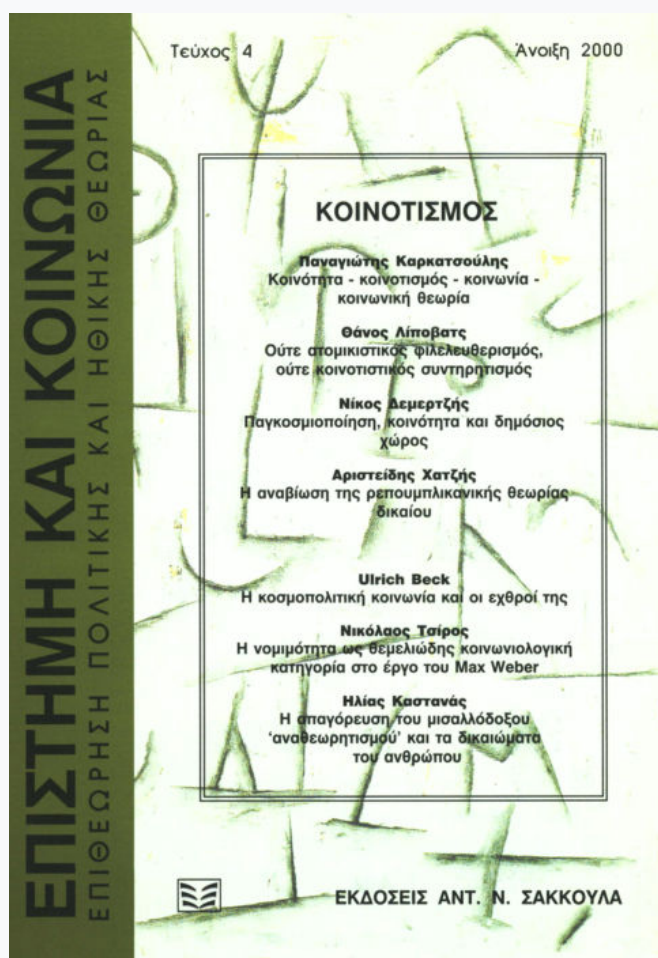


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 4 (2000)

Κοινοτισμός



Παγκοσμιοποίηση, κοινότητα και δημόσιος χώρος

Νίκος Δεμερτζής

doi: [10.12681/sas.738](https://doi.org/10.12681/sas.738)

Copyright © 2015, Νίκος Δεμερτζής



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δεμερτζής Ν. (2015). Παγκοσμιοποίηση, κοινότητα και δημόσιος χώρος. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 4, 53–78. <https://doi.org/10.12681/sas.738>

Παγκοσμιοποίηση, κοινότητα και δημόσιος χώρος

Νίκος Δεμερτζής*

Στο άρθρο αυτό εξετάζεται η παγκοσμιοποίηση ως πραγματολογικό ιστορικό πλαίσιο ανόδου της πολυπολιτισμικότητας και της διαπολιτισμικής επικοινωνίας. Συζητείται η σχέση ανάμεσα στον πολιτικό φιλελευθερισμό και τον κοινοτισμό και διαπιστώνεται ότι στις περισσότερες κοινωνίες σήμερα το ζήτημα της ταυτότητας τίθεται με όρους κοινότητας. Ωστόσο η 'κοινότητα' δεν έχει ένα και απαράλλακτο νόημα. Το περιεχόμενό της ποικίλει και στοιχειοθετείται διαφορετικά στα επιμέρους ρεύματα της κοινωνικής θεωρίας και των πολιτισμικών σπουδών, καθώς και στη σύγχρονη πολιτική και ηθική θεωρία. Διατυπώνεται η άποψη ότι η όποια προοπτική σύγκλισης του κοινοτιστικού και του φιλελεύθερου επιχειρήματος προϋποθέτει μια μη κοινοτιστική θέσμιση της κοινότητας. Τούτο όμως είναι ιδιαίτερα δύσκολο δεδομένου ότι η κοινότητα και ο κοινοτιστικός τρόπος σκέψης έλκουν την καταγωγή τους από τον τρόπο με τον οποίο θεσμίσθηκε η σχέση δημόσιου και ιδιωτικού χώρου κατά τη διάρκεια του ρομαντικού 19^{ου} αιώνα. Η σχέση αυτή θεσμίσθηκε στο πλαίσιο της 'κοινωνίας της οικειότητας', όπως αυτή αναλύεται από τον Richard Sennett, και χρεώνεται με μια αναστολή της δημόσιας συλλογικής συμπεριφοράς όπως και με μια νοσταλγία επιστροφής σε αδιαμεσολάβητες μορφές κοινωνικής συμβίωσης.

Το πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Προλογικά σχόλια

Το ότι τα οικονομικά, πολιτικά και πολιτιστικά φαινόμενα σε όλες σχεδόν τις σύγχρονες κοινωνίες εντάσσονται ανεπιστρεπτί στο πλαίσιο της παγκο-

* Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.

σμοποίησης αποτελεί πλέον κοινοτοπία. Κοινότητα είναι επίσης η διαπίστωση ότι η παγκοσμιοποίηση δεν είναι μια διαδικασία που συντελείται ερήμην ή/και υπεράνω του τοπικού, αλλά, τουναντίον, είναι η ίδια η διαπλοκή του πλανητικού με το τοπικό (Δεμερτζής 1996: 255 επομ.).¹ Ή, αλλιώς διατυπωμένο, το τοπικό δεν προϋπάρχει του πλανητικού άθικτο και απαραμείωτο, όπως και το πλανητικό δεν υφίσταται υπεράνω των τοπικών ιδιαιτεροτήτων. Αμφότερα τίθενται και θεσμίζονται στην ενδοσυσχέτισή τους. Δεν πρόκειται για προσυγκροτημένες ουσίες, αλλά για τις συνιστώσες μιας δυναμικής διαλεκτικής σχέσης.

Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '90 η συζήτηση για την παγκοσμιοποίηση διαδέχθηκε σε μεγάλο βαθμό τον επιστημονικό διάλογο γύρω από τη μετανεωτερικότητα, που είχε ανθίσει στη δεκαετία του '80. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι το θεωρητικό βάρος της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας εξανεμίστηκε. Απεναντίας, προστίθεται στη νέα προοπτική της παγκοσμιοποίησης, η οποία καθίσταται έννοια-κλειδί για την κατανόηση της μετάβασης στον 21^ο αιώνα. (Featherstone, Lash & Robertson 1995: 1, Waters 1995: 1).

Κάτι όμως όχι κοινότοπο και αυτονόητο είναι ότι η παγκοσμιοποίηση δεν συνιστά μια σύνολη θεωρία της παγκόσμιας κοινωνίας² ή της ανθρωπότητας συλλήβδην, αλλά έναν άλλο τρόπο ανάλυσης των κοινωνικών φαινομένων στην πλανητική τους διάσταση. Η 'κοινωνιολογία του ενός κόσμου' στην οποία αναφέρεται η Archer (1991), δεν αποτελεί ένα είδος παγκόσμιας κοινωνιολογίας (όπως ακριβώς η κοινωνιολογία του μεταμοντέρνου δεν ταυτίζεται με τη μεταμοντέρνα κοινωνιολογία). Στην πρώτη περίπτωση η έμφαση δίδεται στην ιστορικά προσδιορισμένη πλανητική διάσταση των ποικίλων κοινωνικών, πολιτικών και πολιτιστικών φαινομένων, ενώ στη δεύτερη αυτά απορροφούνται σε ένα, καθ' υπόθεση, παγκόσμιο πλαίσιο εντός του οποίου χάνουν την ιδιαιτερότητά τους.³

Ένα επίσης όχι και τόσο αυτονόητο στοιχείο στην περί παγκοσμιοποίησης συζήτηση είναι ότι η θεωρία αυτή λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο: τόσο ως τμήμα μιας ιδεολογικής στρατηγικής για τη συγκάλυψη της κυριαρχίας του δυτικότροπου καπιταλισμού στον υπόλοιπο κόσμο, όσο και ως διαύγηση δυνατοτήτων χειραφέτησης σε παγκόσμιο επίπεδο. Το να αποδεχθεί κανείς την πρώτη μόνο εκδοχή μοιάζει ή σαν παράδοση άνευ όρων σε μια μάχη που δεν έκανε τον κόπο να δώσει, ή, σαν αντίσταση σ' έναν εχθρό που έτσι κι αλλιώς θα νικήσει. Από την άλλη μεριά, η ολόθερμη υποστήριξη της δεύτερης εκδοχής οδηγεί σε ανέξοδες όσο και αδιέξοδες καταγγελίες της

δυστοπίας του 'μακντολνταντισμού' της κοινωνίας, αλλά και σε εκφράσεις ουτοπικών ευσεβών πόθων.

Η παγκοσμιοποίηση είναι και τα δύο: ομοιομορφία και ποικιλότητα, χειραγώγηση και χειραφέτηση, συγκεντρωτισμός και αποκέντρωση, καθολικότητα και μερικότητα, παγκοσμιότητα και τοπικότητα κ.ο.κ. Ο διπλός αυτός χαρακτήρας της παγκοσμιοποίησης οφείλεται σε βαθύτερες διεργασίες που διέπουν τις σύγχρονες κοινωνίες, μερικές από τις οποίες είναι: η διεθνοποίηση των χρηματοπιστωτικών αγορών, η τεχνολογική και διαχειριστική ευελιξία του 'απο-οργανωμένου καπιταλισμού' (Lash & Urry 1987, 1994), η σε παγκόσμια κλίμακα εξάπλωση των επικοινωνιακών δικτύων, η χρονο-χωρική συμπίεση αλλά και αποστασιοποίηση (Harvey 1989, Giddens 1984: 171, 258-9, 377, 1990: 16-22, 64-70, 1991: 15-21) και η υστερο(νεο)-νεωτεरिकή εξατομίκευση (Beck 1992: 91 επόμ., 1996: 189 επόμ.).

Κανονιστικές και ταυτοτικές συνέπειες της παγκοσμιοποίησης

Η διαλεκτική της παγκοσμιοποίησης επιφέρει ορισμένες αλληλένδετες συνέπειες: α) στον κλασσικό διάλογο που αφορά την αντίθεση ανάμεσα στο σχετικισμό και την οικουμενικότητα σε επίπεδο δημόσιας ηθικής, και β) στον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα συγκροτούν τις ταυτότητές τους.

Ακριβώς επειδή οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης οδηγούν στη δημιουργία πολυπολιτισμικών κοινωνικών περιβαλλόντων, ολοένα και εντονότερα τίθεται πλέον το ζήτημα της ορθοπραξίας, εφόσον –δεδομένης της εθνικιστικής, ρατσιστικής και θεμελιοκρατικής έξαρσης–, σ' αυτά τα περιβάλλοντα φαίνεται να αμφισβητείται στην πράξη η ύπαρξη κοινών κανονιστικών θεμελίων. Σήμερα η (μετα)νεωτεरिकή κοινωνία και ο πολιτισμός εμφανίζονται σαν μια απαραμείωτη συσώρευση διαφορών στον τρόπο ζωής, στις πεποιθήσεις, στις κλίσεις, στα συμφέροντα, στις επιθυμίες, τα ενδιαφέροντα και τις βλέψεις των υποκειμένων. Η ποικιλότητα αυτή, απόρροια της παγκοσμιοποίησης και της εξατομίκευσης, είναι πραγματικό γεγονός. Ο 'άλλος', με σάρκα και οστά, είναι πλέον εδώ, δίπλα μας κάθε στιγμή. Το μέγα ερώτημα είναι αν θα κατοικήσει και μέσα μας. Αν δηλαδή εμπεδωθούν δομές και τρόποι κατανόησης της θρησκευτικής, γλωσσικής, φυλετικής, πολιτισμικής, πολιτικής και έμφυλης ετερότητας μέσα από διαδικασίες διαπολιτισμικής επικοινωνίας. Τούτο προϋποθέτει ότι ο 'άλλος' δεν βιώνεται 'έξωτικά', αλλά ότι ασκούμαστε στην εναίσθηση, ότι μαθαίνουμε να τον ακούμε και να τον μιλάμε, παρά να μιλάμε για ή γύρω από αυτόν (Robins 1991: 33).

Υπό αυτές τις συνθήκες το θέμα δεν είναι να προβληθούν ορισμένες αφηρημένες αρχές οικονομικής αναφοράς (ισότητα, ελευθερία, αυτοδιάθεση, αξιοπρέπεια κ.λπ.). Απλή και μόνο επίκληση τέτοιων αρχών λειτουργεί ιδεολογικά προς όφελος εκείνων που τις προωθούν. Το ζήτημα είναι να διασφαλιστούν οι ενδο-κοινωνικοί και δια-κοινωνικοί όροι επικοινωνίας ώστε οι αρχές αυτές να καταστούν κοινό πεδίο κανονιστικής αναφοράς και πράξης. Το ζήτημα τίθεται έτσι διότι με τον κατακερματισμό και τον πολλαπλασιασμό των συλλογικών ταυτοτήτων στην ύστερη νεωτερικότητα έχει περικυβηθεί ο πάλαι ποτέ σχετικά σταθερός και αναπαραγωγίμος χαρακτήρας των κοινωνικών συστημάτων. Τα υποκείμενα εγκαλούνται πλέον από πολλαπλά αφηγηματικά σημεία, από πολλούς και εν πολλοίς ετερόκλητους λόγους έτσι, ώστε να διαμορφώνονται τόσο παραδοσιοκρατικές όσο και εύθραυστες και εφήμερες ταυτότητες (Kellner 1992: 141-177, Featherstone 1990: 8, Badie 1993:192-3).

Αν, τώρα, αυτή η 'εμπειρική' πολυπολιτισμικότητα καταστεί και κανονιστική, καλλιεργείται αναπόφευκτα ένας ακραίος ηθικός σχετικισμός (Bauhn 1995: 85-100), ο οποίος προωθείται από τη μεριά αρκετών κοινοτιστών (communitarians). Βεβαίως, ο ηθικός σχετικισμός (και σε τελευταία ανάλυση η κατίσχυση του ντεσιζιονισμού) δεν αποτρέπεται με την αφηρημένη ουσιοκρατική λογική της φιλελεύθερης 'πολιτικής της ισότητας' –απεναντίας, φαίνεται ότι σε μεγάλο βαθμό αυτή ακριβώς η λογική είναι που γεννά ορισμένες από τις σχετικιστικές ακρότητες της 'πολιτικής της ταυτότητας'. Ταυτόχρονα όμως– και εξαιτίας της ιδεολογικής της λειτουργίας–, γεννά και φαινόμενα μισαλλοδοξίας και ρατσισμού καθώς οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας προκαλούν αμυντικές αλλά και επιθετικές αντιδράσεις των πλειοψηφιών απέναντι στις κοινωνικές, εθνικές και εθνοτικές μειονότητες (Κατσούλης 1999).

Στη διαμάχη κοινοτισμού ή 'κομμουνταρισμού' και φιλελευθερισμού⁴ το ένα στρατόπεδο προκρίνει τη δημόσια αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων στις μειονότητες όσον αφορά τη γλώσσα, την εκπαίδευση, τη διατήρηση και προαγωγή της παράδοσής τους κ.λπ. (MacIntyre 1981: 204-5, Ετζιόνι 1998: 381 επομ.). Το άλλο στρατόπεδο, οι φιλελεύθεροι, θεωρούν ότι η ανεκτικότητα και η θεσμική αναγνώριση και προστασία της διαφοράς αφορά αποκλειστικά τον ιδιωτικό βίο των ατόμων (Habermas 1995). Στο μέσον τοποθετούνται σύγχρονοι πολιτικοί στοχαστές όπως ο Taylor (1997), ο Walzer (1998) και ο Kymlicka (1995), οι οποίοι προτείνουν την αμοιβαία ενίσχυση της κοινότητας και της ατομικότητας: 'δεν μπορούμε να είμαστε απλά κοινο-

τιστές ή φιλελεύθεροι - αλλά πρέπει να είμαστε το ένα, μετά το άλλο, όπως απαιτεί η ισορροπία' (Walzer 1998: 166).

Ανεξάρτητα από το πώς ο καθένας από τους παραπάνω στοχαστές αντιμετωπίζει τη σύνθεση ατομικών και συλλογικών δικαιωμάτων στο πλαίσιο της υστερονεωτερικής ποικιλότητας, το βέβαιον είναι πως μια τέτοια προοπτική προϋποθέτει μια διαλογική -και άρα ιστορική και όχι ουσιοκρατική- θεμελίωση της ταυτότητας. Προϋποθέτει μια ηθική της διαφοράς ενώπιον και μέσω της οποίας κάμπτονται τόσο η ναρκισσιστική αυτάρκεια των θεμελιοκρατικών μειονοτικών ομάδων, όσο και η 'τυρρανία της πλειοψηφίας'. Αν τελικά παγκοσμιοποίηση είναι, μεταξύ άλλων, η συνειδητοποίηση ότι δεν υπάρχουν πλέον χωριστοί κόσμοι, το ερώτημα που εγείρεται είναι πώς μπορούν αυτοί να συνυπάρξουν χωρίς ο ένας να επιβληθεί στον άλλο, μη αφομοιούμενοι, παράλληλα, σε μια πλανητική ομοιομορφία. Επιχειρώντας μια απάντηση στο ερώτημα αυτό, ο Beck (1999: 178-192), οριοθετεί μεταξύ ενός 'απολυτοποιημένου σχετικισμού' και μιας 'απολυτοποιημένης καθολικότητας'. Ως λύση προτείνει μια 'σχετικιστική καθολικότητα', η οποία κατά τη γνώμη του επιτρέπει την ύπαρξη κοινών κριτηρίων αξιολόγησης, ταυτόχρονα με την αυτοκριτική και ανοικτή στον άλλον στάση όλων προς όλους. Για τον γερομάνο κοινωνιολόγο,

'σχετικιστική καθολικότητα σημαίνει: πρέπει ο καθένας να εκθέσει τα δικά του ιερά και όσια στη δημόσια κριτική και σύγκριση. Πρέπει ο καθένας να μεταθέσει το αμάρτημα του πολυθεϊσμού στα πλαίσια της καθολικότητας και μάλιστα μέσα στον ίδιο του τον εαυτό' (1999: 191).

Από την έποψη αυτή, θα υποστηρίζαμε ότι το ζήτημα δεν έγκειται στην χάραξη μιας μέσης οδού μεταξύ του σύγχρονου φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού σε επίπεδο θεωρίας. Η κοινοτιστική καταγγελία περί φορμαλισμού και αφηρημένης δικαιωματοκρατίας που απευθύνεται στον φιλελευθερισμό, δεν αιτιολογείται με την παράλληλη αναγνώριση δικαιωμάτων τόσο στα άτομα όσο και στις επιμέρους πολιτισμικές ομάδες (ο περίφημος 'Φιλελευθερισμός 2' του Taylor). Και τούτο διότι η αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων αυτο-διοικητικού και πολυ-εθνοτικού τύπου, καθώς και δικαιωμάτων ειδικής αντιπροσώπευσης (Kymlicka 1995: 26-33) καταστρατηγούν, σε τελευταία ανάλυση, το δικαίωμα της ελευθερίας επιλογής των μελών των ομάδων αυτών στη διαμόρφωση της δικής τους βιογραφίας, που ενδεχομένως να περνά και μέσα από την αναθεώρηση της προσίδιας πολιτισμικής παράδοσης. Όπως αναφέρει ο Bauman (1997: 197), ο κοινοτισμός δεν προσφέρεται για τη θεραπεία των εγγενών ελαττωμάτων του φιλελευθερισμού, κα-

θώς η μεταξύ τους αντίφαση είναι υπαρκτή και ουδεμία φιλοσοφική γυμναστική είναι σε θέση να την άρει. Από την άλλη μεριά, το φιλελεύθερο επιχείρημα δεν θα πάψει να γίνεται ιδεολογία στον βαθμό που τα ατομικά δικαιώματα δεν βρίσκουν πραγματικό αντίκτυπο στην οικονομική και κοινωνική ζωή. Αυτό προϋποθέτει βεβαίως κατίσχυση του πολιτικού φιλελευθερισμού και αλλαγή των όρων καταμερισμού της εργασίας και της ιδιοκτησίας (Bauman 1997: 196).

Το όλο θέμα, φυσικά, είναι τεράστιο και είναι προφανές ότι στο πλαίσιο της μελέτης αυτής δεν μπορούμε να το διαπραγματευτούμε με επαρκή τρόπο. Ωστόσο, οφείλουμε να πούμε ότι, κατά ένα μέρος τουλάχιστον, οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης συνιστούν το πραγματολογικό και υλικό υπόστρωμα που επιτρέπει την πραγμάτωση, και όχι την απλή επίκληση, της σύγκλισης μεταξύ της 'πολιτικής της αναγνώρισης' και της 'πολιτικής της ισότητας'. Και τούτο διότι η παγκοσμιοποίηση υποχρεώνει σε δράση λαμβάνοντας υπόψη τον 'αποστασιοποιημένο άλλο', ο άλλος, ο έτερος είναι εδώ, εφόσον η συστηματική και εις βάθος διασύνδεση του κόσμου αίρει τα σύνορα και τις πολιτισμικές μονώσεις.

Οπωσδήποτε, η άρση αυτή μπορεί να οδηγήσει σε αμυντικές αντιδράσεις ξενοφοβικού και θεμελιοκρατικού τύπου. Μπορεί όμως να οδηγήσει και σε ένα νέο κοινό τόπο, μια νέα κοινότητα δικαιωμάτων, εφόσον οι άνθρωποι δεν δύνανται πλέον να παρακάμψουν το γεγονός ότι είναι υποχρεωμένοι να μοιραστούν το μέλλον τους με τους άλλους κάτω από την ίδια, τελικά, στέγη: τον πλανήτη. Η επιτάχυνση του ρυθμού της κοινωνικής αλληλόδρασης σε πλανητική κλίμακα ενίσχυσε την αναγκαιότητα να ανταποκριθούν βάσει κοινών δεσμευτικών αρχών και αξιών, ακριβώς επειδή, μακροπρόθεσμα, τα δικαιώματα και οι απολαβές κάποιων μπορούν να διατηρηθούν μόνον αν ασκούνται με υπευθυνότητα και με σεβασμό στα αμοιβαία δικαιώματα των άλλων. Η πιθανότητα γνωριμίας και συμφιλώσης με τον άλλο αυξάνει στο βαθμό που η υποχρεωτική συγκατοίκηση πολλαπλασιάζει τις ευκαιρίες 'δοκιμής και σφάλματος'.

Η τρέχουσα απόκριση στην παγκοσμιοποίηση με τη θέση *The West and the Rest* και η στρατηγική σύλληψη της 'σύγκρουσης των πολιτισμών' δεν καταστρατηγεί απλώς τα οικουμενικά προτάγματα του Διαφωτισμού, τα οποία σήμερα αποκτούν νέα σημασία αλλά αυτοϊπνονομεύεται κιόλας. Διότι σε έναν κόσμο πλανητικής ανασφάλειας και διακινδυνεύσεων ουδείς μακροπρόθεσμα είναι σε θέση να απολαύσει τα κεκτημένα του. Σε έναν κόσμο χρονο-χωρικά συμπιεσμένο οι όποιες απολαύσεις είναι επισφαλείς και συ-

γκυριακές όσο ο παγκόσμιος και τοπικός καταμερισμός εργασίας γεννά ανισότητες και κοινωνικούς αποκλεισμούς.

Η 'κοινότητα' ως ταυτότητα

Από τη μελέτη του φαινομένου, έχει καταστεί πρόδηλο πως η παγκοσμιοποίηση αναδεικνύει μια νέα, περίπλοκη, γεωγραφία της εξουσίας, στην οποία παλαιότεροι τρόποι κυριαρχίας υπερπροσδιορίζονται από πλέον σύγχρονες διαδικασίες κατεξουσίaseως σε τοπική, περιφερειακή, διαπεριφερειακή, εθνική και διεθνή κλίμακα. Ταυτοχρόνως, το τοπικό, το περιφερειακό, το εθνικό και το διεθνές σχετικοποιούνται, τα μεταξύ τους όρια καθίστανται όλο και πιο πορώδη. Ακόμη, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, σήμερα σε όλες σχεδόν τις χώρες οι συλλογικές ταυτότητες εισέρχονται σε μια περίοδο έντονων ανακατατάξεων. Παραδοσιακές, νεωτερικές και υστερονεωτερικές (κατ' άλλους μετανεωτερικές) ταυτίσεις συνυπάρχουν εντός ενός περίπλοκου όσο και ρευστού πολιτισμικού περιβάλλοντος. Διαδικασίες υπερ-διαφοροποίησης και απο-διαφοροποίησης (Crook, Pakulski, Waters 1992), εξατομίκευσης σε πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο, πολυτοπικής εγκατοίκησης και συγκατοίκησης, αποτοπισμού και ανατοπισμού, εξαιτίας και των πληθυσμιακών μετακινήσεων (Δεμερτζής 1996: 333 επόμ.) οδηγούν σε πολιτισμικές υβριδιοποιήσεις και στον σχηματισμό διπλών ή/και πολλαπλών ταυτοτήτων (Pieterse 1995: 56-7). Οδηγούν, όπως ήδη αναφέραμε, τόσο σε 'μεταμοντέρνες' συνθέσεις και προσμειξείς, όσο και σε παραδοσιοκρατικές αναβιώσεις. Σε κάθε περίπτωση, οι διαδικασίες αυτές αναδεικνύουν νέες κατανοήσεις του κόσμου, όπου το 'μέσα' και το 'έξω', το 'εδώ' και το 'εκεί', το 'όριο' και το 'άπειρο', η 'στάση' και η 'κίνηση', η 'συνέχεια' και η 'ασυνέχεια', η 'παρουσία' και η 'απουσία' αναδιατάσσονται μέσα και μέσω του 'παγκόσμιου χωριού'. Οι ποικίλες πολιτισμικές οσμώσεις σχετικοποιούν τις επιμέρους πολιτισμικές παραδόσεις και τις σχετικά εδραίες συλλογικές ταυτίσεις της νεωτερικής (βιομηχανικής) κοινωνίας. Επιπλέον, απομεινύται η σημασία αναλυτικών κατηγοριών αναφορικά με τις διαδικασίες κοινωνικοποίησης, όπως, λόγου χάριν, η 'διακεκομμένη κοινωνικοποίηση' ή ο 'οριακός άνθρωπος', καθόσον η διαπλοκή του τοπικού με το πλανητικό και 'χρονο-χωρική αποστασιοποίηση' περιστελλουν δραστικά τον σχηματισμό σχετικά σταθερών συστημάτων αναφοράς.

Υπό το βάρος των συνθηκών αυτών, θα ήταν μάλλον υπερβολικό να δεχθεί κανείς την αισιόδοξη άποψη του Featherstone (1995: 9) ότι 'ολοένα

και περισσότερο σήμερα οι άνθρωποι μπορούν να ζήσουν ευτυχισμένα μέσω πολλαπλών ταυτοτήτων'. Θα ήταν όμως εξίσου αδόκιμο να προσυπογράψει και την απαισιόδοξη άποψη των Berger και Luckmann (1995) ότι η άρση των αυτονόητων της νεωτερικότητας επιφέρει συλλήβδην κρίση ταυτότητας και νοήματος. Είναι αλήθεια πως η παγκόσμια κουλτούρα είναι 'πολυθεϊκή', πολυφωνική, προπάντων δε συγκρητική (Hannerz 1990: 237). Είναι επίσης αλήθεια πως, σε παραλλάσσουσες αναλογίες, οι πιέσεις που ασκούν οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης στους τρόπους σχηματισμού συλλογικών ταυτοτήτων οδηγούν σε διφορούμενα αποτελέσματα: από τη μια μεριά ευνοούν τάσεις εξατομικευσης, από την άλλη, όμως, ενισχύονται εθνοκεντρικές και παραδοσιακές αντιλήψεις.

Κατά μία έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε λοιπόν ότι η σύγχρονη ατομότητα περνά και μέσα από την παγκοσμιοότητα. Τούτο, με τη σειρά του, συνεπάγεται δύο πράγματα:

α) Αντικείμενο ταύτισης μπορεί, μεταξύ άλλων, να είναι και η ανθρωπότητα, κάτι που οπωσδήποτε διευκολύνει την ενεργοποίηση ροπών προς τη διαπολιτισμική επικοινωνία. Εκτός, αλλά και δίπλα, από την πολυειδία και τον 'πολυθεϊκό' κατακερματισμό των ταυτοτήτων, για πολλούς ανθρώπους η ανθρωπότητα και ο πλανήτης αποτελούν αντικείμενα ταύτισης που διodeύουν μορφές δράσης με αποστασιοποιημένους άλλους (Thompson 1999: 172 επόμ.).

β) Σε ένα περιβάλλον οικουμενικών διακινδυνεύσεων, σε μια, με άλλα λόγια, πλανητική κοινωνία της διακινδύνευσης, ο εαυτός υπόκειται σε συνεχείς διαδικασίες αυτοπάθειας και ανακλαστικότητας (Thompson 1999: 339 επόμ.). Στις διαδικασίες αυτές το άτομο εμπειράται μια διαρκή ένταση ανάμεσα στο αίτημα της διασφάλισης από τις συστηματικά παραγόμενες διακινδυνεύσεις και στην αίσθηση προσωπικής ευτυχίας και ελευθερίας: σε ένα περίπλοκο αλλά και ανοικτό σύστημα κοινωνικών σχέσεων όταν το άτομο επιδιώκει μεγαλύτερη ελευθερία χάνει σε ασφάλεια, ενώ όσο περισσότερη ασφάλεια ζητά τόσο λιγότερα περιθώρια ελευθερίας έχει (Bauman 1997: 3).

Στη σύγχρονη αυτή οδύσεια του υποκειμενικού νοήματος, ως επί το πλείστον η ταυτότητα αναδύεται ως διακύβευμα με όχημα την 'κοινότητα'. Δεν είναι τόσο οι 'ομάδες', οι 'τάξεις', τα 'κοινωνικά κινήματα', οι 'μάζες' και τα 'κόμματα', όσο το σημαίνουν 'κοινότητα', το οποίο αναλαμβάνει να εκφράσει μορφές συλλογικότητας στα παγκοσμιοποιημένα περιβάλλοντα της ύστερης νεωτερικότητας. Το αίτημα και το αίνιγμα της ταυτότητας διατυπώνεται με και σε όρους κοινότητας.

Η 'κοινότητα', ωστόσο, είναι, κατά την άποψή μας, ένα άδειο, όσο και κύριο, σημαίνον. Αφ' εαυτού δεν διαθέτει ένα ενδιάθετο και θετικό νόημα. Το εκάστοτε νόημα της κοινότητας συγκροτείται πάντοτε εκ των υστέρων μέσω της ρηματικής συνάρθρωσης των στοιχείων που την απαρτίζουν. Το νόημα, δηλαδή, συγκροτείται πάντοτε αναδρομικά μέσω της διαμόρφωσης ενός ρηματικού σχηματισμού, για να θυμηθούμε μια βασική θεωρητική κατηγορία του Foucault. Η εντός ιστορικού τύπου και χρόνου συνάρθρωση των στοιχείων ενός ρηματικού σχηματισμού, στην περίπτωση μας: του κοινοτιστικού Λόγου, αναδεικνύει το εκάστοτε (ενδεχομενικό) νόημα του κύριου –και μέχρι τότε άδειου– σημαίνοντος, το οποίο κατόπιν εγκალεί τα υποκείμενα ως τέτοια. Τα τελευταία αποκτούν, έτσι, μια συλλογική ταυτότητα, την οποία φαντάζονται ότι διέθεταν ανέκαθεν είτε εν υπνώσει είτε σε λανθάνουσα μορφή (Λίποβατς-Δεμερτζής 1994: 107 επ. Δεμερτζής 1996: 72-6).

Στο μέτρο που οι αναλυτικές κατηγορίες της κοινωνικής θεωρίας είναι αποτέλεσμα μιας 'διπλής ερμηνευτικής', δευτερογενείς ερμηνείες ενός ήδη ερμηνευμένου και από τα υποκείμενα βιωμένου κόσμου (Giddens 1976: 79, 162 και 1984: 284, 374), η 'κοινότητα' ως επιστημονική έννοια δεν μπορεί παρά να είναι πολυ-νοηματική. Πράγματι, μια απλή επισκόπηση της πολύ μεγάλης διεθνούς βιβλιογραφίας πάνω στο ζήτημα αυτό δείχνει ότι το εννοιολογικό περιεχόμενο της 'κοινότητας' κάθε άλλο παρά αυταπόδεικτο είναι. Από τη Gemeinschaft του Tönnies και τη Σχολή του Σικάγο έως σήμερα η 'κοινότητα' έχει χρησιμοποιηθεί με πολλούς και δισταμένους τρόπους στις επιστήμες του ανθρώπου, χωρίς να έχει μέχρι στιγμής καθιερωθεί ένας και αποκλειστικός ορισμός της. Βεβαίως, στο παρόν κείμενο δεν μπορούμε να αναλύσουμε όλους τους τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιήθηκε ο όρος αυτός.⁵ Οφείλουμε όμως να σημειώσουμε ότι ιδιαίτερη ώθηση στο σχετικό επιστημονικό διάλογο δόθηκε από τον Cohen (1985/1989), ο οποίος ορίζει την κοινότητα βάσει του μεγέθους και της δομής της, αλλά και βάσει του κοινού νοήματος που χαρακτηρίζει τα μέλη της. Για τον Cohen (1989: 12, 21, 44, 114, 118) η κοινότητα είναι μια συμβολική-πολιτισμική κατασκευή.

Κατά τα άλλα, αρκεί, νομίζουμε, να αναφερθεί η πολιτική 'φαντασιακή κοινότητα' του Anderson (1983), ως εννοιολόγηση του έθνους, η χωρική-επικρατειακή όσο και ψευδαισθησιακή 'κοινότητα' της Σχολής του Birmingham, σύμφωνα με την οποία οι νεανικές υποκουλτούρες επινοούν αμυντικές/συμβολικές/στυλιστικές αντιστάσεις στην κυρίαρχη κουλτούρα (Clarke 1976), καθώς και τις κοινότητες που διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο της κουλτούρας της εργατικής τάξης της Μεγάλης Βρετανίας, προκειμένου αυτή

να διαφοροποιηθεί πολιτικά και πολιτισμικά από την αστική (Critcher 1979, Clarke 1979: 240 επόμ). Ακόμη, πρέπει να συμπεριληφθούν εδώ οι 'ερμηνευτικές κοινότητες' του Fish (1980: 14, 171), ο οποίος, στο πλαίσιο της ερμηνευτικής και της θεωρίας της πρόσληψης (reception theory), τις αντιλαμβάνεται ως ομάδες ανθρώπων που χρησιμοποιούν ηθελημένα ή/και αθέλητα κανόνες και πρότυπα που ρυθμίζουν τη συμβολική τάξη, προκειμένου να διαμορφώσουν το νόημα της κοινής τους εμπειρίας (Föfnas 1995: 133, 201, 204).

Αξίζει επίσης να μνημονευθούν οι νεανικές 'πρωτο-κοινότητες' του Willis (1990: 141-5 και 146-151), οι οποίες συγκροτούνται όχι μέσα από την πρόσωπο-με-πρόσωπο επικοινωνία, αλλά στη βάση κοινών τύπων γούστου και προτιμήσεων που διαδίδονται από τα ΜΜΕ, τα μηνύματα των οποίων εισπράττονται μέσω διαδικασιών 'δημιουργικής κατανάλωσης'. Τα τελευταία χρόνια διεξάγεται ένας εξαιρετικά γόνιμος και ενδιαφέρων διάλογος γύρω από την έννοια της 'κοινότητας' στα περιβάλλοντα της διαμεσολαβημένης-από-υπολογιστή-επικοινωνίας. Η εικονική (ή δυνητική) κοινότητα (virtual community) ή, κατ' άλλη ορολογία, η 'έντός δικτύου κοινότητα' (on line community) είναι μια εμπειρία που ξεπερνά τη γεωγραφική αναφορά των ατόμων, καθώς και τη συμβιωτική διάσταση των κοινωνικών σχέσεων. Τούτο κατ' άλλους μεν οδηγεί στην υποχρεωτική αναθεώρηση της έννοιας της κοινότητας, κατ' άλλους δε στον σχηματισμό ψευδο-κοινοτήτων (Jones 1998, Baym 1998, Kolko & Reid 1998, Smith & Kollock 1999).

Στην προσπάθειά του να διαφοροποιηθεί από τη γνωστική ανακλαστικότητα των Beck και Giddens και συνεχίζοντας τον σχετικό προβληματισμό που είχε θέσει από κοινού με τον Urry (1994: 31-59), ο Lash αναλαμβάνει να συγκροτήσει μια έννοια της κοινότητας, η οποία να μην είναι μια απλή συνένωση εξατομικευμένων υποκειμένων (1994: 144), αλλά ένα εννοματομένο 'εμείς' που συγκροτείται από το habitus μιας κοινής πρακτικής γνώσης. Για τον Lash, επειδή στην εποχή μας έχουν κλονισθεί τα θεμέλια της ορθοπραξίας, για τον σχηματισμό κοινοτήτων απαιτείται ένα είδος 'ερμηνευτικής ανακλαστικότητας' της σύγχρονης εμπειρίας του 'αθεμελιώτου θεμελίου' (groundless ground) της μεταμοντέρνας συλλογικότητας (1994: 168).

Το φαινόμενο που ο Maffesoli (1996) έχει αποκαλέσει 'νέο-φυλετισμό' συνιστά μιαν άλλη ακόμα εκδοχή της κοινότητας ως ταυτότητας στο νεο-πραγματικό κόσμο της 'κοινωνίας των ομοιωμάτων'. Όσο αυξάνουν οι τάσεις εξατομίκευσης και οι διαδικασίες κοινωνικής ενσωμάτωσης απορρυθμίζονται, τόσο οι περισσότεροι πληττόμενοι τείνουν να αναπληρώσουν τη χα-

μένη αίσθηση ταυτότητας. Το ιδιάζον χαρακτηριστικό των κοινοτήτων/νέοφυλών που έτσι σχηματίζονται, κατά τον Maffesoli, είναι ότι στερούνται παράδοσης και θεσμοθετημένων μηχανισμών εσωτερικού ελέγχου. Χωρίς παρελθόν και με αβέβαιο μέλλον, αποκλειστικός σχεδόν στόχος τους είναι να καταστήσουν εμφανή την ύπαρξή τους στο παρόν. Όπως το διατύπωσε ο Bauman (1995: 157), για τις κοινότητες αυτές ισχύει απολύτως μια παραλλαγή της γνωστής φράσης του Καρτέσιου: 'με προσέχουν, άρα υπάρχω'. Σε αντίθεση με τις 'ανακλαστικές κοινότητες' του Lash, οι νέο-φυλετικές κοινότητες Maffesoli λειτουργούν ως 'ψυχολογικό πλήθος' που διέπεται από εφήμερες, διαρκώς αναδιατασσόμενες και μεταβατικές ταυτοποιήσεις.

Η σύντομη αυτή περιήγηση στις εννοιολογικές παραλλαγές της 'κοινότητας' έγινε στο πεδίο της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας και των πολιτισμικών σπουδών. Φυσικά, σημαντικότερη παρουσία η έννοια αυτή έχει και στον χώρο της σύγχρονης πολιτικής και ηθικής θεωρίας και φιλοσοφίας, ιδιαίτερα μάλιστα στο πλαίσιο του διαλόγου μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινοτισμού. Στον διάλογο αυτό ήδη αναφερθήκαμε. Εδώ θα αρκесθούμε σε ορισμένα συμπληρωματικά σχόλια έτσι, ώστε να προχωρήσουμε κατόπιν στο τελευταίο μέρος της μελέτης αυτής.

Αναφέραμε προηγουμένως ότι οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης προσφέρουν το υλικό υπόστρωμα για τη σύνθεση της 'πολιτικής της ισότητας' και της 'πολιτικής της ταυτότητας' μέσα από την εμπέδωση μιας ηθικής της διαφοράς. Διατυπώσαμε επίσης την άποψη ότι η εν λόγω ηθική προϋποθέτει την άμβλυνση της ακεραιοκρατίας τόσο από τη μεριά της πλειοψηφίας όσο και από τη μεριά των πολιτισμικών μειονοτικών (και οπωσδήποτε μειονεκτικών) ομάδων. Σε αυτό ακριβώς το σημείο επιθυμούμε να σταθούμε για λίγο, ακριβώς γιατί άπτεται αρκετά, νομίζουμε, του επιχειρήματος ορισμένων θεωρητικών που πρόσκεινται κριτικά στον κοινοτισμό, όπως π.χ. ο Walzer, οι οποίοι προτείνουν μια ταυτόχρονη αναγνώριση δικαιωμάτων τόσο στις κοινότητες όσο και στα μέλη τους ατομικά. Για τον Walzer η κοινότητα δεν προηγείται του ατόμου, δεν αναγορεύεται σε πολυπολιτισμικό φετίχ. Ναι μεν οι κοινότητες δικαιούνται αναγνώρισης και μέσων προαγωγής της κουλτούρας τους, πλην όμως αναγνωρίζεται στα μέλη τους το δικαίωμα να αποχωρήσουν. Επιπλέον, οι κοινότητες δεν μπορούν να ασκούν δημόσια εξουσία στο εσωτερικό τους. Όπως αναφέρει ο συγγραφέας,

‘οι παραδοσιακοί θα πρέπει να διδαχθούν την ανεκτικότητα έναντι των δικών τους- για τις διαφορετικές εκδοχές της δικής τους θρησκείας ή κουλτούρας’ (1998: 118).

Από αυτό προκύπτει ότι, για τον οποιοδήποτε συγκερασμό του κοινοτικού και του φιλελεύθερου επιχειρήματος, η ιδέα της 'φυσικής κοινότητας' ως λίκνου πολιτισμικής κληρονομιάς δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή. Και τούτο διότι, όπως αναφέρει ο Bauman (1997: 195), η ύπαρξη της κοινότητας και η συμμετοχή σε αυτήν είτε θα είναι αποτέλεσμα ελεύθερων ατομικών επιλογών⁶ (με όλη την αβεβαιότητα από την οποία συνοδεύονται οι ατομικές επιλογές σήμερα), είτε θα προηγείται κάθε ατομικής επιλογής ως ένα υπερβατολογικό *a priori* που αξιώνει την απόλυτη αφοσίωση των μελών της.⁷ Μόνο με την πρώτη εκδοχή της μπορεί η 'κοινότητα' να υπάρξει στην όποια σύγκλιση κοινοτιστών και φιλελευθέρων.⁸ Τούτο σημαίνει ότι (αυτο)αποκλείονται εκείνες οι πολιτισμικές παραδόσεις που απορρίπτουν τη γενική δεσμευτική αρχή του σεβασμού της διαφοράς από όλους προς όλους.⁹

Όταν με αυτόν τον τρόπο θεσμίζεται η κοινότητα, τότε πράγματι η σύγχρονη κοινωνία υφίσταται ως πολυπολιτισμική και όχι ως 'πολυκοινοτική' (Bauman 1999: 197-9). Τότε η κοινωνία και οι επιμέρους κοινότητες επιτρέπουν στα άτομα να αναπτύσσουν ικανότητες μάθησης και αναστοχασμού, καθώς και δεξιότητες για την πραγμάτωση των δυνατοτήτων τους σε συνθήκες θετικής ελευθερίας και διαπολιτισμικής επικοινωνίας. Τότε τα υποκείμενα-μέλη κοινοτήτων είναι δυνατό να εμπειραθούν, έστω και δοκιμαστικά, ότι η ταυτότητά τους δεν είναι πλήρης, κλειστή και ολοκληρωμένη, χωρίς αυτό να τους προξενεί άγχος και τάσεις παλινδρόμησης σε αρχαϊκές μορφές έκφρασης του δίπολου 'εμείς-αυτοί'.

Όμως, δεν θεσμίζεται ούτε και ορίζεται πάντοτε με τον ανοικτό αυτό τρόπο η κοινότητα. Τουναντίον, τις περισσότερες φορές, τόσο από συντηρητικούς όσο και προοδευτικούς/ελευθεριακούς κύκλους, προβάλλεται ως περιόριστη και 'φυσικοποιημένη' πολιτισμική οντότητα που χρίζει διαιώνισης και προστασίας στο όνομα της αυθεντικότητας και της αυτοπραγμάτωσης των υποκειμένων. Έτσι, όταν στη φιλελεύθερη διάκριση ανάμεσα στην εθνική-πολιτική ταυτότητα και την εθνοτική-πολιτισμική ταυτότητα των ατόμων (όπου η μεν πρώτη αφορά ανσθηρά τη δημόσια σφαίρα και προϋποθέτει την ουδετερότητα του κράτους, η δε άλλη περιορίζεται στον ιδιωτικό χώρο), ορισμένοι κοινοτιστές αντιπροτείνουν τη δημόσια αναγνώριση¹⁰ και, άρα, την κρατική προστασία των επιμέρους πολιτισμικών παραδόσεων, ακριβώς διότι η περιχαράκωση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας στον ιδιωτικό βίο ακυρώνει το αίτημα της αυτοπραγμάτωσης και της αυτο-έκφρασης, ανακύπτει ένα εξαιρετικά δύσκολο πολιτικό και ηθικό πρόβλημα: μια κοινότητα δεν μπορεί να διεκδικεί τη δημόσια αναγνώριση και προστασία της όταν οι

πρακτικές που τηρούνται στο εσωτερικό της καταργούν ή αγνοούν αυτή ταύτη τη διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού χώρου (Λάβδας 1999: 35-6).

Δεν αρκεί μόνο τα δυτικά κράτη να καλλιεργήσουν την πολιτική κουλτούρα της ανοχής και τον πατριωτισμό του συντάγματος, προκειμένου να ενσωματώσουν άτομα (με ή χωρίς την πλήρη ιδιότητα του πολίτη) διαφορετικής πολιτισμικής καταγωγής. Οφείλουν και τα άτομα αυτά να θεσμίσουν τις κοινότητες στις οποίες ανήκουν με ένα *μη κοινοτιστικό* τρόπο. Ως ανακλαστικές, δηλαδή, εθνο-θηρσκευτικές κοινότητες, εντός των οποίων ο κοινωνικός αποκλεισμός που βιώνουν τα μέλη τους να μην αντικατασταθεί (πράγμα που ούτως ή άλλως γίνεται) από την καταπίεση του συλλογικού ναρκισσισμού της κοινότητας (Bauman 1997: 31-3). Ανακλαστική και μη κοινοτιστική θέσμιση της κοινότητας σημαίνει, επίσης, ότι τα μέλη της συμφιλώνονται με την παραδοχή της έλλειψης, με το αδύνατο της τέλει και πλήρους συλλογικής (αλλά και ατομικής) ταυτότητας, ακριβώς διότι τα υποκείμενα είναι διασχισμένα και οι κοινωνικές ομάδες, μεγάλες και μικρές, χαρακτηρίζονται από εσωτερικές αντιθέσεις. Το ότι αρκετές θεμελιοκρατικές ομάδες που δραστηριοποιούνται σε δυτικές χώρες δεν είναι πρόθυμες να προσχωρήσουν στη λογική της ανακλαστικής κοινότητας, όπως και το γεγονός ότι οι πολιτισμικές πλειοψηφίες στις χώρες αυτές επιδεικνύουν πενιχρά όρια ανεκτικότητας και σεβασμού της διαφορετικότητας των ομάδων αυτών, μπορεί μεν να αποτελούν τα σημαντικότερα εμπόδια για την εμπέδωση αρχών και προτύπων διαπολιτισμικής επικοινωνίας, πλην όμως δεν είναι τα μόνα. Είναι και οι ίδιοι οι κοινοτιστές διανοούμενοι, ακαδημαϊκοί, δικαστές και δημοσιολόγοι που στο όνομα της διαφορετικότητας και του ηθικού αυτοπροσδιορισμού των ανθρώπων προωθούν μια μη κοινοτιστική αντίληψη της κοινότητας.

Το γεγονός ότι δεν έλκονται ιδιαίτερα από τις φιλελεύθερες επικλήσεις στον πατριωτισμό του συντάγματος δεν σημαίνει απαραίτητως ότι οι κοινωνικές αυτές κατηγορίες στερούνται δημοκρατικής παιδείας (εκτός βεβαίως από τους διανοούμενους του διαφορικού ρατσισμού). Αλλ' ούτε και σημαίνει ότι παρασύρονται απλώς από τις σειρήνες της μεταμοντέρνας ελευθεριότητας. Η μέριμνα πολλών δικαστών σε δυτικά πολυπολιτισμικά κράτη να επιβάλλουν ρυθμίσεις που ευνοούν τη δημόσια προαγωγή επιμέρους πολιτισμικών παραδόσεων (Κατσούλης 1999: 58 επ.), εκκινεί ακριβώς από το ενδιαφέρον τους να διευρυνθεί η δημοκρατία και η ανοικτή κοινωνία. Η εκχώρηση πάντως, ή έστω η πρόθεση εκχώρησης δημόσιων προνομίων σε εθνο-θηρσκευτικές κοινότητες οι πολιτισμικές προδιαγραφές των οποίων κινούνται εκτός της παράδοσης του κράτους δικαίου είναι γεγονός. Το γεγονός αυτό

δεν συνιστά παρανόηση, ιανοπροσωπία, κακοδικία ή, για να το ξαναπούμε, δείγμα ευένδοτης στάσης απέναντι στον μεταμοντερνισμό και τον σχετικισμό. Εν είδει υποθέσεως εργασίας, θεωρώ πως ερμηνεύεται και αντλεί την καταγωγή του από την ίδια τη νεωτερική σύλληψη και θέσμιση του δημόσιου χώρου, όπως αυτή αναλύθηκε από τον Sennett.

Η συμβολή του Richard Sennett στην κατανόηση της κοινότητας και του δημόσιου χώρου

Στο βιβλίο του *The Fall of Public Man*, ο Sennett, καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης, και εκπρόσωπος της γενιάς της New Left, αναλύει τις σχέσεις ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας κατά έναν τρόπο που διαφέρει από άλλες, πλέον καθιερωμένες, προσεγγίσεις με προεξάρχουσα εκείνη του Habermas (1989) αλλά και της Hannah Arendt (1958).¹¹

Επιχειρώντας μια συμπύκνωση, του όλου εγχειρήματος του συγγραφέα θα λέγαμε τα εξής: Ο Sennett ξεκινά από το αυτονόητο ότι ως κοινωνικά όντα ζούμε δύο ζωές: μία ιδιωτική και μία δημόσια. Αλλά τα κριτήρια τα οποία έχουμε και τηρούμε στην ιδιωτική ζωή δεν μπορούν να βρουν εφαρμογή, και δεν είναι δυνατόν να βρουν εφαρμογή, στη δημόσια σφαίρα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να είμαστε και ειλικρινείς στη δημόσια ζωή. Δεν σημαίνει ότι η συμπεριφορά στον δημόσιο χώρο είναι πλαστή, μη αυθεντική ή τεχνητή, όπως θα έλεγαν παλιότερα οι ρομαντικοί και πολλοί από εμάς σήμερα. Στη βάση αυτής της αυτονόητης διάκρισης, ο Sennett προσπαθεί να κατασκευάσει μια 'θεωρία της έκφρασης' (a theory of expression). Μέσω αυτής της θεωρίας ο συγγραφέας προσπαθεί να ανασυγκροτήσει μια τέχνη χειρισμού της παρουσίας στον δημόσιο χώρο, η οποία δεν στερείται εναίσθησης. Ως ξένοι ανάμεσα σε ξένους και τηρώντας μιαν απόσταση τόσο από το εγώ όσο και από τους άλλους, είναι δυνατόν να αντλήσουμε ικανοποίηση και να επενδύσουμε τις συναναστροφές μας στον δημόσιο χώρο με ηθικό περιεχόμενο. Αρκεί σ' αυτό το περιεχόμενο να μην αναμεταφράζονται οι ηθικές δεσμεύσεις που χαρακτηρίζουν τις σχέσεις οικειότητας του ιδιωτικού χώρου. Και τούτο διότι η κατάργηση της διαφοράς των διαφορετικών τύπων και κωδίκων έκφρασης στον δημόσιο και τον ιδιωτικό βίο είναι για τον Sennett μια πολιτισμική παλινδρόμηση, η κοινωνία παύει να είναι 'εξευγενισμένη' και 'πολιτισμένη' (υπό την έννοια που όρισε τις έννοιες αυτές ο Norbert Elias, στον οποίο ωστόσο ο Sennett δεν αναφέ-

ρεται). Το ζήτημα για τον Sennett έγκειται στο ότι δεν είναι αρκετό να αισθάνεται κανείς στον δημόσιο χώρο 'γνήσια', ακριβώς διότι από το συναίσθημα αυτό δεν έπεται ότι η έκφραση και η δημόσια συμπεριφορά θα ακολουθήσουν αυτομάτως. Η έκφραση, λοιπόν, της αυθεντικότητας, είναι ζήτημα τέχνης και πολιτισμού, κάτι στο οποίο το υποκείμενο θα όφειλε να ασκηθεί.

Για τον αμερικανό κοινωνιολόγο, όμως, η τέχνη αυτή φαίνεται όχι απλώς να έχει αποδυναμωθεί, αλλά να έχει πλέον χαθεί ανεπιστρεπτί (1976: 313 επόμ.& 1999: 394 επόμ.). Η απώλεια αυτή συντελείται με το πέρασμα από τον 18^ο στον 19^ο αιώνα, κατά τη μετάβαση, δηλαδή, από το ancient regime στη νεωτερικότητα. Ενώ στον 18^ο αιώνα, κατά τον Sennett, σημασία έχει τι έκανε κανείς, ανεξαρτήτως από τα ψυχολογικά του κίνητρα, στον 19^ο αιώνα, ουσιαστικά με τον Ρομαντισμό και μετά, ψυχολογιοποιείται η αποτίμηση της δημόσιας συμπεριφοράς έτσι, ώστε η πράξη να μη παίζει ρόλο αυτή καθαυτή όσο το κίνητρο. Ή, με διαφορετικούς όρους, στην κοινωνική συναναστροφή στον δημόσιο βίο δεν παίζει ρόλο πλέον τι κάνει κανείς, αλλά ποιος είναι αυτός που το κάνει. Σε αυτή τη μετατόπιση συμπτυνώνονται τεράστιες αλλαγές που οφείλονται σε δύο μείζονες μακρο-δομικούς παράγοντες: 1) στην έλευση του καπιταλισμού, και 2) στην αλλαγή σε αυτό που ο ίδιος ονομάζει 'εγκοσμιότητα'.

Με την τελική επικράτηση του καπιταλισμού δεν δεσπόζει απλώς η ανταλλακτική σχέση ως οργανωτική αρχή της κοινωνίας, αλλά και ο μαζικο-αυτοαυτός τρόπος ζωής, ο οποίος διαφέρει σχεδόν πλήρως από εκείνον του παλαιού καθεστώτος.¹² Ενώ στον 18^ο αιώνα οι πόλεις με τις πλατείες, τα βουλεβάρτα και τις λεωφόρους, ήταν έτσι διαμορφωμένες ώστε να επιτρέπεται η συναναστροφή ξένων μεταξύ τους ατόμων, από τον 19^ο αιώνα και μετά στις πόλεις οι ανοικτοί χώροι είναι χώροι για να διαβαίνουν οι άνθρωποι, παρά για να μένουν και να συναναστρέφονται. Στο παλαιό καθεστώς του κοσμοπολιτισμού στον δημόσιο χώρο, που διανοίγει η πολεοδομική συγκρότηση του κατασκευασμένου περιβάλλοντος, επιτρέπεται η συναναστροφή μεταξύ ξένων (strangers) που δεν νοιώθουν αλλότριοι (aliens). Ο ξένος, εδώ δεν ήταν ο παρείσακτος, αλλά ο πλάνητας κοσμοπολίτης. Στην πόλη του 18^{ου} αιώνα οι ξένοι γνώριζαν την τέχνη του να επενδύουν ένα κάποιο πάθος στη σχέση τους απέναντι στον άλλον και, κυρίως, να αναλαμβάνουν με μεγαλοθυμία το ρίσκο της διάψευσης. Σ' εκείνη την πόλη συναναστρέφονταν ξένοι, που καλούνταν να διαχειριστούν τα συναισθήματα και τις συγκινήσεις τους με έναν τρόπο πολιτισμένα προσφιλή, πλην όμως όχι τόσο οικείο, ώστε να χαθεί η απόσταση του ενός από τον άλλον, κυρίως δε όμως η αίσθηση της αυτο-από-

στασης (self- distance). Στην πόλη του 18^{ου} αιώνα υπήρχε ένα συνεχές ανάμεσα στην αγορά, το θέατρο (στο οποίο ο συγγραφέας αφιερώνει αρκετές από τις σελίδες του βιβλίου του) και τη δημόσια παρουσία, όπου οι άνθρωποι διεκπεραίωναν ρόλους από τους οποίους αντλούσαν ικανοποίηση και δια των οποίων παρίσταναν συναισθήματα.¹³ Ο Ευρωπαϊκός 18^{ος} αιώνας ουσιαστικά συνδυάζει την υποκριτική με την αυθορμησία: το άτομο εκφράζει τόσες και τέτοιες συγκινήσεις στον δημόσιο χώρο ώστε να διατηρεί το προσώπειο του ξένου χωρίς να το αναγορεύει σε σύμβολο αλλότριας ιδιότητας.

Όλα αυτά αλλάζουν άρδην με το πέρασμα στο 19^ο αιώνα και την επικράτηση του καπιταλισμού. Οι πόλεις μεγεθύνονται απότομα, πολλαπλασιάζονται οι πολυκατοικίες και τα *quartiers*, η παραγωγή αυξάνει κατακόρυφα και η κατανάλωση αρχίζει να αποκτά μαζικό χαρακτήρα με την κατάργηση των υπαίθρων αγορών και τη δημιουργία των πολυκαταστημάτων (στα οποία καθιερώθηκε για πρώτη φορά αφενός μεν η έκθεση των αγαθών σε γυάλινες προθήκες, αφετέρου δε η δυνατότητα του πελάτη να τα επισκεφθεί δίχως να είναι υποχρεωμένος να αγοράσει). Ο συνωστισμός που επήλθε με τον βιομηχανικό καπιταλισμό, συνοδευόμενος από ολοένα και μεγαλύτερη γραφειοκρατία στον τρόπο της πολιτικής κυριαρχίας, είχε ως συνέπεια μια δημόσια ζωή περισσότερο έντονη και λιγότερο κοινωνική.

‘Οι άνθρωποι σιγά-σιγά έχασαν την αμοιβαία λειτουργική επαφή τους εκτός οικίας. Υπήρχαν περισσότεροι ξένοι και ήσαν πιο απομονωμένοι’ (1976: 135 & 1999: 178).

Έτσι, στο νέο αστυακό περιβάλλον, που βεβαίως διευρύνθηκε πολύ περισσότερο στον 20ο αιώνα, αυξάνει η ορατότητα και μειώνεται η κοινωνικότητα. Οι χώροι εργασίας σχεδιάζονται έτσι, ώστε να επιτρέπεται η αλληλοπαρατήρηση και ταυτόχρονα η απομόνωση εν μέσω κοινής θέας.¹⁴ Οι άνθρωποι ήλθαν πιο κοντά αλλά ταυτόχρονα έχασαν την ικανότητα να επικοινωνούν στον δημόσιο χώρο. Η ισορροπία δημόσιας και ιδιωτικής γεωγραφίας που υπήρχε στον Διαφωτισμό ανατρέπεται και η κοινωνία καθίσταται μια κοινωνία της οικειότητας, μια κοινωνία που καταστρέφεται και το ιδιωτικό και το δημόσιο.

Η ‘κοινωνία της οικειότητας’ όμως δεν θα μπορούσε να αναδυθεί μόνο μέσω των μεταβολών στο υλικό υπόστρωμα του βιομηχανικού καπιταλισμού. Απολύτως απαραίτητη συνισταμένη της όλης δυναμικής υπήρξε και η αλλαγή στην εγκοσμιότητα (secularity). Κατ’ αρχήν ‘εγκοσμιότητα’ στον Sennett είναι η πεποίθηση που έχουμε ενόσω ζούμε σχετικά με το γιατί τα πράγματα είναι όπως είναι (1976: 21 & 1999: 37). Ορίζει, δηλαδή, την έννοια αυτή όχι

τόσο βάσει της διάκρισης ιερού και εγκόσμιου, όσο με όρους κοσμοαντίληψης. Έγκοσμιότητα' για τον Sennett είναι η κατανόηση της σύνολης φυσικής τάξης των πραγμάτων. Έτσι, στον 18^ο αιώνα η διάκριση (και η ισορροπία συνάμα) του ιδιωτικού από τον δημόσιο χώρο ήταν κάτι που ενέπιπτε στη φυσική Τάξη. Το ότι τα ιδιωτικά συναισθήματα ανήκουν στην οικογένεια ενώ το να συμπεριφέρεσαι πολιτισμένα με ξένους και να επιτελείς ρόλους είναι μέρος του πολιτισμού, θεσμιζόταν ως μια αρχή που δεν ετίθετο σε αμφισβήτηση. Η οικογένεια ήταν στο μέρος της φύσης, το εκτός πολιτισμού τμήμα της ανθρώπινης κατάστασης, το δημόσιο ήταν στο μέρος του πολιτισμού και η κατανομή αυτή αντικατόπτριζε τη φυσική τάξη των πραγμάτων.¹⁵

Η εγκοσμιότητα που εμφανίσθηκε κατά τον 19^ο αιώνα ήταν αρκετά διαφορετική. Βοηθώντας του θετικισμού και του εμπειρισμού, η φυσική και, κυρίως, η κοινωνική πραγματικότητα, οριζόταν και θεσμιζόταν στη βάση του εμμενούς, του άμεσου, του απτού γεγονότος, της αδιαμεσολάβητης αισθαντικότητας. Τα γεγονότα, οι συμπεριφορές και οι συγκινήσεις δεν εντάσσονταν σε μια υπερβατική φυσική τάξη πραγμάτων. Αποκοτούσαν μιαν ανταξία, ένα αυθύπαρκτο νόημα έτσι, ώστε όλα να αξίζουν να μελετηθούν στις λεπτομέρειές τους και κάθε τι να είναι δυναμικά σημαντικό. Αυτή η αναδόμηση του κώδικα της εγκόσμιας γνώσης επέφερε, κατά τον Sennett, σημαντικές επιδράσεις στη δημόσια ζωή: Εφόσον όλα αποκτούν αυτοδύναμη σημασία καθίσταται εξαιρετικά δύσκολο να χαραχθεί μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε ό,τι σχετίζεται με τις ανάγκες των ατόμων και σε ό,τι είναι απρόσωπο και ανεξάρτητο από το άμεσο πεδίο της ατομικής-υποκειμενικής εμπειρίας. Αυτή ακριβώς η αδυναμία διαχωρισμού του προσωπικού από το απρόσωπο οδήγησε τον νεωτερικό άνθρωπο του 19^{ου} αιώνα στο να δίνει σημασία στο υποκείμενο της πράξης και όχι στο πράχθέν. Δεν έχει πλέον τόσο σημασία τι κάνει κανείς όσο το κίνητρο της συμπεριφοράς του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος ο συγγραφέας,

‘η προσωπικότητα παρουσιάσθηκε στον δημόσιο χώρο επειδή μια νέα μη θρησκευτική κοσμοθεώρηση εμφανίσθηκε ‘Αυτή η κοσμοθεώρηση αντικατέστησε μια Τάξη της Φύσης με μια διευθέτηση των φυσικών φαινομένων. Η πίστη στην πρώτη εκδηλώθηκε απ’ ης στιγμής ένα γεγονός ή συμβάν μπορούσε να μπει σ’ ένα γενικό σχήμα. Η πίστη στη δεύτερη άρχισε πρωιμότερα, όταν το γεγονός ή συμβάν γινόταν κατανοητό, κι έτσι έδειχνε πραγματικό, καθ’ αυτό και απ’ εαυτού. Η πρώτη ήταν ένα δόγμα υπέρβασης της εγκοσμότητας, η δεύτερη ένα δόγμα εμμένειας στην εγκοσμιότητα. Η προσωπικότητα ήταν μια μορφή αυτής της πίστης σε ένα εμμενές νόημα του κόσμου’ (1976: 150 & 1999: 196).

Υπό αυτές τις συνθήκες αίρεται η ίδια η αρχή της διάκρισης μεταξύ

δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Και τούτο διότι οτιδήποτε συντελείται στη δημόσια σφαίρα αποτιμάται με όρους ιδιωτικούς και ψυχολογικούς: 'ποια τα κίνητρα του δράστη, πόσο αυθεντική είναι η εμπειρία του και πόσο αληθινή είναι η έκφρασή του;'. Στη διαμόρφωση των κριτηρίων αυτών συνέβαλε ουσιαστικά και ο Ρομαντισμός, ο οποίος, ως κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας, προέταξε την αξία του αυθεντικού εαυτού και της αμεσότητας των ανθρωπίνων σχέσεων απέναντι στην αλλοτρίωση των δυνάμεων της αγοράς και προώθησε τον ψυχολογισμό. Στον ρομαντικό τρόπο σκέψης, ο αυθεντικός και γνήσιος εαυτός υπάρχει μόνο στην επικράτεια της οικειότητας των αδιαμεσολάβητων, υποτίθεται, σχέσεων. Εδώ ακριβώς όμως ο Sennett διαπιστώνει ένα μπλοκάρισμα καίριας σημασίας: Εφόσον απωλέσθηκε η κριτηριολογία της Τάξης της Φύσης και τα πάντα μπορεί να είναι σημαντικά, δεν μπορώ να είμαι σίγουρος για την τελική μου επιλογή, αφού σε τελευταία ανάλυση αδυνατώ να τα ξετάσω όλα. Ταυτόχρονα, επειδή η αυτο- αποκάλυψη και τα προσωπικά εσωτερικά κίνητρα αναγορεύθηκαν σε ύπατο κριτήριο της δημόσιας παρουσίας, αναστέλλεται διαρκώς η έκφραση στον δημόσιο χώρο, αφού το υποκείμενο δεν γνωρίζει αν αυτό που θα εξωτερικεύσει θα είναι πράγματι ο αληθινός εαυτός του.

Από τη μια μεριά, λοιπόν, το άτομο καλείται να εκφράσει με αμεσότητα, οικειότητα και αυθεντικό τρόπο τον εσωτερικό εαυτό του δημοσίως, μια και οι αυτο-αποστασιοποιημένοι ρόλοι της δημόσιας σφαίρας του 18^{ου} αιώνα δεν εμπνέουν πλέον. Από την άλλη μεριά, όμως, πάσχει από συναισθηματική απαιδευσία, αδυνατεί να γνωρίσει αν αυτό που αισθάνεται είναι όντως όλα όσα μπορεί να εκφράσει. Έτσι, όχι μόνο συγκρατείται και απέχει από κάθε εκδήλωση δημόσιας έκφρασης του εσωτερικού εαυτού (τυπικό παράδειγμα εδώ είναι η πειθαρχημένη βικτωριανή νοοτροπία της ντροπαλοσύνης), αλλά στο τέλος αδυνατεί και να αισθανθεί. Αναστέλλω διαρκώς την απόφαση για το τι θέλω, με αποτέλεσμα στο τέλος να μη θέλω τίποτα και να μην αισθάνομαι τίποτα.¹⁶ Σε αυτό ακριβώς έγκειται το μπλοκάρισμα της 'κοινωνίας της οικειότητας': Ενώ το πρότυπο δημοσιότητας του παλαιού καθεστώτος απαιτώνεται λόγω Ρομαντισμού και ψυχολογισμού, ο νεωτερικός δημόσιος χώρος προσωποποιείται και μετατρέπει τον κοσμοπολίτη σε παθητικό θεατή του συλλογικού βίου, ο οποίος διακατέχεται από την επιθυμία να χρησιμοποιήσει την ψυχική ζωή ως διαφυγή από έναν κενό κοινωνικό κόσμο και συνάμα ως μομφή εναντίον του.¹⁷ Σύμφωνα με τον Sennett, οι νέες βάσεις της δημόσιας κουλτούρας μπορούν να συνοψισθούν ως εξής: 'φόβος για ακούσια έκθεση του χαρακτήρα, επιβολή της δημόσιας και ιδιωτικής εξεικό-

νισης, αμυντική αναδίπλωση από αισθήματα, και προϊούσα παθητικότητα' (1976: 194 & 1999: 250).

Ταυτόχρονα, βεβαίως, αλλάζει άρδην η σημασία και η θέση της οικογένειας: Στην κοσμοθεώρηση του παλαιού καθεστώτος η οικογένεια εντασσόταν σε έναν ιδιωτικό χώρο εκτός πολιτισμού. Στο κοινωνικό κοσμοείδωλο του βιομηχανικού καπιταλισμού, όμως, αναγορεύεται σε κέντρο του πολιτισμού που προσφέρει τα πρότυπα αξιολόγησης (αυθεντικότητα, αυτο-έκφραση και οικειότητα) της δημόσιας συμπεριφοράς. Η οικογένεια καθίσταται υπόδειγμα καθορισμού των συγκινησιακά 'γνήσιων' σχέσεων. Έτσι, σύμφωνα πάντα με τον Sennett, από τη σύμμιξη ιδιωτικού και δημόσιου χώρου καταστρέφονται αμφότεροι.

Από την αμοιβαία αυτή καταστροφή αναδεικνύεται αναπόδραστα η έννοια και η αίσθηση της 'κοινότητας'. Ο Sennett αναλύει την κοινότητα στο δέκατο και το δέκατο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου του. Από τις αναπτύξεις του θα συγκρατήσουμε εκείνες που συμβάλλουν στη διαύγηση του κεντρικού ερωτήματος που θέσαμε στην προηγούμενη ενότητα του άρθρου αυτού: στο ότι, δηλαδή, η αναβίωση του κοινοτισμού δεν αποτελεί απλώς τρέχουσα απάντηση στην παγκοσμιοποίηση, αλλά υποβασιμάζεται από ευρύτερα και διαρκέστερα νοοτροπιακά δεδομένα. Για τον Sennett, λοιπόν, το ζήτημα τίθεται ως εξής: κατά έναν αδήριτο τρόπο, στην κοινωνία της οικειότητας επανακάμπτει το αίτημα της *Gemeinschaft* ως αμέριμης και ελεύθερης συγκινησιακής επικοινωνίας με τους άλλους. Το κρίσιμο σημείο, βεβαίως, έγκειται στο ποιοι είναι αυτοί οι 'άλλοι', πώς σχηματίζεται η συλλογική ταυτότητα στην κοινωνία της οικειότητας. Σε αντίθεση προς ό,τι συνέβαινε κατά τον 18^ο αιώνα, όπου η αίσθηση της κοινότητας θεμελιωνόταν σε μια ρωμαλέα δημόσια ζωή και στη συνένωση της συμμετοχικής δράσης, στην κοινωνία της οικειότητας, όπου πρότυπο συμβίωσης και κοινωνικού δεσμού είναι η αμοιβαία ψυχική αποκάλυψη, η συλλογική ταυτότητα κατασκευάζεται με τα εργαλεία της φαντασίωσης και της προβολής. Στην κοινωνία αυτή συλλογική δράση και συλλογική ταυτότητα αποσυνδέονται (1976: 222-3 & 1999: 285).

Φυσικά, κάθε ομάδα και συλλογικότητα εδράζεται στην εικόνα που έχει και προσφέρει στα μέλη της. Η ιδιαιτερότητα, ωστόσο, της 'κοινότητας' στην κοινωνία της οικειότητας έγκειται στην περιστολή της διεκδίκησης των συλλογικών συμφερόντων και στην εξύψωση της φαντασιακής συλλογικής προσωπικότητας. Τούτο ήταν αναμενόμενο εφόσον, σύμφωνα με τον Sennett, η κοινωνική ζωή λογίζεται βάσει προσωπικών καταστάσεων και προσωπικών συμβόλων που οδηγούν στην ιδέα μιας συλλογικής προσωπικότητας πλασμέ-

νης και ερειδόμενης *αποκλειστικά* στα ενεργήματα της φαντασίας. Όταν μια κοινωνία δεν ανέχεται την ξενότητα, τη διαφορά και την απόσταση προσπαθεί να καταστήσει οικεία τη μικρο-κλίμακα της ανθρώπινης εμπειρίας, να καταστήσει, δηλαδή, μια τοπικότητα ηθικά απαράβιαστη. Αυτό για τον Sennett συνιστά εξύμνηση του γκέτο και αποτελεί μια καταστροφική *Gemeinschaft* (1976: 295 & 1999: 372). Η καταστροφικότητά της έγκειται στο ότι αποτρέπει τους ανθρώπους να ανοιχθούν στο άγνωστο και στον ξένο, να αναλάβουν ρίσκα και να αμφισβητήσουν τα αυτονόητά τους. Οι ενέργειες που αναλαμβάνει η κοινότητα αφορούν την οικονομία των συγκινήσεων, εξαγνίζοντας τα μέλη της και επιβάλλοντας την ομοιομορφία. Εξ ορισμού, λοιπόν, η κοινότητα βρίσκεται σε ‘εμπόλεμη κατάσταση με την κοινωνική πολυπλοκότητα’ (1976: 311 & 1999: 393).

Ορισμένοι κοινοτιστές, με ριζοσπαστικές καταβολές στην κουλτούρα της Νέας Αριστεράς, προκρίνουν την τοπική κοινότητα έναντι της μεγάλης, απρόσωπης και αλλοτριωτικής εμπορευματικής κοινωνίας. Σ’ αυτούς ο Sennett απαντά:

‘η συναισθηματική λογική της κοινότητας, εκκινώντας ως αντίσταση στα κακά του σύγχρονου καπιταλισμού, απολήγει σ’ ένα παράδοξο είδος πολιτικής αναδίπλωσης: το σύστημα παραμένει αλώβητο, αλλά ίσως το εξαναγκάσουμε ν’ αφήσει ανέπαφη την ειρήνη του μικρού μας λειμώνα’ (1976: 296 & 1999: 373). Επίσης, ‘όσο περισσότεροι οι άνθρωποι βυθίζονται στα πάθη της κοινότητας, τόσο οι βασικοί θεσμοί της κοινωνικής τάξης παραμένουν ανέπαφοι’ (1976: 309 & 1999: 390).

Ταυτόχρονα όμως η καταστροφικότητα της κοινότητας έγκειται και σε κάτι άλλο: λειτουργεί μέσα από μια συνεχή συγκινησιακή αμφιταλάντευση: από τη μια μεριά προσφέρει ανακούφιση και βεβαιότητες, από την άλλη, όμως, ασκεί έντονες επιτηρητικές λειτουργίες. Στο πλαίσιο της κοινότητας οι άνθρωποι είναι ταυτοχρόνως ευπροσήγοροι και ελεγκτικοί ο ένας προς τον άλλο. Έτσι, όσο εύκολα εφαρμόζεται η λογική της εκκαθάρισης και του αποκλεισμού στον έξω κόσμο (‘εμείς είμαστε αυθεντικοί, ο έξω κόσμος δεν ανταποκρίνεται σε ό,τι είμαστε’), τόσο εύκολα μπορεί να εφαρμοσθεί και στο εσωτερικό της κοινότητας. Η αδελφοσύνη συχνά μετατρέπεται σε αδελφοφροσύνη (1976: 300 & 1999: 379). Αυτό είναι κάτι που ουσιαστικά παραγνωρίζουν οι καλοπροαίρετοι οπαδοί του κοινοτισμού.

Παρά το γεγονός ότι οι δομές οικονομικής και πολιτικής εξουσίας αναπτύσσονται ολόένα και περισσότερο μέσα σε ένα διεθνές σύστημα, παρά το γεγονός, δηλαδή, ότι οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης επιτείνονται, η

κοινότητα καθίσταται όπλο κατά της απρόσωσης (παγκόσμιας) κοινωνίας. Η ιδιότυπη αυτή επιστροφή στον 'φυλετισμό' (1976: 339 & 1999: 428) δεν είναι για τον Sennett ένα ατύχημα διαδρομής, ένα συμβεβηκός. Συνιστά απόρροια βαθύτερων μεταστροφών που έλαβαν χώρα στη νεωτερικότητα και αφορούν την αποτίμηση της κοινωνίας με ψυχολογικούς όρους και τον φόβο της απρόσωσης ζωής. Από την έποψη αυτή, η κοινωνία της οικειότητας είναι μια 'απολίτιστη' κοινωνία.

Στο μέτρο που η μακρο-κοινωνιολογική ανάλυση του Sennett, ευσταθεί, θα μπορούσαμε βάσιμα να υποστηρίξουμε ότι ο τρέχων πολιτικός κοινοτισμός δεν συνιστά απλώς αντίδραση και άμυνα στην παγκοσμιοποίηση και την πολυπολιτισμικότητα, αλλ' ούτε και μια σύγχρονη ιδεολογία για την αναπαράγωγή του τρόπου κυριαρχίας στην ύστερη νεωτερικότητα. Πολλώ δε μάλλον, η υποστήριξη του κοινοτιστικού επιχειρήματος δεν οφείλεται σε 'εσφαλμένη' ανάγνωση της παράδοσης του πολιτικού φιλελευθερισμού. Όλα αυτά μπορούν κατά περίπτωση βεβαίως να ισχύουν, πλην όμως εκείνο που τα θεμελιώνει και τα αναπαράγει είναι ένα ιστορικά βαθύτερο στρώμα κοινωνικής εμπειρίας, η 'τυραννία της οικειότητας', που φυσικοποιεί και νομιμοποιεί την κοινοτιστική στάση. Φυσικά, την ίδια στιγμή δείχνει πόσο δύσκολη είναι η κατάσχυση του πολιτικού φιλελευθερισμού και η ριζοσπαστική ανανέωση της 'αριστερής' κληρονομιάς του Διαφωτισμού.

Σημειώσεις

1. Εξ ου και οι όροι 'πλανητοπικό' 'glocal' και πλανητοπισμός (glocalization).
2. Η οποία πάντως δεν θα πρέπει να εννοηθεί ως απλός αναδιπλασιασμός της συμβατικής αντίληψης της κοινωνίας, ως αναγωγή, δηλαδή, ενός περιόριστου κανονιστικού και θεσμικού συστήματος στην κλίμακα της παγκοσμιοποίησης.
3. Η επέταση των διαδικασιών της παγκοσμιοποίησης στην ύστερη νεωτερικότητα επιφέρει, σύμφωνα με τον Robertson (1992: 172) ορισμένες συνέπειες στη συγκριτική μέθοδο των κοινωνικών επιστημών. Ενώ παλαιότερα στη συγκριτική κοινωνική ανάλυση το ζητούμενο ήταν η εύρεση κοινών στοιχείων μέσα από την εξέταση επιμέρους περιπτώσεων, ολοένα και συχνότερα πια η κατάσταση τείνει να αντιστραφεί. Έτσι, εκείνο που επιδιώκεται πλέον με τη χρήση της συγκριτικής μεθόδου είναι ο εντοπισμός της μοναδικότητας και της ιδιαιτερότητας μέσα από την αυξανόμενη ομοιομορφία.
4. Για τις κύριες πλευρές της διαμάχης αυτής βλ. το πολύ κατατοπιστικό βιβλίο των Mulhall & Swift (1997).
5. Για μια πολύ καλή κοινωνιολογική διαπραγμάτευση της 'κοινότητας' βλ. Bell & Newby (1971).
6. Και από την άποψη αυτή η 'κοινότητα' υφίσταται με τους όρους που έθεσε ο Lash ως ανακλαστική, δηλαδή, κοινότητα. Ασκώντας κριτική στους κοινοτιστές, ο Connolly (1991: 90)

διατυπώνει το παρακάτω σχόλιο, το οποίο είναι αρκούτως διαφωτιστικό για τη συζήτησή μας: 'Το ίδιο το ιδεώδες της κοινότητας πιέζει αυτούς που το προσβέβουν ώστε να αντιμετωπίσουν την αριθμική συμμετοχή και τη συναίνεση όχι ως αμφισβητούμενους στόχους ανοικτούς σε διαπραγμάτευση με τη χρήση κάθε δημιουργικού και διαθέσιμου μέσου, αλλά ως όχημα που ανεβάζει την κοινότητα στο ύψος της πλήρους αριθμίας με το είναι'.

7. Είτε πρόκειται για διαποριστικές κοινότητες, είτε για εθνο-θηροσκευτικούς θεμελιωτισμούς, ή/και για τους ποικίλους εθνοτικούς εθνικισμούς (ethno-nationalisms), η αξίωση της αφοσίωσης των μελών στην κοινότητα ερείδεται σε μια συμβολική ανάκληση και εξαγνισμό του παρελθόντος, το οποίο υποτίθεται ότι επιστρέφει άθικτο, ως ασπίδα στην απειλή της παρακμασμένης Δύσης. Η επιστροφή στην παράδοση όμως είναι μια ανταπάτη: τα υποκείμενα απωθούν τον χρόνο που μεσολάβησε μέχρι τη στιγμή της 'ανακάλυψης' της παράδοσής τους και ξεχνούν ότι η εμπειρία αυτή είναι ήδη διαμεσολαβημένη και κατασκευασμένη συμβολικά. Οι όποιες παραδόσεις είναι πάντα αποτελέσματα επιλεκτικής διεργασίας και ανασυνκρότησης.

8. Όπως αναφέρει και ο Κατσούλης (1999: 62), το αίτημα της αναγνώρισης της διαφορετικότητας που προβάλλεται από ορισμένες μουσουλμανικές κοινότητες διαφέρει από το αντίστοιχο αίτημα άλλων ομάδων όπως π.χ. οι μαύροι, οι ομοφυλόφιλοι κ.λπ. Οι τελευταίοι διεκδικούν την δημόσια αναγνώρισή τους προκειμένου να συμμετάσχουν με ίσους όρους στην εθνική ζωή. 'Κανένα μέλος των ομάδων αυτών, ούτε και οι ίδιες οι ομάδες διεκδικούν την αναγνώριση δικαιωμάτων που δεν αναγνωρίζονται στους άλλους'. Αντίθετα οι ριζοσπασιτικές μουσουλμανικές κοινότητες επιζητούν την αναγνώριση πολιτισμικών προνομίων που συχνά αντιβαίνουν την πολιτική κουλτούρα της νεωτερικότητας.

9. Όπως αναφέρει και ο Κατσούλης (1999: 62), το αίτημα της αναγνώρισης της διαφορετικότητας που προβάλλεται από ορισμένες μουσουλμανικές κοινότητες διαφέρει από το αντίστοιχο αίτημα άλλων ομάδων όπως π.χ. οι μαύροι, οι ομοφυλόφιλοι κ.λπ. Οι τελευταίοι διεκδικούν την δημόσια αναγνώρισή τους προκειμένου να συμμετάσχουν με ίσους όρους στην εθνική ζωή. 'Κανένα μέλος των ομάδων αυτών, ούτε και οι ίδιες οι ομάδες διεκδικούν την αναγνώριση δικαιωμάτων που δεν αναγνωρίζονται στους άλλους'. Αντίθετα οι ριζοσπασιτικές μουσουλμανικές κοινότητες επιζητούν την αναγνώριση πολιτισμικών προνομίων που συχνά αντιβαίνουν την πολιτική κουλτούρα της νεωτερικότητας.

10. Γενικότερα για το ζήτημα της αναγνώρισης βλ. Χόνετ (2000: 127-153), ο οποίος επιδιώκει να συμπληρώσει- διορθώσει τον φορμαλισμό της χαμπερμασιανής θεωρίας της κοινωνικής δράσης και πολιτικής (διαδικαστική δημοκρατία) και να συνδυάσει την τυπική ισότητα με την ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση, κάτι που δεν είναι ούτε τόσο αυτονόητο ούτε και τόσο λυσιτελές στην πολιτική πράξη.

11. Είναι αξιοπερίεργο πως ο Sennett δεν αναφέρεται στους δύο αυτούς συγγραφείς, δεδομένου ότι αρκετά θα μπορούσαν να συνδυασθούν με την ανάλυση του Habermas. Βεβαίως ο Sennett κάνει ιστορική μάκρο και μικρο- κοινωνιολογία, ενώ ο Habermas αναλύει το ζήτημα του μετασχηματισμού της δημόσιας σφαίρας κυρίως από τη σκοπιά της κοινωνικής θεωρίας και της πολιτικής φιλοσοφίας. Από την άλλη μεριά, θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει έναν παραλληλισμό ανάμεσα στην προσέγγιση του Sennett και εκείνης της Arendt: Η Arendt κάνει την ανάλυσή της έχοντας ως θεωρητική εκκίνηση την Αρχαία Ελλάδα και εστιάζει στην αντιστροφή της εσωτερικής διάρθρωσης της Vita Activa. Η αντιστροφή αυτή οδηγεί σε μία σύμπτυξη του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου, δηλαδή ουσιαστικά σε μια καταστροφή των ορίων, σε αυτό που η ίδια ονομάζει 'κοινωνία'. Αλλά και ο Sennett καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα, στο ότι, δηλαδή, έχουμε μια καταστροφή τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής σφαίρας, μόνο που σε αυτό καταλήγει εξετάζοντας το 18^ο και 19^ο αιώνα.

12. Να υπενθυμίσουμε εδώ ότι ο Sennett, όπως και σε άλλα βιβλία, δίνει και εδώ ιδιαίτερη έμφαση στην κοινωνιολογία της πόλης (urban sociology).

13. Ασχώντας κριτική στον Goffman, ο Sennett αναφέρει (1976: 35-6 & 1999: 6-58) ότι η

παραδοσιακή κοινωνιολογική ανάλυση των ρόλων, και μάλιστα των ρόλων στον δημόσιο χώρο, παραγνωρίζει τελείως τα συναισθήματα. Κατά την άποψή του, η παραδοσιακή ανάλυση παρμένει σε ένα επίπεδο ορθολογικό και δεν μπαίνει στο βάθος ακριβώς διότι επηρεασμένη από τον Goffman (ο οποίος είναι ένας ισορροπιστής) θεωρεί ότι όλα στην κοινωνία είναι μικρο-ρυθμίσεις εν καταστάσει. Προκειμένου να αποτρέψει την εντροπία, στον Goffman το άτομο καθίσταται ζογκλέρ, ένας ισορροπιστής ερεθισμάτων και αλληλενεργιών όπου στις συμβολικές μικροσυναστροφές του προσπαθεί διαρκώς να προσαρμόζεται, χωρίς, όμως, τελικά και ουσιαστικά να αισθάνεται: 'Στον κόσμο του Goffman, οι άνθρωποι έχουν συμπεριφορές, όχι όμως και εμπειρίες'.

14. Μολονότι ο Sennett ουδέποτε αναφέρεται στον Foucault, είναι σαφές ότι η ανάλυσή του παραπέμπει στην πανοπτική μεταφορά του γάλλου στοχαστή, ως τρόπου οργάνωσης της νεωτερικής κοινωνίας.

15. Κατά τον ίδιο περίπου τρόπο που στην αρχαία πόλη-κράτος, κατά την Arendt, ο οίκος ανήκε στην ιδιωτική σφαίρα και η (πολιτική) δράση στη δημόσια.

16. Ως προς αυτό το σημείο ο Meštrović (1997) φαίνεται να επιβεβαιώνει το επιχείρημα του Sennett, παρότι δεν τον αναφέρει στο κείμενό του. Στη σημερινή μεταμοντέρνα κοινωνία των πολλαπλών ταυτοτήτων και του νεο-φιλετισμού, οι πηγές των συγκινήσεών μας είναι αλληλοσυγκρουόμενες και όχι αρκετά ισχυρές ώστε να μας οδηγήσουν σε δράση. Βλέποντας τα πράγματα περίκλειστα σε μικρές ιδιωτικοποιημένες σφαίρες, βιώνουμε οιοσδήποτε συγκινήσεις που, σε τελευταία ανάλυση, καταστέλλουν την επιθυμία για δράση και κινητοποίηση και αναδύουν κινικές και σκεπτικιστικές διαθέσεις..

17. Αναφερόμενος στον David Riesman (1976: 5, 30-31 & 1999: 18, 49-50), ο Sennett διατείνεται ότι ουσιαστικά αντιστρέφει τη γνωστή ερμηνεία του συμπατριώτη του για την πολιτισμική εξέλιξη της Αμερικανικής, αλλά κατ' ουσίαν ολόκληρης της Δυτικής, κοινωνίας από τον τύπο του εσω-κατευθυνόμενου στον τύπο του ετερο- κατευθυνόμενου ανθρώπου. Για τον Sennett η μετάβαση από το παλαιό καθεστώς στη νεωτερικότητα αντιστοιχεί σε μια μετάβαση από τον εξωστρεφή κομποπολίτη στον εσωστρεφή θεατή της δημόσιας ζωής.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press [*Η Ανθρώπινη Κατάσταση*. Αθήνα: Γνώση. 1987].
- Archer M. (1991). 'Sociology for one world: unity and diversity'. *International Sociology* 6(2).
- Badie, B. (1993). *Κουλτούρα και Πολιτική*. Αθήνα: εκδ. Πατάκη.
- Bauhn, P., Lindberg, C. Lundberg, S. (1995). *Multiculturalism and Nationhood in Canada*. Lund: Lund University Press.
- Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. London: Blackwell.

- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1999). *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Baym, N. (1998). 'The Emergence of On-Line Community'. Στο: Jones, S. (Επιμ.). *Cybersociety*, σελ. 35-68.
- Beck U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck U. (1996). *Η Επινόηση του Πολιτικού. Για μια θεωρία του εκσυγχρονισμού*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Beck U. (1999). *Τι είναι Παγκοσμιοποίηση*. Αθήνα: Καστανιώτης
- Bell, C. & Newby, H. (1971). *Community Studies*. London: George Allen & Unwin.
- Berger, P.-Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Guetersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Clarke, J. (1976). 'Style'. Στο: Hall, S. & Jefferson, T. (επιμ.). *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson, σελ.175-191.
- Cohen, A. (1985/1989). *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Connolly, W. (1991). *Identity Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
- Critcher, C. (1979). 'Sociology, cultural studies and the post-war working class'. Στο: Clarke, J., Critcher, C. & Johnson, R. (επιμ.). *Working Class Culture. Studies in history and theory*. London: Hutchinson.
- Crook, S., Pakulski, J., Waters, M. (1992). *Postmodernization. Change in Advanced Society*. London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press
- Habermas J. (1995). 'Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe'. Στο: Dahbour - Ishay (επιμ.), *The Nationalism Reader*. New Jersey: Humanities Press, σελ. 333-343.
- Hannerz, U. (1990). 'Cosmopolitans and Locals in World Culture'. Στο: Featherstone (επιμ.) *Global Culture*, σελ. 237-251.
- Harvey D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Χόνετ, Α. (2000). *Από την Επικοινωνία στην Αναγνώριση*. Αθήνα: Πόλις.
- Δεμερτζής, Ν. (1996). *Ο Λόγος του Εθνικισμού*. Αθήνα: Αντ. Σάκουλας.
- Ετζιόνι, Α. (1998). *Η Κοινωνία της Υπευθυνότητας*. Αθήνα: Καστανιώτης.

- Giddens, A. (1976). *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.
- Giddens A. (1984). *The Constitution of Society*. London: Polity Press.
- Giddens A. (1990). *The Consequences of Modernity*. London: Polity Press.
- Giddens A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. London: Polity Press.
- Featherstone M. (επιμ.) (1990). *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Featherstone M., Lash S. & Robertson R.(επιμ.) (1995), *Global Modernities*. London: Sage Publications.
- Featherstone, M.(1995). *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Förrnas, J. (1995). *Cultural Theory & Late Modernity*. London: Sage Publications.
- Jones, S. (1998). 'Information, Internet, and Community: Notes Toward an Understanding of Community in the Information Age'. Στο: Jones, S.(επιμ.). *Cybersociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. London: Sage Publications, σελ. 1-34.
- Κατσούλης, Η. (1999). Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 2-3, 53-104.
- Kellner D. (1992). 'Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities'. Στο: Scott Lash & Jonathan Friedman (επιμ.). *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, 1992, σελ. 141-177.
- Kolko, B. & Reid, E. (1998). 'Dissolution and Fragmentation: Problems in On-Line Communities'. Στο: Jones, S. *Cybersociety*, σελ. 212-229.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Λάβδας, Κ. (1999). Η πολυπολιτισμικότητα και η θεωρητική κληρονομιά του εθνικού κράτους. *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 2-3, 27-52.
- Lash, S. & Urry, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Lash, S. & Urry, J. (1994). *Economies of Signs and Space*. London: Sage Publications.
- Lash, S. (1994). 'Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community'. Στο Beck, U., Giddens, A. Lash, S. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

- Λίποβατς Θ.- Δεμερτζής Ν.(1994)., *Δοκίμιο για την Ιδεολογία. Ένας Διάλογος της Κοινωνικής Θεωρίας με την Ψυχανάλυση*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes*. London: Sage Publications
- Meštrović, S. (1997). *Postemotional Society*. London: Sage Publications.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1997) *Liberals & Communitarians* (2^η έκδοση ανατυπωμένη). Oxford: Blackwell.
- Pieterse, J. (1995). 'Globalization as Hybridization'. Στο: *Global Modernities* σελ. 45- 68.
- Robertson, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Robins K. (1991), 'Tradition and translation: national culture in its global context'. Στο: John Corner & Sylvia Harvey (επιμ.) *Enterprise and Heritage. Crosscurrents of National Culture*. London: Routledge, σελ. 21-44.
- Ταίηλορ, Τ. (1997). *Πολυπολιτισμικότητα* (με σχόλια των Κ. Α. Appiah, S. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf). Αθήνα: Πόλις.
- Sennett, R. (1976). *The Fall of Public Man*. London: Faber and Faber [*Η Τυραννία της Οικειότητας*. Αθήνα: Νεφέλη, 1999].
- Smith, M. & Kollock, P. (επιμ.). (1999). *Communities in Cyberspace*. London: Routledge.
- Thompson, J. (1999) *Νεωτερικότητα και Μέσα Επικοινωνίας* (2^η έκδοση). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Walzer, M. (1998). *Περί Ανεκτικότητας. Για τον πολιτισμό της διαφορής*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Waters, M. (1995). *Globalization*. London: Routledge.
- Willis, P. (1990). *Common Culture*. Bristol: Open University Press.