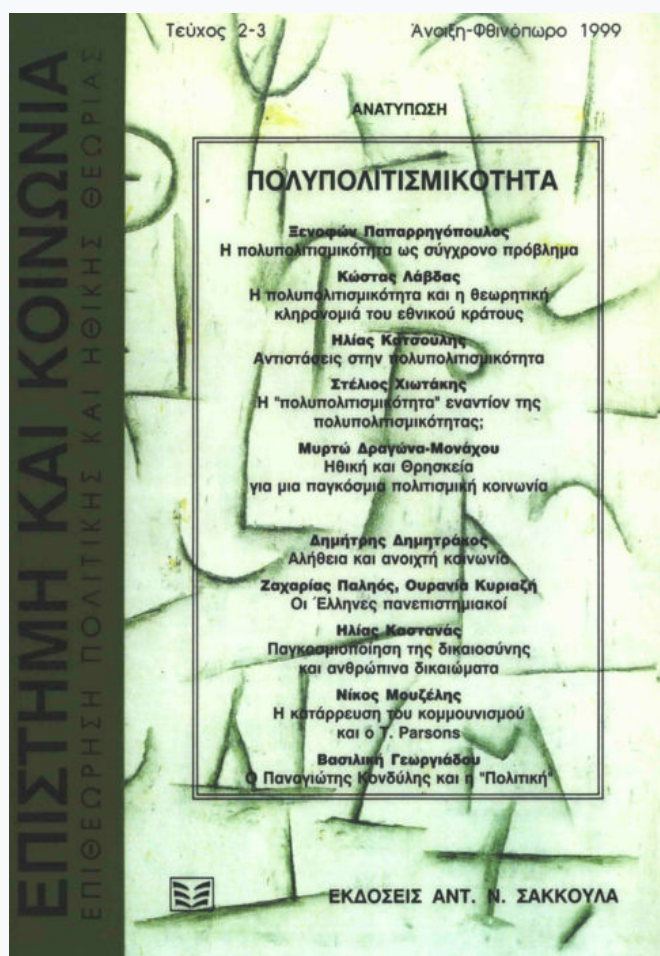


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 2 (1999)

Τόμ. 2-3 (1999): Πολυπολιτισμικότητα



Η "πολυπολιτισμικότητα" εναντίον της
πολυπολιτισμικότητας; Ανασταλτικοί παράγοντες
της "ανοιχτής κοινωνίας"

Στέλιος Χιωτάκης

doi: [10.12681/sas.610](https://doi.org/10.12681/sas.610)

Copyright © 2015, Στέλιος Χιωτάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Χιωτάκης Σ. (2015). Η "πολυπολιτισμικότητα" εναντίον της πολυπολιτισμικότητας; Ανασταλτικοί παράγοντες της "ανοιχτής κοινωνίας". *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 2, 105–144.
<https://doi.org/10.12681/sas.610>

Η «πολυπολιτισμικότητα» εναντίον της πολυπολιτισμικότητας; Ανασταλτικοί παράγοντες της «ανοιχτής κοινωνίας»¹

Στέλιος Χιωτάκης*

Καταρχάς σκιαγραφούνται οι συνθήκες και αντίστοιχα οι προκλήσεις που επέδρασαν, ώστε στην Ευρώπη και ειδικότερα στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης να αναζωπυρωθούν υπολανθάνουσες τάσεις ξενοφοβίας και πολιτισμικής-εθνικιστικής περιχαράκωσης. Από τη σκοπιά της παρούσας μελέτης παρουσιάζεται το κύμα εθνοκεντρισμού, όχι τόσο ως άμυνα μπροστά στην πολυπολιτισμική πραγματικότητα ιδιαίτερα της τελευταίας δεκαετίας, όσο σε σχέση με τα νομοκατεστημένα (ständisch) ενδιαφέροντα και συμφέροντα εξειδικευμένων φορέων: Στις πρωτογενείς συνθήκες που δημιουργούν πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, μάλλον ρευστές και συμβατές μεταξύ τους, αντιπαραβάλλονται οι εξειδικευμένοι φορείς, με τα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα και συμφέροντα, οι οποίοι τις αναμορφώνουν σε δογματικά και άκαμπτα πρότυπα, που εγχράσσουν στις συνειδήσεις. Από τη σκοπιά αυτή, οι διαφορές ή οι επαπειλούμενες 'συγκρούσεις των πολιτισμών' –που δεν περιορίζονται βέβαια μόνο στον χώρο των θρησκειών– στο βαθμό που είναι υπαρκτές, σχετίζονται περισσότερο με τα ενδιαφέροντα και συμφέροντα εξειδικευμένων φορέων και όχι τόσο με τις ίδιες τις πολιτισμικές διαφορές, αυτές καθαυτές. Ιδιαίτερα, όταν τα πολιτισμικά αγαθά δεν μονοπωλούνται και δεν αναμορφώνονται από οργανωμένους φορείς, η ανεγκιρότητα, οι συγκλίσεις και οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ ανόμιων πολιτισμών και θρησκειών είναι εφικτές και αναμενόμενες. Τελικά, αυτό που αντιμάχεται την πολυπολιτισμικότητα δεν είναι τόσο οι αποστάσεις και οι διαφορές, αυτές καθαυτές, όσο η σκόπιμη και μεθοδευμένη χρήση τους για κυριαρχία και νομιμοποίηση της εξουσίας. Από τη σκοπιά αυτή απορρέουν ορισμένες διαπιστώσεις σε σχέση και με

* Αναπλ. Καθηγητής Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

την ενσωμάτωση μειονοτήτων ή άλλων ομάδων με διαφορετικά πολιτισμικά ή/και θρησκευτικά πρότυπα από εκείνα της επικρατούσας πλειοψηφίας.

Εθνοκεντρισμός ως άμυνα στην παγκοσμιοποίηση και την πολυπολιτισμικότητα;

Όχι μόνο η Ελλάδα αλλά ολόκληρη η Ευρώπη κατακλύζεται, ιδιαίτερα κατά τα τελευταία χρόνια, από ένα κλίμα εντεινόμενης ανασφάλειας και πολιτισμικής περιχαράκωσης που σε κάποιες εκφάνσεις του στρέφεται, περισσότερο ή λιγότερο απροκάλυπτα, εναντίον των πολιτισμικών και κοινωνικών προτύπων του Διαφωτισμού. Οι λόγοι που επέδρασαν στην εξέλιξη αυτή είναι πολλοί και δεν μπορούν να παρουσιαστούν διεξοδικά στα πλαίσια της μελέτης αυτής. Επιχειρώντας μια πρώτη ανίχνευση ορισμένων εξ' αυτών των παραγόντων, επισημαίνουμε –έστω ξεκινώντας αντίστροφα– τις καταλυτικές επιπτώσεις που είχε η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, του υπερεθνικού 'εχθρού' που συσπείρωνε τους μηχανισμούς όλων των κρατών της Δύσης εναντίον ενός συστήματος που εθεωρείτο ως ολοκληρωτικό. Τα ιδεολογικά όπλα και των δυο συστημάτων, κατά το διάστημα που ήσαν σε ανταγωνισμό μεταξύ τους, έπαιρναν μιαν υπερεθνική μορφή, με έντονη την προσπάθεια επίκλησης οικουμενικών αρχών στον αγώνα εναντίον του 'ταξικού εχθρού' ή του 'ολοκληρωτισμού' (Glaessner 1994: 58). Είναι γνωστό ότι στην καθημερινή πραγματικότητα, μέσα στην πόλωση της ψυχροπολεμικής περιόδου, η κατάληξη ήταν κάποτε ένα 'κυνήγι μαγισσών' για όσους εμφορούνταν από το φρόνημα του αντίπαλου στρατοπέδου.

Η ύπαρξη του ανατολικού μπλοκ, ακόμη και αν ήταν μισητή, δημιουργούσε την εντύπωση ότι υπάρχει μια αντίρροπη δύναμη προς τις τάσεις ηγεμονισμού και μονοκρατορίας της άλλης πλευράς. Έτσι η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, μαζί με τη διάψευση του προτύπου του 'υπαρκτού σοσιαλισμού' είχε αντιφατικές επιπτώσεις που δεν περιορίζονται στον (προσωρινό ή μάλλον φαινομενικό;) τερματισμό του ψυχρού πολέμου: Ειδικότερα, από την εξέλιξη αυτή αναδύεται προς το παρόν η Αμερική ως η μοναδική υπερδύναμη, χωρίς άλλο εξισορροπητικό αντίβαρο, με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Ακόμη, στο βαθμό που εξέλιπε πλέον ο υπερεθνικός εχθρός, η νομιμοποίηση της εξουσίας άρχισε να κινείται περισσότερο σε εθνική και εθνικιστική τροχιά, με εμφανώς ασθενέστερη την αναφορά στις οικουμενικές αρχές. Ας αναφέρουμε ακόμη, ότι με την κατίσχυση του μοντέλου της οικονομίας της αγοράς και της διευρυμένης εμπορευματοποίησης άρχισε να γίνεται ανεξέ-

λεγκτη η διακίνηση του κεφαλαίου και η διεθνοποίηση των αγορών (παγκοσμιοποίηση) (Altwater/Mahnkopf 1996, Lafontaine/Müller 1998). Η παγκοσμιοποίηση – πέραν από το ό,τι καταργεί τα εθνικά σύνορα διαυρώνοντας τα μέτρα των εθνικών οικονομιών, υποδηλώνει ότι οι εξελίξεις στην οικονομία, την τεχνολογία και την πληροφόρηση εντάσσουν τους ανθρώπους σε μια ενιαία, παγκόσμια αγορά και κοινωνία, με μια ομογενοποιημένη κουλτούρα, κυκλοφορούν επώνυμα προϊόντα, από πολυεθνικές εταιρείες, που τείνουν να παράγονται εκεί όπου τα έξοδα παραγωγής είναι πιο περιορισμένα –άρα ακόμη και στις πιο μακρινές χώρες– θέτοντας σε ασφυκτικό κλοιό τις εθνικές οικονομίες. Στα πλαίσια αυτά, όταν π.χ. ελέγχεται από αμερικανικές εταιρείες η αγορά των κινηματογραφικών ταινιών, των τηλεοπτικών προγραμμάτων, των βιντεοταινιών και της μουσικής σε ολόκληρο τον κόσμο (Βρύζας 1997: 115), είναι ευνόητο ότι διανοίγεται ένας πολιτισμικός μονόδρομος που, μαζί με τα αμερικανικά προϊόντα, επιβάλλει τα αμερικανικά πρότυπα ζωής, αποδυναμώνοντας ή αλλοιώνοντας τις ιδιαιτερότητες και τις παραδόσεις άλλων χωρών.

Οι αντιθέσεις και οι ανασφάλειες που γεννά η οικονομία της αγοράς και η 'εταιρική κοινωνία' (Tönnies 1887, Clausen/Schlüter 1991), ενώ είχαν αρκετά περιοριστεί από τις συνέπειες της οικονομικής ανάπτυξης στη μεταπολεμική Ευρώπη, άρχισαν κατά τα τελευταία χρόνια να αναζωπυρώνονται. Η ανεργία π.χ. έγινε φαινόμενο διαρκείας και με όλες τις καταλυτικές επιπτώσεις της, τείνει να ενσωματωθεί στις κοινωνικές δομές. Οι πολίτες άρχισαν να αμφιβállουν για τη σταθερότητα του μεταπολεμικού θαύματος και της ευημερίας τους, πολύ περισσότερο όταν ένιωσαν να απειλούνται και από τις όλο και μεγαλύτερες στρατιές των μεταναστών. Η τελευταία εκδοχή εθνοκεντρισμού στην Ευρώπη ξεκινούσε από την υποτροπή δομικών αντιθέσεων στην κοινωνία των ευκαιριών και της 'διακινδύνευσης' (Beck), ενώ υφίστατο συγχρόνως μια ισχυρότατη ώθηση και κλιμάκωση από το αυξανόμενο μεταναστευτικό κύμα προς αυτή. Πολύ περισσότερο, αφού μετά την πτώση του τείχους του Βερολίνου και την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού η μετανάστευση προς την Ευρώπη γνώρισε ανεξέλεγκτες διαστάσεις (Weidenfeld 1993). Σε σύγκριση με τα προηγούμενα χρόνια, η διαφορά ήταν όχι μόνο ποσοτική αλλά και ποιοτική: Οι μετανάστες που αντιμετώπιζονταν παλαιότερα ως 'εργατικά χέρια' και ως προσωρινή λύση (Gastarbeiter), ενσωματώνονται στις ευρωπαϊκές χώρες υποδοχής παίρνοντας τη θέση μειονότητας (Temime 1987, Δαμανάκης 1997, Ζωγράφου 1997).

Οι συνθήκες που περιγράψαμε παραπάνω τροφοδοτούν και προκαλούν

ανάλογες αντιδράσεις και συσπειρώσεις: Με την κλιμάκωση της σχεδόν ανεξέλεγκτης μετανάστευσης, μεγαλώνει αντίστοιχα η τάση της πολιτισμικής και εθνικής περιχαράκωσης έναντι των 'άλλων', των 'ξένων'. Κάτω από την οικονομική και πολιτισμική 'επίθεση' του φαινομένου της 'παγκοσμιοποίησης' δημιουργούνται αναπόφευκτα συσπειρώσεις γύρω από την εθνική οικονομία και τις παραδοσιακές εθνικές ταυτότητες, όχι μόνο σε χώρες του τρίτου κόσμου, αλλά και στις ευρωπαϊκές που βλέπουν να κατακλύζονται από αμερικανικά πολιτιστικά προϊόντα και συγχρόνως να παραγκωνίζεται η εθνική τους γλώσσα από την αγγλική –βλέπε π.χ. τον, αποκαλυπτικό στην ακρότητά του, νόμο Toubon στη Γαλλία για την προάσπιση της γαλλικής γλώσσας. Η αντισυσπείρωση αυτή και η στροφή προς τις 'εθνικές ρίζες' είναι δικαιολογημένα πολύ πιο έντονη στις 'αναπτυσσόμενες' και βιομηχανικά μη αναπτυγμένες χώρες, όταν διαπιστώνουν ότι με τον δυτικό τρόπο ανάπτυξης που προσπαθούν να ακολουθήσουν, συχνά ανεπιτυχώς, μπορεί να έχουν δυνητικά μεγαλύτερες ευκαιρίες, όμως η σταθερότητα και η συνοχή τους γίνονται ιδιαίτερα εξαρτημένες και εύθραστες. Η μη εκπλήρωση οικονομικών και κοινωνικών προσδοκιών που συνδέθηκαν με το δυτικό μοντέλο ανάπτυξης, σε συνδυασμό με τους φόβους από τον δυτικό πολιτισμικό ιμπεριαλισμό, στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησης προκαλούν, σε σχέση και με άλλους παράγοντες, την έξαρση εθνικιστικών και θρησκευτικών φονταμενταλισμών.

Ας δούμε κατά πόσον ισχύουν οι παραπάνω διαπιστώσεις και στην περίπτωση της Ελλάδας: Με την κατάρρευση του ανατολικού μπλοκ, φάνηκε να εκλείπουν οι σκοπιμότητες που υπαγόρευαν την αναγκαστική ταύτιση με τη Δύση. Χωρίς τη συσπείρωση έναντι του προς 'βορράν κοινού εχθρού' άρχισαν να αναθερμαίνονται υπολανθάνοντα στερεότυπα και ανασφάλειες έναντι της Δυτικής Ευρώπης, όπως π.χ. φόβοι από την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και της κοινωνίας, μακρινές αντηχήσεις από το σχίσμα και τους ανταγωνισμούς των Εκκλησιών, ανησυχίες από την οικονομική εξέλιξη και την πολιτική δύναμη των σύγχρονων δυτικοευρωπαϊκών κρατών.

Ο αστικός εκσυγχρονισμός, όταν εισάγεται στην Ελλάδα, είναι ήδη αρνητικά φορτισμένος (Κονδύλης 1992). Μέσα στην αρχική πολιτική ευφορία της μεταπολίτευσης, η αρνητική στάση εναντίον των αστικών προτύπων παρέβλεπε το γεγονός ότι η αστική τάξη, πριν έρθει αντιμέτωπη με τον εργάτη, ήταν ο κύριος αντίπαλος της αριστοκρατίας και της κληρικοκρατίας. Στα πλαίσια αυτά, ακόμη και η ασαφής προσδοκία που καλλιεργήθηκε αρχικά, κυρίως ρητορικά και συναισθηματικά, για 'σοσιαλιστικό μετασχηματισμό'

ερμηνεύτηκε, μέσα σε ένα κλίμα αντιαστικής ιδεολογικής ευφορίας, μάλλον απορριπτικά ή τουλάχιστον σε διάσταση προς τις λεγόμενες 'καπιταλιστικές μητροπόλεις' της Ευρώπης. Δεν είναι τυχαίο που την εποχή εκείνη ήσαν σε άνθιση οι θεωρίες της εξάρτησης, κατά το σχήμα 'μητρόπολη - περιφέρεια'. Η προδιάθεση αυτή και η ταύτιση της Δύσης -ιδιαιτέρως της 'βεβαρυμένης' λόγω Βιετνάμ Αμερικής- με τα 'ξένα κέντρα' που διακανονίζουν αυθαίρετα τις τύχες των μικρών κρατών ενδυναμώθηκαν με την προβολή του ρόλου του ΝΑΤΟ και της Αμερικής στη δικτατορία και την κατάληψη του 36% της Κύπρου από ένα μέλος της Ατλαντικής συμμαχίας. Αντί για τα ερευνητικά δεδομένα που υπάρχουν σήμερα σχετικά με το συγκεκριμένο ρόλο της Αμερικής, κυριαρχούσε τότε άγνοια και ένα ιδεολογικό νεφέλωμα που επέτρεπε να χρησιμοποιούνται οι 'ξένοι' ως ο αποδιοπομπαίος τράγος για όλα τα πολιτικά λάθη και κυρίως για τη χρόνια στέρωση και την κατάλυση των δημοκρατικών θεσμών στην Ελλάδα. Η διαφαινόμενη σταθεροποίηση της κατοχής στην Κύπρο κατά τα επόμενα χρόνια, παρά την υποτιθέμενη αλληλεγγύη των μελών της Συμμαχίας, αλλά και σε αντίθεση προς το Διεθνές Δίκαιο και τις αποφάσεις του ΟΗΕ, είχε ως αποτέλεσμα να εδραιωθεί η αίσθηση μιας κατάφωρης αδικίας σε βάρος της Ελλάδας. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Weber (1987: 549), 'ένα έθνος συγχωρεί αν πληγούν τα συμφέροντά του, όχι όμως αν τραυματίζεται η τιμή του, τουλάχιστον όταν η τελευταία, με ρητορικές-πανηγυρικές φανφάρες, ηχεί σαν αυτοδικαίωση'. Η διαπίστωση αυτή, που δεν είναι τυχαίο ότι έγινε μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και πριν από την υπογραφή της ταπεινωτικής για τους Γερμανούς συνθήκης των Βερσαλλιών (1919), μας βοηθά -παρά τη διαφορετικότητα των περιστάσεων- να κατανοήσουμε καλύτερα τα εθνικά τραύματα που ανοίχθηκαν και τις υπολανθάνουσες ανασφάλειες που αναξωπυρώθηκαν με αφορμή την κυπριακή τραγωδία. Μ'αυτά τα δεδομένα, η συζήτηση που ακολούθησε στην πρώτη φάση της μεταπολίτευσης για την ένταξη της Ελλάδας στην Ε.Ε. (τότε ΕΟΚ) αφύπνισε και ισχυροποίησε υπαρκτές ανασφάλειες, αλλά και παλαιότερα στερεότυπα, αντιπαράταξιμα στην έννοια της Δύσης. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι στα χρόνια της μεταπολίτευσης αντικαταστάθηκε η ταύτιση 'Έλληνες - Χριστιανοί' που χρησιμοποιήσε η χούντα από την αντίστοιχη 'Έλληνες- Ορθόδοξοι'. Η αντικατάσταση αυτή δεν επήλθε μόνο από τη φθορά ή τη διαβολή του πρώτου όρου από τη χρήση αυτή. Φαίνεται ότι συμπεκνώνει τους υπολανθάνοντες φόβους για μια επαστειλούμενη αφομοίωση από τη Δύση, όπως ενεργοποιήθηκαν στη μορφή που έλαβε τότε η πολιτική συζήτηση² για την ένταξη της Ελλάδας στην Ε. Ε. Δεν είναι τυχαίο ότι

η ανάπτυξη της θρησκευτικής συνείδησης στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση με βάση το Σύνταγμα του 1975/86 ενώ στο νόμο 309/1976 εξειδικεύεται με ουδέτερο και άχρωμο τρόπο ως θρησκευτική, ηθική και ανθρωπιστική αγωγή των μαθητών, αντίθετα στο νόμο 1566/85 συνδέεται ευθέως με την επικρατούσα θρησκεία (Σωτηρέλης 1993: 31-38).

Αυτές οι τάσεις περιχαράκωσης τροφοδοτούνται από την επιδείνωση των ελληνοτουρκικών σχέσεων, ενώ ενισχύθηκαν κατά τα τελευταία χρόνια με το λεγόμενο 'σκοπιανό', αλλά επίσης –όπως και αλλού– από το αυξανόμενο και μάλλον ανεξέλεγκτο κύμα των μεταναστών. Τα νέα δεδομένα που συνεπιφέρει η κλιμάκωση του μεταναστευτικού κύματος προς την Ελλάδα (Καρύδης 1996), τείνουν μεταξύ άλλων να μεταβάλουν την εικόνα της ανεκκτικότητα που ίσως υπήρχε είχε σχηματίσει ο Έλληνας για τον εαυτό του, όταν η Ελλάδα ίσχυε ως χώρα εξαγωγής, όχι υποδοχής μεταναστών. Οι επιπτώσεις αυτές ισχυροποίησαν σίγουρα τις υπολανθάνουσες τάσεις ξενοφοβίας, όμως δεν δημιούργησαν από μόνες τους το κλίμα της εσωστρέφειας και του εθνοκεντρισμού.

Οι παράγοντες που σκιαγραφήσαμε μέχρι τώρα ανατροφοδοτούνταν αμοιβαία, δημιουργώντας ένα ευνοϊκότατο κλίμα για τη διαμόρφωση του 'ελληνοκεντρισμού' της μεταπολίτευσης –μιας ελληνικής εκδοχής του εθνοκεντρισμού– (Βαγενάς 1994) που τονίζοντας την ιδιαιτερότητα του ελληνικού στοιχείου ή την αίσθηση της υπεροχής του έναντι του 'ξένου', τείνει συχνά να ερμηνεύει τα υπαρκτά προβλήματα αρκετά απλουστευτικά και μονόπλευρα, μόνο σε σχέση με ανθελληνικές σκευωρίες 'και ξένα κέντρα'. Σε σύγκριση με την Πορτογαλία και την Ισπανία, δεν είναι παράδοξο που η Ελλάδα, με την πτώση της δικτατορίας, άρχισε να κινείται προς τον 'αστερισμό του λαϊκισμού' (Ελεφάντης 1991) και της μονοδιάστατης 'ηθικής του φρονήματος'.

Ήδη από την αρχή της μεταπολίτευσης και πολύ πριν από τη διατύπωση των γνωστών θέσεων του Huntington σχετικά με τη σύγκρουση των πολιτισμών, τα οικονομικοκοινωνικά και τα πολιτικά προβλήματα είχαν αρχίσει να αντιμετωπίζονται με ιδεολογικά σχήματα που τα ανήγαγαν, πάντα αρκετά απλουστευτικά, στις πολιτισμικές διαφορές των Ελλήνων έναντι κυρίως των Δυτικοευρωπαίων. Με την περαιτέρω εξέλιξη της τάσης αυτής φθάσαμε τα τελευταία χρόνια στο σημείο, ότι είναι ευρωπαϊκό να θεωρείται, αυτόματα, όχι μόνο στη δίνη της πολιτικής ρητορείας, αλλά και στα κείμενα ορισμένων μελετητών και σχολιαστών³ ως απειλή για τα υποτιθέμενα γνήσια ελληνικά στοιχεία που κατά τον Χρ. Γιανναρά ορίζονται κυρίως ως απορρέοντα από

την ορθοδοξία: Έτσι π.χ. στο άρθρο 'Εκσυγχρονισμός δηλαδή αφελληνισμός', που δεν έμεινε αναπάντητο (Λιάκος 1995), αποφαίνεται ότι: 'Το δυτικό πολιτισμό διαμόρφωσε ο Ρωμαιοκαθολικισμός και ο Προτεσταντισμός, η πολιτιστική διαφορά της σημερινής Ελλάδας οφείλεται στην εκκλησιαστική της Ορθοδοξίας.' (Γιανναράς 1995). Ως γνωστόν, η τάση να περιορίζεται ολόκληρος ο πολιτισμός μόνο στην έννοια της Θρησκείας δεν αποτελεί πρωτοτυπία: Πρόσφατα μάλιστα έγινε αφετηρία για έναν ευρύτερο διεθνή προβληματισμό με αφορμή τις γνωστές θέσεις του Huntington σχετικά με την απειλούμενη σύγκρουση των πολιτισμών – διάβαζε των θρησκειών– (Huntington 1996).

Διερωτάται κανείς: Είναι δυνατόν σήμερα, πολυσύνθετες πολιτισμικές διαδικασίες και αλληλεπιδράσεις μεταξύ των λαών, να ερμηνεύονται μόνο με βάση τις θρησκευτικές διαφορές; Ένα από τα ζητούμενα είναι, να ανιχνευθούν τα πιθανά προβλήματα που προκύπτουν, όταν ορισμένες έννοιες όπως π.χ. η εθνικότητα, το θρήσκευμα, η περιχαράκωση της πολιτισμικής ταυτότητας αναλύονται και αξιολογούνται, αποκλειστικά σχεδόν, σύμφωνα με τα ιδεολογικά αυτονόητα εξειδικευμένων-νομοκατεστημένων φορέων και των μηχανισμών τους. Οι ιδεολογίες αυτές, όσο κι αν προσαρμόζονται στα χαρακτηριστικά της εποχής τους, ωστόσο όταν αναζωπυρώνονται, εξακολουθούν να διατηρούν ορισμένες εκφάνσεις ενός κεντρικού πυρήνα που εκφράζει το ιδανικό μιας 'κλειστής κοινωνίας.' Στα πλαίσια της εργασίας αυτής διατυπώνεται ένας προβληματισμός, σχετικά με τις επιπτώσεις που μπορεί να έχει η πολιτική προσήλωση σε πρότυπα της κλειστής κοινωνίας και της 'ηθικής του φρονήματος' (Gesinnungsethik). Από επιστημολογική σκοπιά τίθεται το ερώτημα, αν η 'ηθική του φρονήματος και των απόλυτων σκοπών' (Weber 1987: 549-51)⁴ είναι το αποτέλεσμα πηγαίας πίστης ή ανακύκλωσης και αξιοποίησης παγιωμένων ιδεολογιών και μηχανισμών που τις αναπαράγουν. Σύμφωνα με τη θεωρητική αφετηρία της παρούσας μελέτης, η προσήλωση σε πρότυπα της κλειστής κοινωνίας και ο ιδεολογικός εγκλωβισμός στην 'ηθική του φρονήματος' είναι καταστάσεις που παρατηρούνται όχι μόνο στα κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα μιας κοινωνίας αλλά και σε άλλα που –εκφράζοντας συνήθως ορισμένες μειονότητες– δεν ανήκουν στην κυρίαρχη τάξη πραγμάτων (στην κυρίαρχη κουλτούρα ή στην επικρατούσα θρησκεία).

Ερωτήματα όπως τα παραπάνω εξετάζονται εδώ στα πλαίσια μιας ιδεοτυπικής θεώρησης (Weber 1985: 185, Κατσούλης 1993, Ψυχοπαίδης 1993) που, έχοντας έναν θεωρητικό και εργαλειολογικό κυρίως χαρακτήρα, προσεγγίζει ορισμένες από τις πτυχές της πολυπολιτισμικότητας από τη σκοπιά της

κυρίαρχης κουλτούρας και μόνον έμμεσα από την οπτική γωνία μειονοτικών ή άλλων ομάδων.

‘Οικονομική και πολιτική ηθική’ των πολιτισμικών προτύπων

Ως έννοια κλειδί στην ανάλυση που ακολουθεί επιλέγεται ο δόκιμος όρος ‘πολιτισμικά πρότυπα’. Ο όρος ‘αξίες’, αν και παρεμφερής, συνδέεται συνήθως με ένα οντολογικό περιεχόμενο, δύσκολα συμβατό με ερευνητικές κατηγορίες όπως π.χ. η ιδεολογία και οι ιδεολογικοί μηχανισμοί, γεγονός που εμποδίζει τη χρήση του στις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες. Αντίθετα, τα πολιτισμικά πρότυπα –όπως αυτά εκδηλώνονται στη γλωσσική έκφραση (linguistic dimension) και στον τρόπο αντιμετώπισης της ζωής (cultural dimension)– συνδέονται πρωτογενώς με τον καταμερισμό εργασίας και εξουσίας σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο, ενώ σε ένα δευτερογενές στάδιο είναι ενσωματωμένα και συγχρόνως αναπαράγονται από τους αντίστοιχους μηχανισμούς της εκπαίδευσης, της παράδοσης, των θρησκειών, των κομμάτων, των ΜΜΕ κτλ. Ωστόσο, τα πολιτισμικά πρότυπα δεν είναι απαραίτητα ενσωματωμένα στα επίσημα ή αναγνωρισμένα συστήματα αξιών ή σε ισχύοντες θεσμούς και νόρμες. Υπάρχουν πρότυπα, όπως π.χ. η χρήση ναρκωτικών ουσιών, που μπορεί να απορρέουν από ανεπίσημες και περιθωριακές ή απαγορευμένες (υπο)κουλτούρες (underground) και αντίστοιχες κοσμοθεωρήσεις. Οι αναπαραστάσεις που σχηματίζει ο άνθρωπος για τον κόσμο μέσω της κοινωνικοποίησής του συνδέονται με κίνητρα για ένα τρόπο ζωής, σύμφωνα με ορισμένες νόρμες και αξιολογικές παραστάσεις ή με αναζήτηση άλλων, όταν θεωρεί τις τελευταίες ως ξεπερασμένες ή μη δελεαστικές. Μπορούμε να πούμε συμπερασματικά ότι τα πολιτισμικά πρότυπα αποτελούν ένα πολυσύνθετο και συχνά αντιφατικό δίκτυο από αξιολογικές αναπαραστάσεις και ιδεολογίες, από νόρμες και τρόπους ζωής, το οποίο –μαζί με πρακτικά και ψυχολογικά κίνητρα– συναπαρτίζει μιαν ορισμένη κοσμοθεώρηση. Ιδιαίτερα σήμερα που κυριαρχεί μια ταχεία και συχνά επιθετική διακίνηση ιδεών είναι ευνόητο ότι πολλά από τα πολιτισμικά πρότυπα που εσωτερικεύονται από τα άτομα, εκφράζουν διαφορετικές κοσμοθεωρήσεις, γεγονός που δημιουργεί αντιφάσεις και ανακολουθίες.

Τα επιμέρους πρότυπα που συνθέτουν μια κοσμοθεώρηση έχουν μιαν ‘οικονομική και πολιτική ηθική’, ακόμη και όταν η σχέση τους με τον καταμερισμό εργασίας-εξουσίας δεν είναι άμεσα ορατή. Τον όρο ‘οικονομική ηθική’ (Wirtschaftsethik) χρησιμοποίησε ο Weber σε σχέση με τις παγκό-

σμιες θρησκείες. Μεταφέροντάς τον από την επιμέρους σφαίρα των θρησκειών σε έναν ευρύτερο πολιτισμικό και πολιτιστικό χώρο, δεν αναφερόμαστε στις ηθικοπλαστικές διδαχές, όπως συμπεκνώνονται συχνά σε σχετικά εγχειρίδια. Αντίθετα εδώ υπονοούνται τα πρακτικά και ψυχολογικά κίνητρα που, κάτω από την επήρεια ορισμένων πολιτισμικών προτύπων, κατευθύνουν και αρδεύουν τη δυναμική της ανθρώπινης δραστηριοποίησης – συχνά, μάλλον έμμεσα και ασύνειδα – προς ορισμένες κατευθύνσεις, αγνοώντας άλλες ή αποτρέποντας από κάποιες άλλες. Το ερώτημα 'τί θέτει ο άνθρωπος ως ύψιστο σκοπό' ή 'από τί θέλει να απελευθερωθεί' έχει νοηματικές και ψυχολογικές διαστάσεις που εξαρτώνται και από τη θεώρηση που έχει ο ίδιος για τον κόσμο και η οποία είναι ενσωματωμένη στις ιδέες και τα πολιτισμικά πρότυπα από τα οποία εμφορείται. Σύμφωνα με την κλασική διατύπωση του Weber:

‘Όχι ιδέες, αλλά υλικά και πνευματικά συμ(ενδια)φέροντα καθορίζουν τη δραστηριοποίηση του ανθρώπου. Όμως –παρόμοια με τους κλειδούχους που αλλάζουν τις γραμμές και την κατεύθυνση των τραίνων– οι αναπαραστές του κόσμου που δημιουργήθηκαν από ιδέες, έχουν πολύ συχνά διαμορφώσει τις τροχιές πάνω στις οποίες κινείται η δυναμική των συμφερόντων.’ (Weber 1983: 1, 252).

Οι ιδέες και τα πρότυπα που κυριαρχούν σε μια κοινωνία αρδεύουν πράγματι τη δυναμική των συμφερόντων σε κατευθύνσεις που είναι π.χ. περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικές, που έχουν μίαν αστική ή μίαν αντιαστική κατεύθυνση, έναν εσωστρεφή και κλειστό ή έναν ανοιχτό προσανατολισμό. Ο προσδιορισμός της οικονομικής δραστηριοποίησης από τα πολιτισμικά πρότυπα καταγράφεται αρκετά ρεαλιστικά στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία, όπως π.χ. στο διήγημα του Μιχαήλ Μητσάκη (1863-1916) *Εἰς Ἀθηναίος χρυσοθήρας* όπου, με βάση την ψυχολογία που δημιουργήθηκε από την εκμετάλλευση των Μεταλλείων του Λαυρίου, αποκαλύπτονται συμπεριφορές και ιδανικά πλουτισμού ‘από το τίποτα’. Το πρότυπο, να ταυτίζεται η οικονομική επιτυχία, λιγότερο με αποτελεσματική εργασία και περισσότερο με την προσδοκία κάποιου ‘παράδοξου από μηχανής Θεού’, όπως π.χ. λαχείο, κληρονομιά κτλ., παρουσιάζονται με τρόπο θεαματικό στις ταινίες του εμπορικού-λαϊκού κινηματογράφου της δεκαετίας του 1960. Τα διακρίνουμε μεταμορφωμένα, προς το ρεαλιστικότερο, ανάλογα με το χωροχρονικό στίγμα, και στη σύγχρονη μας λογοτεχνία. Πρότυπα εσωστρέφειας και ελληνοκεντρισμού, που άρχισαν να αναπτύσσονται στην ελληνική λογοτεχνία, ιδιαίτερα από το 1922 και εξής, συνεχίζουν και μετά τις αλλαγές της μεταπολί-

τευσης και την ένταξη στην Ε.Ε. να αγνοούν το ‘αλλογενές’ ως ισότιμη παρουσία ή ως συγκεκριμένο τρόπο ζωής και, όποτε το εμφανίζουν, το παρουσιάζουν είτε ως ‘αχνό περίγραμμα είτε ως καρικατούρα’ (Κούρτοβικ 1995:118, Τζιόβας 1989). Η τάση αυτή ενισχύθηκε κατά τα τελευταία χρόνια ιδιαίτερα από το λεγόμενο ‘νεοορθόδοξο ρεύμα’, το οποίο μάλιστα προβάλλει συχνά ως πρότυπο σύγχρονης ζωής το –μάλλον εκτός του κόσμου τούτου– υπόδειγμα των Αγίων της εκκλησίας (Χιωτάκης 1999).

Από μια εποπτική σκοπιά, τα πολιτισμικά και κοινωνικά πρότυπα, ανάλογα αν συνδέονται περισσότερο με το μοντέλο της ‘κοινοτικής’ ή της ‘εταιρικής κοινωνίας’ προωθούν αντίστοιχες ιδέες και τρόπους ζωής, που για λόγους θεωρητικούς μπορούμε να δούμε χωριστά, όπως π.χ. στο παρακάτω ιδεοτυπικό σχήμα του Parsons (1964, 1954), το οποίο συμπυκνώνει βασικά στοιχεία από την κλασσική ανάλυση των Marx, Max Weber και Ferdinand Tönnies.

Εναλλακτικά πρότυπα συμπεριφοράς κατά τον Parsons:

Κοινοτική κοινωνία (Gemeinschaft)

1. Συναισθηματικά φορτισμένη στάση
2. Ρευστοί και διάχυτοι ρόλοι
3. Παρτικουλαριστικά⁵ κριτήρια
4. Μεταβίβαση status-ρόλων
5. Προσανατολισμός: προς την ομάδα

Εταιρική κοινωνία (Gesellschaft)

- Συναισθηματικά ουδέτερη στάση
- Εξειδικευμένοι ρόλοι
- Οικουμενικά κριτήρια
- Απόκτηση status-ρόλων
- Προσανατολισμός: προς το άτομο

Το παραπάνω σχήμα έχει μια εργαλειώδη λειτουργία στα πλαίσια της ανάλυσής μας: Είναι ευνόητο ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά στο σύγχρονο κοινωνικό σχηματισμό σχετίζεται και με τα δύο εναλλακτικά πρότυπα συμπεριφοράς. Το ερώτημα είναι, ποια από τα στοιχεία αυτά έχουν τον πρώτο, τον καταλυτικό λόγο στη γενικότερη συμπεριφορά κοινωνικών ομάδων ή ατόμων. Είναι δυνατόν π.χ. να έχει κανείς οικειοποιηθεί τις τεχνικές ανέσεις, τις ελευθερίες και τα ηδονιστικά πρότυπα της σύγχρονης εταιρικής κοινωνίας, συγχρόνως όμως να νοιώθει μια ρομαντική νοσταλγία για μεμονωμένα στοιχεία μιας υποτιθέμενης προσωποκεντρικής-ειδυλλιακής κοινότητας, έχοντας την τάση να τα εξιδανικεύει. Όσο πιο έντονα ζει κανείς τη διακινδυνευτική πραγματικότητα της εταιρικής κοινωνίας τόσο περισσότερο μπορεί να νοσταλγεί ρομαντικά υποκατάστατα μιας υποτιθέμενης συναισθηματικής και προστατευτικής κοινότητας, δίκην ‘οικογένειας’. Η παρατηρούμενη τάση

να προσχωρούν ενίοτε μεμονωμένα άτομα σε περιθωριακές θρησκευτικές ή άλλες ομάδες μπορεί να εκφράζει στο βάθος την ανασφάλεια ή το ανικανοποίητον στα πλαίσια της μαζικής εταιρικής κοινωνίας και την αναζήτηση μιας θέσης σε μια στενή προσωποπαγή κοινότητα. Στην πραγματικότητα βέβαια, οι δυο αυτοί τύποι κοινωνίας μάλλον συνυπάρχουν και αλληλοεξαρτώνται: η νοσταλγία για την *Gemeinschaft* τροφοδοτείται από τον εμπράγματο και συχνά στυγνό χαρακτήρα της *Gesellschaft*, όπως και αντίθετα, η στενότητα και ο αφόρητος έλεγχος της προσωποπαγούς ομάδας κάνει δελεαστική την πολύχρωμη ποικιλία και την ανωνυμία της εταιρικής κοινωνίας.

Στο βάθος, πίσω από την ειδυλλιακή εικόνα της *Gemeinschaft* μπορεί να κρύβεται η σύγχυση μεταξύ των δημόσιων και των ιδιωτικών ρόλων, η καταπίεση της ομάδας σε βάρος της ατομικής ελευθερίας, οι συναισθηματικές εκρήξεις και οι αντιδράσεις που δεν δαμάζονται ορθολογικά και από την αυτοκυριαρχία του ειδικού, ακόμη η μεροληπτική και παρτικουλαριστική αξιολόγηση, όπως επίσης η κληρονομικότητα της κοινωνικής θέσης και της πολιτισμικής ή/και της εθνικής ταυτότητας. Από τη σκοπιά αυτή δεν θα πρέπει να περάσει απαρατήρητη η εμμονή ορισμένων φορέων στη χρησιμοποίηση προτύπων και συμβόλων της *Gemeinschaft*, πράγμα που φαίνεται π.χ. στην επιλογή του όρου 'γένος' αντί έθνους - ιδιαίτερα από εκπροσώπους της εκκλησίας. Ακόμη κι' αν γίνεται η προτίμηση αυτή στα πλαίσια της παράδοσης και μάλλον ασυνείδητα, ωστόσο ενέχει μια ιδιάζουσα σημασία: Ενώ η έννοια του 'γένους' αναφέρεται σε στοιχεία που θεωρούνται ως κάτι το 'φυσικό', μεταβιβαζόμενο από γενιά σε γενιά, αντίθετα το έθνος συνδέεται σήμερα μάλλον με εμπράγματα ιδιότητες και με δεδομένα που μπορούν, όχι μόνο να μεταβιβάζονται με τη γέννηση, αλλά και να αποκτώνται, όπως π.χ. τα πολιτικά δικαιώματα, η γλώσσα, η κουλτούρα και η υιοθέτηση ενός ορισμένου τρόπου ζωής. Από τη σκοπιά αυτή, η τάση να ορίζονται ως στοιχεία της εθνικής ταυτότητας ιδιότητες που είναι παρτικουλαριστικές ή ανήκουν στην ιδιωτική σφαίρα, όπως π.χ. το θρήσκευμα, υποσκάπτουν την εθνική ομοιογένεια που οφείλει να είναι υπεράνω θρησκευτικών ή άλλων επιμέρους διαφοροποιήσεων. Όπως θα δούμε και παρακάτω, δεν μπορεί να ορίζεται ένα ευρύτερο και υπερταξικό θέμα όπως η εθνικότητα με μεροληπτικά και παρτικουλαριστικά κριτήρια που χωρίζουν αντί να ενώνουν.

Όσο περισσότερο τα στοιχεία της *Gemeinschaft* αποκτούν τον κύριο, τον καταλυτικό ρόλο στον αυτοπροσδιορισμό μιας ομάδας και των μελών της, τόσο πιο πολύ οδηγούν στο παραδοσιακό σχήμα μιας 'κλειστής κοινωνίας', στα πλαίσια της οποίας οι άνθρωποι νοιώθουν να έχουν έναν κύριο ρόλο

–π.χ. ως μέλη ενός θρησκευόμενου, ως εθνική ομάδα κ.τ.λ.– μέσα από τον οποίο θέλουν να επιτελούν ποικίλες λειτουργίες σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριοποίησης. Αυτό συμπυκνώνεται συχνά στη μισαλλοδοξία αρχή: ‘μια καθαρή πίστη, μια καταγωγή, ένα έθνος’. Όποιος χρωματίζεται ολοκληρωτικά από το όποιο παρτικουλαριστικό φρόνημά του, προσανατολιζόμενος σύμφωνα μ’ αυτό σε όλους τους άλλους ρόλους του, τότε είναι αναπόφευκτο να καταλήγει σε μισσαλλοδοξίες και ρατσιστικές στάσεις έναντι των ‘άλλων’ (βλ. Γκότοβος 1997).

Αντίθετα, από τη σκοπιά της εταιρικής κοινωνίας και των διαφορετικών ρόλων μπορούμε να πούμε ότι: όσο περισσότερο διαφοροποιούνται και τοποθετούνται οι προσδοκίες σε περισσότερα σημεία, τόσο πιο εύκολα διοχετεύεται και κατανέμεται η ανάγκη αναγνώρισης αλλά και η ανασφάλεια ή η επιθετικότητα σε περισσότερες κατευθύνσεις, με δυνατότητες άμβλυνσης των αντιθέσεων. Στο βαθμό που η κοινωνία διαφοροποιείται όλο και πιο πολύ σε περισσότερες σφαίρες ανθρώπινων δραστηριοτήτων, όπως π.χ. στην οικονομική, την ιδιωτική, την πολιτικοκοινωνική, τη θρησκευτική κ.α., με αντίστοιχα οριοθετημένους και σχετικά αυτόνομους ρόλους, είναι πιο δύσκολο να περιορίζεται η ανάγκη αυτοολοκλήρωσης μόνο σε μια ιδιότητα, με συνέπεια την περιχαράκωση και τον αποκλεισμό από τον διαφορετικό ‘άλλο’. Όσο λιγότερο υπάρχει η ηγεμονία ή η δικτατορία του φρονήματος ενός ρόλου σε βάρος άλλων τομέων της ανθρώπινης δραστηριοποίησης, τόσο περισσότερο διαφοροποιούνται οι προσδοκίες, ενώ προωθούνται συγχρόνως οι δυνατότητες της ανοιχτής και της ανεκτικής κοινωνίας (Holmes 1984: 21-34).

Η αναλυτική αρωγή που μας προσφέρει το σχήμα *Gemeinschaft - Gesellschaft* μπορεί να αξιοποιηθεί και σε άλλες περιπτώσεις: Οι διαφορετικές αντιλήψεις σε καίρια εθνικά θέματα όπως π.χ. σε σχέση με το λεγόμενο ‘σχοπιανό’ κατά τα έτη 1992-95, ή με τις μειονότητες μπορούν με βάση το παραπάνω σχήμα να ιδωθούν από τη σκοπιά της χρησιμοποίησης διαφορετικών πολιτισμικών κωδικών συμπεριφοράς και επικοινωνίας. Στο βάθος, οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις είναι δυνατόν να προσβλέπουν περίπου προς τους ίδιους στόχους, απλώς να προσεγγίζονται διαφορετικά: Από τους μεν στα πλαίσια της *Gemeinschaft*, κυρίως με συναισθηματικό τρόπο και παρτικουλαριστικά κριτήρια σύμφωνα με την ‘ηθική του φρονήματος’, ενώ από τους δε στα πλαίσια της *Gesellschaft*, με πρωταρχική έμφαση στην αποτελεσματικότητα και την ‘ηθική της ευθύνης’...

Πρωτογενείς συνθήκες διαμόρφωσης των πολιτισμικών προτύπων

Τα χαρακτηριστικά της πολιτισμικής ταυτότητας δεν είναι σταθερά και στατικά: Μέσα από το καλειδοσκόπιο της ιστορίας και με το γύρισμα του χρόνου αλλάζουν ή μετατοπίζονται ιεραρχικά. Έτσι π.χ. ο προσδιορισμός των εθνικών χαρακτηριστικών τείνει να προσεγγίζεται σήμερα περισσότερο με πολιτισμικά παρά με βιολογικά κριτήρια. Ακόμη και όταν το θέμα της εθνικής ταυτότητας διατυπώνεται με ανθρωπολογικές έννοιες, όπως 'φυλή' ή 'γένος', παίρνει σήμερα μάλλον μια πολιτισμική διάσταση: 'υπογραμμίζει όχι τόσο την απευθείας και αμιγή φυλετική προέλευση του έθνους, όσο ότι το έθνος διαφυλάσσει πιστά κάποια ξεχωριστή παρακαταθήκη που διεκδικεί' (Λέκκας 1992: 122). Ένα βασικό ερώτημα που προκύπτει εδώ σχετίζεται με το πώς διαμορφώνεται η πολιτισμική και εθνική αυτή παρακαταθήκη. Οφείλεται π.χ. κυρίως στα καθιερωμένα θρησκευτικά δόγματα, όπως ισχυρίζεται ο Huntington; Απορρέει από υποτιθέμενες 'εσωτερικές ποιότητες' ενός έθνους που μπορούν μόνο να αφυπνιστούν ή είναι μάλλον επίκτητη και διαμορφώνεται –πρώτα σε ένα πρωτογενές και μη εξειδικευμένο στάδιο– από συγκεκριμένες εμπειρίες και ανάγκες και ακόμη από τη διεπικοινωνία και την αλληλεπίδραση διαφόρων κοινωνικών ομάδων και λαών; Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά περιορίζονται σε ορισμένες ευρωπαϊκές και ελληνικές αναφορές, που θίχτηκαν ήδη στο πρώτο κεφάλαιο.

Καταρχάς, προσεγγίσεις που ανάγουν τις πολιτισμικές και τις κοινωνικές διαφορές μεταξύ εθνών-κρατών στην Ευρώπη στη διαφορετικότητα των θρησκευτικών δογμάτων, ακόμη και αν δεν το ομολογούν, θα μπορούσαν να βασίζονται στη μεθοδολογικά λανθασμένη ερμηνεία της θέσης του Weber σχετικά με τη συμβολή του προτεσταντισμού στη γένεση του καπιταλισμού (Weber 1983, 1). Το βαθύτερο νόημα της θέσης αυτής του Weber είναι ότι ο προτεσταντισμός, υιοθετώντας μια ηθική που ήταν προσανατολισμένη 'μέσα στον κόσμο' και όχι 'έξω από τον κόσμο', προώθησε πρότυπα εργατικότητας και αποτελεσματικότητας, ένα πνεύμα εγκράτειας και αποταμίευσης, δηλαδή βασικές καπιταλιστικές 'αρετές', συμβάλλοντας έτσι στο να αρδευτεί η (μη ορθολογική) δίψα για κέρδος σε μιαν εκλογικευμένη κατεύθυνση: στην ορθολογική καπιταλιστική επιχείρηση, η οποία όντας αυτοσκοπός, διαχωρίζεται από τους προσωπικούς και οικογενειακούς ρόλους. Όμως η διατύπωση της θέσης αυτής δεν επιτρέπεται να ερμηνεύεται αυθαίρετα, αποκομμένη από τη μεθοδολογία του Weber. Όπως εξήγησε ο ίδιος, η θεώρηση αυτή αποτελεί μιαν ιδεοτυπική προσέγγιση, ένα πιθανό 'σενάριο' με στοιχεία μιας

ορισμένης πραγματικότητας, χωρίς ωστόσο να την απεικονίζει. Το μοντέλο αυτό προάγει την επιστημονική ανάλυση, προσφέροντας τα κατάλληλα εργαλεία για να δούμε κατά πόσον μια συγκεκριμένη πραγματικότητα πλησιάζει ή απέχει από αυτό. Στα πλαίσια μιας πολυσχιδούς και πολύπλευρης ανάλυσης –όπως απαντά ο Weber σε όσους, αγνοώντας τη μεθοδολογία του, είχαν επικρίνει τη θέση του– μπορεί να εξεταστεί κατά πόσον σχηματίστηκε και η ίδια η προτεσταντική ηθική από τὰ οικονομικά πρότυπα επιτυχίας που είχαν εδραιωθεί και επεκταθεί στις νέες πόλεις του ύστερου Μεσαίωνα που ήσαν οικονομικά κέντρα. Όπως αναφέρει, αν κατάφερνε να περατώσει τις έρευνες που άρχισε... αναλύοντας την επίδραση των οικονομικών συνθηκών στην εξέλιξη του μεταρρυθμισμένου προτεσταντισμού, είναι πολύ πιθανό, να αντιστρέφονταν τα πράγματα: Τότε, αυτοί που του προσάπτουν υπερτονισμό της ιδεολογίας στην προτεσταντική ηθική θα τον κατηγορούσαν πως παραδόθηκε στον ιστορικό υλισμό (Weber 1978: 56, Χιωτάκης 1983: 169). Ακραίες θέσεις για τον ρόλο των θρησκειών μπορούν να διατυπώνονται σε ιδεοτυπικά μοντέλα έρευνας, όμως δεν επιτρέπεται να συγχέονται με την πραγματικότητα.

Στις συνθήκες του εκκοσμικευμένου έθνους-κράτους το γενικότερο ενδιαφέρον επικεντρώνεται, λιγότερο στην όποια σχέση των πολιτισμικών-εθνικών προτύπων με τη θρησκεία και πολύ περισσότερο στον εθνικό χαρακτήρα τους, γεγονός που συνεπάγεται συχνά ένα είδος 'κρατικοποίησης-εθνικοποίησης' του επίσημα αναγνωρισμένου θρησκευτικού δόγματος. Στα πλαίσια αυτά, τα πολιτισμικά και εθνικά πρότυπα ακόμη και αν δεν ερμηνεύονται πλέον με βιολογικούς, ή γεωφυσικούς-κλιματολογικούς όρους, παρουσιάζονται σαν σπάνιες παρακαταθήκες που διακρίνονται για την πολιτισμική 'καθαρότητά' τους και που διαμορφώνονται ανεξάρτητα από πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες (Φραγκουδάκη 1997: 154,168). Είναι αξιοπρόσεκτο ότι παλαιότερα και οι κοινωνικές επιστήμες έβλεπαν τις κοινωνίες μάλλον σαν αυτοδύναμα μορφώματα, που εξελίσσονται και αλλάζουν από μόνα τους, σύμφωνα με τους δικούς τους 'εσωτερικούς νόμους'. Σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή –που καλλιεργήθηκε ιδιαίτερα από τους Comte, Spencer, Durkheim και υιοθετήθηκε και από τον Μαρξισμό– η κοινωνιολογία ταυτιζόταν με την κοινωνική ιστορία (Tenbruck 1992: 13-35), ενώ το επίπεδο μιας κουλτούρας θεωρείτο ως το αποτέλεσμα ενός προγενέστερου σταδίου της ίδιας κοινωνίας. Όμως, σύμφωνα με νεότερες θεωρήσεις, οι κοινωνίες και οι κουλτούρες διασταυρώνονται και αλληλοεπηρεάζονται, πολύ πριν αρχίσει η επιστήμη να κάνει τις δικές της συγκρίσεις. Κοινωνίες που περιστρέφονταν

μόνο περί τον εαυτό τους, χωρίς τη δημιουργική διεπικοινωνία με άλλες, δεν μπόρεσαν να ξεπεράσουν το στάδιο της απλής αναπαραγωγής τους, ανακυκλώνοντας τις ίδιες πρακτικές, τα ίδια ήθη και έθιμα, όντας έτσι δέσμιες του 'αιώνιου χθες'. Αντίθετα κοινωνίες που -ξεπερνώντας το στάδιο της απλής αναπαραγωγής τους- έφθασαν στη διαμόρφωση οικουμενικών διαχρονικών προτύπων, διακρίνονταν για τη διαπολιτισμικότητά τους και για το άνοιγμα των οριζόντων τους μέσω της διεπικοινωνίας τους με άλλους πολιτισμούς.

Στοιχεία διαπολιτισμικότητας μπορούμε να ανιχνεύσουμε και στην πρωταρχική σύνθεση παγκόσμιων θρησκειών, όπως π.χ. στον Χριστιανισμό. Δεν είναι π.χ. τυχαίο ότι στην ηθική της Παλαιάς Διαθήκης, που ξεχώριζε αυστηρά τις προσωπικές σχέσεις μεταξύ των μελών μιας φυλής από τις απρόσωπες σχέσεις έναντι όλων των ξένων, αντιπαρατίθεται η χριστιανική οικουμενική ηθική της Καινής Διαθήκης, όπως εκφράζεται στην προς Γαλάτας Επιστολή του Αποστόλου Παύλου (Γ 27-28): 'Ουκ ένι Ιουδαίος ουδέ Έλλην, ουκ ένι δούλος ουδέ ελεύθερος, ουκ ένι άρσεν και θήλυ' πάντες γαρ υμείς είς εστέ εν Χριστώ Ιησού'. Τα οικουμενικά αυτά πρότυπα, παρά τον πρωταρχικά θρησκευτικό τους χαρακτήρα, δεν μπορεί να μην έχουν μια στενή σχέση με το γεγονός ότι διατυπώθηκαν σε μια χώρα που, εκτός από τις εβραϊκές παραδόσεις, ήταν διαποτισμένη με τον ελληνικό οικουμενισμό (γλώσσα, φιλοσοφία, ορθολογική προσέγγιση του κόσμου), αλλά και με τον οικουμενισμό της ρωμαϊκής εξουσίας και του ρωμαϊκού Δικαίου. Πριν από τη ρήση αυτή του Παύλου είχε ήδη διατυπωθεί π.χ. στις τραγωδίες του Ευριπίδη, η 'ρητή άρνηση φυσικών διαιρέσεων στο ανθρώπινο γένος, σύμφωνα με τις οποίες άλλοι γεννιούνται για να υπηρετούν και άλλοι για να εξουσιάζουν...'. (Guthrie 1991: 200) Η άποψη αυτή συναντάται στον Γοργία και ακόμμη στα Πολιτικά (Α 1253 b 18-22) του Αριστοτέλη:

τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία, καὶ ἡ αὐτὴ οἰκονομία καὶ δεσποτεία καὶ πολιτικὴ καὶ βασιλική, καθάπερ εἵπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δούλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

Μπορούμε να πούμε ότι τα στοιχεία οικουμενικότητας του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού -η έλλογη και πολιτική προσέγγιση του κόσμου, η 'χαραυγή των επιστημών' κτλ.- θα ήταν αδύνατο να υπάρξουν χωρίς την οικονομική εξέλιξη και τα παρεπόμενά της, όπως π.χ. η αστική μεταρρύθμιση και τα πολιτικά δικαιώματα, οι εμπορικές σχέσεις και η ανοιχτή διεπικοινωνία με τον άλλο κόσμο. Οι επαγγελματίες δάσκαλοι (Σοφιστές) και οι μεγάλοι

φιλόσοφοι, οι ιστορικοί, όπως π.χ. ο Ηρόδοτος, ή ο πατέρας της επιστημονικής ιατρικής, ο Ιπποκράτης, χρησιμοποιούν τα επιτεύγματα και κυρίως τις συγκρίσεις με άλλους πολιτισμούς ως το 'αρχιμήδειο' εκείνο σημείο που τους επέτρεπε να αποστασιοποιηθούν και να ανυψωθούν πάνω από τα δικά τους (να επι-ίστανται) και έτσι διεισδύοντας πίσω από τα φαινόμενα και τα στερεότυπα του δικού τους περιγύρου, να φθάνουν σε αντικειμενικές και εκλογικευμένες συλλήψεις, οι οποίες είναι απροσπέλαστες, όταν βλέπουμε τα πράγματα μόνο μέσα στον στενό τοπικό μας ορίζοντα. Η απελευθέρωση της σκέψης και των εννοιών από λέξεις και σύμβολα ενός στενού περιγύρου, μέσω διαπολιτισμικών συγκρίσεων, φαίνεται ανάγλυφα όταν π.χ. ο προσωπικός φιλόσοφος Ξενοφάνης οδηγείται στην αντίληψη για τον ανθρωπομορφισμό των Θεών, μέσα από τις εμπειρίες του από άλλους λαούς. Γράφει:

Ἐάν μπορούσαν να ζωγραφίζουν, 'τα άλογα θα απεικονίζαν τις μορφές των θεών τους όμοιες με άλογα, τα βόδια όμοιες με βόδια'· γιατί επίσης 'οι Αιθίοπες λέγουν ότι οι θεοί τους έχουν πλακουντωτή μύτη και είναι μαύροι, οι Θράκες ότι έχουν γαλανά μάτια και κόκκινα μαλλιά'. Οι άνθρωποι τις δικές τους εικόνες τις κατέστησαν θεούς'. (από Burkert 1993: 621).

Στην κοινωνική γένεση των πολιτισμικών προτύπων, μέσα από τη συνύπαρξη πολλών αιτίων και αλληλεπιδράσεων, μπορεί κάποιοι παράγοντες σε ορισμένες εποχές να έχουν μια αποφασιστική και καταλυτική ή αντίθετα μια δευτερεύουσα σημασία. Για την ελεύθερη διακίνηση των ιδεών έγιναν π.χ. πολλοί σημαντικοί αγώνες, όμως για την πραγματοποίηση του στόχου αυτού στάθηκε αποφασιστική η ανάγκη της ελεύθερης καπιταλιστικής παραγωγής και της ελεύθερης εμπορίας των αγαθών (Schumpeter 1942). Παρόμοια και η ιδέα της ανεξιθρησκείας άρχισε να επιβάλλεται από τον 17ο. αιώνα στην Ευρώπη μάλλον από εμπράγματα (versachlicht) και οικονομικά κίνητρα και όχι τόσο για λόγους ανεκτικότητας ή από την υποτιθέμενη 'εσωτερική ποιότητα' του 'δυτικού ανθρώπου'. Καταλυτικό ρόλο στην αρχική της επιβολή είχε το γεγονός ότι ο μακροχρόνιος πόλεμος μεταξύ καθολικών και προτεσταντών είχε καταστρέψει την οικονομική παραγωγή και τις μεγάλες ιδιοκτησίες, είχε αφανίσει το εργατικό και στρατιωτικό δυναμικό. Έτσι οι ηγεμόνες, κάτω από την πίεση των οικονομικών πραγμάτων, αναγκάστηκαν να διαχωρίσουν τα δημόσια πράγματα από το θρησκευμα των υπηκόων τους, ακυρώνοντας έτσι την αρχή 'cuius regio, eius religio' (θρησκευτική ειρήνη του Augsburg, 1555). Το θρησκευμα άρχισε να γίνεται ιδιωτική υπόθεση, ενώ το κράτος όφειλε απλώς να εξασφαλίζει τις συνθήκες ειρηνικής συνύπαρξης και συνεργασίας των πολιτών, χωρίς να παρεμβαίνει στις θρησκευτικές πε-

ποιθήσεις τους. Στην πραγματικότητα αυτή ο Διαφωτισμός έδωσε ένα ηθικό-φιλοσοφικό νόημα, νομιμοποιώντας και καθιερώνοντάς την ως αξία.

Ας επικαλεστούμε ακόμη ένα παράδειγμα: Ενώ οι γνωστές δίκες μαγισσών είχαν υποκινηθεί από την εκκλησία, εναντίον 'παγανιστικών' πρακτικών και προτύπων που τα θεωρούσε ως ειδωλολατρικά και ανταγωνιστικά, αντίθετα ο αγώνας για την απαγόρευσή τους, από τον 17ο. αιώνα και εξής, όπως διαπιστώνει ο W. Benjamin:

‘Ξεκίνησε, όπως γίνεται συχνά, όχι από επίγνωση του ορθού, αλλά από ανάγκη. Μερικοί ηγεμόνες έβλεπαν να ερημώνονται μέσα σε λίγα χρόνια οι χώρες τους, αφού ο μισός λαός κατηγορούσε τον άλλο μισό για μαγεία κάτω από την επίδραση των βασανιστηρίων. Μια δίκη γεννούσε έτσι άλλες εκατό – και ποιος θα καλλιεργούσε τα χωράφια; Οι ηγεμόνες άρχισαν να απαγορεύουν τέτοιες δίκες. Ανακάλυψαν μετά κι οι σοφοί κι οι άνθρωποι της εκκλησίας ότι... ο Θεός δεν είχε δώσει τέτοια εξουσία στο διάβολο να συναλλάσσεται μ’ ανθρώπους-μάγους. Τότε μόνον οι νομικοί κατάλαβαν ότι δεν είναι δυνατόν να αποδεικνύονται κατηγορίες με ομολογίες που πάρθηκαν στη διάρκεια βασανιστηρίων. Υψώθηκαν και φωνές γιατρών, για να πουν ότι υπάρχουν μερικές αρρώστιες που βασανίζουν τους ανθρώπους και τους κάνουν να μιάζουν με μάγους, χωρίς αυτό να είναι πραγματικό’. (Benjamin 1991:151)

Τα παραδείγματα που ανέφερα καταδεικνύουν, ότι πολλά από τα πολιτισμικά πρότυπα που μας φαίνονται σήμερα σαν αυτονόητες και αυθύπαρκτες αξίες, τουλάχιστον στην πρωτογενή τους μορφή, αποτελούν παρεπόμενο μάλλον εμπράγματων, οικονομικών και πολιτικών σκοπιμοτήτων. Σήμερα οι συνειρμοί του μη ειδικού σχετικά με το δικαίωμα της ανεξίθλησκειας είναι πιθανότερο να αναφέρονται μόνο σε ηθικούς προσανατολισμούς, σε συνταγματικά δικαιώματα ή σε ανεκτικότητα έναντι των μειονοτήτων και όχι τόσο στις γενεσιουργούς οικονομικοπολιτικές σκοπιμότητες που επέβαλαν, αρχικά, την έννοια ως αναγκαία συμβιβαστική νόρμα.

Τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά απορρέουν λοιπόν, στην πρωταρχική τους μορφή, από μια πλειάδα εμπράγματων διαδικασιών και αλληλεπιδράσεων που δεν μπορούν να εξειδικευτούν περισσότερο στα στενά πλαίσια της παρούσας μελέτης. Μένει να εξετάσουμε την περαιτέρω επεξεργασία και την αναμόρφωσή τους από πρωτογενείς αναγκαιότητες σε πολιτισμικά και αξιολογικά πρότυπα.

Ο ρόλος δευτερογενών διαδικασιών και εξειδικευμένων φορέων

Μέχρι τώρα είδαμε, σε επιλεγμένα παραδείγματα, τις συνθήκες κάτω από τις οποίες διαμορφώνονται πολιτισμικά πρότυπα σε μια πρωτογενή και ρευστή κατάσταση. Στην ακατέργαστη και χαλαρή αυτή κατάσταση επιδρούν καταλυτικά εξειδικευμένοι φορείς και οι μηχανισμοί τους, οι οποίοι καθορίζουν τη μορφή και, κατά ένα μέρος, το εκάστοτε εξειδικευμένο περιεχόμενο που παίρνουν τα - αρχικά, μάλλον 'εν δυνάμει' - πολιτισμικά πρότυπα. Από τη σκοπιά αυτή μπορούμε να τα διαχωρίσουμε -μάλλον σχηματικά και για αναλυτικούς λόγους- από τη μια σε 'πηγαία-πρωτογενή' και από την άλλη σε 'επεξεργασμένα-δευτερογενή'. Η διαφοροποίηση αυτή είναι περισσότερο θεωρητική, όμως αντανακλά, μέχρι ένα βαθμό, στοιχεία της πραγματικότητας, όπως π.χ. τη διάκριση που γίνεται μεταξύ 'λαϊκής' και 'έπιστης' θρησκείας, 'Μικρής' και 'Μεγάλης' παράδοσης, Folkways και Technikways, 'δημοτικής-λαϊκής' και 'έντεχνης' δημιουργίας ή ακόμη 'ερασιτεχνικής' και 'επαγγελματικής' (Sumner 1906, Odum 1937, Bausinger 1961, Χιωτάκης 1994).

Ακόμη όμως και στην πρωτογενή -τη δημοτική ή τη λαϊκή- εκδοχή τους, τα πολιτισμικά πρότυπα δεν ήταν μόνο αυθόρμητες και πηγαίες πρακτικές που κατασταλάζουν σιγά-σιγά και ασύνειδα από τις λαϊκές εμπειρίες και αλληλεπιδράσεις, χωρίς την καθοδήγηση κάποιων ατόμων ή κυριαρχικών ομάδων που είχαν κύριες αρμοδιότητες (και αντίστοιχα ειδικά προνόμια) στην αναμόρφωση και τη διαμεσολάβηση των προτύπων αυτών. Παλαιότερα ο μάγος, ο αρχηγός της φυλής ή του κράτους, τα διάφορα ιερατεία και άλλες προνομιούχες κλάσεις είχαν το αποκλειστικό δικαίωμα να μετασχηματίζουν τις πρωτογενείς πολιτισμικές εκφάνσεις και εκφράσεις σε σαφώς οριοθετημένα πολιτιστικά αγαθά: Στα πλαίσια της διαδικασίας αυτής τα κωδικοποιούσαν, τα αναμόρφωναν και ακόμη οριοθετούσαν τις αντίστοιχες πρακτικές διαμεσολάβησης και μύησης προς αυτά, με βασικό στόχο να τα μονοπωλούν απολαμβάνοντας έτσι τα προνόμια και τις χορηγίες που συνδέονταν με τη μονοπωλήσή τους αυτή. (Weber 1983 1: 395-430, Gehlen 1955: 40).

Στις συνθήκες του σύγχρονου έθνους-κράτους οι πρωτογενείς πολιτισμικές συνθήκες και τα επιμέρους εθνοτικά ή τα πρωτοεθνικά στοιχεία αναμορφώνονται και από τις κρατικές, πολιτικές, γραφειοκρατικές, και άλλες επαγγελματικές ομάδες, όπως π.χ. από πολιτικούς, διοικητικούς υπαλλήλους, εκκλησίες, διανοούμενους, δημοσιογράφους και ΜΜΕ, και ακόμη από τα εξειδικευμένα επιτελεία marketing και διαφήμισης. Από τη σκοπιά αυτή, οι Horkheimer/Adorno (1973: 108-150) αναφέρονται ήδη από το 1944 στις 'βιο-

μηχανίες της κουλτούρας' (Kulturindustrien), ενώ ο Luckmann (1988: 47) αναφέρεται σε 'δευτερογενείς πολιτισμικούς-επιχειρηματικούς θεσμούς που τροφοδοτούν την αγορά με σύμβολα νοήματος και γοήτρου'.

Μπορεί, νομίζω, να υπάρξει συναίνεση στο ότι σήμερα, σε όλες τις περιπτώσεις εξειδικευμένης παραγωγής ή/και διακίνησης υπηρεσιών ή αγαθών παρεμβάλλονται μηχανισμοί αγοράς και μάρκετινγκ, όπως επίσης αντίστοιχοι 'ιδεολογικοί μηχανισμοί'⁶ που, ανάλογα με την περίπτωση, παίρνουν περισσότερο μια ιδιωτική, μια κρατική ή μια σωματειακή-νομοκατεστημένη μορφή.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, το ρόλο των πολιτισμικών προτύπων μπορούν με να τον προσεγγίσουμε κοινωνιολογικά: (α) Από τη σκοπιά του κοινού που αποδέχεται και καταναλώνει τα πολιτιστικά αγαθά αυτά και (β) από τη σκοπιά των εξειδικευμένων παραγωγών και διαμεσολαβητών που τα προσφέρουν. Ειδικότερα:

α) Για τους 'πελάτες' ή το κοινό, τα αγαθά που συνδέονται με συγκεκριμένα πολιτισμικά πρότυπα έχουν, βασικά, μια χρηστική αξία. Η τελευταία μπορεί να μην 'εξαφανίζεται', όπως γίνεται με την κατανάλωση ορισμένων αγαθών, αλλά να μετασχηματίζεται π.χ. σε πνευματική ή αισθητική καλλιέργεια. Άλλες φορές παίρνει τη μορφή δογματικού φρονήματος για να αλλάξει τελείως τη ζωή του υποκειμένου μετατρέποντάς το σε φανατικό οπαδό που καθοδηγείται παθητικά από τους επαγγελματίες π.χ. του αθλητισμού, της μουσικής, ή κάποιας πολιτικής, θρησκευτικής ή άλλης ιδεολογίας. Το κοινό στις περιπτώσεις αυτές παραμένει καταναλωτής πνευματικών, θρησκευτικών, αισθητικών ή άλλης μορφής αγαθών. Ανάλογα με τη μορφή των υπηρεσιών που καταναλώνει χαρακτηρίζεται ως πελάτης, κοινό, 'ποίμνιον', λαϊκοί, λαός, κ.τ.λ. Έναντι του καταναλωτικού κοινού υπάρχουν οι 'ειδικοί' που ανάλογα με την ειδικότητά τους το τέρπουν, το διδάσκουν, το καθοδηγούν κ.τ.λ. Στα πλαίσια του ισχύοντος καταμερισμού εργασίας και εξουσίας οι ειδικοί αυτοί δεν είναι απλοί τεχνικοί, αλλά έχουν μια εξουσία επί του κοινού τους, ιδιαίτερα σε νομοκατεστημένους φορείς, όπως π.χ. θρησκευτικά ιερατεία και ορισμένα 'νομοκατεστημένα επαγγέλματα' (Berufsstände - Professions, βλ. Χιωτάκης 1994). Από τη σκοπιά αυτή η επιλογή των επαγγελματιών πολιτικών να απευθύνονται στον 'λαό' και όχι στους πολίτες, ακόμη κι αν είναι ασύνειδη, εκφράζει μια νοοτροπία, καθόλου αθώα. Η σημασιολογία όρων όπως π.χ. 'ποίμνιον', 'λαϊκός', 'λαός' παραπέμπει μάλλον στην ιδιότητα του χειραγωγούμενου και όχι τόσο στην εξουσιαστικά ουδέτερη έννοια του μη ειδικού ή του καταναλωτή υπηρεσιών. Από τη σκοπιά αυτή,

ο όρος 'εξειδικευμένοι φορείς', όπως χρησιμοποιείται συνήθως στην ανάλυσή μας, δεν σημαίνει τον απλό ειδικό ή τον τεχνικό, αλλά κυρίως τον φορέα μιας νομοκατεστημένης εξουσίας. Για λόγους νομιμοποίησης της εξουσίας, όσο περισσότερο συνδέονται με πολιτικές και κοινωνικές διαστάσεις οι υπηρεσίες που προσφέρει κανείς, τόσο μεγαλύτερη είναι η ανάγκη να παρουσιάζονται σαν να προσανατολίζονται σύμφωνα με κοινοτικά και όχι με εταιρικά πρότυπα. Αντίστοιχα, στις περιπτώσεις αυτές χρησιμοποιείται στην καθημερινότητα ο όρος 'λειτούργημα' αντί του όρου επάγγελμα (Χιωτάκης 1994: 92 επ.).

β) Η αξία των αγαθών που προσφέρουν οι εξειδικευμένοι φορείς –όσο κι αν το αρνούνται όσοι απ' αυτούς έχουν μια νομοκατεστημένη δομή (Berufsstände)– έχει βασικά μιαν ανταλλακτική διάσταση, με την έννοια ότι οι υπηρεσίες αυτές προσφέρονται έναντι μισθού, οικονομικής αμοιβής ή/και απόκτησης προνομίων και εξουσίας. Για τους ειδικούς αυτούς οι υπηρεσίες που προσφέρουν μπορεί να αποτελούν συγχρόνως ένα μέσον αυτοέκφρασης, όμως πρωταρχικά χρησιμοποιούνται ως ένα μέσον βιοπορισμού και απόκτησης-διατήρησης μιας ανώτερης θέσης. Γι' αυτό και είναι αναγκασμένοι εκ των πραγμάτων, τις υπηρεσίες που προσφέρουν να τις προσεγγίζουν πρωταρχικά ως επάγγελα. Ακόμη και αν δεν ταυτίζεται π.χ. ένας επαγγελματίας μουσικός μόνο με το είδος μουσικής που (ανα)παράγει για να κρατηθεί με επιτυχία στην αγορά πρέπει όχι μόνο να το προωθεί, αλλά να στρατηγικώς marketing οφείλει να το κάνει απαραίτητο και αναπαραγόμενο δημιουργώντας αντίστοιχες ανάγκες και αυξάνοντας κατά το δυνατόν το ακροατήριό του.

Όσο περισσότερο αναπτύσσεται ο κοινωνικός καταμερισμός εργασίας και εξουσίας, τόσο πιο πολύ εντάσσονται και τα πολιτισμικά πρότυπα σ' αυτόν, με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζονται ως μέσον για τα συμφέροντα και ενδιαφέροντα αντίστοιχων φορέων ή επαγγελεμάτων. Από τη γενικευμένη αυτή αρχή δεν εξαιρείται ούτε η παράδοση. Αυτό που νοούμε ως πηγαία και λαϊκή παράδοση αναπαράγεται όλο και περισσότερο από διάφορες μορφές φολκλόρ, ενώ η λόγια και τεχνητή παράδοση συστηματοποιείται και αναμορφώνεται από εξειδικευμένους φορείς, όπως π.χ. από εκκλησίες, διανοούμενους, εκπαίδευση, ΜΜΕ, μουσικά συγκροτήματα, αθλητικές ενώσεις, που τη χρησιμοποιούν κυρίως ως μέσον για τους δικούς τους σκοπούς.

Διαφαίνεται από την ανάλυση που προηγήθηκε, ότι τα πολιτισμικά και εθνικά πρότυπα δεν είναι απολύτως πηγαία και λαϊκά δημιουργήματα που διαμορφώνονται χωρίς την τεχνητή επεξεργασία και τη διαμεσολάβηση νο-

μοκατεστημένων ενδιαφερόντων και συμφερόντων, ούτε μπορούμε να τα προσεγγίζουμε με κριτήριο την εσωτερική τους καθαρότητα, σαν να μην υπήρχαν πολύπλευρες αλληλεπιδράσεις μεταξύ των λαών και των φορέων που τα προσφέρουν. Προπαντός, δεν μπορούμε να τα βλέπουμε σαν 'χρίσμα δωρεάς που χαρίζεται' (!) (Γιανναράς 1997 β: 72), ανεξάρτητα από οικονομικές, πολιτικές και άλλες συνθήκες που συμβάλλουν με τον ένα ή άλλο τρόπο στη διαμόρφωσή τους. Οι διαπιστώσεις αυτές, σε σχέση με ορισμένα ερωτήματα που θέσαμε στην αρχή, μπορούν να εξειδικευτούν σε συγκεκριμένες θέσεις.

Πολιτισμική περιχαράκωση και νομοκατεστημένοι φορείς

Είδαμε μέχρι τώρα ότι οι εξειδικευμένοι (νομοκατεστημένοι) φορείς και οι μηχανισμοί τους, πρώτον (ανα)παράγουν οι ίδιοι την κουλτούρα και δεύτερον την ενσταλάζουν και την εγχαράσσουν στις συνειδήσεις. Και η ιστορία δείχνει πως όταν η παραγωγή και η διάθεση ορισμένων πολιτιστικών αγαθών δεν μονοπωλείται από ορισμένους μόνον επαγγελματικούς φορείς, τότε τα αγαθά αυτά παρουσιάζουν μια προσαρμοστικότητα και ευελιξία. Από την άποψη αυτή, δεν είναι τυχαίο που ο γνωστός βωμός 'τω αγνώστω θεώ' στήθηκε στην αρχαία Αθήνα, στα πλαίσια μιας κοινωνίας και κουλτούρας στην οποία δεν υπήρχε ένα επίσημα αναγνωρισμένο θρησκευτικό ιερατείο, που θα μπορούσε στα πλαίσια ενός νομοκατεστημένου ρόλου 'να διαδώσει ηθικές διδασκαλίες, να αναπτύξει δόγματα και να επιβάλει ορθοδοξίες' (Parker 1996: 380).

Όπως διαπιστώνει και ο Καστοριάδης (1990: 4), 'αν οι Έλληνες μπόρεσαν να δημιουργήσουν την πολιτική, τη δημοκρατία, τη φιλοσοφία, είναι επίσης επειδή δεν είχαν ιερά βιβλία, δεν είχαν αποκαλυμμένη αλήθεια και δεν είχαν προφήτες'.

Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης δεν είναι δυνατόν να εξεταστεί η ειδικότερη συμβολή μιας πλειάδας φορέων, όπως π.χ. της εκπαίδευσης, των διανοουμένων, των ΜΜΕ, των εκκλησιών, των διοικητικών και άλλων γραφειοκρατιών, στην ανάπτυξη διαφόρων μορφών πολιτισμικής περιχαράκωσης που σε ορισμένες ιστορικές συνθήκες παίρνουν τη μορφή του εθνοκεντρισμού⁷ ή/και κάποιας μορφής φονταμενταλισμού. Όμως από την ανάλυση που προηγήθηκε μπορούμε να διατυπώσουμε ορισμένες θέσεις για τις αρχές που διέπουν τη διαδικασία αυτή.

Προς την κατεύθυνση αυτή θα πρέπει να επαναξιολογήσουμε ορισμένα σημεία από τον κλασικό ορισμό του Sumner για τον εθνοκεντρισμό, δηλαδή τη στάση να θεωρούμε ότι η ομάδα στην οποία ανήκουμε είναι κατά κάποιο τρόπο το κέντρο του κόσμου, οπότε καταλήγουμε στο σημείο να εκτιμούμε και να κατατάσσουμε αξιολογικά όλες τις άλλες ομάδες μόνο σε σύγκριση και σχέση με την (ανώτερη) δική μας. Σύμφωνα με τη στάση αυτή τα στοιχεία της λαϊκής παράδοσης (folkways) διέπουν και τις εσωτερικές (εντός της ομάδας) και τις εξωτερικές (εκτός της ομάδας) σχέσεις.

‘Κάθε ομάδα συντηρεί την προσωπική της περηφάνεια και ματαιοδοξία, θεωρώντας τον εαυτό της ανώτερο εξαίρει τις δικές της θεότητες και αξίες βλέποντας υποτιμητικά τους έξω από αυτήν. Ακόμη, κάθε ομάδα θεωρεί ότι τα στοιχεία της δικής της λαϊκής παράδοσης είναι τα μόνα σωστά, αξιολογώντας τον εαυτό της ως ανώτερο, και αν διακρίνει ότι άλλες ομάδες έχουν διαφορετικές παραδόσεις, συνήθως τις περιφρονεί, συχνά επινοώντας βυρυστικά ή κοροϊδευτικά επίθετα.’ Sumner (1906: 28).

Σύμφωνα με νεότερες προσεγγίσεις, η εθνοκεντρική αυτή αντίληψη δεν απορρέει αυθόρμητα, μόνο από την κοινωνική πραγματικότητα των λαών. Σε παλαιότερες εποχές είναι καρπός δυναστικών ιδεολογιών (Mann 1990: 273, Hobsbawm 1994:121). Στις συνθήκες του σύγχρονου κράτους-έθνους καλλιεργείται από νομοκατεστημένους φορείς και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς τους που, όπως είδαμε, αναμορφώνουν και προωθούν ορισμένα πολιτισμικά και εθνικά πρότυπα, όπως π.χ. γλώσσα, θρησκεία, εθνική συνείδηση, εθνικές αρετές κτλ. Στο σημείο αυτό υπενθυμίζουμε ότι οι εξειδικευμένοι (νομοκατεστημένοι) φορείς δεν δημιουργούν τάσεις εθνικιστικής και πολιτισμικής περιχαράκωσης από το μηδέν. Αντίθετα –στα πλαίσια μιας δευτερογενούς διαδικασίας– επεξεργάζονται και αναμορφώνουν πρωτογενές ‘υλικό’ όπως π.χ. συλλογικές μνήμες, πρωτοεθνικά συλλογικά και πολιτισμικά στοιχεία, ακόμη στερεότυπα και προκαταλήψεις που προϋπάρχουν ήδη σε μια μάλλον ρευστή μορφή. Στα πρωτογενή αυτά στοιχεία συγκαταλέγονται και μορφές επιθετικότητας ή απειλών από άλλες πολιτισμικές-εθνοτικές ομάδες ή από άλλα κράτη-έθνη, ακόμη από οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα κτλ. Στα πλαίσια λοιπόν μιας δευτερογενούς διαδικασίας που συντελείται από επιμέρους φορείς στις σύγχρονες συνθήκες του κράτους-έθνους αναμορφώνονται τα ‘πρωτοεθνικά’ αυτά στοιχεία (Hobsbawm 1994:70) και πρωτογενή εξωτερικά ερεθίσματα, μετασχηματιζόμενα σε εθνικά, με σαφείς δυνατότητες να μετεξελιχτούν σε εθνοκεντρικά και εθνικιστικά. Τα όρια είναι ρευστά.

Προς αποτροπή σύγχυσης είναι ίσως χρήσιμο να εφαρμόσουμε τη διάκριση που γίνεται ενίοτε μεταξύ *εθνισμού* και *εθνικισμού* (Τζιόβας 1989). Με τον *εθνισμό* εννοούμε εδώ τη μετάβαση από επιμέρους τοπικούς, εθνοτικούς, ταξικούς και άλλους παρτικουλαρισμούς σε μια κοινή οικουμενική συνισταμένη, στα πλαίσια ενός κράτους- έθνους που τους συνενώνει. Συνταγματικοί θεσμοί και ποιοτικός διαχωρισμός των εξουσιών, καλλιέργεια μιας ενιαίας κουλτούρας, γλώσσας και παιδείας, αντικατάσταση των τοπικών πολιτικών φατριών από κόμματα αρχών (Petropulos 1986), ενιαία διοίκηση και εξισορροπημένη οικονομική πολιτική, άμβλυνση των επιμέρους ανισοτήτων... – όλα αυτά τα γνωρίσματα και άλλα που δεν μπορούν να συνοψιστούν εδώ, αποτελούν στοιχεία και παρεπόμενα του εθνισμού.

Σε αντίθεση με τον εθνισμό, ο *εθνικισμός* –παρόμοια με τη διάκριση που γίνεται μεταξύ λαϊκού και λαϊκιστικού– φαίνεται να αποτελεί, από μια πρώτη άποψη μια μορφή δημαγωγίας και αποπροσανατολισμού. Όμως η έννοια αυτή έχει ευρύτερες διαστάσεις. Στο σύγχρονο κράτος-έθνος, οι αρχικές εθνοτικές, τοπικές και άλλες επιμέρους ομάδες αποξενώνονται όλο και περισσότερο από την πρωταρχική τους κοιτίδα, τον τύπο της στενής και προσωποπαγούς κοινότητας, τείνοντας να ενσωματωθούν στα θεσμικά πλαίσια μιας πιο οικουμενικής κρατικής-εθνικής οντότητας. Όσο περισσότερο ξεπερνά το σύγχρονο κράτος- έθνος τους στενά εθνοτικούς, θρησκευτικούς, τοπικούς, ταξικούς και άλλους διαχωρισμούς, παίρνοντας τη μορφή ενός οικουμενικού θεσμικού πλαισίου κανόνων και αρχών, τόσο πιο πολύ καταφέρει να ομογενοποιήσει τις διάφορες επιμέρους ομάδες, ενσωματώνοντας τις στο πλαίσιο μιας ευρύτερης οικουμενικής συλλογικότητας. Αντίθετα, αν αδυνατεί να φθάσει και, ακόμη χειρότερα, αν απομακρύνεται από αυτό το στόχο, τότε ένας τρόπος αποπροσανατολισμού από την αποτυχία αυτή είναι η καταφυγή σε εθνικιστικές, θρησκευτικές ή άλλες διαφοροποιήσεις έναντι των 'άλλων': θρησκευτικών, εθνοτικών και άλλων ομάδων ή/και κρατών-εθνών. Στις περιπτώσεις αυτές η καλλιέργεια του εθνοκεντρισμού από ορισμένους φορείς αποτελεί το πιο εύκολο μέσον για τη νομή και τη νομιμοποίηση της εξουσίας, αφού –αποσιωπώντας επιμελώς την ταξική και κοινωνική ανομοιογένεια του πληθυσμού μιας χώρας– φανατίζει ανθρώπους που, πέρα από την υποτιθέμενη κοινή καταγωγή, το θρήσκευμα και τη γλώσσα, μπορεί να μην έχουν τίποτα άλλο κοινό μεταξύ τους. Έτσι οι εθνικιστικές ιδεολογίες αποπροσανατολίζουν συνήθως από τις ταξικές και τις πολιτισμικές διαφορές καθώς και από τις διαφορές φύλου (Φραγκουδάκη 1997: 151 επ.). Από τη σκοπιά αυτή, η καλλιέργεια του φρονήματος που εξαίρει μian

υποτιθέμενη πολιτισμική και εθνική καθαρότητα έναντι των 'άλλων' έχει ευρύτερες, εσωτερικές επενέργειες.

Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει ότι ορισμένα μέτρα που κάτω από ομαλές συνθήκες συμβάλλουν στον εθνισμό, όταν υπάρχουν ακραίες συνθήκες είναι δυνατόν να έχουν παρενέργειες με εθνικιστικές προεκτάσεις. Οι ίδιοι φορείς –όπως π.χ. εκκλησίες και πολιτικά κόμματα, επιτιμήμονες, διανοούμενοι, καλλιτέχνες, δημοσιογράφοι κτλ.– που έχουν συμβάλει περισσότερο ή λιγότερο στην εμπέδωση και ανάπτυξη οικουμενικών κριτηρίων και θεσμών στο σύγχρονο κράτος-έθνος προς την κατεύθυνση ενός εθνισμού, όσο αναπτύσσονται περισσότερο, έχοντας δικούς τους μηχανισμούς και παγιωμένες ιδεολογίες, εκδηλώνουν ενίοτε την τάση να αυτονομούνται από το ευρύτερο κοινό εθνικό συμφέρον και τις οικουμενικές αρχές που το διέπουν. Στις περιπτώσεις αυτές, το 'επιμέρους' επιδιώκει να κατευθύνει ή να χειραγωγεί και να ελέγχει το 'όλον' σύμφωνα με τα δικά του, παρτικουλαριστικά κριτήρια. Οι συντονισμένες προσπάθειες εξειδικευμένων φορέων και των μηχανισμών τους να μονοπωλήσουν τα προνόμια και κυρίως τη νομιμοποίηση που προσφέρει το κράτος-έθνος οδηγούν, κάτω από ορισμένες συνθήκες, σε εξάρσεις πολιτισμικής-εθνικής περιχαράκωσης και εθνικιστικής ρητορείας, σηματοδοτώντας, ίσως ασυνείδητα, την απομάκρυνση από βασικά οικουμενικά κριτήρια του εθνισμού και τη διολίσθηση προς τον εθνικισμό. Στις περιπτώσεις αυτές μετατρέπονται οι ευρύτεροι εθνικοί δεσμοί σε ακραία εθνοκοφοσύνη, τα οικουμενικά κριτήρια σε παρτικουλαριστικά, τα εθνικά σε εθνικιστικά, ενώ το λαϊκό θρησκευτικό συναίσθημα και η εκκλησία χρησιμοποιούνται για την προώθηση και νομιμοποίηση ορισμένων συντεχνιακών ή/και μικροπολιτικών σκοπιμοτήτων (Λίποβατς 1993, Georgiadou 1995). Προς την κατεύθυνση αυτή μπορούν π.χ. να αναφερθούν παραδείγματα εκμετάλλευσης της αυθεντίας της εκκλησίας, από το ανάθεμα του Ελευθερίου Βενιζέλου μέχρι την πρόσφατη συμβολή μεμονωμένων αρχιερέων στην υστερία που δημιουργήθηκε με το 'σκοπιανό'. Όπως διαπιστώνει ο Σάββας Αγουρίδης (1996: 138-146), οι σταυροφορίες των διαφόρων κοινωνικών ομάδων για να επεκτείνουν τα προνόμια και την εξουσία τους δεν ξεκινούν συνήθως με πολιτικά αλλά με θρησκευτικά εμβλήματα – θα πρόσθετα και με εθνοτικά.

Υπενθυμίζω ότι με βάση το ερευνητικό ενδιαφέρον της μελέτης αυτής –όπως το διατυπώσαμε αρχικά– αναλύουμε τα πράγματα κυρίως από τη σκοπιά των κυρίαρχων ή των επικρατούντων νομοκατεστημένων φορέων και μηχανισμών, ενώ αναφερόμαστε μόνον έμμεσα σε άλλους φορείς που, συνήθως υπό τη μορφή κάποιας μειονότητας, δεν ανήκουν στην κυρίαρχη τάξη

πραγμάτων στα πλαίσια ενός ορισμένου κράτους-έθνους. Όπως θα δείξουμε και στα τελικά συμπεράσματα, οι τάσεις πολιτισμικής περιχαράκωσης που αναλύουμε παρατηρούνται –στα πλαίσια μιας διαντίδρασης ή μιας αμοιβαίας ανατροφοδότησης– και στα δυο αυτά είδη φορέων και μηχανισμών, ανεξάρτητα αν είναι κυρίαρχα ή αποτελούν μειονότητα. Από τη σκοπιά αυτή μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα διάφορες μορφές μισαλλοδοξίας και φονταμενταλισμού που ανατροφοδοτούνται, όχι τόσο από πρωτογενείς συγκρούσεις –που σίγουρα υπάρχουν, ιδιαίτερα κατά τα τελευταία χρόνια, στην Ευρώπη– όσο από τη δευτερογενή επεξεργασία και αξιοποίησή τους για επιμέρους πολιτικές σκοπιμότητες, τόσο από την πλευρά της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων, όσο και από τη σκοπιά των μειονοτήτων⁸. Αυτή η διαφοροποίηση που μπορεί ίσως να συμβάλει στην πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση των αντιθέσεων μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων αποσιωπάται από τον Huntington.⁹

Όταν προσεγγίζουμε τις πολυπολιτισμικές ή/και τις εθνικιστικές συγκρούσεις παραβλέποντας τον καταλυτικό ρόλο και τα - ενίοτε - μεροληπτικά-παρτικουλαριστικά κριτήρια νομοκατεστημένων φορέων, είναι δυνατόν να παγιδευόμαστε σε ανακολουθίες και αδιέξοδα. Έτσι είναι δυνατόν, να θέλει κανείς να 'πάει η χώρα μπροστά', ακολουθώντας όμως παρτικουλαριστικά κριτήρια, να προωθήσει τη δυναμική των συμφερόντων σε 'γραμμές' που οδηγούν αναγκαστικά σε περιθωριοποίηση και παρακμή. Ρητορικές εξάρσεις του τύπου *Finis Graeciae* (Γιανναράς 1987) με αφορμή ελλείψεις και αναχρονισμούς, είναι ακατανόητες, όταν αυτός που τις εκφράζει, εγκλωβισμένος σε μια δογματική και άκαμπτη ηθική του φρονήματος, αποποιείται τις μεθόδους ορθολογικής οργάνωσης και εκσυγχρονισμού, γιατί κατά τη γνώμη του συνδέονται με την ...ετερόδοξη Δύση! Αυτό που υποστασιοποιείται ως δυτικό πρότυπο αναπτύχθηκε στα πλαίσια της διεθνούς επικοινωνίας και σίγουρα δεν είναι ενιαίο και χωρίς αντιθέσεις. Σήμερα οι εξελίξεις στην τεχνολογία, στις επιστήμες και την κοινωνία υπαγορεύονται περισσότερο από απρόσωπες παραγωγικές- τεχνικές διαδικασίες με ένα διεθνή χαρακτήρα που η διευθέτησή τους σύμφωνα με κριτήρια, περισσότερο ανθρωποκεντρικά, κοινωνικά και οικολογικά, δεν μπορεί να επιχειρηθεί από ένα μεμονωμένο κράτος (Lafontaine/Müller 1998). Αν η αλληλεπίδραση της Νεότερης Ελλάδας με τη Δυτική Ευρώπη, έχει πάρει συχνά τη μορφή μιας μάλλον μονόπλευρης 'μετακένωσης', αυτό έχει γίνει κυρίως λόγω ιστορικών συνθηκών, όμως με την 'αμυντική εσωστρέφεια' (Κατσούλης) και την αυτοαπομόνωση χειροτερεύει - δεν διορθώνεται. Εκτός αυτού, το αίτημα της πολιτισμι-

κής-εθνικής καθαρότητας προσκρούει σε βασικές προϋποθέσεις και αρχές του ελληνισμού: Στις αρχές αυτές ανήκουν η διαπολιτισμικότητα, ο ορθός λόγος, οι οικουμενικές αρχές, η έλλογη και η πολιτική προσέγγιση του κόσμου. Αν αφήσουμε να περάσει η εύκολη 'λύση' ενός εσωστρεφούς εθνοκεντρισμού, τότε μαζί με τα λεγόμενα 'δυτικά' χαρακτηριστικά από τα οποία θέλουμε να απαλλαγούμε, ξεριζώνουμε βασικά στοιχεία της οικουμενικότητας του ελληνισμού (Σεφέρης 1992: 289). Αντί να αναπαράγει κανείς την απλουστευτική και ανακριβή άποψη περί βίαιης 'μετακένωσης' του δυτικοευρωπαϊκού προτύπου στην Ελλάδα θα ήταν πιο λυσιτελές να αποσαφηνίσει, ποιοί εναλλακτικοί δρόμοι και ποιές δυνατότητες υπήρχαν μετά την απελευθέρωση, όταν η συντριπτική πλειοψηφία του λαού—δίχως επαφές με τον άλλο κόσμο—εξακολούθησε να ζεί σύμφωνα με τα πρότυπα που κυριαρχούσαν στην οθωμανική αυτοκρατορία:

Κοιμούνταν π.χ. 'σε ψάθες ή στην ύπαιθρο και κάθονταν σε μαξιλάρια, φρόντιζαν να μην κυκλοφορούν ακάλυπτες οι γυναίκες τους και ζούσαν ξεχωριστή κοινωνική ζωή από αυτές.' Για το τμήμα αυτό του πληθυσμού 'οι μηχανισμοί του οθωμανικού κράτους, τα πασαλίκια, τα καπετανάτα, ίσως ακόμη και ο θεοκρατικός του χαρακτήρας, ήσαν απόλυτα ικανοποιητικοί αν ελέγχονταν αποκλειστικά από Έλληνες, ή τουλάχιστον από μια τάξη Ελλήνων' (Petrooulos 1986 1:47). Αντίθετα όσοι είχαν διεπικονωνία με τον έξω κόσμο ήταν λογικό να επιζητούν πιο σύγχρονες μορφές οργάνωσης και ζωής: Ντύνονταν ευρωπαϊκά, 'κοιμούνταν σε κρεβάτια, κάθονταν σε καρέκλες, γευμάτιζαν μαζί με τις γυναίκες τους, και μιλούσαν ακόμη μία τουλάχιστον ευρωπαϊκή γλώσσα' (ό.π.). Έχοντας μια διαπολιτισμική επικοινωνία με τον άλλο κόσμο έβλεπαν την οργάνωση και ανάπτυξη του νεότευκτου έθνους-κράτους στα πλαίσια μιας κεντρικής διοίκησης και γραφειοκρατίας, προς την κατεύθυνση του συνταγματισμού. Έτσι πολιτικοί όπως π.χ. ο Μαυροκορδάτος και ο Νέγρης, επεδίωκαν τον εκσυγχρονισμό της Ελλάδας, προωθώντας τουλάχιστον τους τέσσερις παρακάτω στόχους: α) Συνταγματικό κράτος, όπου το σύνταγμα θα εγγυούνταν τις ατομικές ελευθερίες και όπου η εθνοσυνέλευση—αιρετή από το λαό—θα εξέφραζε τη θέληση του έθνους. β) Κοσμικό κράτος, όπου η εκκλησία θα υπηρετούσε απλώς τις θρησκευτικές ανάγκες του έθνους και θα αποτελούσε έναν από τους κρατικούς θεσμούς. γ) Κράτος δικαίου, σύμφωνα με τυπικούς νομικούς κώδικες και με γραφειοκρατικό μηχανισμό και δ) Κράτος με τακτικό στρατό (Petrooulos 1985 1: 51).

Ποιον άραγε από τους παραπάνω στόχους—για να μείνουμε μόνο σ' αυτούς—μπορεί να απορρίπτει σήμερα κανείς, ιδιαίτερα όταν ο ίδιος—όντας ενταγμένος με επιτυχία στο σύγχρονο καταμερισμό εργασίας—ζει σύμφωνα

με το δυτικό τρόπο ζωής; Είναι δυνατόν να στρέφεται π.χ. εναντίον των συνταγματικών ελευθεριών, εξιδανικεύοντας καταστάσεις, όπως π.χ. στη Δύση και τη Βυζαντινή Ανατολή, κατά τον Μεσαίωνα, όπου 'οι υπήκοοι του κράτους' ήταν 'δούλοι του Αυτοκράτορα'; (Ostrogorsky 1997 1: 89). Ή μήπως μπορεί να αναπολεί την άρση του χαρακτήρα του κοσμικού κράτους, όπως π.χ. γίνεται σήμερα από κινήματα φονταμενταλιστών, όπου το θρησκευτικό Ιερατείο είναι κράτος εν κράτει;

Όποιος καταδικάζει τη συνταγματική διαφοροποίηση των εξουσιών και τον διαχωρισμό της θρησκείας-εκκλησίας από τα άλλα επίπεδα της οικονομικοκοινωνικής και πολιτικής ζωής, εγγλωβίζει άθελά του την κοινωνική και πολιτική δυναμική σε πρότυπα δράσης και συμπεριφοράς που έχουν προ πολλού ξεπεραστεί. Όπως είναι αδιανόητο να υπαγορεύεται η ασφάλεια της χώρας από την ηθική της 'επι του όρους ομιλίας', παρόμοια είναι ανεπίτρεπτο, θέματα ανάπτυξης και οργάνωσης της πολιτείας να ορίζονται σύμφωνα με το θρησκευτικό και εκκλησιαστικό φρόνημα ή με αρχές που είναι 'εκτός του κόσμου τούτου'. Είναι λοιπόν τουλάχιστον αντιφατικό, να εισηγείται κανείς σε θέματα ασφάλειας-άμυνας λύσεις που αποκλίνουν σαφώς από την προτροπή 'όστις σε ραπίσει επι την δεξιάν στρέψον αυτώ και την άλλην', όταν στα κοινωνικά και πολιτικά πράγματα εγγλωβίζεται δογματικά στην ηθική του θρησκευτικού φρονήματος. Στο παράδειγμα του Βυζαντίου φαίνεται ξεκάθαρα πως όταν το κράτος δεν περιορίζεται στον θεσμικό και πολιτικό-εξισορροπητικό του ρόλο, αλλά αφήνει να κατευθύνεται από άγονους θρησκευτικο-θεολογικούς ρόλους και μυστικιστικές¹⁰ εξάρσεις, τότε είναι δυνατόν να εμπλέκεται σε διαδικασίες και περιπέτειες που υπονομεύουν την ασφάλειά του και γενικά το έργο του, να διασφαλίζει τις απαραίτητες συνθήκες και προϋποθέσεις για την ειρηνική δραστηριοποίηση και διαβίωση των πολιτών του (Γεωργιάδου 1996, Παπαρίζος 1999).

Προσεγγίσαμε μέχρι τώρα τη μορφή του ελληνοκεντρισμού από τη σκοπιά νομοκατεστημένων και κυρίαρχων φορέων. Πρέπει να διευκρινίσουμε, συμπληρωματικά, ότι η απόκλιση αυτή από το οικουμενικό-εθνικό προς το ιδιοτελές και το παρτικουλαριστικό δεν γίνεται συνήθως συνειδητά και σκόπιμα. Εδώ δεν έχουν θέση οι περίφημες θεωρίες περί δολίων σκευωριών και σκευωρών που συνωμοτούν κατά του κοινού εθνικού συμφέροντος. Αντίθετα θα πρέπει να δούμε, από τη μια, τις δομές και τις οργανωτικές αρχές παγωμένων μηχανισμών εξουσίας, που στα πλαίσια μιας ανταγωνιστικής συνύπαρξης με άλλους φορείς ωθούν προς τέτοιες κατευθύνσεις· από την άλλη πρέπει να κατανοήσουμε τα κίνητρα και τους ψυχολογικούς μηχανισμούς που, συ-

χνά, οδηγούν τον άνθρωπο στο να προσαρμόζεται, χωρίς πολλές αντιστάσεις, στα συμφέροντα και ενδιαφέροντα του φορέα στον οποίο νοιώθει να ανήκει, ποιούμενος στις περιπτώσεις αυτές την ανάγκη φιλοτιμίας και χωρίς να συνειδητοποιεί, συνήθως, τον έσχατο υποκειμενικό πυρήνα των αξιολογήσεών του, τις οποίες έχει την τάση να εξιδανικεύει. Λείπει η αυτοκριτική και ο αυτοέλεγχος όπως έλεγε ο Weber.

Ο 'όλβιος αρκείται σπάνια στο γεγονός της απλής απόλαυσης των αγαθών που κατέχει. Πέρα απ' αυτό, νοιώθει την ανάγκη να έχει ένα νόμιμο και ηθικό δικαίωμα στην ευδαιμονία του αυτή...' (Weber 1983 1: 242)

Από τη σκοπιά που εξετάσαμε μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα το γεγονός ότι μέσα στο μεταπολιτευτικό κλίμα, που γινότανε όλο και περισοότερο εσωστρεφές και 'ελληνοκεντρικό', ακόμη και διανοούμενοι που εθεωρούντο ως αριστεροί άρχισαν να επιχειρούν μια 'προσαρμογή'. Εξάλλου μια προσέγγιση του Μαρξισμού και ορισμένες ερμηνείες του Χριστιανισμού, παρά τις διαφορές τους, έχουν τουλάχιστον ένα βασικό κοινό σημείο: Ως προς το φρόνημα προσανατολίζεται κάθε μια από τις διδασκαλίες αυτές στο δικό της μοντέλο κοινοτικής κοινωνίας, ενώ δηλώνουν την αντίθεσή τους προς τις μορφές της εταιρικής κοινωνίας –όσο και αν στην πράξη συμβιβάζονται μ' αυτές. Από τη σκοπιά αυτή είναι δυνατόν ορισμένοι αριστεροί, ιδιαίτερα μετά την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, επιχειρώντας μια προσαρμογή, να προσανατολίζονται προς άλλου τύπου κοινωνικά και πολιτισμικά πρότυπα που διακρίνονται όμως για τον κοινοτικό χαρακτήρα τους. Βέβαια είναι δυνατόν– η ωμότητα της διαπίστωσης δεν ενέχει ηθική αξιολόγηση– πολλοί από όσους αρέσκονται στο ρόλο του 'απόστολου μιας ιδέας', στην πράξη να εκμεταλλεύονται ένα υπαρκτό κενό της αγοράς, χωρίς πάντοτε να το συνειδητοποιούν οι ίδιοι: Συμπεριφερόμενοι στις περιπτώσεις αυτές, ως ένα είδος 'homo economicus' και 'homo politicus' σύμφωνα με εταιρικά πρότυπα, περιορίζουν τον ρόλο της όποιας Gemeinschaft που επικαλούνται στο να νομιμοποιούν τις δικές τους 'επιχειρηματικές' –ο όρος δεν έχει αναγκαστικά αρνητική φόρτιση– δραστηριότητες, προωθώντας αντίστοιχα ένα ιδιόμορφο marketing και πρακτικές αυτοδιαφήμισης, ιδιαίτερα στον χώρο των ΜΜΕ. Θα ήταν λάθος βέβαια, αν τοποθετούσαμε τον όλο προβληματισμό σε μια ηθικολογική διάσταση. Αντί να υπαγορεύουμε δεοντολογίες, είναι προτιμότερο να προτείνουμε αναλυτικά σχήματα που μπορούν να αποσαφηνίζουν και να απομυθοποιούν τις μορφές της ανθρώπινης δραστηριοποίησης.

Από επιστημολογική και μεθοδολογική σκοπιά μπορούμε να πούμε ότι οι εθνοκεντρικές επιστημονικές προσεγγίσεις, με την αφομοίωση ή την ενσωμάτωσή τους στο ρεύμα που άρχισε να διαμορφώνεται στη μεταπολίτευση, γίνονται μέρος αυτής της τάσης, κινδυνεύοντας έτσι να χάσουν την επιστημονική τους αξιοπιστία και εγκυρότητα. Όταν η επιστημονική προσέγγιση, άκριτα και χωρίς αναστοχασμό, γίνεται αναπόσπαστο μέρος της τρέχουσας ρητορικής εγκλωβίζεται σ' αυτήν. Όσο περισσότερο προσαρμόζονται οι επιστημονικές προσεγγίσεις στο τρέχον ή κυρίαρχο ρεύμα, τόσο περισσότερο διατρέχουν τον κίνδυνο, αντί για εμπειρικές επιστημονικές γνώσεις, να αναπαράγουν απλώς τρέχοντα στερεότυπα. Στις περιπτώσεις αυτές, η επισημάνεται γίνεται άκριτη ηθική του φρονήματος, προπαγάνδα που συμπλέει με κάποιες υποκειμενικές φαντασιώσεις ή με το κυρίαρχο ρεύμα –όχι όμως χωρίς τίμημα, αλλά θυσιάζοντας τα νοητικά και επιστημονικά χαρακτηριστικά της: Αυτό σημαίνει 'Opfer des Intellekts' (θυσία του λογικού), σύμφωνα με τον Weber. Όταν κυριαρχούν μονοδιάστατα πρότυπα 'ηθικής του φρονήματος', χωρίς να σταθμίζονται από την 'ηθική της ευθύνης' τότε – μέσα στο ρητορικό και ιδεολογικό νεφέλωμα που επικρατεί – είναι εύκολη η μετακίνηση από το ένα στο άλλο άκρο. Από τη σκοπιά αυτή διαπιστώνει ο Κατσούλης 'λεκτική ταύτιση' των αναλύσεων του Γιανναρά, σχετικά με τα γεγονότα στα Ίμια, με τις 'αναλύσεις' της οργάνωσης '17 Νοέμβρη' για τα ελληνοτουρκικά (Κατσούλης 1999: 86-90, Χιωτάκης 1991). Η πεποίθηση ότι έχουμε κάνει τη μοναδική σωστή διάγνωση προκαθορίζει και τη συνταγή που πρέπει να εφαρμόσουμε, το μοναδικό 'δέον γενέσθαι', χωρίς να νοιώθουμε την ανάγκη να προβλέψουμε τις συνέπειες για τα μέτρα που προτείνουμε. Έτσι η επιστήμη διολισθαίνει προς την κατεύθυνση του ντεσιζιονισμού: Όποιος νομίζει ότι πολιτική δραστηριοποίηση μπορεί να βασίζεται μόνο στην αποφασιστικότητα που απορρέει ηθικά από τις ακλόνητες πεποιθήσεις του, αυτός φαίνεται πραγματικά να βρίσκεται πολύ κοντά σε μια ντεσιζιονιστική προσέγγιση (Schluchter 1971: 15 επ.).

Ανθρώπινα δικαιώματα, ανεξάρτητα από επιμέρους κουλτούρες

Προσπαθήσαμε να αποδείξουμε και από τη σκοπιά της παρούσας μελέτης ότι οι επιστημονικές προσεγγίσεις των πολιτισμικών προτύπων εκφράζουν ένα ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον και –αναπόφευκτα– κάποια σημεία παρτικουλαριστικών προτεραιοτήτων και επιλογών. Με βάση το συμπέρασμα αυτό, είναι τουλάχιστον αντιδεοντολογικό να διεξάγεται η επιστημονική

συζήτηση σχετικά με τα πολιτισμικά πρότυπα, χωρίς να διευκρινίζεται ο ρόλος των αντίστοιχων φορέων και οι επιδράσεις του επί του ερευνητικού ενδιαφέροντος των αναλυτών. Όσο πιο στενή και λειτουργική είναι η σχέση του ερευνητή με νομοκατεστημένους φορείς, τόσο πιο δύσκολο –αν όχι μάταιο– είναι να συζητήσουμε αντικειμενικά μαζί του για παρεμφερή θέματα. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα ακραίο παράδειγμα, θα ήταν μάλλον άσκοπο από πλευράς αποτελεσμάτων, να προσπαθήσει κανείς να διεξαγάγει μian αντικειμενική συζήτηση με τον ...Πάπα για τα δόγματα της καθολικής Εκκλησίας. Δεν αμφισβητείται η θέληση ή η ικανότητα για αντικειμενική συζήτηση με πρόσωπα που είναι λειτουργοί ή άκαμπτοι εκφραστές νομοκατεστημένων φορέων. Όμως όσο κι αν υπάρχουν οι ιδιότητες αυτές, ο επιστήμονας που νοιώθει να είναι στρατευμένος σε έναν φορέα με δογματικούς και απόλυτους σκοπούς, για πρακτικούς και ψυχολογικούς λόγους έχει πολύ περιορισμένα όρια αντικειμενικής προσέγγισης ή προσωπικών επιλογών.

Ο Μουζέλης (1992) αντιλαμβάνεται την ελληνική πολιτική κουλτούρα ως ένα χώρο, εντός του οποίου υπάρχει ένα είδος διχασμού ανάμεσα στους δυο ανταγωνιστικούς τύπους της πολιτικής κουλτούρας. Ο πρώτος είναι περισσότερο παραδοσιακά προσανατολισμένος, 'αυτόχθων, εσωστρεφής και εχθρικός προς τις ιδέες του Διαφωτισμού και τους θεσμούς της σύγχρονης Δύσης', ενώ ο δεύτερος τύπος παρουσιάζεται ως 'εκσυγχρονιστικός', εξωστρεφής και, προσανατολισμένος προς τη Δύση και υιοθετεί δυτικούς θεσμούς και αξίες. Παρόμοια και ο Diamantouros (1994), μιλώντας για κουλτούρα και πολιτική, χαρακτηρίζει τον πρώτο τύπο ως 'underdog culture' (δηλαδή κουλτούρα των χαμηλών και περιθωριοποιημένων κοινωνικών στρωμάτων) και τον δεύτερο τύπο ως εκσυγχρονιστικό. Από τη σκοπιά της ανάλυσής μας και ειδικότερα του καταλυτικού ρόλου των εξειδικευμένων φορέων στη διαμόρφωση της κουλτούρας και της αντίστοιχης οικονομικής και πολιτικής ηθικής, η προσέγγιση αυτή –ακριβής στο διττό της χαρακτήρα– φαίνεται ότι θα συμπληρωνόταν εποικοδομητικά από μια περαιτέρω διαφοροποίηση, ώστε να μην παραβλέπεται ο διαμορφωτικός και κοινωνικοποιητικός ρόλος που έχουν οι εξειδικευμένοι φορείς και οι ιδεολογικοί μηχανισμοί τους για τη δημιουργία και την καθιέρωση τόσο της 'underdog culture' όσο και της εκσυγχρονιστικής. Η γνώμη μου είναι ότι για τη διερεύνηση αυτού του διπολισμού φαίνεται εμπλουτιστικό και πρόσφορο το διττό σχήμα 'κλειστή ή ανοιχτή κοινωνία' που διατυπώθηκε παραπάνω.

Οι σκέψεις που διατυπώθηκαν μέχρι τώρα ισχύουν όχι μόνο για συγκεκριμένους φορείς ή μελετητές, που εκφράζουν την κυρίαρχη τάξη πραγμάτων

ή την 'επικρατούσα θρησκεία', αλλά –στα πλαίσια μιας αμοιβαίας διαντίδρασης και μιας αλληλοτροφοδοτούμενης κλιμάκωσης– και για 'άλλους', εκφραστές διαφορετικών πολιτισμικών ή/και θρησκευτικών προτύπων που ανήκουν, συχνά, σε μειονότητες. Οι φορείς αυτοί, μέσω της προώθησης των δικών τους πολιτισμικών 'παραδειγμάτων', είναι δυνατόν, μη αρκούμενοι στην πλήρη εξίσωσή τους ως πολιτών και στην παράλληλη αναγνώριση των πολιτισμικών τους ιδιαιτεροτήτων, να υποθάλουν και να καλλιεργούν κάποιες μορφές σύγκρουσης ή αντίθεσης προς ορισμένα βασικά ατομικά και πολιτικά δικαιώματα και προς τις συνταγματικές αρχές του κυρίαρχου κράτους δικαίου. Παρόμοια φαινόμενα λαμβάνουν χώρα ενίοτε σε Ευρωπαϊκές χώρες, με πρωταγωνιστές ορισμένους φονταμενταλιστικούς ή/και εθνικιστικούς φορείς: Εκμεταλλευόμενοι οι τελευταίοι την επιρροή ή την ηγεμονία τους σε ομάδες μεταναστών ή/και σε μειονότητες, με περιορισμένα πολιτικά δικαιώματα και οξυμένα προβλήματα στις χώρες υποδοχής, τείνουν να παρακάμπτουν ή να υπονομεύουν –μέσω της προώθησης των εθνικιστικών ή των πολιτισμικών και θρησκευτικών τους ιδιαιτεροτήτων– θεμελιώδη ατομικά δικαιώματα, όπως π.χ. την ισότητα των δύο φύλων, και ακόμη βασικές συνταγματικές αρχές του κράτους δικαίου. Σχετικά υπάρχουν πολλά παραδείγματα, όπως π.χ. η τάση αυτοεγκλωβισμού ιδιαίτερα των μαθητριών από οικογένειες, οργανωμένες σε φονταμενταλιστικές ομάδες, σε αντίστοιχες νόρμες συμπεριφοράς και αμφίσεης (βλ. Κατσούλης στον παρόντα τόμο). Στις περιπτώσεις αυτές οι παραπάνω φορείς τείνουν να δυσχεραίνουν ή να δυναμιτίζουν την αρμονική ενσωμάτωση των αντίστοιχων κοινωνικών ομάδων στις χώρες που εργάζονται και ζούν, προφανώς ενάντια στην αρχή 'ONE SCHOOL, MANY CULTURES' (C.E.R.I. 1989). Στο βαθμό που οι φορείς αυτοί αναμορφώνουν και προβάλλουν τις πολιτισμικές διαφορές τους, με απώτερο στόχο τη σύγκρουση με θεμελιώδεις αρχές του κυρίαρχου κράτους δικαίου ή την προώθηση αποσχιστικών τάσεων, τα πράγματα περιπλέκονται στα πλαίσια ενός φαύλου κύκλου και αποβαίνουν σε βάρος της ίδιας της πολυπολιτισμικότητας. Φαίνεται, τουλάχιστον ως προς τα ευρωπαϊκά δεδομένα στα οποία αναφερόμαστε, ότι η αναγνώριση αφενός ορισμένων κοινωνικών δικαιωμάτων για όλους τους πολίτες (ανεξάρτητα εθνικής καταγωγής, θρησκευτικών πεποιθήσεων ή άλλης διαφοροποίησης) και συγχρόνως μιας ξεχωριστής ιδιαιτερότητας ή πολιτισμικής ταυτότητας (Ταίηλορ 1997: 90, 208), δεν είναι δυνατόν να αποτελεί μονόδρομο: αντίθετα, προϋποθέτει αμοιβαιότητα και ακόμη επίγνωση, όχι μόνο των δικαιωμάτων αλλά και των υποχρεώσεων. Αν συναινούμε στο ότι η αναγνώριση ορισμένων πολιτισμικών

κών ή άλλων ιδιαιτεροτήτων σε μειονότητες ή άλλες ομάδες δεν επιτρέπεται να αντιβαίνει στα βασικά ανθρώπινα και πολιτικά δικαιώματα (Koehn 1998, Rawls 1971, Rawls 1994), τότε έχουμε νομίζω ένα βασικό σημείο αναφοράς, το οποίο μας προφυλάσσει από το να περιπέσουμε σε μια κατάσταση σύγχυσης και σχετικισμού των πολιτισμικών προτύπων. Βέβαια τα ειδικότερα διλήμματα και οι αντιθετικές θέσεις, πάνω στο θέμα αυτό, όπως π.χ. μεταξύ Φιλελευθέρων και Κοινοτιστών, ξεφεύγουν από τα όρια της παρούσας μελέτης (Mulhall /Swift 1996, Λίποβατς 1993, Μουζέλης 1997).

Ωστόσο, η διαπίστωση του φιλελεύθερου John Rawls –ότι οι βασικές δομές της δικαιοσύνης, της οικονομίας και της πολιτικής και ακόμη οι αντίστοιχοι οικονομικοί, πολιτικοί και κοινωνικοί ρόλοι δεν πρέπει να έχουν σχέση με εθνοτικές, γλωσσικές, θρησκευτικές ή άλλες πολιτισμικές ιδιαιτερότητες – επιβεβαιώνεται τραγικά και αντίστροφα από τα δραματικά γεγονότα π.χ. στη Γιουγκοσλαβία (Πόποβ 1994), από το 1989 μέχρι και την πρόσφατη επίθεση του NATO (με κίνδυνο μιας γενικότερης κλιμάκωσης και ανάφλεξης). Στο σημείο αυτό είναι εύλογο να διατυπωθεί η ένσταση, ιδιαίτερα από τη σκοπιά των κοινοτιστών, ότι τα πολιτισμικά πρότυπα και γενικά ο τρόπος που οριοθετούμε την ιδέα του αγαθού συνεπάγονται και μια αντίστοιχη οικονομική και πολιτική ηθική. Η ένσταση αυτή είναι εύστοχη και – όπως είδαμε στο 2. Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης – δεν διατυπώνεται μόνον από τους κοινοτιστές. Μια πιο ολοκληρωμένη εξέταση του ζητήματος αυτού αποτελεί αντικείμενο άλλης μελέτης μου (υπό δημοσίευση). Ωστόσο, στα πλαίσια της παρούσας ανάλυσης, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα θα πρέπει να επικεντρωθεί πιθανότατα, από τη μια στον ρόλο των νομοθετημένων δευτερογενών φορέων και των μηχανισμών τους που διαμορφώνουν και εγχράσσουν τα πολιτισμικά πρότυπα στις συνειδήσεις, και από την άλλη στις αρχές του σύγχρονου καταμερισμού της ανθρώπινης δραστηριοποίησης σε περισσότερους και σχετικά αυτόνομους τομείς ενδιαφερόντων. Η κατά κανόνα ειρηνική συνύπαρξη και συνεργασία π.χ. Προτεσταντών και Καθολικών στην Ευρώπη κατά τους τελευταίους αιώνες, αυτόν ακριβώς τον καταμερισμό και τη διάκριση μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας επιβεβαιώνει. Αν στην πρώην πολυπολιτισμική Γιουγκοσλαβία είχε αναπτυχθεί και προπαντός είχε γίνει σεβαστή η έννοια των ανθρώπινων και πολιτικών δικαιωμάτων, εξίσου για όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από την υποτιθέμενη εθνοτική καταγωγή και το θρήσκευμα, οι πολιτισμικές διαφορές θα παρέμεναν πιθανότατα ιδιωτική και οικογενειακή υπόθεση, χωρίς να πάρουν τη μορφή της δημόσιας αντιπαράθεσης. Στο βαθμό που οι πολιτισμι-

κές διαφορές δεν θα γίνονταν αφορμή ή θέμα για οικονομική, κοινωνική και πολιτική αντιπαράθεση μπορούμε να υποθέσουμε ότι δεν θα έπαιρναν τη μορφή του πολιτισμικού-πολιτικού ανταγωνισμού για τον επηρεασμό της εξουσίας ή/και τη συμμετοχή σ' αυτήν.

Από τη σκοπιά που παρουσιάσαμε, ελπίζω να έγινε κατανοητό, ότι αυτό που ορίσαμε στον τίτλο της παρούσας μελέτης ως 'πολυπολιτισμικότητα' (σε εισαγωγικά), δηλαδή η καλλιέργεια πολιτισμικής περιχαράκωσης και αδιαλλαξίας, όπως (ανα)παράγεται και μεθοδεύεται από διαφορετικούς νομοκατεστημένους φορείς και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς τους, στρέφεται πράγματι εναντίον της πολυπολιτισμικότητας, δηλαδή εναντίον της ειρηνικής συνύπαρξης και συνεργασίας ανθρώπων, που σε εθνικό, θρησκευτικό και γενικά σε πολιτισμικό επίπεδο μπορεί να ανήκουν σε διαφορετικές ομάδες. Εκφράζεται ο φόβος ότι όσο λειτουργεί και ενισχύεται αυτό που ορίζουμε ως 'πολυπολιτισμικότητα' (σε εισαγωγικά), αυξάνεται αναπόφευκτα η μισαλλοδοξία και η ηθική του φρονήματος με συνέπεια, να εμποδίζονται να καρποφορήσουν αξιόλογες διαπολιτισμικές προσπάθειες και θεσμοί, όπως π.χ. η διαπολιτισμική εκπαίδευση ή αγωγή (C.E.R.I. 1987, 1989. Μάρκου 1996 α, β, Κανακίδου/Παπαγιάννη 1997). Αν το επιστημονικό και το πολιτικό ενδιαφέρον μας δεν συνυπολογίσει τον ενίοτε διαβρωτικό και διασπαστικό ρόλο των νομοκατεστημένων φορέων που εκμεταλλεύονται τις πολιτισμικές διαφορές προς ίδιον όφελος, υπάρχει ο κίνδυνος να αποδυναμώσουμε παρόμοιους θεσμούς, καταδικάζοντάς τους να παράγουν έργο σισύφειας αποτελεσματικότητας.

Σημειώσεις

1. Για την εφαρμογή του σχήματος αυτού στην ελληνική πραγματικότητα βλ. Katsoulis 1995
2. Οι συσχετισμοί που σκιαγραφούμε επιτρέπουν τη διατύπωση υποθέσεων για τον καταλυτικό ρόλο που είχαν ορισμένοι πολιτικοί, όπως π.χ. ο Κ. Καραμανλής και ο Α. Παπανδρέου, συγχρόνως όμως αποτρέπουν από το να υπερτονίσουμε τον ρόλο τους, προσωποποιώντας παραδοσιακές στάσεις και νοστροπίες που ανακυκλώνονται και αναπαράγονται από ιδεολογικούς μηχανισμούς. Ο ειδικότερος ρόλος συγκεκριμένων πολιτικών προσώπων ξεφεύγει από τα όρια της παρούσας μελέτης.
3. Βλ. π.χ. Γιανναράς 1995, ο ίδιος 1997 α, β. Ήφαιτος 1997. Καργάκος/ Λαζαρίδης/ Ήφαιτος 1997. Οι αντιλήψεις αυτές αναπετρώθηκαν ιδιαίτερα με την πρόσφατη αναζωπύρωση αντιαμερικανικών αλλά και αντιδυτικών στάσεων από τον συνεχιζόμενο βομβαρδιασμό της Νέας Γουινεας από το ΝΑΤΟ.
4. Όποιοι δραστηριοποιείται κυρίως στα πλαίσια της 'ηθικής του φρονήματος', ακολουθεί με δογματικό και άκαμπτο τρόπο απόλυτους στόχους, δίχως να τους σταθμίζει ορθολογικά,

χωρίς ανεκτικότητα σε διαφορετικές επιλογές και χωρίς ποτέ να αμφιβάλλει. Η παράλογη πίστη του ότι μόνον αυτός και η ιδεολογία του μπορούν να 'σώσουν' τους άλλους, την πατρίδα... κ.τ.λ., τον κάνουν να μη διστάζει ως προς την επιλογή των μέσων που χρησιμοποιεί. Γιαυτό και δεν νοιώθει καμιά ανάγκη να υπολογίσει υπεύθυνα τα πιθανά αποτελέσματα από την όποια δραστηριοποίησή του ή να εκτιμήσει και να προλάβει τα όποια αρνητικά παρεπόμενα. Ακριβώς στον αντίθετο πόλο βρίσκεται ο ιδεότυπος της 'ηθικής της ευθύνης' (Verantwortungsethik): 'Όποιος εμφορείται από αυτήν, σταθμίζει ορθολογικά τους στόχους του σε σχέση με την αποτελεσματικότητά των μέσων που χρησιμοποιεί, πιστεύοντας ότι ο ίδιος έχει την ευθύνη από τις όποιες συνέπειες της δραστηριοποίησής του.

5. Ο όρος *particularism* δεν αποδίδεται, νομίζω, ικανοποιητικά στα ελληνικά.

6. Από τη σκοπιά της αναπαραγωγής της κοινωνίας, σύμφωνα με τις ανάγκες και τις ιδιαιτερότητες της αναπαραγωγής του κεφαλαίου, αναφέρονται οι Αλτουσέρ και Πουλιαντζάς στους 'ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους' (Althusser 1977, Πουλιαντζάς 1981). Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης δεν περιορίζεται η εμβέλεια των 'ιδεολογικών μηχανισμών' στις ανάγκες της καπιταλιστικής επιχείρησης και των βιομηχανιών της κουλτούρας, αλλά επεκτείνεται και σε άλλους τομείς, με νομοκατεστημένη ή/και γραφειοκρατική μορφή, όπως π.χ. οι εκκλησίες ή οι κρατικές γραφειοκρατίες.

7. Ως πρότυπα παρόμοιων εξειδικευμένων προσεγγίσεων βλέπε π.χ. Σωτηρέλης 1993. Φραγκουδάκη/ Δραγώνα 1997.

8. Σχετικά με τις αμφίδρομες συνθήκες γένεσης μειονοτικών φονταμενταλιστικών και εθνικιστικών οργανώσεων στη Γερμανία, βλέπε Heitmeyer et. a. 1997, Spiewak/Ughatius 1999.

9. Βλέπε βιβλιοκριτική στο βιβλίο του Huntington από τον Walt 1997: 176-189. Σχετικά άρθρα των Κονδύλη Π., Κουλουμπή Θ., Βερέμη Θ., McNeill W. TO BHMA, Νέες Εποχές, 26 Ιαν. 1997

10. Μυστικιστικές και εσχολογικές τάσεις υπήρξαν όχι μόνο στο Βυζάντιο, αλλά και στη Δυτική Ευρώπη. Ενώ όμως ο μυστικισμός του Πασκάλ ήταν ένα προσωπικό του βίωμα, ο μυστικισμός στο Βυζάντιο ήταν κρατική υπόθεση που συγκλόνισε την Αυτοκρατορία. Με την παρακμή και την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, το στάδιο αυτό της σύγχυσης σχετικά με τους ρόλους του κράτους σταμάτησε βίαια χωρίς να μετεξελιχτεί από την περαιτέρω ανάπτυξη των παραγωγικών και κοινωνικών δυνάμεων, όπως συνέβη στη Δυτική Ευρώπη: Βακαλόπουλος 1988: 33. Τατάκης 1977: 252-4.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Εμείς και οι Άλλοι. Η διαχείριση της εθνοπολιτισμικής διαφορετικότητας.* (1997). Σύγχρονα θέματα, 63, Απρίλιος-Ιούνιος.
- Αγουριδής, Σ. (1996). *Θεολογία και επικαιρότητα*. Αθήνα: "Άρτος Ζωής".
- Althusser, L. (1977). *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg/WB: VSA Verlag.
- Altwater, El.-Mahnkopf, B. (1996). *Grenzen der Globalisierung - Oekonomie, Oekologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Muenster: Wetdeutsche Dampfbot.

- Ανδρεάδης, Γ., Π. Ροδάκης κ.α. επιμ. (1987). *Ο Πολιτιστικός Ιμπεριαλισμός*, Ίδρυμα Μεσογειακών Μελετών. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Βαγενάς, Ν. (1994). Φετιχισμός και ελληνικότητα. Εφημ. ΤΟ ΒΗΜΑ, 28 Αυγούστου.
- Βακαλόπουλος, Α. (1988). *Καίρια θέματα της Ιστορίας μας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Bausinger, H. (1961). *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt/M..
- Benjamin, W. (1991). *Nachtraege - Gesammelte Schriften*, τ. VII-1. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Βρύζας, Κ. (1997). *Παγκόσμια Επικοινωνία-Πολιτιστικές Ταυτότητες*. Αθήνα: Gutenberg.
- Burkert, W. (1993). *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία - Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή*. Μετάφ. Ν. Π. Μπεζεντάκος- Αφροδ. Αβαγιανού. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Γεωργιάδου, Β. (1996). Κοσμικό Κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: Σχέσεις Θρησκείας, Κοινωνίας και Πολιτικής στη Μεταπολίτευση, στο: Χρ. Λυριτζής κ.ά., 247-286.
- Γιανναράς, Χρ. (1987). *Finis Graeciae*, Αθήνα: Δόμος.
- Γιανναράς, Χρ. (1997 α). *Αφελληνισμού παρεπόμενα*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Γιανναράς, Χρ. (1997 β). *Πολιτισμός, το κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Γκότοβος, Αθ. (1997). *Ρατσισμός: Κοινωνικές, ψυχολογικές και παιδαγωγικές όψεις μιας ιδεολογίας και μιας πρακτικής*. Αθήνα: Υπ. Παιδ. και Θρησκ. Γ.Γ.Α.Ε.
- C.E.R.I. (1987). *Multicultural Education*. Paris: OECD.
- C.E.R.I. (1989). *One School, many cultures*. Paris: OECD
- Clausen, L./ Schlüter, C. επιμ. (1991). *Hundert Jahre 'Gemeinschaft und Gesellschaft': Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*. Opladen: Leske+Budrich.
- Δαμανάκης, Μιχ. (1997) *Η εκπαίδευση των Παλλινოსτούντων και Αλλοδαπών Μαθητών στην Ελλάδα - Διαπολιτισμική Προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Δεμερτζής, Ν. εισ. επιμ. (1994). *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Δεμερτζής, Ν. (1996) *Ο Λόγος του Εθνικισμού*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Δημητράκος, Δ. (1988). *Ενάντια στο ρεύμα: Ιδεολογία και πολιτική στην μεταδικτατορική Ελλάδα*. Αθήνα: Παπαζήσης.

- Diamandouros, N. (1994) Cultural dualism and political change in post-authoritarian Greece. Madrid: Juan March Center for Advanced Study in the Social Sciences.
- Ελεφάντης, Άγ. (1991). *Στον αστερισμό του λαϊκισμού*. Αθήνα: Πολίτης.
- Ζωγράφου, Α. (1997). *Η εκπαιδευτική κατάσταση των παιδιών των ελλήνων μεταναστών και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής αγωγής στην Ελλάδα*. Πάτρα: Τ.Ε.Ι. Πάτρας.
- Gehlen, A.(1955) Die sozialstrukturen primitiver Gesellschaften, στο: A. Gehlen / H. Schelsky: *Soziologie - Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*. Eugen Dietrichs Verlag.
- Gellner, E. (1992). *Εθνη και Εθνικισμός*, Μετάφρ. Δ. Λαφαζάνη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Georgiadou, V. (1995). Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism: *International Journal of Politics, Culture and Society*, 9, 2. 295-315
- Giesen, B. (επιμ.) (1991). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Glaesser, G. (1994). *Demokratie nach dem Ende des Kommunismus - Regimwechsel, Transition und Demokratisierung im Postkommunismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Guthrie, W. K. C. (1991) *Οι Σοφιστές*. Μετάφρ. Δ. Τσεκουράκης. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Heitmeyer, W./Backes, O./Dollase, R. επιμ. (1997) *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp,
- Hobsbawm, Er. E.(1994). *Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, Πραγματικότητα*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Holmes, St.(1984). Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus, στο: N. Luhmann επιμ. 9-41.
- Horkheimer, M./Adorno, Th.(1969, 1973). *Dialektik der Aufklaerung* (έκδ.στα γερμαν. της αμερικ. έκδοσης New York 1944). Frankfurt/M: Fischer.
- Huntington, S. P. (1996) *The Clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Η λέσχη των εκπαιδευτικών (1997) *Αφιέρωμα: Η Διαπολιτισμική 'τροπή' του Ελληνικού Σχολείου*. Αθήνα: 19. Σεπτ.- Νοέμβρ.
- Ήφαιστος, Π. (1997). *Η εξωελληνική νοοτροπία και τα αίτια της*. Αθήνα: Εκδ. Ποιότητα.

- Κανακίδου, Ε./Παπαγιάννη, Β. (1997) *Διαπολιτισμική αγωγή*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Καργάκος, Σ. / Λαζαρίδης, Χρ. / Ήφαιστος, Παν. (1997). *Ο Βασιλιάς είναι γυμνός... Κριτική στη Συμβατική Σοφία της Εξωτερικής Πολιτικής*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Καρύδης Β. (1996). *Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Καστοριάδης, Κ. (1990). *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ύψιλον.
- Κατσούλης, Η. (1993). Το αίτημα της αξιολογικής ουδετερότητας και οι δυσκολίες υλοποίησής του ή Πόσο μεγάλο είναι το τίμημα της συνειδητής απόρριψής του, στο: ΔΙΑΒΑΖΩ: Κοινωνικές Επιστήμες: Σε αναζήτηση του πολιτικού, 31-74.
- Κατσούλης, Η. (1999). *Μεταξύ απόρριψης και ανοχής: Η τρομοκρατική δράση, στο Αναφορά στον Παύλο Μπακογιάννης*, Αθήνα: ΚΠΕΕ 61-94.
- Katsoulis, I. (1995). *Griechenlands Angst vor Europa*, στο: Die Neue Gesellschaft - Frankfurter Hefte. Bonn: Dietz Nachf 5, 396-400.
- Κονδύλης, Π. (1992). *Πλανητική πολιτική μετά τον Ψυχρό Πόλεμο*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κούρτοβικ, Δ. (1995). Είκοσι ένα (ακόμη) χρόνια μοναξιάς: Μια άποψη για τον χαρακτήρα και τις ρίζες της ελληνικής μεταπολιτευτικής λογοτεχνίας, στο: Ερουρέμ, Αθήνα: 3.
- Koehne, G. (1998) *Die Zukunft der Menschenrechte - 50 Jahre UN-Erklärung: Bilanz eines Aufbruchs*. Reinbeck bei Hamburg: Rohwohlt.
- Λέκκας, Π. (1992). Η Εθνικιστική Ιδεολογία -πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία, στο: *Θεωρίες και Μελέτες Ιστορίας*. Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε. Μνήμων.
- Λιάκος, Αντ. (1995). *Εκσυγχρονισμός ή 'εξελληνισμός'*; Εφημερ. ΤΟ ΒΗΜΑ 9 Ιουλίου.
- Λίτοβατς, Θ. (1993). Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: Δύο πυλές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας, στο: *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*. Αθήνα: Θεμέλιο. 2, 31-47.
- Λυριντζής, Χρ.- Νικολακόπουλος, Η. Σωτηρόπουλος, Δ. επιμ. (1996). *Κοινωνία και πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Lafontaine, O./Müller, Chr. (1998). *Keine Angst vor der Globalisierung*. Bonn: Dietz (Μη φοβάστε την παγκοσμιοποίηση... μετάφρ. Θ. Παρασκευόπουλος, Εισαγωγή, Γ. Γιαννίτσης, Αθήνα: Πόλις.

- Luckmann, Th. (1988). Die 'massenkulturelle' Sozialform der Religion, *Soziale Welt*, Sonderband 6, Göttingen: O. Schwarz, 37-49.
- Luhmann, N. επιμ. (1984). *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mahrenholz, E. (1998). Darf die Schulverwaltung einer Schülerin das Tragen eines Schleiers in der Schule verbieten? στο: *Recht der Jugend und des Bildungswesens* 3, 287-303.
- Mann, M. (1990). *Geschichte der Macht - Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike*. Frankfurt/New York: Campus.
- Μάρκου, Γ. (1996α) *Η πολυπολιτισμικότητα της ελληνικής κοινωνίας, η διαδικασία διεθνοποίησης και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης*. Αθήνα: Υπ. Παιδ. και Θρησκ. Γ.Γ.Λ.Ε.
- Μάρκου, Γ. (1996 β) *Προσεγγίσεις της πολυπολιτισμικής εκπαίδευσης και η διαπολιτισμική εκπαίδευση των εκπαιδευτικών*. Αθήνα: Υπ. Παιδ. και Θρησκ. Γ.Γ.Λ.Ε.
- Μουζέλης, Ν. (1992). Η Ελλάδα στο κατώφλι του 21ου αιώνα (Θεσμοί και πολιτική κουλτούρα) ΤΟ ΒΗΜΑ. 23 Αυγούστου.
- Μουζέλης, Ν. (1997). Η σύγκρουση των αξιών. ΤΟ ΒΗΜΑ, Νέες εποχές, 20 Ιουλίου.
- Mulhall, St./Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians*. Cambridge, Mass.: Blackwell
- Odum, H. (1937). Notes on the Technicways in contermprorary society, στο: *American Sociological Review*, 3.
- Ostrogorsky, G. (1997). *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους* (1, 2, 3). Αθήνα: Βασιλόπουλος.
- Παπαρίζος, Αντ. (1999): Η ταυτότητα των Ελλήνων. Τρόποι αυτοπροσδιορισμού και η επίδραση της ελληνικής ορθοδοξίας. Σε Χ. Κωνσταντοπούλου κ.α. επιμ. *Εμείς και οι Άλλοι: αναφορά στις τάξεις και τα σύμβολα*. Αθήνα: Gutenberg/EKKE, 135-151.
- Παπακωνσταντίνου, Π. (1997) Διαπολιτισμική εκπαίδευση και παιδαγωγικές πρακτικές, στο: *Η λέσχη των εκπαιδευτικών*, τ. 19.
- Πόποβ, Ν. (1994). *Ο Σερβικός Λαϊκισμός - Από περιθωριακό σε κυρίαρχο φαινόμενο*. Μετάφρ. Πρόλογος Λ. Χατζηπροδρομίδης. Αθήνα: Παρασκήνιο.
- Πουλιαντζάς, Ν. (1981) *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*. Αθήνα: Θεμέλιο.

- Parker, R. (1996). Η αρχαία ελληνική Θρησκεία, στο: J. Boardman κ.ά. επιμ. Η Ελλάδα και ο ελληνιστικός κόσμος. Αθήνα: Νεφέλη.
- Parsons, T. (1954). *Essays in Sociological Theory*, Revised Edition. The Free Press of Clencoe.
- Parsons, T. (1964). *The Social System*. New York: Free Press.
- Petropoulos, J. (1986). *Πολιτική και συγκρότηση κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο, 1833- 1843*. Αθήνα: Μορφωτ. Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Τόμοι 1, 2.
- Ρωμανός, Κ. (1997). Η παιδεία της κλειστής και η παιδεία της ανοιχτής κοινωνίας, Σε Σύγχρονα Θέματα, 63, 6-7.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harward University Press.
- Rawls, J. (1994). *Die Idee des politischen Liberalismus (Aufsaetze 1978-1989)*. επιμ. W. Hinsch. Frankfurt/M.: suhrkamp.
- Σεφέρης, Γ. (1992). *Δοκίμεις*, 3. τόμος *Παραλειπόμενα* (1932-1971). Αθήνα: Ίκαρος.
- Σωτηρέλης, Γ. (1993). *Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλα.
- Schluchter, W. (1971). *Wertfreiheit und Verantwortungsethik: Zum Verhaeltnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tuebingen: Mohr.
- Schumpeter, J. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Simon & Schuster.
- Spiewak, M./Ughatius, W. (1999) Wer unterwandert hier wen? Milli Goerues die deutsche Gesellschaft oder umgekehrt? DIE ZEIT 6, 4 Φεβρουαριου.
- Sumner, W. G. (1906) *Folkways*. New York.
- Τατάκης, Β. (1977) *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Ταηλορ, Τσ. (1997). Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης. Σχόλια των Κ.Α. Appiah, St. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf. Μετ. Φ. Παιονίδης, Πρόλογος Κ. Παπαγεωργίου. Αθήνα: Πόλις.
- Temime, E. (1987). From Imigrant to 'Minorities', στο: C.E.R.I., 125-135.
- Tenbruck, Fr. (1992). Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? στο: *Soziale Welt*, Sonderband 8. Göttingen: Otto Schwarz., 13-35.
- Τζιόβας, Δ. (1989). *Οι Μεταμορφώσεις του Εθνικισμού και το Ιδεολόγημα της Ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*. Αθήνα: Οδυσσεας.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlungen des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*. Leibzig.

- Φραγκουδάκη, Α. (1997). Οι πολιτικές συνέπειες της ιστορικής παρουσίας του ελληνικού έθνους, Σε Α. Φραγκουδάκη, Θ. Δραγώνα, επιμ. 'Τί είν' η πατρίδα μας; Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Walt, St. M. (1997). Βιβλιοκριτική στο βιβλίο του Huntington, *The clash... στο: Foreign Policy*, 106, 176-189.
- Weber, M. (1986 1) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, M. (1987). *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, M. (1978). *Kritiken und Antikritiken - Die protestantische Ethik II*, Επιμ. J. Winckelmann, Gütersloher Verlagshaus.
- Weber, M. (1985) *Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weidenfeld, W. (1993). *Zwischen Einwanderungsdruck und Zuwanderungsbedarf*. Merkur 47, 940-950.
- Χιωτάκης, Στ. (1999). Εκφάνσεις από τη 'νεοορθόδοξη' εκδοχή της 'κοινότητας' (Gemeinschaft) κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο, στο: *Δομές και σχέσεις εξουσίας στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Ιδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Χιωτάκης, Στ..(1983) Επίδραση της Προτεσταντικής Ηθικής του Μ. Weber για την εξέλιξη του επαγγέλματος και του καπιταλισμού σύμφωνα με νεότερες έρευνες, στο: ΝΕΑ ΠΑΙΔΕΙΑ, 26. Αθήνα: Γρηγόρης.
- Χιωτάκης, Στ. (1991) *Τρομοκρατία: Παιδαγωγική Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια Λεξικό*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα..
- Χιωτάκης, Στ. (1994) Για μια κοινωνιολογία των ελευθέρων επαγγελμάτων. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1993) Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες. Αθήνα: Κένταυρος.