
ΝΕΟΪΣΤΟΡΙΣΜΟΣ Ή ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ;

Νεότερες αντιπαραθέσεις για τον πολιτισμικό σχετικισμό
και την παγκοσμιότητα στις ιστορικές κοινωνικές επιστήμες
και στις επιστήμες του πολιτισμού

ANDREAS POLTERMANN

Μετάφραση από τα γερμανικά
Παρασκευή Μείντάνη

Στις θέσεις του Walter Benjamin που δημοσιεύτηκαν για πρώτη φορά το 1942 *Για την έννοια της Ιστορίας* διατυπώνεται η σκέψη ότι τίποτα δεν έχει διαφθείρει τόσο πολύ τη γερμανική σοσιαλδημοκρατική εργατική τάξη όσο η άποψη ότι «πάει με το ρεύμα»: «Η τεχνική ανάπτυξη ήταν η κοίτη του ρεύματος με το οποίο θεωρούσε ότι πήγαινε. Από το σημείο αυτό ήταν πολύ κοντά στην αυταπάτη ότι η βιομηχανική εργασία που ακολουθούσε την τεχνική πρόοδο αποτελούσε καθ' εαυτήν πολιτικό επίτευγμα. Η παλιά προτεσταντική ηθική της εργασίας γιόρταζε με εκκοσμικευμένη μορφή την ανάστασή της στους Γερμανούς εργάτες». ¹ Στις υπόλοιπες θέσεις του ο Benjamin διευκρίνιζε ότι η ηθική της εργασίας όπως και η έννοια της «προόδου» είναι πολιτισμικά συμπλέγματα παραστάσεων συνδεδεμένα με την ιστορική μορφή κυριαρχίας της αστικής κοινωνίας. Ο ταξικός χαρακτήρας τους δεν μπορεί να αρθεί επειδή τις χρησιμοποιεί το προλεταριάτο. Αντιθέτως, το προλεταριάτο υποτάσσεται με τον «αστικό» του προανατολισμό στην πολιτισμική ηγεμονία της αστικής τάξης.

Η επιθυμία να πηγαίνεις με το ρεύμα, να είσαι με το μέρος της μέχρι τώρα ιστορίας και του πολιτισμού και να ανήκεις στους ιστο-

1. Walter Benjamin, *Για την έννοια της Ιστορίας* (1942), θέση These XI., Πρβλ. ελληνική μετάφραση Γ. Φαράκλα, *Πολίτης*, Νοέμβριος 1997.

ρικούς «νικητές», ακόμα κι αν αυτό έχει ως τίμημα την άρνηση της δικής σου ήττας, έχει σήμερα εκφρασθεί στην παράδοση της σοσιαλδημοκρατίας με την ιδιάζουσα σύνδεση της πολιτικής του εκσυγχρονισμού με την ιστορική «καλλιέργεια της ιστορίας». Η «πρόοδος» παίρνει τον δρόμο της ανεμπόδιστα και διασφαλίζεται από την «καλλιέργεια της ιστορίας» που συμψηφίζει τις απώλειες που προκύπτουν. Πάνω στη βάση αυτή ο εκσυγχρονισμός του καπιταλισμού μπόρεσε να γίνει και πολιτιστικά αποδεκτός από την πλευρά της εργατικής τάξης, «από την προοπτική των ενδιαφερομένων», και μπόρεσε να επιβληθεί αυτό που ο Benjamin χαρακτηρίζει ως κονφορμισμό. Έναν τέτοιο κονφορμισμό βρίσκουμε και στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών. Σήμερα κυριαρχούν φορμαλιστικές τοποθετήσεις της παράδοσης του Weber και του Parsons οι οποίες έχουν ως αφετηρία το υπόδειγμα του εκσυγχρονισμού μέσω «εξορθολογισμού» και «διαφοροποίησης» (στους «τομείς» της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού) και απωθούν ως προνεωτερικούς και ανορθολογικούς τους αποκλίνοντες τρόπους πρόσβασης στο αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών που εκκινούν από μία περιεκτική κατανόηση του πολιτισμού και της κοινωνίας. Σαφής είναι και η άρνηση της σκοπιάς της «κριτικής» που ο Καντ χαρακτήριζε ως τη μοναδική δυνατή σκοπιά που επιτρέπει την έξοδο από τους παραπλανητικούς δρόμους του δογματισμού και του σκεπτικισμού. Δεν πρέπει επίσης να παραβλεφθούν οι εξίσου σαφείς αδυναμίες της μαρξικής κριτικής της κοινωνίας, που αποτελεί ωστόσο τον πιο σημαντικό κληρονόμο της κριτικής παράδοσης, κατά την αντιπαράθεσή της με την βεμπεριανή «ιστορική κοινωνική επιστήμη».² Για να φανερωθεί η σύμπραξη του τεχνοκρατικού εκσυγχρονισμού και της ιστορικής μουσειοποίησης, προτείνω βάσει των παραπάνω την εκ νέου διερεύνηση της προβληματικής του ιστορισμού με σκοπό να αποκτήσει η πολιτική φαντασία μέσω της αντιπαράθεσης με παραδείγματα ιστορικής εμπειρίας νέους ρυθμούς, ικανούς να οδηγήσουν στην πράξη στο παρόν.

2. Για την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία πρβλ. Hans Ulrich Wehler, *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*, Frankfurt/M. 1973.

1. Από τον ιστορισμό στην ιστορική κοινωνική επιστήμη και αντιστρόφως

Οι συζητήσεις³ για την ανάπτυξη του ιστορισμού του 19ου αιώνα προς την κατεύθυνση μιας (σύγχρονης) ιστορικής κοινωνικής επιστήμης περικλείουν μια μεθοδολογική διαμάχη καθώς και μία διένεξη περί του τι αποτελεί «ουσιωδώς» αντικείμενο της ιστορικής επιστήμης. Το φαινόμενο του ιστορισμού (φαινόμενο πολιτισμικό⁴ και φαινόμενο που αφορά την ιστορία της επιστήμης) είναι συνδεδεμένο πολιτικά με διακριτικά γνώρισμα προσδιορισμένων πεδίων αντικειμένων που μπορούν να ερευνηθούν μεθοδικά, πράγμα που μπορεί να ανακατασκευασθεί ιδιαίτερα καλά σε σχέση με τον γερμανικό ιστορισμό. Από την εποχή που ο Herder άσκησε κριτική στα αφηρημένα ιστοριογραφικά μέτρα αξιών (όπως του πολιτικού εκσυγχρονισμού του απολυταρχισμού ή του κλασικιστικού κανόνα της «αρχαιότητας»), η αρχή της ατομικής ιδιαιτερότητας ισχύει ως μεθοδολογική αφετηρία του ιστορισμού. Στην Γερμανία του 19ου αιώνα η αρχή αυτή προσδιόριζε το πλαίσιο των κατηγοριών εντός του οποίου μπόρεσε να θεμελιωθεί με κάποιο συνεκτικό τρόπο η κοινωνική θεωρία, καθώς η γερμανική πολιτική εξέλιξη μπόρεσε ή και υποχρεώθηκε να διαχωρισθεί από τις δυτικοευρωπαϊκές χώρες στις οποίες τα θεωρητικά μοντέλα νομιμοποιούνταν βάσει του φυσικού δικαίου, πρώτα με αναφορά στην επανάσταση και αργότερα στο φιλελεύθερο κοινοβουλευτικό σύνταγμα.

Μέσω της αρχής της ατομικής ιδιαιτερότητας μπόρεσε να τεθεί στο προσκήνιο το διακριτικό γνώρισμα των εθνικών διαφορών, ενώ

3. Πρβλ. George G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, Middletown, Conn. 1975.

4. Ο ιστορισμός και ο ματεριαλισμός φτάνουν στο σημείο κορύφωσής τους με την κατάπτωση της ιδεαλιστικής Φιλοσοφίας της Ιστορίας στα μέσα του 19ου αιώνα. Ο ιδεαλισμός αποδείχτηκε ιστορικά αδύναμος εν όψει της αποτυχίας των δημοκρατικών κινημάτων και της διαδικασίας εκβιομηχάνισης που ξέφευγε όλο και πιο πολύ από κάθε προσπάθεια οργάνωσής της. Η ιστορική αντίδραση σε αυτό υπήρξε η απογοήτευση. Ο R. Haym την εξέφρασε λακωνικά στο *Hegel und seine Zeit*: «Ο ιδεαλισμός που εθεωρείτο ότι ήταν ισχυρότατος αποδείχτηκε αδύναμος. Βρεθήκαμε και βρισκόμαστε εν μέσω συναισθημάτων μιας μεγάλης απογοήτευσης. Δίχως σεβασμό μπροστά στις νικηφόρες πραγματικότητες, μπροστά στη θριαμβεύουσα αθλιότητα της αντίδρασης χάσαμε ωστόσο ταυτόχρονα την πίστη στα ιδανικά που τρέφαμε άλλοτε» (Berlin 1857, σελ. 6).

από την πλευρά του αντικειμένου, αγνοήθηκαν σε μεγάλο βαθμό κοινωνικά συλλογικά φαινόμενα π.χ. η ήδη διεθνοποιημένη κοινωνία της αγοράς, που θα επέτρεπε τη συγκρισιμότητα διαφορετικών κοινωνιών. Η προσιδιάζουσα στον ιστορισμό ιδεαλιστική έννοια της προσωπικότητας και της πράξης κατεύθυνε την μεθοδολογική οπτική προς στάσεις και πράξεις που μπορούν να αποδοθούν σε επιμέρους δρώντες, ενώ οι «σχέσεις» και οι «συνθήκες» λαμβάνονταν υπόψη μόνο ως όροι και συνέπειες ατομικών πράξεων που στην ουσία γίνονταν από μόνες τους κατανοητές. Αντιστοίχως, η ιστορικοκριτική μέθοδος που εδραιώθηκε με τους Niebuhr, Savigny, Boeck και Ranke προτιμούσε λογοτεχνικές και γλωσσικές πηγές που επέτρεπαν μία ερμηνευτική προσέγγιση και θέση ερωτημάτων, με τον σκοπό της κατανόησης των κινήτρων, των στάσεων και των προθέσεων των ιστορικών δρώντων: μεθοδολογική προϋπόθεση ήταν η ταυτότητα του γνωρίζοντος υποκειμένου με το αντικείμενο της γνώσης, τον εμπρόθετο δρώντα.⁵ Αυτή η ερμηνευτική αντίληψη της πράξης είχε ως συνέπεια την προτίμηση της πολιτικής ιστορίας συλλήβδην (τις αρχηγικές και κρατικές ενέργειες), η οποία αναπτύχθηκε σχεδόν αποκλειστικά μάλλον αφηγηματικά και περιγραφικά, και λιγότερο συστηματικά και αναλυτικά. Ωστόσο, η ιδέα της «κριτικής» διατηρήθηκε υπόρρητα καθώς συνέδεε το επιστημολογικό ζήτημα της δυνατότητας γνώσης με το πραξεολογικό ζήτημα της υποκειμενικής αναγνώρισης και της αξιολόγησης του αντικειμένου.

Με την επιβολή όχι κρατικών αλλά κοινωνικών δυνάμεων στις επαναστάσεις από το 1789 έως το 1848, με τις ριζικές αλλαγές που επέφερε η βιομηχανική επανάσταση στην κοινωνική και πολιτική ζωή και εν όψει των διαμαχών των ομάδων και τάξεων, εν μέρει βιομηχανικών, εν μέρει προβιομηχανικών, που έκαναν πλέον αισθητή την παρουσία τους διαμορφώθηκε στο δεύτερο τρίτο του 19ου αιώνα η εμπειρία της ανεξαρτησίας και της δυναμικής μιας σφαίρας της δια-

5. Πρβλ. Wilhelm von Humboldt, «Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers» (1821): «Κάθε σύλληψη ενός πράγματος προϋποθέτει ως όρο της δυνατότητάς της στο συλλαμβάνον ένα ανάλογο εκείνου που εν συνεχεία θα συλληφθεί πράγματι νοητικά, μια προϋπάρχουσα συμφωνία ανάμεσα στο υποκείμενο και στο αντικείμενο» (Humboldt, *Werke*, 5 τόμοι, επιμ. Andreas Flitner, Klaus Giel, Darmstadt 1980, 3 έκδ., τόμ. 1, σελ. 596 επ.)

φοράς ανάμεσα στο άτομο και το κράτος: στον Hegel, στον Marx, στον L. von Stein, στον Mohr και σε άλλους, η εμπειρία αυτή είχε εκφραστεί με τη σύλληψη της «αστικής κοινωνίας» ως συστήματος των αναγκών και των αμοιβαίων εξαρτήσεων μέσω του καταμερισμού της εργασίας και της αγοράς. Καθώς όμως οι πρώτες αυτές γερμανικές προσπάθειες συγγραφής κοινωνικής ιστορίας (σε αντίθεση με την πολιτική ιστορία) είχαν αναπτυχθεί με οδηγό τη φιλοσοφία του Δικαίου, δεν επετεύχθη να εγκαταλειφθεί τελείως το παράδειγμα της πολιτικής ιστορίας. Μόνο με την αναδρομή στις θεωρητικές επεξεργασίες και την παράδοση της αγγλοσαξονικής «Theoretical History» του 18ου αιώνα, που χρησιμοποιούσαν τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας, επήλθε στον ώριμο Marx το θεωρητικό ρήγμα για τη Γερμανία.⁶ Θα μας απασχολήσει πιο κάτω ποια προβλήματα γεννήθηκαν από τις εξελίξεις αυτές στο πεδίο της θεωρίας για την ιδέα της «κριτικής».

Με τον όρο «Κοινωνική Ιστορία» εννοούνται σήμερα τουλάχιστον τρεις διαφορετικές κατευθύνσεις: Κοινωνική Ιστορία ως ιστορία των δομών, ως ιστορία του κοινωνικού τομέα (οικονομική και κοινωνική ιστορία) και ως ιστορία της κοινωνίας. Καμία από τις τρεις κατευθύνσεις, κυρίως όπου αυτή προσανατολίστηκε προς τον ιστορικό υλισμό, δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τον ιστορισμό, όσον αφορά τον αναστοχασμό πάνω στην μέθοδο και στην επιλογή του αντικειμένου. Πρώτα απ' όλα, αυτό φαίνεται στη σύλληψη της ιστορίας των δομών που αναπτύχθηκε στην δεκαετία του 1950 με την αναδρομή σε προτάσεις του Otto Brunner (*Land und Herrschaft*, 1939) και του Fernand Braudel (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949), από τον οποίο και κατάγεται η έννοια της «histoire des structures». Εδώ μπορεί να διαπιστώσει κανείς έναν ιδιαίτερο «ιστορισμό των εννοιών». Σε αντίθεση με την παραδοσιακή ιστοριογραφία που ήταν προσανατολισμένη σε γεγονότα και

6. Πρβλ. H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 5), Hans-Dieter Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt/Berlin/Wien 1980.

ατομικότητες, η δομική ιστοριογραφία στρέφεται στη σφαίρα του «κοινωνικού» και του «πολιτικού», σε διαδικασίες και συνθήκες που υπερβαίνουν το ατομικό και προσπαθεί να τις εξηγήσει. Το κύριο ενδιαφέρον της στρέφεται σε συγχρονικές δομές. Όπου, όμως, συναντά διαχρονικές δομές, όπως δείχνει και το βασικό έργο της σχολής αυτής στην Γερμανία,⁷ υπερασπίζεται έναν ιδιαίτερο «ιστορισμό των εννοιών», ο οποίος αναπτύσσει τις εκάστοτε έννοιες και κριτήρια της εξήγησης που χρησιμοποιεί από την αυτοκατανόηση του εκάστοτε ιστορικού αντικειμένου.

Σε σχέση με το πρόβλημα αυτό, έχει ενδιαφέρον να προβούμε σε μια σύγκριση με τις θέσεις της σχολής του Γάλλου ιστορικού R. Mousnier. Στην αντιπαράθεσή του με την μαρξική έννοια της τάξης ο Mousnier δεν δέχεται ότι μπορούμε να ερευνήσουμε μια ιστορική δομή σύμφωνα με κριτήρια που δεν ήταν συνειδητά στην εκάστοτε ιστορική φάση. Η «σημαντικότητα» μιας έννοιας που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για την εξήγηση περιορίζεται στον ορίζοντα του πεδίου έρευνας. Λόγω της ελλιπούς διαφοροποίησης μεταξύ οικονομίας, κοινωνίας και του κράτους στη Παλαιά Ευρώπη, συμπεραίνει ο συγγραφέας αυτός, απαγορεύεται και η χρήση των εννοιών οικονομία, κοινωνία και κράτος. Η έρευνα του Brunner που βασίζεται σε παρόμοια συλλογιστική φέρει π.χ. τον τίτλο *Έδαφος και κυριαρχία*. Αντίστοιχα η έρευνα του Mousnier δεν προσδιορίζει την κοινωνικά διαστρωματωμένη κοινωνία της Αρχαίας Ευρώπης από τον 9ο έως τον 18ο αιώνα από την σκοπιά της θέσης των δρώντων στην παραγωγή αλλά από τη σκοπιά της στρατιωτικής λειτουργίας της προστασίας. Γι' αυτό και προσανατολίζεται προς την ιστορική αυτοπεριγραφή της εκάστοτε κοινωνικής δομής και θεωρεί ότι θα πρέπει να χρησιμοποιούνται κυρίως αντιλήψεις περί αξιών, όπως η «τιμή» και άλλα στοιχεία της κανονιστικής ηθικής και θρησκευτικής αυτοκατανόησης και όχι η έννοια της κοινωνικής τάξης που προέρχεται από τον 19ο αιώνα και προϋποθέτει τον τομέα της παραγωγής ως την καθοδηγητική αξιολογική σκοπιά.

7. Πρβλ. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, επιμ. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, 7 τόμοι, Stuttgart 1979-1992.

Παρατηρούνται εδώ προβλήματα στην έννοια της δομής που χρησιμοποιείται, η οποία χαρακτηρίζεται από «ιστορισμό των εννοιών», και που αναφέρονται στην απουσία περιεχομένου της δομής αυτής. Αν η δομή και η κοινωνία ταυτίζονται και με τον όρο κοινωνία δεν εννοείται ούτε ένας ιδιαίτερος τομέας ούτε μια (περιεχομενικά προσδιορίσιμη) περιοχή διαμάχης που αντικατοπτρίζει τον σημερινό μας προβληματισμό για τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα των κοινωνιών (δηλ. την κοινωνία ως «διαφορά» και πεδίο ανταγωνιστικών δυνάμεων και συμφερόντων), τότε η δομική ιστορία συρρικνώνεται σε ιστορία «δίχως κοινωνία».⁸ Τότε είναι αδιάφορη για την ιστορική επιστήμη η ιστορικότητα του ιστορικού που ζει σήμερα και προτείνει εξηγήσεις. Στην περίπτωση αυτή, μια δυνατή συνέπεια θα ήταν να επαναστραφεί, χωρίς να το αντιληφθεί, η ιστοριογραφία προς την παραδοσιακή πολιτική ιστοριογραφία.⁹ Σε κάθε περίπτωση μπορούμε να διαπιστώσουμε θεωρητικούς προσανατολισμούς του Conze και του Brunner οι οποίοι, ακόμα και εκεί όπου το ίδιο το αντικείμενο είναι σύγχρονο και χαρακτηρίζεται/δομείται με τις παραπάνω διαφοροποιήσεις, βασίζονται πλήρως στην παλαιά ευρωπαϊκή έννοια της πολιτικής (στην αριστοτελική παράδοση) και εμφανίζουν τη νεωτερικότητα ως διαδικασία αποσύνθεσης.

Σε αντίθεση με την παραπάνω τάση, η κοινωνική ιστορία ως επιστήμη ενός τομέα (οικονομική και κοινωνική ιστορία) χαρακτηρίζεται από έναν υψηλό βαθμό θετικά αξιολογημένων σύγχρονων κριτηρίων και εννοιών και περιεχομενικού προσδιορισμού, λιγότερο ωστόσο από έναν μεθοδικό αναστοχασμό. Η διαφοροποίηση των επιμέρους περιοχών «οικονομία» και «κοινωνία» θεωρείται από την επιστημονική αυτή τάση ως μη περαιτέρω αναλύσιμη αφετηρία και νομι-

8. Jürgen Kocka, *Sozialgeschichte*, Göttingen 1977, σελ. 81.

9. Για τον Conze και τον Brunner η κοινωνική ιστορία δεν έχει καμία σχέση με τον τονισμό του κοινωνικού, της κοινωνίας με οποιαδήποτε υλική σημασία. Στη συνηγορία του υπέρ της κοινωνικής ιστοριογραφίας ο Conze κατέστησε σαφές ότι το πολιτικό αποτελεί γι' αυτόν το αντικείμενο της ιστορίας με την ουσιαστική και παραδεδομένη έννοια (Werner Conze, «Die Stellung der Sozialgeschichte in Forschung und Unterricht», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, τόμ. 3, 1952, σελ. 649). Και ο Brunner θεωρεί ότι το «ιδιάζον αντικείμενο» του ιστορικού θα πρέπει να είναι «το πολιτικό» (Otto Brunner, «Der Historiker und die Geschichte von Verfassung und Recht», *Historische Zeitschrift* 209, 1969, σελ. 3).

μοποιητικός όρος του επιστημολογικού της αντικειμένου, και μια αντίστοιχη νομιμοποίηση παραχωρεί η τάση αυτή και στην παραδοσιακή πολιτική ιστορία. Αυτή η κατεύθυνση έχει, όμως, γενικότερη σημασία, όπου προσφέρει, στην κατεύθυνση του W.W. Rostow (*The Stages of Economic Growth*, Cambridge 1960), ή και συχνά σε αντίθεση μ' αυτόν,¹⁰ οικονομικά κριτήρια για μια γενική θεωρία του εκσυγχρονισμού. Η ιδέα του οικονομικού «world system» (I. Wallerstein) οδηγεί εντέλει στην αντίληψη της παγκοσμιοποίησης της επικοινωνίας (εμπορευμάτων, υπηρεσιών, πληροφοριών, εργασίας και κεφαλαίου) και στη θέση ότι στο «global village» (Marshall, McLuhan) ενός κόσμου που έχει διαπεραστεί από δίκτυα επικοινωνίας επιβάλλονται ιστορικά οι καπιταλιστικές σχέσεις (έννοια του κεφαλαίου) και ότι όλοι οι παραδεδομένοι θεσμοί που αναφέρονται στην αρχή της τοπικότητας και της εδαφικότητας, όπως π.χ. το εθνικό κράτος, είναι προορισμένοι να ξεπεραστούν σιγά-σιγά¹¹ από τη σχέση Κεφαλαίου.

Τέλος, θεωρητικές θέσεις για τον εκσυγχρονισμό αποτελούν τη βάση της τρίτης εκδοχής για την Κοινωνική Ιστορία ως ιστορία της κοινωνίας ή – με μαρξιστική ορολογία – ως ιστορία των σχηματισμών. Αφετηρία είναι εδώ, συνήθως σε κριτική αναφορά με τον M. Weber, ο οποίος αντιλαμβάνεται τον πολιτικό και τον νομικό εκσυγχρονισμό σε αναλογία με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής ορθολογικά οργανωμένης επιχείρησης, ένα περιεχομενικό κριτήριο (για παράδειγμα ο καπιταλισμός που είναι οργανωμένος ως κοινωνικό κράτος και γίνεται αντίστοιχα αποδεκτός από τα μέλη της κοινωνίας), και βάσει του κριτηρίου αυτού μετρώνται συγκεκριμένα ιστορικά φαινόμενα π.χ. γίνεται βάσει αυτού του μέτρου συστηματική σύγκριση δεδομένων από διαφορετικές χώρες.¹²

Τα τελευταία χρόνια ειπώθηκε, όμως, ότι η κατεύθυνση αυτή της έρευνας είναι μονόπλευρη, εμμένοντας στο «παράδειγμα της εκβιομη-

10. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, New York 1965, 2η έκδοση. Gunnar Myrdal, *Economic Theory and Underdeveloped Regions*, London 1957. Immanuel Wallerstein, *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974.

11. Πρβλ. Rolf Knieper, *Nationale Souveränität: Versuch über Ende und Anfang einer Weltordnung*, Frankfurt/M. 1991.

12. Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

χάνισης», και ότι παραγνωρίζει εναλλακτικά πεδία ιστορικής εμπειρίας που έχουν βρει πρόσβαση σε τοπικά και περιφερειακά οικολογικά και δημοκρατικά κινήματα. Η μεθοδολογική καθοδηγητική έννοια αυτής της κριτικής είναι η έννοια της «εμπειρίας». Πως θα μπορούσαν μ' αυτήν να ανοιχθούν νέοι τομείς και να ανακατασκευασθούν εναλλακτικοί τρόποι πράξης μπορούμε να το μελετήσουμε βάσει της έννοιας της «πρωτοεκβιομηχάνισης» που αναπτύχθηκε πρόσφατα.¹³ Η έννοια αυτή δεν αξιώνει απλώς ότι αποτελεί μια διαφοροποιημένη συνεισφορά στην έρευνα της διαδικασίας εκβιομηχάνισης και στις κοινωνικές της επιπτώσεις. Με την ενσωμάτωση κανονιστικών και συγκινησιακών στοιχείων (ιστορίας των νοοτροπιών) που μέχρι τώρα δεν είχαν ληφθεί υπόψη από την έρευνα που είναι προσανατολισμένη στο παράδειγμα εκβιομηχάνισης, υποστηρίζεται ότι μπορούν να αναπτυχθούν εναλλακτικές προτάσεις της έννοιας της κοινωνίας που προσδιορίζουν την Κοινωνική Ιστορία ως ιστορία της κοινωνίας περιεχομενικά και μπορούν να υπερβούν τον διαχωρισμό των «διαστάσεων» της οικονομίας, του πολιτισμού και της πολιτικής. Η έννοια της «πρωτοεκβιομηχάνισης» που υπεβλήθη από τον F. Mendel (*Industrialization and Population Pressure in 18th Century Flanders* (1969), New York 1981), αρχικά είχε ένα περιορισμένο ιστορικό αντικείμενο: τις μορφές της προβιομηχανικής αγροτικής οικοτεχνίας του 18ου και 19ου αιώνα. Η προοπτική της τοπικής ιστορίας και της περιφέρειας θεωρήθηκε ότι επιτρέπει στη προσέγγιση αυτή να συνδέσει οικονομικούς, δημογραφικούς, κοινωνικοψυχολογικούς, κοινωνικοπολιτικούς παράγοντες και παράγοντες που αφορούν τη δομή της οικογένειας και να διαμορφώσει ένα μοντέλο ιστορικής ανάπτυξης της κοινωνίας με περιορισμένο εύρος.

Οι συγγραφείς της «πρωτοεκβιομηχάνισης» έχουν μαθητεύσει στον Marx κι αυτό φαίνεται σε πολλά σημεία της εργασίας τους, είναι, όμως, έτοιμοι να θέσουν ως αφετηρία τη «λογική» της καπιταλιστικής διαδικασίας εκβιομηχάνισης που ανατρέχει στις αναλύσεις του Marx για την «πρωταρχική συσσώρευση» και αμφισβητούν το

13. Εδώ αναφέρομαι στη μελέτη των Peter Kriedte, Hans Medick, Jürgen Schlumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus*, Göttingen 1977.

νόημα μιας γενικευμένης εφαρμογής των κεντρικών κατηγοριών της πολιτικοοικονομικής ανάλυσης, όπως κεφάλαιο, κέρδος, μισθός. Τονίζουν πολύ περισσότερο την ιστορικότητα των οικονομικών κατηγοριών¹⁴ και αισθάνονται αναγκασμένοι να διαμορφώσουν δικές τους κατηγορίες που να ταιριάζουν στο ιστορικό αντικείμενο. Η ανάλυσή τους συνδέεται σε πολλά σημεία με παλαιότερες προσεγγίσεις της Κοινωνικής Ιστορίας του 19ου αιώνα και κυρίως με τις προσεγγίσεις της «ιστορικής εθνογραφίας» ή της «ιστορίας του πολιτισμού» (με μια ευρύτερη έννοια του πολιτισμού ως υλικού πολιτισμού).¹⁵ Το ενδιαφέρον αυτής της προσέγγισης στρέφεται προς την αποκάλυψη της διάστασης της εμπειρίας των αλλοτινών και σημερινών δρώντων που τους καθιστά ικανούς για την πράξη. Υπάρχει η πρόθεση αποκατάστασης της διάταξης της επικαιρότητας με παραλληλισμούς ανάμεσα στον νέο διεθνή καταμερισμό της εργασίας και την πρωτοβιομηχανική μετατόπιση των οικονομικών μονάδων από την πόλη στην ύπαιθρο, η προβληματική αυτή όμως δεν είναι συγκροτησιακή για τη μέθοδο. Η τελεολογική ιστοριογραφία που εκκινεί από την «έννοια» θα πρέπει, όπως υποστηρίζουν, ίσα-ίσα να αποφευχθεί, προκειμένου να μπορέσουν να αποκαλυφθούν άλλες δυνατότητες που δεν έχουν πραγματοποιηθεί μέχρι τώρα. Ενώ αντιθέτως η έννοια της εμπειρίας ως μεθοδολογικός οδηγός, κάνει αναγκαίο τον περιορισμό στην αυτοερμηνεία των δρώντων, των οποίων ο ορίζοντας θα ξεπερνούσαν, αν επιχειρούνταν τέτοιες επικαιροποιήσεις. Γι' αυτό και η άποψη για την «ιστορικότητα των κατηγοριών» οδηγεί στην χρήση της ερμηνευτικής μεθόδου και σ' ένα μίγμα θεωρητικο-αφηγηματικής μορφής της μεθοδικής ανάπτυξης.¹⁶

14. *Op.cit.* σελ. 97 επ., 196 επ., 204 επ., 226 επ. Σε σχέση με τον Marx, *MEW* 13/615-42, ιδ. 616 επ., 636 επ., 639 (για τον τρόπο παραπομπής στον Marx, πρβλ. υποσημ. 21).

15. Wilhelm Wachsmuth, «Über historische Ethnographie», *Die Grenzboten*, 17. Jg. (1858), τόμ. IV, σσ. 223-231. Wilhelm Heinrich Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik*, 4 τόμοι, Stuttgart 1851-1869. Ernst Grothein, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig 1889. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig 1894 (2η έκδ.), σσ. 47-52: όπου αναφέρεται στην ιστορία του πολιτισμού ως «ιδιαιτερότητας, δηλ. ως μη πολιτικής δραστηριότητας των ανθρώπων ως κοινωνικών όντων» (σελ. 47). Karl Lamprecht, «Was ist Kulturgeschichte?», *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* N.B., τόμ. 1, 1896/97, σσ. 75-145.

16. *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, σελ. 35.

Με τον τρόπο αυτόν γίνεται αναδρομή σε ιστορικά στοιχεία, σε εκφρασμένη αντίθεση προς τις συνιβερσαλιστικές, εξελικτιστικές προσεγγίσεις,¹⁷ ωστόσο με την κάθε άλλο παρά ιστοριστική πρόθεση να ερευνηθούν οι εμπειρίες και δυνατότητες δράσης εκείνων των κοινωνικών στρωμάτων και να «πάρουν τον λόγο» εκείνοι που δεν είχαν τις περισσότερες φορές ληφθεί υπόψη τόσο από την παραδοσιακή πολιτική ιστοριογραφία, όσο και από την μαρξιστική ιστοριογραφία, η οποία ήταν προσανατολισμένη σε πρακτικές που στέφθηκαν με επιτυχία¹⁸ και ως τώρα ασχολήθηκε μάλλον με οργανωτικά προβλήματα των ταξικών αγώνων. Η ιστοριογραφία που είναι προσανατολισμένη προς την εθνολογία και την πολιτισμική ανθρωπολογία αντιτάσσει στο γενικευτικό παράδειγμα του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού το τοπικό παράδειγμα και το περιφερειακό παράδειγμα της εκάστοτε ιδιαίτερης καθημερινής ιστορίας. Στα πλαίσια του κατ' αυτόν τον τρόπο οριοθετημένου αντικειμένου της δεν επιδιώκει ωστόσο να αντιπαραβάλει στον οικονομισμό μια θεωρία του κουλτουραλισμού αλλά να αναλύσει το αντικείμενό της όσο πιο πλούσια και συγκεκριμένα γίνεται, ώστε αυτό να αναδειχθεί στην ταυτόχρονη συνύπαρξη στο εσωτερικό του των πολιτισμικών κοινωνικών πολιτικών και οικονομικών του στιγμών. Έτσι, η ιστορία της καθημερινότητας γίνεται κατανοητή από τον Michel de Certeau ως «επιστήμη της σχέσης που συνδέει καθημερινές επιδιώξεις με ιδιαίτερες συνθήκες, και μόνο στο τοπικό δίκτυο εργασίας καισχόλης μπορούμε να συλλάβουμε πως, μέσα σε ένα δικτύωμα κοινωνικοοικονομικών περιορισμών, οι επιδιώξεις αυτές αποκαθιστούν χωρίς να λαθεύουν σχεσιακές τακτικές (μάχη για την επιβίωση), καλλιτεχνικές δημιουργίες (μία αισθητική) και αυτόνομες πρωτοβουλίες (μία ηθική). Η χαρακτηριστική, λεπτότατη λογική αυτών των δραστηριοτήτων έρχεται στο φως σε αυτές τις λεπτομέρειες».¹⁹ Βέβαια, δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει ότι η καθημερινότητα εμφανίζεται ως πολλές στιγμές ταυτόχρονα. Το ζή-

17. Πρβλ. «Jürgen Habermas» «Geschichte und Evolution», στο *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, σσ. 200-259, σελ. 246.

18. Πρβλ. Werner Hofmann, *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage heute*, Berlin 1961, σελ. 32 επ.: «Κοινωνικά καταξιωμένο είναι πάντα αυτό που γίνεται ιστορικά δυνατό».

19. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984, σελ. IX.

τημα είναι, και το θέτει και ο Certeau, αν κάτι μέσα σ' αυτό το σύνολο έχει πιο πολύ βάρος από κάτι άλλο ώστε π.χ. «socio-economic constraints» να είναι μια ουσιώδης διάσταση της καθημερινής πολιτικής που και στην ιστορική μεθοδική ανάπτυξη θα πρέπει να παρουσιάζεται ως ουσιώδης. Με άλλα λόγια, εδώ τίθεται το πρόβλημα που έχει συζητηθεί από την εποχή του Hegel και του Marx, για το αν το ταυτόχρονο των στιγμών που εμφανίζεται στην καθημερινότητα μπορεί πράγματι να αναπτυχθεί ως η έννοια του «συγκεκριμένου» ή αν θα πρέπει να αναπτυχθούν μεταξύ των στιγμών αυτών, σχέσεις αιτίας και αποτελέσματος, αναγκαιότητας και δυνατότητας, αφηρημένης ουσίας, φαινομένου και συγκεκριμένης ενότητας της ουσίας και του εννοιακά διαμεσολαβημένου φαινομένου.²⁰

II. Για μια νέα κριτική ανάγνωση του Marx

Στην αντιπαράθεσή του με την αστική οικονομία και ιδιαίτερα με την ρικαρδιανή, ο Μαρξ εκκινούσε από την παραδοχή ότι με την ορθή θεωρητική σύλληψη της καπιταλιστικής σχέσης παραγωγής θα αναδεικνυόταν «ταυτόχρονα και ο ιστορικά μεταβατικός χαρακτήρας της σχέσης αυτής (...) του οποίου η γενική γνώση είναι ασυμβίβαστη με τη διάρκειά του» (*MEW* 26.3/261).²¹ Στη γραμμή αυτή της θεωρητικής ανάλυσης που δεν αναστοχάζεται επαρκώς τους προαξολογικούς της όρους βρίσκεται και η λογική της ιστορίας των παραγωγικών δυνάμεων που αποκόβεται από τη διάσταση της πράξης. Όπου η γνώση για την ουσία εξισούται με τη άρση της μαγείας της (όπως στο παραμύθι των αδελφών Γκριμ που διηγείται την ιστορία του δαιμονικού νάνου Rumpelstilzchen), εκεί μπορεί κανείς να διεκδικήσει να αντιστοιχούν στην γενικότητα και στην διυποκειμενικότητα της εξηγητικής γνώσης πραγματικές δυνάμεις που κάνουν πρακτική αλήθεια

20. Πρβλ. Kosmas Psychopedis, *Geschichte und Methode. Begründungstypen und Interpretationskriterien der Gesellschaftstheorie: Kant, Hegel, Marx und Weber*, Frankfurt/M., New York 1984, κεφ. VIII, ελλ. μτφρ. *Ιστορία και μέθοδος*, Αθήνα, Σμίλη 1994.

21. Karl Marx, *Werke*, 39 τόμοι, Berlin 1956 επ. Στο κείμενο παραπέμπεται ως *MEW*, κατά τόμο και σελίδα.

τη γνώση, ακόμα κι αν τα ανθρώπινα υποκείμενα δεν το συνειδητοποιούν ή θέλουν να το εμποδίσουν.

Η «υλιστική» θεμελίωση της κοινωνικής σύνθεσης έχει ως αφετηρία τη βασική διαδικασία της ανάπτυξης των υλικών «δυνάμεων», των οποίων η «αγανάκτηση» πρόκειται να ανατινάξει τις κοινωνικές παραγωγικές σχέσεις. Αυτή η προσωποποίηση, στην οποία ο Μαρξ άσκησε κριτική στα πρώιμα ανθρωπολογικά κείμενά του κατανοώντας την ως αλληγορία, ως ιδεαλιστική αντιστροφή της σχέσης ανάμεσα στον πραγματικό αισθησιακό άνθρωπο και στην ιδέα, ανατρέχει στην γενικευτική ιστορική υπόθεση ότι από την ιστορία της τεχνολογίας μπορεί να συναχθεί η νομοτέλεια της ιστορίας των κοινωνιών (Προβλ. *MEW*, τόμ. 13, σελ. 392 επ.). Έτσι, φτάνουμε στις «υλιστικές εξισώσεις», όπως αυτή που δέχεται ότι ο χειροκίνητος μύλος «έχει ως αποτέλεσμα» μια κοινωνία φεουδαρχών, ενώ ο «ανεμόμυλος αντιπροσωπεύει μια κοινωνία με βιομηχανικούς καπιταλιστές» (*MEW* τόμ. 4, σελ. 130).

Ενάντια σε τέτοιες γενικευτικές ιστορικές παραδοχές επιχειρηματολογεί βέβαια η άποψη που διατυπώθηκε ήδη στη *Γερμανική Ιδεολογία* ότι για μια ιστορία της τεχνολογίας που έχει συνέχεια και διάρκεια, που προϋποθέτει δηλ. και αναπαράγει μαθησιακές διαδικασίες διατήρησης και χρήσης των κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων κατά συστηματικό τρόπο, μπορεί να γίνει λόγος μόλις με την παγκόσμια επιβολή του καπιταλιστικού τρόπου συγκρότησης της κοινωνίας μέσω ανταλλαγής εμπορευμάτων και μέσω του ανταγωνισμού. «Μόνο όταν η επικοινωνία γίνει παγκόσμια επικοινωνία και έχει ως βάση της τη μεγάλη βιομηχανία, και έχουν εισέλθει όλα τα έθνη στη μάχη του ανταγωνισμού, μόνο τότε έχει εξασφαλισθεί η διάρκεια των κεκτημένων παραγωγικών δυνάμεων» (*MEW* 3/54). Αντίθετα, σε κοινωνίες που δεν έχουν εισέλθει σ' αυτήν την παγκόσμια και πάντως υπερτοπική επικοινωνία, χάνονται διαρκώς οι «ανακαλύψεις» (ως εκθέτες των κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων). Δεν μεταδίδονται με συστηματικό τρόπο διαδικασίες εκμάθησης και συνεπώς χρειάζεται να «γίνονται καθημερινά από την αρχή και σε κάθε τόπο ξεχωριστά» (*loc cit.*). Και μόνον όταν φθάσουμε στο ιστορικό επίπεδο της διαμορφωμένης αστικής καπιταλιστικής κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την συστηματική «αφομοιωτική» και «εκπολιτιστική» τάση του κεφαλαίου σε παγκόσμια κλίμακα, όπως και στο εσωτερικό των

κοινωνιών,²² είναι δυνατές τέτοιες απλές εξισώσεις όπως οι παραπάνω. Ακόμη και τότε, όμως, δεν είναι τελείως ικανοποιητικές.

Προκειμένου για προαστικές κοινωνίες που μπορούν να ανακατασκευαστούν μόνο κατά μήκος της τοπικής τους ιστορίας, το κριτήριο της ανάπτυξης της παραγωγικής δύναμης, δεν φαίνεται να έχει καμία άμεση δύναμη εξήγησης, επειδή αποκλίνει από τη δομή του αντικειμένου.²³ Εδώ θα πρέπει να μιλήσουμε για μια «υλική σύνθεση» με μια άλλη έννοια, καθώς η διεύρυνση ή η στασιμότητα της υλικής «βάσης» στις κοινωνίες αυτές εξαρτάται συστηματικά από συγκεκριμένα κανονιστικά-θρησκευτικά και πολιτικά στοιχεία (όπου δηλ. όπως στην περίπτωση της οικιακής βιοτεχνίας, οι σχέσεις συγγένειας λειτουργούν ως παραγωγικές σχέσεις ή όπου, όπως ο ίδιος ο Marx τονίζει για τη «φεουδαρχία» –MEW 1/367 επ.–, η οικονομία και η πολιτική δεν μπορούν να χωριστούν, δεδομένου ότι η φεουδαρχική ταξική κοινωνία των νομικών τάξεων έχει «άμεσα πολιτικό χαρακτήρα»). Συνεπώς είναι ορθότερο, αντί για οικονομική αναπαραγωγή και «υλιστική σύνθεση», να μιλάμε για μια κανονιστικά ενσωματωμένη κοινωνία ή για μια εθνοπολιτισμική σύνθεση, όπου με τη διάκριση του εθνικού χαρακτήρα υπογραμμίζεται και το τοπικό-ιστορικό στοιχείο. Αλλά και η θεωρία της «οικονομικής σύνθεσης», για την οποία έγινε δεκτό ότι επέτυχε να ανταποκριθεί ικανοποιητικά προς το αντικείμενό της στο επιτευχθέν μέχρι τώρα ιστορικό επίπεδο της παγκόσμιας γενικευμένης παραγωγής εμπορευμάτων, είναι μονόπλευρη, όταν προσπαθεί να συλλάβει τις λεγόμενες διαδικασίες της βάσης, την ανταλλαγή κεφαλαίου και εργασίας, μόνον «οικονομικά» και με αποκλειστικό μέτρο τούς παγκόσμιους «αντικειμενικούς» προσδιορισμούς της αξίας.

Η αντίρρηση δεν στοχεύει καν κατά πρώτο λόγο στις ελλείψεις της θεωρίας βάσης/εποικοδομήματος, που παραδέχτηκε και ο ίδιος ο Engels, και που συνίστανται στο ότι κατά τη «συναγωγή των πολιτι-

22. Πρβλ. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin σελ. 313, 387, 441. Στο κείμενο συντμ. ως GR, πρβλ. και MEW 4/549. Για την απώλεια παραγωγικών δυνάμεων σε προαστικούς σχηματισμούς (μη εξασφάλιση) και την προσωποποίηση παραγωγικών δυνάμεων, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *op.cit.*

23. Πρβλ. *Theorien in der Praxis des Historikers*, εκδ. Jürgen Kocka, Göttingen 1977, κυρίως το «Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft», σσ. 178-188 του Kocka.

κών, νομικών και λοιπών ιδεολογικών παραστάσεων», παραμελείται η πλευρά της μορφής απέναντι την περιεχομενική (λειτουργική A.P.) πλευρά» (MEW 39, 96). Στρέφεται κυρίως κατά του ίδιου του χωρισμού βάσης και εποικοδομήματος στο βαθμό που συνεπάγεται και τον χωρισμό οικονομίας και πολιτικής και μάλιστα της πολιτικής με την ευρύτερη έννοια, όχι μόνο ως «κρατικό, δημόσιο πράττειν», αλλά και ως καθημερινό πράττειν, με την έννοια της «καθημερινής πολιτικής». ²⁴ Ακριβώς αυτός ο χωρισμός είναι που οδηγεί τη μέθοδο στην εξέταση όλων των κοινωνικών σχέσεων από την προοπτική του παγκοσμίου καπιταλιστικού προσδιορισμού της αξίας και μόνο, και που οδηγεί στο κονφορμιστικό αποτέλεσμα να γίνεται δεκτή η «εκπολιτιστική» τάση του κεφαλαίου ως μόνη ενδεδειγμένη μεθοδολογική σκοπιά.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να διακρίνουμε δύο τάσεις. Αφενός την τάση που θεμελιώνεται στην θεωρία του Weber για τον χωρισμό μεταξύ των «τομέων» της κοινωνικής δράσης, στη βεμπεριανής προελεύσεως ιδέα ότι οι απώλειες που συνεπάγεται η πρόοδος μπορούν να συμψηφισθούν από τον άνθρωπο του σύγχρονου πολιτισμού καθώς και σε θεωρίες του πολιτικού εκσυγχρονισμού. Αφετέρου μπορούμε να διακρίνουμε όλες εκείνες τις θεωρίες, όπως είναι αυτή του E. Thompson, που θέλουν να υπερβούν την γκρίζα «αθλιότητα της θεωρίας» υποκαθιστώντας την με τις ανθισμένες εμπειρίες της ζωής. ²⁵

Είναι γνωστό, και το χρησιμοποιούν ευρέως ²⁶ και οι στρουκτουραλιστές ερμηνευτές του Marx, ότι ο Marx στο *Κεφάλαιο* αναφέρεται στις εμπειρίες που έχουν συμπυκνώσει στη σύντομη ιστορία τους οι πολιτικοοικονομικές θεωρίες, προκειμένου να τις κατανοήσει κριτικά, στα πλαίσια μιας «Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας», προκειμένου δηλαδή να εντοπίσει στην πορεία της «διαλεκτικής» έκθεσης των κατηγοριών τις ουσιώδεις διαδικασίες (της κοινωνικής βάσης) και να μπορέσει να συναγάγει απ' αυτές τις ιδεολογικές μορφές εμ-

24. Πρβλ. την βιβλιογραφική παρουσίαση του Volker Ulrich, «Alltagsgeschichte – Über einen neuen Geschichtstrend in der Bundesrepublik», *Neue Politische Literatur*, Jg. XXIX, 1984, σσ. 50-71.

25. Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, London 1978. Το κεντρικό άρθρο είναι μία δομεία πολεμική κριτική στον Althusser.

26. Πρβλ. Luis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965.

φάνισής τους ως αναγκαίες. Ο Marx δεν θεωρούσε ότι το γεγονός πως η σύγχρονη αστική κοινωνία είναι μια ταξική κοινωνία και η αστική οικονομία μια ιστορική μορφή του ταξικού αγώνα, είναι μια δική του και αποφασιστική ανακάλυψη. Πίστευε, όπως ο ίδιος παρατηρεί, στο περίφημο γράμμα του της 5ης Μαρτίου 1852 προς τον Weydmeyer, ότι η προσφορά του συνίσταται στην αποκάλυψη συγκεκριμένων νομοτελειών της ιστορίας και των κοινωνικών σχέσεων. «Το καινούργιο που έκανα ήταν να αποδείξω ότι: 1. Η ύπαρξη των τάξεων είναι συνδεδεμένη μόνο με ορισμένες ιστορικές φάσεις ανάπτυξης της παραγωγής, 2. Ο ταξικός αγώνας οδηγεί αναγκαία στη δικτατορία του προλεταριάτου, 3. Η δικτατορία είναι μόνο το πέρασμα για την κατάργηση των τάξεων και για μια αταξική κοινωνία». Αν και γίνεται συνεχώς λόγος για ιστορικές φάσεις, για αναγκαίες κατευθύνσεις και μεταβάσεις, δεν μπορεί κανείς να απαλλαγεί από την εντύπωση ότι η ίδια η ιστορία και το ιστορικό πράττειν θεωρούνται ως μια ενοχλητική μεταβατική φάση.²⁷ Αυτό, όμως, θα μπορούσε κατά ένα μέρος να αναχθεί στο γεγονός ότι ο Marx αναγκάστηκε να υιοθετήσει τις πολιτικοοικονομικές πεποιθήσεις αλλά κυρίως τις εμπειρίες των αστικών υποκειμένων αυτού του ταξικού αγώνα. Ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο το προλεταριάτο κατανοεί την ιστορική πραγματικότητα, είτε ελλειπτικά, είτε κατά τρόπο ηγεμονικό που συγκροτείται μέσω της προσαρμογής προς την αστική προοπτική του «ουσιώδους» πράττειν, δεν έχει αναλυθεί επαρκώς στη μαρξική θεωρία λόγω ελλιπούς ιστορικής έρευνας.

Η πιο σημαντική, πραξολογικά και επιστημολογικά, βασική υπόθεση του Marx δέχεται ότι ο ρόλος του προλεταριάτου ως τάξης με συνείδηση συνίσταται στο να υπερβεί την καπιταλιστική ταξική κοινωνία, και στοχεύει στην ενότητα της οικονομικής και της πολιτικής μορφής του πράττειν. Αυτήν την ενότητα, όμως, την σκέφτεται σε μεγάλο βαθμό κατά τον τρόπο που και η αστική παράδοση σκέπτεται το «πολιτικό»: δηλαδή ως «δημόσιες» συναντήσεις, «δημόσια» αιτήματα και απειλητικές αξιώσεις του προλεταριάτου κλπ. Ο αστικός χωρισμός του δημόσιου και του ιδιωτικού, που στον 18ο αιώνα είχε ένα

27. Πρβλ. την επιχειρηματολογία στον Ernst Nolte, *Marxismus und industrielle Revolution*, Stuttgart 1983, σελ. 442 επ.

στρατηγικό νόημα, να διεκδικήσει έναν καινούργιο χώρο ανεξάρτητο από τη φεουδαρχική πολιτική κοινωνία για τη νέα «αστική» ηθικότητα που έχει ως υπόδειγμα την οικογένεια, προϋποτίθεται εδώ σε μεγάλο βαθμό παρόλο που αξιολογείται διαφορετικά.

Η τάση αυτή συνοδεύεται από έναν υποβιβασμό της «καθημερινής πολιτικής». Ό,τι θεωρείται μόνο ιδιωτικό μπορεί με τη βοήθεια της ρήτρας *ceteris paribus* να θεωρηθεί ότι αποτελεί μια σταθερά, όπως λ.χ. η προλεταριακή οικογένεια αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για την αναπαραγωγή του εμπορεύματος εργατική δύναμη, αλλά στη μη αναπαραγωγική της πλευρά αποτελεί αναποτελεσματικό μέγεθος, μια σταθερά που δεν εξετάζεται. Έτσι εξαιρούνται ωστόσο από την ανάλυση ολόκληροι τομείς, η εμπειρία των οποίων θα μπορούσε να αποτελέσει το κίνητρο για αντίσταση και για «πολιτική» δράση ενάντια στην καταστροφή της παράδοσης, του κοινωνικού περιβάλλοντος, της οικογένειας και της ζωής πολύ περισσότερο απ' ό,τι η εξέταση των νομοτελειών στην ιστορία. Το γεγονός αυτό έκανε λ.χ. τον Καστοριάδη να υποστηρίζει σε σχέση με τη μαρξική θεωρία της αξίας ότι η θεωρία αυτή δεν είχε «κανένα νόημα» αν την θεωρήσουμε ως κάτι ανεξάρτητο από τους ταξικούς αγώνες, οι οποίοι περικλείουν την ολότητα της ιστορικής πράξης διότι θα της έλειπε στην περίπτωση αυτή κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο.²⁸ Ας προσεγγίσουμε όμως αυτό το ζήτημα περισσότερο.

Η ανταλλαγή ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία λαμβάνει χώρα υπό τον όρο της αναγκαστικής εξωτερίκευσης της εργασιακής δύναμης (*MEW* 23/595 επ., 609 επ.). Ιστορικά προϋποτίθεται εδώ η διαδικασία της λεγόμενης πρωταρχικής συσσώρευσης, δηλαδή ο χωρισμός των παραγωγών από τα μέσα παραγωγής (κυρίως αγροτικής γης) που λαμβάνει χώραν μέσω της κρατικής, αλλά και μη κρατικής δράσης, υπό συνθήκες βίας και εμφυλίου πολέμου. Οι ιστορικές συνθήκες της πρωταρχικής συσσώρευσης αναπαράγονται όχι μόνο μέσω της νομικής μορφής του συμβολαίου ανταλλαγής, του οποίου εγγύηση αποτελεί το κρατικό μονοπώλιο της βίας, αλλά και μέσω του περιεχόμενου του, μέσω της εκμεταλλευτικής διαδικασίας. Μορφή και περιεχόμενο προϋποθέτουν την απώθηση της ιστορικής βίας και την

28. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la Société*, Paris 1975, σελ. 56, 141 επ.

επιβολή αυτής ακριβώς της νομιμότητας ως χαρακτηριστικό της ταξικής μορφής του Δικαίου. Ως μαθητής του Hegel, ο Marx συλλαμβάνει την ελευθερία και την ισότητα της συμβολαϊκής σχέσης Δικαίου, ως «αφηρημένο Δίκαιο» (Hegel), ως αναγκαία «τυπικότητα»,²⁹ που μπορεί να αναλυθεί ως νομικό επιφαινόμενο της βαθύτερης ουσιαστικής κοινωνικής διαμάχης, των αντιφάσεων και των ανισοτήτων (MEW 23/605 επ.) Το νομικό πλάσμα που είναι συνδεδεμένο με την αστική έννοια της ιδιοκτησίας, ότι δήθεν κατά την ανταλλαγή αυτό που ανταλλάσσεται είναι ισοδύναμα προϊόντα της ίδιας εργασίας των ανταλλασσόντων, αποδεικνύεται ως στοιχείο διαμεσολάβησης της αναπαραγωγής της σύγχρονης ιδιοκτησίας που στηρίζεται στη χρήση ξένης εργασίας.³⁰

Έχει γίνει προσπάθεια να αποδοθεί εδώ, στον Marx, η σκοπιά της «υλιστικής δικαιοσύνης» με βάση την οποία το επιφαινόμενο του Δικαίου θα μπορούσε να γίνει κατανοητό ως μορφή του άδικου. Αλλά ο Marx δεν κατάφερε να αναπτύξει ξεχωριστά από τη μορφή του κεφαλαίου μια έννοια Δικαιοσύνης³¹ που θα ήταν διαμεσολαβημένη από τους τρόπους ζωής και εμπειρίας του προλεταριάτου. Αυτό γίνεται φανερό αν εξετάσουμε την «πεσιμιστική» αντίληψη του Μαξ, που ακολουθεί το εγγελιανό παράδειγμα της αστικής έννοιας του δικαίου και της πολιτικής, ότι το προλεταριάτο θα υποταγεί τελικά

29. Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt/M. 1974, σελ. 88.

30. Πρβλ. Joachim Patschull, *Verwertung fremder Arbeit*, Göttingen 1984 (Göttinger Beiträge zur Gesellschaftstheorie 8).

31. Ο Marx στον 3ο τόμο του *Κεφαλαίου* προσδιορίζει τη «Δικαιοσύνη» στη βάση της απόλυτης ιστορικότητας του αντικειμένου. Κριτήριο για τη Δικαιοσύνη είναι η αντιστοιχία ανάμεσα στη δικαϊκή μορφή και τον τρόπο παραγωγής: «Η δικαιοσύνη των συναλλαγών που διαδραματίζονται ανάμεσα στους δρώντες κατά την παραγωγή βασίζεται στο ότι οι συναλλαγές προκύπτουν ως φυσική συνέπεια(!) από τις σχέσεις παραγωγής. Οι νομικές μορφές στις οποίες οι οικονομικές συναλλαγές εμφανίζονται ως ενέργειες της βούλησης των συμμετεχόντων, ως εξωτερική τους βούληση και ως συμβόλαια που επιβάλλονται αναγκαστικά στα μέρη από την πλευρά του κράτους δεν μπορούν, όντας μορφές μόνον, να προσδιορίσουν οι ίδιες το περιεχόμενο αυτό. Το εκφράζουν μόνο. Το περιεχόμενο αυτό είναι δίκαιο εφόσον αντιστοιχεί στον τρόπο παραγωγής, εφόσον του αρμόζει. Είναι άδικο εφόσον αντιφάσκει προς αυτόν. Η σκλαβιά στη βάση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι άδικη, καθώς επίσης και η απάτη όσον αφορά την ποιότητα του προϊόντος» (MEW 25/351 επ., πρβλ. επίσης MEW 23/208).

στην καπιταλιστική διαδικασία πειθαρχίας και θα αναγνωρίσει τους καταστροφικούς νόμους της διαδικασίας παραγωγής ως αυτονόητους φυσικούς νόμους (*MEW* 23/765). Είναι όμως αναγκαίο το «αποτέλεσμα» της ιστορικής διαδικασίας της πειθαρχίας να συλλαμβάνεται κατά τρόπο που να οδηγεί στο να ξεχνιούνται οι εμπειρίες της καταστροφής που συνδέονται μ' αυτή; Εδώ θα πρέπει να αναφερθούμε εν συντομία στον Hegel, στον κατεξοχήν αστό θεωρητικό του εκσυγχρονισμού που είχε σαφώς διαγνώσει την πολιτική διάσταση μιας τέτοιας λήθης.

Ο Hegel ακολουθώντας τις ρικαρδιανές αναλύσεις που αφορούν τις καταστροφικές διαστάσεις της συσσώρευσης κεφαλαίου, προβαίνει σε μια κριτική της μονόπλευρης σκοπιάς του «αφηρημένου Δικαίου». Αποδεικνύει ότι η ελευθερία του ατόμου που πραγματοποιείται με την ατομική ιδιοκτησία είναι η αφηρημένη ελευθερία του σύγχρονου εγωισμού, η οποία προκύπτει μέσω της αφαίρεσης από τις συγκεκριμένες ιστορικά διαμορφωμένες μορφές της παραγωγής και της αναπαραγωγής. Σε αντίθεση με τους παλαιότερους εκπροσώπους του ιστορισμού και της ιστορικής σχολής του Δικαίου, ο Hegel δεν αντιμετωπίζει αυτή την αφαίρεση ως ένα ιστορικό ή πολιτικό «λάθος» (που θα μπορούσε να ευνοήσει την επιβολή ενός συνόλου κανόνων με τάσεις παγκοσμιότητας, όπως τον Κώδικα του Ναπολέοντα, κάτι στο οποίο αντετίθετο η ιστορική σχολή του Δικαίου) αλλά ως ιστορική τάση, την οποία, ωστόσο, προσεγγίζει από την νομική πλευρά του αποτελέσματός της, από την αφηρημένη σφαίρα της ελευθερίας και της ισότητας των συμβαλλομένων, χωρίς να την συλλαμβάνει στην κοινωνική και πολιτισμική της σημασία. Ένα σύστημα που καθιερώνει την αφηρημένη μόνο νομική ελευθερία οδηγείται, σύμφωνα με το εγγεγραμμένο επιχείρημα που ακολουθεί τον Ricardo, από τη μια στη «σώρευση πλούτου» και από την άλλη στην «εξατομίκευση και τη μονομέρεια της ιδιαίτερης εργασίας», και έτσι, στην «εξάρτηση και την ανάγκη της τάξης που είναι συνδεδεμένη με αυτήν την εργασία».³²

Ο Hegel εισάγει εδώ μια συγκεκριμένη έννοια της ιδιοκτησίας που περιέχει τη νομική μορφή και το κοινωνικό περιεχόμενο. Όπως ήδη και στα νεανικά του κείμενα της Φραγκφούρτης, αποκρυσταλλώνε-

32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, παρ. 243.

ται σ' αυτήν την έννοια της ιδιοκτησίας, ως της ουσιώδους αστικής μορφής νομικών συμβολαϊκών σχέσεων και κοινωνικών ταξικών σχέσεων, η εγγενής τάση για κρίσεις σε αστικές κοινωνίες. Καθώς επιβάλλεται ιστορικά η σύγχρονη ταξική κοινωνία, εκδηλώνεται η τάση διάλυσης της τοπικά οργανωμένης φεουδαρχικής κοινωνίας, των ιδιαιτέρων συντεχνιακών δικαιωμάτων και ελευθεριών και της «συνείδησης» που αντιστοιχεί σ' αυτά. «Ο ξεπεσμός μιας μεγάλης μάζας κάτω από το μέτρο ενός συγκεκριμένου τρόπου ύπαρξης που αυτορυθμίζεται ως αναγκαίος για ένα μέλος της κοινωνίας και παράλληλα η απώλεια του αισθήματος του Δικαίου, του σωστού και της τιμής, να ζει κανείς από την ίδια του την δραστηριότητα και εργασία, επιφέρει την παραγωγή του όχλου, που με τη σειρά της συνεπάγεται τη μεγαλύτερη ευκολία για τη συγκέντρωση του πλούτου σε λίγα χέρια» (244).

Ο Hegel δεν μιλά πουθενά για άδικο απέναντι στον «όχλο». Μάλλον θεωρεί ότι η απώλεια του παραδοσιακού αισθήματος της τιμής, «να ζει κανείς από τη δική του δραστηριότητα και εργασία», που συνδέεται γενικά με τον καταμερισμό της εργασίας και τη διαμεσολάβηση της αγοράς θα μπορούσε να οδηγήσει σε παρανομίες (447), γι' αυτό υποστηρίζει ότι θα πρέπει να υπάρχει πολιτική αντιμετώπιση μέσω της δράσης της διοίκησης και της αστυνομίας και της ένταξης των ατόμων στα σωματεία. Από την πλευρά των αποτελεσμάτων της που επιφέρουν την κοινωνική και πολιτισμική διάλυση του παραδοσιακού ιστού, η αστική κοινωνία λαμβάνει τη μορφή μιας διαρκούς κρίσης που μπορεί να σταθεροποιηθεί πλέον μόνο κοινωνικοπολιτικά. Η κυριαρχία πάνω στην κρίση πρέπει εντέλει να συμπληρωθεί με τον πολιτισμικό συμψηφισμό των απωλεσθέντων αισθημάτων δικαίου. Ο Hegel κατανοεί εδώ την πολιτική κινητοποίηση του «πατριωτισμού» ως στοιχείο ενσωμάτωσης της πολιτικής στο εσωτερικό μιας χώρας που θα μπορούσε να συμπληρωθεί με την διαμόρφωση μιας εικόνας του εχθρού στην εξωτερική πολιτική. Η κατανόηση αυτή της πολιτικής είναι χαρακτηριστική για μια θεωρία που επικεντρώνεται σε προβλήματα ενσωμάτωσης και πολιτισμικής ηγεμονίας.³³

33. Πρβλ. τις σχολές του Rudolf Smed και του Carl Schmitt, που είναι αντιπροσωπευτικές για την πολιτική θεωρία της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης και της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας.

Μια διαφορετική οπτική προκύπτει όμως αν αντιμετωπισθεί ο χωρισμός της πολιτικής από τον ιδιωτικό (ιδιωτικού δικαίου) τομέα της ανταλλαγής και της παραγωγής ως σχέση της οποίας η υπέρβαση επιδιώκεται τόσο από πλευράς μεθόδου, όσο και από πλευράς πράξης (επαναστατικής αλλαγής της), όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Marx. Ο Hegel σκέπτεται τις φεουδαρχικές νομικοταξικές αντιλήψεις περί δικαίου ως μια εννοιακή στιγμή που εξαφανίζεται. Είναι κατάλληλες μόνο ως υπόβαθρο βάσει του οποίου μπορεί να εκτιμηθεί η κλασικότητα μιας τραγωδίας, όπως είναι η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή που προσανατολίζεται σε μητριαρχικά πρότυπα και παραδοσιακές δομές συγγενείας. Δεν έχουν ούτε τη δύναμη ούτε το δικαίωμα να αποκτήσουν ισχύ απέναντι στην αστική έννοια του αφηρημένου δικαίου, το οποίο συντελεί μέσω της ρύθμισης των εξατομικευμένων ανταλλαγών στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων ιδιοκτησίας και των ταξικών σχέσεων. Εδώ τον ακολουθεί ο Marx όταν εφαρμόζει με τη σειρά του την αρχή της απόλυτης ιστορικότητας της αστικής κοινωνίας κατά τρόπον ώστε να συμπίπτουν σχεδόν πλήρως οι παραστάσεις περί δικαίου του προλεταριάτου με τις κατηγορίες του συστήματος της αστικής πολιτικής οικονομίας, κατά τρόπο δηλαδή που οδηγεί στο να παραμελούνται ή να διατηρούνται ως υποκειμενικά και μόνο στοιχεία οι περιεκτικότερες, παραδοσιακές ή εναλλακτικές προσδιοριστικές διαστάσεις της κοινωνικής πράξης.

Ο Marx πραγματεύεται νομικές αντιθέσεις ως έκφραση κοινωνικών συγκρούσεων και τις σκοπιές του δικαίου ως ταξικές σκοπιές στα πλαίσια αναλύσεων που αφορούν τον κοινωνικό προσδιορισμό του μεγέθους της αξίας της εργασιακής δύναμης. Το μέγεθος της αξίας της εργασιακής δύναμης προσδιορίζεται από τη σχέση του μισθού προς τον χρόνο εργασίας και την έντασή της. Κατά τον Marx, το μέγεθος αυτό δεν θα πρέπει να προσεγγίζεται αποκλειστικά ως τεχνικό μέγεθος που προκύπτει από τους όρους αναπαραγωγής των καταναλωτικών προϊόντων που είναι αναγκαία για την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης, αλλά θα πρέπει να προσδιορίζεται και ιστορικά-πολιτισμικά. Ο Marx τονίζει πως η ποσότητα των αναγκαίων καταναλωτικών προϊόντων που χρειάζεται ένας μέσος εργάτης για τη διατήρησή του εξαρτάται από το «επίπεδο πολιτισμού της χώρας» (*MEW* 23/185). «Η αξία της εργασιακής δύναμης» προσδιορίζεται «από την αξία των συνήθων αναγκαίων τροφίμων του μέσου

εργάτη» (MEW 23/542). Ο «προσδιορισμός της αξίας της εργασιακής δύναμης» περιέχει «ένα ιστορικό και ηθικό στοιχείο» (MEW 23/185) – όπου εδώ με τον όρο «ηθικό», με την έννοια των moral sciences, μαζί με το ηθικό θα πρέπει να εννοείται και ένα πολιτικό πλέγμα σχέσεων με ευρύτερη έννοια. Εδώ, αλλά και σε άλλα σημεία ο Marx έχει πάντα ως αφετηρία την «τάξη των ελευθέρων εργατών». Η σύλληψη στα μέτρα της τάξης αυτής του πολιτικού ως ταξικού αγώνα δεν επιτρέπει να τεθεί το ζήτημα κατά πόσον το γίνεσθαι της εργατικής τάξης, η ιστορική διαδικασία καταστροφής των αγροτικών οικογενειακών μονάδων παραγωγής και η απελευθέρωση της εργασιακής δύναμης ως εμπορεύματος, διατηρεί παρ' όλα αυτά και μεταφέρει εθιμικά δικαιώματα ή άλλες παραδοσιακές αντιλήψεις για το δίκαιο και την τιμή και κατά πόσον αυτά τα παραδοσιακά στοιχεία εισέρχονται στον ταξικό αγώνα και μπορούν μάλιστα να διαδραματίσουν εδώ έναν αποφασιστικό ρόλο.

Ήδη σε κείμενα του 1842, ο Marx θεωρούσε σημαντικό να αναφερθεί ακριβώς σ' αυτές τις διαδικασίες καταστροφής της παράδοσης και της συνήθειας, ωστόσο και σε αυτά τα κείμενα διατηρούσε την προοπτική του «αντικειμενικού πνεύματος». Στα άρθρα του πάνω στις συζητήσεις του βου Κοινοβουλίου του Ρήνου για τις κλοπές του ξύλου σκιαγραφεί τη μετάβαση από το εθιμικό δίκαιο και τις παραδοσιακές διευθετήσεις στη σύγχρονη αυστηρή τυπική νομιμότητα που εξασφαλίζει την ατομική ιδιοκτησία. Η κρατική επιβολή των σύγχρονων σχέσεων ιδιοκτησίας ως απεριόριστη διάθεση εξουσίας πάνω σε ένα πράγμα καταστρέφει κατά τον Marx το εθιμικό δικαίωμα που εξασφάλιζε την επιβίωση των μη ιδιοκτητών δηλ. το δικαίωμά τους στη χρήση των δασών και των λιβαδιών. Ο Marx επισημαίνει ότι με την νομοθεσία αυτή για πρώτη φορά διώχτηκε ποινικά η συλλογή της φύρας της ξυλείας από το έδαφος.

Στο *Κεφάλαιο* ο Marx θέτει κατά χαρακτηριστικό τρόπο αυτήν την ιστορική διάσταση (το «ιστορικό-ηθικό στοιχείο») ως δεδομένο και σταθερό στοιχείο της ανάλυσης (MEW 23/185,542). Έτσι, θεωρούνται ασήμαντες η προϊστορία, οι ιστορικές εμπειρίες, οι διαδικασίες εκμάθησης και άλλες παραστάσεις περί δικαίου που δεν αποτελούν κατηγορίες με την έννοια της αστικής πολιτικής οικονομίας. Αυτό επιβεβαιώνει αντιστρόφως ότι ο Marx θεωρεί σημαντικές τέτοιες μόνον παραστάσεις, κίνητρα του πράττειν και αντιλήψεις περί δι-

καίου που αντιστοιχούν στην κατανόησή του για την πολιτική και στον μεθοδολογικό ορίζοντά του συνολικά. Τις διαστάσεις της καθημερινής πολιτικής, των παραστάσεων που οδηγούν τον καθημερινό ταξικό αγώνα, δεν μπορεί να τις συλλάβει βάσει αυτού του ορίζοντα, εντασσόμενος έτσι στην παράδοση της αστικής κατανόησης του πολιτικού. Αυτή η παράδοση της θεωρίας που ξεκινά από τον Hobbs και φτάνει μέχρι τον Hegel βλέπει το πολιτικό να εμφανίζεται σε καθαρή μορφή στην κατάσταση της κρίσης και του εμφυλίου πολέμου.

Συμπορευόμενος προς αυτήν την παράδοση ο Marx ασκεί στη *Γερμανική Ιδεολογία* κριτική στη φιλελεύθερη παραλλαγή της αστικής κατανόησης της πολιτικής σύμφωνα με την οποία πρέπει να κυριαρχήσει ο «Λόγος» ή ο «νόμος», θεωρώντας την ως «απατηλή μορφή» της κοινωνίας (*MEW* 3/33 επ.) και αντιπαράθετεί σε αυτήν το ουσιώδες ζήτημα της κυριαρχίας. Όπου προπαγανδίζεται η «κυριαρχία του Λόγου», η κυριαρχία αυτή βρίσκεται, εφόσον εξυπηρετεί την αστική τάξη, «σε αντίθεση με την κυριαρχία του λαού» (*MEW* 2/90). Η κυριαρχία του λαού όμως περιλαμβάνει και την εξουσία διάθεσης πάνω στην ίδια την υλική ύπαρξη. Στο βαθμό που το πολιτικό διευρύνεται εδώ ώστε να συμπεριλαμβάνει και την καθημερινότητα, ο Marx υπερβαίνει την αστική κατανόηση της πολιτικής. Δεν βλέπει την πολιτική ως μια σφαίρα γενικών δημοσίων υποθέσεων, ξεχωριστή από την κοινωνία, αλλά ως μια βίαιη, αγωνιστική ρύθμιση, ως επιβολή γενικών μορφών. Το όριο της κατανόησης αυτής φαίνεται όμως εκεί που η κατηγοριακή μορφή συλλαμβάνει ως πολιτικά σημαντικά μόνο ιστορικά γεγονότα που θέτουν το ζήτημα της κυριαρχίας ως τέτοιο και για όλη την κοινωνία. Πολιτικές με την μαρξική έννοια είναι όμως υπό αυτούς τους όρους μόνον οι ενέργειες που παράγονται από τη συνείδηση που έχει αποκτηθεί ήδη από τη θεωρία, τη συνείδηση δηλαδή ότι είναι έλλογη η διεκδίκηση της εξουσίας ως τέτοια, η ενοποίηση του προλεταριάτου ως τέτοια, η δημιουργία των *trade unions* ως τέτοια, ότι δηλαδή η επιβολή απλώς (και όχι πια μόνο η πολιτικά ή ηθικά δικαιολογημένη επιβολή) γενικών μορφών κοινωνικού και πολιτικού πράττειν ως τέτοια είναι έλλογη.

Ο Marx θεωρεί συνεχώς τη «γνώση» του προλεταριάτου που πρέπει να συμφωνεί με τη θεωρία ως αποφασιστικό πολιτικό παράγοντα (*MEW* 4/312). Όμως αυτός ο τρόπος ανάπτυξης ξεχνά συνεχώς τα ιδιάζοντα προλεταριακά ή πληβειακά περιεχόμενα που έχουν τόσο,

απέναντι σ' αυτήν τη γνώση όσο και απέναντι στις αποτελεσματικές μορφές του πράττειν που είναι επιδεκτικές κατηγοριοποίησης, τη δική τους ιστορία και που θεμελιώνουν μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικής. Εδώ ο Marx αποδεικνύεται ιδιαίτερα «σύγχρονος», όρος που για τον ίδιο σημαίνει «άδειος» (*GR 387*), δίχως τον δανεισμό από το παρελθόν σημασιολογικών ενεργημάτων που θα μπορούσαν να σηματοδοτήσουν ένα μέλλον. Οι διαμάχες που ερευνά για να αποδείξει ότι η πολιτική είναι και κανονιστικότητα κοινωνικών ταξικών σχέσεων δεν είναι διαμάχες κοινωνικών τάξεων που είναι πολιτισμικά ανεξάρτητες αλλά συγκρούσεις μεταξύ ίσων δικαιωμάτων (Δικαίωμα ενάντια σε Δικαίωμα), που ο Marx τις ονομάζει «αντινομίες» (*MEW 23/249*) ακριβώς επειδή η νομικοπολιτική σύγκρουση παίρνει τη διάσταση ταξικού αγώνα ή μάλλον θα πρέπει να πάρει μια τέτοια διάσταση (συνολικός καπιταλιστής ενάντια στην εργατική τάξη) καθώς εδώ αντιπαρατίθενται δικαιώματα που αλληλοαποκλείονται λόγω της δομικής τους φύσης.

Ο Marx προχωρά εδώ μέχρι του σημείου να παρουσιάζει τον εργάτη που «μένει χωρίς φωνή» καθημερινά κάτω από τον εξαναγκασμό της καπιταλιστικής σχέσης να υψώνει την φωνή του στα πλαίσια μιας συζήτησης μεταξύ εχόντων δικαίωμα ψήφου πολιτών και να προβάλλει το επιχείρημα της έλλογης προτεσταντικής, αποταμίευσης. Ο καπιταλιστής κηρύττει «αποταμίευση» και «αυτοσυγκράτηση», ο εργάτης υιοθετεί το επιχείρημα και γι' αυτό απαιτεί μια χρονικά ρυθμισμένη, κανονική εργάσιμη μέρα που θα εμπόδιζε τον εργάτη σε κάθε αλόγιστη «σπατάλη» της εργασιακής του ουσίας (*MEW 32/248*). Με αναφορά στην «αντινομία», το επιχείρημα αυτό σημαίνει ότι ο εργάτης, ως η φωνή της κοινωνικής εργασιακής ουσίας, εγείρει απέναντι στην απεριόριστη εκμετάλλευση την αντίθεσή του που επειδή αναφέρεται στην συνολική κοινωνία είναι έλλογη και όχι απλώς πολιτική/απατηλή, ενώ ο μεμονωμένος καπιταλιστής αρχικά παραβλέπει εγωιστικά την ιδιαίτερη φύση του εμπορεύματος εργασιακή δύναμη και την κοινωνική του σημασία, ύστερα όμως, ως μέρος του συνολικού κεφαλαίου και κάτω από την «πειθαρχία» του, υποχωρεί και αποδέχεται «για το ίδιο του το συμφέρον την κανονική εργάσιμη μέρα» (*MEW 23/281*).

Πράγματι κεφάλαιο και εργασία μπορούν εδώ να συμφωνήσουν και μάλιστα το έκαναν, στο μέτρο που δέχονται την έννοια των «συμ-

φερόντων» με τον παραμερισμό των ιδιαιτέρων ταξικών προλεταριακών «αναγκών»³⁴ φτάνοντας σε διακανονισμούς με τη μορφή «έλλογων συμβιβασμών» που πήραν τη μορφή νόμων. Στο υπόβαθρο αυτού του θεωρητικά προϋποτιθέμενου επίπεδου της σημαντικότητας και της αποτελεσματικότητας, της γενικής μορφής της πολιτικής άρθρωσης των συμφερόντων, βρίσκεται για τον Marx η λεγόμενη «καθαρά οικονομική κίνηση». Τέτοια θα ήταν λ.χ. η «προσπάθεια σε ένα μεμονωμένο εργοστάσιο ή σε μια μεμονωμένη συντεχνία να αναγκάσουν τον μεμονωμένο καπιταλιστή να περιορίσει τον χρόνο εργασίας» (Επιστολή στον Bolte την 23.11.1871). Με τη σειρά του ο χρόνος εργασίας, στον βαθμό που παραπέμπει σε ανάγκες, δεν επιτρέπει να χαραχθεί σαφώς το όριο εκείνου που μπορούμε να συλλάβουμε ως κατηγορία. Διότι τις «ανάγκες», εφόσον αυτές αρθρώνονται πολιτισμικά σε σπατάλη, γιορτή, άρνηση κλπ., τις ουτοπικές κοινωνικές αντιλήψεις, τα θρησκευτικά συναισθήματα κλπ., όλα αυτά τα υπολογίζει ο Marx μόνο στους «υποκειμενικούς» όρους πλαισίου που εξαφανίζονται ή εκλαμβάνονται ως σταθεροί.

Οι αναλύσεις του Marx στο *Κεφάλαιο* δεν θα πρέπει να αναγνωσθούν ως ιστοριογραφία και κυρίως όχι ως κοινωνική ιστορία με την έννοια της πολιτισμικής ιστοριογραφίας. Εν όψει της ιδεαλιστικής και ιστορικής «καλλιέργειας της ιστορίας» της εποχής του, ο Marx ήθελε μάλλον να προχωρήσει μέχρι να βρεθεί αντιμέτωπος με τις πραγματικές συνθήκες ζωής, τις ανάγκες των οποίων ο ιδεαλισμός ξέχασε και αποσιώπησε και συνεχίζει διαρκώς να αποσιωπά. Συνάμα αποδείχτηκε ως μια έλλειψη με βαρύνουσες συνέπειες το γεγονός ότι το πρόβλημα της σχέσης αφενός της εμπειρίας της πραγματικότητας και αφετέρου του πολιτισμού δεν ερευνήθηκε διεξοδικά από τον Marx. Το δικό του πάθος για την πραγματικότητα παρέμεινε συνδε-

34. Τα «συμφέροντα» προκαλούν και προσανατολίζουν την «οργάνωση» των σχέσεων των πράξεων» (Jürgen Mittelstrass, *Über Interessen. Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1975, σσ. 126-159, σελ. 133. Η έννοια των συμφερόντων είναι γνήσιο συστατικό στοιχείο της παραδοσιακής κατανόησης της κοινωνικής ιστορίας. Η πολλαπλότητα των αναγκών, προσδιορισμένων ως κοινωνικοπολιτισμικών standards, δεν περιέχεται σ' αυτήν την έννοια του συμφέροντος. Πρβλ. Alf Ludtke, «Alltagswirklichkeit, Lebensweise und Bedürfnisartikulation», *Gesellschaft. Beiträge zur Marxistischen Theorie*, 11, Frankfurt/M. 1978, σσ. 311-350.

δεμένο με τη θεωρητικοποίηση από μια ιδιαίτερη ταξική σκοπιά και την επιδίωξη της επιβολής της ιδιάζουσας ταξικής πολιτισμικής ηγεμονίας. Η σύνδεση αυτή χαρακτηρίζεται από έλλειψη αναστοχασμού με αποτέλεσμα, όπου οι ιδιαίτερες μαρξικές αναμονές για την άμεση ριζοσπαστική πολιτική ανατροπή και την επιβολή της προλεταριακής κυριαρχίας δεν εκπληρώθηκαν, να συμπληρώνεται το εντασιακό πεδίο μεταξύ του παρόντος και του ελπιδοφόρου μέλλοντος μέσω του ηγεμονικού ιδεαλιστικού πολιτισμού. Εδώ όμως συνίστατο, και εξακολουθεί να συνίσταται, ο κονφορμισμός για τον οποίο έγινε λόγος εισαγωγικά και για τον οποίο απετέλεσε πρόφαση ο μαρξικός αντικειμενισμός.

III. Αποξένωση και εμπειρία: νεότερες πολιτισμικές ανθρωπολογικές

θεωρητικές αφετηρίες της ιστοριογραφίας

Είναι πράγματι ένα σημαντικό πολιτικά καθήκον να μην αντιμετωπίζονται οι άνθρωποι που ζουν στον καπιταλισμό ως παθητικά αντικείμενα των «νόμων των συστημάτων», των «δομών» ή των «εμπράγματος εξαναγκασμών», στους οποίους αποδίδεται η έννοια των «συμφερόντων». Κι όμως στην μαρξιστική παράδοση κάτι τέτοιο συνέβη πολύ συχνά. Σπάνια τέθηκε το ερώτημα τι σημαίνει για τους ενδιαφερόμενους να ζουν σε μια ιδιαίτερη ταξική κατάσταση που συγκροτεί το πράττειν τους στο πεδίο έντασης ανάμεσα στους αντικειμενικούς όρους και τα υποκειμενικά σχέδια. Με αφετηρία τέτοια ζητήματα η «τάξη» δεν εννοείται πρωταρχικά με την έννοια των μαρξικών κατηγοριών του γενικού, του πολιτικά αποτελεσματικού συμφέροντος, αλλά από την προοπτική των ενδιαφερομένων ως αυτο-ορισμός σε συνάφεια με συγκεκριμένες καταστάσεις, ανάγκες, ελπίδες, απογοητεύσεις, καταστάσεις κατεξουσιασμού και αντίστασης. Με τον τρόπο αυτόν τα «συμφέροντα» μπορούν να αναδιατυπωθούν ως «ανάγκες» και «εμπειρίες» με τις οποίες οι άνθρωποι επεξεργάζονται από κοινού κοινωνικές καταστάσεις, αντιλαμβάνονται αντιθέσεις και συνδέουν μέσα από την πράξη τους το παρελθόν, την αποτυχία του παρελθόντος, τις ρήξεις στις συνήθειες και τις ελπιδοφόρες ενδείξεις με το παρόν και το μέλλον τους.

Είναι εύκολο να διακρίνουμε ότι κάποιες πολιτισμικοανθρωπολογικές θεωρητικές αφετηρίες διευκολύνουν ιδιαίτερα το πρόγραμμα αυτό. Στην ανθρωπολογία οι αφετηρίες αυτές έχουν τον στόχο να περιγράψουν την προοπτική των αυτοχθόνων στη δική τους εμπειρική διάσταση με λόγια, εικόνες, θεσμούς και τρόπους συμπεριφοράς με τους οποίους παρουσιάζουν τον εαυτό τους στους ίδιους και στους άλλους.³⁵ Στόχος εδώ είναι αυτό που ο Levi-Strauss αποκάλεσε το 1952 στην περίφημη διάλεξή του για τον Rousseau «απόρριψη αναγκαστικής ταύτισης».³⁶ Για τον ανθρωπολόγο ή τον εθνολόγο όλα εξαρτώνται από την αποδοχή του άλλου και ξένου γι' αυτόν πολιτισμού ως άλλου. Κι ακόμη περισσότερο, κατά την αντιμετώπιση του άλλου από την ικανότητά του να αποξενωθεί από τους ίδιους του τους τρόπους θεώρησης για να αποκτήσει δικές του καινούργιες εμπειρίες. Μια δυνατότητα ιστοριογραφικής εφαρμογής των παραπάνω είναι κατά τον Ιταλό ιστορικό Carlo Ginzburg η εξής: «Το βασικό όργανο είναι η αποξένωση, το ξαναντίκρισμα, η ικανότητα να βλέπεις τα γνωστά πράγματα ως ασύλληπτα και όχι αντιστρόφως όπως κάνουν οι ιστορικοί (...) Συχνά στρέφεται κανείς στο παρελθόν με μια καθαρά αναδρομική προβολή, δίχως επιστροφή και χωρίς να ερευνά και να βλέπει το διαφορετικό – υπερβολική ταύτιση! Η παλιά ιδέα του Stokeley Carmichael πως ο Αδάμ ήταν νέγρος. Αντιθέτως, πρέπει να προσέξει κανείς το ανόμοιο».³⁷ Ποια ιστοριογραφικά αποτελέσματα φέρνει ο νέος αυτός τρόπος θεώρησης; Πρώτα απ' όλα προξενεί εντύπωση το πλήθος των νέων πεδίων έρευνας που ανοίγονται μέσω των πολιτισμικο-ανθρωπολογικών ερωτημάτων: τοπικός λαϊκός πολιτισμός³⁸, ιστορία των γυναικών³⁹, ιστορία της οικογένει-

35. Ιδιαίτερη επιρροή άσκησε ένα προγραμματικό κείμενο του Αμερικανού ανθρωπολόγου Clifford Geertz, «From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding», *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study and Meanings*, εκδ. J.K. Dolgin, New York 1977, σσ. 480-492.

36. Claude Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen* (1962) και *Strukturelle Anthropologie*, II, Frankfurt/M. 1975, σσ. 45-46, σελ. 52.

37. Συζήτηση ανάμεσα στον A. Sofri και στον Carlo Ginzburg που δημοσιεύτηκε στην ιταλική καθημερινή εφημερίδα *Lotta continua* με τον τίτλο «Pocche storie» στις 17.2.1982.

38. Natalie Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, London 1975. Richard Mached, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIe siècles)*,

ας⁴⁰, ιστορία της καθημερινότητας⁴¹ και κυρίως ιστορία των εργατών. Ιστορικά αντικείμενα, λοιπόν, ανακαλύπτονται ή συλλαμβάνονται εκ νέου που έχουν έναν ανόμοιο ή ανεπίκαιρο σε σχέση με την εποχή μας χαρακτήρα και υποβάλλονται σε δυνατές ταυτιστικές αναδρομικές προβολές ή μάλλον αιτιακές εξηγήσεις. Με τη βοήθεια μερικών θεωρητικών αφετηριών από το πεδίο της εμπνευσμένης από την εθνολογία και την ανθρωπολογία ιστοριογραφίας της εργατικής τάξης, θα επιχειρήσω να προσεγγίσω ακριβέστερα το πρόβλημα αυτό.

Βασικό έργο προς την κατεύθυνση μίας νέας ιστοριογραφίας της εργατικής τάξης είναι το βιβλίο του Edward P. Thompson *The Making of the English Working Class* (1963). Το βιβλίο αυτό έδωσε το ερέθισμα και σε πολλές άλλες εργασίες να εγκαταλείψουν τα παραδοσιακά μαρξιστικά σχήματα, να θέσουν ανθρωπολογικά προβλήματα και να θεωρήσουν ξεκινώντας από αυτά τη διαμόρφωση της (αγγλικής) εργατικής τάξης ως μια αντιφατική διαδικασία ενός αυτοπροσδιορισμού («Making») της που μπορεί να ανακατασκευασθεί με εμπειρικές έννοιες. Κυρίως οι ύστερες εργασίες του Thompson συνεχίζουν τον παραπάνω προβληματισμό και αναδεικνύουν μία «άλλη» ιστορία της εργατικής τάξης, μια ιστορία που δεν συμπίπτει με την συνηθισμένη

Paris 1978. Norbert Schindler, «Spuren in die Geschichte der "anderen" Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung», στο N. Schindler, R. von Dülmen (επιμ.), *Volkskultur. Zur Wiederbelebung des vergessenen Alltags* (16.-20. Jh.), Frankfurt/M. 1984, σσ. 13-77.

39. G. Bock, «Historische Frauenforschung: Fragestellung und Perspektiven», K. Hausen (επιμ.), *Frauen suchen ihre Geschichte*, München 1983, σσ. 22-60. G. Pomata, «La storia delle donne: una questione di confine», *Il mondo contemporaneo*, 10/2, Firenze 1983, σσ. 1434-1469.

40. Jack Goody κ.ά. (επιμ.), *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe 1200-1800*, Cambridge 1976. Του ίδιου, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983. N. Bulst κ.ά. (επιμ.), *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jh.*, Göttingen 1981. Hans Medick, David Sabean (επιμ.), *Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*, Göttingen 1984.

41. R.J. Evans (επιμ.) *The German Working Class 1888-1933. The Politics of Everyday Life*, London 1982. H. Haumann (επιμ.), *Arbeiteralltag in Stadt und Land. Neue Wege der Geschichtsschreibung*, Berlin 1982. Jürgen Kuczynski, «Geschichte des Alltages des deutschen Volkes (1600-1945)». *Studien*, 7 τόμοι, Berlin 1982-1985. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, 2 τόμοι, Paris 1980.

εξέταση των (συνδικαλιστικών ή κομματικών) «συμφερόντων», της «οργάνωσης» κλπ. του «επίσημου» και αποτελεσματικού εργατικού κινήματος. Ο Thompson επιδιώκει μια ιστορία «from below», θέλει «να διασώσει» τον ταξικά προσδιορισμένο τρόπο τού αντιλαμβάνεσθαι και τις πολιτιστικά προσδιορισμένες συνειδησιακές επεξεργασίες της εργατικής τάξης από τη βιαστική υπαγωγή τους κάτω από τις «μεγάλες» πολιτικοοικονομικές κατηγορίες και να τις αναδείξει ως υποδειγματική εμπειρία ενός ανολοκλήρωτου στοιχείου, ξένου προς την παρούσα πολιτική φαντασία.

Η αναζήτησή του στρέφεται προς πολιτισμικές-ανθρωπολογικές διαδικασίες. Η «*pitié*» του Rousseau που προτείνει ο Lévi-Strauss ως μεθοδική αφετηρία⁴², η συμπαθητική ταύτιση, η εμπάθεια ή η ερμηνευτική κατανόηση⁴³ εγγυώνται κατά τον Thompson ότι οι δρώντες τους οποίους περιγράφει η θεωρία δεν κρίνονται από σκοπιές που είναι εξωτερικές προς αυτούς. Η νέα πολιτισμικοανθρωπολογική ιστοριογραφία στρέφεται ενάντια στον «κονφορμισμό» που από τον Διαφωτισμό και ύστερα αναγνωρίζει ως «ώριμο» μόνο εκείνον που πάει «με το ρεύμα» των «νικητών». Ο Thompson και οι άλλοι κοινωνικοί ιστορικοί πάνε όμως ακόμα ένα βήμα πιο πέρα. Στο βαθμό που η συμμετοχική παρατήρηση, η εμπάθεια, η αποδοχή της σκοπιάς του άλλου και η «πυκνή» περιγραφή⁴⁴ αποτελούν τη μέθοδο που μπορεί να διασώσει τους προσωρινούς ηττημένους της ιστορίας από τη λήθη και να διατηρήσει τις εμπειρίες τους ως δυνατότητες για εκκρεμούσα απελευθέρωση και για εκδημοκρατισμό, τίθεται και το ζήτημα της ριζοσπαστικής κριτικής των πηγών. Ενώ στην μέχρι τώρα ιστοριογραφία έβρισκαν κυρίως έκφραση εκείνα τα ιστορικά «αντικείμενα» που καταγράφηκαν ως γεγονότα από τις γραπτές πηγές ή άλλα πολιτισμικά αποδεικτικά στοιχεία, και μάλιστα οριζόταν συχνά η ιστορικότητα από τη σχέση της ανάλυσης προς τις γραπτές πηγές,⁴⁵ η αλλαγή

42. Πρβλ. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau*, ό.π.

43. Πρβλ. την έννοια της κατανόησης κατά τον Dilthey, στην οποία παραπέμπει ο Geertz στο «From the Native's Point of View».

44. Πρβλ. το προγραμματικό κείμενο του Clifford Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* και *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, σσ. 3-30, ιδ. σελ. 14.

από το «διάβασμα» στο «άκουσμα» υπήρξε το στοιχείο που έθετε σε κίνηση τον λόγο της αντιστορίας. Το «listening» γίνεται μεθοδικός κανόνας, μέσω του οποίου ανακαλύπτονται τώρα εν μέρει νέες γραπτές πηγές (κυρίως η αυτοβιογραφία), εν μέρει, όμως, και παλιές παραδοσιακές μορφές ως νέες «oral history».⁴⁶ Η έκθεση των πηγών και των μορφών αυτών, αν και καθοδηγείται από τη θεωρία, είναι αφηγηματική.

Στην πορεία της έρευνάς του ο Thompson πειθόταν όλο και περισσότερο ότι η περιγραφή του γίνεσθαι της εργατικής τάξης δεν μπορούσε να γίνει από την μεθοδική σκοπιά της πολιτικής οικονομίας ακόμη κι αν αυτή ήταν η «Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας». Θεωρούσε ότι τα ερωτήματα που αφορούσαν την ταξική αναπαραγωγή και την ιδιοποίηση της κοινωνικής εργασίας περιόριζαν πάρα πολύ τη ματιά που αναζητάει εναλλακτικές διαστάσεις της ιστορίας. Έχοντας ως μεθοδική αφετηρία μια κανονιστική και εθνοπολιτισμική σύνθεση της κοινωνίας του 17ου και 18ου αιώνα, ο Thompson καταλήγει στο αξιοπρόσεκτο αποτέλεσμα ότι στην πολιτική οικονομία της ανερχόμενης αστικής τάξης αντιπαρατέθηκε μια ηθική οικονομία των κατωτέρων στρωμάτων.⁴⁷ Η επιβολή της καπιταλιστικής αγοράς δηλ. μιας αγοράς εξαρτημένης από τις υπερτοπικές και υπερπεριφερειακές συγκυρίες συνάντησε την ίδια πείσμονα αντίσταση των ενεχομένων κατωτέρων τάξεων που συνάντησε και η επιβολή της σύγχρονης καπιταλιστικής οικονομίας του χρόνου και της πειθαρχίας της εργασίας. Στο όνομα των κοινωνικοπολιτισμικών κανόνων, η συστηματική των οποίων περιγράφεται ως «moral economy» δεν έγινε δεκτή η ρύθμιση των τιμών από την αγορά. Σε αντίθεση με την Πολιτική Οικονομία του Adam Smith και του David Ricardo, που κυριάρχησε, το είδος αυτό της οικονομίας προσανατολίστηκε σε παρα-

45. Πρβλ. Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley 1982.

46. Πρβλ. Lutz Niethammer (επιμ.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der «Oral History»*, Frankfurt/M. 1980. «Oral History», *Geschichte von Unten (Literatur & Erfahrung)*, 10ο έτος, 1982. Richard Samuel (επιμ.), *People's History and Socialist Theory*, London 1981.

47. Edward P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century», *Past & Present*, 50 (1971), σσ. 76-136.

στάσεις της «καλής και ορθής ζωής», το περιεχόμενο της οποίας προσδιοριζόταν από τα standards του κοινωνικού στρώματος στο οποίο ανήκαν οι συγκεκριμένοι άνθρωποι. Οι τιμές, ιδιαίτερα για τα βασικά είδη διατροφής, ίσχυαν ως «δίκαιες» με την έννοια της «moral economy», εφόσον επέτρεπαν μια «καλή ζωή» και σε περίπτωση ακρίβειας και χειροτέρευσης της ζωής το ύψος τους αναγόταν σε άμεσα αισθητά φυσικά γεγονότα (απώλεια της σοδειάς ως συνέπεια του πολέμου, των κακών καιρικών συνθηκών κλπ.) και όχι σε ανώνυμους, αδιαφανείς μηχανισμούς της αγοράς.

Βλέπει κανείς πως η προσπάθεια για το ξεπέραςμα μιας «κεντρικής ιστορικής προοπτικής», δηλ. της σημερινής οπτικής «μεγάλων αλλαγών», που ενδιαφέρεται κυρίως για συμβάντα και δομές υπερτοπικής σημασίας, τείνει να αποκόψει εντελώς την «ιστορία από τα κάτω» από την «ιστορία από τα πάνω». Έτσι όμως η νέα αυτή ανθρωπολογική κοινωνική επιστήμη διατρέχει τον κίνδυνο να προσθέσει απλώς στις πολιτισμικές ελλείψεις της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας την πολιτισμική παράκαμψη της Πολιτικής Οικονομίας.

Στην κατεύθυνση του αιτήματος του Pierre Bourdieu να εγκαταλειφθεί η «διχοτομία του οικονομικού και μη οικονομικού» και να αντικατασταθεί με μια «γενική επιστήμη της οικονομίας της πρακτικής δράσης»,⁴⁸ οι πλέον πρόσφατες πολιτισμικοανθρωπολογικές θεωρητικές προσεγγίσεις μπόρεσαν να ξεπεράσουν τον μεθοδικό δυισμό. Κατάφεραν να αποδείξουν με πειστικότητα ότι ο πληβειακός και προλεταριακός πολιτισμός από τον 16ο αιώνα θα πρέπει να αναλυθεί στην εξάρτησή του από την ανάπτυξη του συστήματος της αγοράς. Έτσι, μπορούμε να διαπιστώσουμε π.χ. όχι μόνο την πληβειακή και προλεταριακή αντίσταση στη διείδυση των καπιταλιστικών σχέσεων της αγοράς, αλλά και τη θετική προσαρμογή του πληβειακού και προλεταριακού πολιτισμού σ' αυτήν ακριβώς την αγορά. Τέτοια προσαρμογή παρατηρείται όπου ο παραδοσιακός προσανατολισμός προς τις ανάγκες των τοπικών οικονομιών της οικογένειας και της γειτονιάς αντέδρασε στον αυξημένο εκχρηματισμό και στην αλλαγή των τοπικών και υπερτοπικών αγορών με την «ανορθολογική» αύξη-

48. P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethologischen Grundlage der Kabylischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1976, σ. 345 επ.

ση των αναγκών σε συνθήκες μακροπρόθεσμης ανεπάρκειας των χρηματικών εσόδων. Ο πολιτισμός των κατωτέρων στρωμάτων, ενσωματωμένος στις χρηματικές σχέσεις και στη σύγχρονη αγορά, με τον προσανατολισμό των αναγκών του στη σπατάλη αντί στην αποταμίευση, εκδήλωσε μια μορφή αποκλίνουσας συμπεριφοράς που ωστόσο προκύπτει από την εξάρτηση από την αγορά.⁴⁹

IV. Από την ερμηνευτική της διαφοράς στην ερμηνευτική του κινδύνου:

η εμπειρία ως κριτική

Με τη σπατάλη λάμβανε χώρα μια απόκλιση από τον αστικό κανόνα που συνίσταται στην αποταμίευση και στην απάρνηση των αναγκών του παρόντος χάριν σκοπών του μέλλοντος. Η ιστοριογραφία της καθημερινότητας κατανοεί εδώ τον ιστορικο-πολιτικό χαρακτήρα των κανονιστικοτήτων που κάνουν την καθημερινότητα να είναι καθημερινότητα και την διακρίνουν από την ημέρα της γιορτής. Αν και η διαδικασία της κοινωνικής πειθάρχησης⁵⁰ μέσω κανονιστικών διαδικασιών και φορέων μέχρι και τον 19ο και τον 20ο αιώνα δεν ολοκληρώθηκε δίχως τριβές, τίθεται εδώ για τον σημερινό ιστορικό το ερώτημα αν μπορεί να παραβλέψει το γεγονός ότι η διαδικασία αυτή – ως αγώνας μεταξύ διαφορετικών δικαιωμάτων – έχει σήμερα τελεσίδικα κριθεί και ακόμα το γεγονός ότι ο πολιτισμός των ιστορι-

49. Πρβλ. Hans Medick, «Plebejische Kultur, plebejische Öffentlichkeit, plebejische Ökonomie. Über Erfahrungen und Verhaltensweisen Besitzarmer und Besitzloser in der Übergangsphase zum Kapitalismus», στο K. Berdahl, A. Ludtke, H. Medick κ.ά., *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven der Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1982, σσ. 157-204.

50. Πρβλ. Gerhard Oesterreich, «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus», *Vierteljahrszeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 55 (1968), σσ. 329-347. Ο Oesterreich θεωρεί τον απολυταρχισμό από την πλευρά της «κοινωνικής πειθάρχησης», δηλ. της διαμόρφωσης εκείνων των σύγχρονων πειθαρχιών του στρατού, των εκπαιδευτικών θεσμών καθώς και της κοινωνικής και φυσικής υγιεινής που μετέβαλαν τις μορφές εθνοπολιτισμικής σύνθεσης προς την κατεύθυνση μιας ενιαίας διοίκησης, της ρυθμισμένης διαδικασίας της διαμόρφωσης πολιτικής βούλησης καθώς και της επιβολής μιας σφαίρας οικονομικού πράττειν απελευθερωμένης από την πολιτική.

κά νικημένων, ακόμα κι αν το «άλλο» πράττειν⁵¹ τους σήμαινε για τους ίδιους πολιτική αντίσταση στον πολιτισμό του σήμερα, αν δεν έχει ξεχαστεί, είναι «ζωντανός» με μια τελείως ιστοριστική και πάντως απολιτική πλέον έννοια, ότι ζει δηλαδή πλέον μόνο στα «βιώματα» των «συμπαθόντων» υποκειμένων.

Φαίνεται εδώ ενδεδειγμένη μια αναφορά στον Hegel, του οποίου η ιστορική κατανόηση βρήκε συνέχεια όχι μόνο στον μαρξισμό αλλά και στον ιστορισμό.⁵² Στα νεανικά του κείμενα υπάρχει ακόμα η ελπίδα ότι το σύστημα της αστικής ατομικής ιδιοκτησίας, της αφηρημένης ανταλλαγής και της αγοράς θα μπορούσε να συνυπάρξει αποτελεσματικά με έναν πολιτισμό της αγάπης και της προσφοράς.⁵³ Το ώριμό του έργο, όμως, χαρακτηρίζεται από τη δεσμευτικότητα της ιστορικής κατανόησης που είναι αποτέλεσμα της εμπειρίας της αποτυχίας τέτοιων εναλλακτικών εξελίξεων. Ο Hegel έχει εφεξής ως αφετηρία την κατανόηση αυτού που ισχύει και είναι αναγκαίο στο παρόν, με αναφορά προς το οποίο εξετάζει τελεολογικά το παρελθόν ως προς τη συνεισφορά του στη διαδικασία διαμόρφωσης του αναγκαίου και ως προς την δυνατότητα αναστοχασμού του, ενώ παραβλέπει όλες εκείνες τις στιγμές του παρελθόντος που δεν έχουν σημασία για τη γνώση και την αναγνώριση του παρόντος. Τις στιγμές αυτές, ως το περιπτώ και τη διαφορά μπορεί κανείς να τις απολαύσει στην αισθητική τους ποιότητα⁵⁴ μέσα από μια ιδιαίτερη στάση που είναι απαλλαγμένη από τα «συμφέροντα» του παρόντος. Εδώ ακρι-

51. Για την ιστοριογραφία των εργατών και της καθημερινότητας συνηθίζεται να προβάλλονται ως παραδείγματα η «τσαγκαροδευτέρα», οι εορτασμοί μέχρι παρεκτροπής που προηγούνται αυτής και άλλες μορφές της παθητικής άρνησης εργασίας.

52. Για την ευρύτερη αρνητική εξάρτηση του ιστορισμού από την εγγελιανή Φιλοσοφία της Ιστορίας είναι θεμελιακό το έργο του Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München 1974.

53. G.W.F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/96), καθώς και η νέα γραφή της αρχής του 1800.

54. Στο σημείο αυτό μπορούμε να υποδείξουμε τη θέση του Hegel για το «τέλος της τέχνης». Το ωραίο που απολαμβάνει κανείς στο παρόν δεν ανήκει στο παρόν ως μορφή της ζωής και αξίωση για το παρόν αλλά ως ιστορικός και αισθητικός αναστοχασμός. Γι' αυτό η τέχνη δεν έχει κατά τον Hegel μέλλον, αλλά μόνο ένα παρελθόν πάνω στο οποίο αναστοχάζεται η ιστορία της τέχνης: ο τρόπος της είναι η προλαμβάνουσα πρόσληψη του παρελθόντος.

βώς πραγματοποιείται άμεσα η μετάβαση προς τον ιστορισμό.⁵⁵ Βέβαια, ο Hegel προβλέπει με τη θέση του για το τέλος της τέχνης, ως έκφρασης των «συμφερόντων» των ανθρώπων, την επικείμενη διαμόρφωση μιας «καλλιέργειας της Ιστορίας»,⁵⁶ που αποζημιώνει απλώς για την παραπάνω απώλεια. Οι ιστοριστές, αντιθέτως, θέτουν την καλλιέργεια αυτή της ιστορίας σε ένα ιστορικό πολιτισμό ως κάτι το απόλυτο χρησιμοποιώντας, κατά κανόνα υπόρρητα, τα δικά τους κριτήρια σημαντικότητας, δηλ. η πολιτισμικοϊστορική τους ανάμνηση δεν γίνεται βάσει ενός αναστοχασμού πάνω στη σχέση του αντικειμένου της ανάμνησης με αυτό που είναι πολιτικά αναγκαίο στο παρόν. Ένας τόπος που συμβολίζει αυτήν την ανάμνηση είναι το δημόσιο μουσείο ως χαρακτηριστικός θεσμός της διαμόρφωσης ενός ιστορικού εξισωτικού πολιτισμού που συμψηφίζει τις απώλειες της κοινωνικής προόδου.⁵⁷ Το 1830 ο Wilhelm von Humboldt ιδρύει το πρωσικό μουσείο τέχνης,⁵⁸ έναν τόπο θεώρησης ιστορικών μνημείων που η έκτασή του μεγαλώνει καθώς η ιστορική πρόοδος διασπάει παραδόσεις και παράγει τα παρελθόντα. Παρά τον κλασικισμό ο οποίος είναι δεσμευτικός προσωπικά για τον ίδιο, ο Humboldt, οργανώνει τη συλλογή με κριτήρια παγκόσμιας ιστορικότητας. Η διάταξη

55. Πρβλ. το κεφάλαιο «Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhard», στο Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt/Main 1993, σ. 276-328. Ιδιαίτερα ο Wilhelm Dilthey («Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften*, τόμ. 5, Leipzig 1924, σελ. 317) τονίζει την αισθητική ποιότητα της ιστορικής κατανόησης: «Η ιστορική συνείδηση καθιστά δυνατό στον σύγχρονο άνθρωπο να έχει ως παρόν ολόκληρο το παρελθόν της ανθρωπότητας: βλέπει τους παρελθόντες πολιτισμούς πέρα από όλα τα όρια της δικής του εποχής, παίρνει την δύναμή τους μέσα του και απολαμβάνει την μαγεία τους: κι απ' αυτό μεγαλώνει η ευτυχία του».

56. Πρβλ. Hermann Lübbe, «Historisierung und Ästhetisierung. Über Unverbindlichkeiten im Fortschritt», *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz/Wien/Köln 1989, σσ. 46-63.

57. Πρβλ. Walter Grasskamp, *Museumsgründer und Museumsstürmer*, München 1981. Την παραδειγματική αξία του μουσείου ως «αποζημίωσης» στον ιστορικό πολιτισμό τονίζει ο Herbert Lübbe, *Der Fortschritt und das Museum. Über den Grund unseres Vergnügens an historischen Gegenständen*, London 1982 (The Bithell Memorial Lecture).

58. Πάνω σ' αυτό πρβλ. Herman Lübbe, «Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung von 1830», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 54 Jg. (1980), σσ. 656-676.

των εκθεμάτων δεν συνδέεται με κανέναν κανόνα παρά μόνο με γεωγραφικές και χρονολογικές αρχές. Εδώ μπορεί να γίνει έκθεση όλων των παραδόσεων, ευρωπαϊκών και μη ευρωπαϊκών κατά τρόπο αδιάφορο, και αποδίδοντας σε όλες το ίδιο κύρος. Οι παραδόσεις εμφανίζονται ως αδιάφορες με την έννοια του μη δεσμευτικού και του πλεονάζοντος, με τον τρόπο αυτόν, όμως, εμφανίζονται παράλληλα ως απαλλαγμένες από «συμφέροντα» και καταναγκασμούς του πράττειν, ως αισθητικά ερεθιστικές διαφορές σε σχέση με ένα παρόν που πορεύεται προς ένα ανοιχτό μέλλον χωρίς διαμεσολάβηση με το παρελθόν.⁵⁹ Το παιχνίδι της «κενής» προόδου και της πολιτισμικοϊστορικής αναβίωσης των «διαφορών» αποδείχτηκε από τον πρώιμο 19ο αιώνα ως αρκετά αποτελεσματικό προκειμένου να υποχρεώσει να σιωπήσουν όλες εκείνες οι δυνάμεις που θα μπορούσαν ίσως να εμποδίσουν τις καταστροφές του 20ού αιώνα. Πολύ περισσότερο σε εποχές τέτοιας προόδου, κενής νοήματος, δεν έλειψαν οι προσπάθειες να τεθεί ο πολιτισμός στην υπηρεσία της παγκοσμιοποίησης της καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Ακόμη και σήμερα γινόμαστε μάρτυρες τέτοιων προσπαθειών.

Μετά την απελευθέρωση από τον φασισμό επιτεύχθηκε στη Δυτική Γερμανία μια ισορροπία μεταξύ αφενός μιας όσο το δυνατόν ανεμπόδιστης προόδου του (υπακούοντος στους ίδιους του τους εκ των πραγμάτων καταναγκασμούς) «τεχνικού πολιτισμού» (Arnold Gehlen) και αφετέρου ενός πολιτισμού με ιστορική κατεύθυνση που αναπαριστά το άλλο και το ξένο ως παρελθόν. Η σύμπραξη αυτή γιορτάστηκε ως «πολιτισμική αποκρυστάλλωση». Ο πολιτισμός δεν θα έπρεπε να αντιτάξει αντιστάσεις στην αυτονομημένη λογική της τεχνικοπολιτισμικής προόδου, όπως γινόταν στον φασισμό που μόλις είχε ξεπερασθεί.⁶⁰ Στο δεσμευμένο από την πραγματιστική αυτή λο-

59. Ο Reinhart Koselleck χαρακτήρησε τη σχέση αυτή ως το τέλος της ευρωπαϊκής παράδοσης της *historia magistra vitae* από την εποχή της καμπίης γύρω στο 1780: R. Koselleck, «*Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, σσ. 38-66.

60. Arnold Gehlen, «Über kulturelle Kristallisation», *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963. Πρβλ. σχετικά Jürgen Habermas, «Die Kulturkritik der Neokonsernativen in den USA und in der Bundesrepublik», *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften/V*, Frankfurt/M. 1985, σσ. 30-56.

γική «κράτος της βιομηχανικής κοινωνίας» (Ernst Forsthoff)⁶¹ θα έπρεπε συμπληρωματικά να εξασφαλισθεί η εξουσιαστική επιρροή των εθνικών ελίτ. Κατά τα άλλα, εθεωρείτο ότι το σύστημα του ανταγωνισμού με το κομμουνιστικό μπλοκ έδινε αρκετές εγγυήσεις για το ότι οι Δυτικές Δημοκρατίες θα μπορούσαν να γίνουν, ακόμα και σε κατάσταση «πολιτισμικής αποκρουστικότητα», κοινότητες αξιών υπό την σκέπη κυρίαρχων εθνικών κρατών.⁶² Μετά τη κατάρρευση του «ανατολικού μπλοκ», την διάλυση του συστήματος του ανταγωνισμού υπερδυνάμεων και την προοδευτική χαλάρωση της αρχής του «κυρίαρχου εθνικού κρατους» και με τη μεταφορά όλο και περισσότερο εθνικών κυριαρχικών δικαιωμάτων σε υπερεθνικούς και διεθνείς οργανισμούς (π.χ. την Ευρωπαϊκή Ένωση) απειλεί να εξαφανισθεί η επιρροή εθνικών ελίτ και η συνδυαστική δύναμη των Δημοκρατιών ως κοινοτήτων αξιών. Στην κατάσταση αυτή ανακαλύπτεται ξανά ο πολιτισμός ως νέος εθνικός πόρος. Ανάγεται τώρα σε αναγκαιότητα του παρόντος και γίνεται αντικείμενο σκληρών αντιπαράθεσεων. Οι ελίτ αγωνίζονται για τον πολιτισμό ως κοινότητα αξιών με το να αγωνίζονται για «Cultural Literacy»⁶³ ή για έναν «κανόνα του δυτικού πολιτισμού».⁶⁴

Μια περαιτέρω κορύφωση εμφανίζεται με τη διατύπωση πολιτι-

61. Ernst Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft*, München 1971.

62. Για την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας οι αποφάσεις του Ομοσπονδιακού Δικαστηρίου, ξεκινώντας από την απόφαση απαγόρευσης του νεοφασιστικού σοσιαλιστικού κόμματος του Ράιχ (1952) μέχρι την απαγόρευση του κομμουνιστικού κόμματος της Γερμανίας (1956), μέχρι και τις αποφάσεις για την «πίστη στο σύνταγμα των δημοσίων υπαλλήλων» (η λεγόμενη επαγγελματική απαγόρευση, 1975), αποτελούν ντοκουμέντα μιας διαρκούς διαδικασίας μεταβολής της ερμηνείας των δημοκρατικών basic principles προς την κατεύθυνση μιας αμφισβητούμενης κοινότητας αξιών που συμβαδίζει με τον περιορισμό της «τυπικής νομιμότητας» χάριν της διαβεβαίωσης της «νομιμοφροσύνης». Πρβλ. Ulrich K. Preuss, *Strategien staatsbürgerlicher Diskriminierungen* (3. Internationales Russel-Tribunal. Για την κατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας, τόμ. 1), Berlin 1978, σσ. 78-93.

63. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1987. E.D. Hirsch Jr., *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Boston 1987.

64. Πρβλ. Peter L. McLaren, «Culture or Canon? Critical Pedagogy and the Politics of Literacy», *Harvard Educational Review*, 58 (1988), σσ. 213-234.

σμικών εικόνων του εχθρού στην υπηρεσία μιας εξωτερικής πολιτικής που αναζητάει τον προσανατολισμό της.⁶⁵ Σε μια εποχή της υπέρβασης εθνικών περιορισμών μέσω της παγκόσμιας οικονομικής σύνθεσης φαίνεται να είναι χρήσιμη η έννοια της εθνοπολιτιστικής σύνθεσης για τη διατύπωση «εθνικών συμφερόντων», με το να επιτρέπει όλο και περισσότερο την αντικατάσταση της μεταπολεμικής κοινότητας αξιών (λ.χ. «μαχομένη δημοκρατία») που αντιπροσωπεύονταν από το εθνικό κράτος από την εθνοπολιτισμική κοινότητα αξιών. Με την εξέλιξη αυτή εμφανίζεται και η προβληματική του κουλτουραλισμού, προς την οποία στρέφονται κατά προτίμηση σήμερα τόσο η ανθρωπολογία του πολιτισμού όσο και οι ιστορικές κοινωνικές επιστήμες.

Ωστόσο, με μια πρώτη ματιά, ο κουλτουραλισμός που έχει εμπνευστεί από την πολιτισμική ανθρωπολογία φαίνεται να ακολουθεί έναν εντελώς αντίθετο στόχο από αυτόν της νεοσυντηρητικής προσπάθειας να θέσει στην υπηρεσία της τον πολιτισμό. Ως «μετααποικιακός διάλογος», ο κουλτουραλισμός δεν ενδιαφέρεται εδώ για την απόδειξη ή την ιδεολογική δικαιολόγηση της υπεροχής του δικού του πολιτισμού απέναντι στους άλλους αλλά για τη διαθεσιμότητα που παρουσιάζει ένας πολιτισμός να αποξενωθεί από τους άλλους. Τις ελπίδες του τις στηρίζει σε μια αναπτειρωμένη πολιτική φαντασία και στην αντίστοιχη παραδειγματική μάθηση. Τα κοινά στοιχεία δεν βρίσκονται λοιπόν στην πρόθεση του κουλτουραλισμού, αλλά στις προϋποθέσεις του. Ο προσανατολισμός στην εθνοπολιτισμική σύνθεση έχει ως αφετηρία τις ιδέες της μη συγκρισιμότητας, της μοναδικότητας και της αδυναμίας μετάφρασης ανάμεσα στους πολιτισμούς που έγινε πρόσφατα μια διαδεδομένη θέση.⁶⁶

Ο Αμερικανός πολιτισμικός ανθρωπολόγος Clifford Geertz, που προώθησε σημαντικά αυτή την κατεύθυνση, στο κείμενό του που

65. Έτσι έχει η πρόσφατα δημοσιευμένη, στις ευρωπαϊκές καθημερινές και εβδομαδιαίες εφημερίδες, πρόβλεψη του πολιτειολόγου του Harvard Samuel Huntington, που βλέπει να εμφανίζονται στη θέση της διαμάχης του συστήματος τα «cultural conflicts». Πρβλ. συνέντευξη με τον Samuel Huntington, *Time International*, Vol. 141, No 26 (June 28, 1993), σελ. 43.

66. Βλ. την κριτική των Talal Asad/John Dixon «Translating Europe's Others», *Europe and its Others*, Vol. 1, Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984, επιμ. F. Barker κ.ά., University of Essex, Colchester 1985, σσ. 170-177.

αφιερώνει στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών, «From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding», προβάλλει ως αίτημα τη διαδικασία εκτεταμένης προσαρμοστικής μίμησης του αντικειμένου της ανθρωπολογικής περιγραφής. Ο άλλος πολιτισμός πρέπει να «περιγραφεί στεγανά»⁶⁷ βάσει των ίδιων του των ιδεών για τα πρόσωπα και για τις ταυτότητες και με τις παραστάσεις των ίδιων του των αντιλήψεων. Δεν είναι τυχαίο που ο Geertz δεν στρέφεται στο ζήτημα του «point of view» με τη πραξολογική έννοια – δηλαδή ως «σοσιαλιστική προοπτική» ή ως «προοπτική εκσυγχρονισμού» – αλλά με την έννοια μιας αφηγηματικής τεχνικής. Ανάμεσα στη στάση αυθεντίας του αφηγητή που υπογραμμίζεται με σαφήνεια και στην προσωπική στάση ως δέσμη επιλεγμένων στάσεων αφήγησης, η «στεγανή περιγραφή» προκρίνει την προσωπική στάση αφήγησης, ως μια δε από τις υποκατηγορίες της ιδιαίτερα την τεχνική του «free indirect discourse», γερμ. erlebte Rede («βιωμένου λόγου»), γαλλ. «style indirect libre».⁶⁸ Σε ένα σημείο ο Geertz συγκρίνει την εργασία του με την *Madame Bovary* του Flaubert, δηλαδή με εκείνο ακριβώς το μυθιστόρημα στο οποίο χρησιμοποιήθηκε συστηματικά για πρώτη φορά το «style indirect libre».⁶⁹

Η σύγκριση καθιστά σαφές ότι ένα λογοτεχνικό κείμενο και μια πολιτισμική περιγραφή από τη σκοπιά της αφηγηματικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας προσπαθούν συνειδητά να προκαλέσουν την αυταπάτη αυθεντικής πραγματικότητας. Οι κοινωνικός επιστήμονας-αφηγητικός οπισθοχωρεί πίσω από το αναπαριστώμενο και λειτουργεί μόνον ως φερέφωνο του άλλου πολιτισμού. Αυτή τη στροφή των κοινωνικών επιστημών στη συμβολική ερμηνεία των αντιλήψεων και των παραστάσεων με τους όρους του ξένου πολιτισμού χαρακτηρίζει ρητά ο Geertz ως «literacy turn».⁷⁰ Παραβλέποντας τη δική του σκο-

67. Πρβλ. σχετικά το κείμενο του Clifford Geertz «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», *The Interpretation of Cultures*, London 1975, σσ. 3-30.

68. Για την κριτική της χρήσης αυτής της τεχνικής της διήγησης στην πολιτισμική ανθρωπολογία πρβλ. Dan Sperber, *Das Wissen der Ethnologen*, Frankfurt/M. 1989, κεφ. 1.

69. C. Geertz, «Thick Description», σελ. 16.

70. C. Geertz, «Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight», *The Interpretation of Cultures*, σσ. 412-453, εδώ σελ. 448.

πιά από την οποία ωστόσο κατατάσσει, αξιολογεί και επιλέγει το υλικό και το διηγείται με μια συγκεκριμένη σειρά, ο πολιτισμικός ανθρωπολόγος παρουσιάζει την κάθε κοινωνία πάνω στη μεθοδική βάση της εθνοπολιτισμικής σύνθεσης, ως ένα κείμενο που είναι ενιαίο, πρωτότυπο, δεν συγκρίνεται και δεν μεταφράζεται, το οποίο ακριβώς όπως διδάσκει ο ιστορισμός είναι καθεαυτό τέλειο και δεν χρειάζεται καμιά δικαιολόγηση.⁷¹ Αυτή η «literacy turn» της κοινωνικοεπιστημονικής περιγραφής ξένων κοινωνιών οδηγεί αναπότρεπτα στον απόλυτο πολιτισμικό σχετικισμό. Όπως από τον ιστορισμό κι ύστερα, λογοτεχνικά έργα και ιστορικές εποχές είναι «άμεσα ως προς τον Θεό», κατά την έκφραση του Leopold von Ranke, και δεν μπορούν να εγερθούν αξιώσεις σύγκρισης της εγκυρότητας των δικαιωμάτων τους, έτσι και εδώ, ιστορικοί και σύγχρονοι πολιτισμοί βρίσκονται μεταξύ τους σε κατάσταση μη-σχέσης, σε πλήρη αδιαφορία και απομόνωση.

Η νεοσυντηρητική επανανακάλυψη του πολιτισμού συγκεντρώνει την προσοχή μας σε δύο πράγματα: 1) ότι οι πολιτισμοί όχι μόνο έχουν αξίες αλλά ως κοινότητες αξιών αναπτύσσουν και τη δύναμη να θέσουν σε ισχύ τις αξίες αυτές σε αντιπαράθεση με άλλους πολιτισμούς. Αυτό σημαίνει ότι οι πολιτισμοί δεν είναι απόλυτα σχετικοί αλλά σχετικά απόλυτοι και έρχονται σε σχέση μεταξύ τους όχι απλώς ως το «ξένο» και το «άλλο» αλλά ως εναλλακτικές δυνατότητες,⁷² και 2) ότι σήμερα όλοι σχεδόν οι πολιτισμοί έρχονται αντιμέτωποι μεταξύ τους κατά δύο τρόπους: μέσω των παγκοσμίων ρευμάτων του κεφαλαίου και των πληροφοριών και μέσω των παγκοσμίων διαδικασιών μετανάστευσης που συνεισφέρουν στις εκάστοτε περιοχές στο πολιτισμικό bricolage⁷³ παραδοσιακών (δικών τους) και ξένων

71. Σχετικά με την κριτική συζήτηση για τον πολιτισμό ως (λογοτεχνικό) κείμενο, πρβλ. William Roseberry, «Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology», *Social Research*, 49 (1982), σσ. 1013-1028.

72. Σχετικά Justin Stagl, «Eine Widerlegung des kulturellen Relativismus», στο Joachim Mattles (επιμ.), *Zwischen den Kulturen*, Göttingen 1992 (*Soziale Welt*, Sonderband 8), σσ. 145-166, εδώ σελ. 155.

73. Από τη σκέψη αυτή του Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris 1962), εκκινούν οι εργασίες των Stuart Hall, John Clarke κ.ά. του Centre for Contemporary Culture Studies (CCCS) στο

πολιτισμικών στοιχείων και συνεπώς συνεισφέρουν σε μια εσωτερική πολιτισμική διαφοροποίηση.⁷⁴

Αναφερόμενος στο σύγχρονο παγκόσμιο σύστημα οικονομικής και πληροφορικής διαδικτύωσης, ο Immanuel Wallerstein μιλά για αυτήν ακριβώς τη συμπληρωματική νομοτελειακή ανάπτυξη της πολιτισμικής διαφοροποίησης και της περιφερειοποίησης που εκδηλώνεται παραδείγματος χάριν ακόμα και στην περιφερειοποίηση ιδιωτικών επιχειρήσεων πληροφόρησης (τηλεοπτικά δίκτυα) που οδηγεί με τη σειρά της στην περιφερειοποίηση των χρηστών/ δεκτών και αμφισβητεί την παραδοσιακή έννοια των «mass media».⁷⁵ Και οι δύο μορφές της επικοινωνιακής αντιπαράθεσης είναι σε μεγάλο βαθμό αξιακά προσανατολισμένες και συνδέονται στενά με προβλήματα που αφορούν μια δίκαιη διάταξη του παγκόσμιου εμπορίου και της παγκόσμιας πληροφόρησης⁷⁶ και μια παγκόσμια οικονομική διάταξη του καταμερισμού εργασίας ή υποβάλλουν σε κριτική την διάταξη αυτή όταν είναι άδικη. Οι δυσκολίες είναι τεράστιες προκειμένου να προσδιοριστούν τα όρια, μέχρι ποιο σημείο μπορεί να έχει δικαίωμα ένας πολιτισμός στην ταυτότητά του, στον αυτοπροσδιορισμό των πληροφοριών του και στην υιοθέτηση της σκοπιάς του «αμετάφραστου» καθώς και από ποιο σημείο και ύστερα μια τέτοια πολιτική της πολιτισμικής αυτοπεριγραφής (που ως επί το πλείστον οργανώνεται από εθνικοκρατικά πολιτικά συστήματα με τα μέσα της λογοκρισίας ως περιγραφή του αντιπροσωπευτικού ή του κανονιστικού πολιτισμού της πλειοψηφίας)⁷⁷ συγκρούεται με ανταγωνιστικά σε

Birmingham. (Σ.τ.Μ.: bricolage σημαίνει μαστόρεμα κατά το οποίο χρησιμοποιούνται ετερόκλητα στοιχεία.)

74. Ο Clifford Geertz, στο *The Uses of Diversity*, διαπιστώνει ότι οι διαφορές ανάμεσα στους πολιτισμούς δεν εντοπίζονται πλέον στα παραδοσιακά εξωτερικά εδαφικά σύνορα αλλά στη διαφοροποίηση στο εσωτερικό τους σε τοπικό και περιφερειακό επίπεδο, εις Sterling Mc Murrin (επιμ.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 7, Cambridge 1986, σσ. 253-275.

75. Immanuel Wallerstein, «The National and the Universal: Can There Be such a Thing as World Culture?», στο Anthony D. King (επιμ.), *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Houndmills 1991, σσ. 91-106.

76. UNESCO, *World Communication Report*, Paris 1989. Πρβλ. Kaarle Nordenstreng, *The Mass Media Declaration of UNESCO*, Norwood, N.J., 1984.

77. Ο «κανόνας» ως το σύνολο ουσιαστικών κειμένων που ρυθμίζουν και διαμορφώνουν το ίδιο

αυτήν δικαιώματα όπως αυτό της ελευθερίας του τύπου και της πληροφόρησης. Στα προβλήματα αυτά προστίθενται και ζητήματα αποδοχής των ιδιαίτερων πολιτισμικών τρόπων θεμελίωσης. Η παγκόσμια διαδικτύωση πληροφοριών έχει διαδώσει ένα συγκεκριμένο τύπο ορθολογικότητας που είναι συχνά ασυμβίβαστος με ένα τύπο θεμελίωσης τοπικών πολιτισμικών αξιώσεων (π.χ. ότι ο γάμος θα πρέπει να συμφωνηθεί από τους πατέρες των μελλονύμφων επειδή επηρεάζονται τα πνεύματα των προγόνων). Θα πρέπει να τεθούν τέτοια ζητήματα και να ληφθεί υπόψη ο αντίστοιχος ορίζοντας παγκοσμίων ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αποδεκτών τύπων θεμελίωσης προκειμένου το δικαίωμα κάθε πολιτισμού στη δική του ανάπτυξη να θεμελιωθεί πράγματι με αποδεκτό τρόπο και να επιβληθεί πολιτικά.⁷⁸

Οι «ξένοι» πολιτισμοί είχαν ως αυτόρχεις και απομονωμένοι μεταξύ τους πολιτισμοί μια σχέση τετελεσμένου παρελθόντος αναφορικά με τον δικό μας πολιτισμό ή με τον πολιτισμό του κοινωνικού επιστήμονα.⁷⁹ Η αγνόηση της αντιπαράθεσης των πολιτισμών σε παγκόσμιο επίπεδο και η λήθη απέναντι σε ζητήματα που αφορούν παγκόσμια δικαιώματα και αποδεκτούς τύπους θεμελίωσης οδηγεί στον πολιτισμικό σχετικισμό, με συνέπεια τη χρήση διαδικασιών αφήγησης όπως το «indirect discourse» (γερμ. «erlebte Rede», γαλλ. «style indirect libre»). Διότι αυτό το στυλ είναι το παράδειγμα της διαδικασίας αφήγησης του μη επικοινωνιακού μυθιστορικού λόγου που δεν μπορεί να αντιμετωπίσει με κανέναν τρόπο τον σημερινό αναγνώστη για συστηματικούς και ιστορικούς λόγους⁸⁰ ως «φωνή»,

μιας πολιτισμικής κοινότητας συνοδεύεται σχεδόν πάντα από λογοκρισία που αποκλείει το ξένο. Αυτό το αποσαφήνισαν οι Aleida και Jan Assman (επιμ.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1982, σσ. 7-27.

78. Πρβλ. Eibe Riedel, «Recht auf Kulturelle Identität. Ein normativer Rahmen für eine "Neue Welt- Informationsordnung"», στο Johannes Schwartländer/Eibe Riedel (επιμ.), *Neue Medien und Meinungsfreiheit im nationalen und internationalen Kontext*, Kahl, Straßburg 1990, σσ. 239-265.

79. Η χρονική συγγένεια των ξένων πολιτισμών, την οποία αρνήθηκε η ανθρωπολογία, είναι το κύριο θέμα της εργασίας του Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York 1983.

80. Η μη επικοινωνιακή δομή γραπτού μονόλογου σε διάκριση προς την επικοινωνιακή δομή προφορικού διαλόγου αναπτύσσεται βάσει του παραδείγματος «free indirect discourse» από την Ann Banfield στο *Unspeakable Sentences. Narration and Representation in the Language of Fiction*, Boston 1982.

«ένσταση» ή «αντίρρηση». Η πλασματική κατασκευή της μοναδικότητας και της μη συγκρισιμότητας εμποδίζει τη δημιουργία μιας διαλογικής επικοινωνιακής κατάστασης που θα μπορούσε να επιτευχθεί με αναφορά σε κοινά standards – κατάστασης από την οποία θα μπορούσαν να προκύψουν εμπειρίες που μορφοποιούν το παρόν και στρέφονται προς το μέλλον.

Ποια είναι τα καθήκοντα που τίθενται, εν όψει της προβληματικής αυτής, σε μια κριτική κοινωνική επιστήμη που θέλει, πέραν της «αποποίησης εκβιαστικών ταυτίσεων», να εισέλθει σε μια ανταλλαγή επικοινωνίας και διαλόγου με το αντικείμενό της; Ως ιστορική επιστήμη βρίσκεται πάντα σε κίνδυνο να συμμετάσχει σε εκείνη τη διαδικασία μουσειοποίησης του άλλου και αποπραγματοποίησης του παρελθόντος, αν καταστήσει μεθοδολογία της μόνο μια ερμηνεία της διαφοράς (κατά την έκφραση του Βρετανού ανθρωπολόγου James A. Boon: «a hermeneutic with a difference»)⁸¹ αντί μια ερμηνεία του κινδύνου απώλειας πολύτιμων πολιτισμικών δειγμάτων που υποδεικνύουν το μέλλον για τα παγκόσμια ζητήματα της ανθρωπότητας.⁸² Μια τέτοια ερμηνεία του κινδύνου θα δραπέτευε από το μουσείο και θα ανέλυε λεπτομερώς ως προς τι και πώς η πρόοδος του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού – που χωρίς την έννοιά του δεν μπορεί να υπάρξει ερμηνεία– υπονομεύει παραδόσεις και πολιτισμούς και θέτει νέες κανονιστικότητες. Μια τέτοια ερμηνεία θα έθετε στον εαυτό της το πολιτικό ζήτημα πώς η διαδικασία εκσυγχρονισμού θα μπορούσε να κριθεί έλλογα από τη σκοπιά των γενικών κανόνων και με ποια συμβολικά περιεχόμενα θα μπορούσε να διαμορφωθεί. Δεν θα έβλεπε τον κίνδυνο στον εκσυγχρονισμό αλλά στην καταστροφική και άνευ περιεχομένου πορεία του. Η εικόνα τρόμου γι' αυτήν θα ήταν μια νεωτερικότητα δίχως σύνδεση με κάποιο παρελθόν από το οποίο θα μπορούσαν να προέρχονται τα περιεχόμενα για τη διαμόρφωση του μέλλοντος. Θα ήταν μια νεωτερικότητα στην οποία οι άνθρωποι αρνούνται την εμπειρία της αδυναμίας τους συμψηφίζοντας την αδυνα-

81. James A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of the Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge 1982, σελ. 234.

82. Εδώ ακολουθώ τις σκέψεις του Walter Benjamin στις θέσεις VI, VII και XIV του *Thesen über den Begriff der Geschichte* (πρβλ. υποσημ. 1).

μία τους στο «βίωμα» της «καλλιέργειας της ιστορίας» ή κινητοποιώντας αν χρειασθεί τον πολιτισμό τους προς κατευθύνσεις ρατσιστικές και εθνικιστικές ενάντια σε άλλους πολιτισμούς.

Στα πλαίσια μιας τέτοιας κοινωνικοεπιστημονικής μεθοδολογίας της κατανόησης που έχει ως εφετηρία την αξίωση για κριτική είναι αναγκαίο να προσδιοριστεί με ακρίβεια η έννοια της εμπειρίας. Προκειμένου να συσχετιστούν μεταξύ τους κατά μεθοδολογικά αποδεκτό τρόπο από τη μια ο τοπικός καθημερινός κόσμος που γίνεται εμπειρία και από την άλλη το παγκόσμιο σύστημα που από τη σκοπιά του ατόμου δεν μπορεί να καταστεί εμπειρία, η συνδεδεμένη με τη σωματικότητα σκοπιά της εμπειρίας και μόνο δεν μπορεί να γίνει η βάση για μια περιεκτική κριτική κατανόηση. Από τη σκοπιά αυτή, η κοινωνική επιστήμη φτάνει μόνο στο «βίωμα», ως ψυχολογική επεξεργασία με υποκειμενική χροιά.⁸³ Απέναντι σε αυτή τη μορφή του βιώματος θα πρέπει να εμμείνουμε στην εμπειρία ως κριτική κατηγορία. Τη στιγμή του κινδύνου, τη στιγμή που το αντικείμενο της έρευνας απειλείται να χαθεί στο ολοκληρωμένο παρελθόν, ελέγχεται διαλογικά η αξίωση του άλλου πολιτισμού για πραγματοποίηση στο παρόν και στο μέλλον.

Ο Benjamin αντιπαρέθεσε μια τέτοια κριτική εμπειρία ως μοντέλο στην ερμηνευτική ερμηνεία συμβόλων και την συνέλαβε ως αφύπνιση που μπορεί να λειτουργήσει απελευθερωτικά από τις «φαντασμαγορίες» οι οποίες αλλοιώνουν τις επιθυμίες και τις ελπίδες των ανθρώπων που ζουν την καθημερινότητα κάτω από τη μη κατανοήσιμη και ανώνυμη διαδικασία του παγκοσμίου συστήματος. Ως τη λανθασμένη διαμεσολάβηση αυτής της ανώνυμης διαδικασίας και του ατομικού βιώματος κατανοεί ο Benjamin τον φετιχισμό του εμπορεύματος⁸⁴

83. Οι κλασικές κοινωνικοφιλοσοφικές αναλύσεις αυτού του συνδρόμου προέρχονται από τον Georg Simmel, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1918). G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*, M. Landmann, Frankfurt/M. 1968, σσ. 116-147, και Georg Lukács, *Theorie des Romans*, Berlin 1920. Ο Simmel ήταν από ό,τι ξέρω ο πρώτος που συσχέτισε συστηματικά την έννοια του «φετιχιστικού χαρακτήρα» με την κοινωνικοψυχολογική διάθεση του «βιώματος».

84. Πρβλ. τις σκέψεις του G.E. Marcus πάνω στη σημασία του «φετιχισμού του εμπορεύματος» για την εθνογραφική ενσωμάτωση του εμπειρικού μικροεπιπέδου και του εννοιακά μόνο προσσιτού μακροεπιπέδου: «Ethnography in the Modern World System», στο James Clifford/George

που ανέλυσε ο Marx σε σχέση με την εμπορευματική παραγωγή. Προϋπόθεσή του είναι ότι οι άνθρωποι που ζουν κάτω από το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα αρνούνται τις ίδιες τους τις εμπειρίες της αδυναμίας τους και προβάλλουν στα πράγματα τις επιθυμίες τους για δύναμη και τις φαντασίες του «βιώματος». Το πράγμα ως φετίχ επιτρέπει την «επίθεση στη θεότητα»⁸⁵ – σε αντίθεση με την υποταγή στη θεότητα που χαρακτηρίζει την ειδωλολατρία. Μέσω της φετιχιστικής σχέσης οι άνθρωποι ελπίζουν να μπορέσουν να αναμειχθούν στον αγώνα δύναμης της ανώνυμης διαδικασίας της κυκλοφορίας και της παραγωγής της ανταλλακτικής αξίας. Από αυτήν την προοπτική η αξία χρήσης της φετιχιστικής πραγματικότητας εμφανίζεται ως ιδεολογική μορφή αντίδρασης ενός μυθοποιητικού βιώματος αδυναμίας.

Η φετιχιστική ιδεολογική μορφή κρατάει αιχμάλωτη και την πολιτισμικο-ανθρωπολογική ερμηνεία συμβόλων. Η ερμηνεία αυτή είναι προσανατολισμένη εμπειρικά και ισχυρίζεται ότι δεν στοχεύει σε τίποτε άλλο από το «setting down the meaning particular social actions have for the actors whose actions they are».⁸⁶ Δίχως την αξίωση για κριτική, δηλ. τον διαλογικό έλεγχο της αξίας της εμπειρίας, ο πολιτισμός και η ιδεολογία συμπίπτουν.⁸⁷ Αυτό στη μεταμοντέρνα θεωρία της «κοινωνίας του πολιτισμού»⁸⁸ μπορεί μάλιστα να οδηγή-

E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, σσ. 165-193, ιδ. σελ. 169 επ.

85. Karl Marx, *Die ethnologischen Exzerpthefte*, επιμ. Laurence Krader, Frankfurt/M. 1976, σελ. 507.

86. C. Geertz, «Thick Description», σελ. 27.

87. «Third, the focus on drama, myth, code, and people's plans indicates a shift in the image of culture. While it was once seen as a map of behavior it is now increasingly seen as a map for behavior. In this view, people use culture the way scientists use paradigms (Kuhn 1970) – to organize and normalize their activity. Like scientific paradigms, elements of culture are used, modified, or discarded on their usefulness in organizing reality (...). In a sense the term culture now is used as nearly equivalent to the term ideology, but without the latter's pejorative connotations»: Richard A. Peterson, «Revitalizing the Culture Concept», *Annual Review of Sociology*, Vol. 5, 1979, σσ. 137-166, εδώ σελ. 159 επ.

88. Η μεταμοντέρνα ειδωλολατρία του πολιτισμού παρουσιάζεται με σαφήνεια στο τεύχος 67/68 του περιοδικού *Ästhetik und Kommunikation* (1987) με κύριο θέμα: «Kulturgesellschaft. Inszenierte Ereignisse».

σει στο να περιγράφονται όλες οι κοινωνικές μορφές, συνεπώς και η ενασχόληση με άλλους πολιτισμούς, από την προοπτική του βιώματος. Σ' αυτό αντιστοιχεί και η σύλληψη της μεταμοντέρνας κοινωνίας ως «κοινωνίας του βιώματος».⁸⁹

Αντιθέτως η κριτική εμπειρία ξεπηδάει από την καταστροφή του βιώματος. Από την ανώνυμη διαδικασία αφαιρούνται οι νοηματικές αποδόσεις με τις οποίες διαρρυθμίζουν τον κόσμο τους τα υποκείμενα κατά την υποταγή τους. Η στιγμή που οι επιθυμίες και οι φαντασίες δεν μπορούν να καταλογιστούν πια στο παγκόσμιο σύστημα ως σύνολο εμπρόσθετων σχέσεων είναι η ευκαιρία της απελευθέρωσής τους: τελειώνει ο «ύπνος του Λόγου» και εξαφανίζονται οι μυθικές φιγούρες που διαμεσολαβούν την τοπική ζωή και το βίωμα με το παγκόσμιο σύστημα. Η κριτική εμπειρία σημαίνει συνεπώς δύο πράγματα: πρώτον, την αφύπνιση των δρώντων από τις φαντασμαγορίες που επιτρέπουν στην πρόοδο να πορεύεται ανεμπόδιστα κενή περιχομένου, απελευθέρωση παρελθουσών επιθυμιών και ελπίδων από το ιστορικό μουσείο μέσα από τη διαλογική αντιπαράθεση, και δεύτερον, τη σωτηρία τους ως συμβολικών ενεργειών για την ανάπτυξη εναλλακτικών λύσεων πλούσιων σε φαντασία για το σημερινό παγκόσμιο σύστημα. Στην πολιτισμικοανθρωπολογική ερμηνεία των συμβόλων αντιπαρατίθεται το μέλλον (αντί της συμβολικής πρόληψης του παρελθόντος) υπό το φως της εμπειρίας παλαιότερων ή διαφορετικών πολιτισμικών μορφών ως ιστορικών δυνάμεων.⁹⁰

Η μεθοδική κατεύθυνση προς την κριτική εμπειρία αποφεύγει τη μονόπλευρη σύλληψη των παραγωγικών ιστορικών δυνάμεων ως παραγωγικών δυνάμεων της κοινωνικής εργασίας υπό την περιοριστική μορφή της ατομικής ιδιοκτησίας και της αυτονομημένης διαδικασίας της ανταλλακτικής αξίας. Οι επεξεργασίες της εναντιώνονται στον κονφορμισμό που προκύπτει από τη μορφή αυτή. Εναντιώνονται στην κενότητα του μέλλοντός μας με το να επανεξετάζουν τον ιστο-

89. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1992.

90. Πρβλ. τις τοποθετήσεις αρχών του James Clifford, με αναδρομή στον Benjamin, πάνω στην εθνογραφική αλληγορία καθώς και στην αλληγορία ως μορφική δυνατότητα για «anticipations of the future», «On Ethnographic Allegory», στο James Clifford/George Marcus (επιμ.), *Writing Culture*, σσ. 98-121, ιδ. σελ. 115.

ρισμό ως κονφορμιστικό κίνημα που αποκόβει το παρόν μας και το μέλλον μας από τις σημασιακές ενέργειες των επιθυμιών και των ελπίδων που έχουν εγκλωβιστεί στο παρελθόν.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ ΤΩΝ «ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΩΝ»: Η παρούσα δημοσίευση αποτελεί πρώτη δημοσίευση του άρθρου αυτού.