

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΕΣ

ΣΩΤΗΡΗΣ ΒΑΝΔΩΡΟΣ



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
επένδυση στην κοινωνία της γνώσης
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

ΣΩΤΗΡΗΣ ΒΑΝΔΩΡΟΣ

Λέκτορας Πολιτικής Επιστήμης

Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Εισαγωγή στις Πολιτικές Ιδεολογίες



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Εισαγωγή στις Πολιτικές Ιδεολογίες

Συγγραφή

Σωτήρης Βανδώρος

Κριτικός αναγνώστης

Γιάννης Σταυρακάκης

Γλωσσική επιμέλεια

Σοφία Κροκίδη

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-Share Alike 3.0 International License.
Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/gr/>

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΩΝ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN: 978-960-603-347-6

Της Σοφίας Παπαμαθαίου

Πίνακας περιεχομένων

Πίνακας περιεχομένων	5
Πρόλογος.....	8
Εισαγωγή.....	11
Ιδεολογία και Πολιτικές Ιδεολογίες	11
0.1. Γενική εισαγωγή.....	11
0.2. Η επινόηση της ιδεολογίας	12
0.3. Η μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας.....	12
0.3.1. Μαρξ και Ένγκελς.....	12
0.3.2. Gramsci	15
0.3.3. Althusser	15
0.4. «Το τέλος της ιδεολογίας».....	17
0.5. Ιδεολογία και νεωτερικότητα.....	18
0.6. Ιδεολογία και θρησκεία	19
0.7. Η σχέση της ιδεολογίας με την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία.....	19
0.8. Η επιστημονική μελέτη της ιδεολογίας σήμερα	22
0.9. Ιδεολογία και πολιτικές ιδεολογίες στο παρόν βιβλίο	25
Κεφάλαιο 1	29
Φιλελευθερισμός	29
1.1. Πρόοδος, καθολικότητα και μεροληψία	29
1.2. Ατομικισμός, ελευθερία και ανεκτικότητα	30
1.3. Οικονομική ελευθερία και ατομική ιδιοκτησία	33
1.4. Συνταγματισμός, κράτος δικαίου και περιορισμένη κυβέρνηση	36
1.5. Κοινωνικός φιλελευθερισμός	36
1.6. Νεοφιλελευθερισμός.....	37
1.7. Φιλελευθερισμός και δημοκρατία.....	41
Κεφάλαιο 2.....	51
Συντηρητισμός	51
2.1. Προδιάθεση ή ιστορικό φαινόμενο;.....	51
2.2. Η αντεπανάσταση και ο Edmund Burke.....	54
2.3. Ανθρώπινη φύση και ορθός λόγος.....	56
2.4. Παραδοσιοκρατία και εναντίωση στην αλλαγή.....	58
2.5. Οργανικισμός και ιεραρχία.....	60
2.6. Ελευθερία και αυταρχισμός.....	62
2.7. Χριστιανοδημοκρατία.....	65
2.8. Νεοσυντηρητισμός.....	66
Κεφάλαιο 3.....	71

Σοσιαλισμός	71
3.1. Η σοσιαλιστική παράδοση.....	71
3.2. Ουτοπικός σοσιαλισμός.....	73
3.3. Μαρξ και Ένγκελς.....	75
3.4. Ιστορικός υλισμός.....	76
3.5. Πάλη των τάξεων και επανάσταση.....	77
3.6. Εργασιακή θεωρία της αξίας και αλλοτρίωση.....	81
3.7. Επαναστατικός μαρξισμός.....	83
3.8. Αναθεωρητισμός και σοσιαλδημοκρατία	86
3.9. Άλλες μορφές σοσιαλισμού	90
Κεφάλαιο 4.....	93
Αναρχισμός	93
4.1. Τα δύο ρεύματα και η καταγωγή του αναρχισμού	93
4.2. Περί ανθρώπινης φύσης.....	95
4.3. Ενάντια στο κράτος	97
4.4. Η κριτική του Bakunin στον Μαρξ.....	99
4.5. Αναρχοκομμουνισμός.....	100
4.6. Αναρχοσυνδικαλισμός.....	101
4.7. Αναρχισμός και δημοκρατία.....	103
4.8. Αναρχισμός και βία	103
4.9. Αναρχοκαπιταλισμός.....	105
Κεφάλαιο 5.....	109
Εθνικισμός.....	109
5.1. Είναι ιδεολογία ο εθνικισμός;.....	109
5.2. Τι δεν είναι έθνος.....	111
5.3. Έθνος και εθνοτική κοινότητα.....	112
5.4. Γένεση και εξέλιξη του εθνικισμού	113
5.5. Συνθήκες ανάδυσης του εθνικισμού.....	115
5.6. Θεμελιώδεις θέσεις της εθνικιστικής ιδεολογίας.....	115
5.7. Η εθνική αφήγηση	117
5.8. Αναπαραγωγή της εθνικιστικής ιδεολογίας.....	118
5.9. Τελικά, τι είναι έθνος;.....	121
5.10. Πολιτικός και πολιτισμικός εθνικισμός.....	123
5.11. Πατριωτισμός, εθνικισμός, σοβινισμός.....	123
Κεφάλαιο 6.....	129
Φασισμός και Εθνικοσοσιαλισμός	129
6.1. Είναι ο φασισμός ιδεολογία;.....	129
6.2. Αντίδραση και επανάσταση.....	131
6.3. Ανθρώπινη φύση και κοινωνικός δαρβινισμός.....	132

6.4. Ο ηγέτης, το κράτος και το έθνος.....	134
6.5. Ο εθνοφυλετισμός του εθνικοσοσιαλισμού.....	137
6.6. Κράτος, λαός και λαϊκή κοινότητα στον εθνικοσοσιαλισμό.....	141
6.7. Η αρχή του αρχηγού.....	145
6.8. Νεοφασισμός και μεταφασισμός.....	146
Κεφάλαιο 7.....	151
Φεμινισμός.....	151
7.1. Φεμινισμοί.....	151
7.2. Φεμινιστικές καταβολές.....	153
7.3. Το πρώτο φεμινιστικό κύμα.....	155
7.4. Το δεύτερο φεμινιστικό κύμα.....	158
7.5. Το προσωπικό είναι πολιτικό.....	159
7.6. Ομοιότητα, ισότητα και διαφορά.....	161
7.7. Πατριαρχία.....	163
7.8. Το τρίτο φεμινιστικό κύμα.....	165
Κεφάλαιο 8.....	171
Οικολογισμός.....	171
8.1. Οικολογία και πολιτική οικολογία.....	171
8.2. Οικοκεντρισμός και ανθρωποκεντρισμός – Βαθιά και ρηχή οικολογία.....	173
8.3. Πράσινη ιδεολογία, μεταϋλισμός και βιώσιμη ανάπτυξη.....	176
8.4. Οικολογική υπευθυνότητα, οικονομία και δικαιοσύνη.....	178
8.5. Δημοκρατία στη βάση, αποκέντρωση και μη βία.....	183
Κεφάλαιο 9.....	189
Θρησκευτικός Φονταμενταλισμός.....	189
9.1. Είναι ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός ιδεολογία;.....	189
9.2. Οι προτεσταντικές απαρχές.....	190
9.3. Ισλαμικός φονταμενταλισμός.....	194
9.4. Γενικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού.....	198
9.4.1. Αντίδραση στην περιθωριοποίηση της θρησκείας.....	198
9.4.2. Επιλεκτικότητα.....	198
9.4.3. Μανιχαϊσμός.....	199
9.4.4. Το αλάθητο.....	200
9.4.5. Χιλιασμός και μεσσιανισμός.....	200
9.5. Οργανωτικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού.....	201
Βιβλιογραφικές αναφορές.....	205
Λεξιλόγιο.....	211

Πρόλογος

Το παρόν έργο επιδιώκει να αποτελέσει αυτό το οποίο σηματοδοτεί ο τίτλος του, δηλαδή μια εισαγωγή στις πολιτικές ιδεολογίες. Απευθύνεται πρωτίστως σε προπτυχιακούς φοιτητές κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, οι οποίοι έρχονται για πρώτη φορά σε επαφή με το αντικείμενο ή γνωρίζουν μεν ορισμένες πτυχές του, αλλά όχι κατά συστηματικό τρόπο. Προσδοκάται, επιπλέον, ότι μπορεί να φανεί χρήσιμο και σε μεταπτυχιακούς φοιτητές, αλλά και σε κάθε ενδιαφερόμενο, σε κάθε μορφωμένο πολίτη, ο οποίος έχει μια ελάχιστη εξοικείωση με το πολιτικό φαινόμενο και την επιστημονική μελέτη του. Ο συγγραφέας του το αξιοποιεί για διδακτικούς σκοπούς σε σχετικό μάθημα στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου και έχει τη χαρά να το προτείνει ως διδακτικό εγχειρίδιο για ομόλογα μαθήματα ελληνόφωνων πανεπιστημιακών ιδρυμάτων.

Εάν κάποιος διατρέξει αντίστοιχα διδακτικά εγχειρίδια, πιθανόν να δοκιμάσει μια κάποια έκπληξη. Μολονότι, αναπόφευκτα, κάποια βασικά ζητήματα επαναλαμβάνονται από εισαγωγικό έργο σε εισαγωγικό έργο, ταυτόχρονα εμφανίζεται μια τέτοια ποικιλία προσεγγίσεων, ώστε από συγγραφέα σε συγγραφέα όχι μόνο μετατοπίζεται η έμφαση ως προς τι θεωρείται θεμελιώδες και τι δευτερεύον για κάθε ιδεολογία, αλλά τίθενται και ερωτήματα που αφορούν ακόμη και το ιδεολογικό καθεστώς ενός ρεύματος σκέψης και πολιτικής πράξης – για ορισμένους, φέρ' ειπείν, ο αναρχισμός, ο εθνικισμός ή ο φασισμός δεν αποτελούν εντελείς ιδεολογίες, ενώ για άλλους θεωρούνται αναμφισβήτητα τέτοιες. Εξίσου, η σχέση των διάφορων πολιτικών ιδεολογιών μεταξύ τους –οι αντιθέσεις, οι ομοιότητες, οι συνθέσεις κ.ο.κ.– παρουσιάζεται κατά περίπτωση πολύ διαφορετική. Αυτά και άλλα πολλά συνιστούν τεκμήρια της εγγενούς περιπλοκότητας του αντικειμένου, παρόλο που εκ πρώτης όψεως τα πράγματα δείχνουν πιο απλά, ακριβώς επειδή κάθε ιδεολογία φέρει ενδιάθετη την πρόθεση απλοποίησης και κατάφασης των θέσεών της (τις οποίες προβάλλει ως ακαταμάχητες) και απόκρυψης –ή, εν πάση περιπτώσει, υποβάθμισης– των αποριών που γεννά με τις αξιώσεις της.

Οι αναγνώστριες και οι αναγνώστες πρέπει, λοιπόν, να προειδοποιηθούν. Το βιβλίο αυτό συστήνεται ως ένα έργο εξοικείωσης με τις πολιτικές ιδεολογίες – πιθανώς, ως μια πρώτη ή εντελέστερη *γνωριμία* με αυτές. Επιχειρεί μια αδρή χαρτογράφηση του πεδίου, αλλά καθόλου δεν υπόσχεται ότι θα τους παράσχει τον απόλυτο οδηγό ή ένα οριστικό και ολοκληρωμένο σώμα γνώσεων. Όπως και κάθε άλλη εισαγωγή, θεμελιώνεται στις θεωρητικές και μεθοδολογικές επιλογές του συγγραφέα του (αναλύονται στην εισαγωγή), οι οποίες –λιγότερο ή περισσότερο αιτιολογημένες και τεκμηριωμένες– δεν παύουν να χαρακτηρίζονται από υποκειμενικότητα, ακόμη και από κάποιο βαθμό αυθαιρεσίας. Εκ προοιμίου, επομένως, ενθαρρύνεται κάθε ενδιαφερόμενος να ανατρέξει συμπληρωματικά, τουλάχιστον, και σε άλλα εισαγωγικά έργα, κάτι από το οποίο δεν μπορεί παρά να ωφεληθεί.

Για το εν λόγω βιβλίο μπορούμε να αναφέρουμε ότι γενικά, όσον αφορά την κατηγοριοποίηση και την ταξινόμηση των επιμέρους αντικειμένων, υιοθετήθηκε μια καθιερωμένη και μάλλον συμβατική προσέγγιση, δηλαδή η εξέταση μιας πολιτικής ιδεολογίας ανά κεφάλαιο, μετά από τη γενική εισαγωγή. Και θα λέγαμε ότι οι εννέα πολιτικές ιδεολογίες που επιλέχθηκαν προς εξέταση αναγνωρίζονται από την πλειονότητα της σύγχρονης βιβλιογραφίας είτε ως προ πολλού συγκροτημένες και με πολλαπλή επιρροή είτε ως πιο πρόσφατες, αλλά εδραιωμένες, πλέον, και αυτές ιδεολογίες. Επί του περιεχομένου, ο προσεκτικός αναγνώστης θα διακρίνει έναν κάποιο εκλεκτικισμό, δηλαδή από περίπτωση σε περίπτωση μπορεί να υπάρχει αλλού διεξοδικότερη και αλλού περιορισμένη αναφορά σε ιστορικά γεγονότα και σε πολιτικά συμφραζόμενα τα οποία συνάπτονται με την κάθε ιδεολογία. Αυτό έχει γίνει σκοπίμως και βασίζεται σε ορισμένες παραδοχές ή/και προτιμήσεις, λαμβάνοντας υπόψη κατεξοχήν το ελληνόφωνο κοινό. Για παράδειγμα, στον φεμινισμό και, ακόμη περισσότερο, στον θρησκευτικό φονταμενταλισμό υπάρχουν εκτενείς αναφορές στο ευρύτερο πολιτικό και διανοητικό περιβάλλον εντός του οποίου προέκυψαν ή εξελίχθηκαν αμφοτέρως οι ιδεολογίες. Αντιθέτως, οι αντίστοιχες αναφορές, για παράδειγμα, στον φασισμό είναι κατά κανόνα περιορισμένες. Η ιδέα, με βάση έναν υποθετικό, ιδεατό αναγνώστη του βιβλίου, είναι ότι οι ιστορικές συνθήκες συγκρότησης του φασισμού και του εθνικοσοσιαλισμού είναι αρκετά γνωστές και εν πάση περιπτώσει είναι συγκριτικά περισσότερο ενήμερος γι' αυτές· ή, έστω, είναι πιο ευχερής η πρόσβασή του σε σχετική βιβλιογραφία.

Προκειμένου να μην αποσπάται η προσοχή από τη ροή του κειμένου και δεδομένου ότι πρόκειται για εισαγωγικό εγχειρίδιο, αποφεύχθηκαν εντελώς οι υποσημειώσεις (υπάρχουν όμως βιβλιογραφικές παραπομπές εντός παρενθέσεως). Ωστόσο, σε κάθε κεφάλαιο εντάχθηκαν ως διακεκριμένα ένθετα ορισμένα σχετικώς εκτενή χωρία από πρωτογενείς πηγές, τριάντα πέντε στο σύνολο. Περιλαμβάνουν κλασικά κείμενα

διανοητών και πολιτικών, κομματικά προγράμματα, διακηρύξεις, μανιφέστα κ.ά., που –είτε αποτελούν κοινούς τόπους είτε όχι– δίνουν, το καθένα με τον τρόπο του, μια απευθείας πρόσβαση σε χαρακτηριστικές όψεις της συγκεκριμένης ιδεολογίας. Για τα χωρία που δεν είναι ήδη μεταφρασμένα στα ελληνικά, παρατίθεται η μετάφραση του συγγραφέα. Συνειδητά τοποθετήθηκαν εντός του κάθε κεφαλαίου και όχι, για παράδειγμα, σε παράρτημα στο τέλος, ακριβώς επειδή ενθαρρύνουμε τον αναγνώστη να τα αντιπαραβάλλει με το κυρίως κείμενο τη στιγμή που το μελετά. Βρίσκουμε ότι, από την άποψη της κατανόησης και της εμπέδωσης των θέσεων της κάθε ιδεολογίας και της εξοικείωσης με το γενικό πνεύμα της, αυτή η «συνομιλία» με τις πρωτογενείς πηγές είναι πολύ αποδοτική και καταβλήθηκε μεγάλη προσπάθεια ώστε οι επιλογές των πηγών να είναι οι πλέον ενδεδειγμένες και να διαθέτουν σχετική ποικιλία και ως προς την προέλευση, αλλά και ως προς τις επιμέρους θεματικές στις οποίες αναφέρονται. Αυτή είναι, νομίζουμε, και μια σχετική καινοτομία του βιβλίου συγκρινόμενου με αυτά ομολογου αντικειμένου.

Εξίσου, για διδακτικούς λόγους, περιλήφθηκαν σε αυτό σαράντα πέντε εικόνες, οι οποίες συνοδεύονται από επεξηγηματικές λεζάντες, σε ορισμένες περιπτώσεις αρκετά αναλυτικές. Ο λόγος δεν είναι λοιπόν αισθητικός, μολονότι ορισμένες από τις εικόνες προσφέρουν και αισθητική απόλαυση. Είναι το γεγονός ότι πολλές από αυτές αποτελούν οπτικές συμπυκνώσεις ιδεολογικών θέσεων και προταγμάτων, είναι δηλαδή φορείς νοήματος, που με τη σειρά τους «επικοινωνούν» ουσιαδώς με το κυρίως κείμενο. Ένα ικανό τμήμα τους είναι έργα προπαγάνδας –αφίσες, φωτογραφίες, καλλιτεχνήματα–, και ως τέτοια αποδίδουν με εμφατικό τρόπο το ιδεολογικό μήνυμα που επιθυμούν να μεταδώσουν στην καθαρότητά του. Εντελώς ενδεικτικά, το γλυπτό του Arno Brecker *Ετοιμότητα* (βλ. εικόνα 6.3) αποδίδει ιδιαιτέρως εύγλωττα την αξία της διαθεσιμότητας για βίαιη δράση και την επιθετική αρρενωπότητα του φυλετικά συνειδητοποιημένου Άριου, σύμφωνα με τον εθνικοσοσιαλισμό. Οι προπαγανδιστικές εικόνες, αλλά όχι αποκλειστικά αυτές, έχουν το επιπλέον προσόν ότι εμπλέκουν συναισθηματικά αυτόν που τις βλέπει. Θέλουν να τον *πείσουν* και να τον *κινητοποιήσουν* υπέρ του σκοπού τους. Αυτή ακριβώς η συναισθηματική εμπλοκή, η πειθώ και η κινητοποίηση συνιστούν γνωρίσματα κάθε ιδεολογίας, και οι εικόνες εν μέσω ενός κειμένου που εξετάζει τις πολιτικές ιδεολογίες κατά βάση ως συστήματα ιδεών, δηλαδή με σχετικά αφηρημένο και αποστασιοποιημένο τρόπο, λειτουργούν και ως μια διαρκή υπενθύμιση: η ιδεολογία δεν ανάγεται απλώς σε μια θεωρία διεπόμενη από λογικές συσχετίσεις εννοιών. Στο ίδιο πνεύμα και με κάπως προβοκατόρικη διάθεση έγινε η επιλογή της εικόνας του εξωφύλλου του βιβλίου (βλ. περισσότερα στη λεζάντα της εικόνας 7.1), η οποία, όσον αφορά τη συγκεκριμένη χρήση της, αναμφίβολα ξενίζει, ενδεχομένως και να απωθεί ορισμένους. Ας το επαναλάβουμε, λοιπόν: Οι ιδεολογίες είναι μεν κατασκευάσματα του νου, αλλά έχουν πάντα πρακτικό προσανατολισμό. Θέλουν να επέμβουν στη ζώσα πολιτική πραγματικότητα και να τη μεταμορφώσουν (ή, αν υπερασπίζονται την καθεστηκία τάξη, να αντιταχθούν ενεργά σε εγχειρήματα αλλαγής). Και σχεδόν πάντα είναι μαχητικές, προκλητικές, συγκρουσιακές, παθιασμένες, χωρίς αμφιβολίες, καλώντας μας να αναλάβουμε δράση, όπως η νεαρή γυναίκα του εξωφύλλου, η οποία, ανασηκώνοντας τα μανίκια, μας κοιτάζει με αυτοπεποίθηση, αποφασιστικότητα και αγωνιστικό πνεύμα.

Στην αρχή κάθε κεφαλαίου, μετά τη σύνοψη, υπάρχει ένας οδηγός ερωτήσεων που επιχειρεί να επιστήσει την προσοχή σε ορισμένα από τα πλέον σημαντικά ή και επίμαχα ζητήματα του κεφαλαίου, τα οποία ο αναγνώστης αναμένεται να μπορεί να απαντήσει αφού μελετήσει την ύλη. Στο τέλος κάθε κεφαλαίου υπάρχει ένας οδηγός βιβλιογραφίας ταξινομημένης σε διαφορετικές κατηγορίες. Πρόκειται για συστάσεις για περαιτέρω μελέτη, είτε τα αναφερόμενα έργα έχουν αξιοποιηθεί στη συγγραφή του κεφαλαίου αυτού είτε όχι. Μετά το κυρίως μέρος του βιβλίου παρατίθεται συγκεντρωτικά η λίστα των βιβλιογραφικών αναφορών του κυρίως κειμένου. Οι βιβλιογραφικές αναφορές περιορίζονται σε ελληνόγλωσσες και σε αγγλόγλωσσες πηγές, θεωρώντας ότι η γνώση των αγγλικών είναι απαραίτητη για κάποιον που θέλει να αποκτήσει μια έστω λίγο καλύτερη γνώση του αντικειμένου από το εισαγωγικό επίπεδο. Ως βοήθημα, μετά τη λίστα των βιβλιογραφικών αναφορών, περιλαμβάνεται ένα λεξιλόγιο με την απόδοση εννοιών στα αγγλικά (και σε ελάχιστες περιπτώσεις επιπλέον στα γερμανικά ή στα γαλλικά, από όπου προέρχεται η συγκεκριμένη έννοια και ενίοτε μνημονεύεται αμετάφραστη και στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία). Η απόδοση ξένων κύριων ονομάτων στα ελληνικά έγινε στην περίπτωση που αυτά είναι ευρέως γνωστά και καθιερωμένα, ιδίως πολιτικών και λιγότερο στοχαστών. Στις υπόλοιπες περιπτώσεις διατηρήθηκε η ξενόγλωσση γραφή ως πρακτικότερη και για τυχόν βιβλιογραφική αναζήτησή τους.

Καθώς το βιβλίο απευθύνεται στο ελληνόφωνο κοινό, υπάρχουν στοιχεία που απευθύνονται ειδικά σε αυτό. Δηλαδή, πρώτον, ορισμένα από τα ένθετα χωρία των πρωτογενών πηγών αφορούν ελληνικές εκδοχές της συγκεκριμένης ιδεολογίας με την οποία σχετίζονται. Δεύτερον, υπάρχει χωριστή κατηγορία ελληνόγλωσσων μελετών στον οδηγό βιβλιογραφίας κάθε κεφαλαίου. Τρίτον, κάποιες εικόνες είναι κατέχοχην ελληνικού ενδιαφέροντος, όπως η, κατά τη γνώμη μου, υπέροχη φωτογραφία 5.4 – έργο του

φωτογράφου Χρήστου Μπόνη, τον οποίο ευχαριστώ θερμά για την ευγενική παραχώρηση, όπως εξίσου και τους Τατιάνα Μπόλαρη και Αντώνη Νικολόπουλο από το πρακτορείο Eurokinissi, καθώς και τον Μάριο Λάλο, για τη μεσολάβηση.

Τις θερμότερες ευχαριστίες μου απευθύνω στον καθηγητή Ανάλυσης του Πολιτικού Λόγου του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης Γιάννη Σταυρακάκη, ο οποίος υπήρξε υποδειγματικός στα καθήκοντά του ως *κριτικός αναγνώστης* του παρόντος βιβλίου, με ουσιαστικές παρατηρήσεις και συστάσεις, τμήμα των οποίων αξιοποίησα, βελτιώνοντας, ασφαλώς, το περιεχόμενό του. Είναι αυτονόητο ότι τυχόν αδυναμίες και αβλεψίες βαρύνουν αποκλειστικά τον συγγραφέα. Η Σοφία Κροκίδη έκανε άριστη γλωσσική διόρθωση και επιμέλεια, γλιτώνοντας τον αναγνώστη, μεταξύ άλλων, από ορισμένες στριφνές και περίπλοκες διατυπώσεις που υπήρχαν κατά την πρώτη γραφή. Την ευχαριστώ για την ποιότητα της δουλειάς της, αλλά και την αφοσίωση που επέδειξε. Η Σοφία Παπαματθαίου είχε πολύτιμη συμβολή σε ικανό τμήμα των πρωτογενών πηγών. Έδειξε, επιπλέον, απaráμιλλη στωικότητα στα καμώματα του συγγραφέα καθ' όλη τη διάρκεια της παραγωγής αυτού του βιβλίου. Επομένως, το παρόν τής αφιερώνεται δικαιοματικά. Ο Γεράσιμος Βανδώρος με βοήθησε με τη διαρκή παρουσία του και την αυθόρμητη συμπεριφορά του να κατανοήσω καλύτερα πώς οι ιδεολογίες επενεργούν στα άτομα, ενίοτε σε πολύ πρώιμη ηλικία, συνδιαμορφώνοντας με άλλους παράγοντες ισχυρούς ταυτοτικούς δεσμούς – κάτι που μπορεί να ειπωθεί κατεξοχήν για την εθνική και την έμφυλη ταυτότητα (βλ. Κεφάλαια για εθνικισμό και φεμινισμό).

Ο Αστέρης Χουλιάρας με ενημέρωσε και με ενθάρρυνε να συμμετάσχω στο πρόγραμμα «Κάλλιπος» (Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα), στο πλαίσιο του οποίου προέκυψε το εν λόγω εγχειρίδιο. Η Κική Λαλαγιάννη μοιράστηκε μαζί μου χρήσιμες πληροφορίες και ιδέες κατά τη διάρκεια της συγγραφής, όντας και εκείνη συγγραφέας άλλου εγχειριδίου του «Κάλλιπου». Ο Σωτήρης Ρούσσοσ μου έδωσε σημαντικές βιβλιογραφικές συστάσεις για τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό. Τους ευχαριστώ όλους ιδιαιτέρως. Ευχαριστίες οφείλω και στο προσωπικό του προγράμματος «Κάλλιπος», που αντιμετώπισε με επαγγελματισμό, καλή διάθεση και προσαρμοστικότητα αρρυθμίες και προβλήματα που αναπόφευκτα προκύπτουν κατά τη διάρκεια ενός προγράμματος με αυστηρές προδιαγραφές και αρκετές τεχνικές απαιτήσεις. Τέλος, οι φοιτητές και οι φοιτήτριές μου, στους οποίους και στις οποίες προνομιακά απευθύνεται το βιβλίο αυτό, υπήρξαν νοητά παρόντες και παρούσες κατά τη συγγραφή του. Και θα είναι εκείνοι και εκείνες που πρωτίστως θα το κρίνουν. Πιθανότατα δεν το φαντάζονται, αλλά η διδακτική πράξη και εμπειρία έχει το μερίδιό της στις συγγραφικές επιλογές, και επομένως ο διδάσκων που διδάσκεται από τους διδασκόμενους εκπληρώνει με ένα σύγγραμμα μια άρρητη οφειλή.

Σ.Β.

Εισαγωγή

Ιδεολογία και Πολιτικές Ιδεολογίες

Σύνοψη

Μετά τη γενική εισαγωγή γίνεται αναφορά στην προέλευση της έννοιας της ιδεολογίας και ακολούθως αναπτύσσεται η μαρξιστική θεώρηση της ιδεολογίας. Στη συνέχεια παρουσιάζεται η διαμάχη σχετικά με το «τέλος της ιδεολογίας». Κατόπιν διευκρινίζονται οι σχέσεις της ιδεολογίας με τη νεωτερικότητα, τη θρησκεία, την πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική θεωρία. Αυτή η διαπραγμάτευση προετοιμάζει την εξέταση της σύγχρονης επιστημονικής μελέτης της ιδεολογίας και των πολιτικών ιδεολογιών που έπεται. Στο τέλος δίνεται ένας λειτουργικός ορισμός της ιδεολογίας και ορισμένες χρηστικές διευκρινίσεις.

Ερωτήσεις:

- Κατά ποιον τρόπο, οι Μαρξ και Ένγκελς θεωρούν την ιδεολογία δευτερογενές φαινόμενο;
- Πώς διαφοροποιούνται οι Gramsci και Althusser από τους Μαρξ και Ένγκελς ως προς τη θεώρησή τους περί ιδεολογίας;
- Γιατί είναι αναχρονιστικό να θεωρήσουμε ότι ιδεολογίες υπάρχουν και σε παραδοσιακές κοινωνίες;
- Ποιες είναι οι διαφορές ιδεολογίας και θρησκείας;
- Είναι η ιδεολογία μια ατελής ή υποδεέστερη μορφή πολιτικής φιλοσοφίας;
- Ποια είναι τα βασικά χαρακτηριστικά της μορφολογικής ανάλυσης του Michael Freeden;
- Είναι οι ιδεολογίες ορθολογικές κατασκευές και ποιος ο ρόλος του συναισθήματος σε αυτές;

0.1. Γενική εισαγωγή

Όπως συμβαίνει με πολλές έννοιες του πολιτικού λεξιλογίου, δεν υπάρχει ένας ευθύς, απλός και περιεκτικός ορισμός της έννοιας της ιδεολογίας για τον οποίο υφίσταται ομοφωνία. Έτσι, είναι συνηθισμένο σε ανάλογες εισαγωγές να περιλαμβάνεται ένας κατάλογος με χαρακτηριστικές, διαφορετικές, συχνά εν μέρει επικαλυπτόμενες εκδοχές (Heywood, 2007, σ. 40). Εδώ θα προτιμήσουμε να δώσουμε έναν λειτουργικό ορισμό της ιδεολογίας –ο οποίος αξιοποιείται στο κυρίως μέρος του βιβλίου– στο τέλος αυτών των εισαγωγικών σελίδων και αφού προηγουμένως μία σειρά από ζητήματα έχουν γίνει αντικείμενο διαπραγμάτευσης.

Πρώτα από όλα, θα αναφερθούμε επιλεκτικά σε στιγμές της ιστορίας της έννοιας της ιδεολογίας. Οι σπουδαστές του πολιτικού φαινομένου οφείλουν να γνωρίζουν ότι καμία πολιτική έννοια δεν μπορεί να οριστεί εκτός των διανοητικών, πολιτικών και πολιτισμικών συμφραζομένων της, εντός των οποίων αποκτά την πρωταρχική της, τουλάχιστον, σημασία. Δεν υπάρχει, φέρ' ειπείν, ένας υπερϊστορικός ή άχρονος ορισμός της ελευθερίας, του κράτους ή της δημοκρατίας. Πρόκειται για ανθρώπινες επινοήσεις, οι οποίες προέκυψαν, όπως κάθε ανθρώπινη δημιουργία, κάποια συγκεκριμένη στιγμή, προκειμένου να προσδιορίσουν μια ιδέα, μια πρακτική ή ένα φαινόμενο. Όμως, με την εξέλιξη της ανθρώπινης ιστορίας είναι δυνατόν να μεταβάλλονται και οι ίδιες έννοιες, καταλήγοντας ενίοτε να εμφανίζονται αγνώριστες σε σχέση με την αρχική χρήση τους. Εδώ λοιπόν πρέπει να είμαστε προσεκτικοί σε σχέση με τις παγίδες της ουσιοκρατίας και του αναχρονισμού. Δηλαδή, αφενός δεν θα πρέπει να εκλαμβάνουμε μια έννοια (και μαζί με αυτή μια ιδιότητα, μια κατάσταση, ένα φαινόμενο κ.ο.κ.) ως παγιωμένη και οριστική, ως διαθέτουσα μια «ουσία», έναν πυρήνα νοήματος απaráλλακτο στον χρόνο και απρόσβλητο από εξωγενείς επιρροές, που την εκφράζει αυθεντικά και αμετάκλητα. Αφετέρου, κάθε φορά που επιθυμούμε να κατανοήσουμε και να αναλύσουμε μια παρελθούσα κατάσταση, οφείλουμε να διερωτηθούμε εάν οι έννοιες που χρησιμοποιούμε έχουν όντως εφαρμογή και σε αυτή και, αν ναι, κατά πόσο είναι παραλλαγμένες από τη σύγχρονη εκδοχή της.

Σε σχέση με όλα αυτά, θα δούμε αμέσως παρακάτω κατ' αρχάς ότι η λέξη «ιδεολογία» και η σύστοιχη έννοια είναι επινοήσεις του τέλους του 18ου αιώνα, ότι με διαφορετική σημασία από αυτή που της προσέδωσε ο εμπνευστής της, ο Antoine Destutt de Tracy, συνδέθηκε κατεξοχήν με τον μαρξισμό και εξελίχθηκε για μεγάλο διάστημα στο πλαίσιο του – εξ ου και θα κάνουμε ειδική αναφορά σε αυτή την εκδοχή. Θα εξετάσουμε, επιπλέον, ένα εγχείρημα αμφισβήτησής της, τη διαμάχη περί του τέλους της ιδεολογίας, η οποία –αν και προ πολλού περαιωμένη– έχει επηρεάσει σε κάποιο βαθμό την αντίληψη περί της δήθεν

αποϊδεολογικοποιημένης εποχής μας. Κατόπιν θα δούμε συνοπτικά ότι, όπως είναι ο κοινός τόπος σήμερα, η ιδεολογία συνιστά ένα χαρακτηριστικό φαινόμενο της νεωτερικότητας και είναι αναχρονιστικό να την τοποθετούμε σε παραδοσιακές κοινωνίες. Στη συνέχεια η διάκριση της ιδεολογίας από τη θρησκεία καθώς και από την πολιτική θεωρία και την πολιτική φιλοσοφία θα μας βοηθήσει να προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια το εύρος και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, πριν προβούμε σε μια αδρή χαρτογράφηση του σημερινού πεδίου της επιστημονικής μελέτης της ιδεολογίας και των πολιτικών ιδεολογιών. Με βάση όλα αυτά, θα διατυπώσουμε ένα λειτουργικό και χρηστικό ορισμό περί την ιδεολογία.

Όπως ήδη υπονοήθηκε, η παρούσα εισαγωγή θα μπορούσε να είναι αρκετά διαφορετική. Παραλείψαμε εντελώς αναφορές σε στοχαστές όπως ο Karl Mannheim ή ο Clifford Geertz, με πρωτότυπες συνεισφορές στην ανάλυση της ιδεολογίας, ή όπως ο Michel Foucault, του οποίου το έργο έχει αποτελέσει πηγή έμπνευσης για θεωρητικούς και μελετητές της. Σε κάθε περίπτωση, το βιβλίο αυτό επικεντρώνεται στα περιεχόμενα των πολιτικών ιδεολογιών, και μάλιστα εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι στον καταμερισμό των διδακτικών αντικειμένων συχνά οι πολιτικές ιδεολογίες διακρίνονται από την ανάλυση ή την κριτική της ιδεολογίας, κάτι που εν μέρει αντανάκλα ουσιαστικές διαφοροποιήσεις στον καταμερισμό της επιστημονικής έρευνας και εν μέρει λειτουργεί αποπροσανατολιστικά. Η κύρια μέριμνά μας είναι το εισαγωγικό κεφάλαιο να ανταποκρίνεται εξίσου ικανοποιητικά στην ανάγκη αφενός να υποστηρίξει το κυρίως μέρος του βιβλίου και τις επιλογές που έχουν γίνει σε αυτό, αφετέρου να δίνει μια ευρύτερη εικόνα για το πεδίο της ιδεολογίας και των πολιτικών ιδεολογιών γενικώς, χωρίς ωστόσο να είναι υπερβολικά εκτενές ή να «βομβαρδίζει» τον αναγνώστη με δεδομένα τα οποία δεν εκβάλλουν εμφανώς στα υπόλοιπα κεφάλαια και μένουν μετέωρα.

0.2. Η επινόηση της ιδεολογίας

Η «ιδεολογία» είναι μια λέξη που επινόησε ο Antoine Destutt de Tracy το 1796. Πρόθεσή του ήταν να διαχωρίσει τις ιδέες από οτιδήποτε αμφισβητήσιμο ή άγνωστο, αποσυνδέοντάς τες από μεταφυσικές ή ψυχολογικές συνδηλώσεις. Με τον όρο «ιδεολογία» επιχειρήσε, λοιπόν, να θεμελιώσει έναν νέο επιστημονικό κλάδο με αντικείμενο τη μελέτη των ιδεών. Μάλιστα, στον βαθμό που όλες οι επιστήμες μπορούν να ιδωθούν ως σύνολα ιδεών, η Ιδεολογία αποκτά προτεραιότητα έναντι των υπόλοιπων επιστημονικών πεδίων, ακριβώς επειδή μπορεί να ελέγξει και να ορίσει με σαφήνεια τις μεθόδους, τις έννοιες και, τελικά, τα περιεχόμενά τους. Στο πνεύμα του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης, αποκτά έτσι αναπόφευκτα και πολιτική διάσταση, μολοντί ο εμπνευστής της ιδεολογίας και οι συνοδοιπόροι του, οι ιδεολόγοι, την υπερασπίζονταν ως αντικειμενική. Και αυτό διότι, πρώτα απ' όλα, ο κριτικός χαρακτήρας της επιτάσσει την αναδιάταξη των γνωστικών αντικειμένων –για παράδειγμα, τη συρρίκνωση και τον υποβιβασμό της θεολογίας, θίγοντας και την αυθεντία των ιερατειών–, καθώς και μια εν γένει κριτική προσέγγιση της εξουσίας από φιλελεύθερη σκοπιά. Αυτό το κατόνησε και ο Ναπολέων, ο οποίος ανέφερε χαρακτηριστικά για τους ιδεολόγους ότι «διαλύουν όλες τις ψευδαισθήσεις και η εποχή των ψευδαισθήσεων είναι για τα άτομα και τους λαούς η εποχή της ευτυχίας» (Kennedy, 1979, σσ. 354-359). Πράγματι, η Ιδεολογία, αντιτιθέμενη πρωτίστως στο Παλαιό Καθεστώς ως ένα σύστημα κυριαρχίας που αξιοποιούσε (και) την πλάνη και την αμάθεια για να επιβληθεί και να αναπαραχθεί, γενικεύεται ως κριτική στάση προς κάθε εξουσία που εκμεταλλεύεται για την εδραίωσή της όλων των ειδών τα ψευδή είδωλα (Goldie, 1989, σ. 270).

0.3. Η μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας

0.3.1. Μαρξ και Ένγκελς

Η σύλληψη του Tracy δεν ευοδώθηκε, αλλά η λέξη «ιδεολογία» προσέλαβε νέο περιεχόμενο και έκανε, κατά κάποιον τρόπο, διανοητική καριέρα με τον μαρξισμό (πρβλ. Κεφάλαιο 3). Οι θεμελιωτές του τελευταίου, Καρλ Μαρξ και Φρίντριχ Ένγκελς, ανασηματοδοτούν την ιδεολογία, προσδίδοντάς της μια μειωτική συνδήλωση, εφόσον παραπέμπει στην πλάνη, στο ψεύδος, στην εξαπάτηση και αντιδιαστέλλεται, κατά περίπτωση, προς την αντικειμενική πραγματικότητα, την αλήθεια και την επιστήμη. Δεν είναι ότι αμφισβητούν συλλήβδην τη δυνατότητα που υπέδειξε ο Tracy για μια ορθολογική και επιστημονική κατανόηση των ανθρώπινων σχέσεων, αλλά τον τρόπο με τον οποίο αυτός κατανοούσε τον ρόλο των ιδεών σε αυτή την προοπτική. Σε ένα από τα νεανικά γραπτά τους (του 1846, που ωστόσο εκδόθηκε τον 20ό αιώνα), τη *Γερμανική Ιδεολογία* (Marx & Engels, χ.χ.), με την οποία ασκούν κριτική πρωτίστως στον ιδεαλισμό του Χέγκελ και των επιγόνων του, αρνούνται την πρωτοκαθεδρία των ιδεών. Αυτοπροσδιοριζόμενοι ως υλιστές,

καταλόγισαν στους αντιπάλους τους ότι λανθασμένα αποδίδουν στις ιδέες και γενικότερα στα προϊόντα της σκέψης και της συνείδησης αυτοτελή υπόσταση, ενώ διατείνονται αντιθέτως ότι θα πρέπει να εκληφθούν ως παράγωγα των υλικών συνθηκών και επομένως ως κάτι το δευτερογενές.

Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Ότι οι άνθρωποι είναι, πρώτα από όλα, όντα τα οποία φροντίζουν για την επιβίωση και γενικότερα για την ικανοποίηση των βιολογικών αναγκών τους. Γι' αυτόν τον πρωταρχικό σκοπό εργάζονται και παράγουν αγαθά. Σε αυτό το πλαίσιο εμπλέκονται σε σύνθετες κοινωνικές σχέσεις και σε σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής, που περιλαμβάνουν και τον καταμερισμό της εργασίας (εάν εξαιρέσουμε τις πρωτόγονες μορφές συμβίωσης). Ασφαλώς, οι άνθρωποι, εφόσον ταυτόχρονα είναι σκεπτόμενα όντα, σκέφτονται και κατά τη διαδικασία παραγωγής, αλλά πρόκειται για πρακτικά προσανατολισμένη σκέψη, που έρχεται να υποστηρίξει τις υλικές σχέσεις παραγωγής. Ξεχωριστής σημασίας είναι το γεγονός ότι στην εξέλιξη της ανθρώπινης ιστορίας ο καταμερισμός της εργασίας χαρακτηρίζεται, μεταξύ άλλων, από τον διαχωρισμό των πνευματικών παραγωγών, ιερέων και διανοουμένων με την ευρεία έννοια του όρου, οι οποίοι εξασφαλίζουν ως ιδιαίτερη ομάδα (τάξη) μια προνομιακή θέση στον κοινωνικό σχηματισμό, του οποίου αποτελούν τμήματα. Αυτοί παράγουν ιδέες, οι οποίες παρουσιάζουν την υφιστάμενη κοινωνική τάξη πραγμάτων ως δεδομένη, φυσική και αυτονόητη. Τούτο σημαίνει ότι εμφανίζουν ως εξίσου δεδομένες και αναντίρρητες τις υφιστάμενες σχέσεις παραγωγής και την καθοριστική διάκριση μεταξύ των κατεχόντων τα μέσα παραγωγής (που συνιστούν την άρχουσα τάξη) και εκείνων που δεν κατέχουν τα μέσα παραγωγής, αλλά προσφέρουν την εργατική τους δύναμη (κυριαρχούμενες τάξεις). Για την ακρίβεια, αποκρύπτουν την ουσία και τη σημασία αυτών των σχέσεων.

Έτσι, κατά τους Μαρξ και Ένγκελς, ενώ υφίσταται μια σχέση αδικίας και εκμετάλλευσης –η άρχουσα τάξη, που κατέχει τα μέσα παραγωγής, ιδιοποιείται τον κοινωνικό πλούτο που παράγεται από την εργασία των κυριαρχούμενων τάξεων–, η σχέση αυτή παρουσιάζεται ψευδώς ως κάτι διαφορετικό από αυτό που είναι. Για παράδειγμα, στο πλαίσιο των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, η σχέση που συνδέει τον αστό (καπιταλιστή, ιδιοκτήτη των μέσων παραγωγής) και τον προλετάριο (ο οποίος διαθέτει μόνο την εργατική του δύναμη, την οποία ανταλλάσσει με μισθό) παρουσιάζεται στον χώρο της ελεύθερης αγοράς δήθεν ως μια πράξη οικειοθελούς συμφωνίας μεταξύ δύο συναινούντων υποκειμένων, τα οποία εκλαμβάνονται στην αφηρημένη τους ύπαρξη ως έλλογα και ελεύθερα (αντί να επισημαίνεται η αντικειμενική, υλική σχέση που τα χαρακτηρίζει). Εν προκειμένω, στην πραγματικότητα, δεν είναι τα (με αφαίρεση των κοινωνικών χαρακτηριστικών τους) ελεύθερα, έλλογα υποκείμενα που έρχονται σε συμφωνία, αλλά τα συγκεκριμένα (με σάρκα και οστά) άτομα, των οποίων οι υλικές συνθήκες ύπαρξης καθορίζονται από τη θέση τους στην παραγωγική διαδικασία.

Όμως, οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, μέσω της αστικής ιδεολογίας, φιλοτεχνούν τα άτομα ως εάν να είναι εξομοιωμένα με βάση την ανθρώπινη φύση ή ουσία τους. Και αυτή η ιδεολογική κατασκευή παράγει πραγματικά αποτελέσματα, ακριβώς επειδή ο προλετάριος την αποδέχεται και θεωρεί πλανημένα ότι λειτουργεί ελεύθερα και οικειοθελώς. Αλλά χαρακτηριστικό της ιδεολογίας δεν είναι απλώς η παραμόρφωση ή η στρέβλωση της πραγματικότητας – είναι η αντιστροφή της. Για τους Μαρξ και Ένγκελς, η ιδεολογία αποτελεί κατοπτρικό είδωλο του υλικού κόσμου (Freeden, 2006, σ. 7). Αυτό μπορεί να κατανοηθεί ευχερώς με αναφορά και στη θέση του Ludwig Feuerbach περί θρησκείας, την οποία οι θεμελιωτές του μαρξισμού οικειοποιούνται και εντάσσουν στη δική τους θεώρηση. Εν ολίγοις, στην πραγματικότητα, δεν είναι ο Θεός που δημιούργησε τους ανθρώπους –όπως θέλει η σχετική ιδεολογική κατασκευή–, αλλά οι άνθρωποι (πρωτίστως, τα ιερατεία) που επινοούν τον Θεό. Τον επινοούν όμως έτσι ώστε να εμφανίζεται ότι εκείνος είναι δημιουργός των ανθρώπων. Η ιδεολογία επενεργεί σε αυτή την περίπτωση δημιουργώντας μια ψευδαισθηση, μια αυταπάτη, που ωθεί τους πιστούς να αναζητούν λύτρωση και παρηγοριά στο επέκεινα, ενώ ταυτόχρονα τους εγκალεί να συμμορφωθούν με τις επιταγές της εξουσίας όσον αφορά την εγκόσμια ζωή τους.

Αυτά που αναφέρθηκαν μέχρι εδώ πρέπει να συμπληρωθούν από τη διάκριση μεταξύ «βάσης» και «εποικοδομήματος», η οποία αναλύεται στη *Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας* του Μαρξ (έργο του 1859). Η βάση περιλαμβάνει οτιδήποτε εμπλέκεται άμεσα στην οικονομική διαδικασία, ουσιαστικά τις σχέσεις παραγωγής και τις δυνάμεις παραγωγής (βλ. Κεφάλαιο 3). Στο εποικοδόμημα συγκαταλέγονται λίγο-πολύ όλα τα υπόλοιπα, δηλαδή το κράτος και οι πολιτικοί θεσμοί, η κουλτούρα και τα προϊόντα του πνεύματος, η θρησκεία και η ιδεολογία. Μολονότι η ακριβής σχέση που συνδέει τα δύο επίπεδα δεν είναι απολύτως ξεκάθαρη και αποτελεί επίμαχο ερμηνευτικό ζήτημα στο πλαίσιο της μαρξιστικής θεωρίας (Χρυσής, 1993), είναι πάντως σαφές ότι η βάση είναι βαρύνουσας σημασίας ως προς το εποικοδόμημα, το οποίο εμφανίζεται ως κάτι το δευτερογενές. Κατά μια οικονομικίστικη ανάγνωση, η σχέση που τα χαρακτηρίζει είναι αυστηρά μονόδρομη, δηλαδή η βάση καθορίζει αποφασιστικά τις μορφές που παίρνει το εποικοδόμημα, το οποίο ως τέτοιο στερείται οποιασδήποτε αυτοτέλειας. Σύμφωνα με λιγότερο άκαμπτες και

διαφοροποιημένες αναγνώσεις, το εποικοδόμημα μπορεί να αναδρά στη βάση σε κάποιο βαθμό, και επομένως δεν πρέπει απλώς να αναχθεί σε αυτήν. Έτσι, ενώ δεν αμφισβητείται η προτεραιότητα της βάσης έναντι του εποικοδομήματος, το οποίο και προσδιορίζει, επιδέχεται διερεύνηση εάν το παράγει, το επηρεάζει ή του θέτει συγκεκριμένες παραμέτρους. (Vincent, 2010, σ. 5).

Σε κάθε περίπτωση, η βασική αντίληψη είναι ότι η ιδεολογία λειτουργεί νομιμοποιητικά για τις κοινωνικοοικονομικές σχέσεις είτε αποτελεί απλή αντανάκλασή τους είτε συνδέεται με πιο περίπλοκο τρόπο με αυτές. Η άρχουσα τάξη, ελέγχοντας και το εποικοδόμημα, μπορεί να το αξιοποιήσει πολλαπλώς, διακινώντας και επιβάλλοντας τις ιδέες της ως εάν να είναι αντικειμενικές, ενώ στην πραγματικότητα συνιστούν μια απολογία υπέρ της κυριαρχίας της. Οι Μαρξ και Ένγκελς επιδίωξαν με το έργο τους να παράσχουν μια κριτική της ιδεολογίας, υπό την έννοια της αποκάλυψης του στρεβλού και απατηλού χαρακτήρα της. Αυτό δεν το πραγματοποίησαν με την ανάλυση και την αποδόμηση των ιδεολογικών κατασκευών ως τέτοιων, καθώς αυτές εν τέλει αποτελούν εκδηλώσεις και συμπτώματα της υλικής πραγματικότητας· το πραγματοποίησαν με την –όπως τη θεώρησαν– αντικειμενική, επιστημονική ανάλυση της ταξικής εκμετάλλευσης, προσδοκώντας ότι θα οδηγούσε όχι απλώς στην κατανόηση του ανθρώπινου κόσμου, αλλά στην αλλαγή του, κάτι άλλωστε που έθεσαν ως επιτακτικό αίτημα. Προέβλεψαν έτσι ότι το προλεταριάτο θα αποβάλει την ψευδή συνείδηση που του έχει επιβληθεί και το κρατά προσωρινά δέσμιο, και αντ' αυτής θα αναπτύξει ταξική και εν τέλει επαναστατική συνείδηση, δηλαδή θα πάψει να σκέφτεται και να πράττει ιδεολογικά, και θα συνειδητοποιήσει το αληθές της μαρξιστικής ανάλυσης. Τότε, θα αναλάβει, για λογαριασμό της ανθρωπότητας, επαναστατική δράση, η οποία θα καταλήξει στην κατάργηση της ταξικής πάλης και στην εγκαθίδρυση της κομμουνιστικής κοινωνίας, ίσων, ελεύθερων και αλληλέγγυων ανθρώπων – εξέλιξη που θα σημάνει και το τέλος της ιδεολογίας εν γένει (βλ. Κεφάλαιο 3).

Πρωτογενής πηγή 0.1

Μαρξ και Ένγκελς, Οι υλικές συνθήκες καθορίζουν τη συνείδηση*

Στα ακόλουθα αποσπάσματα από τη Γερμανική Ιδεολογία, οι ιδρυτές του μαρξισμού συνοψίζουν την αντιστροφή που επιχειρούν στη φιλοσοφία του Χέγκελ και επιδιώκουν να θεμελιώσουν την προτεραιότητα των υλικών συνθηκών ως προς τη συνείδηση, η οποία παρουσιάζεται ως παράγωγό τους. Έτσι, είναι σχετικά παράδοξο ότι, ενώ εύλογα οι ίδιοι δεν ασχολούνται ιδιαίτερα με την ανάλυση της ιδεολογίας καθ' εαυτήν και τα ιδεολογικά προϊόντα στο σύνολο του έργου τους, η ιδεολογία ωστόσο απασχόλησε σημαντικά τη μαρξιστική παράδοση.

Η παραγωγή ιδεών, αντιλήψεων, συνείδησης συνδέεται στην αρχή άμεσα και στενά με την υλική δραστηριότητα και την υλική επικοινωνία των ανθρώπων, είναι η γλώσσα της πραγματικής ζωής. Η αντίληψη, η σκέψη, η πνευματική επικοινωνία των ανθρώπων εμφανίζονται σ' αυτό ακόμα το στάδιο σαν άμεση απόρροια της υλικής τους συμπεριφοράς. Το ίδιο ισχύει για την πνευματική παραγωγή, όπως εκφράζεται στη γλώσσα της πολιτικής, των νόμων, της ηθικής, της θρησκείας, της μεταφυσικής κτλ. ενός λαού. Οι άνθρωποι είναι αυτοί που παράγουν τις αντιλήψεις, τις ιδέες τους κτλ. – αλλά οι πραγματικοί δρώντες άνθρωποι, έτσι όπως καθορίζονται από μian ορισμένη ανάπτυξη των παραγωγικών τους δυνάμεων και της επικοινωνίας που αντιστοιχεί σ' αυτές μέχρι τις πιο πλατιές μορφές της. Η συνείδηση δεν μπορεί να είναι ποτέ οτιδήποτε άλλο από συνειδητή ύπαρξη, και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι η πραγματική διαδικασία της ζωής τους. Αν σε κάθε ιδεολογία οι άνθρωποι και οι περιστάσεις τους παρουσιάζονται το πάνω κάτω, όπως σε ένα σκοτεινό θάλαμο, το φαινόμενο αυτό πηγάζει ακριβώς από την ιστορική διαδικασία της ζωής τους, όπως ακριβώς η αντιστροφή των αντικειμένων πάνω στον αμφιβληστροειδή πηγάζει από την άμεσα φυσική διαδικασία της ζωής τους.

Εντελώς αντίθετα προς τη γερμανική φιλοσοφία που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, εδώ ανεβαίνουμε από τη γη στον ουρανό. Αυτό σημαίνει ότι δεν ξεκινάμε από το τι λένε, φαντάζονται, αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι, ούτε από τους ανθρώπους έτσι όπως άλλοι τους περιγράφουν, τους σκέφτονται, τους φαντάζονται, τους αντιλαμβάνονται, για να φτάσουμε ύστερα στους ανθρώπους με σάρκα και οστά. Ξεκινάμε από τους πραγματικούς, δρώντες ανθρώπους, και πάνω στη βάση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής τους δείχνουμε την ανάπτυξη των ιδεολογικών ανατακλάσεων και απηχίσεων αυτής της διαδικασίας της ζωής. Τα φαντάσματα που σχηματίζονται στο ανθρώπινο μυαλό αποτελούν επίσης,

αναγκαστικά, εξιδανικεύσεις της υλικής διαδικασίας της ζωής τους, που μπορεί να επαληθευτεί εμπειρικά και συνδέεται με υλικές προϋποθέσεις. Έτσι, η ηθική, η θρησκεία, η μεταφυσική, όλη η άλλη ιδεολογία και οι αντίστοιχες μορφές συνείδησης δε διατηρούν πια την όψη της αυτονομίας. Δεν έχουν ούτε ιστορία ούτε εξέλιξη, αλλά οι άνθρωποι, αναπτύσσοντας την υλική τους παραγωγή και την υλική τους επικοινωνία, αλλάζουν παράλληλα και την πραγματική τους ύπαρξη, καθώς και τη σκέψη τους και τα προϊόντα της σκέψης τους. Δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή, αλλά η ζωή τη συνείδηση. [...]

Οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης είναι σε κάθε εποχή οι κυρίαρχες ιδέες. Με άλλα λόγια, η τάξη που είναι η κυρίαρχη υλική δύναμη της κοινωνίας είναι ταυτόχρονα η κυρίαρχη πνευματική της δύναμη. Η τάξη που έχει στη διάθεσή της τα μέσα της υλικής παραγωγής διαθέτει ταυτόχρονα τα μέσα της πνευματικής παραγωγής, έτσι ώστε, μιλώντας γενικά, οι ιδέες αυτών που δεν έχουν τα μέσα της πνευματικής παραγωγής υποτάσσονται σ' αυτά. Οι κυρίαρχες ιδέες δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδεατή έκφραση των κυρίαρχων υλικών σχέσεων, είναι οι κυρίαρχες υλικές σχέσεις που συλλαμβάνονται σαν ιδέες, άρα είναι η έκφραση των σχέσεων που κάνουν μια τάξη κυρίαρχη, επομένως οι ιδέες της κυριαρχίας της.

* Marx, K., & Engels, F. (χ.χ.), *Η γερμανική ιδεολογία* (τόμ. Α') (επιμ. & μτφρ. Κ. Φιλίνης), Αθήνα: Gutenberg, σσ. 66-68, 94.

0.3.2. Gramsci

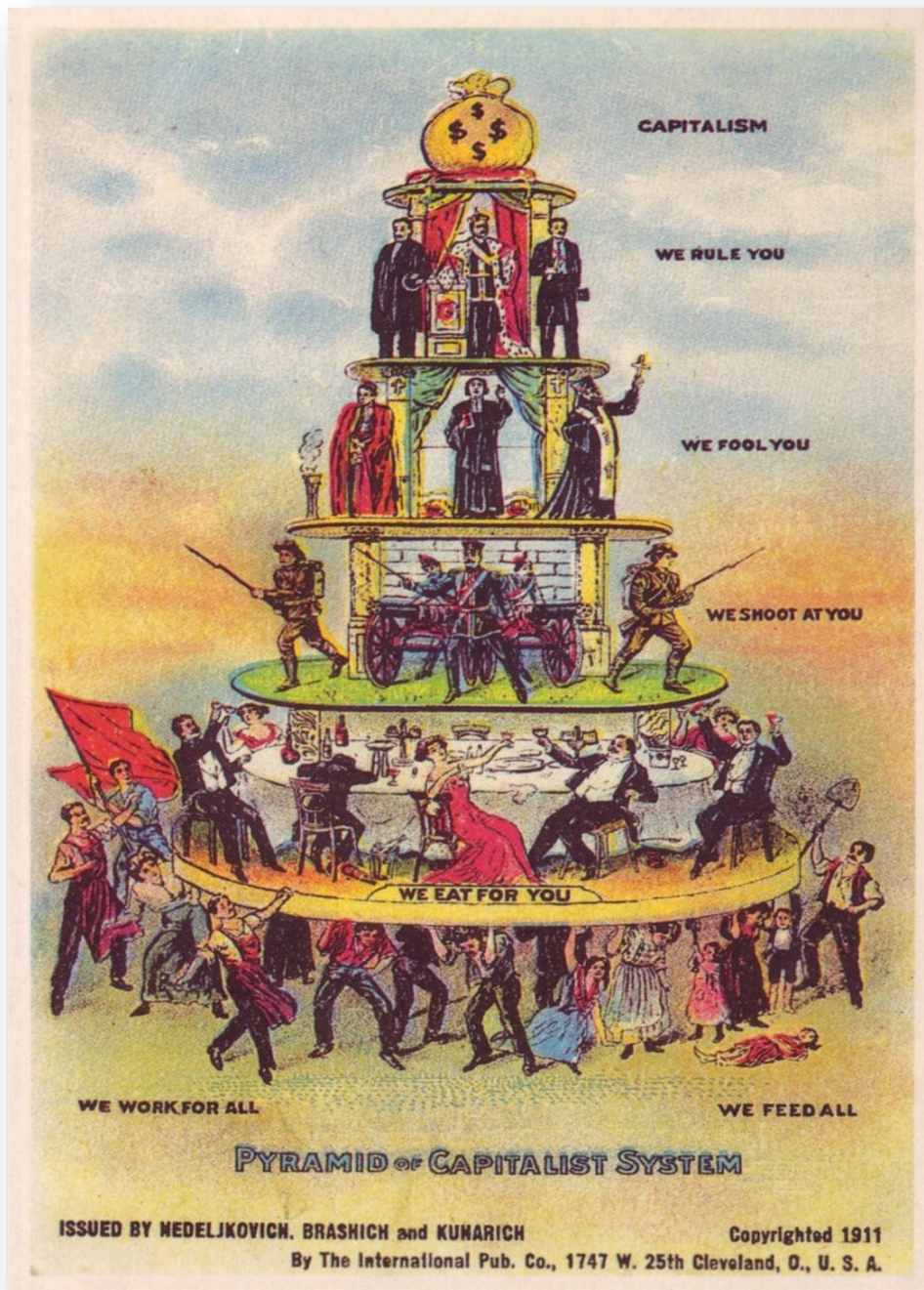
Η έννοια της ιδεολογίας στο πλαίσιο της μαρξιστικής παράδοσης θα απασχολήσει πολλούς στοχαστές, οι οποίοι είτε προσπάθησαν να την αναλύσουν κριτικά είτε να την επεξεργαστούν και να την αναθεωρήσουν, εν μέρει έστω. Εδώ θα σταθούμε επιλεκτικά και πολύ συνοπτικά σε δύο από τις πλέον πρωτότυπες συνεισφορές, αυτές του Antonio Gramsci και του Louis Althusser. Ο Gramsci στα *Τετράδια της φυλακής*, που συνέγραψε από το 1929 έως και το 1935, όντας φυλακισμένος από το φασιστικό καθεστώς του Μουσολίνι, αναπτύσσει τις θέσεις του περί ιδεολογίας, με κεντρική αναφορά στην έννοια της «ηγεμονίας». Ο στοχαστής επιφυλάσσει έναν περισσότερο ενεργητικό ρόλο στις κυριαρχούμενες τάξεις, τόσο σε σχέση με τους Μαρξ και Ένγκελς, οι οποίοι εκτιμούσαν ότι το προλεταριάτο θα αποκτήσει επαναστατική συνείδηση αφού ωριμάσουν οι αντικειμενικές συνθήκες, δηλαδή έχοντας περιέλθει πρώτα σε κατάσταση εξαθλίωσης, εξαιτίας των εγγενών τάσεων ανάπτυξης του καπιταλισμού· αλλά και σε σχέση με τον Λένιν, παρότι εκείνος κάνει λόγο για σοσιαλιστική ιδεολογία, η οποία έτσι προσλαμβάνει θετικό πρόσημο (και δεν είναι σε αυτή την εκδοχή μια φενάκη). Η σημαντική διαφορά του Gramsci από τον Λένιν είναι ότι ο πρώτος προσδοκά την παραγωγή ιδεολογίας μέσα από τις ίδιες τις υποτελείς τάξεις, εντός των οποίων θα προκύψουν «οργανικοί» διανοούμενοι, οι οποίοι θα εκφράσουν με τα δικά τους μέσα σκέψης και πράξης τις ιδέες που θα αμφισβητήσουν την ηγεμονία της αστικής ιδεολογίας. Δεν θα πρόκειται, όπως στην περίπτωση του Λένιν, για διανοούμενους που δεν προέρχονται από τις υποτελείς τάξεις και οι οποίοι ωστόσο εξωγενώς αναλαμβάνουν να αντιπροσωπεύσουν τα συμφέροντά τους και να τεθούν επικεφαλής του αγώνα τους. Επιπλέον, για τον Gramsci, η επίτευξη ηγεμονίας είναι προϋπόθεση για την ευόδωση της σοσιαλιστικής υπόθεσης, και όχι απλώς ένα μέσο που συνδυάζεται με την πολιτική δράση.

Η ηγεμονία, λοιπόν, συνίσταται στην ιδεολογική κυριαρχία σε όλα τα επίπεδα του λόγου, της λαϊκής κουλτούρας και της καθημερινότητας, έτσι ώστε αυτές να εμφανίζονται ως αυτονόητες και κοινότοπες, ως έκφραση της κοινής αίσθησης και της κοινής λογικής. Η ηγεμονία λειτουργεί και ως συνεκτική και ενοποιητική δύναμη για τη συγκρότηση κοινωνικών συμμαχιών, όρος απαραίτητος για τον κλυδωνισμό και, τελικά, την κατανίκηση της προϋφιστάμενης ηγεμονίας της αστικής τάξης. Ο Gramsci ασφαλώς δεν αμφισβητεί τον ρόλο του κράτους και των –με τη στενή έννοια– πολιτικών θεσμών, τον καταναγκασμό και τη βία που αυτοί χρησιμοποιούν για την εξασφάλιση της καθεστηκυίας τάξης. Αλλά αποδίδει ξεχωριστή βαρύτητα στην επίδραση που ασκούν στον νου και στη συμπεριφορά των ανθρώπων θεσμοί όπως το εκπαιδευτικό σύστημα και η (Καθολική) Εκκλησία, ακόμη και η στρατιωτική θητεία, στον βαθμό που περιλαμβάνει και αυτή ιδεολογική κατήχηση (Gruppi, 1977, σσ. 82-83).

0.3.3. Althusser

Ο Althusser κρατά από τους Μαρξ και Ένγκελς ορισμένες βασικές παραδοχές ως προς την ιδεολογία, αλλά αναθεωρεί αποφασιστικά ορισμένες άλλες. Διαχωρίζει, όπως και εκείνοι, την ιδεολογία από την επιστήμη και

την αλήθεια. Θεωρεί επιπλέον ότι σχετίζεται ουσιαστικά με τις υλικές κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, σε αντίθεση προς εκείνους, πιστεύει ότι η ιδεολογία είναι αιώνια και ανεξάλειπτη, και αντιλαμβάνεται αρκετά διαφορετικά τον τρόπο με τον οποίο σχηματίζεται και, κυρίως, τον ρόλο που επιτελεί.



Εικόνα 0.1 «Η πυραμίδα του καπιταλιστικού συστήματος». Καρικατούρα που δημοσιεύτηκε το 1911 στην εφημερίδα *Industrial Worker*, η οποία είναι εμπνευσμένη από ανάλογη καρικατούρα της Ένωσης Ρώσων Σοσιαλιστών, του 1900 (https://en.wikipedia.org/wiki/Pyramid_of_Capitalist_System#/media/File:Pyramid_of_Capitalist_System.jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain). Στη βάση της πυραμίδας παρουσιάζεται η εξαθλιωμένη εργατική τάξη (ο κόσμος της εργασίας γενικότερα) και από κάτω διαβάζουμε «Εργαζόμαστε για όλους, τρέφουμε τους πάντες». Αμέσως πιο πάνω, η αστική τάξη τρωγοπίνει μέσα στη χλιδή («Τρώμε για εσάς»). Στα επόμενα επίπεδα απεικονίζονται, κατά σειρά, ο στρατός («Σας πυροβολούμε»), τα θρησκευτικά ιερατεία («Σας εξαπατούμε») και αξιωματούχοι του κράτους («Σας εξουσιάζουμε»). Στην κορυφή είναι τοποθετημένοι ένας σάκος χρήματα, που αντιπροσωπεύει τον καπιταλισμό. Το έργο μπορεί να ερμηνευθεί ως μια κριτική στην ιδεολογία της αστικής τάξης – προλετάριοι που ανεμίζουν τα λάβαρα της επανάστασης παρατηρούν τους καταπιεστές τους, έχοντας πια συνειδητοποιήσει την κατάσταση εκμετάλλευσης και αδικίας που βιώνουν· μπορεί, εξίσου, να ερμηνευθεί και ως προϊόν ιδεολογίας το ίδιο.

Πιο συγκεκριμένα, μολονότι αντιμετωπίζει την ιδεολογία ως ένα σύστημα αναπαραστάσεων ιδεών, εννοιών και εικόνων διαφορετικό από την επιστήμη, υποστηρίζει ότι δεν θα πρέπει να ορίζεται ως κάτι το ψευδές και το παραπλανητικό, διότι αυτό θα συνιστούσε παρανόηση για τη λειτουργία της ιδεολογίας, που είναι κοινωνικοπρακτική, σε αντιδιαστολή προς τη λειτουργία της επιστήμης, που είναι θεωρητική. Η ιδεολογία θα πρέπει να αποτιμάται με βάση την αποτελεσματικότητά της στο να διασφαλίζει ότι τα άτομα θα αναλάβουν τους κοινωνικούς ρόλους οι οποίοι τους αντιστοιχούν, σύμφωνα με τις κοινωνικές δομές στις οποίες είναι ενταγμένα (Leopold, 2013, σσ. 31-32).

Επομένως, η ιδεολογία συμβάλλει στη διατήρηση και στην αναπαραγωγή της καθεστηκυίας τάξης, που επιτυγχάνονται και με τη χρήση βίας και καταναγκασμού. Κατά τον Althusser, η θεσμική έκφραση του φαινομένου μπορεί να κατανοηθεί με αναφορά στη διάκριση ανάμεσα στους καταπιεστικούς μηχανισμούς του κράτους, που περιλαμβάνουν την αστυνομία, τον στρατό, τη Δικαιοσύνη και τις φυλακές, και στους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους, που περιλαμβάνουν κατεξοχήν την οικογένεια, το σχολείο και την Εκκλησία. Η διάκριση αυτή δεν είναι απόλυτη, υπό την έννοια ότι εξίσου και οι δύο κατηγορίες κρατικών μηχανισμών είναι δυνατόν να χρησιμοποιήσουν και καταναγκασμό και ιδεολογία, αλλά οι ιδεολογικοί κατά κύριο λόγο ιδεολογία και οι καταπιεστικοί κατά κύριο λόγο καταναγκασμό (Althusser, 1977, σσ. 88-89). Επίσης, η σημασία του κάθε μηχανισμού είναι κυμαινόμενη. Για παράδειγμα, στο καπιταλιστικό κράτος ο ρόλος του σχολείου είναι θεμελιώδης, καθώς όχι μόνο αναπαράγει γενικώς την κυρίαρχη ιδεολογία, αλλά διαχωρίζει στην πορεία τους μαθητές, προδιαγράφοντας την ιδιαίτερη κοινωνική θέση που θα λάβει ο καθένας:

Κάπου γύρω στα δεκάξι τους χρόνια, η μεγάλη μάζα αυτών των παιδιών πέφτει «στην παραγωγή»: πρόκειται για τους εργάτες και τους μικροαγρότες. Ένα άλλο τμήμα της νεολαίας συνεχίζει τις σπουδές: κούτσα-κούτσα διατρέχει ένα μικρό ακόμα μέρος της διαδρομής, για να ξεμείνει στον δρόμο και να γεμίσει τις θέσεις μικρών και μεσαίων στελεχών, υπαλλήλων, μικρο-μεσαίων κρατικών λειτουργών και μικροαστών πάσης φύσεως. Το τελευταίο τμήμα καταφέρνει να φτάσει στην κορυφή, είτε για να ξεπέσει στην ημι-ανεργία των διανοουμένων είτε για να προμηθέψει στην κοινωνία, εκτός από τους «διανοούμενους του συλλογικού εργαζόμενου», τους φορείς της εκμετάλλευσης (κεφαλαιοκράτες, διευθυντές), τους πράκτορες της βίας (στρατιωτικούς, αστυνομούς, πολιτικούς, διοικητικούς υπαλλήλους κ.λπ.) και τους επαγγελματίες ιδεολόγους (κάθε λογής παπάδες, των οποίων η πλειοψηφία είναι φανατικοί «λαϊκοί») (Althusser, 1977, σσ. 93-94).

Κατά την ορολογία του Althusser, η ιδεολογία «εγκαλεί» τα άτομα ως υποκείμενα. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα διαμορφώνει σε όντως ανεξάρτητους και αυτόνομους δράντες, αλλά ότι τα κάνει να αντιλαμβάνονται τη ζωή και τη σχέση τους με την κοινωνία και τον κόσμο ως εάν να ήταν τέτοιοι. Αν και η συγκεκριμένη θέση σημαίνει ότι υπάρχει μια στρέβλωση της πραγματικότητας, εξαιτίας της λειτουργίας της ιδεολογίας, αυτή η στρέβλωση δεν πρέπει να εξομοιωθεί με την ψευδή συνείδηση των Μαρξ και Ένγκελς, ούτε είναι κάτι που θα εξαλειφθεί στο μέλλον, για παράδειγμα στο πλαίσιο μιας αταξικής κοινωνίας.

0.4. «Το τέλος της ιδεολογίας»

Το τέλος της ιδεολογίας, κατά τον Daniel Bell, ο οποίος υπήρξε εκείνος που συνέβαλε περισσότερο στη διάδοση και στην καθιέρωση της έννοιας, σηματοδοτεί μια νέα συνθήκη, η οποία εγκαθιδρύεται μεταπολεμικά και περιλαμβάνει ως κεντρική συνιστώσα της μια ευρεία συναίνεση σχετικά με το τι είναι κοινωνικά επιθυμητό και τους κανόνες που θα πρέπει να διέπουν την κοινωνία. Οι ιδεολογικοί ανταγωνισμοί του παρελθόντος εμφανίζονται ξεπερασμένοι, καθώς υφίσταται σύγκλιση στο κέντρο, σε μια μετριοπαθή σύνθεση, στο πλαίσιο της οποίας η ελεύθερη αγορά και η κοινωνική προστασία λειτουργούν συμπληρωματικά σε ένα καθεστώς δημοκρατικών κανόνων. Οι ιδεολογίες δεν αποτελούν πλέον οδηγό πολιτικής δράσης, με την έννοια ότι ούτε οι δημόσιες πολιτικές συλλαμβάνονται και εφαρμόζονται με αναφορά σε ιδεολογικές αρχές ούτε γενικότερα οι πολιτικοί δράντες προσφεύγουν σε αυτές, προκειμένου να κινητοποιηθούν στην πολιτική δράση τους. Κατά τον Seymour Martin Lipset, ο οποίος εξέφρασε σε γενικές γραμμές την ίδια θεώρηση, σε ένα περισσότερο ακαδημαϊκό πλαίσιο, η αποϊδεολογικοποίηση, η οποία εκτίμησε ότι αποτυπωνόταν και στις έρευνες κοινής γνώμης της εποχής, δεν ισοδυναμεί με την έλλειψη πολιτικού ανταγωνισμού. Απλώς ο τελευταίος αντιστοιχεί στην πραγματιστική εκπροσώπηση αντιτιθέμενων κοινωνικών συμφερόντων, χωρίς αυτά να συνδέονται κατά τη συνείδηση των ίδιων των ατομικών και συλλογικών υποκειμένων με ιδεολογικές αξίες (Sainsbury, 1986, σσ. 116-117).

Η θεώρηση αυτή υπήρξε δημοφιλής, αλλά δέχθηκε και δριμεία κριτική, οδηγώντας σε διαμάχη, η οποία διήρκεσε από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 μέχρι και τις αρχές του 1970. Μεταξύ πολλών άλλων, ο Robert Haber επέκρινε τόσο τον Bell όσο και τον Lipset ότι χρησιμοποιούν αδικαιολόγητα τον όρο «ιδεολογία» με μειωτικό τρόπο, ενώ αντίθετα η ιδεολογία μπορεί να εννοηθεί ως ένα σύστημα ηθικών αξιών που συγκροτεί μια αντίληψη περί αγαθής κοινωνίας και επιπλέον παρουσιάζει ένα πολιτικό σχέδιο για τη διαμόρφωσή της. Επομένως, η ιδεολογία εμπεριέχει μια κριτική διάσταση και δεν είναι καθόλου υποχρεωτικό να είναι δογματική, βίαιη ή χιλιαστική (Brick, 2013, σ. 100). Επιπροσθέτως, οι διανοητές που συντάχθηκαν με τη θέση περί τέλους της ιδεολογίας επικρίθηκαν για κομορμισμό και για μια έμμεση, έστω, υπεράσπιση του πολιτικού και διανοητικού κατεστημένου, καθώς και για υποχώρηση της κριτικής τους στάσης. Αυτό ερμηνεύθηκε και ως μια απολογία υπέρ της Δύσης και του «ελεύθερου κόσμου», στο πλαίσιο του Ψυχρού Πολέμου.

Ενίστε, η θέση που ανέπτυξε ο Francis Fukuyama περί του τέλους της ιστορίας εκλαμβάνεται ως μια επανάληψη –παραλλαγμένη βεβαίως– της θέσης περί του τέλους της ιδεολογίας, μολονότι ο στοχαστής τη διατύπωσε με όρους φιλοσοφίας της ιστορίας που παραπέμπουν στον Hegel. Ο Fukuyama, πρώτα με άρθρο, το 1989, και κατόπιν με βιβλίο, το 1992, θεωρεί την κατάρρευση των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού, στα τέλη της δεκαετίας 1980 και στις αρχές της δεκαετίας του 1990, ως κοσμοϊστορικό γεγονός, που σηματοδοτεί τον θρίαμβο της καπιταλιστικής, φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η «Δύση» όχι μόνον επικράτησε κατά κράτος στον Ψυχρό Πόλεμο, αλλά εμφανίζεται πλέον χωρίς αντίπαλο και ως πρότυπο για ολόκληρο τον κόσμο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν θα υφίστανται αντίρροπες δυνάμεις και αντιστάσεις, ούτε ότι η καθολική επικράτηση του δυτικού μοντέλου θα γίνει αυτόματα και άμεσα. Πάντως, δεν θα υπάρξει εναλλακτική μεγάλη αφήγηση που να αμφισβητήσει εμπράκτως την πορεία της ανθρώπινης ιστορίας προς αυτή την κατεύθυνση και η οποία θα είναι έτσι και ο οριστικός προορισμός και τέλος της (Fukuyama, 1993).

Σε κάθε περίπτωση, η εξέλιξη των πραγμάτων διέψευσε τις προβλέψεις περί τέλους τόσο της ιδεολογίας όσο και της ιστορίας. Οι ιδεολογίες εξακολουθούν να είναι παρούσες και ενεργητικές στη σκέψη και στη δράση των ανθρώπων, και αποδεικνύονται ευέλικτες και ευπροσάρμοστες στις αλλαγές και στις προκλήσεις των εμπειρικών δεδομένων. Αυτό μπορεί να συμβαίνει ακόμη και ανεπίγνωστα. Μάλιστα, είναι βάσιμη η κριτική που διατυπώθηκε εις βάρος των υποστηρικτών περί του τέλους της ιδεολογίας και της ιστορίας –ακόμη περισσότερο για τον Fukuyama, θα προσθέταμε–, ότι είναι οι ίδιοι που διακινούν μια κατεξοχήν έμφορτη ιδεολογικά θέση. Και αυτό διότι λίγο-πολύ υποστηρίζουν τη συνάρθρωση φιλελεύθερης δημοκρατίας και καπιταλισμού ως μια συνθήκη που υπέρκειται των ιδεολογικών ανταγωνισμών του παρελθόντος –εδώ βαραίνει και η τραυματική εμπειρία των ολοκληρωτισμών του 20ού αιώνα–, αντί να αναγνωρίσουν ότι αυτή η αποτίμησή τους δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη, αλλά φανερώνει μια προτίμηση προς έναν πραγματιστικό φιλελευθερισμό (περί φιλελευθερισμού βλ. Κεφάλαιο 1).

0.5. Ιδεολογία και νεωτερικότητα

Η κυρίαρχη άποψη, την οποία υιοθετούμε και εμείς, είναι ότι η ιδεολογία και οι ιδεολογίες είναι νεωτερικό φαινόμενο. Δηλαδή, συνιστά αναχρονισμό να κάνουμε λόγο για ύπαρξη ιδεολογίας στο πλαίσιο προνεωτερικών, παραδοσιακών κοινωνιών. Ασφαλώς, κάθε παραδοσιακή κοινωνία έχει τη δική της αφήγηση για τον κόσμο, με την οποία οργανώνεται και νοηματοδοτείται η ανθρώπινη εμπειρία. Η τελευταία συνδέεται έτσι με ιδέες, αξίες και επιχειρήματα τα οποία έχουν μια αφηρημένη διάσταση. Μολονότι αυτή τη λειτουργία επιτελεί και η ιδεολογία, οι παραδοσιακές αφηγήσεις δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ιδεολογικές με την αυστηρή έννοια του όρου. Και αυτό διότι οι πολιτικές αφαιρέσεις της παράδοσης συνιστούν, όπως λέει ο Παντελής Λέκκας, «λεξιλόγια ερμηνείας», συνδεδεμένες με μια θρησκευτική, μεταφυσική κοσμοθεώρηση, και όχι –όπως οι ιδεολογίες– με πολιτικά σχέδια μιας εναλλακτικής κοινωνίας, που προτείνεται προς αντικατάσταση της υφιστάμενης.

Η παραδοσιακή αφήγηση συνιστά ένα ενιαίο σύστημα σκέψης που εξηγεί αλλά και νομιμοποιεί την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Οι ιδεολογίες, αντιθέτως, αναδύονται σε ένα πλαίσιο πλουραλισμού και ανταγωνισμού των ιδεών και των ερμηνειών, όταν οι παραδοσιακές αφηγήσεις έχουν καταρρεύσει ή εν πάση περιπτώσει αμφισβητούνται άρδην (πρβλ. υποκεφάλαιο 0.9). Αυτό σημαίνει, για παράδειγμα, ότι ο Σπάρτακος εξεγείρεται μεν, αλλά δεν επαναστατεί με τη νεωτερική σημασία της έννοιας. Θέλει να απελευθερωθεί, χωρίς όμως να επιδιώκει τη ριζική ανατροπή του κόσμου στον οποίο ζει, έχοντας συλλάβει έναν διαφορετικό κόσμο (Λέκκας, 2013, σσ. 34-37). Σε αντιδιαστολή, την ανατροπή αυτή θα πετύχουν οι Γάλλοι επαναστάτες. Εκείνοι δεν θα αντιδράσουν απλώς στην εκμετάλλευση και στην αδικία που βιώνουν,

αλλά θα επιδιώξουν να οικοδομήσουν εξ αρχής έναν νέο κόσμο, βασισμένο σε αρχές και αξίες που εναντιώνονται στην εκμετάλλευση και στην αδικία, καθώς φαντάζονται τη δυνατότητα ενός τέτοιου κόσμου και όχι μόνον αντιστρατεύονται τις υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας, αλλά βρίσκουν ανυπόστατες και τις ηθικές και πολιτικές δικαιολογήσεις που θεμελιώνουν αυτές τις σχέσεις.

0.6. Ιδεολογία και θρησκεία

Ιδεολογίες και θρησκείες χαρακτηρίζονται από ορισμένες ομοιότητες, αλλά και από σημαντικές διαφορές. Πρόκειται για εξίσου ολοκληρωμένα συστήματα σκέψης και συμπεριφοράς, που διέπονται από εσωτερική συνοχή και ενιαία επιχειρηματολογία. Επιδιώκουν να ερμηνεύσουν τον κόσμο συνολικά, αλλά και να υπαγορεύσουν στάσεις και συμπεριφορές που προκύπτουν από την ερμηνεία τους. Επομένως, έχουν αναλυτική και κανονιστική πρόθεση. Προσφέρουν νόημα και ταυτότητα στα άτομα, χρησιμοποιώντας εξίσου συμβολικά και τελετουργικά μέσα: μνημεία, λάβαρα και σημαίες, ύμνους κ.ο.κ. (Λέκκας, 2013, σσ. 44-45, 48-49).

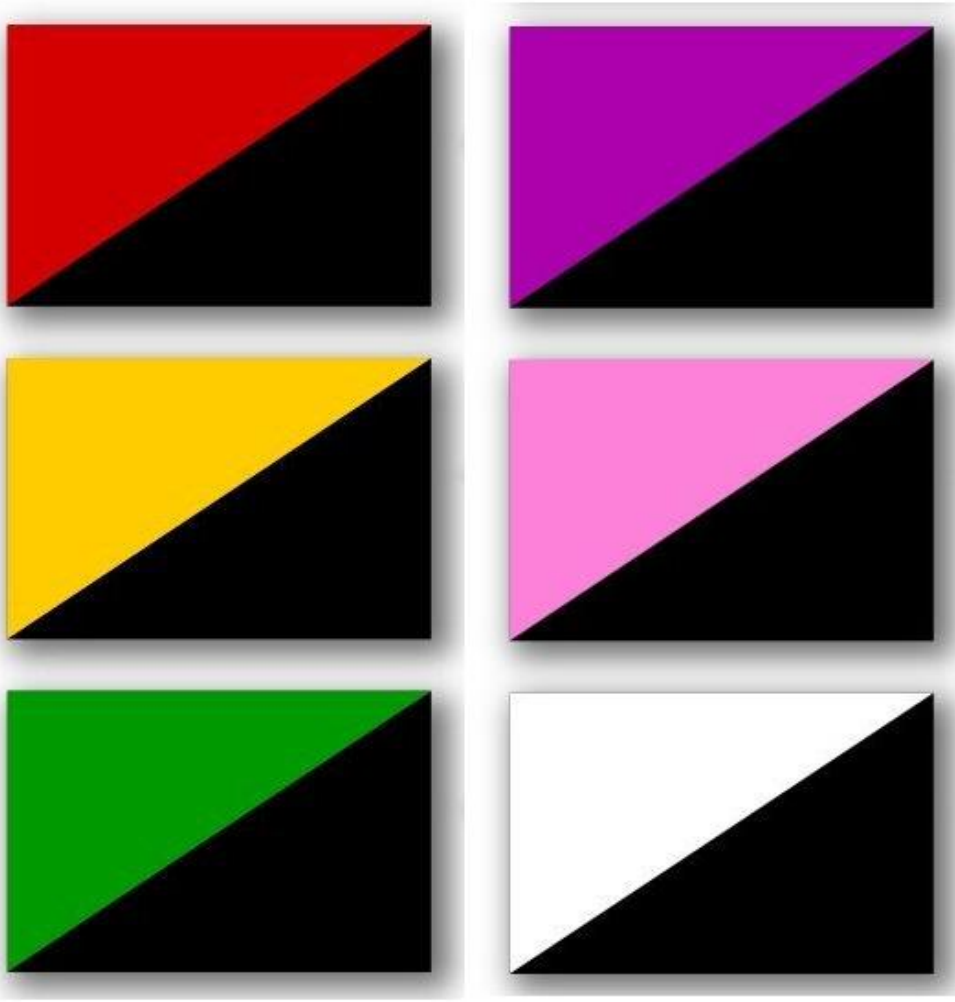
Υπάρχει ωστόσο μια θεμελιώδης διαφορά μεταξύ ιδεολογιών και θρησκειών. Παρότι αμφότερες παρέχουν η καθεμία τη δική της εξήγηση για την ύπαρξη του κακού και τον τρόπο αντιμετώπισής του, οι απαντήσεις που δίνουν είναι διαφορετικής τάξεως. Οι θρησκείες κατά κύριο λόγο προσεγγίζουν το κακό με όρους θεοδικίας, δηλαδή επιχειρούν να εξηγήσουν γιατί ο Θεός (ή οι θεοί) ανέχεται το κακό στο πλαίσιο μιας επίγειας τάξης που εμφανίζεται καταρχήν σταθερή και αμετάβλητη και που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο συνάπτεται με την ανεξάλειπτα ατελή ανθρώπινη φύση. Βεβαίως, υπόσχονται τη σωτηρία της ψυχής και την υπέρβαση του αλλοτριωμένου βίου, αλλά αυτή η υπόσχεση τοποθετείται στο επέκεινα, μετά την επίγεια ζωή. Αντιθέτως, οι ιδεολογίες έχουν κοσμικό προσανατολισμό και, ανεξάρτητα από την ακριβή θέση τους περί ανθρώπινης φύσης, θεωρούν πως ο κόσμος, όσο άθλιος και αν είναι, μπορεί να αλλάξει εδώ και τώρα. Ο παράδεισος που υπόσχονται οι ιδεολογίες είναι επίγειος και θα προκύψει από την ανάληψη αποφασιστικής δράσης από τους ίδιους τους ανθρώπους, που θα κινητοποιηθούν από τα κελεύσματά τους. Επομένως, η απάντηση στο ερώτημα του κακού δίνεται με όρους ανθρωποδικίας, και αυτό είναι κάτι που τοποθετείται στην εκκοσμικευμένη νεωτερικότητα. Εάν κυριαρχεί το κακό, δεν είναι κάτι, λένε οι ιδεολογίες, με το οποίο πρέπει να συμβιβαστούμε στη θνητή ζωή μας. Μπορούμε –καλύτερα: οφείλουμε– να το καταπολεμήσουμε με την αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών (Λέκκας, 2013, σσ. 49-52).

0.7. Η σχέση της ιδεολογίας με την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία

Πώς μπορεί να οριοθετηθεί η πολιτική ιδεολογία ως προς την πολιτική σκέψη, την πολιτική θεωρία και την πολιτική φιλοσοφία; Δεν μπορεί να δοθεί μια σύντομη, περιεκτική και κοινής αποδοχή απάντηση, αφού κανένα από τα γνωστικά πεδία που προσδιορίζουν αυτοί οι όροι δεν είναι εκ των προτέρων δεδομένο. Δεν υπάρχει συμφωνία για το περιεχόμενο, το ακριβές εύρος τους και, ακόμη περισσότερο, για τις σχέσεις που τα διέπουν. Αυτό δεν αφορά μόνον τον τρόπο με τον οποίο π.χ. ένας πολιτικός θεωρητικός μπορεί να (θεωρεί ότι) διαφέρει από έναν πολιτικό φιλόσοφο και αντιστρόφως, αλλά ακόμη και το πώς ένας φιλόσοφος μπορεί να διαφέρει ουσιωδώς από έναν άλλο φιλόσοφο, λαμβάνοντας υπόψη φέρ' ειπείν το σχίσμα μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Επομένως, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι πρόκειται για σχέσεις περίπλοκες, που αφορούν σύνθετα επιστημολογικά και μεθοδολογικά ερωτήματα, τα οποία όμως εδώ είναι αδύνατον να διαπραγματευτούμε επαρκώς, διότι θα παρεκκλίναμε από το ζητούμενο της παρούσας εισαγωγής. Έτσι, θα περιοριστούμε σε ορισμένες, επιλεκτικές παρατηρήσεις.

Πρώτα από όλα, η πολιτική σκέψη εμφανίζεται ως η πιο γενική και ασαφώς οριζόμενη κατηγορία σε σχέση με τις υπόλοιπες, αφού σε αυτή γίνεται να υπαχθεί κάθε είδους πολιτικός στοχασμός διανοητών, πολιτικών, συλλογικοτήτων κ.ο.κ. Πάντως, παλαιότερα, ιδίως πριν από την ανάπτυξη των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, έτεινε να αναφέρεται κατεξοχήν στη διαδοχική εξέταση των θεωρούμενων κλασικών στοχαστών της πολιτικής, αυτών των «μεγάλων πνευμάτων» που συγκροτούν τον Κανόνα του πολιτικού σκέπτεσθαι, έτσι όπως ιστορικά εξελίχθηκε. Μια τέτοια προσέγγιση, αν και με πιο εκλεπτυσμένο τρόπο, εξακολουθεί να είναι σχετικά δημοφιλής στη μελέτη της πολιτικής θεωρίας από ιστορική άποψη, με αποτέλεσμα πολιτική σκέψη και πολιτική θεωρία ενίοτε να εκλαμβάνονται σχεδόν ταυτόσημες. Βεβαίως, η πολιτική θεωρία πρέπει σήμερα να κατανοηθεί κυρίως ως διακριτός κλάδος της πολιτικής επιστήμης, ο οποίος εξετάζει όψεις του πολιτικού φαινομένου σε ένα επίπεδο κατά κανόνα περισσότερο αφηρημένο και λιγότερο εμπειρικό, εστιάζοντας το ενδιαφέρον της στις έννοιες, στις αρχές και στις αξίες της πολιτικής.

Συχνά (όχι πάντα) υφίσταται μια πρόθεση συστηματικότητας, υπό την έννοια ότι οι μελετητές της πολιτικής θεωρίας εντοπίζουν σε έναν πολιτικό θεωρητικό (στοχαστή) τη διατύπωση μιας ενιαίας και συνολικής θεώρησης είτε αυτή έχει αναλυτική πρόθεση είτε είναι κανονιστική. Πρόκειται για ένα κριτήριο διαφοροποίησης της πολιτικής θεωρίας από την πολιτική σκέψη γενικώς, ενώ ένα δεύτερο κριτήριο – ποιοτικό – είναι ότι η πολιτική θεωρία τείνει να μην περιλαμβάνει στο αντικείμενό της τύπους λόγου που δεν πληρούν ορισμένες προϋποθέσεις. Πρέπει για παράδειγμα να ορίζουν με σαφήνεια και να αξιοποιούν με συνέπεια τις έννοιες που χρησιμοποιούν, να εμφανίζουν λογική δομή, συνεκτική επιχειρηματολογία και να μην είναι στερεότυποι ή κοινότοποι. Επιπλέον, πρέπει να περιστρέφονται γύρω από θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα.



Εικόνα 0.2 Σημείες που συμβολίζουν διαφορετικές εκδοχές της ιδεολογίας του αναρχισμού, ο οποίος σε κάθε περίπτωση αποδίδεται με το μαύρο χρώμα, το οποίο συμβολίζει την αντίθεση στα χρώματα των εθνικών σημαιών (κατά προέκταση και την αντίθεση προς το έθνος-κράτος), όπως και την αντίθεση προς τη λευκή σημαία της παράδοσης (στον εμπόλεμο εχθρό). Με κόκκινο χρώμα: αναρχοσυνδικαλισμός / αναρχοκομμουνισμός· μοβ: αναρχοφεμινισμός· κίτρινο: αναρχοκαπιταλισμός· ροζ: queer αναρχισμός (queer σημαίνει αλλόκοτος, παράξενος και ως όρος είναι ενταγμένος στο κίνημα των ΛΟΑΤΚΙ (βλ. Κεφάλαιο 7), για να υποδηλώσει την έμφυλη ταυτότητα ή διάθεση η οποία εκφεύγει των συμβατικών ταξινομήσεων, τις οποίες και αμφισβητεί – συνήθως στα ελληνικά παραμένει αμετάφραστος, «κουίρ», όποτε ακριβώς έχει αυτή τη σημασία)· πράσινο: οικοαναρχισμός (ή και πράσινο αναρχισμός)· άσπρο: αναρχοपाσιφισμός. Μέσω της ενδεικτικής περίπτωσης του αναρχισμού, παρατηρούμε ότι, πρώτον, οι ιδεολογίες δεν είναι μονολιθικές, ούτε αδιαπέραστες, αλλά συχνά υπάρχουν συνθέσεις και επικαλύψεις, και, δεύτερον, χρησιμοποιούν σύμβολα και άλλα εξωλεκτικά μέσα για να μεταδώσουν τα μηνυματά τους, μερικές φορές τόσο αφηρημένα όσο ένα χρώμα (SwitChar, https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchist_symbolism#/media/File:Anarchist_flags_and_stars.svg με τροποποίηση από τον συγγραφέα). Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Δεν είναι ασυνήθιστο πολιτική θεωρία και πολιτική φιλοσοφία να εκλαμβάνονται ως περίπου το ίδιο και το αυτό, κάτι που προκύπτει μέσω της επιστημονικής πρακτικής των δύο κλάδων. Δηλαδή, σε ένα περιβάλλον διεπιστημονικότητας στις κοινωνικές και στις ανθρωπιστικές επιστήμες, πολιτική θεωρία και πολιτική φιλοσοφία συγκλίνουν, επικοινωνούν και εν τέλει συγχωνεύονται, ώστε κάποιος μπορεί να υποστηρίξει ότι η διάκρισή τους έχει νόημα μόνο για λόγους σχολαστικότητας ή αναγνώρισης της διαφορετικής καταγωγής τους. Παρ' όλα αυτά, μπορεί πράγματι να υπάρχει διαφορά, από την άποψη ότι ο πολιτικός φιλόσοφος είναι φιλόσοφος που ασχολείται με το πολιτικό φαινόμενο, επομένως η επιστημονική ταυτότητα και συγκρότησή του είναι διαφορετική από αυτήν του πολιτικού θεωρητικού, στον βαθμό που ο δεύτερος προέρχεται από την πολιτική επιστήμη. Με άλλα λόγια, υπάρχει ενίοτε μια διαφορά προσέγγισης, λόγω των διαφορετικών μεθόδων και τεχνικών που αξιοποιούν τα σχετικά γνωστικά πεδία, και ενδεχομένως η τάση τους να «συνομιλούν» περισσότερο με τη φιλοσοφία και την πολιτική επιστήμη αντίστοιχα. Επίσης, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η πολιτική φιλοσοφία δεν παύει, ακόμη και όταν διατυπώνει απαντήσεις, να συντελείται σε ένα καθεστώς «απορίας», ίδιον της φιλοσοφίας, κάτι που δεν είναι απαραίτητο εξίσου για την πολιτική θεωρία. Επιπλέον –κάτι που επίσης δεν πρέπει να εκληφθεί ως απόλυτο–, ένα έργο πολιτικής φιλοσοφίας μπορεί να περιοριστεί να διερευνήσει κριτικά ακόμη και μόνον ένα ερώτημα ή μία έννοια, ενώ η πολιτική θεωρία τείνει να έχει μια περισσότερο συνολική και συμπεριληπτική πρόθεση.

Οι πολιτικοί φιλόσοφοι τείνουν να εκλαμβάνουν την πολιτική ιδεολογία ως μια κατώτερης τάξεως, ατελή πολιτική φιλοσοφία/θεωρία. Αυτό συμβαίνει επειδή τη συγκρίνουν με την πολιτική φιλοσοφία και βρίσκουν ότι υπολείπεται αυτής (με τα κριτήρια της πολιτικής φιλοσοφίας). Στην καλύτερη περίπτωση, θεωρούν ότι συνιστά μια απλοποιητική εκδοχή –συνά με κενά, αντιφάσεις και επιδόλαιες, δογματικές διατυπώσεις– μιας πολιτικής φιλοσοφίας, όταν δεν την εξομοιώνουν με την προπαγάνδα. Όμως, αυτό το συμπέρασμα είναι μεροληπτικό και στηρίζεται σε μια παρανόηση για το περιεχόμενο της πολιτικής ιδεολογίας, τουλάχιστον σύμφωνα με τους σύγχρονους μελετητές της.

Ο Freedeen επισημαίνει έξι διαφορές μεταξύ πολιτικής ιδεολογίας και φιλοσοφίας (2004, σσ. 11-14):

Πρώτον, οι ιδεολογίες απευθύνονται σε μεγάλες ομάδες ανθρώπων και επιδιώκουν την ευρύτερη δυνατή διάδοσή τους. Εκ των πραγμάτων, το πολιτικό λεξιλόγιο και η γλώσσα με την οποία διατυπώνονται δεν μπορεί να είναι, όσον αφορά τις έννοιες και την επιχειρηματολογία, περίπλοκα, αλλά κοινόχρηστα και εύληπτα. Κατά προέκταση, θα πρέπει να αξιολογηθούν με βάση τη σκοπιμότητά τους, δηλαδή την απήχησή τους – κατά πόσον αποδεικνύονται αποτελεσματικές ως προς την ευρεία αποδοχή τους, ώστε ένας μεγάλος αριθμός ατόμων να συμερίζεται τις ιδέες και τις αξιώσεις αυτών ή και να τις υποστηρίζει εμπράκτως. Αντιθέτως, η πολιτική φιλοσοφία απευθύνεται πρωτίστως (αν όχι αποκλειστικά) σε ένα κοινό ειδικών –των πολιτικών φιλοσόφων και του ολιγάριθμου φιλοσοφικά καταρτισμένου κοινού– και κρίνεται με βάση τα υψηλά ποιοτικά κριτήρια που θέτει η κοινότητα των πολιτικών φιλοσόφων.

Δεύτερον, οι ιδεολογίες όχι μόνον απευθύνονται σε ομάδες και κοινότητες ανθρώπων, αλλά επιπλέον αποτελούν συλλογικά προϊόντα ομάδων και κοινοτήτων. Αντιθέτως, σύμφωνα με τους ίδιους τους φιλοσόφους, τα έργα της πολιτικής φιλοσοφίας συνιστούν ατομικά αποτελέσματα – τα προϊόντα ιδιαίτερας ταλαντούχων και με υψηλή κατάρτιση στη φιλοσοφία ατόμων.

Τρίτον, οι ιδεολογίες εμπλέκουν τα συναισθήματα στις ιδέες και στα προτάγματά τους με πολλαπλούς τρόπους, αναγνωρίζοντας ανοιχτά τη σπουδαιότητά τους στην πολιτική δράση. Επενδύουν τις αξίες τους με αυτά, χρησιμοποιούν ρητορικά σχήματα κ.ο.κ. Αυτό δεν σημαίνει εξ αντιδιαστολής ότι οι ιδεολογίες είναι ανορθολογικές. Ακόμη και εκείνες που χρησιμοποιούν τον λιγότερο εκλεπτυσμένο λόγο και κάνουν συστηματική χρήση –ή και χειραγώγηση– των συναισθημάτων διαθέτουν μια ελάχιστη, έστω, εσωτερική λογική συνέπεια. Για παράδειγμα, εάν κάποιος αποδεχθεί την εθνικοσοσιαλιστική θέση (αντί να την απορρίψει εκ προοιμίου ως ανυπόστατη) ότι τα μέλη μιας υπολειμματικής ανθρώπινης φυλής λειτουργούν ως παράσιτα επί της με βιολογικούς/φυλετικούς όρους οριζόμενης λαϊκής κοινότητας η ακεραιότητα και η ευημερία της οποίας έχουν απόλυτη προτεραιότητα, τότε είναι λογικό να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι επιβάλλεται η εξολόθρευσή τους. Από την άλλη, οι πολιτικοί φιλόσοφοι κατά κανόνα τείνουν να εξορίζουν τα συναισθήματα από την ανάλυση και την επιχειρηματολογία τους, χωρίς αυτό ωστόσο να σημαίνει ότι δεν είναι συναισθηματικά προσηλωμένοι στις αξίες, τις οποίες επιχειρούν να θεμελιώσουν με ορθολογικά μέσα.

Τέταρτον, μια πολιτική φιλοσοφία θα κριθεί ως επιτυχημένη με κριτήριο το εάν έπεισε με λογική επιχειρηματολογία το ειδικό κοινό στο οποίο απευθύνεται. Μια πολιτική ιδεολογία θα κριθεί ως επιτυχημένη με κριτήριο το εάν κατάφερε να κινητοποιήσει υπέρ των σκοπών της αξιοσημείωτο αριθμό ανθρώπων ή/και σημαντικών ομάδων σε σύγκριση και με τον ανταγωνισμό που αντιμετωπίζει από αντίπαλες ιδεολογίες και περιλαμβάνει την κυριαρχία της στο επίπεδο των ιδεών.

Πέμπτον, οι πολιτικοί φιλόσοφοι –ακριβέστερα, αυτοί της αναλυτικής φιλοσοφικής παράδοσης– επιχειρούν να ελέγξουν τη μορφή της γλώσσας που χρησιμοποιούν, έτσι ώστε αυτή όχι μόνο να χαρακτηρίζεται από ακρίβεια και σαφήνεια, αλλά και να καθιστά πάντα διαυγή και φανερή την πρόθεσή τους απέναντι στο κοινό στο οποίο απευθύνονται: ότι λένε αυτό που εννοούν και εννοούν αυτό που λένε, άνευ ετέρου. Σε αυτή την κατεύθυνση, ερμηνείες που δεν είναι συμβατές με την πρόθεση του συγγραφέα τείνουν να μη λαμβάνονται υπόψη. Αντιθέτως, οι μελετητές των πολιτικών ιδεολογιών αναγνωρίζουν εκ των προτέρων ότι παραγωγοί και φορείς ιδεολογίας μπορεί με τον λόγο τους να μεταδίδουν μηνύματα τα οποία είτε εσκεμμένα είναι διφορούμενα, ασαφή, κωδικοποιημένα, είτε εκφέρονται εν αγνοία των ίδιων των υποκειμένων που τα εκφέρουν. Και θεωρούν ότι και αυτό είναι πρωτογενές υλικό για εξέταση και μελέτη, και όχι κάτι που πρέπει να διαχωριστεί από το υπόλοιπο σώμα της παραγόμενης ιδεολογίας.

Έκτον, ένα σημείο το οποίο συνάγεται και από τον συνδυασμό των προηγούμενων, αλλά καλύτερα ας διατυπωθεί ρητά: Για την πολιτική φιλοσοφία καλό επιχείρημα είναι αυτό που παρουσιάζεται ως ορθολογικό, εσωτερικά συνεπές, στοχαστικό και αυτοκριτικό. Για μια πολιτική ιδεολογία ένα καλό επιχείρημα μπορεί να διαθέτει σε ποικίλους βαθμούς κάποια από τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά, αλλά το κυριότερο είναι ότι επιτυγχάνει να μετασηματίσει (ή να διατηρήσει) τις πολιτικές πρακτικές στην κατεύθυνση που επιθυμεί, επιβάλλοντας τις ιδέες της. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να καταστεί πειστικό ακόμη και αν υπολείπεται σε λογική συνοχή ή δεν διατυπώνεται αυτοκριτικά, αλλά φέρ' ειπείν υπερέχει στην αξιοποίηση του «ήθους» και του «πάθους» (κατά την αριστοτελική ρητορική).

Το πόσο διαφορετικά αναπτύσσεται η διαπραγμάτευση θεμάτων που συγγενεύουν μεταξύ τους από τη σκοπιά της μελέτης των πολιτικών ιδεολογιών σε σύγκριση με τη μελέτη της πολιτικής φιλοσοφίας μπορεί να το διαπιστώσει κάποιος και αντιπαραβάλλοντας τα περιεχόμενα και φυλλομετρώντας απλώς εισαγωγικά εγχειρίδια. Φέρ' ειπείν, για έναν πολιτικό φιλόσοφο η εξέταση του έργου του John Rawls θεωρείται αυτονόητη στάση, αν όχι αφετηρία για τη μελέτη του φιλελευθερισμού του 20ού αιώνα (Kymlicka, 2005; Swift, 2015). Αυτό είναι απολύτως εύλογο, εφόσον ο Rawls με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του 1971 και το μεταγενέστερο έργο του ανανέωσε την ίδια την πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική θεωρία ως αντικείμενα και προκάλεσε μια θεωρητική συζήτηση εξαιρετικά παραγωγική και ενεργή μέχρι σήμερα. Ωστόσο, η παρούσα *Εισαγωγή στις Πολιτικές Ιδεολογίες* στο κεφάλαιο για τον φιλελευθερισμό δεν περιέχει καμία αναφορά στον Rawls, κάτι που ενδέχεται πολιτικοί φιλόσοφοι να βρουν παράδοξο, ακόμη και σκανδαλώδες. Ο λόγος όμως είναι ότι το έργο του Rawls κινείται σε ένα επίπεδο υψηλής θεωρίας και περιπλοκότητας, και έχει παραμείνει εν πολλοίς ένα ακαδημαϊκό πόνημα, μη συνιστώντας ευδιάκριτο τμήμα της *ιδεολογίας* του φιλελευθερισμού.

Ωστόσο, εδώ χρειάζεται προσοχή προκειμένου να μην εξαγάγουμε βιαστικά συμπεράσματα που δεν έχουν καθολική ισχύ. Τα όρια ανάμεσα στην ακαδημαϊκή διάνοηση από τη μία πλευρά, και από την άλλη, στη συλλογική πολιτική δράση και των φορέων της τελευταίας που κινητοποιούνται στη βάση εκλαϊκευτικών και απλοποιημένων ιδεών και αξιών είναι διαπερατά και επομένως δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως απόλυτα. Κάτι τέτοιο δεν αφορά μόνον τις έμμεσες επιρροές, αλλά και περιπτώσεις στις οποίες υπάρχει μια ευθεία τροφοδότηση της ιδεολογίας από το ίδιο το παραγόμενο ακαδημαϊκό έργο, κάτι που αφορά χαρακτηριστικά τον φεμινισμό. Και αυτό, καθώς μία σειρά από κοινωνικές συνθήκες –μεταξύ άλλων, το μαζικό άνοιγμα του πανεπιστημιακού θεσμού στις γυναίκες και η ακαδημαϊκή καριέρα που ακολούθησαν ένας κρίσιμος αριθμός από αυτές– οδήγησαν στην άμεση συσχέτιση των γυναικείων σπουδών στην αρχή και των σπουδών φύλου στη συνέχεια ως επιστημονικών πεδίων με τις πολιτικές διεκδικήσεις του γυναικείου κινήματος. Το τελευταίο αξιοποίησε επιχειρήματα και πορίσματα που παρήχθησαν στην επιστημονική έρευνα προκειμένου να διατυπώσει τις διεκδικήσεις του, ενώ σε αυτό πρωτοστάτησαν έτσι κι αλλιώς καθηγήτριες και φοιτήτριες που οργανώθηκαν και ανέπτυξαν δράση και εντός του πανεπιστημίου.

0.8. Η επιστημονική μελέτη της ιδεολογίας σήμερα

Η ιδεολογία και οι πολιτικές ιδεολογίες είναι σήμερα ένα εντατικά μελετώμενο αντικείμενο με ισχυρά διεπιστημονικά γνωρίσματα. Είναι ταυτοχρόνως και σημαντικά κατακερματισμένο (Freeden, 2016, σ. 7), καθώς πολλές από τις επιμέρους προσεγγίσεις αναπτύσσονται αυτοτελώς εντός του δικού τους μεθοδολογικού και θεωρητικού ορίζοντα. Εδώ θα παράσχουμε κατ' αρχάς μια αδρή χαρτογράφηση του πεδίου, στηριζόμενοι εν πολλοίς στην αναλυτική ταξινόμηση που έχει κάνει ο Jonathan Leader Maynard, (2013), ο οποίος προβαίνει σε μια γενική διάκριση μεταξύ προσεγγίσεων (α) εννοιολογικών, (β) ανάλυσης

λόγου (discourse analysis) και (γ) ποσοτικών. Θα αφήσουμε στο τέλος τις εννοιολογικές προσεγγίσεις, στις οποίες θα αναφερθούμε διεξοδικότερα με ειδική αναφορά σε μία από αυτές.

Οι ποσοτικές προσεγγίσεις στη μελέτη των ιδεολογιών, αρκετά δημοφιλείς στις ΗΠΑ και μάλλον περιθωριακές στην Ευρώπη, αξιοποιούν στατιστικές μελέτες και ποσοτικά δεδομένα τα οποία σχετίζονται με την πολιτική συμπεριφορά και τις γνωστικές διαδικασίες που εμπλέκονται στη συγκρότησή της και συχνά αναλύονται με όρους πολιτικής ψυχολογίας και συσχετίζονται με την εκλογική συμπεριφορά. Επίσης, συχνά εκλαμβάνουν ως δεδομένο ότι μια ιδεολογία αποτελεί μία σειρά από απλά και περιεκτικά διατυπωμένες παραδοχές κοινώς αποδεκτές, είτε κάποιος ασπάζεται τη συγκεκριμένη ιδεολογία είτε όχι. Δημοφιλείς είναι σχετικές έρευνες που διακρίνουν και ταξινομούν τους αμερικανούς πολίτες σε ένα γραμμικό φάσμα μεταξύ φιλελευθερισμού και συντηρητισμού (Maynard, 2013, σσ. 309-312).

Η ανάλυση λόγου (discourse analysis) περιλαμβάνει μια σειρά από επιμέρους προσεγγίσεις οι οποίες συμμερίζονται ορισμένες γενικές παραδοχές. Κατ' αρχάς, ο λόγος (discourse) θεωρείται συγκροτητικός της κοινωνίας, καθόσον παράγει σημασίες και νοηματικά πλαίσια που επηρεάζουν τις κοινωνικές πρακτικές. Ωστόσο, κάθε παραγωγή λόγου λαμβάνει χώρα υπό τις επιδράσεις άλλων κοινωνικών δομών. Τόσο οι συνέπειες του εκφερόμενου λόγου όσο και οι συνθήκες υπό τις οποίες αυτός εκφέρεται έχουν αδιαφανείς, επομένως μη προφανείς όψεις, τις οποίες οφείλουμε να αναλύσουμε. Μάλιστα, ο λόγος/οι λόγοι συμπλέκεται/ονται με σχέσεις εξουσίας, ακριβώς επειδή διαμορφώνεται/ονται από αυτές και αποτελεί/ούν μέσα άσκησης εξουσίας. Ο λόγος συνδέεται επίσης ουσιαστικά με την ιδεολογία, ακριβώς διότι η ιδεολογία ως σύστημα ιδεών παράγεται και γίνεται αντικείμενο επικοινωνίας διά του λόγου. Σε αυτή την κατεύθυνση, η μελέτη της ιδεολογίας από την ανάλυση λόγου νοείται κατεξοχήν ως *κριτική* της ιδεολογίας. Με άλλα λόγια, εξετάζεται πώς η ιδεολογία ως παράγωγο σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας υποστηρίζει τη διατήρηση ακριβώς αυτών των σχέσεων τις οποίες εμφανίζει ως φυσικές, αποπολιτικοποιημένες ή έστω νομιμοποιημένες. Βεβαίως, ενίοτε, μπορεί να συμβαίνει και το αντίστροφο, δηλαδή η παραγωγή ενός ιδεολογικού λόγου που αμφισβητεί το δεδομένο της ύπαρξης αυτών των σχέσεων ή της νομιμοποίησής τους (Maynard, 2013, σσ. 7-8).

Οι Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, οι οποίοι μπορούν να θεωρηθούν οι κλασικότεροι εκφραστές της «Σχολής του Essex», από κοινού με τον Slavoj Zizek (2006) αποτελούν τους κύριους εκπροσώπους αυτής της προσέγγισης. Κεντρική στο πλαίσιό της είναι η έννοια του κενού σημαίνοντος, που αποτελεί κομβικό σημείο γύρω από το οποίο συναρθρώνεται ένας ιδεολογικός λόγος. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των ιδεολογιών μπορεί να ερμηνευθεί ως ένας ανταγωνισμός επί των σημασιών που αποκτά το πολιτικό λεξιλόγιο με αντικείμενο την κατίσχυση ως αυτονόητης και αδιαμφισβήτητης της συγκεκριμένης αφήγησης, η οποία έτσι καθίσταται ηγεμονική. Και η κριτική ανάλυση λόγου (critical discourse analysis), με διακεκριμένους μελετητές τον Norman Fairclough και τον Teun van Dijk, αν και ο τελευταίος έχει μια περισσότερο διεπιστημονική προσέγγιση, ασχολείται επίσης με τη μελέτη της ιδεολογίας, με ενδιαφέροντα ερευνητικά αποτελέσματα.

Σχετικά πρόσφατα, η ιδεολογία γίνεται αντιληπτή και μελετάται με όρους ρητορικής. Εν προκειμένω, ως μονάδα ανάλυσης εκλαμβάνεται το πολιτικό επιχείρημα. Το ουσιαστικό εδώ είναι ότι η ιδεολογία δεν εκλαμβάνεται ως δεδομένη (ως ένα ενιαίο σύνολο ιδεών) αυτοτελώς από τα ρητορικά μέσα και τρόπους με τα οποία δύναται να εκφραστεί. Αντιθέτως, οι ρητορικές πράξεις αποτελούν τμήμα της ίδιας της ιδεολογίας και θέτουν τις δικές τους προδιαγραφές και τους δικούς τους περιορισμούς. Φέρ' ειπείν, η χρήση απειλών και εκφοβισμού περιλαμβάνεται στις ρητορικές δυνατότητες του φασισμού, όχι όμως για παράδειγμα του φιλελευθερισμού (Finlayson, 2012, σ. 759).

Οι εννοιολογικές προσεγγίσεις, όπως φανερώνει και ο όρος, επικεντρώνονται στη μελέτη των εννοιών, που αξιοποιούνται από τις ίδιες τις ιδεολογίες προκειμένου να συγκροτηθούν ως συστήματα ιδεών. Επομένως, η έμφαση είναι η αναλυτική κατανόηση των τρόπων με τους οποίους οι έννοιες ως μονάδες νοήματος αλληλοσχετίζονται, προσλαμβάνουν τα περιεχόμενά τους και συναρθρώνονται σε μια συνολική θεώρηση. Σε αυτό το πλαίσιο, η ιδεολογία συχνά εξετάζεται ως κάτι που προσιδιάζει σε μια μορφή πολιτικής θεωρίας με αναφορά και σε συγκεκριμένους στοχαστές, οι οποίοι εκτιμάται ότι διατυπώνουν αυθεντικά ή, έστω, πιο διεξοδικά και τεκμηριωμένα την εν λόγω ιδεολογία, χωρίς όμως να παραγνωρίζεται ότι η ιδεολογία εφαρμόζεται στη ζώσα πολιτική πραγματικότητα. Έτσι, η ιδεολογία δεν αντιμετωπίζεται με μειωτικό τρόπο, ούτε ως μια στρεβλή εκδοχή της «πραγματικότητας», αλλά ως μια ιδιαίτερη ερμηνεία του κόσμου που δίνουν οι εκφραστές και οι οπαδοί της.

Καθώς το εν λόγω σύγγραμμα βασίζεται σημαντικά –για διδακτικούς, αλλά όχι μόνο, σκοπούς– σε μια κατά κύριο λόγο εννοιολογική προσέγγιση, η οποία ειδικότερα είναι επηρεασμένη από το έργο του μελετητή που ασκεί σήμερα τη μεγαλύτερη επίδραση συνολικά στο πεδίο, του Michael Freeden, θα

εστιάσουμε εδώ στη δική του προσέγγιση, η σύνοψη της οποίας εκ των πραγμάτων δεν την ανασυγκροτεί σε όλη της την πολυπλοκότητα, αλλά πάντως αποδίδει το γενικό πνεύμα της. Ο Freedен, εμπνεόμενος –μεταξύ άλλων– από τις αναλύσεις του κορυφαίου ιστορικού των εννοιών Reinchart Koselleck, θεωρεί τυπικό χαρακτηριστικό των πολιτικών εννοιών της ύστερης νεωτερικότητας την υψηλή αφαιρετικότητα τους, ότι τότε καθίστανται περισσότερο γενικές και λιγότερο περιγραφικές από ποτέ. Αυτό σχετίζεται ευθέως με τη μελέτη των ιδεολογιών ακριβώς επειδή αυτές μπορούν να εκληφθούν ως εννοιολογικές κατασκευές που δομούνται από κύριες, δευτερεύουσες και περιφερειακές έννοιες. Ο Freedен εξετάζει τις ιδεολογίες ακριβώς από την άποψη της εννοιολογικής *μορφολογίας* τους – εν ολίγοις, από την άποψη της δομής, της διάταξης και της σχέσης των εννοιών από τις οποίες αποτελούνται, εντάσσοντάς τες στα διανοητικά και πολιτικά τους συμφραζόμενα, επομένως σε συνάφεια και προς τις υπόλοιπες ιδεολογίες, με τις οποίες βρίσκονται σε ανταγωνισμό και γενικότερα σε αλληλεπίδραση.

Οι κύριες έννοιες, που είναι χαρακτηριστικά αφηρημένες και γενικές, λειτουργούν κατά κάποιον τρόπο σαν κρεμάστρες επί των οποίων τοποθετούνται οι δευτερεύουσες, στις οποίες με τη σειρά τους συνάπτονται οι περιφερειακές έννοιες. Οι τελευταίες, ακόμη πιο «απομακρυσμένες» από τις κύριες έννοιες, σε σχέση προς τις δευτερεύουσες εξειδικεύουν και κάνουν πιο συγκεκριμένο το περιεχόμενο των εννοιών-«κρεμαστών», συνδέοντας και εφαρμόζοντάς το στο εκάστοτε πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο αναπτύσσεται η ιδεολογία (Freedен, 1997, σσ. 3-4). Οι κύριες έννοιες είναι αυτές χωρίς τις οποίες η συγκεκριμένη ιδεολογία, η οποία κατά τα άλλα μπορεί να έχει πολλές παραλλαγές, γίνεται πλέον αγνώριστη. Έτσι, οι κύριες έννοιες μπορούν να θεωρηθούν και ως μη εξαλείψιμες – για παράδειγμα, ο φιλελευθερισμός δεν νοείται χωρίς την έννοια της ελευθερίας ή ο φεμινισμός χωρίς της έννοια του κοινωνικού φύλου. Αυτό συμβαίνει όχι επειδή υπάρχει κάποια απαραίλακτη «ουσία» του φιλελευθερισμού ή του φεμινισμού, αλλά επειδή οι ιδεολογικές κοινότητες των φιλελευθέρων και των φεμινιστών αντίστοιχα διά των πρακτικών τους έχουν καταστήσει τέτοιες αυτές τις έννοιες· δηλαδή, στις αντιλήψεις και στις έμπρακτες αξιώσεις τους οι αναφορές στην ελευθερία και στην έμφυλη ταυτότητα αντίστοιχα εμφανίζονται θεμελιώδεις και αναντικατάστατες. Μολονότι οι περιφερειακές έννοιες μπορεί να είναι πρόσκαιρες και ευμετάβλητες, αξιοποιούνται σε κάθε συγκεκριμένη πρακτική έκφραση μιας ιδεολογίας. Για παράδειγμα, στον σοσιαλισμό μεταξύ των κύριων εννοιών μπορεί να εντοπιστεί αυτή της ανθρώπινης ανάγκης, ως δευτερεύουσα αυτή του κοινωνικού δικαιώματος και ως περιφερειακή αυτή της πρόσβασης στη δημόσια παροχή περίθαλψης. Με άλλα λόγια, είναι θεμελιώδης η (γενική και αφαιρετική) αξίωση του σοσιαλισμού για ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών (επίπεδο κύριων εννοιών), κάτι που περιλαμβάνει πιο συγκεκριμένα το κοινωνικό δικαίωμα στο αγαθό της υγείας και της περίθαλψης (επίπεδο δευτερευουσών εννοιών), το οποίο με τη σειρά του εξειδικεύεται σε δημόσιες πολιτικές ενός δημόσιου συστήματος υγείας (επίπεδο περιφερειακών εννοιών).

Η διάκριση μεταξύ μη εξαλείψιμων και δευτερευουσών εννοιών έχει σημασία και για τη συνεξέταση δύο ιδεολογιών που τυγχάνει να μοιράζονται αρκετές κοινές έννοιες, αλλά οι οποίες τις διατάσσουν διαφορετικά στο δικό τους εσωτερικό εννοιολογικό πλαίσιο. Ας πούμε, φιλελευθερισμός και συντηρητισμός μοιράζονται τις έννοιες της ελευθερίας και της τάξης/ευταξίας (order), αλλά αυτές ιεραρχούνται διαφορετικά σε κάθε περίπτωση. Έτσι, εν προκειμένω, είναι κρίσιμο ότι στον φιλελευθερισμό η ελευθερία τίθεται ως κύρια έννοια στον πυρήνα του, ενώ η τάξη είναι δευτερεύουσα. Το αντίστροφο ισχύει για τον συντηρητισμό (Freedен, 1994, σσ. 157, 158).

Επιπλέον, οι ίδιες οι πολιτικές έννοιες δομούνται από μη εξαλείψιμα και δευτερεύοντα συστατικά. Τα πρώτα δεν πρέπει να θεωρηθούν ως εγγενή ή λογικά αναγκαία για τη σημασία της λέξης στην οποία είναι προσδεδεμένα, αλλά προκύπτουν ως τέτοια από τη γλωσσική (ευρύτερα, την πολιτισμική) χρήση τους: εάν δεν γινόταν αναφορά σε αυτά, η έννοια θα ήταν ακατανόητη. Όμως, δεν μπορούν από μόνα τους να εκφράσουν το περιεχόμενο της έννοιας: είναι μεν απαραίτητα, αλλά η έννοια δεν *ανάγεται* σε αυτά. Για παράδειγμα, στον φιλελευθερισμό η «απουσία εξαναγκασμού» θεωρείται μη εξαλείψιμο στοιχείο της έννοιας της ελευθερίας, αλλά ούτε το περιεχόμενο της έννοιας της ελευθερίας εξαντλείται στην «απουσία εξαναγκασμού» (καθώς υπάρχουν και άλλα μη εξαλείψιμα στοιχεία στα οποία πρέπει να προσφύγουμε για να ορίσουμε την ελευθερία), ούτε το περιεχόμενο της «απουσίας εξαναγκασμού» μπορεί να οριστεί χωρίς προσφυγή σε δευτερεύουσες έννοιες, που από αφηρημένο το κάνουν συγκεκριμένο (Freedен, 1994, σσ. 146-148, 157-159; Freedен, 1996).

Σε αυτό το πλαίσιο, οι μη εξαλείψιμες έννοιες μιας ιδεολογίας εμπνέουν την ιδεολογική κοινότητα που την υιοθετεί, προσδίδοντάς της ταυτότητα, όπως είναι η έννοια της τάξης (class) στον μαρξισμό. Όμως, επειδή οι ιδεολογίες δεν μπορεί να είναι ποτέ οριστικά διατυπωμένες και στατικές, πάλι στις κύριες έννοιες εμφανίζονται και ορισμένες που παρουσιάζονται ασταθείς και διαμφισβητούμενες, εντέλει «ουσιωδώς επίμαχες» (Gallie, 1955-1956). Φέρ' ειπείν, στο πλαίσιο της μαρξιστικής κοινότητας, τέτοια κατέστη η *κύρια*

έννοια της επανάστασης, όταν η εγκυρότητα και η ισχύ της αμφισβητήθηκαν από τον Eduard Bernstein (βλ. Κεφάλαιο 3). Έτσι, ο Terence Ball προτείνει να αντιμετωπίσουμε τις ιδεολογίες ως κατασκευές που αποτελούνται από κύριες και ουσιωδώς επίμαχες έννοιες, που δεν είναι βέβαια απομονωμένες οι μεν από τις δε, αλλά ενυπάρχουν σε διαμάχες περί την ιδεολογία (Ball, 1999, σσ. 391-393).

Εάν αυτό ισχύει από την πλευρά της ανάλυσης και κριτικής της ιδεολογίας (γενικότερα: εάν ο πολιτικός θεωρητικός και ο πολιτικός επιστήμονας αναγνωρίζουν ότι οι πολιτικές έννοιες είναι, δυνητικά έστω, ουσιωδώς επίμαχες), δεν ισχύει όμως στον τρόπο *αυτοπαρουσίασης* μιας ιδεολογίας η οποία δεν επιχειρεί παρά να «τσιμεντώσει» τη σημασία μιας έννοιας στη λέξη που την εκφράζει, εμφανίζοντάς την ως ακαταμάχητη. Και έτσι, όντας εξάλλου προσανατολισμένες στην πολιτική δράση, οι ιδεολογίες επιτελούν μια πολύ συγκεκριμένη λειτουργία: διαμεσολαβούν μεταξύ του πλήθους των εναλλακτικών επιλογών και της λήψης δεσμευτικής πολιτικής απόφασης, μετασχηματίζοντας την αναπόφευκτη γκάμα διαθέσιμων επιλογών σε μονολιθική βεβαιότητα, δηλαδή μετατρέποντας τη συγκεκριμένη επιλογή που λαμβάνεται για απόφαση ως ακαταμάχητη, αντί μαχητή μεταξύ άλλων μαχητών επιλογών (Freeden, 1994, σ. 156; Freedен, 1996).

0.9. Ιδεολογία και πολιτικές ιδεολογίες στο παρόν βιβλίο

Είμαστε πλέον σε θέση να δώσουμε έναν ορισμό της ιδεολογίας έτσι όπως την προσεγγίζουμε σε αυτό το εισαγωγικό εγχειρίδιο και ακολούθως να διατυπώσουμε ορισμένες επεξηγηματικές παρατηρήσεις.

Ιδεολογία είναι ένα σχετικά συνεκτικό, ενιαίο και συστηματικό σύνολο πολιτικών ιδεών, το οποίο:

(α) *αναλύει τις σχέσεις που διέπουν τα άτομα, την κοινωνία και το κράτος, τουλάχιστον ως προς όλα τα θεμελιώδη ζητήματα,*

(β) *προτείνει τη διατήρηση, τη μερική αλλαγή ή την ολοκληρωτική ανατροπή της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων προς την κατεύθυνση που υποδεικνύουν οι αρχές και οι αξίες του, με την ανάληψη σχετικής συλλογικής δράσης,*

(γ) *το συμμαρτίζεται μία ή περισσότερες κοινότητες ικανού αριθμού ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας ή των οποίων γίνεται αντικείμενο συλλογικής πίστης και συνεχούς διανοητικής επεξεργασίας, και συνιστά βάση πολιτικής κινητοποίησης υπέρ των σκοπών του.*

Σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, η ιδεολογία εννοείται περιγραφικά και αξιολογικά ουδέτερα, χωρίς αρνητικές συνδηλώσεις και χωρίς να αντιδιαστέλλεται προς την αλήθεια ή την αντικειμενική πραγματικότητα. Επομένως, πρέπει να είναι σαφές ότι εγκαταλείπονται η μαρξιστική κατανόηση της ιδεολογίας και κάθε προσέγγιση που *ανάγει* την ιδεολογία σε κάτι το ψευδές ή το στρεβλό. Αυτό δεν σημαίνει ότι αποκλείεται μια ιδεολογία να ενσωματώνει στρεβλές, ψευδείς ή ασύστατες παραδοχές (και η τυχόν επισήμανση τέτοιων στοιχείων είναι τμήμα του έργου του μελετητή των ιδεολογιών). Σημαίνει απλώς ότι δεν είναι αυτό το κριτήριο βάσει του οποίου ορίζεται η ιδεολογία. Πράγματι, ο αναγνώστης θα διαπιστώσει ότι στην ανάπτυξη των πολιτικών ιδεολογιών που ακολουθεί υπάρχει μια κριτική απόσταση, εφόσον επισημαίνονται πότε ευθέως και πότε εμμέσως προβληματικά σημεία, χωρίς ωστόσο αυτό –ελπίζουμε– να έχει υπονομεύσει την ορθότερη δυνατή παρουσίαση των ιδεών της εκάστοτε ιδεολογίας.

Μολονότι δεν αναφέρεται ρητώς στον ορισμό, προκειμένου αυτός να είναι όσο πιο σύντομος και περιεκτικός γίνεται, οι πολιτικές ιδεολογίες αντιμετωπίζονται αυστηρά ως προϊόντα της νεωτερικής εποχής. Μάλιστα, εκλαμβάνουμε τη Γαλλική Επανάσταση ως συμβολικό αλλά και ουσιαστικό σημείο τομής του ιστορικού χρόνου, υπό την έννοια ότι από τότε και έπειτα οι ιδεολογίες αρχίζουν να αποκρυσταλλώνονται και να παγιώνονται ως τέτοιες, δηλαδή να αποκτούν εντελή χαρακτήρα και αυτοσυνειδησία, να κινητοποιούν μεγάλες ομάδες ανθρώπων, να αναπτύσσουν την εσωτερική τους ζωή, θεωρητική και πρακτική. Δηλαδή, το κοσμοϊστορικό 1789 διανοίγει τις δυνατότητες της συλλογικής πολιτικής δράσης και καθιστά πλέον κάθε άλλο παρά δεδομένη την οποιαδήποτε κοινωνικοπολιτική τάξη πραγμάτων. Οι ιδεολογίες, λοιπόν, έρχονται να δώσουν έμπρακτες απαντήσεις, σε ανταγωνισμό μεταξύ τους, για το τι και το πώς της ανθρώπινης συμβίωσης, πέρα από την προσφυγή στην παράδοση, στη θρησκεία και στην αυθεντία. Από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει ότι οι ίδιες οι ιδεολογίες δεν ανατρέχουν (και) στο παρελθόν προκειμένου να εντοπίσουν και να οικειοποιηθούν ιδέες, επιχειρήματα και αιτήματα.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η προσέγγιση που ακολουθεί είναι κατά βάση εννοιολογική, και ακόμη πιο συγκεκριμένα, κοντά στο πνεύμα της μορφολογικής ανάλυσης του Freedен. Ωστόσο, αυτό γίνεται με σχετικά χαλαρό, απλοποιημένο και εκλεκτικό τρόπο, αφενός προκειμένου να μην επιβαρυνθεί ο αρχάριος

αναγνώστης με θεωρητικές περιπλοκές, που ενδιαφέρουν τους περισσότερο προχωρημένους σπουδαστές των πολιτικών ιδεολογιών, αφετέρου επειδή τυχαίνει να διαφοροποιούμαστε ως προς τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε ορισμένες επιμέρους ιδεολογίες (ενδεικτικά: εθνικισμός, φασισμός). Δευτερευόντως, θα γίνουν κάποιες αναφορές στην ανάλυση λόγου, ενώ είναι κυρίως στις λεζάντες ορισμένων εικόνων που ενεργοποιούμε, περιπτωσιακά ωστόσο, την προσέγγιση της ρητορικής. Τέλος, επιλέξαμε να αποφύγουμε τη λεπτομερή, ενίοτε και σχοινοτενή, παράθεση των εσωτερικών διακλαδώσεων που μπορεί να εμφανίζει μια ιδεολογία και την παρουσίαση των πιθανών συνθέσεων μεταξύ δύο ιδεολογιών και αντ' αυτών να επικεντρωθούμε στις κύριες εκδοχές και στις κύριες έννοιες κάθε ιδεολογίας.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

Για την έννοια και τη μελέτη της ιδεολογίας

- Eagleton, T. (1991), *Ideology. An introduction*, Λονδίνο: Verso.
- Freeden, M. (2006), *Ιδεολογία* (μτφρ. Ρέντα Ε.), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Maynard, J. (2013), "Mapping the field of ideological analysis", *Journal of political ideologies*, 18(3), 299-327.

Για τις πολιτικές ιδεολογίες

- Ball, T., & Dagger, R. (2011), *Πολιτικές ιδεολογίες και το δημοκρατικό ιδεώδες* (επιμ. Α. Στεργίου & μτφρ. Μ. Χειλά), Αθήνα: Τουρίκη.
- Eccleshal, R. κ.ά. (2003), *Political ideologies. An introduction* (3η έκδ.), Λονδίνο: Routledge.
- Eatwell, R., & Wright, A. (επιμ.) (1994), *Contemporary political ideologies*, Λονδίνο: Printer Publishers.
- Geoghegan, V., & Wilford, R. (επιμ.) (2014), *Political ideologies. An introduction* (4η έκδ.), Λονδίνο: Routledge.
- Harrison, K., & Boyd, T. (2003), *Understanding political ideas and movements*, Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- Heywood, A. (2007), *Πολιτικές Ιδεολογίες* (επιμ. Ν. Μαραντζίδης & μτφρ. Χ. Κουτρής), Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Hoffman, J., & Graham, P. (2006), *Introduction to political ideologies*, Λονδίνο: Pearson Longman.
- Sargent, L. (2009), *Contemporary political ideologies* (14η έκδ.), Μπελμόντ: Wadsworth.
- Steger, M. (2008), *The rise of the global imaginary. Political ideologies from the French Revolution to the global war on Terror*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Vincent, A. (2010), *Modern political ideologies* (3η έκδ.), Σιγκαπούρη: Wiley-Blackwell.

Για τους αρχάριους πιο προσιτά είναι των Harrison & Boyd, αλλά προσαρμοσμένη κατεξοχήν στα βρετανικά δεδομένα. Του Sargent είναι επίσης προσιτή. Πιθανόν η καλύτερη, αλλά και πιο απαιτητική είναι του Vincent.

Ανθολογίες

- Freeden, M., Sargent, L., & Stears, M. (επιμ.) (2013), *The Oxford handbook of political ideologies*. Οξφόρδη: Oxford University Press. Αναλυτική «χαρτογράφηση» του αντικειμένου από έγκριτους μελετητές.
- Freeden, M. (επιμ.) (2001), *Reassessing political ideologies. The durability of dissent*, Λονδίνο: Routledge.
- Zizek, S. (επιμ.) (1994), *Mapping ideology*. Λονδίνο: Verso.

Συλλογές με πρωτογενή κείμενα

- Ball, T., & Dagger, R. (επιμ.) (2006), *Ideals and ideologies. A reader* (6η έκδ.), Λονδίνο: Pearson-Longman.

- Love, N. (επιμ.) (1998) *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η έκδ.), Τσάταμ (N.J.): Chatham House Publishers.

Κλασικές μελέτες

- Freeden, M. (1996), *Ideologies and political theory. A conceptual approach*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Mannheim, K. (1997), *Ιδεολογία και ουτοπία* (μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης), Αθήνα: Γνώση.
- Plamenatz. (1971), *Ιδεολογία. Έννοια και ιστορία του όρου* (μτφρ. Π. Κονδύλης), Αθήνα: Κάλβος.
- Ricoeur, P. (1986), *Lectures on ideology and utopia* (μτφρ. G. Taylor), Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Thompson, J. (1984), *Studies in the theory of ideology*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- van Dick, T. (1998), *Ideology. A multidisciplinary approach*, Λονδίνο: Sage.
- Žizek, S. (2006), *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας* (επιμ. Γ. Σταυρακάκης & μτφρ. Β. Ιακώβου), Αθήνα: Scripta.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Δοξιάδης, Κ. (1992), *Υποκειμενικότητα και εξουσία. Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Λέκκας, Π. (2013), *Αφαίρεση και εμπειρία. Μια φορμαλιστική θεώρηση του ιδεολογικού φαινομένου*, Αθήνα: Τόπος.
- Λίποβατς, Θ., & Δεμερτζής, Ν. (1994), *Δοκίμιο για την ιδεολογία. Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Σκουλάς, Γ. (2010), *Πολιτική επιστήμη και ιδεολογίες. Συστήματα εξουσίας και σύγχρονες ιδεολογίες*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Χρύσης, Α. (1993), *Ιδεολογία και κριτική. Λόγος και αντίλογος στη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας*, Αθήνα: Στάχυ.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- De Saussure, L., & Schulz, P. (επιμ.) (2005), *Manipulations and ideologies in the twentieth century. Discourse, language, mind*, Άμστερνταμ: John Benjamins Publishing Company.
- Fowler, W. (επιμ.) (1997), *Ideologues and ideologies in Latin America*, Λονδίνο: Greenwood Press.

Επιστημονικό περιοδικό

- Από την κυκλοφορία του, το 1996, το [Journal of Political Ideologies](#) αποτελεί σημείο καμπής για την ανανέωση και την εξέλιξη της επιστημονικής μελέτης του ιδεολογικού φαινομένου. Βεβαίως, και σε πλήθος περιοδικών στα πεδία της πολιτικής επιστήμης, της πολιτικής θεωρίας και της πολιτικής φιλοσοφίας (αλλά και γενικότερα των κοινωνικών επιστημών) δημοσιεύονται εργασίες που αφορούν την ιδεολογία και τις πολιτικές ιδεολογίες.

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *The pervert's guide to ideology* (2012), <https://goo.gl/nPiU5k>
Αποσπάσματα από την ταινία στην οποία ο Slavoj Žizek αναλύει, κυρίως με παραδείγματα από κινηματογραφικές ταινίες, γνωρίσματα της ιδεολογίας, τους μηχανισμούς με τους οποίους αυτή λειτουργεί και τη σχέση της με την απόλαυση.
- *Τεστ ιδεολογικής τοποθέτησης*, <http://www.politicalmap.gr/>
Ενδιαφέρον, αλλά πρέπει να αντιμετωπίζεται με επιφυλάξεις.

Κεφάλαιο 1

Φιλελευθερισμός

Σύνοψη

Προσδιορίζονται οι απαρχές και το γενικό πνεύμα του φιλελευθερισμού, και αναλύονται οι θεμελιώδεις ηθικές θέσεις του, με επίκεντρο τον ατομικισμό, την ελευθερία και την ανεκτικότητα. Ακολούθως, παρουσιάζονται η οικονομική θεώρησή του σχετικά με την ελεύθερη αγορά και τον θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας. Στη συνέχεια, και αφού έχει αποκρυσταλλωθεί η γενική εικόνα της φιλελεύθερης ιδεολογίας, εξετάζονται δύο ιδιαίτερες και σημαντικά διαφορετικές μεταξύ τους εκδοχές της, ο κοινωνικός φιλελευθερισμός και ο νεοφιλελευθερισμός. Τέλος, γίνονται εκτενώς αντικείμενο πραγμάτευσης οι περίπλοκες και κυμαινόμενες σχέσεις φιλελευθερισμού και δημοκρατίας.

Ερωτήσεις:

- Γιατί ο φιλελευθερισμός θέτει στο επίκεντρό του το άτομο;
- Πώς σχετίζεται η ελευθερία με την ανεκτικότητα;
- Γιατί η ατομική ιδιοκτησία θεωρείται ύψιστο δικαίωμα για τον φιλελευθερισμό;
- Πώς ο κοινωνικός φιλελευθερισμός αναπροσδιορίζει τη σχέση ατομικού και δημόσιου αγαθού;
- Ποια κριτική ασκεί ο νεοφιλελευθερισμός στο κράτος;
- Με ποιους τρόπους ο φιλελευθερισμός μπορεί να υποστηρίξει τη δημοκρατία και με ποιους να εναντιωθεί σε αυτήν;
- Είναι ο φιλελευθερισμός μια απολογία της αστικής τάξης;

1.1. Πρόοδος, καθολικότητα και μεροληψία

Ο φιλελευθερισμός έχει θεωρηθεί ως η πλέον σημαντική πολιτική ιδεολογία, τουλάχιστον από άποψη επιρροής, χαρακτηρισμό που μπορεί να διεκδικήσει πιθανώς μόνον ο εθνικισμός. Βεβαίως, η εκπόρευσή του από πολλαπλές πηγές και η διάδοση και ανάπτυξή του στο πλαίσιο εξίσου ποικίλων εθνικών ή και διανοητικών παραδόσεων με αξιοσημείωτη διαφοροποίηση του έχουν προσδώσει έναν πολυσχιδή χαρακτήρα, σε βαθμό που να υποστηρίζεται ότι είναι ακριβέστερο να κάνουμε λόγο για φιλελευθερισμούς, στον πληθυντικό (Freeden, 2008; Ryan, 2007, σ. 360). Εδώ, ωστόσο, θα επικεντρωθούμε στις κυριότερες εκδοχές του και στην εξέταση των βασικών εννοιών και θεματικών γύρω από τις οποίες συναρθρώνεται. Επίσης, θα γίνει αναλυτική πραγμάτευση των σχέσεών του με τη δημοκρατία, ένα ζήτημα ξεχωριστού ενδιαφέροντος, τόσο για αναλυτικούς όσο και για πολιτικούς λόγους.

Σε κάθε περίπτωση, η πρωτοκαθεδρία που αποδίδει ο φιλελευθερισμός στην ατομική ελευθερία διατηρείται ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες της φιλελεύθερης παράδοσης στις οποίες φαίνεται ότι άλλες αρχές και αξίες εμφανίζονται εξαιρετικά ισχυρές και προβεβλημένες. Μπορεί λοιπόν να τονιστεί ότι στον πυρήνα του φιλελευθερισμού εντοπίζεται η ατομική ελευθερία, η οποία βεβαίως χρειάζεται τη συνδρομή και άλλων εννοιών, προκειμένου να οριστεί με ακρίβεια. Οι συγκεκριμένες συναρθρώσεις εννοιών είναι δυνατόν να οδηγήσουν σε αρκετά διαφορετικά περιεχόμενα, και αυτό ομολογουμένως κάθε άλλο παρά αδιάφορο είναι – ένας νεοφιλελεύθερος και ένας κοινωνικός φιλελεύθερος έχουν σημαντικά διαφορετική αντίληψη περί ατομικής ελευθερίας, δεν παύουν ωστόσο να τη συμμερίζονται ως ύψιστη αξία.

Είναι σύνηθες ο φιλελευθερισμός να συνδέεται με την εμφάνιση και την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας, της ελεύθερης αγοράς και των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, και να θεωρείται ότι εκφράζει προνομιακά τις ιδέες, τις αξιώσεις και τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Αυτός ο τελευταίος ισχυρισμός, μολοντί κατά βάση ορθός, δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο φιλελευθερισμός ως ιδεολογία μπορεί να εκληφθεί ως μια απλή απολογία υπέρ μιας κοινωνικής τάξης. Κάτι τέτοιο θα παραγνώριζε την εμβέλεια, όπως και την ευελιξία και προσαρμοστικότητα που επιδεικνύει κατά την ιστορική και θεωρητική εξέλιξή του.

Σε αυτό βοηθά και ο ιδιαίτερα αφηρημένος χαρακτήρας που προσλαμβάνουν πολλές από τις θέσεις του. Εύστοχα παρατηρεί ο Freedен ότι οι φιλελεύθερες αρχές διατυπώθηκαν στο πλαίσιο μιας διαδικασίας η οποία ξεκίνησε με τον επινοημένο και τεχνητό χρόνο (τη φυσική κατάσταση) και κατέληξε στην επινοημένη

και τεχνητή αγρονικότητα (τον ορθό λόγο) (2008, σ. 10). Δεν θα ήταν σάφρον να θεωρήσουμε ότι εδώ υπάρχει ένας λόγος απλώς προσχηματικός ή άνευ αντικρίσματος για άλλες κοινωνικές ομάδες. Χαρακτηριστικά, παραπέμπουμε και από εδώ στην κατά βάση φιλελεύθερη επιχειρηματολογία που υιοθέτησε το πρώτο φεμινιστικό κύμα, παρά το γεγονός ότι την ίδια εποχή, με ορισμένες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις –όπως αυτή του John Stuart Mill–, οι ίδιοι οι φιλελεύθεροι στοχαστές και ιδεολόγοι (άνδρες) αδιαφορούσαν για τα δικαιώματα και τις ελευθερίες των γυναικών ή και εναντιώνονταν στην αναγνώρισή τους (βλ. Κεφάλαιο 7).

Ο φιλελευθερισμός, στις απαρχές του τουλάχιστον, πρέπει να κατανοηθεί σε συσχετισμό με την παράδοση του Διαφωτισμού, από την οποία και εκπορεύεται. Και αυτό διότι εγείρει αιτήματα εναντίωσης στην απολυταρχία, στα προνόμια των ευγενών, στην αυθαιρεσία και στην καταπίεση κάθε εξουσίας και κατεστημένου, πολιτικού και θρησκευτικού. Εκδηλώνει ταυτόχρονα την πίστη του στην πρόοδο της ανθρωπότητας και στην ικανότητα ατόμων και συλλογικοτήτων να ειρηνεύσουν και να ευημερήσουν, κάνοντας χρήση της λογικής ικανότητάς τους. Επομένως, έχει ριζοσπαστικό περιεχόμενο, τοποθετημένος στον αντίποδα των δυνάμεων που υπερασπίζονται την απόλυτη μοναρχία, τη νομοκατεστημένη ανισότητα, την αυθεντία των ιερατείων και τον στατικό κόσμο της φεουδαρχίας. Από την άλλη, η υποστήριξη εκ μέρους του της ελεύθερης αγοράς και του καπιταλισμού τον οδηγεί, με σημαντικές διακυμάνσεις, να εναντιώνεται σε χειραφετητικά και εξισωτικά αιτήματα που προβάλλουν τα λαϊκά στρώματα, και να εμφανίζεται έτσι μεροληπτικός υποστηρικτής επιμεριστικών συμφερόντων, παρά την καθολικότητα των αρχών και των επιχειρημάτων που διατυπώνει.

1.2. Ατομικισμός, ελευθερία και ανεκτικότητα

Ο φιλελευθερισμός είναι ατομικιστικός, τόσο από μεθοδολογική όσο και από οντολογική άποψη. Δηλαδή, εκλαμβάνει τα άτομα ως μονάδα ανάλυσης της κοινωνίας (η κοινωνία ανάγεται σε ένα σύνολο ατόμων), καθώς και ως αυτοτελή όντα με εγγενή αξία. Από ιστορική άποψη, αυτή η θεώρηση έρχεται να αντιπαρατεθεί προς τις κοινωνικές διακρίσεις οι οποίες βασίζονται στην κοινωνική καταγωγή και θέση. Αμφισβητώντας αυτές, ο φιλελευθερισμός αξιώνει την απόδοση ίσου σεβασμού και ίδιας μεταχείρισης για κάθε άνθρωπο, χάριν ακριβώς της ανθρώπινης ιδιότητάς του και μόνον, ανεξαρτήτως από τα ιδιαίτερα –ατομικά και κοινωνικά– χαρακτηριστικά του. Έτσι, στη θέση της αριστοκρατικής «τιμής» και των προνομίων των ολίγων τοποθετεί αντίστοιχα, με όρους καθολικότητας, την αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα. Αξίζει λοιπόν να σημειωθεί ότι σε ένα επίπεδο –κατ' αρχάς, υψηλής αφάισης– ο φιλελευθερισμός έχει μια εξισωτική διάσταση. Η αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα, ως εγγενώς προσαρτημένα στα άτομα ως άτομα, δεν υπόκεινται σε προϋποθέσεις ή εξαιρέσεις. Υφίστανται αμοιβαία για όλους, και ως προς τούτο τα άτομα αναγνωρίζονται ως ίσα.

Περαιτέρω, κάθε άτομο θεωρείται ορθολογικό. Έχει ενδιάθετη την ικανότητα λογικής, κάτι που του επιτρέπει να σκέφτεται, να αποφασίζει και να ενεργεί αυτοδύναμα με βάση τη θέληση και την επιθυμία του. Εφόσον μάλιστα το άτομο διαθέτει και ηθική αξία και ορθολογισμό, τότε συνεπάγεται ότι αυτό είναι ο καλύτερος κριτής των δικών του, τουλάχιστον, υποθέσεων, και είναι ηθικά αδικαιολόγητο οποιαδήποτε εξωγενής δύναμη –είτε πρόκειται για άλλα άτομα είτε για συλλογικότητες ή θεσμούς– να του επιβάλλει τι θα πράξει ή δεν θα πράξει. Επομένως, σε επίπεδο αρχής είναι ανεπίτρεπτο να τίθενται εμπόδια, απαγορεύσεις, καταναγκασμοί κ.ο.κ. στην αυτόνομη έκφραση και δράση οποιουδήποτε ατόμου. Η παραδοχή αυτή σημαίνει και κάτι επιπλέον, και μάλιστα σημαντικό: το αγαθό υφίσταται κατεξοχήν ως *ατομικό* αγαθό. Επ' αυτού, πάντως, έχουν δοθεί σημαντικά διαφορετικές προεκτάσεις. Η ακραία κατάληξη αυτής της προσέγγισης οδηγεί σε μια ατομικιστική αναρχική/ελευθεριακή αντίληψη (βλ. Κεφάλαιο 4), κατά την οποία το κοινωνικό αγαθό δεν υφίσταται καθόλου, ενώ αντίθετως στην εκδοχή του κοινωνικού φιλελευθερισμού το ατομικό αγαθό συναρτάται με το κοινωνικό αγαθό. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση θεωρείται ότι η ευημερία του ατόμου σχετίζεται με το κοινό αγαθό, εφόσον οι πρακτικές των ατόμων που συμβάλλουν στο καλό της κοινότητας της οποίας είναι μέλη είναι καλές για τα ίδια τα άτομα και την ανάπτυξή τους. Δηλαδή, εν προκειμένω, το άτομο δεν συλλαμβάνεται αμιγώς ωφελμιστικά –ως ον που ιδιοτελώς επιθυμεί άνευ όρων την απόλαυση και αποστρέφεται τον πόνο, αδιαφορώντας για τις συνέπειες σε τρίτους–, αλλά ενδιαφέρεται να αναπτύξει ολόκληρο το δυναμικό του με όρους αυτοέκφρασης και αυτοπραγμάτωσης, κάτι που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο δεν μπορεί παρά να διαμεσολαβείται από σχέσεις αγαθής κοινωνικότητας. Και αυτό επειδή η ανάληψη κοινωνικών ευθυνών θεωρείται ότι συμβάλλει στην ίδια την ατομική ευημερία.

Σε κάθε περίπτωση, ο ατομικισμός του φιλελευθερισμού συνάπτεται με την αξία της ελευθερίας, η οποία εννοείται λοιπόν ως ατομική ελευθερία. Αυτή αποκτά διάφορα περιεχόμενα, και πάντως εκδηλώνεται οπωσδήποτε ως ελευθερία της συνείδησης, της έκφρασης και της ελευθεροτυπίας, της συνένωσης και του συνέρχεσθαι, και βεβαίως της οικονομικής ελευθερίας. Σε ένα αφηρημένο επίπεδο, μέσω της αρχής της μη βλάβης, που την επεξεργάζεται κατά κλασικό τρόπο ο John Stuart Mill, προσδιορίζονται τα όρια της ελευθερίας ώστε να μη γίνει ασύδοτη ή αυθαίρετη. Εν ολίγοις, κάθε άτομο είναι ελεύθερο να συμπεριφέρεται καταρχήν όπως επιθυμεί, αρκεί να μην προξενεί βλάβη στην ελευθερία κάποιου άλλου ατόμου. Κατά την κοινόχρηστη διατύπωση αυτής της θέσης, «η ελευθερία μου σταματάει εκεί που αρχίζει η ελευθερία των άλλων». Αυτό δεν είναι πάντα εύκολο προσδιορισμό, και επί της εφαρμογής του μπορεί να υπάρχουν εντός του φιλελευθερισμού διαφορετικές ερμηνείες. Για παράδειγμα, οι φιλελεύθεροι γενικά δέχονται ότι η ελευθερία του λόγου περιλαμβάνει τον μη σεβασμό των ιδεών άλλων ατόμων, ενώ δεν περιλαμβάνει τον μη σεβασμό της ηθικής προσωπικότητάς τους, π.χ. διά της εξύβρισής τους. Αλλά η δημόσια εκφορά μισαλλόδοξου λόγου δεν γίνεται εξίσου ανεκτή από όλους τους φιλελεύθερους, καθώς άλλοι εκτιμούν ότι ο περιορισμός της θα συνιστούσε προσβολή της ελευθερίας της έκφρασης και άλλοι ότι υπό συγκεκριμένες συνθήκες, τουλάχιστον, πρέπει να απαγορεύεται, διότι θίγει στον πυρήνα της την ανθρώπινη αξιοπρέπεια της ομάδας ατόμων εναντίον των οποίων καταφέρεται και, ενδεχομένως, να συντελεί στην υποκίνηση ανάληψης βίαιης δράσης εναντίον τους.



Εικόνα 1.1 Το εξώφυλλο του σατιρικού Charlie Hebdo της 7ης Ιουλίου 2015 απεικονίζει τον Γάλλο πρόεδρο Ολάντ και τη Γερμανίδα καγκελάριο Μέρκελ να χορεύουν σιρτάκι, με αναφορά στο ελληνικό δημοψήφισμα της 5ης Ιουλίου και στα σχετικά γεγονότα. Η ελευθερία του Τύπου συνιστά μία από τις ελευθερίες που προήγαγε ο φιλελευθερισμός και οι οποίες έχουν καθιερωθεί ως θεμελιώδεις για τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Το Charlie Hebdo συχνά οδηγεί την ελευθεροτυπία στα έσχατα όριά της, εμφανιζόμενο βλάσφημο κυρίως προς διάφορες εκδοχές θρησκευτικής πίστης. Τον Ιανουάριο του 2015 τρομοκρατική επίθεση στα γραφεία του περιοδικού, με βασικό στόχο γελοιογράφους (πέντε από τα θύματα), οδήγησε στη δολοφονία έντεκα ατόμων που με διάφορες ιδιότητες εργαζόνταν γι' αυτό. Την ευθύνη ανέλαβε το παρακλάδι της Αλ Κάιντα της Υεμένης.

Επιπλέον, πρέπει να διακριθεί η αρνητική από τη θετική ελευθερία, διάκριση που την έχει επεξεργαστεί σε κλασικό άρθρο του ο Isaiah Berlin (2001 [1958]) και η οποία, μολονότι ευρέως αποδεκτή ως τέτοια, προκαλεί διαφωνίες στο εσωτερικό του φιλελευθερισμού. Κυρίως, πολλοί αυτοπροσδιοριζόμενοι ως φιλελεύθεροι θεωρούν ότι μόνον η αρνητική ελευθερία χαρακτηρίζει τον φιλελευθερισμό, ενώ η θετική εκδοχή είναι αμφίβολο εάν συνιστά πράγματι ελευθερία – πάντως, με φιλελεύθερα κριτήρια, την υπονομεύει και εν τέλει την αναιρεί. Να διευκρινίσουμε, πρώτα απ' όλα, ότι οι χαρακτηρισμοί «θετική» και «αρνητική» δεν είναι αξιολογικοί, αλλά περιγραφικοί (η αρνητική ελευθερία δεν είναι μια «κακή» ελευθερία). Σχηματικά, θα μπορούσαν να προσδιοριστούν η μεν αρνητική ελευθερία ως «ελευθερία από», σηματοδοτώντας την έλλειψη εξωτερικού καταναγκασμού, και η θετική ως «ελευθερία για να», δηλαδή αναφέρεται σε μια συνθήκη κατά την οποία πληρούνται οι απαραίτητες προϋποθέσεις ώστε το άτομο να έχει τη δύναμη και τους πόρους να εφαρμόσει στην πράξη την ελευθερία του, αντί η τελευταία να υφίσταται απλώς ως αφηρημένη δυνατότητα. Όποιος ασπάζεται τη δεύτερη εκδοχή ελευθερίας θα υποστήριζε ότι ένα άτομο το οποίο δεν διαθέτει επαρκείς δικούς του πόρους για να καλύψει βασικές ανάγκες του, όπως να τραφεί ή να αντιμετωπίσει μια ασθένεια, δεν είναι πραγματικά ελεύθερο, παρά το γεγονός ότι μπορεί να μη βιώνει κάποιον καταναγκασμό από τρίτα άτομα. Και αυτό διότι για αντικειμενικούς, υλικούς λόγους περιορίζεται δραματικά το πεδίο ουσιαστικής άσκησης της ελευθερίας του. Οπότε, θα πρέπει να διευθετηθεί αυτή η κατάσταση, δηλαδή θα πρέπει η κοινωνία να εξασφαλίσει τους ελάχιστους (αν όχι τους περισσότερους) πόρους που θα επιτρέψουν στην ατομική ελευθερία να αποκτήσει ουσιαστικό περιεχόμενο και νόημα. Κάτι τέτοιο, όμως, φοβούνται οι οπαδοί της αρνητικής ελευθερίας, θα προσβάλει την ελευθερία των άλλων, διά της ενεργητικής παρέμβασης κάποιας κοινωνικής εξουσίας και εν τέλει του κράτους (βλ. περισσότερα παρακάτω στα υποκεφάλαια για τον κοινωνικό φιλελευθερισμό και τον νεοφιλελευθερισμό).

Συναφής και αλληλοσυμπληρωματική με την ατομική ελευθερία είναι η αρχή της ανεκτικότητας. Η κλασική διατύπωσή της γίνεται από τον John Locke, στην *Επιστολή περί ανεξιθρησκίας* (*A Letter concerning Toleration*), του 1689. Σε αυτή διατυπώνεται ουσιαστικά η υπεράσπιση της εκκοσμίκευσης, διά του θεσμικού χωρισμού κράτους και Εκκλησίας. Το επιχείρημα είναι ότι πρόκειται για δύο διακριτά πεδία. Η κοσμική εξουσία του κράτους σχετίζεται με την επίγεια ζωή, την ελευθερία και την περιουσία των ατόμων. Η θρησκευτική πίστη αφορά τον εσωτερικό κόσμο του ατόμου και τη λύτρωση της ψυχής του. Οι θεσμοί του ενός πεδίου δεν θα πρέπει να παρεισφρέουν στη σφαίρα αρμοδιότητας του άλλου. Το κράτος δεν έχει δικαίωμα να εξετάζει –πόσω μάλλον να ρυθμίζει– τη θρησκευτική συνείδηση του ατόμου, η οποία είναι ιδιωτικό ζήτημα και αφορά την προσωπική σχέση του με τον Θεό· επομένως, οφείλει να είναι ανεκτικό και σε άλλες ομολογίες πίστης (συνεπώς, εννοείται ότι ένα θρησκευτικό δόγμα μπορεί να αναγνωρίζεται ως επικρατών). Αντιστρόφως, ένας εκκλησιαστικός θεσμός δεν δικαιούται να εμπλέκεται σε ζητήματα που ανήκουν στη δικαιοδοσία του κράτους. Ένα ιερατείο μπορεί διά της πειθούς να μεταστρέψει υπέρ του άτομα άλλης ομολογίας, δεν επιτρέπεται ωστόσο να χρησιμοποιήσει καταναγκασμό ή βία, μέσα τα οποία άλλωστε είναι ακατάλληλα για τη σωτηρία της ψυχής. Εξ αυτού προκύπτει η ανεκτικότητα προς τους αλλόδοξους, εφόσον και εκείνοι ασπάζονται την ανεκτικότητα ως γενική αρχή του συλλογικού βίου. Ο Locke πιστεύει ότι το κράτος θα πρέπει να απέχει από τις θρησκευτικές αντιπαραθέσεις, και αυτό όχι μόνο για λόγους αρχής, αλλά και διότι η στάση αυτή θα αποδειχθεί η αποτελεσματικότερη μέθοδος στην κατασίγαση των θρησκευτικών παθών.

Ωστόσο, αυτή η πρώιμη υπεράσπιση της ανεκτικότητας είναι ακόμη ατελής. Χαρακτηριστικά, οι άθεοι και η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν τυγχάνουν της ανεκτικότητας. Οι μεν πρώτοι κρίνονται ως άτομα ανάξια εμπιστοσύνης –θα τηρήσουν τον λόγο τους, εάν δεν υπάρχει μια ύψιστη θρησκευτική/ηθική αρχή πίστης που να δεσμεύει τη συνείδησή τους–, ενώ οι καθολικοί χριστιανοί, και μόνον εκ του γεγονότος της συγκεκριμένης πίστης τους, δηλώνουν υποταγή σε μια άλλη αρχή (στον πάπα, ο οποίος λειτουργεί και ως κοσμικός άρχοντας). Αμφότεροι δηλαδή εμφανίζονται επικίνδυνοι για την πολιτική τάξη και σταθερότητα. Είναι προφανές ότι εδώ βαραίνει η πρόσφατη παραγμένη αγγλική ιστορία (εμφύλιος πόλεμος και οι συνέπειές του, γεγονότα σχετικά με τη διαδοχή στον θρόνο, Ένδοξη Επανάσταση) και δεν φθάνει η επιχειρηματολογία την ιδέα μέχρι τη λογική κατάληξή της, κάτι για το οποίο ωστόσο φρόντισαν οι φιλελεύθεροι επίγονοι του Locke, καταργώντας τις εξαιρέσεις και αναβιβάζοντας την ανεξιθρησκία σε πλήρη θρησκευτική ελευθερία. Επιπλέον, η ανεκτικότητα δεν περιορίστηκε στο θρησκευτικό πεδίο, αλλά γενικεύτηκε, έτσι ώστε να αφορά αντιλήψεις και πρακτικές που αφορούν και την πολιτική ή άλλη διάσταση του βίου, στο μέτρο που και εκείνες περνούν επιτυχώς τη δοκιμασία της ανεκτικότητας, συμπληρώνοντας έτσι την αξία της ελευθερίας.

Πρωτογενής πηγή 1.1

John Stuart Mill, *Η υπέρτατη αξία της ελευθερίας**

Το δοκίμιο του Mill Περί ελευθερίας, του 1859, είναι πιθανώς η πιο κλασική υπεράσπιση της ατομικής ελευθερίας με φιλελεύθερους όρους τον 19ο αιώνα. Στο παρακάτω απόσπασμα συνοψίζονται κύριες πτυχές της: η ελευθερία της συνείδησης και έκφρασης της γνώμης, της πράξης και του συνεταιρίζεσθαι.

Υπάρχει, όμως, ένα πεδίο δράσης το οποίο μόνον έμμεσα ενδιαφέρει –αν ενδιαφέρει– την κοινωνία ως έννοια διαφορετική από το άτομο: περιλαμβάνει εκείνη την πλευρά της ζωής και τη συμπεριφορά του ατόμου που θίγει μόνο τον εαυτό του ή, αν θίγει και τους άλλους, αυτό γίνεται μόνο με την ελεύθερη, εκούσια και άνευ πλάνης συναίνεση και συμμετοχή τους. Όταν λέω μόνον τον εαυτό του, εννοώ άμεσα και κατά πρώτο λόγο· γιατί ό,τι θίγει τον εαυτό του ενδέχεται, μέσω ακριβώς του εαυτού του, να θίγει και τους άλλους· και η αντίρρηση που μπορεί να στηριχτεί σε αυτό το ενδεχόμενο θα εξεταστεί στη συνέχεια.

Αυτός είναι, λοιπόν, ο καθαυτό χώρος της ανθρώπινης ελευθερίας. Περιλαμβάνει, πρώτο, τον εσωτερικό κόσμο της συνείδησης, απαιτώντας ελευθερία συνείδησης με την ευρύτερη έννοια του όρου, ελευθερία σκέψης και αισθήματος, απόλυτη ελευθερία γνώμης και άποψης για όλα τα θέματα: πρακτικά ή θεωρητικά, επιστημονικά, ηθικά ή θεολογικά. Η ελευθερία έκφρασης και δημοσίευσης γνώμων ίσως φανεί ότι διέπεται από κάποια διαφορετική αρχή, αφού αναφέρεται στη συμπεριφορά ενός ατόμου η οποία αφορά τους άλλους ανθρώπους· αλλά, λόγω του ότι είναι τόσο σημαντική όσο και αυτή καθαυτή η ελευθερία σκέψης και στηρίζεται ως επί το πλείστον στην ίδια λογική, είναι ουσιαστικά αδιαχώριστη από αυτήν. Δεύτερο, σύμφωνα με αυτήν την αρχή, απαιτείται ελευθερία ως προς τις ατομικές προτιμήσεις και επιδιώξεις μας, να διαμορφώνουμε τον τρόπο ζωής μας έτσι όπως ταιριάζει στο χαρακτήρα μας, να ενεργούμε όπως μας αρέσει, υφιστάμενοι τις συνέπειες, που ενδέχεται να προκύψουν, χωρίς προσκόμματα από τους συνανθρώπους μας, εφόσον αυτό που κάνουμε δεν τους βλάπτει, ακόμα κι αν αυτοί θεωρούν τη συμπεριφορά μας ανόητη, διεστραμμένη ή λαθεμένη. Τρίτο, από αυτήν την ελευθερία του κάθε ατόμου απορρέει η ελευθερία, μέσα στα ίδια όρια, του συνεταιρίζεσθαι των ατόμων· ελευθερία να συνενώνονται οι άνθρωποι για την επίτευξη οποιουδήποτε σκοπού, που δεν είναι επιζήμιος για τους άλλους· προϋποτίθεται βέβαια ότι τα εν λόγω άτομα είναι ενήλικα και δεν αναγκάζονται ούτε πλανώνται για να συνενωθούν.

Η κοινωνία στην οποία δε γίνονται σεβαστές όλες αυτές οι ελευθερίες δεν είναι ελεύθερη, όποια κι αν είναι η μορφή διακυβέρνησής της· δεν είναι επίσης απόλυτα ελεύθερη και η κοινωνία στην οποία αυτές οι ελευθερίες δεν υφίστανται στην πλήρη και απόλυτη μορφή τους. Η μόνη ελευθερία που είναι άξια του ονόματός της είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελός μας με το δικό μας τρόπο, αρκεί να μην προσπαθούμε να βλάψουμε τους άλλους ή να τους εμποδίσουμε να επιτύχουν το ίδιο πράγμα. Κάθε άνθρωπος είναι αυτός ο ίδιος ο καλύτερος προστάτης της σωματικής, διανοητικής ή πνευματικής υγείας του. Οι άνθρωποι ωφελούνται περισσότερο όταν επιτρέπουν στους συνανθρώπους τους να ζουν όπως νομίζουν καλύτερα, παρά όταν αναγκάζουν κάθε άνθρωπο να ζει όπως νομίζουν καλύτερα οι υπόλοιποι.

* Mill, J.S. (1983), *Περί ελευθερίας* (μτφρ. Ν. Μπαλής), Αθήνα: Επίκουρος, σσ. 35-37.

1.3. Οικονομική ελευθερία και ατομική ιδιοκτησία

Ο φιλελευθερισμός περιλαμβάνει στις ελευθερίες που υπερασπίζεται, ως διακεκριμένη και σημαντική, την οικονομική ελευθερία. Αυτή εκφράζεται τόσο ως εναντίωση στην ύπαρξη μονοπωλίων και στην κρατική διεύθυνση της οικονομίας, όσο και ως στήριξη του ελεύθερου εμπορίου, της ελεύθερης αγοράς και της ατομικής ιδιοκτησίας. Έχουν διατυπωθεί ποικίλα φιλελεύθερα επιχειρήματα υπέρ της οικονομικής ελευθερίας, πότε εναλλακτικά και πότε συνδυαστικά. Κατά πρώτον, θεωρείται ότι η ελεύθερη οικονομία είναι πολύ περισσότερο αποδοτική και παράγει μεγαλύτερο πλούτο προς όφελος των ατόμων, αλλά και της κοινωνίας συνολικά. Μπορεί το κάθε άτομο, ως ορθολογικό υποκείμενο, να προσέρχεται στην αγορά με σκοπό την ικανοποίηση του προσωπικού συμφέροντός του, αλλά η αλληλεπίδραση των ατόμων στην αγορά θα παραγάγει την καλύτερη δυνατή διεύθετηση. Εφόσον δεν υπάρχουν μονοπώλια, ούτε εμπόδια εισόδου στην αγορά, ο ανταγωνισμός μεταξύ των παραγωγών για καλύτερα και φθηνότερα προϊόντα, σε συνδυασμό

με τη ζήτηση, θα δώσει το βέλτιστο δυνατό αποτέλεσμα. Το κράτος δεν διαθέτει κάποιον καλύτερο μηχανισμό σε σχέση με την ελεύθερη διαμόρφωση των τιμών των αγαθών ο οποίος λειτουργεί σε μια ελεύθερη αγορά προκειμένου να οργανώσει την παραγωγή, πόσω μάλλον να γίνει το ίδιο παραγωγός αγαθών με αποτελεσματικότερο τρόπο. Ακόμη και αν δεν έχει πρόθεση μεροληπτικής υποστήριξης συγκεκριμένων οικονομικών συμφερόντων, θα αποδειχθεί κοστοβόρο, γραφειοκρατικό και καθόλου αποδοτικό.

Κατά δεύτερον, και αυτό ενίοτε παραβλέπεται, η ελεύθερη οικονομία υποστηρίζεται και για ηθικούς λόγους, ανεξάρτητα από τα οικονομικά αποτελέσματά της. Θεωρείται δηλαδή ότι λειτουργεί κατευναστικά προς τα πάθη, καλλιεργεί αστικές αρετές, καθώς και την ατομική υπευθυνότητα και την αξιοκρατία. Αυτό που είναι περισσότερο προβεβλημένο, και υπήρξε προσδοκία ήδη των πρώτων φιλελευθέρων, είναι η ευεργετική επίδραση του διεθνούς εμπορίου στην ειρήνη. Δηλαδή, διατυπώθηκε η εκτίμηση ότι αφενός η συνεχής και επιτεινόμενη εμπορική δραστηριότητα αφενός θα αποδειχθεί επωφελής για όλα τα κράτη –για παράδειγμα, θα τους επιτρέψει να εστιάσουν την παραγωγή τους στον τομέα στον οποίο διαθέτουν συγκριτικό πλεονέκτημα και ταυτόχρονα να καλύψουν τις ελλείψεις τους σε άλλα αγαθά με εισαγωγές–, αφετέρου τα κράτη θα αναπτύξουν μεταξύ τους δεσμούς και θα υποστηρίξουν αμοιβαία συμφέροντα, που θα αποτρέπουν ή, απλώς, θα καθιστούν τους πολέμους περιττούς. Βεβαίως, αυτό προϋποθέτει τη μείωση –μέχρι σχεδόν εξαλείψεως– φόρων και δασμών και, γενικότερα, οποιουδήποτε τεχνικού ή νομικού εμποδίου παρεισφύρει αχρεία στα διεθνείς εμπορικές συναλλαγές και στην οικονομική δραστηριότητα.

Επομένως, δεν πρέπει το ίδιο το κράτος να αναπτύσσει οικονομική δραστηριότητα, αλλά με τις αρχές και τις υπηρεσίες του να αναλαμβάνει κατεξοχήν εποπτικό και ρυθμιστικό ρόλο, δηλαδή να εγγυάται την ασφάλεια και τη νομιμότητα των συναλλαγών, και να διασφαλίζει την απρόσκοπτη λειτουργία του ανταγωνισμού. Επιβάλλεται δε να είναι πολύ συγκρατημένο ως προς την επιβολή φόρων, η οποία πρέπει να είναι προσανατολισμένη κυρίως στα εισοδήματα από προσόδους και, γενικότερα, στις μη παραγωγικές δραστηριότητες. Μόνο κατ' εξαίρεση αναλαμβάνει πιο ενεργό δραστηριότητα, όπως στις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η φύση του αγαθού είναι τέτοια ώστε δεν μπορεί να προσφερθεί με όρους ελεύθερης αγοράς (π.χ. φυσικά μονοπώλια, αμιγώς δημόσια αγαθά). Εφόσον λοιπόν διασφαλίζονται οι γενικές προϋποθέσεις ομαλής λειτουργίας της ελεύθερης αγοράς, κατά την κλασική φιλελεύθερη αντίληψη, το αποτέλεσμα που θα προκύψει για κάθε άτομο πρέπει να θεωρηθεί εύλογο και θεμιτό. Δηλαδή, εφόσον υπάρχει ισότητα ευκαιριών –όρος που, πάντως, μένει συχνά μετέωρος στις σχετικές θεωρητικές επεξεργασίες–, θα ανταμειφθεί εκείνος ο οποίος, εκ του αποτελέσματος, τεκμαίρεται ότι υπήρξε περισσότερο εργατικός, επιμελής, επινοητικός κ.ο.κ., και επομένως είναι αξιοκρατικό να απολαμβάνει τους καρπούς των κόπων του. Εν ολίγοις, η οικονομική ανισότητα που παράγει η αγορά είναι δίκαιη. Οι μέχρι εδώ εκτεθείσες θέσεις περί οικονομίας προσιδιάζουν, πάντως, στον κλασικό φιλελευθερισμό και κατά δεύτερον στον νεοφιλελευθερισμό. Στο οικείο υποκεφάλαιο για τον κοινωνικό φιλελευθερισμό θα δούμε σημαντική διαφοροποίηση κυρίως ως προς την έκταση της παρέμβασης και τον ρόλο του κράτους.

Σημαντική έκφραση της οικονομικής ελευθερίας είναι για τους φιλελευθέρους το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία, το οποίο για πολλούς από αυτούς, ακολουθώντας τον πρωτοφιλελεύθερο στοχαστή John Locke, θεωρείται αναπαλλοτρίωτο, φυσικό δικαίωμα. Πράγματι, στο έργο του *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* (1690), που θεωρείται θεμελιώδης αναφορά για τον κλασικό φιλελευθερισμό, αναπτύσσεται για πρώτη φορά αυτό που θα ονομαστεί αργότερα «εργασιακή θεωρία της αξίας» (Locke, 2010, σσ. 107-126). Στο πλαίσιο της ευρύτερης πολιτικής θεωρίας του, ο Locke κατασκευάζει τους ανθρώπους ως δρώντες σε μια υποθετική «φυσική κατάσταση», η οποία προκύπτει νοητά από την αφαίρεση του πολιτικού στοιχείου. Σε αυτή την προπολιτική συνθήκη –ισχυρίζεται ο Locke, αντίθετα προς τον Hobbes– οι άνθρωποι, ως ορθολογικά αλλά και ηθικά όντα, αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις, ιδίως συναλλακτικού χαρακτήρα. Πώς όμως ρυθμίζεται το ζήτημα της κατανομής των πόρων και των αγαθών σε μια τέτοια κατάσταση; Κάθε άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης του εαυτού του και του μόχθου του. «Κατέχω τον εαυτό μου» σημαίνει είμαι ελεύθερος και ταυτόχρονα αναλαμβάνω την ηθική ευθύνη των πράξεών μου. Το δικαίωμα ιδιοποίησης εδράζεται στην πρόσμειξη του μόχθου στο αντικείμενο. Δηλαδή, η εργασία πάνω στη φύση δημιουργεί αξία, και αυτή η αξία ανήκει σε αυτόν που εργάστηκε προκειμένου να παραχθεί το προϊόν – για παράδειγμα, κάποιος που καλλιεργεί πατάτες δικαιούται να τις κάνει δικές του. Και, μολονότι αρχικά ο Locke βάζει ορισμένους περιορισμούς –να υπάρχει επάρκεια αγαθών και για τους άλλους, όπως και να μη φθείρονται τα αγαθά υπό την κατοχή του παραγωγού–, αυτοί οι περιορισμοί παρακάμπτονται με τη χρήση του χρήματος (ή πολύτιμων μετάλλων), η ανταλλακτική αξία του οποίου επιτρέπει στον παραγωγό να ανταλλάξει με χρήματα το πλεόνασμα αγαθών που τυχόν έχει συσσωρεύσει. Στο πιο διαμφισβητούμενο σημείο της θεωρίας του ο Locke υποστηρίζει –και εδώ το επιχείρημα από υποθετικό μεταστρέφεται σε εμπειρικό– ότι έχει υπάρξει

ευρεία συναίνεση για τις εγχρήματες συναλλαγές μεταξύ των ανθρώπων και, κατά προέκταση, για τα αποτελέσματα που παράγουν, δηλαδή την άνιση ατομική ιδιοκτησία.



Εικόνα 1.2 «Ατομική ιδιοκτησία. Απαγορεύεται η πρόσβαση στην παραλία» γράφει η πινακίδα στο Γουέλφιτ της Μασαχουσέτης. Ο φιλελευθερισμός υποστηρίζει την ατομική ιδιοκτησία ως χαρακτηριστική εκδήλωση της ατομικής ελευθερίας. Συχνά τη θεωρεί απαραβίαστο φυσικό δικαίωμα και μη υποκείμενο σε περιορισμούς υπέρ δημόσιων αγαθών (WorldTraveller101, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lecount_Hollow_Private_Beach_Access_Sign.jpg). Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Μολονότι στη φυσική κατάσταση, ελλείπει οποιασδήποτε αρχής η οποία μπορεί να εγγυηθεί την τάξη και την ασφάλεια, λειτουργώντας επιδιαιτητικά όταν προκύπτουν διαφορές, παρουσιάζεται εγγενής αστάθεια, δεν επικρατεί κατάσταση πολέμου, αλλά οι άνθρωποι κατά βάση αναπτύσσουν αγαθές μεταξύ τους σχέσεις. Ωστόσο, ιδίως σε περίπτωση σπάνης αγαθών, ο ανταγωνισμός και η σύγκρουση πιθανόν να κλιμακωθούν. Προς αποτροπή αυτού του δυσμενούς ενδεχομένου, τα ορθολογικά άτομα έρχονται σε συμφωνία, αποδεχόμενα την εγκαθίδρυση της πολιτικής κοινωνίας. Όμως, έτσι, συμπεραίνει ο Locke, όχι μόνο νομιμοποιούνται η ατομική ιδιοκτησία και η άνιση κατανομή της, όχι μόνον το κράτος οφείλει να προστατεύσει τα άτομα, αλλά αυτή η απαίτηση προστασίας τοποθετείται στον πυρήνα της ίδιας της σκοπιμότητας του κράτους.

1.4. Συνταγματισμός, κράτος δικαίου και περιορισμένη κυβέρνηση

Κατά τη λογική προέκταση της θεώρησης του Locke, το κράτος δεν μπορεί παρά να είναι περιορισμένο, συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν και άλλοι φιλελεύθεροι και από διαφορετική αφετηρία. Έχει συγκεκριμένους, αυστηρά προσδιορισμένους σκοπούς, από τους οποίους δεν μπορεί και δεν πρέπει να παρεκκλίνει. Συχνά το αποκαλούν αναγκαίο κακό. Αναγκαίο διότι, εάν δεν υπήρχε, θα επικρατούσε μια άναρχη και χαοτική κατάσταση. Κακό επειδή αποτελεί μια μορφή εξουσίας, και κάθε εξουσία έχει την τάση να επιδιώκει την επαύξηση και την επέκτασή της, γεγονός το οποίο περίπου αυτομάτως σημαίνει καταδυνάστευση των ατόμων και προσβολή των δικαιωμάτων και των ελευθεριών τους. Επομένως, μια δημοφιλής, ιδίως τον 19ο αιώνα, εικόνα είναι αυτή του «κράτους-νυχτοφύλακα», δηλαδή του ελάχιστου κράτους, το οποίο απαρτίζεται μόνον από τον λεγόμενο σκληρό πυρήνα του: τον στρατό (για την εξωτερική ασφάλεια), την αστυνομία (για την εσωτερική τάξη και ασφάλεια) και τη δικαιοσύνη (για την εγγύηση της απόλαυσης των δικαιωμάτων και της τιμωρίας των αδικοπραγούντων). Βεβαίως, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν χαρακτηρίζει συλλήβδην όλους τους φιλελεύθερους αυτή η αντίληψη, ενώ στο Κεφάλαιο 4 θα καταδειχθεί πώς μια ελευθεριακή θεώρηση φθάνει τη φιλελεύθερη καχυποψία στο ύστατο όριό της με το να υποστηρίζει ότι εν τέλει το κράτος όχι μόνο δεν είναι κάτι καλό, αλλά ούτε καν αναγκαίο.

Σε κάθε περίπτωση, οι φιλελεύθεροι διακρίνουν με επιτακτικό τρόπο τη δημόσια από την ιδιωτική σφαίρα. Η τελευταία περιλαμβάνει εκείνα τα πεδία του ανθρώπινου βίου τα οποία θα πρέπει να αφεθούν αρρήθμιστα από κάθε κρατική/εξουσιαστική παρέμβαση, και αυτό θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ελεύθερη έκφραση και απόλαυση των επιθυμιών του και των σχεδίων ζωής του ατόμου. Τα όρια μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας είναι δύσκολο να προσδιοριστούν με ακρίβεια – από φιλελεύθερο σε φιλελεύθερο μπορεί να είναι διαφορετικά. Το γενικό πνεύμα είναι πάντως ότι, όσο λιγότερο παρεισφράει η πολιτική εξουσία στην ιδιωτική σφαίρα και όσο μεγαλύτερη είναι η τελευταία, τόσο το καλύτερο. Εδώ παρατηρούμε την αντιστροφή, σχεδόν, της αντίληψης περί ελευθερίας σε σχέση με την αρχαία ελληνική δημοκρατία. Εκεί, η ενεργητική/ενεργός συμμετοχή του πολίτη στα κοινά της πόλης –όπου η πόλη συνιστά έναν ενιαίο χώρο, χωρίς να υπάρχει ευκρινής διάκριση κράτους και κοινωνίας– είναι όρος της απόλαυσης της ελευθερίας, η οποία νοείται με συλλογικούς όρους. Αντίθετα, όποιος ιδιωτεύει αδιαφορώντας για τα κοινά περιφρονείται και θεωρείται ότι διάγει βίο υπολειμματικό. Κατά τη φιλελεύθερη αντίληψη, όμως, οι χαρές του ιδιωτικού βίου είναι που κατεξοχήν βοηθούν κάποιον να καταστεί ελεύθερος, ενώ η πολιτική συμμετοχή δεν είναι προϋπόθεση της ελευθερίας, ίσα ίσα μπορεί να θεωρηθεί και βάρος (Constant, 2000).

Δεδομένων των παραπάνω, όπως και για ιστορικούς λόγους, ο φιλελευθερισμός διασυνδέθηκε με την παράδοση του Συνταγματισμού, την οποία και εξέφρασε χαρακτηριστικά ο ίδιος. Σύμφωνα με αυτήν, ως θεμέλιο νομιμότητας υφίσταται ένα Σύνταγμα ή ένα corpus συνταγματικών κειμένων/πηγών, που προσδιορίζουν σαφή και συγκεκριμένα όρια στη δράση και στη δικαιοδοσία του κράτους, της κυβέρνησης, αλλά και της κοινωνίας. Έτσι, όποια μορφή και αν έχει η κυβέρνηση, οι κυβερνώντες –όποιοι και αν είναι– υπόκεινται στο συνταγματικό πλαίσιο και, γενικότερα, στην έννομη τάξη. Ο Συνταγματισμός, επομένως, συνάπτεται με την περιορισμένη διακυβέρνηση και το κράτος δικαίου: διασφαλίζει ότι η πολιτική εξουσία δεν θα είναι ούτε απόλυτη ούτε αυθαίρετη ούτε ανέλεγκτη και ότι οι πάντες, κυβερνώντες και πολίτες, θα υπόκεινται στους νόμους, που θεωρούνται απαραβίαστοι. Το κράτος δικαίου ενσωματώνει και θέτει υπό την προστασία του ατομικά, πρωτίστως, δικαιώματα και ελευθερίες, διασφαλίζοντας ότι δεν θα γίνουν αντικείμενο παραβίασης από καμία αρχή. Επομένως, Συνταγματισμός και κράτος δικαίου εξ ορισμού αντίκεινται σε οποιοδήποτε δεσποτικό καθεστώς, ακόμη και σε μια δημοκρατία η οποία βασίζεται αποκλειστικά στην αρχή της πλειοψηφίας. Προκειμένου η τήρηση των αρχών του κράτους δικαίου και του Συντάγματος να είναι στην πράξη δυνατή, για τους φιλελεύθερους είναι αυτονόητο ότι η πολιτική εξουσία πρέπει να είναι όχι μόνον περιορισμένη, αλλά και διασπασμένη· ακόμη καλύτερα, κατακερματισμένη σε διάφορα επίπεδα και λειτουργίες. Αυτό τυπικά περιλαμβάνει την τριμερή διάκριση της εξουσίας σε νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική, καθώς και την εκατέρωθεν επιβολή ελέγχων και εξισορροπήσεων, με αναφορά συχνά στην κλασική επεξεργασία από τον Μοντεσκιέ (*Το πνεύμα των νόμων*).

1.5. Κοινωνικός φιλελευθερισμός

Κατά την εξέλιξη του 19ου αιώνα δεν έμειναν όλοι οι φιλελεύθεροι αδιάφοροι για την κατάσταση των λαϊκών και των εργατικών στρωμάτων, αλλά αναγνώρισαν ότι η ελεύθερη αγορά και οι καπιταλιστικές σχέσεις παράγουν μεν πλούτο, αλλά αυτός δεν μετατρέπεται για πολλούς σε ευημερία – το αντίθετο, μάλιστα. Δεν

είναι τυχαίο που κυρίως στην Αγγλία, δηλαδή εκεί όπου εμφανίστηκαν πιο έντονα και εκτεταμένα φαινόμενα κοινωνικοοικονομικής δυσπραγίας, ή και εξαθλίωσης, αναπτύχθηκε και ένα διακριτό ρεύμα εντός της φιλελεύθερης παράδοσης, που ονομάστηκε νέος φιλελευθερισμός (προσοχή: να μη συγχέεται με τον νεοφιλελευθερισμό) και το οποίο εκ των υστέρων αποκαλείται κοινωνικός φιλελευθερισμός. Ο John Stuart Mill μπορεί να θεωρηθεί ένας από τους προδρόμους του, καθώς έφθασε στο σημείο να συγκρίνει τις επιλογές που έχει ο μισθωτός εργάτης με αυτές του δούλου της αρχαιότητας, ενώ υπερασπίστηκε το δικαίωμα των εργατών να οργανωθούν σε εργατικά σωματεία, προκειμένου να περιορίσουν την υπέρμετρη ισχύ των εργοδοτών. Κύριοι εκφραστές του θεωρούνται οι L.T. Hobhouse, T.H. Green και J.A. Hobson, οι οποίοι ανέπτυξαν τις θέσεις τους την περίοδο 1880-1920. Ως κοινωνικοί φιλελεύθεροι, συνδύασαν το καλό του ατόμου με αυτό της κοινωνίας και θεώρησαν ότι η κοινωνική και κρατική δράση υπέρ των δυσπραγούντων δεν είναι ασυμβίβαστη προς την ατομική ελευθερία, αλλά συμπληρωματική της.

Ο T.H. Green υποστήριξε ότι είναι δικαιολογημένη η κρατική παρέμβαση, όσον αφορά προβλήματα που σχετίζονται με τη στέγαση, την παροχή ιατρικής φροντίδας, την αντιμετώπιση του αλκοολισμού και την εκπαίδευση. Αυτό μπορεί από μια άποψη να θεωρηθεί ως καταναγκασμός· δεν γίνεται όμως εναντίον της ελευθερίας, αλλά προς χάριν της, καθώς την ελευθερία θα πρέπει να μπορούν να την απολαμβάνουν εμπράκτως όλα τα μέλη της κοινωνίας. Με αυτή την έννοια, η νομοθεσία και οι δημόσιες πολιτικές που συμβάλλουν στην ευημερία όσων υποσιτίζονται, εργάζονται εξαντλητικά ωράρια, μένουν σε προβληματικά καταλύματα, έχουν ελλιπή μόρφωση κ.ο.κ. δεν προσβάλλουν την ελευθερία, αλλά την ενισχύουν (Vincent, 2010, σ. 40).

Μια αναδιανεμητική πολιτική, αν και βεβαίως όχι ιδιαίτερα εκτενής, υιοθετήθηκε σε αυτό το πλαίσιο από φιλελεύθερους, χωρίς να αμφισβητείται μεν ο πρωτεύων ρόλος της αγοράς, αλλά με πρόθεση να ελεγχθούν ορισμένα από τα επαχθή αποτελέσματά της. Έγινε, επομένως, αποδεκτό ότι οι κραυγαλέες εισοδηματικές ανισότητες πρέπει να αντιμετωπιστούν με πολιτικές όπως η επιβολή (ορίου προς τα κάτω) του κατώτατου μισθού, η ιατρική και ασφαλιστική κάλυψη, η παροχή σύνταξης γήρατος και σχολικών γευμάτων κ.ο.κ. Σε κυβερνητικό επίπεδο, αυτή η προσέγγιση εκφράστηκε από τις κυβερνήσεις του Asquith στη Βρετανία (1908-1916) και του Φραγκλίνου Ρούσβελτ στις ΗΠΑ με το New Deal από το 1932 και μετά (Ryan, 2007, σ. 372; Vincent, 2010, σσ. 40, 42). Ο John Maynard Keynes είχε καθοριστική συμβολή στη διατύπωση –από μια πιο τεχνική, οικονομολογική σκοπιά– μιας θεώρησης η οποία εξακολουθεί μεν να είναι φιλελεύθερη αλλά επιφυλάσσει σημαντικό και ενεργό ρόλο στο κράτος, όσον αφορά την αντιμετώπιση της φτώχειας και της ανεργίας, ο οποίος περιλαμβάνει εκτεταμένες δημόσιες επενδύσεις και μέτρα προοδευτικής φορολογίας. Στη Βρετανία, και υπό την επιρροή του Keynes, ο W.H. Beveridge εισηγήθηκε δέσμη κοινωνικών πολιτικών, οι οποίες οδήγησαν μεταπολεμικά στην επιβολή ενός συστήματος κοινωνικής ασφάλισης.

1.6. Νεοφιλελευθερισμός

Ο νεοφιλελευθερισμός, φαινόμενο το οποίο σε θεωρητικό και πολιτικό επίπεδο εντοπίζεται από τη δεκαετία του '70 και μετά, έχει προσλάβει από μια κριτική σκοπιά μειωτικές συνδηλώσεις, υπό την έννοια ότι οι αρχές και οι εφαρμογές του οδηγούν σε κοινωνικοοικονομικά άδικες καταστάσεις. Επιπλέον, ως έννοια τείνει να υπερεκτείνεται και να αναφέρεται στη συνολικά επικρατούσα σημερινή συνθήκη, από την άποψη του ιδεολογικά ηγεμονικού δόγματος που έχει επικρατήσει στις αντιλήψεις και στις πρακτικές της κοινωνίας, της οικονομίας και της πολιτικής. Απαιτείται, επομένως, σχετική προσοχή προκειμένου να προσδιοριστεί ο νεοφιλελευθερισμός με μεγαλύτερη ακρίβεια. Οπωσδήποτε, πάντως, εάν εξεταστεί στο εσωτερικό της φιλελεύθερης παράδοσης, μπορεί να εκληφθεί ως μια αντίδραση προς τον κοινωνικό φιλελευθερισμό, τόσο με πιο τεχνικούς, οικονομικούς όρους όσο και με ηθικοπολιτικούς. Οι νομπελίστες οικονομολόγοι Milton Friedman και Friedrich Hayek έχουν θεωρηθεί ως οι διανοητές με τη μεγαλύτερη επιρροή στη διάδοσή του, ενώ σε πολιτικό επίπεδο οι κυβερνήσεις της Μάργκαρετ Θάτσερ στο Ηνωμένο Βασίλειο (1979-1990) και του Ρόναλντ Ρέιγκαν στις ΗΠΑ (1980-1988) υιοθέτησαν πολιτικές που συνάπτονται με τον νεοφιλελευθερισμό, και μάλιστα με επίμονο και μαχητικό τρόπο, και με διαρκή αποτελέσματα, που επέδρασαν έκτοτε καθοριστικά όχι μόνο στα κράτη τους, αλλά και παγκοσμίως.

Ο νεοφιλελευθερισμός μπορεί να θεωρηθεί συνδυαστικά ως μια κατεδαφιστική κριτική στην κεϋνσιανή (εκ του J.M. Keynes) πολιτική οικονομία και στο κοινωνικό κράτος, καθώς και ως ένα αίτημα αναβίωσης του κλασικού φιλελευθερισμού, με έμφαση στη διεκδίκηση της ατομικής οικονομικής ελευθερίας και της πρωτοκαθεδρίας των ελεύθερων αγορών, χωρίς εξίσου ισχυρή εμμονή στα πολιτικά δικαιώματα και ελευθερίες. Το τελευταίο στοιχείο αποσυνδέει τον νεοφιλελευθερισμό από αυτό που μπορεί να ονομαστεί

πολιτικός φιλελευθερισμός και, αντιθέτως, τον συνάπτει με ένα αυταρχικό πολιτικό σύστημα. Από αυτή την άποψη, έχει υποστηριχθεί ότι ο νεοφιλελευθερισμός δεν αποτελεί μια εντελή πολιτική ιδεολογία, αλλά πρωτίστως μια θεωρία οικονομικής πολιτικής (και αποκτά την ευπλαστότητα συνάρθρωσης με διαφορετικά πολιτικά συστήματα) (Harvey, 2007).



Εικόνα 1.3 Η Αμερικανική Ένωση Αστικών Ελευθεριών (ACLU), ενεργή από το 1920, έχει ως αποστολή της «την υπεράσπιση και τη διατήρηση των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, τα οποία το Σύνταγμα και οι νόμοι των Ηνωμένων Πολιτειών εγγυώνται για κάθε πρόσωπο σε αυτή τη χώρα». Στην αφίσα αυτή, που διακίνησε η Ένωση, απεικονίζεται με σαρκαστικό τρόπο η εναντίωσή της στον Πατριωτικό Νόμο (Patriot Act), που ψηφίστηκε επί Διοίκησης Τζορτζ Μπους του νεότερου, στο πλαίσιο πολιτικών για την αντιμετώπιση τρομοκρατικών απειλών μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001. «Είμαστε εδώ για να σε προστατεύσουμε από τις ελευθερίες σου» λέει η μορφή, που εξωτερικά θυμίζει στρατιώτη του αγώνα της Ανεξαρτησίας, αλλά σε δεύτερο επίπεδο προβάλλει η εικόνα του κινηματογραφικού Εξολοθρευτή. Στο βάθος κάποιος γκρεμίζει το Άγαλμα της Ελευθερίας, ενώ κάποιος άλλος ψάχνει (ως μη όφειλε) αρχεία με πληροφορίες. Η Ένωση καταφέρθηκε νομικά εναντίον του υπουργού Δικαιοσύνης και της Εθνικής Υπηρεσίας Ασφαλείας (NSA), μεταξύ άλλων. Το παρόν έργο διατίθεται προς αναπαραγωγή (https://www.aclu.org/files/images/safefree/patriot_poster1.jpg).

Έτσι, ορισμένα αυταρχικά ή ημιαυταρχικά καθεστώτα της νοτιοανατολικής Ασίας θεωρούνται νεοφιλελεύθερα ως προς την οικονομία. Ήδη, άλλωστε, κατά τη δεκαετία του '80 το δικτατορικό καθεστώς του Πινοσέτ στη Χιλή είχε υιοθετήσει, με την προσωπική συνδρομή του Friedman και των λεγόμενων Chicago boys (εκ του Πανεπιστημίου του Σικάγο, η οικονομική σχολή του οποίου ήταν η κατεξοχήν εισηγήτρια του νεοφιλελευθερισμού), νεοφιλελεύθερες οικονομικές πολιτικές. Ο ίδιος ο Friedman κράτησε διαφορούμενη στάση, καθώς αφενός δεν δέχτηκε να εμπλακεί προσωπικά, αφετέρου όχι μόνον υπερασπίστηκε την ορθότητα των οικονομικών μέτρων που ελήφθησαν επί Πινοσέτ, αλλά και υποστήριξε επιπλέον την άποψη ότι η ενίσχυση της οικονομικής ελευθερίας και των ελεύθερων αγορών οδηγεί εν τέλει στη διατύπωση αιτημάτων υπέρ της εξάπλωσης των πολιτικών ελευθεριών. Αυτό το τελευταίο σημείο είναι σημαντικό να εξεταστεί, πράγματι, στο πλαίσιο καθεστώτων όπως, για παράδειγμα, το κινεζικό.

Πρέπει να σημειωθεί ότι ο νεοφιλελευθερισμός δεν είναι ενιαίος και συμπαγής, ούτε θεωρητικά ούτε στις πολιτικές εφαρμογές του. Ας πούμε, ο Friedman έχει βασικά συννεπιοκρατική επιχειρηματολογία, δηλαδή υπερασπίζεται τον νεοφιλελευθερισμό, κυρίως λόγω των θετικών αποτελεσμάτων που παράγει, ενώ ο Hayek χρησιμοποιεί, μεταξύ άλλων, επιστημολογικής τάξης επιχειρήματα εναντίον του κρατικού σχεδιασμού και υπέρ αυτού που αποκαλεί «αυθόρμητη τάξη». Εξίσου, ο Ρέικαν θεωρούσε ως ένα από τα κύρια προβλήματα της οικονομίας την υψηλή φορολογία, η οποία δεσμεύει πόρους από τις ιδιωτικές επενδύσεις, οι οποίες θα μπορούσαν να συμβάλουν στην ανάπτυξη της οικονομίας, κάτι που, όταν συμβεί, θα αυξήσει –μέσω χαμηλής μεν φορολογίας, αλλά επί μεγαλύτερης φορολογητέας ύλης– και τα δημόσια έσοδα. Έτσι, προχώρησε σε πολύ σημαντικές φορολογικές περικοπές ιδίως για τους πολύ εύπορους, προσδοκώντας τη σταδιακή διάχυση του πλούτου προς τα κάτω (trickle-down), στην κοινωνικοοικονομική κλίμακα. Αντίθετα, η Θάτσερ έδωσε προτεραιότητα στην καταπολέμηση του πληθωρισμού και στη μείωση των δημοσίων δαπανών, ως απαραίτητους όρους για τη σταθεροποίηση της οικονομίας, η οποία τέθηκε ως βασικός στόχος.

Παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις, ο νεοφιλελευθερισμός διαθέτει ένα σώμα κοινών ιδεών που μπορούν να συνοψιστούν στις ακόλουθες: Η εμπειρία –της τριακονταετούς λειτουργίας του μεταπολεμικού κοινωνικού κράτους ή παρεμφερών πρακτικών– έχει δείξει ότι το κράτος είναι υπερβολικά σπάταλο και αναποτελεσματικό για πολλούς λόγους. Ακόμη και αν δεν υφίσταντο άλλα εμπόδια, ένας μεγάλος και περίπλοκος οργανισμός δεν είναι σε θέση να παραγάγει γρήγορα και αποδοτικά αποτελέσματα, τα οποία η ελεύθερη και ανταγωνιστική αγορά με τον μηχανισμό των τιμών που διαθέτει μπορεί να εξασφαλίσει καλύτερα. Ακόμη και αν η ίδια δεν είναι τέλεια, είναι σχεδόν σε κάθε περίπτωση προτιμότερη από το εγγενώς και αθεράπευτα αναποτελεσματικό κράτος. Το κράτος επιβαρύνεται, επίσης, από τα ιδιαίτερα συμφέροντα των πολιτικών, αλλά και της ίδιας της δημόσιας διοίκησης. Για παράδειγμα, οι πολιτικοί, προσβλέποντας στην επανεκλογή τους και ενεργώντας βραχυπρόθεσμα, τείνουν να ικανοποιούν επιμεριστικά συμφέροντα κοινωνικών ομάδων (ασχέτως αν επικαλούνται το δημόσιο συμφέρον πάντα), τα οποία είναι κατά κανόνα προσοδοθηρικά, δηλαδή δεν σκοπεύουν σε παραγωγικές επενδύσεις. Ακόμη και με κενσιανούς όρους, οι πολιτικοί εμφανίζονται ασυνεπείς, διότι «ξεχνούν» ότι, όταν η οικονομία από την ύφεση επανέλθει σε ρυθμούς ανάπτυξης, θα πρέπει να αρχίσουν να περιστέλλουν τις δημόσιες δαπάνες, ώστε να μη γιγαντωθεί το δημόσιο έλλειμμα, το οποίο από επιλογή είχε συσσωρευτεί κατά την περίοδο της ύφεσης. Επίσης, η κρατική γραφειοκρατία, προκειμένου να εδραιώσει τη θέση και το κύρος της, «επινοεί» συνεχώς ανάγκες για όλο και μεγαλύτερες δημόσιες δαπάνες, οι οποίες στερούν πόρους από την υγιή επιχειρηματικότητα και υπονομεύουν την οικονομική ανάπτυξη.

Επιπλέον, η επέκταση του κοινωνικού κράτους λειτούργησε κατεξοχήν πατερναλιστικά, κάνοντας τα άτομα να εξαρτώνται από τις παροχές και τις υπηρεσίες του, αντί να αναλαμβάνουν το μερίδιο της ατομικής ευθύνης που τους αναλογεί και να αφιερώνονται απρόσκοπτα στα σχέδια ζωής τους. Η Θάτσερ, φέρ' ειπείν, ισχυρίστηκε ότι το κράτος λειτούργησε ως γκουβερνάντα, κηδεμονεύοντας τα άτομα. Συνδυαστικά, απαξίωσε τα συνδικάτα ως οργανώσεις, οι οποίες, πιέζοντας διαρκώς το κράτος για μεγαλύτερους μισθούς, εν τέλει υπονόμισαν τα συμφέροντα των ίδιων των εργαζομένων, καθώς οι υψηλότεροι μισθοί προκάλεσαν αύξηση της ανεργίας. Ο Ρέικαν επίσης έκανε μαζικές περικοπές στις κοινωνικές δαπάνες. Ωστόσο, αύξησε δραματικά τον προϋπολογισμό για την Άμυνα, κάτι που –σε συνδυασμό με τη μείωση της φορολογίας– δημιούργησε τεράστιο δημοσιονομικό έλλειμμα και χρέος. Βεβαίως, η επιλογή να αυξηθούν οι αμυντικές δαπάνες προσιδιάζει στη νεοσυντηρητική ατζέντα (βλ. Κεφάλαιο 2), και επομένως θεωρητικά δεν μπορεί να χρεωθεί στον νεοφιλελευθερισμό.

Οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές λοιπόν καταλήγουν ως προς το κράτος (α) στη μείωσή του από όλες τις απόψεις: εκχωρούν σε ιδιώτες –μέσω ιδιωτικοποιήσεων– πεδία όπου δραστηριοποιούνταν το κράτος, μειώνοντας το προσωπικό του, περιορίζοντας πρωτίστως τις κοινωνικές δαπάνες κ.ο.κ., και (β) στον μετασηματισμό του: δίνουν ολόένα και μεγαλύτερη έμφαση στον εποπτικό και ρυθμιστικό ρόλο του, και

λιγότερο στην ανάπτυξη δημόσιων πολιτικών· επιπλέον, το κράτος αναδιοργανώνεται με βάση τις αρχές του λεγόμενου νέου δημόσιου μανάτζμεντ, έτσι ώστε ως προς τη δομή και τους κανόνες λειτουργίας του να προσιδιάζει περισσότερο σε ιδιωτική εταιρεία, υιοθετώντας και την αντίστοιχη κουλτούρα (αντιμετωπίζοντας δηλαδή τους πολίτες ως καταναλωτές υπηρεσιών). Αντίθετα, υποστηρίζεται η ριζική «απορρυθμισμό» της οικονομίας, δηλαδή η άρση νομικών, τεχνικών και φορολογικών εμποδίων στη διακίνηση του εμπορίου και του κεφαλαίου.

Πρωτογενής πηγή 1.2

Milton Friedman, *Το περιορισμένο κράτος**

Ο Friedman, ο πλέον διακεκριμένος μαζί με τον Hayek νεοφιλελεύθερος οικονομολόγος, συνοψίζει ορισμένες από τις κυριότερες θέσεις του περί κράτους. Είναι ένα αναγκαίο κακό, διότι, ενώ είναι απαραίτητο ως μέσο για τη διασφάλιση της ελευθερίας, έχει την εγγενή τάση να επεκτείνεται, με αποτέλεσμα να απειλεί τις ίδιες τις ελευθερίες τις οποίες οφείλει να προστατεύσει. Επομένως, το κράτος θα πρέπει να είναι περιορισμένο –να εγγυάται την τάξη και την ασφάλεια, τα δικαιώματα ιδιοκτησίας και τους κανόνες ανταγωνισμού στην ελεύθερη αγορά–, όπως εξίσου περιορισμένη πρέπει να είναι και η εξουσία των πολιτικών. Αυτές οι απόψεις, πάντως, δεν τον εμπόδισαν να ενεργήσει ως οικονομικός σύμβουλος στο δικτατορικό καθεστώς του Πινοσέτ στη Χιλή.

Για τον ελεύθερο άνθρωπο, η χώρα είναι το σύνολο των ατόμων που την απαρτίζουν, όχι κάτι πάνω από αυτά. Ο ελεύθερος άνθρωπος είναι υπερήφανος για μια κοινή κληρονομιά και τηρεί τις κοινές παραδόσεις. Θεωρεί όμως την κυβέρνηση ένα μέσο, ένα εργαλείο, όχι χορηγό ευνοιών και δώρων, ούτε κύριο ή Θεό που πρέπει να λατρεύει και να υπηρετεί τυφλά. Δεν αναγνωρίζει κανέναν εθνικό στόχο, αν δεν είναι προϊόν συναινετικού συγκερασμού των επιδιώξεων για τις οποίες πασχίζουν οι πολίτες ξεχωριστά.

Ο ελεύθερος άνθρωπος δεν θα ρωτήσει ούτε τι μπορεί να κάνει η χώρα του γι' αυτόν ούτε τι μπορεί να κάνει αυτός για τη χώρα του. Θα ρωτήσει αντίθετα: Τι μπορούμε να κάνουμε εγώ και οι συμπατριώτες μου μέσω της κυβέρνησης, ώστε να μας βοηθήσει να ελαφρύνουμε τα βάρη των αστικών μας ευθυνών, να πετύχουμε τους ξεχωριστούς μας στόχους και τις ξεχωριστές μας επιδιώξεις και, προπάντων, να προστατεύσουμε την ελευθερία μας; Και θα συνοδεύσει αυτό το ερώτημα με ένα άλλο: Πώς μπορούμε να εμποδίσουμε την κυβέρνηση που δημιουργούμε από το να μετατραπεί σε Φρανκενστάιν που θα καταστρέψει την ίδια αυτή ελευθερία για την προστασία της οποίας την εγκαθιδρύσαμε; Η ελευθερία είναι φυτό σπάνιο και ευπαθές. Η λογική μάς λέει, και η ιστορία το επιβεβαιώνει, ότι η μεγάλη απειλή για την ελευθερία είναι η συγκέντρωση εξουσίας. Η κυβέρνηση είναι αναγκαία για την προστασία της ελευθερίας μας, είναι ένα εργαλείο μέσω του οποίου μπορούμε να ασκούμε την ελευθερία μας· ωστόσο, η συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια των πολιτικών είναι επίσης και απειλή για την ελευθερία. Ακόμα κι αν οι άνθρωποι που κατέχουν αυτή την εξουσία έχουν στην αρχή καλές προθέσεις, ακόμη κι αν δεν διαφθαρούν από την εξουσία που ασκούν, η εξουσία θα προσελκύει και ταυτόχρονα θα διαπλάθει ανθρώπους με διαφορετικό χαρακτήρα. [...]

[Η] εμβέλεια της κυβέρνησης πρέπει να είναι περιορισμένη. Η βασική της λειτουργία πρέπει να είναι να προστατεύει την ελευθερία μας τόσο από τους εξωτερικούς εχθρούς όσο και τους συμπολίτες μας: να περιφρουρεί το νόμο και την τάξη, να επιβάλλει την ισχύ των ιδιωτικών συμφωνιών, να ενθαρρύνει τις ανταγωνιστικές αγορές. [...] Μια κυβέρνηση που τηρεί το νόμο και την τάξη καθορίζει τα δικαιώματα ιδιοκτησίας, χρησιμεύει ως μέσο για την τροποποίηση των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας και άλλων κανόνων του οικονομικού παιχνιδιού, διενέχει σχετικά με την ερμηνεία των κανόνων, επιβάλλει την εφαρμογή των συμβολαίων, προάγει τον ανταγωνισμό, παρέχει ένα νομισματικό πλαίσιο, εμπλέκεται σε δραστηριότητες για την καταπολέμηση των τεχνικών μονοπωλίων και την υπέρβαση των παράπλευρων συνεπειών, που θεωρούνται κατά κοινή ομολογία αρκετά σημαντικές για να δικαιολογούν την κυβερνητική παρέμβαση, και συμπληρώνει την ιδιωτική φιλανθρωπία και την οικογένεια σε ό,τι αφορά την προστασία των ανεύθυνων, τρελών ή παιδιών – μια τέτοια κυβέρνηση έχει προφανώς σημαντικές λειτουργίες να εκπληρώσει. Ο συνεπής φιλελεύθερος δεν είναι αναρχικός.

* Friedman, M. (2014), *Καπιταλισμός και ελευθερία* (μτφρ. Γ. Καράμπελας), Αθήνα: *Ημερησία* [Παπαδόπουλος], σσ. 23-25, 67.

1.7. Φιλελευθερισμός και δημοκρατία

Φιλελευθερισμός και αντιπροσωπευτική δημοκρατία συμπορεύτηκαν και συναρθρώθηκαν στη μορφή της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ότι άρχισε να μορφοποιείται στα τέλη του 18ου αιώνα, με τη σύσταση του ομοσπονδιακού κράτους των Ηνωμένων Πολιτειών, και να αναπτύσσεται σταδιακά κατά τον 19ο αιώνα, ενώ είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι χρειάστηκε να εισέλθουμε και στον 20ό αιώνα για να αποκρυσταλλωθεί στην εντελή εκδοχή της. Αυτή η σχέση, ωστόσο, υπήρξε και εξακολουθεί να είναι πολυκύμαντη, δυναμική και διφορούμενη. Δεν είναι σχέση ούτε λογικής αναγκαιότητας ούτε ιστορικής νομοτέλειας. Μάλιστα, διαφορετικές παραλλαγές του φιλελευθερισμού κρατούν ουσιωδώς διαφορετική στάση προς τη δημοκρατία. Εάν όμως είναι έτσι τα πράγματα, τότε είναι σημαντικό να διασαφηνίσουμε αυτή τη σχέση.

Κατά πρώτον, η δημοκρατία είτε στην άμεση είτε στην αντιπροσωπευτική εκδοχή της δεν απαιτείται να είναι φιλελεύθερη. Εφόσον ικανοποιούνται βασικές δημοκρατικές αρχές –λαϊκή κυριαρχία, ισότητα, αρχή της πλειοψηφίας–, υφίσταται ένα πολίτευμα που είναι δημοκρατικό, αλλά όχι και φιλελεύθερο, στην περίπτωση που οι ατομικές ελευθερίες και τα ατομικά δικαιώματα είναι περιορισμένα και δεν ικανοποιούνται βασικές αρχές του Συνταγματισμού. Ας πούμε, η αρχαία ελληνική δημοκρατία δεν ήταν φιλελεύθερη, εφόσον η ελευθερία κατανοούνταν κατά βάση ως συλλογική και όχι ατομική, και βεβαίως δεν υφίσταντο ατομικά δικαιώματα και κράτος δικαίου με τη σύγχρονη έννοια. Η απόλαυση της ελευθερίας συνίσταται λοιπόν στην αυτονομία, υπό την έννοια ότι δεν υπάρχει κάποια αρχή υπερκείμενη των συνεργόμενων σε κυρίαρχο σώμα πολιτών (Εκκλησία του Δήμου), οι οποίοι διαβουλευονται και συναποφασίζουν για τις δημόσιες υποθέσεις, ψηφίζοντας νόμους στους οποίους οι ίδιοι υπόκεινται. Ο κάθε πολίτης, ενώ δύναται να εκφράσει ελεύθερα και ισότιμα τη γνώμη του (ισηγορία), όπως επίσης και να αναλάβει δημόσια αξιώματα, δεν τυγχάνει θεσμικής προστασίας, στην περίπτωση που έρθει σε αντίθεση με τους κοινούς τόπους και τα κοινά ήθη της πόλης, προς τα οποία αναμένεται να συμμορφώνεται. Μια τέτοια αντιπαράθεση μπορεί να αποδειχθεί ακόμη και εξοντωτική για το άτομο. Αυτό εκδηλώνεται με την πρακτική του οστρακισμού, αλλά και με τη λειτουργία των δικαστηρίων, πολλές αποφάσεις των οποίων για έναν φιλελεύθερο θα ήταν απλώς αυθαίρετες. Γενικά, από φιλελεύθερη σκοπιά, η αρχαία δημοκρατία κρίνεται χαρακτηριστικά μη ανεκτική και μη φιλελεύθερη. Αλλά και, κατά τη νεωτερική εποχή, υπάρχουν συλλήψεις της δημοκρατίας οι οποίες είναι αντιφιλελεύθερες, όπως αυτή του Jean-Jacques Rousseau, ο οποίος στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* υποστηρίζει μια δημοκρατική διευθέτηση η οποία ταυτόχρονα περιλαμβάνει την απαγόρευση σύστασης κάθε είδους ένωσης ατόμων, όπως και κάθε δημόσια έκφραση πολιτικής γνώμης, ως μέτρα ενάντια στον φατριασμό και στα επιμεριστικά συμφέροντα.

Κατά δεύτερον, ο φιλελευθερισμός δεν απαιτεί ως αναγκαίο όρο τη δημοκρατία προκειμένου να πραγματοποιηθεί. Μπορούμε να φανταστούμε ακόμη και ένα καθεστώς πεφωτισμένης δεσποτείας στο πλαίσιο του οποίου τα ατομικά δικαιώματα και οι ατομικές ελευθερίες γίνονται σεβαστά, στον βαθμό που ο μονάρχης αυτοπεριορίζεται εμπράκτως από αρχές που προσιδιάζουν σε κράτος δικαίου και δεν αυθαιρετεί. Βεβαίως, πρόκειται για μια ατελώς φιλελεύθερη συνθήκη, εφόσον όλα αυτά είναι κατά παραχώρηση. Όμως, σε ένα κράτος δικαίου στο οποίο η διακυβέρνηση είναι περιορισμένη και οι πολιτικές αρχές ελέγχονται εκ του Συντάγματος και των νόμων, εφόσον η εξουσία δεν είναι αρκετά ισχυρή διά του περιορισμένου πεδίου αρμοδιοτήτων και δράσης που διαθέτει, διά του κατακερματισμού της και ενός συστήματος αμοιβαίων ελέγχων και εξισορροπήσεων, εφόσον με κάποιον τρόπο λογοδοτεί και ελέγχεται από ένα μέρος, τουλάχιστον, της κοινωνίας και εφόσον η απόλαυση των αστικών δικαιωμάτων είναι εγγυημένη, τότε μπορούμε να έχουμε ένα φιλελεύθερο κράτος χωρίς να είναι και δημοκρατικό.

Επομένως, ούτε ο φιλελευθερισμός «χρειάζεται» τη δημοκρατία ούτε η δημοκρατία τον φιλελευθερισμό. Αυτό μας βοηθά να καταλάβουμε και τον ιστορικά ενδεχομενικό χαρακτήρα της φιλελεύθερης δημοκρατίας, σημειώνοντας ότι η συμπόρευση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε ως στατική ούτε ως οριστική, αλλά ως μια διαλεκτική σχέση μεταξύ δύο όρων που επηρεάζουν αμοιβαία ο ένας τον άλλον, στο πλαίσιο μιας συνθήκης που εξ αρχής έχει ισχυρό το στοιχείο της δυνητικής απροσδιοριστίας. Μα άλλα λόγια, όπως συζητήθηκαν σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες, χωρίς η αμοιβαία συμπληρωματικότητά τους να είναι αδιαμφισβήτητη, ή έστω υπέρτερη της ταυτόχρονης ανταγωνιστικής σχέσης που τους διέπει, έτσι –κατά περίπτωση– ο ένας από τους δύο όρους μπορεί να εμφανίζεται ισχυρότερος έναντι του άλλου, οπότε κάποτε μπορεί και να «χωρίσουν».

Έχει σημασία ότι ιστορικά ο φιλελευθερισμός εγκολπώθηκε τη δημοκρατία, φέρνοντάς την κατά κάποιον τρόπο στα μέτρα του. Σημαντικές, εν προκειμένω, είναι οι θεωρητικές επεξεργασίες των

φιλελεύθερων ωφελμιστών στοχαστών Jeremy Bentham και James Mill κατά τη δεύτερη και την τρίτη δεκαετία του 19ου αιώνα. Κατά πρώτον, κατασκευάζουν την ανθρώπινη φύση όχι απλώς ατομοκεντρικά, αλλά έτσι ώστε να θυμίζει έντονα τον Thomas Hobbes. Οι άνθρωποι είναι ορθολογικά, εγωιστικά, κτητικά όντα, τα οποία επιδιώκουν την ευχαρίστηση και την ηδονή (τους), και αποφεύγουν τον πόνο. Η κοινωνία είναι απλώς το άθροισμα των μεμονωμένων και ανταγωνιζόμενων μεταξύ τους ατόμων, δεδομένων της συνθήκης σπάνης των πόρων και των συγκρουόμενων συμφερόντων. Ο J.Mill το θέτει ωμά:

Το γεγονός ότι ένα ανθρώπινο ον επιθυμεί να θέσει στην υπηρεσία των απολαύσεών του το πρόσωπο και την ιδιοκτησία ενός άλλου παρά τον πόνο ή την απώλεια ευχαρίστησης που μπορεί να προκαλέσει με αυτόν τον τρόπο στο άλλο αυτό πρόσωπο, είναι το θεμέλιο της διακυβέρνησης (Macpherson, 1994, σ. 45).



Εικόνα 1.4 Η Ελευθερία οδηγεί τον λαό. Στον εμβληματικό πίνακα του Ευγένιου Ντελακρουά, του 1830, δεσπόζει η αλληγορική μορφή της θεάς της Ελευθερίας, που συμπίπτει με την προσωποποίηση της Γαλλικής Δημοκρατίας (της Marianne), φορώντας τον φρυγικό σκούφο και κραδαινόντας την τρίχρωμη σημαία της Επανάστασης του 1789. Εδώ εξυμνείται η Επανάσταση του 1830, με την οποία εκθρονίστηκε ο Κάρολος Ι'. «Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφσύνη» ήταν το μνημειώδες σύνθημα της Γαλλικής Επανάστασης. Η ελευθερία συναρθρώθηκε με την ισότητα, όπως ο φιλελευθερισμός με τη δημοκρατία (https://en.wikipedia.org/wiki/Liberty_Leading_the_People#/media/File:Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_La_libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Στο πλαίσιο αυτού του πνεύματος, οι Bentham και Mill σκέφτονται, πρώτα απ' όλα, με δικαιοκούς όρους, δηλαδή με τις αρχές ενός συστήματος αστικού και ποινικού δικαίου, το οποίο θα διασφαλίζει ότι η

κοινωνία δεν θα διαλυθεί από τον ανταγωνισμό των συμφερόντων και το οποίο θα ικανοποιεί το γενικό σύνθημα του ωφελιμισμού, τη *μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων*. Στο πολιτικό επίπεδο, ως ζητούμενο τέθηκε η αναζήτηση μιας μορφής διακυβέρνησης η οποία αφενός να εδραιώνει και να στηρίζει την ελεύθερη καπιταλιστική αγορά, αφετέρου να μπορεί να ελεγχθεί και να περιοριστεί, έτσι ώστε να μην αυθαιρετεί εις βάρος των πολιτών. Ως προς το δεύτερο σκέλος, εκδηλώνεται η κλασική φιλελεύθερη καχυποψία προς το κράτος και την εξουσία γενικότερα: η κυβέρνηση μπορεί να λειτουργήσει ως ένα συλλογικό σώμα ιδιαίτερου συμφέροντος, αυτού των μελών της, και επομένως, εκμεταλλευόμενη τη θέση της, να καταδυναστεύσει την κοινωνία (Macpherson, 1994, σ. 56). Σ αυτό ακριβώς το σημείο μια μορφή δημοκρατικής διακυβέρνησης εμφανίζεται ανώτερη από εναλλακτικές επιλογές, όπως είναι η απόλυτη μοναρχία ή ένα αριστοκρατικό πολίτευμα (αριστοκρατικό με την έννοια της διακυβέρνησης από μια αριστοκρατική τάξη, στη βάση της νομοκατεστημένης ανισότητας).

Όπως είναι φανερό, η δημοκρατία εδώ εμφανίζεται δευτερογενώς ως μέσον επίλυσης ενός προβλήματος, και όχι εξαρχής ως μια πολιτική ρύθμιση με εγγενή αξία, πόσω μάλλον ως πολιτικό ιδεώδες. Αυτό το οποίο ανάγεται σε ανθρωπολογική σταθερά –ο εγωισμός, η κτητικότητα, ο ανταγωνισμός κ.ο.κ.– είναι στην πραγματικότητα μια περιγραφή της καπιταλιστικής κοινωνίας, τις αρχές και τις αξίες της οποίας ο φιλελευθερισμός, αυτής τουλάχιστον της εκδοχής, όχι μόνον εκλαμβάνει ως δεδομένες, αλλά και τις υπερασπίζεται ως θεμελιώδεις. Μεταξύ άλλων, η ατομική ιδιοκτησία (και η άνιση κατανομή της) θεωρείται δικαίωμα, το οποίο το κράτος πρέπει να εγγυηθεί και το οποίο υποσκελίζει την ισότητα.

Αυτή η προσέγγιση αντανακλάται χαρακτηριστικά και στη διαπραγμάτευση εκ μέρους των Bentham και J.Mill της εκχώρησης εκλογικών δικαιωμάτων. Ο πρώτος κράτησε αρχικά αρνητική στάση όσον αφορά την επέκτασή τους, θεωρώντας ότι πρέπει να αποκλείονται οι φτωχοί, οι οικονομικά εξαρτημένοι και οι αμόρφωτοι, μέχρι να αποδεχτεί τελικά το καθολικό εκλογικό δικαίωμα (για τους άνδρες, μόνον, εννοείται). Ο δεύτερος υπήρξε εξίσου αμφιταλαντευόμενος. Από τη μία υποστηρίζει την αρχή «ένα άτομο μία ψήφος», από την άλλη εξετάζει τις δυνατότητες περιορισμού της εκχώρησης του δικαιώματος ψήφου με παρόμοιο τρόπο, δηλαδή να αποκλείονται οι άνδρες κάτω των σαράντα ετών και το ένα τρίτο των φτωχών (Macpherson, 1994, σσ. 56-58). Εδώ, επομένως, φανερώνεται μια ταξική μεροληψία, σε συνδυασμό με την επιφυλακτικότητα προς τη δημοκρατία, η οποία σχετίζεται με την κακή φήμη που συνόδευσε την αρχαία δημοκρατία μέχρι και τον 19ο αιώνα. Τα κριτήρια που τίθενται οδηγούν σε αποκλεισμό τα εργατικά και τα λαϊκά στρώματα, δηλαδή την πλειονότητα της κοινωνίας (πράγματι, στη Βρετανία ακόμη και με τον μεταρρυθμιστικό νόμο του 1832, εάν υπολογιστούν και οι γυναίκες, μόλις το 7,7% του πληθυσμού άνω των 20 ετών είχε δικαίωμα ψήφου).

Εν ολίγοις, δεν συνιστά απλό αναγωγισμό να υποστηρίξουμε ότι οι Bentham και Mill αντιμετωπίζουν υποτιμητικά τον «λαουτζικό» και τις άξεστες μάζες, οι οποίες ταυτόχρονα μπορεί να αποδειχθούν επικίνδυνες για την κοινωνική θέση και την εξουσία των μεσαίων στρωμάτων της αστικής τάξης και, βεβαίως, για την ιδιοκτησία και την περιουσία τους. Επομένως, αυτός ο πειραματισμός με την εκχώρηση εκλογικών δικαιωμάτων εξηγείται πρωτίστως με την επιδίωξη εξεύρεσης ενός σημείου ισορροπίας μεταξύ της αναγκαιότητας για ενσωμάτωση στο πολιτικό σύστημα στρωμάτων που ενδέχεται διαφορετικά να οδηγηθούν σε εξεγερτικές καταστάσεις, απειλώντας την ίδια την κοινωνική σταθερότητα, και της αναγκαιότητας η ενσωμάτωση αυτή να είναι σταδιακή, ώστε να μην διακυβευτεί η απώλεια της πολιτικής εξουσίας από τις προνομιούχες τάξεις: να είναι δηλαδή η μετάβαση αυτή κατά κάποιον τρόπον ελεγχόμενη και σχετικά, τουλάχιστον, ανώδυνη. Επομένως, η δημοκρατία, εμφανίζεται αφενός ως επιβεβλημένη και αναπόφευκτη, αφετέρου δυνητικά επικίνδυνη, στον βαθμό που μπορεί να οδηγήσει σε μια διακυβέρνηση εκ μέρους των πολλών, δηλαδή των φτωχότερων.

Αυτό οδηγεί στην υπεράσπιση ενός μοντέλου *προστατευτικής* δημοκρατίας, όπως έχει ονομαστεί (Macpherson, 1994, σσ. 41-69; Held, 2007, σσ. 113-119), ακριβώς επειδή η δημοκρατία έχει κατά βάση έναν ξεκάθαρο και περιορισμένο σκοπό: την προστασία του ατόμου από τους κυβερνώντες, αλλά και από τα άλλα άτομα. Υπ' αυτή την έννοια, οι δημοκρατικές διαδικασίες, όπως οι περιοδικές εκλογές, η περιορισμένη χρονικά εντολή διακυβέρνησης κ.ο.κ., εμφανίζονται λειτουργικές, αλλά είναι προσανατολισμένες στην εγγύηση της ασφάλειας και της ανεμπόδιστης λειτουργίας της ελεύθερης αγοράς και της απόλαυσης του ιδιωτικού βίου.

Αυτή η επιφυλακτικότητα προς τη δημοκρατία συνοψίζεται υποδειγματικά και στον φόβο της λεγόμενης «τυραννίας της πλειοψηφίας», όρο που εισηγήθηκε ο Alexis de Tocqueville και ο οποίος έγινε πολύ δημοφιλής έκτοτε μεταξύ των φιλελευθέρων. Μελετώντας τη δημοκρατία και παρακολουθώντας την εφαρμογή της στο πολύμηνο ταξίδι του στις Ηνωμένες Πολιτείες, ο Γάλλος αριστοκράτης είναι πεπεισμένος ότι θα επικρατήσει θριαμβευτικά και στις δύο πλευρές του Ατλαντικού, και επομένως, χωρίς να της

εναντιώνεται απολύτως, προβληματίζεται για τον περιορισμό των δεσποτικών τάσεων τις οποίες θεωρεί πως η δημοκρατία μπορεί να ενθαρρύνει και να επιβάλει. Μεταξύ άλλων, ανησυχεί για την εφαρμογή της αρχής της πλειοψηφίας:

Τι άλλο είναι μια πλειοψηφία θεωρούμενη συλλογικά, αν όχι ένα άτομο που έχει απόψεις και συμφέροντα που συχνά αντιτίθενται στις απόψεις και στα συμφέροντα ενός άλλου ατόμου που λέγεται μειοψηφία; Αν λοιπόν δέχεστε ότι ένας άνθρωπος περιβεβλημένος με παντοδυναμία μπορεί να κάνει κατάχρησή της εις βάρος των αντιπάλων του, γιατί δεν δέχεστε το ίδιο για την πλειοψηφία; Οι άνθρωποι, όταν συγκεντρώνονται, αλλάζουν χαρακτήρα; Όταν γίνονται δυνατότεροι, γίνονται συνάμα και πιο υπομονετικοί στα εμπόδια; Από μέρους μου, δεν μπορώ να το πιστέψω· και την εξουσία τού να κάνει κάποιος ό,τι θέλει, που την αρνούμαι σε έναν από τους μοιούς μου, δε θα την εκχωρήσω ποτέ σε περισσότερους (Tocqueville, 2001, σ. 260).

Πρωτογενής πηγή 1.3

Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα*

Η Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα υιοθετήθηκε από τη Γενική Συνέλευση του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών στις 10 Δεκεμβρίου 1948 και είναι, κατά βάση, χαρακτηριστικά φιλελεύθερη στη διατύπωση και στο γενικό πνεύμα της. Μολονότι δεν πρόκειται για νομικά δεσμευτικό κείμενο, αποτέλεσε τη βάση για άλλα κείμενα με νομική ισχύ και, γενικότερα, άσκησε επιρροή στις διεθνείς σχέσεις και στο Διεθνές Δίκαιο, όσον αφορά την προστασία και την προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ακολουθούν αποσπάσματα από το προοίμιο και ορισμένα από τα σημαντικότερα των τριάντα (30) στο σύνολο άρθρων της.

Προοίμιο: Επειδή η αναγνώριση της αξιοπρέπειας, που είναι σύμφυτη σε όλα τα μέλη της ανθρωπίνης οικογένειας, καθώς και των ίσων και αναπαλλοτριωτών δικαιωμάτων τους, αποτελεί το θεμέλιο της ελευθερίας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης στον κόσμο.

Επειδή η παραγνώριση και η περιφρόνηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου οδήγησαν σε πράξεις βαρβαρότητας, που εξεγείρουν την ανθρωπίνη συνείδηση, και η προοπτική ενός κόσμου όπου οι άνθρωποι θα είναι ελεύθεροι να μιλούν και να πιστεύουν, λυτρωμένοι από τον τρόμο και την αθλιότητα, έχει διακηρυχθεί ως η πιο υψηλή επιδίωξη του ανθρώπου.

Επειδή έχει ουσιαστική σημασία να προστατεύονται τα ανθρώπινα δικαιώματα από ένα καθεστώς δικαίου, ώστε ο άνθρωπος να μην αναγκάζεται να προσφεύγει, ως έσχατο καταφύγιο, στην εξέγερση κατά της τυραννίας και της καταπίεσης. [...]

Η Γενική Συνέλευση διακηρύσσει ότι η παρούσα Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου αποτελεί το κοινό ιδανικό στο οποίο πρέπει να κατατείνουν όλοι οι λαοί και όλα τα έθνη. [...]

Άρθρο 1. Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι στην αξιοπρέπεια και στα δικαιώματα. Είναι προικισμένοι με λογική και συνείδηση, και οφείλουν να συμπεριφέρονται μεταξύ τους με πνεύμα αδελφοσύνης.

Άρθρο 2. Κάθε άνθρωπος δικαιούται να επικαλείται όλα τα δικαιώματα και όλες τις ελευθερίες που προκηρύσσει η παρούσα Διακήρυξη, χωρίς καμία απολύτως διάκριση, ειδικότερα ως προς τη φυλή, το χρώμα, το φύλο, τη γλώσσα, τις θρησκείες, τις πολιτικές ή οποιοσδήποτε άλλες πεποιθήσεις, την εθνική ή κοινωνική καταγωγή, την περιουσία, τη γέννηση ή οποιαδήποτε άλλη κατάσταση. Δεν θα μπορεί ακόμα να γίνεται καμία διάκριση εξαιτίας του πολιτικού, νομικού ή διεθνούς καθεστώτος της χώρας από την οποία προέρχεται κανείς, είτε πρόκειται για χώρα ή εδαφική περιοχή ανεξάρτητη, υπό κηδεμονία ή υπεξουσία ή που βρίσκεται υπό οποιονδήποτε άλλον περιορισμό κυριαρχίας.

Άρθρο 3. Κάθε άτομο έχει δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία και στην προσωπική του ασφάλεια.

Άρθρο 4. Κανείς δεν επιτρέπεται να ζει υπό καθεστώς δουλείας, ολικής ή μερικής. Η δουλεία και το δουλεμπόριο υπό οποιαδήποτε μορφή απαγορεύονται.

Άρθρο 5. Κανείς δεν επιτρέπεται να υποβάλλεται σε βασανιστήρια ούτε σε ποινή ή μεταχείριση σκληρή, απάνθρωπη ή ταπεινωτική.

Άρθρο 6. Καθένας, όπου και αν βρίσκεται, έχει δικαίωμα στην αναγνώριση της νομικής του προσωπικότητας.

Άρθρο 7. Όλοι είναι ίσοι απέναντι στον νόμο και έχουν δικαίωμα σε ίση προστασία του νόμου, χωρίς καμία απολύτως διάκριση. Όλοι έχουν δικαίωμα σε ίση προστασία από κάθε διάκριση που θα παραβίαζε την παρούσα Διακήρυξη και από κάθε πρόκληση για μια τέτοια δυσμενή διάκριση. [...]

Άρθρο 12. Κανείς δεν επιτρέπεται να υποστεί αυθαίρετες επεμβάσεις στην ιδιωτική του ζωή, στην οικογένεια, στην κατοικία ή στην αλληλογραφία του, ούτε προσβολές της τιμής και της υπόληψής του. Καθένας έχει το δικαίωμα να τον προστατεύουν οι νόμοι από επεμβάσεις και προσβολές αυτού του είδους. [...]

Άρθρο 15. 1. Καθένας έχει το δικαίωμα μιας ιθαγένειας. 2. Κανείς δεν μπορεί να στερηθεί αυθαίρετα την ιθαγένειά του ούτε το δικαίωμα να αλλάξει ιθαγένεια. [...]

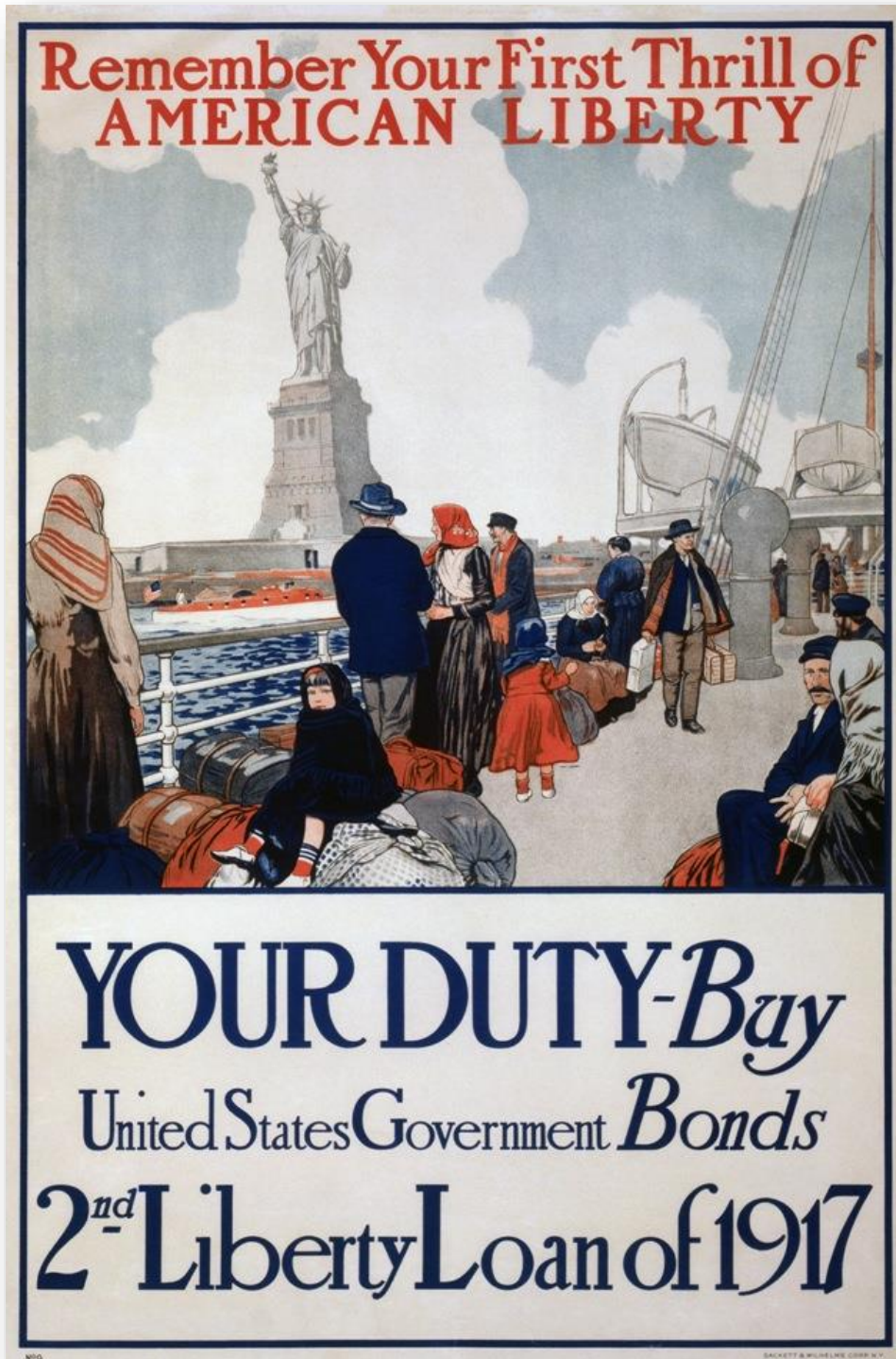
Άρθρο 17. 1. Κάθε άτομο, μόνο του ή με άλλους μαζί, έχει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. 2. Κανείς δεν μπορεί να στερηθεί αυθαίρετα την ιδιοκτησία του. [...]

* Γραφείο Ενημέρωσης Ηνωμένων Εθνών, Ελλάδα, <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=grk>

Ο Tocqueville, λοιπόν, εκκινώντας από διαφορετική αφετηρία, ανησυχεί και πάλι ότι η δημοκρατία διά της κατάχρησης της αρχής της πλειοψηφίας, δυνητικά τουλάχιστον, μπορεί να προσβάλει βάνανυσα τα δικαιώματα ατόμων και μειονοτήτων/μειοψηφιών, εφόσον δεν τεθούν θεσμικά εμπόδια και φραγμοί, όπως είναι ο διοικητικός κατακερματισμός και ο ενισχυμένος ρόλος της δικαστικής εξουσίας. Επιπλέον, υπολογίζει στην παιδευτική διάσταση (θήτευση στη λογική του Δικαίου, των θεσμών και της έλλογης επιχειρηματολογίας) του θεσμού των ενόρκων. Αποδίδοντας προτεραιότητα στην ατομική ελευθερία, την οποία αναβιβάζει σε υψηλό ιδανικό, που απαιτεί και επίμοχθη διανοητική προσπάθεια για να εκπληρωθεί, προβληματίζεται σχετικά με το «πάθος για την ισότητα» που καλλιεργεί η δημοκρατία, η οποία δεν είναι απαραίτητως ασυμβίβαστη με την ελευθερία, αλλά πάντως δεν την τιμά εξίσου. Είναι επιπλέον ενδιαφέρον –αν και αυτή η παρατήρηση συνάπτεται περισσότερο με τη συντηρητική διάσταση της σκέψης του Tocqueville, και είναι μάλλον ασυνήθιστη για φιλελεύθερο στοχαστή– ότι η δημοκρατία καλλιεργεί και ενθαρρύνει την κοινωνική ομοιομορφία, διά της κοινής γνώμης που επενεργεί συμμορφωτικά προς τους πολλούς, και υπονομεύει την ανεξαρτησία της ελεύθερης και κριτικής σκέψης.

Στον αντίποδα, ο John Stuart Mill (γιος του James), μολονότι χαρακτηριστικά φιλελεύθερος στοχαστής (και μολονότι αυτοπροσδιοριζόμενος ως συνεχιστής του Bentham και του πατέρα του), επιφυλάσσει μια εμφανώς θετικότερη στάση προς τη δημοκρατία, θεωρώντας τη σχέση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας σχέση αμοιβαιότητας και συμπληρωματικότητας: Παρότι και εκείνος δέχεται την ελεύθερη αγορά και την καπιταλιστική οικονομία, δεν τις συνδέει με μια θεώρηση του ανθρώπου ως αποκλειστικά ιδιοτελούς και κτητικού όντος, αλλά έχει μια εκλεπτυσμένη και διαφοροποιημένη προσέγγιση. Αυτή μπορεί να περιστρέφεται γύρω από την ατομικότητα, υπό την έννοια της ανάπτυξης στον μέγιστο βαθμό των ικανοτήτων και των χαρισμάτων του ατόμου, αλλά καθόλου δεν εξαντλείται στη μεγιστοποίηση της ηδονής και στην ελαχιστοποίηση του πόνου. Αντίθετα, κατ' αυτήν, το άτομο αναζητά την πρόοδο, επιδιώκει την αυτοπραγμάτωση και αφιερώνεται στην υπηρεσία αξιών που τις εκλαμβάνει ως αυτοσκοπούς. Η ανάπτυξη της, κατά Mill, ατομικότητας συνδέεται λοιπόν με την πρόοδο του πολιτισμού, στην οποία και συμβάλλει, και τελικά με την εμπέδωση σχέσεων αγαθής κοινωνικότητας. Δηλαδή, να μην προτάσσεται η ατομικότητα ως αξία, αλλά η κοινωνία δεν αντιμετωπίζεται μόνον ως απειλή. Διαφορετικά διατυπωμένο, το ζητούμενο δεν είναι απλώς η περιστολή των αξιώσεων της κοινωνίας έναντι του ατόμου, αλλά η ευημερία της κοινωνίας ως συνόλου μέσω της ευημερίας των ατόμων. Σε αυτή την προοπτική, η κοινωνία και ο πολιτισμός ανθούν ακριβώς όταν χαρακτηρίζονται από πλουραλισμό και ποικιλομορφία έκφρασης, ενώ το άτομο ενδυναμώνεται και διευρύνει τους ορίζοντές του όταν μετέχει ενεργά στον συλλογικό βίο.

Σε αυτό το πλαίσιο, η υπεράσπιση της δημοκρατίας όχι ως απλού μέσου, αλλά ως ενός περιβάλλοντος που υποβοηθά την ουσιαστική ανάπτυξη ατόμων και κοινωνίας, αποκτά την πλήρη σημασία της. Μάλιστα, το δημοκρατικό πολίτευμα εμφανίζεται να έχει μια απελευθερωτική επενέργεια στα άτομα, την οποία ο ιδιωτικός βίος και οι οικονομικές συναλλακτικές δραστηριότητες δεν διαθέτουν. Τα τελευταία ενδέχεται να περιορίζουν τα άτομα στα στενά εννοούμενα συμφέροντά τους. Αντίθετα, η πολιτική συμμετοχή αποτελεί συνθήκη που καλλιεργεί την πολιτική συνείδηση και κρίση, με αποτέλεσμα, μεταξύ άλλων, τα άτομα να γίνονται πιο ενεργητικά και δραστήρια, και να διευρύνονται οι πνευματικοί ορίζοντές τους, ενώ ενθαρρύνονται αισθήματα συνεργατικότητας κατά τρόπο αμοιβαία επωφελή για άτομα και κοινωνία. Έτσι, η πολιτική δεν εκλαμβάνεται (όπως στην περίπτωση της προστατευτικής δημοκρατίας) ως παίγνιο μηδενικού αθροίσματος.



Εικόνα 1.5 Η αφίσα του 1917 διαφημίζει τα «Ομόλογα της ελευθερίας» (Liberty bonds). Πρόκειται για κρατικά ομόλογα που εκδόθηκαν το ίδιο έτος από τις ΗΠΑ, προκειμένου να χρηματοδοτηθεί η συμμετοχή τους στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Για να αναδειχθεί ο πατριωτικός σκοπός τους, η επίκληση της ελευθερίας γίνεται πλεοναστικά: «Θυμήσου την πρώτη ανατριχίλα σου μπροστά στην Αμερικανική Ελευθερία» διαβάζουμε στην αφίσα, η οποία απεικονίζει πλοίο που μεταφέρει μετανάστες. Πριν τους αποβιβάσει στο Ellis Island, περνά μπροστά από το επιβλητικό Άγαλμα της Ελευθερίας (είναι σαν ο ίδιος ο θεατής να βρίσκεται στο κατάστρωμα, κάτι που διευκολύνει την ταύτιση με τα εικονιζόμενα πρόσωπα). Το μήνυμα είναι σαφές: Οι ΗΠΑ είναι η χώρα της ελευθερίας, και η αγορά των ομολόγων υποστηρίζει αυτήν ακριβώς την αξία που ο υποψήφιος αγοραστής απολαμβάνει στον καθημερινό βίο του. Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain)(https://en.wikipedia.org/wiki/Statue_of_Liberty#/media/File:Statue_of_Liberty_1917_poster.jpg).

Ο φιλελευθερισμός κερδίζει από τη δημοκρατία, και το αντίστροφο. Ας πούμε, ελευθερίες φιλελεύθερης προέλευσης, όπως αυτές της έκφρασης, της ελευθεροτυπίας, του συνέρχεσθαι, καθώς και η αναγνώριση και ο σεβασμός της εγγενούς αξίας των ατόμων κ.ο.κ., στηρίζουν και εμπλουτίζουν τη δημοκρατία, καθώς συνιστούν ουσιαστικές προϋποθέσεις για κάθε δημόσια συζήτηση και διάλογο, ενώ προσδίδουν ουσιαστικό περιεχόμενο στην ισηγορία, στην ισότητα, στη διά της επιχειρηματολογίας εύρεση του κοινού αγαθού. Αναλόγως, η δημοκρατική κινητοποίηση και η ενεργητική άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων από τους πολίτες κάνουν τις αφηρημένες και δυνητικές ατομικές ελευθερίες και ατομικά δικαιώματα εφαρμοσμένα και χειροπιαστά. Σε αυτή τη βάση, ελευθερία και ισότητα αλληλοστηρίζονται. Αυτό το φιλελεύθερο μοντέλο, στο οποίο ο Mill έχει συνεισφέρει αποφασιστικά, έχει ονομαστεί *αναπτυξιακή δημοκρατία* (Macpherson, 1994, σσ. 71-114; Held, 2007, σσ. 119-139).

Παρ' όλα αυτά, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι ο ίδιος ο Mill υποστήριξε ένα σύστημα πολλαπλής ψήφου, σύμφωνα με το οποίο η βαρύτητά της διαβαθμίζεται ανάλογα με το μορφωτικό επίπεδο (που θεωρείται τεκμήριο επάρκειας για τη διατύπωση έγκυρης πολιτικής κρίσης), έτσι ώστε στο ένα άκρο της κλίμακας να βρίσκεται κάποιος του οποίου η ψήφος έχει πενταπλάσια αξία και στο άλλο κάποιος που δεν έχει καν δικαίωμα ψήφου. Ο Mill αισιοδοξεί ότι σταδιακά ολοένα και περισσότεροι άνθρωποι θα καταστούν επαρκώς μορφωμένοι, ώστε να τους εκχωρηθούν πλήρη εκλογικά δικαιώματα, μέχρι την πλήρη εξίσωσή τους. Όμως, δεν δέχεται να τους αποδοθούν αυτά εκ των προτέρων. Πρέπει, παρεμπιπτόντως, να αναφερθεί ότι ήταν υπερασπιστής της ισότητας των γυναικών, στην οποία περιλάμβανε και το εκλογικό δικαίωμα (βλ. Κεφάλαιο 7). Εδώ μπορεί κανείς να προβληματιστεί κατά πόσον υπάρχει μια κάποια αντίφαση, εάν θεωρήσουμε την πολιτική με όρους πρακτικού λόγου και φρόνησης, υπό την έννοια ότι, όπως ο ίδιος ο Mill αναγνωρίζει, η πολιτική συμμετοχή έχει παιδευτική διάσταση και είναι εν τέλει όρος διαμόρφωσης των πολιτών, ενώ αντίθετα ο αποκλεισμός ορισμένων, με το επιχείρημα ότι είναι απαίδευτοι, διαιώνίζει απλώς στην πράξη μια συνθήκη δημοκρατίας για τους ολίγους, δηλαδή μια υπολειμματική δημοκρατία. Επίσης, ο Mill τοποθετεί ένα ισχυρό (πνευματικά) αριστοκρατικό στοιχείο στην καρδιά της δημοκρατικής διαδικασίας, εφόσον συνιστά οι βουλευτές, ως αντιπρόσωποι του λαού, να νομοθετούν μεν, αλλά υπό τον πολύ αυστηρό περιορισμό ότι δεν συλλαμβάνουν και συντάσσουν οι ίδιοι τα νομοσχέδια. Τα τελευταία είναι πρωτογενώς έργο ενός συμβουλίου επαίδοντων –τεχνοκρατών, θα λέγαμε σήμερα– και υποβάλλονται στην κρίση των βουλευτών, οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να τα υιοθετήσουν, να τα απορρίψουν ή να τα αναπέμψουν για αναθεώρηση. Επομένως, ακόμη και σε αυτή την αισιόδοξη προοπτική για την πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, οι φιλελεύθερες επιφυλάξεις και περιορισμοί καλά κρατούν.

Αν και πολλά ακόμη θα μπορούσαν να αναφερθούν για τη σχέση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας, θα ολοκληρώσουμε αυτό το υποκεφάλαιο με αναφορά στην έννοια της μεταδημοκρατίας. Η τελευταία περιγράφει μια συνθήκη υπό διαμόρφωση τις τελευταίες δεκαετίες στις σύγχρονες, εδραιωμένες δυτικές δημοκρατίες. Δεν πρόκειται για τετελεσμένο και οριστικό φαινόμενο, αλλά περισσότερο για μια τάση- τάση, ωστόσο, που τείνει να ισχυροποιείται ολοένα και περισσότερο. Σύμφωνα με τον κυριότερο εισηγητή αυτής της θεώρησης, τον Colin Crouch, βιώνουμε μια μεικτή και διφορούμενη κατάσταση, που δεν μπορεί να χαρακτηριστεί επί του παρόντος ούτε αντιδημοκρατική ούτε μη δημοκρατική, εφόσον ουσιώδεις πτυχές της φιλελεύθερης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας υφίστανται – ορισμένες, μάλιστα, όπως ο έλεγχος και η λογοδοσία των κυβερνώντων, ενισχυμένες. Ωστόσο, κατ' αναλογία του όρου της μετα-βιομηχανικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας η βιομηχανική παραγωγή και οι συναφείς προς αυτήν κοινωνικοοικονομικές σχέσεις εξακολουθούν εν μέρει να υπάρχουν, αλλά δεν είναι πλέον στο επίκεντρο της κοινωνίας και της οικονομίας, έτσι σήμερα βιώνουμε τη μετα-δημοκρατική εποχή.

Δηλαδή, η δημοκρατία ως πολίτευμα και ως πολιτική κουλτούρα έχει απολέσει σε σημαντικό βαθμό την ενεργητικότητα, το κύρος και εν τέλει την ισχύ της. Και αυτό διότι για μία σειρά από λόγους έχουμε, με ουσιαστικούς όρους, μια σημαντική ενίσχυση της ισχύος επιχειρηματικών και πολιτικών ελίτ, οι οποίες θέτουν εν πολλοίς υπό τον έλεγχό τους τη διαμόρφωση της πολιτικής θεματολογίας και τον πολιτικό ανταγωνισμό (Crouch, 2006). Εν προκειμένω, ενοχοποιείται και ο νεοφιλελευθερισμός, εξαιτίας της ιδεολογικής ηγεμονίας του οποίου ασκούνται πολιτικές που επιφέρουν εκχώρηση όλο και περισσότερων αρμοδιοτήτων από τον δημόσιο τομέα στον ιδιωτικό, συρρικνώνεται το κράτος πρόνοιας, αυξάνονται οι οικονομικές ανισότητες, αποδυναμώνεται ο αναδιανεμητικός ρόλος της φορολογίας κ.ο.κ. Ο Crouch δίνει έμφαση στη γιγάντωση των μεγάλων επιχειρήσεων, οι οποίες σε ένα πλαίσιο σχεδόν πλήρους απορρύθμισης της διεθνούς οικονομίας έχουν εδραιώσει μια ιδιαίτερα δεσπόζουσα θέση, που τους επιτρέπει να επιβάλουν τους όρους τους εν τέλει τόσο στο κράτος όσο και στην αγορά, φέρ' ειπείν υπό την απειλή της μεταφοράς των εργασιών τους στο εξωτερικό. Αυτό σημαίνει ότι το πεδίο της πολιτικής απόφασης και του δημοκρατικού ελέγχου περιστελλεται, και μάλιστα δραματικά (Crouch, 2014).

Γενικότερα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η κατίσχυση του νεοφιλελευθερισμού αναδιατάσσει τη σύζευξη δημοκρατίας και φιλελευθερισμού, υπονομεύοντάς τη σε σημείο που να αμφισβητεί την αναγκαιότητά της. Με όρους κοινωνικοοικονομικούς, θα λέγαμε ότι, ενώ κατά τη μεταπολεμική περίοδο είχε επέλθει για περίπου μία τριακονταετία εξισορρόπηση των δυνάμεων του κεφαλαίου και της εργασίας, από τη δεκαετία του '80 και μετά το κεφάλαιο έχει ισχυροποιηθεί δραματικά, έχοντας καταγάγει ιδεολογικές και πολιτικές επιτυχίες εις βάρος της εργασίας, κάτι που εν μέρει σχετίζεται και με τη συρρίκνωση της εργατικής τάξης και τον κατακερματισμό των κοινωνικών συμφερόντων. Εδώ θα προσθέταμε ότι η συνεχιζόμενη απαξίωση του κράτους και η μεταβίβαση στην αγορά όλο και πιο πολλών προς διευθέτηση ζητημάτων εν τέλει προσβάλλουν την ίδια την έννοια του δημόσιου αγαθού και την ιδιότητα του πολίτη. Εάν περίπου τα πάντα μπορούν, υποτίθεται, να διευθετηθούν αποδοτικότερα από την αγορά, τότε εξ αντικειμένου κυριαρχούν ο ρόλος του ιδιώτη καταναλωτή και οι σύστοιχες σε αυτόν αξίες· και αρχίζει να εμφανίζεται σχεδόν ως άνευ αντικειμένου η λαϊκή κυριαρχία, τόσο επειδή προοδευτικά στερείται πεδίου εφαρμογής, όσο και επειδή οι δημοκρατικοί θεσμοί πολιτικής αντιπροσώπευσης, όπως τα εθνικά κοινοβούλια, ασκούν εξουσία επί της επικράτειας στην οποία είναι αρμόδια, την ίδια στιγμή που το παγκοσμιοποιημένο κεφάλαιο, ιδίως το χρηματοπιστωτικό, διαπερνά ανεμπόδιστα τα εθνικά σύνορα.

Πρωτογενής πηγή 1.4

Δράση, Δικαιώματα και εκπαίδευση*

Η Δράση, χαρακτηριστικά φιλελεύθερο κόμμα, υπερασπίζεται πολιτικές τόσο πολιτικού όσο και οικονομικού φιλελευθερισμού. Στο πρώτο τμήμα των ακόλουθων αποσπασμάτων από τις επίσημες θέσεις της καταγράφονται αιτήματα προσαρμογής της ελληνικής πολιτείας στο σύγχρονο κράτος δικαίου, που διαβάζονται και ως ελλείψεις της φιλελεύθερης διάστασης της δημοκρατίας. Στο δεύτερο τμήμα, οι προτάσεις εκπαιδευτικής πολιτικής δείχνουν την αντίληψη του οικονομικού φιλελευθερισμού περί εκπαίδευσης, κατά την οποία η τελευταία αντιμετωπίζεται ως κατά βάση εμπορεύσιμο αγαθό και υπηρεσία που υπόκειται στους κανόνες της αγοράς.

Η Δράση αγωνίζεται για:

1. Την άμεση επικύρωση της Σύμβασης – Πλαίσιο του Συμβουλίου της Ευρώπης για την προστασία των εθνικών μειονοτήτων, την οποία η Ελλάδα έχει υπογράψει στις 22 Σεπτεμβρίου 1997, χωρίς διευκρινιστικές δηλώσεις ή επιφυλάξεις, και την εναρμόνιση της ελληνικής νομοθεσίας με αυτήν και με τις άλλες σχετικές διεθνείς συμβάσεις.
2. Να περιληφθούν ερωτήματα για τον εθνοτικό, γλωσσικό και θρησκευτικό αυτοπροσδιορισμό στην επόμενη απογραφή, του 2011.
3. Τον απόλυτο συνταγματικό διαχωρισμό Εκκλησίας και κράτους, με ανεξαρτητοποίηση όλων των θρησκευτικών κοινοτήτων και την κατοχύρωση της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους.
4. Την απόδοση ιθαγένειας σε όλους τους ξένους μετανάστες που γεννήθηκαν στη χώρα μας. Επίσης τη νομιμοποίηση όσων βρίσκονται και εργάζονται στην Ελλάδα για ικανό χρόνο και δεν έχουν καταδικαστεί σε ελληνικά ή ξένα δικαστήρια, καθώς και την παροχή σε αυτούς των ίδιων αστικών, εργασιακών και ασφαλιστικών δικαιωμάτων με τους Έλληνες πολίτες.
5. Τη νομιμοποίηση του γάμου ομόφυλων ζευγαριών.
6. Την αποπoinικοποίηση της χρήσης και της εμπορίας όλων ανεξαιρέτως των τοξικοεξαρτητικών ουσιών.
7. Τη μεταρρύθμιση της νομοθεσίας για τους αντιρρησίες συνείδησης, ώστε η εναλλακτική θητεία να μην έχει τιμωρητικό χαρακτήρα.
8. Τη συμμόρφωση με κάθε διεθνή ή ευρωπαϊκή νομοθεσία που αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα και με τις θέσεις, παρατηρήσεις και συστάσεις προς την Ελλάδα των δύο ειδικευμένων οργάνων εμπειρογνομόνων: α) του ΟΗΕ (Επιτροπή για την Εξάλειψη των Φυλετικών Διακρίσεων – CERD) και β) του Συμβουλίου της Ευρώπης (Ευρωπαϊκή Επιτροπή κατά του Ρατσισμού και της Μισαλλοδοξίας – ECRI).
9. Την απαλοιφή της ανάπτυξης εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης από τους σκοπούς της εκπαίδευσης (άρθρο 16, παρ. 2 Συντάγματος), του δικαιώματος σε δωρεάν παιδεία σε όλες τις βαθμίδες (άρθρο 16, παρ. 4 Συντάγματος), του κρατικού μονοπωλίου στην παιδεία, του άρθρου 106 του Συντάγματος για τις κρατικές επεμβάσεις στην οικονομία. [...]

[Προτάσεις για την εκπαίδευση:]

Η οργάνωση και η χρηματοδότηση του εκπαιδευτικού μας συστήματος πρέπει να αλλάξουν εκ βάθρων. Η ΔΡΑΣΗ προτείνει να μεταφερθεί το διοικητικό επίκεντρο της εκπαίδευσης στη σχολική μονάδα και να χρηματοδοτείται η εκπαιδευτική μονάδα μέσω επιδότησης των γονέων, ώστε να γίνει ο γονέας υπεύθυνος και ενεργός συνεργάτης του εκπαιδευτικού ιδρύματος που μεγαλώνει το παιδί του. Η σημερινή γενική σπατάλη, όπως, για παράδειγμα, στη διαχείριση του ανθρώπινου δυναμικού της εκπαίδευσης, με την οποία πληρώνονται εκπαιδευτικοί για να αποφεύγουν τη δουλειά τους, πρέπει να σταματήσει. [...]

Ανωτάτη Εκπαίδευση: Έμμεση χρηματοδότηση μέσω κουπονιών για τους οικονομικά ασθενέστερους και επιβολή διδάκτρων στους υπόλοιπους. Θέσπιση εκπαιδευτικών δανείων. Ελεύθερη ίδρυση ιδιωτικών πανεπιστημίων. Κλείσιμο πελατειακών σχολών ΑΕΙ και ΤΕΙ σε διάφορες πόλεις. Διαφοροποίηση αμοιβών καθηγητών, σύμφωνα με ουσιαστική αξιολόγηση.

Έρευνα: Ενθάρρυνση πανεπιστημίων να παρέχουν υπηρεσίες συμβούλων σε επιχειρήσεις. Μεταμόρφωση των πανεπιστημίων σε μοχλούς της ανάπτυξης: (ενδεικτικά) με προγράμματα επανακατάρτισης όλου του προσωπικού του δημόσιου τομέα, με αξιολόγηση της συνάφειας των σπουδών με τις ανάγκες παιδείας των στελεχών του αναπτυξιακού τομέα της οικονομίας.

* <http://www.drassi.gr>

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Freeden, M. (2015), *Liberalism. A very short introduction*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Gray, J. (1995), *Liberalism* (2η έκδ.), Μινεάπολις: University of Minnesota Press.
- Steger, M., & Roy, R. (2010), *Neoliberalism. A very short introduction*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Ανθολογίες

- Carter, I., Kramer, M., & Steiner, H. (επιμ.) (2007), *Freedom. A philosophical anthology*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Doering, D. (επιμ.) (2013), *Το μικρό βιβλίο του φιλελευθερισμού* (μτφρ. Beyond Words Translation), Αθήνα: Κέντρο Φιλελεύθερων Μελετών Μάρκος Δραγούμης / Friedrich Naumann Stiftung.
- Evans, M. (επιμ.) (2001), *The Edinburgh companion to contemporary liberalism*, Εδιμβούργο: Ediburgh University Press.
- Saad-Filho, A., & Johnston, D. (επιμ.) (2005), *Neoliberalism. A critical reader*, Λονδίνο: Pluto Press.

Κλασικές μελέτες

- Bellamy, R. (1982), *Liberalism and modern society. An historical argument*, Κέμπριτζ: Polity Press.
- Macpherson, C. (1994), *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας* (2η έκδ.) (μτφρ. Ε. Κασίμη), Αθήνα: Γνώση.
- Harvey, D. (2007), *Νεοφιλελευθερισμός. Ιστορία και παρόν* (μτφρ. Α. Αλαβάνου), Αθήνα: Καστανιώτη.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Αγγελίδης, Μ. (1993), *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Αρβανιτόπουλος, Κ. (2012), *Κοινωνικός φιλελευθερισμός. Για την Ελλάδα της ελευθερίας και της κοινωνικής αλληλεγγύης*, Αθήνα: Ποιότητα.
- Δραγούμης, Μ. (1992), *Πορεία προς τον φιλελευθερισμό*, Αθήνα: Ελληνική Ευρωεκδοτική.
- Λάβδας, Κ. (2015), *Φιλελευθερισμός των πολιτών*, Αθήνα: Παπαζήση.

- Μακρής, Σ. (2008), *Φιλελευθερισμός. Φιλοσοφικές απαρχές και σύγχρονες τάσεις: Από τον Αριστοτέλη στον John Rawls*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Συλλογικό (1991), *Ο φιλελευθερισμός στην Ελλάδα. Φιλελεύθερη θεωρία και πρακτική στην πολιτική και στην κοινωνία της Ελλάδος*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Χατζηβασιλείου, Ε. (2010), *Ο ελληνικός φιλελευθερισμός. Το ριζοσπαστικό ρεύμα 1932-1979*, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Χρυσάφης, Γ. (2010), *Ηθική φιλοσοφία και πολιτική οικονομία στον κλασικό βρετανικό φιλελευθερισμό: John Locke, Bernard Mandeville, Adam Smith*, Αθήνα: Νήσος.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Kahan, A. (2003), *Liberalism in Nineteenth century Europe. The political culture of limited suffrage*, Λονδίνο: Palgrave Macmillan.
- Turner, S. (2003), *Liberal Democracy 3.0. Civil society in an age of experts*, Λονδίνο: Sage.

Επιστημονικό περιοδικό

- [Journal of liberal history](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Online Library of Liberty*, <http://oll.libertyfund.org/>
Εκτενής συλλογή κλασικών και σύγχρονων φιλελεύθερων κειμένων.
- *Κέντρο Φιλελεύθερων Μελετών «Μάρκος Δραγούμης»*, <http://www.libertyforum.gr/index.php/el/>

Κεφάλαιο 2

Συντηρητισμός

Σύνοψη

Εξετάζεται η ακριβής φύση του συντηρητισμού, και ιδίως η αμφισβήτηση του ιδεολογικού του χαρακτήρα εκ μέρους των αυτοπροσδιοριζόμενων συντηρητικών στοχαστών. Επισημαίνεται η αποφασιστική συμβολή του Edmund Burke στη συγκρότηση του συντηρητισμού ως ιδεολογίας και στην αυτοσυνειδησία του. Ακολούθως αναλύονται θεμελιώδεις θέσεις του συντηρητισμού, όσον αφορά την ατελή ανθρώπινη φύση και τις περιορισμένες δυνατότητες του ορθού λόγου, την υπεράσπιση της παράδοσης και την εναντίωση στην αλλαγή, την οργανιστική σύλληψη της κοινωνίας και τις ιδέες περί φυσικής ανισότητας και κοινωνικής ιεραρχίας, και τον ρόλο του κράτους στη σχέση μεταξύ αυταρχισμού και ελευθερίας. Στο τέλος παρουσιάζονται η Χριστιανοδημοκρατία και ο νεοσυντηρητισμός ως σύγχρονες εκδοχές της συντηρητικής ιδεολογίας.

Ερωτήσεις:

- Για ποιους λόγους στοχαστές που αυτοπροσδιορίζονται ως συντηρητικοί, αλλά και αναγνωρίζονται ως τέτοιοι, υποστηρίζουν ότι ο συντηρητισμός δεν είναι ιδεολογία;
- Γιατί ο Π. Κονδύλης, αντίθετα προς τη συμβατική άποψη, ισχυρίζεται ότι ο συντηρητισμός είχε ουσιαστικά ολοκληρωθεί ως ιστορικό φαινόμενο στις αρχές του 19ου αιώνα;
- Γιατί ο Burke, με το έργο του, θεωρείται ιδρυτική μορφή του συντηρητισμού, παρά το γεγονός ότι ο συντηρητικός στοχασμός σαφώς προϋπάρχει του ίδιου;
- Πώς σχετίζεται η συντηρητική αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης και ορθού λόγου με την πίστη ή μη πίστη στη δυνατότητα της ανθρώπινης βελτίωσης και προόδου;
- Πώς συνδέεται η αντίληψη περί παράδοσης με την παρομοίωση της κοινωνίας με οργανισμό, στο πλαίσιο του συντηρητισμού;
- Ποιες οι ομοιότητες και οι διαφορές του φιλελευθερισμού και του συντηρητισμού όσον αφορά την υπεράσπιση της ατομικής ιδιοκτησίας και της άνισης κατανομής της;
- Ποια είναι τα γνωρίσματα του νεοσυντηρητισμού, τα οποία δεν προκύπτουν από μια απλή αναγωγή στον συντηρητισμό;

2.1. Προδιάθεση ή ιστορικό φαινόμενο;

Το ιδεολογικό καθεστώς του συντηρητισμού είναι διαμφισβητούμενο, μολονότι η πλειονότητα των μελετητών των πολιτικών ιδεολογιών ελάχιστα –ή και καθόλου– επιφυλάξεις έχει στο να αναγνωρίσει τον συντηρητισμό ως ιδεολογία. Η όποια αμφισβήτηση πυροδοτείται περισσότερο από διανοητές που αυτοπροσδιορίζονται, αλλά και αναγνωρίζονται από τρίτους, ως συντηρητικοί. Αρκετοί από αυτούς, όπως ο Michael Oakshott (1962), προτιμούν να χαρακτηρίζουν τον συντηρητισμό ως μια γενική προδιάθεση, ως ψυχοδιανοητική στάση, παρά ως συγκροτημένη θεωρία. Κατ' αυτή την προσέγγιση, ο συντηρητικός επιδιώκει να συντηρήσει μια καθιερωμένη, παραδοσιακή κατάσταση, αποστρεφόμενος τη ρήξη και την καινοτομία. Επιλέγει το οικείο έναντι του άγνωστου, τη βεβαιότητα έναντι του ρίσκου, το πρακτικό και λειτουργικό έναντι του αφηρημένου στοχασμού κ.ο.κ. Εάν είναι έτσι, τότε ο συντηρητισμός δεν μπορεί να συνδεθεί με πολιτικά περιεχόμενα και δημόσιες πολιτικές γενικής εφαρμογής. Μπορεί να νοηθεί κατά περίπτωση και κατά περίπτωση.

Πράγματι, για αρκετούς συντηρητικούς ο συντηρητισμός όχι μόνο δεν χαρακτηρίζεται από συστηματικότητα, γενίκευση και αφαίρεση, αλλά και εναντιώνεται προς αυτά ακριβώς –γνωρίσματα κάθε ιδεολογίας–, όντας αρνητικά προδιατεθειμένος προς τη θεωρία εν γένει. Γειωμένος, κατά κάποιον τρόπο, στην εμπειρική πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται, αρνείται να διατυπώσει τις ιδέες του με όρους καθολικότητας και, ακόμη περισσότερο, καταγγέλλει κάθε τέτοια απόπειρα ως επιστημολογικά εσφαλμένη. Για παράδειγμα, όπως θα δούμε και παρακάτω, αντιδρά στη φιλελεύθερη θέση ότι υπάρχουν ανθρώπινα δικαιώματα, με το επιχείρημα ότι η έννοια του ανθρώπου είναι κατεξοχήν αφηρημένη και, ως τέτοια, προβληματική για την εξαγωγή πολιτικών συμπερασμάτων. Εξ αυτού, αποτιμά ως μεθοδολογικά ασύστατη κάθε συλλογιστική η οποία, προκειμένου να θεμελιώσει και να προσδιορίσει το αντικείμενο των

δικαιωμάτων, έχει ως αφητηρία την (κοινή) ανθρώπινη φύση. Αντιθέτως, εξετάζει τα συγκεκριμένα πολιτικά συμφραζόμενα εντός των οποίων και μόνον η συζήτηση περί δικαιωμάτων αποκτά νόημα. Έτσι, μπορούν να προσδιοριστούν τα δικαιώματα των Άγγλων, με βάση την αγγλική ιστορία και παράδοση, αντιστοίχως των Γάλλων κ.ο.κ., αλλά δεν είναι δυνατόν να εξαχθεί κάποιο συμπέρασμα για τα δικαιώματα των ανθρώπων εν γένει, διότι αυτό θα συνιστούσε μια βίαιη αποκοπή τους από το πλαίσιο στο οποίο εκφράζονται ως δικαιώματα μελών μιας επιμέρους πολιτικής κοινότητας.

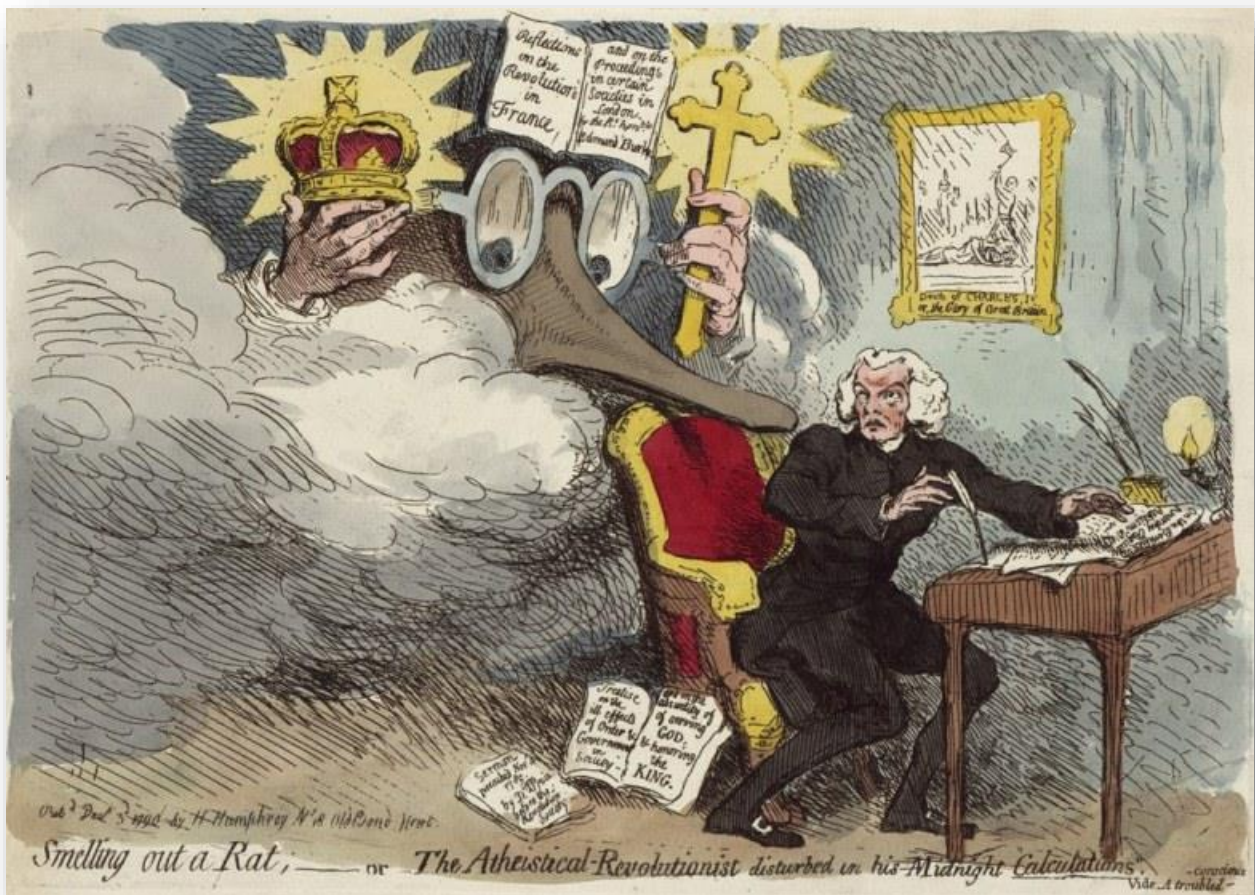
Βεβαίως, εδώ εντοπίζεται ένα σχετικό παράδοξο, καθώς, εάν πάρουμε τοις μετρητοίς αυτή τη γραμμική σκέψης, οφείλουμε να συμπεράνουμε ότι μία σειρά από παραδοχές που έχει καθιερωθεί να λογίζονται ως χαρακτηριστικά συντηρητικές, όπως η συντήρηση της παράδοσης, δεν θα πρέπει να συνδέονται με ουσιαστικά περιεχόμενα, καθώς, όπως ήδη αναφέραμε, αυτά μπορεί να είναι πολύ διαφορετικά κατά περίπτωση. Για παράδειγμα, ποια συγκεκριμένη ομολογία πίστης οφείλουμε να συντηρήσουμε; Ο συνεπής συντηρητικός θα απαντούσε αυτή που έχει εδραιωθεί επί μακρόν και αναγνωρίζεται ως κοινωνικά επωφελής από τη συγκεκριμένη πολιτική κοινότητα. Αυτή όμως δεν είναι μια κατεξοχήν αφηρημένη και γενικευτική θέση; Κατ' αναλογία, ο συντηρητισμός δεν αποστρέφεται τη θεωρία με τη χρήση θεωρητικών επιχειρημάτων;

Θα αναλύσουμε αυτό το ζήτημα παρακάτω, ιδίως εξετάζοντας τη σχέση του συντηρητισμού με τον ορθό λόγο. Ωστόσο, εδώ πρέπει να μνημονευθεί μια αξιοσημείωτη ερμηνεία του συντηρητισμού, η οποία, ενώ αποδοκιμάζει τον ορισμό του συντηρητισμού ως προδιάθεσης και κατάστασης του νου, απορρίπτει και τη συμβατική προσέγγιση των μελετητών του ως ιδεολογικού φαινομένου, σύμφωνα με την οποία (συμβατική προσέγγιση) ως ιδεολογία συνάπτεται κατεξοχήν με τη Γαλλική Επανάσταση και τη συνολική εναντίωση σε αυτήν. Πρόκειται για την πραγματεία του Παναγιώτη Κονδύλη σχετικά με τον συντηρητισμό, που πρωτοκυκλοφόρησε στα γερμανικά το 1986, σύμφωνα με το βασικό επιχείρημα της οποίας, ακριβώς όταν η έννοια του συντηρητισμού χρησιμοποιείται ευρέως, δηλαδή τον 19ο αιώνα, το φαινόμενο στο οποίο αναφέρεται και το οποίο υπήρξε ενεργό από τον Μεσαίωνα διέρχεται ήδη περίοδο παρακμής και διάλυσης. Από αυτή την άποψη, η λέξη «συντηρητισμός» –η οποία καθιερώνεται από τη δεκαετία του 1820 και μετά– όχι μόνο δεν σηματοδοτεί πλέον κάτι νέο, αλλά αποτελεί περισσότερο «επιτύμβια επιγραφή», δηλαδή ο συντηρητισμός είναι ήδη κατ' ουσίαν νεκρός (Κονδύλης, 2015, σ. 21). Ο Κονδύλης στην εντυπωσιακή σε έκταση και βάθος μελέτη του αντιμετωπίζει τον συντηρητισμό με όρους κοινωνικής ιστορίας και ιστορίας του πνεύματος, εκτιμώντας ότι κάθε απόπειρα ορισμού του συντηρητισμού με βάση την εχθρότητά του προς τη Γαλλική Επανάσταση είναι εξαιρετικά περιοριστική και αποτυγχάνει να συλλάβει το γεγονός ότι το 1789 συνιστά μάλλον το αποκορύφωμα και το τέρμα μιας μακράς εξέλιξης που λάμβανε χώρα στην Ευρώπη και την οποία ωστόσο ο συντηρητισμός εκλάμβανε ως επαναστατική. Μάλιστα, ψέγει τους συντηρητικούς μελετητές ότι υιοθέτησαν άκριτα την απέχθεια των υπερασπιστών του συντηρητισμού προς νοητικές κατασκευές, ενώ στην πραγματικότητα και εκλεπτυσμένα θεωρητικά σχήματα και αξιώσεις γενικής ισχύος προέκυψαν από τον ίδιο τον συντηρητισμό, από τον Μεσαίωνα και μετά (2015, σ. 7). Υπ' αυτό το πρίσμα, ο συντηρητισμός ως θεωρητικό ρεύμα συνέχεται από την υπεράσπιση και τη νομιμοποίηση της *societas civilis*, της κοινωνικής κυριαρχίας των ευγενών.

Εάν λοιπόν ο συντηρητισμός, για παράδειγμα, εμφανίζεται να υπερασπίζεται την παράδοση και να εναντιώνεται στην αλλαγή με ανθρωπολογικούς ή ψυχολογικούς όρους, αυτό δεν είναι παρά μια (ιδεολογική) συγκάλυψη της ταύτισης με την καθεστηκυία τάξη και τους ισχυρούς της εποχής, η οποία ολοκληρώνεται ουσιαστικά με την οριστική επικράτηση της αστικής τάξης και την πτώση της φεουδαρχίας. Επομένως, έκτοτε η αναφορά στον συντηρητισμό στερείται αναλυτικής αξίας, διότι έχει νόημα, για τον Κονδύλη, μόνο σε ένα πλαίσιο πολεμικής. Αποκομμένη από το ιστορικοκοινωνικό της πλαίσιο, η έννοια του συντηρητισμού παύει να είναι θεωρητικά ακριβής, ή έστω ενδιαφέρουσα. Διότι –λέει ο στοχαστής– το να επιδιώκει κάποιος τη συντήρηση μιας κατάστασης πραγμάτων, ή αντίθετα το να εναντιώνεται και να επιζητεί την ανατροπή της, πρέπει γενικά να εξεταστεί με όρους ισχύος και συμφέροντος. Αυτοί των οποίων τα συμφέροντα εξυπηρετούνται από την εκάστοτε ισχύουσα κατάσταση ασφαλώς και εναντιώνονται στην αλλαγή – οπότε, εννοείται εδώ, οι αυτοπροσδιοριζόμενοι συντηρητικοί στοχαστές μασκαρεύουν την απολογία τους προς την κατεστημένη εξουσία των ευγενών επικαλούμενοι ανθρωπολογικές αρχές. Κατά τον ίδιο τρόπο, ακόμη και οι πρώην επαναστάτες οι οποίοι κατάφεραν να εγκαθιδρυθούν στην εξουσία θα μετεξελιχθούν σε συντηρητικούς, από τη στιγμή που ο αποκλεισμός της δικής τους εξουσιαστικής τάξης θα έθιγε πλέον τους ίδιους.

Μολονότι θα αδικούσε την εμβέλεια και την εκλεπτυσμένη ανάλυση του έργου του Κονδύλη να εντοπίσουμε εδώ έναν απλό αναγωγισμό των ιδεών στην ισχύ, δεν μπορούμε παρά να επισημάνουμε ότι δεν αφήνει πολλά περιθώρια για την αυτοτέλεια των ιδεών. Όμως, καλώς ή κακώς, ο συντηρητισμός έχει καθιερωθεί ως ιδεολογία, η οποία εξακολουθεί να είναι ζωντανή, αν και καταφανώς αλλαγμένη, ανεξάρτητα

από το ιστορικό φορτίο της. Από αυτή την άποψη, ενώ η κριτική απόσταση από τους συντηρητικούς ιδεολόγους είναι ασφαλώς επιβεβλημένη για την επιστημονική μελέτη του φαινομένου, δεν θα πρέπει να πτοηθούμε από το γεγονός ότι ορισμένες συντηρητικές ιδέες μπορεί συχνά να αξιοποιούνται προσχηματικά, όπως φέρ' ειπείν για την αιτιολόγηση μιας συνθήκης ανισότητας ή υποτέλειας. Εδώ, όπως και στην περίπτωση κάθε ιδεολογίας, μας ενδιαφέρει να ανασυστήσουμε και να εξετάσουμε αυτές τις ιδέες και τον τρόπο με τον οποίο αυτές συναρθρώνονται. Επομένως, λαμβάνοντας σοβαρά υπόψη τον Κονδύλη, ταυτόχρονα υιοθετούμε μια πιο συμβατική στάση, η οποία συνάδει με το ιδιαίτερο αντικείμενο και σκοπό του παρόντος συγγράμματος. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν αποδεχόμαστε ούτε μια περισσότερο διαδεδομένη παραλλαγή της θέσης ότι ο συντηρητισμός συνάπτεται αζεδιάλυτα με την υπεράσπιση των συμφερόντων της αριστοκρατίας. Σύμφωνα με αυτήν, η ορθή περιοδολόγηση είναι από το 1789 μέχρι και το 1914, οπότε η παλαιά κοινωνική ιεραρχία ηττάται οριστικά (Vincent, 2010, σ. 57), ή έστω το αργότερο μέχρι το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου (Weiss, 2009, σ. 9).



Εικόνα 2.1 «Μυρίζοντας έναν ποντικό. Η ο άθεος επαναστάτης διακόπτεται κατά τους μεταμεσονύκτιους σχεδιασμούς του». Καρικατούρα που παριστάνει τον Richard Price στο γραφείο του, ενώ ο Edmund Burke, κραδαίνοντας το στέμμα και τον σταυρό, τον κοιτάζει απειλητικά και του επιδεικνύει τους Στοχασμούς για την Επανάσταση στη Γαλλία. Ο πίνακας στον τοίχο απεικονίζει το τραυματικό γεγονός της βασιλοκτονίας του Καρόλου του Α', παραπέμποντας στον αγγλικό Εμφύλιο. Ο Price καλοδέχεται τη Γαλλική Επανάσταση, στην οποία βρίσκει αναλογίες με την αγγλική Ένδοξη Επανάσταση του 1688. Αυτό κάνει έξαλλο τον Burke, ο οποίος αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του έργου του στην κατεδάφιση των θέσεων του αντιπάλου του και στην αποσυσχέτιση των δύο επαναστάσεων. Στην αγγλική περίπτωση διαγιγνώσκει μια «διόρθωση» και «αποκατάσταση» της παλαιόθεν ισχύουσας αρχής της κληρονομικής διαδοχής (και επομένως, εδώ ως έννοια η επανάσταση είναι εγγύτερα στην παλαιότερη σημασία της –προερχόμενη από το πεδίο της αστρονομίας–, αυτήν της επαναφοράς). Αντίθετα, στη γαλλική περίπτωση δεν εντοπίζει παρά μια κατάσταση βαρβαρότητας και καταστροφής του πολιτισμού (James Gillray, 3 Δεκεμβρίου 1790, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Smelling_out_a_rat.jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Εάν ο συντηρητισμός χαρακτηρίζεται κατεξοχήν για την εναντίωσή του στην αστικοποίηση, στην εκβιομηχάνιση, στον ατομικισμό και στη δημοκρατία, από μια θέση υπεράσπισης της παράδοσης, της ευταξίας και της θρησκείας, τότε πράγματι δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί προ πολλού ξεπερασμένος και άνευ αντικειμένου. Όμως, οι συντηρητικές δυνάμεις επέδειξαν προσαρμοστικότητα, στον βαθμό που διαπιστώνοντας τον αναπότρεπτο χαρακτήρα αυτών των φαινομένων, τα αποδέχθηκαν –εν μέρει έστω– και επιχείρησαν να τα ελέγξουν, ή τουλάχιστον να περισώσουν ό,τι ήταν δυνατό. Έτσι, με την πάροδο του χρόνου ο συντηρητισμός μετακινείται προοδευτικά σε ολοένα και πιο μετριοπαθείς και συμβιβαστικές θέσεις, αλλά δεν εγκαταλείπει ολοκληρωτικά ορισμένες από τις θεμελιώδεις αξίες του.

Πρέπει μάλιστα εδώ να αναφερθεί –κάτι που ενίοτε παραβλέπεται– ότι ο συντηρητισμός ως ρεύμα σκέψης συντάσσεται αρχικά με τη φεουδαρχία εναντίον της ενδυνάμωσης του κράτους, το οποίο γίνεται ισχυρότερο, περισσότερο συγκεντρωτικό και εν τέλει απολυταρχικό. Δηλαδή, ήδη από τον 17ο αιώνα, για να μην πάμε παλαιότερα, έχουμε την εναντίωση σε αυτή την αποφασιστική εξέλιξη, που σημαίνει ότι οι γαιοκτήμονες ευγενείς αντιδρούν στους ηγεμόνες και στις μεγάλες δυναστείες. Κατόπιν, δηλαδή όταν ένας σχετικός συμβιβασμός έχει ήδη επέλθει πλέον μεταξύ τους, οι αλλαγές θα τους θίξουν εξίσου και θα ενωθούν μπροστά στη ριζική αμφισβήτηση των συμφερόντων και των μεν και των δε. Επιπλέον, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι, εάν εξ αντικειμένου ο συντηρητισμός εκφράζει τα συμφέροντα και τις αξιώσεις της κοινωνικής ιεραρχίας, τον ασπάζονται ωστόσο σε μεγάλο βαθμό δύο ακόμη τάξεις: Κατά πρώτον, οι χωρικοί, οι οποίοι είναι προσδεμένοι στη γη τους και στους πατροπαράδοτους τρόπους, αντιδρούν στην εισαγωγή νέων τεχνικών καλλιέργειας, όπως και στην ανάπτυξη του ελεύθερου εμπορίου. Κατά δεύτερον, οι συντεχνίες των μαστόρων και των τεχνιτών αντιδρούν εξίσου, όταν τα προνόμια και οι προστατευτικές ρυθμίσεις που απολαμβάνουν, καθώς και ο έλεγχος της αγοράς, χάνονται (Weiss, 2009, σ. 15). Βεβαίως, όσοι από αυτούς μετατρέπονται σε εργάτες, με την εκβιομηχάνιση και τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, έλκονται τελικά περισσότερο από τον σοσιαλισμό.

2.2. Η αντεπανάσταση και ο Edmund Burke

Το ιδρυτικό κείμενο του κλασικού συντηρητισμού, το οποίο οι αυτοπροσδιοριζόμενοι ως συντηρητικοί θεωρούν αποφασιστικής σημασίας για τη συγκρότηση της ταυτότητας της συγκεκριμένης ιδεολογίας, είναι οι *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία*, του Edmund Burke. Λαμβάνοντας υπόψη και όσα προεκτέθηκαν, αυτό δεν σημαίνει ότι το εν λόγω έργο συνιστά την *αφετηρία* της συντηρητικής *σκέψης*, η οποία ανάλογα με τα κριτήρια που θέτει κάποιος μπορεί να εντοπιστεί πολύ παλαιότερα. Σημαίνει ότι για τους μεταγενέστερους συντηρητικούς, αλλά και για τους μελετητές του συντηρητισμού, οι *Στοχασμοί* είναι η πλέον εύγλωττη μαχητική υπεράσπιση των αξιών και των αρχών του, ακριβώς την κρίσιμη εκείνη στιγμή κατά την οποία η κυριαρχία της καθεστηκυίας τάξης –την οποία εν πολλοίς εκφράζει ο συντηρητισμός– απειλείται με ολοκληρωτική ανατροπή. Οπότε, εκ των πραγμάτων, οφείλει να ανασυνταχθεί και να αντιμετωπίσει τα νέα δεδομένα· μεταξύ άλλων, ότι ο συντηρητικός λόγος δεν εκφέρεται πλέον από ηγεμονική θέση. Αντιθέτως, υπάρχει μια συνθήκη έμπρακτης αμφισβήτησής του, η οποία τον εμπλέκει σε μια διαμάχη, στο πλαίσιο της οποίας οι ιδέες του έχουν καταστεί δραματικά διαμφισβητούμενες. Έτσι, ο Burke γράφει εν θερμώ και με πολεμική διάθεση. Θέλει να υπερασπιστεί τη διαίωνιση ολόκληρου του κόσμου του Παλαιού Καθεστώτος λίγους μήνες μετά το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης, όταν δηλαδή φαίνεται ότι αυτός ο κόσμος μπορεί να γίνει στάχτες. Από αυτή την άποψη, τότε είναι που ο συντηρητισμός γεννιέται *ως ιδεολογία*, ακριβώς επειδή καλείται να συγκροτηθεί ως μια συνολική θεωρία, η οποία έχει ως έμπρακτο και επιτακτικό στόχο μια κοινωνική αλλαγή (φαινομενικό παράδοξο για μια ιδεολογία που προτάσσει τη συντήρηση): να εμποδίσει την υπό εξέλιξη βαθιά και πολύπλευρη μεταβολή που διαφαίνεται να επισυμβαίνει στη Γαλλία –τις κοσμοϊστορικές συνέπειες της οποίας συλλαμβάνει αμέσως ο Burke–, να επαναφέρει και να επανεδραιώσει την προγενέστερη κατάσταση.

Είναι ενδιαφέρον ότι το εν λόγω κείμενο του 1790 δεν αποτελεί, ούτε από άποψη δομής ούτε από άποψη εκδίπλωσης της επιχειρηματολογίας, πραγματεία και δεν επιδιώκει να αναδείξει τη λογική συνάφεια και συνοχή των θέσεών του με ευθεία αλληλοσυσχέτιση των εννοιών τις οποίες χρησιμοποιεί. Είναι πρωτίστως ένα ρητόρευμα, το οποίο έχει τη μορφή μιας μακράς επιστολής με την οποία τοποθετείται επί συγκεκριμένων γεγονότων. Συμφωνεί λοιπόν με τον εμπειρικό και αντιθεωρητικό χαρακτήρα τον οποίο, κατά πολλούς, έχει ο συντηρητισμός. Εάν, ωστόσο, κατέστη εκ των υστέρων τόσο σημαντικό για τον συντηρητισμό είναι διότι, έστω και διάσπαρτα, αναπτύσσει όλα τα θεμελιώδη μοτίβα του, τα οποία και θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω.

Παρ' όλα αυτά, πρέπει να σημειωθεί ότι η συνταύτιση Burke και συντηρητισμού πιθανόν να έφερνε σε αμηχανία τον ίδιο τον Burke, και ίσως να τον αδικεί, στον βαθμό που η απόλυτη εναντίωσή του στη Γαλλική Επανάσταση μπορεί να τον κατατάξει στους αρνητές της προόδου και στις δυνάμεις της οπισθοδρόμησης. Οφείλουμε, για παράδειγμα, να σημειώσουμε ότι υπερασπίστηκε την Αμερικανική Επανάσταση, όπως υπερασπίστηκε και τα δικαιώματα των Ινδών υπηκόων της Βρετανικής Αυτοκρατορίας. Ο ίδιος ο στοχαστής δεν θα έβρισκε εδώ κάποια αντίφαση σχετικά με τη στάση του προς την Επανάσταση του 1789. Θεωρεί ότι οι Αμερικανοί έποικοι δικαίως εξεγείρονται εναντίον του Βρετανικού Στέμματος, διότι το τελευταίο δεν σέβεται τα δικαιώματα που έχουν ως Άγγλοι, όπως θεωρεί ότι οι Ινδοί αξίζουν καλύτερη μεταχείριση, στη βάση του δικού τους μακραίωνου πολιτισμού (Quinton, 2007, σ. 291). Παρατηρούμε, επομένως, ότι ο συντηρητισμός του Burke επιτρέπει στοιχεία φιλελευθερισμού και είναι αρκετά εκλεπτυσμένος, ώστε να μην ανάγεται εύκολα και να μην εξαντλείται στην αντίδραση και στην παλινόρθωση.

Πρωτογενής πηγή 2.1

Edmund Burke, *Υπεράσπιση της προκατάληψης**

Στα αποσπάσματα από τους Στοχασμούς για την Επανάσταση στη Γαλλία, που ακολουθούν, ο αναγνώστης εύκολα διαπιστώνει τον μαχητικό χαρακτήρα του έργου καθώς ο στοχαστής εκλαμβάνει το συγκεκριμένο γεγονός ως μια καταστροφή πρωτοφανών διαστάσεων. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός δέχεται επίθεση! Αυτό λοιπόν που υπερασπίζεται είναι οι παραδοσιακές αρχές και αξίες με τη μακραίωνη και τιμημένη ιστορία απέναντι στη βαρβαρότητα και στο νεωτερικτικό πνεύμα των Διαφωτιστών. Ενάντια στον αφηρημένο, θεωρητικό λόγο αντιτάσσει την προκατάληψη.

Αυτή η πολιτική μου φαίνεται να είναι το αποτέλεσμα εμβριθούς στοχασμού ή, μάλλον, το ευτυχές αποτέλεσμα τού να ακολουθεί κανείς τη φύση, η οποία είναι σοφία χωρίς στοχασμό, σοφία που υπερβαίνει τον στοχασμό. Το πνεύμα της καινοτομίας μαρτυρά κατά κανόνα έναν εγωιστικό χαρακτήρα και μια κοντόφθαλμη αντίληψη των πραγμάτων. Οι άνθρωποι που δεν κοιτούν ποτέ πίσω, προς τους προγόνους τους, δεν θα κοιτάζουν ποτέ μπροστά, προς τους απογόνους τους. Επιπλέον, ο λαός της Αγγλίας γνωρίζει καλά ότι η ιδέα της κληρονομιάς παρέχει μια βέβαιη αρχή συντήρησης και μια βέβαιη αρχή μεταβίβασης, χωρίς να αποκλείει καθόλου την αρχή της προόδου. Επιτρέπει την απόκτηση, αλλά διασφαλίζει ό,τι αποκτά. Οποιαδήποτε πλεονεκτήματα αντλούνται από ένα κράτος που στηρίζεται στις αρχές αυτές παγιώνονται, όπως συμβαίνει με ένα αδιαίρετο και αναπαλλοτρίωτο οικογενειακό αγαθό. [...]

Έτσι, χάρη στην πρόνοια μιας θαυμαστής σοφίας, η οποία διασφαλίζει τη συνοχή της μεγάλης μυστηριώδους κοινωνίας των ανθρώπων, το όλον δεν είναι ποτέ ούτε γερασμένο, ούτε μεσήλικο, ούτε νεαρό, αλλά παραμένει σε μια κατάσταση αμετάβλητης σταθερότητας, διαμέσου της αδιάκοπης εναλλαγής της παρακμής, της πτώσης, της αναγέννησης και της προόδου. Έτσι, ακολουθώντας το παράδειγμα της φύσης και στους χειρισμούς μας που σχετίζονται με την πολιτεία, ό,τι βελτιώνουμε δεν είναι ποτέ ριζικά καινούργιο, ενώ ό,τι διατηρούμε δεν καταντά ποτέ εντελώς απαρχαιωμένο. [...]

Χάρη στην αντίστασή μας στην καινοτομία, χάρη στην ψυχρή νωθρότητα του εθνικού μας χαρακτήρα, φέρουμε ακόμα τη στάμπα των προπατόρων μας. Δεν έχουμε χάσει (όπως αντιλαμβάνομαι) τη γενναιοδωρία και την αξιοπρέπεια της σκέψης του 14ου αιώνα· δεν έχουμε ακόμα εκλεπτυνθεί σε αγρίους. Δεν είμαστε οι προσήλυτοι του Ρουσσώ, δεν είμαστε οι μαθητές του Βολταίρου· ο Ελβέτιος δεν έχει καμιά τύχη ανάμεσά μας. Οι άθεοι δεν είναι οι ιεροκήρυκές μας και οι τρελοί δεν είναι οι νομοθέτες μας. [...]

Δεν μας έχουν ανοίξει και έπειτα ξαναράψει, για να μας στουμπώσουν, σαν βαλσαμωμένα πουλιά σε μουσείο, με άχυρα και κουρέλια και ασήμαντα, λερωμένα κομμάτια χαρτιού σχετικά με τα δικαιώματα του ανθρώπου. Διατηρούμε το σύνολο των συναισθημάτων μας ακόμα ατόφιο και ακέραιο, ανεπιτήδευτο από τη σχολαστικότητα και την απιστία. Έχουμε πραγματικές καρδιές από σάρκα και αίμα να χτυπάνε στο στήθος μας. Φοβόμαστε τον Θεό· αντιμετωπίζουμε τους βασιλείς με δέος, με τρυφερότητα τα κοινοβούλια· με ευπείθεια τους άρχοντες, με ευλάβεια τους ιερείς και με σεβασμό την αριστοκρατία. [...]

Βλέπετε, κύριε, σε αυτό τον διαφωτισμένο αιώνα έχω το θράσος να ομολογώ ότι είμαστε γενικά άνθρωποι με φυσικά συναισθήματα· ότι, αντί να αποβάλλουμε όλες τις παλαιές μας προκαταλήψεις, σε πολύ μεγάλο βαθμό τις περιθάλπουμε· και θα πρόσθετα, προς ακόμα μεγαλύτερη καταστροφή μας, ότι τις περιθάλπουμε επειδή ακριβώς είναι προκαταλήψεις. [...] Σε περίπτωση ανάγκης η προκατάληψη είναι πάντα

άμεσα διαθέσιμη· έχει δεσμεύσει από πριν τον νου σε μια σταθερή πορεία σύμφωνη με τη σοφία και την αρετή, έτσι ώστε τη στιγμή της απόφασης ο άνθρωπος να μην μένει ποτέ διστακτικός και αναποφάσιτος, αμήχανος και γεμάτος αμφιβολίες.

* Burke, E. (2010), *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία* (επιμ. – μτφρ. Χ. Γρηγορίου), Αθήνα: Σαββάλας, σσ. 74, 75, 130, 131, 132.

2.3. Ανθρώπινη φύση και ορθός λόγος

Οι θέσεις του συντηρητισμού για την ανθρώπινη φύση μπορούν να αντιπαρατεθούν προς αυτές του φιλελευθερισμού. Οι συντηρητικοί αμφισβητούν τόσο την άποψη ότι οι άνθρωποι, με την ενδιάθετη λογική ικανότητά τους, μπορούν να λαμβάνουν ορθές αποφάσεις (βλ. και παρακάτω), όσο και την άποψη ότι, υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις τουλάχιστον, μπορούν να προοδεύσουν ατομικά και συλλογικά, έτσι ώστε να είναι εφικτή αλλά και πιθανή –ή ακόμη και αναπόφευκτη– η διαρκής βελτίωση του πολιτισμού και των κοινωνιών. Βρίσκουν ότι η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται από σημαντικές αδυναμίες, οι οποίες αφήνουν μικρά περιθώρια αισιοδοξίας για το παρόν και το μέλλον της ανθρωπότητας. Οι άνθρωποι, ασφαλώς, δεν στερούνται του ορθού λόγου, αλλά ο τελευταίος αφενός έτσι κι αλλιώς έχει πεπερασμένες δυνατότητες, αφετέρου αντισταθμίζεται από τα συναισθήματα, τις ροπές και τις έξεις που τους χαρακτηρίζουν· οπότε, το να βασιζόμαστε σε αυτόν είναι μονομερές και προβληματικό. Και αυτό γιατί έχουμε την τάση να επικεντρωνόμαστε στα προσωπικά συμφέροντά μας και στην επιδίωξη της δικής μας απόλαυσης, αδυνατώντας να αναπτύξουμε αγαθά κοινωνικά αισθήματα, παρά μόνον προς αυτούς που είναι τα αγαπημένα μας πρόσωπα και το οικείο περιβάλλον μας. Κατά τα άλλα, είμαστε επιρρεπείς στη διαφθορά, στην παραβατικότητα, στην τεμπελιά κ.ο.κ.

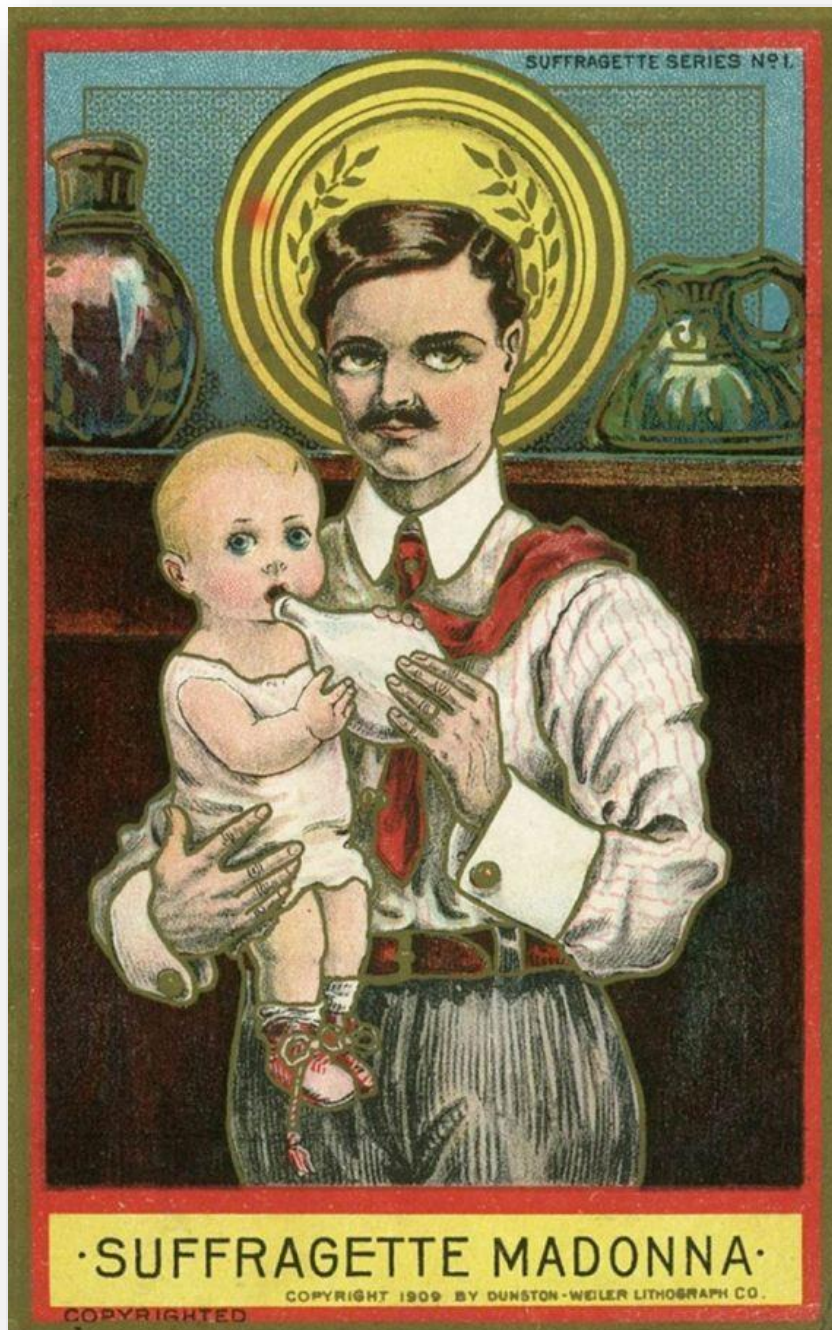
Είναι σημαντικό ότι η συμπεριφορά αυτή θεωρείται εγγενές και αθεράπευτο γνώρισμα του ανθρώπου. Ο Peter Viereck εύστοχα έχει αναφέρει ότι ο συντηρητισμός μπορεί εν προκειμένω να θεωρηθεί ως η πολιτική εκκοσμίκευση του δόγματος του προπατορικού αμαρτήματος (Vincent, 2010, σ. 69). Το κοσμοπολίτικο πνεύμα του Διαφωτισμού είναι στρεβλό, διότι παραγνωρίζει ότι οι δεσμοί που συγκροτούμε είναι αυτοί που βιώνουμε από τη γέννησή μας, στην κοινότητα στην οποία μεγαλώνουμε και στην κουλτούρα της. Πρόκειται για δεσμούς που εμπεδώνονται και αναπτύσσονται «φυσικά», μέσω του εκκοινωνισμού μας, χωρίς στοχασμό και δευτερογενή επεξεργασία εκ μέρους μας. Ο Joseph de Maistre το θέτει σαρκαστικά:

Το Σύνταγμα του 1795, όπως και τα προηγούμενα, επινοήθηκε για τον *άνθρωπο*. Αλλά δεν υπάρχει στον κόσμο τέτοιο πράγμα. Κατά καιρούς έχω δει Γάλλους, Ιταλούς, Ρώσους κ.ο.κ. Χάρη στον Montesquieu, γνωρίζω επιπλέον ότι *κάποιος μπορεί να είναι Πέρσης*. Αλλά, όσο για τον *άνθρωπο*, δηλώνω ότι δεν έχω γνωρίσει κανέναν στη ζωή μου. Εάν υπάρχει, παραμένει άγνωστος σ' εμένα (Vincent, 2010, σ. 68).

Το γεγονός ότι ο συντηρητισμός αμφισβητεί τη δυνατότητα βελτίωσης του ανθρώπου διά του ορθού λόγου και, εκ παραλλήλου, τονίζει πως ο άνθρωπος είναι ένα ον με συναισθήματα και πάθη, τα οποία επηρεάζουν τη συμπεριφορά του, δεν πρέπει να παρανοηθεί ως εναντίωση στον ορθό λόγο και στη χρήση της λογικής ικανότητας συλλήβδην. Ο συντηρητισμός αντιστρατεύεται τον θεωρητικό και τον αφηρημένο λόγο –κατεξοχήν τη φιλοσοφία–, καθώς και την αλαζονεία και τις υπερβολικές και, εν τέλει, πλανημένες προσδοκίες που έχουν οι φιλόσοφοι και οι θεωρητικοί για τις ευρετικές του ικανότητες. Στην πραγματικότητα, οι συντηρητικοί υπερασπίζονται την κοινή λογική εναντίον του στοχασμού, την πρακτική σοφία εναντίον της υψηλής διανόησης. Αυτή την προβληματική ανέπτυξε και ο Burke, ο οποίος κατακεραύνωνε τους philosophes, τους διαφωτιστές δημόσιους διανοούμενους, ότι κατασκευάζουν αφηρημένα νοητικά σχήματα, τα οποία δεν είναι παρά φαντασιοπληξίες, καθόσον δεν έχουν καμία συνάφεια προς τη ζώσα εμπειρική πραγματικότητα. Δεν είναι, ας το επαναλάβουμε, ότι αποστρέφεται τη λογική υπέρ του αισθήματος, αλλά αποστρέφεται εκείνη τη λογική η οποία αγνοεί το αίσθημα, καθώς επιχειρεί να αυτοθεμελιωθεί.

Το πρόβλημα είναι ότι ο στοχασμός έχει εγγενώς την τάση να παράγει διαρκώς λόγους και αντιλογίες, επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα, να γίνεται περίπλοκος και σχοινοτενής. Δημιουργώντας μια μακρά αλυσίδα συλλογισμών, αναπόφευκτα οδηγεί σε αβεβαιότητα, πιθανώς και σε σύγχυση. Έτσι όμως αφήνει τους ανθρώπους μετέωρους, γεμάτους αμφιβολίες, ενδεχομένως αναποφάσιτους και άπραγους.

Συγκριτικά, η κοινή λογική –εξ ορισμού απλή, χωρίς διαμεσολαβήσεις και άλλα εμπόδια– συνάπτεται με τη σωφροσύνη, δηλαδή την πρακτική σοφία, την αρετή που είναι αναγκαία στην πολιτική.



Εικόνα 2.2 «Η Παναγία η Σουφραζέτα». Βρετανική καρτ ποστάλ του 1909, μέρος μίας ολόκληρης σειράς η οποία παρωδούσε τους αγώνες που ανέπτυξαν οι σουφραζέτες για να διεκδικήσουν το δικαίωμα της γυναικείας ψήφου (βλ. κεφάλαιο 7). Από τη σκοπιά των συντηρητικών της εποχής, εμφανίζεται ως εξωφρενικό αίτημα, καθώς είναι αντίθετο προς τη φυσική τάξη πραγμάτων, έτσι όπως έχει σχεδιαστεί από τον Δημιουργό. Εν προκειμένω, υπονοείται ότι η θέση της γυναίκας πρέπει να παραμείνει αυτή που παραδοσιακά υπήρξε: στο σπίτι, ανατρέφοντας τα παιδιά κ.ο.κ. Η αντιστροφή των έμφυλων ρόλων λειτουργεί υπονομευτικά για τον θεσμό της οικογένειας και συνιστά βλασφημία (<http://www.ufunk.net/en/insolite/contre-le-vote-des-femmes/attachment/vintage-postcards-against-women-suffrage-18/>). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης ο Burke προβοκάρει τους Διαφωτιστές, υπερασπιζόμενος την προκατάληψη, την οποία οι τελευταίοι απαξιώνουν. Διότι η προκατάληψη τι είναι; Είναι ένας ασφαλής

οδηγός αποφυγής σφαλμάτων τα οποία μπορεί να εκπορευτούν από έναν αμετροεπή νου. Ουσιαστικά, η προκατάληψη παρέχει το πρότυπο απόφασης και δράσης, ανατρέχοντας στην κεκτημένη εμπειρία του παρελθόντος. Μας δίνει κατεύθυνση και προσανατολισμό, την ίδια στιγμή που ο αφηρημένος στοχασμός θα μας εγκλωβίσει σε μια απροσδιόριστη κατάσταση και θα μας κατηύθυνε σε λάθος απόφαση – πράγμα εξίσου ή και περισσότερο απορριπτέο.

Η προκατάληψη είναι αυτή που δεσμεύει τους ανθρώπους όχι μόνο νοητικά, αλλά και συναισθηματικά, και κατά προέκταση θα λέγαμε ότι καθιστά την κοινή λογική ταυτόσημη με το κοινό αίσθημα (Burke, 2010, σσ. 131-132). Αντίθετα, ο θεωρητικός λόγος λειτουργεί διαλυτικά προς αυτό, εφόσον το εξετάζει κριτικά και το καθιστά αναξιόπιστο, με συνέπεια να νιώθουν οι άνθρωποι ανασφαλείς και αβέβαιοι, ή οι θεωρητικολόγοι να γεμίζουν πλάνες, οι οποίες τους καλούν να απαρνηθούν το δεδομένο, προκειμένου να υιοθετήσουν το άγνωστο. Αυτό δεν σημαίνει –κατά τον Burke, πάντα– ότι δεν μπορούν να διακριβωθούν αρχές πολιτικής δράσης, αλλά ότι αυτές οι αρχές δεν είναι δυνατόν να προκύψουν από τον αφηρημένο στοχασμό. Προκύπτουν ως συμπεκνώσεις της εμπειρίας.

2.4. Παραδοσιοκρατία και εναντίωση στην αλλαγή

Η παράδοση για τους συντηρητικούς συνιστά μια απαραμείωτη συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, έναν τρόπο τού ζην. Πρόκειται για εκείνο το σύνολο των ηθών και εθίμων, των συνηθειών, των συμβολικών αναφορών μιας κοινότητας που έχουν δοκιμαστεί στον χρόνο και μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά. Τα στοιχεία της παράδοσης, διαχρονικά αποδεκτά και καθιερωμένα, οικεία και προσφιλή, είναι αποτέλεσμα της πρακτικής σοφίας, η οποία και τα κατέστησε κοινωνικά επωφελή και λειτουργικά. Επομένως, η παράδοση είναι ένας οδηγός για το παρόν και το μέλλον. Πρόκειται, βεβαίως, για μια κατάσταση που δεν προέκυψε μέσω κάποιου αρχικού σχεδιασμού ή μιας σύλληψης εκ του μηδενός, αλλά συνιστά μια αποκρυστάλλωση πρακτικών που υιοθετήθηκαν στην εντελή τους μορφή κατόπιν αργών και προσεκτικών τροποποιήσεων, όπου και όποτε αυτό κρίθηκε απαραίτητο, με βάση τα αποτελέσματα της εφαρμογής τους. Ο συντηρητισμός υπερασπίζεται λοιπόν την παράδοση, η οποία παρέχει το πολιτικά σταθερό και ψυχικά ασφαλές περιβάλλον για την ανθρώπινη συμβίωση (της εκάστοτε κοινότητας). Επιπλέον, λειτουργεί και ως πηγή από την οποία οι άνθρωποι αντλούν τις προκαταλήψεις τους. Η παράδοση παρέχει τους κοινούς τόπους, τους οποίους αναγνωρίζει ως αυτονόητους η κοινή λογική.

Επομένως, με βάση αυτόν τον συλλογισμό, φαίνεται ότι –σε αντίθεση με τη διαφωτιστική στάση επ’ αυτού– η προκατάληψη εμπεριέχει μια κριτική διάσταση, καθώς έχει ξεδιαλύνει και απορρίψει τα στοιχεία εκείνα που η παράδοση αρνήθηκε να ενσωματώσει ή εγκατέλειψε, δοκιμάζοντάς τα στην πράξη. Αυτή η πρόσδεση στην παράδοση και η περίπου άνευ όρων υπεράσπισή της ως απαράβατης κανονιστικής αρχής αποκαλείται παραδοσιοκρατία και συνιστά θεμελιώδη θέση του συντηρητισμού. Βεβαίως, η παραδοσιοκρατία έχει μια καθαγιασμένη θεώρηση της παράδοσης, από την οποία έχουν αφαιρεθεί στοιχεία προβληματικά, υποτιμώνται τυχόν συγκρούσεις και αμφισβητήσεις στο εσωτερικό της, ακόμη και ασυνέχειές της ή αντίπαλες παραδόσεις. Η παράδοση εκλαμβάνεται λίγο πολύ ως ενιαία και ομοιογενής, όπως και η κυρίαρχη περί παράδοσης αφήγηση ως δεδομένη και αναμφισβήτητη – δηλαδή, αποκρύπτεται το γεγονός ότι πιθανόν να υπάρχουν αντίπαλες αφηγήσεις, επομένως και διαφορετικές ερμηνείες περί παράδοσης.

Μια κριτική που ασκείται στη συντηρητική υπεράσπιση της παράδοσης είναι ότι σε βάθος χρόνου οι συντηρητικοί, εν τέλει, υποκύπτουν στην υιοθέτηση αλλαγών στις οποίες αρχικά εναντιώνονταν σφόδρα, ακριβώς επειδή παρουσιάζονταν ως προσβολές της παράδοσης. Στη βρετανική περίπτωση, αυτές περιλαμβάνουν –μεταξύ άλλων– την απόδοση εκλογικών δικαιωμάτων στις γυναίκες, τον περιορισμό του Στέμματος σε εθιμοτυπικές λειτουργίες και την πολιτική περιθωριοποίηση της Βουλής των Λόρδων. Ο αντίλογος θα μπορούσε να είναι ότι η εναντίωση των συντηρητικών σε αυτές τις αλλαγές υπήρξε ευεργετική, διότι επέφερε τη σταδιακή εφαρμογή τους, και επομένως εξασφάλισε τον απαραίτητο χρόνο για να αφομοιωθούν. Διαφορετικά, εάν δηλαδή εισάγονταν από την πρώτη στιγμή ως καινοτομίες, το αποτέλεσμα θα ήταν άκρως προβληματικό (Quinton, 2007, σσ. 302-303).

Όντως, η υπεράσπιση της παράδοσης ισοδυναμεί και με την προδιάθεση εναντίωσης στην αλλαγή. Ωστόσο, αυτή η εναντίωση δεν είναι απόλυτη. Πρόκειται κυρίως για μια στάση επιφύλαξης και καχυποψίας προς το νέο και το διαφορετικό, η οποία γίνεται τόσο εντονότερη όσο η δυνητική αλλαγή εμφανίζεται πιο απομακρυσμένη από τις σταθερές ορίζουσες της παράδοσης: όσο πιο απότομη και βαθιά, τόσο περισσότερο προβληματική. Αλλά οι μικρές, σταδιακές και στοχευμένες μεταβολές είναι –υπό προϋποθέσεις– καλοδεχούμενες ακριβώς επειδή δεν επιφέρουν ρήξη με την παράδοση. Μπορεί, αντίθετα, να συντονιστούν

μαζί της, και επομένως να την κρατήσουν ζωντανή, να την ανανεώσουν και να τη διαιωνίσουν. Ο Anthony Quinton παρομοιάζει παραστατικά τον συντηρητικό με κάποιον που κινείται στον πάγο. Κάθε του βήμα είναι αργό και προσεκτικό, αλλιώς κινδυνεύει να γλιστρήσει και να πέσει (2007, σ. 286). Με άλλα λόγια, για τον συντηρητισμό οι απότομες αλλαγές είναι βιαστικές και επιπόλαιες, συνιστώντας τεράστια διακινδύνευση. Είναι πιθανόν να λειτουργήσουν αποσταθεροποιητικά, ακόμη και διαλυτικά για την υφιστάμενη κατάσταση πραγμάτων. Έτσι, η καινοτομία και η ρήξη απορρίπτονται ολοσχερώς.

Οι βαθιές πολιτικές τομές προκαλούν φόβο και άγχος στους συντηρητικούς, λόγω του αστάθμητου χαρακτήρα των συνεπειών τους. Εφόσον η ριζική αλλαγή πραγματοποιηθεί, είναι εξαιρετικά πιθανό ότι η επιστροφή στην προηγούμενη κατάσταση θα είναι αδύνατη, ακόμη και αν διαπιστωθεί ότι η αλλαγή αυτή είναι εν τέλει ανεπιθύμητη. Αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί εξίσου για αλλαγές ή αποφάσεις περιορισμένου βεληγεκούς προσωπικού χαρακτήρα. Για παράδειγμα, εάν ακολουθήσω τη σύσταση ενός φίλου και παρακολουθήσω μια ταινία ή επισκεφθώ ένα εστιατόριο που δεν συνάδουν με το γούστο μου, αναλαμβάνω ασφαλώς το ρίσκο να μην περάσω απολαυστικά τον συγκεκριμένο χρόνο που θα διαθέσω σε αυτές τις ασυνήθιστες για εμένα επιλογές. Ωστόσο, μια τέτοια αλλαγή δεν συνοδεύεται από συναισθηματική αναταραχή, καθώς εκ των προτέρων γνωρίζω ότι θα μπορέσω και πάλι να επιστρέψω στις καθιερωμένες πρακτικές μου. Αντιθέτως, ενώπιον φέρ' ειπείν επικείμενης αλλαγής πολιτεύματος, ανατρέπονται όλες οι σταθερές και επικρατεί αβεβαιότητα για τα πάντα. Κάτι τέτοιο είναι για τον συντηρητικό ψυχικά ανυπόφορο.

Αυτή η ψυχολογική στάση παρουσιάζεται δικαιολογημένη, ακριβώς επειδή, όπως η ιστορική εμπειρία επιβεβαιώνει, οι μεγάλες πολιτικές αλλαγές έχουν αποτελέσματα που δεν έχουν προβλεφθεί και σχεδιαστεί από όσους τις εισηγήθηκαν και ανέλαβαν να τις εφαρμόσουν, και τα οποία δρομολογούν πολλαπλές εξελίξεις πέραν του ελέγχου τους: ενίοτε ακόμη και αντίθετα προς τους σκοπούς των αλλαγών αυτών. Το δεύτερο επιχείρημα εναντίον των μεγάλων αλλαγών είναι λοιπόν το ακόλουθο: ενώ δηλαδή αυτές διαταράσσουν καθοριστικά την υφιστάμενη τάξη και τους κανόνες της, δεν κατορθώνουν να την αντικαταστήσουν με μια πιο επιθυμητή τάξη πραγμάτων, αλλά οδηγούν στην αποδιοργάνωση, στην αταξία, ίσως και στο χάος, πριν καταλήξουν σε μια διαφορετική, αλλά απεχθή πολιτική κατάσταση (Quinton, 2007, σσ. 294-295). Εν προκειμένω, η Γαλλική Επανάσταση εκλαμβάνεται ως ένα καταστροφικό γεγονός, το οποίο, ενώ για τους επαναστάτες θα λειτουργούσε απελευθερωτικά, οδήγησε σε λουτρό αίματος –με αποκορύφωμα την περίοδο του Τρόμου– και στον δεσποτισμό.

Συμπερασματικά, ο συντηρητισμός εκφράζει πολιτικό *σκεπτικισμό*, υπό την έννοια ότι έχει σοβαρές αμφιβολίες για την ανθρώπινη ικανότητα να συγκροτεί πολιτικά σχέδια τα οποία, εάν και όταν εφαρμοστούν, θα επιβεβαιώσουν τις προσδοκίες και τις προβλέψεις των εμπνευστών τους, χωρίς ταυτόχρονα να επιφέρουν επαχθείς, απρόθετες και απροκαθόριστες συνέπειες. Η γνώση που μπορεί να κατακτηθεί για τα πολιτικά πράγματα είναι πεπερασμένη και επισφαλής. Από αυτή την άποψη, η επιτυχημένη πολιτική χαρακτηρίζεται από μετριοπάθεια και σωφροσύνη. Πρόκειται για εκείνη την πρακτική σοφία η οποία διαγιγνώσκει στους καθιερωμένους θεσμούς τι είναι λειτουργικό, τι αξίζει να διαφυλαχθεί, τι χρειάζεται αναπροσαρμογή και η οποία, ακολούθως, ενεργεί με πνεύμα πραγματισμού και αυτοσυγκράτησης. Επομένως, όντας σκεπτικιστής, ο συντηρητικός δεν υιοθετεί μεγαλεπήβολους στόχους και δεν έχει ανατρεπτική διάθεση. Από ψυχοδιανοητική άποψη, είναι θεματοφύλακας, όχι οραματιστής.

Πρωτογενής πηγή 2.2

Michael Oakeshott, *Το συντηρητικό ταμπεραμέντο**

Στο θεωρούμενο ως κλασικό δοκίμιό του Το να είσαι συντηρητικός (On being conservative, 1956), ο Βρετανός πολιτικός φιλόσοφος Michael Oakeshott εκφράζει υποδειγματικά τη θέση ότι ο συντηρητισμός συνιστά μια προδιάθεση προς τα πράγματα, μια ψυχοδιανοητική κατάσταση, και όχι μια συστηματική θεωρία ή ιδεολογία. Σε αυτή την προοπτική, ο συντηρητισμός προτιμά το καθιερωμένο και το οικείο, ενώ αντιτίθεται στις μεγάλες και απότομες αλλαγές, αλλά δεν μπορεί μόνος του να συγκροτήσει μια ολοκληρωμένη δέσμη δημόσιων πολιτικών.

Το να είναι κάποιος συντηρητικός, λοιπόν, σημαίνει να προτιμά το οικείο από το άγνωστο, το δοκιμασμένο από το αδοκίμαστο, το γεγονός από το μυστήριο, το πραγματικό από το πιθανό, το περιορισμένο από το απεριόριστο, το κοντινό από το απόμακρο, το επαρκές από το υπεραρκετό, το βολικό από το τέλειο, το τωρινό γέλιο από την ουτοπική ευδαιμονία. Θα προτιμήσει τις οικείες σχέσεις και την αφοσίωση από τη

σαγήνη πιο επικερδών προσηλώσεων. Θα είναι λιγότερο σημαντικό να αποκτήσει και να διευρύνει από το να διατηρήσει, να καλλιεργήσει και να απολαύσει. Η θλίψη της απώλειας θα είναι πιο έντονη από τον ενθουσιασμό της καινοτομίας ή της υπόσχεσης. Ο συντηρητικός ανταποκρίνεται στην κατάστασή του, ζει σύμφωνα με τις δυνατότητές του, αρκείται στην επιθυμία για μεγαλύτερη βελτίωση, σύμφωνη προς τον εαυτό του και τις περιστάσεις. [...]

Από όλα αυτά κάποιος με συντηρητική ιδιοσυγκρασία εξάγει ορισμένα συμπεράσματα. Πρώτον, η καινοτομία συνεπάγεται συγκεκριμένες απώλειες και πιθανά κέρδη, και επομένως το βάρος της απόδειξης ότι η προτεινόμενη αλλαγή μπορεί να αναμένεται συνολικά επωφελής εναπόκειται στον επίδοξο νεωτεριστή. Δεύτερον, πιστεύει ότι, όσο περισσότερο μια καινοτομία ομοιάζει με επαύξηση (δηλαδή, όσο πιο ξεκάθαρα οικεία είναι, παρά απλώς επιβάλλεται σε μια κατάσταση), τόσο λιγότερο πιθανό είναι να καταλήξει σε ζημιά. Τρίτον, θεωρεί ότι μια καινοτομία που είναι απάντηση σε ένα συγκεκριμένο ελάττωμα, σχεδιασμένη να επανορθώσει μια συγκεκριμένη ανισορροπία, είναι περισσότερο επιθυμητή από κάποια η οποία πηγάζει από την έννοια μιας γενικά βελτιωμένης κατάστασης ανθρώπινων συνθηκών και είναι πολύ πιο επιθυμητή από κάποια η οποία έχει προκύψει από ένα όραμα τελειότητας. Κατά συνέπεια, προτιμά μικρές και περιορισμένες καινοτομίες παρά μεγάλες και αόριστες. Τέταρτον, προτιμά έναν μάλλον αργό παρά γρήγορο ρυθμό και σταματά για να παρατηρεί τις τρέχουσες συνθήκες και να κάνει τις κατάλληλες προσαρμογές. Και, τέλος, πιστεύει ότι η περίσταση είναι σημαντική. Και, με τις υπόλοιπες μεταβλητές σταθερές, θεωρεί ότι η πιο ευνοϊκή περίσταση για καινοτομία είναι όταν η προβλεπόμενη αλλαγή είναι περισσότερο πιθανό να είναι περιορισμένη και λιγότερο πιθανό να υπονομευτεί; από ανεπιθύμητες και μη διαχειρίσιμες συνέπειες.

Η ιδιοσυγκρασία του συντηρητικού είναι, λοιπόν, θερμή και θετική σε σχέση με τη διασκέδαση και ανάλογα ψυχρή και επικριτική σε σχέση με την αλλαγή και την καινοτομία: αυτές οι δύο προδιαθέσεις υποστηρίζουν και διασαφηνίζουν η μία την άλλη. Ένας άνθρωπος με συντηρητικό ταμπεραμέντο δεν πιστεύει ότι ένα γνωστό καλό πρέπει ελαφρά τη καρδιά να εγκαταλειφθεί για κάτι άγνωστο καλύτερο. Δεν είναι ερωτευμένος με ό,τι είναι επικίνδυνο και δύσκολο, δεν του αρέσει η περιπέτεια, δεν έχει καμία παρόρμηση να πλεύσει σε ανεξερεύνητες θάλασσες. Γι' αυτόν δεν υπάρχει καμιά μαγεία στο να χαθεί, να είναι σαστισμένος ή ναυαγός. Αν αναγκαστεί να περιηγηθεί στο άγνωστο, θεωρεί προτέρημα να έχει συνέχεια το προβάδισμα. Αυτό που άλλοι εύλογα χαρακτηρίζουν ως δειλία ο ίδιος το θεωρεί λογική σύνεση, αυτό που άλλοι ερμηνεύουν ως αδράνεια το αναγνωρίζει ως μια διάθεση να ευχαριστιέται μάλλον, παρά να εκμεταλλεύεται. Είναι επιφυλακτικός και έχει την τάση να δείχνει τη συναίνεση ή την άρνησή του όχι απόλυτα, αλλά με διαβαθμίσεις. Παρατηρεί την κατάσταση εξετάζοντας κατά πόσο τείνει να διαταράξει την οικειότητα των χαρακτηριστικών του κόσμου του.

* Oakeshott, M. (1962), On being conservative. Στο ίδιο, *Rationalism in politics and other essays*, Νέα Υόρκη: Basic Books. Στο Love, N. (επιμ.), (1998), *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η έκδ., Τσάταμ (N.J.): Chatham House Publishers, σσ. 120, 122-123.

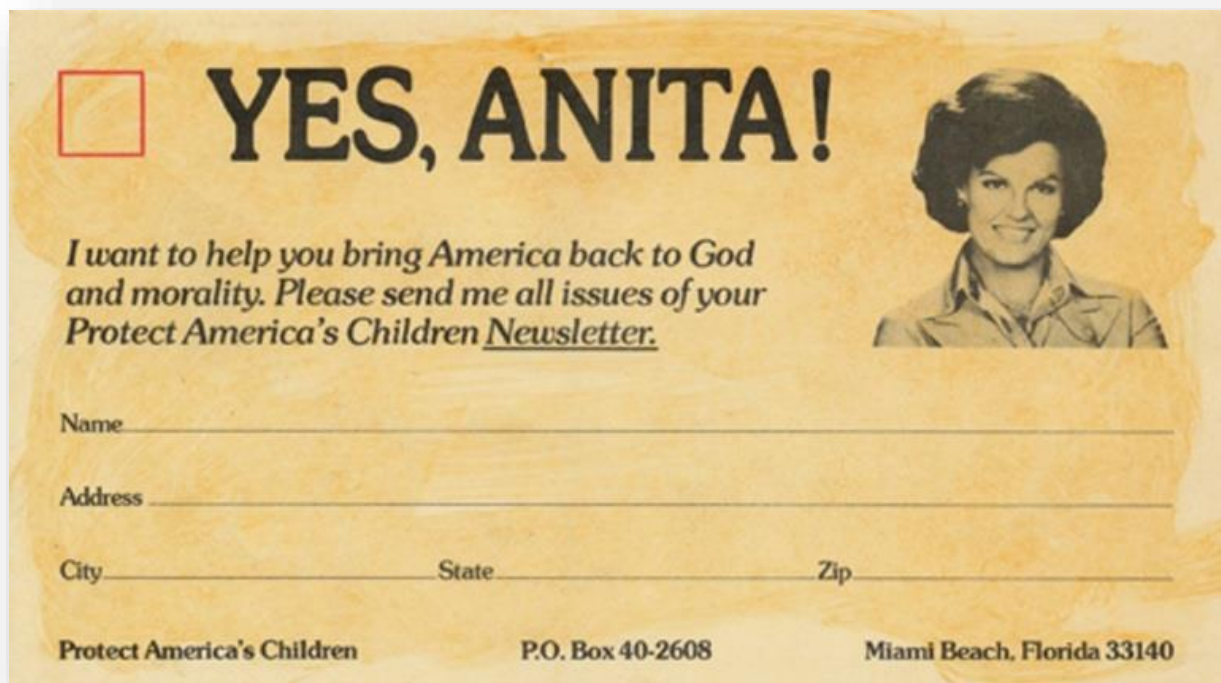
2.5. Οργανικισμός και ιεραρχία

Οι περισσότεροι συντηρητικοί έχουν μια οργανιστική αντίληψη για την κοινωνία, δηλαδή τη θεωρούν ως έναν ζωντανό οργανισμό ο οποίος απαρτίζεται από διαφορετικά όργανα, κάθε ένα από τα οποία επιτελεί μια ιδιαίτερη λειτουργία, που είναι απαραίτητη για την «υγεία» του κοινωνικού σώματος. Αυτό σημαίνει ότι αποδίδεται προτεραιότητα στην κοινωνία συνολικά, έναντι π.χ. ατομικών ή συλλογικών αξιώσεων οι οποίες μπορεί να είναι ασύμβατες ή αντίθετες προς το γενικό κοινωνικό συμφέρον. Σημαίνει, επίσης, ότι αναπτύσσονται σχέσεις ιεραρχίας μεταξύ των διαφορετικών οργάνων, δηλαδή των κοινωνικών τάξεων, καθώς όλες μεν επιτελούν έναν ρόλο, όχι όμως της ίδιας σπουδαιότητας, όπως ακριβώς, για παράδειγμα, η καρδιά είναι πιο σημαντική από τη χολή. Συμπεραίνεται, επιπλέον, ότι το κοινωνικό σώμα θα πρέπει να παραμένει κατά βάση σταθερό και αμετάβλητο, καθώς η μη επιτέλεση των λειτουργιών με τις οποίες είναι επιφορτισμένη κάθε τάξη θα σήμαινε διατάραξη της κοινωνικής ισορροπίας και αρμονίας.

Οι συντηρητικοί θεωρούν ότι ο φυσικός/ φυσιολογικός τρόπος λειτουργίας της κοινωνίας ισοδυναμεί με την επιτέλεση καθηκόντων και υποχρεώσεων εκ μέρους κάθε τάξης, προς όφελος της κοινωνίας στην οποία όλα συντείνουν και καταλήγουν. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν υπάρχει χώρος για δικαιώματα ως αυτοτελές, πόσω μάλλον ως απόλυτο αγαθό. Νοούνται μόνον ως σχετικά και κατά παραχώρηση. Αυτή η φυσική τάξη πραγμάτων δεν είναι αποτέλεσμα ανθρώπινου σχεδιασμού, αλλά –όπως και η φύση– αποτελεί δημιούργημα

του Θεού. Κατά προέκταση, κάθε εγχείρημα ανατροπής της είναι καταδικασμένο σε αποτυχία, αφού οι ανθρωπίνοι σχεδιασμοί όχι μόνο δεν είναι ανώτεροι από τη θεία βούληση, αλλά αποτελούν και βλασφημία.

Σε κάθε τάξη αντιστοιχεί και μια προσίδια σε αυτήν αρχή: στους ευγενείς η αίσθηση της τιμής που έχουν εκ γενετής, στον ανώτερο κλήρο η ενσάρκωση του θείου δράματος της σωτηρίας, στους τεχνίτες ο αυτορυθμιζόμενος χαρακτήρας τους, στους δουλοπάροικους η αξιοπρεπής ταπεινοσύνη (Weiss, 2009, σ. 18). Τα παραπάνω δεν έχουν αυθαίρετο χαρακτήρα, αλλά προκύπτουν «φυσικά». Αναπόφευκτα, μια τέτοια αντίληψη περί ιεραρχικής διαφοροποίησης της κοινωνίας συνάπτεται με μια ιδέα περί φυσικής ανισότητας. Δηλαδή, πολύ απλά θεωρείται ότι δεν είναι όλοι οι άνθρωποι ίσοι. Υπάρχουν ορισμένοι, λίγοι, που ξεχωρίζουν από τους πολλούς. Χάρη στα έμφυτα χαρίσματά της, μια φυσική αριστοκρατία επιφορτίζεται με το καθήκον να ηγηθεί της κοινωνίας και των πολλών, οι οποίοι περιορίζονται από τις ανθρώπινες αδυναμίες, που δεν μπορούν να υπερβούν.



Εικόνα 2.3 «Ναι, Ανίτα! Θέλω να σε βοηθήσω να κάνουμε την Αμερική να επιστρέψει στον Θεό και στην ηθικότητα. Παρακαλώ, στείλε μου όλα τα τεύχη του ενημερωτικού δελτίου σου “Προστάτεψε τα Παιδιά της Αμερικής”». Αυτά αναφέρονται στην καρτ ποστάλ που διακινήθηκε στις ΗΠΑ το 1977-1978 και απεικονίζει το πρόσωπο της Anita Bryant, η οποία έκανε καριέρα ως ποπ τραγουδίστρια τη δεκαετία του 1960, αλλά σύντομα την απορρόφησαν οι αγώνες συντηρητικών οργανώσεων που εναντιώθηκαν στα νέα κοινωνικά κινήματα και στη διεκδίκηση, εκ μέρους των τελευταίων, δικαιωμάτων που προσβάλλουν τα θεμέλια της παραδοσιακής οικογένειας και οδηγούν στην αθεΐα και στη διαφθορά (https://en.wikipedia.org/wiki/Save_Our_Children#/media/File:Save_Our_Children_Fundraising_card.jpg). Η καρτ ποστάλ αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Ο θεσμός της οικογένειας θεωρείται ύψιστης σημασίας, καθώς εκλαμβάνεται ως δοσμένος από τη φύση και ως πρότυπο για τις σχέσεις που αναπτύσσονται στην κοινωνία, της οποίας αποτελεί «κύτταρο». Βεβαίως, για τους συντηρητικούς η οικογένεια υφίσταται μόνο στη μορφή της πατριαρχικής, πυρηνικής, ετεροκανονικής οικογένειας. Στο πλαίσιο της αναπτύσσονται σχέσεις οικειότητας, αγάπης, φροντίδας, αλλά και ιεραρχίας και πειθαρχίας. Τα παιδιά, εκ φύσεως ανώριμα, χρειάζονται κηδεμονία από τους γονείς και κατά βάση από την κεφαλή της οικογένειας, δηλαδή τον πατέρα. Εκείνος είναι υπεύθυνος για την καθοδήγηση και τις αρχές της ανατροφής τους και προς εκείνον αυτά οφείλουν σεβασμό και υπακοή. Η αυθεντία του δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Το γεγονός ότι τα εξουσιάζει, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι μπορεί να τους συμπεριφερθεί αυθαίρετα και δεσποτικά. Αντίθετα, έχει την υποχρέωση να μεριμνά για το καλό και το συμφέρον τους. Πρόκειται, επομένως, για μια ιεραρχική σχέση, η οποία θεμελιώνεται στη διαφορετική θέση και ρόλους που έχει το κάθε μέλος της οικογένειας. Αυτήν ακριβώς τη σχέση φυσικής ανισότητας, ιεραρχίας και πατερναλισμού μαζί με τις συνέπειές της ο συντηρητισμός την εντοπίζει και στην ευρύτερη κοινωνία.

Δηλαδή, κατ' αναλογία της σχέσης πατέρα-τέκνου, αντιλαμβάνεται και τις σχέσεις εργοδότη-εργαζομένου και ηγέτη-υπηκόου.

Επιπλέον, στην οικογένεια εκφράζεται η αρχή της κληρονομικότητας, την οποία επίσης οι συντηρητικοί γενικεύουν ως αρχή που διέπει την κοινωνία συνολικά. Στο πλαίσιο του οικογενειακού θεσμού δημιουργείται το αίσθημα της συνέχειας μεταξύ προγόνων και απογόνων, το αίσθημα ότι ανήκουμε σε ένα σύνολο δεσμών που ούτε αρχίζει ούτε τελειώνει με τον δικό μας βίο, στον οποίο δίνει νόημα και προοπτική, λειτουργώντας παρηγορητικά και για τον δικό μας θάνατο. Έτσι, και για τον Burke η κοινωνία είναι σαν μια μεγάλη αλυσίδα που ενώνει νεκρούς, ζωντανούς και αγέννητους. Κληρονομούμε από τους προγόνους μας και μεταβιβάζουμε στους απογόνους μας ό,τι θεωρείται άξιο και πολύτιμο, είτε άυλο είτε υλικό. Και το αίσθημα της συνέχειας και τού ανήκειν είναι αυτό ακριβώς που μας κάνει να είμαστε αυτό που είμαστε, είναι η ταυτότητά μας.

Ο συντηρητισμός υπερασπίζεται την ατομική ιδιοκτησία και την άνιση κατανομή της, όπως και ο φιλελευθερισμός, αλλά σε αντίθεση με τον τελευταίο δεν την αναγνωρίζει ούτε ως φυσικό ούτε ως απόλυτο δικαίωμα. Το να διαθέτει κάποιος ιδιοκτησία είναι σημαντικό για τον ίδιο, εφόσον αποτελεί μια συνθήκη της ελευθερίας του, ενώ ο τρόπος με τον οποίο θα την απολαύσει και θα τη διαχειριστεί αποτελεί ουσιώδη έκφραση της προσωπικότητάς του. Ωστόσο, η ιδιοκτησία δεν είναι κάτι που του ανήκει ολοκληρωτικά, και κατά προέκταση δεν συνάπτεται μόνο με δικαιώματα, αλλά και με υποχρεώσεις. Μπορεί να θεωρηθεί ως καταπίστευμα του οποίου ο δικαιούχος το κατέχει μόνο προσωρινά και οφείλει να το μεταβιβάσει στις επόμενες γενιές. Επομένως, μολονότι ατομική, η ιδιοκτησία έχει μια σαφή κοινωνική διάσταση – είναι και οικογενειακός και κοινωνικός θεσμός. Οι ιδιοκτήτες, ιδίως βέβαια αυτοί που κατέχουν σημαντική περιουσία, αναπτύσσουν διά της διαχείρισής της υψηλό αίσθημα κοινωνικής υπευθυνότητας. Πρόκειται για κάτι που λαμβάνουν από τους προγόνους τους και κληροδοτούν στους απογόνους τους. Έτσι, κατανοούν ότι συνιστούν έναν κρίκο σε μια μακρά αλυσίδα που συνδέει παρελθόν, παρόν και μέλλον, αντιμετωπίζοντας και την ιδιοκτησία ως κάτι που προσδίδει σταθερότητα, αλλά και συνέχεια στην κοινωνία.

Ο Tocqueville εκφράζει, εν προκειμένω, μια χαρακτηριστικά συντηρητική προσέγγιση, η οποία υπερασπίζεται τον κόσμο της αριστοκρατίας, επικρίνοντας ταυτόχρονα τον δημοκρατικό εξισωτισμό της αγοράς. Επί αριστοκρατίας, η περιουσία, καθώς μεταβιβάζεται στον πρωτότοκο γιο, διατηρείται ακέραιη και αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς γύρω από το οποίο οργανώνονται και αναπαράγονται εξίσου σταθερές σχέσεις με τους αντίστοιχους ρόλους και υποχρεώσεις. Αντίθετα, επί «δημοκρατίας», ο πλούτος δημιουργείται ή χάνεται, αυξάνεται ή μειώνεται, μεταβιβάζεται και κατακερματίζεται με ιλιγγιώδεις ρυθμούς, με καταστροφικές από κοινωνική άποψη συνέπειες. Ο ευγενής γαιοκτήμονας μεριμνά για τους υποτακτικούς του και την ευρύτερη κοινότητα που είναι υπό τον έλεγχό του. Εκείνοι, με τη σειρά τους, έχουν αντίστοιχα δικαιώματα, υποχρεώσεις και προσδοκίες που απορρέουν από την κοινωνική θέση τους. Σε αντιδιαστολή, ο αστός βιώνει τον ατομικισμό, αποκόπτοντας τους δεσμούς που τον συνδέουν με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Οι σχέσεις ιδιοκτησίας έχουν γίνει ρευστές και κυμαινόμενες, έχουν μετατραπεί σε απόλυτο ατομικό δικαίωμα, και εκείνος δεν αισθάνεται να είναι υπεύθυνος και να λογοδοτεί σε κανέναν. Δεν είναι δεσμευμένος σε έναν τόπο, και κατά προέκταση οι ρίζες και η καταγωγή του παύουν να έχουν σπουδαιότητα.

2.6. Ελευθερία και αυταρχισμός

Ο συντηρητισμός δέχεται ότι υφίσταται μια πολλαπλότητα πολιτικών αξιών και δεν είναι εκ προοιμίου αρνητικός σε αρκετές αξίες που προτάσσουν άλλες ιδεολογίες, όπως ο φιλελευθερισμός. Εκφράζει όμως σκεπτικισμό ως προς το ακριβές περιεχόμενο και τα όρια κάθε αξίας και κάθε πολιτικού σκοπού. Αφενός δύο σκοποί μπορεί να αντιτίθενται μεταξύ τους, αφετέρου δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί με αφηρημένο τρόπο το εύρος εφαρμογής τους. Έτσι, ενώ ο συντηρητισμός δεν απορρίπτει την ατομική ελευθερία, αυτή δεν αναγορεύεται, όπως στον φιλελευθερισμό, σε ατομικό δικαίωμα, ούτε αποκτά απόλυτη προτεραιότητα. Μπορεί να υποστηριχθεί, πάντως, ότι η ασφάλεια έχει ένα κάποιο προβάδισμα σε σχέση με άλλες πολιτικές αξίες, στον βαθμό που στο πλαίσιο του συντηρητισμού συνιστά αγαθό, αλλά και απαραίτητη συνθήκη για την πραγματοποίηση των υπολοίπων.

Κατά κανόνα, η θρησκευτική πίστη είναι για τον συντηρητισμό ένα ουσιώδες γνώρισμα της παράδοσης με σημαντική κοινωνική ωφέλεια. Συγκροτεί ισχυρούς δεσμούς ταύτισης μεταξύ των πιστών και ενισχύει το αίσθημα της κοινότητας, όπως και των ηθικών υποχρεώσεων και καθηκόντων. Ταυτόχρονα, προσδίδει ιερότητα στο κράτος, εφόσον η Εκκλησία της επίσημης ή επικρατούσας θρησκείας λειτουργεί ως τμήμα του, ή εν πάση περιπτώσει το αναγνωρίζει και το νομιμοποιεί. Σε αντιδιαστολή, βέβαια, οι άπιστοι και

οι ετερόδοξοι αντιμετωπίζονται δυσμενώς, κάτι που στην καλύτερη περίπτωση σημαίνει ότι δεν απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα. Αυτή η παραδοσιακή στάση, η οποία αρνείται να αποδεχθεί τη φιλελεύθερη αξίωση για θρησκευτική ελευθερία και τη μετατροπή της θρησκευτικής πίστης σε ζήτημα που αφορά την ατομική συνείδηση και όχι τον δημόσιο βίο, έχει ευρύτερες συνέπειες για τη συντηρητική αντίληψη περί των σχέσεων κράτους και κοινωνίας και περί του πεδίου και των ορίων της κυβερνητικής δράσης.



Εικόνα 2.4 Μια πορεία υπέρ των δικαιωμάτων των ομοφυλοφίλων διακόπτεται από αντίπαλη πορεία στο Σαν Φρανσίσκο τον Ιούνιο του 2010. Στα πλακάτ διαβάζουμε συνθήματα που θυμίζουν θρησκευτικό κήρυγμα. Μεταξύ άλλων: «Η σοδομία είναι αμάρτημα», «Το ομοφυλοφιλικό σεξ είναι αμάρτημα», «Μετανοήστε ή χαθείτε» (Jenny Mealing, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anti_gay_San_Francisco.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού 2.0 (Attribution, BY).

Όπως είπαμε, οι συντηρητικοί δεν προσεγγίζουν την ελευθερία ως γενικό και αφηρημένο δικαίωμα, κάτι που παραπέμπει για εκείνους σε μια φιλελεύθερη πλάνη, αλλά κάνουν λόγο για ελευθερίες, σε πληθυντικό αριθμό. Πρόκειται για εκείνες τις συγκεκριμένες, καθιερωμένες μέσω της παράδοσης ελευθερίες, οι οποίες ως τέτοιες πρέπει να γίνονται σεβαστές. Αυτό σημαίνει ότι καμία κοινωνική και πολιτική εξουσία δεν μπορεί να τις καταπατήσει, αντιθέτως είναι υποχρεωμένη να τις διαφυλάξει και να τις εγγυηθεί. Σημαίνει, όμως και αντιστρόφως, ότι καμία εξουσία δεν μπορεί να εκχωρήσει –ή έστω να ανεχθεί– ελευθερίες οι οποίες αντίκεινται στην παράδοση. Και, πάντως, η ελευθερία, κατά τον συντηρητισμό, δεν συνάπτεται με την ατομική αυτονομία. Υπάρχει, βεβαίως, διαφοροποίηση από συντηρητικό σε συντηρητικό, όσον αφορά τον ακριβή τρόπο θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας και του ρόλου και της έκτασης της κυβέρνησης. Στοχαστές όπως ο de Maistre υπερασπίζονται την ελέω Θεού μοναρχία και δεν δέχονται καμία παραχώρηση προς μια διευθέτηση που δεν είναι απολυταρχική. Ωστόσο, οι συντηρητικές θέσεις που είχαν μακροχρόνια ισχύ ήταν οι

πιο μετριοπαθείς –περιλαμβανομένων εκείνων του Burke– και εκείνες που αποδέχονταν τη συνταγματική μοναρχία και μεικτά συστήματα διακυβέρνησης. Σε κάθε περίπτωση, το μείζον είναι να μη διαταράσσεται και να μην αμφισβητείται η παραδοσιακή τάξη πραγμάτων και να γίνονται σεβαστά τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα και οι ελευθερίες, αλλά και τα προνόμια που έχουν κατοχυρώσει οι ανώτερες τάξεις.

Είναι σύνηθες οι συντηρητικοί να υποστηρίζουν ένα λιγότερο ή περισσότερο αυταρχικό και ισχυρό κράτος, όσον αφορά την επιβολή της ασφάλειας και της πάταξης της παραβατικής συμπεριφοράς, αλλά και της κοινωνικής διαμαρτυρίας και εξέγερσης. Αστυνόμευση, ισχυρές ποινές από τα δικαστήρια και γενικότερη άσκηση ελέγχου και πειθάρχησης στις κοινωνικές νόρμες και επιτήρησης των ηθών συνιστούν ένα πλαίσιο πολιτικής που συνθηματικά αποκαλείται «νόμος και τάξη». Ωστόσο, οι πιο πολλοί συντηρητικοί επιθυμούν, κατά τα άλλα, το κράτος να είναι περιορισμένο, υπό την έννοια ότι διά του συντάγματος τίθενται φραγμοί στο τι μπορεί και τι δεν μπορεί να κάνει, όπως και υφίστανται κάποιου είδους έλεγχος και εξισορρόπηση μεταξύ των εξουσιών, ώστε να μην μπορεί κάποια εξουσία να γίνει υπερβολικά ισχυρή εις βάρος της κοινωνίας. Η δε κοινωνία διαχωρίζεται από το κράτος.

Κατ’ αυτή τη θεώρηση, οι νόμοι είναι αποκρυσταλλώσεις ηθών και πρακτικών που προσλαμβάνουν θεσμική και τυπική μορφή. Προφανώς και πρέπει να γίνονται σεβαστοί. Δεν θα πρέπει όμως να σημειώνονται πολλές και συχνές αλλαγές. Αυτό πλήττει το κύρος τους και υπονομεύει τη λειτουργικότητά τους. Γενικά, η κυβέρνηση πρέπει να είναι αυτοσυγκρατημένη και όχι ιδιαίτερα παρεμβατική ή ενεργητική. Ένα δημοκρατικό πολίτευμα με καθολικό εκλογικό δικαίωμα εκλαμβάνεται από τον κλασικό συντηρητισμό ως καταφανώς προβληματικό. Κάτι τέτοιο θα παραβίαζε την κοινωνική ιεραρχία και θα ήταν αντίθετο προς τη συνθήκη της φυσικής ανισότητας: θα αναβίβαζε τις άξεστες και αμαθείς μάζες στο ίδιο επίπεδο με τη φυσική αριστοκρατία. Αυτό δεν σημαίνει ότι και αυτές δεν αντιπροσωπεύονται πολιτικά. Σημαίνει όμως ότι δεν χειραφετούνται μέσω της αντιπροσώπευσής τους. Ο Burke, και με την ιδιότητα του βουλευτή, υποστήριξε μια σχέση αντιπροσώπευσης που προσιδιάζει στο μοντέλο του διαχειριστή. Δηλαδή, ο βουλευτής οφείλει να προάγει τα συμφέροντα της περιφέρειάς του και των κατοίκων της (αλλά και το εθνικό συμφέρον). Όμως, αυτό το κάνει κατά την προσωπική κρίση του, χωρίς να τους συμβουλευεται και χωρίς να είναι ανακλητός από εκείνους. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μία ακόμη εκδοχή του συντηρητικού, χειραγωγικού πατερναλισμού.

Όσον αφορά την οικονομία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο κλασικός συντηρητισμός εναντιώθηκε στην εκβιομηχάνιση, στον καπιταλισμό και στην ελεύθερη αγορά, ως καταστάσεις που διαταράσσουν την παραδοσιακή οργάνωση της κοινωνίας και κάνουν δυνατό τον πλουτισμό ατόμων που δεν έχουν την «κατάλληλη» κοινωνική θέση. Ωστόσο, προοδευτικά οι συντηρητικοί συμβιβάστηκαν με το γεγονός της αμετάκλητης επικράτησης των νέων οικονομικών σχέσεων και, ως επί το πλείστον, πλέον τις επιδοκμάζουν, ή έστω τις ανέχονται.

Πρωτογενής πηγή 2.3

Roger Scruton, *Περί του γάμου ομοφύλων**

Ο Roger Scruton, καθηγητής φιλοσοφίας με ειδίκευση στην αισθητική, αλλά με πολλαπλά ενδιαφέροντα, ερευνητικά και πολιτικά, αναγνωρίζεται ως ένας από τους σημαντικότερους συντηρητικούς στοχαστές του 20ού αιώνα, με πλούσιο συγγραφικό έργο για τον συντηρητισμό. Στο απόσπασμα που ακολουθεί από σύντομο δοκιματικό κείμενό του, που πρωτοδημοσιεύτηκε το 2006, προεξοφλεί ότι το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ θα αναγνωρίσει το δικαίωμα των ομοφύλων στον γάμο ως συνταγματικό, κάτι που πράγματι έκανε με απόφασή του στις 26 Ιουνίου 2015. Εξηγεί γιατί αντιτίθεται σε αυτό.

Η ετεροσεξουαλική ένωση είναι διαποτισμένη με την αίσθηση ότι η σεξουαλική φύση του συντρόφου σου είναι ξένη προς εσένα, μια περιοχή στην οποία εισβάλλεις χωρίς προηγούμενη γνώση και στην οποία ο άλλος, και όχι ο εαυτός, είναι ο μόνος αξιόπιστος οδηγός. Αυτή η εμπειρία έχει βαθιές επιπτώσεις στην αίσθησή μας για τον κίνδυνο και το μυστήριο της σεξουαλικής ένωσης, και αυτές οι επιπτώσεις είναι σίγουρα κομμάτι αυτού που οι άνθρωποι είχαν κατά νου όταν θεωρούσαν τον γάμο ως μυστήριο και την τελετή του γάμου ως ιεροτελεστία του περάσματος από μια μορφή αίσθησης ασφάλειας σε μιαν άλλη. Ο παραδοσιακός γάμος δεν ήταν μόνο μια ιεροτελεστία περάσματος από την εφηβεία στην ενηλικίωση, ούτε ήταν μόνον ένας τρόπος έγκρισης και εγγύησης του μεγάλωματος των παιδιών. Ήταν επίσης μια δραματοποίηση της σεξουαλικής

διαφοράς. Ο γάμος κρατούσε τα φύλα σε μια τέτοια απόσταση μεταξύ τους, ώστε η συνένωσή τους γινόταν ένα υπαρξιακό άλμα μάλλον, παρά ένας εφήμερος πειραματισμός. Η στόχευση της επιθυμίας διαμορφωνόταν από αυτό· και η διαμόρφωση, κι αν ακόμα ήταν –σε κάποιο βαθύτερο επίπεδο– μια πολιτισμική και όχι ανθρώπινη σταθερά, προίκιζε την επιθυμία με την εγγενή της γαμηλιότητα και τον γάμο με τον μεταμορφωτικό στόχο του.

Το να θεωρείται ο γάμος ομοφύλων απλώς ως μία ακόμη επιλογή στο πλαίσιο του θεσμού σημαίνει ότι αγνοείται το γεγονός πως ένας θεσμός διαμορφώνει το κίνητρο για να συμμετέχει κάποιος σε αυτόν. Ο γάμος έχει αναπτυχθεί γύρω από την ιδέα της σεξουαλικής διαφοράς και όλα όσα σημαίνει η σεξουαλική διαφορά. Το να γίνει αυτό το χαρακτηριστικό τυχαίο και όχι ουσιαστικό σημαίνει να γίνει ο γάμος αγνώριστος. Οι ομοφυλόφιλοι θέλουν τον γάμο επειδή επιζητούν την κοινωνική επιδοκιμασία την οποία αυτός σημαίνει. Όμως, αποδεχόμενοι τον γάμο ομοφύλων στερούμε από αυτόν το κοινωνικό νόημά του ως την ευλογία που παρέχεται από τους αγέννητους στους ζώντες. Η πίεση για τον γάμο ομοφύλων είναι, επομένως, σε κάποιο βαθμό αυτοκαταστροφική. Μοιάζει με την κίνηση του Ερρίκου Η΄ να κερδίσει την εκκλησιαστική έγκριση για το διαζύγιο του κάνοντας τον εαυτό του κεφαλή της Εκκλησίας. Ως εκ τούτου, η Εκκλησία που ενέκρινε το διαζύγιο του σταμάτησε να είναι η Εκκλησία την έγκριση της οποίας επιζητούσε.

Αυτό δεν μεταβάλλει το γεγονός ότι ο γάμος ομοφύλων προάγει την κρυμμένη τάση του μεταμοντέρνου Κράτους, η οποία είναι να ξαναγραφτούν όλες οι δεσμεύσεις ως συμβόλαια ανάμεσα στους ζωντανούς. Είναι, λοιπόν, σχεδόν βέβαιο ότι το Αμερικανικό Κράτος, ενεργώντας μέσω του Ανωτάτου Δικαστηρίου, θα «ανακαλύψει» ένα συνταγματικό δικαίωμα στον γάμο ομοφύλων, όπως ανακάλυψε συνταγματικά δικαιώματα στην άμβλωση και στην πορνογραφία, και όπως θα ανακαλύψει, όταν του ζητηθεί, το δικαίωμα στο άνευ υπαιτιότητας διαζύγιο.

Εκείνοι που προβληματίζονται από αυτό και επιθυμούν να καταγραφεί η διαμαρτυρία τους θα πρέπει να αγωνιστούν ενάντια σε ισχυρές μορφές λογοκρισίας. Όσοι διαφωνούν με αυτό που εξελίσσεται ταχέως στην κυρίαρχη τάση στο ζήτημα των «δικαιωμάτων των ομοφυλοφίλων» κατηγορούνται τώρα συνήθως για «ομοφοβία». [...] Η λογοκρισία αυτή θα προωθήσει τον σκοπό όσων έχουν κάνει δουλειά τους να μετατρέψουν σε φυσιολογική την ιδέα της ομοφυλοφιλικής ένωσης. Δεν θα είναι δυνατόν να της αντισταθεί κάποιος παραπάνω από όσο αποδείχθηκε δυνατόν να αντισταθεί στη φεμινιστική λογοκρισία της αλήθειας σχετικά με τη σεξουαλική διαφορά.

* Scruton, R. (2006), *A political philosophy*, Λονδίνο: Continuum, σσ. 101-102.

2.7. Χριστιανοδημοκρατία

Στον 20ό αιώνα ο συντηρητισμός επιβιώνει έχοντας αποδεχθεί την κοσμοϊστορική αλλαγή που συνιστά η επικράτηση της δημοκρατίας, της ελεύθερης αγοράς και του καπιταλισμού. Δεν επιδιώκει πλέον την επιστροφή σε μια παρελθούσα, οριστικά ξεπερασμένη άλλωστε, κατάσταση. Επομένως, έχει εγκαταλείψει, κυρίως όμως έχει τροποποιήσει επί το μετριοπαθέστερο πολλές από τις θεμελιώδεις θέσεις του. Εξακολουθεί να υπερασπίζεται τις παραδοσιακές αξίες και να είναι αρνητικά προδιατεθειμένος για την αλλαγή, έχει όμως συμβιβαστεί με τον εξισωτικό χαρακτήρα της δημοκρατίας σε σημαντικό βαθμό και με τη λειτουργία της ελεύθερης αγοράς, την οποία άλλωστε σε ορισμένες εκδοχές του την υπερασπίζεται ενθέρμως.

Η Χριστιανοδημοκρατία είναι μια σημαντική σύγχρονη έκφραση του συντηρητισμού, ιδίως στην ηπειρωτική Ευρώπη, αλλά και στη Νότια Αμερική. Υπό την επιρροή του καθολικισμού, εκφράζει τις συντηρητικές αξίες ιδίως στο πολιτισμικό πεδίο, κατεξοχήν όσον αφορά την παραδοσιακή δομή της οικογένειας και τα χρηστά ήθη. Αυτό θα πει, για παράδειγμα, ότι δεν αποδέχεται το δικαίωμα στην άμβλωση ή τον γάμο μεταξύ ομοφύλων, ενώ εκδηλώνει περιορισμένη ανεκτικότητα προς την ενσωμάτωση αλλοδαπών οι πρακτικές των οποίων δεν καταφάσκουν τα γηγενή ήθη. Ωστόσο, λόγω και της επίδρασης της χριστιανικής διδασκαλίας, η Χριστιανοδημοκρατία εκδηλώνει έμπρακτο ενδιαφέρον για την ευημερία του συνόλου των πολιτών της κοινωνίας. Για παράδειγμα, η Χριστιανοδημοκρατική Ένωση (CDU) υπήρξε από τους βασικούς στυλοβάτες του μεταπολεμικού κοινωνικού κράτους στη Γερμανία και συναποδέχθηκε τους όρους κοινωνικής δικαιοσύνης που εξέφρασε η ευρεία «σοσιαλδημοκρατική συναίνεση».

2.8. Νεοσυντηρητισμός

Ο νεοσυντηρητισμός αναφέρεται στην αμερικανική περίπτωση και σχετίζεται με σειρά από αρκετά περίπλοκα φαινόμενα και εξελίξεις που συνδέονται αμυδρά με τον κλασικό, ευρωπαϊκό συντηρητισμό, παρά το γεγονός ότι το πρόθεμα «νέο» υπονοεί κάποια συσχέτιση ή αντιπαραβολή προς αυτόν. Μολονότι έχει και αυτός γίνει αντικείμενο θεωρητικοποίησης, μεταξύ άλλων από τον θεωρούμενο ως εισηγητή του όρου Irving Kristol (1995), έχει διαμορφωθεί και εξελιχθεί περισσότερο μέσω εντύπων, δεξαμενών σκέψης και πολιτικών οργανώσεων με επιρροή στην κοινή γνώμη ή/και στα κέντρα λήψης αποφάσεων, παρά μέσω ακαδημαϊκών στοχαστών. Αναφέρονται μεν ο Leo Strauss και ορισμένοι μαθητές του ως υπεύθυνοι για την ανάπτυξή του, αλλά ο ίδιος ο Strauss δεν αποδέχθηκε αυτόν τον χαρακτηρισμό.



Εικόνα 2.5 Φοιτήτριες του Πανεπιστημίου Notre Dame συμμετέχουν σε εκδήλωση διαμαρτυρίας εναντίον του δικαιώματος στην άμβλωση, στην Ουάσιγκτον τον Ιανουάριο του 2013, κρατώντας πλακάτ που αναφέρουν «Είμαι η “υπέρ της ζωής” γενιά» και ομοίωμα του πάπα Βενέδικτου. Η συνάρθρωση ηθικών και θρησκευτικών επιχειρημάτων για την υπεράσπιση παραδοσιακών αξιών είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του συντηρητισμού (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Students_at_the_March_for_Life_DC_2013.JPG). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Αν και ενίοτε η καταγωγή του εντοπίζεται και παλαιότερα, είναι μάλλον πιο εύλογο να τοποθετηθεί, σε πρώτη φάση, στις δεκαετίες του 1960 και του 1970, ως μια πολύμορφη αντίδραση προς τα νέα κοινωνικά κινήματα και τις διεκδικήσεις τους. Ο νεοσυντηρητισμός συνεχεται από τη θέση ότι η επέκταση των δικαιωμάτων έχει φθάσει σε σημείο υπερβολής, ή και διαστροφής, και το πνεύμα της κριτικής και της αντικουλτούρας αποκτά χαρακτηριστικά προσβολής βασικών αμερικανικών αξιών. Πρέπει να προσεχθεί εδώ

ότι ένας λόγος παραδοσιακά συντηρητικός συνυπάρχει με έναν λόγο που αναπτύχθηκε μεταξύ απογοητευμένων του Δημοκρατικού Κόμματος. Οι τελευταίοι δεν είναι αντιφιλελεύθεροι και μη ανεκτικοί θρησκευόμενοι, αλλά προβληματίζονται κατά πόσον, π.χ., δημόσιες πολιτικές «θετικών διακρίσεων» υπέρ μειονοτικών ομάδων μπορούν να στρεβλώνουν, αντί να ενισχύουν την ισότητα. Εξίσου, ενώ και οι ίδιοι εναντιώθηκαν στον πόλεμο του Βιετνάμ, βρίσκουν ότι το αντιπολεμικό κίνημα έχει οδηγήσει σε σημείο «αυτομαστιγώματος» μια ολόκληρη χώρα, η οποία μάλιστα είναι επικεφαλής του «ελεύθερου κόσμου». Επομένως, εδώ αναπτύσσεται ένα αίτημα αποριζοσπαστικοποίησης, το οποίο εν τέλει θα οδηγήσει και στις δύο προεδρικές θητείες του Ρόναλντ Ρέιγκαν τη δεκαετία του '80. Συνδυάζεται, δε, στο πνεύμα του Ψυχρού Πολέμου με έντονο αντικομμουνισμό.

Από τα τέλη της δεκαετίας του '90 ο νεοσυντηρητισμός εισέρχεται σε μια δεύτερη φάση, η οποία αποκτά μεγαλύτερη δυναμική με την εκλογή του Τζορτζ Μπους του νεότερου στην προεδρία, ιδίως μετά την τρομοκρατική επίθεση της 11ης Σεπτεμβρίου 2001. Οι νεοσυντηρητικοί τάσσονται υπέρ μιας περισσότερο αυταρχικής διακυβέρνησης. Αυτό αφενός σημαίνει ότι υποστηρίζουν την ισχυροποίηση της εκτελεστικής εξουσίας (και έναντι της νομοθετικής), στην οποία –θεωρούν– έχουν τεθεί υπερβολικά εμπόδια όσον αφορά τις απαιτήσεις ελέγχου, λογοδοσίας και διαφάνειας. Αφετέρου σημαίνει ότι γενικότερα στην κοινωνία έχει επικρατήσει ένα πνεύμα φιλελεύθερης ανεκτικότητας και επιτρεπτικότητας, το οποίο πρέπει να τιθασευτεί. Παρατηρείται δηλαδή μια κατάχρηση όσον αφορά τη διεκδίκηση δικαιωμάτων και ελευθεριών που προσβάλλουν τα χρηστά ήθη και την κοινωνική συνοχή. Τα άτομα θα πρέπει να είναι πιο πειθαρχημένα και, κατά περίπτωση, χρειάζεται να επιβληθούν αυστηρότεροι νόμοι και ποινές. Το κράτος και γενικά οι δημόσιες αρχές θα πρέπει να μπορούν να επεμβαίνουν περισσότερο, ενώ δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιείται το επιχείρημα υπέρ του δικαιώματος στην ιδιωτικότητα, προκειμένου να παρεμποδίζονται η επιτήρηση και η παρακολούθηση, οι οποίες μπορούν να λειτουργήσουν προληπτικά και κατασταλτικά στην αντιμετώπιση παράνομων και εγκληματικών συμπεριφορών.

Αυτό το οποίο αποτέλεσε σημείο αιχμής του νεοσυντηρητισμού και εκφράστηκε εμπράκτως επί διακυβέρνησης Τζορτζ Μπους του νεότερου είναι το δικαίωμα μονομερούς (και) στρατιωτικής επέμβασης των ΗΠΑ οπουδήποτε στον κόσμο θεωρείται ότι διακυβεύονται μείζονα εθνικά συμφέροντα και η επιβολή νέων καθεστώτων φιλικών προς τις ΗΠΑ και κατά τα πρότυπά τους. Αυτό υποστηρίχθηκε με ηθικοθρησκευτική επιχειρηματολογία. Δηλαδή, εν ολίγοις η αιτιολογία είναι ότι το αμερικανικό έθνος είναι ουσιαστικά ο περιούσιος λαός, κάτι που τεκμαίρεται από τη θέση του ως υπερδύναμη, που έχει εδραιωθεί στο διεθνές σύστημα. Επομένως, το αμερικανικό έθνος έχει όχι μόνο το ηθικό δικαίωμα, αλλά εν τέλει και την ηθική υποχρέωση αποφασιστικής επέμβασης υπέρ της δημοκρατίας και της ελευθερίας (Vaisse, 2011, σ. 220 κ.ε.). Ούτε το διεθνές δίκαιο ούτε ο ΟΗΕ, αμφίβολης δημοκρατικής και ηθικής νομιμοποίησης αλλά και ισχύος, μπορούν να σταθούν εμπόδια σε αυτή την αποστολή, η οποία στην ακραία εκδοχή της, την οποία ωστόσο ο ίδιος ο πρόεδρος Μπους υιοθέτησε, προσλαμβάνει τη μορφή ηθικής σταυροφορίας σε ένα μανιχαϊκό πλαίσιο: οι δυνάμεις του «καλού» καταπολεμούν το «κακό».

Πρωτογενής πηγή 2.4

58 νέοι για τον ελληνικό συντηρητισμό*

Στα ακόλουθα αποσπάσματα από κείμενο διακήρυξης, που δημοσιοποιήθηκε το 2013, διαβάζουμε τον τρόπο με τον οποίο μια ομάδα νέων υπερασπίζεται τον συντηρητισμό ως την πλέον κατάλληλη ιδεολογία για τη Δεξιά, αλλά και γενικότερα για το πολιτικό πρόβλημα της Ελλάδας. Εδώ διακρίνουμε χαρακτηριστικά μοτίβα του, την ίδια στιγμή που προβάλλεται ιδιαίτερα η θέση ότι ο συντηρητισμός στη χώρα μας έχει παρεξηγηθεί, σε σημείο που η αποκατάστασή του θα συνιστούσε δημιουργική και προοδευτική πράξη. Σημείο αιχμής είναι η αξίωση επαναπροσδιορισμού της σχέσης μας με την Ευρωπαϊκή Ένωση.

Ο συντηρητισμός δεν φιλοδοξεί να συντηρήσει καταστάσεις. Ο συντηρητισμός φιλοδοξεί να συντηρήσει αρχές, ιδέες, αξίες, ιεραρχίες προτεραιοτήτων: τη συσσωρευμένη πείρα του παρελθόντος για την εκτίναξη στο μέλλον. Δεδομένου του περιεχομένου αυτών των αρχών, ιδεών, αξιών, ένας νέος ελληνικός συντηρητισμός δεν μπορεί παρά να φιλοδοξεί να αλλάξει τα πάντα. Ως εκ τούτου, και παραδοξολογικά, αν κάτι μπορεί να επιφέρει την πραγματική πρόοδο στην Ελλάδα, αυτό θα ήταν ένας συνεπής συντηρητισμός.

Μιλάμε για νέο ελληνικό συντηρητισμό:

Νέο, διότι στην Ελλάδα δεν έχει διατυπωθεί ποτέ με σαφήνεια, διαύγεια και καθαρότητα ένα τέτοιο πρόταγμα και ένα τέτοιο διακύβευμα. Κάτι τέτοιο θα είναι πραγματικά καινοφανές, πραγματικά καινούργιο, *νέο*.

Ελληνικό, διότι το διακύβευμα συνίσταται ακριβώς στο να μην αντιγράψουμε –για μία ακόμη φορά– κάποιο ξένο ιδεολόγημα από τα εισαγόμενα μεταχειρισμένα, αλλά να βρούμε το πραγματικό μας πρόσωπο, τη δική μας ταυτότητα και ιστορία και την αντανάκλασή της στο πολιτικό γεγονός, αφομοιώνοντας γόνιμα τις έξωθεν επιρροές και καθιστώντας έτσι εφικτή την *πραγματική* συνεργασία μας με άλλα έθνη στο επίπεδο της φιλίας, όχι στο επίπεδο της σχέσης υποδείγματος-μιμητή. Στην Ελλάδα, και δη δεξιότερα του Κέντρου, παρατηρείται αενάως μια ιδιότυπη φοβία για τη δόμηση γηγενούς πολιτικού προτάγματος. Ωρα να αναδειχθεί η παράταξη ως η *μη-μεταπρατική παράταξη*: η παράταξη που αντιστέκεται στην πολιτισμική μίμηση και αντιγραφή, στην οποία έχουμε καθηλωθεί για τόσον καιρό, που αντιστέκεται στην αντίληψη του ελληνισμού ως προϊόντος «μετακένωσης» με κίονες και χιτώνες: εξωστρεφής διότι αφομοιώνουσα, όχι μιμητική διότι υποτελής. Ελληνικό, γιατί «όσο πιο τοπικό είναι, τόσο πιο παγκόσμιο αποδεικνύεται».

Συντηρητισμό, διότι πασχίζει να διαφυλάξει τα βέλτιστα του παρελθόντος μας, την πλέον πολύτιμη συλλογική μας εμπειρία και διαχρονία, ώστε να ετοιμάσουμε το βέλτιστο δυνατό μέλλον.

Για πολύ καιρό προσπαθούσαν να μας πείσουν ότι αυτή η παράταξη βρίσκει το πραγματικό της πρόσωπο σε δάνεια ιδεολογήματα «φιλελευθερισμού», στην ανάδειξη και στην απολυτοποίηση του φυσικού ατόμου, στην ιδεολογικοποίηση του απόλυτου εγωκεντρισμού. Σχεδόν ξεχάσαμε ότι αυτή η παράταξη συγκροτείται με άξονα το γεγονός ότι λογοδοτεί σε σύνολα: στην πατρίδα, στην οικογένεια, στην κοινότητα, στον λαό όχι ως απλό άθροισμα των πολιτών, αλλά ως απαρτία που συμπεριλαμβάνει κεκοιμημένους και αγέννητους. [...]

Ο νέος ελληνικός συντηρητισμός επιμαρτυρεί την ανάγκη να βρίσκεται η Ελλάδα στην ενωμένη Ευρώπη, στο κέντρο των ιστορικών εξελίξεων της περιοχής μας – και προτίθεται να αγωνιστεί γι' αυτήν. Ευρωπαϊσμός όμως δεν σημαίνει φεντεραλισμός, δεν σημαίνει ομοσπονδοποίηση: το όραμα για την ενιαία κοινότητα των ευρωπαϊκών εθνών δεν συμπεριλαμβάνει, για εμάς, την κατάλυση της αυτοτέλειας των δημοκρατιών και των πολιτισμών τους, τη δόμηση ενός οργουελικού υπερκράτους. Όπως και οι «μεγάλοι» της Ευρώπης αυτή τη στιγμή, αντιστεκόμαστε στη διάλυση των εθνών-κρατών, τα οποία αναγνωρίζουμε ως προπύργια ελευθερίας και δημοκρατίας: αντ' αυτού, επιδιώκουμε την εγγύτερη συνεργασία μεταξύ τους. Στην Ελλάδα οι διαφορετικές προσεγγίσεις για το θέμα της Ευρώπης θεωρούνταν ανέκαθεν λίγο πολύ ταυτόσημες ή συνώνυμες, «λεπτομέρειες»: γι' αυτό είναι αναγκαία η σαφής διατύπωση ενός *μη-φεντεραλιστικού ευρωπαϊσμού* για τη χώρα μας.

* http://inspol.gr/neos_ellinikos_syntiritismos/

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Dohn, L., & Fritzsche, C. (2010), *Φιλελευθερισμός – Συντηρητισμός* (μτφρ. Κ. Κορδελά), Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Quinton, A. (2007), *Conservatism*. Στο R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (επιμ.), *A companion to contemporary political philosophy* (2η έκδ., τόμ. 2, σσ. 285-311), Οξφόρδη: Blackwell.

Ανθολογίες

- Muller, J. (επιμ.), (1997), *Conservatism. An anthology of social and political thought from David Hume to the present*, Πρίνστον: Princeton University Press.
- Ozsel, D. (επιμ.), (2011), *Reflections on conservatism*, Νιούκασλ: Cambridge Scholars Publishing.
- Stelzer, I. (επιμ.), (2004), *The neocon reader*, Νέα Υόρκη: Grove Press.

Κλασικές μελέτες

- Κονδύλης, Π. (2015), *Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή* (μτφρ. Λ. Αναγνώστου), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Sternhell, Z. (2009), *Ο αντι-Διαφωτισμός* (Α. Καρακατσούλη, Μτφρ.), Αθήνα: Πόλις.
- Weiss, J. (2009), *Συντηρητισμός και ριζοσπαστική Δεξιά. Παραδοσιοκρατία, αντίδραση και αντεπανάσταση στην Ευρώπη 1770-1945* (μτφρ. Σ. Μαρκέτος), Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Μποχώτης, Α. (2003), *Η ριζοσπαστική Δεξιά. Αντικοινοβουλευτισμός, συντηρητισμός και ανολοκλήρωτος φασισμός στην Ελλάδα, 1864-1911*, Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Παπαδημητρίου, Δ. (2006), *Από τον λαό των νομιμοφρόνων στο έθνος των εθνοκροφρόνων. Η συντηρητική σκέψη στην Ελλάδα*, Αθήνα: Σαββάλας.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Scruton, R. (2011), *How to think seriously about the planet. The case for an environmental conservatism*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Skocpol, T., & Williamson, V. (2012), *The Tea Party and the remaking of republican conservatism*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Επιστημονικό περιοδικό

- [Conservative History Journal](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *The imaginative conservative*, <http://www.theimaginativeconservative.org/>
Ιστότοπος με αναλύσεις και θεωρητικά κείμενα συντηρητικού προσανατολισμού.
- *Conservapedia*, <http://www.conservapedia.com/>
Διαδικτυακή πύλη που απομιμείται τη Wikipedia, με προσέγγιση μαχητικά συντηρητική.

Κεφάλαιο 3

Σοσιαλισμός

Σύνοψη

Γίνεται αναφορά στις καταβολές του σοσιαλισμού και στην ποικιλομορφία του. Περιγράφονται οι κύριες εκδοχές του ουτοπικού σοσιαλισμού. Αναδεικνύεται ο μαρξισμός ως μείζων για τη σοσιαλιστική παράδοση συνολικά και αναλύονται οι βασικές θέσεις των Μαρξ και Ένγκελς. Εξετάζεται ο μαρξισμός-λενινισμός ως ο σημαντικότερος κληρονόμος και συνεχιστής του ορθόδοξου μαρξισμού. Μελετάται ο αναθεωρητισμός ως αποφασιστικό ρήγμα στην επαναστατική μαρξιστική παράδοση και ακολούθως η σοσιαλδημοκρατία, η οποία αποτελεί τη δική του εξέλιξη. Τέλος, παρουσιάζονται συνοπτικά ο ευρωκομμουνισμός και ο σοσιαλισμός της αγοράς.

Ερωτήσεις:

- Είναι ο χριστιανισμός σοσιαλιστικός;
- Ποιο είναι το ουτοπικό στοιχείο στον ουτοπικό σοσιαλισμό;
- Γιατί η θεώρηση του ιστορικού υλισμού αποδίδει καθοριστική σημασία στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων;
- Πώς ακριβώς προσδιορίζεται ως εκμεταλλευτική η σχέση καπιταλιστή-προλετάριου;
- Για ποιον λόγο ο μαρξισμός θεωρεί ότι το προλεταριάτο θα υποστηρίξει τα συμφέροντα όλης της ανθρωπότητας, και όχι μόνον τα δικά του;
- Ποια είναι, κατά τον Λένιν, η συμβολή του κόμματος-πρωτοπορίας στην προλεταριακή επανάσταση;
- Γιατί ο Bernstein απορρίπτει την επανάσταση ως ουσιώδες στάδιο του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού της κοινωνίας;

3.1. Η σοσιαλιστική παράδοση

Ο σοσιαλισμός είναι μία από τις κυριότερες ιδεολογικές παραδόσεις. Είναι ιδιαίτερα πολυσχιδής τόσο ως προς τις θεωρητικές επιμέρους εκδοχές του όσο και ως προς τις πολιτικές εφαρμογές του, ώστε ίσως έχει νόημα να κάνουμε λόγο για μια έννοια-«ομπρέλα», υπό τη σκέπη της οποίας αναπτύσσονται σημαντικά διαφορετικές μεταξύ τους θεωρήσεις και πολιτικά σχέδια, ενίοτε με ξεχωριστές καταβολές και ιδιαίτερη εξέλιξη στον ιστορικό χρόνο. Ωστόσο, η συμπερίληψη των τελευταίων σε μια ιδεολογία υπό το σημαίνον «σοσιαλισμός» δεν είναι ούτε καταχρηστική ούτε αδιάφορη από αναλυτική άποψη. Και αυτό διότι υπάρχει στη γενική έκφρασή τους ένας κοινός τόπος, μια κοινή επιδίωξη, που τους δίνει ενότητα. Πρόκειται για την αξίωση της κοινωνικοοικονομικής ισότητας ως αιτήματος κοινωνικής δικαιοσύνης, η επίτευξη της οποίας θεωρείται ότι θα άρει την εκμετάλλευση και την αδικία της προγενέστερης κοινωνικοοικονομικής συνθήκης, ή έστω της ανέχειας και της δυσπραγίας που προηγουμένως βίωνε ένα σημαντικό –ή και το μεγαλύτερο– τμήμα της κοινωνίας.

Όπως συμβαίνει συχνά, τουλάχιστον με τις μεγάλες ιδεολογίες, μετά την αποκρυστάλλωση και την εμπέδωσή τους ανατρέχουμε αναδρομικά στο παρελθόν, προκειμένου να εντοπίσουμε τις πηγές και τις απαρχές τους. Έχει εν προκειμένω διατυπωθεί ότι ήδη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα εντοπίζεται ένα σοσιαλιστικό ιδεώδες, ολοκληρωτικής ή μη διευθέτησης. Επίσης, συχνά διατυπώνεται η θέση ότι ορισμένες κεντρικές ιδέες της χριστιανικής διδασκαλίας είναι χαρακτηριστικά σοσιαλιστικές: η καθολική ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, η προσταγή «αγαπάτε αλλήλους», η μέριμνα για τους αναξιοπαθούντες και γενικότερα για τους έχοντες ανάγκη βοήθειας. Επ' αυτών, θέλουμε να επιστήσουμε την προσοχή στην παγίδα του αναχρονισμού και στην εμμονή μας να αντιμετωπίζουμε τις ιδεολογίες ως προϊόντα της νεωτερικότητας (βλ. εισαγωγή). Επομένως, θα πρέπει να τοποθετούμε τις ιδέες στα ιστορικά συμφραζόμενά τους και να μην κάνουμε αυθαίρετα διανοητικά άλματα. Από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν διάσπαρτες ιδέες που, μέσω συχνά πολύπλοκων διαδρομών, γονιμοποιούν άλλες, μετασχηματίζονται, συναρθρώνονται και συνέχονται στο πλαίσιο της διαδικασίας σύμπτυξης και εξέλιξης μιας ιδεολογίας. Άλλωστε, η τελευταία δεν προκύπτει από παρθενογένεση, αλλά αξιοποιεί το προϋπάρχον υλικό. Επομένως, για παράδειγμα, το να βρίσκουμε αναλογίες, συσχετισμούς, την πρωτόλεια ή την προδρομική έκφραση μιας σοσιαλιστικής ιδέας

στον χριστιανισμό δεν είναι αθέμιτο, αρκεί να έχουμε επίγνωση των ορίων που προκύπτουν και να μην εξισώνουμε, ταυτίζουμε ή εκλαμβάνουμε ανόμοια μεγέθη και ποιότητες ως τμήματα ενός συνεχούς.



Εικόνα 3.1 Λιθογραφία, του 19ου αιώνα, που απεικονίζει ένα φαλανστήριο στη γαλλική επαρχία. Πρόκειται για μια κοινότητα που έχει δημιουργηθεί κατά τα πρότυπα του Charles Fourier. Αυτό που χαρακτηρίζει τους ουτοπικούς σοσιαλιστές, πέραν των πολλών και σημαντικών διαφορών τους, είναι το όραμά τους για δημιουργία κοινοτήτων που θα είναι σχετικά αυτόρκες και εξισωτικές, και θα βασίζονται στη συνεργασία και στη συλλογικότητα. Αποτελούν εναλλακτικές στην οικονομική δυσπραγία, στην καταπίεση και στην αδικία που νιώθουν οι άνθρωποι στο πλαίσιο της καπιταλιστικής, αστικής κοινωνίας. Πηγή εικόνας: Soc 860.05, Houghton Library, Harvard University (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Houghton_Soc_860.05_-_Fug%C3%A8re,_phalanst%C3%A8re.jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Εδώ, βέβαια, δεν θα προβούμε ούτε σε μια γενεαλογία του σοσιαλισμού ούτε στην εξαντλητική παρουσίαση των παραλλαγών του, αλλά θα περιοριστούμε λίγο πολύ στις κυριότερες εκδοχές του. Ωστόσο, θα αναφέρουμε προεισαγωγικά ως πράγματι αξιοσημείωτη την περίπτωση του Thomas More, στοχαστή του 16ου αιώνα, ο οποίος με τη μυθιστορηματικής μορφής *Ουτοπία* (1516) προοικονομεί όψεις της σοσιαλιστικής κριτικής στις υφιστάμενες κοινωνικές ανισότητες, καταγγέλλοντας ουσιαστικά την κτητικότητα των πλουσίων και προνομιούχων εις βάρος των φτωχών. Κυρίως, όμως, υποδεικνύει διά της εξιστόρησης του ταξιδιώτη, ο οποίος επισκέφτηκε το νησί της Ουτοπίας, μια εναλλακτική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, που θεμελιώνεται σε αρχές οι οποίες προσομοιάζουν εντυπωσιακά σε αυτό που αργότερα θα προσλάβει τη μορφή σοσιαλιστικών αρχών: κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής, συλλογική διεύθυνση της οικονομίας, ισότιμο μερίδιο στην κατανομή του κοινωνικού πλούτου (More, 1984).

Μία ακόμη άξια αναφοράς περίπτωση «κινήματος» που μπορεί να τοποθετηθεί κατά κάποιον τρόπο στην «προϊστορία» του σοσιαλισμού είναι οι Σκαπανείς, φατρία που αναδείχθηκε στα μέσα του 17ου αιώνα στην Αγγλία, κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου. Ονομάστηκαν έτσι επειδή, αντιδρώντας στην ατομική ιδιοποίηση της γης, οργανώθηκαν σε αγροτικές κοινότητες και καλλιέργησαν εκτάσεις που δεν τους ανήκαν. Πάντως, τα επιχειρήματα που προέταξαν υπέρ της κοινοκτημοσύνης ήταν θεολογικά – εν ολίγοις, ισχυρίζονταν ότι ο Δημιουργός απέδωσε τη γη σε όλους, προκειμένου να την απολαμβάνουν από κοινού, και επομένως ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας επί της γης αντίκειται στη θέλησή Του.

3.2. Ουτοπικός σοσιαλισμός

Μια πρώτη αξιοσημείωτη μορφή σοσιαλισμού είναι αυτή που καθιερώθηκε από τους Μαρξ και Ένγκελς να ονομάζεται –με κάπως επικριτικές συνδηλώσεις– *ουτοπικός* σοσιαλισμός, στον οποίο ορισμένοι μελετητές κατατάσσουν ακόμη και τον More (την *Ουτοπία*, του οποίου προτιμούμε να θεωρούμε προδρομικό του σοσιαλισμού έργο). Ωστόσο, για λόγους ακριβείας, πρέπει να τονιστεί ότι πρόκειται για φαινόμενο των πρώτων δεκαετιών του 19ου αιώνα, όταν ακόμη δεν είχαν διαφανεί πλήρως οι συνέπειες της εγκαθίδρυσης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής.

Παρ' όλα αυτά, οι ουτοπικοί σοσιαλιστές ανησυχούν για τις αρνητικές συνέπειες των νέων κοινωνικών συνθηκών και οραματίζονται εναλλακτικές μορφές κοινωνικής συγκρότησης, οι οποίες θεμελιώνονται στη συλλογική συνεργασία, στη συντροφικότητα, στο κοινό αγαθό και, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, στην κοινοκτημοσύνη και στην κοινοβιακή ζωή. Χωρίς να πρέπει να υποτιμηθεί η αξία του θεωρητικού στοχασμού τους, οι ουτοπιστές υπήρξαν πρωτίστως άνθρωποι της πράξης, οι οποίοι δοκίμασαν να εφαρμόσουν τις ιδέες τους ιδρύοντας κοινότητες που προσδοκούσαν ότι όχι μόνο θα εξασφάλιζαν για τους κατοίκους τους υλική ευημερία και κοινωνική αρμονία, αλλά και ότι ταυτόχρονα θα συνιστούσαν πρότυπα οργάνωσης και, κατά προέκταση, παραδείγματα προς μίμηση. Ωστόσο, η επιτυχία τους υπήρξε περιορισμένη και δεν μακροήμερευσαν.

Ο μάλλον λιγότερο μνημονεύμενος σήμερα ουτοπικός σοσιαλιστής, ο οποίος ωστόσο άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή στην εποχή του (Newman, 2006, σσ. 11-12), είναι ο Étienne Cabet. Επηρεασμένος από τον More, συνέγραψε τη δική του μυθιστορηματική ουτοπία, το *Ταξίδι στην Ικαρία* (1839), με την οποία εξυμνούσε μια κοινότητα δομημένη στην τέλεια ισότητα, στην ομοιομορφία, αλλά και στη δημοκρατική συμμετοχή. Πράγματι, στη Γαλλία δημιουργήθηκαν αυτοδιοικούμενες κοινότητες κατά το «Ικαριώτικο» μοντέλο, καθώς επίσης και μία κοινότητα στις ΗΠΑ από Γάλλους μετανάστες στα μέσα του 19ου αιώνα.

Ο Henri de Saint-Simon συνέλαβε τη σημασία των κοινωνικών τάξεων όσον αφορά την κατανόηση της λειτουργίας της κοινωνίας, καθώς και της ιστορικής εξέλιξης, ενώ ευελπιστούσε ότι η επιστήμη θα μπορέσει κατά τρόπο αντικειμενικό να παράσχει τους όρους με τους οποίους η κοινωνία δύναται να οργανωθεί κατά τον βέλτιστο και πλέον αποδοτικό τρόπο. Ωστόσο, παρότι είναι δυνατόν να εντοπιστούν εδώ αναλογίες με μοτίβα της μαρξικής σύλληψης, που θα διατυπωθεί λίγες δεκαετίες αργότερα, ο Saint-Simon διαχωρίζει τις παραγωγικές τάξεις, τις οποίες συναιρεί στην αποκαλούμενη βιομηχανική-επιστημονική, από τις μη παραγωγικές τάξεις, οι οποίες προσιδιάζουν στον απερχόμενο κόσμο της φεουδαρχίας (ευγενείς και κλήρος) και εμποδίζουν την κοινωνική πρόοδο. Ο ίδιος δεν προβληματίζεται από την εσωτερική διαίρεση της παραγωγικής τάξης σε κατόχους και μη των μέσων παραγωγής, και δεν εντοπίζει την –αποφασιστική για τον μαρξισμό– συγκρουσιακή διάσταση που προκύπτει από αυτή τη διαφορά. Αντιθέτως, προσδοκά ότι εργάτες και βιομήχανοι θα συνυπάρξουν με συνεργατικό τρόπο. Μάλιστα, στον ίδιο πρέπει να αποδοθεί το τσιτάτο, γνωστότερο από τους Μαρξ και Ένγκελς, «από τον καθένα σύμφωνα με τις ικανότητές του στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του». Πίστευε δηλαδή ότι ο επιστημονικός σχεδιασμός της οικονομίας –και επ' αυτού αναφέρεται στον ρόλο που έχουν να παίξουν οι «ειδικοί», δηλαδή εκείνοι που έχουν, όπως θα λέγαμε σήμερα, τη σχετική τεχνογνωσία– σε συνδυασμό με την εμπέδωση σχέσεων αλληλεγγύης θα παραγάγει κοινωνικό πλούτο, ο οποίος θα εξαλείψει τη φτώχεια και την ανέχεια. Οι ιδέες του δοκιμάστηκαν, όπως και του Cabet, σε μικρές κοινότητες.

Ο Charles Fourier, όπως και ο Saint-Simon, δεν απέρριπτε την ύπαρξη ατομικής ιδιοκτησίας, ενώ επιπλέον δεν προβληματιζόταν από την ύπαρξη μεγάλων κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων. Υπερασπιζόταν όμως και εκείνος την οργάνωση της κοινωνίας σε διαφορετικές βάσεις, στο πλαίσιο αυτοδιαχειριζόμενων κοινοβίων, τα οποία ονόμασε φαλανστήρια (phalanstères, από τη σύμφυση των λέξεων «φάλαγγα» και «μοναστήρι»). Για τον Fourier το πρόβλημα ήταν διαφορετικής τάξεως. Πίστευε ότι η κοινωνία λειτουργεί στρεβλά, επειδή καταπιέζει τα ανθρώπινα πάθη, την ερωτική-σεξουαλική έκφραση και

τα συναισθήματα. Αυτή είναι και η αιτία της ανθρώπινης μιζέριας. Αντιθέτως, η ανεμπόδιστη εκδήλωσή τους θα κάνει τους ανθρώπους ευτυχισμένους (Fourier, 2003). Είχε μάλιστα υπολογίσει ότι ο ιδανικός αριθμός μελών μιας κοινότητας είναι περί τα 1.600. Στα φαλανστήρια επιδιώχθηκε, κατά τη σύλληψη του Fourier, η ανεμπόδιστη, εθελοντική ανάληψη καθηκόντων και εργασιών σύμφωνα προς τις επιθυμίες και τις κλίσεις του καθενός. Η προσδοκία ήταν ότι σε τέτοιες συνθήκες, και εφόσον οι άνθρωποι θα ένιωθαν ικανοποιημένοι, δεν θα υπήρχε καταπίεση, ούτε αντικοινωνική συμπεριφορά, κάτι που με τη σειρά του θα καθιστούσε και τους κατασταλτικούς μηχανισμούς του κράτους περιττούς.

Ο Robert Owen ήταν ένας ακόμη από τους επιφανείς ουτοπικούς σοσιαλιστές, με πλούσια δράση και αυτός στην ίδρυση κοινοτήτων. Ενώ και εκείνος, όπως ο Fourier, καταλόγιζε στις κοινωνικές σχέσεις, και όχι στην ανθρώπινη φύση, φαινόμενα και συμπεριφορές που θεωρούσε προβληματικές, και οραματιζόταν την κοινωνική αλλαγή, εντούτοις ήταν πεπεισμένος –όπως προκύπτει από τα γραπτά, αλλά και τις έμπρακτες ενέργειές του– ότι αυτή η αλλαγή θα ερχόταν μέσω της επέμβασης στα ανθρώπινα πάθη και μέσω της συστηματικής, διαπλαστικής κοινωνικής παρέμβασης στη διαμόρφωση αυτού που αποκαλούσε ανθρώπινο χαρακτήρα, κυρίως μέσω της εκπαίδευσης (Owen, 2007). Καταλόγιζε στις υπάρχουσες δομές ότι καλλιεργούσαν αφενός τον ανταγωνισμό και την κτητικότητα (ελεύθερη αγορά), αφετέρου τις προλήψεις και τον παραλογισμό (Εκκλησία). Αναγνώριζε, υιοθετώντας εν προκειμένω τον κυρίαρχο λόγο των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, ότι οι μάζες των εργατικών και των λαϊκών στρωμάτων αναπτύσσουν τάσεις προς τον αλκοολισμό, τις χαμερπείς συνήθειες κ.ο.κ., αλλά εκτιμούσε ότι όλα αυτά ήταν απολύτως αναστρέψιμα, υπό την προϋπόθεση της παροχής κατάλληλης αγωγής και της αλλαγής των κοινωνικών συνθηκών. Όντως, δοκίμασε και τα δύο, με πρόσκαιρη επιτυχία, κυρίως στο Νέο Λάρνακ της Σκωτίας, όπου ίδρυσε σχετική κοινότητα, με άξονα το εργοστάσιο παραγωγής βάμβακος, το οποίο διεύθυνε ο ίδιος.

Πρωτογενής πηγή 3.1

Robert Owen, *Περί της μεταρρύθμισης στην εκπαίδευση**

Σε αυτό το απόσπασμα κειμένου, του 1813, συμπυκνώνονται οι θέσεις του Owen για τον αναμορφωτικό ρόλο της αγωγής, όσο και για την επιτακτική ανάγκη εφαρμογής ενός σχετικού μεταρρυθμιστικού εκπαιδευτικού προγράμματος. Μολονότι η έγνοια για την άρση της δυσπραγίας των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων, καθώς και η απόδοση ενεργητικού ρόλου στο κράτος, όσον αφορά την αντιμετώπιση των επαχθών συνεπειών της ελεύθερης αγοράς στις εργασιακές σχέσεις, είναι σαφώς εκφρασμένες, οι ιδέες του δεν είναι ακόμη ανατρεπτικές –κάτι που θα συμβεί αργότερα–, ούτε καν ξεκάθαρα σοσιαλιστικές, εφόσον δεν αμφισβητούν ριζικά την καθεστηκία τάξη και τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.

Προς το παρόν υπάρχει μόνο μία εφικτή, και κατά συνέπεια λογική, μεταρρύθμιση, η οποία μπορεί να αποτολμηθεί σε αυτόν τον τόπο χωρίς κίνδυνο· μια μεταρρύθμιση στην οποία πρέπει να συμμετάσχουν όλα τα άτομα και όλες οι ομάδες, δηλαδή μια μεταρρύθμιση στην εκπαίδευση και στη μεταχείριση των φτωχών και των αμαθών, όσων διαθέτουν ανεπαρκή ή μηδαμινή παιδεία και κατάρτιση. Πρέπει λοιπόν να βρεθεί ένα κατανοητό, απλό και εφικτό σχέδιο γι' αυτόν τον σκοπό, το οποίο να μην ενέχει τον παραμικρό κίνδυνο για οποιοδήποτε άτομο ή ομάδα της κοινωνίας.

Αυτό το σχέδιο θα είναι ένα εθνικό, καλά επεξεργασμένο σύστημα που θα σκοπεύει, χωρίς αποκλεισμούς, στη διάπλαση χαρακτήρων και στη γενική βελτίωση της κατάστασης των κατώτερων στρωμάτων. Με βάση την εμπειρία μιας ζωής αφιερωμένης στο ζήτημα, δεν διστάζω να πω ότι τα μέλη κάθε κοινωνίας μπορούν να εκπαιδευτούν έτσι ώστε να ζουν χωρίς αεργία, χωρίς φτώχεια, χωρίς έγκλημα και χωρίς τιμωρία· κι αυτό επειδή καθένα από αυτά τα δεινά είναι συνέπεια της πλάνης που χαρακτηρίζει τα διάφορα κυρίαρχα συστήματα του κόσμου. *Όλα αποτελούν τις αναγκαίες συνέπειες της άγνοιας.*

Διαπαιδαγωγήστε οποιονδήποτε λαό λογικά και θα γίνει λογικός. Προσφέρετε έντιμες και χρήσιμες εργασίες σε όσους έχουν εκπαιδευτεί με αυτόν τον τρόπο και θα τις προτιμήσουν πολύ περισσότερο από άλλες ανέντιμες ή βλαβερές ασχολίες. Η παροχή αυτού του είδους εκπαίδευσης και εργασίας, η οποία είναι εύκολα εφικτή, θα αποβεί αδιαμφισβήτητα προς το συμφέρον κάθε κυβέρνησης.

Το πρώτο, όπως ήδη αναφέραμε, θα επιτευχθεί με ένα σύστημα εθνικής κλίμακας για τη διάπλαση των χαρακτήρων· το δεύτερο με την προετοιμασία από τις κυβερνήσεις ενός αποθέματος θέσεων για την ικανοποίηση του εργατικού δυναμικού που πλεονάζει, όταν η ζήτηση εργατικών χεριών σε όλη τη χώρα δεν

ισοδυναμεί με πλήρη απασχόληση. Οι εν λόγω εργασίες θα έχουν έναν εθνικά χρήσιμο στόχο και το κοινό θα απολαμβάνει ωφέλεια ισοδύναμη με τη δαπάνη που θα καταβάλλεται γι' αυτές τις εργασίες.

Το εθνικό σύστημα διάπλασης των χαρακτήρων πρέπει να *συμπεριλαμβάνει* όλες τις σύγχρονες τάσεις της εκπαίδευσης, χωρίς να περιορίζεται από το σύστημα που επινόησε ένας και μοναδικός άνθρωπος, και δεν θα πρέπει να αποκλείει τα παιδιά κανενός υπηκόου της αυτοκρατορίας.

* Owen, R., Δοκίμιο δεύτερο. Στου ίδιου (2007): *Μια νέα θεώρηση της κοινωνίας. Και άλλα κείμενα* (επιμ. Β. Δρουκόπουλος, Α. Μιχαλάκης, μτφρ., Β. Δρουκόπουλος, Α. Μιχαλάκης Ν. Χριστοδουλάκης), Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σσ. 92-93.

3.3. Μαρξ και Ένγκελς

Η δεσπόζουσα εκδοχή του σοσιαλισμού, αυτή που θα τον αποκρυσταλλώσει ως ιδεολογία και θα τον συνδέσει καταλυτικά στην ιστορική εξέλιξή του με τους αγώνες της εργατικής τάξης, του συνδικαλισμού και των κοινωνικών κινημάτων, είναι ασφαλώς ο μαρξισμός, δηλαδή εκείνο το ρεύμα ιδεών και πολιτικής πράξης που αναγνωρίζει ως ιδρυτικές μορφές του τους Καρλ Μαρξ και Φρίντριχ Ένγκελς και ως διαρκές και अपαρακάμπτο σημείο αναφοράς το θεωρητικό έργο τους. Αλλά και όσοι σοσιαλιστές ακολούθησαν, στη συνέχεια, διαφορετικές θεωρητικές ή πρακτικές διαδρομές αναγκαστικά προσδιορίστηκαν σε σχέση με αυτή την παράδοση, είτε ως ετερόδοξοι μαρξιστές είτε ως αναθεωρητές ή αρνητές του μαρξισμού. Είναι με τους Μαρξ και Ένγκελς που ο σοσιαλισμός καθίσταται η θεμελιώδης ιδεολογική αναφορά των εργατικών μαζών, αλλά και γενικότερα των υποτελών τάξεων στο πλαίσιο της αστικής, εκβιομηχανισμένης, καπιταλιστικής κοινωνίας του 19ου αιώνα και του 20ού αιώνα.

Οι Μαρξ και Ένγκελς συνδέθηκαν με στενή φιλία και έγιναν πολιτικοί σύντροφοι από νεαρή ηλικία, ενώ συμπορεύτηκαν στην υπόθεση του σοσιαλισμού για όλη τους τη ζωή, μέχρι τον θάνατο του Μαρξ το 1883. Το έργο που παρήγαγαν είναι εντυπωσιακό σε έκταση και βάθος –μολονότι αυτό είναι ακριβέστερο να ειπωθεί για τον Μαρξ, δηλαδή τον πιο πρωτότυπο, εκλεπτυσμένο και παραγωγικό διανοητή από τους δύο– και πρέπει να υπογραμμιστεί ότι επ' ουδενί μπορεί απλώς να αναχθεί σε ένα σύνολο ιδεολογικών θέσεων. Με άλλα λόγια, αυτά που θα εκτεθούν αμέσως παρακάτω ως θεμελιώδεις θέσεις της μαρξιστικής ιδεολογίας δεν είναι παρά ένα απλοποιητικό σχήμα μόνον ενός τμήματος του συνολικού έργου, το οποίο έχει διατυπωθεί κυρίως με όρους θεωρίας και επιστήμης και έχει προκαλέσει την παραγωγή ενός τεράστιου σώματος ακαδημαϊκής βιβλιογραφίας. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο σημαντικός ιστορικός του σοσιαλισμού Donald Sassoon, ο μαρξισμός επικράτησε στους κόλπους του εργατικού κινήματος, κάτι που έτσι κι αλλιώς ισχύει πρωτίστως για την ηπειρωτική Ευρώπη, χάρη στις εκλαϊκευτικές εκδοχές των ερμηνευτών του, μεταξύ άλλων των Karl Kautsky και Auguste Bebel, εξ ου και γίνεται ενίοτε λόγος για «χυδαίο μαρξισμό» (Sassoon, 2010, σ. 5).

Υπάρχουν τρεις σημαντικές πηγές που παίζουν ρόλο στη διαμόρφωση της σκέψης των Μαρξ και Ένγκελς. Κατά πρώτον, η προγενέστερη σοσιαλιστική φιλοσοφία και παράδοση, από την οποία αντλούν μεν ιδανικά και αξίες, αλλά αναθεωρούν εκ βάθρων, βρίσκοντας ότι υπήρξε ατελέσφορη, αφού δεν κατανόησε τις αιτίες της κοινωνικής ανισότητας και εκμετάλλευσης, κάτι που την εμπόδισε να αναπτυχθεί θεωρητικά και πρακτικά προς την ορθή κατεύθυνση, σε μεγάλο βαθμό δικαιολογημένα, εφόσον δεν ήταν ώριμες οι κοινωνικές συνθήκες και δεν μπορούσε να διαβλέψει την εξέλιξη των πραγμάτων. Έτσι, για παράδειγμα, οι Ισοπεδωτές εκφράζουν μια αντιδραστική μορφή σοσιαλισμού, καθόσον εξακολουθούν να λειτουργούν με όρους αγροτικής οικονομίας. Αλλά και οι ουτοπικοί σοσιαλιστές εμφανίζονται αφελείς ή συντηρητικοί, στον βαθμό που είτε σκέφτονται με όρους εξιδανικευμένης, αγαθής ανθρώπινης φύσης είτε θεωρούν πως η αστική κοινωνία της εποχής τους επιδέχεται αλλαγές που θα φέρουν την ισότητα και την ευημερία, ενδεχομένως μάλιστα και με τη σύμπραξη των κοινωνικά ευνοημένων, χωρίς να θιγούν τα θεμέλιά της. Εν προκειμένω, αισθάνονται πιο κοντά στον François-Noël Babeuf, ο οποίος επιχείρησε να δώσει στη Γαλλική Επανάσταση μια σοσιαλιστική κατεύθυνση (και το πλήρωσε με το κεφάλι του – κυριολεκτικά, στην γκιλοτίνα), ακριβώς επειδή, όπως θα δούμε, και για τους ίδιους ο σοσιαλισμός μόνον ανατρεπτικός και επαναστατικός μπορεί να είναι.

Δεύτερη πηγή αποτελεί η λεγόμενη κλασική πολιτική οικονομία, δηλαδή η κυρίαρχη οικονομική σκέψη της εποχής, η οποία εκφράζεται «απολογητικά» για τη νέα πραγματικότητα, την οποία συνθέτουν οι θεσμοί του ελεύθερου εμπορίου, της εκβιομηχανισμένης οικονομίας και, κατόπιν, του καπιταλισμού. Ο

Μαρξ, ιδίως, μελετά συστηματικά στοχαστές όπως οι θεμελιωτές της Adam Smith και David Ricardo, στους οποίους ασκεί κριτική, όσον αφορά τις ίδιες τις προϋποθέσεις των θεωριών τους, ή αντλεί από εκείνους ορισμένες ιδέες, όπως η εργασιακή θεωρία της αξίας (βλ. παρακάτω), τις οποίες ωστόσο αναθεωρεί ριζικά.

Τρίτη πηγή είναι η σκέψη του Georg Wilhelm Friedrich Hegel, η οποία εξακολουθεί να ηγεμονεύει στον γερμανόφωνο χώρο εκείνη την εποχή και η αναμέτρηση με την οποία φαντάζει σχεδόν αναπότρεπτη. Βεβαίως, οι Μαρξ και Ένγκελς διατυπώνουν στο επίπεδο της φιλοσοφίας της ιστορίας, πεδίο όπου κατεξοχήν επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους σε σχέση με τον Hegel, μια αντίστροφη εκείνου θεώρηση. Έτσι, απορρίπτουν τον ιδεαλισμό του, αυτό που βρίσκουν ως αθεμελίωτη μεταφυσική σκέψη, στο πλαίσιο του οποίου το πνεύμα ή νους (Geist) υποστασιοποιείται ως εάν να έχει τη δική του ύπαρξη και ζωή, η οποία αναπτύσσεται μέσα από διαφορετικά στάδια εξέλιξης, κατά τα οποία επιλύονται διαλεκτικά οι εγγενείς αντιφάσεις του μέχρι την οριστική αυτοπραγμάτωσή του, που σηματοδοτεί και το τέλος της ιστορίας. Όμως ενώ, στον αντίποδα του Hegel, ομνύουν στην πρωτοκαθεδρία της ύλης, ταυτόχρονα παραμένουν βαθιά επηρεασμένοι από τον τρόπο σκέψης του και κατεξοχήν από τη διαλεκτική μέθοδό του, την οποία υιοθετούν, αναπτύσσοντάς τη στη δική τους εκδοχή, σύμφωνα με την οποία επίσης η ανθρώπινη ιστορία εξελίσσεται προοδευτικά κατά στάδια και έχει το δικό της, αν και εντελώς διαφορετικό τέλος. Θα δούμε πιο συγκεκριμένα πώς εννοούν όλα αυτά αμέσως τώρα.

3.4. Ιστορικός υλισμός

Η πεμπτουσία του μαρξισμού είναι ο λεγόμενος «ιστορικός υλισμός», σε συνδυασμό με την εγγενώς συνδεδεμένη θεώρηση της «πάλης των τάξεων». Μπορούμε να πούμε ότι οι Μαρξ και Ένγκελς έχουν ως αφετηρία τους την παραδοχή ότι οι άνθρωποι είναι όντα που έχουν βιοτικές ανάγκες και ενεργούν έτσι ώστε, πρώτα από όλα, να ικανοποιήσουν αυτές τις ανάγκες, προκειμένου να επιβιώσουν και να αναπαραχθούν κοινωνικά. Επομένως, αυτό που έχει σημασία να εξεταστεί είναι η υλική διάσταση των ανθρώπινων σχέσεων ή, με άλλα λόγια, το τι ακριβώς συμβαίνει στο πεδίο της παραγωγής των αγαθών, τα οποία στη συνέχεια καταναλώνονται ή ανταλλάσσονται. Έτσι, κατ' αντιδιαστολή, η φιλελεύθερη θεώρηση των ανθρώπων, η οποία εδράζεται στο αφηρημένο, έλλογο άτομο, επικρίνεται ως ιδεαλιστική κατασκευή, η οποία παραγνωρίζει την πρωταρχικότητα της υλικής πραγματικότητας και των συγκεκριμένων μορφών που αυτή λαμβάνει.

Ο ιστορικός υλισμός είναι εκείνη η θεώρηση η οποία ερμηνεύει την εξέλιξη της ανθρώπινης ιστορίας με βάση τη διαλεκτική σχέση των «παραγωγικών δυνάμεων» και των «παραγωγικών σχέσεων». Στις παραγωγικές δυνάμεις συγκαταλέγονται όλα τα υλικά μέσα τα οποία εμπλέκονται στη διαδικασία της παραγωγής, όπως τα εργαλεία, οι μηχανές, τα εργαστήρια, τα εργοστάσια, οι πρώτες ύλες, οι δρόμοι, οι σιδηρόδρομοι κ.ο.κ., καθώς και άυλα μέσα, όπως οι ανθρώπινες γνώσεις και δεξιότητες οι οποίες χρησιμοποιούνται στην παραγωγή. Παραγωγικές σχέσεις είναι οι σχέσεις που δημιουργούνται κατά τη διαδικασία παραγωγής (α) μεταξύ ανθρώπων, όπως για παράδειγμα η σχέση εξάρτησης του δουλοπάροικου από τον γαιοκτήμονα, και (β) μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων, δηλαδή κατά βάση οι σχέσεις κατοχής ή ιδιοκτησίας, όπως η σχέση του καλλιεργητή γης στον οποίο ανήκει η γη που καλλιεργεί ή του εργοστασιάρχη που είναι ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής του εργοστασίου του.

Ο συνδυασμός παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων ορίζει τις συνθήκες παραγωγής κάθε κοινωνικού σχηματισμού (κοινωνίας). Αυτή η σχέση μπορεί να εμφανίζεται σχετικά σταθερή όσον αφορά τους γενικούς όρους της, ακόμη και επί μακρόν, αλλά επέρχεται κάποια στιγμή κατά την οποία η περαιτέρω ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων παρεμποδίζεται από τις υφιστάμενες σχέσεις παραγωγής, οι οποίες καθίστανται παρωχημένες. Τελικά, όμως, η αδιάκοπη εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων θα προκαλέσει την καταστροφή ή, εν πάση περιπτώσει, την περιθωριοποίηση των υφιστάμενων παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες θα μετασηματιστούν ριζικά, ώστε να προσαρμοστούν στις απαιτήσεις που προκαλούν οι νέες παραγωγικές δυνάμεις. Ο μαρξισμός εντοπίζει πέντε στάδια εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας με βάση αυτό το σχήμα: την πρωτόγονη κοινότητα, τη δουλοκτητική, τη φεουδαρχική, την καπιταλιστική και, όπως προβλέπεται, μετά από ένα σύντομο μεταβατικό διάστημα, θα προκύψει η κομμουνιστική κοινωνία (Châtelet & Kouchner, 1982, σ. 262).

Ας πούμε, σε μια ορισμένη φάση της φεουδαρχίας η εξέλιξη των τεχνολογικών εφαρμογών στην παραγωγή είναι τέτοια ώστε αυτή μπορεί να καταστεί πλέον πολύ πιο αποδοτική με τη χρήση μηχανών παρά με παραδοσιακές μεθόδους, ενώ ταυτόχρονα ο καταμερισμός της εργασίας και η επίτευξη οικονομιών κλίμακας με τη συγκέντρωση πόρων σε μια παραγωγική μονάδα εμφανίζονται ακαταμάχητα. Για παράδειγμα, στις πρώτες σελίδες του κλασικού *Πλούτου των Εθνών* (1776) ο Adam Smith περιγράφει αυτή τη διαδικασία

στην παραγωγή καρφιών (μηχανικές μέθοδοι, καταμερισμός σε πολλά διαφορετικά στάδια κ.ο.κ.) και διαπιστώνει ότι η παραγωγικότητα που επιτυγχάνεται είναι ασύγκριτα μεγαλύτερη από αυτήν του παραδοσιακού τεχνίτη που δούλευε στο εργαστήριο με τον παραγιό του κτλ. Αντίστοιχες εξελίξεις θα επιφέρουν όχι μόνον την καταστροφή των τεχνιτών και των μικροεπαγγελματιών των πόλεων, οι οποίοι αδυνατούν να ανταγωνιστούν τις μανιφακτούρες και τα εργοστάσια, αλλά και τη μαζική εισροή πρώην χωρικών και δουλοπαροίκων στις πόλεις, προκειμένου να αποτελέσουν φθηνό εργατικό δυναμικό αυτών ακριβώς των νέων μονάδων παραγωγής.

Έτσι, μέσω της διαδικασίας αυτής, η οποία ξεκίνησε από τη μεταβολή των παραγωγικών δυνάμεων, προκύπτει μια ριζική μεταβολή και στις παραγωγικές σχέσεις, δηλαδή αναδύεται πλέον η καπιταλιστική οικονομία, που χαρακτηρίζεται από την εκβιομηχάνιση, τη μισθωτή εργασία και την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και η οποία συγκροτεί ως σημαντικές δύο τάξεις (και ορισμένες δευτερεύουσες, που τείνουν να αφομοιωθούν από τη μία ή την άλλη). Η μία, ολιγάριθμη αλλά «άρχουσα», είναι αυτή που έχει υπό τον έλεγχό της τα μέσα παραγωγής –έχουν δοθεί διαφορετικές ονομασίες: αστική, καπιταλιστική, κεφαλαιοκρατική τάξη, μπουρζουαζία– και η άλλη είναι εκείνη στην οποία ανήκουν οι περισσότεροι και αποκαλείται προλεταριάτο. Προλετάριος χαρακτηρίζεται εκείνος ο οποίος δεν έχει στην ιδιοκτησία του μέσα παραγωγής, παρά μόνον την εργατική δύναμή του, δηλαδή την ικανότητά του για εργασία, την οποία πωλεί στον αστό. Επομένως, συνοψίζοντας, εδώ παρακολουθήσαμε –πολύ σχηματικά– τι συμβαίνει, κατά τη θεώρηση του ιστορικού υλισμού, στην περίπτωση σύγκρουσης των παραγωγικών δυνάμεων με τις παραγωγικές σχέσεις: Ο μετασχηματισμός των παραγωγικών δυνάμεων έχει άμεσες και καθοριστικές συνέπειες στις παραγωγικές σχέσεις, οι οποίες εξίσου μεταλλάσσονται, ακριβώς επειδή παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις συναποτελούν ένα ζεύγος στο πλαίσιο του οποίου η αλλαγή ενός όρου αναπόφευκτα επιδρά στον άλλον.

3.5. Πάλη των τάξεων και επανάσταση

Μεγάλη συζήτηση έχει προκαλέσει το ερώτημα για το αν η θεώρηση του ιστορικού υλισμού, μεταξύ άλλων, είναι ντετερμινιστική ή, για την ακρίβεια, για το αν είναι *απολύτως* ντετερμινιστική. Με άλλα λόγια, θεωρούσαν οι Μαρξ και Ένγκελς ότι η κίνηση των οικονομικών και των τεχνολογικών δυνάμεων είναι προκαθορισμένη, νομοτελειακή και αναπόφευκτη; Και δύναται να προδιαγραφεί κατ' αντικειμενικό τρόπο το μέλλον, και μάλιστα το τέλος της; Τότε, ποιος ακριβώς μπορεί να είναι ο ρόλος των ατομικών και των συλλογικών υποκειμένων; Έχουν δυνατότητα ελεύθερης δράσης ή είναι ενεργούμενα της ιστορικής εξέλιξης, που έχει τη δική της αυτοτέλεια; Είναι η στιγμή να αναφερθούμε στην πάλη των τάξεων. Για τους Μαρξ και Ένγκελς η σχέση που διέπει αστούς και προλετάριους είναι μια σχέση εκμετάλλευσης και αδικίας, εφόσον η αστική τάξη ιδιοποιείται τον κοινωνικό πλούτο που παράγεται από τους προλετάριους. Αυτή η σχέση έχει αντικειμενικό χαρακτήρα και δεν σχετίζεται με τους αστούς ως ηθικά πρόσωπα. Από αρκετές απόψεις μπορεί να θεωρηθεί ως παραδειγματική για τη σχέση που διέπει τις κοινωνικές τάξεις σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό.

Δηλαδή, γενικεύοντας, οι Μαρξ και Ένγκελς ισχυρίζονται ότι, όπως και στην περίπτωση του καπιταλισμού που προαναφέραμε, έτσι και στα άλλα στάδια εξέλιξης της ιστορίας (εκτός από τις πρωτόγονες κοινότητες) υπάρχουν η άρχουσα τάξη και η αρχόμενη/κυριαρχούμενη ή/και κυριαρχούμενες τάξεις, με κριτήριο πάντα τη θέση τους στην παραγωγική διαδικασία. Αυτή είναι μια σχέση υποτέλειας για τους κυριαρχούμενους. Είναι, επιπλέον, μια σχέση η οποία δεν μπορεί να μεταβληθεί με οποιαδήποτε μορφή συνεννόησης, συμβιβασμού και ειρηνικών διεκδικήσεων, για τον απλούστατο λόγο ότι οι άνθρωποι είναι προσδεδεμένοι στα υλικά συμφέροντά τους και δεν πρόκειται να τα απαρνηθούν, ακόμη και αν πειστούν ότι αδικούν τους συνανθρώπους τους. Αυτό σημαίνει ότι η σχέση μεταξύ των τάξεων είναι ανεξάλειπτα αντιθετική και συγκρουσιακή.

Αν όμως είναι έτσι, πώς και δεν έχουμε ως κανόνα στην ανθρώπινη ιστορία εξεγερτικά φαινόμενα από την πλευρά των κυριαρχούμενων; Για τους Μαρξ και Ένγκελς αυτό συμβαίνει επειδή οι κυρίαρχες τάξεις επιτυγχάνουν να θεμελιώσουν, να νομιμοποιήσουν και να αναπαραγάγουν την κυριαρχία τους, κατορθώνοντας να την επιβάλουν σε όλα τα επίπεδα, και όχι μόνο σε αυτό της παραγωγής. Εν προκειμένω, η διάκριση μεταξύ «βάσης» και «εποικοδομήματος» εξηγεί αυτό το φαινόμενο. Ως βάση νοούνται οι σχέσεις παραγωγής, οι οποίες εδραιώνουν –όπως κατ' αναλογία συμβαίνει με τα θεμέλια ενός οικοδομήματος– όλο το εποικοδόμημα, δηλαδή τους θεσμούς του δικαίου, το κράτος και την πολιτική εξουσία, τα προϊόντα του πνεύματος και της κουλτούρας, τις ιδέες. Αυτή η σχέση νοείται κατ' ουσίαν ως μονοσήμαντη, μολονότι

υπάρχουν διαφοροποιήσεις μεταξύ των γραπτών των Μαρξ και Ένγκελς. Η γενική ιδέα, πάντως, είναι ότι το σύνολο του εποικοδομήματος χαρακτηρίζεται ως κάτι δευτερογενές σε σχέση με τη βάση, η οποία το διαμορφώνει καθοριστικά. Είναι αυτός ο λόγος για τον οποίο οι Μαρξ και Ένγκελς δεν θέτουν στο επίκεντρο της κριτικής τους πολιτικούς θεσμούς της αστικής κοινωνίας.



Εικόνα 3.2 *Il quarto stato* (1901). Ο μεγάλων διαστάσεων, εμβληματικός πίνακας του Giuseppe Pellizza da Volpedo αναπαριστά την πορεία απεργών εργατών. Ο καλλιτέχνης παρακολουθεί τις κινητοποιήσεις Ιταλών εργατών και χωρικών στα τέλη του 19ου αιώνα και εμπνέεται από αυτές. Είναι σαφής η πρόθεσή του να αποδώσει συμβολικά τον αγώνα για δικαιοσύνη των κατώτερων τάξεων συνολικά, τόσο από τον τίτλο του έργου –*Η τέταρτη κατάσταση/τάξη*–, ο οποίος παραπέμπει στο προλεταριάτο, όσο και από το γεγονός ότι δεν περιλαμβάνει σε αυτό στοιχεία που να το συνδέουν με συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Ο σκοτεινός χρωματισμός στο βάθος, σε συνδυασμό με το φωτεινό προσκήνιο και το κενό που υπάρχει μπροστά, έχει ερμηνευτεί ότι συμβολίζει τη θέση του ζωγράφου για την πορεία του εργατικού και σοσιαλιστικού κινήματος: υπάρχει ακόμη δρόμος μέχρι την τελική επικράτηση, αλλά τα χειρότερα έχουν ξεπεραστεί και ο αγώνας θα είναι νικηφόρος! Πηγή εικόνας: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quarto_Stato_\(crop\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quarto_Stato_(crop).jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Είναι χαρακτηριστικός, εν προκειμένω, ο αφορισμός στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* ότι το κράτος δεν είναι παρά μια επιτροπή διαχείρισης των συμφερόντων της αστικής τάξης (Marx & Engels, 1963, σ. 56). Δηλαδή, παρά το γεγονός ότι εμφανίζεται ως ουδέτερο και προσανατολισμένο στο γενικό κοινωνικό συμφέρον, στην πραγματικότητα το κράτος με όλους τους θεσμούς και τους μηχανισμούς του λειτουργεί άκρως μεροληπτικά. Αυτό συμβαίνει είτε με την κινητοποίηση κατασταλτικών μηχανισμών, όπως είναι η αστυνομία και ο στρατός, προκειμένου το κράτος να εγγυηθεί τη διατήρηση της ταξικής δομής, είτε στο πλαίσιο της καθημερινής διοίκησης, είτε στη νομοθεσία, με την οποία, φέρ' ειπείν, προστατεύεται και διασφαλίζεται ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας κ.ο.κ. Αυτή είναι γνωστή και ως «εργαλειακή θέση» περί κράτους στον μαρξισμό, ακριβώς επειδή ανάγει το κράτος σε ένα μέσο, χωρίς δική του υπόσταση. Μια κάπως διαφοροποιημένη θέση είναι εκείνη που αναγνωρίζει στο καπιταλιστικό κράτος μια *σχετική* αυτονομία, υπό την έννοια ότι θεωρείται πως αυτό ίσταται των επιμέρους, ενίοτε ανταγωνιστικών και μεταξύ τους, συμφερόντων των καπιταλιστών, ορισμένα από τα οποία μπορεί να αντιστρατευτεί ή, ακόμη, και να θυσιάσει, προκειμένου ωστόσο να διασφαλίσει τη συνέχεια και τη μακροήμερευση του καπιταλιστικού συστήματος παραγωγής στο σύνολό του ως τέτοιου. Αυτή η θέση συλλαμβάνει το κράτος ως «ιδεατό συλλογικό καπιταλιστή» (Colin, 2011).

Ξεχωριστή σημασία σε αυτό το πλαίσιο έχει η ιδεολογία ως «ψευδής συνείδηση» (πρβλ. εισαγωγή). Εν ολίγοις, αυτό που συμβαίνει είναι ότι κάθε άρχουσα τάξη επιβάλλει, μέσω των δομών του εποικοδομήματος, ως κυρίαρχες και τις ιδέες της, έτσι ώστε αυτές να φαντάζουν φυσικές και αυτονόητες, εν τέλει ως αληθείς –αντί απλώς ως προσίδιες στον συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, κατά τον τρόπο που εξυπηρετεί τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης. Αυτό έχει ως συνέπεια οι κυριαρχούμενες τάξεις σε μεγάλο βαθμό να υιοθετούν και να εσωτερικεύουν αυτές τις ιδέες ως τμήμα της αντικειμενικής πραγματικότητας, και κατά προέκταση να συμμορφώνονται πειθήνια στις προσταγές τους, αποδεχόμενες τους όρους συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων ως αδιαμφισβήτητους.

Μάλιστα, εν προκειμένω, θεωρείται πως η Εκκλησία και τα ιερατεία, καλλιεργώντας την ιδέα περί Θεού και μέσω της θρησκευτικής διδασκαλίας, κατ' ουσίαν καλούν τους ανθρώπους να συμμορφωθούν στις επιταγές της κοσμικής εξουσίας και ταυτόχρονα να αναζητήσουν ελπίδα και παρηγοριά για τη μιζέρια τους στη μετά θάνατον ζωή κ.ο.κ. Σε αυτή τη θέση παραπέμπει και ο χαρακτηρισμός της θρησκευτικής πίστης ως «όπιου του λαού». Έτσι, η κοινωνική συνείδησή των κυριαρχούμενων τάξεων είναι πλανημένη και ψευδής. Για παράδειγμα, στο πλαίσιο του δουλοκτητικού συστήματος, οι δούλοι κατά κανόνα αποδέχονταν τη σκλαβιά τους, επειδή ασπάζονταν την ιδέα που διακινούσαν οι δουλοκτήτες, ότι υπάρχουν εκ φύσεως ελεύθεροι άνθρωποι και εκ φύσεως δούλοι, όπως στο πλαίσιο του καπιταλιστικού συστήματος οι προλετάριοι αποδέχονται ως φυσικό να ανταγωνίζονται μεταξύ τους για θέσεις εργασίας, αντί να συγκρούονται με τους καπιταλιστές και να προσέρχονται σε συμφωνία με τους τελευταίους, στο σύστημα της παρουσιαζόμενης ως «ελεύθερης» αγοράς, η οποία κάθε άλλο παρά τέτοια είναι στην πραγματικότητα.

Ωστόσο, οι Μαρξ και Ένγκελς ούτε απαισιόδοξη στάση κρατούν για την τελική έκβαση αυτής της κατάστασης ούτε επιφυλάσσουν παθητικότητα και μοιρολατρία στους υποτελείς. Εκτιμούν βέβαια ότι το προλεταριάτο, λόγω της ψευδούς συνείδησης που το διακατέχει, δεν μπορεί να ενεργήσει αποφασιστικά ως συλλογικό υποκείμενο οποτεδήποτε, παρά μόνον όταν ωριμάσουν οι υλικές συνθήκες που θα επενεργήσουν και στη συνείδησή του. Κάτι τέτοιο, προβλέπουν, θα επισυμβεί κατά βάση για λόγους που σχετίζονται με την αντικειμενική εξέλιξη του καπιταλιστικού συστήματος και την εγγενή τάση του να παράγει κρίσεις, η τελευταία από τις οποίες θα αποβεί καταστροφική και για το ίδιο. Το μείζον είναι ότι σταδιακά θα υπάρξει μια τεράστια συγκέντρωση κεφαλαίου και πλούτου στα χέρια μιας ολιγάριθμης τάξης καπιταλιστών, ενώ ταυτόχρονα η μεγάλη πλειονότητα όχι μόνο θα προλεταριοποιηθεί, αλλά θα διαπιστώνει και συνεχή επιδείνωση των όρων ζωής της, σε σημείο έσχατης εξαθλίωσης, η οποία θα κινητοποιήσει τελικά το προλεταριάτο να συνειδητοποιήσει την κατάστασή του και να επαναστατήσει. Μέχρι τότε, βέβαια, όσοι από την εργατική τάξη και τους συνοδοιπόρους της έχουν ήδη συλλάβει τις αρχές του ιστορικού υλισμού, ως πόρισμα της επιστημονικής ανάλυσης των Μαρξ και Ένγκελς και ως αντικειμενικά αληθείς, έχουν καθήκον να αναλάβουν πολιτική δράση, η οποία θα προετοιμάσει και θα οργανώσει το έδαφος για τη ριζική ανατροπή του καπιταλισμού.

Επομένως, σε αυτή την πορεία αποκτά το πλήρες νόημά της και αποκορυφώνεται η πάλη των τάξεων. Δηλαδή, το προλεταριάτο, το οποίο θα έχει πλέον αντικαταστήσει την ψευδή συνείδησή του με την ταξική συνείδηση, θα επαναστατήσει –οι Μαρξ και Ένγκελς αφήνουν ανοιχτό θέμα τον ακριβή τρόπο με τον οποίο θα συντελεστεί αυτό, θεωρώντας πάντως το ξέσπασμα μιας γενικής απεργίας ως πιθανή αφετηρία της– και θα εγκαθιδρύσει τη λεγόμενη «δικτατορία του προλεταριάτου». Πρόκειται για ένα μεταβατικό στάδιο, κατά το οποίο θα καταληφθεί και θα τεθεί υπό έλεγχο το κράτος με όλους τους θεσμούς και τους μηχανισμούς του –προκειμένου να μην αξιοποιηθούν από τους αστούς για αντεπαναστατικές ενέργειες– και θα «απαλλοτριωθούν» τα μέσα παραγωγής, δηλαδή θα αποσπαστούν από αυτούς που τα κατείχαν μέχρι τότε και θα κοινωνικοποιηθούν, δηλαδή θα τεθούν υπό τον συλλογικό έλεγχο των εργαζομένων, λειτουργώντας υπέρ της κοινωνίας συνολικά, και όχι με κερδοσκοπικούς όρους. Αυτή η περίοδος είναι αναγκαία προκειμένου να προετοιμαστεί η μετάβαση στην κομμουνιστική κοινωνία, η οποία αποτελεί και τον οριστικό προορισμό. Έτσι, κατά τη δικτατορία του προλεταριάτου θα υπάρξει ο χρόνος αφενός να διαλυθούν οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, αφετέρου να ωριμάσει και να εμπεδωθεί στην εντέλειά της η σοσιαλιστική συνείδηση.

Για τους Μαρξ και Ένγκελς το ξέσπασμα της προλεταριακής επανάστασης αναπόφευκτα θα σημειωθεί πρώτα σε κάποιο από τα πιο ανεπτυγμένα καπιταλιστικά κράτη, ακριβώς επειδή πρώτα εκεί θα εκπληρωθούν οι προϋποθέσεις που προαναφέραμε. Ωστόσο, καθώς ο καπιταλισμός είναι έτσι κι αλλιώς ένα παγκόσμιο σύστημα, η επανάσταση θα εξαπλωθεί και στα υπόλοιπα κράτη, και θα εξελιχθεί σε καθολικό φαινόμενο. Πρέπει ακόμη να αναφερθεί ότι η θεώρηση της αστικής τάξης και του καπιταλισμού εκ μέρους του μαρξισμού δεν είναι μονοσήμαντα αρνητική, υπό την έννοια ότι συνιστούν ένα στάδιο στην εξέλιξη της ιστορίας, που έχει και μια προοδευτική όψη. Και αυτό διότι διέλυσαν τον στατικό κόσμο της φεουδαρχίας και ανέπτυξαν σε πρωτοφανή βαθμό τις παραγωγικές δυνάμεις, όρο αναγκαίο για την εξάλειψη της φτώχειας και

της ανέχειας. Όμως, η πραγματοποίηση αυτής της δυνατότητας συνιστά ιστορικό ρόλο του επαναστατημένου προλεταριάτου.

Η ιδιαιτερότητα του προλεταριάτου σε σχέση με άλλες τάξεις οι οποίες κατά το παρελθόν έγιναν κυρίαρχες είναι, λοιπόν, ότι τελικά θα ενεργήσει στο όνομα και υπέρ του συμφέροντος της ανθρωπότητας, καθώς με την κατάργηση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής δεν γίνεται ο νέος κυρίαρχος στη θέση του προηγούμενου, αλλά αυτοκαταργείται, εφόσον διαλύει το ίδιο το ταξικό σύστημα και επομένως και τους όρους της δικής του ύπαρξης. Οδηγεί, λοιπόν, την ιστορία σε μια αταξική, εξισωτική συνθήκη, κατά την οποία, εφόσον η κοινωνία δεν θα διαιρείται σε κατόχους και μη των μέσων παραγωγής, δεν θα υφίστανται διαφορές και αντιπαλότητες, αλλά ένα, συλλογικό συμφέρον που θα διέπει το σύνολο της κοινωνίας. Εξ ου και προβλέπεται ο βαθμιαίος «μαρασμός» του κράτους μετά την εγκαθίδρυση της δικτατορίας του προλεταριάτου, εφόσον θα εκλείπει ο λόγος ύπαρξής του· δηλαδή, εφόσον δεν θα υπάρχουν κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι, δεν θα υπάρχει και ανάγκη επιβολής ενός καταπιεστικού και κατασταλτικού θεσμού.

Για την κομμουνιστική κοινωνία οι Μαρξ και Ένγκελς έχουν γράψει ελάχιστα, θεωρώντας πως οι συγκεκριμένες μορφές που αυτή θα προσλάβει δεν μπορούν να συλληφθούν προκαταβολικά, αλλά θα είναι αποτέλεσμα της αυθόρμητης δράσης των επαναστατημένων ανθρώπων που θα επιφέρουν αυτή την εξέλιξη. Δεν θέλησαν να γράψουν «συνταγές για τις κουζίνες του μέλλοντος», κατά το γνωστό τσιτάτο τους. Προδιαγράφουν, ωστόσο, μια συνθήκη ειρήνευσης και ελευθερίας. Με τον κοινωνικό έλεγχο των μέσων παραγωγής και τις σχέσεις ισότητας και συνεργατικότητας που θα επικρατούν, θα εξαλειφθεί η αλλοτρίωση (βλ. παρακάτω), ενώ οι άνθρωποι όχι μόνο θα καλύπτουν πλήρως και ουσιαστικά τις βιοτικές ανάγκες τους, αλλά θα έχουν και άφθονο χρόνο για να επιδοθούν σε δημιουργικές και ψυχαγωγικές δραστηριότητες, αναπτύσσοντας τα ενδιαφέροντα, τις κλίσεις και γενικότερα το ανθρώπινο δυναμικό τους. Αυτό συνιστά και το οριστικό τέλος της ανθρώπινης ιστορίας.

Πρωτογενής πηγή 3.2

Καρλ Μαρξ και Φρίντριχ Ένγκελς, *Αστοί και προλετάριοι**

Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο αποτελεί ένα από τα ιδρυτικά κείμενα του μαρξισμού. Είναι μια σχετικά σύντομη διακήρυξη αρχών με σαφή πολεμική διάθεση, η οποία γράφτηκε στις αρχές του 1848 από τον Μαρξ επί ενός προσχεδίου του Ένγκελς, κατόπιν σχετικής ανάθεσης από την Κομμουνιστική Λίγκα, μια μικρή σοσιαλιστική ομάδα που ιδρύθηκε το 1836 από Γερμανούς μετανάστες εργάτες, εγκατεστημένους κυρίως στο Λονδίνο. Σε αυτό το κείμενο εκτίθενται σε απλοποιημένη εκδοχή οι βασικές θέσεις για τον ιστορικό υλισμό, την πάλη των τάξεων και την ανάγκη ανάληψης δράσης από το προλεταριάτο, ενώ γίνεται και μια κριτική άλλων μορφών σοσιαλισμού. Το παρακάτω χαρακτηριστικό απόσπασμα είναι σε μετάφραση του 1927 (αναθεωρημένη το 1944) –αξίζει να προσεχθεί η γλωσσική απόδοση– του ιστορικού και σημαίνουσας μορφής του ελληνικού σοσιαλιστικού κινήματος Γιάννη Κορδάτου.

Η ιστορία κάθε κοινωνίας ως τα σήμερα είναι ιστορία ταξικών αγώνων. Λεύτερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, βαρώνος και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με δυο λόγια καταπιεστές και καταπιεζόμενοι, βρισκόντανε σε μια παντοτινή αντίθεση μεταξύ τους, σε έναν αγώνα χωρίς τελειωμό, αγώνα που τελείωνε κάθε φορά μ' ένα επαναστατικό μετασχηματισμό όλης της κοινωνίας, είτε με την κοινή καταστροφή και των δυο τάξεων που ανταγωνιζόντανε η μια την άλλη.

Στις πρωτητερινές εποχές της ιστορίας βρίσκουμε σχεδόν μια πλέρια διάρθρωση της κοινωνίας σε διάφορες καταστάσεις, μια ποικίλη διαβάθμιση στις κοινωνικές τοποθετήσεις. Στην αρχαία Ρώμη βρίσκουμε πατρίκιους, ιπείς, πληβείους, δούλους. Στο Μεσαίωνα άρχοντες, υποτελείς, μαστόρους, καλφάδες, δουλοπάροικους, και ακόμα στην καθεμιά από τις τάξεις αυτές και ξεχωριστές διαβαθμίσεις.

Η νεώτερη αστική κοινωνία που βγήκε από την καταστροφή της φεουδαρχικής κοινωνίας δεν κατάργησε τους ταξικούς ανταγωνισμούς. Έβαλε μόνο στις θέσεις των παλιών νέες τάξεις, καινούργιους όρους καταπίεσης, νέες μορφές πάλης. Κείνο που χαρακτηρίζει την εποχή μας, την αστική εποχή, είναι ότι έχει απλοποιήσει τις ταξικές αντιθέσεις. Ολόκληρη η κοινωνία χωρίζεται όλο και πιο πολύ σε δυο μεγάλα εχθρικά στρατόπεδα, σε δυο τάξεις που βρίσκονται αντιμέτωπες! Την αστική τάξη και το προλεταριάτο.

Από τους δουλοπάροικους του Μεσαίωνα βγήκαν οι περίοικοι των πρώτων πόλεων, κι απ' αυτούς πάλι αναπτύχθηκαν τα πρώτα στοιχεία της αστικής τάξης. Η ανακάλυψη της Αμερικής και ο γύρος της

Αφρικής δημιούργησαν για την αστική τάξη που ανέβαινε νέο πεδίο δράσης. Οι αγορές των Ανατολικών Ινδιών και της Κίνας, ο αποικισμός της Αμερικής, το εμπόριο με τις αποικίες, το πλήθαιμα των μέσων της ανταλλαγής και των εμπορευμάτων γενικά, δώσανε στο εμπόριο, στη ναυτιλία και στη βιομηχανία μιαν ώθηση άγνωστη ως τα τότε και έτσι επιταχύνανε σημαντικά την ανάπτυξη του επαναστατικού στοιχείου μέσα στη φεουδαρχική κοινωνία που άρχισε να διαλύεται.

Ο παλιός φεουδαρχικός ή συντεχνιακός τρόπος παραγωγής δεν αρκούσε πια στις ανάγκες που με το άνοιγμα των νέων αγορών αύξαιναν. Στον τόπο του ήρθεν η χειροτεχνία. Οι μαστόροι εκτοπίστηκαν απ' τη μεσαία βιομηχανική «τάξη». Ο καταμερισμός της εργασίας ανάμεσα στις διάφορες συντεχνίες εξαφανίστηκε μπροστά στον καταμερισμό της εργασίας μέσα σε κάθε αργαστήριο. Μα οι αγορές ολοένα και αύξαιναν, η ζήτηση γινότανε όλο και μεγαλύτερη, κι η χειροτεχνία, κι αυτή δεν επαρκούσε πια. Τότε ο ατμός και οι μηχανές έφεραν την επανάσταση στη βιομηχανική παραγωγή. Τη θέση της χειροτεχνίας την πήρε η μεγάλη σύγχρονη βιομηχανία. Τη θέση των μεσαίων χειροτεχνιών την πήραν οι εκατομμυριούχοι βιομήχανοι, οι αρχηγοί ολόκληρων βιομηχανικών στρατιών, οι σύγχρονοι αστοί.

Η μεγάλη βιομηχανία δημιούργησε την παγκόσμια αγορά που είχε προετοιμάσει η ανακάλυψη της Αμερικής. Η παγκόσμια αγορά έφερε τεράστια ανάπτυξη στο εμπόριο, στη ναυτιλία και τη συγκοινωνία της στεριάς. Και αυτή πάλι με τη σειρά της έφερε την ανάπτυξη της βιομηχανίας· κι όσο αναπτύσσονταν η βιομηχανία, το εμπόριο, η ναυτιλία και οι σιδηρόδρομοι, άλλο τόσο αναπτύσσονταν η αστική τάξη, αύξαινε τα κεφάλαιά της κι έσπρωχνε από το δρόμο όλες τις τάξεις που κληροδότησε ο Μεσαίωνας. Βλέπουμε λοιπόν πως και η αστική τάξη είναι κι αυτή γέννημα μιας μακρόχρονης εξελικτικής πορείας, μιας ολόκληρης σειράς από αναστατώσεις στον τρόπο της παραγωγής και της συγκοινωνίας.

* Marx, K. & Engels, F. (1963), *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (μτφρ. Γ. Κορδάτος), Αθήνα, σσ. 52-55.

3.6. Εργασιακή θεωρία της αξίας και αλλοτριώση

Αν και έχει καταστεί σαφές ότι κατά τον μαρξισμό η σχέση αστού-προλετάριου είναι εκμεταλλευτική και άδικη, αξίζει να αναφέρουμε εδώ, και πάλι με απλοποιημένο τρόπο, πώς τεκμηριώνεται και εξειδικεύεται αυτή η εκμετάλλευση, με προσφυγή στη *μαρξική* «εργασιακή θεωρία της αξίας» και στην έννοια της «υπεραξίας». Η ανάλυση επικεντρώνεται, βέβαια, στη διαδικασία παραγωγής των εμπορευμάτων, λαμβάνοντας υπόψη ότι αυτά δεν παράγονται για την «αξία χρήσης» τους –το ρούχο για να μας ζεστάνει, οι πατάτες για να μας θρέψουν κ.ο.κ.– αλλά για την «ανταλλακτική αξία» τους. Με άλλα λόγια, το κάθε εμπόρευμα θεωρείται ως μέσο ανταλλαγής, δηλαδή ενδιαφέρει ως ισοδύναμο για την ανταλλαγή του με ένα άλλο αγαθό (ή χρήματα). Ας πούμε, πόσα καρβέλια ψωμί παίρνω, αν δώσω ένα λίτρο μπίρα; Προκειμένου ακριβώς να προσδιοριστεί η αξία του κάθε εμπορεύματος, ο Μαρξ αξιοποιεί την εργασιακή θεωρία της αξίας, που είναι επινόηση της κλασικής πολιτικής οικονομίας, αλλά τη μετασχηματίζει ριζικά, εντάσσοντάς την ουσιαστικά στο σχήμα του ιστορικού υλισμού.

Η θεμελιώδης ιδέα της θεωρίας είναι ότι η αξία ενός εμπορεύματος *πρέπει* να προσδιοριστεί με βάση την ποσότητα της εργασίας που έχει χρησιμοποιηθεί για την παραγωγή του. «Η αξία της εργασίας αποτελεί το γενικό μέτρο της αξίας» (Marx, 1998, σ. 32). Εάν, υπό τις ίδιες συνθήκες, ο χρόνος που χρειάστηκε για να παραχθεί π.χ. ένας καναπές είναι διπλάσιος από αυτόν που χρειάστηκε για μια καρέκλα, τότε η αξία του καναπέ είναι διπλάσια από αυτήν της καρέκλας. Ακριβώς επειδή οι συνθήκες είναι μεταβλητές –για παράδειγμα, όσον αφορά την ικανότητα και την αντοχή κάθε εργάτη, τα διαθέσιμα μέσα παραγωγής κ.ο.κ. –, ο Μαρξ αναφέρεται στον «κοινωνικά αναγκαίο εργασιακό χρόνο», που προσδιορίζεται από τις μέσες συνθήκες που επικρατούν στην παραγωγή τη δεδομένη στιγμή. Και θέτει το ερώτημα: εάν τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται σύμφωνα με την αξία της ποσότητας της εργασίας που χρειάστηκε για την παραγωγή τους, τότε πώς προκύπτει το κέρδος; Διαφορετικά διατυπωμένο: εάν όλα τα εμπορεύματα πωλούνται σε τιμή σύμφωνη με την αξία τους, τότε πώς προκύπτει το κέρδος;

Η απάντηση είναι ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο εμπόρευμα, η «εργατική δύναμη», η οποία έχει τη μοναδική ιδιότητα να *δημιουργεί* αξία. Είναι η «εκμετάλλευση» της εργατικής δύναμης, που δίνει τη δυνατότητα στον καπιταλιστή να εξάγει «υπεραξία» και τελικά να καρπώνεται το κέρδος (Marx, 1998, σσ. 46-56). Η ανάλυση αυτής της διαδικασίας θεωρείται από τον Μαρξ *αποκαλυπτική*, εφόσον στον καπιταλισμό το εμπόρευμα εμφανίζεται –από την κυρίαρχη ιδεολογία– ως ένα αντικείμενο με τη δική του, υποτίθεται,

φυσική, εγγενή αξία (εξ ου και κάνει λόγο για φετιχισμό των εμπορευμάτων, ότι δηλαδή τα εμπορεύματα παρουσιάζονται κατ' αναλογία προς τα ανάλογα θρησκευτικά φετίχ).

Ας δούμε πιο συγκεκριμένα πώς προκύπτει η υπεραξία. Ο προλετάριος δεν διαθέτει παρά την εργατική δύναμή του, την ικανότητά του προς εργασία. Είναι η εργατική δύναμη που πουλά ως εμπόρευμα στον καπιταλιστή· και, ως εμπόρευμα, η εργατική δύναμη έχει ανταλλακτική αξία ίση προς την εργασία που απαιτείται για να παραχθεί αυτή η ίδια (η εργατική δύναμη). Η αξία αυτή περιλαμβάνει όλα όσα απαιτούνται για να διατηρηθεί στη ζωή ο εργάτης και να είναι ικανός να εργαστεί (επομένως τα μέσα συντήρησής του και καλλιέργειας των όποιων δεξιοτήτων, εάν πρόκειται για ειδικευμένη εργασία).



Εικόνα 3.3 Σοσιαλιστές εργάτες διαδηλώνουν το 1912 στην Union Square της Νέας Υόρκης. Τα πλακάτ γράφουν: «Οι εργάτες πηγαίνουν στον πόλεμο, τα αφεντικά καρπώνονται τα κέρδη», «Ένα μεγάλο συνδικάτο», «Κινητοποιηθείτε, εκπαιδεύστε, οργανωθείτε». Μολονότι σοσιαλιστικό εργατικό κόμμα στις ΗΠΑ ιδρύθηκε από μετανάστες, το 1876, ενώ μία δεκαετία αργότερα, με τα γεγονότα της Haymarket Square στο Σικάγο, καθιερώθηκε παγκοσμίως η απεργία της εργατικής Πρωτομαγιάς, σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά κόμματα είχαν μικρή απήχηση στις ΗΠΑ. Πηγή εικόνας: Grantham Bain Collection, Library of Congress. Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

(https://en.wikipedia.org/wiki/International_Workers%27_Day#/media/File:Socialists_in_Union_Square,_N.Y.C..jpg).

Η υπεραξία είναι η διαφορά ανάμεσα στην αξία της εργατικής δύναμης του εργάτη και στην αξία που δημιουργεί ο ίδιος με τη χρήση της εργατικής δύναμής του κατά τη διαδικασία της παραγωγής. Φέρ' ειπείν, ο εργάτης μπορεί στις τέσσερις πρώτες ώρες εργασίας του να παράγει την αξία της ίδιας της εργατικής δύναμής του, αλλά να εργάζεται συνολικά δέκα ώρες. Σε αυτές τις πρόσθετες έξι ώρες παράγεται η επιπλέον αξία, η υπεραξία, την οποία ο καπιταλιστής μετατρέπει σε κέρδος για τον εαυτό του. Αυτήν ακριβώς την απόσπαση ή ιδιοποίηση της υπεραξίας αποκαλεί ο Μαρξ εκμετάλλευση.

Η εργασιακή θεωρία της αξίας, πάντα κατά τον Μαρξ, σε συνδυασμό με άλλες αναλύσεις, συνηγορεί στο συμπέρασμα ότι ο καπιταλισμός θα βρει το τέλος του από τους ίδιους τους όρους λειτουργίας και επέκτασής του. Αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό με αναφορά στο «κεφάλαιο». Με την έννοια του «κεφαλαίου» ο Μαρξ δίνει έμφαση στο γεγονός ότι πρόκειται περισσότερο για την κοινωνική σχέση την οποία ενσωματώνουν οι πόροι που χρησιμοποιούνται στην παραγωγή –δηλαδή η σχέση εκμετάλλευσης μεταξύ καπιταλιστή και προλετάριου– και όχι οι υποδομές, τα μηχανήματα, οι πρώτες ύλες κ.ο.κ., ως αντικείμενα που χρησιμοποιούνται στην παραγωγή. Διακρίνει ανάμεσα σε «σταθερό» κεφάλαιο, το οποίο είναι ακριβώς αυτά, και σε «μεταβλητό», που είναι η εργατική δύναμη. Η εργατική δύναμη θεωρείται μεταβλητό κεφάλαιο, διότι μόνον αυτή δημιουργεί αξία κατά τη διαδικασία της παραγωγής (όχι το σταθερό κεφάλαιο), και η αξία αυτή μπορεί να κυμαίνεται. Κρίσιμο μέγεθος καθίσταται έτσι η λεγόμενη «οργανική σύνθεση του κεφαλαίου», δηλαδή η αναλογία σταθερού και μεταβλητού κεφαλαίου. Όσο μεγαλύτερο είναι το σταθερό έναντι του μεταβλητού κεφαλαίου, τόσο μειωμένο είναι το περιθώριο κέρδους του καπιταλιστή, ακριβώς επειδή το κέρδος μπορεί να παραχθεί μέσω της υπεραξίας, που βασίζεται στο μεταβλητό κεφάλαιο. Ο Μαρξ προβλέπει ότι αυτή η αναλογία όλο και θα αυξάνεται υπέρ του σταθερού κεφαλαίου, και επομένως θα οδηγήσει σε σταδιακή πτώση του ποσοστού κέρδους και τελικά στην ίδια την κατάρρευση του καπιταλισμού.

Η κάπως περισσότερο οικονομολογική και τεχνική ανάλυση που προηγήθηκε θα πρέπει να συμπληρωθεί από μια περισσότερο φιλοσοφική και ανθρωπολογική ανάλυση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, που παρουσιάζεται κυρίως σε νεανικά γραπτά του Μαρξ, τα οποία ωστόσο δημοσιεύτηκαν μόλις το 1932. Πρόκειται για τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του 1844 (Marx, 1975), στα οποία αναπτύσσεται ως μία από τις θεμελιώδεις έννοιες αυτή της «αλλοτρίωσης». Η αλλοτρίωση είναι μια κατάσταση που βιώνει ο προλετάριος στον καπιταλισμό και έχει επιμέρους, αλληλοσυμπληρωματικές διαστάσεις. Η πρώτη και προφανής συνέπεια της μισθωτής εργασίας είναι ότι, παρ' όλο που ο εργάτης είναι –με τον μόχθο του– ο δημιουργός του προϊόντος της εργασίας, αυτό δεν του ανήκει. Αυτή η αποξένωση λαμβάνει χώρα ήδη προηγουμένως, κατά τη διαδικασία της παραγωγής, κατά την οποία ο προλετάριος δεν ασκεί έλεγχο, παρά αποτελεί μικρό τμήμα της, εκτελώντας κατά κανόνα μια ρουτίνα. Επομένως, δεν αντλεί ευχαρίστηση από την εργασία του, ούτε αισθάνεται ότι αξιοποιεί τη δημιουργικότητά του, ούτε καλλιεργεί τις κλίσεις του. Επιπλέον, αποξενώνεται και από τους άλλους προλετάριους, εφόσον αναγκάζεται να τους αντιμετωπίζει ως ανταγωνιστές για τη θέση εργασίας και τον μισθό του. Εντέλει, αποξενώνεται από την ίδια του τη φύση:

Η αποξενωμένη εργασία όχι μόνο, πρώτον, αποξενώνει τον άνθρωπο από τη φύση και, δεύτερον, αποξενώνει τον άνθρωπο από τον εαυτό του, από τη δική του δραστήρια λειτουργία, από τη δική του ζωτική δραστηριότητα, αλλά εξαιτίας αυτού αποξενώνει επίσης τον άνθρωπο από το είδος του (Marx, 1975, σ. 97).

3.7. Επαναστατικός μαρξισμός

Όπως έχουμε αναφέρει, με βάση την ανάλυση περί ιστορικού υλισμού και της πάλης των τάξεων, η πρόβλεψη ήταν ότι προλεταριακή επανάσταση και διάλυση των καπιταλιστικών σχέσεων θα σημειωθούν πρώτα σε κάποιο ανεπτυγμένο καπιταλιστικό κράτος και σταδιακά θα επεκταθούν παγκοσμίως. Ωστόσο, αυτό δεν συνέβη. Αντιθέτως, επιτυχημένη σοσιαλιστική επανάσταση, στο όνομα του μαρξισμού, και με παγκόσμιας εμβέλειας συνέπειες συνέβη, παραδόξως, στη Ρωσία, με την Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917. Το παράδοξο έγκειται στο γεγονός ότι επρόκειτο για ένα καθυστερημένο οικονομικά κράτος, βασισμένο κυρίως στην αγροτική οικονομία –η δουλοπαροικία είχε καταργηθεί μόλις μερικές δεκαετίες νωρίτερα, αλλά χαρακτηριστικά της φεουδαρχίας επιβίωναν–, με μικρή, ασθενή αστική τάξη και τσαρικό καθεστώς (απόλυτης μοναρχίας). Επομένως, κάπως έπρεπε να ερμηνευτεί αυτή η απόκλιση από τη θεώρηση των Μαρξ και Ένγκελς. Εκείνος που την εξέφρασε, θεωρητικά και πολιτικά, ήταν ο Βλαντιμίρ Ίλιτς Ουλιάνοφ, γνωστός ως Λένιν. Η συμβολή του στην εξέλιξη της ιδεολογίας του μαρξισμού υπήρξε καθοριστική, έτσι ώστε η συνέχεια της κυρίαρχης, επαναστατικής παράδοσης να χαρακτηριστεί ως «μαρξισμός-λενινισμός».

Μπορούμε σχηματικά να πούμε ότι η ιδεολογική συμβολή του Λένιν αφορά κυρίως δύο κρίσιμα θέματα: πρώτον, ποιο είναι το επαναστατικό υποκείμενο –εδώ έχουμε μια μετάθεση από το προλεταριάτο στο κομμουνιστικό κόμμα– και, δεύτερον, πώς εξηγείται η μη κατάρρευση του καπιταλισμού –εδώ απαντά η θεώρηση περί ιμπεριαλισμού. Ας ξεκινήσουμε με το πρώτο. Ο Λένιν θεωρεί πως εργάτες και χωρικοί δεν μπορούν αυτοδύναμα να αναπτύξουν επαναστατική συνείδηση, παρά μόνο συνδικαλιστική. Αυτός ο δεύτερος προσδιορισμός αναφέρεται υποτιμητικά, υπό την έννοια ότι το καλύτερο που μπορούν να κάνουν μόνοι τους

είναι να διεκδικήσουν καλύτερες συνθήκες εργασίας κ.ο.κ., χωρίς να οραματίζονται μια ριζική ανατροπή σε σοσιαλιστική κατεύθυνση. Αυτή την αδυναμία μπορεί να την αναπληρώσει ένα κόμμα που αντιπροσωπεύει τα συμφέροντά τους και το οποίο, υπό την ηγεσία επαναστατών διανοουμένων, προετοιμάζει το έδαφος για την επανάσταση, η οποία και θα ξεσπάσει όταν ωριμάσουν οι συνθήκες. Πρόκειται για ένα κόμμα-πρωτοπορία ή κόμμα-εμπροσθοφυλακή (Lenin, 1979), το οποίο για να είναι αποτελεσματικό απαιτείται να έχει συγκεκριμένα οργανωτικά χαρακτηριστικά.

Η βασική δομή του κόμματος περιγράφεται με την έννοια του «δημοκρατικού συγκεντρωτισμού», όπου η έμφαση είναι στον συγκεντρωτισμό και όχι στη δημοκρατία. Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι η ελεύθερη έκφραση και ο ανοιχτός διάλογος είναι επιτρεπτά στα όργανα του κόμματος, ωστόσο δεν δεσμεύουν και δεν περιορίζουν την ηγετική ομάδα του, η οποία σε κάθε περίπτωση έχει την εξουσία να δράσει και να αποφασίσει αυτοτελώς, ακριβώς επειδή έχει θεωρηθεί ότι τα μέλη της είναι αυτά που γνωρίζουν κατ' αντικειμενικό τρόπο τα συμφέροντα αυτών που εκπροσωπούν – περιλαμβανομένων και των απλών μελών. Ακόμη περισσότερο, όχι μόνον κάθε ουσιαστική εξουσία και αρμοδιότητα συγκεντρώνεται στην κορυφή της κομματικής πυραμίδας, αλλά επιπλέον αναγνωρίζεται η ανάγκη απόλυτης πειθάρχησης στις αποφάσεις της και στον καθοδηγητικό ρόλο της. Τέλος, και προκειμένου να μπορέσει να αντιμετωπίσει το αστυνομοκρατούμενο τσαρικό καθεστώς, το κόμμα οφείλει να είναι κλειστό, αυστηρά οργανωμένο και να χρησιμοποιεί ακόμη και συνωμοτικές πρακτικές. Η λενινιστική αντίληψη επικράτησε, πράγματι, στο Ρωσικό Σοσιαλιστικό Δημοκρατικό Κόμμα (κομμουνιστικό κόμμα, μετά την Επανάσταση) και εκφράστηκε από τους Μπολσεβίκους (δηλαδή την πλειοψηφία) έναντι των Μενσεβίκων (τη μειοψηφία).

Όσον αφορά το γεγονός της μη κατάρρευσης, ακόμη, του καπιταλισμού και, αντιθέτως, της διαπίστωσης ότι για την ώρα αυτός καταφέρνει να αντεπεξέρχεται στις κρίσεις, ο Λένιν ισχυρίστηκε πως πρέπει να ερμηνευτεί με βάση το φαινόμενο του ιμπεριαλισμού (Lenin, 1980). Δηλαδή, η επέκταση των μεγάλων καπιταλιστικών κρατών στις εκτός Ευρώπης κτήσεις τους ανανέωσε τον καπιταλισμό, εφόσον εκεί βρήκε φθηνή εργατική δύναμη, πρώτες ύλες και νέες αγορές. Μάλιστα, έτσι πρέπει να εξηγηθεί το – τραυματικό για τους ορθόδοξους μαρξιστές– γεγονός ότι οι προλετάριοι των μητροπολιτικών κρατών τάχθηκαν με το μέρος των κρατών τους και πολέμησαν γι' αυτά στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αντί να ενεργοποιηθεί η ταξική συνειδησή τους και να αντιταχθούν σε μια σύγκρουση η οποία ως αντικείμενο είχε ακριβώς αυτό, δηλαδή τον διαμοιρασμό του οφέλους που προκύπτει από την εκμετάλλευση των υπό αποικιοκρατικό έλεγχο κρατών, κατ' ουσίαν των εργατικών και των λαϊκών τάξεών τους. Προκύπτει, επιπλέον, το συμπέρασμα ότι οι εργάτες των ανεπτυγμένων καπιταλιστικά κρατών αναπτύσσουν «συνδικαλιστική» συνειδηση και δεν δύνανται να φέρουν οι ίδιοι εις πέρας την επαναστατική ανατροπή. Είναι σε αυτό το σημείο που το κόμμα-πρωτοπορία υποκαθιστά το προλεταριάτο και αναλαμβάνει πρωταγωνιστικό και αναντικατάστατο ρόλο. Έτσι, από τον Λένιν τροποποιείται η πρόβλεψη των Μαρξ και Ένγκελς ότι την επανάσταση θα ξεκινήσει ένα εξασθλιωμένο προλεταριάτο σε κάποια από τα μείζονα καπιταλιστικά κράτη. Αντ' αυτού, η επανάσταση θα ξεσπάσει υπό την καθοδήγηση του κόμματος σε πιο καθυστερημένα κράτη.

Πράγματι, η επανάσταση ξέσπασε στη Ρωσία και επεκτάθηκε και εδραιώθηκε στη Σοβιετική Ένωση, καθώς και στην επίσης καθυστερημένη οικονομικά Κίνα με την κινητοποίηση, μεταξύ άλλων, των φτωχών αγροτών, υπό την ηγεσία του Μάο τσε Τουνγκ, ο οποίος ίδρυσε τη Λαϊκή Δημοκρατία της Κίνας τον Οκτώβριο του 1949, μετά την επικράτησή του στον εμφύλιο έναντι των εθνικιστικών δυνάμεων. Η επικράτηση του Ιωσήφ Τζουγκασβίλι –γνωστού ως Στάλιν, ως ηγέτη του κόμματος και του κράτους μετά τον θάνατο του Λένιν και μέχρι το δικό του θάνατο, το 1953– στη Σοβιετική Ένωση υπήρξε καθοριστικής πολιτικής σημασίας, μολονότι από ιδεολογική άποψη, την οποία εξετάζουμε εδώ, δεν έχει ιδιαίτερο βάθος ή ενδιαφέρον. Και αυτό διότι ο Στάλιν, αν και (αυτο)προβαλλόταν και ως μέγιστος στοχαστής, είχε ρηχή, κυρίως όμως εργαλειακή αντίληψη περί μαρξισμού. Εμφανίζεται ως κληρονόμος και συνεχιστής του μαρξισμού-λενινισμού, αλλά η βασική μέριμνά του ήταν η εδραίωση και η νομιμοποίηση της δικής του εξουσίας, η οποία είχε χαρακτηριστικά προσωπολατρίας, στο πλαίσιο ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος, που επιβλήθηκε με τρομοκρατία, καταναγκασμό και ωμή βία έναντι των «εχθρών», η οποία είναι συγκρίσιμη μόνον προς τη βία του ναζιστικού καθεστώτος στη Γερμανία.

Εν πάση περιπτώσει, προκειμένου να δικαιολογήσει αποκλίσεις από τον μαρξισμό-λενινισμό, αλλά και κάθε είδους αντιφάσεις και αυθαιρέσεις, ο Στάλιν χρησιμοποίησε την έννοια του *διαλεκτικού* υλισμού, ο οποίος κάθε άλλο παρά διαλεκτικός αποδείχθηκε. Κατ' ουσίαν, η «συνεισφορά» του Στάλιν στον μαρξισμό σε θεωρητικό επίπεδο έγκειται σε δύο σημεία. Πρώτον, εάν ο Λένιν τοποθετεί στη θέση του προλεταριάτου το κόμμα, ο Στάλιν τοποθετεί στη θέση του κόμματος τον ηγέτη, δηλαδή τον ίδιο, ως μοναδική πηγή αυθεντίας για τις αναγκαιότητες της επαναστατικής δράσης, ακριβώς επειδή υποτίθεται ότι και το ίδιο το

κόμμα αποδεικνύεται ανεπαρκές να αναπτύξει επαναστατική συνείδηση. Δεύτερον, ο Στάλιν υποστήριξε τη θέση περί του «σοσιαλισμού σε μία χώρα», δηλαδή ότι θα πρέπει πρώτα να εδραιωθεί και να εφαρμοστεί στην εντέλειά του σε μία χώρα –δηλαδή, εννοείται, στη Σοβιετική Ένωση– και κατόπιν να διαδοθεί κι αλλού. Ο πιο διακεκριμένος πολέμιος αυτής της θέσης, ο Λέων Τρότσκι, αντέτεινε σε αυτή τη σταλινική θέση τη «διαρκή επανάσταση», με την έννοια ότι ο δρόμος προς την επίτευξη της κομμουνιστικής κοινωνίας είναι μακρύς, τίποτε δεν μπορεί να θεωρηθεί τετελεσμένο και χρειάζεται κριτική στάση και ως προς τους ίδιους τους φορείς της επανάστασης, ιδίως, δε, απέναντι στο κόμμα. Την εναντίωση αυτή την πλήρωσε με τη ζωή του, καθώς δολοφονήθηκε το 1940 στο Μεξικό, όπου είχε καταφύγει, από πράκτορα του Στάλιν.

Η περίπτωση του Μάο παρουσιάζει ισχυρές αναλογίες με αυτήν του Στάλιν. Ο Μάο υπήρξε επίσης ευέλικτος και πραγματιστής ως προς την εφαρμογή του μαρξισμού-λενινισμού στην Κίνα και καλλιέργησε εξίσου την προσωπολατρία προς τον ίδιο, μετερχόμενος και τον χαρακτηρισμό «μεγάλος τιμονιέρης», προκειμένου να σηματοδοτήσει τις ηγετικές ικανότητές του (για τον Στάλιν το πιο διαδεδομένο προσωνύμιο ήταν «πατερούλης»).



Εικόνα 3.4 Σε αυτή την προπαγανδιστική αφίσα, στο κάτω μέρος της οποίας διαβάζουμε «Ψηλά τα λάβαρα του Μαρξ, του Ένγκελς, του Λένιν και του Στάλιν», εκφράζεται ξεκάθαρα η προσωπολατρία η οποία αρχίζει να καλλιεργείται συστηματικά για τον ηγέτη της Σοβιετικής Ένωσης από τη δεκαετία του 1930. Εν προκειμένω, με αυτή την εικονογράφηση ο Στάλιν όχι μόνο αναβιβάζεται σε ισοϋψή των θεμελιωτών του μαρξισμού και της ηγετικής μορφής της Ρωσικής Επανάστασης, αντλώντας από το κύρος τους, αλλά τους υπερβαίνει κιόλας, εντύπωση που μεταβιβάζεται σε αυτόν που βλέπει την αφίσα με τρεις τρόπους. Πρώτον, κάτω από τον Στάλιν υπάρχει μεγαλύτερος χώρος, κάτι που υποβάλλει την ιδέα ότι το δικό του λάβαρο είναι υψωμένο πιο ψηλά. Δεύτερον, σε αυτόν τον χώρο απεικονίζονται εύθυμα και γελαστά πρόσωπα σε ήρεμη κατάσταση. Σε συνδυασμό με τις απεικονίσεις συγκρούσεων και των όπλων στους προηγούμενους, προκύπτει ως συμπέρασμα ότι με τον Στάλιν οι σοσιαλιστικοί αγώνες ευσταθήσαν και οι άνθρωποι είναι ευτυχείς και ειρηνευμένοι –ο κομμουνισμός πλησιάζει! Τρίτον, ο Στάλιν είναι ο μοναδικός από τους τέσσερις απεικονιζόμενους ο οποίος έχει στραμμένο το γεμάτο αυτοπεποίθηση βλέμμα του απευθείας στον θεατή. Έργο του Gustav Klutsis (<http://my-ussr.ru/soviet-posters/communist/177-communist-posters-ussr-socialism-and-communism.html>). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Ο σοσιαλισμός μεταπολεμικά απέκτησε εξαιρετικά μεγάλη σημασία, αφενός με την εκδοχή του λεγόμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού» στην Ανατολή, αφετέρου με τη σοσιαλδημοκρατία (βλ. παρακάτω) στη Δύση. Εδώ θα αναφερθούμε πολύ συνοπτικά στην πρώτη περίπτωση. Η διαίρεση του κόσμου σε δύο σφαίρες επιρροής, υπό την ηγεμονία των δύο υπερδυνάμεων –ΗΠΑ, στην περίπτωση των δυτικών, καπιταλιστικών, δημοκρατικών κρατών, και Σοβιετικής Ένωσης, στην περίπτωση της Ανατολικής Ευρώπης και ορισμένων

χωρών κυρίως στην Ασία, αλλά και σε άλλες ηπείρους–, επηρέασε αποφασιστικά την υπόθεση του σοσιαλισμού. Μολονότι η κάθε περίπτωση παρουσιάζει τις ιδιαιτερότητές της, παντού στο «ανατολικό μπλοκ» προέκυψαν καθεστώτα τα οποία χαρακτήριζε η πλήρης επιβολή της ηγεσίας επί του κομμουνιστικού κόμματος και του κομματικού μηχανισμού επί του κράτους. Το τελευταίο ανέλαβε την κεντρική διεύθυνση της οικονομίας και λειτούργησε άκρως γραφειοκρατικά και καταπιεστικά για την κοινωνία. Δημιουργήθηκε η λεγόμενη κομματική νομενκλατούρα, δηλαδή το σύνολο των υψηλόβαθμων κομματικών στελεχών που εγκαθίδρυσαν μια προνομιακή κατάσταση για τα ίδια, αναπαράγοντας τη διακεκριμένη προς τους υπόλοιπους θέση τους. Κάθε κριτική διαφοροποίηση κατ' ουσίαν απαγορευόταν και γενικότερα επικράτησε μια συνθήκη ανελευθερίας, που συνδυαζόταν με τον κρατικό έλεγχο ή και μονοπώλιο των μέσων ενημέρωσης, και ουσιαστικά (ή και τυπικά) μονοκομματικό καθεστώς, ενίοτε δε με συνθήκες τρομοκρατίας, παρακολούθησης, εκφοβισμού και αστυνομοκρατίας –χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της Ανατολικής Γερμανίας. Πρόκειται, βεβαίως, για μια εξέλιξη την οποία ούτε προέβλεψαν ούτε θα επικροτούσαν οι Μαρξ και Ένγκελς, ασχέτως εάν συνέβη στο όνομά τους. Ωστόσο, εν προκειμένω, η κριτική που είχε ασκηθεί στους Μαρξ και Ένγκελς από τον αναρχισμό, ιδίως τον Μπακούνιν, σε σχέση με τη δικτατορία του προλεταριάτου και την κατάληψη του κράτους, φαίνεται να δικαιώνεται ή, εν πάση περιπτώσει, αποδεικνύεται άκρως ενδιαφέρουσα (βλ. Κεφάλαιο 4).

Εξεγερτικά φαινόμενα όπως αυτά στην Ουγγαρία, το 1956, και στην Τσεχοσλοβακία, το 1968, καταπνίγηκαν με τη βία. Από τα τέλη της δεκαετίας του '80 –πτώση του Τείχους του Βερολίνου τον Νοέμβριο του 1989– τα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού καταρρέουν σχεδόν όλα μέσα σε λίγα χρόνια, κατά βάση για εσωτερικούς λόγους. Η Κίνα είναι ιδιαίτερη περίπτωση, καθώς ήδη μετά τον θάνατο του Μάο, υπό την ηγεσία του Ντεγκ Ζιάο Πινγκ, έκανε πραγματιστική στροφή, με ολοένα και πιο εκτεταμένες παραχωρήσεις στην ιδιωτική οικονομία. Κατ' ουσίαν, χωρίς να υποστέλλει τα λάβαρα της επανάστασης και διατηρώντας τον έλεγχο της εξουσίας, το Κομμουνιστικό Κόμμα Κίνας έχει υιοθετήσει τις βασικές αρχές της καπιταλιστικής οικονομίας, κάνοντας και ορισμένες παραχωρήσεις όσον αφορά δικαιώματα και ελευθερίες.

3.8. Αναθεωρητισμός και σοσιαλδημοκρατία

Στον αντίποδα της επαναστατικής προοπτικής που υπερασπίζεται ο μαρξισμός και ως αμφισβήτησή της, η οποία προκλήθηκε αρχικά στους κόλπους του –και κατόπιν εξελίχθηκε σε ξεχωριστή παράδοση, που κατέληξε στη σοσιαλδημοκρατία–, συγκροτείται ο αναθεωρητισμός (ρεβιζιονισμός), ιδρυτική μορφή του οποίου είναι ο Eduard Bernstein. Ο Bernstein υπήρξε σημαίνον στέλεχος του Γερμανικού Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος (SPD – ο χαρακτηρισμός «σοσιαλδημοκρατικός» προσδιόριζε ακόμη και μαρξιστικά κόμματα, καθώς έλαβε τη σημερινή σημασία του μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και την Οκτωβριανή Επανάσταση), ένας από τους ιδεολόγους του και προνομιακός συνομιλητής του Ένγκελς, με τον οποία διατηρούσε προσωπική φιλία. Στα τέλη του 19ου αιώνα το SPD εξελισσόταν πιθανώς στο σημαντικότερο πανευρωπαϊκά σοσιαλιστικό κόμμα, μολονότι αρχικά δοκιμάστηκε από τους αντισοσιαλιστικούς νόμους που επιβλήθηκαν από τον Βίσμαρκ στο νεοσύστατο γερμανικό κράτος, τη δεκαετία του 1870. Μάλιστα, ο Bernstein έζησε για πολλά χρόνια εξόριστος και επέστρεψε στην πατρίδα του μόλις το 1901, όταν ήρθη το σχετικό ένταλμα σύλληψης.

Το SPD αντιμετώπιζε μια αντίφαση, διότι, ενώ από τη μία πλευρά παρέμενε –ιδεολογικά– ορθόδοξο μαρξιστικό κόμμα, το οποίο προσέβλεπε στην προλεταριακή επανάσταση, από την άλλη πλευρά κατήγαγε εκλογικές επιτυχίες, οι οποίες του επέτρεψαν, ιδίως από το 1890, να έχει σημαντική κοινοβουλευτική παρουσία και, μέσω αυτής, να ασκεί πολιτική επιρροή υπέρ των εργατικών και των λαϊκών στρωμάτων. Πράγματι, κατάφερε και, μέσω της κοινοβουλευτικής δράσης του, να πετύχει βελτίωση των όρων εργασίας και βίου των εκλογέων του. Με άλλα λόγια, κόντρα στη μαρξιστική θεωρία, που προέβλεπε επιδείνωση της κατάστασης του προλεταριάτου, το ίδιο το κόμμα, με την πολιτική του και στο πλαίσιο των θεσμών της αστικής δημοκρατίας, αποδεικνυόταν στην πράξη ρεφορμιστικό (μεταρρυθμιστικό), εφόσον δεν ερχόταν σε θεμελιακή ρήξη με τον καπιταλισμό, αλλά διεκδικούσε βελτιώσεις στο πλαίσιο του. Αυτή η αντίφαση, πάντως, δεν φαινόταν να προβληματίζει ιδιαίτερα, στον βαθμό που θεωρία και πράξη παρέμεναν χαλαρά συσχετισμένες, ενώ επιπλέον ακόμη και ο ίδιος ο Ένγκελς, ο οποίος παρακολουθούσε στενά τα τεκταινόμενα χωρίς να συμμετέχει άμεσα, υποστήριζε ότι το SPD πρέπει μεν να είναι αταλάντευτα προσηλωμένο στον στόχο της επανάστασης, αλλά ταυτόχρονα χρειάζεται να εδραιωθεί και να ενδυναμωθεί· επομένως, η κοινοβουλευτική δράση θεωρούνταν απαραίτητη, ενώ οι βουλευτές του κόμματος αναμενόταν να συμμορφώνονται με την κοινοβουλευτική τάξη και την αστική νομιμότητα.

Ο Bernstein όμως άρχισε να προβληματίζεται σοβαρά και, με αφορμή αυτή την αντίφαση, επανεξέτασε εκ θεμελίων τη μαρξιστική θεώρηση περί ιστορικού υλισμού και πάλης των τάξεων, επανεξέταση που έλαβε, μετά τη μεσολάβηση μικρότερων γραπτών και παρεμβάσεων, τη μορφή βιβλίου, που εκδόθηκε το 1899, με τον τίτλο *Οι προϋποθέσεις για τον σοσιαλισμό και τα καθήκοντα της σοσιαλδημοκρατίας* (Bernstein, 1996). Σε αυτό μέσα από την αρχική ανάλυση και αξιολόγηση α των διαθέσιμων εμπειρικών δεδομένων στα ανεπτυγμένα, καπιταλιστικά κράτη, προκύπτει το εξής γενικό και σημαντικό διπλό συμπέρασμα: Πρώτον, ο καπιταλισμός εμφανίζεται επινοητικός και προσαρμοστικός, αντιμετωπίζοντας αποτελεσματικά τις κρίσεις του –ανάπτυξη πιστωτικού συστήματος, δημιουργία τραστ και καρτέλ, βελτίωση των μέσων μεταφοράς και επικοινωνίας–, και δεν υπάρχει κανένα τεκμήριο που να υποστηρίζει ότι επίκειται στο προβλεπτό μέλλον το τέλος του. Δεύτερον, αφενός δεν παρατηρείται η τάση για πόλωση της κοινωνίας μεταξύ μιας μικρής μερίδας καπιταλιστών οι οποίοι έχουν συγκεντρώσει στα χέρια τους σχεδόν το σύνολο του κεφαλαίου, αφετέρου η μεγάλη μερίδα του πληθυσμού δεν περιέρχεται σε κατάσταση εντεινόμενης εξαθλίωσης. Αντιστρόφως, μολονότι ασφαλώς υπάρχουν και οι πολύ μεγάλες επιχειρήσεις, έχουμε μια διασπορά του κεφαλαίου επιπλέον σε πολλές μεσαίου και μικρού μεγέθους. Εξίσου, η κατάσταση της εργατικής τάξης και γενικότερα των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων έχει βελτιωθεί σημαντικά, σε σχέση με τα μέσα του αιώνα, και βαίνει συνεχώς καλύτερη. Είναι σαφές ότι ένα τέτοιο συμπέρασμα αποτελεί ηχηρή διάψευση της εγκυρότητας του ιστορικού υλισμού και, κατά προέκταση, της θεμελιώδους θεωρητικής αναφοράς του κόμματος.



Εικόνα 3.5 «Προλετάριοι όλων των χωρών ενωθείτε!» αναφέρει το κλασικό σύνθημα, το οποίο καθιερώθηκε από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο να συμβολίζει την προσαγή για οργάνωση των εργατών, προκειμένου να ανατρέψουν τον καπιταλισμό. Το σύνθημα αναγράφεται στο παρόν έργο του ανατρεπτικού Βρετανού καλλιτέχνη δρόμου γνωστού ως Banksy. Εκτέθηκε στο Μπρίστολ το 2009. Η ειρωνεία είναι ότι ανάτυπα του έργου σε μικρότερες διαστάσεις, σε καμβά, πωλούνται ως εμπορεύματα από διαδικτυακό βιβλιοπωλείο, το οποίο έχει καταγγεληθεί για καταπάτηση των εργασιακών δικαιωμάτων των υπαλλήλων του –κάτι που ωστόσο το ίδιο αρνείται. Εδώ εικονίζεται το ανάτυπο (http://www.amazon.co.uk/Banksy-Workers-World-Unite-Canvas/dp/B00IHG8C4A/ref=sr_1_10?ie=UTF8&qid=1449580952&sr=8-10&keywords=banksy+workers+of+the+world).

Όμως, εάν κλονίζεται έτσι η πίστη στην επανάσταση για πραγματολογικούς λόγους, ο Bernstein την απαξιώνει και την απονομιμοποιεί, επιπλέον, για ηθικούς λόγους. Δηλαδή, αρνείται να δεχτεί ότι κάθε τακτική είναι δικαιολογημένη με βάση τον επιδιωκόμενο στόχο, όποιος και αν είναι αυτός, διότι δεν είναι επιτρεπτό να αποσυνδεθούν τα μέσα από τον σκοπό. Με άλλα λόγια, θεωρεί απαράδεκτη την αποδοχή της χρήσης βίας και καταναγκασμού, προκειμένου να εγκαθιδρυθεί μια κοινωνία ισότητας και αδελφότητας. Αντιτείνει ότι μπορεί να υπάρξει συμβατότητα μέσων και σκοπού, με πολιτική δράση που είναι προσανατολισμένη στην επίτευξη αποτελεσμάτων στο παρόν και όχι σε ένα απροσδιόριστο μέλλον. Αυτή η τελευταία θέση υποστηρίζεται και από την αντίληψη περί δημοκρατίας που τη συνοδεύει. Ενώ ο ορθόδοξος μαρξισμός αντιμετωπίζει την «αστική» δημοκρατία ως το πολιτικό πλαίσιο εντός του οποίου κατοχυρώνει την κυριαρχία της η αστική τάξη, ο Bernstein θεωρεί ότι, σύμφωνα και με την έως τότε εμπειρία, οι δημοκρατικοί θεσμοί και διαδικασίες αποτέλεσαν πεδίο δράσης του σοσιαλιστικού κινήματος και του επέτρεψαν να πετύχει βελτίωση των όρων εργασίας και βίου των εργατών. Είναι επιπλέον βάσιμη η προσδοκία ότι, με την περαιτέρω επέκταση των εκλογικών δικαιωμάτων και την κοινοβουλευτική δράση του SPD, η κατάσταση θα βελτιώνεται συνεχώς. Εν τέλει, η δημοκρατία μπορεί να θεωρηθεί ως μια συνθήκη η οποία δεν ευνοεί μια άρχουσα τάξη, αλλά την ανυπαρξία κυριαρχίας από μια οποιαδήποτε τάξη έναντι των άλλων. Σε αυτή την προοπτική η δημοκρατία δεν αποτελεί απλώς μέσο, αλλά και σκοπό. Ο σοσιαλισμός μπορεί και πρέπει να είναι δημοκρατικός και η δημοκρατία μπορεί να εξελιχθεί σε σοσιαλιστική. Μάλιστα, κατά την ίδια συλλογιστική, ο σοσιαλισμός μπορεί να ιδωθεί και ως συνεχιστής του φιλελευθερισμού και ως ριζοσπαστική εκδοχή του, υπό την έννοια ότι ολοκληρώνει το έργο το οποίο ο φιλελευθερισμός αφήνει ημιτελές: δίνοντας ουσιαστικό περιεχόμενο στην ισότητα, πραγματώνει και την αξία της ελευθερίας, αντί να την αφήνει ως μια αφηρημένη δυνατότητα και δικαίωμα.

Η κριτική του Bernstein δεν έμεινε, βεβαίως, αναπάντητη, καθώς ο επίσης σημαντικός ιδεολόγος του κόμματος Karl Kautsky και –ακόμη περισσότερο– η Rosa Luxemburg του άσκησαν δριμεία κριτική (Berman, 2014, σσ. 104-109; McLellan, 2014, σσ. 58-67), τόσο στο επίπεδο της εμπειρικής ανάλυσης όσο και στο ηθικοπολιτικό. Ωστόσο, το χάσμα που δημιούργησε ο Bernstein ήταν βαθύ και διάνοιξε μια ολόκληρη νέα παράδοση εντός του σοσιαλισμού, κυρίαρχη εκδοχή της οποίας είναι αυτή της σοσιαλδημοκρατίας που εδραιώθηκε μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, διαρρηγνύοντας οριστικά τη σχέση της με τον μαρξισμό. Ωστόσο, η περίοδος ακμής της ξεκινά με το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και διαρκεί περίπου μία τριακονταετία, οπότε πολλά ευρωπαϊκά κράτη γνώρισαν οικονομική ευημερία εκ παραλλήλου με υψηλή κοινωνική προστασία. Μάλιστα, γίνεται λόγος για σοσιαλδημοκρατική συναίνεση, υπό την έννοια ότι οι σοσιαλδημοκρατικές ιδέες και πολιτικές ηγεμονεύουν στην κοινωνία και υιοθετούνται από κυβερνήσεις και κόμματα που δεν είναι σοσιαλδημοκρατικά. Το γενικό πνεύμα του Bernstein υιοθετείται πλήρως, ακόμη κι όπου δεν υπάρχει ευθεία αναφορά σε εκείνον.

Η σοσιαλδημοκρατία εγκαταλείπει τον στόχο της επαναστατικής ανατροπής του καπιταλισμού και αποδέχεται την κοινοβουλευτική δημοκρατία ως πολίτευμα, η οποία συμβάλλει στην προαγωγή των σοσιαλιστικών αρχών και αξιών με ειρηνικό και συμβιβαστικό τρόπο. Χωρίς να εγκαταλείπει την προνομιακή σχέση που έχει με την εργατική τάξη, συνάπτει κοινωνικές συμμαχίες με πολύ ευρύτερα στρώματα και τη μεσαία τάξη. Αποδέχεται την καπιταλιστική λειτουργία της οικονομίας και την ελεύθερη αγορά, θέτοντας ωστόσο ισχυρούς περιορισμούς, διά του κράτους, το οποίο αναγορεύεται σε θεματοφύλακα του γενικού συμφέροντος της κοινωνίας και στο οποίο αναγνωρίζεται πολλαπλός παρεμβατικός ρόλος. Ωστόσο, επηρεασμένη και από την οικονομική θεωρία του John Maynard Keynes, η σοσιαλδημοκρατία δεν θεώρησε αναγκαία ούτε την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής ούτε τη συνολική κεντρική διεύθυνση της οικονομίας. Αλλά, μέσω της άσκησης δημοσιονομικής και νομισματικής πολιτικής, μπορούσε να επηρεάζει την οικονομία, υπέρ της απασχόλησης (Berman, 2014, σσ. 376-377). Το σημαντικότερο υπήρξε η θεμελίωση του κράτους πρόνοιας στη βάση αρχών αλληλεγγύης και κυρίως στην ιδέα ότι είναι υποχρέωση της κοινωνίας να εξασφαλίσει αξιοπρεπές επίπεδο διαβίωσης για όλα τα μέλη της. Έτσι, με την άσκηση κοινωνικής πολιτικής, αλλά και με την αναδιανομή πόρων μέσω της φορολογίας, συμπλήρωνε τη λειτουργία της αγοράς και διόρθωνε τις αστοχίες που εκείνη παρήγε.

Από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και κυρίως από τη δεκαετία του '80 η σοσιαλδημοκρατία αρχίζει να παρακμάζει (Moschonas, 2002), ενώ ισχυροποιούνται νεοφιλελεύθερες πολιτικές, που δίνουν τον κανόνα μέχρι σήμερα και οι οποίες επιδιώκουν τη ριζική ανακατανομή της σχέσης κρατική παρέμβαση-ελεύθερη αγορά υπέρ της δεύτερης, καταγγέλλοντας το κράτος ως κοστοβόρο, πατερνλιστικό και αναποτελεσματικό. Τις δεκαετίες του '90 και του 2000 επισημαίνεται μια μεταλλαγή της σοσιαλδημοκρατίας διά της μετακίνησής της σε ολοένα και πιο φιλελεύθερες θέσεις, έτσι ώστε τελικά να μην ξεχωρίζει σαφώς από τον νεοφιλελευθερισμό. Κατεξοχήν επικρίθηκαν το SPD επί καγκελαρίας Γκέρχαρντ Σρέντερ, οι Νέοι Εργατικοί

του Τόνι Μπλερ (Giddens, 1998) και, τηρουμένων των αναλογιών, η πιο κοντινή εκδοχή στη σοσιαλδημοκρατία στις ΗΠΑ, το Δημοκρατικό Κόμμα επί Μπιλ Κλίντον. Πράγματι, αρκεί να αναλογιστεί κανείς τους γλωσσικούς νεολογισμούς που χρησιμοποίησαν π.χ. οι κυβερνήσεις Μπλερ, όπως η έννοια της «απασχολησιμότητας», που σηματοδοτεί την εγκατάλειψη της επιδίωξης για καταπολέμηση της ανεργίας με δημόσιες πολιτικές και κατ' ουσίαν τη μεταβίβαση της «ευθύνης» και του κόστους στο κάθε άτομο.

Από μαρξιστική σκοπιά, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ισορροπία μεταξύ των δυνάμεων του κεφαλαίου και της εργασίας που είχε επιτευχθεί μεταπολεμικά ήταν αναπόφευκτα πρόσκαιρη, λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών, ενώ ο καπιταλισμός, μόλις ανέκτησε τις δυνάμεις του, αναθεώρησε δραματικά αυτή τη σχέση υπέρ του, κάτι το οποίο τελικά δείχνει ότι ο κοινωνικός συμβιβασμός δεν είναι πραγματικά εφικτός, καθώς πρόκειται για ανεξάλειπτη σύγκρουση. Επομένως, το ξεστράτισμα της σοσιαλδημοκρατίας από τον δρόμο της επανάστασης κρίνεται ως ιστορικό σφάλμα.

Πρωτογενής πηγή 3.3

Eduard Bernstein, *Η δημοκρατία ως μέσο και σκοπός**

Στα ακόλουθα αποσπάσματα του έργου Οι προϋποθέσεις για τον σοσιαλισμό και τα καθήκοντα της σοσιαλδημοκρατίας ένας ορθόδοξος μαρξιστής διαβάξει κάτι σκανδαλώδες· ότι η αστική δημοκρατία δεν συνιστά απλώς την κυριαρχία της άρχουσας τάξης στο πολιτικό πεδίο, αλλά αποτελεί τον τελικό προορισμό του ίδιου του σοσιαλισμού, τον οποίο συμπληρώνει και ολοκληρώνει. Σύμφωνα με τον σχετικό αφορισμό, «όταν ο Bernstein αμφισβήτησε την ακρίβεια της μαρξιστικής προφητείας, ήταν σαν να δήλωνε ο πάπας ότι δεν θα γίνει Δεύτερα Παρουσία» (Berman, 2014, σ. 94).

Τι είναι δημοκρατία; Εδώ η απάντηση φαίνεται πολύ απλή, με την πρώτη ματιά θέλει κανείς να τη θεωρήσει διευθετημένη με τη μετάφραση «λαϊκή κυριαρχία». Αλλά ήδη ένας σύντομος συλλογισμός μάς λέει ότι έτσι δόθηκε μόνον ένας εντελώς εξωτερικός, καθαρά τυπικός ορισμός, ενώ σχεδόν όλοι που χρησιμοποιούν σήμερα τη λέξη δημοκρατία εννοούν μ' αυτή περισσότερο από μια απλή μορφή κυριαρχίας. Θα πλησιάσουμε περισσότερο το πράγμα, αν εκφραστούμε αρνητικά και μεταφράσουμε τη δημοκρατία με την απουσία της κυριαρχίας των τάξεων, ως χαρακτηρισμό μιας κατάστασης της κοινωνίας, όπου σε καμιά τάξη δεν προσήκει ένα πολιτικό προνόμιο έναντι της ολότητας. [...]

Στην πράξη έχει μάλλον αποδειχθεί ότι, όσο πιο μακροχρόνια υφίστανται οι δημοκρατικοί θεσμοί σε ένα σύγχρονο κράτος, τόσο περισσότερο μεγαλώνει ο σεβασμός και η προσοχή μη καταπάτησης των δικαιωμάτων των μειονοτήτων και οι πολιτικοί αγώνες δεν είναι τόσο κακόβουλοι. Άτομα που δεν θα μπορούσαν να φανταστούν την πραγματοποίηση του σοσιαλισμού χωρίς πράξεις βίας θα μπορούσαν εδώ να βρουν ένα επιχείρημα κατά της δημοκρατίας, και πράγματι δεν λείπουν τέτοιες απόψεις στη σοσιαλιστική βιβλιογραφία. Αλλά όποιος δεν παραιτείται από την ουτοπιστική αντίληψη ότι τα σύγχρονα έθνη θα καταλήξουν κάτω από την επίδραση μιας παρατεινόμενης επαναστατικής καταστροφής σε έναν μεγάλο αριθμό ομάδων, οι οποίες θα είναι εντελώς ανεξάρτητες μεταξύ τους, αυτός θα ανακαλύψει στη δημοκρατία κάτι περισσότερο από ένα πολιτικό μέσο, το οποίο είναι μόνον καλό όσο χρησιμεύει για την εργατική τάξη για να δώσει τη χαριστική βολή στο κεφάλαιο. Η δημοκρατία είναι ταυτόχρονα σκοπός και μέσον. Είναι το μέσον της επίτευξης του σοσιαλισμού μετά από αγώνα και είναι η μορφή πραγματοποίησης του σοσιαλισμού. [...] Η δημοκρατία είναι ουσιαστικά η κατάργηση της κυριαρχίας των τάξεων, έστω κι αν αυτή δεν είναι ακόμα η πραγματική κατάργηση των τάξεων. [...]

Στη δημοκρατία το εκλογικό δικαίωμα κάνει τον κάτοχό του έναν δυνάμει συμμετέχοντα στα κοινά, κι αυτή η δύναμει συμμετοχή πρέπει να οδηγήσει μακροχρόνια στην πραγματική συμμετοχή. Σε μια καθυστερημένη ως προς τον αριθμό και την εκπαίδευση εργατική τάξη το γενικό εκλογικό δικαίωμα μπορεί να εμφανίζεται για πολύν καιρό ως το δικαίωμα να εκλέγει κανείς μόνος του τον «σφαγά». Με την αύξηση όμως του αριθμού και της συνείδησης των εργατών αυτό θα γίνει ένα εργαλείο για να μεταβάλει τους βουλευτές από αφεντικά σε πραγματικούς υπηρέτες του λαού. [...]

Η Σοσιαλδημοκρατία δεν θέλει να διαλύσει αυτή την [αστική] κοινωνία και να προλεταριοποιήσει όλα τα μέλη της, μάλλον εργάζεται αδιάκοπα για να ανυψώσει τον εργάτη από την κοινωνική θέση ενός προλετάριου σε εκείνη ενός αστού και να γενικεύσει τη μεσαία τάξη. Δεν θέλει στη θέση της αστικής να θέσει

μια προλεταριακή κοινωνία, αλλά θέλει στη θέση της καπιταλιστικής να θέσει μια σοσιαλιστική τάξη πραγμάτων.

* Bernstein, E. (1996), *Οι προϋποθέσεις για τον σοσιαλισμό και τα καθήκοντα της σοσιαλδημοκρατίας* (επιμ. Η. Κατσούλης, μτφρ. Η. Κατσούλης, Κ. Μαυροκεφαλίδου), Αθήνα, Παπαζήσης, σσ. 227, 229, 231, 232, 235.

3.9. Άλλες μορφές σοσιαλισμού

Ο σοσιαλισμός έχει αποκτήσει πολλές μορφές και παραλλαγές. Εδώ αποφύγαμε να κάνουμε μια περισσότερο σχολαστική, ταξινομητική περιγραφή τους και, αντ' αυτού, περιοριστήκαμε στη σχετικά εκτενή ανάλυση των κύριων εκδοχών του. Για παράδειγμα, δεν μνημονεύτηκε ο φαβιανός σοσιαλισμός, με αξιοσημείωτη παρουσία στη Βρετανία, ο οποίος ωστόσο είναι συγγενής με τη σοσιαλδημοκρατία. Ίσως όμως να συνιστά παράλειψη να μην αναφερθούμε συνοπτικά σε δύο ακόμη περιπτώσεις, αυτή του ευρωκομμουνισμού και αυτή του σοσιαλισμού της αγοράς. Ο ευρωκομμουνισμός προέκυψε τις δεκαετίες του '70 και του '80 ως αντίδραση προς το Κομμουνιστικό Κόμμα της Σοβιετικής Ένωσης και της επεμβατικής πολιτικής της Μόσχας στα σοσιαλιστικά καθεστώτα, αλλά και γενικότερα προς την τάση της να έχει υπό τον έλεγχο και την καθοδήγησή της τη σοσιαλιστική υπόθεση (Claudin, 1978). Ορισμένα από τα ισχυρότερα δυτικοευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα, όπως το γαλλικό, το ιταλικό και το ισπανικό, απεξαρτήθηκαν από αυτή τη σχέση, ανακτώντας την αυτονομία τους, και γενικότερα κινήθηκαν με μεγαλύτερη μετριοπάθεια, αποδεχόμενα οριστικά τους κανόνες της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Στην περίπτωση της Ελλάδας, η διάσπαση του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδας σε δύο κόμματα, το ΚΚΕ και το ΚΚΕ Εσωτερικού, εντάσσεται σε αυτό το πλαίσιο. Εξίσου, ανοίχτηκαν σε ευρύτερες κοινωνικές συμμαχίες, απευθυνόμενα και σε στρώματα της μεσαίας τάξης, καθώς και σε συμπράξεις με τα νέα κοινωνικά κινήματα. Αυτό δεν σημαίνει ότι εξομοιώθηκαν με τη σοσιαλδημοκρατία, αλλά παρέμειναν πιο ριζοσπαστικά από αυτή, προσβλέποντας στον σοσιαλιστικό μετασχηματισμό της κοινωνίας με ειρηνικά μέσα· ωστόσο, πάντως, απομακρύνθηκαν από ορισμένες ιδεολογικές παραδοχές του μαρξισμού-λενινισμού.

Ο σοσιαλισμός της αγοράς είναι ένα μοντέλο σοσιαλισμού που αξιοποιεί τον μηχανισμό της αγοράς για τον προσδιορισμό των τιμών των αγαθών σε ένα πλαίσιο που, ωστόσο, πραγματώνει τις σοσιαλιστικές αξίες της κοινωνικοοικονομικής ισότητας, της αλληλεγγύης κ.ο.κ. (Wright, 1996). Δεν πρέπει να εξομοιώνεται με τη μεικτή οικονομία, καθώς πρόκειται για ένα αυτορυθμιζόμενο, πλήρες σύστημα. Αναλόγως, διακρίνεται από τη σοσιαλδημοκρατία, καθώς η τελευταία παρεμβαίνει μέσω δημόσιων πολιτικών προκειμένου να θεραπεύσει τις αστοχίες και τις αδικίες που παράγει η καπιταλιστική αγορά. Ο σοσιαλισμός της αγοράς είναι μια παλιά ιδέα που εξελίσσεται εκ παραλλήλου με την κύρια σοσιαλιστική παράδοση και έχει τις δικές του παραλλαγές. Σε κάθε περίπτωση, τα μέσα παραγωγής είναι δημόσια ή ανήκουν συλλογικά στους εργαζομένους, οι οποίοι και διευθύνουν την παραγωγική διαδικασία. Η αγορά αξιοποιείται ως μηχανισμός πληροφόρησης, προκειμένου να προσδιοριστεί η ζήτηση των αγαθών και να κατευθυνθεί αντίστοιχα η παραγωγή (στη θέση του κεντρικού σχεδιασμού της οικονομίας).

Πρωτογενής πηγή 3.4

ΠΑΣΟΚ, *Συμβόλαιο με το Λαό**

Το πολυσέλιδο προεκλογικό πρόγραμμα του Πανελληνίου Σοσιαλιστικού Κινήματος του 1981 εκφράζει τη μετακίνηση σε μετριοπαθέστερες και περισσότερο πραγματιστικές θέσεις, σε σύγκριση με την ιδρυτική διακήρυξη του 1974, καθώς πλέον διαφαίνεται ότι θα αναλάβει τη διακυβέρνηση της χώρας, κάτι που έχει τεθεί, άλλωστε, και ως στόχος απόλυτης προτεραιότητας. Παρ' όλα αυτά, όπως γίνεται φανερό και από τα επιλεγμένα αποσπάσματα, διατηρούνται ισχυρά σοσιαλιστικά μοτίβα μαρξιστικών καταβολών. Έτσι, εντοπίζει κανείς ως ενεργά το όραμα της μετάβασης σε μια σοσιαλιστική κοινωνία και τη διακήρυξη πρόθεσης εφαρμογής κυβερνητικής πολιτικής η οποία συνδυάζει στοιχεία κεντρικού σχεδιασμού και άμεσης παρέμβασης στη λειτουργία της αγοράς, εκ παραλλήλου με την αποκέντρωση εξουσιών και την εμπλοκή των εργαζομένων στον έλεγχο της παραγωγής.

Η κατάκτηση της Εθνικής Ανεξαρτησίας, της Λαϊκής Κυριαρχίας και η Κοινωνική Απελευθέρωση, ο Σοσιαλιστικός Μετασχηματισμός συνθέτουν το όραμα της μεγάλης Αλλαγής.

Αγωνιζόμαστε για μια Ελλάδα, όπου οι αποφάσεις θα παράγονται από τον ίδιο το Λαό της χωρίς ξένες εξαρτήσεις, επιρροές και επεμβάσεις· για μια κοινωνία δίκαιη, όπου θα σταματήσει η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο και η αποξένωσή του από το προϊόν του μόχθου του· για έναν άνθρωπο που θα ολοκληρώνεται πνευματικά και πολιτιστικά και θα αναπτύσσει δημιουργικά τις πρωτοβουλίες του σε μια πραγματικά ελεύθερη κοινωνία δίχως άγχος, χωρίς καταπίεση.

Το όραμα αυτό αλλά και η πορεία για την εκπλήρωσή του προσδιορίζουν την ιδεολογία και τη φυσιογνωμία του ΠΑΣΟΚ. Οι μεγάλες επιλογές, που αφορούν στη χάραξη της μακρόπνοης και μακρόχρονης πορείας προς το Σοσιαλιστικό Μετασχηματισμό, είναι αποφασιστικής στρατηγικής σημασίας και επηρεάζουν τελικά τους ίδιους τους στόχους, το ίδιο το όραμα. [...]

Αποφασιστική θα είναι η βαθμιαία κοινωνικοποίηση των στρατηγικών τομέων της οικονομίας και η αποφασιστική σ' αυτούς συμμετοχή των εργαζομένων και των κοινωνικών φορέων. Η συμμετοχή των εργαζομένων στους υπόλοιπους τομείς θα προσδιορίζεται ανάλογα με το μέγεθος της μονάδας.

Την αποφασιστική ενίσχυση των Δήμων και Κοινοτήτων και την υποβοήθησή τους από τις νομαρχίες, σε πρώτη φάση, θα ακολουθήσει η προοδευτική ενεργοποίηση των θεσμών της επαρχίας και της περιφέρειας με συστηματική μεταβίβαση διοικητικών και οικονομικών εξουσιών. Αυτή η ριζική αλλαγή θα συμβάλει αποφασιστικά και θα αποτελέσει εγγύηση για το ξαναζωντάνεμα της υπαίθρου. Ταυτόχρονα θα υποβοηθήσει την ανάπτυξη και λειτουργία των νέων φορέων λαϊκής βάσης και συνεταιριστικής οργάνωσης, αλλά και την ανάπτυξη των μικρομεσαίων επιχειρήσεων. [...]

Με βάση τα παραπάνω η Κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ θα εφαρμόσει: αποτελεσματικό έλεγχο τιμών βασικών προϊόντων και υπηρεσιών. Σε πρώτη φάση θα υπάρξει αποτελεσματικός έλεγχος των τιμών ορισμένων βασικών προϊόντων λαϊκής κατανάλωσης. Οι νέες μορφές συνεταιριστικής οργάνωσης και φορέων λαϊκής βάσης θα συμβάλουν στην αύξηση της παραγωγικότητας και τη μείωση του κόστους.

Ειδικότερα η καταπολέμηση του παρασιτισμού και των μεσαζόντων μέσα από τους συνεταιρισμούς αποτελεί σημαντικό όπλο για τη διαμόρφωση των τιμών σε αποδεκτά επίπεδα και θα χρησιμοποιηθεί από την πρώτη κιόλας στιγμή.

Ο έλεγχος των τιμών θα συστηματοποιηθεί. Στο Υπουργείο Εμπορίου θα δημιουργηθεί Υπηρεσία Κοστολόγησης, η οποία δεν θα περιοριστεί στον παθητικό έλεγχο των τιμολογίων, αλλά θα προχωρεί στην αναγκαία συλλογή των πληροφοριών, από το εξωτερικό και το εσωτερικό, για τη διαπίστωση κάθε φορά του επιπέδου των τιμών και για την πάταξη της κερδοσκοπίας. Ιδιαίτερα αυστηρά θα ελέγχονται οι τιμές του ολιγοπωλιακού και μονοπωλιακού τομέα της οικονομίας.

Θα ληφθούν, τέλος, μέτρα για τον κανονικό εφοδιασμό της αγοράς σε περίπτωση που το ιδιωτικό εμπόριο δημιουργήσει στενότητες στην προσφορά αγαθών. Για το σκοπό αυτό θα ιδρυθεί Οργανισμός Παρέμβασης στο εισαγωγικό εμπόριο.

* ΠΑΣΟΚ (1981), *Συμβόλαιο με το Λαό. Διακήρυξη κυβερνητικής πολιτικής*, Αθήνα: Γραφείο ΚΕ.ΜΕ.ΔΙΑ. (ΠΑΣΟΚ), σσ. 13, 26, 59.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Newman, M. (2006), *Σοσιαλισμός* (μτφρ. Σ. Φουρνάρος,) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Quiniou, Y. (2011), *Μαρξ* (μτφρ. Γ. Καυκιάς), Αθήνα: Τόπος.

Ανθολογίες

- Εκτενής συλλογή χωρίων πρωτογενών κειμένων, κλασικών αλλά και πιο εξειδικευμένων: Horvat, B., Markovic, M., & Supek, R. (επιμ.), (1975), *Self-governing socialism. A reader*, τόμ. 1 & 2, Γουάιτ Πλέινς (NY): International Arts and Sciences Press.

- Πλούσιος τόμος με μελέτες για τον μαρξισμό: Bidet, J., & Kouvelakis, S. (επιμ.), (2008), *Critical companion to contemporary Marxism*, Βοστόνη: Brill.

Κλασικές μελέτες

- Sassoon, D. (2001), *Εκατό χρόνια σοσιαλισμού*, τόμ. Α & Β (επιμ. Α.-Μ. Αλαβάνου, μτφρ. Ε. Αστερίου), Αθήνα: Καστανιώτης.
- Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism. The founders, the golden age, the breakdown*, τόμ. 1, 2, 3, (μτφρ. Ρ. Falla), Οξφόρδη: Oxford University Press.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Μπαλαμπανίδης, Γ. (2015), *Ευρωκομμουνισμός. Από την κομμουνιστική στη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή Αριστερά*. Αθήνα: Πόλις.
- Μποτόπουλος, Κ. (1994), *Οι σοσιαλιστές στην εξουσία. Ελλάδα, Γαλλία, Ισπανία στη δεκαετία του '80*, Αθήνα: Πόλις.
- Ρούσης, Γ. (2008), *Ο Μαρξ γεννήθηκε νωρίς. Η ετεροχρονισμένη επικαιρότητα της κομμουνιστικής χειραφέτησης*, Αθήνα: Γκοβόστη.
- Συλλογικό (2009), *Για τον σοσιαλισμό του 21ου αιώνα*, Αθήνα: Νήσος / Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς.
- Χρύσης, Α. (2014), *Ο Μαρξ της δημοκρατίας*, Αθήνα: ΚΨΜ.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Ένας από τους διακεκριμένους υποστηρικτές του σοσιαλισμού της αγοράς, ο John Roemer, περιγράφει εκδοχές αυτού του μοντέλου και επιχειρήματα υπέρ του: *Ένα μέλλον για τον σοσιαλισμό*, 1995 [1994] (μτφρ. Θ. Ολύμπιος), Αθήνα: Στάχυ.
- Ο αντιφασίστας Carlo Rosseli υπερασπίζεται τον σοσιαλισμό ως την ακραία λογική απόληξη του φιλελευθερισμού. Εγγράφεται στην αναθεωρητική παράδοση και εμπνέεται κυρίως από το βρετανικό Εργατικό Κόμμα: *Φιλελεύθερος σοσιαλισμός*, 2013 [1930] (μτφρ. Α. Καλαμάρας), Αθήνα: Πόλις.

Επιστημονικά περιοδικά

- [New Left Review](#)
- [Critique](#)
- [Historical Materialism](#)
- [International Socialism](#)
- [Monthly Review](#)
- [Socialism and Democracy](#)
- [Rethinking Marxism](#)
- [Θέσεις](#)
- [Μαρξιστική Σκέψη](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- Διαδικτυακό Αρχείο Μαρξιστών, <https://www.marxists.org>
Πύλη με πλούσιο υλικό σχετικά με τον μαρξισμό και πληθώρα μαρξιστών στοχαστών και πολιτικών.
- *Η Ρωσική Επανάσταση*, <http://topdocumentaryfilms.com/russian-revolution/>
Δραματοποιημένο ντοκιμαντέρ (στα αγγλικά)

Κεφάλαιο 4

Αναρχισμός

Σύνοψη

Αρχικά εξετάζεται η υπόσταση του αναρχισμού ως ενιαίας ιδεολογίας, δεδομένου κυρίως ότι μπορεί να διαχωριστεί σε δύο σημαντικά διαφορετικές μεταξύ τους γενικές εκδοχές. Κατόπιν συνοψίζονται ορισμένες χαρακτηριστικές αντιλήψεις του αναρχισμού σχετικά με την ανθρώπινη φύση και στη συνέχεια αναλύεται η κεντρική θέση του περί της ολοκληρωτικής απόρριψης του κράτους, της κυβέρνησης και της εξουσίας. Αντικείμενο πραγμάτευσης γίνεται η κριτική του Bakunin στο κράτος η οποία συνδέεται και με τη διαφοροποίηση του αναρχισμού από τον σοσιαλισμό. Ξεχωριστά παρουσιάζονται ορισμένες από τις σημαντικότερες αναρχικές προσεγγίσεις, ο αναρχοκομμουνισμός, ο αναρχοκοσυνδικαλισμός και ο αναρχοκαπιταλισμός. Συνοπτικά περιγράφεται, επίσης, η σχέση του αναρχισμού με τη δημοκρατία και με τη βία.

Ερωτήσεις:

- Γιατί ορισμένοι υποστηρίζουν ότι ο αναρχισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί ενιαία ιδεολογία;
- Ποια είναι τα δεινά που επιφέρει η ύπαρξη του κράτους, σύμφωνα με τους αναρχικούς;
- Τι ακριβώς βρίσκει προβληματικό ο Bakunin στη θεώρηση του Μαρξ, αφού και οι δύο οραματίζονται την έλευση μιας αταξικής και χωρίς εξουσία κοινωνίας;
- Σε τι διαφέρει ο αναρχοκομμουνισμός από τον κολεκτιβιστικό αναρχισμό;
- Κατά ποιον τρόπο η δράση και η οργάνωση του συνδικάτου, κατά τον αναρχοσυνδικαλισμό, αποτελούν πρότυπο για την αναρχική κοινωνία του μέλλοντος;
- Γιατί η σχέση του αναρχισμού με την άμεση δημοκρατία, αν και γενικά θετική, δεν είναι ανεπιφύλακτη;
- Πώς διαφοροποιείται ο αναρχοκαπιταλισμός από τον φιλελευθερισμό, ώστε να θεωρεί το κράτος «κακό», αλλά καθόλου «αναγκαίο»;

4.1. Τα δύο ρεύματα και η καταγωγή του αναρχισμού

Εξακολουθεί και είναι διαδεδομένη η πεποίθηση ότι η αναρχία παραπέμπει σε μια κατάσταση ανομίας (ως απουσία έννομης τάξης) και γενικότερα αταξίας (ως το αντίθετο της τάξης/ευταξίας), και ως εκ τούτου πιθανότατα βίαιη, ασταθής και χαοτική. Για ένα ικανό τμήμα της κοινής γνώμης, οι αναρχικοί είναι περιθωριακά άτομα και ομάδες που προβαίνουν σε καταστροφικές ενέργειες, είτε επειδή είναι κατά βάθος μηδενιστές είτε επειδή –για λόγους που πρέπει να ερμηνευτούν περισσότερο με ψυχολογικούς όρους– εχθρεύονται την κοινωνία και την πολιτισμένη και ειρηνική συνύπαρξη. Με άλλα λόγια, διατηρούνται οι μειωτικές συνδηλώσεις που έφερε η έννοια πριν την οικειοποιηθεί ο Pierre-Joseph Proudhon το 1840, προκειμένου να αυτοχαρακτηριστεί αναρχικός, ανασηματοδοτώντας πλέον την αναρχική συνθήκη ως κάτι το θετικό και βρίσκοντας πολλούς μιμητές. Επομένως, θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί, ώστε να μην παρασυρόμαστε φέρ' ειπείν από τα δημοσιογραφικά στερεότυπα τα οποία εξισώνουν την αναρχία με τους οργισμένους νέους που πετάνε μολότοφ και τα «σπάνε», ούτε να θεωρούμε δεδομένη τη σύνδεση αναρχισμού με τη βίαιη δράση. Δεν είναι! Υπάρχουν βίαιες, όπως και φιλειρηνικές εκδοχές αναρχισμού. Σε κάθε περίπτωση, όπως συμβαίνει με τις περισσότερες ιδεολογίες, ο αναρχισμός είναι ένα πολυσχιδές φαινόμενο με τις «διακλαδώσεις» και τις περιπλοκές του.

Μολονότι κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο αναρχισμός είναι ένα αξιοσημείωτο πολιτικό φαινόμενο με τη δική του υπόσταση και ιστορία, έχει αμφισβητηθεί η άποψη ότι συνιστά ταυτοχρόνως και ιδεολογία. Ενδεικτικά, οι Terence Ball και Richard Dagger υποστηρίζουν ότι είναι πολύ περισσότερα εκείνα που χωρίζουν τις διαφορετικές ομάδες αναρχικών παρά εκείνα που τις ενώνουν, έτσι ώστε φαντάζει καταχρηστικό να ταξινομούνται ως υποπεριπτώσεις της ίδιας ιδεολογίας. Παραπέμποντας στον David Miller, λένε ότι «ο αναρχισμός δεν αποτελεί μια ιδεολογία, αλλά μάλλον το σημείο διασταύρωσης διάφορων ιδεολογιών» (2011, σ. 55). Αυτή τη θέση πρέπει να τη λάβουμε σοβαρά υπόψη, διότι έχει μια βάση. Κατ' ουσίαν, παραπέμπει στο γεγονός ότι υπάρχουν πολλές εκδοχές αναρχισμού οι οποίες εκπορεύονται, «συνομιλούν» και αλληλεπιδρούν με τον σοσιαλισμό, ενώ αντίστοιχα υφίστανται αναρχικές θεωρήσεις που προκύπτουν μέσω του φιλελευθερισμού, με τον οποίο συμερίζονται κοινά στοιχεία και από τον οποίο ταυτοχρόνως λαμβάνουν κριτικές αποστάσεις. Σχηματικά, ο πρώτος αναρχισμός μπορεί να εκληφθεί ως η ριζοσπαστική και «ακραία»

κατάληξη του σοσιαλισμού, ενώ ο δεύτερος αναρχισμός ως η ριζοσπαστική και «ακραία» κατάληξη του φιλελευθερισμού. Οι δύο αναρχισμοί συμερίζονται μεν την απέχθεια προς το κράτος και την εξουσία γενικότερα, αλλά αυτό συνιστά μια *σύμπτωση*, μια επικάλυψη, και όχι ένα ισχυρό στοιχείο μεταξύ τους *ταυτότητας*, εφόσον κατά τα άλλα εκκινούν από διαφορετικές αφετηρίες και καταλήγουν σε διαφορετικά συμπεράσματα και εκ διαμέτρου αντίθετες συστάσεις όσον αφορά το πολιτικό τους σχέδιο. Πράγματι, ένας αναρχικός που προτάσσει φέρ' ειπείν τις αξίες της αλληλεγγύης, της κοινοκτημοσύνης και της ισότητας νιώθει άβολα να τοποθετηθεί στην ίδια κατηγορία με έναν αναρχοκαπιταλιστή, ο οποίος πρεσβεύει ότι η ελεύθερη αγορά είναι η άριστη κοινωνική διεύθυνση για τα ιδιοτελή άτομα, των οποίων την αυτοδύναμη δράση καμία συλλογικότητα δεν νομιμοποιείται να περιορίσει, πόσω μάλλον να καταστείλει.



Εικόνα 4.1 Τοίχος στο κέντρο της Αθήνας γεμάτος αναρχικά συνθήματα και το «σήμα κατατεθέν» του αναρχισμού, το κυκλωμένο «Α», που γράφτηκαν κατά τα εξεγερτικά γεγονότα του Δεκεμβρίου του 2008, μετά τη δολοφονία του μαθητή Αλέξη Γρηγορόπουλου από αστυνομικό. Διαβάζουμε, μεταξύ άλλων, «Το κράτος σας δολοφονεί» και «Τα κράτη πουλάνε την ηρωίνη» (Badseed, https://en.wikipedia.org/wiki/Insurrectionary_anarchism#/media/File:Athens_2008_anti-police_graffiti.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή (Attribution & Share Alike, BY-SA) και GFDL 1.3.

Παρ' όλα αυτά, δεν είναι ούτε εύκολο ούτε εύλογο να διαμοιραστεί το σύνολο της αναρχικής παράδοσης σε δύο διακριτά τμήματα, καθώς θα προέκυπταν σημαντικές δυσκολίες –αν μη τι άλλο– για περιπτώσεις στοχαστών και ακτιβιστών που με το θεωρητικό και πρακτικό έργο τους ενσωματώνουν ταυτοχρόνως αναθεωρημένες θέσεις τόσο σοσιαλιστικές όσο και φιλελεύθερες, στον βαθμό που επιχειρούν να συνδυάσουν αρμονικά την κοινωνική ισότητα με την ατομική ελευθερία. Επιπλέον, μολονότι η εναντίωση προς την εξουσία είναι η «αρνητική» διάσταση του αναρχισμού (αντιμάχεται την ύπαρξή του) και παραμένει ημιτελής, εάν δεν συμπληρωθεί από τη «θετική» διάσταση (χωρίς εξουσία, η κοινωνία θα θεμελιώνεται στο χ,

ψ, ω), πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι και από μόνη της η «αρνητική» διάσταση είναι εξαιρετικά σημαντική, ιδίως μάλιστα εάν θεωρήσουμε ότι ο αναρχισμός είναι η μοναδική ιδεολογία η οποία δραστηριοποιείται υπέρ της *ολοκληρωτικής* εξάλειψης της εξουσίας. Επίσης, η σημασία αυτής της «αρνητικής» διάστασης είναι εγγεγραμμένη στο ίδιο της το όνομα –στα ελληνικά, φανερώνεται από την ετυμολογία της λέξης: *αν + αρχία*, άνευ αρχής–, δηλαδή σε ένα ισχυρό ταυτοτικό στοιχείο. Επομένως, παρά τις επιφυλάξεις που αναφέραμε σχετικά με την ενότητα των διαφορετικών εκδοχών του αναρχισμού, εδώ αντιμετωπίζουμε τον αναρχισμό ως αυτοτελή ιδεολογία.

Τα προβλήματα που θα δημιουργούσε η διάσπαση του αναρχισμού σε σοσιαλιστικό/κολεκτιβιστικό από τη μία πλευρά και σε ατομικιστικό/φιλελεύθερο από την άλλη εκφράζονται χαρακτηριστικά και στην περίπτωση του William Godwin, ο οποίος συχνά αναφέρεται ως ένας από τους θεμελιωτές της αναρχικής σκέψης, ασχέτως εάν δεν χρησιμοποιούσε ο ίδιος αυτόν τον προσδιορισμό. Πράγματι, στην *Έρευνα για την πολιτική δικαιοσύνη*, έργο του 1793, αναπτύσσει ορισμένα χαρακτηριστικά μοτίβα του αναρχισμού τα οποία δεν μπορούν να αναχθούν αποκλειστικά ούτε στη σοσιαλιστική ούτε στη φιλελεύθερη κατεύθυνσή του. Μεταξύ άλλων, εξαπολύει δριμυείς κατηγορίες προς την κυβέρνηση και την εξουσία, ως μοναδικές πηγές λίγο-πολύ όλων των δεινών, και καλεί για την πλήρη εξάλειψή τους. Καταλογίζει στην κυβέρνηση ότι όχι μόνο είναι μια καταπιεστική δύναμη που υπονομεύει την ελευθερία, αλλά επιπλέον ευνοεί τον ιδιωτικό πλούτο, τα προνόμια, την ανισότητα και τον ανταγωνισμό. Ακόμη, αποτελεί αιτία της κοινωνικής διχόνοιας και του πολέμου. Η κατάργησή της θα δώσει τη δυνατότητα στους ανθρώπους ατομικά και στην ανθρωπότητα συνολικά να εξελιχθούν πνευματικά και ηθικά. Αυτή η ιδέα βασίζεται στη θέση ότι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους προικισμένοι με τον ορθό λόγο και τη ροπή να συμβιώνουν σε συνθήκες ειρήνευσης και αρμονίας. Επομένως, εάν αρθούν οι φαύλες συνέπειες της ύπαρξης κυβέρνησης που οδηγεί σε αντικοινωνικές συμπεριφορές, και με τη βοήθεια της εκπαίδευσης, οι άνθρωποι θα οδηγηθούν σε μια ισότιμη και δίκαιη διευθέτηση, ενώ θα απολαύσουν και τα αγαθά της ελευθερίας. Ο Godwin προσδοκούσε ότι σε μια τέτοια κοινωνία –ή καλύτερα κοινότητα– τα άτομα θα αναπτύξουν ειλικρινές ενδιαφέρον για τους συνανθρώπους τους και θα καλλιεργήσουν σχέσεις αλληλοβοήθειας, χωρίς ωστόσο να καταπιέζονται από το σύνολο. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανεμπόδιστη ανάπτυξη των ανθρωπίνων αρετών και η ενεργοποίηση του διαλόγου πριν από τη λήψη αποφάσεων θα οδηγήσουν σε μια ισορροπία μεταξύ της ατομικής ελευθερίας και της συλλογικής ευημερίας (Harper, 1989, σσ. 31-37).

Στο επίπεδο της πολιτικής πράξης, οι Λυσσασμένοι (Enragés), μια μικρή ριζοσπαστική ομάδα που έδρασε στο πλαίσιο της Γαλλικής Επανάστασης, είναι κατά ορισμένους αυτοί που εκδήλωσαν την πρώτη αναρχική διεκδίκηση, καταφερόμενοι εναντίον των Ιακωβίνων. Οι τελευταίοι τούς προσέδωσαν τον χαρακτηρισμό «αναρχικοί», με μειωτικό τρόπο. Το σημαντικό εν προκειμένω δεν είναι τόσο ότι οι Λυσσασμένοι και οι ηγέτες τους, Jacques Roux και Jean Varlet, υποστήριζαν τα συμφέροντα των πλέον φτωχών, όσο ότι τους καλούσαν σε άμεση δράση, κίνηση που θα καθιερωθεί αργότερα ως σημαντική αναρχική πρακτική. Επιπλέον και κυριότερο, κατήγγειλαν την επαναστατική κυβέρνηση ως κάτι το αλληλοαναιρούμενο, δηλαδή υποστήριζαν ότι η Επανάσταση θα πρέπει να καταργήσει τον ίδιο τον θεσμό της κυβέρνησης (Kinna, 2005, σσ. 6-7).

4.2. Περί ανθρώπινης φύσης

Ο κανόνας για τους αναρχικούς είναι ότι η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται για τη ροπή της προς τη συνεργασία και τη σύναψη αγαθών σχέσεων με τους άλλους ανθρώπους· όποτε δεν συμβαίνει αυτό ευθύνεται η καταστροφική επένεργεια του κράτους και της εξουσίας. Πάντως, αυτή τη γενική θέση δεν τη συμπεριφέρονται εξίσου όλοι, και στις εξαιρέσεις δεν συγκαταλέγονται μόνον ατομικιστές αναρχικοί, οι οποίοι έτσι κι αλλιώς τονίζουν την ανεξαρτησία και την αυτοδυναμία του ατόμου έναντι των απαιτήσεων του κοινωνικού συνόλου (Vincent, 2010, σ. 120). Μία από τις πλέον ενδιαφέρουσες και διακεκριμένες αναρχικές προσεγγίσεις της ανθρώπινης φύσης είναι αυτή του Pyotr Kropotkin, ο οποίος είναι από τις σημαίνουσες μορφές του αναρχικού κινήματος του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Ο ρώσος αριστοκράτης, επηρεασμένος καθοριστικά από τις σχετικές έρευνές του στη Σιβηρία και στη Μαντζουρία, εκλαμβάνει τα ανθρώπινα όντα με όρους εξελικτικής βιολογίας. Αποδέχεται ορισμένες γενικές θέσεις του Δαρβίνου, εντός της θεωρίας του οποίου κινείται, αλλά υποστηρίζει ότι η έμφαση στον ανταγωνισμό μεταξύ των ειδών και η ιδέα περί επικράτησης του ισχυρότερου είναι μονομερείς και υπερβολικά τονισμένες. Αντίθετα, ο Kropotkin διαπιστώνει ότι τα είδη που έχουν αναπτύξει συμβιωτικές και συνεργατικές σχέσεις διατηρούνται στη ζωή, ακμάζουν και ευημερούν. Στην πραγματικότητα, είναι αυτά ακριβώς τα είδη που έχουν τη μεγαλύτερη

επιβιωτική ικανότητα σε σχέση με τα υπόλοιπα. Και οι άνθρωποι έχουν εγγεγραμμένη στη φύση τους την τάση για συγκρότηση δεσμών αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας. Αυτή όντως έχει εκδηλωθεί σε πρωτόγονες κοινότητες, σε χωριά, σε μεσαιωνικές πόλεις και στις συντεχνίες (Kropotkin, 2009). Σε αυτό το πλαίσιο, ο θεσμός της κρατικής εξουσίας παρουσιάζεται ως μια παρέκκλιση από την εξελικτική πορεία του ανθρώπινου είδους, για το οποίο ωστόσο ο Kropotkin πιστεύει ότι εν τέλει θα συνεχίσει να πορεύεται με όρους συνεργασίας και αλληλοβοήθειας.

Σημαντικά διαφορετική είναι η θεώρηση του Michail Bakunin, ο οποίος δεν εντοπίζει ούτε στην ανθρώπινη φύση ούτε στην ανθρώπινη ιστορία κάποια εγγενή τάση προς μια αναρχική διευθέτηση. Αντίθετα, τονίζει τον ρόλο της ξαφνικής, απρόσμενης και αυτοσχέδιας δράσης των μαζών, οι οποίες λειτουργούν περισσότερο με το ένστικτο παρά με τη λογική. Ωστόσο, αυτό για τον Bakunin είναι καλοδεχούμενο, ακριβώς επειδή κρατά μια στάση αντιδιανοουμενιστική. Εξ ου και εξυμνεί την «εξέγερση της ζωής εναντίον της επιστήμης» (Vincent, 2010, σ. 121). Εντελώς διαφορετική είναι η προσέγγιση του Murray Rothbard και του αναρχοκαπιταλισμού (βλ. υποκεφάλαιο 4.9).

Πρωτογενής πηγή 4.1

Emma Goldman, *Εναντίον του κράτους, της θρησκείας, της ιδιοκτησίας**

Η Goldman, μία από τις σπουδαιότερες μορφές του αναρχισμού στα τέλη του 19ου αιώνα και στις πρώτες δεκαετίες του 20ού, ακτιβίστρια και χαρισματική ομιλήτρια, συνοψίζει στα παρακάτω χωρία ορισμένες από τις θεμελιώδεις θέσεις του αναρχισμού, τις οποίες θα προσυπέγραφαν αναρχικοί διαφορετικών τάσεων. Αξιοσημείωτη είναι η προσδοκία ότι σε μια αναρχική κοινωνία οι άνθρωποι όχι μόνον δεν θα νιώθουν πλέον καταπιεσμένοι, αλλά θα μπορούν να αναπτύξουν και να απολαύσουν τη δημιουργικότητά τους.

Αναρχισμός: Είναι η φιλοσοφία μιας καινούριας κοινωνικής τάξης, που έχει σαν βάση της την ελευθερία, χωρίς περιορισμούς από τους ανθρώπινους νόμους. Είναι η θεωρία που λέει πως όλες οι μορφές της εξουσίας βασίζονται πάνω στη βία και συνεπώς είναι κακές και βλαβερές και πέρα απ' αυτό αχρείαστες. [...]

Ο Αναρχισμός είναι ο μεγάλος ελευθερωτής της ανθρωπότητας από τα φαντάσματα που την κρατούσαν δέσμια. Είναι ο διαιτητής και ο ειρηνοποιός ανάμεσα στις δυο δυνάμεις για ατομική και κοινωνική αρμονία. Για να ολοκληρωθεί αυτή η ενότητα, ο Αναρχισμός κήρυξε τον πόλεμο στις δυνάμεις εκείνες που εμπόδισαν τόσο πολύ την ένωση των ατομικών και κοινωνικών ενστίκτων· του ατόμου και της κοινωνίας. Η θρησκεία είναι η εξουσία πάνω στο ανθρώπινο πνεύμα. Η ιδιοκτησία είναι η εξουσία πάνω στη συμπεριφορά των ανθρώπων. Όλες μαζί αποτελούν το κάστρο της ανθρώπινης δουλείας και όλων των φόβων που δημιουργήθηκαν εξαιτίας τους. [...]

Ο Αναρχισμός δεν μπορεί παρά να καταδικάσει έναν τέτοιο τρόπο παραγωγής: ο στόχος του Αναρχισμού είναι η όσο το δυνατόν πιο ελεύθερη έκφραση κάθε υπολανθάνουσας δύναμης του ατόμου. Ο Oscar Wilde θεωρεί σαν ολοκληρωμένη προσωπικότητα αυτήν που εξελίσσεται κάτω από ολοκληρωμένες συνθήκες και η οποία δεν απειλείται, ούτε καταπιέζεται ούτε κινδυνεύει. Μια ολοκληρωμένη προσωπικότητα θα υπάρξει σ' εκείνη την κοινωνία μόνο στην οποία ο άνθρωπος θα 'ναι ελεύθερος να διαλέξει τον τρόπο και τους όρους της εργασίας του και θα έχει απεριόριστο δικαίωμα για εργασία. Για την ολοκληρωμένη προσωπικότητα η κατασκευή τραπεζιού, το χτίσιμο ενός σπιτιού ή το μαστόρεμα ενός πατώματος θα είναι το ίδιο σημαντικά, όπως για τον ζωγράφο η ζωγραφική και για τον επιστήμονα μια ανακάλυψη: θα 'ναι αποτέλεσμα μιας έμπνευσης, μιας μεγάλης επιθυμίας και ζωηρού ενδιαφέροντος για εργασία, θα 'ναι μια δημιουργική δύναμη. Επειδή αυτό είναι και το ιδανικό του Αναρχισμού, θα πρέπει να υπάρξουν οι οικονομικές συνθήκες μέσα από ελεύθερες κι εθελοντικές κοινότητες παραγωγών και καταναλωτών, οι οποίες θα εξελιχθούν σιγά-σιγά σ' έναν ελευθεριακό κομμουνισμό. Διότι αυτό το σύστημα παρουσιάζει και την καλύτερη μέθοδο παραγωγής με τη μικρότερη φθορά ανθρώπινης ενέργειας. Φυσικά ο Αναρχισμός αναγνωρίζει το δικαίωμα κάθε ατόμου ή και ομάδων να ασχοληθούν οποιαδήποτε στιγμή, ανάλογα με τις κλίσεις και τις επιθυμίες τους, με άλλο είδος εργασίας.

Επειδή μια τέτοια ελευθερία της ανθρώπινης ενέργειας είναι δυνατή μόνο κάτω από απόλυτη ατομική και κοινωνική ελευθερία, ο Αναρχισμός στρέφεται εναντίον και του τρίτου και μεγαλύτερου εχθρού κάθε κοινωνικής ισότητας. Δηλαδή στρέφεται ενάντια στο κράτος, στον οργανωμένο αυταρχισμό ή στην νομοθεσία – την κυριαρχία πάνω στην ανθρώπινη συμπεριφορά.

Ακριβώς όπως η θρησκεία δέσμευσε το ανθρώπινο πνεύμα και η ιδιοκτησία ή το μονοπώλιο καταπίεσαν κι έπνιξαν τις ανθρώπινες ανάγκες, έτσι και το κράτος σκλάβωσε το ανθρώπινο πνεύμα, με το να του προκαθορίζει κάθε συμπεριφορά του. «Κάθε κυβέρνηση στην ουσία της είναι τυραννία» είπε ο Emerson. Και παράλληλα δεν έχει σημασία αν η κυβέρνηση εγκαθιδρύθηκε από θεϊκό δίκαιο ή από απόφαση της πλειοψηφίας. Σ' οποιαδήποτε περίπτωση, ο στόχος είναι η απόλυτη υποταγή του ατόμου.

*Goldman, E. (2008), «Η πραγματική σημασία του Αναρχισμού». Στης ίδιας, *Υπερασπίζοντας την ελευθερία* (μτφρ. Κ. Παπαθανασίου, Λ. Βακέντη & Μ. Χαλικιά), Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, σσ. 26, 28, 31-32.

4.3. Ενάντια στο κράτος

Σε κυβερνούν σημαίνει σε επιτηρούν, σε εποπτεύουν, σε ρουφιανεύουν, σε καθιστούν υποκείμενο νομοθεσίας, σε ρυθμίζουν, σε περιχαράκωνουν, σε διαπαιδαγωγούν, σου κάνουν κατήχηση, σε ελέγχουν, σε κοστολογούν, σε αποτιμούν, σε μετρούν, σε διοικούν όντα που δεν έχουν ούτε το δικαίωμα ούτε τη γνώση ούτε την αρετή γι' αυτό.

Σε κυβερνούν σημαίνει σε κάθε λειτουργία, σε κάθε συναλλαγή, σε κάθε κίνηση σε σημειώνουν, σε καταγράφουν, σε απογράφουν, σε ζυγίζουν, σε ταξινομούν, σε φορολογούν, σε υποσημειώνουν, σε εμποδίζουν, σε μετασχηματίζουν, σε αναστηλώνουν, σε διορθώνουν. Σημαίνει, με το πρόσχημα της δημόσιας ωφέλειας και του γενικού συμφέροντος, να σε καταχωρούν, να σε εξαγοράζουν, να σε εκμεταλλεύονται, να σε γδύνουν, να σε στύβουν, να σε σαστίζουν, να σε κλέβουν· κι έπειτα, με την παραμικρή αντίσταση, με την παραμικρή διαμαρτυρία να σε καταδιώκουν, να σε προπηλακίζουν, να σε ταλανίζουν, να σε κυνηγούν, να σε λοιδορούν, να σε ανασκοποπίζουν, να σε αφοπλίζουν, να σε δένουν χειροπόδαρα, να σε χώνουν φυλακή, να σε τουφεκίζουν, να σε πυροβολούν, να σε δικάζουν, να σε καταδικάζουν, να σε θυσιάζουν, να σε πουλούν, να σε προδίδουν και, σαν αποκορύφωμα, να σε εμπαίζουν, να σε χλευάζουν, να σε ξεφτελίζουν, να σε βασανίζουν, να σε ατιμάζουν. Αυτή είναι η εξουσία, αυτή είναι η δικαιοσύνη της, αυτή είναι η ηθική της! (Proudhon, χ.χ., σ. 43, με μικρές τροποποιήσεις στη μετάφραση).

Αυτό το διάσημο απόσπασμα από γραπτό του Proudhon εκφράζει με την ένταση, τον πλεονασμό και την πολεμική του διάθεση την απερίφραστη και ολοκληρωτική εναντίωση του αναρχισμού στην κυβέρνηση, στο κράτος και στην εξουσία. Ας εξετάσουμε όμως κάπως πιο συστηματικά ποια είναι τα δεινά του κράτους από αναρχική σκοπιά.

Πρώτον και πρωταρχικό, το κράτος είναι μια αυθαίρετη δύναμη που προσβάλλει την ατομική και τη συλλογική ελευθερία. Επιβάλλει απαγορεύσεις, περιορισμούς και εμπόδια, καθώς και νόμους, κανόνες και υποδείξεις, όλα τους αυθαίρετα και καταχρηστικά. Εισβάλλει στην προσωπική μας ζωή και την ποδηγετεί, αξιώνει από εμάς υποταγή, μας θεωρεί υπόχρεους απέναντί του, ακόμη και να πολεμήσουμε για χάρη του, διακινδυνεύοντας τη ζωή μας – και μάλιστα, την ίδια στιγμή που τα κράτη είναι αυτά που συγκρούονται μεταξύ τους και προκαλούν πολέμους. Με απειλές, καταναγκασμό και βία επιβάλλει τιμωρίες και ποινές εάν δεν συμμορφωθούμε. Με τον τεράστιο γραφειοκρατικό μηχανισμό του, ελέγχει και ρυθμίζει τη ζωή μας από τη γέννηση μέχρι τον θάνατό μας.

Δεύτερον, το κράτος είναι ένας μηχανισμός κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Διαφυλάσσει, νομιμοποιεί και αναπαράγει τον πλούτο, την ιδιοκτησία και τα προνόμια (Sylvan, 2007, σ. 265). Συνιστά μια δύναμη κοινωνικής διαίρεσης και ανισότητας, εφόσον οι προνομιούχες τάξεις διά του κράτους κατοχυρώνουν αυθαίρετα την ηγεμονία τους επί των υπολοίπων, τις οποίες καθυποτάσσουν και απομυζούν. Αυτός είναι και ο πραγματικός σκοπός του κράτους, ανεξάρτητα από τις ηθικές επικλήσεις του, που πρέπει να θεωρηθούν προσχηματικές. Αναπόφευκτα, είναι επιπλέον ένας θεσμός διαφθοράς.

Τρίτον, το κράτος όχι μόνο συγκεντρώνει υπερβολική ισχύ, αλλά χαρακτηρίζεται και για την εγγενή τάση του να επαυξάνει ακατάπαυστα την ισχύ του, με το να επινοεί διαρκώς νέες λειτουργίες ή να διεκδικεί την επέκταση όσων ήδη έχει. Εν μέρει, γι' αυτόν τον λόγο το κράτος είναι και εξαιρετικά κοστοβόρο, αντλώντας πόρους από την κοινωνία και για τη δική του διαίωση και επαύξηση. Μολονότι το ίδιο επιχειρεί να δικαιολογήσει τους φόρους και τα άλλα κόστη που επιβάλλει, στη βάση των αναγκών που καλύπτει, του δημοσίου συμφέροντος κ.ο.κ., στην πράξη είναι αθεράπευτα αντιπαραγωγικό, ενώ πολλές από τις λειτουργίες του, όταν δεν εξυπηρετούν τον πρωταρχικό στόχο της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης, είναι αχρείαστες και πάντως μπορούν να διεκπεραιωθούν πολύ αποδοτικότερα από τα ίδια τα άτομα και την κοινότητα. Η δε τάση συγκεντρωτισμού που επιδεικνύει είναι βλαπτική ακόμη περισσότερο για τις τοπικές κοινωνίες.



Εικόνα 4.2 Η κατάληψη ιδιόκτητων κατοικιών και άλλων χώρων αποτελεί νομιμοποιημένη πρακτική για τον αναρχισμό. Και αυτό, καθώς υπερασπίζεται την κοινωνική ανάγκη, της στέγασης εν προκειμένω, ενώ ταυτόχρονα απορρίπτει ως αυθαίρετο και άδικο το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας. «Κάνε κατάληψη και αντίσταση» λέει σε ελεύθερη απόδοση το σύνθημα στη στέγη κατειλημμένου κτιρίου στη Βαρκελώνη με το σύμβολο της αναρχίας δίπλα (Mick Stephenson, <https://en.wikipedia.org/wiki/Anarchism#/media/File:ParcGuellOkupas.jpg>). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Στον αντίποδα του κράτους, κοινοί τόποι του αναρχισμού μπορούμε να θεωρήσουμε, βασιζόμενοι στον Sylavan (2007, σ. 273), ότι είναι:

- Η υιοθέτηση αυτορυθμιζόμενων μεθόδων οργάνωσης, οι οποίες είναι όσο λιγότερο παρεμβατικές γίνεται και αντίκεινται στον συγκεντρωτισμό και στην καθοδήγηση. Αυτή η γενική διατύπωση, ωστόσο, επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες και εφαρμογές, που μπορεί να διχάζουν αναρχικούς διαφορετικής προέλευσης. Για παράδειγμα, οι αναρχοκαπιταλιστές θεωρούν την ελεύθερη, καπιταλιστική αγορά ένα αυτορυθμιζόμενο, μη συγκεντρωτικό, μη ιεραρχικό σύστημα, ενώ οι κολεκτιβιστές αναρχικοί τη θεωρούν ένα σύστημα άνισο, εκμεταλλευτικό και μόνο ψευδεπίγραφο ελεύθερο.
- Η έμφαση στην εθελούσια, μη εξαναγκαστική συμμετοχή σε συνέργειες και συμπράξεις.
- Η επιδίωξη της εξάλειψης κάθε είδους σχέσεων ισχύος και καταπίεσης.
- Η τάση για αποσυγκέντρωση και η ενεργοποίηση σε τοπικό επίπεδο και σε μικρά μεγέθη.

Ως προς το τελευταίο σημείο, αξίζει να αναφερθεί η θέση υπέρ της ομοσπονδιακής δομής που υπερασπίστηκε ο Proudhon. Εναντιώνεται τόσο στο κράτος όσο και στον καπιταλισμό, προκρίνοντας –στη βάση της αρχής της αμοιβαιότητας– ένα μοντέλο αγοράς στο πλαίσιο του οποίου συναλλάσσονται ελεύθεροι τεχνίτες, αγρότες και συνεταιρισμοί παραγωγών, που ανταλλάσσουν τα προϊόντα τους χωρίς να υπάρχουν ο θεσμός του κέρδους, ατομική ιδιοκτησία (παρά μόνο «υπάρχοντα») και έμμισθη εργασία. Οι μεγαλύτερες μονάδες παραγωγής, όπως τα εργοστάσια, θα γίνονται αντικείμενο διαχείρισης, προτείνει ο Proudhon, από συμβούλια εργατών με ισότιμες, δημοκρατικές διαδικασίες. Και, επειδή ακριβώς αναγνωρίζει ότι κάποιου

είδους διευθετήσεις και σχέσεις θα πρέπει να ρυθμιστούν στη μεγάλη κλίμακα, και όχι μόνο σε τοπικό επίπεδο, υποστηρίζει τη συνεννόηση μεταξύ των ελεύθερων κοινοτήτων σε ένα ομοσπονδιακό σχήμα. Επομένως, κάποιου είδους αντιπροσώπευση φαίνεται αναπόφευκτη – και εδώ η κριτική που μπορεί να γίνει είναι ότι, όπως και να έχει, κάποιες σχέσεις εξουσίας θα υφίστανται, μολονότι ο στοχαστής προσδιορίζει ότι αυτό που είναι αντικείμενο διαχείρισης είναι οι συναλλακτικές σχέσεις και δεν υφίστανται σχέσεις εξουσίας με την παραδοσιακή έννοια του όρου.

4.4. Η κριτική του Bakunin στον Μαρξ

Ο Michail Bakunin είναι μία από τις εμβληματικές μορφές του αναρχισμού, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος προτιμούσε να προσδιορίζεται ως κολεκτιβιστής, προκειμένου να διακρίνεται από τους οπαδούς του Proudhon. Παρότι ούτε η σκέψη ούτε η δράση του μπορούν να περιοριστούν σε αυτό, ξεχωρίζουμε, ως εξαιρετικής σημασίας για τη συμβολή του στην ανάπτυξη του αναρχισμού, την αντιπαράθεση –πολιτική, διανοητική και προσωπική– που είχε με τους Μαρξ και Ένγκελς. Με τους ιδρυτές του μαρξισμού συμεριζόταν, γενικά μιλώντας, την αναγκαιότητα της επαναστατικής ανατροπής της καθεστηκίας τάξης και των καπιταλιστικών σχέσεων, και της οικοδόμησης στη θέση τους μιας κοινωνίας που θα χαρακτηρίζεται από σχέσεις ελευθερίας, ισότητας και αλληλεγγύης. Καθόλου όμως δεν αποδεχόταν το ερμηνευτικό σχήμα του ιστορικού υλισμού και τα πολιτικά συμπεράσματα που προκύπτουν από αυτό. Η θεμελιώδης διαφωνία του έγκειται σε αυτό που θεωρεί ως υποβιβασμό των μαζών από ένα κόμμα διανοουμένων, οι οποίοι ενεργούν για λογαριασμό των πρώτων, καθώς υποτίθεται ότι γνωρίζουν τους νόμους της ιστορικής εξέλιξης. Ο Bakunin βρίσκει ότι αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ «σοφών» και αδαών όχι μόνον είναι αυθαίρετος, αλλά και χειραγωγικός, καθώς εγκαθιδρύει μια σχέση εξουσίας μεταξύ τους, πράγμα αντιφατικό για όποιον αντίκειται στο εξουσιαστικό φαινόμενο εν γένει.

Επίσης, απορρίπτει την ιδέα περί του σταδίου της δικτατορίας του προλεταριάτου (βλ. Κεφάλαιο 3), καθώς θεωρεί ότι κάθε κρατική δομή θα πρέπει να διαλύεται αμέσως και όχι να διαιωνίζεται, διότι κάτι τέτοιο αναπόφευκτα θα οδηγήσει σε καταπίεση. Στη δικτατορία του προλεταριάτου εκτιμά ότι απλώς αλλάζουν οι εξουσιαστές. Μάλιστα, η εργατική τάξη, ενώ αναγορεύεται σε φορέα της ριζοσπαστικής ανατροπής, καθίσταται στην πραγματικότητα δέσμια των σχεδίων και εν τέλει των εξουσιαστικών ορέξεων μιας κάστας ανθρώπων, οι οποίοι έχουν προηγουμένως αποφασίσει –απόφαση που αποδίδουν στην ωρίμανση ή όχι των κοινωνικών συνθηκών, με βάση τους αντικειμενικούς νόμους κίνησης της ιστορίας, που οι ίδιοι είναι σε θέση να συλλάβουν– πότε θα αναληφθεί η επαναστατική δράση. Αντίθετα, για τον Bakunin, αυτό είναι έργο των μαζών, οι οποίες είναι άξιες να το αναλάβουν και να το διεκπεραιώσουν με τη δική τους άμεση δράση, ακηδεμόνευτα και απροσχεδίαστα. Είναι, μάλιστα, κάτι που μπορεί να ξεσπάσει αυθόρμητα, ανά πάσα στιγμή και με οποιαδήποτε αφορμή, ενώ καμία ανάσχεση αυτής της επαναστατικής έκρηξης δεν μπορεί να δικαιολογηθεί από όσους είναι ειλικρινώς και ανιδιοτελώς αφιερωμένοι στην επαναστατική υπόθεση. Αναλόγως, οι επαναστατημένες μάζες θα επινοήσουν οι ίδιες τους τρόπους οργάνωσης της νέας κοινωνίας. Το μόνο βέβαιο είναι ότι το όποιο επαναστατικό σχέδιο δεν μπορεί να ενσωματώνει εξουσιαστικές και ιεραρχικές δομές.

Αυτή η κριτική έλαβε χώρα και στο πλαίσιο της Α΄ Διεθνούς (Πρώτης Διεθνούς Ένωσης Εργατών), στην οποία ο Bakunin εισήλθε το 1868 και από την οποία αποβλήθηκε τέσσερα χρόνια αργότερα, με πρωτοβουλία του Μαρξ και των υποστηρικτών του. Στην αντιπαράθεση αυτή ο Bakunin ανέδειξε ως πρότυπο την Παρισινή Κομμούνια του 1871, ακριβώς επειδή θεώρησε ότι αυτή εξέφρασε υποδειγματικά την κοινωνική συμμαχία εργατών και αγροτών, αλλά και την αυτοοργάνωσή τους στο πλαίσιο ομάδων ή και στους χώρους εργασίας. Είναι εν προκειμένω τα ίδια τα επαναστατημένα υποκείμενα που εκλέγουν τους εκπροσώπους τους, αντί να τους επιβάλλεται άνωθεν μια ηγετική ομάδα με τα δικά της, ιδιαίτερα συμφέροντα. Η συλλογιστική του Bakunin επιδέχεται γενίκευση προσδιορίζοντας την αναρχική στάση προς κάθε μορφή κρατικού σοσιαλισμού, προς κάθε σοσιαλιστική εκδοχή που διατηρεί με οποιονδήποτε τρόπο τη διάκριση κυβερνώντων και κυβερνωμένων. Αν μη τι άλλο, μολονότι χρειάζεται προσοχή να μην πέσουμε στην παγίδα των εύκολων αναγωγών ή αναχρονιστικών ερμηνειών, η προσέγγιση του Bakunin έχει εμμέσως, έστω, να προσφέρει μια κριτική ματιά στον αυταρχισμό και στον ολοκληρωτισμό των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού, στο πλαίσιο των οποίων αναδείχθηκε μια κομματική νομενκλατούρα ως ο δυνάστης της κοινωνίας και των ατόμων, χωρίς –στο επίπεδο της κρατικής ιδεολογίας– να υποσταλεί το λάβαρο της επανάστασης και χωρίς να αναιρεθεί, υποτίθεται, η προοπτική μετάβασης σε μια πραγματικά κομμουνιστική κοινωνία.

Πρωτογενής πηγή 4.2

Michail Bakunin, *Όχι στη δικτατορία του προλεταριάτου**

Ο Bakunin, ορκισμένος εχθρός του Μαρξ, του προσάπτει ότι υπερασπίζεται μια σαθρή και κυρίως ολέθρια ιδέα. Καμία μετάβαση δεν πρόκειται να πραγματοποιηθεί σε μια κομμουνιστική κοινωνία εάν, προσωρινά υποτίθεται, διατηρηθούν δομές εξουσίας, ακόμη και εάν είναι στα χέρια των επαναστατών – ακόμη χειρότερα, εάν το κράτος, αντί να καταστραφεί ολοσχερώς, καταληφθεί από όσους ενεργούν στο όνομα της επανάστασης από θέση υπεροχής.

Σύμφωνα μ' αυτές τις πεποιθήσεις, εμείς όχι μόνο δεν έχουμε σα σκοπό, ούτε την ελάχιστη θέληση να επιβάλουμε στο λαό μας, ή σ' οποιονδήποτε άλλο λαό, ένα οποιοδήποτε ιδανικό κοινωνικής οργάνωσης βγαλμένο από τα βιβλία ή που το έχουμε επινοήσει εμείς οι ίδιοι, αλλά έχοντας την πεποίθηση ότι οι λαϊκές μάζες φέρνουν μέσα τους, στα λιγότερο ή περισσότερο εξελιγμένα ένστικτά τους, στην ιστορία τους, στις καθημερινές τους ανάγκες και στις συνειδητές ή ασυνειδητές επιθυμίες τους, όλα τα στοιχεία της μελλοντικής φυσικής τους οργάνωσης, ζητάμε ν' ανακαλύψουμε αυτό το ιδανικό μέσα στον ίδιο το λαό. Και καθώς κάθε εξουσία του Κράτους, κάθε κυβέρνηση, από την ίδια της τη φύση κι από την ίδια της τη θέση έξω από το λαό και πάνω απ' αυτόν, οφείλει αναγκαστικά να επιδιώκει να τον υποτάξει σε μια οργάνωση και για σκοπούς που του είναι ξένοι, εμείς δηλώνουμε ότι είμαστε εχθροί κάθε κυβέρνησης, κάθε κρατικής εξουσίας, εχθροί οποιασδήποτε κρατικής οργάνωσης γενικά και πιστεύουμε ότι ο λαός θα μπορέσει να ευτυχήσει και να ελευθερωθεί μόνο όταν, οργανωμένος από κάτω προς τα πάνω, διαμέσου ενώσεων ανεξάρτητων και απόλυτα ελεύθερων και έξω από κάθε επίσημη κηδεμονία, αλλά όχι από διάφορες κι εξίσου ελεύθερες επιρροές ανθρώπων και κομμάτων, θα δημιουργήσει αυτός ο ίδιος τη δική του ζωή.

Αυτές είναι οι πεποιθήσεις των επαναστατών σοσιαλιστών και γι' αυτό μας ονομάζουν αναρχικούς. Εμείς δεν διαμαρτυρόμαστ' εναντίον αυτού του ορισμού γιατί είμαστε πραγματικά εχθροί κάθε αρχής, γιατί ξέρομε ότι η εξουσία διαφθείρει τόσο εκείνους που την έχουν στα χέρια τους όσο κι εκείνους που πρέπει να υποταχτούν σ' αυτή. Κάτω από την ολέθρια επιρροή τους οι πρώτοι μεταμορφώνονται σε φιλόδοξους κι άπληστους δεσπότες, σ' εκμεταλλευτές της κοινωνίας για το δικό τους όφελος ή της κάστας τους και οι άλλοι σε σκλάβους. [...]

Λένε ότι αυτός ο κρατικός ζυγός, αυτή η δικτατορία, είναι ένα αναγκαίο, μεταβατικό στάδιο για να μπορέσουμε να φθάσουμε στην ολόπλευρη χειραφέτηση του λαού· η αναρχία κι η ελευθερία αποτελούν τον τελικό σκοπό, ενώ το Κράτος κι η δικτατορία είναι το μέσο. Έτσι για να χειραφετηθούν οι λαϊκές μάζες θα πρέπει πρώτα να υποδουλωθούν. Η πολεμική μας πάνω σ' αυτή την αντίφαση σταματάει εδώ. Οι μαρξιστές επιμένουν ότι μόνο μια δικτατορία, η δική τους φυσικά, μπορεί να δώσει στο λαό την ελευθερία. Απαντούμε ότι κάθε δικτατορία δεν μπορεί νάχει κανένα άλλο σκοπό απ' την διαίωσή της κι ότι το μόνο που είναι ικανή να γεννήσει και να διαποτίσει μ' αυτό τους ανθρώπους που την υπομένουν είναι η σκλαβιά. Η ελευθερία μπορεί να γεννηθεί μόνο απ' την ελευθερία, με τον ξεσηκωμό όλου του λαού και με την εθελοντική οργάνωση των εργαζόμενων μαζών από κάτω προς τα πάνω.

*Bakunin, M. (1979), *Κρατισμός και αναρχία* (επιμ. Ν. Αλεξίου & μτφρ. Γ. Γαλανόπουλος), Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, σσ. 141-142, 185-186.

4.5. Αναρχοκομμουνισμός

Μία από τις σημαντικότερες εκδοχές του αναρχισμού είναι αυτή του αναρχοκομμουνισμού. Σύμφωνα με τις αρχές του, τονίζει την κοινωνική διάσταση της φύσης του ανθρώπου, στον αντίποδα ατομικιστικών θεωρήσεων. Οι άνθρωποι είναι συνεργατικά και συμβιωτικά όντα. Όταν αφήνονται να αναπτύξουν τη φύση τους, θα δημιουργήσουν δεσμούς αλληλεγγύης, τους οποίους και θα απολαύσουν. Κατά προέκταση και ο πλούτος που παράγουν πρέπει να θεωρηθεί κοινωνικός. Η ατομική ιδιοκτησία εμφανίζεται αντιθέτως αυθαίρετη, καθώς πρόκειται για απόσπαση και ιδιοποίηση τμήματος του κοινωνικού πλούτου. Επιπλέον,

αντίκειται στα αισθήματα αγαθής κοινωνικότητας, διότι τροφοδοτεί την κτητικότητα, τον ανταγωνισμό και την ιδιοτέλεια. Εξ ου και οι αναρχοκομμουνιστές θεωρούν την ιδιοκτησία κλοπή και έκφραση της εκμετάλλευσης και της αδικίας. Μολονότι ο αναρχοκομμουνισμός είναι πολύ κοντά στον κολεκτιβιστικό αναρχισμό, καθώς και οι δύο είναι εξίσου υπέρ της κοινοκτημοσύνης των μέσων παραγωγής, παρατηρείται ωστόσο μια κρίσιμη διαφορά μεταξύ τους: Ο κολεκτιβιστικός αναρχισμός τάσσεται υπέρ της αναλογικής αμοιβής του εργαζομένου, με βάση την ποσότητα και το είδος της εργασίας που παράγει. Αντίθετα, ο αναρχοκομμουνισμός επεκτείνει την αρχή της κοινοκτημοσύνης και στο προϊόν της εργασίας, δηλαδή δίνει στην κοινωνία συλλογικά την αρμοδιότητα να κατανέμει τα παραγόμενα αγαθά σύμφωνα με τις ανάγκες. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο –«από τον καθένα σύμφωνα με την ικανότητά του στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του»– χαρακτηρίζεται ως *κομμουνιστικός* αναρχισμός.

Ένα επιχείρημα υπέρ της δεύτερης διευθέτησης είναι ότι, εάν εφαρμοζόταν ο κολεκτιβιστικός αναρχισμός και ο καθένας αμειβόταν ανάλογα με την αξία που παρήγε, τότε ουσιαστικά θα παρέμεναν ενεργά ο ρόλος του χρήματος και η συσσώρευση πλούτου και εν τέλει κεφαλαίου μαζί με τις σχετικές ανισότητες που θα προέκυπταν. Επομένως, θα δημιουργείτο εκ νέου ένας φαύλος κύκλος που θα οδηγούσε στο αίτημα δημιουργίας κράτους κ.ο.κ. Άρα, ο αναρχισμός, για να λειτουργήσει αυθεντικά και αποτελεσματικά, δεν μπορεί παρά να είναι κομμουνιστικός. Ο Kropotkin μπορεί να χαρακτηριστεί ως αναρχοκομμουνιστής, εφόσον ρητά υποστηρίζει, στο πλαίσιο που προσδιορίζουν η γενική αρχή της αλληλοβοήθειας και ο σκοπός της κάλυψης των αναγκών του καθενός, την εξάλειψη της ατομικής ιδιοκτησίας, του μισθού, του χρήματος και των εμπορικών συναλλαγών. Έτσι, οραματίζεται εθελοντικές ενώσεις, λίγο-πολύ αυτάρκη κοινότητα, που συνεργάζονται μεταξύ τους σε ένα μη ιεραρχικό πλαίσιο, και προσδοκά ότι σταδιακά με τη δημιουργία συνθηκών ευημερίας θα ικανοποιούνται ολοένα και περισσότερες ανάγκες, πνευματικές πλέον, και όχι μόνο βιοτικές.

4.6. Αναρχοσυνδικαλισμός

Αναρχοσυνδικαλισμός είναι εκείνη η διακεκριμένη μορφή αναρχισμού που, όπως φανερώνει και η λέξη, εκφράστηκε μέσω του συνδικαλισμού. Ιστορικά, οι απαρχές του τοποθετούνται στην τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα. Τότε αποκτούν μαζικό χαρακτήρα οι αγώνες και οι διεκδικήσεις των οργανωμένων σε συνδικάτα αναρχικών εργατών. Τα αιτήματα περιλαμβάνουν την αύξηση των μισθών και αξιοπρεπείς συνθήκες εργασίας, αλλά ενσωματωμένα στην αναρχική προοπτική γίνονται τμήμα ενός συνολικά ριζοσπαστικού και ανατρεπτικού αιτήματος, που δεν είναι τίποτε λιγότερο από την επίτευξη του συνολικού ελέγχου της παραγωγικής διαδικασίας και της οικονομίας γενικότερα (Rocker, *χ.χ.*, σ. 38 κ.ε.). Οι αναρχικοί εργάτες επιδίδονται σε δυναμικές ενέργειες, όπως είναι το σαμποτάζ των εγκαταστάσεων και του εξοπλισμού των χώρων παραγωγής, καθώς και οι βίαιες επιθέσεις σε επιστάτες, στους οποίους καταλογίζουν ότι είναι βασιλικότεροι του βασιλέως σε σχέση με τα αφεντικά τους.

Την ίδια περίοδο το αναρχοσυνδικαλιστικό κίνημα, αποκτώντας ταυτότητα και αυτοσυνειδησία, υιοθετεί ως συνολική στρατηγική την άμεση δράση, στην οποία, εκτός από τις προαναφερθείσες πρακτικές, συγκαταλέγεται και η απεργία. Μάλιστα, προσδοκάται ότι η απεργία μπορεί να αποκορυφωθεί σε μια γενική απεργία διαρκείας, που θα αποδειχθεί καταλυτική για την κατάρρευση του καπιταλισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, οι απεργοσπάστες αντιμετωπίζονται με εκφοβισμό και βία. Δεδομένου αυτού του προσανατολισμού, αποκόβονται οι δεσμοί με τα πολιτικά κόμματα, τα οποία δεν θεωρούνται πλέον ικανά να εκφράσουν τα συμφέροντα της εργασίας, ούτε να υπηρετήσουν το ιδεώδες μιας αναρχικής κοινωνίας, όντας τα ίδια γραφειοκρατικές δομές με τις δικές τους σχέσεις εξουσίας, και εν τέλει, παρά τις εξαγγελίες ορισμένων από αυτά, λειτουργούν κομφορμιστικά. Γενικότερα, η ενσωμάτωση σε οποιοδήποτε από τις υπάρχουσες πολιτικές δομές παρουσιάζεται ατελέσφορη και συντηρητική επιλογή. Αντίθετα, οι αλληλέγγυες σχέσεις και η αυτοδιαχείριση των συνδικαλιστικών σωματείων συνιστούν το υπόδειγμα και για την αυριανή αναρχική κοινωνία, η οποία θα αυτοδιευθύνεται και θα λειτουργεί με άξονα την κάλυψη των αναγκών όλων των μελών της, και όχι με όρους κερδοφορίας. Επομένως, οι ίδιοι οι εργάτες αναλαμβάνουν πρωτοβουλίες, που μπορεί να εκκινούν από τους χώρους εργασίας και παραγωγής, αλλά έχουν και ευρύτερες κοινωνικές επιπτώσεις. Ενδεικτική είναι η διεξαγωγή μπουϊκοτάζ προϊόντων, δράση που αφορά και την κατανάλωση (Harper, 1989, σσ. 80-81).

Ο αναρχοσυνδικαλισμός έλαβε υπόσταση κατεξοχήν με τη συγκρότηση της γαλλικής CGT, της Γενικής Συνομοσπονδίας Εργασίας, και της ισπανικής CNT, της Εθνικής Συνομοσπονδίας Εργασίας. Η

τελευταία κατόρθωσε να εφαρμόσει πράγματι μια οριζόντια, μη ιεραρχική δομή, παρά τη μαζική συμμετοχή και το πλήθος των επιμέρους οργανώσεων που τη συναποτελούσαν.



Εικόνα 4.3 «Σύντροφε! Εργάσου και αγωνίσου για την επανάσταση» διαβάζουμε στην αφίσα της Εθνικής Συνομοσπονδίας Εργασίας (CNT) και της Ιβηρικής Ομοσπονδίας Αναρχικών (FAI). Ο αναρχισμός γνώρισε τεράστια απήχηση στην Ισπανία, με αποκορύφωμα την περίοδο του Εμφυλίου (<http://historyinposters.tumblr.com/post/66035117382/spanish-civil-war-poster-for-republican-party>). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Επαγγελματικά σωματεία ενώνονταν σε τοπικές ομοσπονδίες και αυτές σε περιφερειακές, οι οποίες με τη σειρά τους συγκροτούσαν τη CNT. Το σημαντικό είναι ότι αυτό το σχήμα απέφυγε να λειτουργήσει με μόνιμους γραφειοκράτες ή έμμισθους υπαλλήλους και κατάφερε να έχει πραγματικά συλλογικές διαδικασίες, και μάλιστα κατά τις ώρες εργασίας. Η CNT, που δημιουργήθηκε το 1911, δοκίμασε τη γενική απεργία και επιδόθηκε σε εξεγερτικές ενέργειες, αν και χωρίς θεαματικά αποτελέσματα μέχρι το ξέσπασμα του Ισπανικού Εμφυλίου. Στο πλαίσιο του Εμφυλίου γενικότερα ο αναρχισμός θα φτάσει στο απόγειό του, καθώς οι αναρχικοί όχι μόνο θα είναι η κύρια δύναμη του δημοκρατικού στρατοπέδου ενάντια στις δυνάμεις του στρατηγού Φράνκο, αλλά θα οργανώσουν την οικονομική και κοινωνική ζωή σε εκτεταμένες περιοχές της Ισπανίας, που ήταν υπό τον έλεγχό τους με βάση τα αναρχικά πρότυπα. Πρόκειται για τη μοναδική περίπτωση στην ιστορία που ο αναρχισμός κατάφερε να εφαρμοστεί παρατεταμένα στην πράξη και σε μαζική κλίμακα, καθώς τον τόνο έδιναν οι κολεκτίβες των χωρικών, αλλά εξίσου σε βιομηχανικές και άλλες εγκαταστάσεις η παραγωγή λειτούργησε με όρους αυτοδιαχείρισης, χωρίς την ύπαρξη διεύθυνσης και ιεραρχίας (Harper, 1989, σσ. 106-107, 148-152).

4.7. Αναρχισμός και δημοκρατία

Όλες οι εκδοχές αναρχισμού αντιτίθενται στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία, πρώτα-πρώτα επειδή αυτή αναπόφευκτα συνδέεται με το κράτος, το κοινοβούλιο, τα κόμματα και το σύνολο των πολιτικών θεσμών, τους οποίους οι αναρχικοί απορρίπτουν ως εξουσιαστικούς, καταπιεστικούς, γραφειοκρατικούς κ.ο.κ. Αυτή η εναντίωση επεκτείνεται και στις εκλογές, ακόμη και στα δημοψηφίσματα, καθώς εξίσου καταλήγουν στο ίδιο αποτέλεσμα, δηλαδή στη διατήρηση και στην αναπαραγωγή της διάκρισης κυβερνώντων και κυβερνωμένων, που θα πει ότι η εκδήλωση της λαϊκής κυριαρχίας εκβάλλει σε εξουσιαστικούς θεσμούς και πρακτικές. Υπάρχει, ωστόσο, και μια ριζικότερη κριτική της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, η οποία συνίσταται ουσιαστικά στην αμφισβήτηση της ίδιας της αρχής της πλειοψηφίας. Αυτή εκφράζεται κατεξοχήν από ατομικιστές αναρχικούς, οι οποίοι δεν αναγνωρίζουν το δικαίωμα της πλειοψηφίας να επιβάλλει τους όρους της στα άτομα και στις μειονότητες. Με άλλα λόγια, εδώ διατυπώνεται ένα φιλελεύθερο επιχείρημα υπέρ της ατομικής ελευθερίας, κόντρα στις αξιώσεις του συνόλου. Αλλά και από διαφορετική αφετηρία ο Proudhon κάνει ξεκάθαρα λόγο για την τυραννία της λαϊκής κυριαρχίας (Vincent, 2010, σσ. 132-133).

Η αναρχική στάση προς την αντιπροσωπευτική δημοκρατία αφήνει τα σημάδια της και στη μάλλον αντιφατική σχέση του αναρχισμού προς την άμεση δημοκρατία. Η τελευταία παρουσιάζει μεν διάφορα πλεονεκτήματα για τους αναρχικούς, σε σχέση προς την αντιπροσωπευτική, ιδίως εφόσον το πεδίο εφαρμογής της είναι ένα κοινόβιο, μια μικρή, τοπική κοινότητα ή ένας χώρος εργασίας. Η αυτοπρόσωπη, αδιαμεσολάβητη και ισότιμη συμμετοχή είναι συμβατή με τα αναρχικά ιδανικά, στον αντίποδα συγκεντρωτικών θεσμών, όπου εμφωλεύουν σχέσεις εξουσίας. Ωστόσο, και πάλι είναι δυνατόν να τεθεί ζήτημα επιβολής της πλειοψηφίας, και άρα δεν μπορεί εκ προοιμίου να αποκλειστεί η πιθανότητα του δεσποτισμού. Επομένως, η ισότιμη συμμετοχή και η αμοιβαιότητα δεν είναι ικανές συνθήκες για να διασφαλιστεί η ατομική ελευθερία του καθενός. Έτσι, οι αναρχικοί διατηρούν τις επιφυλάξεις τους για την άμεση δημοκρατία, την ίδια στιγμή που βρίσκονται πολύ κοντά σε αυτήν. Οι κολεκτιβιστές αναρχικοί προσδοκούν ότι δεν θα ανακύπτουν ουσιαστικές αντιθέσεις και συγκρούσεις σε μια αναρχική κοινωνία στην οποία τον τόνο θα δίνει, έτσι κι αλλιώς, το πνεύμα της αλληλεγγύης, ενώ οι ατομικιστές αναρχικοί ελπίζουν ότι θα επικρατεί ως κοινή παραδοχή πως οι ατομικές ελευθερίες θα γίνονται απόλυτα σεβαστές, κυρίως καθώς περίπου τα πάντα θα παραμένουν αρρυθμιστα.

4.8. Αναρχισμός και βία

Το ζήτημα της βίας διχάζει το αναρχικό κίνημα, καθώς πολλοί αναρχικοί θεωρούν τη βία νομιμοποιημένη, δίκαιη και επιβεβλημένη επιλογή δράσης, ενώ άλλοι την απορρίπτουν αναφανδόν και, ακριβώς αντίθετα, επιμένουν στη σημασία της αποχής από βίαιες ενέργειες και της υπεράσπισης ενός αμιγώς ειρηνικού αγώνα. Ο Errico Malatesta είναι ένας από τους διακεκριμένους αναρχικούς θιασώτες της βίας, με το επιχείρημα ότι αυτή συνιστά ένα απαραίτητο μέσο για την απελευθέρωση των εργατών και όλων των καταπιεσμένων που υφίστανται τη βία του κράτους και των αφεντικών τους. Μπορεί μεν να τίθεται ως στόχος η διαμόρφωση κοινωνικής συνείδησης εκ μέρους όλων των εξεγερμένων, αλλά κάτι τέτοιο βασίζεται σε υλικές προϋποθέσεις, δηλαδή να διαθέτουν τα μέσα διατήρησης στη ζωή, και στην ανάπτυξή τους ως ανθρώπων. Η

ικανοποίηση αυτών των προϋποθέσεων διέρχεται μέσω της βίαιης αντίδρασης σε ό,τι τους τίθεται ως εμπόδιο.

Ομοίως, στο πολυδιαβασμένο *Η κατήχηση ενός επαναστάτη*, του 1869, που ενέπνευσε πολλούς αναρχικούς, ο ρώσος Sergey Nechayev θα διατυπώσει τη θέση ότι οι επαναστατημένοι εναντίον της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων μπορούν και οφείλουν να χρησιμοποιήσουν κάθε μέσο που θα προκαλέσει την καταστροφή της, με απόλυτη αφοσίωση στον στόχο τους, χωρίς επιφυλάξεις και δισταγμό. Επομένως, η βία και η τρομοκρατία είναι απολύτως καλοδεχούμενες. Ο ίδιος ο Nechayev ανέπτυξε σχετική δράση στη Ρωσία. Μέχρι και σήμερα, μια μερίδα του αναρχικού κινήματος εμπνέεται από αυτές τις ιδέες, αλλά και από σχετικές πρακτικές αναρχικών που έδρασαν κυρίως στα τέλη του 19ου αιώνα, οι οποίοι τοποθετούσαν βόμβες ή προέβαιναν ακόμη και σε πολιτικές δολοφονίες. Από τη δεκαετία του 1980 μέχρι και σήμερα, το λεγόμενο Black Bloc, μια μερίδα των σύγχρονων αναρχικών, υιοθετεί βίαιες δράσεις, που περιλαμβάνουν την καταστροφή περιουσίας κυρίως μεγάλων εταιρειών, τραπεζών και οργανισμών, που αποτελούν εκφράσεις του σύγχρονου καπιταλισμού, και επιδίδονται σε οδομαχίες με την αστυνομία, η οποία επίσης αποτελεί ιδιαίτερο στόχο τους, εφόσον συνιστά την πιο χαρακτηριστική εκδήλωση κρατικής καταστολής.



Εικόνα 4.4 Στιγμιότυπο από τις οδομαχίες που πραγματοποιήθηκαν μεταξύ διαδηλωτών και αστυνομικών στο Σιάτλ το 1999, κατά τη σύνοδο του Παγκόσμιου Οργανισμού Εμπορίου. Είναι συνηθισμένο για ένα τμήμα του αναρχικού κινήματος, όπως είναι το Black Bloc, να επιδίδεται σε βίαιη δράση εναντίον της αστυνομίας, ως κατεξοχήν κατασταλακτικού μηχανισμού του κράτους. Σε αυτό το πλαίσιο, τα μαύρα ρούχα, η κάλυψη των χαρακτηριστικών του προσώπου, οι αντιασφυζιογόνες μάσκες και άλλα αξεσουάρ συνιστούν μέρος της αμφίεσης και του εξοπλισμού του ακτιβιστή αναρχικού. (J. Narrin, https://en.wikipedia.org/wiki/Insurrectionary_anarchism#/media/File:Man_Alone_WTO1999_by_J.Narrin.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Στον αντίποδα, ο αναρχοπασιφισμός σηματοδοτεί την απόρριψη της βίας συνολικά, και επομένως θεωρεί άστοχη τη στάση που συμπυκνώνεται στο σύνθημα «Βία στη βία της εξουσίας». Και αυτό κυρίως διότι εντοπίζει μια εγγενή αντίφαση στην ιδέα ότι η (κρατική) βία είναι απορριπτέα, αλλά ταυτόχρονα χρειάζεται

βία για να καταργηθεί. Δηλαδή, δεν μπορεί τα μέσα να αντιφάσκουν προς τον σκοπό, να θέλω να εγκαθιδρύσω μια κοινωνία που θα έχει εξαλείψει τη βία, αλλά προκειμένου να τα καταφέρω θα πρέπει προηγουμένως να χρησιμοποιήσω βία. Οι αναρχοπασιφιστές εμπνέονται συχνά από στοχαστές αλλά και από ανθρώπους της δράσης οι οποίοι μπορεί να μην αυτοπροσδιορίζονται ως αναρχικοί, ωστόσο έχουν συγγενείς απόψεις με αυτές του αναρχισμού. Ο Leon Tolstoy, πέραν του σπουδαίου λογοτεχνικού έργου του, καταφέρθηκε εναντίον του σύγχρονου αλλοτριωτικού πολιτισμού και πρότεινε την επιστροφή στην απλότητα της αγροτικής, κοινοβιακής ζωής, συνδυασμένης με χριστιανικές αρχές. Εμπνεόμενος από τη χριστιανική διδασκαλία, απορρίπτει τη βία για οποιονδήποτε λόγο. Με μια αντίληψη πιο συμβατή με τον αμερικανικό ατομικισμό, ο Henry David Thoreau, με την *Πολιτική Ανυπακοή*, δίνει επιχειρήματα εναντίωσης στις αξιώσεις της κυβέρνησης και της εξουσίας, χωρίς να καλεί σε ανάληψη βίαιης δράσης. Πιο πρόσφατα, το παράδειγμα του Μαχάτμα Γκάντι, ο οποίος εναντιώθηκε στον βρετανικό ζυγό με την τακτική της μη βίαιης αντίστασης, επίσης συγκινεί πολλούς αναρχοπασιφιστές και χρησιμοποιείται ως αντεπιχείρημα στη θέση ότι απέναντι στον ισχυρό που διαθέτει τα μέσα βίας και καταναγκασμού κάθε ειρηνική διεκδίκηση είναι ατελέσφορη και μάταιη. Πάντως, η εναντίωση στη βία και η ανυπακοή μπορούν να λάβουν διάφορες μορφές. Ενδεικτικά, είναι ενδιαφέρον ότι ένα από τα διασημότερα ζευγάρια αναρχικών, οι Emma Goldman και Alexander Berkman, ηγήθηκαν εκστρατείας εναντίον της στρατολόγησης Αμερικανών κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ενώ αρκετά χρόνια νωρίτερα ο Berkman είχε αποπειραθεί να δολοφονήσει διευθυντικό στέλεχος της Carnegie Steel Company.

4.9. Αναρχοκαπιταλισμός

Ο φιλελευθερισμός, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 1, εκδηλώνει μια καταστατική καχυποψία προς το κράτος. Το εκλαμβάνει ως ένα σύνολο εξουσιαστικών θεσμών, που έχει ενδιάθετη την τάση να θέλει να γίνεται μεγαλύτερο και πιο παρεμβατικό, αποτελώντας διαρκή κίνδυνο για τις ατομικές ελευθερίες και δικαιώματα. Οι φιλελεύθεροι, ωστόσο, θεωρούν ότι το μικρό ή, έστω, το ελάχιστο κράτος είναι απαραίτητο. Και αυτό διότι μόνο το κράτος μπορεί να εγγυηθεί κάποιες θεμελιώδεις συνθήκες σταθερής και ειρηνικής συμβίωσης, ενώ επιπλέον μπορεί να συμπληρώσει τον θεσμό της ελεύθερης αγοράς, παρέχοντας εκείνα τα αγαθά που εκ της φύσεώς τους είναι αμιγώς δημόσια. Έτσι, ακόμη και οι πλέον ανυποχώρητοι φιλελεύθεροι αποδέχονται ως αναγκαίο κακό την ύπαρξη ενός κράτους-νυχοφύλακα, δηλαδή ενός κράτους που δεν του απομένει παρά σχεδόν μόνον ο λεγόμενος σκληρός πυρήνας του. Με άλλα λόγια, ο φιλελευθερισμός αναγνωρίζει ότι το κράτος καλώς έχει το αναγνωρισμένο μονοπώλιο της νόμιμης βίας, μεριμνώντας για την εσωτερική ασφάλεια και τάξη (αστυνομία, Δικαιοσύνη κτλ.) και την εξωτερική ασφάλεια (στρατός), ενώ επιπλέον εύλογα διατηρεί έναν εποπτικό και ρυθμιστικό ρόλο στην οικονομία, προκειμένου να διασφαλιστεί η ομαλή λειτουργία της αγοράς, του ανταγωνισμού κτλ. Βεβαίως, σε αντιστάθμισμα υποστηρίζει αταλάντευτα την ύπαρξη ενός κράτους εσωτερικά κατακερματισμένου με «ελέγχους και εξισορροπήσεις», τέτοιες που θα αποτρέπουν τη συγκέντρωση υπερβολικής εξουσίας σε ένα σημείο του, και περιοριζόμενου από αρχές Συνταγματισμού.

Ο αναρχοκαπιταλισμός αίρει τις σχετικές επιφυλάξεις του φιλελευθερισμού για την ύπαρξη του κράτους. Ασφαλώς, το θεωρεί κάτι το κακό, όχι όμως αναγκαίο. Και αυτό διότι, εν τέλει, όλες οι λειτουργίες που αναλαμβάνει παραδοσιακά το κράτος μπορούν, ισχυρίζεται, να αναληφθούν –αν όχι με άριστο τρόπο, πάντως πιο αποτελεσματικά και με ακέραιη την ατομική ελευθερία– από τους μηχανισμούς της ελεύθερης, καπιταλιστικής αγοράς. Προκειμένου να τεκμηριωθεί αυτός ο ισχυρισμός, ο αναρχοκαπιταλισμός φτάνει στην ακραία τους κατάληξη εμπειρικές εκδοχές επέκτασης της αγοράς σε πεδία που εκλαμβάνονταν αυτονοήτως ως κρατικά μονοπώλια. Για παράδειγμα, θεωρεί ότι η πρακτική της οικειοθελούς και από κοινού προσφυγής επιχειρήσεων που αμφισβητούν τους όρους της μεταξύ τους συναλλαγής σε ιδιωτικές εταιρείες επιδιαιτησίας είναι γενικεύσιμη, όσον αφορά την εκδίκαση αστικών διαφορών και εν τέλει συνολικά τον θεσμό της Δικαιοσύνης. Η ιδέα είναι ότι τα γραφειοκρατικά, χρονοβόρα, τυπολατρικά δικαστήρια μπορούν να υποκατασταθούν από εταιρείες που θα διαμεσολαβούν μεταξύ των δύο μερών και θα λειτουργούν ευέλικτα και πρακτικά, επομένως και πιο γρήγορα και αποδοτικά. Κατ' αναλογία, η ασφάλεια και η τάξη μπορούν να θεωρηθούν ως υπηρεσίες που παρέχουν ιδιωτικές εταιρείες, τις οποίες μπορούν να αγοράσουν οι ενδιαφερόμενοι ιδιώτες. Το επιχείρημα είναι ότι σε συνθήκες ελεύθερου ανταγωνισμού το αποτέλεσμα θα είναι συγκριτικά ανώτερο ως προς αυτό που μπορεί να παράσχει η αστυνομία. Ανάλογες θέσεις έχουν υποστηριχθεί ακόμη και για τον στρατό –με βάση και τον διευρυμένο ρόλο που παίζουν τα τελευταία χρόνια ιδιωτικές εταιρείες «ασφάλειας», στις οποίες για παράδειγμα ο αμερικανικός στρατός αναθέτει «υπηρεσίες

φύλαξης», με βάση σχετικό συμβόλαιο— ή τη διοίκηση και διαχείριση των φυλακών, μέρος των οποίων ανατίθεται ήδη σε ιδιωτικές εταιρείες, στις ΗΠΑ κυρίως.

Αυτό που η αναρχοκαπιταλιστική προσέγγιση δείχνει να παραβλέπει είναι ότι η γενίκευση αυτού του μοντέλου στην απόλυτη εκδοχή του διαφαίνεται να οδηγεί κατά κάποιον τρόπο σε έναν αντίστροφο ολοκληρωτισμό, και όχι σε μια συνθήκη απόλυτης ελευθερίας. Δηλαδή, ενώ στην περίπτωση του τυπικού ολοκληρωτισμού το κράτος επιβάλλεται παντού, εξαφανίζοντας την ιδιωτικότητα και την ελευθερία (βλ. Κεφάλαιο 6), μια καπιταλιστική αγορά χωρίς κράτος μπορεί να οδηγήσει σε μια κοινωνία που παραπέμπει σε μια «φυσική κατάσταση» όλων εναντίον όλων. Φέρ' ειπείν, εύκολα φανταζόμαστε ότι οι εύποροι διαμένοντες σε μια προνομιούχο περιοχή μπορούν να ανταποκριθούν στο κόστος της ασφάλειάς τους από μια ιδιωτική εταιρεία φύλαξης, ακόμη και αν χρειαστεί να μετατραπεί σε «φρούριο». Αντιθέτως, οι φτωχογειτονιές δεν θα μπορούν να ανταποκριθούν στο σχετικό κόστος, και κατά προέκταση είναι αναμενόμενο να μετατραπούν σε εστίες εγκληματικότητας. Επιπλέον, αξίζει να διερωτηθεί κάποιος κατά πόσον, στο πλαίσιο αυτής της συνθήκης, μπορεί να υφίσταται η έννοια της κοινωνίας. Δηλαδή, εάν στην πράξη δεν υφίστανται αντικειμενικά οι έννοιες της νομιμότητας και της δικαιοσύνης, τότε αφενός φαντάζει εξαιρετικά δύσκολο να υπάρχει ο ελάχιστος, έστω, δεσμός μεταξύ ανθρώπων που έχουν πολύ διαφορετική κοινωνικοοικονομική θέση και προοπτικές βίου, αφετέρου δυσκολευόμαστε να βρούμε ένα κριτήριο με βάση το οποίο θα διαφοροποιούνταν μια εταιρεία παροχής προστασίας από μια ένοπλη συμμορία μπράβων.

Σε θεωρητικό επίπεδο, ο Murray Rothbard είναι ο πιο σημαντικός υπέρμαχος του αναρχοκαπιταλισμού. Στην αφετηρία της σκέψης του βρίσκεται μια ριζικά φιλελεύθερη αντίληψη της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με αυτήν, είμαστε εγωιστικά, κτητικά, ορθολογικά πλάσματα και κύριοι του εαυτού μας. Επηρεασμένος από τον John Locke, με βάση τα παραπάνω και δεδομένου ότι έχουμε την κυριότητα του εαυτού μας, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι και η ατομική ιδιοκτησία—που προκύπτει από την πρόσμειξη της εργασίας μας στη γη και γενικότερα σε διαθέσιμους πόρους— είναι ένα φυσικό και απαράγραπτο δικαίωμα, το οποίο κανείς δεν νομιμοποιείται να μας στερήσει με οποιονδήποτε τρόπο, και επομένως κάθε σχετική αξίωση, π.χ. η κρατική φορολογία, είναι εντελώς αυθαίρετη. Ο ακραίος ατομικισμός του Rothbard τον οδηγεί πράγματι να μην αναγνωρίζει καν την ύπαρξη κοινωνίας, παρά μόνον άτομα που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Το κάθε άτομο, λοιπόν, έχει φυσικό και απόλυτο δικαίωμα στον ίδιο του τον εαυτό, στο σώμα και στην ιδιοκτησία του, και επομένως έχει το δικαίωμα να απολαμβάνει την ελευθερία του, χωρίς να υφίσταται βία, καταναγκασμό κ.ο.κ. Σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί να συναλλάσσεται με άλλα άτομα και να συνάπτει σχετικές συμφωνίες και συμβόλαια. Ο Rothbard ενδιαφέρεται κυρίως για την απουσία εμποδίων στην ελεύθερη δράση του ατόμου και αντιμετωπίζει τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα με τυπικούς και όχι ουσιαστικούς όρους, δηλαδή δεν ασχολείται με τις διαφορές πλούτου και τη διαφορετική θέση που μπορεί να έχουν οι συναλλασσόμενοι, αλλά με το εάν υπάρχει ή όχι εξωγενής προσβολή της ατομικής ιδιοκτησίας (Vincent, 2010, σσ. 122, 124, 125, 128; Rothbard, 2012).

Πρωτογενής πηγή 4.3

Murray Rothbard, *Το απαραβίαστο της ατομικής ιδιοκτησίας**

Ο Rothbard, ιδρυτική μορφή του αναρχοκαπιταλισμού, συνοψίζει στα αποσπάσματα κειμένου του (1973) την κατεδαφιστική κριτική του προς το κράτος στο όνομα της ελευθερίας. Και εξηγεί ότι η ελευθερία αυτή δεν είναι νοητή χωρίς το δικαίωμα στην ατομική ιδιοποίηση των φυσικών πόρων και, τελικά, την ατομική ιδιοκτησία. Ας προσεχθεί ότι καταφέρεται εναντίον της σχέσης κυβερνώντων-κυβερνωμένων, αλλά δεν φαίνεται να προβληματίζεται για το ενδεχόμενο να αναπτυχθούν σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης στην περίπτωση που δεν υφίσταται κράτος.

Αν κανένας δεν επιτρέπεται να επιτίθεται εναντίον κάποιου ή της περιουσίας του, αυτό σημαίνει ότι ο καθένας είναι ελεύθερος να κάνει ό,τι επιθυμεί, εκτός απ' το να διαπράττει τέτοια επίθεση. Ο μεγάλος ελευθεριακός θεωρητικός του 19ου αιώνα Herbert Spencer διαμόρφωσε ένα παρόμοιο αξίωμα: «Νόμος της Ίσης Ελευθερίας». Η ελευθερία είναι για τον λόγο αυτό αυστηρά ορισμένη σε μια τέτοια ιδεολογία ως: η απουσία εισβολής. Ένας άνθρωπος είναι ελεύθερος όταν δεν του επιτίθενται. Κι όλοι οι άνθρωποι, ή η «κοινωνία» είναι ελεύθεροι όταν δεν διαπράττεται καμία επίθεση ή εισβολή.

Παρόλο που αντιτίθεται σε κάθε επίθεση ομαδική ή προσωπική ενάντια στα δικαιώματα του ανθρώπου και στα δικαιώματα της περιουσίας, ο ελευθεριακός βλέπει ότι σ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας και μέχρι σήμερα υπάρχει ένας κύριος, κυρίαρχος και επιτακτικός επιδρομέας σ' όλ' αυτά τα δικαιώματα: το Κράτος. Σε αντίθεση με όλους τους άλλους στοχαστές, αριστερούς, δεξιούς ή ενδιάμεσους, ο ελευθεριακός στοχαστής αρνείται να δώσει στο Κράτος την ηθική επικύρωση να διαπράττει ενέργειες για τις οποίες σχεδόν όλοι συμφωνούν ότι θα ήταν ανήθικο, παράνομο κι εγκληματικό αν τις διέπραττε κάποιο άτομο ή ομάδα στην κοινωνία. Ο ελευθεριακός στοχαστής, εν συντομία, εμμένει να εφαρμόζει τον ηθικό νόμο σ' όλους και δεν κάνει καμία ειδική εξαίρεση για κανένα άτομο ή ομάδα. Αλλά, αν εξετάσουμε το Κράτος απογυμνωμένο, τρόπος του λέγειν, βλέπουμε ότι είναι καθολικά επιτρεπτό, κι ακόμη κι ενθαρρύνεται, να διαπράττει όλες τις ενέργειες τις οποίες ακόμη και οι μη ελευθεριακοί παραδέχονται ότι είναι κατακριτέες. Το Κράτος συνήθως διαπράττει μαζικές δολοφονίες, που τις ονομάζει «πολέμους», ή κάποιες φορές «κατάπνιξη της ανατρεπτικής δράσης». Το Κράτος συμμετέχει στην υποδούλωση στις ένοπλες δυνάμεις του, που την ονομάζει στρατολόγηση. Επίσης, επιβιώνει με την πρακτική της βίαιης κλοπής, την οποία ονομάζει «φορολογία». [...]

Ο ελευθεριακός... [π]ασχίζει να δείξει ότι η ίδια η ύπαρξη της φορολογίας και του Κράτος αναγκαστικά εγκαθιδρύει ένα ταξικό διαχωρισμό ανάμεσα στους εκμεταλλευτές κυβερνήτες και τους εκμεταλλευόμενους κυβερνώμενους. [...]

Ο άνθρωπος έρχεται στον κόσμο με μόνο τον εαυτό του και τον κόσμο που υπάρχει γύρω του – τη γη και τους πόρους που δίνει η φύση. Παίρνει αυτούς τους πόρους και τους μεταμορφώνει μέσω της εργασίας του, του μυαλού και της δράσης του σ' αγαθά πιο χρήσιμα στους ανθρώπους.

Έτσι, αν ένα άτομο δεν μπορεί να κατέχει γη, δεν μπορεί πλήρως να κατέχει και τους καρπούς των κόπων του. Ο αγρότης δεν μπορεί να κατέχει τη σοδειά του από σιτάρι αν δεν μπορεί να κατέχει τη γη στην οποία μεγαλώνει αυτό το σιτάρι. Τώρα που η εργασία του έχει άρρηκτα αναμιχθεί με τη γη, δεν μπορεί να στερηθεί το ένα χωρίς να στερηθεί και το άλλο. [...]

Ο κεντρικός πυρήνας της ελευθεριακής πίστης είναι λοιπόν να εγκαθιδρύσει τ' απόλυτο δικαίωμα κάθε ανθρώπου στην ιδιοκτησία. Πρώτα, στο ίδιο του το σώμα και δεύτερον στους ως τότε αχρησιμοποίητους φυσικούς πόρους, τους οποίους μεταμορφώνει πρώτος με τη δική του εργασία. Αυτά τα δύο αξιώματα, το δικαίωμα στην προσωπική κυριότητα και το δικαίωμα στο «σπιτικό» μας, συνιστούν το πλήρες σύνολο των αρχών του ελευθεριακού συστήματος. Ολόκληρο το ελευθεριακό σύστημα πεποιθήσεων, λοιπόν, συγκροτείται ως προέκταση κι εφαρμογή όλων των επιπτώσεων αυτού του κεντρικού δόγματος.

*Rothbard, M. (1973), «For a new liberty», Λονδίνο: Macmillan. Στο T. Ball & R. Dagger (επιμ.) (2006), *Ideals and Ideologies* (6η έκδ., σσ. 131-132, 133), Νέα Υόρκη: Pearson-Longman.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Harper, C. (1989), *Αναρχισμός. Εικονογραφημένος οδηγός* (μτφρ. Κ. Δεσποινιάδης), Θεσσαλονίκη: Επιλογή.
- Kinna, R. (2005), *Anarchism. A beginner's guide*, Οξφόρδη: Oneworld.
- Manfredonia, G. (2006), *Ο αναρχισμός στην Ευρώπη* (μτφρ. Μ. Lebrun), Αθήνα: Το Βήμα.
- Ward, C. (2006), *Αναρχισμός* (μτφρ. Γ. Πελεγρίνης) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Ανθολογία

- Guerin, D. (επιμ.) (1998), *No gods, no masters. An anthology of anarchism* (μτφρ. P. Sharkey), Όκλαντ (CA): AK Press.

Κλασικές μελέτες

- Bookchin, M. (2011), *Οι Ισπανοί αναρχικοί. Τα ηρωικά χρόνια 1868-1936* (μτφρ. R. Bergner & Γ. Καστανάρας), Αθήνα: Βιβλιοπέλαγος.

- Marshall, P. (2010), *Demanding the impossible. A history of anarchism* (4η έκδ.), Όκλαντ (CA): PM Press.
- Woodcock, G. (1962), *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*, Νέα Υόρκη: The world publishing company.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Κιουπκιολής, Α. (2014), *Για τα κοινά της ελευθερίας*, Αθήνα: Εξάρχεια.
- Ρούσσης, Γ. (2011), *Μαρξ - Μπακούνιν. Για το σοσιαλιστικό κράτος. Αξιολόγηση της κριτικής του Μπακούνιν στο μαρξικό σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστη.
- Τερζάκης, Φ. (2014), *Ο αναρχισμός στον κομμουνισμό. Εμμένοντας στην επαναστατική ανάγκη*, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν.
- Χαρμπίλας, Χ. (2014), *Οι αναρχικοί της Πάτρας και του Πύργου. Τέλη 19ου-αρχές 20ού αιώνα: Διασυνδέσεις, επιρροές, ο πολιτικός τους ρόλος*, Πάτρα: Oportuna.

* Πρωτογενή κείμενα και μελέτες για τον αναρχισμό κυκλοφορούν στα ελληνικά από αρκετούς εκδοτικούς οίκους, μεταξύ των οποίων: Ελεύθερος Τύπος, Πανοπτικόν, Στάσει Εκπίπτοντες, Oportuna, Διεθνής Βιβλιοθήκη.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Gordon, U. & Grietzer, O. (2015), *Αναρχικοί ενάντια στο τείχος. Άμεση δράση και αλληλεγγύη με τον παλαιστινιακό λαϊκό αγώνα* (μτφρ. Γ. Καρατζάς), Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- Nataf, A. (1994), *Η καθημερινή ζωή των αναρχικών στη Γαλλία 1880-1910* (μτφρ. Γ. Σπανός), Αθήνα: Δ.Ν. Παπαδήμα.

Επιστημονικά περιοδικά

- [Anarchist Studies](#)
- [Perspectives on Anarchist Theory](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Anarchy archives*, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/
Ιστότοπος που συγκεντρώνει πρωτογενή κείμενα, ιστορικά ντοκουμέντα και αναλύσεις για τον αναρχισμό και το αναρχικό κίνημα.
- *Πανοπτικόν*, <http://www.panopticon.gr/>
Εκδοτικός οίκος με έμφαση στον αναρχισμό, που εκδίδει και ομότιτλο περιοδικό.

Κεφάλαιο 5

Εθνικισμός

Σύνοψη

Εξετάζεται η ένσταση κατά πόσον ο εθνικισμός συνιστά (αυτοτελή) ιδεολογία. Διασαφηνίζονται εννοιολογικά ζητήματα σε σχέση με τον όρο «έθνος» και τις χρήσεις του. Αναλύονται οι προϋποθέσεις και οι συνθήκες γένεσης, διάδοσης και αναπαραγωγής του εθνικισμού ως ιδεολογίας και ως πολιτικού φαινομένου. Συνοψίζονται οι βασικές θέσεις της εθνικιστικής ιδεολογίας. Παρουσιάζονται η βασική συλλογιστική και τα συνήθη μοτίβα της εθνικής αφήγησης. Αντιπαραβάλλονται πολιτικός και πολιτισμικός εθνικισμός ως ιδεατοί τύποι. Συγκρίνονται εθνικισμός και πατριωτισμός. Γίνεται αναφορά στην έννοια του σοβινισμού.

Ερωτήσεις:

- Γιατί ο εθνικισμός μπορεί να θεωρηθεί ως ιδεολογία;
- Υπάρχει έθνος χωρίς εθνικισμό;
- Σε τι διαφέρουν έθνος και εθνότητα;
- Ποιες συνθήκες ευνοούν τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή της εθνικιστικής ιδεολογίας;
- Ποιες είναι οι θεμελιώδεις θέσεις της εθνικιστικής ιδεολογίας;
- Σε τι διαφέρουν πολιτικός και πολιτισμικός εθνικισμός;
- Πόσο σημαντικές είναι οι διαφορές εθνικισμού και πατριωτισμού;

5.1. Είναι ιδεολογία ο εθνικισμός;

Ο εθνικισμός παρουσιάζει εξαιρετική ποικιλομορφία και συχνά συνάπτεται με άλλες ιδεολογίες, έτσι ώστε ορισμένοι μελετητές δεν τον αναγνωρίζουν ως ιδεολογία, αλλά, με μια ευρύτερη και χαλαρότερη έννοια, τον θεωρούν ως ρεύμα ιδεών, ή απλώς και μόνον ως πολιτικό κίνημα (Ball & Dagger, 2011, σσ. 52-53). Εδώ δεν αποδεχόμαστε αυτή τη θέση, θεωρώντας αντιθέτως ότι πιθανότατα πρόκειται για τη σημαντικότερη ιδεολογία, τουλάχιστον από την άποψη της αποδοχής, της κινητοποιητικής δύναμης και των επιδράσεών της (Λέκκας, 2006, σσ. 2-3).

Μια σχετική, αν και πιο εκλεπτυσμένη, ένσταση που διατυπώνεται για τη θεματοποίηση της εθνικιστικής ιδεολογίας ως τέτοιας είναι ότι στην ιστορική εμπειρία και στην πολιτική πράξη δεν απαντάται σε εντελή μορφή, αλλά εντοπίζεται συναρθρωμένη με άλλες ιδεολογίες, όπως ο φιλελευθερισμός, ο σοσιαλισμός κ.ο.κ. Το κρίσιμο, σύμφωνα πάντα με αυτή τη θεώρηση, δεν είναι η συνάρθρωση καθαυτή, αλλά το γεγονός ότι τον τόνο στην εκάστοτε σύνθεση δίνει η άλλη ιδεολογία, ακόμη και στην περίπτωση που σε επίπεδο γλωσσικής σήμανσης φαίνεται εκ πρώτης όψεως ο εθνικισμός να υπερτερεί. Για παράδειγμα, σε μια συνάρθρωση σοσιαλισμού και εθνικισμού μπορεί να γίνεται λόγος για πολιτική εθνικοποιήσεων (των επιχειρήσεων), αλλά είναι η σοσιαλιστική ιδεολογία με τον όρο της κρατικά διευθυνόμενης οικονομίας που ιεραρχείται ως σημαντικότερη, ενώ η εθνικιστική ιδεολογία λειτουργεί ως συμπλήρωμά της (Freeden, 1998, σσ. 750-751, 757-759, σποράδη).

Η προσέγγιση που υποστηρίζει ότι ο εθνικισμός δεν απαντάται ως αυτοτελής ιδεολογία έχει κάποια βασιμότητα και θα άξιζε να εξεταστεί αναλυτικότερα. Ωστόσο, κάτι τέτοιο εκφεύγει των σκοπών αυτού του βιβλίου. Σε κάθε περίπτωση, εκτιμούμε ότι η σύναψη του εθνικισμού με άλλες ιδεολογίες και η ποικιλία των εκδοχών του δεν μας εμποδίζουν καθόλου να εντοπίσουμε έναν βασικό άξονα ιδεών γύρω από τον οποίο αναπτύσσεται κάθε εθνικισμός, ούτε μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι υπολείπεται σε κάτι σε σύγκριση προς άλλες ιδεολογίες. Ίσα ίσα, αυτά τα δύο χαρακτηριστικά του μπορούν να εκληφθούν ως συγκριτικά πλεονεκτήματα, τα οποία εν μέρει εξηγούν την εμβέλεια, την προσαρμοστικότητα και την ανθεκτικότητά του.

Βεβαίως, εξ ορισμού, εφόσον πάντα ο εθνικισμός εκφράζεται και βιώνεται στο όνομα ενός συγκεκριμένου έθνους, τα ιδεώδη και το πολιτικό πρόγραμμα του οποίου θέλει να πραγματοποιήσει, είναι εύλογο να κάνουμε λόγο για εθνικισμούς, στον πληθυντικό αριθμό.



Εικόνα 5.1 Η διαφημιστική αυτή αφίσα, που δημιούργησε ο Alfred Leete το 1914, χρησιμοποιήθηκε αμέσως προπαγανδιστικά για τη στρατολόγηση Βρετανών στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Απεικονίζει την επιβλητική φιγούρα του υπουργού Πολέμου λόρδου Kitchener, με το πηλίκιο του αρχιστρατήγου, να απαιτεί από τους συμπατριώτες του να εγγραφούν ως εθελοντές στον Βρετανικό Στρατό. Η αφίσα καταφέρνει να «προσωποποιεί» το μήνυμά της, καθώς η αφηρημένη έννοια του έθνους ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του λόρδου Kitchener, ο οποίος απευθύνεται προσωπικά στον αναγνώστη της αφίσας, τον οποίο υποδεικνύει με το προτεταμένο χέρι του και το ευμέγεθες «you» (εσένα). Η επιτυχία της προκάλεσε και αρκετές απομιμήσεις, με γνωστότερη αυτή του «Θείου Σαμ». Σε κάθε περίπτωση, όσο καλοσχεδιασμένη κι αν είναι η αφίσα, δεν θα ήταν αποτελεσματική εάν ο εθνικισμός δεν είχε την ικανότητα να κινητοποιεί τα άτομα μέχρι αυτοθυσίας, προκειμένου να πραγματώσει τα ιδεώδη του, κάτι που δεν μπορεί να ειπωθεί εξίσου για άλλες ιδεολογίες. Πηγή εικόνας: <http://www.army.mod.uk/firstworldwarresources/archives/1498/britons-wants-you-1914>. Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

5.2. Τι δεν είναι έθνος

Δεν χωρά αμφιβολία ότι η θεμελιώδης έννοια για κάθε εθνικισμό είναι το έθνος. Ωστόσο, χρειάζονται δύο αλληλένδετες προκαταρκτικές διευκρινίσεις οι οποίες οριοθετούν την προσέγγιση του μελετητή της εθνικιστικής ιδεολογίας από αυτήν του εθνικιστή, εκείνου δηλαδή που την ασπάζεται και τη διακινεί, είτε αυτοπροσδιοριζόμενος ως εθνικιστής είτε όχι. Πρώτον, για να το θέσουμε κάπως συνθηματικά, στην πρώτη περίπτωση θεωρείται πως ο εθνικισμός παράγει το έθνος, ενώ στη δεύτερη είναι το έθνος που (ενδεχομένως) παράγει τον εθνικισμό. Δεν πρόκειται για παιχνίδι με τις λέξεις, αλλά για κρίσιμη διαφορά οπτικής. Ας το διασαφηνίσουμε λοιπόν καλύτερα. Σύμφωνα με την αντίληψη που τείνει να παγιωθεί στη σύγχρονη επιστημονική μελέτη του εθνικισμού ως κοινός τόπος (Ozkırmli, 2011), δεν υπάρχουν έθνη πριν από τη νεότερη εποχή, και κατ' επέκταση το έθνος δεν είναι μια προαιώνια ή/και φυσική οντότητα, ή έστω μια οντότητα η οποία –τουλάχιστον σε ορισμένες περιπτώσεις– έχει μακρά ιστορία, με ρίζες ακόμη και στην αρχαιότητα, όπως διατείνεται η ίδια η εθνικιστική ιδεολογία.

Αντίθετα, τα έθνη αποτελούν επινοήσεις και κατασκευές των σύστοιχων εθνικισμών. Χοντρικά, το αργότερο από τη δεκαετία του 1980 και εξής, ο λεγόμενος αρχεγονισμός (primordialism), κατά βάση η θέση ότι τα έθνη αποτελούν αρχέγονες οντότητες, οι οποίες εξελίσσονται και «εκσυγχρονίζονται» στην πορεία του ιστορικού χρόνου, προοδευτικά περιθωριοποιείται και απαξιώνεται ως μη έγκυρος επιστημονικά. Με άλλα λόγια, καταλογίζεται στους αρχεγονιστές ότι, αντί να παίρνουν κριτική απόσταση από το αντικείμενο το οποίο μελετούν, στην πράξη αποτελούν τμήμα του, καθόσον αναπαράγουν, όσο εκλεπτυσμένα και αν το κάνουν, τις βασικές εθνικιστικές παραδοχές.

Στο ίδιο πλαίσιο –και αυτή είναι η δεύτερη προκαταρκτική παρατήρηση– χρειάζεται να διακρίνουμε τη λέξη «έθνος» και τις χρήσεις της πριν από την εμφάνιση της εθνικιστικής ιδεολογίας και να αποφύγουμε την παγίδα του αναχρονισμού. Πολύ απλά, η ύπαρξη της λέξης δεν μπορεί να αποτελεί τεκμήριο της ύπαρξης της οντότητας του έθνους με τη σημερινή σημασία του όρου, όπως προσδιορίζεται από την εθνικιστική ιδεολογία. Έτσι, η λέξη «natio», στα λατινικά, δηλώνει μια ομάδα ανθρώπων κοινής καταγωγής η οποία είναι μεγαλύτερη από μια οικογένεια, αλλά μικρότερη από μια φατρία ή έναν λαό, και χρησιμοποιούνταν κυρίως με αναφορά σε κοινότητες ξένων. Φέρ' ειπείν, τα πανεπιστήμια του Μεσαίωνα χωρίζονταν σε έθνη. Ας πούμε, το Πανεπιστήμιο του Παρισιού, για δική του χρήση, είχε κατατάξει τους φοιτητές του σε τέσσερα έθνη: αυτό της Γαλλίας, στο οποίο ανήκαν όσοι μιλούσαν ρομανικές γλώσσες, αυτό της Νορμανδίας, στο οποίο ανήκαν όσοι προέρχονταν από τη βορειοανατολική Ευρώπη, αυτό της Γερμανίας, που περιλάμβανε Γερμανούς αλλά και Άγγλους, και αυτό της Πικαρδίας, που απαρτιζόταν από Ολλανδούς (Kedourie, 1999, σ. 42). Εξίσου, το natio μπορεί να αναφέρεται σε κοινότητες αλλοδαπών εμπόρων (Hobsbawm, 1994, σ. 31).

Η λέξη «έθνος» προσέλαβε σταδιακά πολιτική σημασία, καθόσον άρχισε να δηλώνει ένα συλλογικό σώμα το οποίο εκλέγει αντιπροσώπους, ή εν πάση περιπτώσει εκπροσωπείται σε διάφορους αντιπροσωπευτικούς θεσμούς, όπως τα συμβούλια, οι δίαιτες και οι γενικές τάξεις. Ωστόσο, σε αυτό το πλαίσιο, το έθνος απέχει παρασάγγας, ακόμη, από τη σύγχρονη έννοια του όρου, μεταξύ άλλων επειδή αναφέρεται σε ένα πολύ μικρό τμήμα του πληθυσμού, δηλαδή τους ευγενείς και γενικότερα τις προνομιούχες ομάδες (Kedourie, 1999, σ. 43).

Πρωτογενής πηγή 5.1

Fichte, Γλώσσα, ο φυσικός δεσμός του έθνους*

Ο Johann Gottlieb Fichte, θεωρούμενος ως ένας από τους θεμελιωτές του γερμανικού εθνικισμού, έδωσε μια σειρά δεκατεσσάρων διαλέξεων στην Ακαδημία Επιστημών του Βερολίνου το 1807 και το 1808, υπό τον τίτλο Προσφωνήσεις [Λόγοι] προς το Γερμανικό Έθνος, ενώ η Πρωσία ήταν κατακτημένη από τον Ναπολέοντα. Στο παρακάτω απόσπασμα από τη 13η Προσφώνηση συνοψίζει μία από τις κυριότερες ιδέες του, ότι η ομιλούμενη γλώσσα είναι θεμέλιο του έθνους, και μάλιστα φυσικό. Και σε αυτή τη βάση, της γερμανικής εθνικής ταυτότητας, επιζητεί την ενοποίηση του πολιτικά κατακερματισμένου γερμανόφωνου χώρου.

Καταρχάς και πάνω από όλα, τα πρώτα, αυθεντικά και αληθινά φυσικά σύνορα των κρατών είναι αναμφισβήτητα τα ενδότερα σύνορα. Αυτοί οι οποίοι μιλούν την ίδια γλώσσα είναι ήδη, πριν από κάθε

ανθρώπινη δημιουργία, ενωμένοι από φυσικού τους με ένα πλήθος αόρατων δεσμών· κατανοούν ο ένας τον άλλον και είναι σε θέση να επικοινωνούν άψογα· ανήκουν από κοινού, με φυσικό τρόπο, σε ένα αδιαίρετο όλον. Κανένα άλλο έθνος, διαφορετικής καταγωγής και γλώσσας, δεν μπορεί να επιθυμήσει την απορρόφηση και την αφομοίωση ενός τέτοιου λαού χωρίς, τουλάχιστον πρόσκαιρα, να περιέλθει σε σύγχυση και να διαταράξει βαθύτατα τη σταθερή πρόοδο της δικής του κουλτούρας. Τα εξωτερικά όρια κάθε επικράτειας προκύπτουν μόνον ως συνέπεια αυτού του ενδότερου συνόρου, που διαγράφεται από την πνευματική φύση του ανθρώπου καθαυτήν. Και, από τη φυσική θέαση των πραγμάτων, δεν είναι απλώς επειδή οι άνθρωποι κατοικούν ανάμεσα σε συγκεκριμένα βουνά και ποτάμια που είναι ένας λαός· αντιθέτως, οι άνθρωποι ζουν μαζί –και, εάν η τύχη τα 'χει φέρει έτσι, προστατεύονται από βουνά και ποτάμια– επειδή εκ των προτέρων είναι λαός, εξαιτίας ενός πολύ υπέρτερου φυσικού νόμου.

Έτσι υπάρχει το Γερμανικό έθνος, επαρκώς ενωμένο από μια κοινή γλώσσα και τρόπο του σκέπτεσθαι, και ξεκάθαρα διαχωρισμένο από τους άλλους λαούς στο κέντρο της Ευρώπης, σαν ένα τείχος το οποίο διαιρεί ασυσχέτιστες φυλές. Υπήρξε πολυάριθμο και επαρκώς γενναίο ώστε να υπερασπιστεί τα σύνορά του εναντίον κάθε ξένης εισβολής, αφημένο στα δικά του μέσα και ελάχιστα προδιατεθειμένο από τον δικό του τρόπο του σκέπτεσθαι να παρατηρεί τους γειτονικούς λαούς του, να παρεισφρεί στις υποθέσεις τους ή να προκαλεί την εχθρότητά τους με το να τους παρενοχλεί.

* Fichte, J. (2009), *Addresses to the German nation* (επιμ. G. Moore), Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 166-167.

5.3. Έθνος και εθνοτική κοινότητα

Εάν στην επιστημονική βιβλιογραφία επί του θέματος είναι ηγεμονική η προσέγγιση των μοντερνιστών, δηλαδή εκείνων που τοποθετούν τα πρώτα έθνη στη νεωτερικότητα, ως παράγωγα των αντίστοιχων εθνικισμών, εξακολουθεί και έχει απήχηση ο λεγόμενος εθνοσυμβολισμός, ο οποίος θεωρεί πως οι απαρχές ορισμένων εθνών τοποθετούνται ωρίτερα στον χρόνο –αλλά πάντως όχι πριν από τον Μεσαίωνα–, στη βάση της κατά περίπτωση στενότητας διασύνδεσης έθνους (nation) και εθνότητας ή εθνοτικής κοινότητας (ethnie). Αλλά είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμη και ο πλέον διακεκριμένος εθνοσυμβολιστής, ο Anthony D. Smith, αρνείται κατηγορηματικά, για παράδειγμα, την ύπαρξη αρχαιοελληνικού έθνους, ενώ αντίθετα θεωρεί έγκυρο να κάνουμε λόγο για αρχαία ελληνική πολιτισμική και εθνοτική κοινότητα (Smith, 2000, σ. 23). Και πάλι, ως γνωστόν, εκτός όλων των άλλων, υπήρχε σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ των πόλεων-κρατών, όσον αφορά τις πολιτισμικές τους εκδηλώσεις και τις θρησκευτικές τελετουργίες και πρακτικές.

Κατά τον Smith, η εθνοτική κοινότητα, η ethnie, έχει έξι κύρια χαρακτηριστικά: το κοινό όνομα, τον μύθο της κοινής καταγωγής, τις κοινές ιστορικές μνήμες, ένα ή περισσότερα διαφοροποιητικά στοιχεία της κοινής κουλτούρας, την πρόσδεση σε μια συγκεκριμένη «πατρίδα» και το αίσθημα αλληλεγγύης που συνδέει σημαντικές μερίδες του πληθυσμού. Διευκρινίζεται ότι η κοινή καταγωγή δεν ενδιαφέρει ως αντικειμενικό γεγονός, ούτε βεβαίως εννοείται με όρους φυλετικής συνέχειας. Το σημαντικό είναι ότι τα μέλη της εθνοτικής κοινότητας πιστεύουν στην κοινή προέλευσή τους –εξ ου και η χρησιμοποίηση του όρου «μύθος»–, και αυτή η πίστη αποτελεί ένα από τα στοιχεία με τα οποία δομούν την ταυτότητά τους (ό.π., σσ. 40-41).

Κατά τον Smith, υπάρχει ισχυρή διασύνδεση μεταξύ έθνους και ethnie, υπό την έννοια ότι το έθνος απαιτείται να διαθέτει ορισμένα εθνοτικά στοιχεία, ασχέτως αν έχουν υποστεί επανεπεξεργασία. Δεν μπορεί να νοηθεί έθνος χωρίς κάποιους κοινούς μύθους και αναμνήσεις που αναφέρονται και στην πατρώα γη. Στην περίπτωση του έθνους(-κράτους) ο δεσμός όσον αφορά το έδαφος δεν είναι μόνον ιστορικός ή συμβολικός –όπως αρκεί να είναι για την ethnie–, αλλά επιπλέον και υλικός. Και στην περίπτωση των πολυεθνικών κρατών τα περισσότερα από αυτά τα κράτη διαμορφώθηκαν με άξονα μια κυρίαρχη ethnie (ό.π., σσ. 65-66). Ο εθνοσυμβολισμός, επομένως, αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στα πολιτισμικά θεμέλια του έθνους, τις απαρχές του οποίου δύναται να τοποθετήσει, σε κάποιες περιπτώσεις, σε φάση προγενέστερη του εθνικισμού. Τον τελευταίο μάλιστα ως κίνημα και ως ιδεολογία τον τοποθετεί στα τέλη του 18ου αιώνα (ό.π., σ. 70). Αυτή είναι μια θέση την οποία δεν ασπαζόμαστε εδώ, καθώς, όπως προαναφέραμε, θεωρούμε το έθνος παράγωγο του εθνικισμού. Κατά προέκταση, είναι διά της εθνικιστικής ιδεολογίας και στο πλαίσιο της που μπορεί να οριστεί το έθνος.

5.4. Γένεση και εξέλιξη του εθνικισμού

Εάν λοιπόν ο εθνικισμός είναι νεωτερικό φαινόμενο και δημιουργός του έθνους, μπορούμε να εντοπίσουμε τις απαρχές του πιο συγκεκριμένα; Εν προκειμένω, είναι δυνατόν να δοθούν διαφορετικές απαντήσεις, ανάλογα με τα κριτήρια που θα προτάξει κανείς, όπως για παράδειγμα ο διαμελισμός της Πολωνίας το 1772, η Γαλλική Επανάσταση, οι *Προσφωνήσεις [Λόγοι] προς το Γερμανικό έθνος* του Fichte, το 1807-1808 (Δεμερτζής, 1996, σσ. 27-28). Ωστόσο, δεδομένου ότι πρόκειται για διαφορετικούς εθνικισμούς, οι οποίοι αναπτύσσονται στην εντελή μορφή τους σε βάθος χρόνου και των οποίων η αναγνώριση ως τέτοιων –κατά προέκταση και των απαρχών τους– γίνεται αναδρομικά, η αναζήτηση της ιδρυτικής στιγμής του εθνικισμού έχει μόνο σχετική σημασία. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι, εντός μιας μάλλον μικρής ιστορικής περιόδου, εθνικισμοί διαφορετικής προέλευσης συναναδύονται και εν τέλει αλληλοσχετίζονται.

Με αυτό το πνεύμα, ξεχωρίζουμε όχι απαραίτητα για τα πρωτεία της, ούτε ως μήτρα κάθε εθνικισμού, αλλά κατεξοχήν για τον εμβληματικό της χαρακτήρα, τη Γαλλική Επανάσταση – μια συμβατική επιλογή, σε κάθε περίπτωση. Η *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη* του 1789, έργο των συγκροτημένων σε Εθνική Συνέλευση επαναστατών, συμπυκνώνει με ρητό και εντυπωσιακό τρόπο αυτό που η ίδια δημιουργεί. Το άρθρο 3 ορίζει: «Η αρχή κάθε κυριαρχίας εδρεύει ουσιαστικά στο έθνος. Κανένα σώμα και κανένα άτομο δεν μπορεί να ασκήσει οποιαδήποτε εξουσία η οποία να μην απορρέει απευθείας από το έθνος» (Συλλογικό, 2014, σ. 84). Στο έτσι κι αλλιώς πολύ σύντομο κείμενο της *Διακήρυξης* δεν περιλαμβάνεται κάποιος ορισμός του έθνους, το νόημα του οποίου εκλαμβάνεται ως δεδομένο.

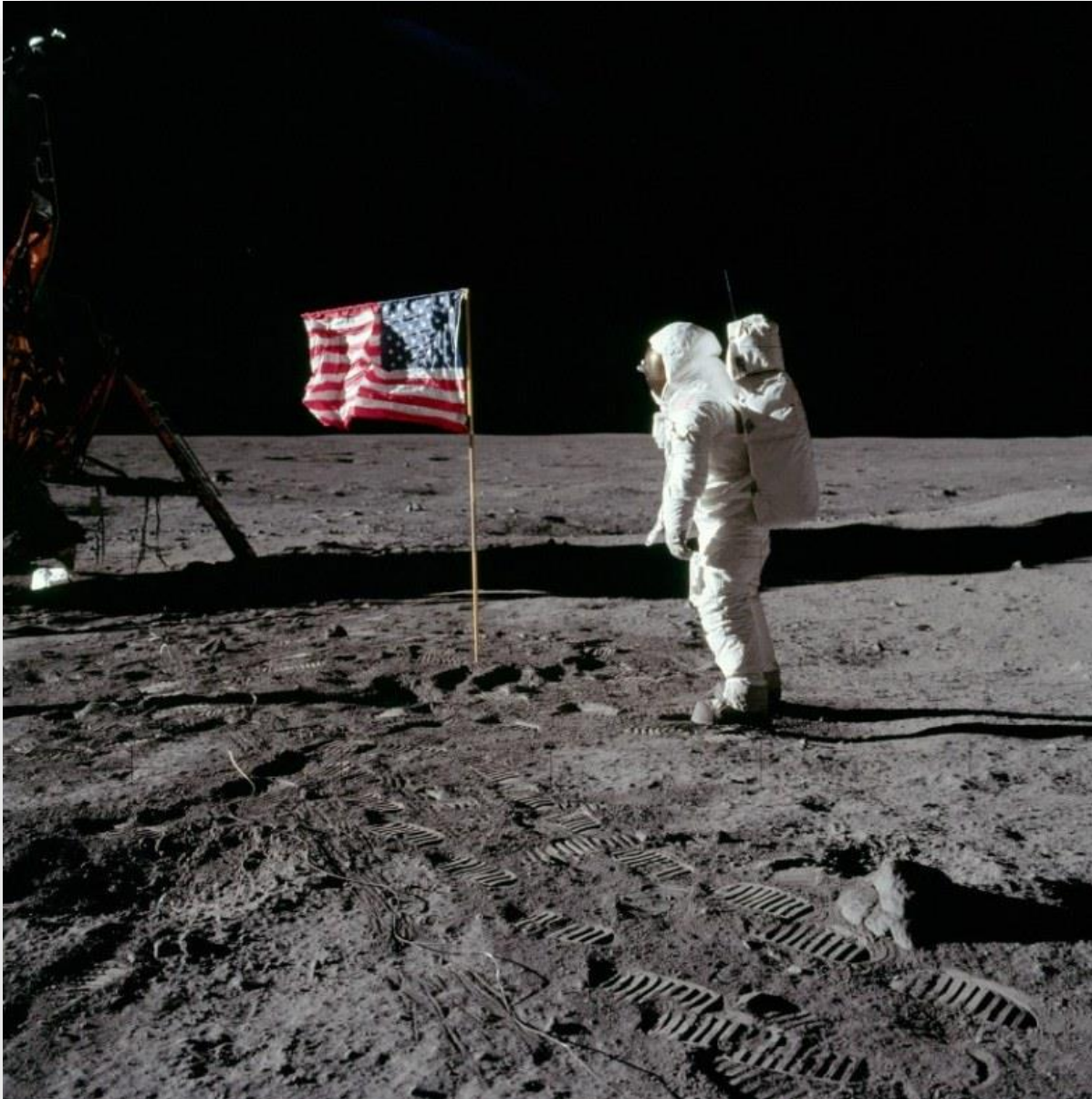
Πιθανότατα, η πιο σημαντική πηγή που εκφράζει πιστά το πνεύμα της Επανάστασης –στην οποία άλλωστε άσκησε σημαντική επίδραση– και το προσδιορίζει πιο συγκεκριμένα είναι η παμφλέτα *Τι είναι η Τρίτη Τάξη;* του αβά Sieyès. Στο κείμενο αυτό, που γράφτηκε τον Ιανουάριο του 1789, διαβάζουμε ότι έθνος είναι «ένα σώμα συντρόφων που ζουν υπαγόμενοι στους ίδιους νόμους και αντιπροσωπεύονται από το ίδιο νομοθετικό σώμα» (Sieyès, 2003, σ. 97). Για τον Emmanuel Joseph Sieyès, το έθνος δημιουργείται από τον μετασχηματισμό της Τρίτης Τάξης σε καθολικό πολιτικό υποκείμενο, το οποίο αποτελεί πηγή κυριαρχίας και διέπεται από σχέσεις ισότητας και ελευθερίας.

Με άλλα λόγια, η ανατροπή του Παλαιού Καθεστώτος, δηλαδή του καθεστώτος νομοκατεστημένης ανισότητας και προνομίων για τις δύο πρώτες τάξεις, τους ευγενείς και τον κλήρο, οδηγεί σε μια εξισωτική συνθήκη. Σύμφωνα με αυτήν, ο Γαλλικός λαός παίρνει τη θέση του Βασιλείου της Γαλλίας και αναβιβάζεται έτσι σε Κυρίαρχο. Δεν είναι πια ο λαουτζίκος, που μέχρι τότε αποτελούσε αντικείμενο περιφρόνησης και ακραίας εκμετάλλευσης από την πλευρά των ισχυρών, αλλά το σύνολο των ελευθέρων και ίσων πολιτών του έθνους. Σε αυτή την προοπτική, το έθνος παράγεται με πολιτικούς όρους, ενώ λαός και έθνος διέπονται από σχέσεις ταύτισης ή αμοιβαίας υποκατάστασης, σχέσεις που πάντως παραμένουν ρευστές, κυμαινόμενες και διφορούμενες.

Δεν πρέπει μάλιστα να θεωρήσουμε, όπως ενίοτε συμβαίνει, τον γαλλικό εθνικισμό αμιγώς πολιτικό στις απαρχές του, και αυτό διότι τα ιστορικά τεκμήρια μαρτυρούν ότι η εκτεθείσα πολιτική διάσταση συμπληρώθηκε από πολιτισμικά περιεχόμενα και πρακτικές, όντας μόνη της ιδιαίτερος αφηρημένη, ώστε να είναι επαρκής βάση για τον κοινωνικό μετασχηματισμό. Οι ηγέτες της Γαλλικής Επανάστασης χρησιμοποίησαν για την επιδίωξη αυτή σειρά μεθόδων, όπως η χρήση συμβόλων, η διεξαγωγή τελετουργιών, η οργάνωση γιορτών, καθώς και, προοδευτικά, η ανέγερση μνημείων και η αναγόρευση ηρώων της Επανάστασης, όλα όσα δίνουν υπόσταση στην εθνική αλληλεγγύη. Από την άλλη, ενορχήστρωσαν τον αποκλεισμό από το γαλλικό έθνος εκείνων που δεν μπορούσαν να θεωρηθούν μέρος του λαού, αλλά εχθροί του, πολλοί από τους οποίους έχασαν το κεφάλι τους στην γκιλοτίνα (Keitner, 2007, σ. 70 κ.ε.). Σε αυτό το πλαίσιο, το έθνος θα έπρεπε να εμφανίζεται ως ξεκάθαρα διακριτό από το κράτος, ώστε να είναι εξίσου σαφής η υπονόμηση της αριστοκρατικής και μοναρχικής εξουσίας. Επιπλέον, δόθηκε σημασία στη γλωσσική ομογενοποίηση, καθώς η γλώσσα τέθηκε συμπληρωματικά ως κριτήριο για τη «γαλλικότητα», παρά το γεγονός ότι αυτό αντιφάσκει με τη βολονταριστική διάσταση, που δίνει σε κάθε περίπτωση τον τόνο (ό.π.).

Κατά τον Eric Hobsbawm, η ιστορική εξέλιξη του εθνικισμού καλύπτει τρεις περιόδους. Κατά την πρώτη, από το 1830 μέχρι το 1870, έχουμε τον δημοκρατικό εθνικισμό των μεγάλων εθνών, που εκπορεύεται από τα ιδεώδη της Γαλλικής Επανάστασης. Μετά το 1870 έχουμε ένα δεύτερο, «αντιδραστικό» κύμα εθνικισμού «μικρών» εθνών, που στρέφεται κατά των μεγάλων αυτοκρατοριών των Οθωμανών, των Αψβούργων και του Τσάρου. Η τρίτη περίοδος, που συνιστά και το απόγειο του εθνικισμού, ξεκινά με το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και φθάνει μέχρι το 1950, οπότε και η Αριστερά εγκολλώνεται τον εθνικισμό, κάτι που θα ενισχυθεί περαιτέρω αργότερα, με τον αντι-ιμπεριαλιστικό αγώνα σε αποικιακές

χώρες. Κατά τον Hobsbawm, στα τέλη του 20ού αιώνα μπορούμε να παρατηρήσουμε το τελευταίο στάδιο του εθνικισμού, το οποίο διακρίνεται κυρίως για τις διαιρετικές και αποσχιστικές εκδοχές του. Και καταλήγει στο αμφίβολο συμπέρασμα ότι ο εθνικισμός έχει καταστεί πλέον ιστορικά λιγότερο σημαντικός (Hobsbawm, 1994; Ozkirimli, 2011, σσ. 157-158).



Εικόνα 5.2 Τη στιγμή που πατούσε το πόδι του στη Σελήνη, ο Neil Armstrong είπε την περίφημη φράση: «Αυτό είναι ένα μικρό βήμα για έναν άνθρωπο, αλλά ένα τεράστιο άλμα για την ανθρωπότητα». Ωστόσο, εδώ βλέπουμε τον Buzz Aldrin, επίσης μέλος του «Apollo 11», το οποίο έφθασε στο φεγγάρι στις 20 Ιουλίου του 1969, να τιμά την αμερικανική σημαία, δηλαδή ένα εθνικό σύμβολο, με στρατιωτικό χαιρετισμό – διακρίνονται ακροδάκτυλα του δεξιού χεριού του μπροστά στο κράνος. Άλλωστε, πρόκειται για αποστολή της Εθνικής Υπηρεσίας Διαστήματος. Η πρώτη προσελήνωση συνιστά το αποκορύφωμα του ανταγωνισμού μεταξύ των δύο υπερδυνάμεων για την κατάκτηση του Διαστήματος, ενώ ταυτόχρονα υποδηλώνει την πρωτοκαθεδρία του έθνους ως θεμελίου για την οργάνωση του σύγχρονου κόσμου. Πρόκειται πρωτίστως για ένα εθνικό επίτευγμα, για το οποίο όλοι οι Αμερικανοί «δικαιούνται» να αισθάνονται υπερήφανοι (NASA, <http://grin.hq.nasa.gov/IMAGES/LARGE/GPN-2001-000012.jpg>). Η παρούσα φωτογραφία αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

5.5. Συνθήκες ανάδυσης του εθνικισμού

Για τον Benedict Anderson, έναν από τους επιφανέστερους μελετητές του εθνικισμού (τον οποίο, ωστόσο, δεν μελετά με όρους ιδεολογίας, αλλά πολιτισμικών συστημάτων), έθνος «αποτελεί μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» (1997, σ. 26). Προς αποφυγήν παρανόησης, διευκρινίζουμε ότι, όταν ο Anderson αποκαλεί το έθνος φανταστική κοινότητα, δεν εννοεί βεβαίως ότι βρίσκεται μόνο στη φαντασία των ανθρώπων, ότι στερείται κατά κάποιον τρόπο αντικειμενικής υπόστασης, ούτε εκλαμβάνει τον χαρακτηρισμό υποτιμητικά. Αλλά είναι τέτοια επειδή «κανένα μέλος, ακόμα και του μικρότερου έθνους, δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, δεν θα τα συναντήσει, ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως ο καθένας έχει την αίσθηση του συνανήκειν» (ό.π.).

Ο Anderson θεωρεί ότι τα έθνη δημιουργούνται τη νεότερη εποχή, μέσω της παρακμής προγενέστερων αντιλήψεων και πρακτικών οργάνωσης του συλλογικού βίου. Κρίσιμο ρόλο διαδραματίζει η μεταβολή της σύλληψης του προνεωτερικού χρόνου, αυτού της μεσαιωνικής Χριστιανοσύνης, κατά την οποία το παρελθόν προαναγγέλλει το μέλλον, συνδεδεμένα όχι με χρονική ή λογική σχέση, αλλά μέσω της Θείας Πρόνοιας, σε ένα πλαίσιο συγχρονικότητας. Κατά τη νεωτερικότητα, τη θέση της συγχρονικότητας παίρνει ο ομοιογενής, κενός χρόνος, ο οποίος επιτρέπει στο έθνος να φανταστεί την Ιστορία του με παρελθόν, παρόν και μέλλον (Ozgirmlı, 2011, σσ. 187-188).

Αυτή η νέα σύλληψη του χρόνου πρέπει να συνδυαστεί με την παρακμή των θρησκευτικών κοινοτήτων ως τέτοιων, κάτι που εν μέρει εξηγεί και την επιτυχία του εθνικισμού, δεδομένου ότι και εκείνος, όπως οι θρησκείες, επιδεικνύει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον θάνατο. Ο Anderson παραπέμπει εν προκειμένω στα μνημεία του Άγνωστου Στρατιώτη. Τα κενοτάφια αυτά συνιστούν εμβληματικές εκδηλώσεις του εθνικισμού και είναι χαρακτηριστικά του τρόπου με τον οποίο το έθνος αποτελεί φανταστική κοινότητα, όντας επενδυμένα με φαντασιώσεις ηρωικών και τραγικών γεγονότων. Όπως παραστατικά αναφέρει, δεν θα μπορούσε κανείς να φανταστεί το Μνημείο του Άγνωστου Μαρξιστή ή ένα κενοτάφιο πεσόντων Φιλελευθέρων (Anderson, 1997, σ. 31).

Επιπλέον, καθοριστικής σημασίας είναι η περιθωριοποίηση των λατινικών ως ιερής γλώσσας και *lingua franca* της διανοήσης στην Ευρώπη και η ενίσχυση των καθομιλουμένων γλωσσών, στις οποίες σταδιακά ολοένα και περισσότερο παράγονται πρωτογενώς και τα προϊόντα του πνεύματος και του πολιτισμού. Σε αυτή την εξέλιξη συνέβαλαν καταλυτικά η επινόηση και η διάδοση της τυπογραφίας σε συνδυασμό, κατόπιν, με τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής –αυτό που ο Anderson ονομάζει έντυπο καπιταλισμό. Αυτό που παρήχθη δηλαδή από τον συνδυασμό αυτών των εξελίξεων είναι ένα μονόγλωσσο αναγνωστικό κοινό που μιλά μια εθνική γλώσσα, θέτοντας στην άκρη τοπικές γλώσσες και ιδιολέκτους. Βεβαίως, αυτή η γλώσσα αναπτύχθηκε, συστηματοποιήθηκε και διαδόθηκε στο πλαίσιο του έθνους-κράτους και του εκπαιδευτικού συστήματος (ό.π., 77-78).

Η προσέγγιση του Anderson είναι χρήσιμη, καθώς δείχνει πώς ένα πλήθος κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών και πολιτισμικών εξελίξεων συμβάλλουν από κοινού στην ανάδειξη του εθνικισμού, σχετικοποιώντας προσεγγίσεις όπως αυτή του Ernst Gellner –ο οποίος θεωρεί ότι ο εθνικισμός είναι ένα σχέδιο που επιβάλλεται «από τα πάνω», από την ελίτ των διανοομένων και του κράτους– όχι ως εσφαλμένες, αλλά ως μονομερείς. Είναι μάλιστα ενδιαφέρον πώς ορισμένες εξελίξεις λειτουργούν απροσχεδίαστα, όπως στην περίπτωση των ισπανικών κήσεων στην Αμερική. Εκεί, τα εν πολλοίς αυθαίρετα διοικητικά όρια που έθετε το μητροπολιτικό κράτος στις αποικίες του, προκειμένου να τις διοικεί αρχικά, δεν είχαν πολιτική σημασία, καθώς αντιπροσώπευαν απλώς οικονομικές ζώνες. Ωστόσο, η κυκλοφορία των πρώτων φυλλάδων με οικονομικές ή άλλες, καταρχάς ασυσχέτιστες, ειδήσεις για τη συγκεκριμένη περιφέρεια καλλιέργησε μια αίσθηση κοινότητας, τοπικού χαρακτήρα, στην οποία αργότερα προστέθηκε και το πολιτικό στοιχείο (ό.π., 1997, σσ. 90-101).

5.6. Θεμελιώδεις θέσεις της εθνικιστικής ιδεολογίας

Δώσαμε μέχρι τώρα έμφαση στην εξήγηση της θέσης ότι είναι ο εθνικισμός που γεννά το έθνος (και όχι το αντίστροφο), επιχειρήσαμε να αναδείξουμε την ιστορικότητα του φαινομένου, κυκλώνοντας κατά κάποιον τρόπο το θέμα μας, και ταυτόχρονα προβήκαμε σε εννοιολογικές διασαφηνίσεις που μας επιτρέπουν να διατηρούμε μια εξωτερική οπτική προς τον εθνικισμό. Είμαστε πλέον σε θέση να συνοψίσουμε τις βασικές θέσεις όλων των εκδοχών της εθνικιστικής ιδεολογίας:

- Πρώτον, η ανθρωπότητα διαιρείται σε ομάδες με εγγενή, προσίδια χαρακτηριστικά, οι οποίες αποκαλούνται έθνη κατά τρόπο φυσικό, δεδομένο ή αυτονόητο.
- Δεύτερον, οι άνθρωποι αναπτύσσουν μεταξύ τους δεσμούς ταύτισης και αλληλεγγύης ως μέλη του ίδιου έθνους, στο οποίο είναι συναισθηματικά προσδεδεμένοι.
- Τρίτον, η εθνική είναι υπέρτερη όλων των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων, τις οποίες και καθυποτάσσει. Αντιστοίχως, τα μέλη του έθνους οφείλουν αφοσίωση πρωτίτως –και, αν χρειαστεί, ολοκληρωτικά– προς το έθνος τους, το οποίο αναγνωρίζουν ως ιδιαίτερο και ξεχωριστό και ως πηγή υπερηφάνειας για τους ίδιους.
- Τέταρτον, το έθνος αξιώνει την αυτοδιάθεσή του –εάν δεν την έχει ήδη πετύχει–, η οποία οφείλει να εκφραστεί με κάποια μορφή πολιτικής κυριαρχίας.
- Πέμπτον, το έθνος αυτοπροσδιορίζεται και αυτοκατανοείται θεμελιωδώς σε συνάφεια (και) προς τις διαστάσεις του χρόνου (του) και του χώρου (του), δηλαδή αντιστοίχως με αναφορά στην καταγωγή και στην ιστορία του, καθώς και σε κάποια γεωγραφική περιοχή ή επικράτεια. Αυτός ο αυτοπροσδιορισμός λαμβάνει αφηγηματική μορφή και συνιστά την εθνική αφήγηση (εθνική ιστορία).

Πρωτογενής πηγή 5.2

Renan, *Τι είναι ένα έθνος*;

Σε αυτή τη διάλεξη στη Σορβόννη του 1882, η οποία θεωρείται πλέον κλασική, ο Ernest Renan απορρίπτει κάθε ορισμό του έθνους που θεμελιώνεται σε «αντικειμενικά» γνωρίσματα, όπως η γλώσσα, η θρησκεία, η φυλή. Θεωρεί πως η πίστη στο έθνος απορρέει από βαθιά ανθρώπινη επιθυμία για συμμετοχή σε μια συλλογική ταυτότητα, και κατ' επέκταση τονίζει τη βολονταριστική διάσταση. Ανήκουμε στο έθνος, επειδή θέλουμε να ανήκουμε σε αυτό, και θέλουμε να ανήκουμε, επειδή μας συνδέουν, πρώτα από όλα, κοινές αναμνήσεις. Ωστόσο, και αυτό είναι σημαντικό (δεν φαίνεται στο ακόλουθο απόσπασμα), ο Renan αναγνωρίζει την επιλεκτικότητα της εθνικής μνήμης, στην οποία η λήθη –π.χ. αποσιώπηση «άβολων» γεγονότων– παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο.

Το έθνος είναι μια ψυχή, μια πνευματική έννοια. Πρόκειται για δυο πράγματα που, στην πραγματικότητα, δεν είναι παρά ένα και το αυτό. Το ένα βρίσκεται στο παρελθόν, το άλλο στο παρόν. Το ένα αποτελεί την κοινή κατοχή μιας κληρονομιάς αναμνήσεων. Το άλλο είναι η σημερινή συγκατάθεση, η επιθυμία της συμβίωσης, η βούληση να εξακολουθήσουμε να αξιοποιούμε αυτή την κληρονομιά που δεχόμαστε ως αδιαίρετη. Ο άνθρωπος, κύριοι, δεν αυτοσχεδιάζει. Το έθνος, όπως και το άτομο, είναι η κατάληξη ενός μακρού παρελθόντος που αποτελείται από προσπάθειες, θυσίες και αφοσιώσεις. Ο σεβασμός προς τους προγόνους είναι το πιο θεμιτό αίσθημα απ' όλα τα άλλα. Οι πρόγονοί μας μας έκαναν αυτό που είμαστε. Ένα ηρωικό παρελθόν, οι μεγάλοι άνδρες, η δόξα (εννοώ την αληθινή), ιδού το κοινωνικό κεφάλαιο πάνω στο οποίο στηρίζεται μια εθνική ιδέα. Οι κοινές δόξες του παρελθόντος, η κοινή βούληση του παρόντος, να οι αναγκαίες προϋποθέσεις για να υπάρξει ένας λαός. Αγαπάει κανείς το σπίτι που έχει χτίσει και που το μεταβιβάζει στους απογόνους του. Ο σπαρτιατικός ύμνος «Είμαστε αυτό που υπήρξατε, θα είμαστε αυτό που είστε» αποτελεί, χάρη στη συντομία του, τη σύνοψη κάθε εθνικού ύμνου.

Στο παρελθόν, μια κληρονομιά δόξας και θλίψεων για να συμμεριστεί κανείς, στο μέλλον, ένα κοινό πρόγραμμα προς εφαρμογή. Το γεγονός ότι έχει κανείς υποφέρει, ευχαριστηθεί, ελπίσει μαζί με άλλους έχει μεγαλύτερη αξία από τις τελωνειακές ενώσεις και τα στρατηγικά σύνορα. Το καταλαβαίνει κανείς αυτό παρ' όλες τις διαφορές φυλής και γλώσσας. Είπα προ ολίγου: «Έχει κανείς υποφέρει μαζί με άλλους». Ναι, η κοινή συμφορά ενώνει περισσότερο από τη χαρά. Όταν πρόκειται για εθνικές αναμνήσεις, τα πένθη αξίζουν περισσότερο από τους θριάμβους, γιατί επιβάλλουν καθήκοντα, απαιτούν κοινές προσπάθειες.

Το έθνος είναι λοιπόν μια μεγάλη αλληλεγγύη, αποτελούμενη από το αίσθημα των θυσιών που έχουν γίνει κι εκείνων της οποίες είναι διατεθειμένοι να κάνουν ακόμα όσοι ανήκουν σ' αυτή την κοινότητα. Προϋποθέτει κάποιο παρελθόν, αλλά συνοψίζεται και στο παρόν χάρη σ' ένα χειροπιαστό γεγονός: τη συγκατάθεση, την καθαρά εκφρασμένη επιθυμία συνέχισης της κοινής ζωής. Η ύπαρξη του έθνους είναι (συγχωρέστε μου αυτή τη μεταφορά) ένα καθημερινό δημοψήφισμα, όπως η ύπαρξη του ατόμου είναι μια μόνιμη επιβεβαίωση της θέλησης για ζωή. Ω, το ξέρω, αυτό είναι λιγότερο μεταφυσικό από το θείο δίκαιο. Λιγότερο βάνουσο από το υποτιθέμενο ιστορικό δίκαιο. Στην τάξη των ιδεών που παραθέτω, ένα έθνος δεν έχει άραγε περισσότερο δικαίωμα, απ' ό,τι ένας βασιλιάς, να πει σε μια επαρχία, «Μου ανήκει, σε παίρνω»;

Μια επαρχία, για μας είναι οι κάτοικοί της. Αν κάποιος πρέπει να ερωτηθεί σ' αυτή την υπόθεση είναι ο κάτοικος. Ένα έθνος δεν έχει ποτέ πραγματικό συμφέρον να προσαρτηθεί ή να κρατήσει μια χώρα παρά τη θέλησή της. Η βούληση των εθνών είναι, τελικά, το δίκαιο κριτήριο, εκείνο στο οποίο θα πρέπει πάντα να επανερχόμαστε».

* Renan, E. (2009), *Τι είναι έθνος – Προσευχή πάνω στην Ακρόπολη* (2η έκδ.) (μτφρ. Γ. Λάμπας & Η.Π. Νικολούδης), Αθήνα: Ροές, σσ. 48-50.

5.7. Η εθνική αφήγηση

Οι βασικές παραδοχές της εθνικιστικής ιδεολογίας αποκτούν εσωτερική συνοχή και αλληλοσυμπληρώνονται στη βάση της εθνικής/εθνικιστικής ιστορίας, η οποία ενοποιεί τον ιστορικό χρόνο, προσδίδοντας στο έθνος το ένδοξο παρελθόν, αλλά και το πεπρωμένο του, διάσταση που αφορά και το μέλλον. Η ιστορία αυτή δεν γράφεται εκ του μηδενός, ούτε θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως μια καθαρή αυθαιρεσία. Αυτό που τη χαρακτηρίζει είναι ότι εντοπίζει πηγές και τεκμήρια στο παρελθόν, τα οποία αξιοποιεί ως πρώτη ύλη άκρως επιλεκτικά, τα αναδιατάσσει, ανασηματοδοτεί, ενοποιεί και ιεραρχεί, έτσι ώστε να συγκροτεί μια ενιαία αφήγηση για την καταγωγή και την πορεία του έθνους στον χρόνο, απαλείφοντας ή γεμίζοντας «κενά», και, αντιστρόφως, αναδεικνύοντας ηρωικά και τραυματικά γεγονότα. Η εθνική ιστορία έχει έτσι έναν επικό χαρακτήρα, με τους ήρωες, τους μάρτυρες, τους εχθρούς, καθώς και τα επιτεύγματα και τις συμφορές του έθνους, να αποτελούν τον καμβά επί του οποίου κάθε γεγονός αποκτά την εθνική σημασία και αξία του. Ο Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος είναι ο μεγάλος ιστορικός που συστηματοποίησε την «τρισεχιλιετή» ιστορία του ελληνικού έθνους, κάνοντας ακριβώς αυτή την επεξεργασία.

Αυτή η κατασκευή θα ήταν αδύνατη, εάν δεν είχε συντελεστεί η αλλαγή στην αντίληψη περί χρόνου, κατά το πέρασμα από τις παραδοσιακές στις νεωτερικές κοινωνίες. Ο χρόνος διαρρηγνύεται από τον χώρο, και επομένως δεν βιώνεται πλέον υποκειμενικά ως τοπικός, συγκεκριμένος και κυκλικός, με όλες τις πραγματολογικές συνδηλώσεις του, αλλά ομογενοποιείται μετατρέπόμενος σε συνεχή, γραμμικό και αφηρημένο. Αυτή η συνθήκη λειτουργεί ως προϋπόθεση για τη σύλληψη του έθνους ως φανταστικής κοινότητας, που περιλαμβάνει απόντες και «αποστασιοποιημένους άλλους», με τους οποίους δυνάμεθα να συμμετέχουμε ιδεατά σε μια κοινή και ενιαία εμπειρία. Η εθνικιστική ιδεολογία έρχεται, ωστόσο, να «γεμίσει» αυτόν τον αφηρημένο χρόνο με περιεχόμενα, τον μυθοποιεί και εντός του τοποθετεί κατά κάποιον τρόπο το έθνος ακινητοποιημένο, ως εάν να ήταν ανέκαθεν παρόν και ως εάν να επιστρέφει αιωνίως. Επομένως, εδώ υπάρχει και κάτι το διφορούμενο, εφόσον το έθνος αυτοσυστήνεται ως παράδοση, αλλά στο πλαίσιο της νεωτερικότητας (Δεμερτζής, 1996, σσ. 90-94). Στους στίχους του τραγουδιού «Να 'τανε το '21» (1969, στιχουργός Σώτια Τσώτου) αποτυπώνεται χαρακτηριστικά αυτή η εμπειρία. Το ρεφρέν λέει: «Μου ξανάρχονται ένα ένα χρόνια δοξασμένα / να 'τανε το '21 να 'ρθει μια στιγμή». Ταυτόχρονα όλοι οι στίχοι, όπως ο ακόλουθος, δηλώνουν τη συμμετοχή σε ηρωικά γεγονότα της Επανάστασης, ως εάν αυτός που τα τραγουδά να τα έχει ζήσει προσωπικά και να τα ξαναβιώνει με τη φαντασία του: «Να περνάω καβαλάρης στο πλατύ τ' αλώνι και με τον Κολοκοτρώνη να 'πινα κρασί».

Αξίζει να τονιστεί ότι στο πλαίσιο της εθνικιστικής ιστορίας δεν υπάρχει μόνο μνήμη, αλλά και λήθη. Φέρ' ειπείν, όπως είχε πολύ καλά κατανοήσει ο Ernest Renan, ο τυπικός Γάλλος δεν γνωρίζει ότι κατάγεται από Γαλάτες, Βρετόνους, Φράγκους, Βουργουνδούς, Ρωμαίους, Νορμανδούς κ.ο.κ. (Gellner, 2002, σ. 76). Αναλόγως, μόλις πριν από το 1900 οι «Τούρκοι» της Ανατολίας αγνοούσαν ακόμη και την ύπαρξη ξεχωριστής τουρκικής ταυτότητας, διαφορετικής από την οθωμανική και την ισλαμική, και σε κάθε περίπτωση θεωρούσαν ως πιο σημαντικές ταυτότητες αυτές που αναφέρονταν στη συγγένεια, στο χωριό ή στον τόπο τους (Smith, 2000, σ. 39).

Οι εθνικιστικές αφηγήσεις συμμερίζονται, κατά κανόνα, σειρά από μοτίβα, με τα οποία τονίζονται εμφατικά όλα εκείνα τα στοιχεία του έθνους τα οποία υποτίθεται πως συνιστούν ξεχωριστά και ιδιαίτερα γνωρίσματά του, ενώ ταυτόχρονα το ένδοξο παρελθόν αναδεικνύεται μέσω της επιλεκτικής και πάντα εξιδανικευμένης ανάδειξης περιόδων ακμής, σε αντιδιαστολή προς περιόδους παρακμής. Οι τελευταίες θεωρείται ότι δεν αντιπροσωπεύουν αυθεντικά τον εθνικό χαρακτήρα και, σε κάθε περίπτωση, αποδίδονται σε εξωγενείς παράγοντες. Είναι ενδιαφέρον να δούμε, εντελώς συνοπτικά, πώς συμβαίνει αυτό στον τουρκικό εθνικισμό, με αναφορά σε σχετική μελέτη του Elie Kedourie. Ο Kedourie παραπέμπει ενδεικτικά σε έναν Τούρκο εθνικιστή, κατά τον οποίο «...η τουρκική ιστορία δεν ξεκινά με τη φυλή του Οσμάν, αλλά δώδεκα

χιλιάδες χρόνια πριν από τον Ιησού Χριστό... τα ανδραγαθήματα των Οθωμανών Τούρκων αποτελούν απλά ένα επεισόδιο της ιστορίας του τουρκικού έθνους, το οποίο έχει ιδρύσει και αρκετές άλλες αυτοκρατορίες» (Ozkırmli, 2011, σ. 98). Εδώ βεβαίως βλέπουμε πώς η καταγωγή του έθνους τοποθετείται «στα βάθη των αιώνων». Είναι, ωστόσο, το μοτίβο της «χρυσής εποχής» το οποίο παρουσιάζεται πανομοιότυπο με αυτό του ελληνικού εθνικισμού («όταν εμείς χτίζαμε Παρθενώνες, οι Ευρωπαίοι έτρωγαν βελανίδια»):

Ενώ η υπόλοιπη ανθρωπότητα ζούσε μέσα σε σπηλιές, μια πραγματικά πρωτόγονη ζωή, οι Τούρκοι στην πατρική τους εστία είχαν ήδη εκπολιτιστεί σε τέτοιο βαθμό ώστε γνώριζαν τη χρήση του ξύλου και του μετάλλου... Την εποχή που ο πολιτισμός των Τούρκων στην πατρίδα είχε φτάσει σε εξαιρετικά υψηλό επίπεδο, οι λαοί της Ευρώπης ήταν ακόμη σε άγρια κατάσταση και ζούσαν μέσα στην απόλυτη άγνοια (Ozkırmli, 2011, σ. 99).

Ακόμη, διατυπώνονται η ανωτερότητα του εθνικού πολιτισμού –«Εάν οι Τούρκοι δεν είχαν εισχωρήσει στη μουσουλμανική κοινωνία, δεν θα υπήρχε σήμερα ο πολιτισμός που αποκαλούμε ισλαμικό» (ό.π.)– και η σπουδαιότητα του εθνικού ήρωα –εν προκειμένω του Κεμάλ Ατατούρκ–, ο οποίος «αφυπνίζει» το έθνος και το οδηγεί στο μεγαλείο που του αξίζει (ό.π.). Είναι, τέλος, χαρακτηριστική η προτροπή να μην εκληφθούν ως αντιπροσωπευτικές οι περίοδοι «παρακμής», ύφεσης ή, κατά Gellner, «ύπνωσης»:

Οι Τούρκοι ήταν πάντα φορείς πολιτισμού και προόδου και... δεν έπαψαν ποτέ να είναι τέτοιοι, παρά μόνον όταν υποδουλώνονταν από ξένους πολιτισμούς και ξένες ηθικές δυνάμεις. Τα πολιτισμένα έθνη δεν πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους αυτές τις σύντομες περιόδους παρακμής, όταν ο τουρκικός λαός βρισκόταν έξω από το στοιχείο του (ό.π.).

Αυτή η κατάσταση αποκαλείται σε ορισμένες περιπτώσεις και εθναφύπνιση, ως εάν το έθνος να βρισκόταν σε ύπνωση και ξαφνικά ξυπνά από τον λήθαργό του και μεγαλουργεί, πραγματώνοντας την εθνική παλιγγενεσία. Σχολιάζοντας αυτό το μοτίβο, ο Kenneth Minogue εύστοχα παρομοιάζει το έθνος με την Ωραία Κοιμωμένη του παραμυθιού, την οποία οι εθνικιστές ξυπνούν από τον λήθαργό της φιλώντας την (Ozkırmli, 2011, σ. 100).

5.8. Αναπαραγωγή της εθνικιστικής ιδεολογίας

Έως τώρα έχουμε παρουσιάσει τις συνθήκες που ευνοούν την ανάδυση της εθνικιστικής ιδεολογίας και τρόπους με τους οποίους αυτή συλλαμβάνεται, αυτοκατανοείται και τίθεται αρχικά σε κίνηση και εφαρμογή. Έχει σημασία να επιμείνουμε στον ρόλο του εκπαιδευτικού συστήματος, κατεξοχήν όμως στα πρώτα πρώτα στάδιά του. Κατά τη διατύπωση του Gellner, οι άνθρωποι δεν διαμορφώνονται πλέον στη μητρική αγκαλιά, αλλά στα νηπιαγωγεία (Ozkırmli, 2011, σ. 171). Θα υπερθεματίσαμε λέγοντας ότι αυτό συμβαίνει ακόμη νωρίτερα, στους παιδικούς σταθμούς. Αυτό αφορά βεβαίως και τη συγκρότηση των ατόμων ως μελών του έθνους (τους). Πράγματι, από τη βρεφική ηλικία συμμετέχουν σε εθνικές γιορτές του εκπαιδευτηρίου τους, μπορεί να ακούν, να τραγουδούν ή να χορεύουν τραγούδια που υμνούν την Εθνική Επανάσταση, να φτιάχνουν –στο πλαίσιο χειροτεχνιών– σημαίες ή εθνικά σύμβολα, να φορούν εθνικές φορεσιές και να συμμετέχουν σε συναφή θεατρικά δρώμενα.

Από ψυχαναλυτική άποψη, αυτό σημαίνει ότι τα άτομα συγκροτούνται ως υποκείμενα με την εισαγωγή τους στη συμβολική τάξη και με την επένεργεια ενός κύριου σημαίνοντος, το οποίο ως δομή ιεραρχεί και οργανώνει τα υπόλοιπα σημαίνοντα, τα οποία καθλώνει, παράγοντας έτσι νόημα και σημασία. Εν προκειμένω, το κύριο σημαίνον του έθνους παίζει αυτόν τον ρόλο και επιτρέπει στο νήπιο να συγκροτήσει μια ταυτότητα, βάσει της οποίας θα τοποθετηθεί στον κόσμο και θα δομήσει τον ψυχισμό του. Είναι εξίσου σημαντικό ότι τα ίχνη αυτού του μηχανισμού εξαφανίζονται από τη μνήμη του υποκειμένου μέσω της λήθης και της απόθησης, έτσι ώστε να θεωρεί εκ των υστέρων πως αυτά τα στοιχεία ήταν ανέκαθεν παρόντα (Δεμερτζής, 1996, σσ. 72-76).

Επειδή ακριβώς όλα αυτά γίνονται με παιγνιώδη τρόπο, ενώ ταυτόχρονα κινητοποιούν ισχυρούς μηχανισμούς ταύτισης, συγκροτώντας μια σχετική, πρώιμη ταυτότητα, είναι εξαιρετικής σημασίας. Το νήπιο, ή ακόμη και το βρέφος, επενδύει συναισθηματικά στη σημαία, στον εθνικό ύμνο, σε πλείστες εκδοχές της εθνικότητας, κατά τρόπο ασυνείδητο, εξ αυτού όμως και καθοριστικό. Διότι, χωρίς να είναι σε θέση να επεξεργαστεί λογικά το νόημα των μηνυμάτων στα οποία εκτίθεται μέσω αυτών των δράσεων, αναπτύσσει έναν ισχυρό δεσμό προς το έθνος, ο οποίος εκλαμβάνεται ως δεδομένος και φυσικός. Επομένως, ήδη έχει

συντελεστεί μια αποφασιστική εθνικιστική προπαρασκευή πριν ακόμη ξεκινήσει η τυπική εκπαίδευση, οπότε ο μελλοντικός μαθητής έχει καταστεί υποδεκτικός σε περιεχόμενα εθνικής παιδείας, κατεξοχήν σε μαθήματα Ιστορίας και γλώσσας.

Από άποψη ιδεολογική, είναι προφανές λοιπόν το πλεονέκτημα που απολαμβάνει ο εθνικισμός έναντι άλλων ιδεολογιών. Δηλαδή, η κοινωνική αναπαραγωγή του γίνεται πολύ αποτελεσματικά μέσω του εκπαιδευτικού συστήματος, το οποίο εγκαθιδρύει την εθνική ταυτότητα στα παιδιά από πολύ νωρίς, και εκείνα την εσωτερικεύουν ως τμήμα του εαυτού τους, έτσι ώστε οποιαδήποτε αμφισβήτησή της προκύψει στο μέλλον έρχεται να κλονίσει σταθερές αναφορές, βάσει των οποίων ορίζει τον εαυτό και τη σχέση του με τους άλλους και τον κόσμο. Αυτό μπορεί να ειπωθεί ακόμη μόνο για την έμφυλη ταυτότητα (βλ. κεφάλαιο για Φεμινισμό) και για ταυτότητες που αφορούν το θρησκευέσθαι.



Εικόνα 5.3 Το χαρτονόμισμα των 200 δραχμών, που ήταν σε κυκλοφορία από το 1996 μέχρι και το 2002, απεικονίζει το Κρυφό Σχολείο ως κεντρικό θέμα της μίας όψης του, ως αναπαραγωγή του ομώνυμου πίνακα του Νικόλαου Γύζη (1885-86). Είναι σύνηθες τα εθνικά κράτη να εκδίδουν χαρτονομίσματα, κέρματα και γραμματόσημα με εθνικά σύμβολα και θέματα. Έτσι, το κρατικό κύρος προσδίδει εγκυρότητα στα αναπαριστώμενα ιδεώδη, τα οποία, διά της καθημερινής κυκλοφορίας και ανταλλαγής των αντικειμένων με τα οποία συνάπτονται, βιώνονται και εμπεδώνονται, κατά κανόνα ανεπαίσθητα, ως δεδομένα, γνωστά και αυτονόητα. Εν προκειμένω, ωστόσο, πρόκειται για ένα μύθευμα, εφόσον στην πραγματικότητα δεν υπήρξαν κρυφά σχολεία, όπως η επιστημονική Ιστοριογραφία έχει πειστικά τεκμηριώσει (Αγγέλου, 1997). Πρόκειται για χαρακτηριστική περίπτωση καθαρής επινόησης που ενίοτε χρησιμοποιεί η εθνικιστική αφήγηση, προκειμένου να στηρίζει ορισμένες θέσεις της, και η οποία δύναται, όπως εδώ, να αποκτήσει πολλαπλές πηγές αναπαραγωγής, που λειτουργούν συμπληρωματικά και πλεοναστικά: το δημοτικό παιδικό τραγούδι «Φεγγαράκι μου λαμπρό...», ο πίνακας του Γύζη, αναφορές σε σχολικά βιβλία, το χαρτονόμισμα. Το αποτέλεσμα είναι οι περισσότεροι να αγνοούν παντελώς ή και να απορρίπτουν, όταν τους τίθενται υπόψη, τα πορίσματα της επιστημονικής έρευνας, εφόσον κλονίζονται θεμελιώδεις παραδοχές τις οποίες έχει σχηματίσει ο καθένας από μικρό παιδί και στις οποίες έχει προσδώσει ιδιότητες αντικειμενικού γεγονότος. Το παρόν έργο (το χαρτονόμισμα) αποτελεί κοινό κτήμα (public domain) και εδώ έχει αναπαρχθεί από τον συγγραφέα.

Βεβαίως, η εθνικιστική ιδεολογία αναπαράγεται με πολλούς άλλους τρόπους, και μάλιστα αυθόρμητα, κατεξοχήν μέσω κάθε είδους προϊόντων της κουλτούρας και του πνεύματος. Ξεχωριστή σημασία αποκτά ο αθλητισμός, ο οποίος έχει το επιπλέον προσόν να κινητοποιεί και να συγκινεί τα πλήθη, λόγω του ανταγωνιστικού και μαχητικού χαρακτήρα του. Είναι μάλλον περιττό να αναφερθούμε διεξοδικά σε αυτό το ζήτημα. Αρκεί ίσως να παραπέμψουμε στον όγκο και στον παλμό του πλήθους που ξεχύθηκε στους δρόμους

και στις πλατείες της Ελλάδας το βράδυ του 2004, όταν η Εθνική Ελλάδα κατέκτησε το Ευρωπαϊκό Πρωτάθλημα Ποδοσφαίρου.

Προτιμούμε να σταθούμε για λίγο στη θεώρηση του Michael Billig ο οποίος κάνει λόγο για *κοινότοπο* εθνικισμό, αναφερόμενος στις καθημερινές, εκ πρώτης όψεως αδιάφορες, μη αξιοπρόσεκτες εκδηλώσεις του. Για παράδειγμα, εάν προκύψει ένα έκτακτο γεγονός ή μια εθνική κρίση, όπως μια πολεμική σύγκρουση, τότε θα εμφανιστούν επιδεικτικά οι σημαίες ως σύμβολα πατριωτικής κινητοποίησης. Αλλά ποιος δίνει σημασία, εν καιρώ ειρήνης, στη σημαία που κυματίζει σε ένα δημόσιο κτίριο; (Billig, 1995, σσ. 5-7). Εμείς, με τη σειρά μας, θα μπορούσαμε –μεταφέροντας στα καθ’ ημάς το παράδειγμα της σημαίας– να αναλογιστούμε ότι καμία σημασία δεν δίνεται, για παράδειγμα, στις ελληνικές σημαίες, οι οποίες κυματίζουν μονίμως στις εκκλησίες, δηλαδή σε τόπους λατρείας που απευθύνονται σε πιστούς μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ομολογίας· ούτε τίθεται εξεταστικά πώς επιπλέον δίπλα στην ελληνική αναρτάται και η βυζαντινή σημαία. Αλλά ακόμη λιγότερης προσοχής τυγχάνουν συμβάσεις εγγεγραμμένες στην ίδια τη γλώσσα, όπως η αναφορά «στα καθ’ ημάς», που μόλις παραπάνω κάναμε. Τέτοιου τύπου σημάνσεις, όπως «εμείς», «δικά μας» κ.ο.κ., καταφάσκουν ως φυσική μια διάκριση που είναι ασφαλώς κοινωνικά κατασκευασμένη. Ο Billig αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στη συνήθη διάκριση της ύλης των εφημερίδων (αλλά και γενικότερα του συνόλου του Τύπου) σε εσωτερικές ειδήσεις και «διεθνή», που ταξινομούνται στις αντίστοιχες ενότητες (ό.π., σ. 119· Ozkirimli, 2011, σ. 253).

Πρωτογενής πηγή 5.3

Rousseau, *Περί εθνικής εκπαίδευσης**

Το 1770 ο Jean-Jacques Rousseau αναλαμβάνει, κατόπιν σχετικής πρόσκλησης, να γράψει ένα «σχέδιο Συντάγματος» για την Πολωνία, κράτος που γνωρίζει μεγάλη πολιτική αναταραχή εσωτερικά και του οποίου η ακεραιότητα τίθεται σε αμφισβήτηση, κυρίως από τη Ρωσία. Πράγματι, αποδεχόμενος τον ρόλο του «νομοθέτη», συγγράφει σχετικό κείμενο, στο οποίο τον απασχολεί ιδιαίτερος η δημιουργία εθνικής συνείδησης μεταξύ του πληθυσμού. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα τονίζεται χαρακτηριστικά η λειτουργία της αγωγής ως συγκροτητικής της εθνικής ταυτότητας, προαναγγέλλοντας κατά κάποιον τρόπο τη λογική της δημόσιας εκπαίδευσης στα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη του 19ου αιώνα. Είναι φανερό πως εδώ η έννοια της πατρίδας ταυτίζεται πλέον με αυτήν του έθνους.

Εδώ βρίσκεται ένα σημαντικό θέμα. Πρόκειται για την εκπαίδευση, που οφείλει να δίνει στις ψυχές μια εθνική έκφραση και να κατευθύνει κατά τέτοιο τρόπο τις γνώμες και τις προτιμήσεις της, ώστε να γίνονται πατριωτικές από ροπή, πάθος κι αναγκαιότητα. Ένα παιδί, ανοίγοντας τα μάτια του, θα πρέπει να αντικρύζει την πατρίδα και πρέπει μέχρι το θάνατο να μη βλέπει τίποτε άλλο πέρα από αυτήν. Ο κάθε αληθινός πατριώτης θα βυζάζει μαζί με το γάλα της μάνας του, την αγάπη για την πατρίδα του, δηλ. για τους νόμους και για την ελευθερία. Η αγάπη αυτή θα διαμορφώνει όλη του την ύπαρξη· δε θα βλέπει παρά μόνο την πατρίδα, δε θα ζει παρά γι’ αυτήν· απ’ τη στιγμή που θα είναι μόνος δε θα είναι τίποτα· απ’ τη στιγμή που δε θα έχει πλέον πατρίδα, θα είναι σαν να μην υπάρχει, κι αν δεν είναι νεκρός, θα βρίσκεται σε ακόμη χειρότερη θέση.

Η εθνική εκπαίδευση δεν ανήκει παρά στους ελεύθερους ανθρώπους· δεν είναι παρά μόνον αυτοί, που έχουν μια από κοινού ύπαρξη και που πραγματικά συνδέονται μέσω του νόμου... Στα είκοσί του χρόνια, κάθε Πολωνός δεν πρέπει να είναι ένας διαφορετικός άνθρωπος· θα πρέπει να είναι Πολωνός. Θα ήθελα, καθώς μαθαίνει να διαβάζει, να διαβάζει όσα αφορούν την πατρίδα του· στην ηλικία των δέκα ετών να γνωρίζει όλα όσα παράγει η χώρα του, στα δώδεκα να γνωρίζει όλες τις επαρχίες, όλους τους δρόμους, όλες τις πόλεις· στα δεκαπέντε να γνωρίζει ολόκληρη την ιστορία, στα δεκαέξι όλους της νόμους· να μην έχει υπάρξει σ’ ολόκληρη την Πολωνία ούτε μια ωραία πράξη, ούτε ένας ένδοξος άνδρας που να μη γεμίζει τη μνήμη και την καρδιά του και στον οποίο να μην μπορεί ν’ αναφερθεί στη στιγμή».

* Rousseau, J.-J. (2006), *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική – Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της* (επιμ. Α. Χρύσης, μτφρ. Κ. Κέη), Αθήνα: Πολύτροπον, σσ. 166-167.

5.9. Τελικά, τι είναι έθνος;

Πιστεύουμε πως έχει πλέον καταστεί σαφές ότι το έθνος παρουσιάζεται ως αυθύπαρκτη και απaráλλακτη «ουσία» από την εθνικιστική ιδεολογία, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για μια κοινωνική κατασκευή της ίδιας αυτής ιδεολογίας. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να θεωρηθεί ως κενό σημαίνον, το οποίο συμπληρώνει με περιεχόμενα η κάθε συγκεκριμένη εθνική ιδεολογία –ελληνική, γαλλική, τυνησιακή κ.ο.κ.–, και επομένως το κάθε έθνος ορίζεται στη συγκεκριμένη μορφή του διαφορετικά από τα υπόλοιπα έθνη, όπως επίσης σημαίνει ότι μπορεί να μεταβληθεί αυτός ο ορισμός, εάν μεταβληθεί λιγότερο ή περισσότερο και η ίδια η εθνική ιδεολογία. Δεν εννοούμε το αυτονόητο, ότι η ιστορία του ελληνικού έθνους είναι διαφορετική από την ιστορία του γαλλικού. Αλλά ότι τα υλικά από τα οποία συντίθεται η εθνική ταυτότητα μπορεί να είναι διαφορετικά ή, κάτι εξίσου σημαντικό, διατεταγμένα διαφορετικά ή σε διαφορετική δοσολογία.

Έτσι, η κοινή, εθνική γλώσσα είναι κρίσιμο στοιχείο της ιδιαιτερότητας πολλών εθνών, καθώς αυτή θεωρείται ότι διακρίνει ως ξένους όσους δεν την έχουν ως μητρική γλώσσα, ενώ ταυτόχρονα δημιουργεί αίσθημα οικειότητας και, ακόμη περισσότερο, την εντύπωση ότι είναι φορέας κοινών αξιών και στάσεων (Heywood, 2007, σ. 203). Είναι χαρακτηριστική η σημασία που απέδωσε ο Fichte στη γλώσσα ως θεμελιώδη για το γερμανικό έθνος. Η ελληνική περίπτωση είναι επίσης χαρακτηριστική για τη βαρύτητα που αποδίδει στον προσδιορισμό του έθνους. Εδώ βέβαια, για άλλη μία φορά, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι δεν πρόκειται για ένα αντικειμενικό δεδομένο του προαιώνιου έθνους, αλλά για κάτι που κατασκευάζεται ως τέτοιο και, αναδρομικά στη φαντασία των μελών του έθνους, θεωρείται ως εάν να υφίσταται ανέκαθεν.

Η φινλανδική περίπτωση είναι μάλλον τυπική. Τον 18ο αιώνα η γλώσσα της σημερινής Φινλανδίας ήταν η σουηδική. Ύστερα από την εδαφική ένωση με το τσαρικό βασίλειο, το 1809, έγινε η ρωσική. Όμως, στο πλαίσιο του φινλανδικού εθνικισμού το ενδιαφέρον για τα φινλανδικά και γενικότερα για το φινλανδικό παρελθόν, που εκφραζόταν αρχικά μέσω κειμένων γραμμένων στα σουηδικά και στα λατινικά, εκδηλωνόταν όλο και περισσότερο στην καθομιλουμένη μέχρι το 1820. Οι ηγέτες του φινλανδικού εθνικιστικού κινήματος, καθώς ήταν «επαγγελματίες» της γλώσσας –συγγραφείς, δάσκαλοι, ιερείς, δικηγόροι–, μπόρεσαν να προβάλουν ισχυρά πολιτικά αιτήματα και διά μέσω της τυποποίησης της φινλανδικής λογοτεχνικής (έντυπης) γλώσσας. Εξέδωσαν γραμματικές, λεξικά, περιοδικά κ.ο.κ. (Anderson, 1997, σ. 119). Ωστόσο, σε άλλους εθνικισμούς η γλώσσα δεν παίζει εξίσου κρίσιμο ή και κανέναν ρόλο. Οι Ελβετοί διαιρούνται σε τρεις γλωσσικές κοινότητες (γαλλικά, γερμανικά, ιταλικά), κάτι που καθόλου δεν τους εμποδίζει να θεωρούν τον εαυτό τους ενιαίο έθνος. Επίσης, διάφορα αγγλόφωνα έθνη δεν αισθάνονται μειονεκτικά επειδή δεν διαθέτουν τη δική τους, μοναδική γλώσσα.

Αντιστοίχως, η κοινή θρησκεία μπορεί να αποτελεί σημαντικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας ή, άλλοτε, να είναι δευτερεύον, ακόμη και αδιάφορο. Επίσης, όπως στην περίπτωση των ΗΠΑ, μπορεί να υπάρχει ένα αφαιρετικό στοιχείο –«Πιστεύουμε στον Θεό» (In God we trust)– που δίνει το προβάδισμα στη θρησκευτική πίστη εις βάρος του αγνωστικισμού ή της αθεΐας, χωρίς όμως να δηλώνεται προτίμηση σε μια συγκεκριμένη ομολογία πίστης. Στον ελληνικό εθνικισμό η θέση της Ορθοδοξίας είναι εξαιρετικά διακεκριμένη, ενώ και η Εκκλησία της Ελλάδος λειτουργεί ως οιονεί κρατικός θεσμός. Βεβαίως, η ταυτόχρονη ύπαρξη κράτους δικαίου και καθεστώτος θρησκευτικής ελευθερίας δημιουργεί μια αντιφατική και διφορούμενη συνθήκη, ενώ διαχωρίζει σαφώς το ελληνικό έθνος από το ιρανικό με τα θεοκρατικά χαρακτηριστικά του τελευταίου.

Η ιστορία και η παράδοση γενικά τιμώνται ως γνωρίσματα του έθνους από κάθε εθνικιστική ιδεολογία, όχι όμως στον ίδιο βαθμό. Για παράδειγμα, στον ελληνική περίπτωση είναι χαρακτηριστική η προσήλωση στο ένδοξο αρχαιοελληνικό παρελθόν. Στην αμερικανική περίπτωση, αντίθετα, δεν υπάρχει αντίστοιχη προσκόλληση στο παρελθόν, όχι για «αντικειμενικούς» λόγους, αλλά επειδή συστατικό γνώρισμα του αμερικανικού έθνους, όπως αυτοκατανοείται, είναι η δημιουργικότητα και το πνεύμα της καινοτομίας, που σημαίνει ότι είναι προσανατολισμένο στο μέλλον.

Η επιδίωξη της αυτοδιάθεσης είναι κοινή για όλα τα έθνη και είναι σύνηθες να επιδιώκεται να προσλάβει τη μορφή κρατικής κυριαρχίας, χωρίς αυτό ωστόσο να είναι απόλυτο. Για παράδειγμα, το σκωτσέζικο έθνος της αποφάσισε με δημοψήφισμα το 2014 ότι δεν επιθυμεί την ανεξαρτητοποίησή του από το Ηνωμένο Βασίλειο, αλλά προτιμά ένα καθεστώς αυξημένης πολιτικής αυτονομίας εντός αυτού. Δεν είναι επίσης κοινός ο τρόπος με τον οποίο νοούνται τα νομιμοποιημένα όρια της εθνικής κυριαρχίας. Εν προκειμένω, υπάρχουν επεκτατικοί εθνικισμοί, χωρίς να συνιστούν τον κανόνα.



Εικόνα 5.4 Στη μαθητική παρέλαση της 28ης Οκτωβρίου 2013, σημαιοφόρος του 20ού Δημοτικού Σχολείου Αθηνών είναι μαθητής αφρικανικής καταγωγής. Αρκετές φορές, με γνωστότερη την παλαιότερη περίπτωση μαθητή αλβανικής καταγωγής, προκαλούνται έντονες αντιδράσεις εντός του σχολείου, της τοπικής κοινωνίας, ακόμη και σε πανελλαδικό επίπεδο. Έλληνες είναι «οι της ημετέρας παιδείας μετέχοντες» ή «Έλληνας γεννιέσαι, δεν γίνεσαι»; Το ποιος ανήκει στο εθνικό σώμα και ποιος αποκλείεται από αυτό είναι ένα ζήτημα διαμφισβητούμενο, επίμαχο, και εξάπτει τα πάθη· θέτει δε μια απορία στην καρδιά αυτού που, κατά τον εθνικισμό, εκλαμβάνεται ως αυτονόητο: τι είναι έθνος; Φωτογραφία: Χρήστος Μπόνης, Eurokinissi. Αναδημοσιεύεται κατόπιν παροχής άδειας από τους δικαιούχους και αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας που διέπουν το παρόν σύγγραμμα, δηλαδή Creative Commons Αναφορά-Μη Εμπορική Χρήση-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution, Non Commercial, Share Alike, BY-NC-SA).

5.10. Πολιτικός και πολιτισμικός εθνικισμός

Αντί άλλων τυπολογιών, θα περιοριστούμε σε μία την οποία θεωρούμε σημαντική, αυτή μεταξύ πολιτικού και πολιτισμικού εθνικισμού. Εξαρχής πρέπει να διευκρινίσουμε ότι πρόκειται για μια ιδεοτυπική διάκριση, και επομένως δεν απαντάται στην καθαρή της μορφή στην εμπειρική πραγματικότητα. Στην πράξη ο εθνικισμός συναρθρώνει στοιχεία και από τους δύο τύπους, αλλά με διαφορετική δοσολογία και ιεράρχηση, και αυτό είναι σημαντικό.

Ο πολιτικός εθνικισμός θεμελιώνεται στην ιδέα του πολίτη και στη σύστοιχη θεώρηση του έθνους ταυτόσημου με τον λαό, ως το κυρίαρχο, αυτοκυβερνώμενο υπό τους νόμους σώμα των ίσων και ελεύθερων πολιτών. Έλκει την καταγωγή και το πρότυπό του από τη Γαλλική Επανάσταση (βλ. υποκεφάλαιο 4). Ο πολιτικός εθνικισμός τείνει να ταυτίζεται με τον φιλελεύθερο εθνικισμό, ενώ κατ' ουσίαν ταυτόσημος είναι και ο λεγόμενος πατριωτισμός του Συντάγματος. Πράγματι, ο εθνικισμός αυτού του τύπου συναρθρώνεται με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία και το κράτος δικαίου, υιοθετώντας στον πυρήνα του ως σημαντικές τις αρχές και τις αξίες τους. Οι δεσμοί ταύτισης μεταξύ των μελών του έθνους προκύπτουν στη βάση της αναγνώρισης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που τους δεσμεύουν αμοιβαία. Κατά προέκταση, ο πολιτικός εθνικισμός τείνει να είναι συμπεριληπτικός, δηλαδή να είναι επιδεκτικός στην εισδοχή νέων μελών, εφόσον τεκμαίρεται ότι συμπεριφέρονται τις κοινές πολιτικές αξίες που τον διέπουν, με την αλλότρια καταγωγή να συνιστά σχετικό και δυνάμενο να παρακαμφθεί εμπόδιο.

Ο πολιτισμικός εθνικισμός, αντιθέτως, κατασκευάζει το έθνος ως πολιτισμική οντότητα, κατά κανόνα με τη μορφή της οργανικής κοινότητας. Επομένως, το βάρος της καθαγιασμένης, εξιδανικευμένης εθνικής παράδοσης μαζί με τα ήθη, τους τρόπους και τις στάσεις που αυτή κληροδοτεί από γενιά σε γενιά είναι καθοριστικό. Συνήθως η γλώσσα και η θρησκεία συναποτελούν διακεκριμένο τμήμα αυτής της παράδοσης. Σε κάθε περίπτωση, το έθνος ως συλλογική οντότητα καταλαμβάνει υπέρτερη θέση όχι μόνο έναντι των ατομικών δικαιωμάτων των μελών του, αλλά και έναντι κάθε πολιτικής αρχής. Τείνει επομένως να δημιουργεί αποκλεισμούς, εφόσον η εισδοχή σε αυτό νέων μελών τα οποία δεν έχουν την ίδια εθνική καταγωγή φαντάζει παράταιρη. Έτσι, για παράδειγμα, όσον αφορά την απόδοση ιθαγένειας, ο πολιτισμικός εθνικισμός υπερασπίζεται σθεναρά το «δίκαιο του αίματος» ενάντια στο «δίκαιο του εδάφους». Η κυρίαρχη εκδοχή του ελληνικού εθνικισμού είναι αυτή του πολιτισμικού, η οποία εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως. Ενδεικτικά, στο πολυτραγουδισμένο «Ας κρατήσουν οι χοροί», του Διονύση Σαββόπουλου, συμπυκνώνεται με εκπληκτική συντομία και ευστοχία, ακόμη και σε δύο μόνο στίχους: «Είτε με τις αρχαιότητες είτε με Ορθοδοξία / των Ελλήνων οι κοινότητες φτιάχνουν άλλο γαλαξία». Δηλαδή, δηλώνεται η κοινοτιστική διάσταση, η (αρχαιο)Ελληνο-Ορθόδοξη σύνθεση και το ξεχωριστό, πιθανώς και «ανάδελφο» στοιχείο της.

5.11. Πατριωτισμός, εθνικισμός, σοβινισμός

Εδώ χρειάζεται να διασαφηνίσουμε τη σχέση μεταξύ εθνικισμού και πατριωτισμού. Αναφέρονται σε κάτι διαφορετικό ή όχι; Είναι κατά έναν τρόπο ο εθνικισμός μια «στρεβλή» εκδοχή πατριωτισμού; Και με ποια κριτήρια μπορούμε να τους αντιδιαστείλουμε; Πρώτα από όλα, η πατρίδα αναφέρεται στην αρχική καταγωγή, στον τόπο στον οποίο γεννήθηκε ή/και βίωσε κάποιος τα πρώτα διαμορφωτικά χρόνια της ζωής του. Η πατρίδα συνδέεται λοιπόν με τις πρώτες αναμνήσεις, με τους σημαντικούς Άλλους, με το γνώριμο και το φίλιον. Ο πατριωτισμός μπορεί να θεωρηθεί ως ένα πρωταρχικό, ανθρωπολογικής τάξεως, συναίσθημα αφοσίωσης προς την πατρίδα, το οποίο εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους, έχει χαρακτήρα διαπολιτισμικής σταθεράς και απαντάται κατεξοχήν σε κοινότητες στις οποίες επικρατούν οι διαπροσωπικές σχέσεις (Δεμερτζής, 1996, σσ. 197-201).

Κατά τη νεωτερικότητα, βεβαίως, ο πατριωτισμός προσλαμβάνει και πιο αφηρημένες μορφές, μέσω σύστοιχων αφηρημένων κατηγοριοποιήσεων. Την εποχή του εθνικισμού, κατεξοχήν ως πατρίδα νοείται το έθνος, ακριβώς επειδή η εθνική, ως πρωταρχική, ταυτότητα εκλαμβάνεται ως αντιπροσωπευτική του οικείου και του προσφιούς, ακόμη και αν δεν υφίσταται το στοιχείο της προσωπικής, αδιαμεσολάβητης επαφής με τα άλλα μέλη του έθνους. Με άλλα λόγια, ο εθνικισμός απορροφά τον πατριωτισμό, οπότε έθνος και πατρίδα ταυτίζονται (Δεμερτζής, 1996, σ. 202). Επομένως, από μια σκοπιά εξωτερική προς τον εθνικισμό όπως τον έχουμε ορίσει, η διάκριση πατριωτισμού και εθνικισμού στερείται αναλυτικής αξίας και καθίσταται σχεδόν άνευ νοήματος.

Ωστόσο, αυτή δεν μπορεί να είναι η τελική κουβέντα επί του θέματος εδώ, καθώς πρόκειται για μια διάκριση κοινόχρηστη και δημοφιλή στο επίπεδο της καθημερινής χρήσης των όρων, με τον πατριωτισμό και

τον εθνικισμό να θεωρούνται ομόλογα φαινόμενα και με τον πρώτο να είναι θετικά φορτισμένος και τον δεύτερο αρνητικά. Ενδεικτικά, το *Λεξικό Μπαμπινιώτη* αναφέρει ως πρώτη σημασία του λήμματος «εθνικισμός» την ακόλουθη, χαρακτηρίζοντάς την κακόσημη: «υπερβολική και αποκλειστική προσήλωση προς την ιδέα του έθνους και των εθνικών ιδεωδών, με κύριο χαρακτηριστικό τη διάκριση των εθνών σε ανώτερα και κατώτερα και τη διάθεση επιβολής των πρώτων στα δεύτερα». Αντίθετα, φέρ' ειπείν, η τήρηση του Συντάγματος, σύμφωνα με το άρθρο του 120, επαφίεται στον πατριωτισμό των Ελλήνων.

Σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, οι περισσότεροι αυτοπροσδιορίζονται ως πατριώτες, δηλαδή αναγνωρίζουν ότι αγαπούν το έθνος τους και το υπερασπίζονται ή ότι είναι διαθέσιμοι να το υπερασπιστούν, εφόσον χρειαστεί, χωρίς παράλληλα να (πιστεύουν ότι) διακατέχονται από αισθήματα εχθρότητας προς άλλα έθνη. Αξιολογούν, επιπλέον, ως αγαθή και αυθόρμητη αυτή τη στάση φιλοπατρίας. Οι πατριώτες αυτοί δεν θεωρούν τους εαυτούς τους εθνικιστές, αλλά εκείνους που αντιμετωπίζουν υποτιμητικά άλλα έθνη, προς τα οποία έχουν διάθεση επιβολής. Έτσι, για τους αυτοπροσδιοριζόμενους ως πατριώτες ο πατριωτισμός έχει αμυντικό προσανατολισμό, ενώ ο εθνικισμός επιθετικό. Αξίζει να σημειωθεί ότι η εξτρεμιστική πτέρυγα της Ακροδεξιάς, στην Ελλάδα τουλάχιστον, αποδέχεται ως προσδιοριστικά για την ίδια τον όρο «εθνικισμός» και τα παράγωγά του, προσδίδοντάς του θετικό πρόσημο, ταυτίζοντάς τον ταυτόχρονα με τον αυθεντικό και υγιή πατριωτισμό, δηλαδή τον μοναδικό γι' αυτήν, «αληθινό» πατριωτισμό.



Εικόνα 5.5 Η ύπαρξη αγαλμάτων εθνικών ηρώων και ένδοξων προγόνων σε πλατείες και γενικότερα σε δημόσιους χώρους είναι χαρακτηριστικό κάθε εθνικισμού. Ένα από τα πιο κοινότοπα μοτίβα είναι αυτό του έφιππου στρατηλάτη. Σε αυτή την εκδοχή βλέπουμε το –(μαζί με τη βάση του) ύψους 22 μέτρων– άγαλμα του Μεγάλου Αλεξάνδρου να ιππεύει τον Βουκεφάλα στην Πλατεία Μακεδονίας, στα Σκόπια. Τα αποκαλυπτήριά του έργου της Valentina Stefanovska έγιναν στις 8 Σεπτεμβρίου 2011, κατά την εικοσαετή επέτειο της ανεξαρτησίας της πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας. Εξ αρχής, βέβαια, πολιτικοί και διανοούμενοι επεξεργάστηκαν τη δική της εθνικιστική αφήγηση, αναζητώντας στην αρχαιότητα τα τεκμήρια της μακραίωνης ιστορίας του μακεδονικού έθνους. Ωστόσο, η ίδια η ονομασία «Μακεδονία», όπως και ο Μέγας Αλέξανδρος, είναι, κατά τον ελληνικό εθνικισμό, τρόπον τινά καταχωρημένα κατ' αποκλειστικότητα στον ίδιο, με συνέπεια να αντιδράσει και να αντιδρά ποικιλοτρόπως σε αυτό που εκλαμβάνει ως αυθαίρετη, ανιστόρητη και προκλητική στάση. Ας σημειωθεί ότι η επίσημη ονομασία του αγάλματος είναι Πολεμιστής καβάλα σε άλογο. Φωτογραφία: Juan Antonio F. Segal (<https://www.flickr.com/photos/jafsegal/16900303369/in/album-72157651426863408/>). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά 2.0 (Attribution, BY).

Ωστόσο, το πόσο επισφαλής είναι η διάκριση πατριωτισμός-εθνικισμός και πόσο τα μεταξύ τους όρια καθίστανται περατά γίνεται σαφές όταν δύο εθνικισμοί –εδώ εννοούμε τον εθνικισμό με την επιστημονική σημασία ως ιδεολογία– ανταγωνίζονται μεταξύ τους. Έτσι, όσον αφορά τη «διένεξη για το όνομα» μεταξύ Ελλάδας και πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας, το να χαρακτηρίσει κανείς τη μία ή την άλλη στάση πατριωτική ή εθνικιστική εξαρτάται καθοριστικά από την οπτική γωνία στην οποία τοποθετείται.

Η ελληνική πλευρά θεωρεί τη στάση της –όπως αυτή διαμορφώθηκε από την πολιτική του επίσημου κράτους και την πλειονότητα των πολιτικών δυνάμεων και της κοινής γνώμης– πατριωτική, καθώς όλες οι ενέργειες στις οποίες προέβη αποτελούν αντιδράσεις σε εθνικιστικές, επιθετικές ενέργειες της πΓΔΜ, η οποία ως μη όφειλε οικειοποιείται ελληνικά ονόματα και εθνικά σύμβολα, με τα οποία επιπλέον εγείρει διάφορες αυθαίρετες αξιώσεις, μεταξύ των οποίων και εδαφικές εις βάρος της Ελλάδας, έστω εμμέσως. Η άλλη πλευρά ισχυρίζεται ότι εκείνη που επιδεικνύει έναν επιθετικό εθνικισμό είναι η ελληνική, καθόσον η Ελλάδα αμφισβητεί το δικαίωμα της Δημοκρατίας της Μακεδονίας να αναγνωριστεί διεθνώς με το συνταγματικό όνομά της, προσβάλλοντας έτσι το δικαίωμα του μακεδονικού έθνους στον αυτοπροσδιορισμό και στην αυτοδιάθεση, όνομα το οποίο άλλωστε είχε ως συστατικό μέρος του ομοσπονδιακού κράτους της Γιουγκοσλαβίας και το οποίο προσδιορίζει τη γεωγραφική περιοχή της επικράτειάς της.

Είναι προφανές ότι μια στάθμιση των επιχειρημάτων των δύο πλευρών στη βάση ιστορικών, αρχαιολογικών, εθνολογικών τεκμηρίων κ.ο.κ. είναι μάταιη, εάν γίνει στο εσωτερικό των δύο αντιπαρατιθέμενων εθνικιστικών αφηγήσεων. Εφόσον ο κάθε εθνικισμός ανακατασκευάζει με τον δικό του, επιλεκτικό τρόπο την Ιστορία και εντοπίζει στο μακρινό παρελθόν τις ρίζες, τους προπάτορες, τους τόπους, τα μνημεία κ.ο.κ., που είναι «δικά του» κατ' αποκλειστικότητα, τότε απλώς καταφάσκει και επιβεβαιώνει την ορθότητα της προσχηματισμένης δικής του αφήγησης, η οποία ωστόσο εκλαμβάνεται ως αντικειμενική πραγματικότητα.

Υπ' αυτή την έννοια, για τον ελληνικό εθνικισμό είναι απολύτως εύλογο, ας πούμε, οποιαδήποτε «ιδιοποίηση» από τρίτους του Μεγάλου Αλεξάνδρου ή του ήλιου της Βεργίνας να συνιστά παραχάραξη της ιστορικής αλήθειας. Μόνο στην περίπτωση που υιοθετηθεί μια αποστασιοποιημένη, κριτική στάση προς την εθνικιστική ιδεολογία και τον μηχανισμό κατασκευής της, μπορεί κανείς να εκτιμήσει χωρίς προϊδέασεις την επιθετικότητα ή μη κάθε εμπλεκόμενου μέρους, αλλά και να συνειδητοποιήσει ταυτόχρονα πώς και γιατί αυτό που μπορεί να εμφανίζεται εκ πρώτης όψεως παράλογο στη ματιά ενός μη εμπλεκόμενου στην αντιπαράθεση μπορεί να αποτελεί «αδιαπραγμάτευτη θέση» και «εθνικό δίκαιο» για τους άμεσα ενδιαφερομένους.

Ως μικρή υποσημείωση στα παραπάνω, αναφέρουμε τον *σοβινισμό*, έννοια που παραπέμπει στον ακραίο εθνικισμό. Σοβινιστής είναι αυτός που έχει την πεποίθηση ότι το δικό του έθνος είναι ανώτερο, εντελώς ξεχωριστό από τα υπόλοιπα για το μεγαλείο και τη δόξα του, ενώ ο ίδιος είναι απολύτως αφοσιωμένος μέχρι αυτοθυσίας στην αποστολή να το υπηρετεί άνευ όρων, διακατεχόμενος από φανατισμό έναντι των εχθρών, τους οποίους και αντιμετωπίζει μειωτικά. Η λέξη προέρχεται από τον Nicolas Chauvin [Σοβέν], στρατιώτη του στρατού του Ναπολέοντα και φανατικού υποστηρικτή του.

Πρωτογενής πηγή 5.4

Συλλογικό, *Το όνομά μας είναι η ψυχή μας**

Το 1992 είναι κρίσιμη χρονιά για τη διένεξη μεταξύ της Ελλάδας και της πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας, όπως είναι η σημερινή επίσημη διεθνής ονομασία του κράτους, που έχει ανεξαρτητοποιηθεί και το οποίο αξιώνει να αναγνωριστεί ως «Δημοκρατία της Μακεδονίας». Η ακόλουθη επιστολή δημοσιεύτηκε στον Τύπο και απευθύνεται στους ηγέτες της ΕΟΚ, τους οποίους καλεί να απορρίψουν το αίτημα. Σε αυτό το κείμενο, που υπογράφεται από «βαριά» ονόματα, συνοψίζονται με υποδειγματικό τρόπο –αν και με διατυπώσεις περισσότερο «διπλωματικές» από αυτές που κυριαρχούσαν στην πολιτική και στη μιντιακή δημοσιότητα της περιόδου– ο προβληματισμός και η βασική επιχειρηματολογία της ελληνικής, χαρακτηριστικά εθνικιστικής, στάσης.

Οι υπογραφομένοι θεωρούμε υποχρέωσή μας τόσο απέναντι στην ιδιαίτερη πατρίδα μας, την Ελλάδα, όσο και απέναντι στη μεγαλύτερη πατρίδα μας, την Ευρώπη, να απευθυνθούμε σε εσάς και να θέσουμε υπόψη σας τα ακόλουθα. Σας είναι ασφαλώς γνωστή η προσπάθεια που άρχισε παλιότερα και συστηματοποιήθηκε μετά το 1944 με την ίδρυση, στο πλαίσιο της Ομοσπονδιακής Λαϊκής Δημοκρατίας της Γιουγκοσλαβίας, ενός

ομοσπονδιακού κρατιδίου υπό το όνομα «Δημοκρατία της Μακεδονίας», με αποκλειστικό στόχο, τότε και τώρα, την αμφισβήτηση των ελληνικών συνόρων εντός των οποίων περικλείεται η ελληνική Μακεδονία, ως περιοχή της Βόρειας Ελλάδας με πρωτεύουσα τη Θεσσαλονίκη, κατοικούμενη από αμιγώς ελληνικό πληθυσμό.

Μέχρι σήμερα η αυθαίρετη χρήση της ιστορικής ονομασίας «Μακεδονία» από το ομόσπονδο κρατίδιο των Σκοπίων αποτελούσε, τυπικά τουλάχιστον, εσωτερική υπόθεση της Γιουγκοσλαβίας. Από τη στιγμή όμως που θα συμβεί να αναγνωριστούν τα Σκόπια ως χωριστό κυρίαρχο κράτος, υποκείμενο του διεθνούς δικαίου και αποκτήσουν έτσι διεθνή υπόσταση ως «Μακεδονία», η επιβουλή κατά της Ελλάδος καθίσταται κατάφωρη και αναπόφευκτη. Διότι αυτό το νέο κράτος με το όνομα «Μακεδονία», καθώς δεν καλύπτει το σύνολο, αλλά μέρος μόνο του γεωγραφικού χώρου τον οποίο υποδηλώνει το όνομά του, θα τείνει, τόσο αντικειμενικά όσο και υποκειμενικά, να λειτουργεί ως «εθνικό κέντρο», πράγμα που συνεπάγεται «δυνάμει» εδαφικές διεκδικήσεις σε βάρος των γειτονικών κρατών, καλλιεργώντας έτσι τον αλυτρωτισμό στους κατοίκους του, παρά το ότι αυτοί διαφέρουν εθνολογικά (είναι Σλάβοι, Αλβανοί και Τούρκοι) από τους κατοίκους της ελληνικής Μακεδονίας.

Η ειρήνη στα Βαλκάνια προϋποθέτει τον σεβασμό των συνόρων. Η χρήση ονομασίας «Μακεδονία» από ένα αναβαθμισμένο πλέον σε ανεξάρτητο κράτος των Σκοπίων συνιστά απροκάλυπτη αμφισβήτηση των ελληνικών συνόρων, μια αμφισβήτηση που δεν εκτοπίζεται και δεν εξουδετερώνεται ούτε με διεθνή σύμφωνα ούτε με συνταγματικές διατάξεις. Με τον σφετερισμό και την ιδιοποίηση της ονομασίας «Μακεδονία» τα Σκόπια –αν το κράτος τους τύχει της αναγνώρισής σας– δημιουργούν ένα πλάσμα (fiction), το οποίο θα δηλώνει καθημερινά στη διεθνή κοινότητα και θα καλλιεργεί στους κατοίκους του, ως «εθνικό όραμα», την προοπτική μιας «ενιαίας Μακεδονίας», τμήμα της οποίας θεωρείται και η λεγόμενη «Μακεδονία του Αιγαίου» –όπως σκοπίμως και μονίμως αποκαλούν την ελληνική Μακεδονία–, με στόχο το λιμάνι της Θεσσαλονίκης, μιας πόλης που κατοικείται 100% από Έλληνες. Τέτοια ήταν άλλωστε, καθώς το μαρτυρούν πάμπολλα στοιχεία, η προοπτική του αρχικά, όταν το 1944 ο Τίτο ίδρυσε το ομόσπονδο κρατίδιο της «Μακεδονίας» και κατασκεύασε αντίστοιχη «εθνότητα».

Εν όψει όλων των ανωτέρω, η εκ μέρους της Ευρωπαϊκής Κοινότητας τυχόν αναγνώριση του κράτους των Σκοπίων με την ονομασία «Μακεδονία» θα αποτελούσε επίσημη αμφισβήτηση των συνόρων της Ελλάδας και συνακόλουθα βαρύτατο πλήγμα κατά ενός μέλους της Κοινότητας. Ο ελληνικός λαός –αυτό έδειξαν και οι 1.000.000 διαδηλωτές που ξεχείλισαν τους δρόμους της μακεδονικής πρωτεύουσας, της Θεσσαλονίκης, στις 14 Φεβρουαρίου– δεν ξέρουμε κατά πόσο θα μπορέσει να παραμείνει απαθής μπροστά σε αυτήν την απειλή κατά της εθνικής του υπόστασης και της εδαφικής του ακεραιότητας. Ελπίζουμε ότι θα θελήσετε να λάβετε υπόψη σας όσα θεωρήσαμε σκόπιμο, όχι από απλή ευαισθησία, αλλά ως ηθική, νομική και πολιτική υποχρέωσή μας, να θέσουμε υπόψη σας. Για μας η ψυχή μας είναι το όνομά μας.

* Ανοικτή επιστολή προς τους ηγέτες της ΕΟΚ, της 28ης Μαρτίου 1992, δημοσιευμένη στον ελληνικό Τύπο, την οποία υπογράφουν οι: Ιωάννης Γεωργιάκης, Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ, Οδυσσέας Ελύτης, Αριστόβουλος Μάνεσης, Μελίνα Μερκούρη και Δημήτρης Τσάτσος.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Ozkirmli, U. (2011), *Θεωρίες του εθνικισμού. Μια κριτική προσέγγιση* (επιμ. Α. Ηρακλείδης μτφρ. Ι. Πεντάζου), Αθήνα: Ι. Σιδέρης. Συνιστά την καλύτερη εισαγωγή στη μελέτη του εθνικισμού, προσφέροντας μια πανοραμική θέαση του πεδίου.
- Hearn, J. (2006), *Rethinking nationalism. A critical introduction*, Ν. Υόρκη: Palgrave Macmillan. Πρόκειται για μια περισσότερο συμβατική εισαγωγή από άποψη δομής.

Ανθολογίες

Δύο συλλογικοί τόμοι με επιλεγμένα χωρία από πρωτογενή κείμενα-πηγές της εθνικιστικής σκέψης, αλλά και ορισμένες σύγχρονες αναλύσεις, είναι τα πρώτα δύο από τα ακόλουθα, με μεγαλύτερη πληρότητα να

παρουσιάζει το δεύτερο. Το τρίτο είναι μια εξαιρετικά πλούσια τετράτομη συλλογή αναλύσεων, πολλές από τις οποίες επικεντρώνονται σε συγκεκριμένους εθνικισμούς:

- Dahbour, O., & Ishay, M. (επιμ.), (1995), *The nationalism Reader*, Άμχερστ (NY): Humanity Books.
- Woolf, S. (επιμ.), (1995), *Nationalism in Europe, 1815 to the present. A Reader*, Λονδίνο: Routledge.
- Herb, G., & Kaplan, D. (2008), *Nations and nationalism. A global historical overview*, Οξφόρδη: ABC Clío.

Κλασικές μελέτες

Οι περισσότερες από τις θεμελιώδεις μελέτες που επανακαθόρισαν διεθνώς το πεδίο μελέτης του εθνικισμού από τη δεκαετία του '80 και μετά έχουν μεταφραστεί και στα ελληνικά:

- Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*. (Π. Χαντζαρούλα, Μτφρ.) Αθήνα: Νεφέλη.
- Gellner, E. (1992). *Έθνος και εθνικισμός*. (Δ. Λαφαζάνη, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gellner, E. (2002). *Εθνικισμός. Πολιτισμός, πίστη και εξουσία*. (Κ. Λιβιεράτος, Επιμ., & Λ. Παπαδάκη, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hobsbawm, E. (1994). *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. (Χ. Νάντρις, Μτφρ.) Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Kedourie, E. (1999). *Ο εθνικισμός*. (Π. Λέκκας, Επιμ., & Σ. Μαρκέτος, Μτφρ.) Αθήνα: Κατάρτι.
- Smith, A. (2000). *Εθνική ταυτότητα*. (Ε. Πέππα, Μτφρ.) Αθήνα: Οδυσσέας.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

Στην ελληνική βιβλιογραφία παρουσιάζει άθηση τις τελευταίες δεκαετίες η μελέτη του ελληνικού εθνικισμού (στην οποία δεν αναφερόμαστε εδώ). Υπάρχουν ωστόσο και αξιόλογες θεωρητικές μελέτες για την εθνικιστική ιδεολογία:

- Δεμερτζής, Ν. (1996), *Ο λόγος του εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλα.
- Δοξιάδης, Κ. (1995), *Εθνικισμός, ιδεολογία, μέσα μαζικής επικοινωνίας*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Λέκκας, Π. (2006), *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία* (3η έκδ.), Αθήνα: Κατάρτι.
- Λέκκας, Π. (2011), *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα* (2η έκδ.), Αθήνα: Παπαζήσης.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Billig, M. (1995), *Banal nationalism*, Λονδίνο: Sage. Παρουσιάζει αρκετή πρωτοτυπία, καθώς επικεντρώνεται στις «κοινότοπες» εκδοχές του εθνικιστικού φαινομένου, ελάχιστα προσεγγμένες, αλλά σημαντικές ως προς την ιδεολογική λειτουργία του.
- Αλέξανδρος Παπαναστασίου (1973), *Ο εθνικισμός*, Αθήνα: Μπάυρον. Το βιβλιαράκι αυτό του αξιόλογου κοινωνιολόγου και πολιτικού είναι μια ενδιαφέρουσα, για την εποχή της, μελέτη του θέματος, η οποία είχε πρωτοδημοσιευτεί στο πρώτο τεύχος του *Επιθεώρησης των Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών*, Σεπτ.-Δεκ. 1916.

Επιστημονικά περιοδικά

- [Nations and Nationalism](#)
- [Studies in Ethnicity and Nationalism](#)
- [Nationalism and Ethnic Politics](#)
- [National Identities](#)
- [Nationalities Papers](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *The Nationalism Project*, <http://www.nationalismproject.org/>
Ιστότοπος με οργανωμένο περιεχόμενο σχετικά με την επιστημονική μελέτη του εθνικισμού και πολλές σχετικές διαδικτυακές συνδέσεις.
- *Τελετή έναρξης Ολυμπιακών Αγώνων 2004*, <http://goo.gl/txWTyI>
Η τηλεοπτική μετάδοση ενός γεγονότος παγκόσμιας εμβέλειας στο οποίο πρωταγωνιστές είναι τα έθνη. Αξίζει να προσεχθεί τόσο στο πρόγραμμα της τελετής όσο και στον δημοσιογραφικό σχολιασμό πώς προβάλλονται τα έθνη και κατεξοχήν, βέβαια, το ελληνικό.

Κεφάλαιο 6

Φασισμός και Εθνικοσοσιαλισμός

Σύνοψη

Διασαφηνίζεται η έννοια του φασισμού ως γενική κατηγορία ενός ιστορικά προσδιορισμένου πολιτικού φαινομένου σε συνάφεια προς τον στενό ορισμό της, δηλαδή τον ιταλικό φασισμό του Μεσοπολέμου. Υποστηρίζεται ότι, παρά τις σχετικές αιτιάσεις, ο φασισμός μπορεί να θεωρηθεί ως εντελής ιδεολογία. Επισημαίνεται ο διφυής χαρακτήρας της, εφόσον είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ταυτόχρονα αντιδραστική ως προς τις αξίες και τις αρχές του Διαφωτισμού και επαναστατική ως προς τον στόχο της να αναμορφώσει ανθρώπους και κοινωνία κατά τρόπο καινοτόμο. Αναλύονται οι κύριες ιδέες του ιταλικού φασισμού, με έμφαση στη θεμελιώδη σημασία του κράτους, και στη συνέχεια εκείνες του γερμανικού εθνικοσοσιαλισμού, με έμφαση στη φυλετική θεώρηση του λαού και του έθνους. Μέσω της παράθεσής τους αναδεικνύονται οι μεταξύ τους σχέσεις ομοιότητας και επικάλυψης, καθώς και διαφοροποίησης. Γίνεται αναφορά στον νεοφασισμό και τον μεταφασισμό.

Ερωτήσεις:

- Για ποιους λόγους έχει αμφισβητηθεί ότι ο φασισμός αποτελεί ιδεολογία;
- Κατά ποια έννοια μπορεί ο φασισμός να θεωρηθεί επαναστατικός;
- Γιατί η ανάληψη βίαιης δράσης θεωρείται καθήκον για τους φασίστες;
- Ποιος είναι ο ρόλος του κράτους στον φασισμό;
- Τι είναι ο εθνοφυλετισμός και ποια η σημασία του για τον εθνικοσοσιαλισμό;
- Ποιες είναι οι κύριες διαφορές ιταλικού φασισμού και γερμανικού εθνικοσοσιαλισμού;
- Γιατί η αρχή του αρχηγού μπορεί να έχει εφαρμογή μόνο σε ολοκληρωτικά καθεστάτα;

6.1. Είναι ο φασισμός ιδεολογία;

Η λέξη «φασισμός» και τα παράγωγά της έχουν υποστεί μεγάλη κατάχρηση. Δεν είναι ασυνήθιστο ο χαρακτηρισμός «φασίστας» να απευθύνεται σε κάποιον που θεωρείται απλώς αυταρχικός, ακροδεξιός, υπερσυντηρητικός, αντιδημοκράτης ή βίαιος. Προφανώς, μια τέτοια υπερδιαστολή της έννοιας δεν είναι λειτουργική και στερείται αναλυτικής αξίας. Είναι δόκιμο να περιορίσουμε το πεδίο εφαρμογής του όρου πρωτίστως σε συγκεκριμένα κινήματα και καθεστάτα του Μεσοπολέμου. Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο κατεξοχήν κάνουμε λόγο πλέον για νεο-φασισμό ή μετα-φασισμό, κατά περίπτωση. Και πάλι, ωστόσο, απαντώνται ερμηνευτικές δυσκολίες, καθώς, ανάλογα με τα κριτήρια που εφαρμόζει κάθε μελετητής, ένα καθεστώς μπορεί είτε να θεωρηθεί φασιστικό είτε όχι (Payne, 2000, σσ. 21-23). Σε κάθε περίπτωση, είναι ορθό να διακρίνουμε τον φασισμό από τις στρατιωτικές δικτατορίες και τα αυταρχικά καθεστάτα εν γένει.

Μολονότι δεν χωρά αμφιβολία ότι τα φασιστικά καθεστάτα είναι μιλιταριστικά –το κόμμα/κίνημα ως πολιτοφυλακή, η αντίληψη της κοινωνίας ως ένοπλης αδελφότητας, οι επεκτατικοί πόλεμοι και η εξύμνηση της βίαιης δράσης– και δικτατορικά –χρήση βίας, καταναγκασμού και τρομοκράτησης, κατάργηση συνταγματικής τάξης, περιστολή δικαιωμάτων και ελευθεριών–, δεν ισχύει αναγκαστικά το αντίστροφο, δηλαδή κάθε στρατιωτική δικτατορία δεν είναι φασιστική. Αυτό έχει υποστηριχθεί βάσιμα ακόμη και για το καθεστώς του Φράνκο στην Ισπανία, το οποίο ενίοτε εκλαμβάνεται ως χαρακτηριστικά φασιστικό. Διότι, ακόμη και αν όντως παρουσιάζει ισχυρά φασιστικά γνωρίσματα, ταυτόχρονα η Φάλαγγά του δεν επιδίωξε να έχει τον απόλυτο έλεγχο. Βασιζόμενος εν πολλοίς στη σύμπραξη με την Εκκλησία, τους μεγάλους γαιοκτήμονες και τον στρατό, δεν παρενέβη ουσιαστικά στην οικονομία και δεν επιχειρήσε να ελέγξει συλλήβδην την ιδιωτική σφαίρα – δεν τον διέκρινε επομένως πρόθεση ολοκληρωτισμού. Το καθεστώς δεν ενδιαφέρθηκε να κινητοποιήσει το σύνολο των Ισπανών χειραγωγώντας τους, αλλά ικανοποιούνταν με όσους ακολουθούσαν παθητική στάση (Paxton, 2006, σσ. 299-301).

Εδώ θα επικεντρωθούμε στη φασιστική ιδεολογία έτσι όπως μπορεί να θεωρηθεί ότι συγκροτήθηκε και αναπτύχθηκε, κατ' αρχάς, από το ιταλικό φασιστικό κίνημα. Ως αφετηρία του τελευταίου, εάν θέλουμε να το ταυτίσουμε με τον Μπενίτο Μουσολίνι, μπορούμε να εκλάβουμε το 1919, όταν ο ίδιος ιδρύει τις παραστρατιωτικές Ομάδες Μάχης (Fasci di Combattimento). Θα ακολουθήσουν η ίδρυση του Εθνικού

Φασιστικού Κόμματος το 1921, η ανάληψη της πρωθυπουργίας από τον Μουσολίνι το 1922 και η επιβολή φασιστικού καθεστώτος (1926-1943), το οποίο υπήρξε πρότυπο και κάθε άλλου φασισμού. Κάνουμε ήδη, λοιπόν, μια διάκριση μεταξύ φασισμού με τη στενή έννοια, δηλαδή του ιταλικού πρωτοτύπου, και φασισμού με τη γενικότερη έννοια, η οποία περιλαμβάνει εκδοχές της φασιστικής ιδεολογίας που εντοπίζουμε αλλού. Ετυμολογικά, η λέξη «φασισμός» –fascismo στα ιταλικά– προέρχεται από την ιταλική λέξη «fascio/a» και αυτή, με τη σειρά της, από τη λατινική «fascis» (κυρ. πληθ. «fascēs»), η οποία σημαίνει δέσμη από ράβδους που περιβάλλουν έναν πέλεκυ, σύμβολο ισχύος στην αρχαία Ρώμη, το οποίο οικειοποιήθηκε το φασιστικό κίνημα. Με τον Μουσολίνι και τις Ομάδες Μάχης, fascia δεν σημαίνει πλέον μια οποιαδήποτε πολιτική ομάδα-κλίκα, αλλά κατεξοχήν τη φασιστική ομάδα.

Αναλόγως, προκαταβολικά θα πρέπει να διευκρινίσουμε –ακόμη εδώ με πολύ γενικό τρόπο– τη σχέση φασισμού και εθνικοσοσιαλισμού (ναζισμού). Ο εθνικοσοσιαλισμός, ο οποίος αναφέρεται στο Εθνικοσοσιαλιστικό Γερμανικό Κόμμα Εργατών (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, 1921-1945 – «Ναζί»), ως συντόμευση του γερμανικού «National») και στο καθεστώς του Γ' Ράιχ (1933-1945), παρουσιάζει ισχυρή συνάφεια με τον φασισμό, εφόσον οι δύο ιδεολογίες εμφανίζουν σημαντική επικάλυψη σε θεμελιώδεις ιδέες. Με την ευρεία έννοια του όρου, ο εθνικοσοσιαλισμός μπορεί να θεωρηθεί και φασιστικός – εξ ου και συνεξετάζονται στο ίδιο κεφάλαιο. Ταυτόχρονα, ωστόσο, θα ήταν ανακριβές ο εθνικοσοσιαλισμός να αναχθεί απλώς σε μια εκδοχή του φασισμού, εφόσον περιλαμβάνει ορισμένες σημαντικές για τον ίδιο ιδέες που δεν υφίστανται στον φασισμό· κυρίως όμως η ιεράρχηση και ο τρόπος επεξεργασίας και συνάρθρωσης ορισμένων θεμελιωδών ιδεών του εθνικοσοσιαλισμού είναι σαφώς διαφορετικά, και εξ αυτού του λόγου μπορεί να θεωρηθεί ως αυτοτελής ιδεολογία. Έτσι, χαρακτηριστικά, ενώ και στις δύο περιπτώσεις το έθνος αποτελεί σημαντική έννοια, στον εθνικοσοσιαλισμό κατασκευάζεται με βιολογικούς όρους, κάτι που έχει καθοριστικές συνέπειες συνολικά για τη συγκεκριμένη ιδεολογία. Επίσης, οι δύο θεωρήσεις διαφέρουν ως προς την αντίληψή τους για το κράτος, το οποίο ο μεν ιταλικός φασισμός θεωρεί πρωταρχικής σπουδαιότητας και την ανάπτυξή του ιδιαίτερο σκοπό, ενώ ο εθνικοσοσιαλισμός το υποβιβάζει σε μέσο.

Έχει ακόμη διατυπωθεί μια ευρύτερη ένσταση –περισσότερο δημοφιλής παλαιότερα–, ότι, ενώ είναι εύλογο να κάνουμε λόγο για το φασιστικό φαινόμενο, δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε ιδεολογία του φασισμού, διότι τελικά στερείται δικής του ιδεολογίας. Οι αιτιάσεις που έχουν προβληθεί επ' αυτού κυμαίνονται, αλλά κατατείνουν να συγκροτούνται γύρω από την άποψη ότι αυτό το οποίο κατεξοχήν αντιπροσωπεύει τον φασισμό είναι η δράση, ο παρορμητικός χαρακτήρας και το ενδιαφέρον του να καταλάβει την εξουσία, χωρίς ωστόσο να διαθέτει ένα στοιχειωδώς συνεκτικό σχέδιο, βασισμένο σε ευδιάκριτες αρχές. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί μεν να οικειοποιείται ιδέες που προϋπάρχουν αυτού, όπως για παράδειγμα στοιχεία του εθνικισμού, αλλά πρόκειται μάλλον για ευκαιριακό και στερούμενο βαθύτερης ουσίας σφετερισμό, έτσι ώστε να καταλήγει σε μια σύνθεση που να προσιδιάζει περισσότερο σε συνονθύλευμα ή σε ασύνδετες συνταγές διακυβέρνησης και πομπώδεις εκφράσεις πολιτικής κατήχησης, παρά σε μια συγκροτημένη ιδεολογία (Gentile, 2007, σ. 97).

Στο ίδιο πνεύμα, έχει διατυπωθεί η μομφή ότι ο φασισμός αποτελεί απλώς μια εναντίωση στη διαφωτιστική παράδοση και, σε πολιτικό επίπεδο, στη δημοκρατία, στον φιλελευθερισμό και στον σοσιαλισμό· ότι δηλαδή μπορεί να προσδιοριστεί κυρίως αρνητικά –τι δεν είναι–, παρά μπορεί να διακριβωθεί ένα δικό του «θετικό» περιεχόμενο. Ειδικότερα, η απόρριψη του Ορθού Λόγου εκ μέρους του εκλαμβάνεται ενίοτε ως ενδεικτική του ίδιου του ασύστατου ή και παράλογου χαρακτήρα του. Αναλόγως, για τον εθνικοσοσιαλισμό έχει υποστηριχθεί ότι περιστρέφεται γύρω από κάποιες δοξασίες περισσότερο μυθικού χαρακτήρα, όπως είναι η ανωτερότητα της Αρίας φυλής, με μια ιδεολογία κυμαινόμενη και ασταθή, χωρίς κατηγοριοποιημένες, δογματικές διακηρύξεις (Paxton, 2006, σ. 302; Neumann, 2009 [1944]).

Δεν αποδεχόμαστε τέτοιες θεωρήσεις κυρίως ως προς το συμπέρασμά τους, καθώς βρίσκουμε ότι είναι περισσότερο ενδεικτικές της μεροληψίας ορισμένων μελετητών ως προς τον φασισμό, αλλά και έως έναν βαθμό και ως προς το τι ακριβώς συνιστά ιδεολογία. Έτσι, το γεγονός ότι επιμέρους ιδέες του φασισμού και του εθνικοσοσιαλισμού πράγματι δεν είναι πρωτότυπες, και ως πρώτες ύλες προϋπάρχουν λιγότερο ή περισσότερο διάσπαρτες οι περισσότερες ήδη το αργότερο από τα τέλη του 19ου αιώνα, δεν πρέπει να μας οδηγήσει αναγκαστικά στο συμπέρασμα ότι η συγκεκριμένη συνάρθρωσή τους στο πλαίσιο αυτών των ιδεολογιών του Μεσοπολέμου δεν παρουσιάζει κάποια προσίδια χαρακτηριστικά που δίνουν αυτοτελή χαρακτήρα στον φασισμό και στον εθνικοσοσιαλισμό. Ούτε θα πρέπει μια ιδεολογία να κρίνεται ως εάν να είναι μια συστηματική, ακαδημαϊκή πολιτική θεωρία (βλ. εισαγωγή). Εν πάση περιπτώσει, αυτή η θέση θα καταδειχθεί μέσω της ίδιας της παρουσίας του φασισμού, στο πλαίσιο της οποίας θα διαφανεί επίσης γιατί

θα ήταν εξαιρετικά περιοριστικό να θεωρηθεί απλώς και μόνον ως μια υποπερίπτωση του εθνικισμού – σοβινιστικού και επεκτατικού.



Εικόνα 6.1 Η ιταλική φασιστική οργάνωση νέων, η *Opera Nazionale Balilla*, συγκροτήθηκε με την επιβολή του μονοκομματικού φασιστικού καθεστώτος το 1926 και λειτούργησε ως συμπληρωματική της δημόσιας εκπαίδευσης. Σε αυτή συμμετείχαν αγόρια από οκτώ μέχρι δεκατεσσάρων ετών, ενώ αντίστοιχες δομές υπήρχαν για κορίτσια και για μεγαλύτερες ηλικίες. Αποτελούσε, υποτίθεται, έναν πολιτισμικό θεσμό, αλλά ουσιαστικά αναλάμβανε την κατήχηση της νεολαίας στον φασισμό και τη διαμόρφωση των «αυριανών φασιστών». Ανέπτυξε και παραστρατιωτική δράση, ενώ η λειτουργία των υπόλοιπων οργάνωσεων νέων απαγορεύτηκε (https://it.wikipedia.org/wiki/File:Balilla_adunata.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

6.2. Αντίδραση και επανάσταση

Όπως ήδη αναφέραμε, ο φασισμός διακρίνεται για την εναντίωσή του στον Διαφωτισμό και στα βασικά αιτήματα που αυτός προτάσσει, καθώς και για την εναντίωσή του στο πνεύμα και στις πολιτικές αξίες της Γαλλικής Επανάστασης. Πράγματι, οι ίδιοι οι φασίστες και οι εθνικοσοσιαλιστές διακήρυτταν, με τα λόγια του Μουσολίνι, ακριβώς αυτό: «Υπερασπιζόμαστε μια νέα αρχή στον κόσμο, την απόλυτη, κατηγορηματική, οριστική αντίθεση στον κόσμο ο οποίος εμμένει στις θεμελιώδεις αρχές που προσδιορίστηκαν το 1789». Ομοίως, ο Γιόζεφ Γκαίμπελς, ο υπουργός Προπαγάνδας του Γ' Ράιχ, διακήρυξε «τη διαγραφή από την Ιστορία του έτους 1789» (Wilford, 1984, σ. 234). Ο φασισμός εμπνέεται από μια μεγάλη και σύνθετη αντιδιαφωτιστική παράδοση (Sternhell, 2009), η οποία στο πολιτικό επίπεδο αντιτίθεται στον φιλελευθερισμό, στο κράτος δικαίου και στα ατομικά δικαιώματα, στη δημοκρατία, στην πολιτική ισότητα και στον κοινοβουλευτισμό, καθώς και στον σοσιαλισμό, στο αίτημα της αταξικής κοινωνίας και στην ισότητα ανδρών και γυναικών. Υπερασπίζεται, αντιθέτως, την ιεραρχία, την ευταξία και τις αυταρχικές διευθετήσεις.

Ωστόσο, αυτή είναι μόνον η μία διάσταση του φασισμού. Εάν περιοριζόταν σε αυτή, θα κάναμε λόγο για μια αντιδραστική ή/και συντηρητική ιδεολογία. Αλλά η άλλη όψη του είναι η επιθυμία να μετασχηματίσει ριζικά τον κόσμο και τους ανθρώπους, όντας προσανατολισμένος στο μέλλον, και όχι επιζητώντας την επιστροφή στο παρελθόν, μέσω της επαναφοράς μιας προγενέστερης κατάστασης. Κυρίως αυτή η πρόθεση και η συγκεκριμενοποίησή της είναι που κάνουν τον φασισμό μια επαναστατική ιδεολογία. Χωρίς αμφιβολία, θέλει να καταστρέψει την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, θεωρώντας ωστόσο ότι πρόκειται για μια δημιουργική καταστροφή, εφόσον στις στάχτες της θα επιχειρήσει να οικοδομήσει έναν νέο πολιτισμό.

Στην ιταλική εκδοχή του φασισμού γίνεται λόγος για τον φασίστα άνθρωπο –ο οποίος μάλιστα έλκεται από την τεχνολογία, ενώ συμπλέει με το καλλιτεχνικό ρεύμα του Φουτουρισμού–, ενώ στην εθνικοσοσιαλιστική εκδοχή του γίνεται λόγος για τον νέο άνθρωπο, τον φυλετικά συνειδητοποιημένο Άριο, ο οποίος αναλαμβάνει να «εξαρριανίσει» ολόκληρο τον κόσμο. Σε αυτό το πλαίσιο, η αντιφατική συνύπαρξη αντίδρασης και επανάστασης συμφιλιώνεται μέσω του προτάγματος της παλιγγενεσίας. Δηλαδή, το παρελθόν (του έθνους, του λαού, της κοινότητας) συνιστά σημείο αναφοράς, πηγή δόξας κ.ο.κ., αλλά όχι και απώτερο προορισμό· ζητούμενο δεν είναι η παλινόρθωσή του. Η παρακμή της σύγχρονης εποχής πρέπει να ξεπεραστεί διά της αναγέννησης του έθνους, διαδικασία όμως η οποία θα το μετασχηματίσει και θα το καταστήσει ριζικά νέο.

Θα συνιστούσε παράλειψη, ωστόσο, να μη σημειωθεί ότι η επαναστατική διάσταση, μολονότι ευκρινώς δηλωμένη στο επίπεδο της ιδεολογίας, εκφράστηκε με σχετικό και διφορούμενο τρόπο στο επίπεδο των κοινωνικών συμμαχιών και των πολιτικών αποφάσεων, τόσο στον ιταλικό φασισμό όσο και στον γερμανικό εθνικοσοσιαλισμό, καθόσον –πότε με εντάσεις και συγκρούσεις, πότε ομαλότερα– οι παραδοσιακές πολιτικές και κοινωνικές ελίτ δεν ανατράπηκαν, ούτε τέθηκαν υπό τον απόλυτο έλεγχο του κόμματος και του καθεστώτος. Αντιθέτως, εν πολλοίς διατήρησαν τα προνόμιά τους, ενώ η κοινωνική ιεραρχία γενικότερα παρέμεινε η ίδια. Έτσι, ενδεικτικά, το ιταλικό φασιστικό κράτος μπορεί να υπέρκειται κάθε άλλης αρχής και πηγής εξουσίας, αλλά στο πλαίσιο της κορπορατιστικής οργάνωσης των κοινωνικών συμφερόντων οι εργοδότες ήταν ο ισχυρός παράγοντας εις βάρος των εργαζομένων. Εξίσου, για παράδειγμα, παρά την καταγγελία του καπιταλισμού, οι Γερμανοί εθνικοσοσιαλιστές συνέπραξαν με τους βιομήχανους (Paxton, 2006, σ. 294).

6.3. Ανθρώπινη φύση και κοινωνικός δαρβινισμός

Ένα γενικευμένο αίσθημα δυσφορίας από τον αστικό πολιτισμό, την υποτιθέμενη πεζότητά του, την κοινωνική αλλοτρίωση και τη διάψευση των προσδοκιών για γενική ευημερία που χαρακτηρίζει το τέλος του 19ου αιώνα ενισχύει βιταλιστικές θεωρήσεις, οι οποίες εξυμνούν τη δύναμη της θέλησης, την κινητοποίηση των παθών, την ανάληψη δράσης και τις οποίες οικειοποιείται ο φασισμός. Συγκρινόμενη με τις τελευταίες, η αστική, καπιταλιστική ηθική μοιάζει μίζερη, χρησιμοθηρική και στρεβλωτική της ανθρώπινης φύσης. Πρόκειται για μια ριζικά διαφορετική αντίληψη σχετικά με τη φύση του ανθρώπου που προάγει ο φασισμός, στον αντίποδα των δύο μεγάλων ιδεολογικών αντιπάλων του που εκπορεύονται από τον Διαφωτισμό – τον φιλελευθερισμό και τον σοσιαλισμό. Απορρίπτει την πεποίθηση ότι οι άνθρωποι είναι κατά βάση ορθολογικοί και έχουν ενδιάθετη την ικανότητα να σκέφτονται, να αποφασίζουν και να πράττουν αυτοβούλως, όπως απορρίπτει την προοπτική της προόδου και της ειρήνευσης της ανθρωπότητας, η οποία θα βασιζόταν υποθετικά στον Ορθό Λόγο, στον διάλογο, στον συμβιβασμό, στην ανάπτυξη του διεθνούς εμπορίου ή στην επίτευξη της αταξικής κοινωνίας κ.ο.κ. Περιττό να αναφερθεί ότι ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος κλονίζει περαιτέρω την προσδοκία για αέναη πρόοδο και ειρήνη.

Ο ορθός λόγος απαξιώνεται τόσο στην κριτική διάστασή του, καθώς –όντας αφηρημένος και γενικευτικός– οδηγεί στην υιοθέτηση ψευδεπίγραφων οικουμενικών αξιών, όσο και στην εργαλειακή, υπό την έννοια ότι καλλιεργεί στα άτομα τον υλισμό και το ιδιοτελές, εγωιστικό συμφέρον. Αντιθέτως, κατά τον φασισμό, οι άνθρωποι διακατέχονται κυρίως από το συναίσθημα ή το «ένστικτο» και δεν θεωρούνται ατομοκεντρικά, αλλά ως μέλη του έθνους/κράτους/λαϊκής κοινότητας στα οποία ανήκουν και τα οποία τους δίνουν όλη την ύπαρξή τους, περιλαμβανομένων της ψυχικής ποιότητάς τους και ανώτερων ηθικών αξιών. Ο φασισμός λοιπόν μεταξύ των προτεραιοτήτων του θέτει την αποκατάσταση της αρμονικής ένταξης των ατόμων στη συλλογικότητα στην οποία ανήκουν, η οποία ένταξη για διάφορους λόγους έχει διασαλευτεί – διαδικασία που θα αναγεννήσει και τα ίδια τα άτομα. Εν προκειμένω, δεν κατηγορείται μόνον ο φιλελευθερισμός ως υπεύθυνος για την αποξένωση των ατόμων από το έθνος, αλλά και ο μαρξιστικός σοσιαλισμός –εν πάση περιπτώσει, κάθε σοσιαλιστικό ιδεολόγημα που προτάσσει την πάλη των τάξεων–, επειδή λειτουργεί διασπαστικά και αποπροσανατολιστικά στο εσωτερικό του έθνους. Επιπλέον, είναι το πρόταγμα της παλιγγενεσίας που διαφοροποιεί αποφασιστικά τον φασισμό από τον συντηρητισμό και του δίνει, όπως αναφέραμε, την επαναστατική προοπτική του.

Ο φασισμός υιοθετεί μια εκδοχή κοινωνικού δαρβινισμού, βάσει της οποίας η αντίληψη του πρώτου για την ανθρώπινη φύση συνάπτεται με τις πολιτικές του επιδιώξεις. Ο κοινωνικός δαρβινισμός είναι μια θεώρηση του Herbert Spencer, που διατυπώθηκε στο έργο του *Αρχές Βιολογίας* (1864) και η οποία εμπνέεται από την *Καταγωγή των Ειδών* (1859) του Δαρβίνου, μεταφέροντας αναλύσεις του τελευταίου από το ζωικό

βασίλειο στις διανθρώπινες και κοινωνικές σχέσεις. Οι κοινωνικοί δαρβινιστές κάνουν μια σημαντική μετάθεση στη θεωρία του Δαρβίνου. Αντί να εξετάσουν, όπως εκείνος, την εξέλιξη κάθε είδους συνολικά ως τέτοιου, μεταφέρουν την ιδέα του ανταγωνισμού των ειδών στο εσωτερικό του κάθε είδους. Η φασιστική ιδεολογία απλοποιεί τα συμπεράσματα του Spencer, τα οποία έτσι κι αλλιώς είναι επιστημολογικά προβληματικά ακόμη και με τα μέτρα της εποχής του. Κατασκευάζει το ανθρώπινο είδος ως αποτελούμενο από επιμέρους κλειστές ομάδες –έθνη και φυλές–, ως εάν αυτές να είναι ξεχωριστά είδη. Σε αυτή την κατεύθυνση, η δαρβινική προσαρμοστικότητα στο φυσικό περιβάλλον, που εκφράζεται μέσω διαδικασιών φυσικής επιλογής, μετασχηματίζεται και περιορίζεται σε έναν ανεξάλειπτο αγώνα για την επιβίωση, από τον οποίο θα βγει νικητής ο ισχυρότερος.

Αυτή η θέαση των πραγμάτων οδηγεί στην υιοθέτηση της ιδέας ότι η σύγκρουση είναι απαραμείωτη διάσταση της ανθρώπινης κατάστασης, όπως εξίσου η ανισότητα μεταξύ ανθρώπων και ανθρώπινων ομάδων είναι εκ φύσεως δεδομένη και μη αναστρέψιμη. Επομένως, εδώ θεμελιώνεται και η απόρριψη σειράς ιδεωδών του Διαφωτισμού. Η επιδίωξη της ισότητας αντιμετωπίζεται από τον φασισμό όχι απλώς ως πολιτικά αδόκιμη, αλλά ήδη πρώτα απ' όλα ως επιστημολογικά αστήρικτη, εφόσον αντίκειται στην ίδια τη φύση μας (την οποία, εξυπακούεται, δεν μπορούμε να υπερβούμε). Αναλόγως, οποιαδήποτε ειρηνόφιλη στάση δεν είναι μόνον αφελής και ατελέσφορη, αλλά εξ' ορισμού θέτει σε διακινδύνευση την ευημερία, την ακεραιότητα, ακόμη και την ίδια την ύπαρξη της ομάδας.

Αντιστρόφως, για τους ίδιους λόγους η βία και η διαρκής διαθεσιμότητα για βίαιη δράση δεν εκλαμβάνονται μόνον ως μέσο πάλης, αλλά και ως εγγενής αξία, που –μεταξύ άλλων– φανερώνει την «υγεία» και την ευρωστία της ομάδας και, κατά προέκταση, τις προοπτικές επιβίωσης και αναπαραγωγής της. Έτσι, αναπόφευκτα ο φασισμός γίνεται επιθετικός προς αυτούς που ορίζει ως αντιπάλους, ή ακριβέστερα ως εχθρούς, με τους οποίους καμία συνεννόηση ή συμβιβασμός, πόσω μάλλον παραχώρηση, δεν είναι νοητά. Αντίθετα, ζητούμενο είναι η πλήρης κατίσχυση επ' αυτών. Επομένως, η ανθρώπινη συνθήκη είναι μια κατάσταση πολέμου, ενώ η ειρήνη, που δεν αποτελεί το ζητούμενο, είναι στην καλύτερη περίπτωση αυταπάτη. Αυτή η προσέγγιση έχει και μια ισχυρή έμφυλη διάσταση, την οποία ο Μουσολίνι συμπύκνωσε συνθηματικά: «Ο πόλεμος είναι για τους άνδρες ό,τι η μητρότητα για τις γυναίκες». Με άλλα λόγια, οι άνδρες θεωρούνται πολεμιστές, όπως και η βία εκλαμβάνεται ως στοιχείο ανδρισμού σε ένα αυστηρά πατριαρχικό πλαίσιο, σύμφωνα με το οποίο οι γυναίκες περιορίζονται σε παραδοσιακούς ρόλους στο πεδίο του οίκου. Άνδρες και γυναίκες οφείλουν να διακατέχονται από αίσθημα καθήκοντος και υψηλής αποστολής προς το σύνολο στο οποίο ανήκουν και στο οποίο χρωστούν όλη τους την ύπαρξη. Κατά την ίδια αντίληψη, τα ανθρώπινα και ατομικά δικαιώματα όχι μόνο δεν έχουν καμία βασιμότητα, αλλά αποτελούν εμπόδιο στην ανάπτυξη του καθήκοντος προς την ομάδα. Γενικότερα, στα άτομα ως τέτοια δεν αναγνωρίζεται καμία εγγενής αξία, εφόσον δεν αποτελούν παρά μονάδες της συλλογικότητας στην οποία ανήκουν. Είναι νοητό, κατά προέκταση, να εκλαμβάνονται εργαλειακά, ως αναλώσιμα μέσα στην υπηρεσία της ομάδας, όπως είναι δυνατόν, σε ορισμένες περιπτώσεις, να θεωρηθούν βάρος από το οποίο πρέπει η ομάδα να απαλλαγεί (αυτή η τελευταία ιδέα εκφράζεται εντονότερα στον εθνικοσοσιαλισμό – βλ. παρακάτω).

Πρωτογενής πηγή 6.1

Alfredo Rocco, *Περί εκλεκτών και μαζών**

Ο Rocco ήταν ένας από τους διανοούμενους του φασιστικού κινήματος. Καθηγητής Δικαίου και θεωρητικός της Ιταλικής Εθνικής Ένωσης, προδρόμος του Ιταλικού Φασιστικού Κόμματος, με το οποίο και συντάχθηκε, διετέλεσε υπουργός Δικαιοσύνης του Μουσολίνι. Στην Πολιτική Θεωρία του Φασισμού, ένα σύντομο κείμενο του 1926, συνοψίζει τις βασικές ιδέες του ιταλικού φασισμού, επιχειρώντας να αναδείξει τα καινοτόμα στοιχεία του. Στα ακόλουθα αποσπάσματα επεξηγείται η φασιστική κοσμοθεώρηση, αντιπαραβαλλόμενη προς τον φιλελευθερισμό και τη δημοκρατία.

Για τον Φιλελευθερισμό, η κοινωνία δεν έχει άλλους σκοπούς παρά μόνον αυτούς των ζώντων μελών της μια δεδομένη στιγμή. Για τον Φασισμό, η κοινωνία έχει ιστορικούς και ενδιάθετους σκοπούς συντήρησης, επέκτασης, βελτίωσης, σαφώς διακριτούς από εκείνους των ατόμων που την απαρτίζουν τη δεδομένη στιγμή· πράγματι, τόσο ξεχωριστοί σκοποί ώστε μπορεί να είναι ακόμη και αντίθετοι. Ως εκ τούτου, προκύπτει η αναγκαιότητα, για την οποία οι παλιές θεωρίες αφήνουν ελάχιστα περιθώρια, για θυσία ακόμη και μέχρι

αφανισμού των ατόμων, για λογαριασμό της κοινωνίας· κι έτσι δικαιολογείται και ο πόλεμος, αιώνιος νόμος της ανθρωπότητας, που ερμηνεύεται από τα φιλελεύθερα-δημοκρατικά δόγματα ως απόλυτος παραλογισμός και θηριωδία. [...]

Για τον Φιλελευθερισμό, το άτομο είναι ο σκοπός και η κοινωνία το μέσο· [για τον Φιλελευθερισμό] δεν είναι νοητό το άτομο να υποβιβαστεί σε απλό μέσο, εφόσον θεωρείται ως σκοπός καθ'αυτόν. Για τον Φασισμό, η κοινωνία είναι ο σκοπός, τα άτομα τα μέσα και ολόκληρη η ζωή της συνίσταται στη χρήση των ατόμων ως μέσων για τους κοινωνικούς σκοπούς. [...]

Η Δημοκρατία εναποθέτει την κυριαρχία στον λαό, δηλαδή στις μάζες των ανθρώπινων όντων. Ο Φασισμός βρίσκει ότι η κυριαρχία ενυπάρχει στην κοινωνία όταν οργανώνεται δικαίως ως κράτος. Επομένως, η Δημοκρατία επιστρέφει τη διακυβέρνηση του κράτους στο πλήθος των ζώντων ανθρώπων, οι οποίοι μπορεί να τη χρησιμοποιήσουν προκειμένου να προαγάγουν τα δικά τους συμφέροντα· ο Φασισμός επιμένει ότι η διακυβέρνηση θα πρέπει να ανατίθεται σε ανθρώπους οι οποίοι είναι ικανοί να ίστανται πάνω από τα προσωπικά συμφέροντά τους και να πραγματοποιούν τα ιδανικά της κοινωνικής συλλογικότητας, θεωρημένα ως προς την ενότητά τους και τη σχέση τους με το παρελθόν και το μέλλον. Κατά συνέπεια, ο Φασισμός όχι μόνον απορρίπτει το δόγμα της λαϊκής κυριαρχίας και το υποκαθιστά με αυτό της κρατικής κυριαρχίας, αλλά επίσης διακηρύσσει ότι η μεγάλη πλειονότητα των πολιτών δεν είναι κατάλληλος υπερασπιστής των κοινωνικών συμφερόντων, επειδή η ικανότητα να αγνοεί τα ατομικά συμφέροντα προς όφελος των ανώτερων απαιτήσεων της κοινωνίας και της ιστορίας είναι πολύ σπάνιο χάρισμα και προνόμιο των λίγων εκλεκτών. Η φυσική ευφυΐα και η πολιτισμική προετοιμασία προσφέρουν σπουδαίες υπηρεσίες γι' αυτά τα καθήκοντα. Ίσως ακόμη περισσότερο πολύτιμη είναι η διαίσθηση της σπάνιας διάνοιας, η προσήλωσή της στην παράδοση και οι εγγενείς αρετές της. Ωστόσο, από αυτό δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν επιτρέπεται στις μάζες να ασκούν επιρροή στη ζωή του κράτους. Αντιθέτως, μεταξύ λαών με σπουδαία ιστορία και αριστοκρατικές παραδόσεις, ακόμη και τα κατώτερα στοιχεία της κοινωνίας διαθέτουν ενστικτωδώς την ικανότητα να διακρίνουν τι είναι αναγκαίο για την ευημερία της φυλής, ικανότητα η οποία σε στιγμές μεγάλης ιστορικής κρίσης εμφανίζεται σχεδόν αλάνθαστη. Επομένως, είναι σάφρον να παράσχουμε σε αυτό το ένστικτο τα μέσα να εκδηλωθεί, όπως είναι συνετό να εμπιστευτούμε τον συνήθη έλεγχο της πολιτείας σε μια εκλεκτή ελίτ.

* Rocco, A. (2006), The political theory of fascism. In T. Ball, & R. Dagger (επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (μτφρ. στα αγγλικά D. Bigongiari, σσ. 309, 310), Λονδίνο: Pearson-Longman.

6.4. Ο ηγέτης, το κράτος και το έθνος

Η απαισιοδοξία για την έλλογη ικανότητα της ανθρώπινης φύσης συνδυάζεται με τον κοινωνικό δαρβινισμό, σε μια στάση εξύμνησης της ηγεσίας, η οποία υπέρκειται των κοινών μέτρων, βάσει των εντελώς εξαιρετικών γνωρισμάτων της. Οι ακόλουθοι και οι οπαδοί του Μουσολίνι πρωτίστως του αναγνώριζαν ότι διέθετε απaráμιλλη αγωνιστικότητα και αδιαμφισβήτητη πίστη και προσήλωση στα ιδανικά του έθνους. Οι ιδιότητες και τα προσόντα του ηγέτη, του Duce, όπως αποκαλούνταν ο Μουσολίνι, αποδίδονται στην ίδια του τη φύση και ομολογούνται ως φυσικά και αυταπόδεικτα από τον λαό του. Έτσι, στον φασισμό έχουμε ένα σχήμα κατά το οποίο ο ηγέτης αναγνωρίζεται ως τέτοιος από τις μάζες, οι οποίες υποτάσσονται οικειοθελώς στη θέλησή του, ακριβώς επειδή συνδέονται μαζί του με έναν αδιαμεσολάβητο δεσμό πίστης. Εκείνος δεν είναι μόνον ο ενεργητικός, δυναμικός, αποφασιστικός μαχητής, αλλά θεωρείται ότι ενσαρκώνει και εκφράζει αυθεντικά το πεπρωμένο του έθνους. Είναι εκείνος και μόνον εκείνος που μπορεί να καθοδηγήσει τον λαό στον στόχο του και να του εμπνεύσει την αφιέρωση στις συλλογικές υποθέσεις, την αυταπάρνηση για την προαγωγή τους και εν τέλει τον ηρωισμό ως τρόπο ζωής.

Πέραν του αρχηγού, υπάρχει μια ηρωική ελίτ, δηλαδή οι επιμέρους ηγέτες του φασιστικού κόμματος, οι οποίοι κατ' αναλογία ξεχωρίζουν από τους πολλούς για το ηθικό και ψυχικό σθένος τους, καθώς και για την έμπρακτη και αποδεδειγμένη μαχητικότητά τους, και οι οποίοι μπορούν να στελεχώσουν μια αλυσίδα ιεραρχίας που φθάνει μέχρι τον Duce. Αντιθέτως, η μεγάλη πλειονότητα των ανθρώπων έχει περιορισμένες ικανότητες και δυνατότητες, ψυχικές και νοητικές. Αυτή η αποδιδόμενη στη φύση ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων εκλαμβάνεται ως δεδομένη, και επομένως θεωρείται εύλογο να διατηρείται και να προσλαμβάνει πολιτική έκφραση διά της ηγεσίας, ενώ η δημοκρατική αξίωση του εξισωτισμού θεωρείται παράλογη.

Επομένως, είναι σαφές ότι ο ηγέτης ούτε αναγορεύεται ως τέτοιος ούτε νομιμοποιείται με βάση τις συμβατικές δημοκρατικές διαδικασίες, αλλά αυτοθεσπίζεται μέσω της έμπρακτης δράσης του και επιβεβαιώνεται ως τέτοιος από ένα σημείο και μετά, δηλαδή εκ των υστέρων, με την πανθομολογούμενη πλέον και από τις μάζες αξιολόγησή και μοναδικότητά του. Αυτό θα πει ότι μάζες και ηγέτης συνδέονται με μια σχέση μονόδρομη, δηλαδή οι μάζες δεν είναι σε θέση να στοχαστούν και να συλλάβουν τα πολιτικά ζητήματα, πόσω μάλλον να διατυπώσουν σχετικές αξιώσεις· μπορούν μόνο να εκτελέσουν τις διαταγές του αρχηγού, για την κρίση του οποίου είναι απλώς αδιανόητο να ενίστανται, ή έστω να αμφιβάλουν. Το αντίστοιχο σύνθημα του ιταλικού φασιστικού καθεστώτος ήταν «Πίστευε, υπάκουε, πολέμα». Βεβαίως, το καθεστώς δεν διακίνησε απλώς το συγκεκριμένο σύνθημα, το οποίο συμπυκνώνει και την ανάλογη προσταγή συμμόρφωσης προς το ίδιο, αλλά καλλιέργησε συστηματικά μέσω προπαγάνδας και το ξεχωριστό status του Duce και της προσωπικότητάς του, η οποία προσέλαβε μυθικές διαστάσεις. Εδώ έχουμε λοιπόν μια χαρακτηριστική περίπτωση καισαρισμού, με την εξουσία του χαρισματικού ηγέτη να είναι απόλυτη, να εδραιώνεται και να συνάπτεται με τη λογική της κατίσχυσης και του μιλιταρισμού.



Εικόνα 6.2 Προπαγανδιστική αφίσα του 1938. Δεσπόζει η φιγούρα του Duce, ο οποίος, φορώντας παραστρατιωτική στολή, βγάζει δημόσιο λόγο. Η χαρακτηριστική πόζα του δηλώνει αυτοπεποίθηση, ισχύ και μαχητικότητα. Η γωνία υπό την οποία παρουσιάζεται ο Μουσολίνι –τον βλέπουμε ως εάν να βρίσκεται υπερυψωμένος σε βάθρο– τονίζει περαιτέρω την εντελώς διακεκριμένη θέση του, κάτι που συμβαίνει ακόμη περισσότερο με την απουσία του πλήθους. Η φασιστική αντίληψη, που θέλει τις μάζες πλήρως υποταγμένες στον ηγέτη, σημαίνεται, μάλλον πλεοναστικά, και από το καθιερωμένο σύνθημα του ιταλικού φασιστικού καθεστώτος, που εμφανίζεται με μεγάλα γράμματα στα αριστερά: «Πίστευε, υπάκουε, πολέμα» (*Credere, obbedire, combattere*). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (*public domain*) (https://charlesharroprogriffiths.files.wordpress.com/2014/10/scn_0007.jpg).

Ποια ακριβώς όμως κοινωνική ομάδα διεξάγει δαρβινικό αγώνα; Αν και η μονολεκτική απάντηση, το έθνος, μπορεί να εκληφθεί ως ορθή για τον φασισμό –με τη γενική έννοια του όρου–, ο ιταλικός φασισμός, στον οποίο θα αναφερθούμε στις επόμενες γραμμές, διαφοροποιείται σημαντικά από τον γερμανικό εθνικοσοσιαλισμό, στον οποίο θα αναφερθούμε σε επόμενα υποκεφάλαια, ως προς τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται το έθνος, καθώς και ως προς τη σχέση του τελευταίου με το κράτος. Ο Giovanni Gentile, πιθανώς ο σημαντικότερος διανοούμενος του ιταλικού φασισμού, διακρίνει τον φασισμό από τον εθνικισμό, μολονότι αναγνωρίζει ότι συμμερίζονται κοινά στοιχεία, καθώς πως και για το φασισμό είναι κεντρική η έννοια του έθνους. Ωστόσο, στον φασισμό, όπως επεξηγεί, το έθνος δεν εκλαμβάνεται ούτε ως ανεξάρτητο από τη θέληση και την ύπαρξη των μελών του ούτε ως δεδομένο της φύσης. Θεωρείται μια δημιουργία και ως τέτοια βρίσκεται διαρκώς *in fieri*, δηλαδή σε διαδικασία ολοκλήρωσης, χωρίς ποτέ να μπορεί να θεωρηθεί οριστικά τετελεσμένο. Εξίσου, ενώ για τον εθνικισμό το κράτος θεμελιώνεται στο έθνος, στον φασισμό το κράτος *είναι* το έθνος, αποτελώντας τη συγκεκριμένη, υλική έκφραση του τελευταίου.

Επομένως, στον εθνικισμό το έθνος αρκεί να αναγνωριστεί ως τέτοιο από μια άρχουσα τάξη, η οποία θα το κατανοήσει, θα το εκτιμήσει και θα το εξυψώσει. Επιπλέον, στον εθνικισμό το κράτος δεν θεωρείται δημιουργία *en exelisi*, αλλά προϋπόθεση για τη ζωή και την οργάνωση των μελών του έθνους. Κατά τον Gentile, η αντίληψη αυτή προσδίδει στο εθνικιστικό κράτος έναν αριστοκρατικό χαρακτήρα, καθώς επιφυλάσσει στα άτομα υποδεέστερη θέση, ενώ ο ίδιος ισχυρίζεται ότι, αντιθέτως, το φασιστικό κράτος είναι λαϊκό, και κατ' επέκταση δημοκρατικό, με την «αληθινή» σημασία του όρου. Και αυτό διότι ο λαός και το κράτος θεωρούνται αδιαχώριστα και διεπόμενα από κοινή συνείδηση. Σε αυτό το σχήμα, δεν θεωρεί αντιδημοκρατικά τη χρήση της προπαγάνδας και τον ρόλο του φασιστικού κόμματος, το οποίο αναλαμβάνει την κατήχηση ακόμη και μικρών παιδιών (Gentile, 2004 [1952]).

Στον φασισμό, λοιπόν, το κράτος αποκτά ύψιστη προτεραιότητα, είναι η υπέρτατη αρχή και ο τόπος συγκέντρωσης της ισχύος του έθνους. Όλοι οι ανθρώπινοι και οι υλικοί πόροι καθυποτάσσονται σε αυτό, έτσι ώστε να καθίσταται –αν αυτό είναι εφικτό– παντοδύναμο και να αποκτά δόξα και μεγαλείο. Αυτή η συγκεντροποίηση και ενοποίηση είναι μια διάσταση του φασιστικού ολοκληρωτισμού, εφόσον δι' αυτής κατ' ουσίαν καταργείται η διάκριση κράτους-κοινωνίας, στην οποία *en teli* προστίθεται και γενικότερα η κατάργηση δημόσιας-ιδιωτικής σφαίρας. Αυτό βεβαίως βρίσκει εφαρμογή και στο πεδίο της οικονομίας, μολονότι το μοντέλο που υιοθετήθηκε δεν ήταν αυτό του σοσιαλιστικού κεντρικού σχεδιασμού, αλλά κορπορατιστικό. Δηλαδή, το σύνολο της παραγωγής ταξινομείται σε συντεχνίες (ανά κλάδο), εντός των οποίων υπάρχει τριμερής εκπροσώπηση – κράτους, εργοδοτών και εργαζομένων, στην υποτιθέμενη βάση της αρμονικής συνύπαρξης όλων των τάξεων, ως διακατεχόμενων από το ίδιο γενικό, κρατικό συμφέρον. Αντιτιθέμενο προς μια διεθνή τάξη ελεύθερου εμπορίου, καθώς θεωρείται αδυναμία η οικονομική αλληλεξάρτηση με άλλα κράτη-έθνη, το φασιστικό κράτος επιδιώκει την αυτάρκειά του. Έτσι, παρά την απουσία μιας ολοκληρωμένης οικονομικής θεωρίας, ο επεκτατισμός και η κατάκτηση νέων εδαφών, τα οποία μπορούν να εξασφαλίσουν πόρους και φθηνή εργατική δύναμη, είναι σαφή και εκφράστηκαν και εμπράκτως. Με άλλα λόγια, η οικονομική αυτάρκεια συλλαμβάνεται με όρους κρατικής ισχύος και συναρθρώνεται αναγκαία με τη δαρβινική προσταγή κατίσχυσης επί των αδυνάμων.

Πρωτογενής πηγή 6.2

Μπενίτο Μουσολίνι, *Το φασιστικό κράτος**

Το Δόγμα του Φασισμού πρωτοδημοσιεύτηκε το 1932 στην Enciclopedia Italiana και φέρει την υπογραφή του ηγέτη του ιταλικού φασισμού, μολονότι –αν όχι εξ ολοκλήρου, σε σημαντικό βαθμό πάντως– γράφτηκε από τον Giovanni Gentile, έναν από τους σημαντικότερους διανοούμενους του φασισμού, καθηγητή φιλοσοφίας και υπουργού Δημόσιας Εκπαίδευσης του Μουσολίνι. Στο ακόλουθο απόσπασμα συνοψίζεται η φασιστική αντίληψη περί κράτους, που αποτελεί κεντρική έννοια γύρω από την οποία αρθρώνεται η φασιστική ιδεολογία.

Το θεμέλιο του Φασισμού είναι η αντίληψή του περί κράτους, του χαρακτήρα, του καθήκοντος και του σκοπού του. Ο Φασισμός συλλαμβάνει το κράτος ως απόλυτο, σε σύγκριση προς το οποίο όλα τα άτομα και ομάδες είναι σχετικά και γίνονται αντιληπτά μόνον ως προς τη σχέση τους με το κράτος. Η σύλληψη του Φιλελεύθερου κράτους δεν είναι αυτή μιας διευθύνουσας δύναμης η οποία καθοδηγεί το παιχνίδι και την ανάπτυξη, τόσο υλική όσο και πνευματική, ενός συλλογικού σώματος, αλλά μιας δύναμης που περιορίζεται

στην καταγραφή των αποτελεσμάτων. Από την άλλη πλευρά, το Φασιστικό κράτος έχει τη δική του συνείδηση, θέληση και προσωπικότητα. Έτσι, μπορεί να αποκαλείται το «ηθικό» κράτος. Το 1929, στη συγκέντρωση για την πρώτη πενταετία του Φασιστικού καθεστώτος, είπα:

«Για εμάς τους Φασίστες, το κράτος δεν είναι μόνον ένας φύλακας που ασχολείται απλώς με το καθήκον να εγγυηθεί την προσωπική ασφάλεια των πολιτών· ούτε είναι μια οργάνωση με αμιγώς υλικούς στόχους, όπως το να εξασφαλίσει ένα συγκεκριμένο επίπεδο ευημερίας και ειρηνικών συνθηκών ζωής· διότι ένα απλό συμβούλιο διοίκησης θα επαρκούσε για την πραγματοποίηση τέτοιων σκοπών. Ούτε είναι μια αμιγώς πολιτική δημιουργία, διαχωρισμένη από κάθε επαφή με την πολύπλοκη υλική πραγματικότητα, που αποτελεί τη ζωή του ατόμου και τη ζωή του λαού ως συνόλου.

»Το κράτος, όπως γίνεται αντιληπτό και όπως δημιουργείται από τον Φασισμό, είναι ένα πνευματικό και ηθικό γεγονός καθαυτό, εφόσον η πολιτική, δικαιοκτική και οικονομική οργάνωση του έθνους είναι ένα συμπαγές πράγμα: και μια τέτοια οργάνωση πρέπει να είναι έκφραση αυτού του πνεύματος στην καταγωγή και στην ανάπτυξη του. Το κράτος είναι ο εγγυητής της ασφάλειας, τόσο εσωτερικής όσο και εξωτερικής, αλλά είναι επίσης ο επιστάτης και ο διαβιβαστής του πνεύματος του λαού, έτσι όπως αυτό έχει αναπτυχθεί διαμέσου των αιώνων στη γλώσσα, στα έθιμα και στην πίστη. Και το κράτος δεν είναι μόνον η ζώσα πραγματικότητα του παρόντος· συνδέεται επίσης με το παρελθόν και, πάνω απ' όλα, με το μέλλον· και, υπερβαίνοντας έτσι τα σύντομα όρια της ατομικής ζωής, αντιπροσωπεύει το ενδιάθετο πνεύμα του έθνους. Οι μορφές με τις οποίες εκφράζονται τα κράτη μπορεί να αλλάζουν, αλλά η αναγκαιότητα για τέτοιες μορφές είναι αιώνια.

»Είναι το κράτος που παρέχει αγωγή στη δημόσια αρετή στους πολίτες του, τους κάνει να αποκτήσουν συνείδηση της αποστολής τους, χαλυβδώνει την ενότητά τους, εναρμονίζει δίκαια τα διάφορα συμφέροντά τους και μεταδίδει στις μελλοντικές γενιές τις πνευματικές κατακτήσεις της επιστήμης, της τέχνης, του Δικαίου και την αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων. Οδηγεί τους ανθρώπους από την πρωτόγονη ζωή της φυλής στην ανώτατη έκφραση της ανθρώπινης δύναμης, που είναι η αυτοκρατορία· διαμέσου των αιώνων συνδέει τα ονόματα εκείνων των μελών του τα οποία πέθαναν για την ύπαρξή του και εξαιτίας της υπακοής τους στους νόμους· εξυψώνει τη μνήμη των ηγετών που αύξησαν την επικράτειά του και των διανοιών οι οποίες το φώτισαν με μεγαλείο, ως παράδειγμα για τις μελλοντικές γενιές. Όταν η ιδέα του κράτους εξασθενεί και επικρατούν διαλυτικές και φυγόκεντρες τάσεις, προερχόμενες είτε από άτομα είτε από επιμέρους ομάδες, τα έθνη στα οποία παρουσιάζονται τέτοια φαινόμενα οδηγούνται σε παρακμή».

* Mussolini, B. (1935), *The doctrine of Fascism* (μτφρ. J. Soames), *The living age*, σ. 242.

6.5. Ο εθνοφυλετισμός του εθνικοσοσιαλισμού

Ο εθνικοσοσιαλισμός διαφοροποιείται από τον ιταλικό φασισμό ως προς τη σημασία και τη θέση που καταλαμβάνει το κράτος στη δική του ιδεολογική κατασκευή, ενώ αμφότεροι πρεσβεύουν τον κοινωνικό δαρβινισμό, τη σπουδαιότητα του έθνους, τη σχέση χαρισματικού ηγέτη και μαζών και τα πολιτικά συμπεράσματα που συνάγονται από αυτή τη θεώρηση στη γενικότητά τους. Ωστόσο, δεν υπάρχει πλήρης ταύτιση, επειδή όλα αναδιατυπώνονται και θεματοποιούνται με ξεχωριστό τρόπο, ο οποίος προκύπτει από αυτό που κατεξοχήν προσδίδει στον εθνικοσοσιαλισμό την ιδιαιτερότητά του και το οποίο τελικά διαμορφώνει τον απαράμιλλα καταστροφικό και εγκληματικό χαρακτήρα του, δηλαδή τον εθνο-φυλετισμό του, στην εκδοχή του αριανισμού.

Για να κατανοήσουμε τον ναζιστικό εθνοφυλετισμό, πρώτα απ' όλα πρέπει να διαχωρίσουμε τον ρατσισμό από τον φυλετισμό. Ο ρατσισμός συνιστά μια στάση, ή και πολιτική διακρίσεων, εις βάρος κάποιας πληθυσμιακής ομάδας συλλήβδην, στη βάση ορισμένου ή ορισμένων γενικών γνωρισμάτων που θεωρείται ότι φέρουν εγγενώς όλα τα μέλη της, γνωρισμάτων που εκλαμβάνονται ως απεχθή. Αντικείμενο ρατσιστικής αντιμετώπισης μπορεί να γίνει ένα άτομο ή μια ομάδα που λογίζονται κατώτερα, αφύσικα κ.ά., λόγω εθνικής ή εθνοτικής καταγωγής, φυλετικής προέλευσης, θρησκευτικών πεποιθήσεων, σεξουαλικού προσανατολισμού κ.ο.κ. Ο ρατσισμός δεν είναι κατ' ανάγκην προϊόν ιδιαίτερης θεωρητικής επεξεργασίας· περισσότερο εκλαμβάνει ως δεδομένες κάποιες στερεότυπες και συχνά κοινότοπες προκαταλήψεις και πρακτικές, που οδηγούν σε αντίστοιχες περιφρονητικές συμπεριφορές προς την ομάδα-στόχο. Δεν καταλήγει αναγκαστικά σε οργανωμένη, επιθετική και βίαιη δράση, μολονότι αυτό το ενδεχόμενο διατηρείται πάντα ως πιθανό.

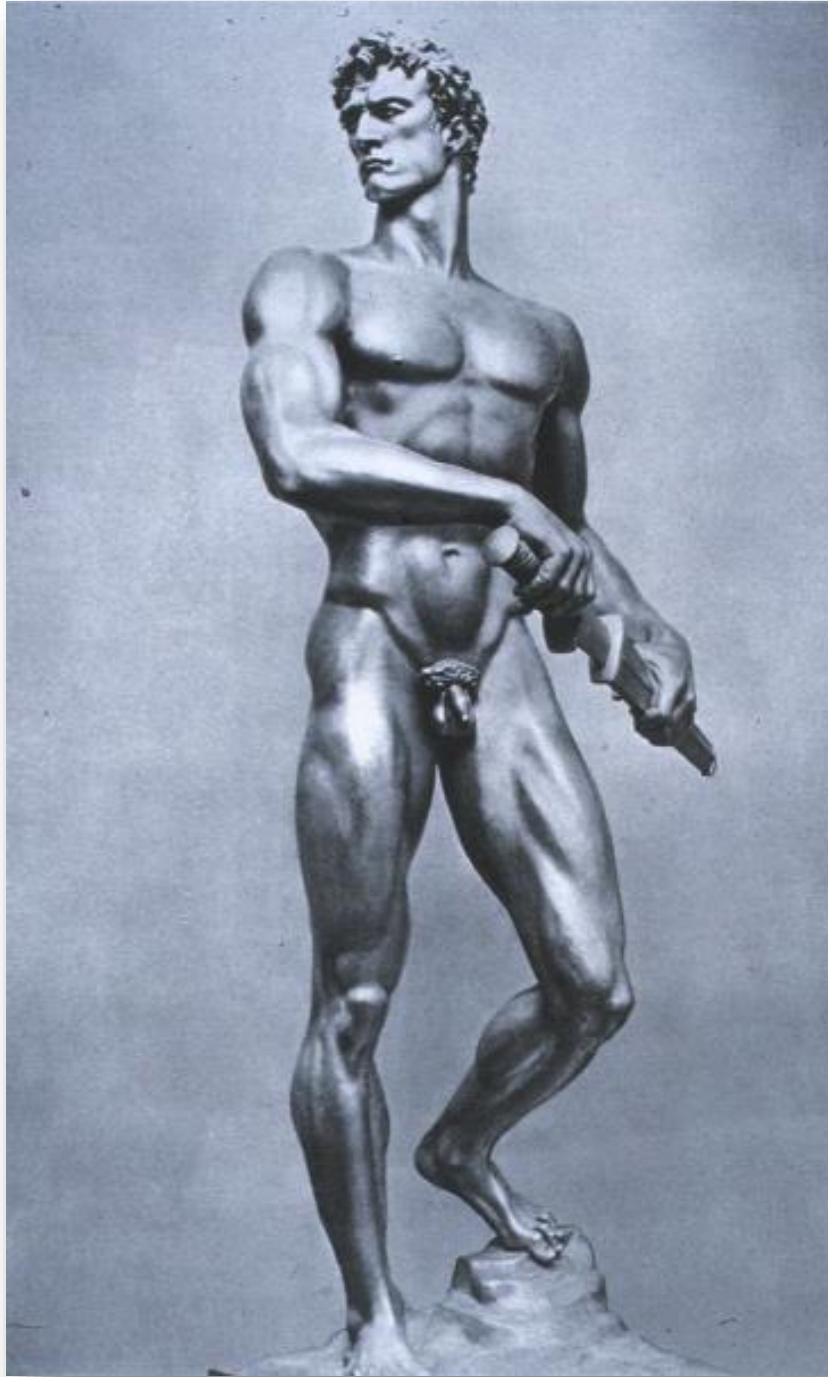
Ο φυλετισμός εμπεριέχει τη ρατσιστική στάση, αλλά την εντάσσει σε μια ολοκληρωμένη, ιεραρχική, βιολογική θεώρηση των ανθρώπινων φυλών. Σε αυτό το πλαίσιο, η φυλή εκλαμβάνεται ως η κατεξοχήν σημαντική ανθρωπολογικής τάξεως κατηγορία για την ανάλυση όλων των διανθρώπινων, επομένως και κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Ο εθνοφυλετισμός συνιστά μια σύνθεση φυλετισμού και εθνικισμού, τα πρωτεία της οποίας διατηρεί ο φυλετισμός, καθώς θεωρείται ότι το έθνος ανάγεται στη φυλή ως παράγωγο της, διατηρώντας αναλλοίωτα τα γνωρίσματά της.

Πιο συγκεκριμένα, ο εθνοφυλετισμός του εθνικοσοσιαλισμού μπορεί να συνοψιστεί στις ακόλουθες ιδέες: (1) η ύπαρξη διαφορετικών ανθρώπινων φυλών αποτελεί φυσικό γεγονός· (2) οι φυλές αποτελούν κλειστά, βιολογικά σύνολα με προσίδια χαρακτηριστικά, περιλαμβανομένων ψυχικών και διανοητικών γνωρισμάτων, τα οποία αναπαράγονται και διαιωνίζονται στο εσωτερικό τους, μέσω του αίματος και μόνον· (3) οι φυλές δημιουργούν τα έθνη, μεταβιβάζοντας σε αυτά τα χαρακτηριστικά τους, ενώ ο εθνικός πολιτισμός αποτελεί πνευματική εκδήλωση της φυλής στην οποία ανάγεται· (4) οι φυλές διακρίνονται σε ανώτερες και κατώτερες· (5) τα έθνη-φυλές βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό που εκδηλώνεται με δαρβινικούς όρους, δηλαδή πρόκειται για μάχη επιβίωσης, από την οποία θα επικρατήσει ο ισχυρότερος· (6) στο πλαίσιο αυτής της μάχης πρέπει να διαφυλαχθεί η φυλετική καθαρότητα του έθνους, δηλαδή οι βιολογικές επιμειξίες και οι επείσακτες πολιτισμικές επιρροές απορρίπτονται εκ προοιμίου ως αλλοιώσεις – κυριολεκτικά, ως εκφυλισμός– και ως στοιχείο (βιολογικής) αποδυνάμωσης του έθνους-φυλής· (7) η πολιτική οφείλει να αποδέχεται τις παραπάνω παραδοχές ως φυσικές και δεδομένες, και να ενεργεί αναλόγως· κατά προέκταση, αποκρούεται ως ψευδής και παραπλανητική οποιαδήποτε ιδέα αντιτίθεται σε αυτές, όπως η ιδέα της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Αντιστοίχως, δράσεις ή θεσμοί που δεν υπερασπίζονται την εθνοφυλετική αντίληψη θεωρούνται «τεχνητά» και επιβλαβή κατασκευάσματα για το έθνος-φυλή.

Με βάση τη θεωρία περί αριανισμού, μπορούν να προσδιοριστούν οι τρεις βασικοί άξονες του ναζιστικού εθνοφυλετισμού: (1) Υπάρχουν τρεις κατηγορίες φυλών: (α) Αυτές που είναι δημιουργοί πολιτισμού, δηλαδή η άρια φυλή, στην οποία συγκαταλέγονται τα νορδικά φύλα, ως η ανώτερη έκφρασή της, στην κορυφή των οποίων βρίσκονται τα γερμανικά φύλα. (β) Αυτές που είναι φορείς πολιτισμού, οι οποίες δεν έχουν τίποτε το υψηλό ή το πρωτότυπο να επιδείξουν ως δικό τους έργο, ωστόσο έχουν την ικανότητα να διατηρήσουν και να αξιοποιήσουν τον δοσμένο σε αυτές πολιτισμό. (γ) Οι φυλές οι οποίες είναι καταστροφείς του πολιτισμού. Στην κατώτερη βαθμίδα –ως ατελής φυλή, ως υπολειμματικός ανθρώπινος τύπος– κατατάσσονται οι «υπάνθρωποι» Εβραίοι. (2) Το γερμανικό έθνος, μολονότι βρισκόταν στην πρωτοπορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού –κατ' ουσίαν του μοναδικού πολιτισμού της ανθρωπότητας–, βιώνει μια κατάσταση ακραίας παρακμής, κατά την οποία διακυβεύεται η ίδια του η ύπαρξη, εξαιτίας των καταστροφικών επιδράσεων της βιολογικής επιμειξίας με κατώτερες φυλές και, κυρίως, με την εβραϊκή. (3) Η αποτελεσματική αντιμετώπιση αυτού του θανάσιμου κινδύνου ισοδυναμεί με την ανάληψη ενός αγώνα επιβίωσης μέχρις εσχάτων, που προσδοκάται ότι θα καταλήξει στην παλιγγενεσία του γερμανικού έθνους. Αυτό σημαίνει ότι στο τέλος θα αποκατασταθεί η καθαρότητα του γερμανικού αίματος και ταυτόχρονα οι Γερμανοί θα καταστούν φυλετικά συνειδητοποιημένοι, δηλαδή θα έχουν εσωτερικεύσει την εθνοφυλετική αντίληψη και θα την εφαρμόζουν, ατομικά και συλλογικά, σε κάθε παράμετρο του βίου τους. Εξ αντικειμένου, αυτό το παλιγγενετικό πρόταγμα συνδυάζεται και προϋποθέτει τον «εξαριανισμό» του κόσμου, προκειμένου να αποκατασταθεί η ιεραρχική τάξη που διέπει, κατά φυσικό τρόπο, τις ανθρώπινες φυλές και να εδραιωθεί και διασφαλιστεί η πρωτοκαθεδρία του γερμανικού έθνους. Εν προκειμένω, με την επίκληση του δικαίου του ισχυρότερου (Machtpolitik) (Wilford, 1984, σ. 224), ο κοινωνικός δαρβινισμός συνάπτεται με τον επεκτατισμό, ως πολιτική απαραίτητη για την ενδυνάμωση του έθνους-φυλής, ο οποίος εκφράζεται με τη θεώρηση περί ζωτικού χώρου (Lebensraum).

Οι παραπάνω ιδέες δεν είναι ιδιαίτερα πρωτότυπες στη βασική λογική τους και έλκουν την καταγωγή τους από διαδεδομένες θεωρήσεις περί φυλετικής ανωτερότητας των ευρωπαϊκών λαών, που αναπτύχθηκαν σε συνάφεια με την ιστορική εμπειρία της αποικιοκρατίας και της ιμπεριαλιστικής επέκτασης, και αξιοποιήθηκαν ως δικαιολογήσεις των τελευταίων. Μεταξύ αυτών ξεχωρίζει το ψευδοεπιστημονικό *Δοκίμιο περί της ανισότητας των ανθρώπινων φυλών* (1854) του Joseph-Arthur Gobineau. Εξίσου, βεβαίως, ο αντισημιτισμός δεν επινοήθηκε από τους ναζί – οι τελευταίοι τον οικειοποιήθηκαν ανατρέχοντας σε διαθέσιμες πηγές, όπως το βιβλίο του Houston Stewart Chamberlain *Τα θεμέλια του 19ου αιώνα* (1899). Ωστόσο, αυτό που έκαναν ήταν να συνθέσουν αυτές τις επιρροές σε μια εκδοχή που οδηγεί την όλη θεώρηση στη λογική της κατάληξης, συνδυάζοντάς τη με μια γερμανική εθνικιστική αφήγηση. Η τελευταία εμπλουτίζεται με αρκετά μυθικά στοιχεία και, το κυριότερο όλων εκβάλλει σε μια μαχητική, μανιχαϊκή στάση, σύμφωνα προς την οποία ο αγώνας επιβίωσης και αναγέννησης του έθνους-φυλής είναι άρρηκτα συνδεδεμένος και έχει ως αναγκαία προϋπόθεση την εξολόθρευση του εχθρού. Αυτό καθίσταται φανερό ήδη

στο έργο *Ο Αγών μου* (1925-1926) του Χίτλερ, όσο και στο θεωρητικά πιο συστηματικό *Ο Μύθος του 20ού αιώνα* (1930) του ιδεολόγου του ναζιστικού κόμματος και εγκληματία πολέμου Alfred Rosenberg.



Εικόνα 6.3 «Ετοιμότητα» (1937). Γλυπτό του Arno Breker, του εκλεκτού του Χίτλερ, γλύπτη του Γ' Ράιχ. Το μωδάδες και ρωμαλέο ανδρικό σώμα αναπαριστά το ναζιστικό ιδεώδες για τον άριστο Γερμανό. Σε αυτό αποτυπώνονται η βιολογική ανωτερότητα και η ιδιαίτερα έντονη αρρενωπότητα, η οποία τονίζεται και από το γωνιώδες πρόσωπο, αλλά επιπλέον εκφράζονται το ψυχικό σθένος και η φυλετική αυτοσυνειδησία. Ο ίδιος ο τίτλος του γλυπτού, όπως βεβαίως και η απεικόνιση του ξίφους που τραβιέται από το θηκάρι, δηλώνουν τη διαθεσιμότητα για βίαιη δράση και τη δύναμη της θέλησης. Το αυστηρό βλέμμα και οι κάθετες ρυτίδες στο κέντρο του μετώπου δείχνουν προσήλωση στον στόχο, αποφασιστικότητα και επιθετικότητα. Η φωτογραφία του έργου αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά (Attribution, BY) (davisson123, <https://www.flickr.com/photos/davisson123/8225837656>).

Πρωτογενής πηγή 6.3

Η επαναγερμανοποίηση του αίματος*

Στην κατεχόμενη Πολωνία το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς του Γ' Ράιχ εφάρμοσε φυλετικές πολιτικές, γνωστότερη από τις οποίες είναι ασφαλώς η γενοκτονία των Εβραίων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Ωστόσο, ενδιαφερόταν εξίσου για τη φυλετική ενίσχυση των Γερμανών, η οποία περιλάμβανε και τη λεγόμενη επανάκτηση του χαμένου γερμανικού αίματος. Εν προκειμένω, αυτό σήμαινε την απομάκρυνση –από Πολωνούς γονείς– παιδιών τα οποία, βάσει των νορδικών χαρακτηριστικών τους, θεωρούνταν εθνοτικά Γερμανοί, καθώς και την ανατροφή τους από Γερμανούς γονείς ή ιδρύματα. Στο παρακάτω απόσπασμα, από έκδοση του 1940 του Γραφείου του Επιτρόπου του Ράιχ για την Ενδυνάμωση του Εθνικού Χαρακτήρα του Γερμανικού Λαού, φαίνεται παραστατικά πώς το αίμα, δηλαδή η βιολογική συνέχεια, εκλαμβάνεται ως απόλυτο και αυθεντικό κριτήριο ένταξης σε ένα έθνος-φυλή ή και αποκλεισμού από αυτό.

Η απομάκρυνση των ξένων φυλών από τις Προσαρτημένες Ανατολικές Επαρχίες [περιοχές στα βόρεια και στα δυτικά της Πολωνίας που προσαρτήθηκαν στο Γερμανικό Ράιχ] είναι ένας από τους πλέον σημαντικούς στόχους που πρέπει να επιτευχθούν στη Γερμανική Ανατολή. Αυτό είναι το πρώτιστο εθνικό πολιτικό καθήκον που πρέπει να εκτελεστεί στις Προσαρτημένες Ανατολικές Επαρχίες από τον Αρχηγό των Ες Ες και Επίτροπο του Ράιχ για την Ενδυνάμωση του Εθνικού Χαρακτήρα του Γερμανικού Λαού. Στο πλαίσιο επίλυσης αυτού του προβλήματος, το οποίο είναι στενότερα συνδεδεμένο με το εθνικό πρόβλημα των Ανατολικών Επαρχιών, το φυλετικό ζήτημα είναι ύψιστης και αποφασιστικής σημασίας μαζί με τα θέματα της γλώσσας, της εκπαίδευσης και των θρησκευτικών πεποιθήσεων.

Όσο αναγκαίο είναι –προς το συμφέρον μιας μόνιμης λύσης για τις Γερμανικές Ανατολικές Επαρχίες– να μην επιτραπεί στα στοιχεία ξενικής καταγωγής να έχουν ή να αποκτήσουν μόνιμη διαμονή εκεί, τόσο απαραίτητο είναι πρόσωπα Γερμανικού αίματος να ξανακερδηθούν για το γερμανικό έθνος, ακόμη και εκείνα με Γερμανικό αίμα που έχουν «εκπολωνιστεί», όσον αφορά το φρόνημα και τη γλώσσα. Ακριβώς από τέτοιους ανθρώπους με Γερμανικό αίμα προήλθαν οι ηγέτες του πρώην Πολωνικού κράτους, οι οποίοι τελικά επέδειξαν βίαια επιθετική στάση προς τον ίδιο τους τον Γερμανικό λαό, είτε λόγω αυταπάτης είτε λόγω μιας επιθυμητής ή ασυνειδήτης παρανόησης των δικών τους δεσμών αίματος.

Επομένως, είναι απόλυτη εθνική πολιτική αναγκαιότητα να διαχωριστούν όσοι είναι Γερμανικού αίματος στις Προσαρτημένες Ανατολικές Επαρχίες και αργότερα και στο Γενικό Κυβερνείο [το τμήμα της κατεχόμενης Πολωνίας που δεν προσαρτήθηκε στο Γερμανικό Ράιχ], και να επιστραφεί το χαμένο Γερμανικό αίμα στον ίδιο τον Γερμανικό λαό. Είναι, ίσως, δευτερεύουσας σημασίας τι είδους μέτρα θα πρέπει να ληφθούν εις βάρος των αποστατών. Είναι κρίσιμο τουλάχιστον τα παιδιά τους να μην δοθούν σε Πολωνούς, αλλά να ανατραφούν σε Γερμανικό περιβάλλον. Ωστόσο, η επαναγερμανοποίηση δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να πραγματοποιηθεί σε πρώην Πολωνικό περιβάλλον, παρά μόνο στο παλαιό Γερμανικό Ράιχ ή στην Αυστρία.

Έτσι, δύο είναι οι πρωταρχικοί λόγοι που καθιστούν την επανάκτηση του χαμένου Γερμανικού αίματος επείγουσα αναγκαιότητα: Πρώτον, η πρόληψη μιας περαιτέρω αύξησης της Πολωνικής διανόησης από οικογένειες γερμανικής καταγωγής, ακόμη και αν έχουν «εκπολωνιστεί», και, δεύτερον, η αύξηση του πληθυσμού με φυλετικά στοιχεία επιθυμητά για το Γερμανικό έθνος και η απόκτηση, από εθνοβιολογική άποψη, αναμφισβήτητων δυνάμεων για τη Γερμανική ανασυγκρότηση της γεωργίας και της βιομηχανίας. Το έργο της επαναγερμανοποίησης του χαμένου Γερμανικού αίματος έχει ξεκινήσει στο πλαίσιο της απομάκρυνσης όσων Πολωνών έπρεπε να κάνουν χώρο για την επανεγκατάσταση των Γερμανών από τη Βαλτική και τη Βολυνία [περιοχή που εκτείνεται στην ανατολική Πολωνία και στη δυτική Ουκρανία] στις Προσαρτημένες Επαρχίες.

* Stackelberg, R., & Winkle, S. (επιμ.) (2002), *The Nazi sourcebook. An anthology of texts*, Λονδίνο: Routledge, σσ. 271-272.

6.6. Κράτος, λαός και λαϊκή κοινότητα στον εθνικοσοσιαλισμό

Ας δούμε τώρα πώς η εθνοφυλετική θεώρηση συγκεκριμενοποιείται στο κράτος, στον λαό και στη λαϊκή κοινότητα. Στην εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία το κράτος έχει εμφανώς μικρότερη αξία σε σύγκριση με τον ιταλικό φασισμό. Εκλαμβάνεται ως κάτι το δευτερογενές σε σχέση με το έθνος-φυλή, τον λαό και τη λαϊκή κοινότητα – όλα τους πρωταρχικής σημασίας. Ο Χίτλερ πιστεύει ότι το κράτος είναι μια μορφή, ένα σχήμα και όχι μια ουσία, όπως ο λαός τον οποίο αντιπροσωπεύει. Μάλιστα, δεν υπάρχει προκαθορισμένη ή σταθερή σχέση μεταξύ των δύο. Στο έργο του *Ο αγών μου*, φέρ' ειπείν, διαπιστώνει ότι το γερμανικό κράτος (της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης) δεν ανταποκρίνεται στον σκοπό και στον προορισμό του γερμανικού λαού. Αυτό είναι και το κριτήριο με το οποίο οφείλει να αξιολογείται το κράτος: σε ποιο βαθμό, με τη λειτουργία και την οργάνωσή του, μπορεί να πραγματώσει τα ιδεώδη του λαού. Επομένως, πρόκειται για ένα μέσο που κρίνεται με βάση τη χρησιμότητά του, μολονότι μοναδικό και αναντικατάστατο. Το ενδιαφέρον λοιπόν γύρω από το κράτος είναι κυρίως οργανωτικό.

Όταν μιλούμε για την υψηλή αποστολή του κράτους, δεν πρέπει ποτέ να ξεχνούμε ότι αυτή η αποστολή ανήκει δικαιωματικά στον λαό, όπου το κράτος δεν έχει άλλον ρόλο παρά να τον αφήνει ελεύθερο να εξελίσσεται, χάρη στην οργανική δύναμη της ύπαρξής του (Hitler, 1961, Β' τόμ., σσ. 27-28).

Ο Ernst Rudolf Huber στο *Συνταγματικό Δίκαιο του Γερμανικού Ράιχ* (1939) ανατιμά κατά τι το – εθνικοσοσιαλιστικό, πλέον– κράτος, αλλά χωρίς να μεταβάλλει το σκεπτικό στην ουσία του. Στο λαϊκό Ράιχ (völkisches Reich), λαός και κράτος νοούνται ως αδιαχώριστη ενότητα (κάτι που θυμίζει τον ιταλικό φασισμό). Ωστόσο, ο λαός είναι η αναγκαία προϋπόθεση της πολιτικής τάξης συλλήβδην, και δεν είναι το κράτος που διαμορφώνει τον λαό, αλλά ο ίδιος ο λαός απαρτίζει το κράτος, το οποίο δίνει ιστορική συνέχεια και διάρκεια στον λαό (Huber, 2004 [1952]). Αναλόγως, ο νομικός Gottfried Neesse παραβάλλει τη σχέση λαού και κράτους με τη σχέση οργανισμού και οργάνωσης. Η οργάνωση δεν διαθέτει εγγενή νομική υπόσταση, ούτε δική της αποστολή, ούτε καν ξεχωριστή ζωή, αλλά εξαρτάται από την ανθρώπινη θέληση του οργανισμού, η οποία εφαρμόζεται στην οργάνωση. Με άλλα λόγια, ο λαός ως ζωντανός οργανισμός δίνει μορφή στον εαυτό του διά του κράτους (Neesse, 2004 [1952]). Το πρόγραμμα του ναζιστικού κόμματος προβλέπει: «Μόνο μέλη του λαού μπορούν να είναι πολίτες του κράτους. Μόνον όσοι είναι γερμανικού αίματος, ανεξαρτήτως δογματικών πεποιθήσεων, μπορούν να είναι μέλη του λαού. Κατά συνέπεια, κανένας Εβραίος δεν μπορεί να είναι μέλος του λαού». Αυτή η πρόβλεψη αποτέλεσε και μία από τις βασικότερες διατάξεις του νόμου περί ιθαγένειας του Σεπτεμβρίου 1935. Επομένως, μπορούμε να θεωρήσουμε το κράτος ως εκείνη την εξουσιαστική δομή που επιβάλλει εμπράκτως την αναθεωρημένη, εθνικοσοσιαλιστική αντίληψη περί λαού ως βιολογικής κοινότητας, περιορίζοντας τα μέλη του σε αυτά που (υποτίθεται πως) έχουν γερμανικό αίμα και εξοβελίζοντας ως ξένο σώμα τους υπολοίπους.

Ωστόσο, η παλιγγενετική διάσταση παρουσιάζεται ακόμη εμφανέστερα στη θέση του Rosenberg ότι η ιθαγένεια δεν θα πρέπει να θεωρείται εκ προοιμίου δεδομένη ούτε για όσους διαπιστωμένα έχουν γερμανικό αίμα. Θα πρέπει να αποδίδεται, μετά την ηλικία των είκοσι ή είκοσι δύο ετών, στους νεαρούς Γερμανούς που έχουν εκπληρώσει τη στρατιωτική τους θητεία ή άλλη υπηρεσία προς τον λαό και, εν πάση περιπτώσει, έχουν την ευκαιρία να αποδείξουν την αφοσίωσή τους προς αυτόν. Άρα, εδώ η ιθαγένεια νοείται ως δικαίωμα που κατακτάται, αποδιδόμενη από το κράτος, και προϋποθέτει την τεκμηριωμένη φυλετική αυτοσυνειδησία (Rosenberg, 2004 [1952]). Η τελευταία συνάπτεται με τη μετατροπή του ηρωισμού από ιδιότητα που μπορεί να εκφραστεί μόνο σε εξαιρετικές περιστάσεις –ή την οποία διαθέτουν λίγοι– σε κοινή για κάθε νεαρό Γερμανό δύναμη και ταυτόχρονα πεποίθηση η οποία θεμελιώνεται στην αφιέρωση της ζωής στην υπηρεσία ενός ιδανικού και ενός καθήκοντος, ακόμη και αν κάτι τέτοιο απαιτεί τη θυσία αυτής της ίδιας της ζωής. Δηλαδή, θεωρείται χαρακτηριστικό του γερμανικού λαού-φυλής η ηρωική ζωή, και κατά προέκταση κάθε Γερμανός θα πρέπει να διαθέτει ηρωικό χαρακτήρα (Beck, 2004 [1952]). Εν προκειμένω, η ένταξη στη Χιτλερική Νεολαία αποσκοπεί κατεξοχήν σε αυτό, δηλαδή στην «καλλιέργεια» του ηρωισμού ως ιδιότητας του χαρακτήρα κάθε παιδιού.

Ο λαός (Volk) νοείται ως οργανισμός με προσίδια χαρακτηριστικά, με τη δική του ζωή και νόμους, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε κρατική μορφή. Τα άτομα θεωρούνται κύτταρα του οργανισμού, και κάθε κύτταρο επιτελεί τη δική του λειτουργία, όπως συμβαίνει και με ένα σώμα. Το άτομο συνάπτει φυσικούς, ψυχικούς και πνευματικούς δεσμούς με το σώμα του λαού σε όλες τις εκδηλώσεις του, από τους οποίους και επηρεάζεται (Neesse, 2004 [1952]). Ο λαός είναι ένα πολιτικά ενεργό όλον, μόνο μέσω εκείνων οι οποίοι

ενσαρκώνουν τη θέλησή του. Αυτή η θέληση όμως δεν μπορεί ποτέ να προσδιοριστεί από την αρχή της πλειοψηφίας και τις εκλογές. Εκδηλώνεται σε ανθρώπους και κινήματα, και είναι η ίδια η Ιστορία που καθορίζει τελικά ποιοι, πράγματι, μπορούν να αντιπροσωπεύσουν τη λαϊκή θέληση (Neesse, 2004 [1952]). Αυτό που δίνει στον λαό την ουσιαστική και διακριτή ταυτότητά του είναι η φυλή, η οποία τον βοηθά να μην απολέσει τη φύση του, με την πάροδο του χρόνου και τους διάφορους ιστορικούς μετασχηματισμούς που μπορεί αυτός να υποστεί.



Εικόνα 6.4 Αφίσα της προπαγανδιστικής ταινίας Ο αιώσιος Εβραίος. Βλέπουμε εδώ όχι απλώς την καρικατούρα ενός Εβραίου, αλλά την –κατά την εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία– προσωποποίηση της «ουσίας» του Εβραίου, δηλαδή των υποτιθέμενων σταθερών και अपαράλλακτων γνωρισμάτων της εβραϊκής φυλής, βιολογικών όσο και ψυχικών. Η φιγούρα αυτή, σχεδιασμένη επιδεικτικά δύσμορφη και απωθητική, τοποθετημένη στα συμφραζόμενά της, δημιουργεί στους Γερμανούς της εποχής, στους οποίους απευθύνεται, την αίσθηση ότι δεν μετέχει πλήρως στην ανθρώπινη φύση, όντας δείγμα ενός υπολειμματικού φυλετικού τύπου. Επιπλέον, κυρίως το βλέμμα εκφράζει ρατσιστικά στερεότυπα ακραίου αντισημιτισμού – μοχθηρία, διπλοπροσωπία, διάθεση εκμετάλλευσης και εξαπάτησης κ.ο.κ. (<http://static1.squarespace.com/static/5126bbb4e4b08c2e6d1cb6e4/t/533098d1e4b0160c0eb27fb0/1395693792924/?format=500w>). Η αφίσα αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

«Ως λαό εννοούμε ένα ολόκληρο ζωντανό σώμα, το οποίο είναι φυλετικά ομοιόμορφο και το οποίο υφίσταται ως τέτοιο μέσω μιας κοινής ιστορίας, ενός κοινού πεπρωμένου, μιας κοινής αποστολής και κοινών καθηκόντων... Ο λαός είναι ο χώρος στον οποίο η φυλή μπορεί να αναπτύξει τη δύναμή της... Χωρίς τον λαό η φυλή δεν έχει ζωή· χωρίς τη φυλή ο λαός δεν έχει διάρκεια στον χρόνο» (Beck, 2004 [1952]).

Η λαϊκή κοινότητα (Volksgemeinschaft) –κατά κάποιον τρόπο, η ενεργητική και δρώσα εκδοχή του λαού, η οποία τονίζει εξ ορισμού και τα έτσι κι αλλιώς ενδιάθετα κοινοτιστικά γνωρίσματά του– είναι μια έννοια που δεν την επινόησαν μεν οι ναζί, αλλά την οικειοποιήθηκαν, εμπλουτίζοντας και αναθεωρώντας το περιεχόμενό της. Στα χρόνια της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης (1919-1933), η λαϊκή κοινότητα λειτουργούσε αντισταθμιστικά προς το αίσθημα της βαθύτατης κρίσης και του εσωτερικού σπαραγμού, συνιστώντας μια ιδέα πολιτικής ενότητας, αλληλεγγύης και προϋπόθεσης για την ποθούμενη εθνική αναγέννηση, μετά την καταστροφή του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και τα ταπεινωτικά επακόλουθά της. Οι ναζί εκμεταλλεύτηκαν τη δεινή κατάσταση των Γερμανών και της Γερμανίας, προβάλλοντας ταυτόχρονα προοπτικές μεγαλείου στο μέλλον. Αξιοποίησαν το δραματικό και πολεμικό στοιχείο που ενυπήρχε στη λαϊκή κοινότητα, ωθώντας το στα άκρα: η λαϊκή κοινότητα εκλαμβάνεται ως διαρκώς εκτεθειμένη σε θανάσιμο κίνδυνο, και επομένως η αναμόρφωση του συλλογικού σώματος στην κατεύθυνση της ενότητας και της αλληλεγγύης αποτελεί ύψιστο σκοπό, που δικαιολογεί και τη λήψη ακραίων μέτρων. Έτσι, το αίτημα για εθνική αναγέννηση μετασχηματίζεται σε αίτημα για αγώνα για την ίδια την ύπαρξη, που σημαίνει ότι η δαρβινική πάλη επιβίωσης καθίσταται αναγκαστικά βίαιη, και μάλιστα η διαθεσιμότητα για βίαιη πάλη θεωρείται σημάδι ζωής. Αναπόφευκτα, αυτή η αντίληψη παράγει αγεφύρωτες πολώσεις, δημιουργώντας και τη μανιχαϊκή διάκριση μεταξύ όσων ο εθνικοσοσιαλισμός θεωρούσε αυθεντικά μέλη της κοινότητας, συντρόφους του λαού (Volkskameraden), και όσων θεωρούσε εχθρούς του λαού (Volksfeinde). Εν ολίγοις, το εθνικοσοσιαλιστικό σχέδιο ήταν η διαμόρφωση της κοινότητας σε μια φυλετικά «καθαρή», ομοιογενή, συμπαγή μάζα. Κατά προέκταση, το αν κανείς λογίζεται ως μέλος της ή όχι μπορεί κάλλιστα να αποτελέσει ζήτημα ζωής ή θανάτου (Fritzsche, 2013, σσ. 47-52, 82).

Έτσι μπορεί να εξηγηθεί η επίταση του προϋπάρχοντος, διάχυτου αντισημιτισμού σε βαθμό παροξυσμού. Οι Εβραίοι θεωρούνται η κύρια εκφυλιστική δύναμη η οποία σαν μολυσματικός ιός προσβάλλει το σώμα της κοινότητας. Τουλάχιστον, κατά μία ερμηνεία, η εστίαση σε αυτούς σχετίζεται με το γεγονός ότι, κατά την εθνοφυλετική θεώρηση, ο «Εβραίος», νοούμενος ουσιοκρατικά, αποτελεί έναν ελαττωματικό φυλετικό τύπο. Είναι ο αντι-τύπος, ο άνθρωπος της οικουμενικής αφαίρεσης, σε αντιδιαστολή προς τον άνθρωπο με τη μοναδική και συγκεκριμένη ταυτότητα (Lacoue-Labarthe & Nancy, 2008, σσ. 59-60). Είναι επομένως αυτός που, μόνο και μόνο εκ του γεγονότος ότι υπάρχει, αμφισβητεί την πλήρως κλειστή, αυτοαναφορική (γερμανική), φυλετική συλλογική ταυτότητα και την «καθαρότητά» της. Εξ ου και αναπόφευκτα η εχθρότητα απέναντί του θα κλιμακωθεί στην «τελική λύση», δηλαδή στην ολοκληρωτική του εξόντωση.

Η πάλη επιβίωσης και αναγέννησης του γερμανικού έθνους-λαού-φυλής, σύμφωνα με την εθνοφυλετική θεώρηση που προεκτέθηκε, έχει στην εφαρμογή της και μια ευγονική διάσταση, η οποία εξίσου αφορά την υποβοήθηση της «υγιούς», ρωμαλέας και αξιοβίωτης ζωής και –στον αντίποδα– της εξόντωσης της ανάξιας ζωής. Από τη μία πλευρά, αυτό υποστηρίχθηκε από την ενθάρρυνση της τεκνοποίησης των Γερμανών με «καθαρό» αίμα εν γένει, αλλά με έμφαση σε προγράμματα επιλεκτικού ζευγαρώματος μεταξύ όσων θεωρούνταν ότι έφεραν στον ύψιστο βαθμό άρια χαρακτηριστικά. Και, από την άλλη πλευρά, επιχειρήθηκε να εξοντωθεί κάθε μορφή ζωής που θεωρήθηκε, από βιολογική άποψη, ανεπαρκής και εμπόδιο στη φυλετική αναγέννηση. Εξ ου και πρώτος στόχος του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος υπήρξαν όσοι παρουσίαζαν σωματική αναπηρία ή διανοητική υστέρηση.

Βεβαίως, η εθνοφυλετική θεώρηση παρασάγγας απέχει από τη σοσιαλιστική παράδοση, και επομένως οφείλουμε ορισμένες διευκρινίσεις για τον αυτοπροσδιορισμό του εθνικοσοσιαλισμού με αυτόν τον όρο. Θα λέγαμε ότι, εκτός από μια καθαρά εργαλειακή διάσταση, ότι δηλαδή οι ναζί επιθυμούσαν να προσεταιριστούν την εργατική τάξη και τα λαϊκά στρώματα, υπάρχει πράγματι μια σοσιαλιστική διάσταση στον ναζισμό ως αρνητικός προσδιορισμός. Δηλαδή, οι εθνικο-σοσιαλιστές αυτοχαρακτηρίζονταν σοσιαλιστές, καθώς ήταν αντι-ατομικιστές, αντι-φιλελεύθεροι, αντι-καπιταλιστές, και έδιναν προτεραιότητα στη συλλογικότητα (της λαϊκής κοινότητας). Ταυτόχρονα, ωστόσο, ήταν φανατικοί πολέμιοι μαρξιστών και κομμουνιστών, ακριβώς επειδή αρνούσαν την ταξική ανάλυση και θεωρούσαν την ταξική πάλη εχθρική δύναμη προς το έθνος και τη λαϊκή κοινότητα.

Πρωτογενής πηγή 6.4

Αδόλφος Χίτλερ, *Περί Εβραίων**

Ο Αγών μου (Mein Kampf) είναι το πολιτικό μανιφέστο του Χίτλερ, που συνέγραψε το 1925-1926, κατά τη διάρκεια της φυλάκισής του μετά το αποτυχημένο πραξικόπημα (Putsch) στο Μόναχο το 1923. Το βιβλίο χαρακτηρίζεται, μεταξύ άλλων, από σκαιό αντισημιτισμό, ο οποίος διατρέχει τις περισσότερες σελίδες του. Στα συγκεκριμένα αντιπροσωπευτικά αποσπάσματα χρησιμοποιείται η γλώσσα της βιολογίας και της ιατρικής. Οι Εβραίοι έχουν χάσει την ανθρώπινη ιδιότητά τους, θεωρούμενοι ως πανούκλα, παράσιτα κ.ο.κ. Επομένως εδώ εντοπίζεται ήδη η αντίληψη που θα οδηγήσει στην «τελική λύση»: το σώμα του γερμανικού λαού κινδυνεύει από μια θανάσιμη μολυσματική απειλή, η οποία πρέπει να εξολοθρευτεί.

Το σημείο που περισσότερο με απασχόλησε ήταν η ενεργητικότητα που έδειχναν οι Εβραίοι σε ορισμένους τομείς. Το πράγμα με έκανε να προσπαθήσω λίγο-λίγο να υπεισέλω στο μυστήριο ετούτο. Γιατί, υπήρχε οποιαδήποτε βρωμιά ή ατιμία μέσα στην κοινωνία που να μην έχει ανακατευτεί ένας Εβραίος τουλάχιστον; Μόλις βύθιζες το νυστέρι μέσα σε ένα τέτοιο απόστημα, θα έβλεπες να βγαίνει από κει, σαν ένα σκουλήκι από σάπιο σώμα, ένας μικρός Γιούδας έκπληκτος κάτω από το ξαφνικό φως.

Τα γεγονότα έτσι κοιταγμένα, μέσ' από την επίδραση του ιουδαϊσμού, χοροπηδούσαν στα μάτια μου και σε κάθε εκδήλωση ζωής στον Τύπο, στην τέχνη, στη φιλολογία, στο θέατρο. Οι εκδηλώσεις εξιλασμού και οι όρκοι δεν ωφελούσαν πια· δεν έφερναν πια αποτέλεσμα. Αρκούσε να δεις έναν πίνακα θεαμάτων, να προσέξεις τα ονόματα των συγγραφέων αυτών των καταπληκτικών θεατρικών και κινηματογραφικών βιομηχανιών που προβάλλονταν στις διαφημιστικές αφίσες, για να γίνεις αμείλιχτος εχθρός των Εβραίων. Ήταν μια πανούκλα, μια πανούκλα ηθική, χειρότερη κι από τη μαύρη πανώλη του παλιού καιρού που με κάθε τρόπο μάστιζε τον λαό. Και σε τι χοντρικές δόσεις το δηλητήριο αυτό παρασκευαζόταν και διανεμόταν! Φυσικά, ούτε λόγος να γίνεται για φιλολογικό και ηθικό επίπεδο των κατασκευαστών των δήθεν καλλιτεχνημάτων. Ήταν τόσο χαμηλά όσο υψηλή ήταν η παραγωγή και η γονιμότητά τους, που σε μια ξαφνική στιγμή ξερνούσαν, σαν αυτές τις μηχανές που έχουν στα μπαρ, τις βρωμιές τους πάνω στο πρόσωπο της ανθρωπότητας.

Δεν πρέπει να παραλείψουμε τον αριθμό τους που ήταν ανυπολόγιστος· δεν πρέπει να παραλείψουμε πως η φύση μετά από έναν μοναδικό Γκαίτε έβγαλε τόσο εύκολα δυο χιλιάδες σύγχρονους του ρυπογράφους, οι οποίοι αποδείχτηκαν οι χειρότεροι βάκιλοι που δηλητηρίασαν ποτέ ανθρώπινη ψυχή. Ήταν βέβαια τρομερό να σκέφτεσαι, μα δεν μπορούσες να χιμαιροβατείς, ότι οι Εβραίοι πλάστηκαν γι' αυτόν τον διαβολικό ρόλο. Μήπως άραγε σ' αυτό οφειλόταν ότι τους θεωρούν εκλεκτό λαό;

[...] Αλλ' αυτό δεν έχει καμιά σχέση με τον νομαδισμό, γιατί ο Εβραίος δεν λογαριάζει διόλου να εγκαταλείψει τη χώρα όπου βρίσκεται· παραμένει στον τόπο που εγκαταστάθηκε και αγκιστρώνεται εκεί σε τέτοιο σημείο που δύσκολα μπορείς να τον ξεκολλήσεις, έστω κι αν χρησιμοποιήσεις βία. Η επέκτασή του σε νέα εδάφη δεν πραγματοποιείται παρά τη στιγμή που θα παρουσιαστούν οι απαραίτητες και οι κατάλληλες συνθήκες που χωρίς αυτές, πράγμα που δεν το κάνει ο νομάδας, δεν αλλάζει κατοικία. Είναι και παραμένει ο τύπος του παράσιτου, ο παρασιτικός, που ο ίδιος καταστρεπτικός βάκιλος, ξαπλώνεται όλο και πιο πολύ, αμέσως μόλις ένα έδαφος κατάλληλο του παρουσιαστεί. Το αποτέλεσμα της παρουσίας του είναι όμοιο με την ανάπτυξη των παρασιτικών φυτών: ο λαός που θα τον δεχτεί στην περιοχή του θα καταπνιγεί από αυτόν, σε μεγάλο ή σε μικρό χρονικό διάστημα, δεν έχει σημασία.

[...] Αυτός που θέλει να απελευθερώσει τον γερμανικό λαό από τις επιδράσεις που δεν αναφέρονται στην καταγωγή του, πρέπει πρώτα να τον απαλλάξει από κείνους που τον έσπρωξαν στον δρόμο αυτών των επιδράσεων. Το γερμανικό έθνος δεν θα μπορέσει ποτέ πια να αναγεννηθεί, αν δεν αντιμετωπίσει αποφασιστικά το φυλετικό πρόβλημα και σαν επακόλουθο το πρόβλημα των Εβραίων.

* Hitler, A. (1961), *Ο αγών μου* (τόμ. 1), (μτφρ. Δ. Κωστελένος), Αθήνα: Ζάρβανος, σσ. 62-63, 297, 333.

6.7. Η αρχή του αρχηγού

Η αρχή του αρχηγού (Führerprinzip) αποτελεί την εθνικοσοσιαλιστική επεξεργασία της ηγεσίας, με τον Χίτλερ να θεωρείται ο φυσικός ηγέτης-οδηγός (Führer) του λαού-έθνους, κατ' αντιστοιχία του Ιταλού Duce, και συνιστά θεμέλιο πολιτειακής νομιμότητας και υπέρτατη μορφή εξουσίας. Προκειμένου να προσδιορισθεί, αντιδιαστέλλεται προς τα ισχύοντα στην κοινοβουλευτική δημοκρατία. Οι εκλογές, οι ψηφοφορίες στο κοινοβούλιο και τα δημοψηφίσματα που λαμβάνουν χώρα στην τελευταία απαξιώνονται συλλήβδην, διότι θεωρείται, πάντα από εθνικοσοσιαλιστική σκοπιά, ότι δεν εκφράζουν παρά τον ανταγωνισμό επιμεριστικών κοινωνικών συμφερόντων. Επομένως, η υποτιθέμενη θέληση του λαού στη δημοκρατία είναι ψευδεπίγραφη, καθώς δεν αντιπροσωπεύει πραγματικά τον λαό ως τέτοιο, δηλαδή στην ενότητα και στην ολότητά του.



Εικόνα 6.5 Το γερμανικό ναζιστικό καθεστώς απέδιδε τεράστια σημασία στην κινητοποίηση των μαζών και στην ένταξή τους σε δημόσιες εκδηλώσεις. Εδώ πρόκειται για συγκέντρωση στο πλαίσιο του συνεδρίου του εθνικοσοσιαλιστικού κόμματος στη Νυρεμβέργη το 1935. Ένα τεράστιο πλήθος στρατιωτών και μελών του κόμματος παίρνουν μέρος σε μια σκηνοθετημένη τελετουργία, που έχει ως κύριο σκοπό την παραγωγή ενός εντυπωσιακού θεάματος επίδειξης ισχύος. Η χειραγώγηση των συμμετεχόντων γίνεται με την πρόκληση φαντασιώσεων μεγαλείου και παντοδυναμίας, την ίδια στιγμή που η ομοιομορφία στολών και κινήσεων υποβάλλει την αίσθηση ότι το άτομο είναι μηδαμινής αξίας και έλκει όλη του την ύπαρξη από το συμπαγές, αδιαφοροποίητο σύνολο στο οποίο ανήκει και το οποίο υποτάσσεται ολοκληρωτικά στον αρχηγό (https://en.wikipedia.org/wiki/Nuremberg#/media/File:Reichsparteitag_1935.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Αντίθετα, στον εθνικοσοσιαλισμό ο αρχηγός ενσαρκώνει, ως φορέας της, τη συλλογική, λαϊκή θέληση στην καθαρή, αδιάφορη εκδοχή της. Δεν είναι ούτε αντιπρόσωπος του λαού ούτε εκλεγμένος αξιωματούχος με σχετική εντολή ούτε όργανο του κράτους. Είναι εκείνος που, ιστάμενος πάνω από τα επιμέρους συμφέροντα, ενώσεις και συλλογικότητες κάθε είδους, διερμηνεύει αυθεντικά τη θέληση που ενυπάρχει στον λαό –αλλά με τη μορφή συναισθημάτων και ενστίκτων–, εκφράζοντάς τη στην ακεραιότητά της ως συνειδητοποιημένη συλλογική θέληση. Ο αρχηγός είναι αυτός ο οποίος αποκαλύπτει τους εγγενείς φυσικούς νόμους που διέπουν το έθνος, διατυπώνει τους υψηλούς σκοπούς του, σχεδιάζει και διευθύνει τη ζωή του έθνους, δίνοντάς της αξία και προοπτική. Η εξουσία του αρχηγού είναι απεριόριστη, μη υποκείμενη σε ελέγχους ή εξισορροπήσεις από οποιαδήποτε άλλη αρχή. Εξ ου και τα δημοψηφίσματα δεν συνιστούν παρά επιβεβαίωση της συλλογικής θέλησης, όπως έχει ήδη εκφραστεί από τον αρχηγό, την οποία και ενισχύουν. Ο Huber συνοψίζει πώς εννοείται η εξουσία του αρχηγού ως υπέρτατη και πηγή κάθε άλλης εξουσίας:

Ο αρχηγός ενοποιεί στον ίδιο όλη την κυρίαρχη εξουσία του Ράιχ: κάθε δημόσια εξουσία στο κράτος, όπως και στο [εθνικοσοσιαλιστικό] κίνημα, εκπορεύεται από την αυθεντία του αρχηγού. Δεν πρέπει να κάνουμε λόγο για κρατική εξουσία, αλλά για εξουσία του αρχηγού, εάν θέλουμε να προσδιορίσουμε ορθά τον χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας στο πλαίσιο του Ράιχ. Το κράτος δεν διαθέτει πολιτική εξουσία ως απρόσωπη μονάδα, αλλά την αποκτά από τον αρχηγό ως εκτελεστή της λαϊκής θέλησης. Η αυθεντία του αρχηγού είναι ολική και περιεκτική των πάντων· ενοποιεί σε αυτήν όλα τα μέσα της πολιτικής καθοδήγησης (Huber, 2004 [1952]).

Ο αρχηγός θεωρείται ότι είναι αλάθητος και ότι όλοι οφείλουν να υποτάσσονται σε αυτόν, άνευ όρων και περιορισμών. Αυτό προβλέπεται και στο Οργανωτικό Εγχειρίδιο του ναζιστικού κόμματος: «Ο αρχηγός έχει πάντα δίκιο» και «Ποτέ να μην εναντιώνεσαι στις διαταγές». Ομοίως, τα μέλη της Χιτλερικής Νεολαίας οφείλουν να μάθουν ότι δεν υπάρχει ισότητα δικαιωμάτων, αλλά μόνο φυσική και άνευ όρων υποταγή στην εξουσία (Shallow, 2004 [1952]). Η αρχή του αρχηγού εφαρμόζεται κατ' αναλογία σε όλη την αλυσίδα της ιεραρχίας σε κράτος και κόμμα, υπό την έννοια ότι η εξουσία του επικεφαλής οποιασδήποτε δομής οποιουδήποτε επιπέδου θεωρείται απόλυτη προς τους υφισταμένους του, οι οποίοι με τη σειρά τους οφείλουν να υπακούουν και να εκτελούν αυτομάτως τις διαταγές του. Το ναζιστικό κόμμα εξακολουθεί να επιτελεί μια ξεχωριστή λειτουργία και μετά την επιβολή του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος. Υποτίθεται πως δεν τίθεται απλώς στην υπηρεσία του κράτους, όπως στην περίπτωση του ιταλικού φασισμού, ούτε διευθύνει το κράτος, όπως στη Σοβιετική Ένωση, αλλά είναι μια αυτοτελής δομή –δικαιωματικά τέτοια, βάσει του ιστορικού ρόλου του στην πορεία αναγέννησης του γερμανικού λαού–, μέσω της οποίας εκφράζεται και η λαϊκή θέληση. Αποτελεί τον συνδετικό κρίκο μεταξύ λαού και κράτους.

6.8. Νεοφασισμός και μεταφασισμός

Παρά τη συντριπτική ήττα που υπέστησαν στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο πρώτα το καθεστώς του Μουσολίνι και κατόπιν το Γ΄ Ράιχ, και παρά την αποκατάσταση του δημοκρατικού πολιτεύματος στην Ιταλία, στη Γερμανία και στις κατεχόμενες χώρες, φασισμός και εθνικοσοσιαλισμός δεν εξαφανίστηκαν ιδεολογικά. Και αυτό, διότι πολλοί από όσους στελέχωσαν τον κομματικό και τον κρατικό μηχανισμό, όταν τα καθεστώτα αυτά ήταν κραταιά, καθώς και νοσταλγοί ιδεολόγοι, εξακολούθησαν και μεταπολεμικά να δραστηριοποιούνται υπέρ των ολοκληρωτικών οραμάτων που αυτά εξέθρεψαν. Ακόμη και σήμερα, αν και χωρίς να προκύπτει κίνδυνος για την ανατροπή των εδραιωμένων δημοκρατιών, υφίστανται σε πολλά ευρωπαϊκά κράτη πολιτικές οργανώσεις που εκδηλώνονται σε αυτή την κατεύθυνση. Πάντως, ο κανόνας είναι ότι τα σκληροπυρηνικά, ασυμβίβαστα ως προς τα φασιστικά ή ναζιστικά τους πιστεύω συλλογικά μορφώματα είναι πλέον είτε μικρής απήχησης, περιθωριακές πολιτικές ομάδες είτε κόμματα που δεν καταφέρνουν να εξασφαλίσουν την εκπροσώπησή τους σε εθνικά κοινοβούλια.

Κάνουμε λόγο για νεοφασισμό και νεοναζισμό ως φαινόμενα που αναφέρονται στις προσπάθειες αναβίωσης του φασισμού και του ναζισμού αντίστοιχα, μετά την κατάρρευση των τελευταίων, με μια πρόθεση ιδεολογικής καθαρότητας, δηλαδή κατ' ουσίαν χωρίς παραλλαγές από τα ιδεολογικοπολιτικά τους πρότυπα. Αντίθετα, μιλάμε για μεταφασισμό στην περίπτωση εκείνη που, μολονότι εξακολουθεί να υπάρχει μια συσχέτιση προς τη φασιστική «κληρονομιά», η οργάνωση ή το κόμμα έχουν σαφώς μετριοπαθέστερο λόγο και πρακτικές και, μολονότι συχνά στρεβλώνουν και φθείρουν τη δημοκρατία, δεν της εναντιώνονται ανοιχτά και δεν επιδιώκουν την ανατροπή της με βίαιες και εξτρεμιστικές μεθόδους (Hainsworth, 2004). Ας

πούμε, για να αναφερθούμε στο πιθανώς πανευρωπαϊκά σημαντικότερο κόμμα της άκρας Δεξιάς, το Εθνικό Μέτωπο (FN) στη Γαλλία μπορεί να θεωρηθεί ότι ξεκίνησε ως νεοφασιστικό κόμμα, με τον ιδρυτή του, Ζαν-Μαρί Λεπέν, να υιοθετεί χαρακτηριστικά στοιχεία ιστορικού αναθεωρητισμού και αντισημιτισμού, που λειτουργούν υποστηρικτικά προς τον φασισμό και τον ναζισμό, αλλά προοδευτικά να μετακινείται σε μετριοπαθέστερες θέσεις – στροφή που ολοκληρώθηκε με τη Μαρίν Λεπέν. Εξακολουθεί να είναι ένα ρατσιστικό, ξενοφοβικό και αυταρχικό κόμμα, αλλά δεν αμφισβητεί τις θεμελιώδεις αρχές της δημοκρατίας ως τέτοιας· καταφέρεται όμως εναντίον της φιλελεύθερης διάστασής της. Δηλαδή, μολονότι αντιμάχεται ουσιώδεις πτυχές του κράτους δικαίου και των δικαιωμάτων και ελευθεριών κυρίως μειονοτικών ομάδων, βρίσκεται ωστόσο εντός –των ακρότατων ορίων έστω– του δημοκρατικού πολιτεύματος. Σε αυτή την κατεύθυνση έχουν εκβάλει και πολλά άλλα κόμματα φασιστογενούς προέλευσης. Σύμφωνα τουλάχιστον με την κυρίαρχη τάση της διεθνούς βιβλιογραφίας (Mudde, 2011), πρόκειται για κόμματα της ριζοσπαστικής Δεξιάς, δηλαδή τοποθετούνται δεξιότερα του κύριου δεξιού κόμματος του εκάστοτε κομματικού συστήματος, και είναι χαρακτηριστικά αντιφιλελεύθερα, συχνά αναπτύσσουν έναν έντονο λαϊκιστικό λόγο, εκμεταλλεύονται την κοινωνική δυσανεξία που προκαλούν η ιδεολογικοπολιτική σύγκλιση και η υπεράσπιση της «συναίνεσης» ως υπέρτερου στόχου μεταξύ των κύριων κομμάτων, και προβάλλουν έναν μαχητικό πολιτισμικό εθνικισμό εναντίον των μεταναστών και γενικότερα των ετερόχθονων.

Ωστόσο, δεν είναι πάντα ευκρινής η διάκριση μεταξύ νεοφασισμού και μεταφασισμού, καθώς ορισμένα κόμματα και οργανώσεις του ευρύτερου χώρου χρησιμοποιούν σκοπίμως διαφορούμενο και αμφίσημο λόγο, που επιδέχεται πολλαπλές αναγνώσεις, με την επιδίωξη να ικανοποιηθούν διαφορετικά ακροατήρια. Στην περίπτωση, βέβαια, των νεοφασιστικών και των νεοναζιστικών κομμάτων η λεγόμενη διπλή απεύθυνση (Γεωργιάδου, 2008, σσ. 48-49; Mudde, 2000, σ. 20) έχει καθαρά εργαλειώδη χαρακτήρα, καθώς προσπαθεί να ισορροπήσει ικανοποιώντας εξίσου τους μνημένους, ιδεολόγους οπαδούς –σε κλειστές συγκεντρώσεις των οποίων το κόμμα εκφράζεται αλογόκριτα– και ένα πολύ ευρύτερο κοινό συμπαθούντων και δυναμικών συνοδοιπόρων, τους οποίους θέλει να προσεταιριστεί, αμβλύνοντας την οξύτητα του λόγου και αποκρύπτοντας τον εξτρεμιστικό χαρακτήρα του.

Αυτές οι παρατηρήσεις δεν θα πρέπει να παρεξηγηθούν ως αχρείαστα σχολαστικές. Εν προκειμένω, η περίπτωση της Χρυσής Αυγής είναι αξιοσημείωτη. Ενώ τη δεκαετία του '80 συγκροτήθηκε και λειτούργησε ως χαρακτηριστικά νεοναζιστική οργάνωση, με τρόπο ενθουσιώδη, ανοιχτό και αλογόκριτο, από την επόμενη κιόλας δεκαετία επιχειρεί εν πολλοίς να αποκρύψει την ακριβή ιδεολογική της ταυτότητα και αποσύρει από τον δημόσιο λόγο της τον όρο «εθνικοσοσιαλισμό» και τα παράγωγά του, βάσει των οποίων αυτοπροσδιοριζόταν. Μετατρέπόμενη το 2012 από περιθωριακό γκρουπούσκουλο σε κόμμα με κοινοβουλευτική εκπροσώπηση, επιχειρεί ακόμη περισσότερο να αρνηθεί τον νεοναζιστικό χαρακτήρα της. Όμως, ακόμη και αν θέσουμε σε παρένθεση την απροκάλυπτη δράση της, τις βίαιες και εγκληματικές μεθόδους της, αλλά και κάθε εξωτερική αναφορά σε σύμβολα και πρακτικές του ναζισμού (τάγματα εφόδου, εμβλήματα, χαιρετισμοί κ.ο.κ.), ακόμη και αν περιοριστούμε στα επίσημα κείμενά της, τα οποία είναι συγκαλυμμένα ως προς τις πραγματικές επιδιώξεις της, και πάλι θα είμαστε σε θέση να διαγνώσουμε, ενίοτε «υπό τας γραμμάς», το πραγματικό πολιτικό προφίλ της. Θα αναφανεί, μεταξύ άλλων, ότι ο εθνικισμός που υπερασπίζεται δεν είναι παρά ο εθνοφυλετισμός, και η εθνική λαϊκή κοινότητα, στο όνομα της οποίας μιλάει, είναι η ομοιογενής, βιολογική κοινότητα, που παρασάγγας απέχει από τη δημοκρατία, εγγραφόμενη έτσι στον εθνικοσοσιαλισμό.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

Δύο καλές εισαγωγές –η πρώτη πιο σύντομη– είναι οι εξής:

- Passmore, K. (2002), *Fascism. A very short introduction*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Paxton, R. (2006), *Η ανατομία του φασισμού* (μτφρ. Κ. Χαλμούκου), Αθήνα: Κέρδος.

Ανθολογίες

Δύο πολύτιμες πηγές πρωτογενών κειμένων με καλή τεκμηρίωση και επιμέλεια, εκ των οποίων η πρώτη παραθέτει κατά κανόνα περισσότερο εκτενή αποσπάσματα, εστιάζοντας στις ιδέες και στην

επιχειρηματολογία, και η δεύτερη, η οποία αφορά μόνον τον γερμανικό εθνικοσοσιαλισμό, περιλαμβάνει ποικίλες πηγές, εστιάζοντας στην πολιτική εφαρμογή τους, είναι οι ακόλουθες:

- Shallow, A. (επιμ.), *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/14058>
- Stackelberg, R., & Winkle, S. (επιμ.) (2002), *The Nazi sourcebook. An anthology of texts*, Λονδίνο: Routledge.

Συλλογή που περιλαμβάνει σύντομες μελέτες επιφανών μελετητών του φασισμού:

- Iordachi, C. (επιμ.) (2009), *Comparative fascist studies*, Λονδίνο: Routledge.

Κλασικές μελέτες

- Arendt, H. (1988), *Το ολοκληρωτικό σύστημα* (μτφρ. Γ. Λάμπας), Αθήνα: Ευρύαλος.
- Gentile, E. (2007), *Φασισμός. Ιστορία και ερμηνεία* (μτφρ. Ε. Κατσιφός), Αθήνα: Ασίνη.
- Milza, P. (2004), *Οι μελανοχίτωνες της Ευρώπης. Η ευρωπαϊκή ακροδεξιά από το 1945 μέχρι σήμερα* (μτφρ. Γ. Κανκιός), Αθήνα: Scripta.
- Nolte, E. (2015), *Ο ευρωπαϊκός εμφύλιος πόλεμος. Εθνικοσοσιαλισμός και μπολσεβικισμός* (μτφρ. Γ. Καραπαπάς), Αθήνα: Τροπή.
- Payne, S. (2000), *Η ιστορία του φασισμού. 1914-1945* (μτφρ. Κ. Γεώργιας), Αθήνα: Φιλίστωρ.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Λαναράς, Κ. (2004), *Εθνικοσοσιαλισμός. Κίνημα, κόμμα, κράτος*, Αθήνα: Εντός.
- Μαρκέτος, Σ. (2006), *Πώς φίλησα τον Μουσολίνι. Τα πρώτα βήματα του ελληνικού φασισμού*, Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Φιλιππίδης, Δ. (2010), *Προφασισμός, εκφασισμός, ψευδοφασισμός. Ελλάδα, Ιταλία και Ισπανία στον Μεσοπόλεμο*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

Ειδικού ενδιαφέροντος

Κλασική μαρξιστική ανάλυση:

- Πουλιαντζάς, Ν. (1975), *Φασισμός και δικτατορία. Η Κομμουνιστική Διεθνής αντιμετώπιση στο φασισμό*. (μτφρ. Χ. Αγριαντώνη), Αθήνα: Ολκός.

Μελέτη που εξετάζει τον ρόλο της βιολογίας, της ιατρικής και της ευγονικής στην ιδεολογία και στην πρακτική του εθνικοσοσιαλισμού:

- Fritzsche, P. (2013), *Ζωή και θάνατος στο Τρίτο Ράιχ* (μτφρ. Β. Αβραμίδου & Κ. Δεσποινιάδης), Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Επιστημονικό περιοδικό

- [Fascism: Journal of Comparative Fascist Studies](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Ομιλία Μουσολίνι στον Τάραντα*, <http://goo.gl/vXxiEK>
Απόσπασμα από δημόσια απεύθυνση του Duce, η οποία εκφράζει χαρακτηριστικά τη σχέση ηγέτη-μαζών.
- *Η δύναμη της θέλησης* (Triumph des Willens), <http://goo.gl/8Sf4kA>
Ταινία του 1935, της Leni Riefenstahl, η οποία πραγματοποιήθηκε με εντολή του Χίτλερ. Θεωρείται ευρέως το σημαντικότερο προπαγανδιστικό φιλμ στην Ιστορία. Παρουσιάζει στιγμιότυπα από το 6ο συνέδριο του ναζιστικού κόμματος, που διεξήχθη στη Νυρεμβέργη τον Σεπτέμβριο του 1934, με σκοπό τη φαντασμαγορική απεικόνιση του εθνικοσοσιαλιστικού ιδεώδους.
- *Ο αιώνιος Εβραίος* (Der Ewige Jude), <http://goo.gl/Ho5Mbo>

Προπαγανδιστικό φιλμ του 1940, που σκηνοθέτησε ο Fritz Hippler, μετά από σχετική σύσταση του Γκαίμπελς. Καταγράφει χαρακτηριστικά το ναζιστικό μένος εναντίον των Εβραίων, οι οποίοι παρουσιάζονται ως παρασιτικοί οργανισμοί και διαφθορείς των λαών.

Κεφάλαιο 7

Φεμινισμός

Σύνοψη

Γίνεται αναφορά στις καταβολές του φεμινισμού και στην ποικιλομορφία του. Αναλύονται το πρώτο φεμινιστικό κύμα και οι βασικές ιδέες και αξιώσεις του, οι περιορισμοί και οι αντιφάσεις του. Ακολούθως παρουσιάζεται το δεύτερο φεμινιστικό κύμα, σε σχέση προς τις κυριότερες εκφράσεις του. Εξετάζονται οι θεωρητικές επεξεργασίες του στο πλαίσιο του φιλελεύθερου και του ριζοσπαστικού φεμινισμού, ενώ αναλύονται η κριτική προς την καθιερωμένη διάκριση δημόσιας-ιδιωτικής σφαίρας και η σύστοιχη αναθεώρηση της έννοιας του πολιτικού. Παρουσιάζεται η εσωτερική διαμάχη του φεμινισμού μεταξύ της θέσης περί ομοιότητας και της θέσης περί διαφοράς και κατόπιν εξετάζεται η θεώρηση περί πατριαρχίας. Αντικείμενο πραγμάτευσης γίνεται και το τρίτο φεμινιστικό κύμα, σε συνάφεια προς τη ριζική αναθεώρηση των αντιλήψεων περί έμφυλης ταυτότητας και το κίνημα των ΛΟΑΤΚΙ.

Ερωτήσεις:

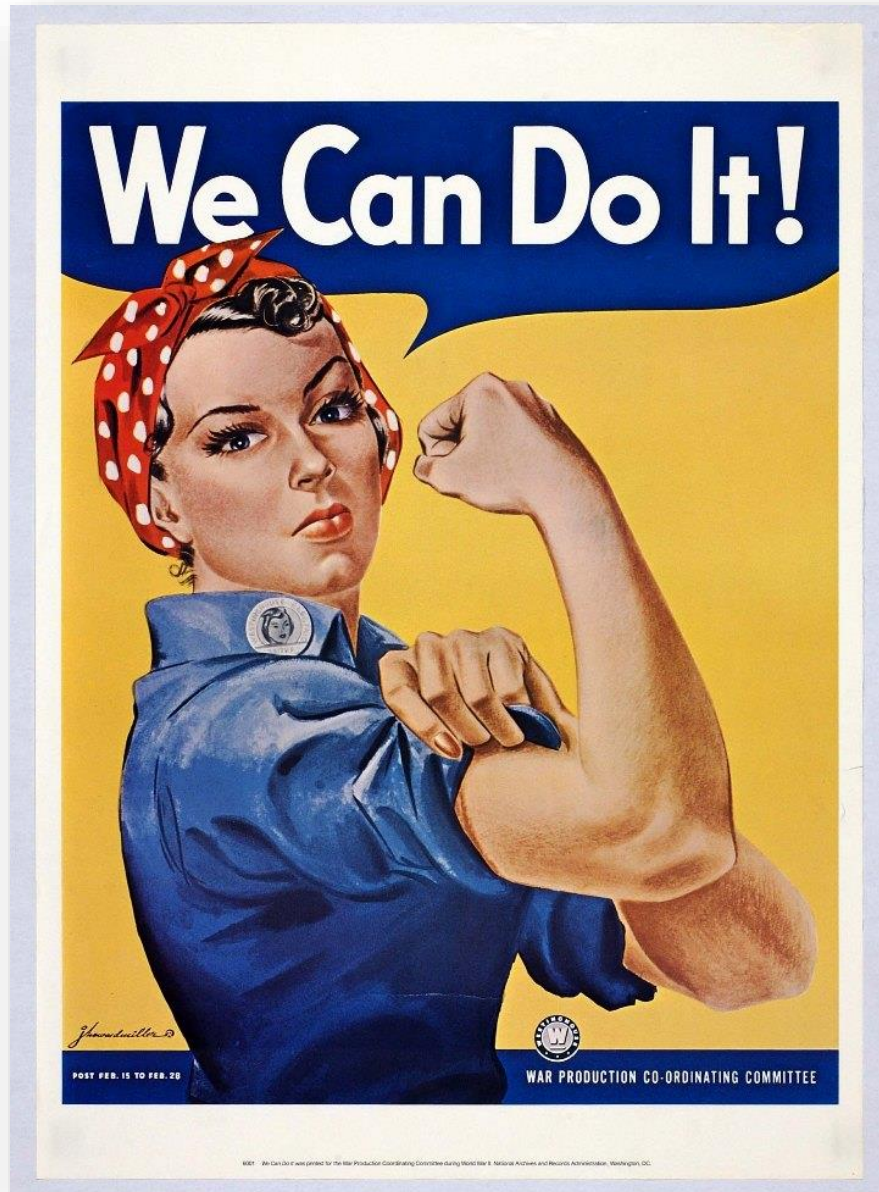
- Πού μπορούν να εντοπιστούν οι απαρχές της φεμινιστικής σκέψης;
- Ποιο υπήρξε το σημαντικότερο αίτημα του πρώτου φεμινιστικού κύματος και γιατί;
- Ποιες είναι οι βασικές διαφορές μεταξύ φιλελεύθερου και ριζοσπαστικού φεμινισμού;
- Το σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό» ισοδυναμεί με την αξίωση να καταργηθεί η διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας;
- Ποια είναι η διαφορά μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου;
- Οι ομοιότητες ή οι διαφορές είναι πιο κρίσιμες μεταξύ των φύλων;
- Η θεώρηση περί πατριαρχίας πώς εννοεί τη θέση ότι και οι ίδιες οι γυναίκες συμβάλλουν στην καθυπόταξή τους;
- Κατά ποιον τρόπο το τρίτο φεμινιστικό κύμα μετασχηματίζει τον φεμινισμό σε κίνημα το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί πλέον σε «γυναικεία υπόθεση»;

7.1. Φεμινισμοί

Ευθύς εξαρχής πρέπει να υπογραμμιστεί ότι ο φεμινισμός είναι μια πολύπλοκη πολιτική ιδεολογία με πολλές εσωτερικές διαφοροποιήσεις, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί χωρίς θεωρητικό κόστος σε έναν κοινό εννοιολογικό ή θεματικό πυρήνα. Ας πούμε, το αίτημα της γυναικείας ψήφου διαφέρει σημαντικά από αυτό της ριζικής αναθεώρησης της αντίληψής μας περί έμφυλης ταυτότητας, η οποία αναθεώρηση αμφισβητεί τη διχοτόμηση σε άντρες και γυναίκες. Υπ' αυτήν την έννοια, μπορεί να υποστηριχθεί ότι είναι ακριβέστερο να μιλάμε σε πληθυντικό αριθμό, για φεμινισμούς. Για παράδειγμα, ακόμη και ο λεγόμενος ριζοσπαστικός φεμινισμός, ο οποίος έχει καθιερωθεί να εκλαμβάνεται ως μια διακεκριμένη φεμινιστική τάση, συνιστά μια ταξινομητική κατηγορία που περιλαμβάνει τις, κατά την Tong (2009, σσ. 2-3) τουλάχιστον, αντίθετες προσεγγίσεις του ελευθεριακού ριζοσπαστικού φεμινισμού και του πολιτισμικού ριζοσπαστικού φεμινισμού. Παρ' όλα αυτά, και παρά τον κατακερματισμό και τις διαφορετικές καταβολές της φεμινιστικής ιδεολογίας, ο φεμινισμός μπορεί να θεωρηθεί ως μια έννοια-ομπρέλα και ως συνεκτικός κρίκος που συνδέει και συνέχει ένα μετεξελισσόμενο πολιτικό φαινόμενο και κίνημα, το οποίο αναγορεύεται σε τέτοιο μέσω της ίδιας της συνείδησης και της αυτοκατανόησης των πρωταγωνιστριών και των πρωταγωνιστών του.

Μπορούμε, εν προκειμένω, να πούμε σε αδρές γραμμές ότι ο φεμινισμός αναγνωρίζεται και προσδιορίζεται ως κίνημα και ως ιδεολογία από το δεύτερο φεμινιστικό κύμα, της δεκαετίας του 1960. Δηλαδή, οι ίδιες οι φεμινίστριες και οι φεμινιστικές οργανώσεις της εποχής συλλαμβάνουν τις ιδέες, τα αιτήματα και τη δράση τους ως συνέχεια και ως κληρονομιά του πρώτου φεμινιστικού κύματος, δηλαδή της – κυρίως πολιτικής και λιγότερο θεωρητικής– δράσης των γυναικείων οργανώσεων του 19ου αιώνα και των πρώτων δεκαετιών του 20ού αιώνα, οι οποίες διεκδίκησαν το εκλογικό δικαίωμα και γενικότερα πολιτικά δικαιώματα, καθώς και το δικαίωμα στην εκπαίδευση. Από τη δεκαετία του '90 γίνεται λόγος και για τρίτο φεμινιστικό κύμα, ενώ, αν κάποιος θέλει να έχει εντελή εικόνα της ιστορικής εξέλιξης του φαινομένου, θα λάβει υπόψη και αυτό που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως προϊστορία του φεμινισμού. Πρέπει, βεβαίως,

να ειπωθεί ότι αυτά τα ορόσημα είναι σχετικά και θα ήταν παρανόηση να θεωρηθεί ότι, με την εμφάνιση ενός νέου φεμινιστικού κύματος, το προγενέστερο παύει να υφίσταται ή διατηρεί μόνον ιστορικό ενδιαφέρον. Και αυτό διότι αφενός θεωρήσεις ή διεκδικήσεις εξακολουθούν να είναι ενεργές και σε μεταγενέστερο της εμφάνισής τους χρόνο, ακόμη και αν έχουν υποστεί μια κάποια αναθεώρηση ή έχουν συναρθρωθεί με άλλες με διαφορετικό τρόπο· αφετέρου, ακόμη και οι κατακτήσεις του πρώτου φεμινιστικού κύματος εξακολουθούν να αποτελούν ζητούμενο για πολλές μη δυτικές χώρες.



Εικόνα 7.1 «Μπορούμε να τα καταφέρουμε!» Η αφίσα δημιουργήθηκε από τον J. Howard Miller το 1942, κατόπιν σχετικής ανάθεσης, προκειμένου να ανυψώσει το ηθικό των Αμερικανών βιομηχανικών εργατών της Westinghouse Company και να συμβάλει στην αύξηση της παραγωγής, στο πλαίσιο της πολεμικής προσπάθειας. Ο καλλιτέχνης είχε χρησιμοποιήσει ως μοντέλο τη δεκαεπτάχρονη εργάτρια Geraldine Hoff (Doyle). Τον επόμενο χρόνο η αφίσα, αφού διακινήθηκε για δύο εβδομάδες στις εγκαταστάσεις της εταιρείας, αποσύρθηκε. Ωστόσο, ανακαλύφθηκε σχεδόν σαράντα χρόνια αργότερα και καθιερώθηκε, τη δεκαετία του '80, ως μία από τις διασημότερες εικόνες του φεμινιστικού κινήματος, σηματοδοτώντας την αποφασιστικότητα, την αυτοπεποίθηση και την αισιοδοξία των αγωνιζόμενων γυναικών (https://en.wikipedia.org/wiki/We_Can_Do_It!/media/File:We_Can_Do_It!.jpg). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Μια άλλη ιδιαιτερότητα του φεμινισμού είναι ότι αναπτύσσεται σε στενή συνάφεια με την ακαδημαϊκή μελέτη του φαινομένου, ακριβώς επειδή φεμινίστριες πανεπιστημιακοί επέδρασαν άμεσα και καταλυτικά με το έργο τους, αναλυτικής και κανονιστικής φύσης, στην ίδια του την εξέλιξη. Και μέσω αυτής της εξέλιξης ο φεμινισμός γνώρισε μια σημαντική μετάθεση, εφόσον από «γυναικείο ζήτημα» ενσωματώθηκε στις «έμφυλες σχέσεις». Τις δεκαετίες του 1970 και του 1980 η έννοια «κοινωνικό φύλο» καθιερώθηκε ως κεντρική στον φεμινισμό, όπως και οι «γυναικείες σπουδές» καθιερώθηκαν ως αντικείμενο διδασκαλίας και έρευνας στα πανεπιστήμια. Ήδη όμως από τη δεκαετία του 1990, οι γυναικείες σπουδές τείνουν να αντικαθίστανται από τις «σπουδές φύλου» και να συμπληρώνονται από τις μετα-φεμινιστικές σπουδές (Evans, 2004, σ. 20). Με την εξέλιξη αυτή σηματοδοτείται η αναγνώριση του φεμινισμού ως απαραμείωτης θεωρητικής και πολιτικής παράδοσης, η οποία ταυτόχρονα έχει υποστεί ορισμένες ουσιώδεις διαφοροποιήσεις που την υπερβαίνουν (βλ. παρακάτω).

Μία άλλη διάσταση της περιπλοκότητας του φεμινισμού –που δεν είναι μεν αποκλειστικό χαρακτηριστικό του, αλλά εμφανίζεται με συχνότητα και ένταση– είναι η συνάρθρωσή του με άλλες ιδεολογίες, κυριότερες από τις οποίες είναι ο φιλελευθερισμός και ο σοσιαλισμός, ενώ ίχνη και αμοιβαίες επιρροές εμφανίζει η συμπίευσή του με άλλα κινήματα της δεκαετίας του '60, όπως το οικολογικό, το φιλειρηνικό και το υπέρ των μειονοτικών δικαιωμάτων. Χαρακτηριστικά, κατεξοχήν στις ΗΠΑ υπήρξε αξιοσημείωτος ο «μαύρος φεμινισμός», ο οποίος ασχολήθηκε συστηματικά με τις ιδιαιτερότητες των Αφροαμερικανών γυναικών, οι οποίες βίωναν ή/και βιώνουν μια διπλή άνιση μεταχείριση, δηλαδή η κοινωνική θέση τους επηρεάζεται όχι μόνον από την έμφυλη, αλλά επιπλέον και από τη φυλετική ταυτότητά τους, με αποτέλεσμα να έχουν ουσιωδώς διαφορετική θέση, ιδίως συγκριτικά με τις λευκές Αμερικανίδες της μεσαίας τάξης.

7.2. Φεμινιστικές καταβολές

Η *Δικαίωση [vindication] των δικαιωμάτων των γυναικών*, που γράφτηκε το 1792, θεωρείται ευρέως έργο καταγωγικό για τον φεμινισμό και η δημιουργός του, η Mary Wollstonecraft, κατά έναν τρόπο η πρώτη φεμινίστρια. Ωστόσο, κυρίως από τη δεκαετία του 1980, η ιστορία της πολιτικής σκέψης και η πολιτική θεωρία έχουν τεκμηριώσει διάσπαρτες φεμινιστικές ιδέες και σε προγενέστερο χρόνο, οι οποίες ως κοινή διαπίστωση έχουν την υποτιμημένη θέση των γυναικών σε σχέση με τους άντρες, την αδικία που αυτή εμπεριέχει και την ανάγκη, κατά προέκταση, να διορθωθεί (Bryson, 2005). Εδώ δεν θα προβούμε σε μια αναλυτική ή περιπτωσιολογική προσέγγιση (Walters, 2006), αλλά ίσως δεν είναι περιττό να μνημονεύσουμε την Christine de Pizan, η οποία με το *Βιβλίο της πόλης των κυριών* (1404) καταγγέλλει τη γυναικεία υποτέλεια, την οποία σήμερα θα χαρακτηρίζαμε μισογυνισμό, θυμίζοντάς μας ταυτόχρονα και το ιστορικό βάθος της.

Θα σταθούμε περισσότερο στην περίπτωση της Mary Astell, ενδιαφέρουσα και αντιφατική ταυτόχρονα, αν χρησιμοποιήσουμε σύγχρονους φεμινιστικούς όρους. Η Αγγλίδα Astell έχει χαρακτηριστεί ως η πρώτη συστηματική φεμινίστρια θεωρητικός στη Δύση, λόγω του έργου της *A serious proposal to the ladies* (1694) και της θέσης της ότι οι γυναίκες έχουν εξίσου με τους άντρες την ικανότητα σωστής χρήσης του ορθού λόγου. Δεν χαρακτηρίζονται από κάποια εγγενή αδυναμία ως προς τούτο και, αν εμφανίζονται ανορθολογικές, αυτό συμβαίνει για λόγους που σχετίζονται με την ανατροφή τους, κάτι που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι έχουν ανάγκη από καλύτερη εκπαίδευση. Παραδόξως, όμως, στο πολιτικό πεδίο η Astell εμφανίζεται συντηρητική, καθώς υπερασπίζεται τη μοναρχία και αποδέχεται το επιχείρημα της θεμελίωσης της αυθεντίας του μονάρχη στο κράτος, κατ' αναλογία με την αυθεντία του άντρα στην οικογένεια. Ταυτόχρονα, ωστόσο, συλλαμβάνει πλείστες όψεις της αντρικής κυριαρχίας επί των γυναικών, καθώς και τη σχέση σύγκρουσης που προκύπτει από την ακόμη και τυραννική συμπεριφορά των αντρών εις βάρος των γυναικών, ενώ εντοπίζει ως καθοριστικό το γεγονός του ελέγχου της παραγωγής της επιστημονικής γνώσης και, βεβαίως, της ανθρώπινης ιστορίας από τους άντρες, εφόσον συνάπτεται και με σχέσεις εξουσίας. Επιπλέον, διατυπώνει εξαιρετικά προωθημένες θέσεις, οι οποίες προσιδιάζουν στον ριζοσπαστικό φεμινισμό, όπως η ιδέα της αναγκαιότητας να απελευθερωθούν οι γυναίκες από την πεποίθηση ότι πρέπει να γίνονται αρεστές στους άντρες και η ιδέα της αναγνώρισης της ιδιαιτερότητας των γυναικείων βιωμάτων ως πολύτιμης πηγής για την ανθρώπινη κοινωνία, ενώ προτείνει ακόμη και τη δυνατότητα να ζήσουν οι γυναίκες χωριστά από τους άντρες, ως όρο για την απελευθέρωσή τους (Bryson, 2005, σσ. 29-32).

Οι κυρίαρχες τάσεις του Διαφωτισμού –μολονότι πνευματικό και προοδευτικό πολιτικό ρεύμα, δεν παύει να κυριαρχείται και αυτό από άντρες– μπορεί μεν να διατύπωσαν τις ιδέες και τα αιτήματά τους με

όρους καθολικότητας, αλλά ταυτόχρονα μιλώντας στο όνομα των ανθρώπων εννοούσαν, άρρητα έστω, τους άντρες. Με άλλα λόγια, αναπαρήγαγαν την παραδοσιακή αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες περιορίζονται εν πολλοίς στα του οίκου, ενώ αυτό που θα οριστεί αργότερα ως δημόσια σφαίρα θεωρείται αυτονόητα ο «φυσικός» χώρος των αντρών. Βεβαίως, υπήρξαν και διανοητές, ακόμη και του βεληνεκού του Condorcet, οι οποίοι υπερασπίστηκαν την επέκταση των πολιτικών δικαιωμάτων και στις γυναίκες, αλλά δεν ήταν αυτοί που έδωσαν τον γενικό τόνο. Αυτή η «παράλειψη» δηλώνεται χαρακτηριστικά με τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων των Γυναικών της Olympe de Gouge, το 1790, κατά το πρότυπο της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου της επαναστατικής Εθνοσυνέλευσης του προηγούμενου έτους και προς απάντηση αυτής της τελευταίας. Στις *Επιστολές προς Γυναίκες* της Catherine Macauley, επίσης του 1790, διατυπώνεται εκ νέου ο ισχυρισμός ότι οι γυναίκες δεν υπολείπονται σε τίποτε έναντι των αντρών, αλλά η διαφορετική ανατροφή διαμορφώνει χαρακτηριστικά και συμπεριφορές που κακώς αποδίδονται στη γυναικεία φύση.

Σε αυτό το πνεύμα η Mary Wollstonecraft θα δημοσιεύσει το έργο της, το οποίο δεν είναι εξαιρετικά πρωτότυπο συνολικά, εμφανίζει ωστόσο στα συμπεράσματά του μια θέση που το εγγράφει στις καταβολές του πρώτου φιλελεύθερου κύματος του φεμινισμού. Η συγγραφέας, διά της επιχειρηματολογημένης άρνησής της να δεχτεί την ύπαρξη διαφορετικής αντρικής και γυναικείας φύσης, προχωρά τον συλλογισμό αμφισβητώντας τους κοινωνικούς ρόλους που απορρέουν από μια τέτοια παραδοχή και αντιτείνει ότι εναπόκειται στην ελεύθερη επιλογή των ίδιων των γυναικών αν και πώς θα τους αναλάβουν. Αυτό σημαίνει φέρ' ειπείν ότι ολόκληρο το εύρος των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων που απορρέουν από την ιδιότητα της συζύγου και της μητέρας δεν μπορούν να θεωρηθούν εκ των προτέρων δεδομένα ως προς τα περιεχόμενα και τις συνέπειές τους, καθώς δεν ανάγονται στη φύση. Επομένως, όπως θα λέγαμε με σύγχρονους όρους, η Wollstonecraft αφενός αρνείται την ύπαρξη κάποιας γυναικείας «ουσίας», αφετέρου αποδίδει ίση αξία σε άντρες και γυναίκες, οδηγώντας τη συζήτηση –συντονιζόμενη με το επαναστατικό πνεύμα της εποχής– στη διεκδίκηση ίσων δικαιωμάτων. Βεβαίως, το αίτημα αυτό τίθεται ακόμη σε επίπεδο αρχών και δεν μεταστοιχείωνεται σε συγκεκριμένο πολιτικό σχέδιο (Bryson, 2005, σσ. 39-41).

Πρωτογενής πηγή 7.1

*Η Διακήρυξη των Αισθημάτων**

Η Διακήρυξη των Αισθημάτων αποτελεί ένα από τα καταστατικά κείμενα του πρώτου φεμινιστικού κύματος. Παραπέμποντας ως προς το πνεύμα στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, συνοψίζει τις θέσεις και τις προτάσεις των αγωνιζόμενων Αμερικανίδων σχετικά με την υποτελή θέση των γυναικών και τα μέτρα που πρέπει να ληφθούν για την άρση της. Αποτέλεσε προϊόν του συνεδρίου που έγινε στο Seneca Falls της πολιτείας της Νέας Υόρκης τον Ιούλιο του 1848. Μολονότι υπήρχαν και αντίθετες απόψεις, σε αυτή τη διακήρυξη το καθολικό εκλογικό δικαίωμα καθιερώθηκε ως κεντρική διεκδίκηση για το μετέπειτα φεμινιστικό κίνημα.

Η ιστορία της ανθρωπότητας είναι μια ιστορία επαναλαμβανόμενων αδικιών και σφετερισμών από την πλευρά του άντρα σε βάρος της γυναίκας, έχοντας ως άμεσο στόχο την εγκαθίδρυση μιας απόλυτης τυραννίας. [...]

Τώρα, ενόψει αυτής της πλήρους στέρησης των δικαιωμάτων του μισού πληθυσμού αυτής της χώρας, της κοινωνικής και της θρησκευτικής υποβάθμισής τους –ενόψει των άδικων νόμων που αναφέρθηκαν παραπάνω και επειδή οι γυναίκες όντως νιώθουν να αδικούνται, να καταπιέζονται και να στερούνται δολίως τα πιο ιερά δικαιώματά τους–, επιμένουμε ότι ως πολίτες των Ηνωμένων Πολιτειών πρέπει να έχουν άμεση πρόσβαση σε όλα τα δικαιώματα και τα προνόμια που τους ανήκουν.

Αναλαμβάνοντας αυτό το σπουδαίο έργο που έχουμε ενώπιόν μας, περιμένουμε ουκ ολίγες παρανοήσεις, διαστρεβλώσεις και προσπάθειες γελοιοποίησης· αλλά θα χρησιμοποιήσουμε κάθε μέσο που διαθέτουμε για να πραγματοποιήσουμε τον σκοπό μας. Θα αξιοποιήσουμε παράγοντες, θα κυκλοφορήσουμε φυλλάδια, θα υποβάλουμε υπομνήματα σε πολιτειακά και εθνικά νομοθετικά σώματα, και θα επιδιώξουμε να επιστρατεύσουμε με το μέρος μας τον Άμβωνα και τον Τύπο. Ελπίζουμε ότι αυτή η Σύμβαση θα ακολουθηθεί από μια σειρά συμβάσεων σε κάθε τμήμα της χώρας. [...]

Αποφασίστηκε ότι όλοι οι νόμοι που εμποδίζουν τη γυναίκα να καταλαμβάνει εκείνη τη θέση στην κοινωνία που της υπαγορεύει η συνείδησή της ή την τοποθετούν σε θέση κατώτερη από αυτή του άντρα είναι αντίθετοι προς τη θεμελιώδη αρχή της φύσης, και επομένως στερούνται ισχύος και κύρους.

Αποφασίστηκε ότι η γυναίκα είναι ίση με τον άντρα – αυτή ήταν η πρόθεση του Δημιουργού, και το ύψιστο αγαθό για το ανθρώπινο είδος απαιτεί να αναγνωρίζεται ως τέτοια.

Αποφασίστηκε ότι οι γυναίκες αυτής της χώρας πρέπει να διαφωτιστούν σχετικά με τους νόμους υπό τους οποίους ζουν, ότι δεν πρέπει πια να δημοσιοποιούν την υποβάθμισή τους με το να δηλώνουν ικανοποιημένες από την παρούσα θέση τους, ούτε την άγνοιά τους υποστηρίζοντας ότι απολαμβάνουν όλα τα δικαιώματα τα οποία θέλουν. [...]

Αποφασίστηκε ότι η γυναίκα έχει παραμείνει πολύ καιρό ικανοποιημένη από τα καθορισμένα όρια που διεφθαρμένα έθιμα και μια διαστρεβλωμένη εφαρμογή των Γραφών προσδιόρισαν γι' αυτήν και ότι είναι καιρός να προχωρήσει στη διευρυμένη σφαίρα την οποία ο μεγάλος Δημιουργός της έχει εκχωρήσει.

Αποφασίστηκε ότι είναι καθήκον των γυναικών αυτής της χώρας να εξασφαλίσουν το ιερό τους δικαίωμα στο εκλέγειν.

Αποφασίστηκε ότι η ισότητα στα ανθρώπινα δικαιώματα προκύπτει κατ' ανάγκη από το γεγονός της ταυτότητας του είδους σε δυνατότητες και ευθύνες.

Αποφασίστηκε ότι η γοργή επίτευξη του σκοπού μας εξαρτάται από τις ενθουσιώδεις και ακούραστες προσπάθειες τόσο των αντρών όσο και των γυναικών για την ανατροπή του μονοπωλίου του Άμβωνα και για την εξασφάλιση της ισότιμης συμμετοχής τους σε διάφορους κλάδους, επαγγέλματα και στο εμπόριο.

* The Elizabeth Cady Stanton & Susan B. Anthony Papers Project, <http://ecssba.rutgers.edu/docs/seneca.html>

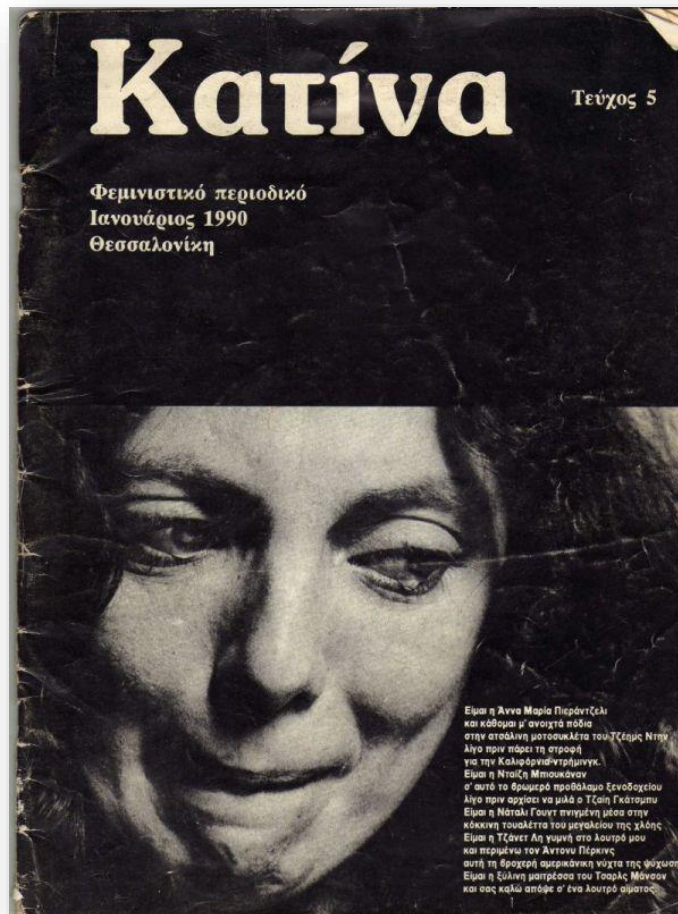
7.3. Το πρώτο φεμινιστικό κύμα

Το πρώτο φεμινιστικό κύμα, όπως προσδιορίστηκε εκ των υστέρων, κατά μία σχετικά διασταλτική ερμηνεία, καταλαμβάνει περίπου μία εκατονταετία, αρχής γενομένης τη δεκαετία του 1830. Μείζον αίτημα αναδεικνύεται η απόδοση ίσου εκλογικού δικαιώματος στις γυναίκες. Η πιο έντονη φεμινιστική δραστηριότητα σημειώνεται στις ΗΠΑ και στη Βρετανία, καθώς και σε δυτικές αγγλόφωνες χώρες, και κατά δεύτερο λόγο σε άλλα ανεπτυγμένα ευρωπαϊκά κράτη. Η επέκταση των εκλογικών δικαιωμάτων σε ολόενα και περισσότερες ομάδες του πληθυσμού, μια εξέλιξη στην εξάπλωση και στην εδραίωση της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, η οποία σημειώνεται ως επί το πλείστον σταδιακά τον 19ο και τον 20ό αιώνα, είναι μια συνθήκη η οποία κινητοποιεί τις αγωνιζόμενες γυναίκες. Τους δίνει έναν στόχο, την απόκτηση ίσου εκλογικού δικαιώματος και για τις ίδιες, κάτι που ταυτόχρονα συναρθρώνεται με τον γενικότερο σκοπό της πολιτικής και νομικής εξίσωσης αντρών και γυναικών. Η ουσιαστική και συμβολική δύναμη που παρέχει η δυνατότητα ψήφου θεωρήθηκε πως, εφόσον επιτευχθεί, θα αναβιβάσει την κοινωνική θέση των γυναικών και θα επιφέρει την πλήρη ισότητα.

Στις ΗΠΑ το γυναικείο κίνημα συγκροτήθηκε με αναφορά στο κίνημα για την κατάργηση της δουλείας, εφόσον σε αυτό εντόπισε το γενικότερο αίτημα της άρσης της αδικίας, της εκμετάλλευσης και της υποτέλειας που βίωναν οι δούλοι, καθώς και της απόκτησης της ελευθερίας τους στο όνομα της ανθρώπινης ιδιότητάς τους. Ως ιδρυτικό γεγονός του αμερικανικού πρώτου φεμινιστικού κύματος μπορεί να εκληφθεί το συνέδριο του Seneca Falls, το 1848, το οποίο κατέληξε στη Διακήρυξη των Αισθημάτων, κείμενο το οποίο εμφανώς παραπέμπει στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, της οποίας αξιοποιεί μοτίβα και εκφραστικές διατυπώσεις και το οποίο, αξίζει να σημειωθεί, ψηφίστηκε από 68 γυναίκες και 32 άντρες. Με πολεμική γλώσσα διαπιστώνεται η κραυγαλέα και πολλαπλώς εκφρασμένη υποτίμηση και περιθωριοποίηση των γυναικών, η οποία μάλιστα αντιφάσκει προς τις ίδιες τις αρχές της αμερικανικής πολιτείας, εφόσον η τελευταία θεμελιώνεται, υποτίθεται, στην ισότητα και στην ελευθερία των ανθρώπων που αποτελούν μέλη της, παρότι την ίδια στιγμή ως άνθρωποι εν τέλει εννοούνται οι λευκοί άντρες. Ακόμη περισσότερο, αυτή η καταστατική ισότητα αντρών και γυναικών ανάγεται σε μια θεολογική επιχειρηματολογία, κατά την οποία θεμελιώνεται στις προθέσεις του Δημιουργού για το ανθρώπινο γένος.

Ωστόσο, η Διακήρυξη συνομιλεί και εν τέλει εγγράφεται στο πεδίο του αμερικανικού φιλελευθερισμού, διατυπώνοντας τα αιτήματά της με τη μορφή δικαιωμάτων – στην ψήφο, στην εκπαίδευση, στην εργασία και στην ιδιοκτησία. Θεωρείται δε πλέον οριστική και άνευ επιφυλάξεων η εξίσωση αντρών και

γυναικών ως προς την ορθολογικότητά τους (Bryson, 2005, σ. 64). Οριστική είναι και η ευθέως πολιτική διάσταση του όλου ζητήματος. Η Διακήρυξη όχι μόνο καταγράφει το διακύβευμα, αλλά συνιστά την αφετηρία γι' αυτό που εμφανίζεται πλέον ως άμεση και επιτακτική ανάγκη: την ανάληψη συλλογικής δράσης, η οποία προσδοκάται ότι θα επιφέρει αποτελέσματα διά της νομικής κατοχύρωσης των δικαιωμάτων των γυναικών. Σε κάθε περίπτωση, η κομβική σημασία της διεκδίκησης του ίσου εκλογικού δικαιώματος, ως του αιτήματος το οποίο, μετά τον Αμερικανικό Εμφύλιο, συμπυκνώνει και γύρω από το οποίο συνάπτονται όλα τα υπόλοιπα, φαίνεται και από τον ίδιο τον προσδιορισμό της θεσμικής έκφρασης του φεμινισμού της εποχής. Οι γυναίκες και οι γυναικείες ομάδες που ανέπτυξαν ενεργό ρόλο στο Seneca Falls ή εμπνεύστηκαν από αυτό το γεγονός προχώρησαν αργότερα στη συγκρότηση της Εθνικής Ένωσης για το Δικαίωμα Ψήφου των Γυναικών (1869) και κατόπιν στην Αμερικανική Ένωση για το Δικαίωμα Ψήφου των Γυναικών (1890).



Εικόνα 7.2 Η Κατίνα είναι φεμινιστικό περιοδικό, το οποίο κυκλοφόρησε από το 1987 μέχρι και το 1991. Όπως και η βραχύβια Σκούπα (1979-1981), έχει προκλητικά λάβει όνομα με υποτιμητικές και στερεότυπες συνδηλώσεις για τις γυναίκες, την κοινωνική θέση και τους ρόλους τους, το οποίο ωστόσο οικειοποιείται με σαρκαστικό τρόπο, προκειμένου να σηματοδοτήσει την αποδόμηση καθιερωμένων αντιλήψεων και νοοτροπιών, τις οποίες θέλει να αντικρούσει. Πρόκειται για μια πρακτική που έχει χρησιμοποιηθεί από οργανώσεις και κινήματα τα οποία υπερασπίζονται τα δικαιώματα και τα αιτήματα κοινωνικών ομάδων που βιώνουν την άνιση μεταχείριση και την αδικία. Από τα τέλη της δεκαετίας του '70 υπήρξε σημαντική παραγωγή περιοδικών και άλλων εντύπων από αυτόνομες φεμινιστικές οργανώσεις στην Ελλάδα.

Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι το πρώτο φεμινιστικό κύμα δεν υπήρξε μονοσήμαντα προοδευτικό, ούτε απευθυνόταν εξίσου και με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις γυναίκες. Καθώς το εμπνεύστηκαν και το εξέφρασαν κατεξοχήν μορφωμένες γυναίκες της μεσαίας τάξης, απευθυνόταν, άρρητα έστω, πρωτίστως στις όμοιές τους. Αυτό δήλωσε ξεκάθαρα και η στάση ηγετικών μορφών του κινήματος, όπως η Elizabeth Cady Stanton –που έπαιξε ρόλο και στο ευρωπαϊκό φεμινιστικό κίνημα–, η οποία σταδιακά υιοθέτησε όλο και πιο συντηρητικές

έως αντιδραστικές θέσεις. Για παράδειγμα, αντί να ταυτίσει τον αγώνα των γυναικών με αυτόν των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων, υιοθέτησε απέναντί τους την περιφρονητική στάση της δικής της τάξης, ενώ από το αίτημα για καθολικό εκλογικό δικαίωμα υποχώρησε στο περιορισμένο δικαίωμα με βάση μορφωτικά κριτήρια: «Το να αναγνωρίζονται πλήρως οι μέθυσοι, οι ηλίθιοι, οι τραμπούκοι που πουλάνε ρούμι και παίζουν στον ιππόδρομο, οι αμόρφωτοι ξένοι και οι ανόητοι νεαροί... παραείναι χονδροειδώς προσβλητικό» (Bryson, 2005, σ. 74). Εξίσου, μετά τον Εμφύλιο δεν υποστήριξε το δικαίωμα ψήφου των Αφροαμερικανών, για λόγους που σχετίζονται και με τη στάση όσων πρωτοστάτησαν στην κατάργηση της δουλείας. Έτσι, αντιμετώπισε ανταγωνιστικά τις δύο περιπτώσεις, αντί να τις εντάξει στο πλαίσιο ενός κοινού αγώνα. Δηλαδή, εμφανίστηκε να υπερασπίζεται το δικαίωμα των λευκών γυναικών στο εκλέγειν ως πιο εύλογο και ως έχον προτεραιότητα.

Το πρώτο φεμινιστικό κύμα χαρακτηρίστηκε και από μία επιπλέον αντίφαση, ή τουλάχιστον έτσι έχει υποστηριχθεί, η οποία απορρέει από το γεγονός ότι δραστηριοποιήθηκε με φιλελεύθερους όρους (δικαιώματα, καθολικότητα, αφηρημένη ανθρώπινη φύση κ.ο.κ.), την ίδια στιγμή που υπερασπιζόταν τις γυναίκες, δηλαδή μια κατηγορία με ιδιαίτερα κοινωνικά χαρακτηριστικά, τα οποία ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί να εκφράσει, πιθανόν ούτε καν να συλλάβει ικανοποιητικά. Κατεξοχήν, δεν αντιμετωπίστηκε η ανισότητα στην ιδιωτική σφαίρα. Το γεγονός, ας πούμε, ότι οι γυναίκες, εξαιτίας της επιβάρυνσής τους με την ανατροφή των παιδιών και τις οικιακές εργασίες, δεν μπορούν να ανταποκριθούν και να απολαύσουν κατά τον τρόπο των αντρών τα αγαθά της δημόσιας σφαίρας δεν θα αρθεί –και πάντως όχι αυτομάτως– από την εκχώρηση εκλογικών δικαιωμάτων. Εν προκειμένω, η Wollstonecraft είχε εξυμνήσει τη μητρότητα, υπό την προϋπόθεση ότι ασκείται υπεύθυνα, ως ρεπουμπλικανική αρετή, συνδέοντάς την έτσι με την ιδιότητα του πολίτη, υποστηρίζοντας ότι οι γυναίκες επομένως μπορούν να συνεισφέρουν σε αυτή την τελευταία, να τη στηρίζουν και να την εμπλουτίσουν. Πρόκειται για μια θέση η οποία, ενώ ήταν γνωστή και ενεργή στο Seneca Falls, υποχώρησε στη συνέχεια, όταν το φεμινιστικό κίνημα, υιοθετώντας τη φιλελεύθερη θεώρηση, δεν εξέτασε αρκούντως κριτικά και τις ιεραρχήσεις που προκύπτουν στο πλαίσιο αυτής από τη διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας – για παράδειγμα, η υποτίμηση της απλήρωτης οικιακής εργασίας σε σύγκριση προς τη μισθωτή και κάθε αμειβόμενη εργασία.

Στη Βρετανία το φεμινιστικό κίνημα συγκροτήθηκε με σχετική καθυστέρηση, καθώς απέκτησε μαζική υπόσταση ουσιαστικά στις αρχές του 20ού αιώνα. Και αυτό, μολονότι είχαμε ήδη από το 1869 το σημαντικό δοκίμιο *Για την υποτέλεια των γυναικών*, του John Stuart Mill (2013), ο οποίος, επηρεασμένος αποφασιστικά και από τη σύντροφό του Harriet Taylor, υπερασπίστηκε ακριβώς τη νομική και την πολιτική ισότητα των γυναικών, καθώς και την ουσιαστικά ισότιμη σχέση τους με τους άντρες, ως μια συνθήκη που θα ωφελήσει τον καθένα χωριστά και την ανθρωπότητα ως σύνολο και η μη πραγματοποίηση της οποίας συνιστά όνειδος. Μάλιστα, ο Mill, το μικρό διάστημα που υπήρξε βουλευτής, ανέλαβε και στη Βουλή των Κοινοτήτων σχετικές πρωτοβουλίες άνευ αποτελέσματος.

Τα αιτήματα που διατυπώθηκαν ήταν παρεμφερή, αλλά οι μέθοδοι διεκδίκησης πιο δυναμικές. Και πάλι η απαίτηση για εκλογικό δικαίωμα παρουσιάστηκε ως ξεχωριστής σημασίας. Αυτό ώθησε την εφημερίδα *Daily Mail*, το 1906, να χαρακτηρίσει τις τότε αγωνιζόμενες γυναίκες σουφραζέτες (από το «suffrage», το καθολικό εκλογικό δικαίωμα), όρος με υποτιμητικές συνδηλώσεις, ο οποίος προβλήθηκε προκειμένου να τις δυσφημίσει. Ωστόσο, στο πλαίσιο μιας πρακτικής που θα χρησιμοποιηθεί από το γυναικείο και άλλα κινήματα αρκετές φορές στο μέλλον, οι σουφραζέτες υιοθέτησαν τον όρο ανασηματοδοτώντας τον. Ανέπτυξαν δυναμική δράση, η οποία δεν περιοριζόταν μόνο σε πορείες και διαδηλώσεις, αλλά περιλάμβανε και εκδηλώσεις πολιτικής ανυπακοής, ακόμη και βίαιες ενέργειες, όπως το σπάσιμο βιτρινών καταστημάτων και οι εμπρησμοί, που οδήγησαν σε διώξεις και φυλακίσεις τους (Walters, 2006, σσ. 96, 103). Αυτοί οι αγώνες απέδωσαν εν τέλει καρπούς, καθώς μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1920 σε αρκετές αγγλόφωνες χώρες είχε πλέον αποδοθεί το εκλογικό δικαίωμα και στις γυναίκες (με πρωτοπόρο τη Νέα Ζηλανδία, που έκανε την αρχή το 1893).

Πρωτογενής πηγή 7.2

*Simone de Beauvoir, «Δεν γεννιόμαστε γυναίκες, γινόμαστε»**

Το δεύτερο φύλο (1949) καθιερώθηκε ως κλασική αναφορά για την ιστορία του φεμινισμού, από το δεύτερο φεμινιστικό κύμα και μετά, διατυπώνοντας θέσεις και ιδέες οι οποίες θα επηρεάσουν πολλαπλώς τις

φεμινίστριες διανοούμενες και ακτιβίστριες. Ανατρέχοντας στην ιστορία, στην τέχνη και αλλού, η Beauvoir εντοπίζει στοιχεία της γυναικείας υποτίμησης και καταπίεσης. Στο δίπολο άντρας-γυναίκα διαγιγνώσκει μια άκρως ιεραρχική σχέση, η οποία κατασκευάζει τη γυναικεία ταυτότητα ως δευτερογενή και υπολειμματική σε σχέση προς την αντρική. Αλλά το ζήτημα είναι ακριβώς αυτό, ότι δηλαδή πρόκειται για μια κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή, και όχι για κάποια «ουσία».

Ένας άντρας δεν θα σκεφτόταν να γράψει βιβλίο για την ξεχωριστή θέση που κατέχουν οι αρσενικοί στην ανθρωπότητα. Αν θέλω να αυτοπροσδιοριστώ, είμαι κατ' αρχάς υποχρεωμένη να δηλώσω: «Είμαι γυναίκα». Αυτή η αλήθεια συνιστά τη βάση στην οποία πρέπει να στηριχτούν όλοι οι ισχυρισμοί. Ο άντρας δεν συμπεριφέρεται ποτέ ως άτομο ενός ορισμένου φύλου, εννοείται ότι είναι άντρας. Οι όροι αρσενικό και θηλυκό δεν εμφανίζονται ως συμμετρικοί, παρά μόνο τυπικά, στα μητρώα των δήμων και στη δήλωση της ταυτότητας. Η σχέση των δύο φύλων δεν είναι σχέση δύο ηλεκτρισμών, δύο πόλων. Ο άντρας αντιπροσωπεύει συγχρόνως το θετικό και το ουδέτερο, σε σημείο που η λέξη «homme» χρησιμοποιείται στη γαλλική γλώσσα τόσο με την έννοια του «άντρα» όσο και του «ανθρώπου», εφόσον η ιδιαίτερη σημασία της λέξης «νir» έχει αφομοιωθεί από τη γενικότερη σημασία της λέξης «homo». Η γυναίκα εμφανίζεται ως το αρνητικό, με αποτέλεσμα κάθε καθορισμός να της αποδίδεται ως περιορισμός, χωρίς ίχνος αμοιβαιότητας. Μερικές φορές, σε διάφορες θεωρητικές συζητήσεις, έχω ενοχληθεί ακούγοντας τους άντρες να μου λένε «Αυτό το πιστεύετε επειδή είστε γυναίκα», ήξερα όμως ότι ο μόνος τρόπος να αμυνθώ ήταν να απαντήσω «Το πιστεύω επειδή είναι αλήθεια», βάζοντας έτσι στην άκρη την υποκειμενικότητά μου. Ήταν αδιανόητο να ανταπαντήσω «Και εσείς πιστεύετε το αντίθετο επειδή είστε άντρας», γιατί εννοείται ότι το να είσαι άντρας δεν αποτελεί μοναδικότητα. [...]

Δεν γεννιόμαστε γυναίκες, γινόμαστε. Καμιά βιολογική, ψυχική ή οικονομική μοίρα δεν καθορίζει τη μορφή που παίρνει στους κόλπους της κοινωνίας το θηλυκό γένους ανθρώπινο ον: αυτό το μεταξύ αρσενικού και ευνούχου πλάσμα που χαρακτηρίζουμε θηλυκό διαμορφώνεται από το σύνολο του πολιτισμού. Μόνο η παρέμβαση των άλλων μπορεί να καθιερώσει ένα άτομο ως Άλλο. [...]

Το προνόμιο που κατέχει ο άντρας, και γίνεται αισθητό από την παιδική του ήδη ηλικία, είναι ότι ο προορισμός του ως ανθρώπινου όντος δεν έρχεται σε αντίθεση με το αντρικό του πεπρωμένο. Οι κοινωνικές ή πνευματικές του επιτυχίες, χάρη στη συσχέτισή τους με τον φαλλό και την υπερβατικότητα, του προσδίδουν αντρικό κύρος. Δεν διχάζεται. Ενώ από τη γυναίκα, για να ολοκληρώσει τη θηλυκότητά της, απαιτείται να μετατραπεί σε αντικείμενο και λεία, να παραιτηθεί δηλαδή από κάθε αξίωση να γίνει κυρίαρχο υποκείμενο. Αυτή είναι η διαμάχη που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα την κατάσταση της χειραφετημένης γυναίκας. Αρνείται να αυτοπεριοριστεί στον ρόλο του θηλυκού, γιατί δεν θέλει να ακρωτηριαστεί, αλλά και η αποκήρυξη του φύλου της θα ήταν επίσης ένας ακρωτηριασμός. Ο άντρας είναι ανθρώπινο ον με σαφώς καθορισμένο φύλο· η γυναίκα δεν θεωρείται ολοκληρωμένο και ισότιμο του άντρα άτομο, παρά μόνο αν είναι επίσης ανθρώπινο ον με σαφώς καθορισμένο φύλο. Η άρνηση της θηλυκότητας ισοδυναμεί με την άρνηση ενός μέρους της ανθρώπινης υπόστασής της... Επειδή ακριβώς η έννοια της θηλυκότητας καθορίζεται τεχνητά από τις παραδόσεις και τις τάσεις της μόδας, η επιρροή της σε κάθε γυναίκα είναι εξωτερική· μπορεί να εξελιχτεί έτσι ώστε οι κανόνες της να πλησιάζουν εκείνους που έχουν υιοθετηθεί από τους άντρες.

* de Beauvoir, S. (2009), *Το δεύτερο φύλο* (μτφρ. Τ. Κωνσταντίνου), Αθήνα: Μεταίχμιο, σσ. 15-16, 387, 932-933.

7.4. Το δεύτερο φεμινιστικό κύμα

Από τον Μεσοπόλεμο μέχρι και τις πρώτες δεκαετίες μετά τη λήξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, έχουμε μια σχετική αποδυνάμωση, ή και υποχώρηση, του φεμινιστικού κινήματος, η οποία σχετίζεται με την άνοδο φασιστικών και αυταρχικών κινημάτων και καθεστώτων, και με ζητήματα που αφορούν την οικοδόμηση του μεταπολεμικού κόσμου. Το φεμινιστικό κίνημα θα αναδυθεί εκ νέου στο κύμα ριζοσπαστικοποίησης και των νέων κοινωνικών κινημάτων της δεκαετίας του 1960, οπότε πλέον κάνουμε λόγο για δεύτερο φεμινιστικό κύμα. Ωστόσο, θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ότι δεν υπήρχαν, κατά κάποιον τρόπο, ενδιάμεσοι σταθμοί, όπως το εμβληματικό *Δεύτερο φύλο* (1949) της Simon de Beauvoir, το οποίο αποτελεί σημείο αναφοράς ακόμη και για το τρίτο φεμινιστικό κύμα, καθώς, εκτός από την τεκμηρίωση που προσφέρει στο επίπεδο της ιστορίας και της κουλτούρας για τη γυναικεία υποτέλεια, τοποθετεί το όλο ζήτημα στο επίπεδο της συγκρότησης της

γυναικείας ταυτότητας. «Γυναίκες δεν γεννιόμαστε, γινόμαστε» είναι μια διάσημη φράση του έργου, η οποία δηλώνει ότι δεν υπάρχει κάτι εκ των προτέρων δεδομένο ως προς το τι σημαίνει γυναίκα, καμία γυναικεία «ουσία», άχρονη και πέραν της ιστορίας, αλλά πρόκειται για μια κοινωνική κατασκευή. Αυτό αμέσως διανοίγει το πεδίο για τη διάκριση μεταξύ βιολογικού φύλου (sex) και κοινωνικού φύλου (gender) (βλ. παρακάτω).

Το δεύτερο φεμινιστικό κύμα περιλαμβάνει πλείστες θεωρητικές προσεγγίσεις και πολιτικές διεκδικήσεις, πότε επικαλυπτόμενες, πότε αντιθετικές μεταξύ τους. Συνάπτονται, ωστόσο, με μια κοινή παραδοχή: η νομική και πολιτική ισότητα πρέπει να εδραιωθεί, να επεκταθεί και να εξειδικευτεί. Ακόμη, όμως, και σε περιπτώσεις που η συνθήκη τυπικής ισότητας εμφανίζεται εκπληρωμένη, συχνά οι διακρίσεις εις βάρος των γυναικών από ουσιαστική άποψη εξακολουθούν να υφίστανται, ακόμη και αν δεν είναι καταφανείς ή κραυγαλέες όπως παλαιότερα. Αυτό εγκαλεί τις φεμινίστριες να στοχαστούν εκ νέου την κατάσταση και να διατυπώσουν ανανεωμένα αιτήματα και διεκδικήσεις, ανάλογα προς τα σύγχρονα ζητήματα. Έτσι, και ο ορίζοντας του προβληματισμού αποκτά αποφασιστικά διευρυμένη διάσταση. Ούτε το συμβατικά προσδιορισμένο πεδίο της πολιτικής παρουσιάζεται πλέον ως αυτό που κατεξοχήν –αν όχι αποκλειστικά– οφείλει να αναλυθεί και να ρυθμιστεί ούτε η πολιτική χειραφέτηση είναι αρκετή. Σε ένα πλαίσιο συχνά διεπιστημονικό, σχεδόν τίποτε δεν μένει πλέον ανεξέταστο, και πρώτα από όλα το πολιτικό· δηλαδή, υποβάλλονται σε κριτική εξέταση και αμφισβήτηση η ίδια η σύσταση, οι προϋποθέσεις και οι όροι της πολιτικής θέσμησης, η οποία εμφανίζεται ως δεδομένη και νομιμοποιημένη, αποκρύπτοντας τις σχέσεις εξουσίας που εγγράφονται σε αυτήν.

Ωστόσο, κατ' αρχάς η Betty Friedan, με τη *Γυναικεία μυστηριώδη γοητεία* (*The feminine mystique*) του 1963, άσκησε καθοριστική επιρροή και προκάλεσε τη μαζική κινητοποίηση φεμινιστριών στις ΗΠΑ, η οποία αποκρυσταλλώθηκε θεσμικά στην ίδρυση της Εθνικής Οργάνωσης Γυναικών, με την ίδια πρόεδρο τρία χρόνια αργότερα – οργάνωση η οποία ικανοποίησε σημαντικά αιτήματά της, όσον αφορά τη νομική και συνταγματική κατοχύρωση δικαιωμάτων για τις γυναίκες στην εκπαίδευση και στην εργασία. Το βιβλίο της Friedan δεν καινοτομεί όσον αφορά τις ιδέες που παρουσιάζει και δεν μπορεί να θεωρηθεί ιδιαίτερα ριζοσπαστικό. Κατόρθωσε όμως να εκφράσει αποτελεσματικά στη γλώσσα της καθημερινής Αμερικανίδας (κυρίως βέβαια αυτής της μεσαίας τάξης) ένα αίσθημα δυσφορίας και ματαίωσης. Ναι μεν έχουν γίνει σημαντικά βήματα στην κατεύθυνση της ισότιμης αντιμετώπισης των γυναικών, αλλά εκείνες απέχουν δραματικά από την κατάκτηση ουσιαστικής ανεξαρτησίας και αυτοέκφρασης (Bryson, 2005, σ. 219 κ.ε.). Εν ολίγοις, η χειραφέτησή τους υπήρξε ημιτελής. Μπορεί να ψηφίζουν, μπορεί να έχουν επιτύχει κάποιες κατακτήσεις, αλλά στην πλειονότητά τους, υπό την επιρροή της κουλτούρας του καταναλωτισμού, της μόδας και της μαζικής ψυχαγωγίας, παγιδεύτηκαν σε μια ζωή άκρως περιοριστική, η αιχμή της οποίας είναι η άσκηση γοητείας προς τους άντρες, με απώτερο σκοπό να λειτουργήσουν ως υποδειγματικές σύζυγοι, μητέρες και νοικοκυρές. Ο βίος τους καθίσταται έτσι υπολειμματικός, εφόσον αναπτύσσουν έναν δορυφορικό –αν όχι παρασιτικό– ρόλο προς τον σύζυγό τους, γίνονται παθητικές και περιστρέφονται γύρω από τετριμμένες ή διεκπεραιωτικές δραστηριότητες με επίκεντρο το σπίτι τους. Εξ ου και η εξάπλωση του αλκοολισμού και των ψυχικών παθήσεων.

Η Friedan, ωστόσο, δεν απαξίωσε συλλήβδην τον θεσμό της οικογένειας, ούτε καν στη συμβατική εκδοχή του. Θεώρησε ότι θα πρέπει να τεθεί σε μια ισορροπημένη βάση, έτσι ώστε η οικογενειακή ζωή να μην απορροφά τις γυναίκες ολοκληρωτικά, αλλά να μπορεί να συνδυαστεί με την επαγγελματική καριέρα και το άνοιγμα στον κόσμο. Αυτό θα έχει ως παράπλευρη συνέπεια την αναβάθμιση των συζυγικών σχέσεων, καθώς πλέον αυτές θα συνίστανται σε έναν δεσμό μεταξύ ισότιμων και ολοκληρωμένων προσωπικοτήτων. Κατά τη Friedan, οι γυναίκες πρέπει να ικανοποιούν τις μορφωτικές ανάγκες τους και να μην αναστέλλουν ούτε και να εγκαταλείπουν τις ανώτερες σπουδές τους, όπως επίσης πρέπει να ενισχυθούν αποτελεσματικά με κοινωνικές και προνοιακές πολιτικές, που θα τις ελαφρύνουν από τα οικογενειακά βάρη.

7.5. Το προσωπικό είναι πολιτικό

Στο πλαίσιο του δεύτερου φεμινιστικού κύματος κατανοήθηκε και αναλύθηκε ότι η διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, έτσι όπως επικράτησε στις νεωτερικές κοινωνίες της Δύσης, είναι βαθιά μεροληπτική εις βάρος των γυναικών. Πρόκειται για μια διχοτόμηση κατά βάση φιλελεύθερης προέλευσης, η οποία επιφέρει σειρά αποτελεσμάτων και κυρίως την οιονεί ταύτιση της δημόσιας σφαίρας με το πεδίο της πολιτικής, κάτι που εξ αντανάκλασως σημαίνει ότι η ιδιωτική σφαίρα θεωρείται πως δεν εμπίπτει στην πολιτική, αλλά αφήνεται αρρήθμιστη και ανέλεγκτη, ως ο χώρος όπου τα άτομα ως ελεύθερα υποκείμενα κάνουν

ανεμπόδιστα τις επιλογές τους. Σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική, η παρέμβαση του κράτους και κάθε πολιτικού θεσμού στην ιδιωτική σφαίρα θα ισοδυναμούσε με κατάχρηση εξουσίας και θα εκλαμβάνονταν ως παραβίαση της ατομικής ελευθερίας. Επομένως, οι οικογενειακές σχέσεις εξορίζονται από την πολιτική και ταυτόχρονα εκλαμβάνονται ως «φυσικές». Εάν λοιπόν θεωρούνται ως τέτοιες, τότε οι κοινωνικοί ρόλοι και οι θέσεις που αναλαμβάνονται στο πλαίσιο του οίκου θεωρούνται, από πολιτική άποψη, ουδέτερα ή αδιάφορα.



Εικόνα 7.3 «Η Ουκρανία δεν είναι μπουρδέλο!» Στιγμιότυπο από το δρώμενο που έστησαν ακτιβίστριες της Femen με τον DJ Hell στην Πλατεία Ανεξαρτησίας του Κιέβου το 2009, προκειμένου να διαμαρτυρηθούν για τον σεξουαλικό τουρισμό και τις συνθήκες πορνείας στην Ουκρανία. Διατηρώντας μετασηματισμένο τον προκλητικό χαρακτήρα που υιοθέτησαν πολλές οργανώσεις του δεύτερου φεμινιστικού κύματος στις δράσεις τους, οι γυναίκες της ομάδας Femen, η οποία ιδρύθηκε το 2008 στην Ουκρανία, αλλά πλέον έχει την έδρα της στη Γαλλία, συχνά εμφανίζονται γυμνόστηθες, υιοθετώντας αυτό που αποκαλούν «σεξτρεμισμό». Εναντιώνονται σε όλες τις εκδηλώσεις της πατριαρχίας όπως τις αντιλαμβάνονται, δηλαδή στη σεξουαλική εκμετάλλευση των γυναικών, στη δικτατορία και στη θρησκεία. (Femen, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ukraine_is_not_a_Brothel-Maidan.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 2.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Ταυτόχρονα, η διάκριση δημόσιου-ιδιωτικού έχει και έναν ιεραρχικό χαρακτήρα, εφόσον, όπως είναι κατασκευασμένη, πριμοδοτείται το δημόσιο εις βάρος του ιδιωτικού. Και η έμφυλη διάσταση αυτή της διάκρισης εκφράζεται με το γεγονός ότι η δημόσια σφαίρα είναι ο χώρος στον οποίο κατεξοχήν, παραδοσιακά, δραστηριοποιούνται οι άντρες, με την ανάληψη πολιτικών και δημόσιων αξιωμάτων και θέσεων, με τη δραστηριοποίησή τους στην επιστήμη και στην τέχνη, καθώς και με την αμειβόμενη εργασία τους. Σε αυτό το τελευταίο σημείο αναδεικνύεται ίσως ακόμη πιο ξεκάθαρα και η σχετική, έμφυλη μεροληψία. Δηλαδή, ενώ οι οικιακές εργασίες απαιτούν χρόνο και μόχθο, δεν περιβάλλονται με κοινωνικό κύρος, ούτε βεβαίως είναι αμειβόμενες. Έτσι, ενώ απαξιώνονται ως διεκπεραιώσεις που απλώς πρέπει να γίνουν, υποτιμημένες σε σχέση με κάθε πνευματική εργασία, αλλά εν τέλει και κάθε χειρωνακτική εργασία που αμείβεται, ταυτόχρονα θεωρούνται γυναικεία υπόθεση. Εξίσου, η ανατροφή των παιδιών θεωρείται ότι

υπάγεται στα καθήκοντα της «μητρότητας». Επομένως, την ίδια στιγμή που οι άντρες δρουν στον δημόσιο χώρο, οι γυναίκες «φυσικά» απασχολούνται με το νοικοκυριό και τα παιδιά. Σε αυτόν τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας και ρόλων εντοπίζουν λοιπόν οι φεμινίστριες σχέσεις εξουσίας, οι οποίες δεν ονοματίζονται ως τέτοιες στη συμβατική αφήγηση που διαχωρίζει τον κόσμο σε δημόσιο και ιδιωτικό.

Αυτή η κριτική συμπυκνώνεται και στο δημοφιλές σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό», με το οποίο δηλώνεται η πρόθεση του φεμινισμού να αναθεωρήσει και να διευρύνει τα όρια του πολιτικού. Αυτό λοιπόν δεν μπορεί να περιορίζεται και να εξαντλείται στους καθαρά πολιτικούς θεσμούς, αλλά εμφολωρεί οπουδήποτε προκύπτουν ιεραρχικές και εξουσιαστικές σχέσεις. Η οικογένεια και το σπίτι είναι, υπό αυτή την έννοια, εγγεγραμμένες στο πολιτικό. Αυτή η ανάλυση, ωστόσο, θέλει προσοχή, δεν οδηγεί στο συμπέρασμα (τουλάχιστον για τις περισσότερες φεμινίστριες) ότι η ίδια η διάκριση δημόσιο-ιδιωτικό πρέπει να εγκαταλειφθεί συλλήβδην. Δεν σημαίνει ότι στερείται νοήματος, αλλά ότι τα περιεχόμενά της καθίστανται σχετικά και κυμαινόμενα, τα όριά της περατά και η πολιτική διάσταση διαπερνά και τα δύο. Οι φεμινιστικές οργανώσεις του δεύτερου κύματος εξήγαγαν, εν προκειμένω, πρακτικά συμπεράσματα στην κατεύθυνση της άρσης της γυναικείας καταπίεσης που εντοπίζεται στις καθημερινές διαπροσωπικές σχέσεις, στον χώρο του σπιτιού και της εργασίας. Διεκδίκησαν και πέτυχαν σε σημαντικό βαθμό νομοθετικές ρυθμίσεις και δημόσιες πολιτικές οι οποίες αναγνωρίζουν την κατάσταση ανισότητας που προκύπτει ιδίως στο πλαίσιο της κατανομής «των βαρών» στην οικογένεια: Ευνοϊκές πολιτικές σχετικές με τη χορήγηση αδειών κύησης και ανατροφής τέκνων, προνοιακά επιδόματα, αλλά και γενικότερη άσκηση κοινωνικής πολιτικής, όπως η λειτουργία παιδικών σταθμών κ.ο.κ., που μετριάζουν το βάρος το οποίο κατά τεκμήριο δυσανάλογα σηκώνουν οι γυναίκες, εντάσσονται σε αυτή τη λογική. Εξίσου σχετικές είναι και οι μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο, οι οποίες αίρουν, ή έστω περιορίζουν, αποφασιστικά τα αντρικά προνόμια που έλκουν την καταγωγή τους από την παραδοσιακή αντίληψη περί «κεφαλής της οικογένειας».

Συναφές και μείζον ζήτημα συνιστούν βεβαίως η σεξουαλικότητα και ο έλεγχος του σώματος. Εδώ το αίτημα της γυναικείας χειραφέτησης και απελευθέρωσης αφορά και τα πεδία των ερωτικών και σεξουαλικών σχέσεων και της τεκνοποίησης. Η πρόοδος στις μεθόδους αντισύλληψης και η ώσμωση του φεμινιστικού κινήματος με το γενικότερο ριζοσπαστικό και ελευθεριακό πνεύμα των νέων κοινωνικών κινημάτων διευκόλυναν τη διατύπωση και την υποστήριξη της ιδέας ότι κάθε γυναίκα είναι, και οφείλει να είναι, απελευθερωμένη από κάθε είδους εξωγενείς καταναγκασμούς, οι οποίοι της υποβάλλουν την ιδέα ότι έχει την υποχρέωση εκ της φύσεως και του φύλου της να αναλάβει τους ρόλους της συζύγου και της μητέρας, και μάλιστα με έναν προδιαγεγραμμένο, ετεροκαθορισμένο τρόπο. Αντίθετα, έχει δικαίωμα να επιλέξει εάν, πώς και σε ποιον/ποιους θα διαθέσει τον εαυτό και το σώμα της. Με άλλα λόγια, αναλαμβάνει τον έλεγχο της σεξουαλικής ζωής της και την ευθύνη εάν και πότε θα τεκνοποιήσει. Επίμαχο, εν προκειμένω, κατέστη το «δικαίωμα στην άμβλωση», το οποίο αμφισβητήθηκε τόσο από συντηρητικές οργανώσεις και κόμματα όσο και από τα ιερατεία. Σε κάθε περίπτωση, μια τέτοια στάση περιορίζει την αντρική κυριαρχία σε όλο το φάσμα των σχέσεων οικειότητας, ενώ επιπλέον δίνει περισσότερες δυνατότητες «ανοίγματος» στη δημόσια σφαίρα.

7.6. Ομοιότητα, ισότητα και διαφορά

Μολονότι η άρση της ανισότητας που βιώνουν οι γυναίκες συνιστά θεμελιώδες και καθολικό αίτημα του φεμινισμού, οι φεμινίστριες δεν ομονοούν ως προς το ακριβές περιεχόμενο που θα πρέπει αυτή να προσλάβει. Βασικό ρόλο παίζει ως προς αυτό η τοποθέτησή τους στο ερώτημα μεταξύ ομοιότητας και διαφοράς των γυναικών ως προς τους άντρες. Εν ολίγοις, ένα τμήμα του φεμινισμού υποστηρίζει ότι γυναίκες και άντρες, με βάση την ανθρώπινη ιδιότητά τους, χαρακτηρίζονται κυρίως για την ομοιότητά τους – εν πάση περιπτώσει, από πολιτική άποψη, οι ομοιότητες και όχι οι διαφορές είναι που έχουν σημασία. Ένα άλλο τμήμα υποστηρίζει, αντιθέτως, ότι οι γυναίκες ως τέτοιες έχουν ουσιαδείς διαφορές ως προς τους άντρες (ασχέτως εάν οι καθιερωμένες πρακτικές και λόγοι δεν τις προσδιορίζουν ορθά ή εξάγουν λανθασμένα συμπεράσματα), και επομένως το αίτημα για παύση της γυναικείας υποτέλειας και καταπίεσης δεν πρέπει να οδηγήσει σε μια κατάσταση ισότητας, η οποία *εξομοιώνει* άντρες και γυναίκες, αλλά είναι σκόπιμο να αναγνωρίζει σε ορθή βάση τη διαφορά των φύλων και να ανταποκρίνεται σε αυτήν.

Ας δούμε πρώτα τη θέση περί ομοιότητας. Πλείστες επιστημονικές έρευνες στις κοινωνικές επιστήμες και στην ψυχολογία καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι άντρες και γυναίκες ως ομάδες χαρακτηρίζονται κατεξοχήν για τις ομοιότητές τους, παρά διακρίνονται για τις διαφορές τους. Ωστόσο, τα βαθιά στον χρόνο ριζωμένα στερεότυπα που κατασκευάζουν τα δύο φύλα ως ουσιαδώς διαφορετικά, ή και αντιθετικά, εξακολουθούν να αναπαράγονται όχι μόνο στο πλαίσιο της λαϊκής κουλτούρας, αλλά ακόμη και σε βιβλία

εκλαϊκευτικής ψυχολογίας κ.ο.κ· δηλαδή, οι άντρες ρέπουν προς την επιθετικότητα, είναι ορθολογικοί, λιγομίλητοι, σεξουαλικά ασύδοτοι, ενώ αντιθέτως οι γυναίκες είναι στοργικές, συναισθηματικές, φλύαρες, σεξουαλικά συνεσταλμένες κ.ο.κ. Αυτή η διχοτομία, η οποία είναι βαθιά εγγεγραμμένη στη δυτική κουλτούρα, φαίνεται ότι αναπαράγεται σε σημαντικό βαθμό ακόμη και στον ακαδημαϊκό χώρο, έτσι ώστε να εκλαμβάνεται εκ των προτέρων ως δεδομένη και να υποτιμώνται τα ευρήματα που οδηγούν στη διαπίστωση της αντίθετης θέσης – περί ομοιότητας (Connell, 2006, σσ. 113-118). Μάλιστα, διαπιστώνεται ότι παραδοσιακές διακρίσεις χάνουν περαιτέρω τη σημασία τους, λόγω αλλαγών στο επίπεδο της τεχνολογικής εξέλιξης, των εργασιακών σχέσεων και αλλού. Επαγγέλματα που θεωρούνταν κατεξοχήν «αντρικά», όπως αυτό του στρατιωτικού, έχουν παύσει να είναι τέτοια, ενώ, αντιστρόφως, δεν υπάρχει τίποτε, εκτός από τις σχετικές κοινωνικές προκαταλήψεις, που να εμποδίζει έναν άντρα να γίνει βρεφοκόμος ή νηπιαγωγός.

Στον αντίποδα, άλλες φεμινίστριες ισχυρίζονται ότι υπάρχουν ορισμένες θεμελιώδεις διαφορές μεταξύ των φύλων τις οποίες δεν μπορούμε να παραγνωρίζουμε. Αυτή δεν είναι βεβαίως μια καινούρια ιδέα. Για παράδειγμα, ήδη κατά το πρώτο φεμινιστικό κύμα προβλήθηκε η ειρηνόφιλη γυναικεία φύση (αλλά και γενικότερα οι γυναικείες «αρετές»), σε αντιδιαστολή προς την αντρική επιθετικότητα. Τώρα όμως θεματοποιείται κάπως διαφορετικά. Έτσι, ενώ ο κυρίαρχος «αντρικός» λόγος χρησιμοποιεί τη γλώσσα του φιλελευθερισμού περί εαυτού, δικαιωμάτων και ελευθερίας, ο λόγος που είναι ταιριαστός στις γυναίκες είναι αυτός της φροντίδας και της ενσυναίσθησης. Τι θα πει αυτό; Στην πρώτη περίπτωση κατασκευάζεται ένα αφηρημένο –αφαιρείται και το φύλο– άτομο, το οποίο, προκειμένου να θεωρηθεί ελεύθερο και αυτόνομο, διαχωρίζεται ως ύπαρξη από όλα τα υπόλοιπα με τα οποία σχετίζεται με όρους αρνητικής ελευθερίας. Στη δεύτερη περίπτωση, δεν γίνεται αφαίρεση του φύλου, ακριβώς επειδή αυτό θεωρείται απαραμείωτη διάσταση της ύπαρξης, ούτε επικρατεί μια ατομοκεντρική θεώρηση: οι γυναίκες δεν αυτοπροσδιορίζονται ως αποκομμένες από το περιβάλλον και τις διαπροσωπικές σχέσεις τους, επειδή μέσω αυτών κατανοούν τον ίδιο τον εαυτό τους, δηλαδή ως ουσιαστικά ενταγμένο και αλληλεπιδρώντα στο πλαίσιο ενός δικτύου σχέσεων. Η μητρότητα εκφράζει υποδειγματικά αυτή την αντίληψη, η οποία ωστόσο είναι γενικεύσιμη: η μητέρα ορίζεται ως τέτοια με την ανάληψη του μητρικού ρόλου, δηλαδή την αφοσίωση σε μια άλλη ύπαρξη, της οποίας την ανατροφή αναλαμβάνει πλήρως και της οποίας τις ανάγκες και τις επιθυμίες συναισθάνεται και βιώνει. Επομένως, σύμφωνα πάντα με αυτό το πνεύμα, οι γυναίκες έχουν ενδιάθετη ροπή προς τη μέριμνα, τη συνεργατικότητα και το βαθύ ενδιαφέρον για τους άλλους. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, είναι ασύμβατο με την αντρική-φιλελεύθερη θεώρηση περί εγωιστικών ατόμων, τα οποία έχουν δικαιώματα που τους εξασφαλίζουν έναν απαραβίαστο από τρίτους ιδιωτικό χώρο, και τη σύστοιχη θεώρηση περί εξουσίας, η οποία επιβάλλεται μέσω απειλών, θεμελιωμένη στην υπόθεση περί ανταγωνισμού και σύγκρουσης συμφερόντων (Mansbridge & Okin, 2007, σσ. 339-342; Gilligan, 1982).

Η βασική γραμμή κριτικής των φεμινιστριών οι οποίες υποστηρίζουν τη θέση περί ομοιότητας έναντι εκείνων οι οποίες υποστηρίζουν τη θέση περί διαφοράς είναι ότι υποπίπτουν σε μια ουσιοκρατική στάση –να θεωρούν δηλαδή εκτός κοινωνικών και ιστορικών συμφραζομένων υποστασιοποιημένη τη γυναικεία φύση ως κάτι το σταθερό και αμετάβλητο, στον πυρήνα της οποίας εντοπίζεται μια απaráλλακτη «ουσία». Μάλιστα, αυτή η ουσία αναπαράγει, αν και διαφοροποιημένα και με θετικό πρόσημο, παλαιά στερεότυπα για τις γυναίκες, όπως την αντίληψη ότι είναι πιο «συναισθηματικές». Αντιστρόφως, οι φεμινίστριες οι οποίες υιοθετούν τη θέση περί διαφοράς καταλογίζουν σε εκείνες οι οποίες αποδέχονται τη θέση περί ομοιότητας ότι αρνούνται τη διαφορά των φύλων, η οποία εγγράφεται στον ίδιο τον σωματικό και ψυχικό βίο των ανθρώπων κατά τρόπο απaráγραπτο.

Πρωτογενής πηγή 7.3

*Betty Friedan, Το δικαίωμα στην άμβλωση**

Στο απόσπασμα που ακολουθεί η συγγραφέας του, σημαίνουσα μορφή του δεύτερου φεμινιστικού κύματος και πρόεδρος της αμερικανικής Εθνικής Οργάνωσης Γυναικών, διατυπώνει το αίτημα για το ανθρώπινο δικαίωμα των γυναικών στην άμβλωση. Πρόκειται για μία από τις σημαντικότερες διεκδικήσεις του κινήματος, η οποία βεβαίως συνδέθηκε με το δικαίωμα στην τεκνοποίηση. Εδώ φαίνεται και η μετριοπαθής και ταυτόχρονα αισιόδοξη στάση της συγγραφέως και ακτιβίστριας, η οποία εκτιμά ότι η ουσιαστική απελευθέρωση των γυναικών θα αποβεί επωφελής και για τους άντρες, διά της επίτευξης μιας σχέσης αμοιβαίας ισότητας και σεβασμού.

Ως παράδειγμα του νέου φεμινισμού στην πράξη, σκεφτείτε το ζήτημα της κατάργησης του νόμου για την άμβλωση. Η Εθνική Οργάνωση Γυναικών ήταν η πρώτη οργάνωση που μίλησε για τα βασικά δικαιώματα των γυναικών στο ζήτημα της άμβλωσης. Είπαμε ότι είναι αναφαίρετο ανθρώπινο δικαίωμα κάθε γυναίκας να ελέγχει τη δική της αναπαραγωγική διαδικασία. Για να θεμελιωθεί αυτό το δικαίωμα, θα απαιτούσε όλοι οι νόμοι οι οποίοι ποινικοποιούν την άμβλωση να καταργηθούν, να διαγραφούν από τον ποινικό κώδικα. Το κράτος δεν θα ήταν εξουσιοδοτημένο ούτε να αναγκάζει ούτε να εμποδίζει μια γυναίκα να κάνει άμβλωση. Τώρα πολλές ομάδες δουλεύουν πάνω στην κατάργηση του νόμου για την άμβλωση, ενώ συγχρόνως στην Καλιφόρνια και στην Ουάσιγκτον (Π.Κ.) δικαστικές αποφάσεις έχουν αποσαφηνίσει το δικαίωμα της γυναίκας να ελέγχει την ίδια της την αναπαραγωγή.

Ποιο δικαίωμα έχει οποιοσδήποτε άντρας να πει σε οποιαδήποτε γυναίκα «πρέπει να κρατήσεις αυτό το παιδί»; Ποιο δικαίωμα έχει οποιοδήποτε κράτος να το πει αυτό; Η απόφαση της τεκνοποίησης είναι δικαίωμα της γυναίκας και όχι ένα τεχνικό ζήτημα που απαιτεί την έγκριση του κράτους, ούτε θα έπρεπε το κράτος να ελέγχει την πρόσβαση σε μέσα πρόληψης των γεννήσεων.

Αυτό το ζήτημα μπορεί όντως να αντιμετωπιστεί μόνο με αναφορά στη θεμελιώδη ηθική προσωπικότητα και αξιοπρέπεια της γυναίκας, οι οποίες παραβιάζονται ανεπανόρθωτα, αν δεν έχει το δικαίωμα να ελέγχει την ίδια την αναπαραγωγική ικανότητά της. Και ο πυρήνας αυτής της ιδέας υπερβαίνει κατά πολύ την άμβλωση και τον έλεγχο των γεννήσεων. [...]

Ο άντρας, έχουμε πει, δεν είναι ο εχθρός. Οι άντρες θα είναι πραγματικά απελευθερωμένοι να αγαπήσουν τις γυναίκες και να είναι πλήρως οι εαυτοί τους, όταν οι γυναίκες απελευθερωθούν ώστε να καταστούν ολοκληρωμένοι άνθρωποι. Μέχρι να συμβεί αυτό, οι άντρες θα σηκώνουν το βάρος και την ενοχή της μοίρας την οποία έχουν επιβάλει στις γυναίκες, την απωθημένη μνησικακία αυτού του παθητικού σταδίου, τη στειρότητα της αγάπης, όταν η αγάπη δεν υπάρχει ανάμεσα σε δύο πλήρως ενεργούς, πλήρως συμμετέχοντες, εντελώς χαρούμενους ανθρώπους, αλλά έχει μέσα της το στοιχείο της εκμετάλλευσης. Και οι άντρες δεν θα είναι εντελώς ελεύθεροι να είναι όλα όσα μπορούν να είναι, όσο πρέπει να ανταποκρίνονται σε μια εικόνα αρρενωπότητας που τους στερεί όλη την τρυφερότητα και την ευαισθησία, επειδή θεωρούνται θηλυπρεπείς. Οι άντρες έχουν μέσα τους τεράστιες δυνατότητες, τις οποίες πρέπει να καταπνίξουν και να φοβηθούν, προκειμένου να ανταποκριθούν σε αυτή την απαρχαιωμένη και κτηνώδη, ανθρωποφαγική εικόνα αρρενωπότητας του Ernest Hemmingway (που σκοτώνει το λιοντάρι), την εικόνα της παντοδύναμης ανδροπρεπούς ανωτερότητας. Όλα τα βάρη και οι ευθύνες που οι άντρες υποτίθεται ότι πρέπει να επωμιστούν μόνοι τους τους κάνουν, νομίζω, να δυσανασχετούν για το βάθος στο οποίο τοποθετούνται οι γυναίκες, ενώ το βάρος για τις γυναίκες είναι η επιβεβλημένη σε αυτές παθητικότητα.

Έτσι, η πραγματική σεξουαλική επανάσταση δεν σχετίζεται με τα φθηνά πρωτοσέλιδα στις εφημερίδες – σε ποια ηλικία αγόρια και κορίτσια πηγαίνουν στο κρεβάτι και αν το κάνουν με ή χωρίς το όφελος του γάμου. Αυτό είναι το λιγότερο. Η πραγματική σεξουαλική επανάσταση είναι η ανάδυση των γυναικών από την παθητικότητα, την πραγματοποίηση, σε κατάσταση πλήρους αυτοδιάθεσης, πλήρους αξιοπρέπειας. Και, στον βαθμό που μπορούν να το κάνουν αυτό, οι άντρες επίσης εξέρχονται από το στάδιο της ταύτισης με την κτηνωδία και την επιβολή, ενώ αποκτούν την πληρότητα και την ευαισθησία της ολοκληρωμένης ανθρωπιάς.

* Friedan, B. (1998), *Our revolution is unique*. Στο N. Love (επιμ.), *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η έκδ.), Τσάταμ (N.J.): Chatam House Publishers, σσ. 497-499.

7.7. Πατριαρχία

Η θεώρηση περί «πατριαρχίας» υπήρξε μια διακεκριμένη προσέγγιση, κατά βάση της ριζοσπαστικής εκδοχής του φεμινισμού, η οποία εκτιμά ως ελλιπή και ατελέσφορη, αν όχι αποπροσανατολιστική και στρεβλή, κάθε γυναικεία διεκδίκηση η οποία επικεντρώνεται στο επίπεδο της αλλαγής των νόμων και της δημιουργίας «ίσων ευκαιριών». Ξεκινά από διαπιστώσεις που δεν είναι βεβαίως καινοφανείς, αλλά αποκτούν ξεχωριστή σημασία ακόμη περισσότερο με τις κατακτήσεις του φεμινιστικού κινήματος. Ας πούμε, ολόένα και περισσότερες γυναίκες σταδιοδρομούν επαγγελματικά, και επομένως ναι μεν δεν εγκλωβίζονται στον οικιακό χώρο ή/ και κατακτούν την οικονομική ανεξαρτησία, ταυτόχρονα ωστόσο δεν αίρουν τη σχέση υποτέλειας προς τους

άντρες. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε θέσεις ευθύνης, κύρους και υψηλών αποδοχών η συντριπτική πλειοψηφία είναι άντρες. Τυπικά, εκείνοι είναι διευθυντές και οι γυναίκες γραμματείς ή είναι γιατροί και νοσηλεύτριες αντίστοιχα. Εξίσου, παρατηρείται το φαινόμενο οι γυναίκες, κυρίως, να κάνουν επαγγέλματα που προσιδιάζουν σε οικιακές εργασίες, όπως αυτό της καθαρίστριας, και να αμείβονται χειρότερα για το ίδιο αντικείμενο ή θέση συγκριτικά με τους άντρες. Οι τελευταίοι επίσης προτιμώνται έναντι των γυναικών στις περιπτώσεις προαγωγής.



Εικόνα 7.4 Η Lammily είναι μια κούκλα η οποία διαθέτει τις αναλογίες της μέσης δεκαεννιάχρονης Αμερικανίδας. Σε χαρακτηριστική αντίθεση με την ανορεξική και «αμεγάδιαστη» Barbie, δεν διαθέτει φανταχτερά αξεσουάρ ή έντονο μακιγιάζ, αλλά –με την προσθήκη αυτοκόλλητων– αποκτά ακμή, σημάδια και φακίδες. Η ιδέα είναι τα κορίτσια να μην ταυτίζονται με εξωπραγματικά πρότυπα, ούτε να υιοθετούν στερεότυπες αντιλήψεις σε σχέση με το σώμα τους και τους κοινωνικούς ρόλους που θα κληθούν να αναλάβουν. Δεδομένου ότι οι έμφυλες σχέσεις βιώνονται και εσωτερικεύονται ως «φυσικές» από πολύ μικρή ηλικία, η έμπρακτη υπονόμηση των προτύπων που προωθεί η βιομηχανία της κατανάλωσης και του θεάματος έχει ξεχωριστή σημασία (<http://lammily.com/>).

Όσες φεμινίστριες ασπάζονται τη θεωρία της πατριαρχίας υποστηρίζουν ότι μια φιλελεύθερη στάση τύπου Friedan δεν μπορεί να κατανοήσει τις αιτίες του φαινομένου αυτού, πόσω μάλλον να οδηγήσει σε ουσιαστική άρση της σχετικής αδικίας και εκμετάλλευσης που βιώνουν οι γυναίκες ακόμη και σε καθεστώς νομικής και πολιτικής ισότητας. Και αυτό διότι υφίσταται μια προϋπάρχουσα, θεμελιώδης και άκρως επιδραστική πατριαρχική δομή, η οποία, αν δεν αναγνωριστεί και εντοπιστεί ως τέτοια, αναπαράγει τα αποτελέσματά της, ουσιαστικά απρόσβλητη από παρεμβάσεις στο επίπεδο των δημόσιων πολιτικών και του νομοθετικού πλαισίου. Επομένως, διατυπώνεται με μαχητικό και ριζικό τρόπο το αίτημα του μετωπικού αγώνα εναντίον των αντρών οι οποίοι εξακολουθούν να καταδυναστεύουν τις γυναίκες, και σε αυτήν ακριβώς την καταδυναστευτική σχέση η πατριαρχία συνιστά την παλαιότερη και θεμελιωδέστερη εξουσιαστική σχέση.

Με πολεμική διάθεση οι Redstockings, μια αμερικανική φεμινιστική ομάδα, διατυπώνουν, μεταξύ άλλων, τα ακόλουθα στο μανιφέστο τους, το 1969:

Οι γυναίκες είναι μια καταπιεσμένη τάξη. Η καταπίεσή μας είναι συνολική και επηρεάζει κάθε πλευρά της ζωής μας. Μας χρησιμοποιούν σαν σεξουαλικά αντικείμενα, αναπαραγωγικές μηχανές, οικιακές βοηθούς και φτηνά εργατικά χέρια. Μας θεωρούν κατώτερα πλάσματα, που ο μόνος τους σκοπός είναι η εξυπηρέτηση της ζωής των αντρών. [...] Η αντρική υπεροχή είναι η παλαιότερη, η βασικότερη μορφή κυριαρχίας. [...] Όλοι οι άντρες καρπώνονται οικονομικά, σεξουαλικά και ψυχολογικά οφέλη από την αντρική κυριαρχία. Όλοι οι άντρες έχουν καταπιέσει τις γυναίκες (Bryson, 2005, σσ. 258-259).

Εδώ συμπυκνώνεται συνθηματικά αυτό που στο επίπεδο της θεωρίας αναπτύσσεται με πιο εκλεπτυσμένο και, κατά περίπτωση, πιο μετριοπαθή τρόπο, κυρίως ως προς τη διάκριση της πατριαρχικής δομής κυριαρχίας από τους φορείς της (οι οποίοι δεν είναι ασφαλώς όλοι οι άντρες ως τέτοιοι, ενώ και οι ίδιοι υπόκεινται σε αυτήν). Η πιθανότατα πιο καθιερωμένη διατύπωση της θεωρίας περί πατριαρχίας είναι αυτή της Kate Millett στο έργο της *Πολιτική των φύλων* (*Sexual politics*), του 1970. Η Millett λοιπόν αξιοποιεί μια έννοια που είχε καθιερωθεί στην πολιτική θεωρία και επιχειρηματολογία, προκειμένου να νομιμοποιηθεί κυρίως η απόλυτη μοναρχία, κατ' αναλογία της εξουσίας του «πατριάρχη» στην οικογένεια, μεταθέτοντας το ενδιαφέρον της στις έμφυλες σχέσεις. Το μείζον είναι ότι αυτή η έμφυλη κυριαρχία είναι τόσο έντονη και έκδηλη διαρκώς και παντού, ώστε παρουσιάζεται φυσική, αυτονόητη και δεδομένη. Ξεκινά από την πρώιμη ηλικία κάθε ανθρώπου, ο οποίος υποβάλλεται στην ιδέα περί αντρικής ανωτερότητας, την οποία εσωτερικεύει και αναπαράγει ο ίδιος και την οποία συναντά σε κάθε εκδήλωση της ζωής, και όχι μόνο στους γνωστούς εξουσιαστικούς θεσμούς.

Πράγματι, όλοι μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι οι έμφυλες ταυτότητες και ρόλοι δημιουργούνται και μαθαίνονται από την πρώτη στιγμή. Πιθανότατα ήδη από το μαιευτήριο το μωρό θα αρχίσει να ντύνεται με γαλάζια ή ροζ ρούχα και αντίστοιχα θα αρχίσει να λαμβάνει διαφορετικά δώρα, να παίζει διαφορετικά παιχνίδια και να μεγαλώνει σε ένα δωμάτιο του οποίου η διακόσμηση θα «ταιριάζει» στο φύλο του. Τα αγόρια θα παίζουν με αυτοκινητάκια, στρατιωτάκια, υπερήρωες και γενικότερα με δυναμικά παιχνίδια και παιχνίδια δράσης, ενώ τα κορίτσια με «κουζινικά», κούκλες που καλλωπίζονται κ.ο.κ. Επομένως, το μικρό παιδί εκλαμβάνει ως αυτονόητο γεγονός της ζωής ότι είναι κρίσιμη η διαφορά των φύλων, η οποία και προδιαγράφει διαφορετικές πορείες για τα αγόρια και τα κορίτσια (Κογκίδου, 2015). Αυτή η διαφοροποίηση βεβαίως είναι σηματοδοτημένη ιεραρχικά, εφόσον οι ιδιότητες και δραστηριότητες που αναφέρονται στο αντρικό φύλο εμφανίζονται να έχουν υπέρτερη αξία. Κάτι τέτοιο εγγράφεται και στην ίδια τη γλώσσα, η οποία πριμοδοτεί το αρσενικό γένος (Παυλίδου, 2006). Η Millett, από την πλευρά της, αναλύει όψεις του σεξισμού, έννοια τρόπον τινά συνώνυμη της αντρικής κυριαρχίας, σε μεγάλα λογοτεχνικά έργα του 20ού αιώνα. Μείζονες είναι δύο επιμέρους θέσεις. Πρώτον, ότι μέσω της εσωτερικεύσης των ιδεών της πατριαρχίας, κατά κανόνα οι ίδιες οι γυναίκες αποδέχονται την κατωτερότητά τους και συνδέουν το φύλο τους με αρνητικές συνδηλώσεις, γινόμενες φορείς της ίδιας τους της καθυπόταξης. Δεύτερον, ότι η πατριαρχία είναι μια τόσο βαθιά ριζωμένη και εξέχουσα συνθήκη, ώστε άλλες διακρίσεις, όπως η ταξική και η φυλετική, όσο σημαντικές και αν είναι, δεν παύουν συγκριτικά να έχουν μόνο δευτερεύουσα και συμπληρωματική σημασία.

Η θεωρία περί πατριαρχίας έχει επικριθεί ιδιαίτερα για τον περιγραφικό, σε κάποιο βαθμό ακόμη και ταυτολογικό, χαρακτήρα της, καθώς και για τον υπερτονισμό της εμβέλειας και των συνεπειών των δομών και των σχέσεων στις οποίες αναφέρεται. Μάλιστα, στις πιο ασυμβίβαστες εκδοχές της, βαρύνεται και για την παραγωγή στάσεων απομόνωσης ή αυτοοικτιρμού των ίδιων των γυναικών, και κατά προέκταση για τον εγκλωβισμό τους σε μια αδιέξοδη κατάσταση. Επίσης, διατυπωμένη με αδιαφοροποίητους όρους, δεν μπορεί να συλλάβει (αν και αυτό μπορεί να ειπωθεί και για άλλες φεμινιστικές προσεγγίσεις) ότι ορισμένες παραδοχές της είναι εμπειρικά προβληματικές. Για παράδειγμα, η οικογένεια για μια γυναίκα η οποία βιώνει μια διπλή καταπίεση, διότι ταυτόχρονα ανήκει και σε μια φυλετική ή άλλη μειονότητα, μπορεί να λειτουργήσει ως ένα υποστηρικτικό περιβάλλον απέναντι στην ευρύτερη κοινωνία, ιδίως αν η τελευταία δεν είναι ανεκτική και φιλελεύθερη.

7.8. Το τρίτο φεμινιστικό κύμα

Από τις αρχές της δεκαετίας του '90 γίνεται πλέον λόγος και για τρίτο φεμινιστικό κύμα, το οποίο έρχεται να εμβαθύνει προβληματισμούς και διεκδικήσεις που αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο του δεύτερου –ιδίως σε σχέση

με την πατριαρχία και τον ριζοσπαστικό φεμινισμό—, κυρίως όμως να λάβει μια κριτική, αναστοχαστική στάση απέναντί του. Η εισηγήτρια του όρου το 1991, Rebecca Walker, επισήμανε, με βάση και στοιχεία της δικής της βιογραφίας, ότι ο φεμινισμός των αμέσως προηγούμενων δεκαετιών δεν υπήρξε αρκετά ευαίσθητος στην ποικιλομορφία των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν διαφορετικές κατηγορίες γυναικών, ούτε κατάφερε να αρθρώσει έναν πραγματικά ρηξικέλευθο λόγο όσον αφορά την έμφυλη ταυτότητα και τη σεξουαλικότητα. Τον τόνο στον προγενέστερο φεμινισμό είχαν δώσει οι αντιλήψεις, τα βιώματα και οι προσδοκίες κυρίως των λευκών ετεροφυλόφιλων γυναικών της μεσαίας τάξης. Δεν αποδόθηκε εξίσου σημασία στην κατάσταση, στα προβλήματα και στις επιθυμίες γυναικών λεσβιών ή αμφιφυλόφιλων, μαύρων, νεαρής ηλικίας, χαμηλού εισοδήματος κ.ο.κ. Γενικότερα, θεωρήθηκε ότι υπήρξε περιθωριοποίηση ή, εν πάση περιπτώσει, υποτίμηση μιας σειράς γυναικείων υποθέσεων, οι οποίες δεν συνάπτονται με τα γυναικεία πρότυπα τα οποία προέβλεπε ο κυρίαρχος λόγος του δεύτερου φεμινιστικού κύματος. Σε αυτή την κατεύθυνση, το τρίτο κύμα φεμινισμού συμπορεύτηκε, και ως έναν βαθμό ωσμήθηκε, με τις διεκδικήσεις άλλων μειονοτικών ομάδων, στις οποίες περιλαμβάνονται όσοι και όσες δεν υπάγονται στα καθιερωμένα πρότυπα «ετεροκανονικότητας», όσον αφορά τη σεξουαλική συμπεριφορά τους.



Εικόνα 7.5 «Ουδέτερη από άποψη φύλου τουαλέτα» διαβάζουμε στην επιγραφή, παραλλαγές της οποίας βρίσκονται τα τελευταία χρόνια ολοένα και περισσότερο σε βορειοαμερικανικά πανεπιστήμια και κολέγια, καθώς και σε άλλους χώρους, όπως και σε πτέρυγα του Λευκού Οίκου. Πρόκειται κυρίως για αποτέλεσμα της σχετικής διεκδίκησης της κοινότητας λεσβιών – ομοφυλόφιλων – αμφιφυλόφιλων – διεμφυλικών – κουίρ – ίντερσεξ (ΛΟΑΤΚΙ – LGBTQI). Η ιδέα είναι ότι με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή με την άρση του διαχωρισμού των τουαλετών σε αντρικές και γυναικείες, δεν υπόκειται σε καταναγκαστική επιλογή όσοι και όσες δεν έχουν ως έμφυλη έκφραση ή ταυτότητα αυτή που αντιστοιχεί στο βιολογικό φύλο τους ή, εν πάση περιπτώσει, βρίσκουν ότι δεν τους ταιριάζει αυτή η διχοτόμηση. Έτσι, προσδοκάται ότι θα περιοριστούν και φαινόμενα εκφοβισμού, ή ακόμη και άσκησης βίας, τα οποία λαμβάνουν χώρα κυρίως στις αντρικές τουαλέτες, εις βάρος ατόμων που δεν ανταποκρίνονται στο στερεότυπο του «άντρα».

Σε περισσότερο θεωρητικό επίπεδο, σημαντική επίδραση άσκησε η Judith Butler, το 1990, με το έργο της *Αναταραχή φύλου* (2009) και με μεταγενέστερα κείμενά της. Οι βασικές ιδέες της Butler μπορούν να κατανοηθούν σε συνάφεια προς το σύνθημα της Beauvoir *Γυναίκες δε γεννιόμαστε, γινόμαστε*. Μια κάπως

συμβατική ερμηνεία του συνθήματος τονίζει μεν τη σημασία της κοινωνικής διάστασης της έμφυλης ταυτότητας –της κοινωνικοποίησης, της ανατροφής, των πολιτισμικών νορμών–, αλλά εκλαμβάνει ως δεδομένη την ύπαρξη του βιολογικού φύλου ως προϋπάρχουσας, φυσικής δομής. Υπ’ αυτήν την παραδοχή, το κοινωνικό φύλο διακρίνεται μεν από το βιολογικό, αλλά αναμένεται πως με κάποιον τρόπο ή τρόπους, όσο κυμαινόμενοι και αν είναι αυτοί, παρ’ όλα αυτά το κοινωνικό εμφανίζεται να εκφράζει το βιολογικό (του οποίου βιολογικού φύλου η αντικειμενική ύπαρξη εκλαμβάνεται λοιπόν ως δεδομένη). Η Butler απορρίπτει εξ ολοκλήρου αυτή τη θέση. Υποστηρίζει ότι δεν υφίστανται αντρικό και γυναικείο άτομο ούτε από βιολογική άποψη. Διαφορετικά διατυπωμένο, το φύλο δεν είναι έμφυτο, αλλά επίκτητο, με την έννοια ότι οι άνθρωποι απλώς συμμορφώνονται προς τις κοινωνικές συμβάσεις σχετικά με τις αντιλήψεις περί φύλου (ή τις αμφισβητούν) και ανταποκρίνονται στις κοινωνικά κατασκευασμένες προσδοκίες περί αρρενωπότητας και θηλυκότητας. Επομένως, το αρσενικό και το θηλυκό δεν πρέπει να θεωρούνται κατηγορίες της φύσης, στις οποίες αντιστοιχούν και η ανάλογη σεξουαλική ταυτότητα και συμπεριφορά – ίσα ίσα, αυτή η δυαδικότητα του φύλου είναι στην πραγματικότητα αφύσικη. Την ίδια στιγμή, όμως, η φυσικοποίησή τους αποδεικνύεται κρίσιμη για την κοινωνική συνοχή και τάξη, τη νομιμοποίηση και την αναπαραγωγή της. Οι κοινωνίες δομούνται στη διαφοροποίηση των φύλων και επί τούτου θεμελιώνονται και σχέσεις εξουσίας (Butler, 2009; Evans, 2004, σσ. 103-105). Εδώ αξίζει παρεμπιπτόντως να αναφερθεί ότι η διχοτόμηση σε αντρικό και γυναικείο φύλο, μολονότι εξαιρετικά διαδεδομένη σε διαφορετικές κοινωνίες και εποχές, κάθε άλλο παρά αποτελεί ανθρωπολογική σταθερά. Υπάρχουν πολιτισμοί, όπως αυτός των ιθαγενών της Βόρειας Αμερικής, οι οποίοι διακρίνουν τρία φύλα, ενώ στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες έχουν καταγραφεί πλείστες διαφοροποιήσεις, τις οποίες η Judith Lorber ταξινομεί σε πέντε βιολογικά φύλα (περιλαμβάνοντας και τους ερμαφρόδιτους), τρεις σεξουαλικούς προσανατολισμούς, πέντε εκφάνσεις του φύλου, έξι τύπους σχέσεων και δέκα αυτοπροσδιορισμούς (Connel, 2006, σ. 105).

Μπορεί λοιπόν στο πλαίσιο του δεύτερου φεμινιστικού κύματος να τέθηκε και το ζήτημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης, περιλαμβανομένης και της αναγνώρισης των δικαιωμάτων των λεσβιών (και των ομοφυλόφιλων αντρών), αλλά αυτή η κίνηση, κατά την Butler, παρέμεινε ημιτελής και προβληματική, εφόσον αυτή η αναγνώριση τέθηκε υπό την κυριαρχία της ετεροφυλοφιλίας και όλο το φάσμα των κοινωνικών πρακτικών και στερεοτύπων που συναρθρώνονται με αυτήν (ετεροκανονικότητα). Με άλλα λόγια, η ομοφυλοφιλία καθορίστηκε από τη διαφορά της προς την ετεροφυλοφιλία, η οποία τίθεται ως πρότυπο, και έτσι προσλαμβάνει δευτερογενή, υπολειμματικό χαρακτήρα, και όχι αυτοτελή διάσταση. Σε αυτό το σημείο η Butler αξιοποιεί τη φεμινιστική παράδοση, την οποία ταυτόχρονα μετασχηματίζει και υπερβαίνει, ενώ τη διασυνδέει και την προεκτείνει στο κίνημα των λεσβιών – ομοφυλόφιλων – αμφιφυλόφιλων – διεμφυλικών – *κουίρ* – *ίντερσεξ* (ΛΟΑΤΚΙ, LGBTQI), των σχετικών διεκδικήσεων και δικαιωμάτων, τα οποία στη σύγχρονη εκδοχή τους θεμελιώνονται στην ιδέα της απόρριψης της έμφυλης διχοτόμησης σε αρσενικό-θηλυκό και στις συναφείς ιεραρχήσεις και διακρίσεις που αυτή παράγει.

Πρωτογενής πηγή 7.4

*Αύρα Θεοδοροπούλου, Επιστολή προς γυναίκες**

Το 1920 ιδρύθηκε η πιο ριζοσπαστική φεμινιστική οργάνωση του Μεσοπολέμου στην Ελλάδα, ο Σύνδεσμος για τα Δικαιώματα της Γυναίκας, η οποία το 1923 άρχισε να εκδίδει το μακροβιότερο φεμινιστικό περιοδικό. Ο Αγώνας της Γυναίκας υπήρξε μέσο συζήτησης και διάδοσης των αιτημάτων των Ελληνίδων φεμινιστριών, όπως το δικαίωμα της ψήφου –το οποίο κατοχυρώθηκε νομικά το 1952–, αλλά και δικαιώματα ισότιμης μεταχείρισης στην οικογένεια και στην εργασία. Στα παρακάτω αποσπάσματα ανοιχτής επιστολής, η οποία δημοσιεύτηκε στο περιοδικό, η Θεοδοροπούλου (η οποία μαζί με την Ελένη Νεγρεπόντη ίδρυσαν τον Σύνδεσμο) απευθύνεται με πάθος και προκλητικό λόγο σε γυναίκες της μεσαίας και ανώτερης τάξης, προσπαθώντας να τις κινητοποιήσει στη λήψη προωθημένων θέσεων για την εποχή.

Σε σας θέλω να μιλήσω σήμερα, γυναίκες που δουλεύετε, με την Επιστήμη και την Τέχνη σας, κερδίζοντας με την τίμια εργασία σας και το ψωμί σας, τις πιο πολλές φορές και το ψωμί των γονιών σας, των μικρών σας αδερφών, των παιδιών σας. [...] Με τη δουλειά σας την επαγγελματική κοντεύετε να γλυτώσετε τον τόπο μας από το οικτρό θέαμα των μαραζωμένων υπάρξεων που γέμιζαν το σπίτι με θλίψη και την αχρηστία τους, περιμένοντας το λυτρωτή γαμπρό που θα ’δινε κάποιο σκοπό στη ζωή τους. Και δε λυτρωθήκατε μονάχα σεις

με τη δουλειά σας, μα λευθερώσατε και τ' αδέρφια σας, που τα κρατούσε σκλαβωμένα πολλές φορές σ' όλη τους τη ζωή η πατροπαράδοτη «αξιοπρέπεια της οικογένειας», που δεν τ' άφηνε να παντρευτούν, να κάνουν δικό τους σπιτικό, όσο είχαν αδερφές ανύπαντρες.

Σας ξεσκλάβωσε οικονομικά η αδυσώπητη ανάγκη, σας άνοιξαν το δρόμο μερικές πιο θαρρατέες, νιώσατε τη γλύκα και την αξιοπρέπεια της οικονομικής ανεξαρτησίας. Όμως τι σας κάνει να σταματάτε μεσοστρατίς; Τι σας κάνει να μην τη χαίρεστε τη δουλειά σας, να μην τη βλέπετε ως ένα προορισμό που σε μια κοινωνία οργανωμένη σε γερές απάνω βάσεις θα είναι και υποχρέωση του καθενός; Τι σας κάνει να τη βλέπετε μονάχα σαν ένα μέσο για να φτάσετε μια ώρα αρχύτερα στο γάμο, που τον αντικρίζετε όχι σα μια συνεργασία μ' ένα σύντροφο, μα σα μιαν απαλλαγή από τη δουλειά;

Είναι γιατί, αν ελευθερωθήκατε οικονομικά, είσαστε ακόμα ψυχικά σκλαβωμένες. Σκλαβωμένες στην πρόληψη πως η γυναίκα δεν έχει και δεν μπορεί να έχει δική της υπόσταση ξεχωριστή, και δεν μπορεί να εννοηθεί σαν ένα μέλος της μεγάλης οικογένειας, της κοινωνίας, αλλά μονάχα της μικρής, της στενής, της πατριαρχικής μορφής της οικογένειας. Και γι' αυτό αρνιέστε μόνες σας στον εαυτό σας το δικαίωμα να καλυτερέψετε τη θέση σας, να εξασφαλίσετε την προαγωγή σας σε ανώτερους κλάδους του επαγγέλματός σας. Κι αρνιέστε οι ίδιες στον εαυτό σας το δικαίωμα να κρίνετε ποιοι νόμοι σας είναι χρήσιμοι και βοηθητικοί σε σας και στα παιδιά σας, και με τον αυτοπεριορισμό σας αυτό μένετε πάντα κατώτερες αξίες και στην αγορά της εργασίας και στην παλαίστρα της ζωής. Κι όταν σας ζητούν ν' αγωνιστείτε για το δικό σας λυτρωμό, για την πολιτική σας χειραφέτηση, προβάλλετε το σκιάχτρο της κατάλυσης της οικογένειας με την ψήφο της γυναίκας. Και ξεχνάτε πως τα σκιάχτρο αυτό έπαψε να φοβίζει και τα πιο ανόητα σπουργίτια, από τότε που οι γυναίκες με την ψήφο τους πιο πολύ στερέωσαν παρά που κλόνισαν την οικογένεια στις χώρες όπου χειραφετήθηκαν. [...]

Ελληνίδες που δουλεύετε! Λυτρωθείτε ψυχικά. Μην αδικείτε και τον εαυτό σας και όλες τις άλλες ομόφυλές σας με την αδιαφορία και τη μοιρολατρία σας. Εκάνατε το πρώτο βήμα. Μη σταματάτε. Ζητήσετε να σας λογαριάσουν και σας σαν πολίτες, σαν ανθρώπινες αξίες μέσα στην πολιτεία. Αλλιώς η ίδια η δουλειά σας θα σας είναι ένα βάρος ασήκωτο. [...] Ελληνίδες που δουλεύετε, τολμήστε να ζητήσετε την ολοκληρωτική σας απολύτρωση.

* Θεοδωροπούλου, Α. (1924), Προς γυναίκα επιστολή Β', *Ο αγώνας της γυναίκας*, τχ. 7. <http://www.genderpanteion.gr/gr/pdf/clp10093.pdf>

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Tong, R. (2009), *Feminist thought. A more comprehensive introduction*, Μπούλντερ (CO): Westview Press.
- Walters, M. (2006), *Φεμινισμός* (μτφρ. Α. Κόρκα), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Ανθολογίες

- Αθανασίου, Α. (επιμ.) (2006), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (μτφρ. Π. Μαρκέτου, Μ. Μηλιώρη & Α. Τσεκένης), Αθήνα: Νήσος.
- Maruani, M. (επιμ.) (2008), *Γυναίκες, φύλο, κοινωνίες. Τι γνωρίζουμε σήμερα* (μτφρ. Π. Μαρκέτου), Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Meade, T., & Wiesner-Hanks, M. (επιμ.) (2004), *A companion to gender history*, Οξφόρδη: Blackwell Publishing.
- Schneir, M. (επιμ.) (1996), *The vintage book of historical feminism*, Λονδίνο: Vintage.

Κλασικές μελέτες

- Bryson, V. (2005), *Φεμινιστική πολιτική θεωρία* (μτφρ. Ε. Πανάγου), Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Connel, R. (2006), *Το κοινωνικό φύλο* (μτφρ. Ε. Κοτσυφού), Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Thorne, B. (1993), *Gender play. Girls and boys in school*, Νέο Μπρουνσβίκ: Rutgers University Press. Εθνογραφική μελέτη για την ανάληψη έμφυλων ρόλων από παιδιά δημοτικού σχολείου.
- Cockburn, C. (2008), *Η γραμμή. Γυναίκες, διχοτόμηση και φύλο στην Κύπρο* (μτφρ. Α. Κιουπκιολής), Αθήνα: Μεταίχμιο. Έμφυλη ανάλυση της διαμάχης και των ειρηνευτικών διαδικασιών στην Κύπρο, βασισμένη σε εκτενείς συνεντεύξεις και ομαδικές συζητήσεις με Κύπριες.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Βαρίκα, Ε. (2011 [1987]), *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Κογκίδου, Δ. (2015), *Πέρα από το ροζ και το γαλάζιο. Όλα τα παιχνίδια για όλα τα παιδιά*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Παντελίδου Μαλούτα, Μ. (2002), *Το φύλο της δημοκρατίας. Ιδιότητα του πολίτη και έμφυλα υποκείμενα*, Αθήνα: Σαββάλας.
- Παπαγεωργίου, Γ. (2008), *Ηγεμονία και φεμινισμός*, Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Παυλίδου, Θ. (επιμ.) (2006), *Γλώσσα – γένος – φύλο* (2η έκδ.), Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.
- Χαλκιά, Α. (2007), *Το άδειο λίκνο της δημοκρατίας. Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα* (επιμ. Χ. Κωνσταντάκη, Σ. Φιλήρη, μτφρ. Μ. Καστανάρα), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Επιστημονικά περιοδικά

- [Hypatia](#)
- [Signs](#)
- [Feminist Review](#)
- [Feminist Studies](#)
- [Journal of Gender Studies](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Online* τεστ ερωτήσεων πολλαπλής επιλογής, η συμπλήρωση του οποίου καταλήγει στη διαβαθμισμένη κατάταξη σε έξι εκδοχές φεμινισμού ή σε μια συντηρητική στάση, <http://personality-testing.info/tests/FPS.php>
- Πλούσια σε υλικό διεθνούς και ελληνικού ενδιαφέροντος για τις σπουδές φύλου ιστοσελίδα μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών, <http://www.genderpanteion.gr/>
- Ηλεκτρονική εφημερίδα με νέα και αναλύσεις για γυναικεία και φεμινιστικά ζητήματα, <http://www.fylosykis.gr/>
- «Μια μέρα της Μαίρης», ερμηνεία Αφροδίτη Μάνου, στίχοι-μουσική Λουκιανός Κηλαηδόνης (1982): Εμβληματικό τραγούδι που συμπυκνώνει σαρκαστικά την ελληνική φεμινιστική οπτική τη δεκαετία του '80, <https://goo.gl/R50zV8>

Κεφάλαιο 8

Οικολογισμός

Σύνοψη

Γίνεται αναφορά στην επιστήμη της οικολογίας και στην πολιτική διάσταση του οικολογικού ζητήματος. Αντιπαραβάλλονται ο οικοκεντρισμός προς τον ανθρωποκεντρισμό και η βαθιά προς τη ρηχή οικολογία. Περιγράφεται ο μεταϋλισμός ως συνθήκη που ευνοεί τη διάδοση της πράσινης ιδεολογίας και του οικολογικού κινήματος. Προσδιορίζονται ο προβληματισμός περί των ορίων στην ανάπτυξη και η ιδέα περί βιώσιμης ανάπτυξης ως απάντησης σε αυτόν. Αναλύονται βασικές θέσεις των Πράσινων, με έμφαση στην οικολογική υπευθυνότητα, στο εναλλακτικό μοντέλο οικονομίας, στην κοινωνική δικαιοσύνη, στη δημοκρατία στη βάση και στην εναντίωση στη βία.

Ερωτήσεις:

- Γιατί οικολογία και πολιτική οικολογία δεν ταυτίζονται;
- Ποια είναι η κριτική που ασκεί ο οικοκεντρισμός στον ανθρωποκεντρισμό;
- Είναι όλοι οι οικολόγοι οπαδοί της βαθιάς οικολογίας;
- Αποτελεί το οικολογικό κίνημα των δεκαετιών του 1960 και του 1970 συνέχεια του περιβαλλοντισμού, ο οποίος αναπτύχθηκε τον 19ο αιώνα, ή έρχεται σε ρήξη με αυτόν;
- Γιατί οι Πράσινοι τείνουν να ευνοούν τις μικρές και τις μεσαίες επιχειρήσεις;
- Υπάρχει αναγκαία σχέση μεταξύ οικολογισμού και δημοκρατίας;
- Γιατί η μη βία αποτελεί εξέχουσα θέση των Πράσινων;

8.1. Οικολογία και πολιτική οικολογία

Η λέξη «οικολογία» επινοήθηκε από τον Ernst Haeckel το 1866, προκειμένου να ορίσει το επιστημονικό πεδίο μελέτης των σχέσεων των ζώων με το οργανικό και το ανόργανο περιβάλλον τους. Η βασική θέση είναι ότι κάθε ζωντανός οργανισμός αναπτύσσεται και αναπαράγεται σε ουσιώδη συνάρτηση προς άλλα έμβια και άβια όντα, με τα οποία συναποτελεί ένα φυσικό σύστημα, ή αλλιώς οικοσύστημα. Έτσι, το κάθε ον μελετάται πρωτίστως στο δίκτυο σχέσεων που συνιστά το οικοσύστημα στο οποίο εντάσσεται. Όμως, επειδή ακριβώς το κάθε οικοσύστημα δεν είναι κλειστό ή αυτόαρκες, πρέπει εν τέλει να μελετηθεί και η σχέση μεταξύ των οικοσυστημάτων, τα οποία από κοινού συνιστούν την οικόσφαιρα, ή βιόσφαιρα. Σύντομα, έκτοτε, η οικολογία αναγνωρίστηκε και αναπτύχθηκε ως κλάδος της βιολογίας.

Είναι προφανές ότι ο οικολογισμός ως ιδεολογία εμπνέεται από τα πορίσματα της οικολογίας και άλλων συγγενών επιστημών και συχνά τα αξιοποιεί, για να συγκροτήσει ιδέες και επιχειρήματα. Ωστόσο, δεν πρέπει να συγχέουμε –πόσω μάλλον να ταυτίζουμε– τα δύο επίπεδα, και επομένως είναι ορθότερο να μιλάμε για πολιτική οικολογία, όταν αναφερόμαστε σε ζητήματα σχετικά με το φυσικό περιβάλλον τα οποία τίθενται με ευθέως πολιτικό τρόπο. Έτσι, μολονότι προβληματισμοί σχετικά με περιβαλλοντικά θέματα έχουν διατυπωθεί και πολύ παλαιότερα, μόλις τον 19ο αιώνα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αυτά συνάπτονται με πολιτικές ανησυχίες. Εν προκειμένω, η αστικοποίηση και η ανάπτυξη της βιομηχανικής κοινωνίας επιφέρουν σημαντικές επιπτώσεις στο περιβάλλον, που προκύπτουν από την ανθρώπινη δραστηριότητα, γεγονός που ευνοεί την ανάπτυξη ερωτημάτων και αιτημάτων πολιτικής οικολογίας.

Σημείο καμπής για τον οικολογισμό αποτελεί η δεκαετία του '60, οπότε αρχίζει να συγκροτείται σε αρκετές ανεπτυγμένες βιομηχανικά κοινωνίες ένα οικολογικό κίνημα, το οποίο προσλαμβάνει αξιοσημείωτες διαστάσεις και προβάλλει έκτοτε με πολλαπλούς τρόπους και αντίστοιχες διεκδικήσεις μείζονα περιβαλλοντικά προβλήματα, όπως: η μόλυνση του αέρα εξαιτίας των ρυπογόνων βιομηχανιών, η μόλυνση των υδάτων με την απόθεση βιομηχανικών λυμάτων, η υπερθέρμανση του πλανήτη και το λιώσιμο των πάγων, οι κίνδυνοι που προκύπτουν από τα πυρηνικά απόβλητα αλλά και, γενικότερα, από τη χρήση πυρηνικής ενέργειας, η μείωση της βιοποικιλότητας, η αποψίλωση των δασών, η υπερκατανάλωση ή κατασπατάληση των φυσικών πόρων κ.ο.κ., καθώς και η περαιτέρω επίταση των κινδύνων, λόγω του υπερπληθυσμού. Ωστόσο, είναι λάθος να περιορίσουμε τον οικολογισμό στην έκφραση μιας περιβαλλοντικής ευαισθησίας και στο αντίστοιχο κάλεσμα σε μια λελογισμένη σχέση με το περιβάλλον, στάση η οποία,

άλλωστε, εντοπίζεται διάχυτη στην κοινωνία και την οποία έχουν σε διαφορετικό βαθμό οικειοποιηθεί διαφορετικοί πολιτικοί χώροι. Ο οικολογισμός είναι κάτι πολύ ευρύτερο και παρουσιάζει ταυτόχρονα αξιολογικές παραλλαγές. Στο πλαίσιο του οικολογικού κινήματος, συναρθρώθηκε με μια ριζική πολιτική αναθεώρηση των υφιστάμενων πολιτικών σχέσεων και ενσωμάτωσε αξιώσεις συμμετοχικής δημοκρατίας, κοινωνικής δικαιοσύνης κ.ο.κ. Σε κάθε περίπτωση, όπως και για τη μελέτη κάθε ιδεολογίας, έχει σημασία να εξετάσουμε πώς ιεραρχούνται και πώς συναρθρώνονται οι ιδέες τις οποίες διατυπώνει ως σύνολο και πώς αυτές οργανώνονται γύρω από ορισμένες κεντρικές έννοιες, όπως αυτή της φύσης. Επ' αυτού θα χρειαστεί να επανέλθουμε παρακάτω, αφού προηγουμένως αναφερθούμε στη διάκριση ανθρωποκεντρισμού-οικοκεντρισμού και βαθιάς-ρηχής οικολογίας.

Πρωτογενής πηγή 8.1

Gifford Pinchot, *Η διατήρηση των φυσικών πόρων**

Ο συγγραφέας του ακόλουθου αποσπάσματος υπήρξε ο πρώτος επικεφαλής της αμερικανικής Δασικής Υπηρεσίας και ένας από τους εκφραστές του κινήματος της Διατήρησης, το οποίο μπορεί να ενταχθεί στο ευρύτερο περιβαλλοντικό κίνημα. Οι απαρχές του κινήματος τοποθετούνται στα μέσα του 19ου αιώνα, οπότε και εκδηλώνεται ανησυχία για την καταστροφή που προκαλεί η εντατική ανθρώπινη δραστηριότητα στην «άγρια ζωή», όπως είναι η αποψίλωση δασών από την υλοτομία και η δυνητική εξαφάνιση ειδών από το κυνήγι. Η Διατήρηση έχει παραλλαγές, από τις οποίες άλλες κλίνουν περισσότερο προς τον οικοκεντρισμό και άλλες προς τον ανθρωποκεντρισμό. Εδώ, η έμφαση είναι σαφώς υπέρ του τελευταίου, ενώ ταυτόχρονα αυτός συνάπτεται με ιδέες κοινωνικής και πολιτικής δικαιοσύνης.

Η κεντρική ιδέα που υποστηρίζει η Διατήρηση είναι να γίνει αυτή τη χώρα το καλύτερο δυνατό μέρος για να μένει κάποιος. Είναι ενάντια στη σπατάλη των φυσικών πόρων που δεν μπορούν να ανανεωθούν, όπως το κάρβουνο και ο σίδηρος. Είναι υπέρ της διαιώνισης των πόρων που μπορούν να ανανεωθούν, όπως τα εδάφη τα οποία παράγουν τρόφιμα και τα δάση. Και πάνω από όλα, υποστηρίζει τις ίσες ευκαιρίες για κάθε Αμερικανό πολίτη να ωφεληθεί δίκαια από αυτούς τους πόρους, τόσο τώρα όσο και στο μέλλον.

Όσον αφορά τη διαχείριση της χώρας, η Διατήρηση προτείνει την ίδια πρακτική που χρησιμοποιεί κάθε επιχειρηματίας προκειμένου να διοικήσει την επιχείρησή του· και αυτή η πρακτική βασίζεται στην κοινή λογική. Η Διατήρηση πιστεύει στη σύνεση και στην προνοητικότητα, αντί για την απερισκεπτη τύφλωση· πιστεύει ότι οι πόροι που είναι τώρα δημόσια περιουσία δεν πρέπει να γίνουν η βάση για ένα καταπιεστικό ιδιωτικό μονοπώλιο. Και απαιτεί την πλήρη και ομαλή ανάπτυξη όλων των πόρων μας προς όφελος όλων των ανθρώπων, αντί για τη μερική εκμετάλλευσή τους προς όφελος των λίγων. Αναγνωρίζει πλήρως το δικαίωμα της σημερινής γενιάς να χρησιμοποιεί όλα όσα χρειάζεται από τους νυν υπάρχοντες πόρους, αλλά αναγνωρίζει εξίσου την υποχρέωσή μας να χρησιμοποιούμε με τέτοιο τρόπο ό,τι χρειαζόμαστε, ώστε οι απόγονοί μας να μην στερηθούν αυτά που θα χρειαστούν.

Η Διατήρηση έχει πολλά να προσφέρει για την ευημερία του μέσου σύγχρονου ανθρώπου. Προτίθεται να εξασφαλίσει μια συνεχή και άφθονη προμήθεια των απαραίτητων για τη ζωή αγαθών, που σημαίνει ένα εύλογο κόστος ζωής και σταθερότητα των οικονομικών εργασιών. Συνηγορεί υπέρ της δικαιοσύνης στη διανομή των κερδών που προέρχονται από τους φυσικούς πόρους. [...]

Αυτό το έθνος αποφάσισε να απαλλαγεί από τη διακυβέρνηση του χρήματος για το κέρδος και να επιστρέψει στη διακυβέρνηση για την οποία οι πρόγονοί μας αγωνίστηκαν και μας έδωσαν – διακυβέρνηση από ανθρώπους για ανθρώπινη ευημερία και ανθρώπινη πρόοδο. [...]

Η Διατήρηση της πολιτικής ελευθερίας θα πάρει τη θέση που της αρμόζει, δίπλα στη Διατήρηση των μέσων διαβίωσης, ενώ και στις δύο περιπτώσεις θα πρέπει να προσβλέπουμε στη μόνιμη ευημερία των απλών ανθρώπων ως απώτατο σκοπό. Η διέξοδος βρίσκεται στο άμεσο ενδιαφέρον των ανθρώπων για τις δικές τους υποθέσεις και στην άμεση πράξη για τα λίγα σπουδαία πράγματα που έχουν πραγματική αξία.

* Pinchot, G. (1901), *The Fight for Conservation*, Garden City (N.Y.): Harcourt Brace. Στο Wall, D. (επιμ.) (1994), *Green history. A reader in environmental literature, philosophy and politics*, Νέα Υόρκη: Routledge, σσ. 128, 218.

8.2. Οικοκεντρισμός και ανθρωποκεντρισμός – Βαθιά και ρηχή οικολογία

Προκειμένου να προσδιοριστούν ευχερέστερα οι καταβολές του οικολογισμού, οι βασικές προπαραδοχές του και οι θεμελιώδεις ιδέες του, είναι σκόπιμο να εξετάσουμε κατ' αντιπαραβολή τις θεωρήσεις του οικοκεντρισμού και του ανθρωποκεντρισμού, διευκρινίζοντας εκ των προτέρων ότι δεν είναι πρόπον να ταυτίσουμε τον οικολογισμό συλλήβδην με τον οικοκεντρισμό, μολονότι ορισμένοι μελετητές, όπως η Eckersley (1992), διατείνονται ακριβώς αυτό, ότι δηλαδή το κριτήριο που ξεχωρίζει τον οικολογισμό από τις υπόλοιπες πολιτικές ιδεολογίες είναι η οικοκεντρική προσέγγιση. Εμείς υιοθετούμε τις επιφυλάξεις που διατυπώνει επί τούτου ο Carter (2007, σ. 17 κ.ε.), θεωρώντας τον ανθρωποκεντρισμό και τον οικοκεντρισμό περισσότερο ως τα ακραία σημεία σε ένα συνεχές με ενδιάμεσες θέσεις.

Σε επίπεδο κατ' αρχάς θεωρητικό, η ανθρωποκεντρική προσέγγιση τοποθετεί τον άνθρωπο σε μια εντελώς ξεχωριστή θέση σε σχέση με τις υπόλοιπες μορφές ζωής, εκτιμώντας ότι οι άνθρωποι ως τέτοιοι έχουν εγγενή αξία, και κατά προέκταση μόνον τα συμφέροντα και η ευημερία τους έχουν σημασία. Επομένως, σε αυτό το πλαίσιο η φύση λογίζεται αμιγώς εργαλειακά, δηλαδή ως μέσο για την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών· δεν συνιστά παρά ένα σύνολο φυσικών πόρων προς εκμετάλλευση. Ο οικοκεντρισμός, εναντιούμενος στον ανθρωποκεντρισμό, διαπιστώνει, πρώτα απ' όλα, ότι αυτός είναι βαθιά εμπεδωμένος στη δυτική παράδοση, εφόσον η κατακυρίαση της φύσης από τον άνθρωπο εμφανίζεται ήδη ως θεϊκή επιταγή στην ιουδαιοχριστιανική διδασκαλία. Κατά την Επιστημονική Επανάσταση του 16ου και του 17ου αιώνα, οι επιστημονικές ανακαλύψεις συνδέονται ευθέως με τις πρακτικές εφαρμογές τους, ως δυνατότητες εκμετάλλευσης της φύσης για την επαύξηση της ανθρώπινης ευημερίας, κάτι που κατόπιν οικειοποιήθηκε και συνάρτησε με την ιδέα της προόδου ο Διαφωτισμός, η κληρονομιά του οποίου επ' αυτού είναι φανερή όχι μόνο στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής και στον σύγχρονο τεχνοεπιστημονικό πολιτισμό, αλλά και σε όλες τις υπόλοιπες ιδεολογίες οι οποίες είναι ανθρωποκεντρικές (με πιθανή εξαίρεση τον εθνικοσοσιαλισμό, ο οποίος βεβαίως εναντιώνεται στον Διαφωτισμό).

Ο οικοκεντρισμός λοιπόν αρνείται την ανθρώπινη πρωτοκαθεδρία, αποδίδοντας εγγενή (και όχι μόνον εργαλειακή) αξία στο περιβάλλον. Ωστόσο, υπάρχει μεγάλη διαφοροποίηση εντός του οικοκεντρισμού ως προς τη θεμελίωση αυτής της αξίας, τα συγκεκριμένα περιεχόμενα που προσλαμβάνει και τις ηθικές συνέπειες που παράγει. Είναι το σύνολο της φύσης που έχει εγγενή αξία; Από την αναγνώριση αυτής της αξίας απορρέει και η αναγνώριση συμφερόντων ή ακόμη και δικαιωμάτων ενδιάθετων σε φυσικά όντα; Ποια όντα μπορεί να περιλαμβάνει μια τέτοια αναγνώριση; Μέχρι ποιου σημείου αυτά οφείλουν να δεσμεύουν τους ανθρώπους και τι γίνεται στην περίπτωση που προκύπτει σύγκρουση μεταξύ τους; Σε αυτές τις δέσμες ερωτημάτων δίνονται πολύ διαφορετικές απαντήσεις. Εδώ, βεβαίως, δεν πρόκειται να αναφερθούμε εξαντλητικά στην ποικιλία των διαφορετικών τοποθετήσεων. Ωστόσο, έχει νόημα μια σχετική ομαδοποίησή τους που συνοψίζει βασικές εκδοχές του οικολογικού κινήματος. Μια καθιερωμένη διάκριση είναι αυτή μεταξύ βαθιάς και ρηχής οικολογίας. Τα ουσιαστικά γνωρίσματα της βαθιάς οικολογίας μπορούν να περιγραφούν ως εξής (ελαφρώς παραλλαγμένο από Carter, 2007, σ. 20):

- Τόσο η ανθρώπινη όσο και η μη ανθρώπινη ζωή έχουν εγγενή αξία, η οποία είναι ανεξάρτητη από τη χρησιμότητά τους για τους ανθρώπινους σκοπούς.
- Η ποικιλομορφία της ζωής είναι αξία καθαυτήν και συμβάλλει στην ευημερία της ανθρώπινης και μη ανθρώπινης ζωής.
- Οι άνθρωποι δεν έχουν το δικαίωμα να περιορίσουν τη διαφορετικότητα και τον πλούτο της ζωής στη Γη, παρά μόνο για να ικανοποιήσουν ζωτικές ανάγκες τους.
- Η ευημερία της μη ανθρώπινης ζωής προϋποθέτει τη σημαντική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού. Η ευημερία της ανθρώπινης ζωής και των διαφορετικών πολιτισμών είναι συμβατή με αυτή τη σημαντική μείωση του ανθρώπινου πληθυσμού.
- Οι άνθρωποι παρεμβαίνουν υπέρμετρα στον μη ανθρώπινο κόσμο, με αρνητικές συνέπειες, οι οποίες κλιμακώνονται ραγδαία.
- Οι δημόσιες πολιτικές που επηρεάζουν το περιβάλλον από οικονομική, τεχνολογική και ιδεολογική άποψη πρέπει να αλλάξουν.
- Η κυριότερη μεταβολή σε ιδεολογικό επίπεδο πρέπει να είναι η αντικατάσταση της επιδίωξης για επίτευξη διαρκώς υψηλότερου βιοτικού επιπέδου από την εκτίμηση της ποιότητας ζωής με όρους εγγενούς αξίας.
- Όσοι και όσες υιοθετούν τα παραπάνω έχουν την υποχρέωση να συμμετάσχουν άμεσα ή έμμεσα στην πραγματοποίηση των αναγκαίων αλλαγών.



Εικόνα 8.1 «Προστατέψτε και διατηρήστε τα εναπομείναντα δάση στις δημόσιες εκτάσεις από την ερήμωση και την καταστροφή...» γράφει η πινακίδα την οποία δείχνει ο Αμερικανός πρόεδρος Theodore Roosevelt, κατά τη θητεία του οποίου (1901-1909) εφαρμόστηκαν οι πρώτες φιλοπεριβαλλοντικές πολιτικές, οι οποίες σχετίζονται και με τη μέριμνα για την τύχη των φυσικών πόρων. Στο πλαίσιο αυτό χαρακτηρίστηκαν ως εθνικά πάρκα, δάση, καταφύγια άγρια ζώων κ.ά. σχεδόν ένα εκατομμύριο στρέμματα, τα οποία τέθηκαν σε καθεστώς ομοσπονδιακής προστασίας. Η γελοιογραφία δημοσιεύτηκε το 1908 στο Pioneer Press (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ATR-Enviro.JPG>). Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Τυπικά, ο οικοκεντρισμός βασίζεται σε μια ολιστική προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία το όλον –εν προκειμένω, η φύση– είναι κάτι σαφώς περισσότερο από το άθροισμα των μερών του και έχει προτεραια αξία ως προς αυτά, ενώ επιπλέον τα τμήματα του συνόλου συνάπτονται με ουσιώδεις σχέσεις μεταξύ τους. Ένας από τους πιο διακεκριμένους εκφραστές αυτής της αντίληψης είναι ο James Lovelock, ο οποίος στο έργο του

Γαία (1979) αποκαλεί έτσι τη γη, υποστασιοποιώντας την ως ζωντανό οργανισμό. Υποστηρίζει ότι η Γαία ως οικοσύστημα χαρακτηρίζεται από ομοιοστασία, δηλαδή μια κατάσταση δυναμικής ισορροπίας, σύμφωνα με την οποία έχει την ικανότητα αυτορρύθμισης όταν κάποιος από τους παράγοντες που την επηρεάζουν μεταβάλλεται. Η υγεία της Γαίας είναι καθοριστική για όλους τους ζωντανούς οργανισμούς. Οι τελευταίοι είναι που εξαρτώνται από την πρώτη. Αυτό αφορά εξίσου και τους ανθρώπους, η αλόγιστη δραστηριότητα των οποίων θέτει σε διακινδύνευση την ικανότητα ρύθμισης του πλανήτη.

Σε ανάλογο πνεύμα, άλλος καθιερωμένος οικοκεντρικός στοχαστής, ο Arne Naess, κάνει λόγο για συμβιωτική σχέση, υπό την έννοια ότι καμία φυσική οντότητα δεν είναι αυτόκλητος, αλλά εξαρτάται τουλάχιστον από μία άλλη. Ταυτόχρονα, ωστόσο, θεωρεί ότι υφίσταται βιοτικός εξισωτισμός, εφόσον σε κάθε μορφή ζωής αποδίδεται εγγενής αξία (1989). Συνεπώς, ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να διαχωριστεί από τη φύση, αλλά να θεωρηθεί τμήμα και συνέχειά της. Μια τέτοια αυτοκατανόηση οδηγεί στην ανάπτυξη της οικολογικής συνείδησης, η οποία περιλαμβάνει τις ηθικές υποχρεώσεις που έχουμε προς μη ανθρώπινες υπάρξεις, ακριβώς επειδή αντιλαμβανόμαστε την ανθρώπινη φύση ουσιαστικά διασυνδεδεμένη με άλλες οντότητες, καθώς και με σύνολα οντοτήτων όπως τα οικοσυστήματα.

Αυτή η προσέγγιση έχει δεχτεί σφοδρή κριτική για πολλούς λόγους και, κυρίως, επειδή εξισώνει τις ανάγκες των ανθρώπων με αυτές άλλων ειδών. Εάν την πάρει κανείς κατά γράμμα, οδηγείται σε συμπεράσματα που αντιβαίνουν απολύτως στην κοινή αίσθηση, όπως για παράδειγμα ότι η ευημερία των κατσαρίδων ή των μικροβίων είναι εξίσου σημαντική με αυτή των ανθρώπων. Ο Naess αρνείται κάτι τέτοιο, αναγνωρίζοντας ότι στην πράξη η ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών σε πολλές περιπτώσεις μπορεί να περιλαμβάνει τη δυσμενή μεταχείριση ή και την εξολόθρευση άλλων μορφών ζωής, υποστηρίζοντας έτσι κατ' ουσίαν τη διαβάθμιση της ηθικής υποχρέωσης που έχουμε ως άνθρωποι προς τα φυσικά όντα, λέγοντας μεταξύ άλλων ότι έχουμε περισσότερες υποχρεώσεις να ικανοποιήσουμε τις ανάγκες των οντοτήτων που είναι εγγύτερα σε εμάς (1989, σ. 170). Όμως, αυτή η θέση αντιφάσκει τόσο ως προς τον, επί της αρχής, βιοτικό εξισωτισμό όσο και ως προς την προτεραιότητα του οικοσυστήματος στην ολότητά του έναντι των μερών του. Επιπλέον, δεν μας παρέχει ασφαλή κριτήρια να ορίσουμε τι είναι επιτρεπτό ή και επιβεβλημένο ως προς την προσβολή της ευημερίας μη ανθρώπινων μορφών ζωής.

Επομένως, παρατηρούμε ότι ο ανθρωποκεντισμός –αν και οπωσδήποτε σε μια πολύ μετριοπαθή εκδοχή– επανέρχεται κατά κάποιον τρόπο από την πίσω πόρτα, υπονομεύοντας την ακεραιότητα του οικοκεντρικού επιχειρήματος. Εξ αυτού δεν χρειάζεται να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα της κατάρρευσης του οικοκεντρισμού, αλλά σε αυτό που υποστηρίξαμε λίγο παραπάνω, ότι δηλαδή είναι προτιμότερο να προσεγγίσουμε τον ανθρωποκεντισμό και τον οικοκεντισμό ως τα σημεία ενός συνεχούς, παρά ως δύο απόλυτες, αμοιβαία αποκλειόμενες κατασκευές. Όμως, τότε, πώς μπορεί να οριοθετηθεί ο οικολογισμός ως διακριτή ιδεολογία, εφόσον δεν μπορεί να ταυτιστεί με έναν «ακράιο» οικοκεντισμό; Μια πρώτη απάντηση είναι ότι ο οικολογισμός είναι μια «ευρύχωρη» ιδεολογία, στον βαθμό που, εστιάζοντας γύρω από τη φύση και την οικολογία ως κεντρικές έννοιες, αποδέχεται ότι σε τελική ανάλυση οι άνθρωποι –παρότι είναι εκείνοι οι οποίοι διανέμουν τις αξίες (δηλαδή αυτοί που κρίνουν πόση αξία έχει κάθε ύπαρξη στο πλαίσιο μιας ιεραρχίας, στην κορυφή της οποίας αυτοτοποθετούνται)– δεν είναι τα μοναδικά όντα που έχουν αξία (Carter, 2007, σ. 36).

Πρωτογενής πηγή 8.2

Dave Foreman, *Η Γη πάνω από τους ανθρώπους**

Ο Foreman αυτοχαρακτηρίζεται ως «οικομαχητής», υπερασπιζόμενος με δυναμικά μέσα, τα οποία περιλαμβάνουν και σαμποτάζ βιομηχανικών εγκαταστάσεων, την «άγρια φύση» από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Συνιδρυτής της οργάνωσης «Earth First!» («Η Γη πάνω απ' όλα!»), υιοθετεί την προσέγγιση της βαθιάς οικολογίας, της οποίας θεμελιώδεις θέσεις συνοψίζει στο απόσπασμα κειμένου του (του 1991) που ακολουθεί. Δεν είναι παράδοξο που αποστασιοποιείται από τις κύριες εκφράσεις του οικολογικού κινήματος, θεωρώντας ότι αυτό λειτουργεί με γραφειοκρατικούς και «επαγγελματικούς» όρους.

[Οι ακόλουθες είναι βασικές αρχές μας:]

Η τοποθέτηση της Γης πάνω απ' όλα (earth first!) σε όλες τις αποφάσεις, ακόμη και πάνω από την ανθρώπινη ευημερία, αν είναι απαραίτητο. Το κίνημά μας ονομάζεται «Η Γη πάνω απ' όλα», όχι «Οι άνθρωποι πάνω απ'»

όλα». Μερικές φορές αυτό που φαίνεται να είναι βραχυπρόθεσμα το συμφέρον των ανθρώπινων όντων ως συνόλου, μιας εκλεκτής ομάδας ή μεμονωμένων ανθρώπων είναι επιβλαβές στη βραχυπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη υγεία της βιόσφαιρας (και στην πραγματική μακροπρόθεσμη ευημερία του ανθρώπινου είδους). Η «Γη πάνω απ' όλα!» δεν υποστηρίζει ότι η βιοποικιλότητα πρέπει να διατηρηθεί, εάν αυτό μπορεί να γίνει χωρίς να επηρεαστεί αρνητικά το υλικό «επίπεδο διαβίωσης» μιας ομάδας ανθρώπων. Δηλώνουμε απλώς ότι η βιοποικιλότητα πρέπει να διατηρηθεί, ότι η φυσική ποικιλομορφία, ένα δημιούργημα τρεισήμισι δισεκατομμυρίων χρόνων, πρέπει να παραμείνει ανέγγιχτη. Το ανθρώπινο είδος πρέπει να προσαρμοστεί στον πλανήτη. Είναι υπέρτατη αλαζονεία να περιμένουμε ο πλανήτης και όλα όσα περιέχει να προσαρμοστούν στις απαιτήσεις των ανθρώπων. Σε οτιδήποτε κάνει η ανθρώπινη κοινωνία, η πρωταρχική μέριμνα πρέπει να αφορά τη μακροπρόθεσμη υγεία και βιολογική ποικιλομορφία της Γης. Μετά, μπορούμε να σκεφτούμε την ευημερία των ανθρώπινων όντων. Πρέπει να είμαστε αγαθοί, συμπονετικοί και να φροντίζουμε για τους άλλους ανθρώπους, αλλά η Γη προηγείται.

Η άρνηση να χρησιμοποιούνται τα ανθρώπινα όντα ως το μέτρο με το οποίο αξιολογούνται τα πάντα. Μια ανθρώπινη ζωή δεν έχει μεγαλύτερη εγγενή αξία από τη ζωή μιας καφέ αρκούδας. Τα ανθρώπινα δεινά που προκύπτουν από τη δίψα και την πείνα στην Αιθιοπία είναι τραγικά, ναι, αλλά η καταστροφή εκεί άλλων πλασμάτων και του φυσικού περιβάλλοντος είναι ακόμη πιο τραγική. Άμεση συνέπεια αυτού είναι το επόμενο σημείο:

Μια ενθουσιώδης αποδοχή της φιλοσοφίας της βαθιάς οικολογίας ή βιοκεντρισμού. Αυτή η φιλοσοφική τάση υποστηρίζει απλά και ουσιαστικά ότι όλα τα ζωντανά πλάσματα και κοινότητες έχουν εγγενή και σύμφυτη αξία. Τα έμβια όντα ζουν για το δικό τους καλό. Με άλλα λόγια, έχουν αξία. Άλλα όντα (τόσο ζώα όσο και φυτά) και ακόμα λεγόμενα «άψυχα» αντικείμενα, όπως ποτάμια και βουνά, δεν έχουν τοποθετηθεί εδώ για την άνεση των ανθρώπινων όντων. Η βιοκεντρική κοσμοθεωρία μας αρνείται τη μοντέρνα έννοια των «πόρων». Η κυρίαρχη φιλοσοφία του καιρού μας (η οποία περιλαμβάνει τον ιουδαιοχριστιανισμό, το Ισλάμ, τον καπιταλισμό, τον μαρξισμό, τον επιστημονισμό και τον κοσμικό ανθρωπισμό) είναι ο ανθρωποκεντρισμός. Τοποθετεί τα ανθρώπινα όντα στο κέντρο του Σύμπαντος, τα διαχωρίζει από τη φύση και τους προσδίδει μοναδική αξία. Οι υποστηρικτές μας βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση με αυτή τη φιλοσοφία. Η δική μας είναι μια οικολογική οπτική που θεωρεί τη Γη ως μια κοινότητα και αναγνωρίζει τέτοιους φαινομενικούς εχθρούς, όπως η «ασθένεια» (π.χ. ελονοσία) και τα «παράσιτα» (π.χ. κουνούπια), όχι ως εκδηλώσεις του κακού που πρέπει να υπερνικηθούν, αλλά μάλλον ως ζωτικά και απαραίτητα στοιχεία μιας πολύπλοκης και ζωντανής βιόσφαιρας.

* Foreman, D. (2011), Putting the earth first. Στο T. Ball, & R. Dagger (επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (6η έκδ.), Λονδίνο: Pearson-Longman, σσ. 440-441.

8.3. Πράσινη ιδεολογία, μεταϋλισμός και βιώσιμη ανάπτυξη

Είμαστε, πλέον, σε θέση να διακρίνουμε το καινούριο και το ιδιαίτερο που υπάρχει στον οικολογισμό μετά την εμφάνιση του οικολογικού κινήματος και των οικολογικών κομμάτων. Συχνά, μάλιστα, γίνεται λόγος για πράσινη ιδεολογία. Εάν δεν πρόκειται για μια απλή οικειοποίηση του προβληματισμού ο οποίος προϋπήρχε ως περιβαλλοντισμός, έστω με τρόπο επιτακτικό και εμφατικό, τότε ποια είναι τα προσίδια χαρακτηριστικά της; Κατά μία καθιερωμένη ερμηνεία, καθοριστικός είναι, πρώτα απ' όλα, ο καθολικός, ολιστικός και βαθιά πολιτικός τρόπος με τον οποίο διατυπώνονται οι αξιώσεις της, όσον αφορά την οικολογική κρίση σε συνάφεια προς τον ανθρώπινο κόσμο. Δεν αρκείται σε επιμέρους παρεμβάσεις, όπως έκανε για παράδειγμα το κίνημα της Διατήρησης (των φυσικών πόρων), αλλά απαιτεί τη ριζική αναθεώρηση σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο των ανεπτυγμένων δυτικών κοινωνιών. Και αυτό το πολιτικό σχέδιο αρθρώνεται γύρω από μια συγκεκριμένη θεώρηση της έννοιας της φύσης. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, αυτό που κάνει νέα την πράσινη ιδεολογία και της προσδίδει ταυτότητα, παρά τις παραλλαγές της, δεν είναι οι επιμέρους θέσεις που ενσωματώνει ως τέτοιες (πολλές από τις οποίες προϋπάρχουν, και μάλιστα εκτός οικολογικού προβληματισμού), αλλά ο συγκεκριμένος τρόπος που αυτές συναρθρώνονται γύρω από το κομβικό σημείο της έννοιας της φύσης ή της «οικολογίας» ή του «Πράσινου». Εδώ, όπως προτείνει και ο Σταυρακάκης, η φύση δεν πρέπει να νοηθεί ουσιοκρατικά. Δηλαδή, μολονότι έχει κεντρική θέση στην πράσινη ιδεολογία, πρέπει να θεωρηθεί ως σημαίνον (ωστόσο, *κρίσιμ* σημαίνον) που αποκτά τη σημασία του στο πλαίσιο της

συνάρθρωσής του με άλλα σημαίνοντα. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια δομή λόγου (Stavrakakis, 1997, σσ. 260-266).

Σε κάθε περίπτωση, μια συνθήκη που ερμηνεύει την ανάδυση της πράσινης ιδεολογίας και των σχετικών κινηματικών μορφών είναι αυτή του μεταυλισμού. Σύμφωνα με την κλασική ανάλυση του Ronald Inglehart (1977), από τη δεκαετία του 1960 και μετά, στις ανεπτυγμένες δυτικές κοινωνίες παρατηρείται μια σταδιακή μετατόπιση από την προσήλωση στις υλιστικές αξίες σε αυτές οι οποίες μπορούν να ονομαστούν μεταυλιστικές. Όταν υπάρχει κατάσταση σπάνης αγαθών, οι άνθρωποι δίνουν προτεραιότητα στην ικανοποίηση των βασικών αναγκών και, γενικότερα, έχουν υλικές έγνοιες που περιλαμβάνουν και το αίσθημα ασφάλειας. Μάλιστα, τείνουν να αναπτύσσουν μια στάση ιδιοτέλειας και κτητικότητας. Αντιθέτως, μετά την κατάκτηση ενός ικανοποιητικού επιπέδου ευημερίας, τέτοιες μέριμνες και κίνητρα υποχωρούν, και οι άνθρωποι μεταστρέφονται σε άλλες αξίες, όπως η αυτοέκφραση. Υποχωρεί ο εγωκεντρικός καταναλωτισμός και προτάσσεται το ενδιαφέρον για την κοινωνία και την κοινωνική δικαιοσύνη. Κατά τον Inglehart, αυτό ακριβώς συμβαίνει κατεξοχήν μεταξύ των νεότερων οι οποίοι δεν βίωσαν, όπως οι παλαιότερες γενιές, υλικές ελλείψεις. Εκείνες δίνουν τον τόνο και στην εξάπλωση του οικολογικού κινήματος.



Εικόνα 8.2 Η λίμνη Μαρακαϊμπο της Βενεζουέλας, η μεγαλύτερη της Νότιας Αμερικής, εμφανίζει συχνά αυτή την εικόνα στις ακτές της. Η ανεξέλεγκτη γεωργική, βιομηχανική και εξορυκτική δραστηριότητα έχουν αρχίσει να προκαλούν ραγδαίο ευτροφισμό και εκτεταμένη καταστροφή του ευρύτερου οικοσυστήματος («The Photographer», https://en.wikipedia.org/wiki/Lake_Maracaibo#/media/File:Pollution_in_Maracaibo_lake.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Θεμελιώδης θέση του οικολογισμού είναι αυτή περί της ύπαρξης ορίων στην οικονομική ανάπτυξη, κλασική διατύπωση της οποίας περιέχεται στο *The Limits to Growth* (Meadows κ.ά. (επιμ.), 1972). Το βασικό πνεύμα είναι ότι η Γη έχει πεπερασμένους πόρους και περιορισμένες δυνατότητες να συντηρήσει έναν ολοένα και αυξανόμενο ανθρώπινο πληθυσμό, εφόσον εξακολουθεί να βασίζεται στις ίδιες οικονομικές και πολιτικές πρακτικές. Εάν δεν τεθούν όρια ή δεν αναθεωρηθούν ριζικά οι συνθήκες της σύγχρονης βιομηχανικής, καπιταλιστικής ανάπτυξης, τότε η οικολογική καταστροφή είναι αναπόφευκτη, και κατ' επέκταση τίθενται σε διακινδύνευση και οι όροι της ανθρώπινης διαβίωσης. Επομένως, ο οικολογισμός αντιπαραβάλλει σε αυτή την εξέλιξη το ζητούμενο της βιωσιμότητας, ή αλλιώς της βιώσιμης ανάπτυξης ή αειφορίας.

Η θέση περί ορίων στην ανάπτυξη συναπαρτίζεται από τρεις επιμέρους θέσεις, οι οποίες προκύπτουν, κατά τους εμπνευστές της, ως συμπεράσματα σχετικών εμπειρικών ερευνών και των σύστοιχων προβολών στο μέλλον για την κατάσταση των πραγμάτων:

- Η ανάπτυξη της τεχνολογίας και των τεχνολογικών εφαρμογών με οικολογική διάσταση δεν είναι επαρκείς ή ικανές από μόνες τους να οδηγήσουν σε βιώσιμη ανάπτυξη.
- Οι ραγδαίοι ρυθμοί ανάπτυξης των βιομηχανικών και εκβιομηχανιζόμενων κρατών έχουν αποκτήσει εκθετικό χαρακτήρα, κάτι που σημαίνει ότι η σώρευση περιβαλλοντικών κινδύνων που έχει συντελεστεί επί μακρόν μπορεί να επιφέρει πλέον ένα ξαφνικό και καταστροφικό αποτέλεσμα.
- Η διασύνδεση των προβλημάτων που έχουν προκύψει από τη μακροχρόνια ανάπτυξη είναι ουσιώδης, έτσι ώστε η ξεχωριστή αντιμετώπισή τους καθίσταται ατελέσφορη και, αντ' αυτής, απαιτείται η ενιαία και από κοινού επίλυση (Dobson, 2007, σσ. 53-54).

Εάν, τώρα, θέλουμε να περιγράψουμε πώς εξειδικεύεται, με βάση όλα όσα έχουν αναφερθεί έως τώρα, η πράσινη ιδεολογία, θα μπορούσαμε να τη συνοψίσουμε σε τέσσερις αλληλοσυμπληρωματικούς άξονες, γύρω από τους οποίους αρθρώνεται και το πολιτικό πρόγραμμα των Γερμανών Πράσινων του 1983, το οποίο εκλήφθηκε ως κλασική αναφορά και κατέστη πρότυπο και για άλλα οικολογικά κόμματα και οργανώσεις. Πρόκειται για την οικολογική υπευθυνότητα, την κοινωνική δικαιοσύνη, τη δημοκρατία στη βάση – αποκέντρωση και τη μη βία.

8.4. Οικολογική υπευθυνότητα, οικονομία και δικαιοσύνη

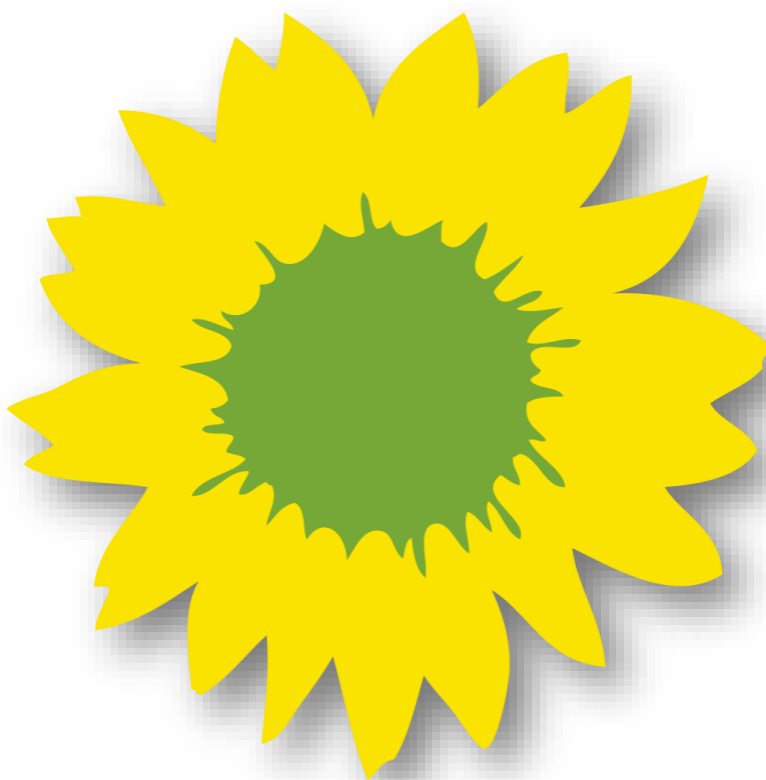
Η οικολογική υπευθυνότητα ως αξία και στάση προκύπτει από τη διαπίστωση των ορίων στην ανάπτυξη και εκφράζεται διά των παραδοχών που συνδέονται με τη βιώσιμη ανάπτυξη. Δηλαδή, προβάλλεται το αίτημα για ριζική αλλαγή των πρακτικών που ακολουθούνται όσον αφορά την οικονομική μεγέθυνση, την κατανάλωση, την παραγωγή και την εργασία. Η οικονομική δραστηριότητα συνολικά οφείλει να αναπροσανατολιστεί στις ανάγκες της ανθρώπινης ζωής, τόσο της παροντικής όσο και της μελλοντικής, καθώς και στην προστασία της φύσης και στη συνετή διαχείριση των φυσικών πόρων. Πράγματι, το ζήτημα της βιώσιμης ανάπτυξης συνδέεται και με την αξίωση της διαγενεακής δικαιοσύνης. Με άλλα λόγια, επισημαίνεται ότι συνιστά αδικία να κληροδοτεί η κάθε γενιά στην επόμενη έναν περιβαλλοντικά τραυματισμένο πλανήτη. Αυτό τίθεται ως πρόβλημα της ανθρώπινης συλλογικής δράσης, καθώς οι συνέπειές της εκδηλώνονται συχνά με διαφορά φάσης, έτσι ώστε το κόστος της περιβαλλοντικής επιδείνωσης ή καταστροφής να μην το υφίστανται οι υπεύθυνοι γι' αυτές (διά των πράξεων ή των παραλείψεών τους), αλλά εκείνοι οι οποίοι εξ αντικειμένου δεν ευθύνονται, όντας ακόμη αγέννητοι.

Ως γενικό ζητούμενο παρουσιάζεται η ικανοποίηση των αναγκών, και όχι των επιθυμιών, πολλές από τις οποίες είναι τεχνητά επιβεβλημένες από τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, που διά της διαφήμισης, της βιομηχανίας της μόδας και του θεάματος εκτρέφουν τον καταναλωτισμό. Οι Πράσινοι οραματίζονται ένα εναλλακτικό οικονομικό μοντέλο, το οποίο –κατευθυνόμενο κατεξοχήν στην αξία χρήσης των παραγόμενων αγαθών, και όχι στην κερδοφορία– θα οδηγήσει σε αποφασιστικό περιορισμό της κατανάλωσης, η οποία βαρύνεται για τη συσσώρευση περιβαλλοντικών προβλημάτων. Βεβαίως, συνδυαστικά, υιοθετούνται πολιτικές επαναχρησιμοποίησης αγαθών και ανακύκλωσης υλικών, καθώς και καθαρών και ανανεώσιμων πηγών ενέργειας. Ο καταναλωτισμός ενοχοποιείται επιπλέον για την καλλιέργεια των ατομικιστικών, εγωιστικών και ανταγωνιστικών αξιών και σχέσεων. Αντιθέτως, μια οικονομία θεμελιωμένη σε αρχές οι οποίες βρίσκονται στον αντίποδά του θα είναι ευνοϊκή για την εγκαθίδρυση σχέσεων συνεργατικότητας και αλληλεγγύης, ενθαρρύνοντας την ανάπτυξη της ιδιότητας του πολίτη – την οποία υπονομεύει ο καταναλωτισμός (Carter, 2007, σσ. 47-49).

Οι Πράσινοι δεν υποστηρίζουν την κατάργηση του εμπορίου ή των εγχρήματων συναλλαγών. Προτιμούν μη καπιταλιστικές δομές, όπως εμπορικά δίκτυα ανταλλακτικής οικονομίας τοπικής εμβέλειας, την ανατίμηση της μη αμειβόμενης και άτυπης εργασίας, περιλαμβανομένων της εθελοντικής και των οικιακών, και την εξασφάλιση ενός ελάχιστου εγγυημένου εισοδήματος. Επικρίνουν τη μαζική επέκταση των παγκόσμιων εμπορικών δικτύων, ακριβώς επειδή, παρά τα προβαλλόμενα πλεονεκτήματά τους, αυξάνουν την περιβαλλοντική επιβάρυνση του πλανήτη. Η επιδίωξη, αντιθέτως, θα πρέπει να είναι η μεγιστοποίηση παραγωγής και κατανάλωσης στην ίδια περιοχή, κάτι που μειώνει το κόστος (και περιβαλλοντικό) των μεταφορών.

Η περίπτωση της Κίνας είναι εν προκειμένω ενδιαφέρουσα, ιδίως εάν υπολογίσει κανείς τα σχετικά μεγέθη. Ακόμη και εάν περιοριστούμε σε ένα επιμέρους παράδειγμα, όπως τα παιδικά παιχνίδια, μπορούμε

μέσω αυτού του παραδείγματος να κατανοήσουμε καλύτερα την πράσινη θεώρηση. Λόγω του χαμηλού κόστους, ένα τεράστιο ποσοστό των εν λόγω αγαθών, που πωλούνται ιδίως στις δυτικές αγορές, είναι κινεζικής προέλευσης. Αυτό έχει μια σειρά από συνέπειες. Πρώτον, τα εργοστάσια παραγωγής ρυπαίνουν κατ' αρχάς τις περιοχές της Κίνας όπου είναι εγκατεστημένα. Όμως, αυτή τη ρύπανση του περιβάλλοντος, την οποία προκαλούν οι Δυτικοί καταναλωτές με την καταναλωτική συμπεριφορά τους, ούτε την υφίστανται άμεσα οι ίδιοι (παρά μόνον έμμεσα, ένα μικρό τμήμα της, όπως η επιδείνωση του φαινομένου του θερμοκηπίου) ούτε τη συνειδητοποιούν, ενώ ταυτόχρονα δεν αναλαμβάνουν τη σχετική ευθύνη. Αυτό δεν θα συνέβαινε εξίσου, εάν η παραγωγή των παιχνιδιών γινόταν στην περιοχή των καταναλωτών ή σε παραπλήσιο τόπο, οπότε βέβαια μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα ήταν καλύτερα πληροφορημένοι και προσεκτικοί, όσον αφορά τις καταναλωτικές πρακτικές τους και τις συνέπειές τους. Πρέπει, μάλιστα, επιπλέον να επισημανθεί ότι η Κίνα, καθώς εξακολουθεί να είναι σημαντικά φτωχότερη από τις δυτικές χώρες –και κατ' αναλογία αυτό ισχύει για όλες τις φτωχές χώρες–, θέτει χαμηλότερα τον πήχη όσον αφορά την προστασία του περιβάλλοντος, ακριβώς επειδή κατ' απόλυτη προτεραιότητα θέλει να διατηρήσει το «συγκριτικό πλεονέκτημα» που συνιστά το φθινό κόστος παραγωγής των προϊόντων.



Εικόνα 8.3 Το ηλιοτρόπιο αποτελεί ένα από τα πλέον αναγνωρίσιμα σύμβολα του οικολογικού κινήματος. Εκτός της αισθητικής απόλαυσης που προσφέρουν, οι ηλιάνθοι με τον προσανατολισμό τους στον ήλιο παράγουν συνδηλώσεις για την ανάγκη συντονισμού με τη φύση, την αξία των καθαρών και ανανεώσιμων πηγών ενέργειας κ.ο.κ. Μεταξύ άλλων, το έχουν υιοθετήσει και οι Γερμανοί Πράσινοι σε παραλλαγές όπως αυτή. Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 3.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA). ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sunflower_\(Green_symbol\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sunflower_(Green_symbol).svg)).

Επομένως, στην πραγματικότητα, η παραγόμενη μόλυνση είναι ακόμη μεγαλύτερη, κάτι το οποίο, εκτός των άλλων, είναι άδικο για όσους την υφίστανται πρωτογενώς – τους κατοίκους των βιομηχανικών περιοχών και των οικειών οικοσυστημάτων. Ταυτόχρονα, η μεγάλη διαφορά αγοραστικής δύναμης δίνει τη δυνατότητα στους Δυτικούς καταναλωτές να αγοράζουν σωρηδόν παιχνίδια, εθίζοντας τα παιδιά στον καταναλωτισμό («δεν πειράζει, κι αν χαλάσει/σπάσει, θα πάρουμε άλλο»). Είναι περιττό στις προαναφερόμενες επιβαρύνσεις του περιβάλλοντος να προστεθεί η μόλυνση των ωκεανών από τη διάλυση των πλοίων με χιλιάδες εμπορευματοκιβώτια το καθένα. Εν ολίγοις, οι παρενέργειες της λειτουργίας της οικονομίας σε τέτοιες βάσεις είναι για τους οικολόγους προδήλως τόσο σοβαρές, ώστε τα όποια πλεονεκτήματα εμφανίζονται συγκριτικά ασήμαντα.

Μια όψη του δημοφιλούς συνθήματος «Σκέψου πλανητικά, δράσε τοπικά» είναι και αυτή: μόνον εάν δεν είναι δυνατόν να παραχθεί ένα αγαθό στο πλαίσιο μιας τοπικής κοινωνίας, εισάγεται από αλλού. Αλλά ακόμη και σε μια τέτοια περίπτωση, τα αγαθά που λείπουν θα πρέπει να αναζητηθούν σε όσο πιο κοντινή απόσταση γίνεται. Ζητούμενο είναι η επίτευξη της αυτάρκειας ή μιας σχετικής τουλάχιστον αυτάρκειας. Διαφορετικά, η οικονομία και συνακόλουθα η κοινωνία γίνονται ευάλωτες και εξαρτώμενες από εξωγενείς παράγοντες ή συνάπτουν σχέσεις ανισότητας και εκμετάλλευσης με άλλες κοινότητες.

Το σύγχρονο οικολογικό κίνημα αντιτίθεται σφόδρα στην απορρύθμιση του διεθνούς εμπορίου, όπως και στην ενδυνάμωση του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου και της πρωτόγνωρης ευκολίας μετακίνησής του στην παγκόσμια αγορά, που έχουν επισυμβεί τις τελευταίες δεκαετίες, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι προκαλούν επίταση των οικολογικών προβλημάτων, αλλά και των οικονομικών ανισοτήτων. Επιπλέον, μειώνονται η ισχύς και το πεδίο ουσιαστικής δυνατότητας ρύθμισης των δημόσιων υποθέσεων, υπέρ των ελεύθερων αγορών. Διαφορετικά διατυπωμένο, ο ζωτικός χώρος του δημόσιου, συλλογικού ελέγχου και της πολιτικής –εν τέλει της δημοκρατίας– περιστελλεται, και κατ' επέκταση περιορίζονται οι δυνατότητες ενθάρρυνσης οικολογικά συνειδητοποιημένων και ενεργών πολιτών. Τα αντίστοιχα ισχύουν και για τις εργασιακές σχέσεις. Δηλαδή, η περαιτέρω ενδυνάμωση των πολυεθνικών εταιρειών και, γενικότερα, των μεγάλων μεγεθών σε όλα τα επίπεδα της οικονομίας αντίκειται στην πράσινη προτίμηση σε εταιρείες μικρής κλίμακας, στις οποίες οι ίδιοι οι εργαζόμενοι έχουν τη συλλογική διαχείριση, ή έστω έχουν τη δυνατότητα άσκησης επιρροής επί της λειτουργίας της. Το διεθνές κεφάλαιο και οι πολυεθνικές εναντιώνονται στον στόχο του ευρύτερου εκδημοκρατισμού της οικονομίας, ο οποίος συνδυάζεται με την ανάπτυξη προσωπικής υπευθυνότητας για παραγωγούς και καταναλωτές (Green Party of Sweden, 2005, σ. 22).

Μια βασική αρχή για τη λειτουργία της οικονομίας είναι η επίτευξη ενός οικολογικού ισοζυγίου, που θα άρει την κραυγαλέα ανισότητα, όσον αφορά την κατανομή των φυσικών πόρων και τις περιβαλλοντικές συνέπειες αυτής, κάτι που είναι απολύτως συναρτημένο με την οικονομική ανισότητα. Η σημερινή συνθήκη, κατά την οποία το 20% του παγκόσμιου πληθυσμού καταναλώνει πάνω από το 80% των φυσικών πόρων, είναι απαράδεκτη και πρέπει να διορθωθεί με τον συνδυασμένο περιορισμό της κατανάλωσης των προνομιούχων και τη μείωση του λεγόμενου περιβαλλοντικού αποτυπώματός τους. Το γενικό κριτήριο βάσει του οποίου θα καθοδηγηθεί ο μετασχηματισμός της οικονομίας και της κοινωνίας προς αυτή την κατεύθυνση είναι σχηματικά το εξής: οι δραστηριότητες και τα προϊόντα που θεωρούνται ωφέλιμα για τη σχέση των ανθρώπων με το περιβάλλον θα πρέπει να παρέχονται φθηνά, όσα θεωρούνται επιβαρυντικά να είναι ακριβά και όσα αναγνωρίζονται ως επικίνδυνα να απαγορεύονται. Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, θα πρέπει να αξιοποιηθούν όλα τα σχετικά εργαλεία πολιτικής, σε συνδυασμό με την επί το αυστηρότερο μεταρρύθμιση της νομοθεσίας, προκειμένου η οικονομική δραστηριότητα να αντιστρέψει τις προτεραιότητές της, δηλαδή να καταστήσει μείζονα την ανάληψη ευθύνης για την προστασία του περιβάλλοντος εκ μέρους των παραγωγών (και των καταναλωτών) και να θέσει σε δευτερεύουσα μοίρα την επιδίωξη βραχυπρόθεσμου κέρδους. Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να μειωθεί το φορολογικό κόστος επί της εργασίας με την παράλληλη αύξησή του στη (ρυπογόνο) ενέργεια, στις πρώτες ύλες και, ακόμη περισσότερο, σε επικίνδυνα από περιβαλλοντική άποψη υλικά. Η προσδοκία είναι ότι θα δοθούν κίνητρα για τη δημιουργία νέων θέσεων εργασίας και αντικίνητρα για οικολογικά επιβαρυντική παραγωγική δραστηριότητα. Στα εργαλεία πολιτικής περιλαμβάνονται, βεβαίως, περιβαλλοντικοί φόροι και χρεώσεις, κοστοβόρα δικαιώματα εκπομπής καυσαερίων, καθώς και παροχή τεχνογνωσίας και υποστήριξης σε τεχνολογίες και πρακτικές περιβαλλοντικά φιλικές.

Η στήριξη των πολιτών με κάποιας μορφής ελάχιστο εγγυημένο εισόδημα είναι μια πολιτική την οποία πολλοί οικολόγοι ασπάζονται, θεωρώντας ότι αποτελεί μια ουσιαστική συνθήκη, προκειμένου να εμπεδωθεί το αίσθημα σταθερότητας και εμπιστοσύνης, ώστε να αναπτυχθούν επιπλέον σχέσεις αλληλεγγύης και να καλλιεργηθεί το ενδιαφέρον για τις μελλοντικές γενιές (αντί οι πλέον ευάλωτοι από κοινωνικοοικονομική άποψη να βιώνουν επισφαλείς συνθήκες εργασίας και κοινωνικής προστασίας, οι οποίες καθιστούν τις οικολογικές ανησυχίες «πολυτέλεια»). Γενικότερα, ωστόσο, ο κανόνας για τα πράσινα κόμματα και οργανώσεις είναι να υποστηρίζουν την άσκηση κοινωνικής πολιτικής λίγο πολύ κατά το παραδοσιακό σοσιαλδημοκρατικό πρότυπο, με αντικειμενικό σκοπό να διασφαλιστεί ότι το σύνολο των πολιτών θα καλύπτει θεμελιώδεις κοινωνικές τους ανάγκες.

Η στήριξη των μικρών και των μεσαίων επιχειρήσεων που δραστηριοποιούνται σε τοπικό και περιφερειακό επίπεδο, οι οποίες μπορούν να ενδιαφερθούν, να ελεγχθούν και να λογοδοτήσουν στην τοπική κοινωνία και στις τοπικές αρχές για τυχόν περιβαλλοντική επιβάρυνση πολύ ευκολότερα από τις μεγάλες επιχειρήσεις, είναι επιβεβλημένη. Άλλωστε, πρόκειται για τις επιχειρήσεις που μειώνουν το κόστος μεταφορών και μετακινήσεων προϊόντων και εργαζομένων. Κατά την ίδια λογική, οι δημόσιες αρχές και οι

κινήσεις πολιτών θα πρέπει να ενθαρρύνονται, ώστε να συμπράττουν ή να επιβραβεύουν εμπράκτως εκείνη την τοπική οικονομική δραστηριότητα που αποδεικνύεται περιβαλλοντικά ευαίσθητη, πόσω μάλλον καινοτόμος.

Σχετικά πιο πρόσφατα, οι Πράσινοι εντάσσουν στα σχέδιά τους και τη στήριξη της κοινωνικής οικονομίας, ως παράλληλο και συμπληρωματικό σύστημα προς τη συμβατική οικονομία του ιδιωτικού τομέα και των δημόσιων πολιτικών. Και αυτό διότι η κοινωνική οικονομία συνδυάζει όλα όσα οι οικολόγοι επικροτούν: τον δημοκρατικό έλεγχο των εργαζομένων στις εταιρείες, συνεργατικά/συνεταιριστικά σχήματα όσον αφορά την κυριότητα των τελευταίων, αντικείμενο δραστηριότητας που είναι κοινωνικά επωφελές, και γενικότερα μέριμνα για το κοινωνικό ή δημόσιο όφελος, αντί της επιδίωξης κερδοφορίας. Η κοινωνική οικονομία μπορεί λοιπόν εν μέρει να καλύψει κοινωνικές ανάγκες, για τις οποίες η αγορά αδιαφορεί ή τις κοστολογεί πολύ ακριβά, και να «διορθώσει» υποκαθιστώντας ή συνεπικουρώντας τις κρατικές υπηρεσίες όπου εμφανίζονται γραφειοκρατικές ή αναποτελεσματικές, ιδίως όσον αφορά τους κλάδους της υγείας, της φροντίδας και της εκπαίδευσης.



Εικόνα 8.4 Πορεία διαμαρτυρίας εναντίον της εταιρείας Monsanto, της μεγαλύτερης πολυεθνικής εταιρείας γενετικά τροποποιημένων οργανισμών, η οποία πραγματοποιήθηκε τον Μάιο του 2013 στο Βανκούβερ του Καναδά, ταυτόχρονα με πορείες που διοργανώθηκαν σε μερικές εκατοντάδες ακόμη πόλεις, κυρίως στη Βόρεια Αμερική. Ακολούθησαν ανάλογες εκδηλώσεις το 2014 και το 2015. Ζητήματα διατροφικής υγείας, προστασίας του περιβάλλοντος και οικονομικής δικαιοσύνης που σχετίζονται με τα «μεταλλαγμένα» τρόφιμα αποτελούν προτεραιότητες της οικολογικής ατζέντας (Rosalee Yagihara, https://en.wikipedia.org/wiki/March_Against_Monsanto#/media/File:March_Against_Monsanto_Vancouver.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά 2.0 (Attribution, BY).

Οι εργασιακές συνθήκες θα πρέπει να είναι πηγή ικανοποίησης για τους εργαζομένους, και όχι πηγή άγχους και πίεσης. Επομένως, η επιδίωξη είναι οι ίδιοι οι εργαζόμενοι να έχουν μεγαλύτερο έλεγχο επί της εργασίας τους, να βιώνουν περισσότερο συνεργατικές και λιγότερο ιεραρχικές σχέσεις, και να αισθάνονται ότι η θέση τους είναι διασφαλισμένη. Επίσης, οι μετανάστες από μη δυτικές χώρες θα πρέπει να γίνονται αποδεκτοί, να εξασφαλίζουν άδεια παραμονής και να έχουν ίσες ευκαιρίες στην αγορά εργασίας. Δεδομένου

ότι ένα σημαντικό τμήμα των αποδοχών τους επιστρέφει με τη μορφή εμβασμάτων στους συγγενείς τους στις χώρες προέλευσής τους, σημειώνεται έτσι μια σχετική επανόρθωση για το οικονομικό χάσμα μεταξύ πλούσιων και φτωχών χωρών.

Οι Πράσινοι θεωρούν επίσης ότι πρέπει να ενισχυθούν τα δικαιώματα των καταναλωτών, προκειμένου να είναι καλύτερα πληροφορημένοι και να μπορούν να κάνουν καλύτερες και πιο συνειδητοποιημένες επιλογές. Αυτό σημαίνει την υποχρέωση των παραγωγών να παρέχουν πλήρη και αντικειμενική πληροφόρηση στις συσκευασίες των προϊόντων για τις συνθήκες παραγωγής και διακίνησής τους, τα υλικά που χρησιμοποιήθηκαν κ.ο.κ., έτσι ώστε να μπορεί ο αγοραστής να σταθμίσει όλα τα δεδομένα. Επιπροσθέτως, είναι επιτακτικός ο περιορισμός της διαφήμισης, ο οποίος συχνά λειτουργεί παραπλανητικά και επιπλέον ευνοεί τις μεγάλες εταιρείες εις βάρος των μικρότερων. Οι Σουηδοί Πράσινοι είναι, μάλιστα, υπέρ της απαγόρευσης των διαφημίσεων που απευθύνονται σε παιδιά μέχρι και 12 ετών, τα οποία είναι και οι πιο εύκολα χειραγωγήσιμοι καταναλωτές (Green Party of Sweden, 2005, σ. 26).

Απέναντι στα ζώα –ένα ακόμη σημαντικό θέμα που τίθεται και με όρους δικαιοσύνης– δεν έχουν όλοι οι οικολόγοι την ίδια στάση. Υπάρχει όμως ένας ελάχιστος κοινός παρονομαστής, ο οποίος συνίσταται στην αποφυγή της κακομεταχείρισης και του πόνου των ζώων που χρησιμοποιούνται στη βιομηχανία τροφίμων και, γενικότερα, στην εξασφάλιση συνθηκών που τα βοηθούν να μην υποφέρουν και να μην νιώθουν άγχος. Ακόμη περισσότερο, εναντιώνονται στη σφαγή ζώων για τη χρήση της γούνας τους ή στη χρησιμοποίησή τους ως πειραματόζωων για δοκιμές καλλυντικών ή άλλων σκοπών οι οποίοι δεν σχετίζονται ευθέως με την προαγωγή της επιστημονικής έρευνας στην ιατρική. Ωστόσο, υπάρχει και μια ριζοσπαστική στάση η οποία θεωρεί ότι είναι ανήθικο να χρησιμοποιούνται τα ζώα εργαλειακά, ως εάν να είναι απλά αντικείμενα για την ικανοποίηση των ανθρώπινων επιθυμιών. Η αποχή από την κρεοφαγία (και, βεβαίως, η αποχή και από τα ζωικά παράγωγα) αιτιολογείται συχνά με μια τέτοια αντίληψη (η οποία μπορεί να συμπληρώνεται και με επίκληση λόγων υγείας και, σε τελική ανάλυση, και προστασίας της φύσης – για παράδειγμα, η υπερβολική κατανάλωση κρέατος οδηγεί στην κατάχρηση των φυσικών πόρων, αν υπολογίσει κανείς και τις ζωοτροφές που παράγονται για τα ζώα τα οποία θα καταναλωθούν από ανθρώπους ή το γεγονός ότι τα αέρια τα οποία παράγουν οι αγελάδες συνιστούν έναν υπολογίσιμο παράγοντα που συμβάλλει στο φαινόμενο του θερμοκηπίου).

Ωστόσο, από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 αναπτύσσεται και μια θεώρηση που εκφράζει πιο χαρακτηριστικά ο ηθικός φιλόσοφος Peter Singer (ο οποίος πολιτεύτηκε για ένα μικρό διάστημα και με τους Πράσινους της Αυστραλίας), σύμφωνα με την οποία τα όρια μεταξύ ανθρώπου και ζώων, ιδίως δε όσον αφορά τα πρωτεύοντα θηλαστικά, είναι εν πολλοίς αυθαίρετα, δεδομένου ότι οι ομοιότητές μας με τους χιμπατζήδες ή τους γορίλλες είναι στην πραγματικότητα σημαντικότερες από τις αδικώς υπερτονισμένες διαφορές, και πάντως είναι πολύ λιγότερες από αυτές που έχουμε με άλλα είδη του ζωικού βασιλείου. Αδυνατούμε να αναγνωρίσουμε το γεγονός αυτό, εξαιτίας μιας βαθιά εγγεγραμμένης μεροληψίας υπέρ του είδους μας (των ανθρώπων), το οποίο έχουμε διαχωρίσει πλήρως από τα άλλα ζώα. Εφόσον το αναγνωρίσουμε, υποχρεούμαστε να αξιώσουμε την «απελευθέρωση» των ζώων, ή ακόμη και την αναγνώριση δικαιωμάτων τους, τα οποία σε ορισμένες περιπτώσεις εμφανίζονται ιδιαίτερα προωθημένα.

Πρωτογενής πηγή 8.3

Γάλλοι οικολόγοι, *Το οικολογικό μανιφέστο**

Μια σύμπραξη γαλλικών οικολογικών οργανώσεων συνέταξε, το 1977, σειρά κειμένων τα οποία συνοψίζουν τις κοινές θέσεις τους, που είναι χαρακτηριστικές του οικολογικού κινήματος της εποχής. Στο ακόλουθο απόσπασμα είναι εμφανής η ισορροπημένη σχέση μεταξύ περιβάλλοντος και ανθρώπων, η οποία εγγράφεται στον ανθρωποκεντρισμό. Εάν επικρίνεται η τυφλή πίστη στην αέναη ανάπτυξη, εξίσου απορρίπτεται μια ρομαντική στάση που εξιδανικεύει τη φύση εις βάρος της ανθρώπινης ευημερίας. Μια ανάπτυξη με μέτρο, η οποία συντονίζεται με τις φυσικές δυνατότητες των οικοσυστημάτων, παρουσιάζεται ως η ενδεδειγμένη και προοδευτική λύση στο οικολογικό πρόβλημα.

Οι οικολογιστές δεν είναι φανατικοί. Δεν ισχυρίζονται ότι θα λύσουν ολομόναχοι τα κοινωνικά προβλήματα. Η έκκλησή τους για μια πιο φυσική ζωή είναι πολυδιάστατη. Στο προοδευτικό κίνημα που δικαιολογεί την χωρίς όρια ανάπτυξη στο όνομα της ανθρώπινης ελευθερίας (που όμως τη θυσιάζει στην τεχνική οργάνωση)

αντιπαράκειται ένα φυσιολατρικό αντι-κίνημα. Αυτού του είδους η φυσιολατρία αφήνει, μερικές φορές, στην άκρη την άλλη πλευρά αυτού που αποκαλούμε ανθρώπινη φύση και που αποτελεί την ιδιαιτερότητά του: το όνειρο μιας υπερφύσης, όπου η βία, ο πόνος και ο θάνατος θα νικηθούν.

Όπως συμβαίνει πολύ συχνά, οι αλήθειες που υποστηρίζουν τα δύο μέρη δεν είναι παρά μισές αλήθειες. Γιατί ο άνθρωπος δεν είναι η φύση ή υπερφύση, αλλά και φύση και υπερφύση, ή αν θέλετε φύση και κουλούρα. Αν ξεχάσουμε τον πρώτο όρο, κινδυνεύουμε να καταστραφούμε ξεχνώντας τα σωματικά και γήινα όριά μας. Αν ξεχάσουμε τον δεύτερο, παίρνοντας ως μοντέλο τις κοινωνίες των ζώων, κινδυνεύουμε να αρνηθούμε τον εαυτό μας, καταλήγοντας σε κάποιο ολοκληρωτισμό, νομιμοποιημένο στο όνομα του αγώνα για την επιβίωση, όπου θα βασιλεύει το ένστικτο, η ιεραρχία και ο καταναγκασμός. Όμως υπάρχει η δυνατότητα να ξεπεράσουμε αυτούς τους σκοπέλους. Αυτό που πρέπει να υπερασπίσουμε και να προωθήσουμε είναι η ισορροπημένη σχέση ανάμεσα στη γη και στους κατοίκους της. [...]

Ο δρόμος που ακολουθούμε δεν είναι η «ρετρό» επιστροφή στη ζωή του παρελθόντος. Αντίθετα, προσανατολιζόμαστε προς την αναζήτηση μιας προόδου από την οποία όλοι θα μπορούσαν να ωφεληθούν και η οποία θα ευνοούσε τη φυσική πορεία των οικοσυστημάτων· έτσι, θα βοηθιόταν και η προσωπική άνθηση του καθένα. Ζητάμε μια κοινωνία στην οποία να ωφελούνται όλοι από την πρόοδο, σε αρμονική συνύπαρξη με τη φύση, και όχι μια κοινωνία στην οποία θα είμαστε σκλάβοι της προόδου.

Την έννοια της αύξησης, πάνω στην οποία είναι θεμελιωμένη η βιομηχανική κοινωνία, που έχουμε ήδη δείξει τον παραλογισμό της, θέλουμε να την αντικαταστήσουμε με την έννοια της *οικο-ανάπτυξης*. Πρόκειται για ένα στυλ της ανάπτυξης της παραγωγής αγαθών και υπηρεσιών, που σε κάθε οικολογική περιοχή αναζητά τις κατάλληλες λύσεις για τα συγκεκριμένα προβλήματα που υπάρχουν, παίρνοντας υπόψη τα οικολογικά, καθώς και τα εθνο-πολιτιστικά δεδομένα, τα διαθέσιμα μέσα (υλικά και σε ανθρώπους), καθώς και τις άμεσες, αλλά και τις μακροπρόθεσμες ανάγκες. Το στυλ αυτό θεμελιώνεται σε φυσικούς πόρους ανανεώσιμους και ανακυκλώσιμους που υπάρχουν στην περιοχή και αναζητά πρώτα-πρώτα να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις της ανανέωσης και της ανακύκλωσής τους. Χωρίς να αρνείται τη σπουδαιότητα των συναλλαγών, απορρίπτει τις πολλές-πολλές μετακινήσεις ανθρώπων, ζώων και εμπορευμάτων και εναντιώνεται στη μόδα των δήθεν παγκόσμιων, τυποποιημένων λύσεων. Στηρίζεται στην ικανότητα των ανθρώπινων κοινωνιών να συγκεκριμενοποιούν τα προβλήματά τους και να βρίσκουν πρωτότυπες λύσεις επιτόπου, χρησιμοποιώντας, χωρίς να τις αντιγράφουν, όλες τις υπάρχουσες εμπειρίες. Κάθε περιοχή πρέπει να μπορεί να γίνει σε μεγάλο βαθμό *αυτάρκης*, όσον αφορά τις στοιχειώδεις ανάγκες των κατοίκων της.

*Samuel, P. (επιμ.) (1979), *Οικολογικό μανιφέστο. Τι είναι και τι θέλει η οικολογία* (μτφρ. Δ. Βεργίδης), Αθήνα: Ανδρομέδα, σσ. 100-101, 102-103.

8.5. Δημοκρατία στη βάση, αποκέντρωση και μη βία

Έχει ήδη αναφερθεί ότι η πράσινη ιδεολογία ενσωματώνει ως ουσιώδες στοιχείο της τη «δημοκρατία στη βάση», όπως αρχικά διατυπώθηκε, και τη συμμετοχική και διαβουλευτική δημοκρατία πιο πρόσφατα, συντονιζόμενη με τις εξελίξεις στη θεωρία και στην πρακτική της δημοκρατίας. Οι δημοκρατικές αξίες και ο δημοκρατικός έλεγχος, άλλωστε, για τους Πράσινους πρέπει να ισχύουν, όπως είδαμε, σε όλα τα πεδία, περιλαμβανομένων των εργασιακών σχέσεων και της διοίκησης των επιχειρήσεων. Ωστόσο, πριν εξετάσουμε κάπως καλύτερα τα περί δημοκρατίας, θα πρέπει να αναρωτηθούμε, όπως έχουν κάνει επικριτές της συσχέτισης πολιτικής οικολογίας και δημοκρατίας: Πρόκειται για μια αναγκαία σχέση; Γιατί η δημοκρατία μπορεί να προαγάγει καλύτερα τα οικολογικά προτάγματα;

Εδώ αξίζει να αναφέρουμε επί τροχάδην μια ιδιαίτερη εκδοχή οικολογισμού, αυτή του «οικοφασισμού», ο οποίος εξ ορισμού εχθρεύεται ανοιχτά και χαρακτηριστικά τη δημοκρατία. Μάλιστα, εν προκειμένω, υφίσταται μια περίπτωση βαθιάς οικολογίας η οποία προσδένει την κατά τους εθνικοσοσιαλιστές ανθρώπινη ευημερία σε ένα δίκτυο σχέσεων με τη φύση, η οποία αντιμετωπίζεται με ρομαντικό, μυστικιστικό και εξιδανικευτικό τρόπο. Ο Richard Walther Darré, ένας από τους κυριότερους εκφραστές του, εκλαΐκευσε το σύνθημα «Γη και αίμα», στο οποίο συμπυκνώθηκαν ορισμένες εθνικοσοσιαλιστικές αρχές και προτεραιότητες. Μια βασική ιδέα του, μεταξύ των άλλων, είναι η επιστροφή στον παραδοσιακό τρόπο ζωής και στην πρωταρχική σημασία της αγροτικής οικονομίας, ως αντίδραση στον βιομηχανισμό και στην

αστικοποίηση, τα οποία θεωρείται ότι διαταράσσουν και αλλοτριώνουν τη σχέση των ανθρώπων με τη φύση (Biehl & Staudenmaier, 2003). Είναι επίσης γνωστό ότι πολλοί εθνικοσοσιαλιστές υπήρξαν χορτοφάγοι και ζωόφιλοι και, ενώ υιοθετούσαν πολιτικές προστασίας των ζώων, την ίδια στιγμή φέρονταν απάνθρωπα προς τους μη (βιολογικά) Γερμανούς.



Εικόνα 8.5 «Σταματήστε τους ενεργειακούς πολέμους στο Ιράκ και στο Αφγανιστάν. Να αποχωρήσουν τα στρατεύματα τώρα!» γράφει η αφίσα του Πράσινου Κόμματος (της Αγγλίας και της Ουαλίας). Τα οικολογικά κόμματα συχνά διασυνδέουν τα οικολογικά ζητήματα με την αξίωση για μια ειρηνική διεθνή τάξη, στο πλαίσιο της οποίας δεν θα υφίστανται ανταγωνισμός και σύγκρουση για την εκμετάλλευση των φυσικών πόρων του πλανήτη, αλλά διαμοιρασμός τους με όρους δικαιοσύνης και σεβασμού της οικολογικής ισορροπίας. Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά 2.0 (Attribution, BY).

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Green_party_anti-war_poster.jpg).

Βεβαίως, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Οι οικολογικές πεποιθήσεις του εθνικοσοσιαλισμού, όσο σημαντικές και αν είναι για τον ίδιο, όσο και αν αναλύουν τα πάντα με όρους βιολογίας και φύσης (βλ. Κεφάλαιο 6), δεν παύουν να συναρθρώνονται γύρω από το κεντρικό πρόταγμα της παλιγγενεσίας του γερμανικού λαού, το οποίο συνάπτεται με τον στόχο του εξαριανισμού του κόσμου, στο πλαίσιο μιας δαρβινικής πάλης μέχρις εσχάτων. Επομένως, σχηματικά θα λέγαμε ότι στη συνάρθρωση του οικοφασισμού πρωτεύων όρος είναι ο φασισμός, στον οποίο η οικολογία ως έννοια έρχεται (από κοινού με άλλες) να του

δώσει περιεχόμενα και σημασίες. Παρ' όλα αυτά, ο οικοφασισμός συνιστά μια εκδοχή –υπολειμματική έστω– του οικολογισμού, εάν εννοήσουμε τον οικολογισμό ως ιστορικό φαινόμενο το οποίο προηγείται της πράσινης ιδεολογίας. Συνεπώς, δεν θα ήταν ορθό να θεωρήσουμε τη δημοκρατία ως ουσιώδες στοιχείο του οικολογισμού, κάτι άλλωστε που μπορεί να ειπωθεί και με αναφορά στη λεγόμενη «οικοτρομοκρατία», όρος που παραπέμπει στην ανάληψη βίαιης και παράνομης δράσης υπέρ του περιβάλλοντος.

Εξίσου, μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η δημοκρατία είναι η καλύτερη διευθέτηση για την προαγωγή της οικολογικής ατζέντας στη βάση της γενικής αντίληψης ότι οι άνθρωποι φέρονται υπεύθυνα από οικολογική άποψη σε ένα δημοκρατικό πλαίσιο· και, μάλιστα ακόμη περισσότερο, εάν αναμειγνύονται αυτοπρόσωπα στη λήψη σχετικών αποφάσεων, οπότε και μπορούν να διαπιστώσουν ευχερέστερα τους οικολογικούς κινδύνους στο οικείο περιβάλλον τους και να εκτιμήσουν ορθά πώς συνάπτεται η οικολογική υπευθυνότητα με το ίδιο συμφέρον και την προσωπική ευημερία τους. Εν προκειμένω, ο Terence Ball αναφέρει δηκτικά το παράδειγμα της Αλάσκας. Την ίδια στιγμή που οι οικολόγοι υπερασπίζονται σθεναρά τη διαφύλαξη του Αρκτικού Εθνικού Καταφυγίου Άγριας Ζωής, το οποίο προστατεύεται από τη νομοθεσία σε ομοσπονδιακό επίπεδο, εάν αφηνόταν η υπόθεση στους ίδιους τους κατοίκους της Αλάσκας να αποφασίσουν με δημοκρατικές διαδικασίες, όπως τουλάχιστον τεκμηριώνουν αλληπάλληλες μελέτες της κοινής γνώμης, η μεγάλη πλειονότητά τους θα αποδεχόταν την εκτενή καταστροφή του. Και αυτό διότι προτάσσει τη δημιουργία θέσεων εργασίας και τη γενικότερη οικονομική ανάπτυξη που θα επερχόταν με τη δημιουργία μονάδων εξόρυξης πετρελαίου, πετρελαιοαγωγούς, αυτοκινητόδρομους και όλα τα σχετικά (Ball, 2006, σ. 134). Συμπερασματικά, δεν υπάρχει σχέση ούτε λογικής αναγκαιότητας ούτε ιστορικής νομοτέλειας μεταξύ οικολογισμού και δημοκρατίας. Είναι δυνατόν να υπάρχει οικολογισμός χωρίς δημοκρατία και δημοκρατία χωρίς οικολογισμό. Αυτό λοιπόν το οποίο μας κάνει να περιλαμβάνουμε «τη δημοκρατία στη βάση» στις ουσιώδεις θέσεις της πράσινης ιδεολογίας είναι το πολύ απλό γεγονός ότι οι ίδιοι οι Πράσινοι την περιλαμβάνουν, δηλαδή αυτοπροσδιοριζόμενοι ως τέτοιοι εκλαμβάνουν ως κρίσιμη και απαραμείωτη διάσταση της ιδεολογίας τους τη δημοκρατία, και μάλιστα αξιώνουν την ενίσχυση και την εμβάθυνσή της, θεωρώντας τις υπάρχουσες αντιπροσωπευτικές μορφές δημοκρατίας ανεπαρκείς και ελλειμματικές.

Πράγματι, οι Γερμανοί Πράσινοι, δίνοντας τον τόνο, υποστήριξαν ως θεμελιώδη προτεραιότητα και επιτακτική ανάγκη την ανανέωση της δημοκρατίας στην ουσία της, διά της μεταφοράς του κέντρου βάρους της στη βάση, δηλαδή στους ίδιους τους πολίτες, οι οποίοι καλούνται να αναλάβουν ενεργητικό ρόλο. Κάτι τέτοιο περιλαμβάνει την αποφασιστική διεύρυνση της διαφάνειας, της λογοδοσίας και του ελέγχου των πολιτικών αντιπροσώπων σε όλα τα επίπεδα διακυβέρνησης. Επίσης, σημαίνει, ακόμη περισσότερο, τη μετατόπιση της ισχύος και της αποφασιστικής αρμοδιότητας όσο το δυνατόν πιο κοντά στο επίπεδο των πολιτών. Με άλλα λόγια, εμβάθυνση της δημοκρατίας σημαίνει οπωσδήποτε και αποκέντρωση των εξουσιών, με ενίσχυση των τοπικών και των περιφερειακών αρχών, ενώ επιπλέον η ενδυνάμωση των πολιτών ισοδυναμεί με τη μείωση της θητείας των πολιτικών αξιωματούχων και, πιθανώς, με την πρόβλεψη διαδικασιών ανάκλησής τους πριν από την ολοκλήρωσή της. Μάλιστα, αυτή η γενική αρχή, τουλάχιστον προγραμματικά, ακολουθήθηκε και στο εσωτερικό του κόμματος, ως πεδίου στο οποίο κατεξοχήν θα πρέπει να εφαρμόζεται η δημοκρατία στη βάση, σε μια κατεύθυνση «από τα κάτω προς τα πάνω», αντί για το αντίστροφο. Άλλωστε, τα παραδοσιακά κόμματα κατηγορούνται ακριβώς γι' αυτό. Έχουν εξελιχθεί σε συγκεντρωτικές, γραφειοκρατικές οργανώσεις, στο πλαίσιο των οποίων οι σημαντικές αποφάσεις λαμβάνονται σε επίπεδο κορυφής, ενώ ταυτόχρονα εξαντλούν τη δράση τους στις στενά εννοούμενες κοινοβουλευτικές υποχρεώσεις τους.

Στο επιχείρημα ότι η δημοκρατία στη βάση δεν εγγυάται την οικολογικά βέλτιστη απόφαση ένα αντεπιχείρημα θα μπορούσε να είναι ότι η συστηματική καθιέρωση και λειτουργία θεσμών και διαδικασιών συμμετοχικής και διαβουλευτικής δημοκρατίας προσδοκάται πως θα αποδειχθούν ως οι πλέον συμβατές με τα ιδανικά της οικολογίας. Και αυτό διότι πρόκειται για μια συνθήκη μαθητείας, κατά την οποία οι πολίτες που εμπλέκονται ενεργά σε μια διαβούλευση ενημερώνονται περισσότερο, εκτίθενται στη διαλογική επιχειρηματολογία και στην κριτική εξέταση δεδομένων και επιλογών, και εντέλει συγκροτούν πολιτική συνείδηση και κρίση, με βάση τις οποίες θα οδηγηθούν να υπερβούν τον ορίζοντα των ιδιοτελών, επιμεριστικών συμφερόντων τους και να ταυτιστούν με το γενικό συμφέρον και με κοινές, διαμοιραζόμενες, οικολογικές αξίες. Προφανώς αυτή είναι μια τεράστια, ανοιχτή συζήτηση.

Μπορεί ακόμη να διατυπωθεί μία επιπλέον ένσταση, όσον αφορά τη μονομερή έμφαση σε μορφές συμμετοχικής και άμεσης δημοκρατίας, σε αντιδιαστολή προς την αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Ο Ball, και πάλι, θυμίζει ότι στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία αντιπροσωπεύονται και τα συμφέροντα των απόντων από τον τόπο στον οποίο σχηματίζεται η γνώμη και λαμβάνεται η απόφαση. Μια βιοδημοκρατία, ή οικοδημοκρατία, όπως αποκαλεί τη συνάρθρωση δημοκρατίας και οικολογισμού, δεν μπορεί να

παραγνωρίσει αυτή τη συνθήκη, υπό την έννοια ότι κάποιος οφείλουν να μιλήσουν στο όνομα όλων εκείνων που δεν μπορούν να εκφραστούν, δηλαδή πρέπει να υπάρξει αντιπροσώπευση, για παράδειγμα, οντοτήτων της φύσης, όπως και των αγέννητων ανθρώπων (Ball, 2006, σσ. 140-143).

Τέλος, η αρχή της μη βίας συγκαταλέγεται στις θεμελιώδεις θέσεις τους από τους ίδιους τους Πράσινους και αιτιολογείται στη βάση της συμβατότητας σκοπών και μέσων, ότι δηλαδή θα ήταν απαράδεκτο μια κοινωνία, όπως αυτή που οραματίζονται, να εγκαθιδρυθεί με βίαιο τρόπο ή να αποδέχεται τη βία ως μέσο επίλυσης των διαφορών. Ακόμη περισσότερο, δηλώνει τον ειρηνόφιλο και συνεργατικό χαρακτήρα της, καθώς και τον σεβασμό προς άτομα και συλλογικότητες, στο εσωτερικό κάθε χώρας και διεθνώς. Είναι σαφές ότι εδώ έχουμε επιπλέον μία συνάφεια με το αντιπολεμικό κίνημα των δεκαετιών του '60 και του '70, όπως επίσης και με την ειδικότερη εναντίωση στη χρήση της πυρηνικής ενέργειας. Η απόκρουση κάθε μορφής στρατιωτικής επέμβασης και η αξίωση διεθνούς αφοπλισμού παράγονται από αυτή τη γενική αρχή. Ωστόσο, η μη βία δεν επεκτείνεται στη νόμιμη άμυνα, ούτε σε πράξεις κοινωνικής αντίστασης, οι οποίες μπορεί να έχουν ενεργητική μορφή, όπως η διακοπή της κυκλοφορίας των οχημάτων, οι καθιστικές διαμαρτυρίες κ.ο.κ. Με άλλα λόγια, οι Πράσινοι θέλουν να διατηρήσουν την αντισυμβατική ταυτότητά τους και την ευχέρεια δυναμικών κινητοποιήσεων, και επομένως δεν θα πρέπει να παρεξηγηθεί η αρχή της μη βίας με παθητικότητα, αδράνεια ή αδυναμία (The Green Party of the Federal Republic of Germany, 1998, σ. 600).

Πρωτογενής πηγή 8.4

Οι Γερμανοί Πράσινοι, Κοινωνική δικαιοσύνη και δημοκρατία*

Το 1980 ιδρύθηκαν οι Πράσινοι (Die Grünen), το οικολογικό κόμμα της τότε Δυτικής Γερμανίας, το οποίο αποτέλεσε τη σύμπραξη εκατοντάδων οικολογικών ομάδων και οργανώσεων, αλλά και κινήσεων που δραστηριοποιήθηκαν ολόκληρη την προηγούμενη δεκαετία στο πλαίσιο νέων κοινωνικών κινήματων. Ως αποτέλεσμα του ιδρυτικού συνεδρίου τους, προέκυψε ένα πολιτικό πρόγραμμα, το οποίο αναλύει τις βασικές ιδέες τους, οργανώνοντάς τες στο πλαίσιο τεσσάρων αξόνων – οικολογία, κοινωνική δικαιοσύνη, δημοκρατία στη βάση και μη βία. Λόγω και της εκλογικής επιτυχίας τους (πέτυχαν αξιοσημείωτη κοινοβουλευτική εκπροσώπηση το 1983), οι Πράσινοι άσκησαν σημαντική επιρροή σε ευρωπαϊκά οικολογικά κόμματα, ενώ το πρόγραμμά τους εκλήφθηκε ως κλασική αναφορά και πηγή έμπνευσης για τα τελευταία. Στα αποσπάσματα του προγράμματος συνοψίζονται ορισμένες θεμελιώδεις αξίες τους.

Μια κοινωνική πολιτική στραμμένη προς το μέλλον πρέπει να έχει ως στόχο της τη διαμόρφωση ενός σταθερού κοινωνικού συστήματος. [...] Απορρίπτουμε ένα σύστημα εργασίας στο οποίο οι κυρίαρχες οικονομικές δυνάμεις μπορούν να διατάζουν κατά βούληση και λίγα μόνο άτομα ελέγχουν τόσο το αποτέλεσμα της παραγωγής όσο και την ύπαρξη χιλιάδων ανθρώπων. Τόσο η ανεργία όσο και οι απάνθρωπες συνθήκες εργασίας είναι απόδειξη ενός τέτοιου συστήματος.

Παρά τις αυξήσεις των μισθών, έχει προκύψει μια αληθινή εξαθλίωση στην ανθρώπινη ζωή, ως αποτέλεσμα της καταστροφής του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο ζούμε, των αυξανόμενων αποστάσεων που πρέπει κάποιος να διασχίσει για να φτάσει στον τόπο εργασίας του και της εμπορευματοποίησης των φυσικών απολαύσεών μας και των δραστηριοτήτων του ελεύθερου χρόνου. Μαζί με τα χαμηλότερα από άποψη εισοδήματος στρώματα, τα βασικά θύματα αυτής της τάσης είναι οι νέοι, οι ηλικιωμένοι και οι ανάπηροι.

Αυτή η εκμεταλλευτική τάση για όλο και περισσότερη παραγωγή και ανάπτυξη είναι το αποτέλεσμα της συγκέντρωσης της οικονομικής δύναμης σε κρατικά και ιδιωτικά καπιταλιστικά μονοπώλια, καθώς και μιας οικονομίας κατευθυνόμενης στον ανταγωνισμό. Ως αποτέλεσμα αυτών, οι ίδιες οι συνθήκες της ανθρώπινης ζωής απειλούνται από ολοκληρωτική μόλυνση και καταστροφή. Ακριβώς εδώ οι ομάδες περιβαλλοντικής προστασίας και το οικολογικό κίνημα μπορούν να ενώσουν τις δυνάμεις τους με εργάτες και συνδικάτα. Μαζί με αυτούς απαιτούμε μείωση της εργάσιμης ημέρας και πιο ανθρώπινες συνθήκες εργασίας.

Μόνο μέσα από την αποφασιστικότητα εκείνων οι οποίοι επηρεάζονται άμεσα μπορούν να εξουδετερωθούν οι οικολογικές, κοινωνικές και οικονομικές κρίσεις. Επειδή πρεσβεύουμε τον αυτοκαθορισμό και την ελεύθερη ανάπτυξη κάθε ανθρώπινου όντος, καθώς και την ιδέα ότι οι άνθρωποι πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να καθορίσουν τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους δημιουργικά, ελεύθεροι από εξωτερική πίεση, σε συνθήκες αμοιβαίου σεβασμού για όλους και σε αρμονία με το φυσικό περιβάλλον,

υποστηρίζουμε έντονα τα ανθρώπινα και δημοκρατικά δικαιώματα τόσο εδώ [στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας] όσο και στο εξωτερικό. [...]

Μια πολιτική άποψη που βασίζεται σε μια δημοκρατία της βάσης απαιτεί μια περισσότερο ενεργή υλοποίηση μιας αποκεντρωμένης, άμεσης δημοκρατίας. Η θεμελιώδης πεποίθησή μας είναι ότι πρέπει να δίνεται η μέγιστη προτεραιότητα στις αποφάσεις στο επίπεδο του λαού. Πρέπει να δοθεί μεγαλύτερη αυτονομία στις μικρότερες, πιο διαχειρίσιμες και αποκεντρωμένες οργανώσεις σε τοπικό και δημοτικό επίπεδο, καθώς και εκτεταμένα δικαιώματα αυτοδιαχείρισης. Παρ' όλα αυτά, αυτός ο τύπος δημοκρατίας απαιτεί επίσης ολοκληρωμένη οργάνωση και συντονισμό, εάν, παρά την έντονη εναντίωση, οι οικολογικά προσανατολισμένες πολιτικές πρόκειται να πετύχουν δημόσια αναγνώριση. Γι' αυτό, είμαστε ενεργοί σε όλους τους πολιτικούς αγώνες των τοπικών, περιφερειακών και εθνικών εκλογών, και ελπίζουμε να προαγάσουμε τη ζωτική διαδικασία λήψης αποφάσεων στο επίπεδο του λαού, ενδυναμώνοντας το δικαίωμα εκείνων οι οποίοι επηρεάζονται άμεσα να αποφασίσουν μόνοι τους.

* The program of the Green Party of the Federal Republic of Germany. Στο N. Love (επιμ.), *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η έκδ., σσ. 495-502), Τσάταμ (N.J.): Chatam House Publishers, σσ. 598-599.

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Μποτετζάγιας, Ι. (2010), *Η ιδέα της φύσης. Απόψεις για το περιβάλλον από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας*, Αθήνα: Κριτική.
- Carter, N. (2007), *The politics of the environment. Ideas, activism, policy* (2η έκδ.), Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.

Ανθολογίες

- Dobson, A., & Eckersley, R. (επιμ.) (2006), *Political theory and the ecological challenge*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Wall, D. (επιμ.) (1994), *Green history. A reader in environmental literature, philosophy and politics*, Νέα Υόρκη: Routledge.

Κλασικές μελέτες

- Dobson, A. (2013), *Πράσινη πολιτική σκέψη* (μτφρ. Σ. Πετρουνάκος), Αθήνα: Πράσινο Ινστιτούτο.
- Eckersley, R. (1992), *Environmentalism and political theory. Towards an ecocentric approach*, Λονδίνο: UCL Press.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Λουλούδης, Λ. (1986), *Πολιτοικολογία*, Αθήνα: Στοχαστής.
- Λουλούδης, Λ., Γεωργιάδου, Β., & Σταυρακάκης, Γ. (1999), *Φύση, κοινωνία και επιστήμη στην εποχή των «τρελών αγελάδων»*. Διακινδύνευση και αβεβαιότητα, Αθήνα: Νεφέλη.
- Μποτετζάγιας, Ι., & Καραμίχας, Γ. (2008), *Περιβαλλοντική κοινωνιολογία*, Αθήνα: Κριτική.
- Σταυρακάκης, Γ. (επιμ.) (1998), *Φύση, κοινωνία και πολιτική. Κείμενα*, Αθήνα: Νήσος.

Ειδικού ενδιαφέροντος

- Smith, M. (2003), *Deliberative democracy and the environment*, Λονδίνο: Routledge.
- Latouche, S. (2008), *Το στοίχημα της απο-ανάπτυξης* (μτφρ. Χ. Σαρίκα), Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Επιστημονικά περιοδικά

- [*Environmental ethics*](#)
- [*Environmental politics*](#)
- [*Environmental values*](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Ευώνυμος Οικολογική Βιβλιοθήκη*, <http://www.evonymos.org/>
Εξειδικευμένη βιβλιοθήκη με πλούσιο υλικό και ταυτόχρονα ψηφιακή πύλη για οικολογικά θέματα.
- *The great ape project*, <http://www.projetogap.org.br/en/>
Διεθνής οργανισμός που υποστηρίζει την αναγνώριση νομικών δικαιωμάτων σε ανθρωπίδες (γορίλλες, ουρακοτάγκους, χιμπατζήδες).

Κεφάλαιο 9

Θρησκευτικός Φονταμενταλισμός

Σύνοψη

Αρχικά διερευνάται το ερώτημα κατά πόσον ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός, βάσει των ιδιομορφιών που εμφανίζει, αποτελεί πολιτική ιδεολογία. Κατόπιν παρουσιάζονται ο προτεσταντικός και ο ισλαμικός φονταμενταλισμός. Στη συνέχεια, σε πιο αφηρημένο επίπεδο, προσεγγίζονται συστηματικά τα μείζονα ιδεολογικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού –η αντίδραση στην περιθωριοποίηση της θρησκευτικής πίστης, η επιλεκτικότητα, ο μανιχαϊσμός, το αλάθητο, ο μεσσιανισμός και ο χιλιασμός–, τα οποία συνάπτονται με τα οργανωτικά γνωρίσματά του.

Ερωτήσεις:

- Τι εννοεί ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός ως θεμέλια και γιατί τα θεωρεί τόσο σημαντικά;
- Γιατί ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός, εφόσον περιστρέφεται γύρω από τη θρησκευτική πίστη, ωστόσο θεωρείται ιδεολογία;
- Μπορούμε να μιλάμε για προτεσταντικό φονταμενταλισμό, από τη στιγμή που δεν χαρακτηρίζεται από βία, εξτρεμιστική δράση;
- Ποια είναι η σχέση του ισλαμικού φονταμενταλισμού με τον εθνικισμό;
- Γιατί ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, εφόσον επιδιώκει την «ισλαμική αναβίωση», δεν θεωρείται ένα παραδοσιακό, συντηρητικό κίνημα;
- Πώς συνδέεται ο μανιχαϊκός χαρακτήρας του θρησκευτικού φονταμενταλισμού με την πίστη στο αλάθητο του ιερού κειμένου;

9.1. Είναι ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός ιδεολογία;

Στην καθομιλουμένη ως φονταμενταλιστή χαρακτηρίζουμε τον φανατικό, δογματικό, ενίοτε και βίαιο ζηλωτή, ο οποίος θέλει να επιβάλει τις απόψεις του στους άλλους. Μολονότι η συγκεκριμένη σημασία σχετίζεται απολύτως με την έννοια του φονταμενταλισμού όπως αυτή υφίσταται στον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, επ' ουδενί εξαντλεί τα περιεχόμενα του τελευταίου· ούτε, βεβαίως, από την άλλη πλευρά, κάθε φονταμενταλιστής με τη γενική, κοινόχρηστη σημασία της λέξης είναι απαραίτητος φορέας και εκφραστής ορισμένης εκδοχής της ιδεολογίας του θρησκευτικού φονταμενταλισμού. Μάλιστα, η καταγωγική σημασία της λέξης, η οποία προέρχεται από το λατινικό «fundus» που σημαίνει θεμέλιο/βάση, υποδηλώνει την προσταγή επιστροφής στις «ρίζες», σε κάποια ορισμένη θεμελίωση/«οικοδόμημα», ή με άλλα λόγια παραπέμπει στην αναβίωση μιας προϋπάρχουσας, καθιερωμένης κατάστασης, η οποία εκλαμβάνεται ως συστατική για μια εξελιγμένη στον χρόνο παράδοση. Εξ ου και ο όρος «φονταμενταλισμός» μπορεί να αποδοθεί και ως θεμελιοκρατία. Αυτή η γλωσσική προέλευση συνάπτεται με το χριστιανισμό. Όπως έχει υποστηριχθεί, στην περίπτωση του Ισλάμ οι αραβικοί όροι «usul» (τα θεμελιώδη), «usuli» (θεμελιοκράτης) και «usuliya» (θεμελιοκρατία) κατ' αναλογία αξιοποιούνται για να δηλώσουν το ίδιο, παρότι δεν ήταν ανέκαθεν αυτή η σημασία τους (Πάτελος, 2007, σ. 40). Δεν υπάρχει τέτοια γλωσσική αντιστοίχιση σε άλλες μεγάλες θρησκείες οι οποίες, ωστόσο, έχουν συνδεθεί με τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό.

Από την τελευταία αυτή παρατήρηση δημιουργείται και ένα ουσιαστικό θέμα το οποίο σχετίζεται με το ερώτημα κατά πόσον ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός μπορεί να θεωρηθεί πολιτική ιδεολογία, μολονότι το ζήτημα δεν είναι μόνον –ούτε κυρίως– γλωσσικής διατύπωσης. Δηλαδή, όπως σημειώνει ο Vincent (χωρίς να αποδέχεται ο ίδιος αυτό το επιχείρημα), σε αντίθεση λίγο πολύ με τις υπόλοιπες ιδεολογίες, πολλοί εξ αυτών που θεωρούνται από τρίτους (δηλαδή από μελετητές του φαινομένου ή άλλους) θρησκευτικοί φονταμενταλιστές ιδεολόγοι δεν αποδέχονται τον εν λόγω χαρακτηρισμό, θεωρώντας τον άσχετο, παραπλανητικό, πιθανότατα και εσκεμμένα μειωτικό. Αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί εξίσου για τους φιλελεύθερους, τους συντηρητικούς, τους σοσιαλιστές, τους συνειδητοποιημένους ιδεολόγους κ.ο.κ., οι οποίοι, παρά το γεγονός ότι συχνά θα εκφράσουν αντιρρήσεις για τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται η ιδεολογία τους από τους αντιπάλους τους, δεν θα αρνηθούν ότι ασπάζονται τον φιλελευθερισμό, τον συντηρητισμό, τον σοσιαλισμό κ.ο.κ. Επομένως, εδώ μπορεί να εγερθεί ένα ζήτημα διαφοροποίησης ως προς

το ίδιο το σημαίνον που αναφέρεται σε μια ιδεολογική θεώρηση και πρακτική, η οποία σημαίνεται ως τέτοια κυρίως από τρίτους, και όχι από τους ίδιους τους –θεωρούμενους από αυτούς τους τρίτους– φορείς της. Τίθεται, επομένως, ένα θέμα ως προς την ταυτότητα της ιδεολογίας αυτής (Vincent, 2010, σ. 263). Βεβαίως, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι κατ’ αναλογία και πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι, εθνικιστές δεν αποδέχονται τον χαρακτηρισμό του εθνικιστή για τους ίδιους, κυρίως επειδή στη συνηθισμένη χρήση της η λέξη «εθνικισμός» έχει αρνητικές συνδηλώσεις, ενώ προτιμούν να αυτοπροσδιορίζονται ως πατριώτες. Ωστόσο, είναι ξεκάθαρο ότι το σημαίνον έθνος έχει θεμελιώδη σημασία για τη συγκρότηση και την άρθρωση των ιδεολογικών πεποιθήσεών τους. Επίσης, θα μπορούσε ακόμη να ειπωθεί ότι δεν είναι ασυνήθιστο πολλοί άνθρωποι –λιγότερο, είναι η αλήθεια, οργανωμένες ομάδες ή κοινότητες ανθρώπων– να ασπάζονται ιδεολογικές θέσεις και να καθίστανται φορείς τους, χωρίς να συνειδητοποιούν την ιδεολογική διάσταση και ταυτότητά τους.

Έχει επίσης διατυπωθεί και μια πρωταρχικότερη αμφισβήτηση, δηλαδή κατά πόσον ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός μπορεί να θεωρηθεί ιδεολογία, ανεξάρτητα από την αυτοκατανόηση των φορέων του. Η αντίρρηση αφορά κυρίως την έλλειψη, κατ’ αυτή την προσέγγιση, ενός συστηματικού, ιεραρχημένου και λογικά συνεκτικού συνόλου ιδεών που να απαντά τουλάχιστον σε όλα τα βασικά ζητήματα, όπως ο τρόπος λειτουργίας της κοινωνίας και του κράτους, καθώς και η θέση των ανθρώπων ή των ανθρώπινων συνόλων. Μπορεί να υπάρχουν διάσπαρτες αντιλήψεις για ορισμένες πτυχές αυτών, όπως για τα ηθικά καθήκοντα των πιστών, αλλά αυτές παραμένουν εν μέρει ασύνδετες, ενδεχομένως ακόμη και κάπως αντιφατικές μεταξύ τους, ή παρουσιάζουν ασάφειες και ελλείψεις, ακριβώς επειδή απουσιάζει ένα ολοκληρωμένο και σαφές πολιτικό σχέδιο που να τις εξειδικεύει και να τις ενσωματώνει σε μια ενιαία και ξεκάθαρη προοπτική. Από αυτή την άποψη, στην καλύτερη περίπτωση ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός εμφανίζεται ως ατελής ή υπολειμματική ιδεολογία και στη χειρότερη δεν αναγνωρίζεται καν ως ιδεολογία. Μια τέτοια κριτική όμως μπορούμε να πούμε ότι είναι υπερβολικά αυστηρή και δείχνει πιθανώς κάποια μεροληψία. Ας πούμε, αν επιδεικνύαμε ανάλογη αυστηρότητα, ο φασισμός θα μπορούσε να υποστεί παρεμφερή κριτική, όπως πράγματι έχει υποστεί, ή ο φιλελευθερισμός θα μπορούσε να αμφισβητηθεί ως ενιαία και συνεκτική ιδεολογία, με το επιχείρημα ότι έχει σημαντικές διακυμάνσεις και παραλλαγές, ώστε μόνον καταχρηστικά είναι δυνατόν να τον εκλάβουμε ως *μια* ιδεολογία. Εν πάση περιπτώσει, όπως είναι προφανές από την ένταξη του θρησκευτικού φονταμενταλισμού στο παρόν βιβλίο, υιοθετούμε την επικρατούσα άποψη ότι αυτός αποτελεί ιδιαίτερη και ξεχωριστή ιδεολογία, και στις επόμενες σελίδες, μέσω της παρουσίασής του, θα αναδειχθούν οι λόγοι αυτής της επιλογής.

Εδώ έχει γίνει η επιλογή να επικεντρωθούμε στον προτεσταντικό, χριστιανικό φονταμενταλισμό και κατόπιν στον ισλαμικό. Το φαινόμενο επ’ ουδενί εξαντλείται σε αυτούς, ενώ σε εκδοχές του σε άλλες θρησκείες που δεν παρουσιάζουν ευρωπαϊκό ενδιαφέρον μόνο νύξεις και παρεμπίπτουσες αναφορές έχουν γίνει στα υποκεφάλαια 9.4 και 9.5. Ωστόσο, στα συγκεκριμένα υποκεφάλαια το φαινόμενο –έστω σε ένα αφηρημένο και γενικευτικό επίπεδο– καλύπτεται στο σύνολό του.

9.2. Οι προτεσταντικές απαρχές

Μπορεί να εγείρονται αμφιβολίες ή και αντιρρήσεις για το ακριβές περιεχόμενο και το ιδεολογικό καθεστώς του θρησκευτικού φονταμενταλισμού σήμερα, δεν τίθεται ωστόσο τέτοιο ζήτημα όσον αφορά την προέλευση του όρου και το συγκεκριμένο φαινόμενο με το οποίο αρχικώς συνδέθηκε. Συγκεκριμένα, οι απαρχές του εντοπίζονται στα έτη 1910-1915, όταν συνεγράφησαν και διανεμήθηκαν ευρέως, με τη μορφή φυλλαδίων, 90 κείμενα προτεσταντών θεολόγων και ιερέων, στο πλαίσιο ενός συντονισμένου εγχειρήματος υπεράσπισης της «ορθόδοξης» προτεσταντικής πίστης. Εμπνευστές και χορηγοί του προγράμματος υπήρξαν οι επιχειρηματίες αδερφοί Lyman και Milton Stewart, των οποίων τα φυλλάδια εκδόθηκαν από το Βιβλικό Ινστιτούτο του Λος Άντζελες, ενώ σε δεύτερη φάση συγκεντρώθηκαν σε δώδεκα τόμους (και αργότερα σε τέσσερις), υπό τον γενικό τίτλο *The Fundamentals. A testimony to the Truth (Τα Θεμελιώδη. Μια μαρτυρία της Αλήθειας)*. Με αναφορά σε αυτό το έργο, το οποίο άσκησε σημαντική επιρροή, ο αρχισυντάκτης του περιοδικού *Watchman-Examiner*, Curtis Lee Laws, επινόησε τον όρο «φονταμενταλισμός», προκειμένου να χαρακτηρίσει τη στάση όλων όσοι ήταν διατεθειμένοι να δώσουν τη μάχη υπέρ των αληθειών που εμπεριείχονταν στα θεμέλια της πίστης. Και ο όρος υιοθετήθηκε τόσο από τους προτεστάντες φονταμενταλιστές όσο και από τους αντιπάλους τους.

Για να κατανοήσουμε τι σηματοδοτούν τα *Θεμελιώδη* και γιατί αποτέλεσαν ιδρυτικό έργο του προτεσταντικού φονταμενταλισμού, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το διανοητικό-θεολογικό και κοινωνικό

πλαίσιο εντός του οποίου προέκυψαν. Από τα τέλη του 19ου αιώνα η ηγεμονία του ορθόδοξου προτεσταντισμού άρχισε να αντιμετωπίζει σημάδια κλονισμού, τα οποία σχετιζόνταν με σειρά εξελίξεων πέραν του ελέγχου του. Πρώτα απ' όλα, σε θεολογικό επίπεδο, ενδυναμώνονται τάσεις που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως υπερβολικά «φιλελεύθερες», συνδεδεμένες πρωτίστως με τη λεγόμενη «υψηλή κριτική» των πρωτογενών κειμένων, οι οποίες διανοίγουν τον δρόμο για διαφορετικές, πολλαπλές ερμηνείες της Βίβλου, κάτι που εκλαμβάνεται εν τέλει ως σχετικοποίηση των δογματικών αναφορών και ως αποδυνάμωση της ίδιας της πίστης. Επιπλέον, οι σημαντικές μεταναστευτικές ροές προς τις Ηνωμένες Πολιτείες δημιουργούν ένα ανησυχητικό για τους φονταμενταλιστές δεδομένο, καθώς αλλάζουν την πληθυσμιακή σύσταση και υπονομεύουν την πρωτοκαθεδρία του προτεσταντισμού· γενικότερα, μάλιστα, φέρνουν νέα ήθη, τα οποία έρχονται να προστεθούν στον ταχύ εκσυγχρονισμό της κοινωνίας και σε όλους τους (ανεπιθύμητους για τους φονταμενταλιστές) νεωτερισμούς. Κατεξοχήν, η ραγδαία αστικοποίηση προσβάλλει τους κοινοτικούς δεσμούς και τις παραδοσιακές αναφορές των ανθρώπων. Επίσης, το επιστημονικο-τεχνικό πνεύμα της εποχής τείνει να εξοβελίζει ολοένα και περισσότερο τις αρχές της θρησκευτικής πίστης από πεδία στα οποία είχε έντονη παρουσία, περιορίζοντας την πίστη σε ζήτημα προσωπικής συνείδησης, δηλαδή κάτι που αφορά την ιδιωτική σφαίρα και δεν συνιστά πλέον αρχή για τη ρύθμιση των δημόσιων υποθέσεων. Εξίσου, στα πανεπιστήμια εδραιώνεται και εξαπλώνεται το αμιγώς επιστημονικό πνεύμα, και κατ' επέκταση οι επιστήμες αποσυνδέονται από θεολογικές αναφορές και θεμελιώσεις.

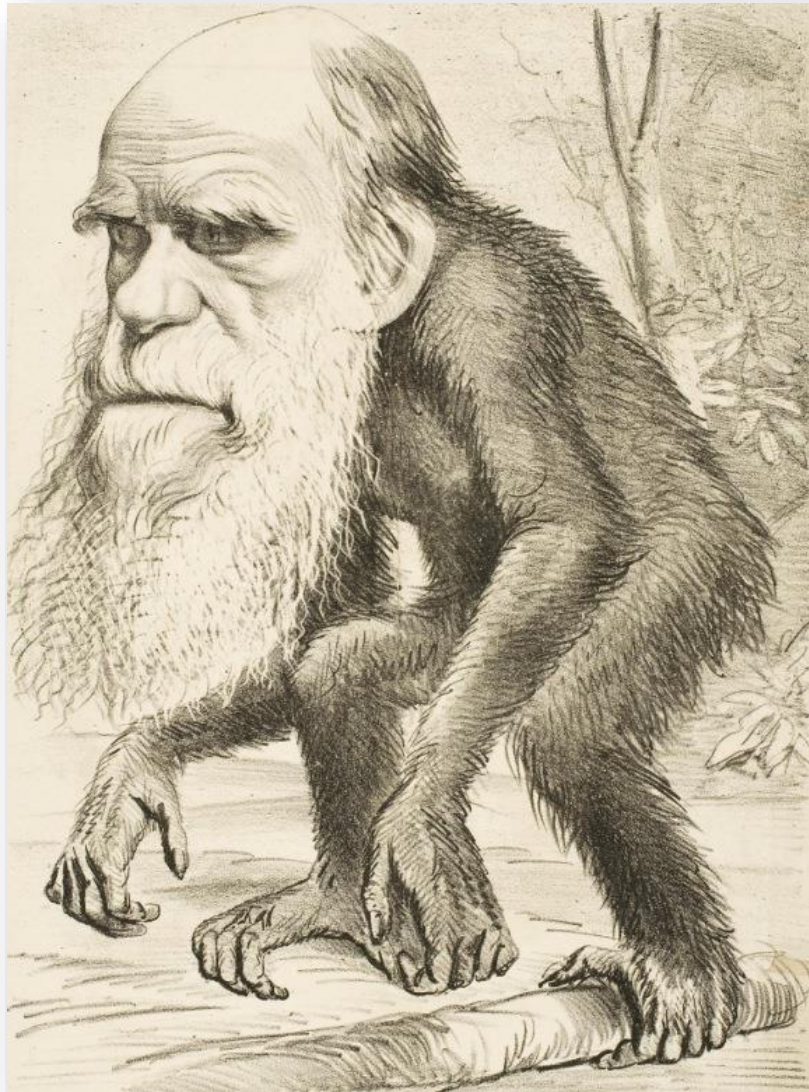
Σε αυτά λοιπόν τα συμφοραζόμενα έρχονται να εμφανιστούν τα *Θεμελιώδη* και να σημάνουν, κατά κάποιον τρόπο, συναγεμύ. Σε έναν ραγδαία μεταβαλλόμενο κόσμο, ο οποίος δείχνει να χάνει την επαφή του με τον Θεό ή, εν πάση περιπτώσει, να παύει να τον θεωρεί πρώτη και ύστατη αναφορά, καλούν σε γενικό πρόσταγμα επιστροφής στις βασικές αρχές της Πίστης και στην αποκατάσταση της προτεραιότητάς τους. Ποιες είναι λοιπόν αυτές; Παρά την ποικιλομορφία των κειμένων και τις διαφορετικές έγνοιες των επιμέρους συγγραφέων τους, είναι κοινώς παραδεκτό ότι οι κύριες ιδέες τους μπορούν να συνοψιστούν λίγο πολύ στις ακόλουθες:

- *Το αλάθητο της Βίβλου*: Ως θεόπνευστο έργο, είναι αδύνατον να σφάλει. Εμπεριέχει την αλήθεια, μοναδική και ολόκληρη. Υπ' αυτήν την έννοια, η Βίβλος αποτελεί την αυθεντική πηγή για τη θεία θέληση και αλάνθαστο οδηγό για τη ζωή κάθε πιστού.
- *Η κατά κυριολεξία ισχύς της Βίβλου*: Ό,τι γράφει το ιερό βιβλίο είναι έτσι ακριβώς. Μια μεταφορική ανάγνωσή του ή μια κατ' αναλογία ερμηνεία, η οποία επισημαίνει τις ιδιαιτερότητες του ιστορικού πλαισίου, ώστε το πρωτογενές νόημα του κειμένου να χρειάζεται προσαρμογή στα συμφοραζόμενα του σημερινού κόσμου, απορρίπτονται ως λανθασμένες.
- *Η εκ του μηδενός Δημιουργία του κόσμου*: Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο σε επτά ημέρες και τα είδη δημιουργήθηκαν εξ αρχής στην οριστική τους μορφή.
- *Η εκ Παρθένου Γέννηση του Χριστού*.
- *Η Σταύρωση και η Ανάσταση του Χριστού*.

Αυτό που πρέπει να καταστεί σαφές είναι ότι οι προτεστάντες φονταμενταλιστές δεν αντιλαμβάνονται τα παραπάνω απλώς ως ομολογία Πίστης για τους ίδιους, αλλά και ως γενικές αρχές της ανθρώπινης ζωής. Επομένως, δεν πρόκειται για μια συνθήκη που αφορά τη δική τους θρησκευτική κοινότητα, αλλά το σύνολο των ανθρώπων και του κόσμου. Εξ ου και κινητοποιούνται προκειμένου να διαδώσουν την Πίστη, και μάλιστα μαχητικά. Ωστόσο, εν προκειμένω, η μαχητικότητα αυτή περιλαμβάνει μεν ενεργητική, δυναμική, διεκδικητική δράση και πάθος, όχι όμως και βίαιη επιβολή. Η εμβληματική περίπτωση εκδήλωσης αυτής της μαχητικής παρέμβασης, η οποία αποτέλεσε πύρρειο νίκη για το φονταμενταλιστικό κίνημα, υπήρξε μια δικαστική διένεξη που έλαβε τεράστια δημοσιότητα και έμεινε γνωστή ως «η δίκη της μαϊμούς» (Kerel, 1992, σσ. 181-184). Αξίζει να αναφερθούμε πολύ συνοπτικά σε αυτήν.

Μια φονταμενταλιστική οργάνωση, η World Christian Fundamentals Association, δραστηριοποιούνταν, όπως και άλλες παρόμοιες, στην άσκηση πίεσης σε μέλη πολιτειακών και ομοσπονδιακών νομοθετικών σωμάτων, προκειμένου να περάσουν, μεταξύ άλλων, νόμους οι οποίοι απαγορεύουν τη διδασκαλία της δαρβινικής θεωρίας της εξέλιξης. Πράγματι, σε ορισμένες Πολιτείες (όπως στο Τενεσί, χάρη στη συγκεκριμένη οργάνωση) επιβλήθηκαν τέτοιοι νόμοι, οι οποίοι δέσμευαν τα δημοσώς χρηματοδοτούμενα σχολεία. Σε αυτό το πλαίσιο μνηύθηκε ο αναπληρωτής δάσκαλος σε σχολείο του Ντέιτον του Τενεσί, John Thomas Scopes, επειδή δίδαξε στο μάθημα της βιολογίας ένα κεφάλαιο από βιβλίο που αναφέρεται σε αυτή τη θεωρία. Η υπόθεση πήρε παναμερικανικές διαστάσεις, ακριβώς επειδή, με αφορμή τη συγκεκριμένη κατηγορία, συγκρούστηκαν οι φονταμενταλιστές με τους φιλελεύθερους (με την ευρεία έννοια του όρου), ενώ οι αγορεύσεις και τα επιχειρήματα των συνηγόρων κάθε πλευράς έφθαναν, μέσω της

ραδιοφωνικής μετάδοσής τους και της εκτενούς αναπαραγωγής τους στον Τύπο, σε ένα ευρύτατο κοινό. Το γενικό πνεύμα της κατηγορούσας αρχής, πέραν βεβαίως της παραβίασης του νόμου, ήταν ότι ο λόγος του Θεού είναι ανώτερος από κάθε ανθρώπινη σοφία, ενώ της υπεράσπισης ότι δεν υπάρχει στην πραγματικότητα σύγκρουση μεταξύ των δύο (κάτι που προφανώς προϋποθέτει μια μη φονταμενταλιστική ερμηνεία της Βίβλου). Μολονότι ο Scopes καταδικάστηκε με την επιβολή προστίμου, τις γενικές εντυπώσεις κέρδισαν οι υποστηρικτές του, ενώ οι φονταμενταλιστές στιγματίστηκαν στη συνείδηση της πλειονότητας του αμερικανικού κοινού ως φορείς παρωχημένων αντιλήψεων και ως δογματικοί που δεν μπορούν να συμβαδίσουν με τις εξελίξεις της εποχής.



Εικόνα 9.1 «Ένας σεβάσιμος ουρακοτάγκος» είναι ο τίτλος αυτής της καρικατούρας του Δαρβίνου, άγνωστου καλλιτέχνη, η οποία δημοσιεύτηκε στο σατιρικό περιοδικό *The Hornet*, το 1871, επιδιώκοντας να διακωμωδήσει τη θεωρία της εξέλιξης των ειδών. Ο χριστιανικός φονταμενταλισμός αρχικά επιτέθηκε στην επιστήμη, θεωρώντας την αναξιόπιστη ή, εν πάση περιπτώσει, κατώτερης αξίας πηγή γνώσης, συγκριτικά προς τον λόγο του Θεού. Αργότερα, ανέπτυξε μορφές ψευδοεπιστήμης (Δημιουργισμός, Νοήμων Σχεδιασμός), οι οποίες επιχειρούν να θεμελιώσουν την επιστημονική εγκυρότητα της Βίβλου (University College London Digital Collections, 18886, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Editorial_cartoon_depicting_Charles_Darwin_as_an_ape_\(1871\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Editorial_cartoon_depicting_Charles_Darwin_as_an_ape_(1871).jpg)).

Το παρόν έργο αποτελεί κοινό κτήμα (public domain).

Μάλιστα, σχετικά γρήγορα η αποτυχία ανάσχεσης του πνεύματος του νεωτερισμού και της «αθεΐας» είχε ως αποτέλεσμα οι κυριότερες εκδοχές του προτεσταντικού φονταμενταλισμού να αποσυρθούν στο εσωτερικό των κοινοτήτων και της Εκκλησίας τους, προκειμένου τουλάχιστον να σωθούν οι ίδιες, αφού δεν μπορούν να σώσουν τον κόσμο συνολικά. Ωστόσο, ως αντίδραση στην ελευθεριότητα και στη ριζοσπαστικότητα που εκδηλώθηκε με τα νέα κοινωνικά κινήματα των δεκαετιών του '60 και του '70, αναβίωσε η δημόσια στρατευμένη έκφραση του θρησκευτικού φονταμενταλισμού και έκρουσε εκ νέου τον κώδωνα του κινδύνου. Όμως, τώρα πλέον, μολονότι η προσταγή της επιστροφής στις ρίζες επανέρχεται ακέραιη και η αναγκαιότητα αποκατάστασης της πίστης είναι εκ των ων ουκ άνευ, κυρίαρχος είναι ένας ηθικολογικός λόγος, ο οποίος επισημαίνει την ηθική και την πολιτισμική παρακμή της κοινωνίας, και οποίος ωστόσο εκφράζεται σε ένα πολιτικό-κοσμικό πλαίσιο, τοποθετούμενος στη δεξιά πτέρυγα του ρεπουμπλικανικού κόμματος. Κατά προέκταση, είναι πιο ακριβές να ταξινομηθεί ως ένα υπερσυντηρητικό ρεύμα στον συντηρητισμό (βλ. Κεφάλαιο 2), χωρίς αυτό να σημαίνει, επαναλαμβάνουμε, ότι έχει απολέσει ορισμένα ουσιώδη χαρακτηριστικά του φονταμενταλισμού. Μάλιστα, δεν θα πρέπει να παραγνωρισθεί ότι κατά τις δεκαετίες του '80 και του '90 σημειώθηκαν βίαιες επιθέσεις μαζικής κλίμακας σε κλινικές όπου γίνονταν εκτρώσεις. Παρ' όλα αυτά, γενικά η βίαιη δράση δεν είναι ο κανόνας των σύγχρονων αμερικανικών φονταμενταλιστικών χριστιανικών ομάδων, ενδεχομένως και επειδή προσδοκούν ότι μπορούν να πετύχουν τους στόχους τους και μέσω συμβατικών καναλιών του πολιτικού συστήματος (Vincent, 2010, σ. 286).

Κάτι τέτοιο εκφράζεται και ειδικότερα, με την τροπή που πήρε η οργανωμένη εναντίωση στη θεωρία της εξέλιξης από τη δεκαετία του '60 και μετά. Δηλαδή, επανέκαμψε με τη μορφή του «Δημιουργισμού» και της θεωρίας περί «Νοήμονος Σχεδιασμού». Τώρα, πλέον, δεν αμφισβητείται η επιστημονική κοσμοθεώρηση ως τέτοια, δηλαδή γίνεται αποδεκτό ότι η επιστήμη και οι μέθοδοί της είναι αρμόδιες για την εύρεση και τη θεμελίωση της γνώσης, και επομένως δεν εγείρεται καμία αξίωση για την αυθεντία της Βίβλου ως πηγής γνώσης *εναντίον* της επιστήμης· διατυπώνονται όμως ψευδοεπιστημονικά επιχειρήματα, τα οποία επιδιώκουν να τεκμηριώσουν επιστημονικά την ορθότητα της κατά κυριολεξία ανάγνωσής της και, ταυτόχρονα, να απαξιώσουν τη θεωρία της εξέλιξης όχι ως αθεϊστική, αλλά ως επιστημονικά εσφαλμένη. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μια συγκεκαλυμμένη φονταμενταλιστική στάση, η οποία ως τέτοια, δηλαδή με το να αναγκάζεται να παίζει στο γήπεδο του αντιπάλου και να τον μιμείται, αφενός δείχνει ότι έχει αποδεχτεί μια στρατηγικού χαρακτήρα ήττα, αφετέρου έχει σε κάθε περίπτωση καταστεί πολύ μετριοπαθέστερη της αυθεντικής εκδοχής της. Φέρ' ειπείν, αξιώνει στο μάθημα της βιολογίας να διδάσκεται η «επιστήμη» του Δημιουργισμού ως αντίπαλη αυτής της θεωρίας της εξέλιξης, στο όνομα του επιστημονικού πλουραλισμού.

Πρωτογενής πηγή 9.1

Πάστορας Gary Freel, *Γιατί είμαι φονταμενταλιστής**

Ο συγγραφέας του κειμένου με τίτλο «Γιατί είμαι ένας μαχητικός φονταμενταλιστής της Βίβλου», αποσπάσματα του οποίου παρατίθενται εδώ, είναι πάστορας της αμερικανικής Φονταμενταλιστικής Εναγγελικής Ένωσης, στον ιστότοπο της οποίας δημοσιεύτηκε το κείμενο, το 2012. Ο Freel, που κηρύσσει σε εκκλησία του Φρέσκο της Καλιφόρνια, υπερασπίζεται τον χαρακτηρισμό «φονταμενταλιστικός», συνδέοντάς τον, μεταξύ άλλων, με μια μαχητική (militant) στάση, την οποία, προβλέψιμα, εντοπίζει στην ίδια τη Βίβλο. Ταυτόχρονα, είναι προσεκτικός ώστε να διαχωρίσει το μήνυμά του από ένα προσκλητήριο ανάληψης βίαιης δράσης.

Πολλοί χριστιανοί σήμερα φαίνεται να φοβούνται τη μαχητικότητα, εκφράζοντας τους ενδοιασμούς τους με σχόλια όπως «Είμαστε φονταμενταλιστές, απλώς δεν θέλουμε να το διατυμπανίζουμε», εννοώντας την επιθυμία τους να φορέσουν τη «φονταμενταλιστική» ετικέτα, ενώ αρνούνται να ξεχωρίσουν από το πλήθος ή να εφαρμόσουν τον Βιβλικό διαχωρισμό από το λάθος – σημαντικά χαρακτηριστικά του αληθινού, Βιβλικού φονταμενταλισμού. Πριν από κάποιο διάστημα, ένας φονταμενταλιστής ηγέτης εξέφρασε τη δυσαρέσκειά του για τον όρο «φονταμενταλιστής» και πρότεινε κάποιες εναλλακτικές. Σε ένα επίπεδο, το καταλαβαίνουμε αυτό και μοιραζόμαστε τις ανησυχίες που εξέφρασε. Είναι απογοητευτικό να υπάρχουν άνθρωποι που σε συνδέουν με τα ακραία στοιχεία του Ισλάμ, του ινδουισμού, του καθολικισμού και άλλων ομάδων που βιώνουν τη θρησκεία τους με επιθέσεις αυτοκτονίας και άλλα μέσα που φέρνουν τον θάνατο και την καταστροφή σε χιλιάδες ανθρώπους.

Σε ένα άλλο επίπεδο, όμως, τέτοιες δηλώσεις είναι επιβλαβείς και δεν βοηθούν τον σκοπό του φονταμενταλισμού. Τέτοια σχόλια δημιουργούν προβληματισμό, γιατί είναι ενδείξεις ότι ο ομιλητής/συγγραφέας είτε είναι κουρασμένος από τον αγώνα και είναι πρόθυμος να κάνει ορισμένες παραχωρήσεις στον φιλελευθερισμό (απιστία) είτε ίσως είναι συνεπαρμένος από τη Νέα Ευαγγελική φιλοσοφία του ιερατείου, με την οποία έχει συνθηκολογήσει. Στη βάση τους, αυτοί οι ισχυρισμοί είναι μια προδοσία του φονταμενταλισμού και δείχνουν ότι αυτός που μιλάει ή γράφει βρίσκεται σε επικίνδυνο σημείο. Τώρα, περισσότερο από ποτέ, είναι που πρέπει οι φονταμενταλιστές να σηκωθούν και να αναπτύξουν τις αλήθειες του φονταμενταλισμού όπως είναι στην Αγία Γραφή. Η υποτίμηση του φονταμενταλισμού είναι επικίνδυνη, ειδικά όσον αφορά ένα σημαντικό χαρακτηριστικό του, το οποίο το παρόν άρθρο προσπαθεί να αναδείξει: τη μαχητικότητα! [...]

Οι πολεμικές μεταφορές αφθονούν στον Λόγο του Κυρίου. Το να λέει κάποιος ότι δεν υπάρχει κανένα στοιχείο «ένθερης υποστήριξης» της πίστης σημαίνει ότι είναι αδαής και τυφλός στην αλήθεια της Γραφής (Ιούδας 3-4). Ο Παύλος πρόσταξε τον Τιμόθεο (και εκείνους που θα τον ακολουθούσαν) να «πολεμήσουν τον καλό αγώνα της πίστης» (Τιμόθ. 6: 12). Η λέξη «αγώνας» προέρχεται από την ελληνική λέξη «αγωνίζομαι», με σημασίες που περιλαμβάνουν τις ακόλουθες: «πασχίζω, παλεύω, πολεμώ». Η διαμάχη η ίδια υποδηλώνει πόλεμο. Σημειωτέον ότι είναι «ο καλός αγώνας» στον οποίο πρέπει να πάρει μέρος ο μαχητής. Δεν θεωρείται παιχνίδι ή απλώς διαγωνισμός. Είναι ξεκάθαρα πόλεμος! Αυτός είναι ο λόγος που το Πνεύμα του Θεού παραγγέλλει στους μαχητές να φέρουν πνευματικά όπλα (Εφεσ. 6: 10-17). Επίσης, νουθετεί τους μαχητές να φορέσουν όλα τα μέρη της εξάρτυσης του Θεού, όχι μόνον κάποια από αυτά. Ένα ακόμη χαρακτηριστικό αυτού του αγώνα είναι ότι η σκοπιά του είναι περιορισμένη. Είναι «ο καλός αγώνας της πίστης»· πρέπει να διεξαχθεί υπέρ της αλήθειας του χριστιανισμού. Δεν πρόκειται απλώς για αγώνα για καθένα και όλους τους λόγους, τις διαφωνίες, τις διαμάχες, τα επιχειρήματα κτλ. Οι προσωπικές γνώμες και προτιμήσεις δεν έχουν θέση σε αυτή τη σύγκρουση. Μολαταύτα, πεποιθήσεις που βασίζονται σε Βιβλικά απόλυτα και αρχές όντως έχουν να παίξουν σημαντικό ρόλο στην πρακτική της μαχητικότητας.

*Fundamental Evangelistic Association, https://feasite.org/what_is_a_militant_biblical_fundamentalist

9.3. Ισλαμικός φονταμενταλισμός

Σήμερα η πιο ενεργητική και βίαιη εκδοχή του θρησκευτικού φονταμενταλισμού είναι αυτή του ισλαμικού. Αυτό σχετίζεται με σειρά από ιστορικούς και πολιτικούς λόγους (Δαλακούρα, 2007), και όχι βεβαίως επειδή υπάρχει κάτι εγγενές στο ίδιο το Ισλάμ ως θρησκεία που το καθιστά αναπόφευκτα φονταμενταλιστικό, σύμφωνα με μια ισλαμοφοβική αντίληψη. Όπως και στην περίπτωση του προτεσταντισμού, μια μερίδα μουσουλμάνων αντέδρασε σε ό,τι εξέλαβε ως συθέμελο κλωνισμό της πίστης από τα τέλη του 19ου αιώνα, πιο έντονα όμως μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Η διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και η κατάργηση του χαλιφάτου από τον Κεμάλ, καθώς και γενικότερα η εμφάνιση κινημάτων και καθεστώτων στον αραβικό κόσμο που οικειοποιούνται τον εθνικισμό ως ιδεολογία τους, ενώ ταυτόχρονα εμφανίζονται δυτικοτρόπα και με πρόθεση εκμοντερνισμού πολλών όψεων της κοινωνίας, συνιστούν για πολλούς, όπως οι Αδελφοί Μουσουλμάνοι στην Αίγυπτο, μια κατάφορη προσβολή του Ισλάμ.

Ανάμεσα στους σημαντικότερους στοχαστές και ακτιβιστές που θα επηρεάσουν τον ισλαμικό φονταμενταλισμό, ιδίως από τις δεκαετίες του '80 και του '90, ήταν ο Sayyid Qutb, ο οποίος προσέδωσε μια μαχητική διάσταση στον αγώνα αποκατάστασης της πίστης, με το να προεκτείνει την jahiliyyah, την κατάσταση προϊσλαμικής βαρβαρότητας, στη σύγχρονη εποχή, περιλαμβανομένων των μουσουλμανικών κρατών και κοινωνιών. Ο Qutb, ηγετική μορφή των Αδελφών Μουσουλμάνων, ο οποίος εναντιώθηκε εμπράκτως στο καθεστώς του Νάσερ, καταδικάστηκε και εκτελέστηκε για τη δράση του, ενώ υποστήριξε ότι μόνο με την καταστροφή αυτών των αμαρτωλών καθεστώτων θα αποκατασταθεί η τάξη στην ummah, την κοινότητα των πιστών μουσουλμάνων. Μάλιστα, στο πλαίσιο του αγώνα για την επίτευξη αυτού του σκοπού αξιοποιείται και η takfir, δηλαδή ο αφορισμός ενός πιστού που αρνείται την αληθινή πίστη, κάτι που στην πράξη ενίοτε εκλήφθηκε ως δυνατότητα εξόντωσης όσων εχθρεύονται ή, εν πάση περιπτώσει, δεν ασπάζονται τη συγκεκριμένη εκδοχή του Ισλάμ (Βαρβιτσιώτης & Ρούσσο, 2008, σσ. 39-41).

Γενικότερα, αν εξαιρεθεί το στοιχείο του τζιχάντ, του ιερού πολέμου (Habeck, 2006), και επομένως της μαχητικής και βίαιης τροπής του, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός συμμερίζεται με τον αντίστοιχο

προτεσταντικό βασικά χαρακτηριστικά. Πέραν των διαφορετικών συγκεκριμένων περιεχομένων, και οι δύο εναντιώνονται στην επέλαση της ηθικής διαφθοράς και της πολιτισμικής παρακμής, που προκύπτουν από την εγκατάλειψη ή, έστω, την περιθωριοποίηση της αληθινής πίστης και της παράδοσής της, και τη συνακόλουθη υποκατάστασή τους από επεισόδια προς αυτές στοιχεία. Αυτό στην περίπτωση του Ισλάμ απαντάται με το αίτημα για «ισλαμική αναβίωση», η οποία σημαίνει, μεταξύ άλλων, την αυστηρή εφαρμογή του ισλαμικού Νόμου, της σαρία, την επαναφορά των γυναικών σε καθεστώς πλήρους υποτέλειας προς τους άντρες και τον κοινωνικό αποκλεισμό τους, που σηματοδοτείται και από την υποχρεωτική ένδυσή τους με μπούρκα, νικάμπ ή άλλα ενδύματα τα οποία αφήνουν ακάλυπτα ελάχιστα μέρη του σώματος, ή και κανένα. Σημαίνει, ακόμη, την εγκατάλειψη κάθε πολιτικής δομής η οποία έχει φιλελεύθερα, πλουραλιστικά ή δημοκρατικά χαρακτηριστικά και την αντ' αυτής επιβολή ενός θεοκρατικού καθεστώτος, που δεν διακρίνει την πολιτική από τη θρησκεία, αλλά τις συναιρεί, υπάγοντας την πρώτη στη δικαιοδοσία της δεύτερης. Εξίσου απορρίπτει τις καπιταλιστικές και τις σοσιαλιστικές σχέσεις παραγωγής και επιβάλλει στην οικονομία την προσταγή του Κορανίου εναντίον της είσπραξης τόκου.



Εικόνα 9.2 Αεροπλάνο της United Airlines που έχει υποστεί αεροπειρατεία προσκρούει στον νότιο από τους Δίδυμους Πύργους στο Μανχάταν, στις 11 Σεπτεμβρίου 2001. Το πολλαπλό τρομοκρατικό χτύπημα της Αλ Κάιντα φανερώνει χαρακτηριστικά τον διφορούμενο χαρακτήρα του ισλαμικού φονταμενταλισμού. Εκφράζει μια εξτρεμιστική εναντίωση στη Δύση, την ίδια στιγμή που οικειοποιείται σημαντικές όψεις της, όπως ο εργαλειακός λόγος, η υψηλή τεχνολογία και κώδικες επικοινωνίας της (Robert J. Fisch, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:UA_Flight_175_hits_WTC_south_tower_9-11_edit.jpeg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 2.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Σημαντικός σταθμός στον ισλαμικό φονταμενταλισμό υπήρξε η ισλαμική επανάσταση στο Ιράν το 1979, η οποία ανέτρεψε τον Σάχη και εγκαθίδρυσε το θεοκρατικό καθεστώς του Αγιατολάχ Χομεϊνί. Ακύρωσε τις δυτικότροπες μεταρρυθμίσεις που είχαν επιτευχθεί το προηγούμενο διάστημα, βοήθους και της οικονομικής ευημερίας που προέκυψε από την εκμετάλλευση των πετρελαϊκών κοιτασμάτων της χώρας.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο ισλαμικός φονταμενταλισμός δεν εναντιώθηκε προς τον εθνικισμό, αλλά αντίθετα συναρθρώθηκε μαζί του και ανέπτυξε μια μανιχαϊκή αντίληψη κατά την οποία οι ΗΠΑ είναι ο μεγάλος Σατανάς.

Η Αλ Κάιντα, που, όχι τυχαία βεβαίως, σημαίνει «το Θεμέλιο», υπήρξε ένα ακόμη σημείο καμπής στον ισλαμικό φονταμενταλισμό –αν μη τι άλλο–, εξαιτίας των επιθέσεων της 11ης Σεπτεμβρίου 2001. Η οργάνωση αυτή, που συστάθηκε στα τέλη της δεκαετίας του '80 από τον Οσάμα Μπιν Λάντεν, βρίσκεται στον αντίποδα του ισλαμικού εθνικισμού, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι ο εθνικισμός, μια δυτική κατασκευή έτσι κι αλλιώς, διασπά την ενότητα του μουσουλμανικού κόσμου, τον οποίο η ίδια θέλει να επανενώσει στο πλαίσιο της ummah. Η περίπτωση της Αλ Κάιντα αναδεικνύει χαρακτηριστικά τον διαφορούμενο χαρακτήρα του ισλαμικού φονταμενταλισμού, καθώς, ενώ καταγγέλλει τη δυτική νεωτερικότητα, την ίδια στιγμή αξιοποιεί επιλεκτικά όψεις της, όπως η υψηλή τεχνολογία, αλλά και κώδικες επικοινωνίας της. Εν προκειμένω, είναι σαφές ότι το χτύπημα της 11ης Σεπτεμβρίου συνελήφθη ως σχέδιο προκειμένου να αποτελέσει ένα θέαμα προς παρακολούθηση, κάτι που προβλέψιμα θα ενίσχυε πολλαπλασιαστικά την απήχηση του μηνύματος που η τρομοκρατική οργάνωση ήθελε να μεταδώσει, εκμεταλλευόμενη ταυτόχρονα τα «όπλα» του εχθρού και στρέφοντάς τα εναντίον του. Πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η πράξη φονταμενταλιστικής βαρβαρότητας εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σχέδιο, που περιλαμβάνει επιμέρους στόχους, όπως η εκδίωξη των αμερικανικών στρατευμάτων από τη Σαουδική Αραβία, η αποχώρηση του Ισραήλ από την ιερή πόλη της Ιερουσαλήμ και η άρση των κυρώσεων εναντίον του Ιράκ (Βαρβιτσιώτης & Ρούσσο, 2008, σσ. 113-114).

Το Ισλαμικό Κράτος είναι η πλέον εξτρεμιστική εκδοχή του σύγχρονου ισλαμικού φονταμενταλισμού. Ξεκίνησε ως παρακλάδι της Αλ Κάιντα, αλλά κατόπιν αυτονομήθηκε, γνώρισε ραγδαία ανάπτυξη και αυτοανακηρύχθηκε σε κράτος από τη Φαλούτζα του Ιράκ, τον Ιανουάριο του 2014, και σε χαλιφάτο –το οποίο και φιλοδοξεί να επεκταθεί και να εγκαθιδρύσει την παγκόσμια κυριαρχία του στο όνομα όλων των σουνιτών– από την άτυπη «πρωτεύουσά» του, τη Ράκα της Συρίας, τον Ιούνιο του ίδιου έτους. Αυτό έχει τη σημασία του, καθώς είναι η πρώτη φορά μετά την κατάργηση του χαλιφάτου από τον Κεμάλ Ατατούρκ που επιδιώκεται η άμεση αναβίωσή του. Ο αρχηγός του Ισλαμικού Κράτους, Abu Bakr al-Baghdadi, ο οποίος φέρει για τους οπαδούς του τον τίτλο του χαλίφη, αξιώνει υποταγή προς το πρόσωπό του από τους όπου γης μουσουλμάνους. Μάλιστα, ισχυρίζεται ότι είναι όχι μόνο διάδοχος του Μωάμεθ εκ της ιδιότητας του χαλίφη, αλλά και (βιολογικός) απόγονός του.

Έτσι, από οργανωτική άποψη, το Ισλαμικό Κράτος είναι πολύ διαφορετικό από την Αλ Κάιντα. Εκείνη ενεργούσε και ενεργεί ως ένα δίκτυο διάσπαρτων και αυτοτελών πυρήνων, οι οποίοι χρησιμοποιούν τρομοκρατικές μεθόδους, προκειμένου να πετύχουν μια σειρά από άμεσους στόχους, αλλά, ενώ προσδοκούν τη δημιουργία χαλιφάτου, δεν την τοποθετούν στο προβλεπτό μέλλον. Αντίθετα, το Ισλαμικό Κράτος, ενώ διαθέτει σχετική ευελιξία όσον αφορά περιφερειακές ομάδες του, θέλει να εγκαθιδρυθεί και να νομιμοποιηθεί ως κράτος σε συγκεκριμένη γεωγραφική επικράτεια, κατ' αρχάς στη Συρία και στο Ιράκ, με διοικητική και πολιτική διάρθρωση, και εκ των άνω προς τα κάτω άσκηση εξουσίας. Πράγματι, προκειμένου να εδραιωθεί στις περιοχές στις οποίες επιβάλλεται με στρατιωτικά μέσα και τις οποίες ελέγχει de facto, αναλαμβάνει ρόλους που προσιδιάζουν σε κράτος και οι οποίοι αφορούν τόσο τον έλεγχο της δημόσιας τάξης όσο και την παροχή υπηρεσιών στον τοπικό πληθυσμό, όπως η υγεία και η εκπαίδευση. Η επιβολή της σαρία γίνεται και με τη συνδρομή της Hisbah, της αστυνομίας ηθών, η οποία προβαίνει σε δημόσια μαστίγωση, ακρωτηριασμούς και εκτελέσεις παραβατών. Το Ισλαμικό Κράτος αντιμετωπίζει με ιδιαίτερο μένος όσους μουσουλμάνους θεωρεί αιρετικούς, δηλαδή σίτες, αλαουίτες, εν τέλει όλους όσοι εκλαμβάνονται ως αποστάτες της σουνιτικής εκδοχής του Ισλάμ. Στους χριστιανούς, αντίθετα, προσφέρει τρεις επιλογές: είτε να πληρώσουν φόρο υποτέλειας (yizya) είτε να μεταστραφούν στο Ισλάμ είτε να εκτελεστούν. Πολλαπλές είναι οι πηγές χρηματοδότησής του, όπως η επιβολή φόρων επί του πληθυσμού που ελέγχει, η είσπραξη λύτρων για απελευθέρωση απαχθέντων και άλλες, με κυριότερη το λαθρεμπόριο πετρελαίου από τις πετρελαιοπηγές που έχει στον έλεγχό του.

Ιδεολογικά, το Ισλαμικό Κράτος υιοθετεί μια τζιχαντιστική εκδοχή σαλαφισμού. Ο τελευταίος υπερασπίζεται την αναβίωση μιας αγνής, υποτίθεται, μορφής του Ισλάμ, που παραπέμπει στους επιγόνους του Μωάμεθ και στους πρώτους μουσουλμάνους. Οποιαδήποτε μεταγενέστερη καινοτομία απορρίπτεται ως αιρετική. Αυτή η επιστροφή στην παράδοση, βεβαίως, δεν εμποδίζει το Ισλαμικό Κράτος να χρησιμοποιεί, όπως και η Αλ Κάιντα, δυτικό τεχνολογικό εξοπλισμό και να οργανώνει φρικαλέα εγκλήματα, όπως αποκεφαλισμούς ομήρων, οι οποίοι θα αναμεταδοθούν από τα ηλεκτρονικά μέσα ενημέρωσης και το Διαδίκτυο, προκειμένου να εκπέμψουν μηνύματα ισχύος και εκφοβισμού. Η δράση του επεκτείνεται και σε χώρες της Δύσης, όπως η πολλαπλή φονική επίθεση στο Παρίσι τον Νοέμβριο του 2015.

Πρωτογενής πηγή 9.2

Αγιατολάχ Χομεϊνί, *Ισλαμική επανάσταση εναντίον της διαφθοράς**

Ο Ρουχολάχ Χομεϊνί υπήρξε κύρια μορφή της αντιπολίτευσης προς τον Σάχη Ρεζά Παχλαβί, αναγνωριζόμενος ως αγιατολάχ, δηλαδή ως θρησκευτικός ηγέτης, κατά τις δεκαετίες του '60 και του '70. Εξόριστος αρχικά στο Ιράκ και κατόπιν στη Γαλλία, ο Χομεϊνί κατήγγειλε συστηματικά το ιρανικό καθεστώς ως φιλοδυτικό, διεφθαρμένο και αντίθετο προς τις αρχές του Ισλάμ. Οι μαζικές αντικαθεστωτικές διαδηλώσεις οδήγησαν τον Σάχη να εγκαταλείψει τη χώρα και την εξουσία τον Φεβρουάριο του 1979. Ο Χομεϊνί εγκαθίδρυσε την Ισλαμική Δημοκρατία του Ιράν, επιβάλλοντας ένα αυταρχικό, θεοκρατικό καθεστώς, με τον ίδιο επικεφαλής μέχρι τον θάνατό του το 1989. Στο παρακάτω απόσπασμα λόγου, που έχει γραφτεί πριν από το ξέσπασμα της επανάστασης, διατυπώνονται ξεκάθαρα η υπεράσπιση της θεοκρατίας και ο μανιχαϊσμός του.

Είναι αυτονόητο ότι η ανάγκη για νομοθέτηση, η οποία κατέστησε απαραίτητο τον σχηματισμό μιας κυβέρνησης από τον Προφήτη (αναπαύσω εν ειρήνη), δεν περιοριζόταν στην εποχή του, αλλά συνεχίζεται μετά την αναχώρησή του από αυτόν τον κόσμο. Σύμφωνα με έναν από τους ευγενείς στίχους του Κορανίου, οι προσταγές του Ισλάμ δεν περιορίζονται ανάλογα με τον χρόνο ή τον τόπο. Είναι διαρκείς και πρέπει να εκτελούνται για πάντα. Δεν αποκαλύφθηκαν απλώς για την εποχή του Προφήτη, μόνο και μόνο για να εγκαταλειφθούν στη συνέχεια, με την τιμωρία και τον ποινικό κώδικα του Ισλάμ να μην εφαρμόζονται πλέον ή τους φόρους που υπαγορεύτηκαν από το Ισλάμ να μην συλλέγονται πια και την περιφρούρηση των εδαφών και του λαού του Ισλάμ να αναστέλλεται. Ο ισχυρισμός ότι οι νόμοι του Ισλάμ μπορούν να παραμένουν σε αναστολή ή να περιορίζονται σε συγκεκριμένο χρόνο ή τόπο είναι αντίθετος με τις ουσιαστικές βάσεις της πίστης του Ισλάμ. [...]

Τόσο ο νόμος όσο και η λογική απαιτούν να μην επιτρέπουμε σε κυβερνήσεις να διατηρούν αυτόν τον μη Ισλαμικό ή αντι-Ισλαμικό χαρακτήρα. Οι αποδείξεις είναι ξεκάθαρες. Πρώτον, η ύπαρξη μιας μη Ισλαμικής πολιτικής τάξης έχει απαραίτητα ως αποτέλεσμα τη μη εφαρμογή της Ισλαμικής πολιτικής τάξης. Έτσι, όλα τα μη-Ισλαμικά συστήματα διακυβέρνησης είναι τα συστήματα του *kufir* [απιστία, απόρριψη της θείκης καθοδήγησης], αφού σε αυτά ο ηγέτης σε κάθε περίπτωση είναι ένα παράδειγμα του *taghut* [ειδωλολατρία, ύβρις που μπορεί να κλιμακωθεί και σε εξέγερση εις βάρος της αληθινής πίστης], και είναι καθήκον μας να απομακρύνουμε από τη ζωή κάθε Μουσουλμανικής κοινωνίας όλα τα ίχνη του *kufir* και να τα καταστρέψουμε. Είναι επίσης καθήκον μας να δημιουργήσουμε ένα ευνοϊκό κοινωνικό περιβάλλον για την εκπαίδευση πιστών και ενάρετων ατόμων, ένα περιβάλλον το οποίο είναι σε πλήρη αντίθεση με αυτό που παράγεται από τη διακυβέρνηση του *taghut* και της παράνομης εξουσίας. Το κοινωνικό περιβάλλον το οποίο δημιουργείται από το *taghut* και το *shirk* [το ασυγχώρητο αμάρτημα της άρνησης του Αλλάχ διά της ειδωλολατρίας και του πολυθεϊσμού], κατά κανόνα, επιφέρει διαφθορά σαν αυτή που μπορείτε τώρα να παρατηρήσετε στο Ιράν, τη διαφθορά που ορίζεται ως «διαφθορά επί Γης». Αυτή η διαφθορά πρέπει να εξαφανιστεί και όσοι την προκάλεσαν να τιμωρηθούν για τις πράξεις τους. Είναι η ίδια διαφθορά που προκάλεσε ο Φαραώ στην Αίγυπτο με τις πολιτικές του, έτσι που το Κοράνι λέει για εκείνον: «Πραγματικά ήταν ανάμεσα στους διαφθορείς» (28: 4). Ένα πιστό, ευσεβές, δίκαιο άτομο δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται σε ένα κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον αυτής της φύσης και να διατηρεί ακόμη την πίστη του και την ενάρετη συμπεριφορά του. Βρίσκεται αντιμέτωπο με δύο επιλογές: είτε διαπράττει πράξεις που ισοδυναμούν με *kufir* και έρχονται σε αντίθεση με τη δικαιοσύνη είτε, προκειμένου να μην διαπράξει τέτοιες πράξεις και να μην υποταχθεί στις εντολές και στις διαταγές του *taghut*, αγωνίζεται και εναντιώνεται σε αυτό, προκειμένου να καταστρέψει το περιβάλλον της διαφθοράς. Δεν έχουμε λοιπόν στην πραγματικότητα καμία επιλογή, παρά να καταστρέψουμε αυτά τα συστήματα διακυβέρνησης, που είναι καθαυτά διεφθαρμένα και επίσης συνεπάγονται τη διαφθορά των άλλων, και να ανατρέψουμε όλα τα δόλια, διεφθαρμένα, καταπιεστικά και εγκληματικά καθεστώτα.

Αυτό είναι ένα καθήκον που πρέπει να εκπληρώσουν όλοι οι Μουσουλμάνοι, σε κάθε μία από τις Μουσουλμανικές χώρες, έτσι ώστε να επιτευχθεί η θριαμβευτική πολιτική επανάσταση του Ισλάμ.

* Khomeini, R. (2006), *The necessity for Islamic government*. Στο T. Ball, & R. Dagger (επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (6η έκδ., σσ. 454, 456-457), Νέα Υόρκη: Pearson-Longman. Αναπαραχθέν από το *Islam and Revolution. Writings and declarations of imam Khomeini* (μτφρ. H. Algar), Μπέρκλεϊ: Mizan Press, 1981.

9.4. Γενικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού

Το Fundamentalist Project υπήρξε ένα καθοριστικό για τη μελέτη του θρησκευτικού φονταμενταλισμού ερευνητικό πρόγραμμα, το οποίο εξέτασε τόσο σε μεγάλο βάθος όσο και σε μεγάλη έκταση εκδοχές του φαινομένου σε όλο τον κόσμο, επηρεάζοντας αποφασιστικά τον τρόπο με τον οποίο αυτό ορίζεται και κατανοείται (βλ. προτάσεις βιβλιογραφίας). Έτσι, αμέσως παρακάτω εστιάζουμε στα γενικά πορίσματά του, τα οποία, όσον αφορά την ιδεολογική διάσταση, μπορούν να συνοψιστούν στα ακόλουθα πέντε σημεία (Almond, Appleby, & Sivan, 2003, σσ. 92-97).

9.4.1. Αντίδραση στην περιθωριοποίηση της θρησκείας

Ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός εμφανίζεται αντιδραστικός, υπό την έννοια ότι προκύπτει, αυτοκατανοείται και ενεργεί ως αντίδραση στην εκκοσμίκευση και στη νεωτερικότητα. Στον νεωτερικό κόσμο η θρησκευτική πίστη χάνει την πρωτοκαθεδρία της και υπονομεύεται πολλαπλώς. Ακόμη και αν δεν υπάρχει μετάβαση στην αθεΐα, η πίστη εκτοπίζεται από την ηγεμονική θέση που κατείχε στις προνεωτερικές κοινωνίες και αντιμετωπίζει μια σειρά από προκλήσεις που αμφισβητούν το καθεστώς, το κύρος και την εμβέλειά της. Αποκτά ανταγωνιστές, όσον αφορά τον καθορισμό των θεμελιωδών αναφορών της ταυτότητας των ατόμων, που μπορεί να είναι ιδεολογίες όπως ο εθνικισμός, σχετικοποιείται στον βαθμό που εμφανίζεται ως προϊόν συγκεκριμένων ιστορικών και πολιτισμικών συνθηκών, αντί ως η απόλυτη αλήθεια, και τείνει να εξοριστεί στην ιδιωτική σφαίρα της ηθικής και θρησκευτικής συνείδησης, αντί να αποτελεί αρχή ρύθμισης των δημόσιων υποθέσεων.

Ο φονταμενταλισμός λοιπόν συνιστά ένα εγχείρημα ανάσχεσης αυτών των εξελίξεων, μαχητικής υπεράσπισης και αποκατάστασης της «ορθής» θέσης και ρόλου της θρησκείας στην κοινωνία. Ακριβώς σε αυτή την προοπτική ο φονταμενταλισμός επιτάσσει την επιστροφή στις ρίζες (δηλαδή στα θεμέλια), αυτοπροσδιορίζεται ως η απάντηση σε έναν κόσμο ξε-ριζωμένο, ξε-θεμελιωμένο, και έτσι εναντιώνεται στην εκκοσμίκευση, επειδή πρώτα απ' όλα «απομάγνησε» τον κόσμο. Η αντιστροφή αυτής της πορείας θα δώσει ξανά προοπτική και νόημα στη ζωή των πιστών, θα καταπολεμήσει την ηθική αλλοτρίωση και θα διαμορφώσει και πάλι μια αίσθηση ταυτότητας και ασφάλειας, έναντι ενός κόσμου που έχει γίνει άναρχος, απρόβλεπτος και εν τέλει τρομακτικός. Επομένως, ο κόσμος δεν θα πρέπει να θεωρείται ερμηνεύσιμος με βάση τον επιστημονικό λόγο, ούτε να διέπεται από τις αρχές του ανθρωπισμού, καθώς αυτό θα σήμαινε ότι οι θεολογικές διδαχές είναι περιττές και οι άνθρωποι αυτόνομοι. Αντιθέτως, εν ολίγοις, το ζητούμενο είναι η επιβολή της θεοκρατίας, που σημαίνει, μεταξύ άλλων, την επανιεροποίηση του πολιτικού. Κάθε όψη της ζωής θα πρέπει να ρυθμίζεται από την ομολογία πίστης των φονταμενταλιστών και να υπάγεται στη δικαιοδοσία της.

9.4.2. Επιλεκτικότητα

Ο φονταμενταλισμός είναι επιλεκτικός κατά τρεις τρόπους. Κατά πρώτον, υπερασπίζεται τη θρησκευτική παράδοση· πρόκειται, ωστόσο, για μια συγκεκριμένη εκδοχή της παράδοσης, η οποία τονίζει ή και αναθεωρεί επιλεκτικά ορισμένες όψεις της, τις οποίες προβάλλει ως ουσιώδεις, και αντίστοιχα υποτιμά ή αδιαφορεί για κάποιες άλλες. Σε κάθε περίπτωση, αυτή η επιλεκτικότητα προσδίδει την ιδιαίτερη ταυτότητα στην κάθε φονταμενταλιστική ομάδα ή κίνηση. Φέρ' ειπείν, όπως οι Αμερικανοί φονταμενταλιστές προτεστάντες διακρίνουν τις προφητείες στα Βιβλία του Δαβίδ και της Αποκάλυψης, έτσι και σιτικά κινήματα δίνουν προνομιακά έμφαση σε διδαχές οι οποίες νομιμοποιούν τον πολιτικό ρόλο των νομομαθών σε περιόδους κρίσης.

Κατά δεύτερον, η κριτική στη νεωτερικότητα δεν εμποδίζει την υιοθέτηση ορισμένων όψεων της, ακόμη και αν αυτές αξιοποιούνται για να στραφούν εναντίον της. Η πλέον χαρακτηριστική είναι η συχνότατη –εκ μέρους των φονταμενταλιστών– χρήση της υψηλής τεχνολογίας, όσον αφορά την επικοινωνία, τη δικτύωση, την οργάνωση, τη διαχείριση οικονομικών πόρων, τη βίαιη δράση κ.ο.κ. Όπως εύστοχα έχει γραφτεί, η φονταμενταλιστική προσέγγιση των ιερών/θεμελιωδών κειμένων έχει μια ξεκάθαρα ακτιβιστική και εργαλειακή διάσταση που προσιδιάζει σε τεχνικά manuals (έντυπα οδηγιών χρήσης συσκευών κ.ο.κ.). Κάτι τέτοιο μπορεί εν μέρει να εξηγηθεί από την άρνηση της φονταμενταλιστικής ανάγνωσης να αναγνωρίσει τη συμβολική ή αλληγορική διάστασή τους. Κατά την Karen Armstrong, το πρόβλημα εδώ έγκειται στο εξής: κάτι που προσιδιάζει στον μύθο διαβάζεται ως κάτι που είναι της τάξεως του λόγου – και μάλιστα, του λόγου

του θετικισμού, θα προσθέταμε. Επομένως, η αφήγηση που περιέχουν ανάγεται σε γεγονότα και δεδομένα. Αυτή η αναγωγική ανάγνωση εκλαμβάνει, φέρ' ειπείν, κάθε περιγραφή πράξης βίας ως μια εντολή προς εφαρμογή από τους πιστούς εναντίον των απίστων. Είναι, εν προκειμένω, αξιοσημείωτο ότι, όπως έχει παρατηρηθεί, στις τάξεις των ενεργών φονταμενταλιστών συγκαταλέγονται σε υψηλά ποσοστά επιστήμονες κυρίως φυσικών και θετικών επιστημών, καθώς και τεχνολόγοι (Vincent, 2010, σ. 276). Αυτή η πρακτική, δηλαδή η υιοθέτηση των «όπλων του εχθρού», για να στραφούν εναντίον του, ενίοτε επεκτείνεται και στα οργανωτικά πρότυπα αντίπαλων θρησκειών. Εν προκειμένω, αναφέρεται η περίπτωση των Ινδουιστών φονταμενταλιστών.

Κατά τρίτον, η καταγγελία της νεωτερικότητας τείνει να επικεντρώνεται μόνον σε ορισμένα επίμαχα θέματα, επί των οποίων οι φονταμενταλιστές επιδιώκουν να προκαλέσουν και να διατηρήσουν την προσοχή αυτών στους οποίους απευθύνονται. Για παράδειγμα, μπορεί να αναδειχθούν ως ζήτημα ύψιστης σπουδαιότητας οι καταστροφικές συνέπειες στην πίστη, εξαιτίας της ανάπτυξης της τουριστικής βιομηχανίας στην Αίγυπτο. Και στις τρεις περιπτώσεις, οι εκάστοτε επιλογές δεν θα πρέπει να θεωρηθούν οριστικές, αλλά δύνανται να αλλάξουν, για λόγους συχνά συγκυριακούς. Γενικά, πάντως, οι επιλογές σε καθεμία από τις τρεις διαστάσεις που αναφέραμε τείνουν να λειτουργούν αλληλοσυμπληρωματικά.



Εικόνα 9.3 Γυναίκες με μπούρκα μαζί με τα παιδιά τους στη Χεράτ του Αφγανιστάν. Ο ισλαμικός φονταμενταλισμός επιβλάσσει στις γυναίκες ολοκληρωτική υποτέλεια και κοινωνικό αποκλεισμό. Ο περιορισμός τους σε οικιακά καθήκοντα και η υποταγή τους στις επιθυμίες των αντρών σηματοδοτούνται και από την πλήρη ή σχεδόν πλήρη κάλυψη του σώματός τους με μπούρκα, νικάμπ ή παρεμφερή ενδύματα (Marius Arnesen, <https://www.flickr.com/photos/anarkistix/4111441351/in/photostream>). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 2.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

9.4.3. Μανιχαϊσμός

Ο φονταμενταλισμός είναι μανιχαϊκός, δηλαδή αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως διαχωρισμένο σε δύο δυνάμεις ή πεδία, το καλό και το κακό, το φως και το σκότος. Η σχέση που διέπει το καλό και το κακό είναι αυτή της ανεξάλειπτης σύγκρουσης, καθώς καμία διαπραγμάτευση ή συνθηκολόγηση μεταξύ τους δεν είναι νοητή. Επομένως, οι φονταμενταλιστές, οι οποίοι φυσικά αυτοτοποθετούνται στο πεδίο του καλού, στρατεύονται

υπέρ αυτού και επιχειρούν να κατισχύσουν έναντι των δυνάμεων του κακού, όπως ελπίζουν ότι θα συμβεί στο τέλος. Δηλαδή, θα αποκατασταθεί η θεία τάξη για την οποία μάχονται, έναντι του ηθικά διεφθαρμένου και πολιτισμικά παρηκμασμένου κόσμου των απίστων. Στη χειρότερη περίπτωση, η μανιχαϊκή προσέγγιση παρέχει το πρότυπο της καθαρής πίστης και του σύμφωνου προς αυτή βίου, δημιουργώντας ταυτόχρονα ένα αίσθημα ασφάλειας ότι, ακόμη και αν ο εξωτερικός κόσμος έχει καταστραφεί από την αμαρτία, ο εσωτερικός κόσμος του πιστού παραμένει ανέγγιχτος και αναλλοίωτος. Παρά το άκαμπτο αυτό σχήμα, έχει ενδιαφέρον ότι συχνά παρατηρείται μια διαφοροποίηση στην κατηγοριοποίηση και, κατά προέκταση, στη μεταχείριση που επιφυλάσσεται στους εχθρούς. Για παράδειγμα, στην περίπτωση των φονταμενταλιστών σιτών αντιμετωπίζονται με μεγαλύτερο μένος οι εκκοσμικευμένοι σιίτες, κατόπιν οι σουνίτες και μετά όλοι οι υπόλοιποι αποκαλούμενοι Σατανάδες. Ωστόσο, εξαιτίας του μανιχαϊκού χαρακτήρα του, ο φονταμενταλιστικός λόγος δεν μπορεί παρά να είναι διακηρυκτικός και απολογητικός της δογματικής θέσης που προασπίζεται ως απόλυτη αλήθεια, και επομένως δεν προσλαμβάνει ποτέ κριτικό, εξεταστικό ή αναστοχαστικό χαρακτήρα.

9.4.4. Το αλάθητο

Βασικό χαρακτηριστικό του φονταμενταλισμού, στο οποίο άλλωστε έχουμε ήδη αναφερθεί, είναι η ιδέα ότι το ιερό κείμενο και η ιερή παράδοση της πίστης είναι αλάθητα. Η πεποίθηση αυτή παράγει διάφορα πρακτικά συμπεράσματα, όπως ότι είναι αδιανόητο αυτά να υπόκεινται σε οποιαδήποτε ερμηνεία –πόσω μάλλον σε κριτική φιλολογικού ή ιστορικού χαρακτήρα– και ότι επίσης δεν είναι δυνατόν να υφίστανται ορθολογικό έλεγχο. Κάτι τέτοιο θα τα σχετικοποιούσε και θα τα αμφισβητούσε ως την αυθεντική πηγή της θεικής θέλησης. Επομένως, οι ίδιοι οι φονταμενταλιστές αναλαμβάνουν να υπερασπιστούν το αλάθητο των αυθεντικών πηγών και τον ιερό χαρακτήρα τους, και να παράσχουν τη μία και μοναδική, ορθή ερμηνεία τους, κυρίως δε να εξαγάγουν πρακτικές οδηγίες για την εφαρμογή των εντολών του Θεού στην καθημερινή ζωή των πιστών.

9.4.5. Χιλιασμός και μεσσιανισμός

Μολονότι στην εντελή μορφή τους εντοπίζονται κυρίως στις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες, ο χιλιασμός και ο μεσσιανισμός μπορούν να θεωρηθούν χαρακτηριστικά συστατικά του φονταμενταλισμού. Ο πρώτος διαβεβαιώνει ότι στην υπαρξιακή μάχη του εναντίον του κακού το καλό στο τέλος θα θριαμβεύσει (αφού προηγηθούν χίλια χρόνια βασιλείας του Χριστού, κατά τη χριστιανική εκδοχή) και η βασιλεία του Θεού θα επιβληθεί αιωνίως στη θέση της ιστορίας των εγκοσμίων. Ο δεύτερος υπόσχεται τη θεική παρέμβαση σε έναν κόσμο που δεν μπορεί να σωθεί με τις δικές του δυνάμεις την έλευση του Μεσσία ή του κρυμμένου ιμάμη κ.ο.κ., ο οποίος ακριβώς θα επιβάλει λυτρωτικά το δίκαιο και θα τερματίσει τον ανθρώπινο πόνο. Όμως, εδώ οι φονταμενταλιστές έχουν να παίξουν έναν διακεκριμένο ρόλο ως οι εκλεκτοί του Θεού, οι οποίοι κηρύττουν τον λόγο και βοηθούν το έργο του.

Πρωτογενής πηγή 9.3

Abd Al-Salam Faraj, *Θάνατος στους αποστάτες**

Ο συγγραφέας του κειμένου του παρακάτω αποσπάσματος εκτελέστηκε το 1982 για τη συμμετοχή του στη δολοφονία του Αιγύπτιου προέδρου Ανουάρ Σαντάτ το προηγούμενο έτος. Εδώ συνοψίζονται βασικές ιδέες του τζιχαντιστικού Ισλάμ. Είναι ξεκάθαρη η φανατική στάση προς κάθε μουσουλμάνο που δεν εμφορείται από τις ίδιες ιδέες, ο οποίος εκλαμβάνεται ως αποστάτης που πρέπει να θανατωθεί, καθώς και η απαξίωση κάθε συμβατικής πολιτικής δράσης.

Οι Μουσουλμάνοι συμφώνησαν στην εγκαθίδρυση ενός Ισλαμικού Χαλιφάτου. Η αναγγελία ενός Χαλιφάτου πρέπει να βασίζεται στην ύπαρξη ενός (εδαιφικού) πυρήνα (γύρω από τον οποίο μπορεί να αναπτυχθεί). Αυτό (ο πυρήνας) είναι το ισλαμικό κράτος. «Όποιος πεθαίνει χωρίς να έχει αναλάβει (την υποχρέωση) μιας υπόσχεσης υποταγής δεν πεθαίνει ως Μουσουλμάνος». Έτσι, είναι υποχρεωτικό για κάθε Μουσουλμάνο να πασχίσει σοβαρά για την επιστροφή του Χαλιφάτου, για να μην ξεπέσει στην κατηγορία

των ανθρώπων (οι οποίοι αναφέρονται στην) Παράδοση (που παρατέθηκε σε αυτή την παράγραφο). «Υπόσχεση υποταγής» (κατά το κείμενο της Παράδοσης) σημαίνει «υποταγή στο Χαλιφάτο». [...]

Οι άρχοντες της σημερινής εποχής έχουν αρνηθεί το Ισλάμ. Ανατράφηκαν σε περιβάλλοντα ιμπεριαλιστικά, είτε ήταν οι Σταυροφορίες είτε ο Κομμουνισμός είτε ο Σιωνισμός. Δεν έχουν καμία σχέση με το Ισλάμ, εκτός από τα ονόματά τους, παρόλο που προσεύχονται και νηστεύουν και ισχυρίζονται ότι... είναι Μουσουλμάνοι. Είναι ένας καθιερωμένος κανόνας του Ισλαμικού Νόμου ότι η τιμωρία ενός αποστάτη θα είναι μεγαλύτερη από την τιμωρία κάποιου που είναι, λόγω της καταγωγής του, άπιστος (και δεν ήταν ποτέ Μουσουλμάνος), και αυτό από πολλές απόψεις. Για παράδειγμα, ένας αποστάτης πρέπει να θανατωθεί, ακόμη και αν δεν είναι ικανός να (φέρει όπλο και να) πάει στον πόλεμο. Κάποιος, ωστόσο, που είναι εκ καταγωγής άπιστος και δεν είναι ικανός να (φέρει όπλο και να) πάει στον πόλεμο (ενάντια στους Μουσουλμάνους) δεν πρέπει να θανατωθεί, σύμφωνα με κορυφαίους Μουσουλμάνους μελετητές, όπως ο Abu Hanifah και οι Malik και Ahmad (ibn Hanbal). Ως εκ τούτου, άποψη της πλειονότητας (των νομομαθών) είναι ότι ένας αποστάτης πρέπει να δολοφονείται, και αυτό είναι σύμφωνο με (τις απόψεις που πρεσβεύουν στις) σχολές των Malik και Ahmad (ibn Hanbal). [...]

Υπάρχουν αυτοί που λένε: «Πρέπει να ιδρύσουμε ένα Ισλαμικό πολιτικό κόμμα (και να το προσθέσουμε) στη λίστα των υπαρχόντων πολιτικών κομμάτων». Είναι αλήθεια ότι αυτό είναι προτιμότερο από τους φιλανθρωπικούς συλλόγους, γιατί ένα κόμμα τουλάχιστον μιλάει για πολιτική. Εν τούτοις, ο σκοπός της ίδρυσης (ενός τέτοιου κόμματος) είναι η καταστροφή του Κράτους των απίστων (και η αντικατάστασή του από μια Ισλαμική θεοκρατία). Ωστόσο, το έργο αυτό, μέσω ενός πολιτικού κόμματος, θα έχει το αντίθετο αποτέλεσμα, αφού σημαίνει το χτίσιμο του παγανιστικού Κράτους και τη συνεργασία μαζί του... (Επιπλέον, ένα τέτοιο Ισλαμικό πολιτικό κόμμα) θα συμμετέχει ως μέλος των νομοθετικών σωμάτων τα οποία θεσπίζουν νόμους χωρίς σεβασμό προς τους Νόμους του Θεού.

* Faraj, A. a.-S. (2006), The neglected duty. Στο T. Ball, & R. Dagger (επιμ.), *Ideals and Ideologies* (6η έκδ., σσ. 461-462, 463), Νέα Υόρκη: Pearson-Longman. Αναπαράχθέν από το The Neglected duty. The creed of Sadat's assassins and the emergence of islamic militance in the Middle East (επιμ. J.J.G. Jansen), USA: Macmillan Reference, 1986.

9.5. Οργανωτικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φονταμενταλισμού

Υπάρχουν ορισμένα στοιχεία τα οποία, μολονότι με τη στενή έννοια αφορούν την οργανωτική διάσταση των φονταμενταλιστικών κινήσεων, επαναλαμβάνονται και τα οποία συνάπτονται ουσιαστικά, λειτουργώντας υποστηρικτικά προς τα αμιγώς ιδεολογικά γνωρίσματα του θρησκευτικού φονταμενταλισμού. Σύμφωνα με το Fundamentalism Project, αυτά μπορούν να συνοψιστούν στα εξής (Almond, Appleby, & Sivan, 2003, σσ. 97-99): η αντίληψη περί των μελών τους ως εκλεκτών του Θεού, ο αυστηρός διαχωρισμός τους από την υπόλοιπη κοινωνία, η χαρισματική ηγεσία και ο έλεγχος της συμπεριφοράς. Ας τα πάρουμε με τη σειρά.

Στην άποψη ότι έχουν επικρατήσει η διαφθορά, η παρακμή και η αθεΐα –χαρακτηριστική κάθε φονταμενταλισμού και αιτία κινητοποίησής του– συνάπτεται η ιδέα ότι οι ίδιοι οι συνειδητοποιημένοι φονταμενταλιστές έχουν κατορθώσει να παραμείνουν αμόλυντοι και ακέραιοι στην πίστη τους και στη διαφύλαξή της. Αυτό το γεγονός σχετίζεται ευθέως με το σχέδιο του Θεού και την αντίδρασή του στη διαμορφωθείσα κατάσταση. Δηλαδή, πρόκειται για «εκλεκτούς» του, ακριβώς επειδή έχουν μείνει πιστοί σε Εκείνον και τον υπακούουν. Αποτελούν το τελευταίο οχυρό της πίστης και βεβαίως θα ανταμειφθούν γι' αυτό στο τέλος (την ημέρα της Κρίσης κ.ο.κ.). Αυτή η προσδοκία κατεξοχήν ισχύει για τον πυρήνα της οργάνωσης/του κινήματος, δηλαδή για όσους είναι απολύτως και ενεργητικά αφιερωμένοι στους σκοπούς της/του (που είναι και σκοποί Του), αλλά κατ' αναλογία ισχύει και για όσους βρίσκονται στην περιφέρειά της/του. Η αντίληψη περί εκλεκτών ισχυροποιεί τους δεσμούς μεταξύ των μελών και την ταυτότητα της ομάδας, καθιστώντας και πιο σαφή τα όριά της, επενεργεί στο ηθικό και στη διαθεσιμότητα ανάληψης δράσης, ενώ επιπλέον παρέχει και ναρκισσιστική ικανοποίηση, συναπτόμενη πιθανώς με φαντασιώσεις μεγαλείου και παντοδυναμίας: Αν σε επέλεξε ο Παντοδύναμος για να επιτελέσεις το σχέδιό Του, τότε κάθε εμπόδιο και απαγόρευση που δεν προέρχονται από Εκείνον φαντάζουν ασήμαντα μπροστά στο γεγονός αυτό και στη δική σου σπουδαιότητα, ενώ η όποια απογοήτευση ή ματαίωση απλώς χαλυβδώνουν περισσότερο τη θέλησή σου. Με άλλα λόγια, η υποστήριξη της περί εκλεκτών θέσης, ανεξάρτητα από τα επιμέρους περιεχόμενα τα οποία προσλαμβάνει, επενεργεί αποφασιστικά στο επίπεδο του ανθρώπινου ψυχισμού.



Εικόνα 9.4 Η σημαία του τζιχάντ σε διαδήλωση στο Ρότερνταμ τον Ιούλιο του 2014. Ο ισλαμικός φονταμενταλισμός έχει παρουσία και στην Ευρώπη, σε κοινότητες γηγενών ή μεταναστών μουσουλμάνων, αλλά και μέσω ενός ικανού αριθμού πρώην χριστιανών, κυρίως, που μεταστράφηκαν στο Ισλάμ και, επιπλέον, ασπάστηκαν εξτρεμιστικές εκδοχές του. Τρομοκρατικές επιθέσεις όπως αυτή του Νοεμβρίου του 2015 στο Παρίσι, την ευθύνη της οποίας ανέλαβε το Ισλαμικό Κράτος, φανερώνουν την εμβέλεια του φαινομένου (Wouter Engler, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flag-of-Jihad-DSC_0078.jpg). Η παρούσα φωτογραφία αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά-Παρόμοια Διανομή 4.0 (Attribution & Share Alike, BY-SA).

Αυτή η διάκριση εκλεκτών και μη εκλεκτών εκφράζεται και στην καθημερινή ζωή, με τον αυστηρό και συνεπή διαχωρισμό των μελών, τα οποία τείνουν να μη συναναστρέφονται άλλους, στο μέτρο που αυτό είναι εφικτό, και αντιθέτως συγχρωτίζονται μεταξύ τους, οργανώνοντας τον βίο τους με επίκεντρο την πίστη τους και τις κοινές πρακτικές –προσευχή, λατρευτικές εκδηλώσεις κ.ο.κ.– που απορρέουν από αυτή. Συχνά αυτός ο διαχωρισμός σηματοδοτείται και από τη διαβίωση στο πλαίσιο ενός θύλακα, κατά κάποιον τρόπο, δηλαδή η διαμονή τους είναι γεωγραφικά εντοπισμένη σε μια μικρή περιοχή, οπότε η κοινοτιστική διάσταση πραγματώνεται ακόμη πιο χαρακτηριστικά. Για παράδειγμα, οι υπερρθόδοξοι καλούνται να διαμένουν σε κοντινή απόσταση από τη Συναγωγή, αλλά επιπλέον και από άλλους ιερούς χώρους, όπως το μέρος όπου πραγματοποιείται το mikveh (mikvah), το λατρευτικό μπάνιο τους (εμβάπτιση για εξαγνισμό) (Almond, Appleby, & Sivan, 2003, σσ. 97-98).

Αυτός ο διαχωρισμός συνήθως επεκτείνεται σε κάθε πτυχή του βίου, υπό την έννοια ότι υπάρχει πλήθος κανόνων που ρυθμίζουν λεπτομερώς τη συμπεριφορά και προς τους οποίους καλούνται να συμμορφώνονται αδιαλείπτως όλοι οι πιστοί. Οι κανόνες αυτοί αφορούν την ίδια την εμφάνιση –κοινός κώδικας ενδυμασίας, τρόπος διαμόρφωσης των μαλλιών ή της γενειάδας κ.ο.κ.–, αλλά και μια σειρά από ζητήματα σχετικά με τα ήθη, όπως η σεξουαλική συμπεριφορά, ο τρόπος απεύθυνσης στους άλλους, η κατανάλωση αλκοόλ, η παρασκευή και η κατανάλωση του φαγητού, καθώς και απαγορεύσεις που σχετίζονται με το διάβασμα, την ακρόαση μουσικής κ.ο.κ. Το σύνολο των κανόνων αναμένεται να υιοθετηθεί από τα μέλη του κινήματος και, αν αποκαλυφθεί τυχόν παραβίασή τους, τότε μπορεί να επιβληθούν αυστηρές ποινές. Επομένως, εδώ είναι εμφανής η πρόθεση ολοκληρωτικού ελέγχου της ζωής των ατόμων, η οποία και επιτηρείται διαρκώς, κάτι που, εκτός των άλλων, υποβάλλει την ιδέα ότι δεν νοείται ιδιωτικός βίος, ούτε

υφίστανται αυτοτελείς ατομικές επιλογές (Μουζέλης, 2014, σ. 68). Η συμμόρφωση προς τις τεθείσες νόρμες είναι υποχρεωτική και κάθε παρέκκλιση εκλαμβάνεται αυτομάτως ως αμαρτία.

Συνήθως στον φονταμενταλισμό απαντάται η χαρισματική ηγεσία. Δηλαδή, οι πιστοί αναγνωρίζουν ως ηγέτη εκείνον ο οποίος θεωρείται πως έχει εντελώς ξεχωριστές ιδιότητες, διαθέτει τη θεία χάρη, μπορεί να συλλάβει και να εκφράσει αυθεντικά την αποστολή και τους σκοπούς του κινήματος, προς τον οποίο οφείλουν πλήρη υποταγή, προκειμένου να καθοδηγηθούν απρόσκοπτα από τον ίδιο. Η σχέση του φονταμενταλιστή ηγέτη με τους οπαδούς του παρουσιάζει λοιπόν σημαντικές ομοιότητες με την «αρχή του αρχηγού» που υφίσταται στον φασισμό, οι οποίες επεκτείνονται και στον αδιαμεσολάβητο χαρακτήρα που συνδέει ηγέτη και οπαδούς, παρακάμπτοντας ή υποτιμώντας καθιερωμένους θεσμούς (εάν υφίστανται τέτοιοι). Καθώς ο ολοκληρωτισμός της υποταγής στους κανόνες συνδυάζεται με τον ολοκληρωτισμό της υποταγής στον ηγέτη, προκύπτει το συμπέρασμα ότι η ζωή του πιστού έχει αξία και νόημα μόνον υπό την προϋπόθεση ότι είναι απολύτως και αδιαμφισβήτητα αφιερωμένη στην υπηρεσία του κοινού σκοπού – διαφορετικά, δεν μετράει τίποτα. Αυτή η πεποίθηση μπορεί στις ακραίες εκδοχές της να οδηγήσει στην αυτοθυσία και να κινητοποιήσει, φέρ' ειπείν, βομβιστές αυτοκτονίας (οι οποίοι βεβαίως πείθονται ότι στον Παράδεισο θα έχουν ανταμοιβές για το γεγονός ότι υπήρξαν «μάρτυρες»).

Προτάσεις βιβλιογραφίας

Εισαγωγές

- Frey, R. (2007), *Fundamentalism*, Νέα Υόρκη: Facts on File.
- Herriot, P. (2009), *Religious fundamentalism. Global, local, personal*, Λονδίνο: Routledge.
- Ruthven, M. (2007), *Fundamentalism. A very short introduction*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Ανθολογίες

- Ford, J., Destro, R., & Dechert, C. (επιμ.) (2005), *Religion and political structures. From Fundamentalism to public service* (τόμ. Religion in public life, τόμ. 2), Ουάσιγκτον (Π.Κ.): The Council for Research in values and philosophy.
- Haar, G. t., & Busuttil, J. (επιμ.) (2002), *Freedom to do God's will. Religious Fundamentalism and social change*, Λονδίνο: Routledge.

Κλασικές μελέτες

Το ερευνητικό πρόγραμμα Fundamentalism Project, το οποίο αποτελεί θεμελιώδη αναφορά για τη σύγχρονη μελέτη του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, παρήγαγε τους ακόλουθους πέντε τόμους, με επιμελητές τους Martin E. Marty και R. Scott Appleby. Εκδόθηκαν στο Σικάγο και στο Λονδίνο από το University of Chicago Press:

- (1991), *Fundamentalisms observed*.
- (1993), *Fundamentalisms and society. Reclaiming the sciences, the family, and education*.
- (1993b), *Fundamentalisms and the state. Remaking politics, economies, and militance*.
- (1994), *Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements*.
- (1995), *Fundamentalisms comprehended*.

Επιπλέον, ως παρακολούθημα του ίδιου προγράμματος, το οποίο διαβάζεται και ως σύνοψη των κυριότερων ερευνητικών πορισμάτων του, εκδόθηκε και το Almond, G., Appleby, R., & Sivan, E. (επιμ.), (2003), *Strong religion. The rise of Fundamentalisms around the world*, Σικάγο: University of Chicago Press.

- Habeck, M. (2006), *Οι μαχητές του Θεού. Η ιδεολογία και τα συνθήματα του Ιερού Πολέμου* (μτφρ. Μ. Μπενά), Αθήνα: Τουρική.
- Kepel, G. (1992), *Η επιστροφή του Θεού. Ισλαμικά, χριστιανικά, εβραϊκά κινήματα στην επανάκτηση του κόσμου* (μτφρ. Γ. Φασουλάκης), Αθήνα: Α.Α. Λιβάνη.

Ειδικού ενδιαφέροντος

Δύο μελέτες για το Ισλαμικό Κράτος (ISIS) είναι οι ακόλουθες:

- Cockburn, P. (2014), *Η επιστροφή των τζιχαντιστών. Το Ισλαμικό Κράτος και η νέα εξέγερση των σουνιτών* (μτφρ. Κ. Γεώργιας), Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Napoleoni, L. (2015), *Ο ισλαμιστικός φοίνικας. Το Ισλαμικό Κράτος και οι γεωπολιτικές ανακατατάξεις στη Μέση Ανατολή* (μτφρ. Σ. Τριανταφύλλου), Αθήνα: Πατάκη.

Ελληνόγλωσσες μελέτες

- Βαρβιτσιώτης, Ι., & Ρούσσος, Σ. (2008), *Τυφλοί στρατοί. Η Δύση και η απειλή του ισλαμικού φονταμενταλισμού*, Αθήνα: Καστανιώτη.
- Μαραγκουδάκης, Μ. (2010), *Αμερικανικός φονταμενταλισμός*, Αθήνα: Παπαζήση.
- Πάτελος, Κ. (2007), *Θεμελιοκρατία. Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Τερζάκης, Φ. (2013), *Ανορθολογισμός, φονταμενταλισμός και θρησκευτική αναβίωση. Τα χρώματα της σκακίερας*, Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων.

Επιστημονικό περιοδικό

- [*Journal for the Study of Religions and Ideologies*](#)

Προτάσεις στο Διαδίκτυο

- *Inherit the wind* (1960), κινηματογραφική ταινία του Stanley Kramer, που αποτελεί δραματοποιημένη εκδοχή της υπόθεσης της «δίκης της μαϊμούς», <https://goo.gl/4qtbwY>
- *Το Ισλαμικό Κράτος*, ντοκιμαντέρ του Vice News, <http://topdocumentaryfilms.com/islamic-state/>

Βιβλιογραφικές αναφορές

Περιλαμβάνονται οι αναφορές του κυρίως κειμένου και των ένθετων «πρωτογενών πηγών» (δεν περιλαμβάνονται όσες από τις προτάσεις βιβλιογραφίας που υπάρχουν στο τέλος κάθε κεφαλαίου δεν αξιοποιήθηκαν στη συγγραφή του παρόντος βιβλίου).

- Αγγέλου, Α. (1997). *Το κρυφό σχολειό. Το χρονικό ενός μύθου*. Αθήνα: Το βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Almond, G., Appleby, R., & Sivan, E. (Επιμ.). (2003). *Strong religion. The rise of Fundamentalisms around the world*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Althusser, L. (1977). *Θέσεις*. (Ξ. Γιαταγάνας, Μτφρ.) Αθήνα: Θεμέλιο.
- Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*. (Π. Χαντζαρούλα, Μτφρ.) Αθήνα: Νεφέλη.
- Bakunin, M. (1979). *Κρατισμός και αναρχία*. (Ν. Αλεξίου, Επιμ., & Γ. Γαλανόπουλος, Μτφρ.) Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- Ball, T. (1999). From 'core' to 'sore' concepts: Ideological innovation and conceptual change. *Journal of Political Ideologies*, 4(3), 391-396.
- Ball, T. (2006). Democracy. Στο A. Dobson, & R. Eckersley (Επιμ.), *Political theory and the ecological challenge* (σσ. 131-147). Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Ball, T., & Dagger, R. (Επιμ.). (2006). *Ideals and ideologies. A reader* (6^η εκδ.). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Ball, T., & Dagger, R. (2011). *Πολιτικές ιδεολογίες και το δημοκρατικό ιδεώδες*. (Α. Στεργίου, Επιμ., & Μ. Χειλά, Μτφρ.) Αθήνα: Τουρίκη.
- Βαρβιτσιώτης, Ι., & Ρούσσο, Σ. (2008). *Τυφλοί στρατοί. Η Δύση και η απειλή του ισλαμικού φονταμενταλισμού*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Beck, F. (2004 [1952]). Education in the Third Reich. Στο A. Shallow (Επιμ.), *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. www.gutenberg.org/ebooks/14058
- Bell, D. (1962). *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties* (2η εκδ.). Νέα Υόρκη: Collier.
- Berlin, I. (2001). Δύο έννοιες της ελευθερίας. Στο I. Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. (Γ. Παπαδημητρίου, Μτφρ., σς. 253-332). Αθήνα: Scripta.
- Berman, S. (2014). *Το πρωτείο της πολιτικής. Η Σοσιαλδημοκρατία και η Ευρώπη του 20ού αιώνα*. (Ε. Αστερίου, Μτφρ.) Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Bernstein, E. (1996). *Οι προϋποθέσεις για το σοσιαλισμό και τα καθήκοντα της Σοσιαλδημοκρατίας*. (Η. Κατσούλης, Επιμ., Η. Κατσούλης, & Κ. Μαυροκεφαλίδου, Μτφρ.) Αθήνα: Παπαζήση.
- Biehl, J., & Staudenmaier, P. (2003). *Οικοφασισμός. Μαθήματα από τη γερμανική εμπειρία*. (Β. Καπετανγιάννης, & Β. Κούταλης, Μτφρ.) Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. Λονδίνο: Sage.
- Brick, H. (2013). The end of ideology thesis. Στο M. Freedon, L. Sargent, & M. Stears (Επιμ.), *The Oxford handbook of political ideologies* (σσ. 90-112). Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Bryson, V. (2005). *Φεμινιστική πολιτική θεωρία*. (Ε. Πανάγου, Μτφρ.) Αθήνα: Μεταίχιμο.
- Burke, E. (2010). *Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία*. (Χ. Γρηγορίου, Επιμ. & Μτφρ.) Αθήνα: Σαββάλας.
- Butler, J. (2009). *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. (Β. Καντσά, Επιμ., & Γ. Καραμπέλας, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Carter, N. (2007). *The politics of the environment. Ideas, activism, policy* (2^η εκδ.). Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Châtelet, F., & Kouchner, E. (1982). *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα*. (Γ. Κρητικός, Επιμ., Σ. Καράς, & Μ. Κρητικός, Μτφρ.) Αθήνα: Ράππα.
- Claudin, F. (1978). *Ευρωκομμουνισμός και σοσιαλισμός*. (Α. Παππάς, Μτφρ.) Αθήνα: Μπουκουμάνη.
- Colin, H. (2011). Τι είναι μαρξιστικό στη μαρξιστική θεωρία του κράτους;. Στο C. Hay, M. Lister, & D. Marsh (Επιμ.). *Το κράτος. Θεωρίες και προσεγγίσεις*. (Γ. Αντωνίου & Α. Κουτσογιάννης, Μτφρ.) (σσ. 108-137). Αθήνα: Σαββάλας.
- Connel, R. (2006). *Το κοινωνικό φύλο*. (Ε. Κοτσοφού, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

- Constant, B. (2000). *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*. (Φ. Παιονίδης, Επιμ., Ε. Κόλλια, & Τ. Δαρβέρης, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Crouch, C. (2006). *Μεταδημοκρατία*. (Α. Κιουπκιολής, Μτφρ.) Αθήνα: Εκκρεμές.
- Crouch, C. (2014). *Ο περίεργος μη θάνατος του νεοφιλελευθερισμού*. (Α. Κιουπκιολής, Μτφρ.) Αθήνα: Εκκρεμές.
- Γεωργιάδου, Β. (2008). *Η άκρα δεξιά και οι συνέπειες της συναίνεσης*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Δαλακούρα, Κ. (2007). *Ισλάμ, φιλελευθερισμός και ανθρώπινα δικαιώματα. Επιπτώσεις στις διεθνείς σχέσεις*. (Ανδρίτσου, Ε., Μτφρ.). Αθήνα: Πατάκη.
- de Beauvoir, S. (2009). *Το δεύτερο φύλο*. (Τ. Κωνσταντίνου, Μτφρ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Δεμερτζής, Ν. (1996). *Ο λόγος του εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Αντ.Ν.Σάκκουλα.
- Dobson, A. (2007). *Green political thought* (4η εκδ.). Λονδίνο: Routledge.
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and political theory. Towards an ecocentric approach*. Λονδίνο: UCL Press.
- Evans, M. (2004). *Φύλο και κοινωνική θεωρία*. (Α. Κιουπκιολής, Μτφρ.) Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Faraj, A. a.-S. (2006 [1986]). The neglected duty. Στο Τ. Ball, & R. Dagger (Επιμ.), *Ideals and Ideologies* (6η εκδ., σσ. 460-467). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Fichte, J. (2009). *Addresses to the German nation*. (G. Moore, Επιμ.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Finlayson, A. (2012). Rhetoric and the political theory of ideologies. *Political Studies*, 60(4), 751-767.
- Foreman, D. (2006). Putting the earth first. Στο Τ. Ball, & R. Dagger (Επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (6η εκδ., σσ. 439-444). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Fourier, C. (2003). *Ο νέος ερωτικός κόσμος*. (Ξ. Τσελέντη, Επιμ., & Γ. Καυκιάς, Μτφρ.) Αθήνα: Πολύτροπον.
- Fowler, W. (Επιμ.). (1997). *Ideologues and ideologies in Latin America*. Λονδίνο: Greenwood Press.
- Freeden, M. (1994). Political concepts and ideological morphology. *The Journal of Political Philosophy*, 2(2), 140-164.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and political theory. A conceptual approach*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Freeden, M. (1997). Ideologies and conceptual history. *Journal of Political Ideologies*, 2(1), 3-12.
- Freeden, M. (1998). Is nationalism a distinct Ideology? *Political Studies*, 46(4), 748-765.
- Freeden, M. (2004). Ideology, political theory and political philosophy. Στο G. Gaus, & C. Kukathas (Επιμ.), *Handbook of political theory* (σσ. 3-17). Λονδίνο: Sage.
- Freeden, M. (2006). *Ιδεολογία*. (Ε. Ρέντα, Μτφρ.) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Freeden, M. (2008). European Liberalisms. An essay on comparative political thought. *European Journal of Political Theory*, 7(1), 9-30.
- Freeden, M. (2016). The resurgence of ideology studies, Twenty years of the JPI. *Journal of Political Ideologies*, 21(1), 1-8.
- Freeden, M., Sargent, L., & Stears, M. (Επιμ.). (2013). *The Oxford handbook of political ideologies*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Freel, G. (2012). Why I am a 'militant' biblical fundamentalist.
http://feasite.org/what_is_a_militant_biblical_fundamentalist
- Friedan, B. (1998). Our revolution is unique. Στο N. Love (Επιμ.), *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η εκδ., σσ. 495-502). Τσάταμ (N.J.): Chatam House Publishers.
- Friedman, M. (2014). *Καπιταλισμός και ελευθερία*. (Γ. Καράμπελας, Μτφρ.) Αθήνα: Ημερησία [Παπαδόπουλος].
- Fritzsche, P. (2013). *Ζωή και θάνατος στο Τρίτο Ράιχ*. (Β. Αβραμίδου, & Κ. Δεσποινιάδης, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
- Fukuyama, F. (1993). *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*. (Α. Φακατσέλης, Μτφρ.) Αθήνα: Α.Α.Λιβάνη.
- Gallie, W. (1955-1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 56, 167-198.
- Gellner, E. (1992). *Έθνος και εθνικισμός*. (Δ. Λαφαζάνη, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gellner, E. (2002). *Εθνικισμός. Πολιτισμός, πίστη και εξουσία*. (Κ. Λιβιεράτος, Επιμ., & Λ. Παπαδάκη, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gentile, E. (2007). *Φασισμός. Ιστορία και ερμηνεία*. (Ε. Κατσιφός, Μτφρ.) Αθήνα: Ασίνη.

- Gentile, G. (2004 [1952]). The philosophic basis of Fascism. Στο A. Shallow (Επιμ.), *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. www.gutenberg.org/ebooks/14058
- Giddens, A. (1998). *Ο τρίτος δρόμος*. (Α. Τάκης, Μτφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Λονδίνο: Harvard University Press.
- Goldie, M. (1989). Ideology. In T. Ball, J. Farr, & R. L. Hanson, *Political innovation and conceptual change* (σσ. 266-291). Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Goldman, E. (2008). Η πραγματική σημασία του Αναρχισμού. Στο *Υπερασπίζοντας την ελευθερία* (Κ. Παπαθανασίου, Λ. Βακέντη, & Μ. Χαλκιά, Μτφρ., σσ. 23-43). Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- Green Party of Sweden. (2005). Green ideology. A call for action (political programme). www.mp.se/sites/default/files/party_programme.pdf
- Gruppi, L. (1977). *Η έννοια της ηγεμονίας στον Γκράμσι*. (Π. Καστορινός, Μτφρ.) Αθήνα: Θεμέλιο.
- Habeck, M. (2006). *Οι μαχητές του θεού. Η ιδεολογία και τα συνθήματα του Ιερού Πολέμου*. (Μ. Μπενά, Μτφρ.) Αθήνα: Τουρίκη.
- Hainsworth, P. (2004). *Η Ακροδεξιά: Ιδεολογία, πολιτική, κόμματα*. (Β. Γεωργιάδου, Επιμ., & Θ. Αθανασίου, Μτφρ.) Αθήνα: Παπαζήση.
- Harper, C. (1989). *Αναρχισμός. Εικονογραφημένος οδηγός*. (Κ. Δεσποινιάδης, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Επιλογή.
- Harvey, D. (2007). *Νεοφιλελευθερισμός. Ιστορία και παρόν*. (Α. Αλαβάνου, Μτφρ.) Αθήνα: Καστανιώτη.
- Held, D. (2007). *Μοντέλα δημοκρατίας*. (Μ. Τζιαντζή, Κ. Κέη, & Γ. Βογιατζής, Μτφρ.) Αθήνα: Πολύτροπον.
- Heywood, A. (2007). *Πολιτικές Ιδεολογίες*. (Ν. Μαραντζίδης, Επιμ., & Χ. Κουτρή, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Hitler, A. (1961). *Ο αγών μου* (Τόμ. 1 & 2). (Δ. Κωστελένος, Μτφρ.) Αθήνα: Ζάρβανος
- Hobsbawm, E. (1994). *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. (Χ. Νάντρις, Μτφρ.) Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Huber, E. (2004 [1952]). Constitutional Law of the Greater German Reich. In A. Shallow (Επιμ.), *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/14058>
- Θεοδωροπούλου, Α. (1924). Επιστολή προς γυναίκα Β'. *Ο αγώνας της γυναίκας*(7). <http://www.genderpanteion.gr/gr/pdf/files/clp10093.pdf>
- Inglehart, R. (1977). *The silent revolution. Changing values and political styles among western publics*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Kedourie, E. (1999). *Ο εθνικισμός*. (Π. Λέκκας, Επιμ., & Σ. Μαρκέτος, Μτφρ.) Αθήνα: Κατάρτι.
- Keitner, C. (2007). *The paradoxes of nationalism. The French Revolution and its meaning for contemporary nation building*. Νέα Υόρκη: SUNY Press.
- Kennedy, E. (1979). 'Ideology' from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40(3), 353-368.
- Kepel, G. (1992). *Η επιστροφή του θεού. Ισλαμικά, χριστιανικά, εβραϊκά κινήματα στην επανάκτηση του κόσμου*. (Γ. Φασουλάκης, Μτφρ.) Αθήνα: Α.Α.Λιβάνη.
- Khomeini, R. (2006 [1981]). The necessity for Islamic government. Στο T. Ball, & R. Dagger (Επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (6η εκδ., σσ. 453-459). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Kinna, R. (2005). *Anarchism. A beginner's guide*. Οξφόρδη: Oneworld.
- Κογκίδου, Δ. (2015). *Πέρα από το ροζ και το γαλάζιο. Όλα τα παιχνίδια για όλα τα παιδιά*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Κονδύλης, Π. (2015). *Συντηρητισμός. Ιστορικό περιεχόμενο και παρακμή*. (Λ. Αναγνώστου, Μτφρ.) Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Kristol, I. (1995). *Neoconservatism. The autobiography of an idea. Selected essays 1949-1995*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Kropotkin, P. (2009). *Αλληλοβοήθεια. Ένας παράγοντας της εξέλιξης*. (Ε. Στεφανοπούλου, Μτφρ.) Αθήνα: Καστανιώτη.
- Kymlicka, W. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*. (Γ. Μολύβας, Μτφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (2008). *Ο μύθος του ναζισμού*. (Β. Καμχής, Μτφρ.) Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Λέκκας, Π. (2006). *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία* (3η εκδ.). Αθήνα: Κατάρτι.

- Λέκκας, Π. (2011). *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα* (2η εκδ.). Αθήνα: Παπαζήση.
- Λέκκας, Π. (2013). *Αφαίρεση και εμπειρία. Μια φορμαλιστική θεώρηση του ιδεολογικού φαινομένου*. Αθήνα: Τόπος.
- Lenin, V. (1979). *Τι να κάνουμε;*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Lenin, V. (1980). *Ο ιμπεριαλισμός ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Leopold, D. (2013). Marxism and ideology. From Marx to Althusser. Στο M. Freedon, L. Tower, & M. Stears (Επιμ.), *The Oxford handbook of political ideologies* (σσ. 20-37). Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2010). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*. (Π. Κιτρομηλίδης, Επιμ. & Μτφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Love, N. (Επιμ.). (1998). *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η εκδ.). Τσάταμ (N.J.): Chatham House Publishers.
- Macpherson, C. (1994). *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας* (2η εκδ.). (Ε. Κασίμη, Μτφρ.) Αθήνα: Γνώση.
- Mansbridge, J., & Okin, S. (2007). Feminism. Στο R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (Επιμ.), *A companion to contemporary political philosophy* (2η εκδ., σσ. 332-359). Σγκαπούρη: Blackwell Publishing.
- Marx, K. (1975). *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*. (Μ. Γραμμένος, Μτφρ.) Αθήνα: Γλάρος.
- Marx, K. (1998). *Μισθός, τιμή και κέρδος*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K., & Engels, F. (1963). *Το κομμουνιστικό μανιφέστο*. (Γ. Κορδάτος, Μτφρ.) Αθήνα.
- Marx, K., & Engels, F. (χ.χ.). *Η γερμανική ιδεολογία* (Τόμ. Α'). (Κ. Φιλίνης, Επιμ. & Μτφρ.) Αθήνα: Gutenberg.
- Maynard, J. (2013). Mapping the field of ideological analysis. *Journal of political ideologies*, 18(3), 299-327.
- McLellan, D. (2014). *Ο μαρξισμός μετά τον Μαρξ*. (Ρ. Βρανάς, & Τ. Παπαϊωάννου, Μτφρ.) Αθήνα: Σαββάλας.
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., & Behrens, W. (Επιμ.). (1972). *The limits to growth*. Λονδίνο: Earth Island.
- Mill, J.S. (2013). *Για την υποτέλεια των γυναικών*. (Φ. Τερζάκης, Μτφρ.) Αθήνα: Νόηση.
- Mill, J.S. (1983). *Περί ελευθερίας* (Ν. Μπαλής, Μτφρ.) Αθήνα: Επίκουρος.
- More, T. (1984). *Ουτοπία*. (Γ. Καραγιάννης, Μτφρ.) Αθήνα: Κάλβος.
- Moschonas, G. (2002). *In the name of social democracy. The great transformation: 1945 to the present*. (G. Elliott, Μτφρ.) Λονδίνο: Verso.
- Μουζέλης, Ν. (2014). *Νεωτερικότητα και θρησκευτικότητα. Εκκοσμίκευση, φονταμενταλισμός, ηθική*. Αθήνα: Πόλις.
- Mudde, C. (2000). *The ideology of extreme right*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- Mudde, C. (2011). *Λαϊκιστικά ριζοσπαστικά δεξιά κόμματα στην Ευρώπη*. (Π. Παπασαραντόπουλος, Επιμ., & Θ. Αθανασίου, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Mussolini, B. (1935). The doctrine of Fascism. *The living age* (J. Soames, Μτφρ.), 235-244.
- Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*. (D. Rothenberg, Μτφρ.) Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Neesse, G. (2004 [1952]). The National Socialist German Workers Party. An Attempt at Legal Interpretation. In *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/14058>
- Neumann, F. (2009 [1944]). *Behemoth. The structure and practice of National Socialism 1933-1945*. Σικάγο: Ivan R. Dee.
- Newman, M. (2006). *Σοσιαλισμός*. (Σ. Φουρνάρος, Μτφρ.) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Oakeshott, M. (1962). On being conservative. Στο M. Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα*. (1948). www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=grk
- Owen, R. (2007). *Μια νέα θεώρηση της κοινωνίας, και άλλα κείμενα*. (Β. Δρουκόπουλος, Α. Μιχαλάκης, Επιμ., Β. Δρουκόπουλος, Α. Μιχαλάκης, & Ν. Χριστοδουλάκης, Μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ozkirmli, U. (2011). *Θεωρίες του εθνικισμού. Μια κριτική προσέγγιση*. (Α. Ηρακλείδης, Επιμ., & Ι. Πεντάζου, Μτφρ.) Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Παπαναστασίου, Α. (1973 [1916]). *Ο εθνικισμός*. Αθήνα: Μπάουρον.
- ΠΑΣΟΚ (1981). *Συμβόλαιο με το Λαό. Διακήρυξη κυβερνητικής πολιτικής*. Αθήνα: Γραφείο ΚΕ.ΜΕ.ΔΙΑ.
- Πάτελος, Κ. (2007). *Θεμελιοκρατία. Ο πολιτικός και θρησκευτικός φονταμενταλισμός*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.

- Παυλίδου, Θ. (Επιμ.). (2006). *Γλώσσα-γένος-φύλο* (2η εκδ.). Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.
- Paxton, R. (2006). *Η ανατομία του φασισμού*. (Κ. Χαλμούκου, Μτφρ.) Αθήνα: Κέρδος.
- Payne, S. (2000). *Η ιστορία του φασισμού. 1914-1945*. (Κ. Γεώργιας, Μτφρ.) Αθήνα: Φιλίστωρ.
- Pinchot, G. (1901). *The fight for Conservation*, Garden City (N.Y.): Harcourt Brace. Στο Wall, D. (Επιμ.) (1994). *Green history. A reader in environmental literature, philosophy and politics*. (σσ. 128, 217-218). Νέα Υόρκη: Routledge.
- Proudhon, P.-J. (χ.χ.). *Ιδιοκτησία και επανάσταση* (4η εκδ.). (Μ. Παπαδάκη, Μτφρ.) Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- Quinton, A. (2007). Conservatism. Στο R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (Επιμ.), *A companion to contemporary political philosophy* (2η εκδ., Τόμ. 2, σσ. 285-311). Οξφόρδη: Blackwell.
- Renan, E. (2009). *Τι είναι έθνος - Προσευχή πάνω στην Ακρόπολη* (2η εκδ.). (Γ. Λάμψας, & Η. Π. Νικολούδης, Μτφρ.) Αθήνα: Ροές.
- Ricoeur, P. (1986). *Lectures on ideology and utopia*. (G. Taylor, Μτφρ.) Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Rocco, A. (2006). The political theory of fascism. In T. Ball, & R. Dagger (Επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (D. Bigongiari, Μτφρ.) (σσ. 306-311). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Rocker, R. (χ.χ.). *Αναρχισμός και αναρχοσυνδικαλισμός* (3η εκδ.). (Ν. Αλεξίου, Μτφρ.) Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- Rosenberg, A. (2004 [1952]). Nature, Principles, and Aims of the NSDAP. Στο A. Shallow (Επιμ.), *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy, University of Colorado*. www.gutenberg.org/ebooks/14058
- Rothbard, M. (2006 [1973]). For a new liberty. Στο T. Ball, & R. Dagger (Επιμ.), *Ideals and ideologies. A reader* (6η εκδ., σσ. 130-133). Λονδίνο: Pearson-Longman.
- Rothbard, M. (2012). *Ανατομία του κράτους*. (G. Soulthorn, Μτφρ.) Ludwig von Mises Institute. <http://ancap.gr/wp-content/uploads/2015/02/Anatomia-tou-Kratous-.pdf>
- Rousseau, J.-J. (2006). *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική - Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*. (Α. Χρύσης, Επιμ., & Κ. Κέη, Μτφρ.) Αθήνα: Πολύτροπον.
- Ryan, A. (2007). Liberalism. Στο R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (Επιμ.), *A companion to contemporary political philosophy* (2η εκδ., Τόμ. 2, σσ. 360-382). Οξφόρδη: Blackwell.
- Sainsbury, D. (1986). The end of ideology debate revisited. An appraisal of definitional and theoreticl issues. *Scandinavian Political Studies*, 9(2), 111-128.
- Samuel, P. (Επιμ.) (1979). *Οικολογικό μανιφέστο. Τι είναι και τι θέλει η οικολογία* (Δ. Βεργίδης, Μτφρ.). Αθήνα: Ανδρομέδα.
- Sassoon, D. (2010). *One hundred years of socialism* (αναθ. εκδ.). Λονδίνο: I.B.Tauris.
- Scruton, R. (2006). *A political philosophy*. Λονδίνο: Continuum.
- Shallow, A. (Επιμ.). (2004 [1952]). *Readings on Fascism and National Socialism Selected by members of the department of philosophy*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/14058>
- Sieyès. (2003). *Political Writings*. (M. Sonenescher, Επιμ.) Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Smith, A. (2000). *Εθνική ταυτότητα*. (Ε. Πέππα, Μτφρ.) Αθήνα: Οδυσσέας.
- Smith, A. (2009). *Ethno-sybolism and nationalism. A cultural approach*. Ν. Υόρκη: Routledge.
- Stackelberg, R., & Winkle, S. (Επιμ.) (2002), *The Nazi sourcebook. An anthology of texts*, Λονδίνο: Routledge.
- Stanton, E.C. & Susan B. Anthony, S.B. κ.ά. [1848]. Declaration of Sentiments and Resolutions. <http://ecssba.rutgers.edu/docs/seneca.html>
- Stavrakakis, Y. (1997). Green ideology. A discursive reading. *Journal of political ideologies*, 2(3), 259-279.
- Steger, M. (2008). *The rise of the global imaginary. Political ideologies from the French Revolution to the global war on Terror*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Sternhell, Z. (2009). *Ο αντι-Διαφωτισμός*. (Α. Καρακατσούλη, Μτφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Συλλογικό. (2014). *Magna Carta και άλλες πολιτικές διακηρύξεις που άλλαξαν τον κόσμο*. Αθήνα: Αργοναύτης.
- Swift, A. (2015). *Πολιτική φιλοσοφία. Εισαγωγικός οδηγός για φοιτητές και πολιτικούς*. (Φ. Παιονίδης, Επιμ., & Γ. Λαμπράκος, Μτφρ.) Αθήνα: Οκτώ.
- Sylvan, R. (2007). Anarchism. Στο R. Goodin, P. Pettit, & T. Pogge (Επιμ.), *A companion to contemporary political philosophy* (2η εκδ., σσ. 257-284). Oxford: Blackwell.

- The Green Party of the Federal Republic of Germany. (1998). The political program. Στο N. Love (Επιμ.), *Dogmas and dreams. A reader in modern political ideologies* (2η εκδ., σσ. 596-605). Τσάταμ (N.J.): Chatam House Publishers.
- Tocqueville, A. d. (2001). *Η δημοκρατία στην Αμερική*. (Γ. Μανιάτης, Επιμ., & Μ. Λυκούδης, Μτφρ.) Αθήνα: Στοχαστής.
- Tong, R. (2009). *Feminist thought. A more comprehensive introduction*. Μπούλντερ (CO): Westview Press.
- Vaisse, J. (2011). *Neoconservatism. The biography of a movement*. (A. Goldhammer, Μτφρ.) Λονδίνο: The Belknap Press of Harvard University Press.
- van Dick, T. (1998). *Ideology. A multidisciplinary approach*. Λονδίνο: Sage.
- Vincent, A. (2010). *Modern political ideologies* (3η εκδ.). Σγκαπούρη: Wiley-Blackwell.
- Walters, M. (2006). *Φεμινισμός*. (Α. Κόρκα, Μτφρ.) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Weiss, J. (2009). *Συντηρητισμός και ριζοσπαστική δεξιά. Παραδοσιοκρατία, αντίδραση και αντεπανάσταση στην Ευρώπη 1770-1945*. (Σ. Μαρκέτος, Μτφρ.) Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
- Wilford, R. (1984). Fascism. Στο R. Eccleshall, V. Geoghegan, R. Jay, & R. Wilford, *Political Ideologies. An introduction*. Λονδίνο: Unwin Hyman.
- Wright, E. (Επιμ.). (1996). *Equal shares. Make market socialism work*. Λονδίνο: Verso.
- Χρύσης, Α. (1993). *Ιδεολογία και κριτική. Λόγος και αντίλογος στη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας*. Αθήνα: Στάχυ.
- Zizek, S. (2006). *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*. (Γ. Σταυρακάκης, Επιμ., & Β. Ιακώβου, Μτφρ.) Αθήνα: Scripta.

Λεξιλόγιο

- αειφορία sustainability
- αλάθητο inerrancy
- αλληλεγγύη solidarity
- αλλοτρίωση alienation
- άμεση δράση direct action
- αναθεωρητισμός revisionism
- αναρχία anarchy
- αναρχισμός anarchism
 - κολεκτιβιστικός collectivist
- αναρχοκαπιταλισμός anarcho-capitalism
- αναρχοκομμουνισμός anarcho-communism
- αναρχοपाσιφισμός anarcho-pacifism
- αναρχοσυνδικαλισμός anarcho-syndicalism
- αναρχοφεμινισμός anarcha-feminism
- ανεκτικότητα tolerance
- ανθρωποδικία anthropodicy
- ανθρωποκεντρισμός anthropocentrism
- ανεξιθρησκία (religious) tolerance
- ανταγωνισμός competition
- αντισημιτισμός antisemitism
- αξιοκρατία meritocracy
- απελευθέρωση liberation
- αποικιοκρατία colonialism
- απολυταρχία absolutism
- αριανισμός aryanism
- αριστοκρατία aristocracy
- αρχεγονισμός primordialism
- αρχή του αρχηγού leader principle (Γερμ.: Führerprinzip)
- ατομική ιδιοκτησία private property
- ατομικισμός individualism
 - κτητικός possessive
- άτομο individual
- αυτάρκεια self-sufficiency
- αυταρχισμός authoritarianism
- αυτοβοήθεια self-help
- αυτοδιάθεση self-determination
- αυτοδιαχείριση self-management
- αυτοεκπλήρωση self-actualization
- αυτοκυβέρνηση self-government
- βάση base
- βιοδημοκρατία biodemocracy
- βιοκεντρισμός biocentrism
- βιομηχανισμός industrialism
- βιοποικιλότητα biodiversity
- βιταλισμός vitalism
- βιώσιμη ανάπτυξη sustainable development
- δαρβινισμός Darwinism
 - κοινωνικός social
- δημιουργισμός creationism
- δημοκρατία democracy
 - άμεση direct
 - αντιπροσωπευτική representative
 - διαβουλευτική deliberative
 - κοινοβουλευτική parliamentary
 - στη βάση grassroots
 - συμμετοχική participatory
- δημοκρατικός συγκεντρωτισμός democratic centralism
- δημόσια σφαίρα public sphere
- δημόσιο αγαθό public good
- Διαφωτισμός Enlightenment
- διακινδύνευση risk
- διεπιστημονικότητα interdisciplinarity
- δικαιώματα rights
 - ανθρώπινα human
 - ατομικά individual
 - κοινωνικά social
 - πολιτικά political
- έγκληση (ιδεολογική) interpellation
- εθναφύπνηση national awakening
- εθνικισμός nationalism
 - πολιτικός political
 - πολιτισμικός cultural
- εθνικοσοσιαλισμός national socialism
- έθνος nation
- έθνος-κράτος nation-state
- εθνοσυμβολισμός ethnosymbolism
- εθνοτική κοινότητα ethnic group, ethnicity (Γαλλ.: ethnies)
- εθνοφυλετισμός racial nationalism
- εκκοσμίκευση secularization
- εκλογικό δικαίωμα suffrage
 - καθολικό universal
- ελευθερία freedom, liberty
 - αρνητική negative l.
 - ατομική individual f.
 - θετική positive l.
- ελευθερισμός libertarianism
- ελίτ (οι) elites
- έννοια concept
 - ουσιωδώς επίμαχη essentially contested
- εξισωτισμός egalitarianism
- εξουσία power, authority
- επανάσταση revolution
- εποικοδόμημα superstructure

- εργασιακή θεωρία της αξίας labor theory of value
- εργατική δύναμη labor power
- ετεροκανονικότητα heteronormativity
- ευγενείς nobility
- ευγονική eugenics
- ευρωκομμουνισμός Eurocommunism
- ζωτικός χώρος living space (Γερμ.: Lebensraum)
- ηγεμονία hegemony
- θεμελιοκρατία δεξ φονταμενταλισμός
- θεοδικία theodicy
- θεοκρατία theocracy
- θεωρία theory
- ιδεαλισμός idealism
- ιδεολογία ideology
 - πράσινη green
- ιεραρχία hierarchy
- ιερός πόλεμος δεξ τζιχάντ
- ιμπεριαλισμός imperialism
- ινδουισμός Hinduism
- ισλαμική αναβίωση Islamic revival
- ισλαμοφοβία Islamophobia
- Ισοπεδωτές Levellers
- ισότητα equality
- καθολικισμός Catholicism
- καισαρισμός Caesarism
- κανονιστικότητα normativity
- καπιταλισμός capitalism
- καταμερισμός της εργασίας division of labor
- καταναλωτισμός consumerism
- κατασκευασιοκρατία δεξ κονστρουκτιβισμός
- κενσιανισμός Keynesianism
- κεφάλαιο capital
 - μεταβλητό variable
 - οργανική σύνθεση του organic composition of
 - σταθερό constant
- κίνημα movement
- κοινόβιο commune
- κοινοκτημοσύνη common ownership
- κοινοτισμός communitarianism
- κοινότητα community
 - λαϊκή Γερμ.: Volksgemeinschaft
- κοινωνικοποίηση socialization
- κόμμα πρωτοπορία vanguard party
- κομμουνισμός communism
- κονστρουκτιβισμός constructivism
- κορπορατισμός corporatism
- κοσμοθεωρία world view (Γερμ.: Weltanschauung)
- κούιρ queer
- κράτος state
 - ελάχιστο minimum
- κράτος Δικαίου rule of law
- κτητικότητα possessiveness
- κυβέρνηση government
- κυριαρχία sovereignty
 - λαϊκή popular
- μανιχαϊσμός Manichaeism
- μαρξισμός Marxism
- μαρξισμός-λενινισμός Marxism-Leninism
- μέσα παραγωγής means of production
- μεσσιανισμός messianism
- μεταδημοκρατία post-democracy
- μεταρρύθμιση reform
- μεταρρυθμισμός δεξ ρεφορμισμός
- μεταϋλισμός post-materialism
- μεταφασισμός post-fascism
- μεταφεμινισμός post-feminism
- μιλιταρισμός militarism
- μονοπώλιο monopoly
- ναζισμός nazism
- νεοναζισμός neonazism
- νεοσυντηρητισμός neoconservatism
- νεοφασισμός neofascism
- νεοφιλευθερισμός neoliberalism
- νεωτερικότητα modernity
- Νοήμων Σχεδιασμός Intelligent Design
- νομενκλατούρα nomenclature
- οικoαναρχισμός eco-anarchism
- οικοδημοκρατία ecodeocracy
- οικοκεντρισμός ecocentrism
- οικολογία ecology
 - βαθιά deep
 - ρηχή shallow
- οικολογισμός ecologism
- οικοσύστημα ecosystem
- οικόσφαιρα ecosphere
- οικοτρομοκρατία ecoterrorism
- οικοφασισμός ecofascism
- ολοκληρωτισμός totalitarianism
- ομοιοστασία homeostasis
- οργανικισμός organicism
- ορθολογισμός rationalism
- ορθός λόγος reason
- ουσιοκρατία essentialism
- Παλαιό Καθεστώς Γαλλ.: Ancien Régime
- πάλη των τάξεων class struggle
- παλιγγενεσία palingenesis, rebirth
- παραγωγικές δυνάμεις forces of production
- παραγωγικές σχέσεις relations of production
- παραδοσιοκρατία traditionalism
- πατερναλισμός paternalism

- πατριαρχία patriarchy
- πατριωτισμός patriotism
- περιβαλλοντισμός environmentalism
- πραγματισμός pragmatism
- προνόμιο privilege
- προλεταριάτο proletariat
 - δικτατορία του dictatorship of the
- ρατσισμός racism
- ρεφορμισμός reformism
- ριζοσπαστισμός radicalism
- σαλαφισμός Salafism
- σαρία sharia
- σκεπτικισμός scepticism
- σοβινισμός chauvinism (Γαλλ.: chauvinisme)
- σοσιαλδημοκρατία social democracy
- σοσιαλισμός socialism
 - φαβιανός Fabian
- σοσιαλισμός της αγοράς market socialism
- Σκαπανείς Diggers
- σουφραζέτα suffragette
- σπουδές φύλου gender studies
- σταθερότητα stability
- συνεπειοκρατία consequentialism
- συνοχή cohesion
- συνταγματισμός constitutionalism
- συντήρηση conservation
- συντηρητισμός conservatism
- τάξη class
 - άρχουσα ruling
 - αστική τ. bourgeoisie
 - εργατική working
- τάξη (ευταξία) order
- τζιχάντ jihad
- τυραννία της πλειοψηφίας tyranny of the majority
- υλισμός materialism
 - διαλεκτικός dialectic
 - ιστορικός historical
- υπεραξία surplus value
- φαλανστήριο phalanstery (Γαλλ.: phalanstère)
- φανταστική κοινότητα imagined community
- φασισμός fascism
- φεμινιστικό κύμα feminist wave
- φεμινισμός feminism
 - ριζοσπαστικός radical
 - φιλελεύθερος liberal
- φεουδαρχία feudalism
- φιλειρηνισμός pacifism
- φιλελευθερισμός liberalism
 - κλασικός classical
 - κοινωνικός social
 - οικονομικός economic
 - πολιτικός political
- φιλοσοφία philosophy
- φονταμενταλισμός fundamentalism
 - θρησκευτικός religious
 - ισλαμικός Islamic
 - προτεσταντικός protestant
- φουτουρισμός futurism
- φυλετισμός racialism
- φύλο, βιολογικό sex
- φύλο, κοινωνικό gender
- φύση nature
 - ανθρώπινη human
- φυσική κατάσταση state of nature
- χαλιφάτο caliphate
- χειραφέτηση emancipation
- χιλιασμός millenarianism
- ψευδής συνείδηση false consciousness
- ωφελιμισμός utilitarianism