ.λπ.). Αυτή η «άτυπη» παιδεία αποτελούσε τη βάση για μια πρωτογενή κοινωνικότητα, για μια *καθημερινή και κοινή ευπρέπεια*, που ενσωμάτωνε χειρονομίες, εκφράσεις, κοινωνικές συμβάσεις και χαρακτήριζε τη συλλογική ζωή. Τι μεταδίδουν, όμως, σήμερα ο καταγιγισμός των μέσων ενημέρωσης, ο γεμάτος αυτοκίνητα δρόμος, η ερημωμένη συνοικία; Τι διδάσκουν τα αστραφτερά περιοδικά, η διαφημιστική χυδαιότητα, τα ανώνυμα φάστφουντ, οι αριθίστες «καλλιτέχνες» του σταρ σύστημ, τα μηδενιστικά πολιτικά σχήματα; Συσκευασμένη από πανίσχυρα εμπορευματικά συμφέροντα, αυτή η *γυαλιστερή παιδεία*, θλιβερή και επιφανειακή, το μόνο που μπορεί να παράγει είναι ένας είδος προσωπικότητες ανήσυχης, αριθίστριας και -συνάμα- καταθλιπτικής, τη στιγμή που η ανθρωπότητα έχει περισσότερο από ποτέ ανάγκη από όλες της τις πνευματικές *ικανότητες*.

Το πραγματικό πρόβλημα, που αποκαλύπτεται μέσω της «κρίσης» του σχολείου, είναι η γενική κατεύθυνση του πολιτισμού μας. Τα ολοκληρωτικά επεισόδια του 20ού αιώνα δεν υπέσκαψαν μόνο τη νομιμότητα κάθε ανεξέλεγκτης ιεραρχικής εξουσίας αλλά και την πίστη στις υποτιθέμενες αρετές του πολιτισμού απέναντι στη βαρβαρότητα. Τα κινήματα αμφισβήτησης, από την άλλη πλευρά, υπονόμισαν ανοιχτά και στα μάτια όλων, μικρών και μεγάλων, τις ορθολογικές αιτιολογήσεις της αλλοτρίωσης, της αδικίας και της ανισότητας, που βασιλεύουν παντού, δίχως όμως, μέσω αυτής της υπονόμησης, να επιτευχθεί μια ανανέωση της συλλογικής προοπτικής. Χιλιόχρονοι πολιτισμοί βρίσκονται μάζικά αντιμετώπι, αβέβαιοι για την ταυτότητά τους, τις ρίζες τους, τα προτάγματά τους. Οι οικολογικές καταστροφές, παρούσες και μέλλουσες,

ανατρέπουν τις κατηγορίες σκέψης και τις συσσωρευμένες γνώσεις αιώνων. Οι νέες τεχνολογίες εισβάλλουν σε όλες τις πτυχές της ζωής, σαν νέες πυθίες που μεταμορφώνουν ριζικά την καθημερινή μας σχέση με τη γνώση, την εξουσία, τη ζωή... Χωρίς αμφιβολία, τα πολιτιστικά μας πλαίσια, οι γνώσεις μας, οι υπάρξεις μας έχουν αποσυνδεθεί όσο ποτέ άλλοτε από τις απαιτήσεις της εποχής μας, ενώ αυτό που, ουσιαστικά, μας χρειάζεται είναι μια εκ βάθρων αναδιάρθρωση. Αναμφίβολα, επίσης, όσο η κατάσταση χειροτερεύει, ζητάμε, όσο ποτέ άλλοτε, *σα να είμαστε παιδιά*, να ασχοληθούν κάποιοι άλλοι με τα προβλήματα -οι πολιτικοί, οι ειδήμονες, οι τεχνοκράτες, οι ειδικοί-, ούτως ώστε εμείς να οχυρωθούμε στον χάρτινο πύργο της ιδιωτικής ζωής. Ο κόσμος των υπεύθυνων ενηλίκων μοιάζει να έχει αποσυρθεί σιωπηρά -γιατί λοιπόν μας εκπλήσει η διαπίστωση πως ο κόσμος των παιδιών προκαλεί θόρυβο και υστερία;

Η εκπαίδευση των νέων γενεών εδώ και αρκετές δεκαετίες αποτελεί χειροπιαστό παράδειγμα αυτής της γενικευμένης παραίτησης που χαρακτηρίζει όλες τις τάξεις, τα επαγγέλματα και τους τομείς της κοινωνίας... Οι αντιδραστικοί πειρασμοί που αποσκοπούν στην «αποκατάσταση της τάξης» δεν μπορούν να δουν τις αιτίες της παρακμής κι έτσι απλώς τη συνοδεύουν, αποκρύπτοντας τη μοναδική ελπίδα: μια επανοικειοποίηση, από *ολόκληρο* τον πληθυσμό, του νοήματος της συλλογικής ζωής. Αυτός ο ριζικός αυτο-μετασχηματισμός θα μας επέτρεπε να αντιμετωπίσουμε τα καιρία προβλήματα της εποχής, μέσω της επανίδρυσης μιας πραγματικής δημοκρατίας, που δε θα είναι η εξουσία γραφειοκρατικών στρωμάτων, φρατριών από ειδήμονες και πολιτικών μαφιών -δηλαδή, με άλλα λόγια, η εξουσία της ολιγαρχίας που κυριαρχεί σήμερα αποκλειστικά και μόνο για την

προάσπιση των συμφερόντων της. Η συμμετοχή όλων στις κοινές υποθέσεις, στη διαμόρφωση της πορείας της κοινωνίας, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη δημιουργία ανθρώπινων όντων που θα είναι υπεύθυνα για τις πράξεις τους, το λόγο και τους πόθους τους. Ταυτόχρονα απαιτεί την εγκαθίδρυση ενός νέου τύπου σχέσεων με την εργασία, την εξουσία, τη γνώση. Μια τέτοια ρήξη συνεπάγεται την αναβίωση των καλύτερων στοιχείων της συλλογικής μας ιστορίας όπως επίσης και την επανασύνδεση μας με μια παιδαγωγική σκέψη και πρακτική άξια του ονόματός της.

Για μας, το σχολείο δε μπορεί να έχει νόημα παρά αν στοχεύει στην ατομική και συλλογική αυτονομία. Αυτό σημαίνει ότι θεσπίζουμε, επεξεργαζόμαστε,

εφαρμόζουμε και αλλάζουμε τον κοινό νόμο μέσα από τη μεγαλύτερη δυνατή συμμετοχή: αν η πραγματική δημοκρατία έγκειται στη διαβούλευση του λαού που συναθροίζεται μέσα από συνελεύσεις, τότε η πραγματική εκπαίδευση δε μπορεί παρά να συνεπάγεται ένα μοντέλο λειτουργίας βασισμένο σε συνελεύσεις όπου συμμετέχουν καθηγητές, μαθητές, εκπαιδευτικό προσωπικό, τεχνικοί κ.λπ., με καθορισμένους κανόνες (δικαίωμα βέτο των ενηλίκων, αρμοδιότητες κ.λπ.). Ομοίως, οι παιδαγωγικές σχέσεις πρέπει να βασίζονται στην επιθυμία μάθησης και διδασκαλίας, που πρέπει να υποκινηθεί, να διατυπωθεί και να πραγματοποιηθεί. Ο ανταγωνισμός, η «επιτυχία», ο κονφορμισμός δεν μπορούν να αποτελούν εκπαιδευτικά κίνητρα: η προώθηση, χωρίς αυταπάτες

και ωραιοποιήσεις, της βούλησής μας να συμμετάσχουμε στην ανθρώπινη περιπέτεια είναι ο μοναδικός φορέας κάθε αληθινής ύπαρξης. Τέλος, η προετοιμασία των νέων γενεών για τις μελλοντικές προκλήσεις, η μετάδοση των ανεκτίμητων κλημάτων των περασμένων χιλιετηρίδων, είναι έργο που απαιτεί από τον λειτουργό πραγματική δυνατότητα αυτόνομης σκέψης και πράξης. Μακριά από την αριστερή ή και μια ορισμένη αναρχική δημαγωγία που συμβαδίζουν πλέον, εκ των πραγμάτων, με το γραφειοκρατικό αυταρχισμό, πρόκειται για μια κριτική επιστροφή στην πρακτική του παιδαγωγού, για μια δίχως τέλος διερώτηση πάνω στη σκέψη του και την τεράστια ευθύνη που συνεπάγεται η αποδοχή, η αγάπη και ο μετασχηματισμός του κόσμου μέσα στον οποίο ζούμε.

ΜΑΪΟΣ 2010

Πολιτική Ομάδα ΚΟΙΝΟΙ ΤΟΠΟΙ

<http://www.magmaweb.fr/spip/>

Lieuxcommuns@gmx.fr

* Η προκήρυξη αυτή γράφτηκε με αφορμή μια απεργία εκπαιδευτικών στο προάστιο Σαν Ντενί του Παρισιού, την περασμένη Άνοιξη, και μοιράστηκε από τότε σε αρκετές διαδηλώσεις. Στη Γαλλία έγινε πολύς λόγος, τους τελευταίους μήνες, για την «κρίση του σχολείου», με αφορμή τις διαμαρτυρίες και τις απεργίες για την ελλείψη προσωπικού αλλά και ορισμένα περιστατικά μαθητικής βίας που έλαβαν χώρα σε σχολεία και τα οποία οδήγησαν στη σύγκληση υπουργικής επιτροπής για το θέμα, τον περασμένο Απρίλιο. Ευχαριστούμε το σύντροφο Χρήστο Γ. για τη μετάφραση του κειμένου.



Μαθητές έξω από κατάληψη λυκείου στο Παρίσι, κατά τις κινητοποιήσεις του Οκτωβρίου 2010

Χάνα Άρεντ
 Η κρίση της εκπαίδευσης*

μετάφραση: Ν. Μάλλιαρης

I

Η γενική κρίση που πλήττει ολόκληρο το σύγχρονο κόσμο και εκτείνεται σε όλες σχεδόν τις διαστάσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας εκφράζεται με διαφορετικό τρόπο και υπό άλλες μορφές ανάλογα με την κάθε χώρα, αγγίζοντας διαφορετικούς τομείς. Στην Αμερική, μια από τις πιο χαρακτηριστικές και αποκαλυπτικές πτυχές της κρίσης είναι η επανερχόμενη κρίση της εκπαίδευσης, η οποία έχει καταστεί -τουλάχιστον κατά την τελευταία δεκαετία- ένα πολιτικό πρόβλημα πρώτου μεγέθους, για το οποίο γίνεται λόγος στις εφημερίδες σχεδόν καθημερινά. Δε χρειάζεται βέβαια μεγάλη φαντασία για να αντιληφθεί κανείς τους κινδύνους που προκύπτουν από τη διαρκή πτώση του επιπέδου που γίνεται αντιληπτή σε όλες τις βαθμίδες του σχολικού συστήματος. Οι αμέτρητες αλλά και μάταιες προσπάθειες των αρμόδιων αρχών να περιορίσουν αυτή την τάση υπογραμμίζουν με έμφαση τη σοβαρότητα του προβλήματος. Ωστόσο, αν συγκρίνει κανείς την εν λόγω κρίση της εκπαίδευσης με ορισμένα από τα πολιτικά γεγονότα που έλαβαν χώρα, κατά τον 20^ο αιώνα σε άλλες χώρες -όπως, για παράδειγμα η επαναστατική θύελλα που ακολούθησε τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης ή ακόμη και η βαθειά δυσφορία που, κάτω από μια φαινομενική ευημερία, έχει εξαπλωθεί σε ολόκληρη την Ευρώπη μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο-, δυσκολευόμαστε να δώσουμε σε μια κρίση της εκπαίδευσης την προσοχή που της αναλογεί. Τείνουμε μάλλον να τη θεωρούμε ως ένα τοπικό φαινόμενο, άσχετο με τα πιο σημαντικά προβλήματα του αιώνα, νομίζοντας ότι μπορούμε να εντοπίσουμε τα αίτιά της σε ορισμένες ιδιαιτερότητες της ζωής στις ΗΠΑ, οι οποίες δεν έχουν το αντίστοιχό τους στα υπόλοιπα μέρη του κόσμου.

* Hannah Arendt, "The Crisis in Education" (1961), *Between Past and Future*, Λονδίνο, Penguin Classics, 2006, σσ. 171-193.

Αν όμως αυτό ίσχυε πραγματικά, η κρίση του σχολικού μας συστήματος δε θα είχε ποτέ αναχθεί σε πολιτικό ζήτημα ούτε και θα είχε πιάσει εξ απήνης τις εκπαιδευτικές αρχές. Διότι δεν πρόκειται απλώς για το ακανθώδες ερώτημα των αιτιών για τα οποία ο μικρός Γιαννάκης δεν ξέρει να διαβάσει. Εξάλλου τείνουμε διαρκώς να πιστεύουμε ότι πρόκειται πάντοτε για προβλήματα που έχουν να κάνουν με τις ιστορικές ιδιαιτερότητες μιας χώρας και τα οποία, ως εκ τούτου, περιορίζονται μέσα στα σύνορά της και δεν αφορούν παρά μόνο όσους πλήττονται άμεσα από αυτά. Πρόκειται όμως ακριβώς για τη στάση που, στις μέρες μας, αποδεικνύεται με κάθε ευκαιρία λανθασμένη. Κι αυτό διότι, στην πραγματικότητα, θα μπορούσαμε να θέσουμε ως γενικό κανόνα της εποχής μας τη διατύπωση πως ό,τι μπορεί να συμβεί σε μια χώρα, μπορεί σε ένα προβλέψιμο μέλλον να συμβεί και σε όλες σχεδόν τις άλλες χώρες.

Εκτός όμως από αυτούς τους λόγους περισσότερο γενικής φύσης οι οποίοι θα μπορούσαν να εξάρουν το ενδιαφέρον του μη ειδικού για προβλήματα που τίθενται σε τομείς επί των οποίων -σύμφωνα με τους ειδικούς- αυτός δεν έχει καμία γνώση (και αυτή είναι ακριβώς και η δική μου περίπτωση, όταν μιλώ για την εκπαίδευση, καθώς δεν είμαι επαγγελματίας εκπαιδευτικός), υπάρχει και ένας ακόμα, πολύ πιο κατηγορηματικός λόγος, για τον οποίο ο μη ειδικός θα έπρεπε να ενδιαφερθεί για μια κρίση που δεν τον αφορά άμεσα: πρόκειται για την ευκαιρία που μας δίνει η ίδια η κρίση -ρίχνοντας τις μάσκες και αίροντας τις προκαταλήψεις- να διερευνήσουμε και να αναρωτηθούμε πάνω σε όλα αυτά που αποκαλύφθηκαν σχετικά με την ουσία του προβλήματος. Και ουσία της εκπαίδευσης είναι η γεννησιμότητα [*natality*], το γεγονός, με άλλα λόγια, ότι τα ανθρώπινα όντα γεννιούνται μέσα στον κόσμο. Άρση των προκαταλήψεων σημαίνει, πολύ απλά, ότι μας λείπουν πια οι απαντήσεις στις οποίες βασιζόμασταν, αγνοώντας ότι αυτές επρόκειτο, αρχικά, για μορφές απάντησης σε ορισμένα ερωτήματα. Οι κρίσεις μας αναγκάζουν να επανερχόμαστε στα ίδια τα ερωτήματα και απαιτούν από εμάς κάποιες απαντήσεις. Το αν θα σκεφτούμε κάτι νέο η απλώς θα επαναλάβουμε παλιότερες απαντήσεις δεν έχει καταρχάς σημασία: αυτό που επιτακτικά απαιτείται, είναι να κρίνουμε και να εκφέρουμε γνώμη. Οι κρίσεις, από εκεί και ύστερα, αποβαίνουν καταστροφικές μόνο όταν βασιζόμαστε τις απαντήσεις μας σε προδιαμορφωμένες ιδέες, δηλαδή σε προκαταλήψεις. Μια τέτοια στάση δεν οξύνει απλώς την κρίση, αλλά μας κάνει να χάνουμε την ιδιαίζουσα εμπειρία της πραγματικότητας και την ευκαιρία αναστοχασμού τις οποίες αυτή μας προσφέρει.

Όσο καθαρά και αν μας παρουσιάζεται, ωστόσο, ένα πρόβλημα γε-

νικής φύσης σε μια περίοδο κρίσης, δεν είναι ποτέ δυνατό να ξεχωρίσουμε πλήρως το καθολικό στοιχείο από τις συγκεκριμένες και συγκυριακές συνθήκες μέσα στις οποίες εκφράζεται. Παρ' όλο που, με άλλα λόγια, η κρίση της εκπαίδευσης μπορεί να επηρεάσει το σύνολο του σύγχρονου κόσμου, δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι παίρνει την πιο ακραία της μορφή στην Αμερική. Αυτό οφείλεται, ενδεχομένως, στο ότι μόνο στην Αμερική μια κρίση της εκπαίδευσης θα μπορούσε να μετατραπεί πραγματικά σε παράγοντα με πολιτική σημασία. Στην Αμερική η εκπαίδευση παίζει ένα ρόλο διαφορετικό και από πολιτική άποψη ασύγκριτα πιο σημαντικό από ό,τι στις άλλες χώρες. Αυτό εξηγείται τεχνικά από το γεγονός πως η Αμερική υπήρξε πάντοτε μια μεταναστευτική χώρα και είναι προφανές ότι μόνο μέσω της φοίτησης στο σχολείο, μέσω της εκπαίδευσης και της αμερικανοποίησης των παιδιών των μεταναστών μπορούμε να κερδίσουμε το στοίχημα της συγχώνευσης των πιο διαφορετικών εθνικών ομάδων σε έναν και τον αυτό λαό. Το στοίχημα βέβαια μπορεί να μην κερδίζεται ποτέ ολοκληρωτικά, αλλά, παρ' όλα αυτά, η προσπάθεια επιτυγχάνει πάντοτε περισσότερο από όσο θα περιμέναμε. Δεδομένου μάλιστα ότι τα αγγλικά δεν αποτελούν τη μητρική γλώσσα της πλειονότητας των παιδιών των μεταναστών και, ως εκ τούτου, πρέπει να διδαχθούν στην τάξη, είναι, επίσης, προφανές ότι τα σχολεία έχουν να παίξουν ένα ρόλο ο οποίος, σε όλα τα υπόλοιπα έθνη, αναλαμβάνεται συνήθως από τους γονείς.

Αυτό, ωστόσο, που είναι ακόμα πιο σημαντικό, είναι η θέση που καταλαμβάνει αυτή η διαρκής μετανάστευση στην πολιτική συνείδηση και τη νοοτροπία της χώρας. Η Αμερική δεν είναι μια πρώην αποικία που απλώς αναζητά διαρκώς τους μετανάστες που θα κατοικήσουν το έδαφός της, δίχως η πολιτική της δομή να επηρεάζεται από αυτούς. Το έμβλημα που υπάρχει πάνω σε κάθε δολάριο, *Novus Ordo Saeculorum* - «Μια Νέα Τάξη του Κόσμου»-, υπήρξε πάντοτε για την Αμερική αποφασιστικός παράγοντας και οι μετανάστες, οι νεοφερμένοι, αποτελούν ακριβώς την εγγύηση ότι η χώρα αντιπροσωπεύει αυτή τη νέα τάξη. Σκοπός αυτής της νέας τάξης, αυτής της δημιουργίας ενός νέου κόσμου σε αντίθεση με τον παλιό, υπήρξε ανέκαθεν η εξάλειψη της φτώχειας και της καταπίεσης. Την ίδια, όμως, στιγμή -και εδώ έγκειται το μεγαλείο της-, αυτή η νέα τάξη, ήδη από την αρχή, δεν αποκόπηκε ποτέ από τον εξωτερικό κόσμο για να τον αντιπαραβάλει προς ένα ιδεώδες μοντέλο, όπως ήταν η συνήθης πρακτική κατά τη θεμελίωση των ουτοπιών. Επιπλέον δεν εξέφρασε ιμπεριαλιστικές επιδιώξεις ούτε επιδίωξε να παρουσιάσει τον εαυτό της στους άλλους λαούς σαν το νέο Ευαγγέλιο. Αντιθέτως, η σχέση αυτής της αβασιλευτής

πολιτείας [*republic*] με τον εξωτερικό κόσμο είχε ευθύς εξ αρχής ως χαρακτηριστικό της το γεγονός ότι έθεσε στον εαυτό της ως σκοπό την κατάργηση της φτώχειας και της δουλείας και ότι καλωσόρισε τους φτωχούς και τους κατατρεγμένους ολόκληρης της γης. Όπως έλεγε ο Τζον Άνταμς (John Adams) ήδη από το 1765 (δηλαδή πριν από τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας), «θεωρώ πάντοτε την ίδρυση της Αμερικής ως την αρχή ενός μεγάλου σχεδίου της Θείας Πρόνοιας προς την κατεύθυνση της διαφώτισης και της χειραφέτησης όλων των κατατρεγμένων της γης». Αυτή είναι η θεμελιώδης πρόθεση ή ο βασικός νόμος βάσει των οποίων ξεκίνησε η Αμερική την ιστορική και πολιτική της ύπαρξη.

Αυτός ο αξιoσημείωτος ενθουσιασμός για οτιδήποτε το νέο, ο οποίος εκφράζεται σχεδόν σε όλες τις πλευρές της καθημερινής ζωής στην Αμερική και ο οποίος συμβαδίζει με αυτή την εμπιστοσύνη σε μια «απεριόριστη τελειοποιησιμότητα» η οποία, όπως σημείωνε ο Τοκβίλ (Tocqueville), συνιστά το άρθρο πίστης του καθημερινού και «ανεκπαίδευτου» ανθρώπου -και ο οποίος ενθουσιασμός, ως τέτοιος, προηγείται περίπου κατά ένα αιώνα της αντίστοιχης εξέλιξης στις υπόλοιπες δυτικές χώρες-, θα είχε, κατά πάσα πιθανότητα, εμφανισθεί και στις εν λόγω χώρες, αν είχαμε δώσει μεγαλύτερη προσοχή και σημασία στους νεοφερμένους μέσω της γέννησης: στα παιδιά, τα οποία οι αρχαίοι Έλληνες αποκαλούσαν απλώς *οί νέοι!* -δηλαδή οι καινούργιοι-, από τη στιγμή που άφηναν την παιδική ηλικία για να ενταχθούν, ως έφηβοι πλέον, στην κοινότητα των ενηλίκων. Θα πρέπει, ωστόσο, να προσθέσουμε σε αυτές τις παρατηρήσεις ότι αυτό το πάθος για την καινοτομία μετατρέπεται σε πολιτική έννοια μόνο κατά τον 18^ο αιώνα, παρ' όλο που το συναντούμε και πολύ πριν από αυτή την περίοδο. Το γεγονός αυτό απέκτησε αποφασιστική σημασία σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της εκπαίδευσης. Διότι αυτή η αντίληψη προέκυψε από ένα ρουσοϊκής απόχρωσης εκπαιδευτικό ιδεώδες -στην πραγματικότητα άμεσα επηρεασμένο από το Ρουσό (Rousseau), στο έργο του οποίου η εκπαίδευση μετατρέπεται σε πολιτικό εργαλείο και η ίδια η πολιτική καθίσταται μια μορφή εκπαίδευσης.

Ο ρόλος που απέδωσαν στην εκπαίδευση οι διάφορες ουτοπίες, από την Αρχαιότητα ως τις μέρες μας, δείχνει ξεκάθαρα ότι θεωρούσαμε αυτονόητη την αντίληψη πως η εγκαθίδρυση ενός νέου κόσμου θα έπρεπε να βασιστεί σε αυτούς που είναι εκ γεννήσεως και εκ φύσεως νέοι. Αυτή η άποψη συνιστά σοβαρό πολιτικό σφάλμα: αντί να συνενωθούμε με τους

1. Σ.τ.μ.: Ελληνικά στο πρωτότυπο.

όμοιούς μας και να προσπαθήσουμε να ενεργήσουμε μέσω της πειθούς -διατρέχοντας, όμως, έτσι τον κίνδυνο να αποτύχουμε-, προτιμούμε να παρέμβουμε με ένα δικτατορικό τρόπο που θεμελιώνεται στην απόλυτη ανωτερότητα του ενήλικα και προσπαθούμε, μέσω αυτής μας της παρέμβασης, να κατασκευάσουμε το καινούργιο ως ένα τετελεσμένο γεγονός, ως εάν, δηλαδή αυτό να υπήρχε εξ αρχής ως τέτοιο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο στην Ευρώπη ήταν κυρίως τα τυραννικών τάσεων επαναστατικά κινήματα αυτά που πίστεψαν ότι για να μπορέσουν να εγκαθιδρύσουν νέες κοινωνικές συνθήκες, θα έπρεπε να ξεκινήσουν από τα παιδιά: και ήταν αυτά τα κινήματα που, μόλις κατέκτησαν την εξουσία, πήραν τα παιδιά από την οικογένειά τους και αρκέστηκαν στο να τα προσηλυτίσουν. Η εκπαίδευση δε μπορεί να παίξει κανένα ρόλο στην πολιτική, διότι στην πολιτική έχουμε πάντοτε να κάνουμε με άτομα που έχουν ήδη λάβει κάποια εκπαίδευση. Όποιος προτίθεται να εκπαιδεύσει τους ενήλικες, ουσιαστικά θέλει να παίξει το ρόλο του κηδεμόνα τους και, ως εκ τούτου, να τους αποστρέψει από κάθε πολιτική δραστηριότητα. Εφόσον δεν είναι δυνατό να εκπαιδεύσουμε τους ενήλικες, η λέξη «εκπαίδευση» έχει άσχημη αντήχηση στην πολιτική: προσποιούμαστε ότι εκπαιδεύουμε, ενώ στην πραγματικότητα θέλουμε απλώς να έχουμε τη δυνατότητα επιβολής δίχως την ανάγκη άσκησης καταναγκασμού. Αυτός που πιστεύει πραγματικά ότι μπορεί να δημιουργήσει μια νέα πολιτική οργάνωση μέσω της εκπαίδευσης -χωρίς, με άλλα λόγια, να χρησιμοποιήσει ούτε την ισχύ ούτε τον καταναγκασμό αλλά ούτε και την πειθώ-, δε μπορεί, τελικά, παρά να συμφωνήσει με το τρομερό πλατωνικό συμπέρασμα ότι πρέπει να απελάσουμε τους ηλικιακά μεγαλύτερους από το Κράτος που θέλουμε να δημιουργήσουμε. Στην πραγματικότητα βέβαια αρνούμαστε να δώσουμε στα παιδιά -τα οποία κατά τα άλλα προορίζουμε για πολίτες της ουτοπικής επαύριον- τον πραγματικό ρόλο που θα τους αναλογούσε μέσα στο πολιτικό σώμα. Διότι, από την άποψη των νέων, όσο καινούργιες και αν είναι οι προτάσεις του κόσμου των ενήλικων, θα είναι πάντοτε πιο παλιές από τους ίδιους. Πρόκειται για το ιδιάζον χαρακτηριστικό του ανθρώπινου κόσμου: κάθε νέα γενιά μεγαλώνει μέσα σε έναν κόσμο που είναι ήδη παλιός: το να θέλουμε, ως εκ τούτου, να διαμορφώσουμε μια νέα γενιά που θα προορίζεται για ένα νέο κόσμο στην πραγματικότητα απλώς μεταφράζει την επιθυμία μας να αρνηθούμε στους νεοφερμένους την οποιαδήποτε πιθανότητα να καινοτομήσουν οι ίδιοι.

Τίποτε από όλα αυτά, βέβαια, δεν ισχύει στην περίπτωση της Αμερικής και για αυτόν ακριβώς το λόγο είναι τόσο δύσκολο, σε αυτή τη χώρα,

να εκφέρουμε σωστές κρίσεις για όλα αυτά τα ζητήματα. Μέσα σε μια χώρα μεταναστών, ο πολιτικός ρόλος που, εκ των πραγμάτων, παίζει η εκπαίδευση -το γεγονός, με άλλα λόγια, ότι τα σχολεία δεν εξυπηρετούν μόνο τον εξαμερικανισμό των παιδιών αλλά επηρεάζουν, επίσης, και τους γονείς τους, συνεισφέροντας στην καταστροφή του παλιού κόσμου και στην εισαγωγή τους στο νέο κόσμο- συντηρεί την ψευδαίσθηση ότι μέσα από την εκπαίδευση των παιδιών χτίζεται ένας νέος κόσμος. Φυσικά η πραγματική κατάσταση είναι εντελώς διαφορετική. Ακόμα και στην Αμερική ο κόσμος στον οποίο εισάγονται τα παιδιά είναι ένας παλιός κόσμος, ένας κόσμος που προϋπήρχε, κατασκευασμένος από τους ζωντανούς και τους πεθαμένους και ο οποίος είναι, ως εκ τούτου, καινούργιος μόνο για αυτούς που θα ενταχθούν στους κόλπους του εξαιτίας της μετανάστευσης. Σε αυτή όμως την περίπτωση η ψευδαίσθηση είναι ισχυρότερη από την πραγματικότητα, διότι απορρέει από μια καθαρά αμερικανική εμπειρία: την ιδέα ότι μπορούμε να θεμελιώσουμε έναν νέο κόσμο και, επιπλέον, ότι μπορούμε να τον θεμελιώσουμε, διατηρώντας τη βαθειά αίσθηση μιας ιστορικής συνέχειας. Διότι η έκφραση «Νέος Κόσμος» δεν έχει νόημα παρά σε σχέση με την αναφορά στον Παλιό Κόσμο ο οποίος, παρ' όλο που μπορεί να ήταν άξιος θαυμασμού από πολλές απόψεις, τελικά απορρίφθηκε επειδή δε μπορούσε να επιλύσει το πρόβλημα της φτώχειας και της καταπίεσης.

Σε ό,τι αφορά όμως την εκπαίδευση, χρειάστηκε να περιμένουμε τον 20^ο αιώνα για να δούμε αυτήν την ψευδαίσθηση, που προέρχεται από το πάθος της καινοτομίας, να προκαλεί τις πιο σοβαρές της συνέπειες. Καταρχάς επέτρεψε σε αυτό το συνονθύλευμα σύγχρονων θεωριών της εκπαίδευσης, οι οποίες προέρχονται από την κεντρική Ευρώπη και συνίστανται σε μια εκπληκτική συρραφή λογικών και παράλογων πραγμάτων, να επιφέρουν μια εκ βάθρων επανάσταση σε ολόκληρο το εκπαιδευτικό σύστημα, κάτω από το λάβαρο της εκπαιδευτικής προόδου. Αυτό που στην Ευρώπη παρέμεινε απλώς σε επίπεδο πειράματος, εφαρμοζόμενο, αρχικά, σε πολύ λίγα σχολεία και σε απομονωμένα ιδρύματα και επεκτείνοντας, στη συνέχεια, την επιρροή του σε ορισμένους μόνο τομείς, στην Αμερική έχει ολοκληρωτικά ανατρέψει, από τη μια στιγμή στην άλλη, εδώ και είκοσι χρόνια, όλες τις παραδοσιακές μεθόδους διδασκαλίας. Δε θα μπω εδώ σε λεπτομέρειες και θα αφήσω κατά μέρος τα ιδιωτικά σχολεία και τα ρωμαιοκαθολικά κατηχητικά. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι για χάρη ορισμένων -καλών ή κακών, δεν έχει σημασία- θεωριών, έχουμε καταλήξει να καταργήσουμε όλους τους κανόνες της κοινής λογικής. Τέτοιες διαδικασίες έχουν πάντοτε πολύ σημαντικές συνέπειες, ιδιαίτερα σε μια χώρα της

οποίας ο πολιτικός βίος θεμελιώνεται σε τέτοιο βαθμό στην κοινή λογική. Όταν, σε ό,τι αφορά στα πολιτικά ερωτήματα, η υγιής ανθρώπινη λογική αδυνατεί πλέον να μας παράσχει απαντήσεις, σημαίνει ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια κρίση. Διότι αυτό το είδος λογικής δεν είναι τίποτε άλλο από τον κοινό νου που επιτρέπει σε εμάς και τις πέντε ατομικές μας αισθήσεις να προσαρμοζόμαστε αλλά και να ζούμε μέσα στον ένα και μοναδικό κόσμο που είναι κοινός σε όλους μας. Η εξαφάνιση αυτού του κοινού νου αποτελεί σήμερα την πιο σταθερή ένδειξη της τρέχουσας κρίσης, εφόσον αυτό που καταρρέει σε κάθε κρίση είναι μια πτυχή του κόσμου, κάτι που είναι κοινό σε όλους. Η χρεοκοπία του κοινού νου καταδεικνύει, όπως ένα μαγικό ραβδί, που ακριβώς έχει λάβει χώρα μια τέτοια κατάρρευση.

Σε κάθε περίπτωση, η απάντηση στο ερώτημα σχετικά με το γιατί ο μικρός Γιαννάκης δεν ξέρει να διαβάσει ή στο ευρύτερο ερώτημα σχετικά με τις αιτίες για τις οποίες το επίπεδο του μέσου αμερικανικού σχολείου παραμένει σε τέτοιο βαθμό κατώτερο από το αντίστοιχο επίπεδο στα σημερινά σχολεία των ευρωπαϊκών χωρών, αυτή η απάντηση, λοιπόν, δεν έγκειται στο ότι η Αμερική είναι ακόμα μια νεαρή χώρα, που δεν έχει ακόμα καταφέρει να φτάσει τον Παλιό Κόσμο· σε αυτόν τον τομέα, η Αμερική μάλλον αποτελεί, αντίθετα, την πιο «προχωρημένη» και την πιο σύγχρονη χώρα του κόσμου. Αυτή η διαπίστωση είναι αληθής για δύο λόγους: πουθενά αλλού τα προβλήματα της εκπαίδευσης μέσα σε μια μαζική κοινωνία δεν έχουν τεθεί με τέτοια οξύτητα και πουθενά αλλού οι πιο σύγχρονες παιδαγωγικές θεωρίες δεν έχουν γίνει δεκτές με τέτοια δουλοπρέπεια και έλλειψη κριτικού πνεύματος. Έτσι η κρίση της εκπαίδευσης στην Αμερική καταδεικνύει, από τη μια μεριά, τη χρεοκοπία των σύγχρονων εκπαιδευτικών μεθόδων και, από την άλλη, θέτει ένα ιδιαίτερα δύσκολο πρόβλημα, καθώς αναδύθηκε μέσα σε μια μαζική κοινωνία και ως απάντηση στις απαιτήσεις αυτού του τύπου της κοινωνίας.

Βάσει αυτής της οπτικής, πρέπει να έχουμε κατά νου έναν ακόμα, πιο γενικής φύσης, παράγοντα ο οποίος, παρ' όλο που δεν αποτελεί, σε καμία περίπτωση, αίτιο της κρίσης, συνέτεινε ουσιαστικά στην όξυνσή της: πρόκειται για τον ιδιάζοντα ρόλο που παίζει και έπαιζε πάντοτε η έννοια της ισότητας στην αμερικανική ζωή. Αυτή η έννοια πάει πολύ πιο μακριά από την απλή ισότητα απέναντι στο νόμο ή την κατάργηση των ταξικών διαφορών, πιο μακριά ακόμα και από αυτό που υπονοεί η έκφραση «ισότητα ευκαιριών» η οποία, από αυτή την άποψη, έχει, ωστόσο, μια ευρύτερη σημασία, καθώς, σύμφωνα με την αμερικανική αντίληψη, το δικαίωμα στην

εκπαίδευση αποτελεί ένα από τα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του πολίτη. Αυτό ακριβώς το στοιχείο έχει καθορίσει τη δομή της δημόσιας εκπαίδευσης στην οποία τα δευτεροβάθμια σχολεία, με την ευρωπαϊκή έννοια του όρου, υπάρχουν μόνο κατ' εξαίρεση. Δεδομένου ότι η σχολική φοίτηση είναι υποχρεωτική μέχρι την ηλικία των 16, κάθε παιδί πρέπει να μπει στο λύκειο και το λύκειο, κατά συνέπεια, αποτελεί τελικά μια επιμήκυνση του δημοτικού. Ως αποτέλεσμα αυτής της έλλειψης δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, η προετοιμασία για την ανώτατη εκπαίδευση αναλαμβάνεται από τις ίδιες τις πανεπιστημιακές σχολές, των οποίων το πρόγραμμα είναι πάντοτε υπερφορτωμένο, πράγμα που έχει αντίκτυπο στην ποιότητα της δουλειάς που γίνεται σε αυτές.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι αυτή η ανωμαλία προέρχεται από τη φύση μιας μαζικής κοινωνίας όπου η εκπαίδευση δεν αποτελεί πλέον προνόμιο των ανώτερων τάξεων. Μια ματιά, ωστόσο, στην Αγγλία, όπου, όπως όλοι ξέρουμε, εδώ και κάποια χρόνια όλες οι τάξεις του πληθυσμού έχουν εξίσου πρόσβαση στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, μας δείχνει ότι αυτό δεν ισχύει. Διότι στην Αγγλία έχουν θεσπιστεί αυτές οι φοβερές εξετάσεις για τους μαθητές των 11 χρονών, στο τέλος του δημοτικού, οι οποίες κρίνουν μόνο ένα 10% των υποψηφίων ως ικανούς να ακολουθήσουν ανώτερη εκπαίδευση. Ακόμα και στην Αγγλία η αυστηρότητα αυτής της επιλογής δεν έγινε δεκτή δίχως αντιδράσεις, ενώ στην Αμερική θα ήταν απλώς αδύνατη. Η Αγγλία τείνει να εγκαθιδρύσει μια «αξιοκρατία», πράγμα το οποίο οδηγεί, σαφέστατα, στην εγκαθίδρυση μιας ολιγαρχίας, η οποία δε θεμελιώνεται στον πλούτο ή στην καταγωγή αλλά στις ικανότητες. Μπορεί οι Άγγλοι να μην το αντιλαμβάνονται αλλά αυτό σημαίνει ότι, ακόμη και υπό σοσιαλιστική διακυβέρνηση, η χώρα θα συνεχίσει να κυβερνάται όπως πάντοτε, εδώ και αμέτρητους αιώνες: όχι ως μοναρχία ή ως δημοκρατία αλλά ως μια μορφή ολιγαρχίας ή αριστοκρατίας, υπό την προϋπόθεση ότι αντιλαμβανόμαστε την τελευταία ως το καθεστώς μέσα στα πλαίσια του οποίου άριστοι θεωρούνται οι πιο προικισμένοι (πράγμα, φυσικά, που δεν αποτελεί, σε καμιά περίπτωση, βεβαιότητα). Στην Αμερική μια αντίστοιχη -σχεδόν φυσική- διάκριση ανάμεσα σε «προικισμένα» και «μη προικισμένα» παιδιά δε θα γινόταν ποτέ αποδεκτή. Όπως και κάθε άλλη μορφή ολιγαρχίας, η αξιοκρατία έρχεται σε αντίθεση με τις αρχές της ισότητας και της εξισωτικής δημοκρατίας.

Αυτό που, ως εκ τούτου, καθιστά τόσο οξεία την κρίση στην Αμερική είναι ο πολιτικός χαρακτήρας της χώρας: η προσπάθειά της, με άλλα λόγια, να εξαλείψει κατά το δυνατόν τη διαφορά ανάμεσα σε νέους και

ηλικιωμένους, προικισμένους και μη προικισμένους, δηλαδή, εν ολίγοις, τη διαφορά ανάμεσα σε παιδιά και ενήλικες και, πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα σε μαθητές και καθηγητές. Όπως είναι προφανές, μια τέτοια εξίσωση δε μπορεί παρά να αποβαίνει σε βάρος των πιο προικισμένων μαθητών αλλά και της αυθεντίας [authority] του καθηγητή². Παρ' όλα αυτά -τουλάχιστον για όποιον γνωρίζει το αμερικανικό εκπαιδευτικό σύστημα-, είναι εξίσου προφανές ότι αυτή η δυσκολία, που ριζώνει στην πολιτική νοοτροπία της χώρας, παρουσιάζει επίσης σημαντικά πλεονεκτήματα. Όχι μόνο από την ανθρώπινη σκοπιά γενικώς αλλά και στο ίδιο το επίπεδο της εκπαίδευσης. Σε κάθε περίπτωση, αυτοί οι γενικοί παράγοντες δε μπορούν ούτε να εξηγήσουν την κρίση στην οποία βρισκόμαστε αλλά ούτε και να δικαιολογήσουν τα μέτρα μέσω των οποίων, τελικά, την επισπεύσαμε.

II

Αυτό που ενδεχομένως μας επιτρέπει να εξηγήσουμε σχηματικά αυτά τα καταστροφικά μέτρα είναι η αναφορά σε τρεις βασικές και κοινώς αποδεκτές παραδοχές. Η πρώτη είναι ότι υπάρχει ένας κόσμος του παιδιού και ένα είδος ήδη διαμορφωμένης κοινωνίας ανάμεσα στα παιδιά, τα οποία είναι αυτόνομα και τα οποία πρέπει, στο μέτρο του δυνατού, να αφήσουμε να αυτοκυβερνηθούν. Ο ρόλος των ενηλίκων οφείλει να περιοριστεί στην υποβοήθηση αυτής της αυτοκυβέρνησης. Είναι πλέον η ομάδα των παιδιών αυτή που κατέχει την αυθεντία η οποία λείπει σε καθένα από τα παιδιά τι πρέπει και τι δεν πρέπει να κάνει. Αυτό έχει, μεταξύ άλλων, σαν συνέπεια τη δημιουργία μιας κατάστασης όπου ο ενήλικας βρίσκεται αφοπλισμένος απέναντι στο παιδί και στερημένος από κάθε επαφή μαζί

2. Σ.τ.μ.: Με τον όρο «αυθεντία» αποδίδουμε το *authority* του αγγλικού πρωτοτύπου. Άλλοι μεταφραστές έργων της Άρεντ έχουν αποδώσει τον όρο ως «κύρος» (βλ. π.χ. Η. Arendt, *Περί βίας*, εισαγωγή-μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000). Εμείς προκρίνουμε την όρο «αυθεντία», καθώς μας φαίνεται ευρύτερος. Το κύρος, με την τρέχουσα έννοια που έχει στην καθημερινή γλώσσα, είναι, κατά κάποιον τρόπο, μία μόνο από τις διάφορες μορφές μέσω των οποίων εκφράζεται η αυθεντία. Η λέξη «κύρος» έχει ταυτιστεί με ορισμένες μόνο εκφάνσεις της έννοιας της λέξης κι έτσι δυσχεραίνει τη σύλληψη της ουσίας του φαινομένου της αυθεντίας που αναλύει η Άρεντ. Η αυθεντία είναι, κατά την Άρεντ, το στοιχείο που καθιστά δυνατή τη συμμόρφωση προς ορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς ή προς μια εντολή, δίχως να είναι αναγκαία η χρήση ούτε της βίας ή του καταναγκασμού αλλά ούτε και της πειθούς. Μια έκθεση της σχετικής ανάλυσης της Άρεντ μπορούμε να βρούμε στο κείμενό της «Τι είναι αυθεντία;» (στον εξαντλημένο τόμο, Η. Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Αθήνα, Λεβιάθαν, 1996), όπως επίσης και στην εισαγωγή της Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου: Η. Arendt, *Περί βίας*, ό. π., σ. 40 κ.ε.

του. Το μόνο που μπορεί να του πει είναι να κάνει ό,τι του αρέσει και στη συνέχεια να προσπαθεί να εμποδίσει τα χειρότερα. Με αυτόν τον τρόπο διαλύονται οι πραγματικές και κανονικές σχέσεις ανάμεσα στα παιδιά και τους ενήλικες, οι οποίες προκύπτουν από το γεγονός ότι στον κόσμο ζουν μαζί άνθρωποι όλων των ηλικιών. Η ουσία αυτής της πρώτης βασικής παραδοχής έγκειται στο ότι ασχολείται μόνο με την ομάδα και όχι με το παιδί ως άτομο.

Σε ό,τι αφορά στην κατάσταση του παιδιού μέσα σε αυτήν την ομάδα, αυτή είναι προφανώς χειρότερη από ό,τι πριν. Διότι η αυθεντία μιας ομάδας, έστω και αν πρόκειται απλώς για μια ομάδα παιδιών, είναι πάντοτε πολύ πιο ισχυρή και τυραννική από αυτή ενός ατόμου, όσο αυστηρή κι αν είναι αυτή. Αν δούμε τα πράγματα από την οπτική του παιδιού ως ξεχωριστού ατόμου, αντιλαμβάνομαστε ότι πρακτικά το τελευταίο δεν έχει καμία πιθανότητα να εξεγερθεί ή να κάνει, γενικότερα, κάτι μέσω δικής του πρωτοβουλίας. Δε βρίσκεται πια στην κατάσταση μιας άνισης πάλης ενάντια σε κάποιον ο οποίος έχει, έστω, μια απόλυτη ανωτερότητα σε σχέση με το ίδιο· βρίσκεται, μάλλον, στην εξορισμού απέλπιδα κατάσταση μιας μειοψηφίας του ενός ατόμου, η οποία έχει απέναντί της την απόλυτη πλειοψηφία όλων των άλλων. Ακόμα και αν δεν υπάρχει κανένας εξωτερικός καταναγκασμός, είναι πολύ λίγοι οι ενήλικες που θα μπορούσαν να αντέξουν μια τέτοια κατάσταση, ενώ για ένα παιδί είναι απλώς αδύνατο.

Απαλλαγμένο, όμως, από την αυθεντία των ενηλίκων, το παιδί αντί να απελευθερώνεται, υποτάσσεται σε μια πολύ πιο φοβερή και αληθινά τυραννική αυθεντία: την τυραννία της πλειοψηφίας. Σε κάθε περίπτωση, το αποτέλεσμα είναι πως τα παιδιά αποκλείονται από τον κόσμο των ενηλίκων. Κι έτσι είτε θα κλειστούν στον εαυτό τους είτε θα αφηθούν στην τυραννία της ομάδας τους, ενάντια στην οποία, άλλωστε, εξαιτίας της αριθμητικής της υπεροχής, τους είναι αδύνατο να εξεγερθούν. Επιπλέον, όντας παιδιά, δε μπορούν να συζητήσουν μαζί της ενώ δεν έχουν ούτε τη δυνατότητα να αποδράσουν από αυτήν προς κάποιον άλλο κόσμο, καθώς ο κόσμος των ενηλίκων τους είναι κλειστός. Τα παιδιά συνηθίζουν να αντιδρούν σε αυτή την πίεση είτε μέσω του κονφορμισμού είτε μέσω της νεανικής παραβατικότητας ή -συχνά- μέσω ενός μείγματος των δύο.

Η δεύτερη βασική παραδοχή που αμφισβητείται από την παρουσία κρίση σχετίζεται με τη διδασκαλία. Υπό την επιρροή της σύγχρονης ψυχολογίας και των πραγματιστικών θεωριών, η σύγχρονη παιδαγωγική έχει καταστεί μια επιστήμη της διδασκαλίας εν γένει, κατά τρόπον ώστε

να αδιαφορεί για το περιεχόμενο που πρέπει να διδαχθεί. Έχουμε την εντύπωση ότι καθηγητής είναι αυτός που μπορεί να διδάξει... ό,τι να 'ναι. Η κατάρτισή του τού έχει μάθει να διδάσκει και όχι να κατέχει ένα συγκεκριμένο αντικείμενο. Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτή η στάση συνδέεται αναγκαστικά πολύ στενά με μια θεμελιώδη ιδέα σχετικά με τον τρόπο εκμάθησης. Επιπλέον, αυτή η κατάσταση έχει οδηγήσει, κατά τις πρόσφατες δεκαετίες, σε μια ολοκληρωτική παραμέληση της κατάρτισης των καθηγητών πάνω στο γνωστικό τους πεδίο, ειδικά στα σχολεία της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Εφόσον ο καθηγητής δεν έχει ανάγκη να γνωρίζει το αντικείμενό του, τυχαίνει, συχνά, να ξέρει απλώς λίγα περισσότερα από τους μαθητές του. Αυτή η εξέλιξη έχει δύο συνέπειες: αφενός συνεπάγεται ότι οι μαθητές αφήνονται να τα βγάλουν πέρα μόνοι τους και αφετέρου ότι, από εδώ και στο εξής, υπονομεύεται η πιο λογική πηγή της αυθεντίας του καθηγητή, ο οποίος, ανεξάρτητα από το τι λέμε, είναι πάντοτε αυτός που έχει τις περισσότερες γνώσεις και ικανότητες. Έτσι, δε μπορεί πια να υπάρξει ο μη αυταρχικός καθηγητής που, βασιζόμενος στην αυθεντία του, θα ήθελε να απέχει από κάθε μέθοδο εξαναγκασμού.

Αυτό που επέτρεψε στη σύγχρονη παιδαγωγική και στις παιδαγωγικές σχολές να παίξουν αυτόν τον καταστροφικό ρόλο σε ό,τι αφορά στην παρούσα κρίση είναι μια συγκεκριμένη θεωρία για τον τρόπο εκμάθησης. Η εν λόγω θεωρία αποτελεί απλώς εφαρμογή της τρίτης βασικής ιδέας στο πεδίο που μας απασχολεί, μιας ιδέας που υπήρχε στο νεότερο κόσμο εδώ και αιώνες και την οποία εξέφρασε με συστηματικό τρόπο σε εννοιολογικό επίπεδο ο πραγματισμός³. Πρόκειται για την ιδέα σύμφωνα με την οποία μπορούμε να μάθουμε ή να καταλάβουμε μόνο ό,τι έχουμε κάνει εμείς οι ίδιοι. Η εφαρμογή της στην εκπαίδευση μας οδηγεί στην κατά το δυνατόν υποκατάσταση της εκμάθησης [*learning*] από τη δράση [*doing*]. Η τάση να μη θεωρούμε πλέον τόσο σημαντικό το να κατέχει ο καθηγητής το γνωστικό

3. Σ.τ.μ.: Ρεύμα της αμερικανικής φιλοσοφίας με πιο γνωστούς εκπροσώπους του τους William James (1842-1910) και John Dewey (1859-1952). Η Άρεντ πιθανότατα αναφέρεται, εν προκειμένω, στις παιδαγωγικές θεωρίες του Ντιούι, οι οποίες έρχονταν το βάρος τους σε ένα είδος «πρακτικά» προσανατολισμένης διδασκαλίας και στην αυτενέργεια των μαθητών, στα πλαίσια μιας προσπάθειας να περιοριστεί η απόσταση μεταξύ σχολείου και «ζωής». Σε καθαρά φιλοσοφικό επίπεδο, η ιδέα πως μπορούμε να μάθουμε μόνο ό,τι έχουμε κατασκευάσει εμείς οι ίδιοι ανάγεται σε βασική θεωρητική αρχή από τον ιταλό Giambattista Vico (1668-1744), ο οποίος στράφηκε στη μελέτη της «ανθρωπολογίας», ακριβώς επειδή θεωρούσε πως τα μυστικά της φύσης μας είναι απρόσιτα, εφόσον δεν την έχουμε κατασκευάσει εμείς -σε αντίθεση με την ιστορία- αλλά ο Θεός. Πρόκειται για το περίφημο αξίωμα *verum factum* : κριτήριο της αλήθειας είναι το αν έχουμε κατασκευάσει εμείς οι ίδιοι ή όχι αυτό που θέλουμε κάθε φορά να γνωρίσουμε.

του αντικείμενό βασίζεται στην επιθυμία να τον κάνουμε να επικεντρώσει τη διαδικασία της εκμάθησης όχι στη μετάδοση «νεκρών γνώσεων» αλλά, αντιθέτως, στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο κατακτάται η γνώση. Συνειδητή μας πρόθεση δεν ήταν η εκμάθηση μιας γνώσης αλλά η μετάδοση μιας δεξιότητας. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη μετατροπή των γυμνασίων γενικής εκπαίδευσης σε επαγγελματικά ιδρύματα που όση επιτυχία είχαν όταν επρόκειτο για την εκμάθηση οδήγησης, γραφομηχανής ή -κι αυτό είναι πιο σημαντικό για την «τέχνη του ζην»- του τρόπου να συμπεριφέρεται κανείς σωστά και να είναι δημοφιλής, άλλο τόσο αποτύγχαναν όταν επρόκειτο να μεταδώσουν στα παιδιά τις γνώσεις που απαιτούνταν από ένα κανονικό πρόγραμμα σπουδών.

Αυτή η περιγραφή, ωστόσο, δεν είναι απόλυτα επιτυχημένη, διότι, αφενός υποπίπτει σε μια προφανή υπερβολή, προκειμένου να καταστήσει πειστική την επιχειρηματολογία μου, και, αφετέρου, δε μας εξηγεί με ποιόν τρόπο, μέσα στα πλαίσια αυτής της διαδικασίας, έχουμε προσπαθήσει να καταργήσουμε, όσο περισσότερο γίνεται, τη διάκριση ανάμεσα στην εργασία και το παιχνίδι προς όφελος του τελευταίου. Θεωρούμε ότι το παιχνίδι αποτελεί τον πιο κατάλληλο και ζωντανό τρόπο συμπεριφοράς του παιδιού μέσα στον κόσμο και ότι, κατά συνέπεια, συνιστά τη μόνη μορφή δραστηριότητας που συνάγεται αυθόρμητα από την ύπαρξή του ως παιδιού. Μόνο ότι μπορεί το παιδί να μάθει μέσω του παιχνιδιού θεωρείται ταιριαστό με τη ζωηρή του φύση. Αν, όπως πιστεύουμε, η δραστηριότητα που περισσότερο από όλες τις άλλες χαρακτηρίζει το παιδί είναι το παιχνίδι, τότε υποτίθεται ότι η εκμάθηση, με την παλιά έννοια του όρου -εξαναγκάζοντας δηλαδή το παιδί να υιοθετήσει μια παθητική στάση- θα το υποχρέωνε να εγκαταλείψει την ίδια του την παιχνιδιάρικη πρωτοβουλία.

Η εκμάθηση των γλωσσών απεικονίζει ξεκάθαρα τη στενή σύνδεση αυτών των δύο σημείων: την υποκατάσταση, δηλαδή, της εκμάθησης από τη δράση και της εργασίας από το παιχνίδι. Το παιδί πρέπει να μάθει μιλώντας, δηλαδή ενεργώντας και όχι μελετώντας τη γραμματική και το συντακτικό. Με άλλα λόγια, πρέπει να μάθει μια ξένη γλώσσα όπως έμαθε και τη μητρική του: σαν να έπαιζε και δίχως να διαταράζει τη συνέχεια της καθημερινής του ύπαρξης. Ανεξάρτητα από το αν κάτι τέτοιο είναι δυνατό ή όχι (και σε ένα βαθμό είναι δυνατό, υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι έχουμε την ευχέρεια να κρατάμε όλη την ημέρα το παιδί μέσα σε ένα περιβάλλον όπου μιλάμε τη συγκεκριμένη ξένη γλώσσα), καθίσταται σαφές ότι η εν λόγω μέθοδος προσπαθεί συνειδητά να διατηρήσει, όσο περισσότερο γίνεται, το μεγαλύτερο παιδί στο στάδιο της παιδικότητας. Ακριβώς

αυτό που θα έπρεπε, κανονικά, να προετοιμάζει το παιδί για τον κόσμο των ενηλίκων, δηλαδή η σταδιακή απόκτηση της συνήθειας να δουλεύουμε αντί να παίζουμε, καταργείται προς όφελος της αυτονομίας του κόσμου της παιδικότητας.

Όποια και να είναι η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη δράση και τη μάθηση, όποια και να είναι η αξία του πραγματιστικού σχήματος, η εφαρμογή του στην εκπαίδευση, στον τρόπο, δηλαδή, με τον οποίο μαθαίνει το παιδί, τείνει να απολυτοποιεί τον κόσμο των παιδιών, ακριβώς όπως το είδαμε στην περίπτωση της πρώτης βασικής παραδοχής. Για άλλη μια φορά, υπό την πρόφαση ότι σεβόμαστε την ανεξαρτησία του παιδιού, ουσιαστικά το αποκλείουμε από τον κόσμο των ενηλίκων προκειμένου να το διατηρήσουμε, τεχνητά, μέσα στο δικό του κόσμο -αν ο τελευταίος μπορεί όντως να χαρακτηριστεί ως κόσμος. Το να κρατάμε όμως, έτσι, το παιδί στο περιθώριο είναι εντελώς πλασματικό, καθώς διαρρηγνύει τους φυσικούς δεσμούς που υπάρχουν ανάμεσα στα παιδιά και τους ενήλικες, δεσμοί οι οποίοι συνίστανται, μεταξύ άλλων, στη διδασκαλία και την εκμάθηση. Πρόκειται για μια εντελώς επίπλαστη κατάσταση, η οποία αρνείται το γεγονός πως το παιδί είναι ένα ανθρώπινο ον σε πλήρη εξέλιξη και πως, ως εκ τούτου, η παιδική ηλικία είναι μια μεταβατική περίοδος, μια προετοιμασία για την ενήλικη ζωή.

Στην Αμερική η τρέχουσα κρίση είναι το ταυτόχρονο αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης των καταστροφικών πλευρών αυτών των τριών βασικών παραδοχών αλλά και της απέλπιδας προσπάθειας που καταβάλλεται προκειμένου να μεταρρυθμιστεί το σύνολο του εκπαιδευτικού συστήματος. Με αυτό τον τρόπο - αφήνοντας κατά μέρος τη σημαντική αύξηση των μέσων διδασκαλίας που παρέχονται στις φυσικές και τεχνολογικές επιστήμες- το μόνο που τελικά να επιδιώκουμε είναι μια παλινόρθωση: θα αποκαταστήσουμε την αυθεντία της διδασκαλίας, δε θα παίζουμε πια κατά τη διάρκεια των μαθημάτων, θα αρχίσουν ξανά να κάνουμε σοβαρή δουλειά και θα ρίχνουμε πλέον το βάρος όχι στις εξωσχολικές δραστηριότητες αλλά στην ύλη του προγράμματος. Συζητιέται ακόμα και η τροποποίηση του τρέχοντος προγράμματος κατάρτισης των καθηγητών, οι οποίοι θα πρέπει, στο εξής, να μαθαίνουν και οι ίδιοι κάποια πράγματα προτού τους αμολήσουμε ενώπιον των παιδιών.

Οι προτεινόμενες μεταρρυθμίσεις βρίσκονται ακόμα στο στάδιο της συζήτησης και αφορούν μόνο το αμερικανικό σύστημα: για το λόγο αυτό δε θα μας απασχολήσουν εδώ. Εξάλλου δεν έχω την απαραίτητη κατάρτιση

για να συζητήσω το πιο τεχνικό πρόβλημα (που ίσως είναι, τελικά, και το πιο σημαντικό, σε μακροπρόθεσμο επίπεδο) των τρόπων με τους οποίους θα μπορούσαν να μεταρρυθμιστούν τα προγράμματα πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας διδασκαλίας σε όλες τις χώρες, προκειμένου να προσαρμοστούν στις εντελώς καινούργιες συνθήκες του σημερινού κόσμου. Αυτό, αντίθετα, που μας απασχολεί εδώ είναι το εξής διπλό ερώτημα: ποιές από τις πλευρές του νεότερου κόσμου και της κρίσης του αποκαλύπτονται στην κρίση της εκπαίδευσης ή, με άλλα λόγια, πώς καταφέραμε να μιλάμε και να πράττουμε, για χρόνια ολόκληρα, σε τέτοια προφανή αντίθεση προς την κοινή λογική; Και, δεύτερον, τι μας μαθαίνει αυτή η κρίση για την ουσία της εκπαίδευσης; Φυσικά πάντοτε υπάρχει η δυνατότητα να μάθουμε από λάθη που θα μπορούσαν να έχουν αποφευχθεί· εδώ όμως μας ενδιαφέρει να στοχαστούμε το ρόλο που παίζει η εκπαίδευση μέσα στα πλαίσια κάθε πολιτισμού ή, με άλλα λόγια, τις υποχρεώσεις που συνεπάγεται για κάθε ανθρώπινη κοινωνία η ύπαρξη των παιδιών. Θα ξεκινήσουμε από αυτό το δεύτερο ερώτημα.

III

Μια κρίση της εκπαίδευσης θα προκαλεί πάντοτε σοβαρά προβλήματα, ακόμα και αν δεν αποτελεί, όπως στη δική μας περίπτωση, αντανάκλαση μια πολύ ευρύτερης κρίσης αλλά και της ίδιας της αστάθειας της νεωτερικής κοινωνίας. Διότι η εκπαίδευση είναι μια από τις πιο στοιχειώδεις και απαραίτητες δραστηριότητες της ανθρώπινης κοινωνίας, η οποία δε μπορεί να μένει ποτέ απαράλλακτη, εφόσον ανανεώνεται διαρκώς εξαιτίας του φαινομένου της γέννησης, εξαιτίας της άφιξης των εκάστοτε νέων ανθρώπων όντων. Άλλωστε οι εκάστοτε νεοφερμένοι δεν είναι ώριμα όντα αλλά βρίσκονται πάντα υπό διαμόρφωση. Το παιδί, κατά συνέπεια, που αποτελεί και αντικείμενο της εκπαίδευσης, παρουσιάζεται στον εκπαιδευτικό υπό μια διπλή όψη: δεν είναι μόνο νέο μέσα σε έναν ξένο για αυτό κόσμο αλλά είναι και υπό διαμόρφωση, είναι, με άλλα λόγια, ένα νέο ανθρώπινο ον, το οποίο γίνεται, σιγά σιγά, ανθρώπινο ον. Αυτός ο διπλός χαρακτήρας δεν είναι καθόλου αυτονόητος και δε συναντάται στα ζώα. Ανταποκρίνεται, αντίθετα, σε μια διπλή σχέση: τη σχέση προς τον κόσμο, από τη μια μεριά, και τη σχέση προς τη ζωή, από την άλλη. Το παιδί μοιράζεται αυτή την κατάσταση της σταδιακής διαμόρφωσης με όλα τα ζωντανά όντα: αν αναλογιστούμε τη ζωή και την εξέλιξή της, τότε το παιδί είναι ένα ανθρώπινο ον εν τω γίνεσθαι όπως ακριβώς το γατάκι είναι μια γάτα εν

τω γίγνεσθαι. Το παιδί όμως είναι νέο μόνο σε σχέση με έναν κόσμο που υπήρχε πριν από αυτό και θα συνεχίσει να υπάρχει μετά το θάνατό του, μέσα όμως στον οποίο θα πρέπει το ίδιο να ζήσει τη ζωή του. Αν, με άλλα λόγια, το παιδί δεν ήταν ένας νεοφερμένος σε αυτόν τον κόσμο των ανθρώπων αλλά απλώς ένα ανολοκλήρωτο ζωντανό πλάσμα, τότε η εκπαίδευση θα ήταν απλώς μια λειτουργία της ζωής και δε θα είχε άλλο σκοπό πέραν της εξασφάλισης της διαβίωσης και της εκμάθησης ορισμένων τρόπων επιβίωσης, πράγμα το οποίο και κάνουν όλα τα ζώα με τα μικρά τους.

Για το λόγο αυτό, μέσω της σύλληψης και της γέννησης, οι γονείς δε δίνουν στα παιδιά τους απλώς τη ζωή, αλλά τα εισάγουν, την ίδια στιγμή, και στον κόσμο. Μέσω της εκπαίδευσής τους δεν αναλαμβάνουν μόνο την ευθύνη της ζωής και της ανάπτυξης του παιδιού αλλά και την ευθύνη της διατήρησης της συνέχειας του κόσμου. Αυτές οι δύο ευθύνες δε συμπίπτουν επουδενί και μπορούν κάλλιστα να έρθουν σε σύγκρουση. Υπό μια έννοια, μάλιστα, η ευθύνη της ανάπτυξης του παιδιού έρχεται σε αντίθεση με τον κόσμο: το παιδί έχει ανάγκη ιδιαίτερης προστασίας και φροντίδας προκειμένου να μην το καταστρέψει ο κόσμος. Έχει όμως και αυτός ο τελευταίος ανάγκη από προστασία, προκειμένου να μη ρημαχθεί και καταστραφεί από το κύμα των νεοφερμένων που εξαπολύει πάω του κάθε καινούργια γενιά.

Εφόσον, λοιπόν, το παιδί πρέπει να προστατευτεί από τον κόσμο, η παραδοσιακή του θέση είναι μέσα στην οικογένεια. Εκεί, υπό την προστασία των τεσσάρων τοίχων, οι ενήλικες επιστρέφουν κάθε μέρα από τον εξωτερικό κόσμο και αποτραβιούνται στην ασφάλεια της ιδιωτικής ζωής. Αυτοί οι τέσσερις τοίχοι, υπό την προστασία των οποίων λαμβάνει χώρα η οικογενειακή ζωή, συνιστούν μια οχύρωση ενάντια στον κόσμο και ειδικότερα ενάντια στη δημόσια πλευρά του κόσμου. Περιχαράσσουν ένα ασφαλές μέρος δίχως το οποίο κανένα ζωντανό ον δε μπορεί να ευδοκιμήσει. Αυτό δεν ισχύει μόνο για τη ζωή του παιδιού, αλλά για την ανθρώπινη ζωή εν γένει: οπουδήποτε αυτή βρίσκεται διαρκώς εκτεθειμένη στον κόσμο, δίχως την προστασία της ιδιωτικότητας και της ασφάλειας, η ζωτική της ποιότητα καταστρέφεται. Μέσα στο δημόσιο κόσμο, ο οποίος είναι κοινός σε όλους, η ζωή ως τέτοια δε μετρά: αυτό που μετρά είναι το άτομο ως πρόσωπο όπως επίσης και το έργο [*work*], δηλαδή το έργο των χεριών μας, μέσω του οποίου καθένας από εμάς συνεισφέρει σε αυτόν τον κοινό μας κόσμο⁴. Ο κόσμος όμως δε μπορεί να ενδιαφερθεί για τη ζωή και για αυτόν

4. Σ.τ.μ.: Για το περιεχόμενο που δίνει η Άρεντ σε αυτή την έννοια, ο αναγνώστης μπορεί να

ακριβώς το λόγο είναι που αυτή πρέπει να κρυφτεί και να προστατευθεί από αυτόν.

Κάθε μορφή ζωής -και όχι μόνο η φυτική- αναδύεται από το σκοτάδι και, ανεξαρτήτως της φυσικής τάσης της προς τη φανέρωση, έχει πάντοτε ανάγκη την ασφάλεια της αφάνειας προκειμένου να μπορέσει να ωριμάσει. Ίσως αυτό να εξηγεί γιατί, τόσο συχνά, τα παιδιά των διάσημων γονέων δεν πετυχαίνουν κάτι ιδιαίτερο στη ζωή τους: η διασημότητα διαπερνά τους τέσσερις τοίχους, εισβάλλει στον ιδιωτικό χώρο και -ειδικά υπό τις σημερινές συνθήκες- φέρνει μαζί της το ανελέητο φως του δημόσιου χώρου, το οποίο πλημμυρίζει την ιδιωτική ζωή των γονέων σε τέτοιο βαθμό που τα παιδιά δε διαθέτουν πλέον κανένα ασφαλές καταφύγιο μέσα στο οποίο θα μπορούσαν να μεγαλώσουν. Ακριβώς όμως η ίδια διαδικασία καταστροφής του ζωτικού χώρου εμφανίζεται κάθε φορά που προσπαθούμε να μετατρέψουμε την παιδική ηλικία σε ένα είδος κόσμου. Μέσα σε αυτές τις ομάδες ομοίων εμφανίζεται ένα είδος δημόσιας ζωής και, ανεξαρτήτως του ότι δεν πρόκειται για μια «πραγματική» δημόσια ζωή -αλλά και του γεγονότος ότι, γενικότερα, ολόκληρη αυτή η προσπάθεια είναι μια μορφή απάτης-, τα παιδιά, δηλαδή ανθρώπινα όντα εν τω γίνεσθαι που δεν έχουν ακόμα ολοκληρωθεί, υποχρεώνονται να εκτίθενται στο φως της δημόσιας ύπαρξης.

Είναι σαφές ότι, στην προσπάθειά της να εγκαθιδρύσει έναν κόσμο των παιδιών, η σύγχρονη εκπαίδευση καταστρέφει τις συνθήκες που είναι απαραίτητες για την ανάπτυξη και το μέγαλμά τους. Το λιγότερο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι πως είναι περίεργο, -και μάλιστα πολύ-, το γεγονός ότι αυτού του είδους η εκπαίδευση προκαλεί τόσο μεγάλο κακό στο παιδί· κι αυτό διότι είναι η ίδια που ισχυρίζεται ότι ο μόνος σκοπός της είναι να υπηρετήσει το παιδί και πως για αυτόν ακριβώς το λόγο απέρριψε τις παιδαγωγικές μεθόδους του παρελθόντος, υπό το σκεπτικό πως δεν λάμβαναν αρκετά υπόψη τη βαθύτερη φύση και τις ανάγκες του παιδιού. «Ο αιώνας του παιδιού», όπως θυμόμαστε, υποτίθεται ότι θα χειραφετούσε το παιδί και θα το απελευθέρωνε από τους κανόνες που προέρχονται από τον κόσμο των ενηλίκων. Πώς όμως μπορέσαμε να παραβλέψουμε ή, καλύτερα, να μην αναγνωρίσουμε τις πιο στοιχειώδεις και απαραίτητες συνθήκες για την ανάπτυξη και το μέγαλωμα των παιδιών; Πώς μπορέσα-

ανατρέξει στο σχετικό κεφάλαιο («Η εργασία») του έργου της *Η ανθρώπινη κατάσταση* (*vita activa*): Χ. Αρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1986, σσ. 189-240.

με να εκθέσουμε το παιδί σε αυτό που περισσότερο από οτιδήποτε άλλο χαρακτηρίζει τον κόσμο των ενηλίκων, δηλαδή στη δημόσια ζωή, όταν είχαμε μόλις αντιληφθεί πως το λάθος όλων των παλαιότερων παιδαγωγικών μεθόδων συνίστατο, ακριβώς, στο ότι αντιλαμβάνονταν το παιδί σαν ένα «μικρό ενήλικο»;

Η αιτία αυτής της περίεργης κατάστασης δεν έχει άμεση σχέση με την εκπαίδευση. Μάλλον θα πρέπει να την αναζητήσουμε στις αντιλήψεις -και τις προκαταλήψεις- για με τη φύση της ιδιωτικής ζωής και του δημόσιου κόσμου, όπως επίσης και της αμοιβαίας τους σχέσης, οι οποίες χαρακτήρισαν τη νεότερη εποχή ήδη από την αρχή των Νεότερων Χρόνων. Όταν τελικά οι εκπαιδευτικοί αποφάσισαν -με σχετική αργοπορία- να εκσυγχρονίσουν την εκπαίδευση, εξέλαβαν αυτές τις προκαταλήψεις ως βεβαιότητες, δίχως ποτέ να λάβουν υπόψη τους τις συνέπειές τους στη ζωή των παιδιών. Στην πραγματικότητα βέβαια αυτές οι αντιλήψεις και οι προκαταλήψεις δεν είχαν τίποτε το αυτονόητο. Η ιδιαιτερότητα, αντίθετα, της νεότερης εποχής έγκειται στο ότι θεωρεί τη ζωή -δηλαδή την επίγεια ζωή του ατόμου αλλά και της οικογένειας- ως το υψηλότερο αγαθό. Και ακριβώς για αυτό το λόγο, σε αντίθεση με όλους τους προηγούμενους αιώνες, η νεότερη εποχή απαλλάσσει αυτή τη ζωή -όπως επίσης και όλες τις δραστηριότητες που τη διατηρούν και την εμπλουτίζουν- από τη μυστικότητα της ιδιωτικότητας, προκειμένου να την εκθέσει στο φως του δημόσιου κόσμου. Αυτή είναι, άλλωστε, η πραγματική σημασία της απελευθέρωσης των γυναικών και των εργαζόμενων, όχι φυσικά ως προσώπων, αλλά στο βαθμό που εκπληρώνουν μια λειτουργία απαραίτητη για τη ζωτική διαδικασία της κοινωνίας.

Τα παιδιά ήταν τα τελευταία που επηρεάστηκαν από αυτή τη διαδικασία χειραφέτησης. Αυτό όμως που για τις γυναίκες και τους εργαζόμενους αποτέλεσε μια αληθινή απελευθέρωση -διότι δεν υπήρξαν απλώς γυναίκες και εργαζόμενοι αλλά και πρόσωπα, τα οποία, ως τέτοια, είχαν την αξίωση να έχουν νόμιμη πρόσβαση στο δημόσιο κόσμο, είχαν, με άλλα λόγια, το δικαίωμα να στρέφουν το βλέμμα τους και να εμφανίζονται σε αυτόν, να παίρνουν το λόγο και να ακούγονται-, στην περίπτωση των παιδιών υπήρξε εγκατάλειψη και προδοσία. Διότι τα παιδιά βρίσκονται ακόμα στο στάδιο όπου το στοιχειώδες γεγονός της ζωής και της ανάπτυξης έχει μεγαλύτερη σημασία από τον παράγοντα της προσωπικότητας. Όσο περισσότερο η σύγχρονη εποχή καταργεί τη διαφορά ανάμεσα σε αυτό που είναι ιδιωτικό και σε ό,τι είναι δημόσιο, ανάμεσα σε ό,τι δε μπορεί να ανθίσει παρά μόνο στην κρυπτότητα και σε ό,τι απαιτεί να μπορεί να δειχθεί σε

όλους κάτω από το άπλετο φως του δημόσιου κόσμου, όσο, με άλλα λόγια, η κοινωνία παρεμβάλλει ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό μια κοινωνική σφαίρα όπου το ιδιωτικό γίνεται δημόσιο και αντιστρόφως, τόσο πιο δύσκολα κάνει τα πράγματα για αυτά τα παιδιά που έχουν από τη φύση τους ανάγκη από ένα καταφύγιο για να μεγαλώσουν δίχως ενόχληση.

Όσο, όμως, σοβαρή και αν είναι η καταπάτηση των βασικών συνθηκών της ζωτικής ανάπτυξης, είναι σίγουρο πως δεν υπήρξε, σε καμία περίπτωση, ηθελημένη. Όλες οι προσπάθειες της σύγχρονης εκπαίδευσης στοχεύουν στην ευημερία του παιδιού. Αυτό είναι δεδομένο, παρ' όλο που, φυσικά, οι προσπάθειες που έγιναν δεν κατάφεραν πάντοτε να συνεισφέρουν στην ευημερία του παιδιού με τον αναμενόμενο τρόπο. Ωστόσο η κατάσταση είναι εντελώς διαφορετική, όταν η εκπαίδευση δεν απευθύνεται πλέον στο παιδί, αλλά στο νεαρό άτομο, στο νεοφερμένο, στον ξένο, σε αυτόν που, σε κάθε περίπτωση, γεννιέται μέσα σε έναν ήδη υπάρχοντα κόσμο τον οποίο επιπλέον δε γνωρίζει. Επιφορτισμένα με αυτό το καθήκον είναι, σε ένα πρώτο επίπεδο αλλά όχι αποκλειστικά, τα σχολεία. Σκοπός τους είναι να διδάξουν και να μάθουν. Η αποτυχία σε αυτόν τον τομέα αποτελεί, σήμερα στην Αμερική, το πιο επείγον ζήτημα. Ποιός είναι λοιπόν ο πυρήνας αυτού του προβλήματος;

Υπό κανονικές συνθήκες το παιδί εισέρχεται στον κόσμο για πρώτη φορά μέσα από το σχολείο. Το σχολείο όμως δεν είναι σε καμία περίπτωση ο κόσμος και δεν πρέπει να παρουσιάζεται σαν πράγματι να ήταν. Αποτελεί μάλλον το θεσμό που παρεμβάλλεται ανάμεσα στον κόσμο και τον ιδιωτικό τομέα και ο οποίος συνιστά, ως εκ τούτου, το πεδίο που επιτρέπει τη μετάβαση από την οικογένεια στον κόσμο. Δεν είναι η οικογένεια, αλλά το Κράτος -δηλαδή κάτι δημόσιο-, αυτό που επιβάλλει τη σχολική φοίτηση υπό αυτή την έννοια, από την άποψη του παιδιού το σχολείο αντιπροσωπεύει τον κόσμο, παρ' όλο που δεν είναι στην πραγματικότητα. Σε αυτό το επίπεδο της εκπαίδευσης οι ενήλικες αναλαμβάνουν ξανά την ευθύνη του παιδιού, με τη μόνη διαφορά ότι σε αυτή την περίπτωση δεν είναι υπεύθυνοι τόσο για την επίβλεψη του αν το παιδί μεγαλώνει υπό καλές συνθήκες ή όχι όσο για την εξασφάλιση αυτού που συνηθίζουμε να αποκαλούμε ελεύθερη ανάπτυξη των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών και των ταλέντων του. Από μια γενική αλλά και ουσιαστική άποψη, αυτή είναι η ιδιαιτερότητα κάθε ανθρώπινου όντος που το ξεχωρίζει από όλα τα υπόλοιπα και το οποίο του επιτρέπει να μην είναι απλώς ένας ξένος μέσα στον κόσμο αλλά «κάτι» που δεν είχε υπάρξει ποτέ πριν.

Στο βαθμό, λοιπόν, που το παιδί δε γνωρίζει ακόμα τον κόσμο, η είσοδός του σε αυτόν πρέπει να γίνεται σταδιακά. Εφόσον είναι νέο, χρειάζεται προσοχή ούτως ώστε αυτό το νέο ον να ωριμάσει, μπαίνοντας στον κόσμο όπως αυτός είναι. Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, απέναντι στους νέους οι εκπαιδευτικοί έχουν το ρόλο των αντιπροσώπων ενός κόσμου, για τον οποίο οφείλουν να αναλάβουν την ευθύνη παρ' όλο που δεν τον δημιούργησαν οι ίδιοι αλλά και ενδεχομένως, φανερά ή κρυφά, να τον ήθελαν διαφορετικό από ό,τι είναι. Αυτή η ευθύνη δεν επιβάλλεται αυθαίρετα στους εκπαιδευτικούς. Προκύπτει από το γεγονός πως οι νέοι εισάγονται από τους ενήλικες σε έναν κόσμο που βρίσκεται σε διαρκή αλλαγή. Όποιος αρνείται να αναλάβει την ευθύνη για αυτόν τον κόσμο, δεν πρέπει να κάνει ποτέ παιδιά ούτε και να έχει δικαίωμα συμμετοχής στην εκπαίδευσή τους.

Στην περίπτωση της εκπαίδευσης, η ευθύνη για την κόσμο παίρνει τη μορφή της αυθεντίας. Η αυθεντία του εκπαιδευτικού δεν είναι το ίδιο πράγμα με τις γνώσεις και τα προσόντα του καθηγητή. Παρ' όλο, βέβαια, που δε μπορεί να υπάρξει αυθεντία δίχως ένα ορισμένο επίπεδο γνώσεων, τα προσόντα και οι γνώσεις δε μπορούν ποτέ να γεννήσουν αφ' εαυτών την αυθεντία. Τα προσόντα ενός καθηγητή συνίστανται σε μια ορισμένη γνώση του κόσμου όπως επίσης και στην ικανότητα μετάδοσής της. Η αυθεντία του, αντίθετα, θεμελιώνεται στο ρόλο που παίζει ως υπεύθυνος για τον κόσμο απέναντι στα παιδιά. Κατά κάποιον τρόπο έχει το ρόλο ενός αντιπροσώπου όλων των ενηλίκων απέναντι στο παιδί, ο οποίος αναλαμβάνει να του εξηγήσει πώς έχουν τα πράγματα, λέγοντάς του: «ιδού ο κόσμος μας».

Όλοι ξέρουμε πώς έχουν σήμερα τα πράγματα σε ό,τι αφορά στην αυθεντία. Ανεξαρτήτως της στάσης μας απέναντι στο πρόβλημα, θα συμφωνούσαμε όλοι ότι η αυθεντία δεν παίζει πια κανένα ρόλο στη δημόσια και πολιτική ζωή -ή, τουλάχιστον, ότι ο ρόλος της είναι πλέον ιδιαίτερα αμφισβητήσιμος (διότι, φυσικά, η βία και η τρομοκρατία που χρησιμοποιούνται στις ολοκληρωτικές χώρες δεν έχουν καμία σχέση με την αυθεντία). Δεδομένου ότι παντού όπου υπήρξε μια πραγματική αυθεντία, ήταν πάντοτε συνδεδεμένη με την ευθύνη για την πορεία του κόσμου, η παρούσα κατάσταση σημαίνει ότι δε θέλουμε πια να ζητήσουμε από κανέναν να αναλάβει την παραμικρή ευθύνη. Η διαγραφή της αυθεντίας από την πολιτική και δημόσια ζωή θα μπορούσε, βέβαια, κάλλιστα να σημαίνει ότι από εδώ και στο εξής μοιραζόμαστε όλοι εξίσου την ευθύνη για την πορεία του κόσμου. Θα μπορούσε όμως, επίσης, να σημαίνει ότι τείνουμε, είτε το

αντιλαμβανόμαστε είτε όχι, να απορρίπτουμε τις απαιτήσεις που θέτει ο κόσμος και, πιο συγκεκριμένα, την ανάγκη του για τάξη, ότι, με άλλα λόγια, τείνουμε να απορρίπτουμε κάθε ευθύνη για τον κόσμο: είτε πρόκειται για την έκδοση εντολών είτε πρόκειται για τη συμμόρφωση προς αυτές. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μέσα στα πλαίσια της νεωτερικής εξαφάνισης της αυθεντίας αυτές οι δύο προθέσεις παίζουν η καθεμιά το δικό της ρόλο, ενώ έχουν, συχνά, ενεργήσει ταυτόχρονα και σε αξεδιάλυτη σχέση μεταξύ τους.

Στην περίπτωση της εκπαίδευσης, όμως, δεν είναι δυνατό να υπάρξει μια τέτοια αμφισημία ως προς το νόημα της εξαφάνισης της αυθεντίας. Τα παιδιά δε μπορούν να απορρίψουν την αυθεντία των εκπαιδευτικών, γιατί δεν καταπιέζονται από κάποια πλειοψηφία ενηλίκων, όσο κι αν οι σύγχρονες παιδαγωγικές μέθοδοι προσπάθησαν να ακολουθήσουν τον παραλογισμό που βλέπει τα παιδιά ως μια καταπιεσμένη μειοψηφία που χρήζει απελευθέρωσης. Η αυθεντία στον τομέα της εκπαίδευσης καταργήθηκε από τους ίδιους τους ενήλικες και αυτό δε μπορεί παρά να σημαίνει ένα πράγμα: ότι οι ενήλικες αρνούνται να αναλάβουν την ευθύνη του κόσμου μέσα στον οποίο τοποθετούν τα παιδιά τους.

Είναι προφανές ότι η εξαφάνιση της αυθεντίας από το δημόσιο βίο και την πολιτική ζωή συνδέεται με την αντίστοιχη εξαφάνισή της από τους ιδιωτικούς και προπολιτικούς τομείς της οικογένειας και του σχολείου. Όσο περισσότερο συστηματοποιείται η δυσπιστία μας απέναντι στην αυθεντία μέσα στη δημόσια σφαίρα, τόσο πιο φυσικό είναι να πλήττεται και η ιδιωτική σφαίρα. Σε αυτή τη διαπίστωση πρέπει να προσθέσουμε και την παρατήρηση -που πιθανώς να αποτελεί και το πιο καίριο σημείο- πως η παράδοση της πολιτικής μας σκέψης μάς έχει από πολύ παλιά συνηθίσει να θεωρούμε την αυθεντία των γονέων επί των παιδιών και των καθηγητών επί των μαθητών ως το μοντέλο βάσει του οποίου γίνεται κατανοητή η πολιτική αυθεντία. Πρόκειται ακριβώς για τον τρόπο σκέψης που συναντάμε ήδη στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και ο οποίος καθιστά τόσο αμφίσημη την έννοια της αυθεντίας στον τομέα της πολιτικής. Στα πλαίσια αυτού του μοντέλου η αυθεντία θεμελιώνεται, κατ' αρχάς, σε μια σχέση απόλυτης ανωτερότητας η οποία δε μπορεί να υπάρξει ποτέ ανάμεσα στους ενήλικες -και η οποία, άλλωστε, δε θα έπρεπε και να υπάρχει ποτέ, αν δούμε τα πράγματα από τη σκοπιά της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Κατά δεύτερον, εφόσον ακολουθεί το μοντέλο της πρώιμης παιδικής ηλικίας, η έννοια της αυθεντίας θεμελιώνεται σε μια μορφή ανωτερότητας η οποία είναι καθαρά προσωρινή: πράγμα που οδηγεί σε αντιφάσεις, όταν, στη συνέχεια, θέλου-

με να την εφαρμόσουμε στα πλαίσια σχέσεων που, από τη φύση τους, δεν έχουν προσωρινό ή μεταβατικό χαρακτήρα, όπως είναι, για παράδειγμα, οι σχέσεις ανάμεσα στους κυβερνώμενους και τους κυβερνώντες. Ως εκ τούτου, η φύση του προβλήματος -δηλαδή η φύση τόσο της τρέχουσας κρίσης της αυθεντίας όσο και της παραδοσιακής πολιτικής μας σκέψης- έγκειται στο ότι η εξαφάνιση της αυθεντίας που εκδηλώθηκε αρχικά στον πολιτικό τομέα, ολοκληρώνεται σήμερα στον ιδιωτικό τομέα. Και δεν είναι διόλου τυχαίο το γεγονός ότι η Αμερική, η χώρα όπου κλονίστηκε για πρώτη φορά η πολιτική αυθεντία, είναι και η χώρα όπου η κρίση της εκπαίδευσης γίνεται σήμερα περισσότερο αισθητή.

Διότι αυτή η γενική εξαφάνιση της αυθεντίας δε θα μπορούσε να εκφραστεί πιο ριζικά παρά αναδυόμενη πρώτα από όλα στην προπολιτική σφαίρα, εκεί όπου η αυθεντία έδινε πάντοτε την εντύπωση πως αποτελούσε μέρος της ίδιας τη φύσης, ανεξαρτήτως των ιστορικών αλλαγών και των πολιτικών συνθηκών. Αρνούμενος, ο σύγχρονος άνθρωπος, να επωμισθεί την ευθύνη απέναντι στα παιδιά του, εκφράζει με τον πιο σαφή τρόπο τη δυσαρέσκειά του για τον κόσμο και την αποστροφή του για την υπάρχουσα κατάσταση. Είναι σαν οι γονείς να έλεγαν στα παιδιά τους κάθε μέρα: «μέσα σε αυτόν τον κόσμο, ακόμα και εμείς δε νιώθουμε ασφαλείς στο σπίτι μας. Πώς να κινηθούμε, τι να πιστέψουμε, τι εφόδια να πάρουμε; Όλα αυτά αποτελούν για εμάς ένα μυστήριο. Πρέπει να βάλετε τα δυνατά σας για να τα βγάλετε πέρα, αλλά σε καμιά περίπτωση δε μπορείτε να μας ζητήσετε το λόγο. Είμαστε αθώοι, νίπτουμε τας χείρας μας σε ό,τι έχει να κάνει με εσάς».

Είναι προφανές ότι αυτή η στάση δεν έχει καμία απολύτως σχέση με την επαναστατική επιθυμία για την εγκαθίδρυση μιας νέας τάξης του κόσμου -τη *Novus Ordo Saeculorum*- η οποία ενέπνεε άλλοτε την Αμερική. Αντίθετα, είναι ένα σύμπτωμα της αποξένωσης από τον κόσμο [*estrangement from the world*] που μπορεί κανείς να παρατηρήσει παντού σήμερα και στην οποία οι συνθήκες της μαζικής κοινωνίας δίνουν μια ιδιαίτερα οξεία και επικίνδυνη μορφή. Είναι αλήθεια ότι οι σύγχρονες εκπαιδευτικές εμπειρίες δεν πήραν μόνο στην Αμερική αυτή την ιδιαίτερα επαναστατική τροπή. Αυτό το γεγονός κατέστησε, μέχρις ενός βαθμού, δυσκολότερη τη διαγωγή αντίληψη της κατάστασης, εφόσον, σε αντίθεση με όλες τις αντίστοιχες συμπεριφορές, παραμένει αδιαμφισβήτητο το εξής γεγονός: η Αμερική μπορεί όντως να εμψυχώθηκε από αυτό το επαναστατικό πνεύμα, αλλά δε σκέφτηκε ποτέ να επιβάλει αυτή τη νέα τάξη του κόσμου στον τομέα της εκπαίδευσης, όπου και παρέμεινε, αντίθετα, συντηρητική.

Ας αποφύγουμε όμως τις παρεξηγήσεις: είμαι της άποψης ότι ο συντηρητισμός, αν γίνει κατανοητός με την έννοια της διατήρησης, αποτελεί την ίδια την ουσία της εκπαίδευσης. Η εκπαίδευση έχει πάντοτε για καθήκον της να περιβάλλει και να προστατεύει κάτι: το παιδί από τον κόσμο, τον κόσμο από το παιδί, το παλιό από το νέο. Ακόμα και η ανάληψη της τεράστιας ευθύνης απέναντι στον κόσμο που υποστηρίζουμε εδώ συνεπάγεται, όπως είναι προφανές, μια συντηρητική στάση. Αυτό όμως ισχύει μόνο σε ό,τι αφορά στον τομέα της εκπαίδευσης ή, πιο συγκεκριμένα, στο επίπεδο των σχέσεων ανάμεσα στο παιδί και τον ενήλικα, και σε καμία περίπτωση στον τομέα της πολιτικής, όπου τα πάντα διαδραματίζονται ανάμεσα σε ενήλικες και ίσους. Στην πολιτική αυτή η συντηρητική στάση -που αποδέχεται τον κόσμο όπως κάθε φορά είναι και μάχεται μόνο για τη διατήρηση του στάτους κβο- οδηγεί αναγκαστικά στην καταστροφή. Κι αυτό για τον απλούστατο λόγο ότι ο κόσμος, τόσο ως προς τη γενική του δομή όσο και ως προς τις λεπτομέρειές του, θα είχε παραδοθεί ανεπιστρεπτί στην καταστροφική επίδραση του χρόνου, αν τα ανθρώπινα όντα δεν αποφάσιζαν, κάθε φορά, να παρέμβουν για να αλλάξουν την πορεία των πραγμάτων και να δημιουργήσουν το καινούργιο. «Ο καιρός εξαρθρώθη πείσμα του Άδη, ω, να γεννηθώ για να τότε διορθώσω εγώ!»⁵: αυτές οι λέξεις του Άμλετ ισχύουν, λίγο πολύ, για κάθε γενιά, παρ' όλο που από την αρχή του αιώνα μας έχουν αποκτήσει μεγαλύτερη πειστικότητα.

Κατά βάθος η εκπαίδευση λαμβάνει πάντοτε χώρα μέσα σε και για χάρη ενός κόσμου που έχει ήδη εξαρθρωθεί ή, έστω, βρίσκεται υπό εξάρθρωση. Αυτό ακριβώς είναι το ίδιο της ανθρώπινης κατάστασης: τον κόσμο τον δημιουργούν θνητά όντα προκειμένου να τον χρησιμοποιήσουν ως κατοικία για κάποιον περιορισμένο χρόνο. Δεδομένου, λοιπόν, ότι ο κόσμος είναι φτιαγμένος από όντα θνητά, υφίσταται κι αυτός φθορά. Δεδομένου, επίσης, ότι οι κάτοικοί του αλλάζουν συνεχώς, διατρέχει τον κίνδυνο να καταστεί και αυτός θνητός σαν κι αυτούς· πράγμα που συνεπάγεται, τελικά, ότι για να προστατέψουμε τον κόσμο από τη θνητότητα των δημιουργών και των κατοίκων του, χρειάζεται να τον ξαναστήνουμε διαρκώς στα πόδια του. Το πρόβλημα, λοιπόν, τίθεται, απλούστατα, ως εξής: η εκπαίδευση των παιδιών πρέπει να είναι τέτοια ώστε αυτή η ανασύσταση του κόσμου να παραμένει πραγματικά δυνατή, μολονότι δε μπορούμε ποτέ να τη διασφαλίσουμε οριστικά. Η ελπίδα μας θα βρίσκεται πάντοτε στο στοιχείο της καινοτομίας που φέρνει μαζί της κάθε γενιά. Ακριβώς όμως επειδή μόνο εκεί μπορούμε να εναποθέσουμε τις ελπίδες μας, θα τα καταστρέψαμε

5. Σ.τ.μ.: Σέξπηρ, Άμλετ, Πράξη Α' -Σκηνή 5 (μετάφραση Β. Ρώτα).

όλα, αν προσπαθούσαμε να καναλιζάρουμε το στοιχείο της καινοτομίας, προκειμένου να μπορούμε, εμείς οι παλιοί, να αποφασίζουμε εκ των προτέρων τη μορφή που θα πάρει. Η εκπαίδευση οφείλει να είναι συντηρητική ακριβώς για να διατηρεί αυτό που είναι νέο και επαναστατικό σε κάθε παιδί. Οφείλει να προστατεύει αυτήν την καινοτομία και να την εισάγει ως νέο σπέρμα μέσα σε έναν κόσμο που είναι κάθε φορά ήδη παλιός και ο οποίος, όσο επαναστατικές και αν είναι οι πράξεις των κατοίκων του, για την εκάστοτε επόμενη γενιά θα είναι πάντοτε ξεπερασμένος και θα τείνει προς την καταστροφή.

IV

Η πραγματική δυσκολία της σύγχρονης εκπαίδευσης συνίσταται στο γεγονός ότι, παρ' όλη την πολυλογία σχετικά με κάποιον υποτιθέμενο νέο συντηρητισμό -η οποία είναι πολύ της μόδας-, της είναι πλέον εξαιρετικά δύσκολο να επιτύχει σήμερα αυτό το μίνιμουμ διατήρησης και την αντίστοιχη συντηρητική στάση δίχως την οποία κάθε εκπαίδευση καθίσταται απλά αδύνατη. Κι αυτό για πολλούς και διάφορους λόγους. Η κρίση της αυθεντίας στην εκπαίδευση συνδέεται στενά με την κρίση της παράδοσης, δηλαδή με την κρίση της στάσης μας απέναντι σε οτιδήποτε έχει σχέση με το παρελθόν. Ο εκπαιδευτικός δυσκολεύεται ιδιαίτερα να επωμισθεί αυτή την πλευρά της κρίσης, καθώς είναι η δουλειά του να συνδέει το παλιό με το καινούργιο: το επάγγελμά του απαιτεί από αυτόν έναν τεράστιο σεβασμό για το παρελθόν. Για αιώνες -κατά την περίοδο, δηλαδή του ρωμαίο-χριστιανικού πολιτισμού- δεν είχε υπάρξει ανάγκη συνειδητοποίησης, από την πλευρά του, αυτού του ιδιαίτερου παράγοντα, καθώς ο σεβασμός του παρελθόντος αποτελούσε ουσιαστικό γνώρισμα του ρωμαϊκού πνεύματος, ενώ και ο Χριστιανισμός ουδέποτε άλλαξε ή αφαίρεσε αυτό το στοιχείο, εφόσον απλώς το έθεσε σε νέες βάσεις.

Η ουσία του ρωμαϊκού πνεύματος (παρ' όλο που, φυσικά, αυτό δεν ισχύει ούτε για κάθε πολιτισμό ούτε όμως και για το σύνολο της ίδιας της δυτικής παράδοσης) έγκειται στο ότι το παρελθόν, ως τέτοιο, εθεωρείτο πάντοτε ως μοντέλο, ενώ σε όλες τις περιπτώσεις οι πρόγονοι γίνονταν αντιληπτοί ως ζωντανά παραδείγματα για τους επιγόνους. Οι Ρωμαίοι πίστευαν ότι το μεγαλείο είναι ίδιον αυτού που έχει κάθε φορά παρέλθει, ότι τα γηρατειά συνιστούν την κορύφωση της ζωής ενός ανθρώπου και ότι οι ηλικιωμένοι πρέπει να συνιστούν παράδειγμα για τους νεότερους, εφόσον έχουν ήδη, κατά κάποιον τρόπο, καταστεί πρόγονοι. Όλα αυτά δεν έρχο-

νται σε αντίφαση μόνο με την εποχή μας και τους Νεότερους Χρόνους από την Αναγέννηση και εδώθε, αλλά και με τη στάση των αρχαίων Ελλήνων, για παράδειγμα, απέναντι στη ζωή. Όταν ο Γκέτε (Goethe) παρατηρεί πως το να γερνά κανείς είναι σαν να «αποσύρεται σταδιακά από τον κόσμο των φαινομένων», ουσιαστικά ακολουθεί το πνεύμα των αρχαίων Ελλήνων, για τους οποίους το είναι και το φαίνεσθαι είναι ένα και το αυτό. Σύμφωνα με την αντίληψη των Ρωμαίων, αντίθετα, ο άνθρωπος αγγίζει τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο ύπαρξής του, γερνώντας και εγκαταλείποντας την κοινότητα των θνητών, ακόμα και αν, από την άποψη του κόσμου των φαινομένων, τείνει να εξαφανίζεται. Μόνο τότε φτάνει σε αυτόν τον τρόπο ύπαρξης που τον καθιστά αυθεντία για τους άλλους.

Κρατώντας άθικτο το πλαίσιο αυτής της παράδοσης όπου η εκπαίδευση έπαιζε έναν πολιτικό ρόλο -πρόκειται για μια μοναδική περίπτωση-, δεν είναι ιδιαίτερα δύσκολο να πράττουμε τα δέοντα στον τομέα της εκπαίδευσης, δίχως να χρειάζεται κάθε φορά να σκεφτόμαστε αυτό που πρέπει να κάνουμε: η ειδικότερη ηθική των εκπαιδευτικών αρχών συμβαδίζει με τις ηθικές αρχές της κοινωνίας γενικώς. Σύμφωνα με τα λόγια του Πολύβιου, σκοπός της εκπαίδευσης είναι, απλούστατα, «να σας κάνει να δείτε ότι είστε απόλυτα άξιος των προγόνων σας». Στα πλαίσια αυτής του της εργασίας, ο παιδαγωγός μπορεί να αποτελέσει «σύντροφο στη συζήτηση και στη δουλειά», διότι -αν και σε ένα διαφορετικό επίπεδο- έχει ζήσει και αυτός τη ζωή του με τα μάτια στραμμένα στο παρελθόν. Για αυτή την αντίληψη συντροφικότητα και αυθεντία αποτελούσαν τις δύο όψεις του ίδιου πράγματος, ενώ η αυθεντία του παιδαγωγού, από την πλευρά της, έβρισκε σταθερά θεμέλια στη γενικότερη αυθεντία του παρελθόντος. Σήμερα, ωστόσο, δε βρισκόμαστε πια στην ίδια κατάσταση και δεν έχει νόημα να ενεργούμε πιστεύοντας ότι χάσαμε το σωστό δρόμο απλώς και μόνο από σύμπτωση και ότι, ως εκ τούτου, μπορούμε να τον ξαναβρούμε όποτε το θελήσουμε. Μέσα στο σύγχρονο κόσμο, όπου έχει ξεσπάσει η κρίση, δε θα μας αρκούσε, σε καμία περίπτωση, κάποιο από τα δύο σκέλη της εναλλακτικής: είτε συνεχίζουμε όπως πορευόμαστε είτε απλώς στρεφόμαστε προς τα πίσω. Μια τέτοια αναστροφή απλώς θα μας επανέφερε στην κατάσταση που εξέθρεψε την κρίση. Αυτή η επιστροφή δε θα ήταν παρά μια επανάληψη -ενδεχομένως υπό διαφορετική μορφή-, καθώς είναι πάντοτε δυνατό να παρουσιάσει κανείς οποιονδήποτε παραλογισμό ή εκκεντρική έννοια ως την τελευταία λέξη της επιστήμης. Το μόνο που θα επέφερε, από την άλλη πλευρά, η απλή, αστόχαστη επιμονή, είτε προς την κατεύθυνση της εμβάθυνσης της κρίσης είτε προς την κατεύθυνση μιας αφελούς καθη-

μερινής στάσης που πιστεύει ότι η κρίση δε θα πλήξει τον ιδιαίτερο τομέα της, είναι η καταστροφή, εφόσον μια τέτοια στάση μας κάνει να εγκαταλείψουμε στο πέρασμα του χρόνου. Το μόνο που μπορεί να επιφέρει μια τέτοια στάση, για να γίνουμε πιο σαφείς, είναι να επιτείνει την αποξένωση από τον κόσμο η οποία μας απειλεί ήδη από όλες τις πλευρές. Κάθε στοχασμός πάνω στις αρχές της εκπαίδευσης οφείλει να λαμβάνει υπόψη του αυτή τη διαδικασία αποξένωσης από τον κόσμο. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να πει ότι έχουμε να κάνουμε με μια οιονεί αυτόματη διαδικασία. Αρκεί όμως να μην ξεχνά ότι η σκέψη και η πράξη του ανθρώπου είναι ικανές να διακόπτουν και να σταματούν τέτοιου είδους διαδικασίες.

Μέσα στο νεότερο κόσμο το πρόβλημα της εκπαίδευσης τίθεται ως εξής: από την ίδια της τη φύση, η εκπαίδευση δε μπορεί να εγκαταλείψει ούτε την αυθεντία ούτε και την παράδοση αλλά, παρ' όλα αυτά, είναι υποχρεωμένη να εξασκείται μέσα σε έναν κόσμο που δεν είναι πια δομημένος πάνω στη βάση της αυθεντίας ούτε και συνεχεται πλέον από την παράδοση. Κάτι τέτοιο όμως συνεπάγεται ότι όχι μόνο οι καθηγητές και οι παιδαγωγοί αλλά και όλοι εμείς, στο βαθμό που ζούμε μαζί με τα παιδιά μας και τους νέους μέσα στον ίδιο κόσμο, οφείλουμε να υιοθετήσουμε απέναντι τους μια ριζικά διαφορετική στάση από αυτή που υιοθετούμε μεταξύ μας. Πρέπει να διαχωρίσουμε με αποφασιστικότητα τον τομέα της εκπαίδευσης από τους υπόλοιπους τομείς και ειδικά από αυτόν της πολιτικής, δημόσιας ζωής. Αυτό θα μας επιτρέψει να περιορίσουμε στον τομέα της εκπαίδευσης την υιοθέτηση ενός είδους αυθεντίας μαζί με την αντίστοιχη στάση απέναντι στο παρελθόν, οι οποίες δεν έχουν γενική ισχύ και δεν πρέπει να έχουν την απαίτηση να διατηρούν την αξία τους μέσα στον κόσμο των ενηλίκων.

Σε πρακτικό επίπεδο, αυτό σημαίνει ότι πρέπει, κατ' αρχάς, να καταλάβουμε πως ο ρόλος του σχολείου είναι να μαθαίνει στα παιδιά τι είναι ο κόσμος και όχι να τα καθοδηγεί ως προς την τέχνη της ζωής. Δεδομένου ότι ο κόσμος είναι κάθε φορά παλιός και πάντοτε πιο παλιός από τα ίδια, η μάθηση στρέφεται, αναγκαστικά, προς το παρελθόν, ανεξαρτήτως του κομματιού της ζωής μας που αφιερώνεται στο παρόν. Κατά δεύτερον, η γραμμή που χωρίζει τα παιδιά από τους ενήλικες θα πρέπει να μας κάνει να κατανοήσουμε ότι δε μπορούμε ούτε να εκπαιδεύσουμε τους ενήλικες ούτε, όμως, και να αντιμετωπίζουμε τα παιδιά ως «μεγάλους». Δεν πρέπει, ωστόσο, ποτέ να επιτρέψουμε σε αυτή τη γραμμή να μετατραπεί σε ένα τείχος που θα απομόνωνε τα παιδιά από την κοινότητα των ενηλίκων, σαν αυτά να μη ζούσαν στον ίδιο κόσμο ή σαν η παιδικότητα να αποτελούσε μια αυτόνομη φάση της ανθρώπινης ζωής -σαν, με άλλα λόγια, η

παιδική ηλικία να ήταν μια αυτόνομη ανθρώπινη κατάσταση, ικανή να ζήσει σύμφωνα με τους δικούς της νόμους. Δε μπορούμε να καταρτίσουμε ένα γενικό κανόνα ο οποίος θα καθόριζε για κάθε περίπτωση πότε σβήνει η γραμμή που χωρίζει την παιδική ηλικία από την ενήλικη περίοδο, καθώς αυτό ποικίλλει ανάλογα με την ηλικία, τη χώρα, τον πολιτισμό ή ακόμα και το ίδιο το άτομο. Μπορούμε, ωστόσο, να θέσουμε ένα σαφές χρονικό όριο στην εκπαίδευση, στο βαθμό που αυτή διακρίνεται από τη μάθηση. Στο δικό μας πολιτισμό αυτό το όριο συμπίπτει, κατά πάσα πιθανότητα, με την απόκτηση του πρώτου ανώτερου διπλώματος (και λιγότερο με την απόκτηση του σχολικού απολυτηρίου), καθώς η προετοιμασία για την επαγγελματική ζωή που λαμβάνει χώρα στο πανεπιστήμιο και στα τεχνολογικά ινστιτούτα αποτελεί απλά ένα είδος εξειδίκευσης, παρ' όλο που, βέβαια, έχει σίγουρα κάποια σχέση με την εκπαίδευση. Σε αυτό το επίπεδο η εκπαίδευση δεν έχει πια ως στόχο να εισάγει τον νέο μέσα στον κόσμο συνολικά, αλλά περισσότερο μέσα σε έναν περιορισμένο και συγκεκριμένο τομέα του. Δε μπορεί να υπάρξει εκπαίδευση [education] δίχως διδασκαλία [teaching]: η εκπαίδευση δίχως διδασκαλία και μάθηση είναι κενή περιεχομένου και, ως εκ τούτου, εκφυλίζεται εύκολα σε ένα είδος συναισθηματικής και ηθικής ρητορείας. Μπορούμε όμως εξίσου εύκολα να διδάσκουμε δίχως πραγματικά να προσφέρουμε κάποιο είδος παιδείας [educating] και μπορούμε, αντίστοιχα, να συνεχίσουμε να μαθαίνουμε μέχρι το τέλος της ζωής μας δίχως να έχουμε ποτέ λάβει την οποιαδήποτε παιδεία. Όλα αυτά όμως είναι λεπτομέρειες τις οποίες πρέπει να αφήσουμε στους ειδικούς και στους παιδαγωγούς.

Αυτό που μας αφορά όλους και το οποίο δε μπορούμε, κατά συνέπεια, να αποπέμψουμε στην ειδικευμένη επιστήμη της παιδαγωγικής είναι ο καθορισμός της σχέσης των παιδιών με τους ενήλικες γενικώς. Ή, για να το θέσουμε με ακόμα πιο γενικούς και ακριβείς όρους, η στάση μας απέναντι στο φαινόμενο της γεννησιμότητας: απέναντι στο γεγονός, με άλλα λόγια, ότι εισερχόμαστε στον κόσμο μέσω της γέννησης και ότι αυτός ο κόσμος ανανεώνεται διαρκώς μέσω της γεννησιμότητας. Η εκπαίδευση είναι το σημείο όπου αποφασίζουμε αν αγαπάμε αρκετά τον κόσμο ώστε όχι μόνο να αναλάβουμε την ευθύνη για αυτόν αλλά και να τον σώσουμε από την καταστροφή που θα ήταν αναπόφευκτη, δίχως τη διαρκή ανανέωση και την έλευση των νεαρών και των νεοφερμένων. Μέσω της εκπαίδευσης αποφασίζουμε, επίσης, αν αγαπάμε αρκετά τα παιδιά μας ώστε να μην τα αποκλείουμε από τον κόσμο μας ούτε να τα εγκαταλείπουμε στην τύχη τους αφαιρώντας τους τη δυνατότητα να αναλάβουν κάτι καινούργιο, κάτι που δεν είχαμε προβλέψει- αλλά να τα προετοιμάζουμε εκ των προτέρων για το καθήκον της ανανέωσης του κοινού μας κόσμου.

Γιώργος Ν. Οικονόμου

Δημοκρατία ή αντιπροσώπευση; *

Η αδύνατη ανανέωση του κοινοβουλευτισμού

Ο Γ. Ευαγγελόπουλος (Γ.Ε.) πιστεύει ότι το κοινοβουλευτικό πολίτευμα μπορεί να ανανεωθεί και να εμπλουτισθεί μεταξύ άλλων με «μορφές και σχήματα αμεσότερης δημοκρατίας και γνησιότερης αντιπροσώπευσης»,¹ ότι «είναι εφικτός ο ουσιαστικός εκδημοκρατισμός της δομής και της λειτουργίας των πολιτικών κομμάτων, η έμπρακτη αποκατάσταση των εννοιών της δημόσιας ευθύνης και της δημόσιας υπηρεσίας [...] η παροχή ποιοτικής παιδείας με σκοπό τη δημιουργία ενσυνείδητων πολιτών» (σ. 24).

Τα μέτρα αυτά προτείνονται εδώ και πολλές δεκαετίες από διανοούμενους και πολιτικούς εκφραστές του κοινοβουλευτισμού, αλλά ποτέ δεν εφαρμόστηκαν σε καμία χώρα του κόσμου. Είναι αδύνατον να εφαρμοσθούν, διότι οι ολιγαρχικές εξουσίες αποδείχθηκαν και αποδεικνύονται εντελώς απρόθυμες και ανίκανες να προβούν σε οποιαδήποτε ουσιαστική μεταρρύθμιση. Δεν έχει γίνει καμία απολύτως κίνηση από τις ολιγαρχικές εξουσίες προς δημοκρατικούς θεσμούς. Άλλωστε οι διακηρύξεις των αποτυχημένων σοσιαλδημοκρατών σε Ελλάδα, Γαλλία, Αγγλία, περί «συμμετοχικής δημοκρατίας» και ηλεκτρονικού διαδικτυακού διαλόγου, είναι κομματικές τακτικές. Σκοπό έχουν όχι τη διαφάνεια και την ενημέρωση (σ. 58), αλλά την παραπλάνηση των ανθρώπων και την σε νέες βάσεις νομιμοποίηση των απαξιωμένων κομμάτων, αφού οι πρακτικές που ευαγ-

* Το πρώτο μέρος του κειμένου δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Μάγμα*, τ. 6, Ιούνιος 2010, σσ. 150-166.
 1. Γ. Α. Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, Ευρασία, Αθήνα, 2009, σ. 102. Για να υπάρξει «αμεσότερη δημοκρατία» θα πρέπει πρώτα να υπάρξει άμεση –οπότε στην περίπτωση αυτή έχουμε την άστοχη και κακόχη κλίμακα: άμεση, αμεσότερη, αμεσότατη δημοκρατία.

γελίζονται ελέγχονται εξ ολοκλήρου από τις εξουσιαστικές ελίτ και δεν θεσμοθετούν ουσιαστικό έλεγχο από την κοινωνική βάση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι το μέτρο του δημοψηφίσματος δεν αναφέρεται καθόλου. Είναι πολύ εύλογη η απουσία του, διότι οι κυβερνώσες ελίτ και μόνο στην ιδέα ότι μπορεί να αποφασίσει η κοινωνία και όχι αυτοί οι ίδιοι τρομάζουν, φεύγει το έδαφος κάτω από τα πόδια τους, νοιώθουν να χάνουν την εξουσία τους. Οι φυγόκεντρες δυνάμεις που αναπτύσσει το γνήσιο δημοψήφισμα, με την ενημέρωση των ανθρώπων, τον διάλογο και την ανταλλαγή ουσιαστικών επιχειρημάτων, και όχι ψευδών κομματικών υποσχέσεων και πελατειακών σχέσεων, φοβίζει τους ολίγους κατόχους της εξουσίας. Τους φοβίζει η ουσιαστική ενημέρωση των ανθρώπων, η ελεύθερη έκφρασή τους, το ότι δεν μπορούν να ελέγξουν τις αποφάσεις, το ότι το κέντρο βάρους μετατοπίζεται στην κοινωνία και ως εκ τούτου είναι απρόβλεπτο. Τους φοβίζει σε τέτοια περίπτωση ο εκτελεστικός -με την κυριολεκτική έννοια του όρου- ρόλος τους. Άλλωστε, η Ελβετία, η μόνη χώρα που έχει θεσμούς οι οποίοι επιτρέπουν τη συμμετοχή των ανθρώπων σε ορισμένες αποφάσεις και σε γενικές συνελεύσεις, δεν αποτελεί πρότυπο ή έμπνευση για καμία δυτική πολιτική εξουσία, για κανένα σοσιαλιστικό ή σοσιαλδημοκρατικό κόμμα, ούτε για τον Γ. Ε.

Στο πλαίσιο αυτό το αίτημα για «γνησιότερη αντιπροσώπευση» είναι αδύνατον να πραγματοποιηθεί, διότι κάθε αντιπροσώπευση είναι γνήσια πολιτική αλλοτρίωση, όπως ήξεραν πολύ καλά οι αρχαίοι Έλληνες, ο Ρουσσώ και επαναλαμβάνει ο Καστοριάδης: «Η κυριαρχία, εφ' όσον είναι η άσκηση της γενικής βούλησης, δεν μπορεί ποτέ να απαλλοτριωθεί και ότι ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατόν να αντιπροσωπευθεί παρά μονάχα από τον εαυτό του»².

Επίσης ο «εκδημοκρατισμός των κομμάτων» είναι αδύνατος διότι έρχεται σε αντίφαση με την ολιγαρχική ουσία τους: είναι αδύνατο σε μία ολιγαρχική κοινωνία να υπάρξουν δημοκρατικοί θεσμοί. Τα κόμματα, στηρίγματα της ολιγαρχίας, έχουν μετατραπεί σε οιονεί ανώνυμες εταιρείες ιδιωτικών πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων και μηχανισμούς νομής της εξουσίας. Η παροχή ουσιαστικής παιδείας είναι επίσης ουτοπία, διότι ουδέποτε οι κατεστημένες εξουσίες προσέφεραν τα μέσα για να δημιουργ-

2. J.- J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου – Α. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα, 2006, σ. 73. Βλ. περισσότερα στο Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, Παπαζήσης, Αθήνα, 2009, κεφ. 3.

γρθούν ενσυνείδητοι πολίτες. Διότι ξέρουν πολύ καλά ότι τέτοιοι πολίτες θα αμφισβητούσαν αμέσως τις εξουσίες τους³. Επομένως τα προτεινόμενα μέτρα αποτελούν θεωρητικές ή προγραμματικές διακηρύξεις προς εξωραϊσμό του συστήματος και λειτουργούν ως καταπραϊντικό-ηρεμιστικό αυτών που ασκούν κριτική και διαμαρτύρονται.

Στο ίδιο πλαίσιο και σκοπό εντάσσονται και τα μέτρα του M. Salvadori που αναφέρει αμέσως μετά ο Γ. Ε. (σ. 25)⁴. Ούτε αυτά λαμβάνουν υπ' όψιν τους την ουσία του ολιγαρχικού και καπιταλιστικού συστήματος είναι δηλαδή ανεφάρμοστα για τους εξής λόγους:

1) οι πολιτικές αρχές των κρατών και των διεθνών οργανισμών δεν μπορούν «να θέσουν υπό τον έλεγχό τους τις οικονομικές ολιγαρχίες», διότι οι τελευταίες είναι αυτές που εν τέλει αναδεικνύουν και διατηρούν τις πολιτικές εξουσίες, οι οποίες με τη σειρά τους εξυπηρετούν τα συμφέροντα των οικονομικών ολιγαρχιών. Πρόκειται δηλαδή για τον φαύλο κύκλο που έχει το όνομα «διαπλοκή». Οι πολιτικές εξουσίες δεν αναδεικνύονται από την περίφημη «ψήφο του λαού», όπως διαδίδεται κατά κόρον, αλλά από τους μηχανισμούς των κομμάτων και του συστήματος.

2) «Η απαλλαγή των ΜΜΕ από την κυριαρχία και τον έλεγχο των ισχυρών οικονομικών συγκροτημάτων» μέσα στα πλαίσια και τους όρους του υπάρχοντος συστήματος, που έχει αναγάγει την πληροφορία σε εμπόρευμα και κέρδος, είναι για τον ίδιο ακριβώς λόγο όνειρο θερινής νυκτός διότι ΜΜΕ και ισχυρά συμφέροντα είναι αρρήκτως συνδεδεμένα και διαπλεκόμενα ένεκα της ολιγαρχικής δομής των αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων. 3) «Η καταπολέμηση των οικονομικών ανισοτήτων» ως γνωστόν δεν επιτεύχθηκε ούτε από τις σοσιαλδημοκρατικές κυβερνήσεις που ανήλθαν στην εξουσία σε Ευρώπη και Αμερική, και ούτε και πρόκειται να επιτευχθεί: διότι για να επιτευχθεί πρέπει οι πολιτικές αρχές να συγκρουστούν με τις οικονομικές ολιγαρχίες, πράγμα που η διαπλοκή καθιστά αδύνατον, λόγω της αγαστής συνεργασίας οικονομικής και πολιτικής εξουσίας, όπως ανέφερα στην πρώτη περίπτωση.

Τέλος θα πρέπει να τονισθεί ότι την τελευταία τριακονταετία

3. Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, ό.π., κεφ. «Η παιδεία».

4. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στο κείμενο που παραπέμπει ο Γ.Ε. (σ. 102, υπ. 32), και με τις απόψεις του οποίου συμφωνεί, δεν υπάρχουν συγκεκριμένες προτάσεις «εκδημοκρατισμού» του κοινοβουλευτισμού.

οποιαδήποτε «μεταρρύθμιση» έγινε στα δυτικά πολιτεύματα από τις διευθυντικές ολιγαρχίες ήταν προς όφελος των μεγάλων οικονομικών συμφερόντων με κορύφωση την απελευθέρωση των αγορών, την ανεξέλεγκτη κυριαρχία των επιχειρήσεων, των Τραπεζών και των ΜΜΕ, την αποδυνάμωση των πολιτικών εξουσιών, την εξασθένηση της ανεξαρτησίας των εθνικών κρατών, τη φαλκίδευση των δικαιωμάτων των λαϊκών τάξεων, δηλαδή την παμβασιλεία της παγκοσμιοποίησης και την πλήρη ανυπαρξία και αδυναμία ελέγχου της. Προκειμένου για την ελληνική περίπτωση η πίστη ότι κάποιο από τα προτεινόμενα μέτρα μπορεί να πραγματοποιηθεί από τα διεφθαρμένα και ανίκανα κόμματα μοιάζει με κακόγουστο αστείο.⁵

Είναι γεγονός άλλωστε ότι και οι ελάχιστες μεταρρυθμίσεις που θα μπορούσε κανείς να προτείνει προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας είναι δύσκολο να επιτευχθούν χωρίς την απαίτηση και τη στήριξη από μία ισχυρή κοινωνική πλειοψηφία. Αρκεί να θυμηθεί κανείς ότι οι μεταρρυθμίσεις που πρότεινε τη δεκαετία του '20 στα πλαίσια του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος ο γνωστός Αυστριακός νομικός και υπερασπιστής του, Η. Kelsen παραμένουν ανεφάρμοστες ουτοπίες επί έναν περίπου αιώνα⁶. Και όχι μόνο αυτό αλλά επί πλέον τα κοινοβουλευτικά καθεστάτα του μεσοπολέμου αποδείχθηκαν ανίκανα να αποτρέψουν (και μάλλον επέτρεψαν) την άνοδο του φασισμού και του ναζισμού.

Συνεπώς, τα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, παρά τις ποικίλες ελευθερίες και τα ανθρώπινα δικαιώματα, τις εκλογές, την υλική ευημερία και τις άλλες κατακτήσεις -που, αντίθετα προς ό,τι πιστεύει η μαρξιστική και κομμουνιστική ιδεολογία, δεν είναι τυπικές αξίες- δεν είναι δημοκρατίες, αλλά φιλελεύθερες ολιγαρχίες. Πέρα από αυτή την πολιτική διαπίστωση, απαραίτητη για γνώση και προσανατολισμό, μια σημαντική συνέπεια, που δεν έχει τόσο πολύ τονισθεί, είναι η εξής: οι άνθρωποι στα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα καταντούν απλά αντικείμενα πολιτικών αποφάσεων,

5. Βλ. τα σκάνδαλα που έχουν συγχλονίσει τη χώρα τις τελευταίες δεκαετίες στο Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, σ. 33, 127. Βλ. μεταξύ πολλών άλλων ενδεικτικώς και Γ. Βότσης, «ΕΡΤ: προκαλούν το κοινό αίσθημα οι χρυσοκάνθαροι», *Ελευθεροτυπία*, 11 Ιανουαρίου 2010, σ. 8. [Το παρόν κείμενο ολοκληρώθηκε στις αρχές Μαρτίου 2010, και συνεπώς επιβεβαιώνεται από την μετέπειτα εξέλιξη. Πράγματι η ανάθεση της διακυβέρνησης της χώρας στο ΔΝΤ, την ΕΚΤ και την ΕΕ από το ΠΑΣΟΚ ισχυραίνει με ομολογία αδυναμίας και χρεοκοπίας του κομματικού πολιτικού συστήματος, το οποίο έχει καταντήσει μία εξαρτημένη ολιγαρχία και για την ακρίβεια μία διεκπεραιωτική αιρετή μοναρχία που εκτελεί τις αποφάσεις της τρόικας].

6. Βλ. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού ...*, ό.π., σ. 130.

χωρίς κανένα λόγο για τη ζωή τους και το μέλλον τους. Είναι εργαλεία για τον πλουτισμό, την άνοδο και την ισχύ των ολίγων και των ισχυρών. Δεν αποτελούν σκοπό, αλλά μόνο τα μέσα των πολιτικών αντιπροσώπων και των κομμάτων.

Έτσι εγκλωβισμένοι στον αγώνα για επιβίωση και απόκτηση των συνεχώς νέων και αναβαθμιζόμενων καταναλωτικών προϊόντων περιθωριοποιούνται και αποκλείονται από την ουσιαστική γνώση και την απελευθερωτική κουλτούρα, εξορίζονται μακράν κάθε ζωτικής ανθρώπινης επαφής, ουσιαστικής κοινωνικής γνωριμίας και συνεργασίας. Καταντούν καταναλωτές, τηλεθεατές, ακροατές, παθητικοί δέκτες, ψηφοφόροι, αντικείμενα και μέσα. Το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα λοιπόν σε μία βασική του λειτουργία ευτελίζει τη ζωή, τον άνθρωπο, αφού του στερεί τα βασικά στοιχεία που τον κάνουν αξιοπρεπή και πολίτη, του αφαιρεί την πολιτική ελευθερία και την αυτονομία του. Οδηγεί τα μεγάλα πλήθη των μεσαίων και κατωτέρων στρωμάτων στο περιθώριο του πολιτικού βίου, εγκλωβίζοντάς τα στη γκρίζα ζώνη της καθημερινής αγωνίας, της καταναλωτικής αποχαύνωσης και της τηλεοπτικής χυδαιότητας. Κατά συνέπεια, ο κοινοβουλευτισμός δεν είναι απλώς ένα σύστημα με παθογένειες, αδυναμίες ή μεγάλες ατέλειες –είναι η πηγή της παθογένειας, της αδυναμίας, της ατέλειας.

Προϋποθέσεις της δημοκρατίας

Ένα θέμα στο οποίο εκφράζει τις αμφιβολίες του ο Γ. Ε. είναι το κατά πόσο η άμεση δημοκρατία είναι σήμερα δυνατή και με ποιον τρόπο (σ. 56). Το θέμα αυτό το έχω συζητήσει αλλού⁷, και εδώ θα αρκεσθώ σε μερικά συμπληρωματικά σχόλια. Κατ' αρχάς τίποτε στην Ιστορία δεν είναι εξασφαλισμένο εκ των προτέρων. Η Ιστορία δεν είναι ευθύγραμμη και νομοτελειακή, δεν εξαρτάται από φυσικές ή οικονομικές αναγκαιότητες ούτε από «ιστορικούς νόμους». Είναι δημιουργία ανθρώπινη, απρόβλεπτη και φαντασιακή, υπερβαίνει τους ορθολογικούς καθορισμούς. Το βασικό που παίζει ρόλο είναι η επιθυμία των ανθρώπων να υπάρξουν διαφορετικά, η θέλησή τους να έχουν λόγο γι' αυτά που τους αφορούν και τους επηρεάζουν, γι' αυτά που καθορίζουν τον βίο και το μέλλον τους. Όλα είναι πιθανά και δυνατά, εφ' όσον εξαρτώνται από την ανθρώπινη βούληση και πράξη, από το κοινωνικό φαντασιακό. Εδώ βρίσκεται μια μεγάλη συμβολή του Κ. Καστοριάδη. Άλλωστε ο μεγάλες αλλαγές όταν συμβαίνουν θεωρούνται αναπόφευκτες και αναγκαίες, ενώ πριν πραγματοποιηθούν θεω-

7. Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού...*, ό.π., σσ. 84-86.

ρούνται απραγματοποιήτες ή ουτοπικές.

Το θέμα αυτό εξειδικεύεται στην εμφάνιση του προτάγματος της αυτονομίας, δηλαδή το ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί είναι: πότε και πώς αυτό το πρόταγμα εμφανίζεται, και ποιοι είναι οι φορείς του; Είναι ένα σημαντικό θέμα και θεμελιώδες για την πολιτική διαύγαση και πράξη. Οπωσδήποτε ο αγώνας για την αυτονομία διεξάγεται, και δεν μπορεί να γίνει διαφορετικά, εντός της συγκεκριμένης κοινωνίας, όχι όμως από τη θεσμισμένη αλλά από την *θεσμιζουσα κοινωνία*, το *θεσμίζον φαντασιακό*, από την ανώνυμη συλλογικότητα την αυτοσυγκροτούμενη σε δήμο. Αυτό σημαίνει ότι η δράση δεν διενεργείται αποκλειστικώς εντός των υπάρχοντων θεσμών και μηχανισμών της θεσμισμένης κοινωνίας, εν προκειμένω της ολιγαρχικής, αλλά κυρίως εκτός των θεσμών και εναντίον τους. Ο αγώνας πρέπει να διεξαχθεί σε όλα τα πεδία: κοινωνικό, οικονομικό, πολιτικό και πολιτισμικό⁸.

Η ετερονομία δεν είναι μία θεωρητική έννοια ούτε ένα άοριστο και γενικό σύστημα αλλά, είναι θεσμισμένη κοινωνία, εκφράζεται και ενσαρκώνεται σε συγκεκριμένους θεσμούς και κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Η κύρια και κυρίαρχη σημασία της σημερινής ολιγαρχίας, όσον αφορά στο οικονομικό πεδίο, είναι το κεφάλαιο με τα παρεπόμενά του: το εμπόρευμα, την εμπορευματοποίηση, το κέρδος, την απόλυτη κυριαρχία των αγορών, την προτεραιότητα του οικονομικού στοιχείου, την καταστροφή του ανθρώπινου και φυσικού περιβάλλοντος.

Στο πολιτικό πεδίο η κυρίαρχη σημασία είναι η αντιπροσώπευση με βασικούς θεσμούς-στηρίγματα τα κόμματα, τις εκλογές και το κοινοβούλιο, με τα οποία η κυρίαρχη τάξη εξασφαλίζει την μονοπώληση της κυβερνητικής, εκτελεστικής, δικαστικής και νομοθετικής εξουσίας. Κυρίαρχη φαντασιακή σημασία είναι, δηλαδή, ότι υπάρχουν κάποιοι αρμόδιοι και «ειδικοί» στα πολιτικά ζητήματα, στις κοινές υποθέσεις -οι επαγγελματίες πολιτικοί και τα κόμματα-, και ότι, ως εκ τούτου, σε αυτούς πρέπει να ανατεθεί η εξουσία. Η σημασία αυτή έχει ως συνέπεια αφ' ενός την παραίτηση των ανθρώπων από τα κοινά και από τον έλεγχο στους ασκούντες την εξουσία, και αφ' ετέρου την άσκηση της διακυβέρνησης από τους ολίγους κομματικούς γραφειοκράτες και κεφαλαιοκράτες. Η νομιμοποίηση γίνεται

8. Βλ. και Γ. Ν. Οικονόμου, «Το κοινωνικό-ιστορικό, η αυτονομία και τα επιχειρήματά της», στο Α. Αποστολόπουλος & Γ. Ν. Οικονόμου (επιμ.), *Συνέδριο/Αφιέρωμα στον Κ. Καστοριάδη*, Αθήνα, 2010, σ. 171.

από τους πολλούς μέσω των εκλογών. Το κόμμα, οι κομματικοί παράγοντες και η ολιγαρχία οφείλουν την ύπαρξή τους στην ανικανότητα των ανθρώπων να αυτοπροσδιορισθούν, να αυτοοργανωθούν και να δράσουν αυτοί οι ίδιοι στην ανικανότητά τους να γίνουν υποκείμενα της πολιτικής και όχι αντικείμενά της όπως είναι σήμερα⁹. Οι σημασίες αυτές όμως αντιτίθενται στο πρόταγμα της δημοκρατίας και το εμποδίζουν.

Απο την πλευρά της η δημοκρατική, η αυτόνομη, κοινωνία έχει άλλες σημασίες και άλλους θεσμούς, που βρίσκονται στον αντίποδα της αντιπροσώπευσης και των κομμάτων, άρα είναι αδύνατον να εκφρασθούν από τις υπάρχουσες σημασίες και να ενσαρκωθούν σε υπάρχοντες θεσμούς του κοινοβουλευτισμού. Ένα κίνημα που εμφορείται από τις αρχές της δημοκρατίας και την επιθυμία για αυτονομία θα πρέπει να θέσει ως κύριο σκοπό τόσο την εξάλειψη της σημασίας της αντιπροσώπευσης όσο και την αλλαγή των θεσμών δια μέσου των οποίων γίνεται δυνατή η αντιπροσώπευση και η ετερονομία. Στόχος ενός τέτοιου κινήματος θα είναι αφ' ενός η ιδεολογική χειραφέτηση από τους μύθους της αντιπροσώπευσης και των «ειδικών» και αφ' ετέρου η αποδυνάμωση των κυρίαρχων θεσμών της: κομμάτων, γραφειοκρατίας, ιεραρχίας και ΜΜΕ. Άρα είναι απαραίτητη η ταυτόχρονη εγκαθίδρυση από τη θεσιζούσα κοινωνία θεσμών που θα επιτρέπουν την όσο το δυνατόν ευρύτερη συμμετοχή των ανθρώπων στις αποφάσεις και στη θέσπιση των νόμων.

Πώς μπορεί να γίνει αυτό; Τι σημαίνει (άμεση) δημοκρατία στην κλίμακα των σημερινών μεγάλων κοινωνιών; Ο Κ. Καστοριάδης δίνει μία γενική απάντηση: «Σημαίνει ότι απορρίπτουμε τις λύσεις που, δυνάμει, οδηγούν σε αλλοτριωτικές πολιτικές δομές, κι ότι επιζητούμε τις λύσεις που δίνουν τη μεγαλύτερη δυνατή εξουσία σε κοινότητες των οποίων οι διαστάσεις επιτρέπουν την άμεση διακυβέρνηση ή τις λύσεις που μεγιστοποιούν τη συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις και τον έλεγχό τους πάνω σε όσα γίνονται στις ενότητες των οποίων η διάσταση (ή στα θέματα των οποίων η φύση) δεν επιτρέπουν την άμεση αυτοκυβέρνηση»¹⁰.

9. Ακόμη και ο συντηρητικός οικονομολόγος και υποστηρικτής του αντιπροσωπευτικού συστήματος, Joseph Schumpeter διακρίνει αυτή την αλήθεια, από την πλευρά του βεβαίως: «Το κόμμα και οι κομματικοί παράγοντες είναι η απάντηση στην ανικανότητα της εκλογικής μάζας να δράσει διαφορετικά από ό,τι μία αγέλη» (J. Schumpeter, *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός και δημοκρατία*, μτφρ. Χ. Τσαμπρούνης, επιστημ. επιμ. Μ. Ψαλιδόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα, 2006, σ. 342).

10. Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Ίφιλον, Αθήνα, 1986, σ. 52. Στο απόσπασμα αυτό (που παραθέτει και ο Γ. Ε., σ. 59) ανα-

Έτσι η (άμεση) δημοκρατία δεν είναι ένα πολίτευμα που εγκαθίσταται άπαξ και δια παντός αλλά μια ανοικτή, συνεχής ρητή αυτοθέσμιση προχωρεί με βήματα που καθορίζει η αυτοσυγκροτούμενη και αυτοκαθοριζόμενη συλλογικότητα, στηριγμένη στην αποκτημένη και αφομοιωμένη πείρα της. Με αυτήν την έννοια η άμεση δημοκρατία είναι ταυτοχρόνως τέλος και αρχή: κάθε κατάκτηση δεν αποτελεί τελικό βήμα αλλά αρχή για άλλες (σ. 61).

Όσον αφορά το πρακτικό σκέλος θα μπορούσαν να προταθούν ορισμένες θεσμικές μεταρρυθμίσεις: εισαγωγή δημοψηφισμάτων για σημαντικά ζητήματα (οικονομικά, κοινωνικά, εθνικά, πολιτικά), κλήρωση ορισμένων βουλευτών αντί του αριστοκρατικού θεσμού των βουλευτών επικρατείας, η οργάνωση των νομών σε μικρές περιφέρειες με συνελεύσεις και δημοψηφίσματα περιφερειακά, ο περιορισμός των βουλευτών σε 200 το πολύ, η ελάττωση των τεραστίων μισθών τους και των προνομίων τους, η κατάργηση του άρθρου 86 του Συντάγματος για τη βουλευτική ασυλία, η κατάργηση της υπουργικής ασυλίας, ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας, η διακοπή της μισθοδοσίας των κληρικών από το κράτος, η καταγραφή και η φορολόγηση της τεράστιας εκκλησιαστικής περιουσίας, στελέχωση της δικαστικής εξουσίας από μη επαγγελματίες δικαστικούς που θα εξασφαλίζουν την αμεροληψία και το αδέκαστο της κρίσεως¹¹.

Από την άλλη είναι επίσης αλήθεια ότι οι αγώνες για την αυτονομία διενεργούνται από ανθρώπους της συγκεκριμένης κοινωνίας, αλλά όχι όπως γράφει ο Γ. Ε. «μόνο από τους δεδομένους ανθρώπους ενός δεδομένου κοινωνικοπολιτικού, θεσμικού και διανοητικού ορίζοντα» (σ. 69). Οι άνθρωποι που θέτουν το αίτημα της αυτονομίας και αγωνίζονται να την πραγματοποιήσουν έχουν υπερβεί τον δεδομένο κοινωνικοπολιτικό, θεσμικό και διανοητικό ορίζοντα, είναι σε θέση να αμφισβητούν τις υφιστάμενες κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες καθώς και τους υπάρχοντες θεσμούς. Αυτό απαιτεί και προϋποθέτει αλλαγή του ανθρώπινου τύπου που κυριαρχεί στις σημερινές κοινωνίες και στον οποίο στηρίζονται τα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα: του ψηφοφόρου και κομματικού οπαδού, του απαθούς και αδιάφορου για τα κοινά, του καταναλωτή και τηλεθεατή. Απαιτεί με-

φέρθηκα και σε ένα παλαιότερο κείμενό μου, «Plato and Castoriadis: The Concealment and the Unveiling of Democracy», *Democracy and Nature*, Vol. 9, No. 2, July 2003, σ. 260. Βλ. την ελληνική εκδοχή του «Πλάτων και Καστοριάδης: Η συγγάλυψη και η ανάδειξη της δημοκρατίας», *Νέα Εστία*, τχ. 1760, Οκτώβριος 2003, σ. 488.

11. Βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού...*, ό.π., σ. 130.

τατροπή του σε ενεργό και συμμετέχοντα, σε άτομο που διέπεται από κριτική διάθεση και αμφισβήτηση, από θέληση για συμμετοχή στις αποφάσεις και στη διαμόρφωση των νόμων. Απαιτεί να συνειδητοποιήσουμε, όπως το εκφράζει χαρακτηριστικώς ο Κ. Καστοριάδης, ότι «δεν είμαστε στον κόσμο για να τον παρατηρούμε ή για να τον υφιστάμεθα· η μοίρα μας δεν είναι η δουλεία· υπάρχει μια δράση που μπορεί να στηριχθεί σ' αυτό που είναι, για να κάνει να υπάρξει αυτό που θέλουμε να είμαστε»¹².

Επομένως μέσα σε έναν καπιταλιστικό κόσμο και ένα ολιγαρχικό πολίτευμα, που επιζητούν και επιβάλλουν την παθητικότητα, την αδιαφορία των ανθρώπων και την μετατροπή τους σε ανενεργούς και αλλοτριωμένους, σε απλά πειθήνια εκτελεστικά όργανα, οι επιλογές πρέπει να είναι σαφείς και ακριβείς, οι στόχοι της κριτικής θεωρίας, της πολιτικής πράξεως και του «απελευθερωτικού κινήματος» πρέπει να είναι σαφείς και ορατοί, όχι γενικόλογοι «υλικοϊστορικοί» ούτε αόριστοι «αντιεξουσιαστικοί» και νεφελώδεις «σοσιαλιστικοί» ή «αντισυστημικοί».

Η αυτονομία δεν μπορεί παρά να προκύπτει ως αποτέλεσμα αγώνων που διενεργούνται από μη αλλοτριωμένα άτομα, τα οποία δεν υποστηρίζουν το υπάρχον ολιγαρχικό σύστημα και τους φορείς του, τα κόμματα. Δεν εντάσσονται στα παραδοσιακά κόμματα δεξιάς, κέντρου ή αριστεράς (σοσιαλιστικής ή κομμουνιστικής), που πρεσβεύουν αυταρχικές ή ολιγαρχικές αντιλήψεις και μεσσιανικές ιδεολογίες. Έχουν επίσης συνειδητοποιήσει τη βασική πολιτική αλήθεια, ότι όταν εκχωρείς την εξουσία σου στους άλλους, στους αντιπροσώπους και στα κόμματα, εκχωρείς ταυτοχρόνως την ελπίδα, τα όνειρα και τη φαντασία σου, οπότε μένεις γυμνός, αδύναμος και ανήμπορος. Ως εκ τούτου δεν μπορείς να κάνεις σπουδαία πράγματα, ακόμη και εντός του συστήματος, όταν η αδικία φθάσει στα άκρα. Το μόνο ίσως που μπορείς να κάνεις είναι να εκτονωθείς σε κάποια διαμαρτυρία, ήρεμη ή βίαιη, και να επιστρέφεις μετά στην πεζή πραγματικότητα. Αυτό έγινε τον Δεκέμβριο 2008 που, όπως πολύ εύστοχα γράφτηκε, ήταν «το τραύλισμα μιας σακατεμένης συλλογικότητας, η ανίσχυρη λύσσα των αδυνάτων μπροστά στο όργιο της κατεστημένης αδικίας»¹³.

Ο Γ. Ε. μπορεί να ελπίζει στην ανεπίτευκτη μεταρρύθμιση του κοινοβουλευτικού πολιτεύματος, αλλά δεν νομίζω ότι ο Κ. Καστοριάδης μοιράζεται την ίδια ελπίδα μαζί του, όπως φαίνεται να πιστεύει (σ. 32). Η

12. Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππας, Αθήνα, 1981, σ. 85.

13. Γ. Λυκαρδόπουλος, *Σημειώσεις*, τχ. 69, Ιούλιος 2009, σ. 4.

απόρριψη του δόγματος ότι η βία είναι η μαμμή της Ιστορίας δεν σημαίνει ότι υιοθετείται η διατήρηση του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού και της φιλελεύθερης ολιγαρχίας. Οι αντιλήψεις του Καστοριάδη δεν είναι στην υπηρεσία του ολιγαρχικού σχεδίου αλλά του δημοκρατικού. Και αν μπορούν να προταθούν μεταρρυθμίσεις στο υπάρχον ολιγαρχικό σύστημα, αυτές δεν εντάσσονται στον εξωραϊσμό και στη διατήρησή του, αλλά στην αλλαγή του προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας. Ο συγγραφέας της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* συναιρεί στο έργο του τις καλύτερες παραδόσεις της φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης (Διαφωτισμό, Χέγκελ, Μαρξ, κ.ά.) ασκώντας τους ταυτοχρόνως κριτική χωρίς τελικώς να μπορεί να ταυτισθεί με κάποιον από αυτές.

Έτσι, λ.χ. μπορεί το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας να φέρνει την πολιτική σκέψη του Καστοριάδη εγγύτερα προς τις πλέον «προοδευτικές εκδοχές του πολιτικού φιλελευθερισμού» (σ. 47), αλλά ταυτοχρόνως στη σκέψη του η ατομική αυτονομία είναι αδύνατη χωρίς τη συλλογική αυτονομία, είναι αδιανόητη χωρίς την αυτονομία της κοινότητας, πράγμα που τον απομακρύνει τα μάλα από τον φιλελευθερισμό. Αυτό είναι σαφές λ.χ. όταν εξηγώντας την αυτονομία του ατόμου σημειώνει χαρακτηριστικά: «Πώς μπορείς να είσαι ελεύθερος όταν πρέπει υποχρεωτικά να τηρείς τον κοινωνικό νόμο; Υπάρχει μια πρώτη συνθήκη: πρέπει να έχεις την πραγματική δυνατότητα να συμμετάσχεις στη διαμόρφωση του νόμου (της θέσμησης). Μπορώ να είμαι ελεύθερος όταν τηρώ τον νόμο μόνο αν μπορώ να πω πως αυτός ο νόμος είναι δικός μου –μόνο αν μου δόθηκε η πραγματική δυνατότητα να συμμετάσχω στη διαμόρφωσή του και στη θέσμισή του (έστω και αν δεν υπερίσχυσαν οι δικές μου προτιμήσεις)»¹⁴.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Κ. Καστοριάδης δεν εγκατέλειψε το αίτημα για ριζική αλλαγή της κοινωνίας, αλλαγή που αφορά στη σύνολη θέσμηση της κοινωνίας. Αυτό δηλώνεται ρητώς όταν κάνει λόγο για ένα επαναστατικό κίνημα «που θα επιδιώξει να εγκαθιδρύσει μία πραγματική δημοκρατία, με τη συμμετοχή όλων στη διαχείριση των κοινών. Ένα επαναστατικό κίνημα που θα οδηγήσει στην αυτοκυβέρνηση των παραγωγικών και τοπικών μονάδων, των χωρών, των εθνών. Αυτή είναι η μόνη πολιτική επιδίωξη η οποία έχει κάποιο νόημα και για την οποία αξίζει να δουλέψει κανείς»¹⁵.

14. Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», *Η άνοδος της ασηματότητας*, Ψυλόν, Αθήνα, 2000, σ. 268.

15. Καστοριάδης, «Στην καλύτερη περίπτωση ο Γκορμπατσώφ είναι ένας Μεγάλος Πέτρος», *Αντί*, αρ.

Η ριζική αλλαγή της κοινωνίας δεν μπορεί να προκύψει χωρίς αγώνες και συγκρούσεις και αυτή τη βασική αλήθεια όχι μόνο δεν την αγνοεί ο Κ. Καστοριάδης αλλά και την αναδεικνύει στο έργο του. Αυτή όμως η ριζική αλλαγή δεν σημαίνει ότι πρέπει να γίνει με όπλα, αίματα, φόνους και καταλήψεις χειμερινών ανακτόρων από κάποια «πεφωτισμένη» κομματική πρωτοπορία, λενινιστικού, μαοϊκού, καστρικού ή γκεβαρικού τύπου. Αντιθέτως, αντιλήψεις και πρακτικές αυτού του είδους αποτύχει παταγωδώς, αφού οδήγησαν σε δικτατορικά και ολοκληρωτικά καθεστώτα, με φαλκίδευση ατομικών ελευθεριών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων, φυλακές, στρατόπεδα συγκεντρώσεως, ψυχιατρεία, εκτελέσεις, βασανιστήρια. Η δημοκρατική αλλαγή δεν έχει ως αξίωμα το φετίχ της βίας, ούτε την άνωθεν πεφωτισμένη κομματική πρωτοπορία ή την πραξικοπηματική κατάληψη της εξουσίας από μία μειοψηφία.

Η «μαμή» της ιστορίας είναι ο μη βίαιος πολιτικός αγώνας των ανθρώπων. Αρκεί η ήρεμη δύναμη του συνειδητού και αποφασισμένου πλήθους, αυτοσυγκροτούμενη σε πλειοψηφικό δῆμο, για να θέσει επιτακτικά και πειστικά το αίτημα της αλλαγής. Η δύναμη εδώ εννοείται με την έννοια που έδωσε στον όρο η Χάνα Άρεντ, και προσομοιάζει στην αρχή της μη βίαιης επανάστασης. Αν όμως οι κυρίαρχες εξουσίες που κατέχουν τη βία του κράτους (κόμματα, στρατό, αστυνομία, ποικίλες δυνάμεις καταστολής) δεν είναι πρόθυμες να συμμορφωθούν με την απαίτηση της κοινωνίας, τότε αναπόφευκτα προκύπτει σύγκρουση.

Στο πλαίσιο αυτό είναι πιο εύκολα κατανοητή η θέση του Κ. Καστοριάδη για το ΕΑΜ τον ΕΛΑΣ και το ΚΚΕ της περιόδου 1944 και δη των Δεκεμβριανών, στην οποία ο Γ. Ε. ασκεί κριτική (σ. 70). Θα πρέπει να διευκρινισθεί ότι η πολιτική εκτίμηση του Κ. Καστοριάδη για τα γεγονότα αυτά αναφέρεται στην ηγεσία, την οργανωτική δομή και τον στόχο του ΕΑΜ και του ΚΚΕ. Δεν αναφέρεται ούτε υποτιμά την αυθορμησία, την πίστη και την ελπίδα για μια δίκαιη και καλύτερη κοινωνία, που ενέπνευσε τη συμμετοχή πολλών ανθρώπων στο ΕΑΜ. Αυτό όμως δεν προσδίδει στο τελευταίο χαρακτήρα αυτονομίας, διότι ως γνωστόν ήταν μια οργάνωση γραφειοκρατική, ιεραρχική, ελεγχόμενη από το ΚΚΕ, με αποφάσεις λαμβανόμενες αυταρχικώς από την ηγεσία, η οποία δεν ήταν ούτε καν εκλεγμένη από τη βάση. Τα ίδια ισχύουν και για τη στρατιωτική μορφή του, τον

356 (1987). Πρβ. και ένα του 1995: «Δεν μπορεί να υπάρξει λύση χωρίς ριζικές αλλαγές στην οργάνωση της κοινωνίας», *Une société à la dérive : Entretiens et débats, 1974-1997*, Seuil, Παρίσι, 2005, σ. 269.

ΕΛΑΣ. Όσον αφορά τον Άρη Βελουχιώτη, τον «αρχηγό των ατάκτων», τα πράγματα λαμβάνουν ακόμη πιο αυταρχικό και προσωποπαγή χαρακτήρα, διότι ως γνωστόν είχε τελεσίδικη άποψη ακόμη και για την ηθική συμπεριφορά των στρατιωτών του, με δικαίωμα θανατώσεως τους χωρίς δίκη και απολογία. Αυτό που επισημαίνει ο Καστοριάδης είναι το γεγονός ότι δεν υπήρχε καθόλου δημιουργία αυτόνομων οργανώσεων των ανθρώπων –οργανώσεων που να μη δέχονται τις καθοδηγητικές γραμμές τους από έξω, που να μην υπόκεινται στην κυριαρχία και στον έλεγχο μίας έξωθεν, χωριστής αρχής, είτε η αρχή αυτή είναι κόμμα είτε κράτος¹⁶.

Ο Σ. Στίνας στα δύο βιβλία του, *ΕΑΜ, ΕΛΑΣ, ΟΠΛΑ και Αναμνήσεις* περιγράφει τις σταλινικές μεθόδους πρωτοφανούς βίαιης καταστολής οποιασδήποτε διαφορετικής και αντίθετης απόψεως από τα ηγετικά όργανα του ΕΑΜ, του ΕΛΑΣ και του ΚΚΕ, καθώς και τις εκτελέσεις και δολοφονίες τροτσικιστών, αναρχικών και άλλων διαφωνούντων από την προς τούτο συγχροτημένη οργάνωση του ΚΚΕ, την ΟΠΛΑ. Ο ίδιος ο Καστοριάδης ήταν προγραμμαμένος από το ΚΚΕ και γλύτωσε από τύχη. Φυσικά οι απόψεις του δικαιώθηκαν από την εξέλιξη των γεγονότων, τον πρώτο εμφύλιο, τον Δεκέμβριο του 1944, και τον δεύτερο που ακολούθησε, το 1946-1949. Η γραφειοκρατική σταλινική και ανεγκέφαλη ηγεσία του ΚΚΕ έσυρε χιλιάδες ανθρώπους σε μια εμφύλια σύρραξη που είχε ως αποτέλεσμα τόσο την καταστροφή του κοινωνικού, πολιτικού, οικονομικού, πολιτισμικού και ηθικού ιστού της χώρας όσο και τις απάνθρωπες ταλαιπωρίες, διώξεις, εξορίες, φυλακίσεις των χιλιάδων αριστερών και συμπαθούντων. Η θέση αυτή δεν αθώνει βεβαίως την άλλη πλευρά και δεν της αφαιρεί τις ευθύνες για τις βαρβαρότητες κατά των ηττημένων και γενικώς για τον αιματηρό εμφύλιο σπαραγμό, τις συνέπειες του οποίου η χώρα πλήρωσε πολύ ακριβιά επί πολλές δεκαετίες.

Κορνήλιος Καστοριάδης, ο στοχαστής της δημοκρατίας

Στο τρίτο μέρος της διαφωνίας του ο Γ. Ε. (σ. 71-73) εκφράζει ενστάσεις διότι χαρακτηρίσα («άνευ ετέρου τινός» και με «τόση ευκολία») τους Berlin, Popper, Rawls στοχαστές της φιλελεύθερης ολιγαρχίας¹⁷. Θα πρέπει κατ' αρχάς να διευκρινίσω, όπως το έκανα στην αρχή του πρώτου μέρους (στο *Μάγμα*, τχ. 6, σ. 151), ότι ο χαρακτηρισμός αυτός ανήκε σε

16. Καστοριάδης, *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα, 1992, σ. 330. Του ίδιου, «Η άνοδος της ασημαντότητας», *Η άνοδος της ασημαντότητας*, Ύψιλον, Αθήνα, 2000, σσ. 111-112.

17. Γ. Ν. Οικονόμου, «Ιδεαλισμός, μεταφυσική και ο Κ. Καστοριάδης», *Μάγμα*, τ. 3, Δεκέμβριος 2008, σ. 136.

μία παράγραφο ενός ευρύτερου κειμένου μου που δεν είχε άμεσο αντικείμενο τους τρεις στοχαστές, και αποτελούσε σύντομη απάντηση σε άποψη που έλεγε ότι οι τρεις στοχαστές είναι «θεωρητικοί της δημοκρατίας». Δεύτερον, δεν υποτιμώ τους τρεις στοχαστές ως πνευματικές προσωπικότητες και τις προσφορές τους στους τομείς με τους οποίους ασχολήθηκε έκαστος εξ αυτών. Ούτε άλλωστε υποτιμώ τον διάλογο που έχει υπάρξει για τις απόψεις των τριών στοχαστών και έχει εμπλουτίσει τη βιβλιογραφία με εκατοντάδες μελέτες και άρθρα. Ούτε θέλω να χρησιμοποιήσω αρκετές από αυτές που ασκούν κριτική στο έργο τους -θα ακούσε μόνο η κριτική του P. Wagner που παραθέτει και ο ίδιος Γ. Ε. Όμως η πληθώρα των μελετών και άρθρων για κάποιον στοχαστή ή ο διάλογος που το έργο του δημιουργεί δεν τον καθιστούν αυτομάτως και θεωρητικό της δημοκρατίας. Ακριβώς όπως η τεράστια βιβλιογραφία περί τον Heidegger δεν μπορεί να του αφαιρέσει τον χαρακτηρισμό του ναζιστή. Ομοίως, η φιλολογία περί τον Σαρτρ δεν του αφαιρεί τον χαρακτηρισμό του κομμουνιστή, του μαοϊκού και του υποστηρικτή του Στάλιν. Και οι δύο στοχαστές, όσο σημαντικοί και αν είναι, δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν με κανένα τρόπο θεωρητικοί της δημοκρατίας.

Αυτό που με ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι τα πολιτικά συμπεράσματα ή οι πολιτικές συνέπειες, έμμεσες ή άμεσες, του έργου των τριών στοχαστών. Στα πλαίσια λοιπόν της αντιλήψεως του Κ. Καστοριάδη αλλά και της δικής μου, ότι τα κοινοβουλευτικά πολιτεύματα δεν είναι δημοκρατίες αλλά φιλελεύθερες ολιγαρχίες, όπως ανέλυσα στο πρώτο κεφάλαιο, και ότι οι εν λόγω στοχαστές με τον ένα ή τον άλλο τρόπο δεν αμφισβητούν τα πολιτεύματα αυτά, αλλά τα αποδέχονται -έστω προτείνοντας βελτιώσεις- πιστεύω ότι ο χαρακτηρισμός μου «θεωρητικοί της φιλελεύθερης ολιγαρχίας» δεν είναι άστοχος. Η ανάγνωσή μου είναι πολιτική και ο χαρακτηρισμός μου για τους τρεις στοχαστές δεν είναι απαξιωτικός ή υποτιμητικός, αλλά φιλοσοφικός και πολιτικός¹⁸.

18. Νομίζω ότι δεν θα ήταν περιττό να αναφέρω στο σημείο αυτό μία παρέμβαση του Κ. Καστοριάδη σε παρόμοια περίπτωση, που είναι αποκαλυπτική. Ασκώντας κριτική στον χριστιανισμό και στους μεγάλους φιλοσόφους Πλάτωνα, Καρτέσιο, Χέγκελ, Νίτσε, Χάιντεγκερ γράφει χαρακτηριστικά: «πρέπει κάποτε να τελειώνουμε με αυτό το εκκλησιαστικό, ακαδημαϊκό και λογοτεχνικό σέβας. Πρέπει τελικά να μιλήσουμε για τη σύφιλη αυτής της οικογένειας, της οποίας προφανώς τα μισά μέλη πάσχουν από γενικευμένη παράλυση. Πρέπει να πιάσουμε από το αυτί τον θεολόγο, τον εγγελιανό, τον νιτσεικό, τον χάιντεγκεριανό, και να τους οδηγήσουμε στα στρατόπεδα της Κόλυμα, του Άουσβιτς, στα ρωσικά ψυχιατρεία, στις αίθουσες βασανιστηρίων της αργεντινής αστυνομίας, και να απαιτήσουμε να μας εξηγήσουν εδώ και τώρα και δίχως υπεκφυγές το νόημα των εκφράσεων “πάσα εξουσία εκ θεού”, «ό,τι

Οι φιλοσοφικές και πολιτικές αντιλήψεις των τριών στοχαστών εντάσσονται στα πλαίσια του φιλελευθερισμού και του κοινοβουλευτισμού. Αντιθέτως, ο Κ. Καστοριάδης καταδεικνύει τον ολιγαρχικό χαρακτήρα των αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων, αναδεικνύοντας ταυτοχρόνως τις αρχές και τις αξίες της (άμεσης) δημοκρατίας. Με αυτή την έννοια ο στοχαστής της δημοκρατίας είναι ο Κ. Καστοριάδης και όχι ο Berlin, ο Popper ή ο Rawls. Με την ίδια λογική και ο Γ. Ε. ανήκει, όπως και ο ίδιος ομολογεί, στην κατηγορία αυτών που υπερασπίζονται την φιλελεύθερη ολιγαρχία (σ. 14, 17, 32). Ο ίδιος βεβαίως την αποκαλεί κατ' ευφημισμόν δημοκρατία (συνοδεύοντάς την με αρκετά επίθετα), όμως δυστυχώς δεν είναι δημοκρατία αλλά ολιγαρχία, όπως ανέλυσα στα προηγούμενα.

Εδώ βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, ένα σημαντικό εμπόδιο που δυσχεραίνει την ουσιαστική πολιτική γνώση και αυτογνωσία, απαραίτητες για περαιτέρω εποικοδομητική συζήτηση. Η υποστήριξη του κοινοβουλευτισμού είναι μια επιλογή θεμιτή και νόμιμη, αλλά η αντίληψη ότι ο κοινοβουλευτισμός είναι δημοκρατία είναι λανθασμένη, και εδώ βρίσκεται η πολιτική διαφωνία μου. Η πνευματική και η πολιτική εντιμότητα θα απαιτούσαν από τους υποστηρικτές του κοινοβουλευτισμού την αναγνώριση της αλήθειας με σαφή τρόπο: την παραδοχή τόσο της ολιγαρχικής φύσης των κοινοβουλευτικών πολιτευμάτων όσο και ότι οι ίδιοι είναι φιλελεύθεροι ολιγαρχικοί. Είναι και αυτή μια στάση, νοιώθεται. Και το κυριότερο, είναι περισσότερο έντιμη και ειλικρινής και γι' αυτό περισσότερο σεβαστή. Αν δεν αρέσει το όνομα αυτό ας διαλέξουν άλλο όνομα: φιλελεύθεροι, κοινοβουλευτικοί, ρεπουμπλικάνοι, όχι όμως δημοκρατικοί ή δημοκράτες. Κατά τον Καστοριάδη πάντως ανήκουν στους υποστηρικτές της ετερονομίας.

Το κύριο θέμα που ενδιαφέρει τον Γ.Ε. στο πόνημά του είναι η σύγκριση της πολιτικής θεωρίας του Κ. Καστοριάδη με άλλες σημερινές πολιτικές αντιλήψεις. Για να επιτευχθεί ο στόχος αυτός θα πρέπει να γίνει κατ' αρχάς ανάλυση των βασικών σημείων της πρώτης και εν συνεχεία σύγκρισή της με τις άλλες, με σκοπό την πιθανή αναίρεσή της. Προς τούτο είναι απαραίτητη, κατά τη γνώμη μου, η συζήτηση για το βασικό βιβλίο του Κ. Καστοριάδη, που είναι και ένα από τα σημαντικότερα φιλοσοφικά έργα του 20^{ου} αιώνα, της *Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας*, το οποίο ο Γ. Ε. δεν αναφέρει καθόλου, ούτε εν παρόδω¹⁹. Επίσης για το πρόταγμα της

είναι πραγματικό είναι και ορθολογικό”, “αθωότητα του γίγνεσθαι” ή “η ψυχή ισοδυναμεί με την παρουσία των πραγμάτων”. (Κ. Καστοριάδης, «Οι διανοούμενοι και η ιστορία» (1987), *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ίψιλον, Αθήνα, 1992, σ. 121).

19. Για μία συνοπτική εισαγωγή στην αξία της *Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας* για την

αυτονομίας είναι απαραίτητη η συζήτηση των βασικών σχετικών κειμένων του: «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», «Φύση και αξία της ισότητας»²⁰, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς»²¹, καθώς και ο δεύτερος τόμος του βιβλίου του *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*. Και αυτά, όμως λείπουν εντελώς από το πόνημα του Γ. Ε. Ίσως να μην τα έχει ανάγκη ο ίδιος προσωπικώς, αλλά η έλλειψη αυτή αφαιρεί το υπόβαθρο για την πλήρη συζήτηση και αντιμετώπιση της καστοριαδικής θεωρίας. Και φυσικά η απαίτηση για μελέτη των ανωτέρω έργων συμφωνεί με την βασική προϋπόθεση που ο Γ. Ε. θέτει στην αρχή του πονήματός του (σ. 13): να μη μελετάται το έργο του Καστοριάδη αποσπασματικά.

Η αποσπασματική και επιλεκτική βιβλιογραφία ενέχει σε μεγάλο βαθμό τον κίνδυνο της ατελούς και εν τέλει βολικής κατανόησης και αντιμετώπισης ενός στοχαστή. Επί πλέον η έντιμη αντιμετώπιση επιβάλλει τουλάχιστον να ενημερωθεί αντικειμενικά ο αναγνώστης για τα κείμενα αυτά του Καστοριάδη, ιδίως από τη στιγμή που αναφέρονται στο βιβλίο πολλά κείμενα για τον φιλελευθερισμό, τον ρεπουμπλικανισμό, τον κοινοτισμό, κείμενα του *Sir B. Μαρχεζίνη*, του *J. Rawls* κ.ά.

Νομίζω ότι εδώ βρίσκεται μία βασική έλλειψη του Γ. Ε., διότι στα προαναφερθέντα κείμενα του Κ. Καστοριάδη βρίσκεται η απαραίτητη ανάλυση για τη στήριξη του προτάγματος της δημοκρατίας. Η έλλειψη αυτή είναι εμφανής στην απουσία από το πόνημά του των ορισμών της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας, δηλαδή στην απουσία του καθορισμού των βασικών αρχών και χαρακτηριστικών εκάστης και τη συνακόλουθη σύγκρισή τους²². Η απουσία αυτή υποβοηθείται και υποθάλπεται από το γεγονός ότι ο Γ. Ε. θεωρεί αξιωματικώς δεδομένη και αδιαπραγμάτευτη την προτίμησή του στη φιλελεύθερη ολιγαρχία (σ. 14, 100). Εκεί ακριβώς βρίσκεται και η κύρια διαφωνία του με τον Κ. Καστοριάδη, και κατά συνέπεια με εμένα. Το διακύβευμα διαγράφεται σαφώς: δημοκρατία ή αντι-

κατανόηση της πολιτικής θεωρίας του Κ. Καστοριάδη, βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, «Η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας του Κ. Καστοριάδη», *Φιλοσοφία και παιδεία*, τ. 36, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 2005.

20. Και τα δύο κείμενα υπάρχουν στο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα, 1995.

21. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Ύψιλον, Αθήνα, 2000.

22. Για μία συνοπτική αντιπαράθεση των αρχών και χαρακτηριστικών της άμεσης δημοκρατίας με το αντιπροσωπευτικό σύστημα βλ. Γ. Ν. Οικονόμου, *Από την κρίση του κοινοβουλευτισμού στη δημοκρατία*, ό.π., σ. 15 κ.ε., 53 κ.ε..

προσώπωση, δημοκρατία ή ολιγαρχία, αυτονομία ή βαρβαρότητα.

Και εδώ ανοίγεται ένα χάσμα μεταξύ των ανθρώπων που εγκαταβιούν στην ίδια κοινωνία: από τη μία πλευρά οι υποστηρικτές του υπάρχοντος συστήματος της ολιγαρχίας και του αδηφάγου καπιταλισμού και από την άλλη οι υποστηρικτές της δημοκρατίας και της αυτονομίας. Έκαστος, ενσυνειδήτως ή ανεπιγνώστως, εκουσίως ή ακουσίως κάνει την εκλογή του. Μερικοί έχουμε επιλέξει εδώ και δεκαετίες την δεύτερη οδό. Στην περίπτωση αυτή ισχύει και ο χαρακτηρισμός «υποστηρικτές του Καστοριάδη» που χρησιμοποιεί ο Γ. Ε. (σ. 67-68), δηλαδή υποστηρικτές του προτάγματος της αυτονομίας και της ελευθερίας και όχι «οπαδοί» κάποιου δόγματος φιλοσοφικού, θρησκευτικού ή κομματικού. Αυτή η επιλογή δεν σημαίνει καμία «δογματική ανάγνωση» ούτε «δοξαστική αποδοχή» των απόψεων του Κ. Καστοριάδη (σ. 13, 89), αλλά αποδοχή πολιτικών θέσεων για δημιουργική κριτική συζήτηση με σκοπό την πολιτική πράξη. Χωρίς συγκεκριμένες πολιτικές θέσεις και στόχους δεν γίνεται να υπάρξει πολιτική συζήτηση και πολιτική πράξις, που είναι και τα κυρίως ζητούμενα.

Το ίδιο ισχύει και για τον Γ. Ε., ο οποίος δέχεται ορισμένες πολιτικές απόψεις που έχουν εκφράσει πριν από αυτόν κάποιοι άλλοι στοχαστές ή πολιτικοί. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να κατηγορηθεί ο ίδιος ή οποιοσδήποτε άλλος για «δοξαστική αποδοχή» απόψεων άλλων συγγραφέων. Το σημαντικό και το ζητούμενο είναι τα επιχειρήματα που προσκομίζονται στη συζήτηση. Είναι άλλωστε αλήθεια ότι δεν υπάρχει παρθενογένεση ούτε και σε αυτόν τον τομέα. Όταν όμως διεκδικεί κανείς για τον εαυτό του την κριτική αποδοχή άλλων απόψεων θα πρέπει να αναγνωρίζει και στον οποιοδήποτε άλλον την κριτική αποδοχή ή απόρριψη άλλων απόψεων. Εν πάση περιπτώσει, οι πολιτικές επιθυμίες και δράσεις για τη δημοκρατία και την αυτονομία υπάρχουν στην ανθρώπινη ιστορία πολύ πριν τον Καστοριάδη και δεν είναι πρωτοτυπία δική του. Η συμβολή και η αξία του Καστοριάδη έγκειται στο ότι τις ανέδειξε και τις επεξεργάστηκε σε δύσκολους καιρούς -δεν πρέπει να το ξεχνάμε αυτό-, με εξάισιο τρόπο και στο ότι τις ενέταξε με σαφή επιχειρηματολογία σε αυτό που αποκάλεσε «πρόταγμα της αυτονομίας». Συμφωνία λοιπόν με τις απόψεις του Καστοριάδη σημαίνει συστράτευση στον αγώνα για τη δημοκρατία και την αυτονομία, δηλαδή κατά του κοινοβουλευτισμού, της αντιπροσώπωσης, των κομμάτων, του φιλελευθερισμού, της σοσιαλδημοκρατίας, του κομμουνισμού και του σοσιαλισμού.

Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι περιττές ορισμένες γενικές σκέψεις. Οι αρνητικοί και υποτιμητικοί χαρακτηρισμοί στον τομέα αυτόν για τις διαφορετικές απόψεις ή τον φορέα τους είναι εύκολο επάγγελμα και ευδοκιμούν ιδιαιτέρως εν Ελλάδι, όμως δεν προάγουν τη συζήτηση. Το μόνο που εξασφαλίζουν είναι η αυτοϊκανοποίηση και η επανάπαυση στις δάφνες εκείνου που χρησιμοποιεί τους απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς, αφού ο ίδιος αυτοθεωρείται οπαδός της μη δοξαστικής αποδοχής ή κριτικής απόρριψης. Όμως αν θέλουμε σοβαρή συ(ν)ζήτηση θα πρέπει να υπερβούμε επιτέλους την σταλινική μέθοδο να χαρακτηρίζεται με κάμπτοσα επίθετα ο φορέας των απόψεων, με τις οποίες διαφωνούμε ή μας ενοχλούν, αντί να συζητώνται οι απόψεις του με επιχειρήματα –ευτυχώς ο Γ.Ε. δεν καταφεύγει σε αυτή την τακτική.

Εν προκειμένω, το πρόβλημα δεν είναι η αποδοχή (πολύ περιορισμένη άλλωστε) των απόψεων του Κ. Καστοριάδη στην νεοελληνική κοινωνία, της οποίας ένα ελάχιστο μέρος αρκείται στην υιοθέτηση των όρων που εισήγαγε ο Κ. Καστοριάδης χωρίς το ουσιαστικό περιεχόμενο της πολιτικής φιλοσοφίας του. Πράγματι, οι όροι «φαντασιακό», «πρόταγμα», «θέσμιση», «αυτονομία», «άμεση δημοκρατία» (να πούμε και τις «φαντασιακές σημασίες» ή το «κοινωνικό φαντασιακό»;) εμπλούτισαν το νεοελληνικό φιλοσοφικό και πολιτικό λεξιλόγιο από τη δεκαετία του '80, χωρίς την αντίστοιχη φιλοσοφική και πολιτική κριτική συζήτηση. Το πρόβλημα είναι αυτό που διαπιστώνεται σε αρκετούς νεοέλληνες, οι οποίοι έγραψαν κείμενα για τον Κ. Καστοριάδη και χαρακτηρίζονται είτε από αξιωματική απόρριψη, είτε από ελλιπή κατανόηση ή ποικίλες παρερμηνείες²³. Το πρόβλημα επομένως είναι αφ' ενός η απουσία ουσιαστικού κριτικού διαλόγου με το έργο του, και αφ' ετέρου η ανυπαρξία δημιουργικής πολιτικής συζήτησης για τη συγκρότηση δημοκρατικού κινήματος.

23. Μερικές από αυτές προσπάθησα να συζητήσω κριτικά στα κείμενά μου: α) «Φ. Τερζάκης, Το πνεύμα στην εξορία», *Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. 43, Χειμώνας 2006-07, σ. 240-242. Και «Η υπεράσπιση του Καστοριάδη», *Αντί*, τχ. 845, 17 Ιουνίου 2005, σ. 56-57. β) «Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. 43, Χειμώνας 2006-07, σ. 136-144. Και γ) «Ιδεαλισμός, μεταφυσική και ο Κ. Καστοριάδης», *Μάγμα*, τχ. 3, Δεκέμβριος 2008. Οι παρερμηνείες συνεχίζονται με τον Τ. Φωτόπουλο, ο οποίος επιδίδεται σε μια προσπάθεια δυσφήμισης του Κ. Καστοριάδη. Τον ακολουθούν, αναμασώντας τις ιδέες του, και ορισμένοι φίλοι του, που προσπαθούν να αποδείξουν ότι ο Κ. Καστοριάδης δεν υπήρξε «κορυφαίος φιλόσοφος και κοινωνικός επαναστάτης» (sic). Αναμένουμε να μας πουν, οι τιμητές της φιλοσοφίας και της επανάστασης, ποιον θεωρούν κορυφαίο φιλόσοφο και κοινωνικό επαναστάτη. Για μια τεκμηριωμένη απάντηση στον Τ. Φωτόπουλο βλ. Ν. Μάλλιαρης, «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», <http://issuu.com/magmareview/docs/>

Ακόμη πιο προβληματικές είναι οι απόψεις που ασχούν κριτική στον Κ. Καστοριάδη, επειδή εισάγει νέες φιλοσοφικές έννοιες, ενώ θα έπρεπε να επεξεργασθεί συστηματικά ήδη τις υπάρχουσες έννοιες από την ιστορία της φιλοσοφίας (σ. 90). Η αντίληψη αυτή πάσχει σε πολλά σημεία. Κατ' αρχάς η κριτική αυτή προϋποθέτει αξιωματικώς ότι όλα έχουν ειπωθεί και άρα δεν μένει τίποτε άλλο ως έργο της φιλοσοφίας παρά μόνο ο συνεχής κριτικός διάλογος με το παρελθόν. Θα έπρεπε συνεπώς να προσδιορίσει από ποιόν φιλόσοφο ή από ποιαν εποχή και μετά θα πρέπει να ισχύει αυτό, πράγμα το οποίο βρίσκεται σε αδυναμία να πράξει. Δεύτερον, η αντίληψη αυτή διακρίνεται τουλάχιστον από αυταρέσκεια και αυτο-ικανοποίηση ότι έχει ανακαλύψει το αρχιμήδειο σημείο από το οποίο εποπτεύει σφαιρικώς την ιστορία της ανθρωπίνης σκέψης και διαπιστώνει ότι όλα έχουν ειπωθεί, άρα δεν μπορεί να υπάρξει κάτι καινούριο και διαφορετικό. Σημειωτέον, ότι ήδη από τον 2^ο π.Χ. αιώνα ο Ρωμαίος ποιητής Τερέντιος υποστήριζε ότι όλα έχουν ειπωθεί και συνεπώς ο λόγος δεν μπορεί να εκφράσει τίποτε το καινούργιο.

Τρίτον, παρά την προκρούστεια αυτή αντίληψη, η σκέψη και η φιλοσοφία ως κριτική δύναμη προχωρά και δημιουργεί έργο. Όσον αφορά τον Κ. Καστοριάδη, οι καινούριες ιδέες και έννοιες εισάγονται στο έργο του με ικανοποιητικώς τεκμηριωμένο τρόπο, με αρκούντως αξιόπιστη και ισχυρή επιχειρηματολογία. Τέταρτον, το έργο του είναι επί πλέον και ένας διαρκής κριτικός διάλογος με τους φιλοσόφους του παρελθόντος, από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους συγχρόνους του. Επίσης είναι μία διαρκής αναζήτηση και συζήτηση με όλα σχεδόν τα επιτεύγματα των κλάδων του επιστητού: εθνολογίας, γλωσσολογίας, οικονομίας, κοινωνιολογίας, ψυχολογίας, επιστημολογίας, επιστήμης (μαθηματικών, φυσικής, βιολογίας). Συμπέρασμα: οι απόψεις αυτές κατά του Καστοριάδη, οι οποίες εισάγουν ατύπως ένα «τέλος της φιλοσοφίας», δηλώνουν αδυναμία να ασκηθεί ουσιαστική φιλοσοφική ή πολιτική κριτική στη φιλοσοφία του, και ως εκ τούτου προσπαθούν με αδέξιο και ανεπιτυχή τρόπο να υποτιμήσουν το έργο και την προσφορά του.

Τελειώνοντας, να πω ακόμη μία φορά πως οι απόψεις του Κ. Καστοριάδη, όπως και οι δικές μου, δεν είναι υπέρ της καταργήσεως της δημοκρατίας (σ. 32) αλλά της ολιγαρχίας. Με άλλα λόγια, είναι υπέρ της «διευρύνσεως» του ολιγαρχικού αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος και τον εμπλουτισμό του με τα βασικά δικαιώματα της ισότητας και της ελευθερίας, που απαιτούν και επιτρέπουν την ίση συμμετοχή όλων στις αποφάσεις, στη θέσπιση των νόμων, στη δικαστική και εκτελεστική εξουσία. Αυτό

σημαίνει δημοκρατία: ο δήμος είναι κύριος, η εξουσία ασκείται από όλους τους πολίτες και όχι από τους ολίγους και τα κόμματα. Αν και με τον Γ. Ε. βρισκόμαστε σε σημαντικές «καταστατικές» πολιτικές διαφωνίες και σε «αντίπαλα στρατόπεδα» ελπίζω εν τούτοις η συζήτηση των διαφωνιών μας να είναι εποικοδομητική και δημιουργική.



Βιβλιοκριτικές



Νικόλας Σεβαστάκης

Φιλόξενος μηδενισμός.

Μια σπουδή στον *homo democraticus*

Εκδ. βιβλιοπωλείον της εστίας, 2008

Σ' αυτό το βιβλίο που είναι γραμμένο υπό τη μορφή σεμιναρίου, ο Σεβαστάκης αναζητεί την ουσία του σύγχρονου μηδενισμού και ταυτόχρονα προσπαθεί να υπερασπιστεί την πολιτική εμπειρία της ελευθερίας. Η πολιτική εμπειρία της ελευθερίας αντιπαραβάλλεται σ' αυτό που οι θεωρητικοί του πολιτικού φιλελευθερισμού ονομάζουν «ελευθερία των Μοντέρνων» (B. Constant) ή, με τους όρους του I. Berlin, «αρνητική ελευθερία» (με την έννοια της μη παρεμπόδισης). Μέσα από μια διαδικασία ανάγνωσης των κειμένων του Τοκβίλ (Tocqueville) και του Νίτσε, ο Σεβαστάκης βρίσκει εκείνα τα αναλυτικά σχήματα που διασαφηνίζουν όψεις του οικείου μας κοινωνικοπολιτικού περιβάλλοντος.

Ας παρουσιάσουμε συνοπτικά τον τρόπο ανάγνωσης των Τοκβίλ και Νίτσε. Κεντρικής σημασίας έννοια στο έργο του Τοκβίλ είναι αυτή του κηδεμόνα. Η έννοια του κηδεμόνα περιγράφει μια νέα μορφή δεσποτείας. Η κηδεμονική εξουσία εδραιώνεται την στιγμή της κατασίγασης του συλλογικού πάθους για αναζήτηση νέων πολιτικών θεσμίσεων και της ανάδυσης

του κοινωνικού ως προνομιακού πεδίου επένδυσης συλλογικών και ιδιωτικών παθών. Έτσι ο Τοκβίλ, εν αντιθέσει προς τους θεωρητικούς της αντίδρασης, θεωρεί πως όσο εισερχόμαστε στο κοινωνικό τόσο πιο σπάνιες θα είναι οι πολιτικές επαναστάσεις. Ο μοντέρνος κηδεμόνας παρουσιάζεται ως ο γενικός συντονιστής ενός διάχυτου κτητικού ατομικισμού. Πρόκειται για εκείνη τη διαρρυθμιστική αρχή που εμφανίζεται τη στιγμή της κυριαρχίας του οικονομικού φαντασιακού. Ο νέος δεσποτισμός θα διακυβευείται στις λεπτομέρειες και της κλίμακας της καθημερινότητας¹. Σ' αυτό το μεγεθυμένο παρόν δε θίγεται η δυνατότητα σχηματισμού ιδιωτικών επιλογών όσο ο σχηματισμός μιας έλλογης βούλησης για τη συγκρότηση μιας ελεύθερης κοινότητας (οι άνθρωποι των σύγχρονων, αστικο-φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών χάνουν σε πολιτική δύναμη και κερδίζουν ως προς την επένδυση επιθυμιών). Η νέου τύπου χειραγώγηση εντοπίζεται στο πεδίο όπου ο εξατομικευμένος πολίτης φαντάζεται ότι δεν υπακούει παρά μόνο στον εαυτό του.

Από την άλλη μεριά, με τον Νίτσε εκκινεί μια κατεύθυνση της σκέψης προκειμένου να απαλλαγεί από το βάρος και τις ευθύνες της κριτικής ουμανιστικής φιλοσοφίας. Μέσα στο νιτσεικό ατομικισμό εντοπίζεται εκείνο το πρότυπο της αντιδιαλεκτικής αρνητικότητας, που όχι μόνο επιτίθεται στη μεταφυσική της Ιδέας και του Σκοπού, αλλά επιχειρεί και να ξηλώσει την ίδια την κατηγορία της αλήθειας, χωρίς ωστόσο να ενδιαφέρεται να την αντικαταστήσει μ' ένα άλλο καθεστώς αληθειών. Έτσι, ενώ με τον Τοκβίλ προαναγγέλλεται η εποχή της αποκλιμάκωσης των συλλογικών πολιτικών παθών, με τον Νίτσε περνάμε στην εποχή της εξέγερσης χωρίς επανάσταση, του συμβιβασμού με έναν κόσμο αυτοδικαίως επαναλαμβανόμενο.

Παρουσιάζουν επομένως ενδιαφέρον εκείνες οι προσπάθειες αναστήλωσης ενός ριζοσπαστικού και απελευθερωτικού νιτσεικού προτάγματος. Ο Σεβαστάκης αναφέρεται στην προσέγγιση του Ζιλ Ντελέζ (Ο Νίτσε

1. Προκειμένου να διασαφηνιστεί η συγκεκριμένη έννοια μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα της επικαιρότητας, που προέρχεται από την Αγγλία. Πρόκειται για το κίνημα των φοιτητικών καταλήψεων που αντιτίθεται στην αύξηση των διδάκτρων. Το σχόλιο του Ευγένιου Αρανίτση μπορεί να λειτουργήσει επεξηγηματικά για τις «κλίμακες της καθημερινότητας». Γράφει, λοιπόν, ο Αρανίτσης («Κείμεπριτζ», *Σαββατιάτικη Ελευθεροτυπία*, 4.12.2010): «είναι πράγματι χαρακτηριστικό ότι οι φοιτητές “εξεγείρονται” μόνον εφόσον η ενόχληση αφορά ένα τόσο απτό και επείγον ζήτημα οικονομικής διευθέτησης (δίδακτρα) [...] Άραγε, αν τα δίδακτρα παρέμεναν ως είχαν, οι φοιτητές του Κείμεπριτζ θα στέκονταν αλληλέγγυοι με τη λογική αυτής της ανάληπτης και παραληρούσας κοινωνικής δυναμικής που διαλύει όλους τους κοινωνικούς δεσμούς; Μάλλον» (<http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=230175>) .

και η φιλοσοφία, Αθήνα, Πλέθρον, 2002). Ο Ντελέζ, έχοντας ως άξονα αναφοράς το έργο του Νίτσε *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*, βρίσκει μια ευκαιρία κατάλυσης του μηδενιστικού κανόνα από μια αιφνίδια, μη διαλεκτική μεταστροφή του ειρωνικού μηδενισμού από την άρνηση στην κατάφαση. Εννοεί ένα ποιητικό άλμα από το πνεύμα της εκδίκησης προς μια θέληση για δύναμη απαλλαγμένη από αυτό το πνεύμα. Σ' αυτή τη θέση του Ντελέζ εντοπίζεται η διαφωνία του Σεβαστάκη, καθώς θεωρεί αδύνατη τη συνύπαρξη του *amor fati*, της μοιρολατρίας, με οποιαδήποτε έννοια κριτικής διαμεσολάβησης². Το διονυσιακό «ναι στον κόσμο όπως είναι» περιλαμβάνει τόσο τη στρεβλή σχέση Κυρίου-Δούλου όσο και τις πρακτικές και τις συνήθειες της εξάρτησης, της ετερονομίας και της καθολικής αλλοτρίωσης. Και συνεχίζει ο συγγραφέας «στο Νίτσε υπάρχει ένα πρωταρχικό κριτήριο με βάση το οποίο η επιθετικότητα εμφανίζεται ως ανώτερη αξία από την άρνηση, υπάρχει μια προειλημμένη ιεραρχική νομή». Πρόκειται για την εικόνα μιας κοινωνικής σχέσης αποτελούμενης από δύο πόλους νοήματος, όπου ο πρώτος δημιουργεί και αναπτύσσει ελεύθερα τον εαυτό του και τα πάθη του και ο δεύτερος υποβαστάζει τις ανθηρές ποιότητες που δημιουργεί η οικονομία των Κυρίων, ελπίζοντας σε μια ευτυχή μετριοότητα.

Ένα δεύτερο σημείο στο οποίο δίνει ιδιαίτερη σημασία ο συγγραφέας είναι η προσπάθεια του Νίτσε να προσφέρει μια θεραπεία στην αρρώστια του μηδενισμού. Σύμφωνα με το Νίτσε ο μηδενισμός απορρέει από κάθε βούληση ελέγχου που επιβάλλει το υποκείμενο στα πράγματα και αυτή η βούληση ελέγχου θρέφει διάφορες μορφές εκδίκησης κατά του εφήμερου. Η θεραπευτική προτροπή του Νίτσε εστιάζεται στην απελευθέρωση του γίνεσθαι, στη διονυσιακή ενατένιση, στη «χαρά του κύκλου». Επιτυγχάνεται με την έξοδο από την ευθύνη της πράξης στην Ιστορία, της πράξης που προσανατολίζεται πάντοτε σε σχέση μ' ένα νοητό και επιθυμητό ορίζοντα. Ωστόσο ο Σεβαστάκης μέσα σ' αυτή τη «θεραπευτική σκέψη» ανακαλύπτει το βασικό κώδικα του σύγχρονου μηδενισμού. Πρόκειται για τον εγλωβισμό της υποκειμενικής συνείδησης στο ούτως είναι των πραγμάτων. Είναι πλέον σαφές ότι αυτός ο αναρχο-ατομικισμός του Νίτσε λειτουργεί ως ο συνήγορος μιας παγωμένης κανονικότητας.

Στη συμπλοκή του κηδεμόνα με το πλήθος του, του τελευταίου

2. Για μια διαφορετική προσέγγιση, βλ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, «Υποσημείωση στον "Φιλόξενο μηδενισμό" του *homo democraticus*: η αντιπρόταση μιας ντισσο-μαρξικής διαλεκτικής, για το βιβλίο Νικόλας Αλ. Σεβαστάκης, *Φιλόξενος μηδενισμός. Μια σπουδή στον *homo democraticus**», περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 108 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2010), σελ. 82.

ανθρώπου με τον υπεράνθρωπο εντοπίζονται φαινόμενα και πρακτικές που μπορούν να φανερώσουν την ουσία του σύγχρονου μηδενισμού. Έτσι, βρίσκουμε από τη μια μεριά εκδοχές παθητικού μηδενισμού στους ησυχαστικούς τροπισμούς μιας νέας αριστοκρατίας, που αγοράζει μερίδια γαλήνης -πρόκειται για αυτό που ο Νίτσε ονομάζει «ευρωπαϊκό βουδισμό»³-, αλλά και στον εφησυχασμό σε μια ρουτίνα από δόσεις «μέτριας ευτυχίας» για αυτούς που επωμίζονται το βάρος του κανόνα. Από την άλλη αναπτύσσονται και εκδοχές ενεργητικού μηδενισμού που περιλαμβάνουν φαινόμενα δημιουργικών καταστροφών προς αυτοεπιβεβαίωση, όπως επίσης και μιας βαρβαρότητας που αναπαράγεται στις κλίμακες της καθημερινότητας. Αυτό που υπονομεύεται και από τις δύο εκδοχές είναι η δυνατότητα ανάδυσης μιας πολιτικής υποκειμενικότητας.

Αυτό που πλήττεται από το σύγχρονο μηδενισμό ή για την ακρίβεια αποτελεί την ουσία του είναι η δυνατότητα δημιουργίας νέων (πολιτικών) μορφών. Γράφει, λοιπόν, ο Σεβαστάκης ότι ο μηδενισμός καταργεί την επαφή ανάμεσα στο διαθέσιμο πεδίο των δεδομένων της τωρινής υποκειμενικής μας εμπειρίας και σε εκείνο το έργο που μπορούμε να το ιδιοποιηθούμε ως καθήκον ανάταξης της πολιτικής κοινότητας προς μια ιδεώδη μορφή, τη μορφή μιας έλλογης πολιτείας της ισότητας και της ελευθερίας δίχως αποκλεισμούς και προϋποθέσεις.

Βλέπουμε λοιπόν, ότι ο συγγραφέας μέσα στο βιβλίο εκτελεί δύο παράλληλες εργασίες. Η πρώτη έχει ως στόχο να αναδείξει τη λησμονιά του Πολιτικού και την υποτροπή του σε πολιτική⁴. Η ανάγνωση του Τοκβίλ αυτή τη χρησιμότητα έχει, καθώς μέσα από τις σελίδες της *Δημοκρατίας στην Αμερική* εμφανίζεται με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο αυτό το πέρασμα από την Πόλη στον Οίκο, από την πολιτική στη διαχείριση, από την πολιτική ελευθερία στην «αρνητική» ελευθερία των Μοντέρνων. Παράλληλα εκτελείται και μια δεύτερη εργασία, τούτη τη φορά στο χώρο του κοινωνικού: αξιοποιώντας την παράδοση της διαλεκτικής και δη την κριτική θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης και τις εργασίες του Αντόρνο, ο συγγραφέας υποβάλλει σε κριτική ανάλυση τη νιτσεική αποδόμηση της

3. Υπάρχουν μερικά γαργαλιστικά παραδείγματα αυτής της εκδοχής του παθητικού μηδενισμού. Από τη μια η αύξηση των πνευματιστών εξ Ανατολών, κοινώς γκουρού, που η χάρη τους φτάνει μέχρι την πρωθυπουργική αυλή, κι από την άλλη οι μαζικές και συνάμα θεαματικές εξορμήσεις των *weekend* προς αναζήτηση της ηρεμίας. Πολύ ενδιαφέρον επ' αυτού είναι το ντοκιμαντέρ: *Το κουτί της Πανδώρας*, 16.11.2010 (<http://www.koutipandoras.gr/?p=1945>) .

4. Για τη διαφορά Πολιτικού-πολιτικής, βλ. Chantal Mouffe, *Επί του πολιτικού*, μτφρ. Αλ. Κιουπκιολής, Αθήνα, Εκκρεμές, 2010, σσ. 15-44.

αλήθειας. Αν κάτι παραμένει «πολύ ανθρώπινο» στο Νίτσε δεν είναι άλλο από τη γύμνια ενός κόσμου διαχωρισμένου σε Κυρίους και Δούλους, σε εκμεταλλευτές και εκμεταλλευομένους. Αυτή την ιδιαίτερη κοινωνική σχέση είναι που ρυθμίζει ο σύγχρονος κηδεμόνας.

Θα ήθελα ωστόσο να σταθώ για λίγο στην αντίληψη που θέλει τον κηδεμόνα να κρίνεται στις κλίμακες της καθημερινότητας. Χωρίς να διαφωνώ απαραίτητως με αυτή την εκτίμηση θεωρώ ότι η κηδεμονική εξουσία εργάζεται και προς μια διαφορετική κατεύθυνση, κατεύθυνση που αρχικά φαντάζει παράδοξη. Έτσι, δεν είναι απλά ο γενικός συντονιστής ενός διάχυτου κτητικού ατομικισμού, παρά είναι ταυτόχρονα και μια εξουσία που αρέσκεται να φαντάζεται. Να φαντάζεται, για να χρησιμοποιήσω και τους όρους του Νίτσε, τις πιθανότητες του μοιραίου. Δε σταματά δηλαδή στο ούτως είναι προσπαθώντας να το διαχειριστεί αλλά κάνει ένα βήμα προς τα εμπρός σκεφτόμενη ένα ούτως δύναται είναι που μπορεί να υπομονεύσει το ούτως είναι. Το μέλλον συνεπώς από εκεί που κάποτε ήταν ο επιθυμητός ορίζοντας του παρόντος και των πρακτικών τούτου του παρόντος, απέκτησε πλέον εκείνη τη υπόσταση που θα μπορούσε να υπονομεύσει τη ζωή της κοινωνίας. Η κηδεμονική εξουσία κρίνεται συνεπώς και από εκείνη την ικανότητά της να προβλέπει και να ρυθμίζει, να πιθανολογεί και να φαντάζεται το μέλλον και πάνω σε αυτές τις πιθανότητες να στήνει τους μηχανισμούς και τις τεχνικές της. Το παρόν εμφανίζεται πλήρως απορροφημένο από ένα μέλλον όχι πια επιθυμητό αλλά φοβικό. Πώς αλλιώς άλλωστε θα μπορούσαν να εξηγηθούν οι τεχνικές κρουονικής αλλά ακόμη ακόμη κι αυτή η αδυναμία της αριστεράς να πείσει για ένα μέλλον το οποίο να είναι επιθυμητό; Σήμερα, νομίζω, φαίνεται κάτι τέτοιο ποιο ξεκάθαρα από ποτέ: όταν γίνεται λόγος περί χρεοκοπίας βλέπουμε πόσο παραλυτικά λειτουργεί ο φόβος του μέλλοντος που ζητάει προβλέψεις για το τι μέλλει γενέσθαι, ξεχνώντας εντελώς το τι θα θέλαμε να γίνει.

Νίκος Τολιόπουλος
niktoliop@yahoo.gr



Πάνος Καζάκος

Από τον ατελή εκσυγχρονισμό στην κρίση. Μεταρρυθμίσεις, χρέη και αδράνειες στην Ελλάδα (1993-2010)

Εκδ. Καστανιώτη, 2010

Πρόκειται για ένα πολύ ενδιαφέρον βιβλίο, από κοινωνιολογική άποψη, καθώς μας επιτρέπει να κατανοήσουμε το βαθύτερο φανταστικό του σημερινού κυρίαρχου λόγου. Ο συγγραφέας (καθηγητής και μέλος, κατά την περίοδο 2005-2010, της Επιτροπής διαρθρωτικών μεταρρυθμίσεων του Υπουργείου Οικονομικών) δηλώνει υποστηρικτής του οικονομικού φιλελευθερισμού, αλλά κατακρίνει τις «χυδαίες εκδοχές» αυτής της θεωρίας, μαζί με τη λογική της «διεφθαρμένης κερδοσκοπίας» και της «ασυδοσίας των αγορών», όπως άλλωστε –σε θεωρητικό επίπεδο- και το δόγμα του «νεοφιλελεύθερου φονταμενταλισμού». Θα μπορούσαμε, γενικότερα, να πούμε ότι πρόκειται για έναν «ακαδημαϊκό» εκπρόσωπο της εγχώριας (νέο)φιλελεύθερης ιδεολογίας. Ως τέτοιος διαφέρει από την απενοχοποιημένη λογική διάφορων άλλων μνημονιολατρών, όπως, π.χ. ο σοβιετολόγος του ΣΚΑΪ, Μπ. Παπαδημητρίου, ο Π. Μανδραβέλης, ο Α. Ανδριανόπουλος αλλά και διάφοροι πιο «λάιτ» μνημονιολάτρες, όπως π.χ. ο Γ. Βούλγαρης κ.λπ. Το ότι δεν υποπίπτει, όμως, στο γνώριμο νεοφιλελεύθερο λαϊκισμό, δε σημαίνει πως το βιβλίο του δε μας δίνει μια ωραία εικόνα των βασικών κοινών τόπων του σύγχρονου νεοφιλελεύθερου λόγου, τόσο στην απενοχοποιημένη και λαϊκιστική, όσο και στην «αντικειμενική» και «επιστημονική» εκδοχή του.

Ακόμα και σε επίπεδο γλωσσικό, εντυπωσιάζει ο φετιχισμός του επιθέτου *διαρθρωτικός*, που το βρίσκουμε να συνοδεύει κάθε είδους λέξη: *διαρθρωτικές αλλαγές και μεταρρυθμίσεις –φυσικά!-, διαρθρωτικά αίτια, διαρθρωτικές ιδιαιτερότητες, διαρθρωτικές ανισοροπίες, διαρθρωτική κρίση, διαρθρωτική διάσταση, διαρθρωτικός πυρήνας κ.λπ.*, ενώ το ίδιο ισχύει και με το επίπεδο *μεταρρυθμιστικός*, που χαρακτηρίζει μέτρα, επιδόσεις, εμπειρίες, μέτωπα, ένα συγκεκριμένο είδος τεχνογνωσίας κ.λπ. Πρόκειται για λεκτικές εμμονές ενδεικτικές των βαθύτερων ιδεολογικών σχημάτων του συγγραφέα.

Το βασικό συμπέρασμα του βιβλίου, όπως φαίνεται και από τον τίτλο του, είναι το εξής: η Ελλάδα είναι μια «κοινωνία προσοδούχων [rentier society]» μέσα στην οποία «η πρόσοδος ή η επιδίωξη της προσόδου γίνεται κανόνας συμπεριφοράς». Αυτή η κατάσταση οδηγεί, εκτός από τη διαφθορά, σε μια «στατικότητα» (η κοινωνία αποκτά μια «στατική δομή»), η οποία δεν επιτρέπει την εφαρμογή μεταρρυθμιστικών πολιτικών. Αυτή η «αρτηριοσκληρωτική» κοινωνία οδηγεί σε ναυάγιο κάθε εκσυγχρονιστική προσπάθεια κι έχει δημιουργήσει τα χρόνια «διαρθρωτικά προβλήματα» που εξηγούν τη σημερινή κρίση. Η ανάλυση αυτή διανθίζεται με μια πιο συγκεκριμένη και λεπτομερή παραγμάτευση των δύο «εκσυγχρονιστικών» διακυβερνήσεων του Κ. Σημίτη, των κυβερνήσεων του Κ. Καραμανλή που τις διαδέχθηκαν και, τέλος, με μια προσωρινή αποτίμηση των πρώτων μηνών της κυβέρνησης του ΓΑΠ. Στηρίζεται, παράλληλα, στην ιδέα ότι στην Ελλάδα παρατηρείται ένα διαρκές χάσμα, μια σαφής σύγκρουση ανάμεσα στους «τυπικούς θεσμούς», από τη μια, και τις «αξίες», τις «νοοτροπίες» και τους «άτυπους θεσμούς», από την άλλη: είναι αυτά ακριβώς τα στοιχεία που δεν έχουν επιτρέψει ως τώρα στις τεχνοκρατικές και μεταρρυθμιστικές πρωτοβουλίες ανθρώπων όπως οι Κ. Σημίτης, Ν. Χριστοδουλάκης, Α. Παπαδόπουλος, Γ. Παπαντωνίου, Γ. Αλογοσκούφης κ.λπ. να ριζώσουν πραγματικά στην κοινωνία και να επιφέρουν τις επιθυμητές αλλαγές. Αυτή η κατάσταση δημιουργεί μια «αδράνεια», που κρατά σε πολύ χαμηλό επίπεδο τις «μεταρρυθμιστικές επιδόσεις» της χώρας, αποτρέποντάς την από την επίτευξη της πολυπόθητης «σύγκλισης»: από την επίτευξη, με άλλα λόγια, της υιοθέτησης και πραγματικής εφαρμογής όχι μόνο των λεγόμενων Κοινοτικών Οδηγιών αλλά και του συνόλου της οικονομικής λογικής που προωθεί η Ε.Ε. και η ΟΝΕ, όπως αυτές καθορίζονται από τη Συνθήκη του Μάαστριχτ, της Λισαβόνας και το περίφημο Σύμφωνο Σταθερότητας και Ανάπτυξης. «Η Ελλάδα τρέχει προς τη Δύση», αλλά οι «διαρθρωτικές της ιδιαιτερότητες» την έχουν καταδικάσει να ανήκει στο μπλοκ των χωρών που «βραδυπορούν».

Παρ' ότι επικεντρώνεται στον οικονομικό τομέα, το βιβλίο αναφέρεται στο ζήτημα των μεταρρυθμίσεων γενικώς, υπό την έννοια πως ό,τι λέει για τις οικονομικές μεταρρυθμίσεις έχει μια συνολικότερη ισχύ, εφόσον εντάσσεται σε ένα γενικότερο, φιλελεύθερο, σχήμα ανάλυσης της κοινωνίας, που αρθρώνεται γύρω από το δίπολο «παράδοση»-«εκσυγχρονισμός». Ουσιαστικά, πίσω από αυτή την ιδέα, υπάρχει μια ολόκληρη αντίληψη που αφορά στην κοινωνία γενικώς και όχι μόνο στους κυβερνητικούς της θεσμούς. Όπως, με άλλα λόγια, πρέπει η κυβέρνηση να είναι προσαρμο-

σμένη σε ένα πρόταγμα «διαρκούς μεταρρύθμισης», έτσι και η κοινωνία στο σύνολο της οφείλει να είναι μια «ανοιχτή κοινωνία», δηλαδή μια κοινωνία που θα δέχεται τη Μεταρρύθμιση, δίχως να προβάλλει κριτική και αντιστάσεις¹.

Η ανάλυση του συγγραφέα βασίζεται σε ορισμένους κοινούς τόπους του «μεταρρυθμιστικού» ή εκσυγχρονιστικού λόγου, οι οποίοι συνιστούν τη βάση ολόκληρης της επιχειρηματολογίας των μνημονιολατρών. Είναι σημαντικό να τους έχουμε υπόψη, καθώς βασίζονται πολύ συχνά σε παραλήψεις και βεβιασμένες γενικεύσεις. Ας αναφέρουμε ορισμένους εξ αυτών:

1) Εκ των προτέρων ταύτιση της κριτικής ή των αντιστάσεων στον οικονομικό φιλελευθερισμό με την προάσπιση των συντεχνιακών συμφερόντων και των κρατικοδίαιτων τομέων της οικονομίας οι οποίοι, ως τέτοιοι, έχουν άμεσο υλικό συμφέρον υπέρ της διατήρησης του «κρατισμού». Κάθε τι που μπορεί να τύχει υπεράσπισης, μέσα σε αυτή τη λογική ερμηνεύεται ως ένα «“κεκτημένο”», ως μια προσοδοφόρα, με άλλα λόγια, και ευνοϊκή ρύθμιση από την οποία επωφελείται κάποια «επιμέρους ομάδα», που, ως τέτοια, έρχεται σε αντίθεση με το «κοινωνικό σύνολο». Υπό αυτή την έννοια η υπεράσπιση του δημόσιου πανεπιστημίου, το 2006-2007, ενάντια στις προτεινόμενες μεταρρυθμίσεις θα μπορούσε να θεωρηθεί κομμάτι της πελατειακής λογικής των «ομάδων συμφερόντων».

2) Σύγχυση της προσπάθειας εξορθολογισμού και «εκβεμπεριανισμού» της δημόσιας διοίκησης, των μηχανισμών διακυβέρνησης και των κρατικών γραφειοκρατιών με τη νεοφιλελεύθερη ή σοσιαλφιλελεύθερη μεταρρυθμιστική ατζέντα. Πρόκειται για ένα τέχνασμα που συγκαλύπτει δύο ζητήματα: α) ότι η κριτική στη διαφθορά, τις πελατειακές σχέσεις και την κομματοκρατία που χαρακτηρίζουν το ελληνικό πολιτικό σύστημα και τη δημόσια διοίκηση δεν οδηγεί απαραίτητα σε φιλελεύθερες ή νεοφιλελεύθερες θέσεις· β) ότι το «βεμπεριανό» ήθος του παραδοσιακού γραφειοκράτη του δυτικού αστικού κόσμου (τιμιότητα, αίσθηση καθήκοντος κ.λπ.) βρίσκεται εδώ και καιρό σε φάση αποσύνθεσης ακόμα και μέσα στην ίδια τη Δύση, σε μεγάλο βαθμό εξαιτίας της επικράτησης νεοφιλελεύθερων λογι-

1. Να υπενθυμίσουμε ότι *Διαρκής Μεταρρύθμιση* λεγόταν παλιότερα το περιοδικό του Ν. Μπίστη, το οποίο κυκλοφορεί πια με ελαφρώς παραλλαγμένο τίτλο (*Μεταρρύθμιση* : <http://www.metarithmisi.gr/>), και εκφράζει απόψεις «εκσυγχρονιστικές». Θα τρίζουν τα κόκκαλα του Τρότσκι!

κών που ευνοούν το νεοπλουτισμό και την αναζήτηση του κέρδους σε βάρος οποιουδήποτε αισθήματος καθήκοντος ή κοινωνικής προσφοράς. Πρόκειται για το μαφιόζικου τύπου καπιταλισμό που διαδίδεται διεθνώς, ως η υπαρκτή μορφή πολλών από τις ιδέες που υποστηρίζει ο συγγραφέας².

3) Παρουσίαση των εκσυγχρονιστών πολιτικών ως εξ ορισμού «αθών» και «τίμιων» τεχνοκρατών που απλώς βρέθηκαν μπλεγμένοι, λόγω των ελληνικών ιδιομορφιών, με επιχειρηματικά συμφέροντα. Με αυτό τον τρόπο συσκοτίζεται το ζήτημα της «ταξικότητας» και του πολιτικού χαρακτήρα των προωθούμενων πολιτικών (ή, έστω, το γεγονός ότι ειλικρινείς, συχνά, προθέσεις, συμβαδίζουν με καθαρά «ταξικές» επιλογές) πίσω από το μανδύα της τεχνοκρατικής «ουδετερότητας». Και το ίδιο ισχύει και για την Ε. Ε. που παρουσιάζεται εξίσου «ουδέτερη» και «αθώα». Έτσι δε σχολιάζεται σχεδόν πουθενά το γεγονός ότι οι ευρωπαίοι αξιωματούχοι είχαν τους λόγους τους, πολιτικούς και οικονομικούς, για να μας δεχθούν στην ΟΝΕ, εφόσον είναι λίγο δύσκολο να αγνοούσαν πλήρως τη δημοσιονομική μας κατάσταση. Στα πλαίσια αυτής της γενικής αντίληψης οι ιδιωτικοποιήσεις παρουσιάζονται ως ουδέτερα, πολιτικώς, εργαλεία, τα οποία απλώς εξορθολογίζουν την οικονομική δομή της χώρας. Καμία μνεία δε γίνεται στις αρνητικές συνέπειές τους στο κοινωνικό επίπεδο, εφόσον παρουσιάζονται αποκλειστικά και μόνο ως φάρμακο στα «ρετιρέ» και τα πελατειακά δίκτυα που δρουν μέσα στις ΔΕΚΟ. Με αυτό τον τρόπο τους προσδίδεται μια εκ των προτέρων θετική αξία κι έτσι ξεχνάμε εντελώς ότι, π.χ., οι εργαζόμενοι της COSCO, στο ιδιωτικοποιημένο κομμάτι του λιμανιού του Πειραιά εργάζονται υπό «κινέζικες» σχεδόν εργασιακές συνθήκες.

4) Προώθηση της ιδέας ότι τα ελλείμματα ανάπτυξης, η «φθίνουσα ανταγωνιστικότητα» της ελληνικής οικονομίας και η σαθρή παραγωγική βάση της χώρας εξηγούνται, κατά βάση, από το χαμηλό επίπεδο ελαστικοποίησης των εργασιακών σχέσεων (χαρακτηριστική είναι η επιμονή του συγγραφέα στον ατελή χαρακτήρα των εργασιακών μεταρρυθμίσεων των κυβερνήσεων του ΠΑΣΟΚ και της ΝΔ), το οποίο θέτει φραγμούς στην επιχειρηματικότητα. Κι έτσι αποσιωπείται, π.χ., το γεγονός ότι οι ελληνικοί

2. Ως προς αυτό το σημείο είναι πολύ διαφωτιστικό το βιβλίο του Ν. Σεβαστάκη, *Κοινότοπη χώρα. Όψεις του δημόσιου χώρου και αντινομίες αξιών στη σημερινή Ελλάδα* (Αθήνα, Σαββάλας, 2004), καθώς αναλύει ωραία πώς ο λεγόμενος Εκσυγχρονισμός συνδυάστηκε, στο πολιτιστικό επίπεδο, με ένα φαντασιακό νεοπλουτισμό και καταναλωτικό ηδονισμό, που δεν είναι καθόλου άσχετος με τα φαινόμενα διαφθοράς που άνησαν εκείνη την περίοδο.

μισθοί είναι χαμηλότεροι από αυτούς των ευρωπαϊκών χωρών οι οποίες, κατά τα άλλα, παρουσιάζονται ως πρότυπα προς μίμηση, ενώ το ποσοστό των εισφορών των εργαζομένων από τα πιο υψηλά (16%)³. Αυτή η ανάλυση συγκαλύπτει το γεγονός ότι δεν υπάρχει «δημιουργική» (με την καπιταλιστική, σουμπετεριανή έννοια του όρου) καπιταλιστική τάξη στην Ελλάδα. Οι έλληνες επιχειρηματίες προτιμούν τις δουλειές με το κράτος και τη διαπλοκή με την πολιτική εξουσία παρά το ρίσκο των πραγματικά παραγωγικών επενδύσεων, ενώ βασιικοί πυλώνες της ελληνικής οικονομίας (όπως, π.χ., η εμπορική ναυτιλία –με έναν από τους μεγαλύτερους στόλους στον κόσμο-) ουσιαστικά δεν πληρώνουν φόρους. Δεδομένης αυτής της κατάστασης, η επιμονή στην ιδέα ότι φταίνε τα υπερβολικά εργασιακά δικαιώματα για την παρακώληση των δυνάμεων που μέσα σε ένα πιο ευέλικτο περιβάλλον θα έφεραν την ανάπτυξη, απλώς μεταθέτει την ευθύνη στους εργαζόμενους, επιτρέποντας στους επιχειρηματίες να συνεχίζουν τις ίδιες φαύλες και ημι-παρασιτικές (ακόμα και για τα καπιταλιστικά πλαίσια) πρακτικές⁴. Κι έτσι, ενώ γίνεται ένα είδος πολιτιστικής κριτικής και ανθρωπολογικής ανάλυσης σε ό,τι αφορά σε άλλους τομείς της νεοελληνικής κοινωνίας (τους τομείς που προκαλούν τις «αδράνειες» και τους «αρχαϊσμούς»), η «επιχειρηματικότητα» θεωρείται ως κάτι εξωκοινωνικό και εξωιστορικό, ως μια δύναμη που αν «απελευθερωθεί», θα αποδώσει αυτόματα, ασχέτως της ανθρωπολογικής σύστασης των φορέων της, δηλαδή των επιχειρηματιών. Αν, με άλλα λόγια, η ελληνική κοινωνία είναι μια κοινωνία προσοδούχων, τότε οι πρώτοι που θα έπρεπε να ελεγχθούν ως τέτοιοι είναι αυτοί που, μέσα στον καπιταλισμό, είναι αυτοί που κάνουν επενδύσεις και κινούν την ανάπτυξη, οι επιχειρηματίες.

5) Ο υπερτονισμός της ελληνικής ιδιαιτερότητας. Ναι μεν ο συγγραφέας παραδέχεται ότι φταίει και η διεθνής κρίση για την είσοδο της ελληνικής οικονομίας σε ύφεση (λέγοντας ότι απλώς συντέινει τα διαρθρωτικά προβλήματα της χώρας), αλλά τείνει να ελαχιστοποιεί όλους τους «διεθνείς» παράγοντες χάριν του υπερτονισμού των εγχώριων «αδυναμιών». Κι έτσι λησμονείται εντελώς το γεγονός ότι σε όλες τις χώρες του Πρώτου

3. Βλ. σχετικά και το άρθρο της Κυριακάτικης *Ελευθεροτυπίας* (21.11.2010) «Καταφέραμε να πετύχουμε 10 από τις θλιβερότερες πρωτιές στην Ευρώπη».

4. Βλ. και το απλό και κατανοητό άρθρο του Α. Καρακούση, «Το χρέος των πλουσίων» (*Το Βήμα της Κυριακής*, 8.8.2010) σχετικά με το ζήτημα της φυγής κεφαλαίων από τη χώρα και την ουσιαστικά δομική φοροδιαφυγή των πλουσιότερων στρωμάτων, την εξασφάλιση κεφαλαίων μέσω πολιτικών γνωριμιών κ.λπ. (<http://www.tovima.gr/default.asp?pid=46&ct=6&artId=312037&dt=08/08/2010>).

Κόσμου, σχεδόν, τίθενται τα ίδια προβλήματα: δημοσιονομικά ελλείμματα και προσπάθεια περιορισμού του «κόστους» του δημόσιου τομέα και του κράτους πρόνοιας. Και ότι, αντίστοιχα, ακολουθούνται παρεμφερείς πολιτικές: ελαστικοποίηση των εργασιακών σχέσεων, αύξηση των ορίων συνταξιοδότησης κ.λπ. Η Ελλάδα απλώς άργησε να μπει σε αυτή την πορεία, καθώς ήταν ουσιαστικά κατά τη δεκαετία του 1980, με τις δύο πρώτες κυβερνήσεις του ΠΑΣΟΚ, που βίωσε τη δική της Χρυσή Τριακονταετία. Η ένταξη στην ΟΝΕ ανάγκασε τη χώρα να αλλάξει οικονομικές και δημοσιονομικές πολιτικές και να προσπαθήσει να ακολουθήσει την καινούργια, νεοφιλελεύθερης έμπνευσης, ευρωπαϊκή πολιτική (η περίφημη «σύγκλιση»). Η μόνη διαφορά είναι ότι στην Ελλάδα υπάρχει ανορθολογισμός της δημόσιας διοίκησης (με έλλειψη του «βεμπεριανού» ήθους των περισσότερων κρατικών λειτουργών) και έλλειψη σοβαρής επιχειρηματικής τάξης, δύο παράγοντες οι οποίοι περιπλέκουν την όλη κατάσταση. Το αίτημα όμως για οικονομικό εκσυγχρονισμό είναι κοινό. Μέχρι κι η Κίνα (με τη φοβερή ανακάλυψη της «σοσιαλιστική οικονομία της αγοράς») αλλά και –εσχάτως- η Κούβα του Ραούλ Κάστρο έχει χρειαστεί να «εκσυγχρονίσουν» και να «φιλελευθεροποιήσουν» τις οικονομίες τους. Ο καθυστερημένος χαρακτήρας της ελληνικής οικονομίας απλώς καθιστά πιο εύκολο το έργο των νεοφιλελεύθερων ιδεολόγων, οι οποίοι μπορούν να βρίσκουν με λιγότερο κόπο παραδείγματα για να στηρίζουν την ανάλυσή τους περί «αρχαϊσμών» και «αδρανειών». Αν διαβάσουμε, όμως, τη διεθνή νεοφιλελεύθερη φιλολογία, θα δούμε ότι τα ίδια επιχειρήματα, με τις ίδιες εκφράσεις και διατυπώσεις, χρησιμοποιούνται σχεδόν παντού.

Μέσα από παραδείγματα αυτού του είδους –που θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε, αν είχαμε χώρο- φαίνεται πώς, εκτός από δημιουργική λογιστική, μπορούμε να κάνουμε και δημιουργική οικονομική ανάλυση, παρουσιάζοντας τα πράγματα όπως θέλουμε. Ειδικά μάλιστα όταν τέτοιες απόψεις παρουσιάζονται από ακαδημαϊκούς, είναι δύσκολο κανείς να αμφισβητήσει τα δεδομένα. Πολύ συχνά όμως αυτά τα «δεδομένα» είναι προϊόντα συγκεκριμένων πολιτικών προτιμήσεων και ιδεολογικών εμμονών και ως εκ τούτου δεν έχουν τίποτε το αντικειμενικό και το «αυτονόητο».