

ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ

Ταυτότητα, αλληλεγγύη και προεικόνιση σε
σύγχρονες “κοσμοπολίτικες κοινότητες”

Μιχάλης Ψημίτης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΖΙΟΛΑ

Τίτλος πρωτοτύπου: **ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ**
Ταυτότητα, αλληλεγγύη και προεικόνιση σε
σύγχρονες “κοσμοπολίτικες κοινότητες”
Μιχάλης Ψημίτης

Αποκλειστικότητα: **ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΖΙΟΛΑ**

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ - ΚΕΝΤΡΙΚΑ ΓΡΑΦΕΙΑ:

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Φιλίππου 91, Τ.Κ. 546 35, Τηλ. 2310247887

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ:

ΑΘΗΝΑ: Χαρ. Τρικούπη 16, Τ.Κ. 106 81, Τηλ./Fax 2103632600

Internet:

e-mail: info@tziola.gr

<http://www.tziola.gr>



Copyright© 2017 ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΖΙΟΛΑ

Copyright© 2017 TZIOLAS PUBLICATIONS

ISBN 978-960-418-665-5

Σημείωση:

1. Η εταιρεία «Εκδόσεις Τζιόλα» έχει προσπαθήσει να προσφέρει στο κοινό ένα, όσο πιο αξιόπιστο και χωρίς λάθη, σύγγραμμα και δε φέρει καμία ευθύνη για τυχόν λάθη, αβλεψίες ή παραλείψεις που αφορούν το κείμενο και τα σχήματα. Η εταιρεία «Εκδόσεις Τζιόλα» δε φέρει καμία ευθύνη για το περιεχόμενο του συγγράμματος γενικά και ιδιαίτερα αν προσβάλλει δικαιώματα ετέρου πνευματικού δημιουργού.
2. Η εταιρεία «Εκδόσεις Τζιόλα» δε φέρει ευθύνη για τη λειτουργία ή την ακρίβεια των URL που αναφέρονται στο παρόν βιβλίο, ούτε μπορεί να εγγυηθεί ότι το περιεχόμενο στους αναφερόμενους ιστότοπους είναι, ή θα παραμείνει, ακριβές ή κατάλληλο για οποιαδήποτε συγκεκριμένη χρήση.

Απαγορεύεται η αναπαραγωγή οποιουδήποτε τμήματος του βιβλίου με οποιοδήποτε μέσο (**φωτοτυπία**, εκτύπωση, μικροφίλμ, αποθήκευση σε αρχείο πληροφοριών ή άλλη μηχανική ή ηλεκτρονική μέθοδο) χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη.

No part of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Στη Δώρα...

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	9
Κεφάλαιο 1: Κινήματα και κοινωνική μεταβολή στη ρευστή παγκοσμιοποίηση	19
1.1. Παγκοσμιοποίηση και κοινωνικά κινήματα	33
1.2. Η σύγχρονη παγκοσμιοποίηση και οι μύθοι της	44
1.3. Κριτική της μυθολογίας της παγκοσμιοποίησης	46
1.3.1. Ο μύθος του «τέλους της γεωγραφίας»	46
1.3.2. Ο μύθος της «παγκοσμιοποίησης από τα πάνω»	62
1.3.3. Ο μύθος του «εκτοπισμού των παλαιών ανισοτήτων»	72
1.4. Η σχέση κινήματων και διαδικασίας εκσυγχρονισμού της κοινωνίας: Συμπέρασμα	84
1.5. Κοινωνικός μετασχηματισμός, παγκοσμιοποίηση και κοινωνική έρευνα	86
Κεφάλαιο 2: Οικονομικός ορθολογισμός και σύνθετη εκλογίκευση: τα ατομικά κίνητρα δράσης μεταξύ δομικών διαδικασιών, κοινωνικών διαδράσεων και υποκειμενικών αναγκών	97
2.1 Η θεωρία της ορθολογικής επιλογής	102
2.2. Hirschman, Granovetter, Touraine και Pizzorno: η κριτική στην οικονομική και αγοραία αντίληψη του πράττειν	111
2.3. Εμπορευματοποίηση, νεοφιλελευθερισμός και οικονομικός ορθολογισμός	117
2.4. Τα κίνητρα του πράττειν μεταξύ οικονομικού ορθολογισμού και σύνθετης εκλογίκευσης	124
2.5. Η απρόσωπη καπιταλιστική κοινωνία ως υπερβολικά άκαμπτos ιδεότυπος της ανθρώπινης συμπεριφοράς	129
2.6. ‘Μακρο-’ και ‘μικρο-’ δυναμικές του έλλογου πράττειν: ο ρόλος των συναισθημάτων	146

Κεφάλαιο 3: Ατομική κοινωνική ταυτότητα και συλλογική ταυτότητα: μεταξύ ρευστότητας – κερματισμού και συνεκτικών πλαισίων ζωής 159

- 3.1. Η συλλογική ταυτότητα ως διαδραστική κατασκευή (ένα παράδειγμα) 159
- 3.2. Προσωρινότητα, ρευστότητα και κερματισμός της ατομικής ταυτότητας 174
- 3.2.1. Αναστοχαστικότητα και εξατομίκευση 176
- 3.2.2. Η ταυτότητα ως πρόβλημα: η διαφοροποίηση του κοινωνικού συστήματος 184
- 3.2.3. ‘Ισχυρές’ και ‘ασθενείς’ ταυτότητες 192
- 3.3. Ταυτότητα και νόημα: Η συλλογική ταυτότητα ως συνεκτικό πλαίσιο ζωής 212

Κεφάλαιο 4: Κοινωνική κυριαρχία, συλλογικά υποκείμενα δράσης και αγώνες ‘από τα κάτω’ (βιοπολιτική) .. 235

- 4.1. Ζητήματα εξουσίας, κυριαρχίας και ελέγχου της ζωής στον σύγχρονο καπιταλισμό 235
- 4.1.1. Το ζήτημα του χρόνου και της ταχύτητας 236
- 4.1.2. Το ζήτημα της μη μισθωτής εργασίας: η φεμινιστική θεωρία 245
- 4.2. Η νέα ταξική ανάλυση του σύγχρονου καπιταλισμού και η βιοπολιτική 250
- 4.2.1. Η νέα ταξική ανάλυση του μεταφορντικού καπιταλισμού: το πρότυπο της ‘βιοεξουσίας’ στους Hardt και Negri 252
- 4.2.2. Η εναλλακτική θεωρία του πλήθους από τον Virno . 262
- 4.2.3. Η βιοπολιτική προσέγγιση του νεοφιλελευθερισμού από τον Lazzarato 266
- 4.3. Η κριτική στον ορθόδοξο μαρξισμό και ο ιταλικός εργατισμός 274
- 4.4. Κυριαρχία του κεφαλαίου και συλλογικά υποκείμενα (πάλι για τη βιοπολιτική) 283
- 4.5. «Να γίνουμε πολιτισμικά φύση» 296

Κεφάλαιο 5: ‘Αντίδοτα’ των κινημάτων στις συνθήκες ρευστότητας: ταυτότητα, προεικόνιση, κοινότητα, αναστοχαστικότητα και αλληλεγγύη 305

5.1. Η δομική αμφισημία της συλλογικής δράσης	308
5.2. Η ‘απάντηση’ των κινημάτων στη δομική αμφισημία τους: δικτυακότητα και (πάλι) ταυτότητα	330
5.2.1. Ταυτότητα και ενότητα	332
5.2.2. Δικτυακότητα και ενότητα	340
5.3. Προεικονιστικές πρακτικές των κινημάτων	346
5.4. Κοινοτικός δεσμός στα κινήματα	355
5.4.1. Η (επαν)εδαφικοποίηση της δράσης	355
5.5. Κινηματική αναστοχαστικότητα και ηθικότητα (και πάλι οι κοινότητες)	377
5.5.1. Το ηθικό και συμβολικό πεδίο δράσης	377
5.5.2. Ηθικότητα, αναστοχαστικότητα και αλληλεγγύη	386

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 403

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μετά από περίπου πέντε δεκαετίες στη διάρκεια των οποίων οι θεωρίες των κοινωνικών κινημάτων γεννήθηκαν, αναπτύχθηκαν και παρήγαγαν πλούσιες και αντιφατικές επεξεργασίες, οφείλουμε σήμερα να επανεξετάσουμε ορισμένες από τις βασικές παραδοχές αυτών των θεωριών. Πράγματι, ορισμένα κοινωνικά δεδομένα, που παρατηρήθηκαν από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 και για σαράντα περίπου χρόνια στις δυτικές κοινωνίες, έχουν πλέον μεταβληθεί και μάλιστα, σε ορισμένες εθνικές περιπτώσεις, με δραματικό τρόπο. Το κοινωνικό κράτος και οι προνοιακές πολιτικές του, οι μεγάλες κοινωνικές συμφωνίες μεταξύ των ‘κοινωνικών εταίρων’ και το ταξικά διασυμφωνημένο καθεστώς συσσώρευσης, η κορπορατιστική συμμετοχή στις αποφάσεις διοίκησης της οικονομίας και η συνδικαλιστική εξασφάλιση των εργατικών δικαιωμάτων, η ‘κοινωνία της αφθονίας’ και ο απεριόριστος καταναλωτισμός, η κεντρική συστημική στόχευση μιας στοιχειώδους κοινωνικής συνοχής, όλα αυτά τα δεδομένα του παρελθόντος έχουν σήμερα είτε αποδυναμωθεί είτε καταργηθεί υπό την πίεση νέων συντριπτικών εξελίξεων σε οικονομία, παραγωγή, πολιτική και κουλτούρα.

Έτσι, μαζί με τις θεμελιώδεις κοινωνικές μεταβολές, είδαμε να μετασχηματίζεται και η εικόνα των συλλογικών δρώντων. Πράγματι, τα συλλογικά υποκείμενα της δράσης, που εξέτασαν οι δύο μεγάλες θεωρίες των κοινωνικών κινημάτων ξεκινώντας από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και μετά, μοιάζουν σήμερα στον έναν ή στον άλλο βαθμό παρωχημένης αντίληψης. Για την αγγλοσαξονική ‘Θεωρία Κινητοποίησης Πόρων’ τα κινήματα εμφανίζονται σχεδόν αποκλειστικά ως ‘θηρευτές’ και στρατηγικοί διαχειριστές πόρων δράσης στις ‘κοινωνίες της αφθονίας’. Οι τελευταίες είναι εφοδιασμένες με ποικιλία υλικών και άυλων πόρων, από τους οποίους μπορούν να αντλούν πόρους κινητοποίησης, για να ιδιοποιηθούν άλλους πόρους οι διάφορες συλλογικά οργανωμένες κοινωνικές ομάδες. Δηλαδή, τα κινήματα εμφανίζονται ως συλλογικοί δρώντες πολιτικού χαρακτήρα, που στο στίβο της ευρύτερης πολιτικής διαδικασίας ανταγωνίζονται μεταξύ τους αλλά και με τις υπόλοιπες ομάδες συλλογικής δράσης (πολιτικά κόμματα, ομάδες συμφερόντων, ομάδες πίεσης, λόμπυ), προκειμένου να εξασφαλίσουν για τον εαυτό τους ένα όσο γίνεται μεγαλύτερο κομμάτι της συνολικής ‘πίτας’ των πόρων δράσης που διαθέτει η κοινωνία, ως εργαλεία προκειμένου να κινητοποιηθούν αποτελεσματικά για να επιτύχουν τους σκοπούς τους.

Από την άλλη πλευρά, για την ευρωπαϊκή ‘Θεωρία των Νέων Κοινωνικών Κινήματων’ τα κινήματα επίσης εμφανίζονται αποκλειστικά στις δυτικές ‘κοινωνίες της αφθονίας’ ως φορείς συλλογικών ταυτοτήτων με έντονη συμβολική σημασία και σαφή μεταϋλικό προσανατολισμό. Δηλαδή, τα κινήματα συνι-

στούν μορφές στοχευμένης (από την πλευρά της εκάστοτε κινητοποιούμενης κοινωνικής ομάδας) ‘πολιτισμικής ευθυγράμμισης’ της συλλογικής δράσης τους με τα ρευστά και εγγενώς αντιφατικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά της μετανεωτερικής κοινωνίας. Με άλλα λόγια τα κινήματα συνιστούν ειδικές μορφές συλλογικής δράσης που προσαρμόζονται ολοένα και περισσότερο στα (μετα)υλικά, πολιτισμικά και επικοινωνιακά δεδομένα του καιρού τους απορρίπτοντας τις μεροληπτικές και συντεχνιακές υλικές διεκδικήσεις, την ιδεολογία του εκσυγχρονισμού και τη γραφειοκρατική διαχείριση μέσω της οργανωτικής συγκεντροποίησης (βλ. χαρακτηριστικά Ψημίτης 2011: 169-174, Della Porta & Diani 2010: 42-47 και Σερντεδάκης 1998). Έτσι λοιπόν, η μια θεωρητική παράδοση τονίζει τον εργαλειακό χαρακτήρα των κινήματων χωρίς να απορρίπτει την εκφραστική δυναμική τους, ενώ η άλλη παράδοση υπογραμμίζει τον εκφραστικό χαρακτήρα τους χωρίς να απορρίπτει εργαλειακές στοχεύσεις.

Όμως, αμφότερες οι παραδόσεις πάσχουν αναφορικά με τον αυθεντικό προσδιορισμό της ‘κινηματικής συνθήκης’, δηλαδή το γεγονός ότι δέχονται ως απολύτως αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη των κινήματων νέας μορφής την καταλυτική ύπαρξη της ‘κοινωνίας της αφθονίας’ και έναν αντίστοιχα υψηλό βαθμό ικανοποίησης των βασικών βιοτικών αναγκών του πληθυσμού. Πράγματι, σύμφωνα με το ιστορικό θεωρητικό σχήμα, τόσο της Θεωρίας Κινητοποίησης Πόρων όσο και της Θεωρίας Νέων Κοινωνικών Κινήματων, τα σύγχρονα κινήματα που στοχεύουν σε μεταύλικούς πόρους μπορούν να αναπτυχθούν μόνο στις αποκαλούμενες ‘κοινωνίες της αφθονίας’. Δηλα-

δή, σε κοινωνίες που σε μεγάλο βαθμό έχουν ικανοποιήσει τις υλικές ανάγκες της πλειοψηφίας του πληθυσμού και, ως εκ τούτου, επιτρέπουν την εμφάνιση οργανωμένων συλλογικών διεκδικήσεων μεταύλικού χαρακτήρα¹. Στην πραγματικότητα, όμως, οι σύγχρονες κινηματικές εμπειρίες τόσο στις δυτικές ‘αναπτυγμένες’ χώρες όσο και στις ‘αναπτυσσόμενες’ ή ‘περιφερειακές’ χώρες δείχνουν, ότι η θεωρητική αναγωγή των μεταύλικών προσανατολισμών των κινημάτων αποκλειστικά σε μια υποτιθέμενη γενική κατάσταση

¹ Χαρακτηριστικότερος εκπρόσωπος αυτής της θεώρησης είναι ο Ronald Inglehart. Ο Inglehart (1977) τονίζει πως κρίσιμες παράμετροι για την εμφάνιση μεταύλικών αιτημάτων των νέων κινημάτων είναι οι βαθιές μεταβολές στις αξιακές παραμέτρους των δυτικών κοινωνιών και στις απορρέουσες συνθήκες κοινωνικοποίησης των μελών της μεσαίας τάξης. Έτσι, αποδίδει καθοριστική σημασία σε ψυχολογικές διαδικασίες, που ενεργοποιούνται μέσω της κοινωνικοποίησης των γόνων της μεσαίας τάξης και συνοδεύουν τις αξίες που ταιριάζουν, σε κοινωνικά προφίλ που περιλαμβάνονται σε αυτή (Inglehart 1990). Σε μια μαρξιστική ‘εκδοχή’ αυτής της θεώρησης, ο Klaus Eder (1993 & 1995) υποστηρίζει ότι το ηθικό lifestyle, που υπερασπίζονται τα νέα κινήματα συνδέεται με μια μικροαστική ταξική ηθικότητα και αναδεικνύει έναν καινούργιο τύπο ταξικού ανταγωνισμού που υπερβαίνει σαφώς βασικά ζητήματα της νεωτερικής περιόδου, όπως η εκμετάλλευση και η αδικία (Eder 1993). Εδώ, βέβαια, ένα θεμελιώδες ερώτημα παραμένει όσον αφορά τη λογική βάση αυτού του επιχειρήματος. Ειδικότερα, πρέπει να αναρωτηθούμε, αν η πρόταξη ενός ηθικού lifestyle από τα νέα κινήματα αντιστοιχεί απολύτως σε μια (από ταξική άποψη) μικροαστικού τύπου συγκρότηση της συλλογικής δράσης, τότε πώς μπορεί να εξηγηθεί το γεγονός ότι στα σημερινά δεδομένα κάποια ζητήματα όπως αυτά της αδικίας, της δημοκρατίας και της εκμετάλλευσης επανέρχονται στα κινήματα μαζί με μια «lifestyle ηθικότητα»; Δηλαδή, πώς μπορεί στο παραπάνω ταξικό ερμηνευτικό πλαίσιο της δράσης να εξηγηθεί το γεγονός ότι οι άστεγοι, οι άνεργοι και οι πιο στερημένοι με ένταση διεκδικούν αξιοπρέπεια και αυτονομία, εκτός από στέγη, εργασία, δικαιώματα; Με λίγα λόγια, αν οι συμβολικού και μεταύλικού τύπου διεκδικήσεις είναι αποκλειστικά προϊόντα μιας ηθικότητας μικροαστικού τύπου, τότε πώς εξηγείται ότι τέτοιες διεκδικήσεις διαπερνούν κινηματικές δράσεις των πιο αδυνάμων και στερημένων υποκειμένων;



αφθονίας των πόρων και εξασφάλισης βασικών βιοτικών συνθηκών δεν είναι εμπειρικά αποδεκτή.

Αυτή η διαπίστωση είναι δυνατό να στοιχειοθετηθεί με αναφορά σε δύο σύγχρονους τύπους κινηματικών εμπειριών: ο πρώτος τύπος περιλαμβάνει πολλά κοινωνικά κινήματα μέσα στους κοινωνικούς σχηματισμούς των ‘αναπτυσσόμενων’ ή περιφερειακών χωρών που βρίσκονται μακριά από την πραγματικότητα της ‘κοινωνίας της αφθονίας’ των πλούσιων δυτικών χωρών. Πράγματι, αν υποτεθεί ότι η επίτευξη άυλων πόρων (αξίες αξιοπρέπειας, ανάπτυξης της προσωπικότητας, αποκέντρωσης, αλληλεγγύης, ισότητας, αυτονομίας και δημοκρατίας) γίνεται σημαντική για τη συγκρότηση οργανωμένων συλλογικών δράσεων μόνο στις μετανεωτερικές κοινωνίες της αφθονίας, τότε πώς εξηγείται η εμφάνιση στη Λατινική Αμερική συλλογικών υποκειμένων (Ζαπατίστας, Πικετέρος, Κίνημα των Χωρίς Γη κ.ά.) τα οποία στοχεύουν ρητά σε τέτοιους πόρους; Δηλαδή, πώς μπορούμε με ένα τέτοιο θεωρητικό σχήμα να εξηγήσουμε το γεγονός ότι κινήματα, που θέτουν τους στόχους της αξιοπρέπειας, της ισότητας και της αλληλεγγύης στον πυρήνα της δράσης τους, διαμορφώνονται εδώ και τουλάχιστον είκοσι χρόνια σε χώρες όπως το Μεξικό, η Βραζιλία, το Περού, Αργεντινή και αλλού, όπου η εμπέδωση της ‘κοινωνίας της αφθονίας’ και των ‘μεταϋλικών αναγκών’ που τη συνοδεύουν είναι μια άγνωστη πραγματικότητα;

Φαίνεται, επομένως, πως η παγίωση θεωρητικών ‘νόμων’ στις παλαιότερες ερευνητικές εμπειρίες αποκρυστάλλωσαν αυστηρά θεωρητικά ‘μοντέλα’ που αποδεικνύονται υπερβολικά στενόχωρα για τις σημε-

ρινές ερευνητικές ανάγκες. Για παράδειγμα, η Θεωρία των Νέων Κοινωνικών Κινημάτων δημιούργησε τελικά μια στενή ευρωκεντρική θεωρητική παράδοση, που εμπόδισε ακόμα και μελετητές όπως ο Touraine και ο Melucci να δουν ότι μεταϋλικά προσανατολισμένα κινήματα εμφανίστηκαν, επίσης και σε χώρες της Λατινικής Αμερικής που δεν είχαν φτάσει στο μεταβιομηχανικό στάδιο ανάπτυξης (Vahabzadeh 2003: 22-3). Αυτή η βασική αδυναμία γεννάει ένα κρίσιμο ερώτημα γύρω από την αξία μιας διάχυτης δυτικοκεντρικής προσέγγισης του καπιταλισμού και των κινημάτων, στην οποία ασκούν κριτική κυρίως λατινοαμερικανοί μελετητές (ενδεικτικά, Vahabzadeh 2003 και Zibechi 2010), αλλά και μελετητές που αξιοποιούν θεωρίες οι οποίες στηρίζονται σε εννοιολογικά εργαλεία όπως «κοσμοσύστημα», «γεωκουλτούρα» και «παγκόσμια ηγεμονία» (ενδεικτικά, Wallerstein 2009 και 2014, Amin 1999, Arrighi, Hopkins & Wallerstein 1989, Arrighi 2003).

Ο δεύτερος τύπος κινηματικών εμπειριών, που διαψεύδει μια μηχανική αναγωγή μεταϋλικά προσανατολισμένων συλλογικών δρώντων σε καταστάσεις αφθονίας πόρων, είναι εμπειρίες μέσα στους ίδιους τους κοινωνικούς σχηματισμούς που χαρακτηρίζουν τη ‘δυτικού τύπου ανάπτυξη’ με τους αναπτυγμένους πόρους και την ανάλογη ικανοποίηση βασικών υλικών αιτημάτων. Πράγματι, πρόσφατα φαινόμενα συλλογικής δράσης όπως οι ‘Indignados’ στην Ισπανία, οι ‘Αγανακτισμένοι’ στην Ελλάδα, αλλά το ‘Occupy Wall Street’ στις ΗΠΑ έδειξαν (όπως θα δούμε και στη συνέχεια) ότι οι μεταϋλικές διεκδικήσεις των κινημάτων (με προεξάρχουσα την υπεράσπιση της δημοκρατίας και της αξιοπρέπειας) παραμένουν κρίσιμη συνιστώ-

σα της δράσης τους ακόμη και σε συνθήκες γοργά προιούσας φτώχειας και εξαθλίωσης, ακόμη και σε καταστάσεις δηλαδή, όπου οι υλικές διεκδικήσεις στοιχειωδών δικαιωμάτων (σίτιση, στέγαση, ασφάλιση, εκπαίδευση κοκ.) επανέρχονται -για πρώτη φορά μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο- με δριμύτητα στο προσκήνιο. Αν συνυπολογίσουμε μάλιστα ότι η εξασθένιση της πολιτικής και κοινωνικής υποταγής πραγματικά ή δυνητικά εργαζομένων μαζών (γυναίκες, νέοι και 'μειονότητες') στον σύγχρονο καπιταλισμό επηρέασε αρνητικά τη συνολική αναπαραγωγή της υλικής ευημερίας σε 'αναπτυγμένες χώρες (Arrighi 2003: 3), τότε μπορούμε να συναγάγουμε ότι η 'κοινωνία της αφθονίας' τείνει να καταστεί προβληματική ερμηνευτική παράμετρος των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων.

Επομένως, έχουμε τουλάχιστον δύο ιστορικές εμπειρίες συλλογικών υποκειμένων, που φαίνονται να αμφισβητούν την αυτόματη και αιτιακού τύπου συσχέτιση μεταξύ 'κοινωνίας της αφθονίας' και μεταυλικά προσανατολισμένων συλλογικών δράσεων. Αυτές είναι οι εμπειρίες των κινημάτων της Λατινικής Αμερικής από τη δεκαετία του 1990 μέχρι σήμερα και η εμπειρία των κοινωνικών κινημάτων στον Ευρωπαϊκό Νότο (τουλάχιστον) από το 2011 και έπειτα. Τέλος, στην όλη προβληματοποίηση μιας υποτιθέμενης αιτιακής συνάρτησης μεταξύ μεταυλισμού και σύγχρονων κινημάτων, πρέπει να προστεθεί και η σκωπτική διαπίστωση ότι συχνά παρατηρείται ένα υψηλό ποσοστό μεταυλιστικών αντιλήψεων, που ταυτίζονται με αυταρχικές πολιτικές πάσης φύσεως από την κατάργηση των προνοιακών δαπανών μέχρι την εκδίωξη των

μεταναστών (Della Porta & Diani 2010: 142).

Αυτό το βιβλίο κινείται στην κατεύθυνση της ανάγκης να επανασυνδεθεί η θεωρία με την εμπειρία υπό το φως των σύγχρονων εξελίξεων, προκειμένου να επανεξεταστούν με κριτικό τρόπο ορισμένες από τις βασικές όψεις της θεωρίας των κινημάτων. Σε αυτό το πλαίσιο αποπειράται να προσεγγίσει τα κοινωνικά κινήματα υπό το φως των εξελίξεων που πυροδοτεί τα τελευταία χρόνια η νεοφιλελεύθερη επίθεση παγκοσμίως. Ασφαλώς, υπάρχουν πολλά και μεταξύ τους διαφορετικά κινήματα που εντάσσονται στην προσπάθεια υπεράσπισης στοιχειωδών δικαιωμάτων τα οποία παραβιάζονται βάνουσα και καθημερινά ανά τον κόσμο. Όμως αυτό που εδώ μας ενδιαφέρει περισσότερο στα σύγχρονα κινήματα είναι οι ‘προεικονιστικές πολιτικές’, εκείνες που ριζώνουν σε συγκεκριμένους τύπους και επανεδαφικοποιούν τις μορφές αντίστασης στον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό, τα κινήματα που εμφανίζονται ως ιδιόμορφος υβριδικός συνδυασμός κοινοτικής οργάνωσης και κοσμοπολίτικης δράσης. Επομένως, εδώ υποστηρίζεται η επιστημονική σημασία της ανάλυσης και κατανόησης των ‘προεικονιστικών κινήματων’, δηλαδή εκείνων των ειδικών και ριζοσπαστικών μορφών συλλογικής δράσης, που επιχειρούν εν τη πράξει και μέσα από συλλογικά πειραματικά εγχειρήματα της καθημερινότητας, να προεικονίσουν παραδειγματικά στο παρόν την κοινωνική συμβίωση του μέλλοντος.

Το βιβλίο διαρθρώνεται σε πέντε κεφάλαια. Στο πρώτο αναλύεται η αμφίδρομη σχέση μεταξύ κοινωνικών κινήματων και διαδικασιών κοινωνικής μεταβολής σε συνθήκες παγκοσμιοποίησης. Αναλύεται ο



ρόλος των κινημάτων στη διαδικασία κοινωνικής μεταβολής και αντίστροφα και εξετάζονται κριτικά ορισμένοι από τους ‘μύθους της παγκοσμιοποίησης’ σύμφωνα με τους οποίους τα θεσμικά, οικονομικά, πολιτικά και πολιτισμικά δεδομένα του κόσμου μας δεν αφήνουν σοβαρά περιθώρια δράσης στα κοινωνικά κινήματα.

Το δεύτερο κεφάλαιο εστιάζει, κυρίως, στη μελέτη των ατομικών κινήτρων της δράσης, δηλαδή στη μελέτη των μηχανισμών, που δημιουργούν την κινητήρια δύναμη τόσο για την καθαυτή ατομική συμπεριφορά όσο και για τη συμμετοχή των ατόμων σε συλλογικές δράσεις. Αναλύονται διαφορετικές θεωρίες εξήγησης των κινήτρων που παρακινούν τα άτομα σε δράση (ή σε αδράνεια), από τον οικονομικό ορθολογισμό του νεοφιλελευθερισμού και την αγοραία αντίληψη του πράττειν, μέχρι τη θεωρία της ορθολογικής επιλογής και τη σύνθετη εκλογίκευση και τον ρόλο των συναισθημάτων.

Στο τρίτο κεφάλαιο μελετάται η συλλογική ταυτότητα των κινημάτων ως διαδραστική κατασκευή, που ανταποκρίνεται στην ανάγκη δημιουργίας νοηματικά συνεκτικών πλαισίων ζωής και κοινωνικής συσχέτισης σε μια κοινωνία όπως η μετανεωτερική η οποία χαρακτηρίζεται από υψηλή πολιτισμική διαφοροποίηση και ρευστότητα, εξατομίκευση των πόρων δράσης, αποδιάρθρωση της κοινωνικότητας, κερματισμό της ατομικής ταυτότητας και διάσπαση των βιοματικών πλαισίων και των αντίστοιχων προτύπων δράσης.

Στο τέταρτο κεφάλαιο προσεγγίζονται από τη σκοπιά της βιοπολιτικής ζητήματα που απασχολούν τα σύγχρονα κινήματα, όταν βρίσκονται αντιμέτωπα με



συνθήκες συγκρότησης σχέσεων κοινωνικής κυριαρχίας και πολιτικής εξουσίας που δημιουργούν ένα πολυσύνθετο και δυσανάγνωστο πεδίο παρεμβάσεων, χειραγωγήσεων και εξαναγκασμών. Σε αυτό το πεδίο οι οργανωμένες συλλογικές δράσεις αναζητούν καινούργια εργαλεία, για να αντισταθούν στη χειραγωγήση, αλλά και για να ελέγξουν στο εσωτερικό τους τις γνωστικές, συναισθηματικές και ψυχολογικές προϋποθέσεις της ατομικής συμπεριφοράς και της συλλογικής δράσης.

Στο πέμπτο κεφάλαιο προσεγγίζονται αναλυτικά τα χαρακτηριστικά και οι ιδιότητες, που τα κινήματα προσπαθούν να αναπτύξουν στην προσπάθειά τους να αντιπαρέλθουν τις δυσκολίες που προκαλούν στη δράση τους οι συνθήκες πολιτισμικής ρευστότητας και αμφισημίας. Εξετάζονται ειδικότερα τα χαρακτηριστικά της προεικόνισης, της κοινότητας, της δικτυακότητας, της επανεδαφικοποίησης, της αναστοχαστικότητας και μιας ηθικότητας νέου τύπου.

1

Κινήματα και κοινωνική μεταβολή στη ρευστή παγκοσμιοποίηση

«Το τέλος ενός παρελθόντος δεν εξασφαλίζει τη γέννηση ενός μέλλοντος» (Alain Touraine, *Μετά την Κρίση*)

Η μελέτη των κοινωνικών κινημάτων και των συλλογικών δράσεων είναι εξ ορισμού και ιστορικά συνυφασμένα με την ανάλυση του κοινωνικού μετασχηματισμού. Από τη μαρξική αντίληψη της ανάπτυξης των εργατικών κινημάτων ως αποτελέσματος των διαδικασιών διπλής συγκεντροποίησης, της βιομηχανικής παραγωγής και της εργατικής δύναμης, μέχρι τη διαπίστωση του Blumer (1951), ότι τα κοινωνικά κινήματα είναι συλλογικές προσπάθειες επιτέλεσης νέων τρόπων ζωής, η ανάλυση των κινημάτων συνδέεται με σαφή τρόπο με τις διαδικασίες μεταβολής της κοινωνίας. Άλλοτε επειδή τα κινήματα είναι αποτελέσματα τέτοιων διαδικασιών μεταβολής και άλλοτε γιατί αυτά καθαυτά ενθαρρύνουν και προκαλούν την κοινωνική μεταβολή.

Τα κινήματα είναι φορείς κοινωνικών μεταβολών και συγχρόνως αποτελούν εκφράσεις των διαδικασιών μεταβολής εντός της κοινωνίας. Δηλαδή, τα ίδια τα κινήματα είναι αποτελέσματα διεργασιών κοινωνικού μετασχηματισμού, που αναφέρονται σε πολιτικές, πολιτισμικές, τεχνολογικές, οργανωτικές και οικονομι-

κές όψεις της κοινωνίας, ενώ συνάμα αυτά τα κινήματα παρεμβαίνουν στον έναν ή στον άλλο βαθμό ενεργά σε αυτές τις διεργασίες μετασχηματισμού, είτε επιταχύνοντάς τες είτε αναιρώντας πολλά από τα χαρακτηριστικά τους. Τα κινήματα αυτά καθαυτά είναι εκδηλώσεις κοινωνικής μεταβολής (Crossley 2002: 9).

Η επιρροή που ασκεί η δυναμική της κοινωνικής μεταβολής πάνω στις μορφές συλλογικής δράσης γίνεται ευκρινέστερη στη μελέτη ενός ιστορικού κύκλου κοινωνικού μετασχηματισμού, όπως για παράδειγμα στη φάση μετάβασης από μια μορφή οργάνωσης του καπιταλισμού σε μια άλλη,. Σύμφωνα με τον Alain Touraine (1978 & 1992), σε κάθε τύπο κοινωνίας αντιστοιχεί μια συγκεκριμένη κυρίαρχη μορφή κοινωνικών συγκρούσεων. Η μετάβαση που οδήγησε από τη βιομηχανική στη μεταβιομηχανική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας και της παραγωγής, μετέβαλε τη μορφή εξουσίας και κοινωνικού ελέγχου περνώντας από την απλή ‘διαχείριση των πραγμάτων’ σε μια πολύπλοκη ‘διακυβέρνηση των ανθρώπων’. Η βιομηχανική κοινωνία χαρακτηρίζεται από μια καταναγκαστική και πειθαρχική μορφή εξουσίας, που δρα στο πεδίο της ωφέλειας και διαχειρίζεται τους όρους της κοινωνικής αντιπαράθεσης ως πολιτικά δεδομένα, ως ‘αντικειμενικά’ και λίγο πολύ απαραβίαστα στοιχεία της κοινωνικής ισορροπίας (δομημένα κοινωνικά συμφέροντα, ταξικές ιδεολογίες, σχέσεις κοινωνικής ισχύος, πολιτικοί συμβιβασμοί).

Αντίθετα, ο μεταβιομηχανικός καπιταλισμός διαπερνάται από μια μορφή ‘δημιουργικής’ και ‘παραγωγικής’ εξουσίας, που δρα στο πεδίο των αξιών και διαχειρίζεται τους όρους της κοινωνικής αντιπαράθεσης

ως υποκειμενικά και πλαστικά στοιχεία της κοινωνικής κυριαρχίας. Υπό την έννοια αυτή, διαμορφώνει ενεργά την προσωπικότητα και την κουλτούρα, προβλέπει και μετασχηματίζει γνώμες, στάσεις και συμπεριφορές (Touraine 1992: 313). Ως εκ τούτου, περνάμε από μια μορφή εξουσίας, στην οποία επικρατεί η λογική της ανταλλαγής των ισοτίμων μεγεθών του κοινωνικού βίου (μισθός αντί εργασίας, καλός μισθός αντί παραγωγικής εργασίας, κορπορατιστική οργάνωση των βιομηχανικών σχέσεων αντί απορρόφησης ανεργίας κοκ.) σε μια μορφή εξουσίας στην οποία δεσπόζει η λογική της κατασκευής και του ελέγχου των δεδομένων του υποκειμενικού βίου, δηλαδή των γνώμων, των στάσεων, των σωμάτων, των συναισθημάτων, των ψυχικών χαρακτηριστικών, των βιογραφιών κτλ.

Είναι προφανές ότι αυτή η μετάβαση σε μια διαφορετική μορφή κοινωνίας και εξουσίας μετασχηματίζει και τις μορφές της συλλογικής δράσης. Έτσι, σύμφωνα με τον Melucci, οι κοινωνικές συγκρούσεις που θεμελίωσαν αρχικά τη θεωρία της συλλογικής δράσης, είναι ιστορικά δεμένες με «[...] μορφές δράσης, στις οποίες διαπλέκονται η κρίση της παλαιάς τάξης πραγμάτων, αγώνες κυριολεκτικά κοινωνικοί και αγώνες για την ιδιότητα του πολίτη» (Melucci 1987:31). Στον ιστορικό κύκλο του βιομηχανικού καπιταλισμού η δράση της εργατικής τάξης αξιοποιήθηκε ως πρότυπο ανάλυσης και μελέτης των συλλογικών φαινομένων. Σε αυτή τη δράση συνδυάζονταν οι αντιστάσεις στην παρακμή των προ- ή πρωτο-καπιταλιστικών μορφών παραγωγής, οι αγώνες για την επικράτηση του καπιταλιστικού εργοστασίου και τα αιτήματα για πρό-

σβαση σε κρατική μέριμνα και επέκταση της ιδιότητας του πολίτη. Έτσι, στην εποχή της η βιομηχανική σύγκρουση έδειχνε αξεχώριστη από το εθνικό ζήτημα και την ενσωμάτωση των κοινωνικά αποκλεισμένων ομάδων στο χώρο των αναγνωρισμένων δικαιωμάτων. Ο Melucci, ήδη από τη δεκαετία του 1980, υποστηρίζει ότι ιστορικά έχουμε μεταβεί (και από την άποψη των μορφών της συλλογικής δράσης) στη φάση που έκλεισε τον κύκλο του βιομηχανικού καπιταλισμού, «[...] όχι γιατί οι αγώνες για την ιδιότητα του πολίτη έχουν περαιωθεί ή γιατί δεν υπάρχουν πλέον δημοκρατικοί χώροι για να κατακτηθούν, αλλά επειδή οι διαφορετικές όψεις των κοινωνικών συγκρούσεων έχουν σταδιακά διαχωριστεί μεταξύ τους» (στο ίδιο).

Κατά συνέπεια, οι συγκρούσεις που αφορούν στις κοινωνικές σχέσεις εξουσίας, οι οποίες συγκροτούν τη βασική δομή του συστήματος, ολοένα και περισσότερο διακρίνονται από τους αγώνες για την επέκταση των δικαιωμάτων που αναφέρονται στην ιδιότητα του πολίτη, στη συμμετοχή και στην ενσωμάτωση των κοινωνικά αποκλεισμένων ομάδων. Επιπλέον, όλες οι προαναφερθείσες μορφές συγκρούσεων διακρίνονται ακόμη σαφέστερα από τις μορφές δράσης, που εκφράζουν αντιστάσεις εναντίον του εκσυγχρονισμού, που συνδέεται με τις ευρύτερες διεργασίες της παγκοσμιοποίησης (στο ίδιο: 31-2). Επομένως, καταλήγει ο Melucci, μια τέτοιας έκτασης διαφοροποίηση των πεδίων, των αντίστοιχων δρώντων και των μορφών δράσης ουσιαστικά καταρρίπτει αμφότερες τις αντίπαλες κυρίαρχες στερεοτυπικές εικόνες των συλλογικών δρώντων του παρελθόντος. Δηλαδή, τόσο την εικόνα ενός συλλογικού δρώντος, όπως η εργατική

τάξη, που κινείται στο ιστορικό προσκήνιο ως πρόσωπο ενός επικού δράματος (μαρξιστική θεωρία), όσο και την αντίθετη εικόνα ενός άμορφου πλήθους που οδηγείται αποκλειστικά από τα αγελαία ένστικτά του (στο ίδιο: 32).

Κατ' αναλογία, με τον ίδιο διαφοροποιημένο τρόπο οφείλουμε να δούμε και τον ρόλο που παίζουν τα σημερινά κινήματα εντός της κοινωνίας. Πράγματι, από την εποχή, που τα κοινωνικά κινήματα θεωρούνταν ότι μπορούν να πετύχουν τον κοινωνικό μετασχηματισμό σχεδόν μόνο διαμέσου των κοινωνικών επαναστάσεων ή εξεγέρσεων, μέχρι την εποχή που θεωρείται πλέον ότι τα κινήματα επιτελούν διαδικασίες κοινωνικής μεταβολής σε καθημερινή κλίμακα, έχει διαρρεύσει πολύς πολιτικός και επιστημονικός χρόνος. Αυτή η 'καθημερινοποίηση' της κοινωνικής λειτουργίας των κινημάτων οδήγησε μάλιστα στην επινόηση του όρου «κοινωνία κοινωνικών κινήτων» (Social Movement Society), σε μια προσπάθεια να καταδειχθούν αφενός η ζωτική για τις διαδικασίες κοινωνικής μεταβολής παρουσία των κινηματικών πρακτικών, αφετέρου βέβαια μια διάχυση αυτών των πρακτικών σε ολόκληρη τη σύγχρονη κοινωνία, με αποτέλεσμα τη σημαντική επικάλυψη των τακτικών ρεπερτορίων δράσης, που χρησιμοποιούν τόσο οι κινηματικές οργανώσεις όσο και οι πιο θεσμικές ομάδες πίεσης (Meyer & Tarrow 1998).

Όμως, η προβληματική αυτή της σύνδεσης των κινήτων και της κοινωνικής μεταβολής με τον έναν ή τον άλλο τρόπο εστιάζει κυρίως στη μεταβολή των θεσμών. Περιορίζεται, δηλαδή, σε μεγάλο βαθμό στο να μελετά τα κινήματα ως εργαλεία για την αλλαγή των θεσμών και των τυπικών εξουσιαστικών πρακτι-

κών που είναι συναφείς με τους θεσμούς. Εντούτοις, τα κινήματα δεν είναι απλώς εργαλεία κοινωνικής και πολιτικής μεταβολής θεσμικού τύπου, είναι συγχρόνως χώροι κοινωνικής συμβίωσης και παραγωγής πολιτισμικών και συμβολικών πρακτικών απολύτως απαραίτητων για την εξασφάλιση της βιωματικής και βιογραφικής συνέχειας που αναζητούν σε αυτά τα μέλη τους. Πράγματι, τα κινήματα αλλάζουν τους θεσμούς διαμέσου της διαμαρτυρίας, της πίεσης και της διαπραγματεύσεως, όμως, όπως θα δούμε, διαθέτουν σωρεία άλλων εργαλείων για να παρεμβαίνουν στην καθημερινή διάδραση και στις μικροσχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται στους βίοκοσμούς της καθημερινότητας.

Αυτό σημαίνει ότι η μορφή της κοινωνικής μεταβολής, που πετυχαίνουν σήμερα τα κοινωνικά κινήματα, δεν μπορεί να αναλυθεί με ενιαία κριτήρια σε όλες τις εμπειρικές περιπτώσεις. Είναι γνωστό (Habermas 1979 & 1981, Offe 1977, 1980 & 1987) ότι τα νέα κινήματα από τη δεκαετία του 1960 ενεργοποιούνται ταυτόχρονα στο δημόσιο χώρο και στην ιδιωτική σφαίρα του βίου. Επιδιώκουν μεταβολές τόσο σε κεντρικό θεσμικό επίπεδο (νομοθεσία, μεταρρυθμίσεις, κρατικές πολιτικές και κεντρικές πολιτικές αποφάσεις) όσο και στο μικρο-επίπεδο της καθημερινότητας (αλλαγές σε συνήθειες, συμπεριφορές, αντιλήψεις, αξίες, στάσεις). Επομένως, η σημασία της δυναμικής της κοινωνικής μεταβολής, που εμπειροκλείουν τα κινήματα πρέπει να εξετάζεται στο πλαίσιο δράσης, στο οποίο κάθε φορά αυτά ενεργοποιούνται. Άλλοτε στο πεδίο των δημόσιων θεσμών, άλλοτε στους χώρους της καθημερινότητας και άλλοτε και στα

δύο, τα κινήματα αναπτύσσουν κάθε φορά και ανάλογα με τη συγκυρία ειδικού τύπου δράσεις, που δεν μπορούν συνολιστικά να υπαχθούν σε ενιαία κριτήρια ανάλυσης. Στο πλαίσιο αυτό, είναι σημαντικό να επισημανθούν οι ιδιαιτερότητες των κινήματων. Ακόμη και μια αδρή διαφοροποίησή τους σε εργαλειακά και εκφραστικά κινήματα (Kriesi 1996, Halcli 1999) αντανακλά, αντίστοιχα, σοβαρές μεταξύ τους διαφορές στα κίνητρα, στους προσανατολισμούς δράσης και στη μορφή των επιδιωκόμενων μεταβολών. Επομένως, χαρακτηριστικό γνώρισμα της μελέτης των σύγχρονων μορφών συλλογικής δράσης είναι η αδυναμία της πλέον να πραγματοποιηθεί με τρόπο όμοιο και αδιαφοροποίητο τις συλλογικές πραγματικότητες που συναντά.

Στις μέρες μας παρατηρούμε δύο διαμετρικά αντίθετες αντιλήψεις σχετικά με τη δυναμική της σχέσης των κινήματων με την κοινωνία. Από τη μια πλευρά, υπάρχει ένας 'βολονταρισμός των κινήματων' που, με την ελπίδα της αυτοεκπληρούμενης προφητείας, βλέπει κάθε διαδικασία μεταβολής στην κοινωνία ως αποτέλεσμα της δράσης συλλογικών δρώντων από τα κάτω. Από μια οπτική γωνία μυθοποίησης των κοινωνικών κινήματων, αυτή η θεώρηση των πραγμάτων οδηγεί συχνά τους ατομικούς δρώντες σε υπερβολικές προσδοκίες έναντι των συλλογικών δρώντων. Το αποτέλεσμα είναι, ότι μπροστά στις πραγματικές δυσκολίες οργάνωσης και δράσης, τις περισσότερες φορές λαμβάνει χώρα κυριολεκτικά μια απογοήτευση, μια σκληρή απομυθοποίηση των κοινωνικών κινήματων με ανάλογες επιπτώσεις στη συμμετοχή σε αυτά.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν αρκετοί απολογητές του συστήματος, που υποστηρίζουν έναν άκρως ‘ορθολογικό χαρακτήρα’ του σύγχρονου καπιταλισμού, υποστηρίζοντας πως ο καπιταλισμός σήμερα θέτει στον εαυτό του μόνο καθήκοντα που μπορεί να επιλύσει. Έτσι, υπαινίσσονται σαφώς ότι το σύστημα εμπεριέχει μια έμφυτη συλλογική ευφυΐα του κεφαλαίου η οποία το προφυλάσσει από άστοχες ενέργειες και βιαστικές επιλογές, που θα μπορούσαν να βλάψουν την απρόσκοπτη λειτουργία του συστήματος. Στην πραγματικότητα όμως, όπως υποστηρίζει ο Žižek, ο καπιταλισμός σήμερα ευδοκιμεί, όχι χάρις στον υποτιθέμενο ‘ορθολογικό’ χαρακτήρα του, αλλά επειδή «(...) αποφεύγει τα δεσμά του δραπετεύοντας στο μέλλον (...) σήμερα αντιμετωπίζουμε προβλήματα για τα οποία καμία σαφής λύση δεν είναι εγγυημένη από τη λογική της εξέλιξης» (Žižek 2012: 8). Με άλλα λόγια, στη σύγχρονη νεοφιλελεύθερη εκδοχή του, ο καπιταλισμός τείνει όλο και περισσότερο να συσσωρεύει τα κρίσιμα προβλήματά του, συγκαλύπτοντάς τα μέσα από την προβολή ‘καινοτόμων πρακτικών’, που απλώς αναβάλουν την αντιμετώπισή τους. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι το θεμελιώδες ζήτημα της γοργά αυξανόμενης κοινωνικής ανισότητας μεταξύ πλούσιων και φτωχών σε παγκόσμια κλίμακα. Απέναντι στα συντριπτικά δεδομένα της προϊούσας φτωχοποίησης ολόενα διευρυνόμενων κοινωνικών ομάδων (στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και σημαντική μερίδα εργαζομένων με σταθερή απασχόληση), ο σύγχρονος καπιταλισμός, όπως θα δούμε στη συνέχεια, έχει να αντιτάξει μόνο τη πρόταση των ‘καινοτομικών δρά-

σεων' ενταγμένων στη λογική της ατομικής ευθύνης.

Η σύνδεση ανάμεσα στον χαρακτήρα της σύγχρονης κοινωνικής μεταβολής και στην ποιότητα των μορφών συλλογικής δράσης που αναπτύσσονται στις μέρες μας, προκαλεί δύο κρίσιμα ερωτήματα που μπορούν να διατυπωθούν ως εξής. Κατ' αρχάς, σήμερα ζούμε αναμφισβήτητα σε μια μεταβιομηχανική κοινωνία της πληροφορίας, όπου πολλαπλές κοινωνικές ομάδες εκδηλώνουν την ιδιαίτερη κοινωνική παρουσία τους με αποτέλεσμα να λαμβάνουν χώρα αντίστοιχες πολλαπλές εναλλακτικές νοηματοδοτήσεις του κοινωνικού κόσμου. Σε αντίθεση με την εποχή του βιομηχανικού καπιταλισμού, στην οποία οι ταξικοί διαχωρισμοί ήταν αρκούντως σαφείς και πρακτικά αναγνώσιμοι, οι σημερινές κοινωνικές διαφοροποιήσεις παράγουν πληθώρα σύνθετων, περίπλοκων και πολυσθενών κοινωνικών ομάδων και status, που είναι αδύνατο να υπαχθούν σε ένα ενιαίο, απλουστευτικό και απολύτως συμπεριληπτικό σχήμα εξήγησης με βάση 'πρωτεύουσες' και 'δευτερεύουσες' κοινωνικές συγκρούσεις και αντίστοιχες συλλογικές δράσεις.

Από την άλλη πλευρά, καθίσταται σαφές, ότι σε αντίθεση με την ισχυρή επιρροή των ομάδων επί των ατόμων στη νεωτερική κοινωνία, το σημερινό άτομο τείνει να απεξαρτάται δυναμικά από τις ομάδες και διαδικασίες 'συλλογικής ένταξης' και 'κοινωνικής ενσωμάτωσης' του παρελθόντος (οικογένεια, θρησκεία, κράτος, πολιτικό κόμμα, εκπαιδευτικοί μηχανισμοί, θεσμική πολιτική κοκ.). Έτσι, το άτομο τείνει να διαμορφώνει, σε συνθήκες μερικής τουλάχιστον αυτονομίας, τις επιλογές των πόρων (υλικών, διανοητικών, συναισθηματικών και βιοματικών) που θα επενδύσει

για την ένταξή του σε συλλογικούς φορείς και στη συλλογική δράση. Επομένως, εδώ γεννιέται το πρώτο εύλογο ερώτημα: Σε τέτοιες συνθήκες κοινωνικού κερματισμού και ατομικής αυτονομίας, με ποιες διεργασίες καθίσταται εμπειρικά εφικτή η παραγωγή της ενότητας στη συλλογική δράση των επιμέρους ομαδικών δρώντων;

Κατά δεύτερον και συμπληρωματικά, γνωρίζουμε ότι στη δική μας κοινωνία είναι δεδομένες οι πολύπλοκες και αντιφατικές διασυνδέσεις μεταξύ ποικίλων ατομικών και ομαδικών δρώντων, εξαιτίας της εγγενώς αντιφατικής φύσης πολλών σύγχρονων κοινωνικών ταυτοτήτων. Οι μεταβολές τόσο στην οργάνωση της εργασίας και στο status του εργαζόμενου όσο και γενικότερα στην οργάνωση της εκπαίδευσης και του βίου εντός και εκτός των θεσμών, αλλά και στην πολύπλοκη μορφή παραγωγής και ροών του πόρου πληροφορία, έχουν προκαλέσει μια ατέρμονη πολυδιάσπαση των επαγγελματικών και κοινωνικών ομάδων. Παράλληλα, οι σύγχρονες κοινωνικές ταυτότητες εμφανίζουν μια συνεχή και αδιάκοπη εξελικτική μεταβολή, ως αποτέλεσμα γενικότερα της κοινωνικής ρευστότητας και ειδικότερα της εργασιακής ευελιξίας. Ως εκ τούτου, βλέπουμε τον σύγχρονο άνθρωπο να πιέζεται από μικρή ηλικία να καταστρώσει ατομικές στρατηγικές επιβίωσης και επιτυχίας και να πραγματοποιήσει αντίστοιχες βιογραφικές επιλογές. Άρα, το δεύτερο σχετικό ερώτημα που ανακύπτει είναι: Ποιες ειδικές σχέσεις μεσολαβούν ανάμεσα στα άτομα, προκειμένου αυτά να εμπλακούν από κοινού σε συλλογικές δράσεις μέσα σε συνθήκες ακραίας κοινωνικής ρευστότητας και πολιτισμικής ασάφειας;

Τα ερωτήματα αυτά δεν αναφέρονται μόνο στα ατομικά κίνητρα της συμμετοχής σε συλλογικές δράσεις. Αφορούν κυρίως στους τρόπους και στις σύγχρονες κοινωνικές τεχνικές, που αξιοποιούν τα κινήματα προκειμένου να πετύχουν την ενότητα στη δράση. Κάθε μορφή δικτύωσης μεταξύ των συμμετεχόντων σε ένα κίνημα προϋποθέτει έναν μεταξύ τους ισχυρό διανοητικό και συναισθηματικό δεσμό και μια αποτελεσματική επικοινωνιακή διαδικασία. Μόνο έτσι η διαπραγμάτευση των υπαρκτών διαφορετικών συμφερόντων και αξιών εντός του δικτύου θα οδηγήσει στη συλλογική επικέντρωση σε κοινούς στόχους και μόνο έτσι τα άτομα που συμμετέχουν αποκτούν τη δύναμη να αντισταθούν στην κυριαρχία που ασκεί επάνω τους η εξουσία (Castells 2012: XXVI). Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι η υπάρχουσα μορφή της κοινωνικής οργάνωσης επηρεάζει τόσο τα κίνητρα συμμετοχής στα κινήματα όσο και τις μορφές της εσωτερικής τους δικτύωσης και οργάνωσης. Από την άλλη πλευρά όμως, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τα κινήματα, για να κινητοποιηθούν αποτελεσματικά, αξιοποιούν επιλεκτικά ορισμένα από τα χαρακτηριστικά της υπάρχουσας οργάνωσης της κοινωνίας, όμως ταυτόχρονα επινοούν τρόπους εσωτερικής επικοινωνίας και αμοιβαίας συνεννόησης που υπερβαίνουν σαφώς τα όρια που θέτουν αξιωματικά οι κυρίαρχοι κανόνες αυτής της οργάνωσης.

Η στενή σύνδεση μεταξύ των κινηματικών πρακτικών και στόχων με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά οργάνωσης της κοινωνίας είναι απολύτως απαραίτητη, αν θέλουμε να καταλάβουμε αφενός τι είναι αυτό που κάθε φορά ένα κίνημα επιζητά να αλλάξει στην

κοινωνία και αφετέρου ποια 'εργαλεία' αντλεί από την οργάνωση της κοινωνίας, για να πετύχει την επιδιωκόμενη μεταβολή. Έτσι, η μεθοδολογική επιλογή να προσεγγίσουμε τις σύγχρονες συλλογικές δράσεις με βάση την αρχή της στενής και διαδραστικής σύνδεσής τους με τις υπάρχουσες μορφές κοινωνικής οργάνωσης και γνώσης είναι κομβικής σημασίας για τη μελέτη των τύπων κοινωνικής μεταβολής που επιζητούν αυτές οι δράσεις. Μια τέτοια επιλογή, άλλωστε, εφαρμόζεται ακόμα και σε περιπτώσεις συλλογικών δράσεων που κατά τα φαινόμενα συνιστούν απόπειρες πλήρους απόρριψης της υπάρχουσας κοινωνικής οργάνωσης, όπως είναι τα σύγχρονα αυταρχικά θρησκευτικά κινήματα. Ο Bhatt υποστηρίζει εν προκειμένω ότι ακόμη και αυταρχικά κινήματα, που εμφανίζονται ως φονταμενταλιστικές αναβιώσεις θρησκευτικών παραδόσεων (ισλαμισμός, ινδουισμός), συχνά κάτω από την αντισυντηρητική ρητορική τους κρύβουν απολύτως σύγχρονα κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά, σαν και αυτά που συναντάμε στην περίπτωση των προοδευτικών κοινωνικών κινημάτων. Επομένως, με την έννοια της οργανικής σύνδεσής τους με τις πολιτισμικές τάσεις της μετανεωτερικότητας, ακόμη και τέτοια κινήματα πρέπει να ιδωθούν ως νέα και νεωτερικά, ακριβώς επειδή αποδέχονται καινούργιες ιδέες και ενσωματώνουν με ιδιαίτερο τρόπο επιχειρηματολογικές δομές της σύγχρονης μετανεωτερικής σκέψης (Bhatt 1997). Το ίδιο μπορεί να ισχυριστεί κανείς και αναφορικά με τον πολιτισμικό χαρακτήρα σύγχρονων φασιστικών κοινωνικών αντι-κινήματων, όπως η Χρυσή Αυγή στην Ελλάδα (Ψημίτης 2012) και η CasaPound στην Ιταλία (Cammelli 2015).

Η ανάπτυξη της δημοκρατίας σε παγκόσμια κλίμακα τα τελευταία εβδομήντα χρόνια και ειδικά στις δυτικές χώρες κατά τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες περίπου, οδήγησε σε πρωτόγνωρες μορφές συλλογικής δράσης. Έτσι, ευρέα κοινωνικά και επαγγελματικά στρώματα προστρέχουν όλο και περισσότερο στο εργαλείο της διαμαρτυρίας για να επιτύχουν τους στόχους τους. Βλέπουμε συχνά ομάδες συμφερόντων, ομάδες πίεσης, θρησκευτικές οργανώσεις, ακόμη και πολιτικά κόμματα να χρησιμοποιούν τη διαμαρτυρία ως συμπληρωματικό εργαλείο δράσης σε σχέση με τα θεσμικά μέσα πίεσης και δράσης που διαθέτουν. Σε σημείο μάλιστα, όπως σημειώθηκε προηγουμένως, ώστε ορισμένοι μελετητές των κινήματων να διαπιστώνουν μια σημαντική επικάλυψη των τακτικών, που χρησιμοποιούν οι κινηματικές οργανώσεις και οι πιο θεσμικές ομάδες πίεσης (Meyer & Tarrow 1998).

Σε επίπεδο εννοιολόγησης των χαρακτηριστικών των κοινωνικών κινήματων, αυτό σημαίνει ότι η διαμαρτυρία δεν μπορεί πλέον να θεωρείται εξ ορισμού μη συμβατική ή μη θεσμική μορφή συλλογικής δράσης (Diani 2008). Επομένως, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι δεν συνιστά πλέον αποκλειστικό είδοποιό χαρακτηριστικό των κινήματων, όπως συνέβαινε κατά κύριο λόγο τις δεκαετίες του 1960 και 1970. Στο μέτρο που στις μέρες μας η διαμαρτυρία ως εργαλείο κινητοποίησης και μορφή συλλογικής δράσης διαχέεται σε πολλαπλές συλλογικότητες ποικιλόμορφου χαρακτήρα, για να αναγνωρίσουμε ένα κοινωνικό κίνημα ως τέτοιο χρειαζόμαστε πλέον κάτι περισσότερο από τη διαπίστωση της ύπαρξης ακτιβιστικής δράσης και διαμαρτυρίας. Εδώ, συμπληρωματικά, η μορφή και

η ποιότητα της συλλογικής ταυτότητας μπορεί, όπως θα δούμε στη συνέχεια, να παίζει σημαντικό ρόλο.

Από την άλλη πλευρά, βέβαια, ακόμη και όταν αντιθεσμικές μορφές συμπεριφοράς λαμβάνουν χώρα σε μαζική κλίμακα και με βίαιο τρόπο, δεν μπορούμε να μιλάμε πάντα για κινηματικού τύπου δράσεις. Πολλές φορές τέτοιες μορφές αντανakλούν πιστά τις σκληρές ειδικές συνθήκες, υπό τις οποίες διαμορφώνεται η ταξική εξουσία και επιβάλλονται οι κοινωνικές σχέσεις κυριαρχίας στο σύγχρονο κόσμο της νεοφιλελεύθερης λαίλαπας. Από τη στιγμή που πλέον αναγνωρίζεται ευρέως πως αυτές είναι συνθήκες μαζικής αποστέρησης και ανοιχτά ληστρικών πρακτικών, που εφαρμόζει καθημερινά και στο φως της ημέρας ένας ασυγκράτητα άγριος νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός, ειδικά εναντίον των φτωχών, των ευάλωτων και των νομικά απροστάτευτων, τότε ακόμα και οι πιο άγριες αντιθεσμικές αντιδράσεις των ταραξιών στις καπιταλιστικές μητροπόλεις (όπως π.χ. οι μαζικές ταραχές και οι ληστείες που ξέσπασαν τον Σεπτέμβριο του 2011 αρχικά στο Λονδίνο και μετά σε άλλες μεγάλες πόλεις της Μεγάλης Βρετανίας) είναι ίσως μια μίμηση στους δρόμους του τρόπου που το εταιρικό κεφάλαιο μεταχειρίζεται τον υπόλοιπο πλανήτη (Harvey 2012: 156). Τέτοια φαινόμενα αντίδρασης, δηλαδή, δεν αμφισβητούν τις μορφές εξουσίας και κυριαρχίας, αλλά μάλλον τις επικυρώνουν, νομιμοποιώντας (όπως θα δούμε) την ιδεολογική θέση του νεοφιλελευθερισμού ότι η φυσική ροπή στην κοινωνία ικανοποιείται όσο περισσότερο οι άνθρωποι ανταγωνίζονται ανεξέλεγκτα μεταξύ τους, όσο περισσότερο στρέφονται όλοι εναντίον όλων!

Επομένως, ούτε η διαμαρτυρία ούτε η ανοιχτά αντιθεσμική δράση συνιστούν αυτομάτως και εξ ορισμού εργαλεία κινηματικών πρακτικών. Υπό προϋποθέσεις, η διαμαρτυρία και η αντιθεσμική δράση αποδεικνύονται όντως τέτοια εργαλεία, όταν συνδυάζονται με συλλογικές πρακτικές εναλλακτικής νοηματοδότησης και συμβολικής αμφισβήτησης της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων. Σε τέτοια περίπτωση, «οι ταραχές και οι εξεγέρσεις παίζουν μεγάλο ρόλο, αν όχι άμεσα τουλάχιστον έμμεσα, στο να μετασηματίσουν την πολιτική σφαίρα και να οδηγήσουν σε συγκεκριμένα αποτελέσματα» (Ciccariello-Maher 2014).

1.1. Παγκοσμιοποίηση και κοινωνικά κινήματα

Το ζήτημα της σχέσης μεταξύ της ανάπτυξης των συλλογικών κοινωνικών αγώνων και της παγκόσμιας ολοκλήρωσης και ενοποίησης του καπιταλιστικού συστήματος δεν είναι σημερινό. Αξίζει να δούμε εν συντομία ένα παράδειγμα θεωρητικής τεκμηρίωσης αυτής της σχέσης, όπως είναι το μαρξιστικό. Ήδη στην εποχή τους οι Μαρξ και Ένγκελς είχαν περιγράψει με σαφή τρόπο τη συνάρτηση μεταξύ του επαναστατικού χαρακτήρα της παγκοσμιοποίησης και των νικηφόρων προλεταριακών αγώνων. Στο *Μανιφέστο*, φαινόμενα όπως η εκμετάλλευση της παγκόσμιας αγοράς, η εξάλειψη του εθνικού χαρακτήρα της βιομηχανίας, η ολόπλευρη συναλλαγή, η ολόπλευρη αλληλεξάρτηση των εθνών και ο εξαναγκασμός τους να υιοθετήσουν τον αστικό τρόπο παραγωγής (Μαρξ & Ένγκελς 2004: 50-2) είναι μερικά από τα στοιχεία που θεμελιώνουν την άποψη των ιδρυτών του ιστορικού υλισμού, ότι «η

αστική τάξη δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν επαναστατικοποιεί συνεχώς τα μέσα παραγωγής, δηλαδή τις σχέσεις παραγωγής, όλες γενικά τις κοινωνικές σχέσεις» (στο ίδιο: 50). Όμως, ο επαναστατικός ρόλος της αστικής τάξης υποχωρεί και εξαφανίζεται, όσο αυτή υπερασπίζεται και μάλιστα επεκτείνει την ιδιωτική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, την ώρα που αυτά τείνουν ολοένα και περισσότερο να εξυπηρετούν τις ανάγκες του συνολικού πληθυσμού. Η αντίφαση αυτή την οδηγεί να απεμπολεί τον προοδευτικό χαρακτήρα της ως τάξης που οργανώνει κοινωνικοοικονομικά ολόκληρο τον κόσμο, αφού φτάνει να καταστρέφει μέρος των παραγωγικών δυνάμεων προκειμένου να αντιμετωπίσει συχνές κρίσεις υπερπαραγωγής (στο ίδιο: 53-4). Κατά λογική ακολουθία, η ανθρωπότητα σε κάποιο χρονικό σημείο περνάει στη φάση όπου χρειάζεται έναν νέο κοινωνικό πρωταγωνιστή ικανό να διαχειριστεί στο όνομα της καθολικής προόδου τη νέα ιστορική φάση στην οποία οι κοινωνικά προσανατολισμένες παραγωγικές δυνάμεις 'εξεγείρονται' ενάντια στις ιδιωτικά ρυθμισμένες σχέσεις παραγωγής (στο ίδιο).

Επομένως, η επαναστατικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων διαμέσου της παγκοσμιοποίησης του καπιταλισμού συντελείται από κάποιο σημείο και μετά με αλλαγή πρωταγωνιστή, με τη μεταβίβαση της σκυτάλης του επαναστατικού μετασχηματισμού από μια κοινωνική τάξη (αστική τάξη) σε μια άλλη (εργατική τάξη). Απορρέει δηλαδή από έναν θεωρητικά απλό συλλογισμό που κάποια στιγμή εμβάλλει νομοτελειακά στην ιστορία το προλεταριάτο ως έναν νέο επαναστατικό συλλογικό δρώντα ο οποίος, στο πλαίσιο μιας

σταθερά προοδευτικής πορείας της ανθρωπότητας, αναλαμβάνει από εκεί και πέρα τον ρόλο της ‘επαναστατικής τάξης’. Απλοποιώντας, φαίνεται σαν η ανθρώπινη ιστορία και η κοινωνική πρόοδος να είναι μια αδιάλειπτη και γοργή κίνηση προς τα εμπρός, σαν ένα όχημα με σταθερή πορεία που σε κάποιο σημείο της διαδρομής αναγκάζεται να αλλάξει οδηγό γιατί ο προηγούμενος είχε αρχίσει σε ανησυχητικό βαθμό να πατάει το φρένο.

Το πρόβλημα που πολύ συχνά εντοπίζει η θεωρία της συλλογικής δράσης και των κοινωνικών κινημάτων στη μαρξι(στι)κή σύλληψη συμπυκνώνεται στην επισήμανση ότι η τελευταία εφαρμόζει έναν τελείως μηχανιστικό τρόπο να συναρτά τις συλλογικές κοινωνικές συμπεριφορές και τις διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού με το ‘δομικό περιβάλλον’ της κοινωνίας. Πράγματι, στη μαρξιστική παράδοση η συλλογική δράση εμφανίζεται ως πιστή έκφραση δομικών ταξικών συνθηκών. Με άλλα λόγια, ο ορθόδοξος μαρξισμός ερμηνεύει όλες τις κοινωνικές μεταβολές ως σε τελική ανάλυση δομικά αποτελέσματα της λειτουργίας του συστήματος παραγωγής. Ειδικότερα, οι κοινωνικές μεταβολές είναι στιγμές της ταξικής σύγκρουσης που αναπτύσσεται με βάση τη θεμελιώδη αντίφαση ανάμεσα στο επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων (που αντιστοιχεί στον κοινωνικό χαρακτήρα της παραγωγής) και στη μορφή των σχέσεων παραγωγής (που προσδιορίζεται από τον ατομικό χαρακτήρα της ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής).

Σε αυτή την αντίληψη, όμως, συναντάμε «έναν δρώντα χωρίς μια δράση» (Melucci 1977: 100). Οι μαρξιστικής έμπνευσης θεωρίες των κοινωνικών κινημά-

των συνήθως αποτυγχάνουν να διακρίνουν ανάμεσα σε δομική ανάλυση του συστήματος και ανάλυση της κοινωνικής μεταβολής. Αποτυγχάνουν, δηλαδή, να διακρίνουν, ότι η ανάλυση των δομικών συνθηκών του συστήματος δεν μπορεί να οδηγεί αυτοματικά στην κοινωνική μεταβολή χωρίς την παρουσία συλλογικών υποκειμένων, που επενδύουν πολυεπίπεδη ενέργεια σε άκρως αβέβαια και πληθυντικά εγχειρήματα κοινωνικού μετασχηματισμού. Έτσι, από τη στιγμή που η μεταβολή εμφανίζεται ως φυσικό αποτέλεσμα των δομικών συνθηκών (‘αντικειμενική κρίση’) και όχι ως προϊόν διακύμανσης των κοινωνικών σχέσεων δύναμης, δηλαδή ως προϊόν της πραγματικής δράσης των ανθρώπων (Καστοριάδης 1984: 65), από εκείνη τη στιγμή η διαδικασία κοινωνικής μεταβολής αποκτά ιδιότητες μιας ‘φυσικής’ διεργασίας.

Εντούτοις, κάτι τέτοιο υποβαθμίζει εξαιρετικά τον βαθιά κοινωνικό χαρακτήρα και την υποκειμενική δυναμική που χαρακτηρίζουν τη σχέση του κοινωνικού κινήματος με τη διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού. Από μια διαφορετική οπτική γωνία, αντίστοιχα μεθοδολογικά προβλήματα εμφανίζει και ο τρόπος με τον οποίο ο δομολειτουργισμός προσεγγίζει τη σχέση μεταξύ κινήματων και κοινωνικής μεταβολής. Ο δομολειτουργισμός προϋποθέτει ότι τα κινήματα στην καλύτερη περίπτωση συνιστούν μεταρρυθμιστικούς παράγοντες πολιτισμικής ανανέωσης και κοινωνικής καινοτομίας σε συνθήκες γενικευμένης ανομίας, προορισμένους να αναπαράγουν τη συνέχεια του συστήματος ‘διορθώνοντας’ τα σημεία στα οποία αυτό εμφανίζει με ‘φυσιολογικό’ τρόπο φαινόμενα δομικών εντάσεων και διαταραγμένων θεσμικών λειτουργιών.

Έτσι, η κοινωνική μεταβολή εμφανίζεται, όπως σημειώνει ο Αλεξανδρόπουλος (2001: 230-1), «ως μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο, περίπου ως ιδιότητα της λειτουργικής αλληλεξάρτησης των επιμέρους υποσυστημάτων και των δομών τους ή ως δυσλειτουργική διαταραχή αυτών των σχέσεων».

Οι δυσλειτουργικές όψεις μιας ορθόδοξης μαρξιστικής θεώρησης δεν περιορίζονται απλώς σε εμφανείς δυσκολίες να προσδιοριστεί με πραγματικούς όρους η δυναμική των κοινωνικών κινήματων. Αφορούν επίσης και τις δυσκολίες ανάλυσης βασικών παραμέτρων της σύγχρονης ζωής, σε περίπτωση που δεχθούμε π.χ. την αξιωματική παραδοχή του προοδευτικού ρόλου της αστικής τάξης. Κατά τον Samir Amin, οι Μαρξ και Ένγκελς είχαν υπερεκτιμήσει τον προοδευτικό ρόλο της αστικής τάξης επειδή τον συνέδεσαν με τη ‘διεθνοποίηση’ πιστεύοντας ότι αυτή, στο πλαίσιο μιας διαρκούς ‘κατάκτησης’ αγορών και γεωγραφικών περιοχών, αναπόφευκτα θα επαναστατικοποιούσε σταδιακά τη γεωγραφική μετακίνηση τόσο των κεφαλαίων και των εμπορευμάτων όσο και των εργαζομένων (Amin 1999: 81).

Στην πραγματικότητα βέβαια, αποδείχτηκε ότι οι κεφαλαιοκράτες κατόρθωσαν να περιορίσουν δραστικά την παγκοσμιοποίηση του συστήματος σε ό,τι αφορά τους εργαζόμενους επιβάλλοντας μια, κατά περίπτωση, ρυθμισμένη και επιλεκτική μετανάστευση. Διαμέσου της μονοπωλιακής θέσης των ‘κεντρικών’ καπιταλιστικών χωρών στον παγκόσμιο καταμερισμό εργασίας, ο παγκόσμιος καπιταλισμός κατορθώνει να ελέγχει τις μεταναστευτικές ροές εργαζομένων από τις χώρες της καπιταλιστικής περιφέρειας σε εκείνες

του καπιταλιστικού κέντρου. Στις τελευταίες, περιορισμοί και φράγματα υψώνονται παντού για να περιστείλουν τις μεταναστευτικές ροές της παγκόσμιας εργατικής δύναμης και να αποτρέψουν μια παγκόσμια ιδιότητα του πολίτη. Το 'παγκόσμιο χωριό' είναι μια κενή έκφραση (στο ίδιο: 89).

Παράλληλα, οι μαρξιστές αγνόησαν το γεγονός ότι σε αρκετές περιπτώσεις περιφερειακών χωρών ο καπιταλισμός δεν κατόρθωσε καν να επιφέρει τις στοιχειώδεις ευεργετικές μεταβολές, που ιστορικά τού πιστώνονται, όπως είναι η βιομηχανική ανάπτυξη, η εξάλειψη της ακραίας φτώχειας, η καταναλωτική συμπερίληψη των μαζών στο σύστημα, η διάλυση των φεουδαρχικών δομών αγροτικής ιδιοκτησίας, οι δημοκρατικές δομές πολιτικής διακυβέρνησης, κ.ο.κ. Τέτοιου είδους 'αποκλίσεις' από το μαρξιστικό παράδειγμα δεν αμφισβητούν μόνο την αντίληψη ενός νομοτελειακά προοδευτικού ρόλου του καπιταλισμού σε σύγκριση με προηγούμενες ιστορικές δομές. Θέτουν, επίσης εν αμφιβόλω -και αυτό είναι το πιο σημαντικό για τη συζήτηση των κινημάτων- αποκρυσταλλωμένες βεβαιότητες σχετικά με το ποιες τάξεις ή ομάδες της κοινωνίας, στην εποχή της επιταχυμένης καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης, είναι σε θέση να δράσουν ως κινήματα κοινωνικού μετασχηματισμού.

Με άλλα λόγια, η κλασική μαρξιστική αντίληψη της επαναστατικής κατάστασης δομείται με βάση μια αμφίβολη θεωρητική υπόθεση, που συναρτά απολύτως τον 'αντικειμενικά' προοδευτικό ρόλο της αστικής τάξης με τη διαδικασία βίαιης προλεταριοποίησης και συγκεντροποίησης της εργατικής δύναμης, που αυτή η τάξη προκαλεί στην προσπάθεια καπιταλιστι-

κής αφομοίωσης των ζωντανών κοινωνικών υποκειμένων. Σε αυτό το πλαίσιο, ο αστός στον καπιταλισμό πουλάει στην κυριολεξία το ‘σχοινί που θα τον κρεμάσουν’, αφού μέσα από τη συγκεντροποίηση της εργατικής δύναμης δημιουργεί άθελά του τις συνθήκες ανατροπής του: ο καπιταλιστικός καταμερισμός της εργασίας οδηγεί στη συγκεντροποίηση των μέσων παραγωγής διαμέσου της μεγάλης βιομηχανίας και αναπόφευκτα στη σταδιακή προλεταριοποίηση όχι μόνο των αγροτών και μικροβιοτεχνών, αλλά και των μεσαίων στρωμάτων της κοινωνίας (Marx & Engels 2004: 60). Αυτό οδηγεί αυτόματα τους μισθωτούς εργάτες σε κατακόρυφη αύξηση της συνδικαλιστικής πυκνότητας, της ταξικής συνειδητοποίησης και της πολιτικής πάλης εναντίον του καπιταλισμού, συνολικά πλέον και όχι απλά εναντίον μεμονωμένων εκπροσώπων της αστικής τάξης.

Τώρα, είναι γνωστό ότι από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 (Alquati 1978, Negri 1987) η ανατροπή του φορντιστικού μοντέλου της συγκεντροποιημένης βιομηχανικής παραγωγής και της μαζικής απασχόλησης ανειδίκευτης εργασίας αποτέλεσε ένα στρατηγικό υπόδειγμα εφαρμογής τεχνολογικών καινοτομιών με ταξικά σαφή μεροληπτικό προσανατολισμό, επομένως μείζονος ταξικής και πολιτικής σημασίας για τους μέχρι τότε υπάρχοντες ταξικούς συσχετισμούς δύναμης. Σε μεγάλο βαθμό ανατράπηκε το επίπεδο της ταξικής πάλης, που είχε κατακτήσει η εργατική τάξη μέχρι τότε.

Έτσι, οι διαδικασίες αυτοματοποίησης, τριτογενοποίησης, κερματισμού, ανασύνθεσης και αποκέντρωσης της παραγωγικής διαδικασίας και ανάπτυξης

της τεχνολογίας για την εξ αποστάσεως επικοινωνία έρχονται να μειώσουν την υλική παρουσία της εργατικής τάξης, τόσο από τεχνική όσο και από πολιτική άποψη, να διασπάσουν την ταξική συνεργασία και να αποδυναμώσουν σημαντικά τις μορφές εκδήλωσης της εργατικής αλληλεγγύης. Επομένως, η σταδιακή εξαφάνιση του φορντικού ‘εργάτη-μάζα’ προκύπτει ως αποτέλεσμα των διαδικασιών ανασύνθεσης της παραγωγής, που το κεφάλαιο έθεσε σε ισχύ, προκειμένου να αντιμετωπίσει την ανερχόμενη διεκδικητική και πολιτική δύναμη της οργανωμένης εργασίας. Σε ένα δεύτερο στάδιο, ωστόσο, αυτές οι διαδικασίες ανασύνθεσης θεωρήθηκε ότι οδήγησαν στην εμφάνιση μιας νέας ανερχόμενης ηγεμονικής εργατικής φιγούρας, αυτής που αποκλήθηκε ‘κοινωνικός εργάτης’ (Νέγκρι 1983).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο σύγχρονος καπιταλισμός απέδειξε ότι είναι σε θέση να ξαναπαίρνει την πρωτοβουλία και να διακόπτει ιστορικά δρομολογημένες διεργασίες οργάνωσης της παραγωγής και διεύθυνσης της εργασίας, προκειμένου να μεταβάλει ριζικά τους ταξικούς συσχετισμούς δύναμης στο χώρο εργασίας και στην κοινωνία. Υπάρχει εν προκειμένω μια διαπίστωση στο *Μανιφέστο*, που στις μέρες μας είναι ίσως αυτή που έχει διαψευσθεί περισσότερο από κάθε άλλη: «Η πρόοδος της βιομηχανίας, της οποίας άβουλος και παθητικός φορέας είναι η αστική τάξη, προωθεί στη θέση της απομόνωσης των εργατών, της οφειλόμενης στον ανταγωνισμό, την επαναστατική τους συνένωση με την οργάνωση. Έτσι, με την πρόοδο της μεγάλης βιομηχανίας αποσπάται κάτω από τα πόδια της αστικής τάξης η βάση, πάνω στην οποία παράγει

και ιδιοποιείται τα προϊόντα. Η αστική τάξη παράγει πρώτα απ' όλα τους ίδιους της τους νεκροθάφτες. Η πτώση της και η νίκη του προλεταριάτου είναι και τα δύο αναπόφευκτα» (Marx & Engels 2004: 62-3). Με τη σημερινή μορφή της παγκοσμιοποίησης γίνεται ολοφάνερο ότι η μεγάλη βιομηχανία δεν είναι αναπόφευκτο μοντέλο ανάπτυξης, ενώ η αστική τάξη δεν είναι ούτε άβουλος και παθητικός φορέας μιας αφηρημένης βιομηχανικής προόδου, ούτε νομοτελειακά προορισμένη να παραγάγει τους νεκροθάφτες της καταργώντας την απομόνωση και τον ανταγωνισμό μεταξύ των εργατών.

Εκτός, όμως, από τη διάψευση της αναπόφευκτης επαναστατικοποίησης της εργατικής τάξης διαμέσου της συγκεντροποίησης της παραγωγικής διαδικασίας και της μισθωτής εργασίας, αμφισβητείται πλέον αυτός καθαυτός και ο επαναστατικός χαρακτήρας της διαδικασίας προλεταριοποίησης. Χαρακτηριστικά, ο Raúl Zibechi αποδομεί το μαρξιστικό επιχείρημα ότι η δημιουργία της σύγχρονης επαναστατικής τάξης προϋποθέτει απαραίτητα την 'προλεταριοποίηση' του αγρότη, δηλαδή την πλήρη αποσύνδεσή του από την μικρή ιδιοκτησία γης και κατοικίας και το 'πνεύμα υποτέλειας' που τη συνοδεύει. Η ιδέα ότι μόνο η πλήρης αποστέρηση επιτρέπει στους προλετάριους να αγωνιστούν για έναν νέο κόσμο είναι εσφαλμένη επειδή, όπως παρατηρεί ο Zibechi, «(...) δεν είναι αληθές ότι η ιδιοκτησία αποτελεί έτσι αφηρημένα τροχοπέδη στο να αποκτήσει κανείς την ιδιότητα του υποκειμένου. Οι κοινωνικοί αγώνες στη Λατινική Αμερική δείχνουν ακριβώς το αντίθετο. Ήταν ακριβώς το γεγονός της διατήρησης ή της αναδημιουργίας χώρων που έθεσαν

υπό τον έλεγχο και την κατοχή τους το στοιχείο εκείνο που επέτρεψε στα λαϊκά στρώματα να αντισταθούν στις επιθέσεις του συστήματος. Η κατάκτηση της γης, της κατοικίας, του εργοστασίου, είναι ο δρόμος που έχουν επιλέξει για την ενδυνάμωση των αγώνων τους» (Zibechi 2010: 208-9). Και συνεχίζει: «Ούτε ο Ένγκελς ούτε οι λοιποί μαρξιστές έλαβαν υπόψη το γεγονός ότι ο καπιταλισμός, μακράν του να αποτελεί πρόοδο, επέφερε μια σημαντική οπισθοδρόμηση στη ζωή των φτωχών της γης. Συγκεκριμένα, δεν αναγνωρίζουν ως απώλεια αυτονομίας την απαλλοτρίωση των χωραφιών τους, των κατοικιών τους και των μεθόδων παραγωγής τους, τα οποία τους πρόσφεραν μια προστατευτική ομπρέλα, απέναντι στη γύμνια, στην οποία τους εγκαταλείπει ο καπιταλισμός» (στο ίδιο: 209).

Στο ίδιο μήκος κύματος, έστω και από διαφορετική σκοπιά, ο Wallerstein (2009) υπογραμμίζει πόσο αδύναμο στην καπιταλιστική πραγματικότητα είναι το αξίωμα της προλεταριοποίησης ως κατάστασης ζωής που προϋποθέτει παντελή έλλειψη ιδιοκτησίας και βαίνει ολοένα και περισσότερο προς την εξαθλίωση και την πλήρη υποδούλωση του εργάτη από τη μισθωτή εργασία. Μια κατάσταση ζωής, λοιπόν, στην οποία «ο σύγχρονος εργάτης, αντί να ανυψώνεται με την πρόοδο της βιομηχανίας, πέφτει όλο και πιο χαμηλά, πιο κάτω και απ' τους όρους ύπαρξης της ίδιας του της τάξης» (Marx & Engels ό.π.: 62). Ο Wallerstein, αντίθετα, θα ασκήσει κριτική στη μαρξιστική θέση για την καθαρά ατομική φύση της ταξικής ιδιότητας των ανθρώπων. Θα υπογραμμίσει τον ρόλο της οικογένειας και του νοικοκυριού ως οικονομικής μονάδας και ως δικτύου σχέσεων αναπαραγωγής των ανθρώπων. Ένα

νοικοκυριό, λοιπόν, αποτελείται από πρόσωπα που «(...) συνδυάζουν πολλαπλές πηγές εισοδήματος, προκειμένου να επιβιώσουν συλλογικά» (Wallerstein 2009: 66). Η δομή του νοικοκυριού προϋποθέτει σταθερά την υποχρέωση να συμβάλλουν τα μέλη του στο εισόδημα της ομάδας και το δικαίωμα της συμμετοχής στην κατανάλωση αυτού του εισοδήματος. Ως εκ τούτου, το συνολικό εισόδημα του νοικοκυριού περιλαμβάνει, σε αναλογίες που ποικίλουν κάθε φορά, πολλαπλές πηγές: (α) εισόδημα από μισθούς, (β) δραστηριότητες ιδιοκατανάλωσης, (γ) μικροεμπορευματική παραγωγή (αυτοαπασχόληση), (δ) ενοίκιο και (ε) μεταβίβαση πόρων (δώρα ή δανεικά μεταξύ των μελών του νοικοκυριού, ή ευρύτερες κοινωνικές ανακατανομές του εισοδήματος) (στο ίδιο: 66-8).

Είναι γεγονός ότι οι υπόλοιπες πηγές εισοδήματος εκτός του μισθού έχουν κατά παράδοση υποβαθμιστεί (ίσως σε κάποιο βαθμό εξαιρουμένου του εισοδήματος από ενοίκια) από τα πρότυπα οικονομικής ανάλυσης τόσο της κλασικής πολιτικής οικονομίας (με κύριο εκπρόσωπο τον Άνταμ Σμιθ) όσο και της κριτικής της (μαρξισμός). Αυτό οφείλεται, όπως θα δούμε παρακάτω με αφορμή τη φεμινιστική κριτική στη θεωρία της αξίας που εφαρμόζεται αποκλειστικά στη μισθωτή εργασία, στο γεγονός ότι τέτοιες πηγές εισοδήματος αναφέρονται σε χαρακτηριστικά φύλου και ηλικίας, που συγκροτούν καινούργια παραγωγικά υποκείμενα. Όμως, η παραδοχή της ύπαρξης τέτοιων πηγών εισοδήματος θα έθετε, τουλάχιστον στην ορθόδοξη μαρξιστική θεωρία, σε κρίση το αξίωμα της προλεταριοποίησης με την έννοια της μισθωτής υποδούλωσης του άνδρα εργάτη, επειδή ακριβώς θα πολλα-

πλασίαζε τα παραγωγικά υποκείμενα με τρόπο που θα έβαζε σε κίνδυνο τόσο την οικονομική κεντρικότητα της μισθωτής εργασίας (και του 'ατομικού συμβολαίου' μεταξύ κεφαλαιοκράτη και εργάτη που ιστορικά τη συνοδεύει) όσο και την πολιτική συνοχή της κεντρικής ταξικής φιγούρας του άνδρα προλετάριου στον καπιταλισμό.

Αυτή η εικόνα της κοινωνικής πολυσθένειας των παραγωγικών υποκειμένων και μορφών αμοιβαίας εξάρτησής τους στο πλαίσιο του νοικοκυριού δεν καταργεί τις κοινωνικές τάξεις, εντούτοις τις αναπροσδιορίζει με βασική μονάδα το νοικοκυριό και όχι το μεμονωμένο άτομο: τα νοικοκυριά λοιπόν και όχι τα άτομα ανήκουν σε κοινωνικές τάξεις. Όπως σημειώνει ο Wallerstein, «δεν έχει νόημα να σκεφτόμαστε ότι οι εργάτες ανήκουν σε μια ορισμένη τάξη και τα άλλα μέλη του νοικοκυριού τους ανήκουν σε μια άλλη. Είναι ολοφάνερα τα νοικοκυριά, και όχι τα μέλη τους ατομικά το καθένα, αυτά που ανήκουν στη μια ή την άλλη τάξη» (στο ίδιο: 71).

1.2. Η σύγχρονη παγκοσμιοποίηση και οι μύθοι της

Ο τελευταίος κύκλος της παγκοσμιοποίησης που άρχισε τη δεκαετία του 1970 συνοδεύτηκε από μια σχετική μυθολογία, που δύο δεκαετίες αργότερα εξέθρεψε σειρά δημοφιλών ισχυρισμών (Noya & Rodríguez 2010: 19-29) τόσο στην επιστήμη όσο και στην καθημερινή αντίληψη των πραγμάτων. Μπορούμε να δούμε κριτικά ορισμένους από αυτούς τους ισχυρισμούς, καταδεικνύοντας ίσως ότι πίσω από τις πιο αυταρχικές και εκμεταλλευτικές όψεις της παγκοσμιοποίη-

σης κρύβεται μια ολόκληρη ‘μυθολογία της ανημποριάς’, τόσο αγαπητή στην εξουσιαστική δομή σκέψης! Πρόκειται, δηλαδή, για μια νέα ψευδο-επιστημονική ανακατασκευή της παλαιάς ιδεολογικής αναπαράστασης περί της πλήρους ατομικής και συλλογικής αδυναμίας των ανθρώπων να επηρεάσουν δημιουργικά το μέλλον τους. Το πόσο αποτελεσματική αποδεικνύεται αυτή η προσαρμοσμένη ανακατασκευή, προκειμένου να συντηρηθεί η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, μπορούμε συνοπτικά να το συναγάγουμε, αν υιοθετήσουμε, έστω και για λίγο, την οπτική γωνία των κοινωνικών κινημάτων. Πράγματι, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι πρώτιστο μέλημα των κινημάτων, ανεξάρτητα από τη μορφή και το περιεχόμενό τους, είναι ακριβώς να καταρρίψουν αυτό το ψευδο-επιστημονικό επίχρισμα της ανημποριάς, που ιδεολογικοποιεί την ανάγκη της απραξίας και της απάθειας και, με αυτό τον τρόπο, συνιστά το βασικό εμπόδιο στις συλλογικές δράσεις των υποκειμένων.

Θα μπορούσαμε καθαρά για λόγους μεθοδολογίας να διακρίνουμε αυτούς τους ισχυρισμούς σε δύο ομάδες: Πρώτον, στους ‘ιδεολογικούς’ ισχυρισμούς, που είναι γενικευμένες και αφηρημένα εδρασμένες αποφάνσεις περί του χαρακτήρα της παγκοσμιοποίησης. Τέτοιοι ισχυρισμοί είναι: η θέση για τον ‘αναπόδραστο’ χαρακτήρα της παγκοσμιοποίησης η αντίληψη της αυτοματικής παραγωγής μιας ‘παγκόσμιας ηθικής συνείδησης’ βασισμένης στις νέες τεχνολογίες της επικοινωνίας και η πεποίθηση ότι κοινωνιολογικά η παγκοσμιοποίηση μπορεί να προσεγγιστεί αποκλειστικά μέσω της μακρο-ανάλυσης. Η δεύτερη ομάδα περιλαμβάνει ψευδο-επιστημονικούς ισχυρισμούς,

που συνιστούν απόπειρες μιας πιο εμπειρικά εδρασμένης προσέγγισης επιμέρους χαρακτηριστικών της παγκοσμιοποίησης. Τέτοιοι ισχυρισμοί είναι: το ‘τέλος της γεωγραφίας’, που διαμορφώνει έναν πλανήτη αποκεντρωμένο, απεδαφικοποιώντας τις αγορές και τις ταυτότητες· η ‘παγκοσμιοποίηση από τα πάνω’, δηλαδή μια μακρο-δομική σύλληψη της παγκοσμιοποίησης συνώνυμη ενός κοσμοπολιτισμού, που αποδομεί τις εθνικές και τοπικές πραγματικότητες και τις εγκλωβίζει σε έναν απλό ‘ρόλο προσαρμογής’ σε παγκόσμιες εξελίξεις (εδώ περιλαμβάνεται και ο ‘αναπόφευκτος’ μαρασμός του εθνικού κράτους και των δημοκρατικών διαδικασιών που ιστορικά αυτό αντιπροσωπεύει) και η διαπίστωση ότι οι νέες κοινωνικές μεταβολές εκτοπίζουν και καθιστούν παρωχημένες τις προηγούμενες ταξικές ανισότητες του βιομηχανικού καπιταλισμού.

1.3. Κριτική της μυθολογίας της παγκοσμιοποίησης

Προφανώς, για να μείνουμε προσηλωμένοι σε μια όσο γίνεται πιο συστηματική και επιστημονική συζήτηση, αξίζει περισσότερο τον κόπο να δούμε, έστω και εν συντομία, τις συγκεκριμένες πτυχές της ψευδο-επιστημονικής κατασκευής, παρά τις αμιγώς ιδεολογικές της αποφάνσεις. Κατά συνέπεια, στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τη δεύτερη ομάδα, εκείνη των ψευδο-επιστημονικών ισχυρισμών.

1.3.1. Ο μύθος του «τέλους της γεωγραφίας»

Η πρόβλεψη για το ‘τέλος της γεωγραφίας’, που υποτίθεται ότι διαμορφώνει έναν πλανήτη ενοποιημένο αποκεντρώνοντας τόσο τις αγορές όσο και τις ταυτότητες, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι βαίνουμε γοργά και

αναπόφευκτα προς την εξαφάνιση των γεωγραφικών αποστάσεων, την πλήρη ενοποίηση της αγοράς και την αποκέντρωση του συνόλου των οικονομικών και πολιτισμικών δραστηριοτήτων. Ειδικότερα, υποστηρίζεται, ότι οι επικοινωνιακές τεχνολογίες και η γεωγραφική κινητικότητα συμβάλλουν καθοριστικά στην εξαφάνιση των αποστάσεων και στην απεδαφικοποίηση των αγορών και των ταυτοτήτων.

Αυτή η πρόβλεψη, όμως, δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Σε ό,τι αφορά τις αγορές, είναι ίσως σωστότερο να μιλάμε μάλλον για μια νέα γεωγραφία της παγκοσμιοποίησης παρά για το τέλος της γεωγραφίας (στο ίδιο: 20). Πράγματι, μακράν του να αποκεντρώνει τις οικονομικές δραστηριότητες και τους οικονομικούς πόρους, η παγκοσμιοποίηση διαμορφώνει συχνά συνθήκες συγκεντροποίησής τους. Αυτό καταδεικνύει η δημιουργία παγκόσμιων πόλων 'ανάπτυξης' (πόλεις ή περιοχές), που συγκεντρώνουν σε συνθήκες σκανδαλώδους ανισορροπίας οικονομικούς πόρους και επιχειρηματικές δραστηριότητες, επειδή διατηρούν έναν σχεδόν ολιγοπωλιακό έλεγχο των συνθηκών μαζικής εφαρμογής 'καινοτόμων' επιχειρηματικών στρατηγικών.

Πράγματι, είναι άκρως περίεργο πώς οι καινούργιες επικοινωνιακές τεχνολογίες και το υποτιθέμενο άνοιγμα των εθνικών συνόρων, που φέρνουν τόσο κοντά τους ανθρώπους και τις δραστηριότητές τους σε ολόκληρο τον πλανήτη, όχι μόνο δεν εμπόδισαν την ανισόρροπη ανάπτυξη και την άνιση κατανομή των πόρων, αλλά τις ενίσχυσαν σε εκθετικό βαθμό! Γίνεται, δηλαδή, ολοένα και πιο σαφές ότι, παρ' όλες τις τεράστιες ροές ανθρώπων, πληροφοριών, κεφαλαίων

και εμπορευμάτων, η παγκοσμιοποίηση αντί να μειώσει τις οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες τις ενίσχυσε με τρόπο πρωτόγνωρο για τα δεδομένα της παγκόσμιας ιστορίας. Αυτό συμβαίνει με δύο τρόπους. Πρώτον, με τη δημιουργία συγκεκριμένων γεωγραφικών χώρων που αναπαράγουν σταθερά την κυρίαρχη θέση τους στην παγκόσμια αγορά μέσω μαζικής προσέλκυσης κεφαλαίων, επενδύσεων σε έργα ‘υψηλής απόδοσης’, εργαζομένων με υψηλή επαγγελματική και τεχνική κατάρτιση και, φυσικά, εκτεταμένων δικτύων επιρροής που χρησιμοποιούν το παγκόσμιο lobbying, την εκπαίδευση, τη διαφήμιση και, βεβαίως, τη ‘δημιουργική καταστροφή’² (π.χ. Νέα Υόρκη, Λονδίνο). Δεύτερον, με την ενίσχυση τοπικών και περιφερειακών ελίτ, που χρησιμοποιώντας κυρίως πολιτικά, διοικητικά και κατασταλτικά εργαλεία, ιδιοποιούνται μονομερώς τους καρπούς της ανάπτυξης, ακόμα και όταν η τελευταία φαίνεται σε κάποιο βαθμό να αγγίζει αποκεντρωμένα τις διάφορες περιοχές του πλανήτη (π.χ., βλ. Κίνα).

Έτσι, η παγκοσμιοποίηση φαίνεται να προκαλεί μια διπλή κίνηση ανισορροπίας και εκτεταμένης παραγωγής διευρυμένων ανισοτήτων, τόσο μέσω της

² Σύμφωνα με τον David Harvey, αυτή η κυριαρχία, όταν εντοπίζεται στον αστικό χώρο χρησιμοποιεί μεταξύ των άλλων το εργαλείο της ‘δημιουργικής καταστροφής’, δηλαδή τη λίγο πολύ βίαιη απώθηση εκτός του αστικού ιστού των ταξικών περιθωριακών στρωμάτων, που διεκδικούν δικαιώματα στην πόλη (φτωχοί, μη προνομιούχοι, αποξενωμένοι από την πολιτική). Έτσι, η ‘δημιουργική καταστροφή’ στον σύγχρονο καπιταλισμό σηματοδοτεί μέσω της καπιταλιστικής αστικοποίησης την κυριαρχία της έννοιας και της αξίας της ‘ατομικής ευθύνης’ και μια αντίστοιχη καταστροφή των συλλογικών δικαιωμάτων στην πόλη (Harvey 2012: 16 κ.ε.).

συγκέντρωσης πόρων πολλαπλής μορφής σε συγκεκριμένους τόπους όσο και μέσω της αποκέντρωσής τους! Στην πραγματικότητα, αν λάβουμε υπόψη ότι η ανισότητα έχει την εγγενή τάση να αυτοαναπαράγεται όλο και πιο εκτεταμένα, όλο και πιο γρήγορα (Bauman 2014), είναι λογικό να υποθέσουμε, ότι η τεράστια αύξησή της στην εποχή μας οφείλεται στο γεγονός ότι η παγκοσμιοποίηση αφαίρεσε βασικά εργαλεία που συγκρατούσαν αυτή την τάση μέσα στα όρια ενός συνολικά αποδεκτού 'κοινωνικού συμβολαίου'. Τέτοια εργαλεία ήταν οι θεσμικοί μηχανισμοί του εθνικού κράτους (κυρίως στη μορφή του 'κράτους πρόνοιας', της εθνικής αγοράς εργασίας και της εθνικής δημοκρατικής τάξης) σε συνδυασμό με ιστορικούς ταξικούς συσχετισμούς δύναμης στις εθνικές καπιταλιστικές κοινωνίες και τον γεωπολιτικό διπολισμό μεταξύ των δύο γεωπολιτικο-στρατιωτικών μπλοκ Ανατολής και Δύσης.

Επομένως, βλέπουμε πως ούτε η απεδαφικοποίηση των αγορών ούτε η οικονομική ενοποίηση συνιστούν αυθύπαρκτες πραγματικότητες μιας αφηρημένης παγκοσμιοποίησης. Η απεδαφικοποίηση και η ενοποίηση, δηλαδή, δεν έχουν αυτοτελή υπόσταση, αλλά εμφανίζονται με χαρακτηριστικά, που διαφοροποιούνται σημαντικά σε συνάρτηση με τη διακριτική ευχέρεια του παγκόσμιου άυλου κεφαλαίου να επιλέγει τόπους, στους οποίους οι συνθήκες αξιοποίησής του και κερδοφορίας του είναι εξαιρετικά ευνοϊκές (π.χ. πόλεις παγκοσμιοποιημένης ανάπτυξης) και τόπους, οι οποίοι, ελλείψει τέτοιων συνθηκών, θα δεχθούν τα απόνερα της 'παγκόσμιας ανάπτυξης'. Με άλλα λόγια, έχουμε παγκόσμια δυναμική ενός αποσυντιθέμενου καπιταλισμού, στον οποίο κυριαρχούν η πολυμορ-

φία, η μη-ολοκλήρωση (Μπεκ 1999: 76-7) και κυρίως η ανισορροπία και η αυξανόμενη ανισότητα. Υπ' αυτή την έννοια, η κυρίαρχη νεοφιλελεύθερη ιδέα περί της παγκοσμιοποίησης συνιστά αφ' εαυτής μια ιδεολογική στρέβλωση που μεταμφιέζει τις σχέσεις οικονομικής κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και ανισότητας ακριβώς στο μέτρο, που προβάλλει το είδωλο ενός παγκόσμιου οικονομικού συστήματος που αυτορυθμίζεται 'δημοκρατικά', επειδή είναι 'ανεξάρτητο' από συγκεκριμένα κέντρα πολιτικής απόφασης.

Τώρα, σε ό,τι αφορά τις πολιτισμικές διεργασίες, είναι ακόμη πιο δύσκολο να υποστηρίξει κανείς ότι παρατηρείται μια οριζόντια απεδαφικοποίηση και ενοποίηση των ταυτοτήτων. Και είναι εξίσου αφελές να υποστηριχθεί, ότι οι σύγχρονες επικοινωνιακές τεχνολογίες οδηγούν αναπόδραστα σε μια εξαφάνιση των τοπικών πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων. Έχουμε και εδώ μια πραγματολογική διαπίστωση, με βάση την οποία διαμορφώνεται ένα αυθαίρετο ιδεολογικό συμπέρασμα. Γιατί, πράγματι, είναι άλλο πράγμα να διαπιστώνεις την πραγματική αδυναμία των τοπικών πολιτισμικών κοινοτήτων να νοηματοδοτήσουν πλήρως τον σύγχρονο κόσμο και τις σύγχρονες σχέσεις εξουσίας και άλλο πράγμα να συνάγεις εξ' αυτής της αδυναμίας την εξαφάνιση αυτών των κοινοτήτων. Η αντίληψη μιας υποτιθέμενης πολιτισμικής ενοποίησης του κόσμου με επίκεντρο ένα ενιαίο πρότυπο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη θέση περί του πολιτισμικού κερματισμού που προκαλεί η παγκοσμιοποίηση.

Ο Alain Touraine υποστηρίζει επ' αυτού, ότι η παγκοσμιοποίηση επιφέρει μια ρήξη βαθύτερη ακόμη και από εκείνη που στη βιομηχανική κοινωνία είχε το μέ-

τωπο αντιπαράταξης ανάμεσα στην αστική και στην εργατική τάξη (Touraine 1998: 62). Αυτή η ρήξη συνίσταται κυριολεκτικά σε ένα βαθύ χάσμα, που ανοίγει ανάμεσα στην τεχνική αποτελεσματικότητα των οικονομικών αγορών και στην νοσηματοδοτική αδυναμία των πολιτισμικών κοινοτήτων. Έχουμε, δηλαδή, από τη μια πλευρά τον κόσμο της επίσημης οικονομίας που φαίνεται να πορεύεται με τεχνικά αποτελεσματικό έλεγχο των προϋποθέσεων λειτουργίας του (εξουδετέρωση του εθνικού κράτους, ρύθμιση της αγοράς εργασίας, εξειδίκευση της εργατικής δύναμης, προσδιορισμός της τεχνικής και πολιτικής σύνθεσης της εργατικής τάξης, έλεγχος της τεχνολογικής καινοτομίας κοκ.). Από την άλλη, έχουμε τον κόσμο της πολιτισμικής αναπαράστασης της ζωής, εντός του οποίου με δραματικό τρόπο εμφανίζεται στον καθημερινό βίο μια πολιτισμική αδυναμία να παραχθεί νόημα και αιτιολόγηση, να παραχθούν βαθύτερα κίνητρα και σχεσιακή δυναμική καθημερινής σύμπραξης και συνεργασίας. Άρα, εμφανίζεται μια πολιτισμική αδυναμία να παραχθεί ισχυρή ταυτότητα σε θέση να νοσηματοδοτήσει τον περιρρέοντα κόσμο.

Έτσι, στη λογική της παγκοσμιοποίησης εμφανίζεται μια βαθιά αντίφαση ανάμεσα στα τεχνικά και στα πολιτισμικά χαρακτηριστικά του κοινωνικά διαρθρωμένου βίου. Τα αντιθετικά ζεύγη σημασιών και πρακτικών που παράγει αυτή η αντίφαση είναι πολλά: η οικονομία αντιπαράκειται στην κουλτούρα, η εργασία συγκρούεται με την ηθική, η αγορά καταδυναστεύει τους βιόκοσμους, η επιστήμη αγνοεί τα συναισθήματα, οι υλικές αξίες ανταγωνίζονται τις μεταυλικές αξίες, η τεχνολογία υποβαθμίζει την ταυτότητα, τα δομημέ-

να συμφέροντα αγνοούν τις ανθρώπινες ανάγκες, η ορθολογικότητα καταπιέζει την αυθορμητικότητα, η μαζική κατανάλωση αυτονομείται από το προσωπικό βίωμα και ο αγοραίος ωφελιμισμός επικρατεί της υποκειμενικής νοηματοδότησης του βίου (Ψημίτης 2011: 137).

Η πολιτισμική αδυναμία νοηματοδότησης εκδηλώνεται ως αποδιάρθρωση της ανθρώπινης εμπειρίας και κερματισμός της, ως ελαττωματική δυνατότητα να παραχθούν καθημερινές πρακτικές του υποκειμενικού βίου, που να ερείδονται σε ουσιαστικές σχέσεις και σε ισχυρές συμβολικές αναπαραστάσεις και, βέβαια, που να μπορούν να συνδυαστούν και να συντεθούν με την εργαλειακή όψη της κοινωνικής πραγματικότητας που αντιπροσωπεύει ο κόσμος της επίσημης οικονομίας. Αν θέλουμε να κατανοήσουμε βαθύτερα αυτό το φαινόμενο του πολιτισμικού κερματισμού πρέπει να σκεφτούμε τις βαθιές διαφορές που εμφανίζουν η οικονομία και οι καθημερινοί βιόκοσμοι παραγωγής νοήματος.

Η οικονομία λειτουργεί με βάση την τυπική σύμβαση των συμβαλλομένων μερών και τις σχέσεις υλικής, νομικής και θεσμικής ισχύος που η συνέργειά τους περικλείει. Αντίθετα, οι βιόκοσμοι, λειτουργούν με βάση την άτυπη και αμοιβαία δέσμευση των ανθρώπων και τις σχέσεις συμβίωσης και επικοινωνίας που η καθημερινή συνεργασία τους προϋποθέτει. Η οικονομία λειτουργεί με κριτήριο την παραγωγή ατομικών ωφελημάτων, ενώ οι βιόκοσμοι με κριτήριο την αναπαραγωγή των συλλογικών σχέσεων συμβίωσης. Ο οικονομικός ορθολογισμός αντλεί τη νομιμοποίησή του αναγόμενος αξιωματικά σε ‘ψυχοκοινωνική σταθερά’ του οικουμενικού ωφελιμισμού (Τσουκαλάς

2014: 114-7), ενώ οι συμβιωτικές πρακτικές αποκτούν αξιακή υπόσταση, επειδή τροφοδοτούνται από πυκνές και σύνθετες ροές συναισθημάτων, αναγκών και επιθυμιών που διαπερνούν από αμέτρητα σημεία εκκίνησης τον αυθόρμητο καθημερινό βίο³.

Πρακτικά, στο ατομικό επίπεδο δράσης, αυτός ο δυϊσμός στον προσδιορισμό των βαθύτερων αιτιολογικών κινήτρων και των πολιτισμικών αναπαραστάσεων του κόσμου απολήγει αναπόφευκτα σε αύξουσα διαφοροποίηση των πλαισίων, από τα οποία το άτομο

³ Αλλού (Ψημίτης 2011: 300-311), κατηγοριοποιήσαμε ορισμένα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης δράσης (πηγές άντλησης νοήματος, αξίες και κριτήρια προσανατολισμού της συμπεριφοράς, μορφές διάρθρωσης των σχέσεων, χρονική διάσταση της δράσης και τύπος σχέσεων που ευνοούνται) με βάση τη διαφοροποίηση δύο αντιθετικών προτύπων (κόσμων) πολιτισμικής αναπαράστασης της πραγματικότητας στη σύγχρονη κοινωνία: του κοινωνικού συστήματος με τις επιταγές του και του Υποκειμένου με τις ανάγκες του. Έτσι προκύπτει, έστω και ιδεοτυπικά, η σύγκρουση των δύο προτύπων αναφορικά με τον εκάστοτε προσδιορισμό του περιεχομένου των χαρακτηριστικών δράσης. Συνοψίζω, από εκεί: «Παρατηρούμε ότι τα δύο πρότυπα εμφανίζουν μεταξύ τους συγκρουόμενα χαρακτηριστικά. Νοηματοδοτούν την πραγματικότητα προστρέχοντας σε διαφορετικές πηγές νοήματος, διαμορφώνουν αντιθετικές αξίες και κριτήρια προσανατολισμού της συμπεριφοράς, αναφέρονται σε αντιφατικές μορφές οργάνωσης των σχέσεων, διαμορφώνουν ανόμοιες συλλήψεις και χρήσεις του χρόνου και συγκροτούν εναλλακτικούς τύπους σχέσεων. Στο ένα άκρο, το πρότυπο του κοινωνικού συστήματος αναπαριστά την πραγματικότητα εκκινώντας από τεχνικά και ορθολογικά χαρακτηριστικά του βίου, προωθεί αξίες που συναρτώνται αποκλειστικά με την επιτυχία, εμπιστεύεται τις θεσμικές μορφές οργάνωσης των σχέσεων, διασπά τον χρόνο στις πολλαπλές 'ωφέλιμες' χρήσεις του και συγκροτεί τις ανθρώπινες σχέσεις κερματίζοντας και απισχναίνοντας τη διαπροσωπική και συλλογική δέσμευση. Στο αντίθετο άκρο, το πρότυπο της υποκειμενικής ελευθερίας αναπαριστά την πραγματικότητα προστρέχοντας στα πολιτισμικά και βιωματικά χαρακτηριστικά του βίου, καλλιεργεί αξίες σε άμεση σχέση με τη συμβίωση και την αναγνώριση, εδράζεται στους καθημερινούς βίοκοσμους, αντιλαμβάνεται την εμπλοκή στις ανθρώπινες σχέσεις ως μια μακροχρόνια υπόθεση και οικοδομεί αυτές τις σχέσεις με βασικό κριτήριο τη διαπροσωπική και συλλογική δέσμευση» (στο ίδιο: 302).

αντλεί τις βιωματικές του εμπειρίες και διαμορφώνει τα κίνητρά του. Η ενότητα του κόσμου έχει θραυτεί επειδή τώρα υπάρχουν πολλαπλά βιωματικά πλαίσια που παράγουν κρίσιμη εμπειρία και οργανώνουν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και, μάλιστα, με τρόπο κάθε φορά διαφορετικό. Έτσι, τα καθημερινά 'περάσματα' από το ένα πλαίσιο στο άλλο συχνά σηματοδοτούν τραυματικές εμπειρίες που το άτομο μαθαίνει να χειρίζεται στρατηγικά, επιδιώκοντας την κατασκευή ενός ευέλικτου εαυτού σε θέση να ανασύρει σε κάθε στιγμή την 'κατάλληλη' αντίδραση, δηλαδή αυτή που ταιριάζει στην λογική δράσης, στη διάλεκτο συνεννόησης και στους κανόνες διάδρασης του πλαισίου αναφοράς. Η οικογένεια, η συγγένεια, τα οικεία δίκτυα, οι τοπικές κοινότητες και οι πολιτισμικές ταυτότητες έχουν σαφώς διαφορετικούς κώδικες συνύπαρξης από το κράτος και τους υπερεθνικούς οργανισμούς, την αγορά και την εργασία, τα τυπικά κοινωνικά δίκτυα. Οι έννοιες του σεβασμού, της υποχρέωσης, της δέσμευσης, της ανταπόδοσης, της δικαιοσύνης, της ανταλλαγής, της επιτυχίας, της ευτυχίας, των κοινών αγαθών κοκ. αποκτούν ένα διαφορετικό περιεχόμενο, κάθε φορά ταιριαστό με το πρότυπο πολιτισμικής αναπαράστασης που διαμορφώνει τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης δράσης και το βιωματικό πλαίσιο της δράσης που καλείται να ενεργοποιηθεί.

Είναι προφανές, ότι όσο και αν τα πλαίσια μεταξύ τους διαδρούν και επηρεάζονται αμοιβαία, τα πρότυπα δράσης που ταιριάζουν σε αυτά, δεν μπορούν να μεταφερθούν από το ένα πλαίσιο στο άλλο χωρίς να χάσουν ή να αλλοιώσουν είτε το αρχικό τους νόημα είτε το νόημα του προτύπου δράσης, που ανήκει στο

πλαίσιο ‘υποδοχής’. Με όρους της κλασικής κοινωνιολογίας, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι έχουμε πλέον ένα άκεντρο σύστημα πολλαπλών και εν πολλοίς ανταγωνιστικών διαδικασιών κοινωνικοποίησης με διαφορετικά ηθικά περιεχόμενα και πρακτικά αποτελέσματα. Ο κεντρικός ρόλος ενός ενιαίου πολιτισμικού υποσυστήματος στην κοινωνικοποίηση έχει καταρρεύσει. Η περιπλοκότητα της ανθρώπινης ζωής, όπως ο Graeber μας θυμίζει, οφείλεται στο γεγονός ότι πολλές από τις ηθικές αρχές αλληλοαναιρούνται και μας ωθούν σε εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις (Graeber 2013: 129-130).

Πώς όμως αντανακλάται αυτή η κατάσταση στο συλλογικό επίπεδο δράσης; Εδώ οι πολιτισμικές κοινότητες και οι ομαδικές ταυτότητες ενεργοποιούνται, ακριβώς όταν διαμορφώνονται οι συνθήκες μιας πολιτισμικής ανασύνθεσης και ενός αναπροσδιορισμού των προϋποθέσεων και των κριτηρίων της ατομικής δράσης. Όταν, δηλαδή, η διάσπαση των πολιτισμικών προσδιορισμών των κριτηρίων συμπεριφοράς και ο ανταγωνισμός μεταξύ των βαθύτερων υποκειμενικών αιτιολογήσεων των επιλογών ατομικής δράσης δεν είναι δυνατό να περιοριστούν απλώς στο πλαίσιο μιας ‘νοηματοδοτικής ευελιξίας’ με βάση την οποία ο άνθρωπος ενεργοποιεί, με λίγο πολύ τελεσφόρο τρόπο, τις δεξιότητές του προκειμένου να ανταποκριθεί στις διαφορετικές απαιτήσεις που η κάθε συγκυριακή κατάσταση θέτει επιστρατεύοντας κατά περίπτωση διαφορετικές μορφές ευφυΐας: προσαρμοστικότητα, επινοητικότητα, υβριδική σύνθεση, ψυχολογική αποστασιοποίηση κ.ο.κ.

Πράγματι, όταν η πρακτική δυνατότητα του υπο-

κειμένου να συνταιριάζει αταίριαστες καταστάσεις φτάσει στα λογικά, συναισθηματικά και ψυχικά όριά της, όταν δηλαδή η ίδια η κοινά νοηματοδοτημένη συμβίωση τίθεται εν αμφιβόλω από υπερβολική ευελιξία, τότε το 'ζήτημα' της διάσπασης γίνεται 'πρόβλημα' της ταυτότητας και των πιο μύχιων εσωτερικών παραδοχών του ανθρώπου. Σ' αυτήν την περίπτωση, η κατοχύρωση της σχετικής αυτονομίας που χαρακτηρίζει τις σφαίρες παραγωγής διαφορετικών αναπαραστάσεων και προσδιορισμών της πραγματικότητας, αποδεικνύεται δυσλειτουργική, επειδή έτσι μεταφέρεται μέσα στο ίδιο το άτομο η σύγκρουση των κόσμων που αυτές οι σφαίρες εκπροσωπούν (Ψημίτης 1996: 37). Εν ολίγοις, αποδεικνύεται ότι η τραυματική καθημερινή κυκλοφορία του ατόμου μεταξύ αυτών των σφαιρών υπονομεύει σταθερά την ικανότητά του να διακρίνει επαρκώς τα 'σύνορα', που 'διαβαίνει' κάθε φορά, και ανατρέπει μια συντεταγμένη δυνατότητά του να επιμερίζει κατάλληλα τους γνωστικούς, ψυχολογικούς και συναισθηματικούς πόρους που πρέπει κάθε φορά να κινητοποιεί ή να αδρανοποιεί. Προφανώς, εδώ η λογική της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης, που οξύνει την πίεση που δέχεται το άτομο, για να γίνει ευέλικτος 'χειριστής του εαυτού του', αρχίζει να βρίσκει αντιστάσεις.

Οι πολιτισμικές κοινότητες και οι ομαδικές ταυτότητες συνιστούν ακριβώς συλλογικές προσπάθειες αντιστεκόμενων υποκειμένων απέναντι στην εργαλειωκή λογική που επιβάλλουν οι αγοραίοι κώδικες συνύπαρξης μέσα στις ευνοϊκές συνθήκες της παγκοσμιοποίησης. Είναι συλλογικές προσπάθειες να αποτραπεί η οριστική νοηματοδοτική κατίσχυση του ατο-

μικού ωφελιμισμού και του οικονομικού ορθολογισμού ως απόλυτων κριτηρίων της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων. Κάτω από τον ιδεολογικά μεταμφιεσμένο στόχο της πολιτισμικής ενοποίησης του κόσμου, οι κυρίαρχες δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης επιδιώκουν να καταστείλουν όλα τα συλλογικά εγχειρήματα, που επιχειρούν να ορθώσουν ανάστημα σε μια αγοραίας μορφής ομοιογενοποίηση των κινήτρων συμπεριφοράς. Από την αντίθετη πλευρά, τα νέα κινήματα είναι σύγχρονες μορφές συλλογικής δράσης, που προκύπτουν ως αποτέλεσμα της δημιουργικής αναπαράστασης που έχει η κοινωνία για τον εαυτό της, αντιστέκονται στην εργαλειακή σύλληψη της ανθρώπινης δημιουργικότητας και προβάλλουν έναν ριζικά διαφορετικό πρότυπο ανασύνθεσης του κερματισμένου κόσμου (Touraine 1998).

Τώρα, μια κρίσιμη παρατήρηση αφορά τον χαρακτήρα αυτών που μόλις αποκλήθηκαν «πολιτισμικές κοινότητες και οι ομαδικές ταυτότητες». Πολύ συχνά ο όρος σημασιολογείται μονομερώς σε συνάρτηση με πολιτισμικές ομάδες που υποτίθεται ότι πραγματεύονται αποκλειστικώς ζητήματα ‘πνευματικών’ δεδομένων της ζωής, όπως παραδόσεις, ήθη, συνήθειες,πίστεις, αξίες, ηθικές, στάσεις, υποκειμενικές επιλογές κτλ. Λαμβάνεται ως δεδομένο, δηλαδή, ότι αυτές οι ομάδες εξειδικεύονται σε αυτά τα ζητήματα με τρόπο που λίγο πολύ τις απομονώνει από την υλική βάση της ζωής. Ότι στην εποχή του ‘ρεαλισμού’ και του ορθολογισμού αποτελούν κάτι σαν ‘παρωχημένα ιδεολογικά υπολείμματα’. Όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, αυτή η αντίληψη αντιπαραθέτει μετωπικά τον ορθολογισμό με το συναίσθημα και τις

ιδέες και έτσι αναγνωρίζει, στην καλύτερη περίπτωση, τις ομάδες που ασχολούνται με το συναίσθημα και τις ιδέες ως ‘αναγκαίο κακό’, δηλαδή ως φορείς επεξεργασίας μιας ανορθολογικής παρέκκλισης από τις αξιωματικές αρχές του οικονομικού ορθολογισμού. Αυτή η παρέκκλιση θεωρείται επιτρεπτή, μόνο όταν συμβαίνει εκτός της αγοράς και των ορίων δράσης της (Τσουκαλάς ό.π.: 122), επομένως, αφορά σε ‘παρωχημένες’ κοινωνικές ομάδες οι οποίες, με βάση επιλογές που υπερασπίζονται ‘περιφερειακά’ ως προς την οικονομία δικαιώματα (στα πεδία της γλώσσας, της θρησκείας, του περιβάλλοντος, της εθνότητας, του φύλου, της σεξουαλικής ζωής, των επιλεγμένων στιλ ζωής κτλ.), νομιμοποιούνται ακριβώς επειδή δεν επιδρούν άμεσα στη σφαίρα της παγκοσμιοποιημένης αγοράς.

Υπάρχουν, εντούτοις, δύο στοιχεία που ανατρέπουν αυτή την αγοραία προσέγγιση. Το πρώτο είναι ότι αυτή καθαυτή η ύπαρξη αυτών των ομάδων σηματοδοτεί έναν πόλο της ανθρώπινης δημιουργικότητας, που αναγκαστικά ‘εισβάλλει’ στη σφαίρα της αγοράς, από τη στιγμή που ανταγωνίζεται ανοιχτά βασικές αξιωματικές αρχές και ‘οντολογικές’ προϋποθέσεις του οικονομικού ρασιοναλισμού. Ο επιδιωκόμενος επιμερισμός των αρμοδιοτήτων των δύο σφαιρών αποδεικνύεται ανεφάρμοστος, επειδή στην πραγματικότητα ο διαχωρισμός τους είναι εξαιρετικά δυσχερής, στο μέτρο που γίνεται το διακύβευμα καθημερινών αντικρουόμενων και συχνά ανταγωνιστικών πρακτικών, που αφορούν στον ιδεολογικό προσδιορισμό των ηθικών και κανονιστικών προϋποθέσεων της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Έτσι, τα σημερινά κοινωνικά κι-

νήματα αγωνίζονται να καταδείξουν ότι η σύγχρονη εφαρμογή της ευαγγελικής προτροπής «Απόδοτε τα του Καίσαρος τω Καίσαρι και τα του Θεού τω Θεώ» είναι περισσότερο έμπνευση του ‘Καίσαρος’ παρά του ‘Θεού’⁴.

Η θεσμοποίηση της διάκρισης μεταξύ της παγκοσμιοποιημένης σφαίρας της κοσμικής εξουσίας και της κερματισμένης σφαίρας της πνευματικής ζωής εξυπηρετεί ακριβώς τη βούληση της πρώτης να εξασφαλίσει την ‘οντολογική ανοσία’ της έναντι των πιθανών ‘μολυσματικών εισβολών’ της δεύτερης. Όμως, η

⁴ Η ταξικά μονομερής ηθική και το κοινωνικά μονοσήμαντο περιεχόμενο αυτού του χριστιανικού αποφθέγματος προκαλούν ενίοτε αποκλίσεις ακόμα και στους κόλπους των επίσημων χριστιανικών εκκλησιαστικών αρχών. Έτσι, ο Πάπας Φραγκίσκος, τον Νοέμβριο του 2013, στο πλαίσιο ενός μετα-συνοδικού κειμένου με τίτλο «Αποστολική Προτροπή Evangelii Gaudium», έγραψε χωρίς περιστροφές: «αυτή η οικονομία σκοτώνει» προσθέτοντας, ότι στην κοινωνία της εποχής της παγκοσμιοποίησης μεγάλες μάζες πληθυσμού είναι αποκλεισμένες και περιθωριοποιημένες, είναι απορρίματα και περισσεύματα (εφημερ. Η Manifesto, 27/11/2013). Στην εφημερίδα, που πρόσκειται στο Βατικανό L’ Osservatore Romano (9/1/2014) δημοσιεύεται ένα βαρυσήμαντο άρθρο με τίτλο “Πέραν του καπιταλισμού» και με κεντρικά φωτογραφικά σχόλια μερικά στιγμιότυπα από το χρηματιστήριο της Wall Street! Στο άρθρο ασκείται μια, ceteris paribus, ριζοσπαστική κριτική στον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό. Ο αρθρογράφος καταγγέλλει ότι, αν και η δημοκρατία και η οικονομία της αγοράς γεννήθηκαν στο έδαφος του χριστιανισμού, στο σύγχρονο κόσμο εμφανίζουν εκτροπές προς ένα πρωτόγονο καπιταλισμό. Και υπαινίσσεται την ανάγκη ενός χριστιανικού ‘ακτιβισμού’ για την καταπολέμηση της φτώχειας: «Δεν είναι αλήθεια ότι ο Πάπας (...), θέλει να αφήσει φτωχούς τους φτωχούς. Αντίθετα, προτρέπει να μην τους αποκλείουν, να δημιουργηθεί μια κοινωνία της συμπερίληψης και της συμμετοχής και να πολεμηθεί η φτώχεια με τρόπο όχι μόνο φιλανθρωπικό, αλλά και διαρθρωτικό» (Marx 2014). Η ειρωνεία του πράγματος βρίσκεται στο γεγονός ότι αυτή η, όπως την αποκαλέσαμε προηγουμένως, εισβολή του πνευματικού στο κοσμικό γίνεται, ενώ κάτω από την επικεφαλίδα της εφημερίδας υπάρχει μονίμως παρατομπή στο ηθοπλαστικό απόφθεγμα του Ρωμαϊκού Δικαίου: “Unicuique suum” (στον καθένα αυτό που του ανήκει)!



επιλογή των πολιτισμικών πόρων και των ηθικών προτύπων οργάνωσης της κοινωνίας παραμένει πάντοτε στοιχείο μιας σύγκρουσης για την κοινωνική κυριαρχία, ανήκει καταστατικά στο πεδίο της καθημερινής πάλης ανάμεσα σε μια μορφή κοινωνικής κυριαρχίας και στην αμφισβήτησή της. Υπ' αυτή την έννοια, η μορφή του σύγχρονου κοινωνικού κινήματος παρέμπει σε έναν ειδικό τύπο συλλογικής δράσης, μέσω της οποίας συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες ποικίλως συγκροτημένες αμφισβητούν μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής κυριαρχίας που είναι ταυτόχρονα οικονομική, πολιτική και πολιτισμική.

Η τελευταία παρατήρηση μας φέρνει στο δεύτερο στοιχείο της αγοραίας λογικής που περιθωριοποιεί τις «πολιτισμικές κοινότητες και ομαδικές ταυτότητες» στην εξω-οικονομική σφαίρα. Είδαμε ότι αυτή η περιθωριοποίηση είναι αποτέλεσμα μιας τυπολατρικής αντίληψης που διαφοροποιεί τις ομάδες και τις συλλογικότητες και τις εντάσσει με αποκλειστικό τρόπο σε διακριτά πεδία δράσης, με κριτήριο τον τομέα 'εξειδίκευσης'. Με τον τρόπο αυτό, όπως παρατηρήσαμε, αγνοεί (ή προσποιείται ότι αγνοεί) την κανονιστική λειτουργία των πολιτισμικά προσανατολισμένων ομάδων. Ταυτόχρονα, όμως, από την άλλη πλευρά αγνοεί (ή προσποιείται ότι αγνοεί) το γεγονός πως υπάρχουν πολλές συλλογικότητες του καθημερινού βίου που, ενώ τοποθετούνται τυπικά στη σφαίρα της οικονομίας (υλικές σχέσεις δύναμης), την ίδια στιγμή διαδραματίζουν ενεργό ρόλο σε ζητήματα ευρύτερης ανανοηματοδότησης των κριτηρίων συμπεριφοράς και δράσης.

Πρόκειται, για παράδειγμα, για μορφές συλλογι-

κής δράσης που υπερασπίζονται συγκεκριμένα δικαιώματα στην εργασία, στην αμοιβή, στην ασφάλιση, στις συνθήκες απασχόλησης, στην ανταλλαγή κοκ., αλλά όχι σε μια στενά συντεχνιακή προοπτική. Αντιθέτως, διατηρούν μια βαθιά ηθική στάση ενταγμένη σε αυτά τα ζητήματα, επιζητώντας να προσεγγίσουν ως ηθικά ζητήματα εκείνα που τυπικά και θεσμικά αντιμετωπίζονται με όρους σχέσεων υλικής ισχύος. Επομένως, δεν επιζητούν απλώς να αμβλύνουν προς όφελός τους τα αποτελέσματα της καπιταλιστικής κοινωνικο-ταξικής κυριαρχίας που ασκείται στο πεδίο των σχέσεων της οικονομίας, αλλά συχνά αμφισβητούν αυτά καθ'αυτά ηθικά θεμέλια της οικονομικής ζωής που βασίζονται στην ανισότητα και στην εκμετάλλευση.

Εν προκειμένω, μπορεί χαρακτηριστικά να σκεφτεί κανείς στην Ελλάδα και στον κόσμο συλλογικότητες της αλληλέγγυας οικονομίας (κολεκτίβες εργασίας, ανταλλακτικά δίκτυα, τράπεζες χρόνου, εναλλακτικούς συνεταιρισμούς, συνεργατικά εγχειρήματα, κινήσεις χωρίς μεσάζοντες, δίκτυα και σωματεία ανέργων και επισφαλώς εργαζομένων κ.ά.) που κινητοποιούνται, έστω και με αντιφάσεις, προς αυτή την κατεύθυνση. Πρόκειται και εδώ για «πολιτισμικές κοινότητες και ομαδικές ταυτότητες», επειδή η παρουσία τους στον ένα ή στον άλλο βαθμό μεταβάλλει δεδομένα πρόσληψης, ηθικής αξιολόγησης, αισθητικής οπτικής που αφορούν την κοινωνική συμβίωση και συνεργασία.

Επομένως, βλέπουμε να συντελείται μια θεμελιώδης για το μέλλον της κοινωνίας σύγκρουση. Ο οικονομικός και τεχνικός ορθολογισμός συγκρούεται με τη πολιτισμική και βιωματική δημιουργικότητα. Η πα-

γκοσμιοποίηση επιτελείται αναγκαστικά σε πεδία δράσης στα οποία αυτή η σύγκρουση λαμβάνει χαρακτηριστικά μιας διαρκούς ρήξης μεταξύ των ορθολογικών επιταγών του συστήματος και των βιωματικών αναγκών των υποκειμένων. Εξ αυτού, βλέπουμε πως η παγκοσμιοποίηση, όταν προσπαθεί να ενοποιήσει τις αγορές, τελικά παράγει ανισορροπία και ανισότητα. Ενώ, όταν προσπαθεί να ενοποιήσει τις ταυτότητες, τελικά παράγει κερματισμό, αποδιάρθρωση και απόπειρες εναλλακτικής πολιτισμικής ανασύνθεσης! Γι' αυτό ακριβώς, τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα εξετάζονται με βασικό κριτήριο τη συμβολή τους αφενός στην μάχη κατά της κοινωνικής αδικίας και ανισότητας και αφετέρου στη δημιουργική αναδιάρθρωση της κερματισμένης εμπειρίας των ατομικών και των συλλογικών υποκειμένων.

1.3.2. Ο μύθος της «παγκοσμιοποίησης από τα πάνω»

Ο ισχυρισμός της «παγκοσμιοποίησης από τα πάνω» συνιστά μια μακροδομική σύλληψη της παγκοσμιοποίησης συνώνυμη ενός παντοδύναμου κοσμοπολιτισμού, που αποδομεί τις εθνικές και τοπικές πραγματικότητες και τις εγκλωβίζει σε έναν απλό 'ρόλο προσαρμογής' σε παγκόσμιες εξελίξεις. Είναι η γνωστή αρχή του 'απεντοπισμού', σύμφωνα με την οποία η παγκοσμιοποίηση δημιουργεί μια ολοένα ενισχυόμενη παγκόσμια κοινωνική συσχέτιση, που συνδέει διακριτές τοπικότητες με τρόπο, ώστε οι τοπικές εξελίξεις να διαμορφώνονται ουσιαστικά από δράσεις που εκτυλίσσονται σε μακρινά μέρη του πλανήτη και με συνέπεια να γίνεται «η τοπική κοινότητα (...) μια τοπικά επικυρωμένη έκφραση αποστασιοποιημένων σχέ-

σεων» (Giddens 2001: 135).

Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, μάλιστα, συχνά η προσαρμογή δεν αφορά απλώς τον βαθμό πιστής ευθυγράμμισης των τοπικών πραγματικοτήτων (κράτη, περιφέρειες, τοπικές κοινότητες) στις παγκόσμιες εξελίξεις, αλλά επεκτείνεται και στη ‘συμμόρφωση’ ακόμη και των τοπικών, εθνικών, περιφερειακών αλλά και των παγκόσμιων μορφών συλλογικής δράσης που αντιστέκονται στην παγκοσμιοποίηση. Στο πλαίσιο αυτό, θεωρείται ότι η παγκοσμιοποίηση παράγει σε όλα τα μήκη και πλάτη του πλανήτη ένα σύνολο δομικών ομοιοτήτων στρατηγικού τύπου που τείνουν να διαμορφώνουν ομολογοποιημένες μορφές αντίστασης σε αυτήν. Δηλαδή, η παγκοσμιοποίηση πλάθει τις συλλογικές πρακτικές αντίστασης καθ’ ομοίωσή της ακόμη και στο επίπεδο της οργανωμένης συλλογικής αντίστασης σε αυτήν! Υπό την έννοια αυτή, σε ό,τι αφορά για παράδειγμα την προοπτική μιας παγκόσμιας κινηματικής στρατηγικής, μια ισχυρή άποψη μέσα στα αντισυστημικά κινήματα ανά τον κόσμο κλίνει στην εκδοχή της οργάνωσης ενός παγκόσμιου κινήματος που θα μάχεται οριζόντια ενάντια στην τεράστια και οριζόντια ανάπτυξη των οικονομικών και κοινωνικών ανισοτήτων.

Αυτή είναι η λογική της προσαρμογής στους όρους της αντιπαράθεσης, που διαμορφώνει το ίδιο το παγκόσμιο κεφάλαιο και που εκφράστηκε χαρακτηριστικά από το σύνθημα «είμαστε το 99% ενάντια στο 1%!». Πρόκειται για εκείνη την πτέρυγα του παγκόσμιου κινήματος (Παγκόσμιο Κοινωνικό Φόρουμ, Κίνημα Παγκόσμιας Δικαιοσύνης), που απορρίπτει τον στόχο της κατάκτησης της κρατικής εξουσίας, επειδή θεω-

ρεί ότι η ταξική πάλη και οι κοινωνικοί αγώνες για τα δικαιώματα μπορούν να αναπτυχθούν καλύτερα μέσα από την αντιπαράθεση με τις μορφές εμφάνισης της παγκοσμιοποιημένης ισχύος του διεθνούς κεφαλαίου. Εντούτοις, μια άλλη ισχυρή άποψη εντός του παγκόσμιου κινήματος (κυρίως στη Λατινική Αμερική) προμοδοτεί τον αγώνα για την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας και επαναφέρει στο προσκήνιο της κοινωνικής πάλης τη γεωγραφική διάσταση της συλλογικής δράσης, αναδεικνύοντας ως βασικό καθήκον τον **εθνικιστικό** αγώνα του Νότου ενάντια στην κυριαρχία του Βορρά και την εκμετάλλευσή⁵.



Η ιδέα ότι η νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση, επειδή επιτελείται σε πλανητική κλίμακα με τους ίδιους ορμητικούς τρόπους και παρόμοιες αυταρχικές πολιτικές διαδικασίες, μπορεί να οδηγήσει σε παρόμοιες (αν όχι απαράλλακτες) μορφές συλλογικής **δράσης** αντίδρασης σε ολόκληρο τον πλανήτη πρέπει να απορριφθεί, γιατί υποτιμά τις σημαντικές εθνικές διαφορές στην οργάνωση των πολιτικών, συνδικαλιστικών και κινηματικών δομών σε εθνική, περιφερειακή και τοπική κλίμακα. Η νεοφιλελεύθερη επίθεση ακολουθεί μεν συντεταγμένους μεταδημοκρατικούς κανόνες διάλυσης των μηχανισμών του κοινωνικού κρά-



⁵ Ο Wallerstein, παρατηρώντας το παγκόσμιο κίνημα από τη σκοπιά της θεωρίας του κοσμοσυστήματος, αναφέρεται σε τρεις εσωτερικές αντιπαράθεσεις του που αφορούν: (α) τον ρόλο των κρατών στην επίτευξη μια διαφορετικής παγκόσμιας τάξης, (β) το δίλημμα μεταξύ κοινωνικών και εθνικιστικών κινήματων για τη μορφή του πρωταγωνιστικού ιστορικού δράντα στην πορεία για περισσότερη παγκόσμια δικαιοσύνη και (γ) το δίλημμα μεταξύ των κάθετων μορφών οργάνωσης (που προκρίνουν την πρωτοκαθεδρία ενός κεντρικού δράντα) και των οριζόντιων μορφών οργάνωσης (που υπερασπίζονται την άποψη ότι οι διεκδικήσεις όλων των καταπιεσμένων κοινωνικών ομάδων είναι εξίσου σημαντικές για το κίνημα) (Wallerstein 2014: 170-1).

τους και βίαιης ανακατανομής του πλούτου υπέρ των ισχυρών, όμως αυτό δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι ωθεί όλους τους δρώντες σε όλες τις χώρες να δομηθούν με παρόμοιο τρόπο οργανωτικά και ταυτοτικά και να αναπτύξουν ρεπερτόρια δράσης ίδια ή παρόμοια. Σημαντικές τοπικές ιδιαιτερότητες και παραδόσεις εξακολουθούν να παραμένουν ισχυρές και να καθορίζουν την ποιότητα της δράσης και τη μορφή της συμμετοχής που θα κυριαρχήσουν στις συλλογικές αντιστάσεις κάθε χώρας.

Επομένως, ακόμη και όταν κάποιες φορές σε παγκόσμια κλίμακα διαμορφώνονται καινοτόμες μορφές τοπικής δράσης με έντονα μεταξύ τους κοινά χαρακτηριστικά (όπως το 2011-2012 με την 'Αραβική Άνοιξη', τους Ισπανούς Indignados, τους Έλληνες Αγανακτισμένους, το 'Occupy Wall Street' στις ΗΠΑ κ.ά), εντούτοις αυτό το φαινόμενο δεν καταργεί τη δυνατότητα συλλογικών υποκειμένων σε άλλες χώρες να ακολουθούν πιο κλασικά κινηματικά πρότυπα, όπως είναι ο παραδοσιακός συνδικαλισμός και μια πιο στερεότυπη κινηματική διαδικασία (Guzman-Concha 2012). Έτσι, κρατώντας ως δεδομένο ότι η διάχυση των αγώνων και η μεταδοτικότητα της πάλης παραμένουν ενεργές μεταξύ εθνικά διαφορετικών υποκειμένων σε βαθμό που να εμπνέουν συλλογικά υποκείμενα που είναι γεωγραφικά και κοινωνικά πολύ απομακρυσμένα μεταξύ τους, πρέπει ταυτόχρονα να σημειώσουμε ότι αυτή η ισχυρή ταυτοτική, γνωστική και συναισθηματική επικοινωνία δεν εμποδίζει τη διαμόρφωση διαφορετικών ανά χώρα, ήπειρο ή περιοχή τροπικότητων των κινηματικών δράσεων.

Η παγκοσμιοποίηση είναι, επίσης, μια διαδικασία

‘από τα κάτω’ και αυτό το ‘κάτω’ δεν αναφέρεται απλώς στο κράτος αλλά, ακόμη πιο σημαντικό, και σε πραγματικότητες πολύ μικρότερης γεωγραφικής κλίμακας, όπως τοπικές κοινότητες και γεωγραφικά εντοπισμένες συλλογικές προσπάθειες απελευθέρωσης από τα δεσμά της αγοράς. Αυτό **δείχνει** το τεράστιο, συνεχές και άστατο κύμα παγκόσμιας μετανάστευσης τα τελευταία χρόνια⁶, **καθώς** και οι υπερεθνικές κοι-



⁶ Χαρακτηριστικά, στη διάρκεια του 2015, οι τεράστιες προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές από την Μέση Ανατολή, την κεντρική και νότια Ασία και τη βόρεια Αφρική προς την Ευρώπη προκάλεσαν ένα παγκόσμιο σοκ στην «παγκοσμιοποίηση από τα πάνω». Εκατοντάδες χιλιάδες μετανάστες όλων των ηλικιών ξεπερνώντας κάθε φυσικό ή τεχνητό εμπόδιο ασταμάτητα διένυσαν χιλιάδες χιλιόμετρα διασχίζοντας χερσαία και θαλάσσια κρατικά σύνορα. Αυτό το φαινόμενο, (πρωτόγνωρο στις διαστάσεις του), στην ουσία σηματοδοτεί μια πρωτοφανή αντίδραση των ‘από κάτω’, είναι ένα κομμάτι της παγκόσμιας κίνησης των παγκοσμιοποιημένων ανθρώπων να αντιπαρέλθουν τις συνέπειες της «παγκοσμιοποίησης από τα πάνω». Η Ευρώπη-Φρούριο, τυπικό κομμάτι της ‘παγκοσμιοποίησης από τα πάνω’, υπό την πίεση αυτού του αυθόρμητου ανθρώπινου κύματος αναγκάστηκε για πρώτη φορά στην ιστορία της να δεχθεί ότι οι ‘ιερές’ συνθήκες, που συνήψαν τα μέλη της και που μέχρι τώρα εγγυούνταν το απαραβίαστο της ‘ευρωπαϊκής ασφάλειας’ (όπως η συνθήκη του Δουβλίνου 2), είναι ουσιαστικά για τα σκουπίδια. Αυτή καθαυτή, η δυναμική της ‘παγκοσμιοποίησης από τα κάτω’ κατέστη ‘μη διαχειρίσιμη’ από την πλευρά των επίσημων μηχανισμών της παγκοσμιοποίησης, στην ουσία αγρήστευσε μέρος των αποθεμάτων νομιμοποίησης και κύρους, που αυτοί οι μηχανισμοί κατείχαν μέχρι τώρα, αποδεικνύοντας ότι οι σύγχρονες μορφές της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης του κόσμου δεν είναι τόσο πανίσχυρες όσο θέλουν να εμφανίζονται. Η υλική διάσταση αυτής της κίνησης, η τεράστια δημογραφική μεταβολή που επιφέρει, κυρίως στις αναπτυνόμενες χώρες της βόρειας Ευρώπης, υπονομεύει τα ιδεολογικά θεμέλια της Ευρώπης-Φρουρίου και προκαλεί πανικό στα ευρωπαϊκά επιτελεία. Οι πολιτικοί εκπρόσωποι του σύγχρονου επιθετικού καπιταλισμού ταλαντεύονται έναντι αυτού του φαινομένου, όταν στον ορθολογικό υπολογισμό πολιτικού κόστους και οικονομικού οφέλους οφείλουν δίπλα στο δόγμα της ευρωπαϊκής ασφάλειας και συνοχής να συνυπολογίσουν την ελκυστική παράμετρο της νέας, φθηνής και πρόθυμης εργατικής δύναμης. Αυτό το νόημα έχουν οι αμήχανες αντιπαραθέσεις μεταξύ των κυβερνήσεων των χωρών της βόρειας Ευρώπης σχετικά με την αποδοχή των προσφυγικών πληθυσμών και τα ποσοστά κατανομής τους.

νότητες που **δημιουργεί** ισχυρά συνδεδεμένες τόσο με τους πληθυσμούς των χωρών προορισμού όσο και με τις χώρες προέλευσης (Noya & Rodriguez ό.π.: 21). Αυτό δείχνουν, επίσης, και νέοι πολιτικοί δρώντες στο παιχνίδι που εμφανίζονται π.χ. υπό τη μορφή αλληλέγγυων συλλογικών δράσεων, κοινωνικών κινημάτων βάσης και δικτύων υπέρ των δικαιωμάτων, κατά της κλιματικής αλλαγής και της οικονομικής ανασφάλειας και υπέρ των εναλλακτικών μορφών ενέργειας. Η αυτονόμηση αυτών των κινημάτων βάσης από τις κρατικές δομές και η γεωγραφικά εντοπισμένη αντίσταση, που αναπτύσσουν απέναντι στις τοπικές επιπτώσεις μια κρίσης που έρχεται ως αποτέλεσμα της εκμετάλλευσης και της επιθετικότητας του παγκόσμιου κεφαλαίου, συνιστούν τα πολιτικά και ηθικά θεμέλιά τους. Τις περισσότερες φορές πρόκειται για συλλογικές δράσεις βαθιά ριζωμένες στον τοπικό χώρο, που αποδίδουν μείζονα στρατηγική σημασία στην τοπική δράση συγκρουσιακού χαρακτήρα και στη μικρή κλίμακα οικονομίας και πολιτικής.

Φυσικά, αυτές οι μορφές εντοπισμένης δράσης δεν είναι ένα πρωτόγνωρο σημερινό φαινόμενο. Ο Manuel Castells, αναφερόμενος το 1983 στα αστικά κινήματα της εποχής, είχε πει ότι αντιδρούν ενάντια σε μια συνολική διαδικασία εκμετάλλευσης-αλλοτρίωσης-καταπίεσης, την οποία οι πόλεις κατέληξαν να εκπροσωπούν και διαπίστωνε ότι αυτά τα κινήματα: «(...) μπορεί να αδυνατούν να ελέγξουν τις διεθνείς ροές κεφαλαίου, αλλά είναι σε θέση να επιβάλλουν όρους σε κάθε πολυεθνική που θέλει να εγκατασταθεί στην κοινότητά τους» (Castell 1983: 330-1). Επομένως, ήδη από τότε, θεωρούσε τα κινήματα των



πόλεων ως συμπτώματα τοπικής αντίστασης απέναντι στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνική κυριαρχία, ακόμη και όταν η αντίστασή τους δεν έχει ιδιαίτερα σημαντικές επιπτώσεις στις πόλεις και στις κοινωνίες. Μάλιστα, ο Castells σημειώνει ότι ο λόγος, για τον οποίο τα σύγχρονα κινήματα βάσης επιμένουν σε τοπικά θεμελιωμένες πρωτοβουλίες που δίνουν έμφαση στις τοπικές κοινότητες είναι επειδή οι άνθρωποι φαίνεται να μην έχουν άλλη επιλογή, δεδομένης της αδυναμίας άλλων ιστορικών δρώντων (όπως εργατικά κινήματα, πολιτικά κόμματα και θεσμοί) να ελέγξουν τις οικονομικές και πολιτικές διαδικασίες σε συνθήκες παγκοσμιοποίησης (στο ίδιο: 329-330).

Έτσι, κατ' αντιστοιχία φαίνεται, ότι τα σημερινά κινήματα επανατοπικοποίησης της αντίστασης είναι κι αυτά παιδιά της αδυναμίας και της δύναμης. Δηλαδή, γεννιούνται μεν ως σύμπτωμα της αποδυνάμωσης ή και της διάλυσης των προοδευτικών ή επαναστατικών συλλογικών υποκειμένων του παρελθόντος (συγκεκριτοποιημένα ταξικά συνδικάτα και εργατικά πολιτικά κινήματα), αλλά ταυτόχρονα αναδεικνύουν την αποκεντρωμένη και τοπικά εστιασμένη συλλογική δράση ως νέο ισχυρό πόλο αντίστασης στην παγκοσμιοποιημένη κυριαρχία του καπιταλισμού.

Ειδικά τις τελευταίες δεκαετίες υποστηρίζεται πως η τοπική βιώσιμη παραγωγή, παρ' όλες τις απόπειρες των ελίτ να την εντάξουν στα δικά τους εννοιολογικά εργαλεία⁷, συγκροτεί κυριολεκτικά μια ειδική οικο-

⁷ Σύμφωνα με τον Touraine, στις μέρες μας το κυρίαρχο νοηματικό πλαίσιο της οικονομικής ανάπτυξης αναγκάζεται να ενσωματώσει, δίπλα στους άμεσα και έμμεσα παραγωγικούς πόρους της προηγούμενης ιστορικής περιόδου, τους κινδύνους που η κοινωνία είναι υποχρεωμένη να διαχειριστεί προκειμένου να υπάρξει οικονομική ανάπτυξη. Δηλαδή, πολιτικές

γένεια κινήματων με ιδεολογικές αρχές, δομές οργάνωσης, ρεπερτόρια δράσης, αλλά και βιώσιμες τεχνολογίες σχετικές με γεωργία, ενέργεια, διαχείριση των αποβλήτων, εκπαίδευση, υπηρεσίες φροντίδας και πολιτική ζωή (Starr & Adams 2003: 27). Τέτοια κινήματα αποτελούν μία από τις ιδεοτυπικές εκδοχές των ‘κινήματων αντι-παγκοσμιοποίησης’, την εκδοχή της ‘επανατοπικοποίησης’ η οποία συμπληρώνει τις εκδοχές της ‘δημοκρατικής παγκοσμιοποίησης’ και της ‘ριζοσπαστικής μεταρρύθμισης’, σε ένα συνολικό πλαίσιο δράσης, εντός του οποίου (όχι σπάνια) παρατηρούνται φαινόμενα όσμωσης μεταξύ των συλλογικών πρακτικών που παραπέμπουν και στις τρεις αυτές κινήματικές εκδοχές της αντι-παγκοσμιοποίησης (στο ίδιο: 19-20, βλ. επίσης, Starr 2000). Τα αυτοπροσδιοριζόμενα και ως ‘αυτόνομα κινήματα’, συνδυάζουν αρχές που προέρχονται από τα κινήματα του αγκραρισμού (επιστροφή στην ύπαιθρο, αναδιανομή της γης, αγροτική ανεξαρτησία και αυτάρκεια, οικονομικές και πολιτικές κοινότητες μικρής κλίμακας), τα αυτονομιστικά κινήματα, τα αναρχικά κινήματα και τον φεμινισμό.

Κατά τούτο, απορρίπτουν το στόχο της κατάληψης της πολιτικής εξουσίας και την πάλη μαζικού χαρακτήρα, καθώς και οποιαδήποτε διαμεσολάβηση σε πολιτικό, οικονομικό, διανοητικό και ιδεολογικό επίπεδο, που διαχωρίζει τα κοινωνικά προβλήματα από την άμεση δράση στον καθημερινό βίο. Παράλληλα,

όπως η προστασία του περιβάλλοντος, η πάλη εναντίον της υποβάθμισης των πόλεων, η σχετική εξασφάλιση της εισόδου των νέων και των μεταναστών στην οικονομική και κοινωνική ζωή, η φροντίδα των ηλικιωμένων και η καταπολέμηση του κοινωνικού αποκλεισμού γίνονται συστατικά στοιχεία της κυρίαρχης αντίληψης περί της παραγωγής και της οικονομίας (Touraine 1999β).

τοποθετούν τη δράση πριν από την ιδεολογία, και εργάζονται για έναν ριζικό και από τα κάτω μετασχηματισμό της καθημερινότητας (Starr & Adams ό.π.: 29). Στο πεδίο της οικονομικής ανάλυσης, τα αυτόνομα κινήματα παγκοσμίως αναφέρονται σπάνια στον μαρξισμό. Η οικονομική τους ανάλυση στηρίζεται σε θεωρητικά πλαίσια που προσδιορίζονται από έννοιες όπως ‘ανάπτυξη’, ‘εξάρτηση’ και ιδίως, ‘αποικιοκρατία’. Έτσι, κατακτούν περισσότερη αναλυτική ευελιξία και αντίστοιχη διεισδυτικότητα σε διαφορετικά κοινωνικά στρώματα (στο ίδιο: 36). Η αναζήτηση της αυτονομίας σε αυτά τα κινήματα δεν παραπέμπει απλώς σε ακηδεμόνευτες μορφές συλλογικής δράσης. Αναφέρεται κυρίως στην οικοδόμηση καθημερινών βιωματικών πρακτικών σε τοπικό επίπεδο που είναι εναλλακτικές ως προς τους παγκοσμιοποιημένους και παγκοσμιοποιητικούς τρόπους ζωής. Πρόκειται για συλλογικές αντιστάσεις που υπερασπίζονται κοινοτικές μορφές ζωής, αλληλεγγύης και αυτοκυβέρνησης.

Σε ό,τι αφορά τη γεωγραφική κατανομή των αυτόνομων κινήματων, μπορούμε να πούμε ότι ιστορικά εμφανίζονται πιο δυναμικά και εκτεταμένα στις λεγόμενες ‘αναπτυσσόμενες χώρες’ (ειδικά στη Λατινική Αμερική), όμως η παρουσία τους γίνεται τις τελευταίες δεκαετίες όλο και πιο δυναμική σε χώρες της Ευρώπης, της Βόρειας Αμερικής (ειδικά στον Καναδά) και στην Αυστραλία. Παρά τις πολιτικές και πολιτισμικές διαφορές τους, τα αυτόνομα κινήματα εκκινούν από τη βασική παραδοχή ότι ο καπιταλιστικός εκσυγχρονισμός σε όλες τις εκδοχές του οδηγεί αναπόφευκτα στην πλήρη εξάρτηση και καθυπόταξη των τοπικών κοινωνιών και στην εντατική εκμετάλλευση

των ανθρώπων και της φύσης. Ο δρόμος αντίστασης που επιλέγουν είναι οι τοπικές αντιστάσεις σε παγκόσμιες δυνάμεις, με τρόπο, ώστε να διαμορφώνεται μια εναλλακτική ανάπτυξη, που εστιάζει στην αξιοποίηση της τοπικής γνώσης για την αποεμπορευματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και στη δημιουργία ‘ελεύθερων ζωνών’, στις οποίες μπορούν ελεύθερα και αδιαμεσολάβητα να παράγονται, να κυκλοφορούν και να ανταλλάσσονται προϊόντα, υπηρεσίες, ιδέες και γνώσεις. Τέτοιες μορφές αντίστασης μπορούν να είναι: κινήματα αναδιανομής της γης, αγροτικοί συνεταιρισμοί βάσης, κολεκτίβες εργασίας, αυτοδιαχειριζόμενοι εκδοτικοί συνεταιρισμοί, παραγωγικές κοινότητες, κοινωνικά κέντρα, πρακτικές αλληλέγγυας οικονομίας, πειρατικοί ραδιοφωνικοί σταθμοί, κοινοβιακά αγροκτήματα, εγχειρήματα εργατικής αυτοδιαχείρισης κοκ.

Προφανώς, οι πρόσφατες άγριες επιθέσεις του παγκόσμιου χρηματιστικού κεφαλαίου σε επιμέρους εθνικές κοινωνίες (π.χ. Αργεντινή, Ισημερινός, Ελλάδα), διαμέσου της χειραγώγησης των οικονομιών τους, επανέφερε το ζήτημα της εδαφικοποίησης των μορφών αντίστασης ως απάντησης στις καταστρεπτικές επιπτώσεις της ριζικής φτωχοποίησης μεγάλων κοινωνικών ομάδων και τοπικά εντοπισμένων πληθυσμών. Αυτό το γεγονός προκάλεσε γενικότερα μια σχετική ύφεση στην ανάπτυξη των νομαδικών και υπερεθνικού χαρακτήρα μορφών κοινωνικής αντίστασης που είχαν αναπτυχθεί κυρίως την περίοδο 1995-2008. Φαίνεται δηλαδή ότι, στον αστερισμό των κινήματων αντι-παγκοσμιοποίησης, η εκδοχή της ‘επανατοπικοποίησης’ κερδίζει έδαφος, ενώ υποχωρούν οι εκδο-

χές της ‘δημοκρατικής παγκοσμιοποίησης’ και της ‘ριζοσπαστικής μεταρρύθμισης’ που εξακολουθούν να εκφράζονται κυρίως μέσω του Παγκόσμιου Κοινωνικού Φόρουμ. Επομένως, μπορούμε να πούμε, προς το παρόν, ότι τα αυτόνομα κινήματα συνιστούν συλλογικές δράσεις, που διαμέσου της επανατοπικοποίησης⁸ εστιάζουν συνδυαστικά σε κοινοτικού τύπου αντιστάσεις απέναντι στην παγκοσμιοποίηση και σε εναλλακτικές οικονομικές και πολιτικές πρακτικές. Σε αυτή τη συζήτηση, όμως, θα επιστρέψουμε αργότερα.

1.3.3. Ο μύθος του «εκτοπισμού των παλαιών ανισοτήτων»
Ένας ακόμη από τους μύθους της παγκοσμιοποίησης είναι ότι η νέα κοινωνική διαστρωμάτωση που επιφέρει η παγκοσμιοποίηση εκτοπίζει τις παλαιές ταξικές και κοινωνικές ανισότητες της εποχής του βιομηχανικού καπιταλισμού, σε βαθμό που να μπορούμε να μιλάμε για μια εντελώς νέα κοινωνική δομή στον αναπτυσσόμενο καπιταλισμό. Στην πραγματικότητα, λένε οι Noya & Rodriguez (2010: 28-9), η νέα στρωματοποίηση και οι παλαιές ανισότητες απλώς επικαλύπτονται.

⁸ Ο όρος «επανατοπικοποίηση» έλκει τη σύγχρονη θεωρητική του καταγωγή από τις έννοιες «επανεντοπισμός» και «επανεδαφικοποίηση». Σε μια συγκεκριμένη ακτιβιστική εκδοχή τους οι έννοιες αυτές αντλούν περιγραφική αξία, όταν αναφέρονται σε διαδικασίες έντονης ενεργοποίησης του ‘περιφερειακού’ και του ‘τοπικού’ που προκύπτουν ως αποτέλεσμα της αποδυνάμωσης του ‘εθνικού’ σε συνθήκες παγκοσμιοποίησης. Έτσι, στο πλαίσιο της ‘θεωρίας της απο-ανάπτυξης’, ο επανεντοπισμός σηματοδοτεί μια επιστροφή στο τοπικό και στην εδαφική επικράτεια (καλλιεργήσιμη γη, εγκατεστημένες υλικές, πολιτισμικές και σχεσιακές κληρονομίες), μια συνειδητή επιστροφή στο ρίζωμα με την έννοια «να ξαναβρεθεί μια επιρροή πάνω στο βίωμα». Υπό το πρίσμα αυτό, η επανεδαφικοποίηση είναι κυριολεκτικά μια «αναγέννηση των τόπων», νοούμενη ως τοπική κυριαρχία στο πλαίσιο μιας αποκεντρωμένης και τοπικά ελεγχόμενης πολιτικής και παραγωγικής δομής (βλ. σχετικά, Λατούς 2008: 243-260).

Η παγκοσμιοποίηση προκαλεί νέους άξονες ανισότητας, νέες παγκόσμιες ελίτ ('παγκόσμια υπερ-τάξη', 'κοσμοπολίτικη τάξη'), όμως οι παλιές ανισότητες διατηρούνται ή/και ενισχύονται. Η γεωγραφική κινητικότητα γίνεται νέο κριτήριο διαστρωμάτωσης, αλλά συγχωνεύεται με τα παραδοσιακά κριτήρια της απασχόλησης, του εισοδήματος, του κοινωνικού και πολιτισμικού κεφαλαίου κτλ. Υπό το πρίσμα αυτό, η παγκοσμιοποίηση συνιστά ασφαλώς μια δύναμη μετασχηματισμού των παλαιών ανισοτήτων, αλλά αυτή η ίδια μετασχηματίζεται και προσαρμόζεται στα δεδομένα των υπάρχουσών δομών ανισότητας.

Έτσι, από την αμοιβαία επικάλυψη παλαιών και νέων ανισοτήτων και τη συγχώνευση των κριτηρίων κοινωνικής διαστρωμάτωσης, που αυτές προκαλούν, δημιουργούνται καινούργιες αντιπαρατιθέμενες εναλλακτικές πολιτικές, που μόνο επιφανειακά μπορούν να θεωρηθούν ως συγγενικές ή ότι ανήκουν στην ίδια λογική δράσης. Δηλαδή, η αμοιβαία διείσδυση παλαιών και νέων ανισοτήτων και η συγκρότηση αντίστοιχων κοινωνικών ομάδων δημιουργούν ένα περίπλοκο τοπίο αντιπαράθεσης κοινωνικών στρατηγικών των επιμέρους ομάδων που είναι μεν υβριδικό, σύμφωνα με τα κλασικά κριτήρια κοινωνικής διαστρωμάτωσης της βιομηχανικής κοινωνίας, όμως ταυτόχρονα περικλείει δυναμικές συγκρούσεις που έχουν βαθιές ρίζες στο παρελθόν.

Ας δούμε ένα σχετικό παράδειγμα. Στο επίπεδο της πρακτικής αντιμετώπισης των κοινωνικών ανισοτήτων σε συνθήκες διαχείρισης της σύγχρονης οικονομικής κρίσης, έχουμε δύο ιστορικά καινοφανείς αλλά και διαμετρικά αντίθετες κοινωνικές στρατηγικές που διαμορφώνονται αμφοτέρως στο πεδίο της λεγόμενης 'κοινωνικής οικονομίας'. Αυτές οι στρα-

τηγικές, που περιέχουν συγκρουσιακά στοιχεία τα οποία αναφέρονται τόσο σε παλαιές όσο και σε νέες ανισότητες, είναι αφενός η ‘αλληλέγγυα οικονομία’ και αφετέρου η ‘νέα επιχειρηματικότητα’.

Η ‘αλληλέγγυα οικονομία’ συμπεριλαμβάνει όλα εκείνα τα εγχειρήματα που εφαρμόζουν αρχές της ανταλλακτικής οικονομίας, του δίκαιου εμπορίου, της ισότητας στην παραγωγική διαδικασία και της λογικής του δώρου (συνεργατικά εγχειρήματα, πειράματα εργατικής αυτοδιαχείρισης, ανταλλακτικά δίκτυα, εναλλακτικοί συνεταιρισμοί, συλλογικές κουζίνες, χαριστικά παζάρια, κοινωνικά φαρμακεία κτλ.). Συνιστά πλέγμα δραστηριοτήτων, που εντάσσεται σε μια επιλογή συλλογικής αντίστασης στην παγκοσμιοποίηση, συναρτάται κυρίως με ανισότητες παλαιού τύπου (στέρση, φτώχεια, αδυναμία πρόσβασης σε αγαθά και υπηρεσίες, κοινωνικός αποκλεισμός κοκ.), όμως εγκαθιδρύει συλλογικές εξισωτικές πρακτικές νέου τύπου σε σχέση με τις διεκδικήσεις του παραδοσιακού συνδικαλιστικού κινήματος της βιομηχανικής εποχής (π.χ. ο εξισωτικός προσδιορισμός τους κόστους της παρεχόμενης εργασίας με βάση τον χρόνο απασχόλησης, ή η λογική του δώρου στην παραγωγική διαδικασία κοκ.).

Η ‘νέα επιχειρηματικότητα’, αντιθέτως, συνιστά μια τεχνική εργαλειοποίησης της παγκοσμιοποίησης με κοινωνικό προσωπείο. Λειτουργεί αποθεώνοντας την ‘επιχειρηματική καινοτομία’ ως πυρήνα της καπιταλιστικής λογικής⁹ και αποτελεί μια επιλογή των λίγων να υπερβούν ατομικά τις συνέπειες της κρίσης



⁹ Ας μη ξεχνάμε ότι, πολύ πριν από την πρόσφατη εμφάνιση της ‘νέας επιχειρηματικότητας’, ο πυρήνας της καπιταλιστικής λειτουργίας είχε αναζητηθεί στο πρόσωπο του ‘καινοτόμου επιχειρηματία’ ήδη από τις

και τις παλαιές ανισότητες που προκαλεί, για παράδειγμα η δομική ανεργία και η έλλειψη εισοδήματος.



Πρόκειται όμως για κοινωνικά επιθετικές στρατηγικές που προκαλούν νέες ανισότητες και μορφές εκμετάλλευσης και συγκροτούν νέα εκμεταλλεζόμενα κοινωνικά υποκείμενα (π.χ. σύγχρονο προεκαριάτο) μέσα από την ευέλικτη χρήση της εργατικής δύναμης, άλλοτε ως απλήρωτης ‘εθελοντικής εργασίας’ σε ΜΚΟ και άλλοτε ως υποαμειβόμενη εποχική εργασία σε ιδιωτικές εταιρείες. Ή, πάλι, πρόκειται για επιτυχημένες καπιταλιστικές πρακτικές, που εκμεταλλεζόμενες τις συνθήκες οικονομικής κρίσης και διαστρεβλώνοντας τις αρχές της αλληλέγγυας οικονομίας, κερδοσκοπούν πάνω στην έννοια της καινοτομίας και εμβάλλουν το χρήμα και το κέρδος σε τυπικά αλληλέγγυες και συνεργατικές δραστηριότητες (Καλλής 2014, Ciccarelli 2015).

Επομένως, βλέπουμε ότι διαμορφώνεται ένα υβριδικό πεδίο οικονομικών πρακτικών, στο οποίο συνυ-

αρχές του προηγούμενου αιώνα. Εκείνος που θεμελίωσε τη λογική του καπιταλιστικού συστήματος στη βάση της επιχειρηματικής καινοτομίας είναι ο Josef Schumpeter. Ο Αυστριακός οικονομολόγος υποστήριξε πως πρέπει να δούμε την καινοτομία μάλλον ως παράγοντα κοινωνικών σχέσεων παραγωγής παρά ως ένα στοιχείο που ανήκει στην οικονομία. Η βασική διαφορά σε σχέση με τη σημερινή πληθωρική και καιροσκοπική χρήση της έννοιας ‘καινοτομία’ είναι το γεγονός ότι ο Schumpeter θεωρεί την καινοτομία ως ένα φαινόμενο ισχυρό και σπάνιο, επειδή εμπλέκει ολόκληρο το οικονομικό σύστημα και όχι ως μια μικρή και απλή τεχνική βελτίωσης της υπαρκτής πραγματικότητας. Επομένως, για να συντελεστεί η καινοτομία απαιτεί από τον επιχειρηματία έναν αυθεντικά καινούργιο συνδυασμό στοιχείων που αφορούν τις μορφές της τεχνολογίας, της πίστωσης, της παραγωγικής διαδικασίας και της διαδικασίας διανομής και πώλησης των προϊόντων. Για τον Schumpeter η επιχειρηματική καινοτομία έχει το αποτέλεσμα να διαλύει τις εμποδισμένες ισορροπίες (στην παγίωση ή στην περιθωριοποίηση μιας επιχείρησης στην αγορά) στο μέτρο που ο επιχειρηματίας εφαρμόζοντάς την απελευθερώνει μια δημιουργική καταστροφή, που δεν αφήνει τίποτα, όπως ήταν πριν (Schumpeter 2015).

πάρχουν στρατηγικές αντιμετώπισης των ανισοτήτων που ανήκουν σε αντιφατικές πραγματικότητες, όπως είναι η αλληλέγγυα οικονομία και η νέα επιχειρηματικότητα. Σε αυτό το πεδίο, που μπορούμε συμβατικά να ονομάσουμε ‘πεδίο της κοινωνικής οικονομίας’, παλαιές και νέες ανισότητες επικαλύπτονται και διαπλέκονται με τρόπους που, αφ’ εαυτών, δεν προδικάζουν ένα σίγουρο μελλοντικό σενάριο εξέλιξης. Δεδομένα όπως παράδοση και καινοτομία, εκμετάλλευση και χειραφέτηση, κινητικότητα και ρίζωμα κοκ. συνυπάρχουν, αλληλοδιαπλέκονται και επηρεάζονται αμοιβαία με δυναμικό τρόπο.

Η αλληλέγγυα οικονομία και η νέα επιχειρηματικότητα υιοθετούν η κάθε μια τις πιο συμβατές για τη δική φιλοσοφία δράσης καινοτομικές πρακτικές της άλλης, ενώ αντιγράφουν μεταξύ τους κανονιστικές αρχές, επικοινωνιακούς κώδικες και συμβολικές αναφορές. Σε ένα τέτοιο τοπίο σφιχτής διαντίδρασης, είναι φυσικό να γίνονται διαπερατά τα σύνορα, να θολώνουν οι διαχωριστικές γραμμές, να διεισδύουν στοιχεία της λογικής της μιας στρατηγικής στη λειτουργία της άλλης, ενίοτε προκαλώντας φαινόμενα βίαιης κοινωνικής μετάλλαξης.¹⁰

Αλλά ακόμη και στο πεδίο της παραδοσιακής οικονομίας υπάρχουν κοινωνικοί διαχωρισμοί μεταξύ

¹⁰ Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι τα τελευταία χρόνια σε κάποια από τα εγχειρήματα δημιουργίας ανταλλακτικών δικτύων στην Ελλάδα, δίπλα στην αλληλέγγυα αντίληψη ενός ισότιμου τρόπου συσχέτισης των συμμετεχόντων, εμφολοχωρούν -συχνά με ‘υπόγειο’ τρόπο- αρχές λειτουργίας που ανήκουν στην καπιταλιστικά προσανατολισμένη μερίδα της κοινωνικής οικονομίας, δηλαδή τη νέα επιχειρηματικότητα. Έτσι, για παράδειγμα, συχνά προκρίνονται: (α) ένας ‘αξιοκρατικά’ διαφοροποιημένος προσδιορισμός του κόστους της παρεχόμενης εργασίας ανάλογα με το επάγγελμα (πόσες μονάδες θα πιστώνεται ο γιατρός και πόσες ο αγρότης για το χρόνο εργασίας που δαπανά ο καθένας;) (β) η λογική της ‘πιστοποίησης’

των εργαζομένων, που σηματοδοτούν μια πολύπλοκη κατάσταση κατάτμησης σε ό,τι αφορά τα συμφέροντα και τις διεκδικήσεις των επιμέρους ομάδων. Στις αναπτυσσόμενες καπιταλιστικές οικονομίες υπάρχουν τουλάχιστον δύο βασικές διαχωριστικές γραμμές στο χώρο της εργασίας: η πρώτη χωρίζει τις παραδοσιακές στρατηγικές της συνδικαλιστικά οργανωμένης εργασίας (συλλογικές συμβάσεις, εργασιακά δικαιώματα κτλ.) από τα συμφέροντα και τα αιτήματα προνομιούχων ομάδων, κυρίως εργαζομένων υψηλής ειδίκευσης και με μεγαλύτερη αγοραία ισχύ. Η παρακμή των συλλογικών διαπραγματεύσεων και η κατίσχυση των ατομικών διαπραγματεύσεων δεν επιβλήθηκαν απλώς από τους εργοδότες πάνω σε απρόθυμους να αντισταθούν εργαζόμενους, αλλά ένας αυξανόμενος αριθμός υπαλλήλων υψηλής αγοραίας ισχύος δελεάζεται να αποφύγει τη συλλογική δράση, που οδηγεί σε ρυθμίσεις συγκεντρωτικές και για όλους ομοιόμορφες (Regini 2010: 359-360).

Με άλλους όρους, η αποκέντρωση και η εξατομίκευση της εργασίας επιτείνουν την ετερογένεια της εργασιακής εμπειρίας (Boyer 2010: 350). Έτσι, η συλλογική δράση γίνεται πολύ δύσκολη για τα συνδικάτα σε εθνικό επίπεδο. Τη στιγμή που κάποιοι εργαζόμενοι υποφέρουν από υπερβολική ευελιξία απασχόλησης στην αγορά και μικρή διαπραγματευτική ισχύ, άλλοι 'πολυδύναμοι' εργαζόμενοι εξακολουθούν να απολαμβάνουν σταθερότητα και προνόμια διαμέσου μικρο-κορπορατιστικού συμβιβασμού, ενώ οι πιο τα-

του παρεχόμενου έργου μέσω της ατομικής αξιολόγησης και (γ) η συναφής εξιδανίκευση της παραγωγικότητας της εργασίας και της ποσοτικοποίησης των κριτηρίων σύμπραξης και συνεργασίας εντός του δικτύου.

λαντούχοι επαγγελματίες υπερασπίζονται το ατομικό ανταγωνιστικό πλεονέκτημά τους και γίνονται ‘επιχειρηματίες του εαυτού τους’.

Η δεύτερη βασική διαχωριστική γραμμή στο πεδίο της εργασίας διακρίνει την (για το μέτρο των καιρών εναπομείνασα) εγγυημένη και συνδικαλισμένη εργασία από τους επισφαλείς εργαζόμενους, που δεν έχουν καθόλου ή σχεδόν καθόλου εργασιακά δικαιώματα (μετανάστες, άνεργοι, χαμηλού κύρους εργαζόμενοι κ.α.). Οι διαφορές μεταξύ των δύο μεγάλων ομάδων είναι εμφανείς σε πρώτη ματιά, όσο και αν η σύγχρονη οικονομική κρίση έχει καταστήσει σχετικά πορώδη τα όριά που τις διαχωρίζουν, ή μάλλον έχει καταστήσει πολύ πιθανότερη από πριν την καθοδική μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη μορφή εργασίας. Η δεύτερη ομάδα δεν είναι απλώς ένα από ταξική άποψη προσωρινά υποβαθμισμένο προλεταριακό στρώμα που συγκροτεί μια δυνητική δεξαμενή τροφодότησης της παραγωγικής μηχανής (‘εφεδρικός στρατός’). Είναι μάλλον μια ταξικά υποβαθμισμένη, συνολική και εν πολλοίς μόνιμη κατάσταση ζωής της οποίας τα χαρακτηριστικά προσδιορίζονται από μια καινούργια ‘δομική’ πραγματικότητα: τον κατακερματισμό των μεγάλων κοινωνικών τάξεων και τη συναφή διαμόρφωση επιμέρους κοινωνικών ομάδων με κατά κανόνα μεταξύ τους αντιθετικά χαρακτηριστικά.¹¹

¹¹ Ας θυμηθούμε ότι, ήδη πριν από έναν αιώνα, ο Robert Michels προειδοποίησε για τη μεγάλη διαχωριστική γραμμή εντός της εργατικής τάξης μεταξύ ειδικευμένων και ανειδίκευτων εργατών: «Η ανάγκη για διαφοροποίηση εκδηλώνεται σαφέστερα όταν θεωρούμε ευρύτερες ομάδες εργατών. Η διαφορά μεταξύ ειδικευμένων και ανειδίκευτων εργατών είναι πρωταρχικά και κυρίαρχα οικονομική και αναδεικνύεται σε διαφορά συνθηκών εργασίας. Όσο ο χρόνος περνά, η διαφορά μετατρέπεται σε πραγματική ταξική διάκριση» (Michels 1962: 273).

(Touraine 2011: 79-84).

Αυτός ο κερματισμός αναφέρεται εν προκειμένω σε ένα σημαντικό φαινόμενο κατάτμησης της εργασίας σε διαφορετικές και αντιτιθέμενες ομάδες, των οποίων η παρουσία και λειτουργία υπερβαίνει σαφώς το κλασικό μαρξικό σχήμα της μηχανικής διαίρεσης μεταξύ της απασχολούμενης βιομηχανικής εργατικής τάξης και του ‘εφεδρικού στρατού εργασίας’. Επ’ αυτού, ο Samir Amin (1999) σχολιάζει θετικά μια κριτική θέση του Giovanni Arrighi πάνω σε σχετική πρόβλεψη του Μαρξ. Ο Arrighi αναφέρεται στην πρόβλεψη του Μαρξ ότι η συσσώρευση του κεφαλαίου επιφέρει αφενός ισχυροποίηση της οργανωμένης βιομηχανικής εργατικής τάξης και αφετέρου αποδυνάμωση του παθητικού εφεδρικού στρατού εργασίας. Ο Amin παρατηρεί εδώ ότι ο ιστορικός μαρξισμός αγνόησε τη σημασία της παγκόσμιας γεωγραφικής πώλωσης των δύο μορφών εργασίας, δηλαδή την οριοθέτηση της ενεργού εργατικής δύναμης και της παθητικής εργατικής δύναμης σε γεωγραφικούς χώρους οικονομικά και κοινωνικοπολιτικά διαχωρισμένους –το κέντρο και την περιφέρεια, αντίστοιχα.

Γι’ αυτόν το λόγο, ο μαρξισμός υπέθεσε ότι το συνεχές πήγαινε-έλα των ίδιων προλεταριοποιημένων ατόμων μεταξύ των δύο αυτών στρατών θα εξασφάλιζε την ενότητα του αντικαπιταλιστικού μετώπου και την αποτελεσματικότητα της παγκόσμιας δράσης του. Σημειώνει ο Amin: «Αντιθέτως, η πώλωση εξηγεί γιατί, με την ενότητα διαλυμένη, προοδευτικά διαμορφώθηκαν δύο αντικαπιταλιστικές στρατηγικές: η σοσιαλδημοκρατική στρατηγική των εργατικών τάξεων του κέντρου και εκείνη της λενινιστικής (και μετά μαοϊ-

κής) επανάστασης των λαών της περιφέρειας (δηλαδή του παθητικού στρατού σε παγκόσμια κλίμακα)» (στο ίδιο: 24).

Θα μπορούσαμε, επεκτείνοντας την προβληματική αυτή στο σύνολο πλέον των χωρών της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας (και όχι απλώς παραμένοντας στην αντιπαράθεση κέντρου και περιφέρειας του καπιταλισμού), να εφαρμόσουμε το σχήμα της ταξικής και κοινωνικής πόλωσης στη σχέση μεταξύ μιας σχετικά (λόγω της κρίσης) εγγυημένης και συνδικαλισμένης εργασίας αφενός και της «χαμηλού κύρους εργασίας» αφετέρου¹². Η χρήση αυτού του τύπου εργασίας θα μπορούσε να ειπωθεί ως εισδοχή μιας παθητικής εργατικής δύναμης (αβέβαιης παραγωγικότητας για τα δεδομένα της εργασίας στην αναπτυσσόμενη Δύση) σε περιβάλλον υψηλής καπιταλιστικής παραγωγικότητας. Η εργασία των μεταναστών και μεταναστριών στις χώρες υποδοχής αντιπροσωπεύει τη μεγάλη πλειοψηφία της «παθητικής εργατικής δύναμης» του S. Amin, ενώ η εργασία των γηγενών εργατών αντιπροσωπεύει τη μεγάλη πλειοψηφία της «ενεργού εργατικής δύναμης».

Όμως, μολονότι σε καιρούς οικονομικής κρίσης η διάκριση μεταξύ των δύο ομάδων εργασίας τείνει να αμβλύνεται, υπό την έννοια ότι ένα μέρος της «ενεργού εργατικής δύναμης» μετατοπίζεται εκ των πραγμάτων προς τύπους απασχόλησης, που ανήκουν στη

¹² Αν θέλουμε να περιγράψουμε τη δεύτερη με μαρξικούς όρους, θα λέγαμε ότι πρόκειται για 'στάσιμο εφεδρικό στρατό', χαρακτηριστικό του οποίου είναι το ανώτατο όριο χρόνου εργασίας σε συνδυασμό με το κατώτερο όριο μισθού (βλ. σχετικά Ξυπολυτάς 2013: 54-60. Αναφορικά με την ανάλυση της 'χαμηλού κύρους εργασία' στην Ελλάδα, βλ. τον συλλογικό τόμο: Ψημμένος [επιμ.] 2013).

μορφή της «παθητικής εργατικής δύναμης», εντούτοις δεν φαίνεται να δημιουργούνται στοιχειώδεις συνθήκες ενός βιωματικού συγχρωτισμού των εργατικών εμπειριών. Δηλαδή, δεν φαίνεται οι φορείς των δύο εργασιακών εμπειριών να αποκτούν μια κοινή ταξική συνείδηση, που θα μπορούσε να οδηγήσει σε κοινούς αγώνες. Παραμένουν δύο μεταξύ τους εντελώς διαφορετικές ομάδες εργαζομένων, με διαφορετικά χαρακτηριστικά και διαφορετικές κοινωνικές προσδοκίες. Η ιδέα, ότι ίσως οι συνθήκες οικονομικής κρίσης θα μπορούσαν να αποτελέσουν ένα εργαστήριο προσέγγισης των δύο κοινωνικών ομάδων (ή των δύο μερίδων της εργατικής τάξης) προσφέροντας ένα περιθώριο εξαφάνισης ενός μέρους της κοινωνικής και πολιτισμικής απόστασης που τις χωρίζει, αποδεικνύεται προς το παρόν ουτοπική.

Έτσι, πρακτικά δεν φαίνεται ότι προοπτικά, σε μια μελλοντική μετάβαση προς συνθήκες εξόδου από την κρίση, θα υπάρξουν αυτόματα οι προϋποθέσεις για μια καλύτερη συνεργασία μεταξύ των ομάδων ‘υψηλού’ και ‘χαμηλού’ κύρους εργασίας. Οι κοινωνικές, ταξικές, εργασιακές και πολιτισμικές εμπειρίες βιώνονται υπό το πρίσμα της κοινωνικής ιεραρχίας και νοηματοδοτούνται με βάση τις κοινωνικές ταυτότητες που διαμορφώνει η συναίσθηση του ανήκειν σε διαφορετικά επίπεδα της κοινωνικής κλίμακας. Με αυτή την έννοια, η μετάβαση μέρους της «ενεργού εργατικής δύναμης» σε εργασιακές εμπειρίες που συνήθως χαρακτηρίζουν την «παθητική εργατική δύναμη» δεν μειώνει τη μεταξύ τους απόσταση, ακριβώς επειδή βιώνεται ως προσωρινή περιθωριοποίηση. Χαρακτηριστικά, η διαφορά ‘εξασφαλισμένης’ εργατικής τάξης και

‘παράνομων’ μεταναστών συντηρείται ‘ιδεοτυπικά’ ζωντανή και σφραγίζει τις αντίστοιχες συλλογικές και ατομικές πρακτικές, αλλά εντέλει και τις συνθήκες ζωής. Στο επίπεδο των δικαιωμάτων, οι διαφορές στις συνθήκες ζωής και εργασίας παραμένουν τεράστιες και αυτό το φαινόμενο προκαλεί το μεγάλο κύμα αλληλεγγύης, που στην Ελλάδα έχει διαμορφωθεί απέναντι στους παράτυπους μετανάστες, παρά το γεγονός ότι οι συλλογικές δράσεις του επίσημου συνδικαλιστικού κινήματος είναι παραδοσιακά και παραμένουν εξαιρετικά αδύναμες και αναποτελεσματικές¹³.

¹³ Οι εμπειρίες της ‘παθητικής εργατικής δύναμης’ είναι συχνά συνυφασμένες με συλλογικές ‘πρακτικές ταυτότητας’, δηλαδή μορφές διεκδίκησης δικαιωμάτων, που διηθούνται από ιδιαίτερες ανάγκες σχετιζόμενες με χαρακτηριστικά όπως φύλο, θρησκεία, εθνότητα, πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα, επιλογές ζωής κτλ. Συχνά, υποστηρικτές του κλασικού μαρξισμού έχουν πλήρη αδυναμία να αντιληφθούν τη σημασία τέτοιων διεκδικήσεων. Χαρακτηριστικά, ο Georges Katsiaficas σημειώνει ότι οι μαρξιστές που παραπονούνται για τις πολιτικές ταυτότητας και τις θεωρούν ότι θρυμματίζουν την υπόσχεση του προλεταριακού οικονομισμού, στην ουσία δεν αντιλαμβάνονται πως η ταυτοτική κατασκευή μπορεί να είναι μια μορφή ενεργοποίησης της ελευθερίας στον προσδιορισμό των συνθηκών ύπαρξης του ατόμου. Και καταλήγει: «Ενώ πολλές από τις διαστάσεις αυτής της δυναμικής είναι αποσπασματικές, το σύνολο αυτών των αναζητήσεων μπορεί ενδεχομένως να γίνει μια ριζικά νέα συγκεκριμένη καθολικότητα – μια αναδιατύπωση του νοήματος του ανθρώπινου όντος» (Katsiaficas 1997: 364). Στα καθ’ ημάς, είναι εν προκειμένω παραδειγματική η περίπτωση των διεκδικήσεων των παράτυπων μεταναστών και ειδικότερα του τεράστιου κύματος αλληλεγγύης προς τους 300 μετανάστες απεργούς πείνας που συγκλόνισαν τη χώρα στις αρχές του 2011 και της σχετικής πολιτικής αμηχανίας που προκάλεσε. Υπάγοντας τους μισθωτούς εργαζόμενους σε μια επίπεδη μορφολογία της εργασίας, η ορθόδοξη μαρξιστική προσέγγιση τείνει να αγνοεί τις μεταξύ τους διαφορές, άρα υποτιμά τη βαθύτερη κοινωνική σημασία υπεράσπισης επιμέρους δικαιωμάτων ορισμένων ακραία αδικημένων ομάδων. Ας σημειωθεί εδώ ότι από θεωρητική αλλά και πρακτική άποψη επείγει να επανεξετάσουμε την ίδια την αντίληψη περί της αλληλεγγύης στις σύγχρονες συνθήκες και να ανακαλύψουμε καινούργια κοινωνικά της περιεχόμενα. Για μια διεισδυτική ανάλυση της απεργίας πείνας των μεταναστών στη Νομική και στην Υπατία και των πολύμορφων εκδηλώσεων αλληλεγγύης που αυτή ξεσήκωσε, βλ. Πιστικός 2016.

Επομένως, πρέπει να θεωρήσουμε ότι η σύγχρονη παγκοσμιοποίηση πόρρω απέχει από το να έχει επιβάλει την αποκέντρωση και την απεδαφικοποίηση των αγορών και των ταυτοτήτων, την αποδόμηση των εθνικών και τοπικών πραγματικοτήτων και την εξαφάνιση των παλαιών ταξικών ανισοτήτων του βιομηχανικού καπιταλισμού. Αυτό σημαίνει ότι η συστηματικά καλλιεργούμενη αίσθηση παντοδυναμίας της παγκοσμιοποίησης έχει ως στόχο να αποκρύψει επιμελώς την ύπαρξη διάσπαρτων στον κόσμο συλλογικών υποκειμένων που αντιστέκονται στην εκμετάλλευση, εξεγείρονται στην αδικία, παλεύουν για την αξιοπρέπεια, διεκδικούν αναγνώριση και προοικονομούν ένα εναλλακτικό μέλλον μέσα στις εμπειρίες του παρόντος.

Η παντοδυναμία της παγκοσμιοποίησης μπορεί να αμφισβητηθεί και πρακτικά αμφισβητείται από εξεγερμένες ταυτότητες, τοπικές κοινότητες, αδικημένες συλλογικότητες, εκμεταλλεζόμενες κοινωνικές ομάδες και τάξεις, εναλλακτικούς τρόπους ζωής. Ολόκληρο το φάσμα της παγκοσμιοποίησης διαπερνάται από τη δυναμική των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων. Οι οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές δυνάμεις, που χρησιμοποιούν την παγκοσμιοποίηση για να κυριαρχήσουν επί των αντιπάλων τους, αντιδρούν στην παρουσία των κινημάτων είτε κατασταλτικά είτε μέσω ιδεολογικής διείσδυσης και βιοπολιτικής χειραγώγησης.

Την ίδια στιγμή, αναδιπλώνονται για να αντιμετωπίσουν τις συνέπειες, που προκαλούν τα κινήματα επί της νομιμοποίησης των θεσμικών πολιτικών που εξυπηρετούν αυτές τις δυνάμεις. Σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης σχέσεις εξουσίας, κυριαρχίας και εκμετάλλ-

λευσης εδραιώνονται και ξεθεμελιώνονται καθημερινά. Οι φορείς αυτών των σχέσεων οφείλουν καθημερινά να συγκρούονται με κοινωνικά κινήματα που υπερασπίζονται τα δικαιώματα των πολλών και των 'από κάτω'. Οι διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού σε όλα τα πεδία και τα συμφέροντα, που παρατάσσονται από πίσω τους, οφείλουν να συνυπολογίζουν κάθε φορά την αντίσταση και την αυτόνομη δράση των κινημάτων, την ίδια στιγμή που τα κινήματα αντιλαμβάνονται την ανάγκη να αυτοπροσδιορίζονται καθημερινά ως συλλογικά υποκείμενα, που βρίσκουν και επεκτείνουν τις δυνατότητες της αυτόνομης δράσης τους εντός ορίων και εμποδίων που τίθενται ετεροπροσδιοριστικά από απρόσωπους μηχανισμούς και κρυμμένες εξουσίες.

1.4. Η σχέση κινημάτων και διαδικασίας εκσυγχρονισμού της κοινωνίας: Συμπέρασμα

Η συσχέτιση του κοινωνικού μετασχηματισμού και των κοινωνικών κινημάτων δεν γίνεται απολύτως αυθόρμητα και αυτοματικά, επειδή ανάμεσα σε εκσυγχρονιστικές μεταρρυθμίσεις και κοινωνικές δράσεις μεσολαβούν δομημένα ή/και συγκροτούμενα συμφέροντα, διατυπωμένες ανάγκες ή/και ανάγκες που αγωνίζονται να διατυπωθούν. Επομένως, η συσχέτιση αυτή ακολουθεί τη λογική της σύγκρουσης και του συμβιβασμού των συμφερόντων, της ανάδειξης και της απόκρυψης των αναδυόμενων αναγκών. Ακολουθεί, δηλαδή, τη λογική δρώντων συλλογικών υποκειμένων, που εμπλέκονται στη διαδικασία μετασχηματισμού, άλλοτε για να ανοίξουν χώρους κοινωνικής έκφρασης και αναγνώρισης νέων αναγκών που αμφισβητούν

εμπεδωμένες εξουσίες, άλλοτε για να εμπεδώσουν θεσμικές πρακτικές θεμελίωσης νέων μορφών εξουσίας που εγγυώνται την υπεροχή συγκεκριμένων κοινωνικών συμφερόντων έναντι άλλων και άλλοτε για να κάνουν και τα δύο παραπάνω.

Χαρακτηριστικά, ο Henri Weber, περιγράφοντας τη σχέση εξέγερσης και μεταρρύθμισης μέσω της στάσης των συλλογικών πρωταγωνιστών του Μάη του '68, σημειώνει: «Η ελίτ, που κατείχε την εξουσία συνειδητοποίησε ταχύτατα, αν όχι αυτοστιγμεί, ότι ο 'γαλλικός τύπος αυταρχισμού' και το 'έλλειμμα δημοκρατίας' λειτούργησαν σαφώς ως αγωγός μέσω του οποίου η φοιτητική εξέγερση μεταδόθηκε στο υπόλοιπο κοινωνικό σώμα. Αντιλαμβανόμενη ότι η αμφισβήτηση στρεφόταν όχι μόνο κατά των αρχαϊκών, αλλά και των πιο σύγχρονων μορφών άσκησης εξουσίας, αξιοποίησε την αναταραχή του Μάη για να αμφισβητήσει τις πρώτες και να παγιώσει τις δεύτερες» (Weber 2014: 142). Περιγράφοντας τη σχέση των κινημάτων με την κοινωνία, ο Katsiaficas (1997: 356) τοποθετεί τη σημασία των πρώτων στις πολυδιάστατες διαδικασίες μεταβολής που ενεργοποιούν έναντι της δεύτερης. Ακολουθώντας τη γραμμή της ανάδειξης της αναστοχαστικής δράσης των κινημάτων, υπογραμμίζει ότι τα κοινωνικά κινήματα είναι εξαιρετικά σημαντικά όχι μονάχα γιατί επεκτείνουν τη δημοκρατία και την ελευθερία, αλλά και επειδή είναι το κλειδί για να κατανοήσουμε την κοινωνία. Μας βοηθούν να ξεφορτωθούμε τις στρεβλές εικόνες που αποκομίσαμε από το παρελθόν και να διαυγάσουμε ασύνειδες δομές της σκέψης μας, συμβάλλοντας έτσι στο να επανεμμενύσουμε ως αναχρονιστικά ορισμένα εξουσιαστικά φαινόμενα σταθερά εμπεδωμένα στο παρελθόν.

1.5. Κοινωνικός μετασχηματισμός, παγκοσμιοποίηση και κοινωνική έρευνα

Οι στοχαστές των κοινωνικών επιστημών ακολουθούν σχήματα σκέψης, αρχές δράσης και πρότυπα θεωρίας που υπαγορεύονται από εννοιολογήσεις, οι οποίες διαμορφώνονται με βάση διεργασίες που συντελούνται εντός του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος. Τα επιστημολογικά θεμέλια της συστηματικής κοινωνικής σκέψης αυτά καθαυτά ανάγονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές μεταβολές, τοποθετούνται σε ιστορικές περιόδους που σηματοδοτούν μεγάλους κοινωνικούς και πολιτισμικούς μετασχηματισμούς. Δεν είναι τυχαίο, για παράδειγμα, ότι η κοινωνιολογία ορίστηκε ως ‘επιστήμη της νεωτερικότητας’ και ο μαρξισμός ως ‘ρίζοσπαστική συνέχεια του Διαφωτισμού’. Η κυρίαρχη σήμερα επιστημονική κατεύθυνση της κοινωνικής έρευνας τροφοδοτείται από παραδοχές που συνδέονται άμεσα με την έννοια της παγκοσμιοποίησης.

Ο Michel Wieviorka υποστηρίζει ότι στις μέρες μας η έννοια της παγκοσμιοποίησης φαίνεται περισσότερο να χρησιμεύει σαν εργαλείο μιας εύκολης και ‘οκνηρής’ κοινωνιολογικής ερμηνείας των φαινομένων που διέπουν τη σύγχρονη κοινωνία, παρά να στοιχειοθετεί αυτή καθαυτή ένα σύνθετο φαινόμενο που χρήζει κοινωνιολογικής εξήγησης (Wieviorka (2000: 15). Στο πλαίσιο αυτό, η παγκοσμιοποίηση, ενώ προτείνεται σαν ένα ‘πανίσχυρο’ εργαλείο για την ερμηνεία των φαινομένων της εποχής μας, αυτή καθαυτή δεν φαίνεται να χρήζει σοβαρής μελέτης και κατανόησης. Αναφορικά με την εννοιολογική πλαισίωση και την ερμηνευτική εμβέλεια της έννοιας της παγκοσμιοποίησης, ο Touraine (1998: 39) υπογραμμίζει πως αυτή η

έννοια συνιστά μια καθαυτό ιδεολογία, που μεταμφιέζει τις σχέσεις οικονομικής κυριαρχίας στο μέτρο που προβάλλει την εικόνα ενός παγκόσμιου οικονομικού συστήματος, το οποίο αυτορυθμίζεται ανεξάρτητα από κέντρα πολιτικής απόφασης.

Οι διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού στην εποχή μας ευνοούν την κυριαρχία μιας αντίληψης περί του κοινωνικού, που πριμοδοτεί τις ‘αντικειμενικές’ οικονομικές διεργασίες και εξελίξεις και υποβαθμίζει τις υποκειμενικές διεργασίες της κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων που αντιστέκονται σε εξουσίες και παλεύουν για την αναγνώριση δικαιωμάτων. Ως εκ τούτου, η κοινωνιολογική επιστήμη επηρεάζεται αρνητικά, υπό την έννοια ότι οδηγείται πολλαχόθεν σε μια θεσμοκεντρική προσέγγιση των φαινομένων η οποία αφενός ευνοεί την επικέντρωση της μελέτης στις θεσμικές παραμέτρους της κοινωνικής ζωής (με ιδιαίτερη έμφαση στα οικονομικά δεδομένα) και αφετέρου παραγνωρίζει συστηματικά τις σύγχρονες μορφές συλλογικής δράσης ως συντελεστών της κοινωνικής μεταβολής.

Υπό το πρίσμα αυτό οι θεσμοί της παγκοσμιοποίησης και η δομή της παγκόσμιας οικονομίας εμφανίζονται να αποδυναμώνουν ή και να εξουδετερώνουν τα συλλογικά πολιτικά και κοινωνικά υποκείμενα υπό τη μορφή πολιτικών κομμάτων και κοινωνικών κινημάτων.¹⁴ Προφανώς, στην εποχή της σύγχρονης παγκο-

¹⁴ Είναι ενδιαφέρον ότι η κριτική κατά των θεσμών της παγκοσμιοποίησης στρέφεται ενίοτε και κατά των κοινωνικών κινημάτων. Ο Mario Tronti, για παράδειγμα, σε μια προσπάθεια να υπερασπιστεί την πολιτική διαδικασία καθαυτή, εκδηλώνει τη δυσπιστία του απέναντι στα κοινωνικά κινήματα: «Ο φιλελεύθερος καπιταλισμός ανέτρεψε τον δημοκρατικό καπιταλισμό της προηγούμενης τριακονταετίας, που τον διαχειρίζονταν και τον διαμόρφωναν τα μεγάλα μαζικά κόμματα με τις λαϊκές συνιστώσες.

σμιοποίησης βιώνουμε την εισβολή της πολιτικής οικονομίας στην κοινωνιολογική ανάλυση, με αποτέλεσμα τα κριτήρια της αγοράς να γίνονται κεντρικές ερμηνευτικές κατηγορίες της κοινωνικής δράσης των ατομικών και συλλογικών υποκειμένων.

Με τον νεοφιλελευθερισμό, το όνειρο της φιλελεύθερης οικονομικής σκέψης να καταστεί ενιαία σκέψη, δηλαδή να κατισχύσει έναντι όλων των υπόλοιπων ερμηνευτικών προτύπων του κόσμου, μοιάζει να γίνεται πραγματικότητα. Η ενιαία σκέψη, απορρίπτοντας την αντίληψη της κοινωνίας ως χώρου, που περιέχει δυνατότητες υποκειμενικής ενεργοποίησης και συλλογικής δράσης, υποβαθμίζει κάθε ενδιαφέρον για την κατανόηση της κοινωνικής πολυπλοκότητας και ετερογένειας και την ανάλυση των δομών κοινωνικής ανισότητας που γεννούν αυτή την πολυπλοκότητα. Απορρίπτοντας την ανάγκη να μελετηθούν οι δομές ανισότητας, ακυρώνει την πραγματικότητα των πολυποίκιλων αναγκών των στερημένων υποκειμένων, οδηγώντας έτσι και στην άρνηση της ανάγκης να μελετηθούν οι μορφές συλλογικής δράσης ως εγχειρήματα υπεράσπισης δικαιωμάτων που αναφέρονται σε αυτόνομα προσδιορισμένες ανάγκες.

Αυτά ήταν εμπόδια στη φιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση και βγήκαν από τη μέση υπό τα χειροκροτήματα του κοινού των ανανεωτών [...] Ο αντιπολιτικός προβληματισμός των πολιτών, χωρίς να το ξέρουν, αντικατοπτρίζει, την αντιπολιτική των αγορών που, αντιθέτως, έχουν πλήρη συνείδηση επ' αυτού. Η χωρίς τα κόμματα και πέρα από τα κόμματα αναζήτηση μιας άλλης πολιτικής των οργανώσεων, του εθελοντισμού και της διεκδίκησης δικαιωμάτων, παρά τη θέλησή της προσεγγίζει τη σχέση εκείνων των επαγγελματιών της αντι-κάστας που από τις σελίδες των μεγάλων μέσων πληροφορίας ενεργούν ως φερέφωνα των χειρότερων ταξικών συμφερόντων» (Tronti 2012).

Προφανώς όμως, η αδυναμία της κοινωνιολογίας να κατανοήσει επαρκώς τα σύγχρονα συλλογικά φαινόμενα οφείλεται και σε εγγενείς αδυναμίες της κοινωνιολογικής επιστήμης, ή μάλλον σε αδυναμίες που έγιναν εγγενείς σε αυτή από τη στιγμή που η ίδια παρέμεινε συχνά πεισματικά προσηλωμένη σε εργαλεία μελέτης, μεθόδους έρευνας και θεωρητικές έννοιες που έρχονται από κλασικό παρελθόν της και δεν ταιριάζουν στα δεδομένα της μετανεωτερικής κοινωνίας. Ειδικότερα, αυτή η αδυναμία προέρχεται από μια εμμονή στη χρήση εννοιολογικών εργαλείων όπως ‘κοινωνικές τάξεις’, ‘κοινωνικές θέσεις’, ‘κοινωνικοί ρόλοι’, ‘θεσμικές αξίες’, ‘κοινωνικοί κανόνες’ κτλ., τα οποία στη σημερινή πραγματικότητα έχουν απολέσει την αποκλειστική ερμηνευτική ισχύ που κατείχαν στο πλαίσιο της βιομηχανικής κοινωνίας.

Εν πολλοίς, η κλασική κοινωνιολογική επιστήμη θεμελίωσε την έρευνά της γύρω από τα κοινωνικά φαινόμενα του συλλογικού και ατομικού βίου πάνω σε αυτές τις έννοιες. Εντούτοις, χρησιμοποιώντας αυτές τις έννοιες-κλειδιά της κλασικής κοινωνιολογίας δεν είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε φαινόμενα όπως ο περίπλοκος κοινωνικός κερματισμός και η αποδόμηση βασικών κοινωνικών τάξεων, η κοινωνική πολυσθένεια των υποκειμένων, οι διεργασίες σχηματισμού των πολλαπλών πολιτισμικών ταυτοτήτων, η συγκρότηση πολλαπλών, εναλλακτικών και συγκρουσιακών ως προς το θεσμικό σύστημα αξιακών συστημάτων, ο σχεσιακός και διαπραγματευτικός χαρακτήρας της κοινωνικής ταυτότητας του ατόμου, κοκ. (βλ. αναλυτικά Ψημίτης 2011, τέταρτο κεφάλαιο).

Ειδικότερα, οι γρήγοροι ρυθμοί κοινωνικού μετασχηματισμού στη σημερινή εποχή, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την κρίση αποτελεσματικότητας κλασικών ‘φορέων κοινωνικοποίησης’ (οικογένεια, σχολείο, κράτος, κόμμα, συνδικάτο, θρησκεία, επιχείρηση κοκ), εμποδίζουν μια αυτόματη μετατροπή των κυρίαρχων αξιών σε πειθαρχημένους κοινωνικούς ρόλους και έτσι επιτρέπουν ιδεολογικές διατυπώσεις και επιμέρους ερμηνείες των κοινωνικών αξιών αφήνοντας, πολύ ευκολότερα από παλιότερα, μεγαλύτερο περιθώριο για διαφορετικές ατομικές ή/και συλλογικές εννοιολογήσεις των υπαρκτών πολιτισμικών προσανατολισμών (βλ., για παράδειγμα, Touraine 1974 και 1978). Η σύγχρονη κοινωνιολογική επιστήμη οφείλει και στο επίπεδο αυτό να δώσει μια πειστική απάντηση σε ό,τι ορίσαμε προηγουμένως ως ψευδο-επιστημονική αξίωση για μια αποκλειστικά μακρο-δομική προσέγγιση του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης.

Πράγματι, η παθητική αποδοχή αυτής της αξίωσης οδηγεί τις κοινωνικές επιστήμες τις περισσότερες φορές σε μια επίπεδου και ποσοτικού τύπου προσέγγιση της ανθρώπινης δραστηριότητας που αγνοεί ή υποβαθμίζει τα ποιοτικά της στοιχεία. Στη μετανεωτερικότητα, η υψηλή αναστοχαστική ικανότητα του ατόμου και της ομάδας έγκειται στη δημιουργική σύνδεση των υποκειμενικών βιωματικών εμπειριών με τον ιδιαίτερο συμβολικό κόσμο των αναγκών, των αξιών και των σημασιών που διαποτίζουν την αντίστοιχη ατομική ή συλλογική ταυτότητα. Με άλλα λόγια, η αναστοχαστικότητα γίνεται σημαντικό δομικό χαρακτηριστικό οργάνωσης του κοινωνικού βίου στο μέτρο που τα άτομα και οι ομάδες επιτυγχάνουν -σήμε-

ρα περισσότερο από ποτέ- να συνδέσουν με νοηματικά μεστό τρόπο αυτό που ζουν με αυτό που επιθυμούν, χρειάζονται, εκτιμούν και πιστεύουν (Ψημίτης 2011: 307-315). Ο ποιοτικός χαρακτήρας αυτής της σύνδεσης εγκαθιδρύει μια αντίστοιχου τύπου ποιοτική συσχέτιση μεταξύ των υποκειμένων και των τρόπων, που βιώνουν και νοηματοδοτούν τις εμπειρίες τους, έτσι ώστε να καθίσταται λογικά αδύνατη η συνολική υπαγωγή των ανθρώπινων εμπειριών σε ένα ποσοτικά μετρήσιμο μοντέλο κοινής και ενιαίας αποτίμησης της κοινωνικής δράσης.

Εν ολίγοις, στην εποχή της μετανεωτερικότητας οι διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού (που αυθαίρετα και συνοπτικά ονομάστηκαν ‘παγκοσμιοποίηση’) προκαλούν μεταβολές, με βάση τις οποίες οι κοινωνικές επιστήμες θα έπρεπε να αναθεωρήσουν τόσο μέρος του θεωρητικού τους οπλοστασίου όσο και μεθοδολογικούς προσανατολισμούς στην έρευνα. Ο Melucci πιστεύει πως οι σύγχρονες περίπλοκες κοινωνικές μεταβολές που περιγράφουμε με διάφορα ονόματα (‘μετανεωτερικότητα’, ‘μεταφορντική κοινωνία’, ‘μεταβιομηχανική κοινωνία’ κτλ.), θέτουν υπό ισχυρή αμφισβήτηση τα επιστημολογικά θεμέλια της κλασικής κοινωνιολογίας. Αυτό σημαίνει ότι, σε επίπεδο μεθοδολογίας, η κοινωνιολογική εμπειρική έρευνα οφείλει να προσαρμόσει τα εργαλεία της στα δεδομένα της μορφής της κοινωνίας στην οποία ζούμε.

Υπό το πρίσμα αυτό, ορισμένες γενικές διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στις σύγχρονες κοινωνίες, επιβάλλουν μια στενή σύνδεση μεταξύ των εν εξελίξει κοινωνικών μεταβολών και την ανάγκη της ποιοτικής κοινωνικής έρευνας. Μια τέτοια διεργασία είναι

εκείνη της εξατομίκευσης¹⁵. Ο Melucci αναφέρει συγκεκριμένα: «[...] οι διεργασίες εξατομίκευσης των πολύπλοκων κοινωνιών τείνουν να δημιουργούν συνθήκες αυτονομίας για τα ατομικά υποκείμενα [...]. Τα άτομα εφοδιάζονται με πόρους για να αντιλαμβάνονται και να δρουν ως αυτόνομα υποκείμενα δράσης. Αυτό προσδίδει στην ατομική εμπειρία έναν ρόλο και μια αξία μεγάλης σημασίας: Από εδώ προκύπτει η μέριμνα για τη βιωματική διάσταση του ατόμου, που με γνωστικούς όρους δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί μονομερώς με τα εργαλεία της ποσοτικής έρευνας και

¹⁵ Όπως θα δούμε στη συνέχεια (κεφ. 3), για να μπορεί στη μετανεωτερικότητα η κοινωνική ταυτότητα του ατόμου να εμφανίζεται ως δράση, δηλαδή μάλλον ως ανοιχτή και αμφίρροπη διαδικασία παρά ως στάσιμη κατάσταση (Melucci 1991: 38), απαιτούνται συνειδητές και βαθιά αναστοχαστικές διεργασίες εξατομίκευσης. Με τον όρο 'εξατομίκευση' εννοούμε ότι η πραγματική δυνατότητα του ατόμου να νοηματοδοτεί τις κοινωνικές διεργασίες στις οποίες εμπλέκεται γίνεται καθοριστική για τη λειτουργικότητα ή όχι αυτών των διεργασιών. Έτσι, η νοηματική αποδοχή ή η απόρριψη εκ μέρους του ατόμου μιας τυπικής και θεσμικής υπαγωγής του σε συγκεκριμένες κατηγορίες ομαδοποίησης που αφορούν χαρακτηριστικά σχετιζόμενα με το φύλο, τη φυλή, τη θρησκεία, την εθνότητα, την εργασία, το στιλ ζωής κοκ. σηματοδοτεί αντίστοιχα το βαθμό κατά τον οποίο αυτές οι κατηγορίες παραμένουν στεγνά στατιστικά δεδομένα ή γίνονται τρόποι αυτοσύλληψης και αυτοπροσδιορισμού των ατόμων. Επομένως, η εξατομίκευση αναφέρεται στην προσωπική ικανότητα διαμέσου της οποίας το άτομο αποκτά διαρκώς τη δυνατότητα να εμπλουτίζει το σύνολο των κοινωνικών και πολιτισμικών πόρων (γνώσεις, νοήματα, γλώσσες, κώδικες, κοινωνικότητα) που του είναι απαραίτητοι προκειμένου να σκέφτεται και να δρα ως άτομο και να αναγνωρίζεται ως τέτοιο από τους άλλους, χωρίς να χρειάζεται να προστρέχει σε 'εξασφαλιστικές' συλλογικότητες του παρελθόντος (Μελούτσι 2002: 139). Με άλλα λόγια, στη μετανεωτερικότητα η συμμετοχή του ατόμου στην πολιτισμική διαδικασία, διαμέσου της οποίας οι καταστάσεις, οι σχέσεις και τα πράγματα αποκτούν νόημα και ερμηνεύονται εντός της κοινωνίας, εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από αυτή την ικανότητα να εποπτεύει τη δράση του, να οργανώνει και να συμφιλιώνει στο πεδίο της ατομικής βιογραφίας τις έκδηλες πολιτισμικές αντινομίες του σύγχρονου κοινωνικού βίου.

ωθεί προς την αναγκαιότητα να υιοθετήσουμε μεθόδους ποιοτικού τύπου» (Melucci 1998^a: 18).

Μια άλλη διεργασία, που ωθεί στην ίδια κατεύθυνση είναι ο χαρακτήρας του καθημερινού βίου ως συνόλου των κοινωνικών πεδίων, εντός των οποίων συντελείται διαρκώς η ποιοτική συσχέτιση μεταξύ της εμπειρίας και της νοηματοδότησης, δηλαδή κατασκευάζεται από τα υποκείμενα το νόημα της δράσης τους και βιώνονται οι ευκαιρίες και οι περιορισμοί στη δράση τους¹⁶. Σύμφωνα με τον Melucci (στο ίδιο: 18-9): «[...] η μέριμνα για τον καθημερινό βίο μετακινεί την προσοχή προς την ιδιαιτερότητα των λεπτομερειών και τη μοναδικότητα των γεγονότων, που δύσκολα μπορούν να αποκαλυφθούν, να συμπυκνωθούν και να οργανωθούν μέσα από πρότυπα ανάλυσης μονομερώς ποσοτικά». Επομένως, από τη στιγμή που ο σύγχρονος άνθρωπος κατασκευάζει με ενεργό τρόπο το νόημα της δράσης του, από τη στιγμή που αυτό το νόημα της δράσης δεν προέρχεται πλέον μονομερώς από αυστηρές κοινωνικές δομές και δεν διαμορφώνεται απλώς με βάση ανελαστικούς περιορισμούς εξωτερικών δομών, τότε η καθημερινή δημιουργία νοήματος

¹⁶ Από μια διαφορετική σκοπιά και ο Μπωντριγιάρ αναφέρεται στον καθημερινό βίο ως πεδίο βασικής νοηματοδότησης. Γράφει ο Μπωντριγιάρ: «η καθημερινή ζωή (...) δεν είναι μόνο το άθροισμα των καθημερινών γεγονότων και χειρονομιών, η διάσταση της κοινοτοπίας και της επανάληψης: είναι ένα ερμηνευτικό σύστημα. Η καθημερινότητα είναι ο διαχωρισμός μιας ολικής πράξεως σε μια σφαίρα υπερβατική, αυτόνομη και αφηρημένη (του πολιτικού, του κοινωνικού, του πολιτισμικού) και στη σφαίρα την εμμενή, κλειστή και αφηρημένη του 'ιδιωτικού'. (...) Η καθημερινότητα, από την αντικειμενική σκοπιά της ολότητας, είναι φτώχη και υπολειμματική, αλλά είναι κατά τα άλλα θριαμβεύουσα και ευφορική στην προσπάθειά της να αυτονομηθεί πλήρως και να επανεμνηνύσει τον κόσμο 'για εσωτερική χρήση'» (Μπωντριγιάρ 2005: 25).

επιτυγχάνεται διαμέσου των σχέσεων που το ίδιο το άτομο αναπτύσσει με το εξωτερικό περιβάλλον του (δομές, ιεραρχίες, θεσμούς, άλλα άτομα). Επομένως, αποκτούν εν προκειμένω μεγάλη σημασία οι βιωμένες πολιτισμικές όψεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, με αποτέλεσμα να γίνεται ολοένα πιο απαραίτητη μια ποιοτικού τύπου εμπειρική κοινωνική διερεύνηση των δεδομένων.

Μια τρίτη διεργασία είναι η κοινωνική ‘διαφοροποίηση’. Εξετάσαμε παραπάνω τους ψευδο-επιστημονικούς ισχυρισμούς, σύμφωνα με τους οποίους η παγκοσμιοποίηση απεδαφικοποιεί και αποδυναμώνει τις επιμέρους ταυτότητες, επιβάλλει έναν επίπεδο κοσμοπολιτισμό, που αποδομεί τις εθνικές και τοπικές πραγματικότητες και εκτοπίζει και καθιστά παρωχημένες τις προηγούμενες ταξικές και κοινωνικές ανισότητες. Είδαμε πως, αντιθέτως, δυνάμεις από τη βάση της κοινωνίας γίνονται φορείς αντίστασης που ενισχύουν τις διαφορές με σημεία αφετηρίας πολλαπλές ταυτότητες, διαφορετικές τοπικές πραγματικότητες και πολύπλοκους συνδυασμούς κοινωνικών ανισοτήτων παλαιών και νέων μορφών. Ο Melucci υποστηρίζει πως οι διεργασίες κοινωνικής διαφοροποίησης τονίζουν τις πολιτισμικές, εδαφικές και ατομικές διαφορές (στο ίδιο: 19). Και σε αυτό το πεδίο επίσης, ερευνητικές μέθοδοι που προκρίνουν την τυποποίηση και την ποσοτικοποίηση αποδεικνύονται λιγότερο χρήσιμες από τις πιο ποιοτικές μεθόδους.

Τέλος, μια ακόμη σχετική κοινωνική διεργασία είναι αυτή που ο Melucci αποκαλεί ‘πολιτισμικοποίηση της φύσης’. Πρόκειται για ένα φαινόμενο, που προκαλείται από το γεγονός ότι στη σύγχρονη κοινωνία η

φύση δεν είναι πια ευκρινώς διακριτή από την κουλτούρα, υπό την έννοια ότι η κοινωνία επεμβαίνει ολοένα και πιο μαζικά στα θεμέλια αυτά καθαυτά της φυσικής πραγματικότητας, είτε από οικολογική είτε από βιολογική άποψη. Αυτή ακριβώς είναι η λειτουργία σύγχρονων επιστημονικών πρακτικών όπως η γενετική τεχνολογία (Μελούτσι 2002: 177 κε.). Από τη στιγμή, λοιπόν, που η φύση ορίζεται όλο και περισσότερο από ποικίλες πολιτισμικές πρακτικές (που προϋποθέτουν διευρυσμένη αναστοχαστικότητα), ο πολιτισμικός βίος μας διαπερνάται ολοένα από περιβαλλοντικούς και βιολογικούς παράγοντες. Αυτό σημαίνει πως «το σώμα γίνεται αντικείμενο προσοχής, η συναισθηματική συνιστώσα βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ φύσης και κουλτούρας και αποκτά έναν ρόλο όλο και πιο σημαντικό στην εμπειρία των υποκειμένων και ως αντικείμενο μελέτης: και υπ' αυτό το πρίσμα, επίσης, η γνωστική ανάγκη μετατοπίζεται προς εργαλεία ποιοτικής ανάλυσης» (Melucci 1998^a: 20).

2

Οικονομικός ορθολογισμός και σύνθετη εκλογίκευση: τα ατομικά κίνητρα δράσης μεταξύ δομικών διαδικασιών, κοινωνικών διαδράσεων και υποκειμενικών αναγκών

«Παρόλο που ήμουν σε τόσο μεγάλο βαθμό μια φύση διπλή, δεν ήμουν υποκριτής. Και οι δύο πλευρές του εαυτού μου ήταν απόλυτα σοβαρές. Δεν ήμουν περισσότερο ο εαυτός μου, όταν έβαζα κατά μέρος τις αναστολές μου και βουτούσα μέσα στη ντροπή, απ' όταν εργαζόμουν σκληρά μέσα στο φως, για ν' αυξήσω τις γνώσεις μου ή ν' ανακουφίσω τους ανθρώπους από τη λύπη και τον πόνο»

(Ρ. Λ. Στίβενσον, *Δρ. Τζέκιλ και Κορ Χάιντ*)

Τα κοινωνικά κινήματα είναι δυναμικά περιβάλλοντα εσωτερικής παρακίνησης και ενδυνάμωσης της δράσης, υπό την έννοια ότι ωθούν στη συλλογική δράση αξιοποιώντας ήδη υπάρχοντα ατομικά κίνητρα των μελών τους, ενώ συγχρόνως επεξεργάζονται και δημιουργούν καινούργια κίνητρα κατά τη διάρκεια που η δράση λαμβάνει χώρα. Σύμφωνα με τον Marshall Ganz, η διαδικασία κατασκευής της στρατηγικής ικανότητας ενός κινήματος απαιτεί τη δημιουργία κινήτρων ως κρίσιμων παραμέτρων για «(...) την προσήλωση των δρώντων στο έργο

που αναλαμβάνουν, την ικανότητά τους να αφοσιώνονται σε αυτό για εκτεταμένες χρονικές περιόδους, την επιμονή τους, την προθυμία τους να αναλαμβάνουν ρίσκα και την ικανότητά τους να διατηρούν υψηλή ενέργεια. Επίσης, οι παρακινημένοι δρώντες είναι πιο πιθανό να κάνουν τη δουλειά, που χρειάζεται για να αποκτήσουν τις απαραίτητες ειδικού πεδίου γνώσεις και δεξιότητες απ' ό,τι εκείνοι που είναι λιγότερο παρακινημένοι» (Marshall Ganz, αναφέρεται σε Goodwin & Jasper 2008: 288).

Υπό το πρίσμα αυτό, τα κινήματα σχηματίζονται, αναπτύσσονται και παρακμάζουν με βάση το κατά πόσο αποδεικνύονται συλλογικοί δρώντες ικανοί να αδράξουν τις ευκαιρίες δράσης, που τους παρουσιάζονται, αξιοποιώντας είτε ήδη υπαρκτά κίνητρα των μελών τους είτε κίνητρα που δημιουργούν στη διάρκεια της δράσης. Δεδομένου ότι το ζήτημα της συλλογικής δημιουργίας των κινήτρων θα αναπτυχθεί κυρίως παρακάτω (τρίτο κεφάλαιο), σε αυτό το σημείο θα εστιάσουμε στη μελέτη των ατομικών κινήτρων της δράσης, δηλαδή στη μελέτη των μηχανισμών που δημιουργούν την κινητήρια δύναμη για τη συμμετοχή των ατόμων σε συλλογικές δράσεις.

Η μελέτη των κινήτρων της συμμετοχής των ατόμων σε συλλογικές διεργασίες, φυσικά, δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τη γενικότερη επιστημονική συζήτηση περί της αληθινής φύσης των κινήτρων του ατόμου. Πρόκειται για ζήτημα, που απασχόλησε την κοινωνική σκέψη και εξακολουθεί να επανέρχεται με δριμύτητα σε αυτή κάθε φορά που οι θεσμικές πολιτικές κυριαρχίας και οι τεχνικές εξουσίας εντείνουν την

ανάγκη τους να συμπεριλάβουν με ‘δημιουργικό’ τρόπο στην εμβέλειά τους, όσο γίνεται μεγαλύτερο κομμάτι της ανθρώπινης δραστηριότητας. Επομένως, εμφανίζεται μια ιστορική συνέχεια μεταξύ παρελθόντος και παρόντος αναφορικά με τα μοντέλα ‘ηθικής διακυβέρνησης’ των ανθρώπων, νοούμενα ως μοντέλα κυριαρχίας και χειραγώγησης που στοχεύουν στις πιο μύχιες όψεις της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, επεξεργαζόμενα τα περιθώρια της ηθικής ‘πλαστικότητάς’ της.

Όμως, υπάρχει μια θεμελιώδης ιστορική διαφορά μεταξύ της νεωτερικής και της μετανεωτερικής αντίληψης περί της αληθινής φύσης των κινήτρων του ατόμου. Σχηματοποιώντας τα δεδομένα, κατά την πρώτη εκδοχή ενυπάρχει στον άνθρωπο μια φυσική ροπή να δρα σύμφωνα με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του εαυτού του. Στην πολιτική και στην ηθική φιλοσοφία της πρώιμης νεωτερικότητας η πρόσληψη του προσωπικού συμφέροντος είναι ένα τέτοιο βασικό χαρακτηριστικό, που το συναντάμε είτε σε ωμή μορφή (υπό το σχήμα της φυσικής ενόρμησης) π.χ. στη θεωρία του Adam Smith, είτε σε πιο επεξεργασμένη μορφή (υπό το σχήμα της ταξικά επεξεργασμένης σύλληψης – μέσω της ταξικής συνείδησης– του προσωπικού συμφέροντος) στη θεωρία του Μαρξ.

Στην πρώιμη νεωτερικότητα, λοιπόν, με τη μια ή την άλλη μορφή η ανθρώπινη δράση αντλεί τα κίνητρά της από τον τρόπο που το ατομικό υποκείμενο της δράσης αντιλαμβάνεται την έννοια του προσωπικού οφέλους, είτε ως άμεση επιδίωξη του στενού προσωπικού συμφέροντος είτε ως συλλογικά μεσολαβημένη υλοποίηση της προσωπικής ευτυχίας μέσω της πραγ-

μάτωσης του ταξικού συλλογικού συμφέροντος. Αυτή η αντίληψη μάλιστα συνδέεται απόλυτα με την έννοια του ευρύτερου συλλογικού καλού, στον μεν Adam Smith υπό το πρίσμα, ότι η επιδίωξη του προσωπικού συμφέροντος στις οικονομικές συναλλαγές προάγει το γενικό συμφέρον και την κοινωνική ευημερία, στον δε Μαρξ υπό το πρίσμα, ότι μια συνειδητή ταξική πρόσληψη του προσωπικού συμφέροντος δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την προοπτική οικοδόμησης μιας μη εκμεταλλευτικής κοινωνίας κομμουνιστικού χαρακτήρα.

Σε αμφοότερες τις περιπτώσεις της νεωτερικής εκδοχής προσδιορισμού των κινήτρων συμπεριφοράς και δράσης του ανθρώπου, ενυπάρχει μια ‘ουσιακρατική και στατική πρόσληψη του εαυτού, δηλαδή μια χωροχρονικά εύτακτη αντίληψη περί της ταυτότητας του ατόμου που υπογραμμίζει τον ορθολογικό χαρακτήρα αυτής της ταυτότητας ως εσωτερικού ‘επεξεργαστή’ των εξωτερικών ερεθισμάτων που προσλαμβάνει από το περιβάλλον κοινωνικό σύστημα. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, στην ανθρώπινη υπόσταση ενυπάρχει ένα ορθολογικό πρότυπο συμπεριφοράς στο πλαίσιο του οποίου το ανθρώπινο υποκείμενο αρχικά υποδέχεται τα εξωτερικά ερεθίσματα του περιβάλλοντος και στη συνέχεια τα επεξεργάζεται, τα τακτοποιεί, τα εκλογικεύει και τα προσαρμόζει σε μια ατομική πρόσληψη του συμφέροντος, που είτε προϋπάρχει εντελής στη ‘φύση’ του ανθρώπου είτε τελειοποιείται στην πορεία μέσα από την ιστορικότητα του τρόπου παραγωγής (βλ. αναλυτικά Ψημίτης 2002: 12-7). Σε κάθε περίπτωση προκρίνει μια αίσθηση των υποκειμενικών κινήτρων δράσης, που αγκυλώνεται στην

‘αντικειμενική’ κατηγορία του συμφέροντος, ορθολογικά προσδιορισμένου¹⁷.

Αντίθετα, η μετανεωτερική σύλληψη των ανθρώπινων κινήτρων υποστηρίζει μια πιο δυναμική εικόνα της ταυτότητας του ατόμου, με την έννοια ότι αυτό συμμετέχει διαρκώς και ενεργά στην κατασκευή της ταυτότητάς του, επιτελεί κυριολεκτικά μια διαρκή εργασία ‘ταυτοποίησης’, στη διάρκεια της οποίας αναπτύσσει μια συνεχή, ευρηματική και αντιφατική αναζήτηση της ενότητας του προσώπου. Αυτή η εργασία επί του εαυτού στηρίζεται στη συμμετοχή του ατόμου σε ομάδες, στην τοποθέτησή του σε δυναμικά συστήματα σχέσεων, που προσφέρουν διυποκειμενική αναγνώριση της ‘ξεχωριστότητας’ του ατόμου διαμέσου συλλογικών διεργασιών, που περιλαμβάνουν αξιακές,

¹⁷ Στην πραγματικότητα το συμφέρον, ως επιστημονική κατηγορία σύλληψης και κατηγοριοποίησης των ανθρώπινων κινήτρων δράσης, εμφανίζεται ιστορικά για να συμπληρώσει (και τελικά να υπερβεί) τις προϋπάρχουσες κατηγορίες της λογικής και του πάθους. Έτσι, με δεδομένη την κρίση του δίδυμου πάθους και λογικής ως ερμηνευτικού παραδείγματος των ανθρώπινων κινήτρων, ο Μακιαβέλι στην αρχή του δέκατου έβδομου αιώνα θα προτείνει το ‘συμφέρον’ ως τρίτη κατηγορία κινήτρων. Με αυτό τον τρόπο, θα εμπλουτίσει το ήδη υπάρχον διχοτομικό σχήμα πάθος/λογική, εδραιώνοντας τελικά ένα υβριδικό σχήμα εξήγησης της δράσης με ιδιαίτερη σημασία στη νέοφερτη αντίληψη του συμφέροντος. Η άποψη, ότι η αντίληψη του συμφέροντος έπρεπε να θεωρηθεί ως κρίσιμη πηγή κινήτρων του ανθρώπινου πράττειν, οικοδόμησε νέες δυνατότητες πρόσληψης και μελέτης της συμπεριφοράς. Ο Albert Hirschman διαπιστώνει ότι η πιο ωφέλιμη πολιτικά εξ αυτών των δυνατοτήτων, είναι η προβλεψιμότητα των συμπεριφορών. Δηλαδή, το εννοιολογικό εργαλείο του συμφέροντος περιγράφει μια νέα δυνατότητα λογικής πρόβλεψης του ανθρώπινου πράττειν, άρα στοιχειοθετεί ταυτόχρονα μια βασική παράμετρο μελέτης της σταθερότητας και της πολιτικής ικανότητας διακυβέρνησης του κόσμου. Επομένως, η ιδέα ενός κόσμου, που ορίζεται από τα δημόσια και τα ιδιωτικά συμφέροντα εμπεριέχει εξ ορισμού την ιδέα την κοινωνικής ευταξίας ως προϋπόθεσης για την ικανότητα διακυβέρνησης (Βλ. σχετικά, Hirschman 1977: 48-56).

νοηματικές και συμβολικές παραμέτρους. Έτσι, η αναστοχαστικότητα του ατόμου συναντάται με τη συλλογική αναστοχαστικότητα για να συνδεθεί με ρευστό και πάντοτε ατελή τρόπο η διαδικασία μιας λίγο πολύ συνειδητής εξατομίκευσης των πόρων ατομικής δράσης με τη διαδικασία συλλογικού προσδιορισμού των δυνατοτήτων και των ορίων της κοινωνικής δράσης (στο ίδιο: 17 κ.ε.). Σ' αυτό το κεφάλαιο, το ζήτημα της κοινωνικής ταυτότητας αξιοποιείται ως σημαντικό εργαλείο κατανόησης των υποκειμενικών κινήτρων, όμως η βαθύτερη ανάλυσή του γίνεται στο επόμενο κεφάλαιο.

2.1 Η θεωρία της ορθολογικής επιλογής

Στην πολιτική φιλοσοφία και αργότερα στην οικονομική επιστήμη, η φιγούρα του *homo oeconomicus*, νοούμενου ως δρώντος, του οποίου η συμπεριφορά μπορεί να εξηγηθεί με οικονομικού τύπου προσέγγιση, διαμορφώνεται στο πλαίσιο ενός ερμηνευτικού παραδείγματος το οποίο περιλαμβάνει συνδυαστικά τα εξής στοιχεία: (α) την οικονομική ορθολογικότητα του συνόλου των δράσεων, (β) τον ιδιοτελή και ωφελιμιστικό προσανατολισμό της συμπεριφοράς, (γ) τον επικεντρωμένο στον εαυτό και συστηματικά εγωιστή ανθρωπολογικό τύπο και (δ) την αναζήτηση της μέγιστης ωφέλειας ή του μέγιστου κέρδους στις συναλλαγές. Ο *homo oeconomicus* είναι ένα άτομο, που ενεργεί υπολογιστικά και ορθολογικά, με διάθεση πάντα να ωφελείται όσο γίνεται περισσότερο με το μικρότερο δυνατό κόστος και με πλήρη γνώση των ιδιοτελών του επιθυμιών, κινήτρων και σκοπών. Η Θεωρία της Ορθολογικής Επιλογής (ΘΟΕ) συστηματοποιείται και

θεωρητικά περιγράφεται με αξιώσεις συνολικής ερμηνευτικής προσέγγισης των εκδηλώσεων της ανθρώπινης συμπεριφοράς από τον Mancur Olson το 1965 στο έργο του *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Ο ανθρωπολογικός τύπος του εγωιστικού ατόμου, του ιδιοτελούς homo oeconomicus, που προβάλλει επίμονα η ΘΟΕ, δεν περιορίζεται απλώς στο πεδίο του οικονομικού πράττειν, δηλαδή στη συμπεριφορά του ατόμου σε περιβάλλοντα συναλλαγών οικονομικής φύσης. Περιλαμβάνει επιπλέον και άλλους τύπους πράττειν, π.χ. στην πολιτική, στις εθελοντικές υπηρεσίες στα δίκτυα αλληλεγγύης, στις κοινότητες σχέσεων κ.ο.κ.

Πράγματι, είναι εντυπωσιακό ότι ο Olson μολονότι, σε μια προσπάθεια θεωρητικής αυτοσυγκράτησης, παραδέχεται ότι υπάρχουν όντως συλλογικές συμπεριφορές, που για τα δικά του κριτήρια είναι μη ορθολογικές ή ακόμη και ανορθολογικές (και επομένως για την εξήγησή τους θα ήταν καταλληλότερα τα εργαλεία της ψυχολογίας ή της κοινωνικής ψυχολογίας, έστω και υπό την εννοιολογική κατηγορία της ‘αλλοτρίωσης’), τελικά υποκύπτει στον πειρασμό να εφαρμόσει τα δικά του εργαλεία ορθολογικής επιλογής, για να εξηγήσει τέτοιες συμπεριφορές.

Έτσι, αναφερόμενος στα μαζικά κοινωνικά κινήματα παραδέχεται αρχικά, ότι η συμμετοχή, όσων εντάσσονται σε αυτά είναι δυνατό να εξηγηθεί με ψυχολογικούς όρους, αλλά συγχρόνως προτείνει την παρακάτω υπόθεση: «Τα μαζικά κινήματα έχουν ουτοπικό χαρακτήρα. Ακόμα και οι μεγάλες ομάδες, που πράττουν με σκοπό την πραγμάτωση μια ουτοπίας, θα ήταν δυνατό να έχουν λόγους να πράττουν ως ομάδες,

ακόμα και σύμφωνα με τους όρους της δικής μας θεωρίας. Οι ουτοπίες είναι επίγειοι παράδεισοι στα μάτια όσων τις υποστηρίζουν με άλλα λόγια, αναμένεται ότι θα επιφέρουν οφέλη που είναι ανεκτίμητα. Εάν το όφελος που προκύπτει από την πραγμάτωση μιας ουτοπίας τείνει στο άπειρο, θα ήταν ορθολογικό ακόμα και για το μεμονωμένο μέλος μιας μεγάλης ομάδας να συνεισφέρει με τη θέλησή του στην επίτευξη του ομαδικού σκοπού (της ουτοπίας). Ένα απειροελάχιστο μερίδιο από ένα όφελος που τείνει στο άπειρο (...) υπερβαίνει το ατομικό μερίδιο στο κόστος της ομαδικής προσπάθειας» (Olson 1991: 267).

Ο Olson, λοιπόν, εδώ μας λέει ότι, επειδή το όφελος είναι άπειρο, η πιθανότητα απόσπασης και του μικρότερου ατομικού μεριδίου από αυτό το ‘συλλογικό αγαθό’ κάνει τη ζυγαριά κόστους/οφέλους να γέρνει προς την ανάληψη δράσης!¹⁸ Παρόλη την αμηχανία του μπροστά στο ‘παράδοξο’ φαινόμενο της πασιφα-

¹⁸Στην πραγματικότητα, όμως, η καταγωγή αυτής της θεωρίας είναι πολύ παλαιότερη. Ο Caffentzis (2002) παρατηρεί, ότι ήδη από τον 17ο αιώνα ο Γάλλος Χριστιανός φιλόσοφος Blaise Pascal υποστήριξε ένα σχήμα ανθρώπινης συμπεριφοράς, που ως προς τα κίνητρό του ταυριάζει στη λογική της διαχείρισης των ρίσκων εντός της αγοράς. Στη φιλοσοφία του Pascal δηλαδή, η λογική της αγοράς μπορεί να εφαρμοστεί ακόμη και στο ζήτημα της σωτηρίας της ψυχής, αν ως συστατικά στοιχεία αυτής της λογικής συνυπολογίσουμε μαζί με τον υπολογισμό κόστους/οφέλους, τη διαίσθηση και την ελπίδα! Πράγματι, ο Pascal διατείνεται, ότι απέναντι στο έστω αμυδρό ενδεχόμενο της ύπαρξης μια τιμωρητικής Κόλασης με απέραντο πόνο, ένα ‘λογικό άτομο’ τείνει να επιλέγει να πιστέψει στον Θεό και να ‘ποντάρει’ την ενεργητικότητά του στο να ζήσει έναν ενάρετο χριστιανικό βίο, ακόμη και αν υπάρχει μόνο μια απειροελάχιστα μικρή πιθανότητα να είναι αληθινή η χριστιανική διδασκαλία. Έτσι, στην ουσία επιλέγει να αναλάβει το μικρότερο ‘ρίσκο’ της ταλαιπωρίας τού να ζήσει έναν ηθικό βίο σε έναν κόσμο, όπου η χριστιανική δοξασία μπορεί να είναι ανυπόστατη, αντί για τον μεγάλο κίνδυνο να πάει στην κόλαση ακόμη και στην ελάχιστα πιθανή περίπτωση να είναι η χριστιανική δοξασία αληθινή!

νούς ύπαρξης μη ιδιοτελών κινήτρων σε ορισμένες μορφές συλλογικής δράσης και ατομικής συμπεριφοράς, τελικά επιλέγει να επεκτείνει την ερμηνευτική εμβέλεια της θεωρίας του για να πραγματευτεί τα ποικίλα κοινωνικά κίνητρα με όρους υλικής θεμελίωσης.

Επομένως η ΘΟΕ, αν και εμφανίζεται ως ένα θεωρητικό πρότυπο προσδιορισμού της συλλογικής δράσης που προέρχεται από την οικονομική ανάλυση, εντούτοις εφαρμόζεται καταχρηστικά σε όλες τις υπόλοιπες μορφές δράσης. Πράγματι, η ΘΟΕ παρουσιάζεται ως μια γενική θεωρία χρησιμοποιώντας μια υπερβολικά στενή και συμπιεσμένη σύλληψη της ορθολογικότητας. Δηλαδή, δεν αρκείται να δείχνει την ειδική χρησιμότητά της μόνο σε καταστάσεις, όπου οι δρώντες καλούνται από τη φύση της βιωμένης κατάστασης και την ποιότητα των εμπεδωμένων σχέσεων να κάνουν επιλογές εφαρμόζοντας τον ορθολογικό υπολογισμό κόστους και οφέλους.

Αντιθέτως, επιχειρεί να επεκτείνει την εξηγητική της εμβέλεια σε όλους τους τύπους καταστάσεων, σε όλες τις μορφές σχέσεων. Ο Olson υποστηρίζει ότι σε κάθε περίπτωση η ατομική επιλογή της συμμετοχής στη δράση γίνεται με όρους ορθολογικής απόφασης, δηλαδή προσαρμόζοντας τα καταλληλότερα μέσα στους επιδιωκόμενους σκοπούς και εφαρμόζοντας αυστηρά τον υπολογισμό της σχέσης μεταξύ κόστους και οφέλους σε περίπτωση ανάληψης δράσης. Προδήλως, αυτή η θεωρητική προσέγγιση προτείνει το ατομικό συμφέρον και τον στενά ωφελμιστικό τρόπο, κατά τον οποίο το άτομο προσλαμβάνει το συμφέρον ως προσδιοριστικό παράγοντα του ανθρώπινου πράττειν.

Επομένως, αναδεικνύει τη μορφή του εμπορευ-

ματος (δηλαδή την ανταλλακτική αξία του επιθυμητού αγαθού) ως τη μοναδική μορφή συσχέτισης του ανθρώπου όχι μόνο με την υλική όψη των πραγμάτων, αλλά και με την ευρύτερη πραγματικότητα της κοινωνικής αναπαραγωγής, της συμβίωσης, της ευτυχίας, του βίου εν συνόλω. Υπό το πρίσμα αυτό, η συλλογική δράση των μελών μιας ομάδας ερμηνεύεται αποκλειστικά ως το άθροισμα των ατομικών συμπεριφορών των μελών της ομάδας, ενώ τα κίνητρα της συλλογικής δράσης ερμηνεύονται ως μεταβλητή συναρτημένη απόλυτα από τα ιδιοτελή ατομικά κίνητρα για δράση.

Η ΘΟΕ καθιστά τον ορθολογικό υπολογισμό ωφελιμιστικού και εγωιστικού τύπου απολύτως κυρίαρχο κριτήριο της ατομικής συμπεριφοράς σε κάθε περιβάλλον συλλογικής συνύπαρξης και δράσης. Έτσι, το συμφέρον εμφανίζεται να λειτουργεί κάθε φορά ως δεδομένη, αμετακίνητη και ανεξάρτητη μεταβλητή της υπόστασης του ατόμου. Το σημείο, στο οποίο ασκείται η περισσότερη κριτική στη ΘΟΕ, αφορά ακριβώς αυτή την απόλυτη όσο και απλοϊκή αναγωγή του ωφελιμιστικού πράττειν σε αυτόνομο κριτήριο της ανθρώπινης συμπεριφοράς (βλ. χαρακτηριστικά Boudon 1998, Somers 2001, Hirschman 2002 και, από διαφορετική οπτική γωνία, Oliver & Marwell 1988).

Πράγματι, ακόμη και αν δεχθούμε τη σημασία του συμφέροντος ως νοηματοδοτικού εργαλείου, διαμέσου του οποίου το άτομο διαμορφώνει τα κίνητρα της συμπεριφοράς του και τις επιλογές του, γίνεται φανερό ότι η ΘΟΕ αποκλείει οποιαδήποτε εναλλακτική θεώρηση αυτού του εργαλείου. Δηλαδή, εμφανίζει το συμφέρον όχι μόνο ως βαθύτερη οντολογική συνιστώ-

σα της ανθρώπινης υπόστασης, αλλά και ως αποκλειστικά προσανατολισμένο σε εγωιστική και ωφελμιστική κατεύθυνση. Εν ολίγοις, προσεγγίζει το συμφέρον ως αυτόνομη μεταβλητή, που ουδόλως σχετίζεται με (ή επηρεάζεται από) την κοινωνικότητα των ανθρώπων και τους τύπους σχέσεων που αυτοί κάθε φορά συνάπτουν στα επιμέρους πεδία της ζωής στους.

Με τον τρόπο αυτό, η ΘΟΕ προωθεί μια μηχανική αντίληψη του συμφέροντος και αποκλείει οποιαδήποτε σχεσιακή προσέγγιση του συμφέροντος, δηλαδή απορρίπτει την εκδοχή να επηρεάζεται η πρόσληψη του συμφέροντος από τα πολιτισμικά συμφραζόμενα, από τις ειδικές ποιότητες σχέσεων, που κάθε φορά δημιουργούνται μεταξύ των υποκειμένων στα πεδία της εργασίας, του καθημερινού βίου, της κοινωνικής δράσης κοκ. (Zomeran et al 2008). Υπ' αυτό το πρίσμα κριτικής, όμως, οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις του ανθρωπολογικού και συμπεριφορικού παραδείγματος που ο *homo oeconomicus* εκπροσωπεί (δηλαδή, η ορθολογική εκτίμηση μέσων και σκοπών, η ιδιοτελής συμπεριφορά, ο εγωιστικός προσανατολισμός στην προσωπική ευημερία και η συνεχής αναζήτηση της μέγιστης ωφέλειας ή του μέγιστου κέρδους ως ουσιώδεις, απαράλλακτες και καθολικές ιδιότητες των δρώντων) αποδεικνύονται κενές περιεχομένου, αν αναλογιστούμε τη σύνθετη πραγματικότητα του κοινωνικού μας κόσμου εντός του οποίου οι επιλεγμένες δράσεις συναρτώνται στενά με τις ποικίλες και σύνθετες κοινωνικές και διυποκειμενικές σχέσεις, από τις οποίες ο κόσμος αυτός συγκροτείται.

Με άλλα λόγια, η ΘΟΕ υποστηρίζει μια μεταφυσική αναγωγική θεωρία του συμφέροντος, μια θεω-

ρία, που ανάγει κάθε διαδικασία νοηματοδότησης της ανθρώπινου πράττειν σε απλή συνάρτηση μιας μηχανικής σύλληψης του εγωιστικού και ωφελιμιστικού ανθρώπινου προσανατολισμού¹⁹. Στο πλαίσιο αυτό, προτείνεται περίπου μια βιολογική κα αταβιστική σύλληψη του συμφέροντος, που αγνοεί εντελώς τη δυναμική της κουλτούρας και της διυποκειμενικής δέσμευσης στη ζωή. Επομένως, αγνοείται παντελώς οποιαδήποτε υποκειμενική ερμηνευτική φόρτιση της ανθρώπινης εμπειρίας και οποιαδήποτε διυποκειμενική ανταλλαγή με άλλους στη βάση του ότι μοιραζόμαστε έναν κόσμο κοινό. Άρα, το εγωιστικό συμφέρον εμφανίζεται ως αυτόνομη μεταβλητή, ως καθολικά υποστασιοποιημένος μηχανισμός νοηματοδότησης του πράττειν σε όλες τις όψεις του.

Στο πλαίσιο αυτό, δεδομένα όπως κουλτούρα, επικοινωνία, κατανόηση, υποκειμενικότητα, συναισθηματικότητα, κ.ο.κ. εξαφανίζονται από τον ορίζοντα της ανάλυσης. Με τα λόγια του Bruner, «Τα ανθρώπινα πλάσματα είναι αυτά που είναι όχι μόνο δύναμι της γενετικής κληρονομιάς τους, αλλά και επειδή συμμετέχουν σε μια κουλτούρα που τα προμηθεύει με νοηματικές βάσεις (...) όλες οι κουλτούρες έχουν ένα αδιαμφισβήτητο οικουμενικό χαρακτηριστικό: πάντοτε σέβονται την κεντρικότητα του εαυτού στην επιχείρηση νοηματοδότησης. Όλες οι κουλτούρες λαμβά-

¹⁹ Υπό την έννοια αυτή, αναπαράγει εν πολλοίς την κεντρική ιδέα της ηθικής φιλοσοφίας των ωφελιμιστών του 19^{ου} αιώνα (Jeremy Bentham και James Mill) σύμφωνα με την οποία, σε αντίθεση με τη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, το προσωπικό συμφέρον που παρακινεί το άτομο μπορεί να προσδιοριστεί ως η «αρχή της χρησιμότητας», δηλαδή η επιθυμία για ηδονή ή ευτυχία ή η προσπάθεια να αποφευχθεί ο πόνος (Heywood 2007: 111-4).

νουν ως ένδειξη επιτέλεσης νοήματος το γεγονός ότι το άτομο λέει ένα ισοδύναμο του ‘κατανοώ’ αυτό το επιτελεσμένο νόημα σημαδεύεται από μια μοναδική υποκειμενική κατάσταση, που θα γίνει κατανοητή ως τέτοια από άλλους, που μοιράζονται την ίδια κουλτούρα» (Bruner 1995: 27).

Στην οπτική του Olson, λοιπόν, η ΘΟΕ δεν εξηγεί απλώς τη συμπεριφορά του ατόμου, αλλά είναι ταυτόχρονα ένας τρόπος προσέγγισης των κοινωνικών κινήματων. Επιχειρεί, δηλαδή, να εξηγήσει το σύνολο των συλλογικών δράσεων που λαμβάνουν χώρα στη σύγχρονη κοινωνία σταθμίζοντας τη σημασία, που έχει για τη συλλογική δράση η προωθητική δύναμη που προσφέρουν τα ‘κατάλληλα’ κίνητρα. Τα οικονομικά και υλικά προσανατολισμένα κίνητρα είναι προφανώς τέτοια κίνητρα, όπως ήδη σημειώθηκε. Όμως δεν είναι τα μοναδικά. Ο Olson αναγνωρίζει ότι υπάρχουν ορισμένα κίνητρα για συλλογική δράση που δεν είναι οικονομικά. Παραδέχεται ότι στην ικανοποίηση ενός ομαδικού συμφέροντος μπορούν να συνεισφέρουν και κίνητρα, που είναι όχι αμιγώς οικονομικά αλλά ευρύτερα κοινωνικά κίνητρα (Olson ό.π.: 103).

Δεν θα διστάσει, όμως, να υπαγάγει και αυτά τα κίνητρα στον γενικό προσανατολισμό της συμπεριφοράς που ορίζει ως ωφελμιστική. Μάλιστα, θα ενσωματώσει εν τέλει τα κοινωνικά κίνητρα της ανθρώπινης δράσης (κοινωνική θέση και αποδοχή, αυτοεκτίμηση, κύρος, φιλία κ.ο.κ.) ως επιμέρους κατηγορία των επιλεκτικών κινήτρων του ωφελμιστικού πράττειν, που οι ομάδες χειρίζονται και αξιοποιούν. Με τον τρόπο αυτό, οι ομάδες μεταχειρίζονται τα κοινωνικά κίνητρα ως ατομικά αγαθά, που τα προσφέρουν στα απρόθυμα

για δράση μέλη τους, προκειμένου να τα παρακινήσουν για να συμμετέχουν ενεργά στη συλλογική αναζήτηση κάποιου άλλου συλλογικού αγαθού που εμφανίζεται με τον χαρακτήρα του 'ομαδικού συμφέροντος'. Έτσι, μας καθησυχάζει ο Olson, «(...) τα κοινωνικά κίνητρα πρέπει να αναλύονται με τον ίδιο τρόπο που αναλύονται τα χρηματικά κίνητρα»! (στο ίδιο: 104), κάτι που κατά τη γνώμη του τελικά ενισχύει την αναλυτική αξία της ΘΟΕ.

Επομένως, βλέπουμε ότι ο Olson προσεγγίζει τα κοινωνικά κίνητρα της συλλογικής δράσης με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αναλύει και τα υλικά κίνητρα: Ως παράγοντες ικανούς να κινητοποιήσουν σε συλλογική κατεύθυνση τα απαθή μέλη της ομάδας (τους 'λαθρεπιβάτες'), διαμέσου της κατάλληλης και εύστοχης παρακίνησης της ιδιοτελούς συμπεριφοράς τους. Έτσι, σε μια μεγάλη ομάδα οι ηθικοί κώδικες θα μπορούσαν να κινητοποιήσουν τα άτομα μόνο στο μέτρο που είναι σε θέση να παρέχουν επιλεκτικά (δηλαδή, εγωιστικά, ιδιοτελή και ωφελμιστικά) κίνητρα (στο ίδιο). Συμπερασματικά, λοιπόν, η ΘΟΕ αντιλαμβάνεται τα κοινωνικά κινήματα ως συσσωματώσεις με λιγότερο ή περισσότερο (ανάλογα με την κατάλληλη χρήση των επιλεκτικών κινήτρων) αποτελεσματικούς προσανατολισμούς συλλογικής κινητοποίησης οι οποίοι βασίζονται στη χειραγώγηση των ορθολογικά, εγωιστικά και ιδιοτελώς προσανατολισμένων ατομικών συμπεριφορών. Υπό το πρίσμα αυτό αναπτύσσει μια ανιστορική και αντικοινωνική οντολογία των ανθρώπινων κινήτρων που στηρίζεται κατά κόρον σε μια ταυτολογική θεμελίωση των επιχειρημάτων της.

2.2. Hirschman, Granovetter, Touraine και Pizzorno: η κριτική στην οικονομική και αγοραία αντί- ληψη του πράττειν

Οι συγκρουόμενες σημερινές προσεγγίσεις των κινήτρων του ανθρώπινου πράττειν πρέπει να εξεταστούν στο πλαίσιο της αμοιβαίας επιρροής και επιστημολογικής έντασης που έχει δημιουργηθεί μεταξύ διαφορετικών επιστημονικών πειθαρχιών. Αναλύοντας την περίπτωση της ΘΟΕ, εξετάσαμε συγχρόνως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της τάσης που έχει η κλασική οικονομική σκέψη να ‘εισβάλλει’ στα πεδία των κοινωνικών επιστημών (κοινωνιολογία, πολιτική επιστήμη, ανθρωπολογία και κοινωνική ψυχολογία), επιχειρώντας να επιβάλλει τα δικά της κριτήρια προσέγγισης της ανθρώπινης συμπεριφοράς ως καθολικά και αδιαμφισβήτητα πρότυπα ανάλυσης. Το ζήτημα της επιρροής μεταξύ οικονομικής σκέψης και άλλων επιστημών που εξετάζουν το πράττειν, έχει ανακινηθεί κατά καιρούς. Με μια συγκριτική ματιά στις αμοιβαίες επιρροές μεταξύ οικονομικής και πολιτικής επιστήμης, ο Albert O. Hirschman διαπιστώνει ότι η οικονομική επιστήμη εισηγείται επιμόνως εννοιολογικά εργαλεία οικονομικής φύσης ως κατάλληλα, για να εξηγηθούν διαφορετικού χαρακτήρα πολιτικά φαινόμενα (όπως εξουσία, δημοκρατία, εθνικισμός). Ακόμη χειρότερα, υπογραμμίζει σκωπτικά, ότι αυτή η ‘εισβολή’ αποδεικνύεται ότι φέρνει αποτελέσματα στο μέτρο που επηρεάζει τους πολιτικούς επιστήμονες καθιστώντας τους, εξαιρετικά πρόθυμους να εποικιστούν και να συνταχθούν ενεργητικά με τους εισβολείς (Hirschman 2002: 36).

Για το ίδιο ζήτημα, ο Mark Granovetter τονίζει την

αδυναμία των κοινωνιολόγων να αντισταθούν στην εννοιολογική εισβολή της οικονομικής σκέψης. Συμπεραίνει, μάλιστα, πως η συχνή αδυναμία των κοινωνιολόγων να κατανοήσουν ότι οι περισσότερες συμπεριφορές είναι σφιχτά εμπεδωμένες σε δίκτυα κοινωνικών και διαπροσωπικών σχέσεων οφείλεται στο γεγονός ότι έχουν παραιτηθεί από τη σοβαρή μελέτη των ζητημάτων, που η νεοκλασική οικονομία διεκδίκησε σαν δικά της αντικείμενα. Έτσι, στην κοινωνιολογία έγινε με λίγες εξαιρέσεις ευρέως αποδεκτό το αξίωμα των οικονομολόγων, σύμφωνα με το οποίο οι 'διαδικασίες αγοράς' δεν είναι αντικείμενα κατάλληλα προς κοινωνιολογική μελέτη, επειδή οι κοινωνικές σχέσεις έχουν αποδιοργανωτικό και διασπαστικό ρόλο στις σύγχρονες κοινωνίες (Granovetter 1985: 504).

Με τον τρόπο αυτό, δημιουργήθηκε ένας αυθαίρετος 'επιμερισμός αρμοδιοτήτων', στο πλαίσιο του οποίου η πολιτική οικονομία διακρίνεται από την κοινωνιολογία, επειδή υποτίθεται πως η πρώτη μελετά την ορθολογική συμπεριφορά με βάση μια 'αντικειμενική' αντίληψη της ορθολογικής επιλογής, ενώ η κοινωνιολογία ασχολείται περισσότερο με την ανορθολογικότητα των κοινωνικών δομών (στο ίδιο: 506). Οι ίδιοι οι κοινωνιολόγοι, αποφεύγοντας να ασχοληθούν με φαινόμενα που βρίσκονται στην καρδιά της οικονομικής θεωρίας, αποκόπτονται αδικαιολόγητα από μια σημαντική διάσταση του κοινωνικού βίου, αλλά και από την ευρωπαϊκή παράδοση που ξεκινάει από τον Μαξ Βέμπερ και θεωρεί την οικονομική δράση ως ειδική κατηγορία της κοινωνικής δράσης (στο ίδιο: 507). Αντίθετα, ο Granovetter υποστηρίζει (στο ίδιο: 505) ότι όλες οι αγοραίες διαδικασίες επιδέχονται κοινωνιο-

λογική ανάλυση και μάλιστα ότι μέσα από αυτή την ανάλυση αποκαλύπτονται κρίσιμα χαρακτηριστικά τέτοιων διαδικασιών.

Παρόμοια είναι και η άποψη του Alain Touraine σχετικά με το ζήτημα. Ο Γάλλος μελετητής των κοινωνικών κινημάτων διαπιστώνει μια παρακμή της κοινωνιολογίας σήμερα και την αποδίδει σε μεγάλο βαθμό στη διείδυση που το επιστημονικό της πεδίο υφίσταται εκ μέρους της πολιτικής οικονομίας. Το γεγονός ότι στην εποχή μας η νεοφιλελεύθερη οικονομική αναβίωση της ορθολογικής επιλογής και του ωφελιμιστικού πράττειν καθίσταται σταδιακά κυρίαρχο πρότυπο κατανόησης των ατομικών και συλλογικών επιλογών μετατρέπει την κοινωνιολογική ανάλυση σε οικονομική ανάλυση.

Επομένως, αυτή η διείδυση καταργεί τις έννοιες του κοινωνικού χώρου και της πολιτισμικής διάδρασης ως πεδίων στα οποία τα υποκείμενα αντλούν κίνητρα δράσης και ακυρώνει τη σημασία των σύνθετων διαδικασιών του πράττειν στο πλαίσιο της κοινωνικής πολυπλοκότητας. Κατ' επέκταση, υποβαθμίζει το κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για τη μελέτη των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων ως μορφών συλλογικής δράσης αυτόνομων κοινωνικών δρώντων, που διαμορφώνουν τον αγώνα τους με βάση τα κίνητρα της αναγνώρισης, της αλληλεγγύης, της συμβιωτικότητας, κ.ο.κ. (Touraine 1995: 383-393). Με αυτό τον τρόπο, οποιαδήποτε μορφή δράσης που δεν υπεισέρχεται στο μοντέλο της ορθολογικής και ωφελιμιστικής συμπεριφοράς υποβαθμίζεται συστηματικά. Οι συλλογότητες που δεν ταιριάζουν σε αυτό το οικονομικό μοντέλο ανάλυσης παρουσιάζονται σαν παρωχημένες

μορφές ομαδικής συμβίωσης, γραφικές ρομαντικές εκδηλώσεις, συντεχνιακά συνδικαλιστικά φαινόμενα ή δείγματα πολιτικού φανατισμού.

Μια σοβαρή προσπάθεια, που αρχίζει από τη δεκαετία του 1960, για να αντιστραφεί το θεωρητικό πρότυπο της οικονομικής σκέψης και να ενισχυθεί η οπτική γωνία των κοινωνικών επιστημών σχετικά με τα κίνητρα της ανθρώπινης δράσης και τους μηχανισμούς συλλογικής κινητοποίησης είναι το έργο του Alessandro Pizzorno. Ο Pizzorno ερευνά καινούργιες μορφές πολιτικής συμμετοχής μέσα από τα κοινωνικά κινήματα, τα συλλογικά φαινόμενα και τις οργανώσεις με έναν τρόπο που απορρίπτει τη σύλληψη του ‘αντικειμενικού’ συμφέροντος και, αντιθέτως, αναδεικνύει την εκάστοτε συλλογική ταυτότητα ως προσδιοριστική των αρχών ατομικής συμπεριφοράς και συλλογικής δράσης. Προσεγγίζοντας, για παράδειγμα, τη σύγχρονη λειτουργία της ιδεολογίας στην οργανωμένη ομάδα, ο Ιταλός κοινωνιολόγος και πολιτικός επιστήμονας αναδεικνύει χαρακτηριστικά της ιδεολογίας που συνδέονται περισσότερο με την ταυτότητα παρά με τη στρατηγική. Σύμφωνα με τον Pizzorno, ακόμη και στο πλαίσιο ενός αμιγούς ταξικού κινήματος (όπου υποτίθεται ότι διαμορφώνεται μια ‘αντικειμενική’ σύλληψη του συμφέροντος) δεν είναι δυνατό η συλλογική δράση να αναχθεί μηχανικά σε συμφέροντα που συγκροτούνται ‘αντικειμενικά’ εντός των σχέσεων παραγωγής. Υπάρχει πάντοτε μια υποκειμενική πρόσληψη τόσο των θέσεων, που καταλαμβάνουν τα άτομα στην παραγωγική διαδικασία όσο και των σχέσεων εξουσίας, που εντός της αναπτύσσονται.

Ως εκ τούτου, η συλλογική δράση συναρτάται τε-

λικά με το συμφέρον, μόνο επειδή μεταξύ των δύο μεσολαβούν αντιλήψεις και ιδέες, που τα ίδια τα άτομα διαμορφώνουν για τον χαρακτήρα και το περιεχόμενο των συμφερόντων τους (Pizzorno 1980: 250-2). Μπορούμε να πούμε ότι αυτό το γεγονός προκαλεί μια ιδεολογική ρευστότητα ακόμη και σε καλά δομημένες και οργανωμένες ομάδες. Η ρευστότητα στην περίπτωση αυτή δεν αναφέρεται στην απλοϊκή αντίληψη των ιδεολογικών μετατοπίσεων, που παρατηρούνται συχνά (π.χ. μέσα στο ιστορικό συνδικαλιστικό κίνημα). Αντίθετα, αναφέρεται σε μια τάση 'αδράνειας', που εμφανίζει η ιδεολογία όταν αποστασιοποιείται από τη συγκεκριμένη δομή συμφερόντων που τη γέννησε και εμφανίζεται πλέον όχι ως στρατηγική επιδίωξη μακροπρόθεσμων στόχων, αλλά ως υποστήριξη της ταυτότητας και της δράσης των ομάδων (Pizzorno 1977: 162).

Κατά συνέπεια, μόλις αρχίζει να λειτουργεί ως αρχή ταύτισης και αλληλεγγύης εντός της ομάδας, η ιδεολογία τείνει να διαρκεί, ακόμη και όταν μεταβάλλεται η αντικειμενική κατάσταση που την διαμόρφωσε (στο ίδιο: 208). Με αυτή τη δυναμική, οφείλουμε να δώσουμε μια εξήγηση για την ύπαρξη της ιδεολογίας, που να μη στηρίζεται αποκλειστικά στη βάση των συμφερόντων (Pizzorno 1980: 250). Αν, πράγματι, η ιδεολογία λειτουργεί ως αρχή ταυτότητας και αλληλεγγύης στην ομάδα, τότε οφείλουμε να δεχθούμε, ότι περιέχει όψεις που είναι απολύτως κρίσιμες για τη συλλογική δράση: επιτρέπει την επικοινωνία, την κοινωνικοποίηση, τη σύγκλιση και τον συντονισμό (στο ίδιο: 251-2). Εν κατακλείδι, η πραγματική αρχή της συλλογικής δράσης είναι η οργανωμένη ταυτότητα και η αλληλεγγύη της οργάνωσης, όπως συμβολίζεται από την

ιδεολογία και όχι το καθαυτό περιεχόμενο της δράσης. Ο Pizzorno γίνεται τη δεκαετία του 1960 από τους πρωτοπόρους μιας ανάλυσης των συμφερόντων, που γίνεται με όρους ταυτότητας και που σε μεταγενέστερο χρόνο θα πάρει τα χαρακτηριστικά μιας διακριτής ερευνητικής προσέγγισης της συλλογικής δράσης.

Ο Melucci συμφωνεί με τον Pizzorno ότι στην ανάλυση της δράσης είναι αδύνατος ένας αμιγώς ορθολογικός υπολογισμός οφέλους και κόστους αν η ανάλυση δεν περιέχει ένα σύστημα αναφοράς το οποίο, αφ' εαυτού, να μην υπόκειται σε ιδιοτελή υπολογιστικό προσδιορισμό. Με άλλα λόγια, ο ορθολογικός υπολογισμός δεν μπορεί να γίνει 'εν ψυχρώ', χρειάζεται πάντοτε μια αναφορά σε μια παράμετρο εξωτερική ως προς την καθαυτή σχέση συνδιαλλαγής, μια αναφορά σε κάτι που είναι καταστατικά υπεράνω της ίδιας της συνδιαλλαγής. Σημειώνει ο Melucci, ότι αυτό το σύστημα αναφοράς είναι η συλλογική ταυτότητα, δηλαδή "[...] αυτό που οι άνθρωποι επιλέγουν να είναι, το ανυπολόγιστο: επιλέγουν να αυτοπροσδιοριστούν με έναν ορισμένο τρόπο όχι μόνο ως αποτέλεσμα ορθολογικού υπολογισμού, αλλά πρωτίστως βάσει συναισθηματικών δεσμών και βασιζόμενοι στη διαισθητική ικανότητα αμοιβαίας αναγνώρισης» (σελ. Melucci 1996: 66). Πρακτικά, αυτό σημαίνει πως η συλλογική ταυτότητα είναι προϋπόθεση για τον ρόλο που παίζει ο υπολογισμός της σχέσης κόστους/οφέλους στη δράση (στο ίδιο: 63-4), επειδή η ταυτότητα πλαισιώνει καταστατικά κάθε τέτοιο υπολογισμό.

Πράγματι, για τον Pizzorno η σύλληψη του συμφέροντος είναι ανούσια χωρίς τη σύλληψη της ταυτότητας, επειδή όταν το άτομο αποφασίζει να δράσει

ορθολογικά οφείλει την ίδια στιγμή να αναγνωρίσει τον εαυτό του που επιλέγει την ορθολογική δράση, πράγμα που προϋποθέτει απαραίτητα την αίσθηση της ταυτότητας (Pizzorno 1986). Αναφορικά με αυτή τη διαπίστωση, σύμφωνα με τον Melucci, ο Pizzorno εφαρμόζει μια πλήρη αντιστροφή της λογικής του Olson ο οποίος, όπως είδαμε, αξιολογεί τις ιδεολογικές και συναισθηματικές παραμέτρους της συλλογικής δράσης με γνώμονα τη συμφεροντική οπτική γωνία του ατόμου.

2.3. Εμπορευματοποίηση, νεοφιλελευθερισμός και οικονομικός ορθολογισμός

Ο Jean Baudrillard, αναφερόμενος στη θεωρία του homo oeconomicus, διηγείται ειρωνικά: «Είναι ένα παραμύθι: Μια φορά κι έναν καιρό ήταν ένας άνθρωπος που ζούσε μέσα στη σπάνη. Έπειτα από πολλές περιπέτειες κι ένα μακρύ ταξίδι στις θάλασσες της οικονομικής επιστήμης, συνάντησε την κοινωνία της αφθονίας. Παντρεύτηκαν κι απέκτησαν πολλές ανάγκες» (Μπωντριγιάρ 2000: 71). Πράγματι, το αφήγημα που βρίσκεται στον πυρήνα της οικονομικής σκέψης προτείνει μια καθαυτό τελεολογική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με αυτή, ο προορισμός της φύσης ήταν να φτάσει στο ανώτερο σημείο εξέλιξης του ανθρώπου, που είναι ο homo oeconomicus με την τυπική λογική της ωφελμιστικά προσανατολισμένης ορθολογικότητας που τον διακρίνει. Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να επιχειρήσουμε μια συνολική κριτική στο εν λόγω αφήγημα και να δείξουμε την αυτοαναφορική κυκλικότητα των επιχειρημάτων του. Είδαμε παραπάνω ότι η οικονομική προσέγγιση της ανθρώπινης συ-

μπεριφοράς προτείνει τέσσερα συναρτώμενα χαρακτηριστικά του πράττειν: (α) την οικονομικού τύπου ορθολογικότητα, (β) τον ιδιοτελή και ωφελμιστικό προσανατολισμό της συμπεριφοράς, (γ) τον συστηματικά εγωιστικό ανθρωπολογικό τύπο και (δ) την τάση συνεχούς αναζήτησης της μέγιστης ατομικής ωφέλειας ή του μέγιστου ατομικού κέρδους.

Επομένως, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι στο πρότυπο του *homo oeconomicus* συμβαίνουν τα εξής: Πρώτον, η αναστοχαστικότητα ταυτίζεται με τον (και περιορίζεται στον) οικονομικό ορθολογισμό. Δηλαδή, ο στενός οικονομικός ορθολογισμός προτείνεται ως το σύνολο των δυνατοτήτων του ανθρώπου να αρθρώσει ορθή σκέψη πάνω στα πράγματα, κατά συνέπεια προτείνεται ως ο καθολικός ανθρώπινος ορθολογισμός. Δεύτερον, τα κίνητρα της συμπεριφοράς του δεν επηρεάζονται από τις καθημερινές κοινωνικές και διωκοιμενικές δεσμεύσεις του. Το άτομο είναι μόνο του, έχει τη συνείδηση της μοναξιάς του και συμπεριφέρεται αναλόγως. Τρίτον, φαίνεται να μην υπάρχει κάποιος υποκειμενικός περιορισμός στη διαδικασία αναζήτησης ωφέλειας ή κέρδους. Το μόνο πράγμα, που μπορεί να περιορίσει αυτή την ατομική τάση, είναι η σύγκρουσή της με τις αντίστοιχες τάσεις των υπολοίπων ατόμων, όμως αυτή η σύγκρουση δεν μπορεί παρά να επέλθει επί των αποτελεσμάτων της δράσης και ποτέ επί των προϋποθέσεών της.

Έτσι, το ανθρώπινο πράττειν μοιάζει να κυβερνάται αποκλειστικά από κίνητρα, από τα οποία απουσιάζει οποιαδήποτε ηθική της αμοιβαίας δέσμευσης και της αμοιβαιότητας. Σύμφωνα με τον Sergio Caruso (2012: 12), στην περιγραφή του *homo oeconomicus*

υπάρχει ένας απόλυτος συσχετισμός μεταξύ εγωιστικού ορθολογισμού και οικονομικού προσανατολισμού, έτσι ώστε στο χαρακτηριστικό ‘υπολογισμός ωφέλειας’ να συνυπάρχουν αξιωματικά ο ωφελμισμός και η ικανότητα υπολογισμού. Με άλλα λόγια, ο ατομικός υπολογισμός της δράσης δεν είναι απλώς επωφελής (δηλαδή ορθολογικά προσανατολισμένος να μεγιστοποιήσει την ωφέλεια ή το κέρδος), αλλά είναι επίσης ωφελμιστικός (δηλαδή, παρακινημένος από οικονομικού τύπου κίνητρα).

Τώρα, είναι σημαντικό κατ’ αρχάς να αναδειχθεί το ευρύτερο νοηματικό πλαίσιο αυτού του αφηγήματος, δηλαδή είναι σημαντικό να συνδεθεί η επινόηση της οικονομικής προσέγγισης της ανθρώπινης συμπεριφοράς με τα συμφραζόμενα του γενικού πολιτικού σχεδίου που εμφανίζεται ως νεοφιλελεύθερη ιδεολογία. Στην πραγματικότητα, η εξήγηση των ανθρώπινων κινήτρων μέσω μιας σύγχρονης ΘΟΕ απορρέει από μια νεοφιλελεύθερη κοσμοθεωρία, που βλέπει παντού τη ‘γενίκευση της μορφής του εμπορεύματος’ αποδίδοντάς της οικουμενική ισχύ. Αυτή η γενίκευση, σύμφωνα με τον Caffentzis (2002) γίνεται μια θεωρία, που από τη δεκαετία του 1960 και μετά αποπειράται να ερμηνεύσει τα φαινόμενα κρίσης στη διαδικασία αναπαραγωγής της κοινωνίας.

Υπό το πρίσμα αυτό, η λογική της αγοράς ως καθολικού προτύπου ανάλυσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς αναβαθμίζει σημαντικά τις λειτουργικές παραμέτρους του χρόνου (υπολογισμένου σε αγοραία τιμή) και του χρήματος. Σύμφωνα πάντα με τον Caffentzis, η βασική εν προκειμένω ιδέα περί ορθολογικής επιλογής του νομπελίστα Gary S. Becker εμφα-

νίζει τα άτομα να κάνουν τις επιλογές τους ‘ως εάν’ να αφορούν πάντοτε εμπορεύματα, δηλαδή αντικείμενα: «(...) με μια συνημμένη τιμή, υπολογισμένα με την ποσότητα του χρόνου και του χρήματος, που απαιτείται (για παράδειγμα) για να ανατραφεί ένα παιδί, ή να περάσει ο ερωτευμένος ένα απόγευμα με το ταίρι του, όπου η αξία του ατομικού χρόνου μετρίεται με την ποσότητα χρήματος που θα μπορούσε να κερδηθεί στην τυπική αγορά εργασίας κατά την ίδια χρονική περίοδο» (στο ίδιο). Τώρα, αν αναλογιστούμε ότι συχνά η κοινή λογική αντιστέκεται μέσω ηθικών προκαταλήψεων στην εμπορευματοποίηση σφαιρών του βίου που βρίσκονται παραδοσιακά εκτός της οικονομικής προσέγγισης (οικογένεια, έρωτας, συντροφικότητα, βιόκοσμοι), τότε γίνεται σαφές ότι η ΘΟΕ αποκτά τη σημασία ενός διανοητικού εργαλείου, που βοηθάει στον αποστιγματισμό αυτής της εμπορευματοποίησης, διευκολύνοντας την εφαρμογή μιας ‘οικουμενικά ισχυρής’ εξήγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς με όρους αγοραίων κριτηρίων (στο ίδιο)²⁰.

²⁰ Ο Michael Sandel, στο βιβλίο του με τον εύγλωττο τίτλο *Τι δεν Μπορεί να Αγοράσει το Χρήμα*, αναλύει εμπειρικές περιπτώσεις συμπεριφορών και επιλογών στις οποίες η διαδικασία εμπορευματοποίησης εμφανίζεται ως μια ‘φυσική’ διαδικασία, επειδή υποτίθεται ότι, χωρίς να αλλοιώνει τον χαρακτήρα των κοινωνικών πρακτικών, στις οποίες οι αγορές παρεμβαίνουν αλλά και των αγαθών που ανταλλάσσονται, προσφέρει επιπλέον κίνητρα επιλογής και συμπεριφοράς. Στην πραγματικότητα, βέβαια, μια σοβαρή προσέγγιση του ζητήματος αποδεικνύει, ότι η εμπορευματοποίηση των ανθρώπινων κινήτρων αφενός αλλοιώνει τον χαρακτήρα των κοινωνικών πρακτικών και των ανταλλασσόμενων αγαθών και αφετέρου εμβάλλει ‘εξωτερικά κίνητρα’ (χρήμα, υλικές αποζημιώσεις) σε συμπεριφορές που ρυθμίζονται εν πολλοίς από ‘εγγενή κίνητρα’ (ηθικές πεποιθήσεις, προσωπικό ενδιαφέρον κτλ.). Υπό το πρίσμα αυτό, η κλασική οικονομική θεωρία, αντιμετωπίζοντας όλα τα κίνητρα με αθροιστικό τρόπο, δεν αντιλαμβάνεται ότι η εμπορευματοποίηση εξασθενίζει τα ‘εγγενή κίνητρα’ και ευτελίζει ή εκτοπίζει το εγγενές ενδιαφέρον ή την εγγενή αφοσίωση των ανθρώπων σε κάποια πράγματα (Sandel 2016).

Η νεοφιλελεύθερη σκέψη ήρθε προφανώς για να γενικεύσει τη λογική του εμπορεύματος, για να την επιβάλλει από το επίπεδο της θεωρίας στο επίπεδο της καθημερινής ζωής. Ο ορθολογισμός του νεοφιλελευθερισμού δεν αρκείται στο να εξηγήσει αυτοαναφορικά τη λειτουργία της αγοράς, ούτε να δικαιολογήσει την ίδια την ύπαρξη του καπιταλισμού, αλλά προσπαθεί να εξηγήσει και να δικαιολογήσει την αγορά ως πρότυπο κατανόησης του συνόλου των ανθρωπίνων σχέσεων ως σχέσεων χωρίς βαθύτερους δεσμούς και των ανθρωπίνων συμπεριφορών ως συμπεριφορών χωρίς διαφορετικές ποιότητες. Ο μονοδιάστατα αγοραίος ορθολογισμός της ανθρώπινης συμπεριφοράς δημιουργεί την ψευδαίσθηση της ισότητας, ή μάλλον μιας πλήρους ταύτισης των υποκειμένων στη βάση της συμφεροντικής συγκρότησης των κινήτρων τους.

Αν συμβαίνει όλοι να επιζητούμε ακατάπαυστα, μακριά από ηθικές αναζητήσεις και αναστολές, την ικανοποίηση των αγοραία και ορθολογικά προσδιορισμένων αναγκών μας, τότε βιώνουμε μια συνθήκη επίπλαστης και ισοπεδωτικής ισότητας, στην οποία δεν υπάρχουν παρά μόνο οι 'αντικειμενικές' διαφορές στις ατομικές ικανότητες ωφελιμιστικού υπολογισμού των καταστάσεων. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της ατομικής ελευθερίας συγκροτείται με λειψό τρόπο πάνω σε μια κουτσουρεμένη σύλληψη του προσώπου, αντίληψη που το εμφανίζει φορέα ορθολογικών αποφάσεων, οι οποίες είναι ανεξάρτητες από την έννοια ενός ηθικού προσώπου. Δηλαδή, το άτομο, επειδή δεν έχει καμία ηθική προσήλωση σε υποχρεώσεις κοινωνικού χαρακτήρα, αισθάνεται ότι μπορεί περίπου να κάνει ό,τι θέλει (Habermas 2003: 134). Με τα λόγια του Τσουκα-

λά (ό.π.: 293): «Πιεζόμενοι να υπηρετούν τα συμφέροντά τους, οι ψυχαναγκαστικά ορθολογικοί άνθρωποι δεν επιλέγουν, αλλά επιλέγονται. Η αξιακή πρωτοκαθεδρία της οντολογικά δεδομένης ηθικής τους αυτονομίας, εξαερώνεται. Οι ‘οικονομικοί άνθρωποι’ είναι όλοι ίδιοι, τόσο ως ‘ευτυχείς νικητές’, όσο και ως ‘δυστυχείς ηττημένοι’».

Όμως αυτή η ορθολογική αντίληψη περί των ανθρώπινων κινήτρων δεν αγνοεί απλώς τα υποκειμενικά δεδομένα ορισμένων υποκειμένων, όπως π.χ. οι γυναίκες και οι νέοι, των οποίων τη συμπεριφορά υποτίθεται ότι εξηγεί. Επιπρόσθετα, είναι ανίκανη να κατανοήσει τις κρίσεις κοινωνικής αναπαραγωγής που εκδηλώνονται ως φαινόμενα συστηματικής υποβάθμισης δραστηριοτήτων, συμπεριφορών, στάσεων, άτυπων δεσμεύσεων και ευθυνών που συμβάλλουν καθοριστικά στην αναπαραγωγή της ζωής τόσο σε καθημερινή βάση όσο και σε διαγενεακή. Στην καλύτερη περίπτωση, τις συλλαμβάνει ως «σοκ εξωγενές προς το σύστημα εμπορευμάτων», αφού σε αυτό το σύστημα υποτίθεται ότι βασιλεύει η λογική της ισορροπίας (Caffentzis ό.π.).

Εντούτοις, το νεοκλασικό ορθολογικό μοντέλο σκέψης γενικεύεται με τρόπο, ώστε να ‘απορροφά’ όλες τις σφαίρες του κοινωνικού βίου, υπό την έννοια ότι τα κίνητρα δράσης σε σφαίρες όπως η πολιτική διαδικασία, η ατομική ψυχολογία και οι καθημερινές σχέσεις εμφανίζονται να διαμορφώνονται με ωφελμιστικούς όρους παρόμοιους με εκείνους της καθαυτό αγοράς. Επομένως, αφού αυτό το μοντέλο μεταχειρίζεται όλες τις σφαίρες του κοινωνικού βίου ως δεδομένα των σχέσεων τυπικής αγοράς, τότε οποιαδήποτε μεταβολή σε αυτές τις σφαίρες, που προκαλεί

κρίση (π.χ. καινούργιες ανάγκες και επιθυμίες ή νέες κυβερνητικές πολιτικές) δεν μπορεί να θεωρηθεί ως εξωγενής προς την αγορά.

Επομένως, το μοντέλο ορθολογικής επιλογής προβάλλει μια λογικά οξύμωρη εξήγηση της κρίσης κοινωνικής αναπαραγωγής. Αρχικά, προσπαθεί να κατανοήσει συμπεριληπτικά τις ανθρώπινες συμπεριφορές σε όλες τις εκτός της οικονομίας σφαίρες του βίου ως ισοδύναμα των ορθολογικών δράσεων που ασκούν οι οικονομικοί παίχτες στο μηχανισμό της αγοράς. Έτσι, στο πλαίσιο του *homo oeconomicus*, σφαίρες κοινωνικής αναπαραγωγής της ζωής όπως η τεκνοποίηση, η ανατροφή των παιδιών, η φροντίδα των ηλικιωμένων, η οικογενειακή υποστήριξη, η σεξουαλικότητα και η κοινωνικοποίηση θεωρούνται ότι βρίθουν συμπεριφορών που διαμορφώνονται με όρους παρόμοιους αν όχι απαράλλακτους με αυτούς της σφαίρας της οικονομικής αναπαραγωγής. Δηλαδή, με τα χαρακτηριστικά της ορθολογικής επιλογής, της μεγιστοποίησης της προσωπικής ωφέλειας κ.ο.κ.

Στη συνέχεια, αποπειράται να εξοβελίσει από τον ερμηνευτικό ορίζοντα της κρίσης κοινωνικής αναπαραγωγής τις συνέπειες που αυτή η συμπερίληψη προκαλεί στη λειτουργία της αγοράς. Δηλαδή, ενώ σε ένα πρώτο λογικό βήμα όλες οι επιλογές, συμπεριφορές και δράσεις των ανθρώπων κατανοούνται ως προερχόμενες από ορθολογικά κίνητρα σύμμετρα προς τις ιδιότητες του καταναλωτή, του επενδυτή, του πειθαρχικού εργαζόμενου ή του τυπικού πολίτη, σε ένα δεύτερο βήμα η νεοφιλελεύθερη αντίληψη θα κατηγορήσει ως 'εξωγενείς' προς τη λειτουργία της αγοράς όλες τις επιλογές, συμπεριφορές και δράσεις που θα θέ-

σουν αυτή τη λειτουργία σε κρίση!

Με άλλα λόγια, τα δεδομένα υποκειμενικής συμπεριφοράς είναι ‘ενδογενή’ στο μηχανισμό της αγοράς μόνο στο μέτρο και ακριβώς μέχρι του σημείου που δεν καταλήγουν να παράγουν κρίσεις στην αγορά. Στην αντίστροφη περίπτωση που τα δεδομένα αυτά παράγουν κρίση στην αγορά, αυτά τα δεδομένα θεωρούνται ‘εξωγενή’ προς αυτή. Υπό την έννοια αυτή, στη λογική του νεοφιλελεύθερου μοντέλου φαινόμενα όπως υπογεννητικότητα, φτώχεια, ανεργία, πολιτισμικός αποκλεισμός, οικολογική κρίση, κρίση της οικογένειας, ηθικός αποπροσανατολισμός, κοινωνική περιθωριοποίηση κτλ. οφείλονται σε αλλαγές στις προσωπικές συνήθειες και στις επιθυμίες των ατόμων ή σε δυνατότητες καινούργιων επιλογών με βάση τις νέες τεχνολογίες, αλλά σε καμία περίπτωση στην εμπορευματοποίηση των βιόκοσμων και στον εργαλειακό εξορθολογισμό των υποκειμενικών συμπεριφορών!

2.4. Τα κίνητρα του πράττειν μεταξύ οικονομικού ορθολογισμού και σύνθετης εκλογίκευσης

Ο προσδιορισμός των βαθύτερων αιτιολογήσεων και κινήτρων συμπεριφοράς του ανθρώπου συνδέεται με τη συζήτηση για τις βαθύτερες ανάγκες του σε συνδυασμό με τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης κοινωνικής συσχέτισης και διάδρασης. Είδαμε στην περίπτωση της ΘΟΕ ότι η υιοθέτηση μιας πλήρως εγωιστικής εξήγησης των ανθρώπινων κινήτρων υποτίθεται ότι προσφέρει μια καθολική ηθική ως βάση της πραγματικής συμπεριφοράς. Έτσι, στο πλαίσιο αυτό η μόνη λογικά αποδεκτή συμπεριφορά είναι εκείνη, που εξαρτά τις επιλογές του ατόμου από την προσωπική

του ευημερία. Ό,τι είναι καλό για την προσωπική ευημερία του ατόμου συνιστά εκ μέρους του πιθανή επιλογή. Ό,τι απομακρύνεται από αυτή καθίσταται ολοένα και πιο απίθανη επιλογή. Ωσάν ο κάθε άνθρωπος να είναι μόνος του απέναντι στη ζωή, αυτάρκης ως προς το σύστημα των επιλογών του, αδέσμευτος ως προς τους άλλους ανθρώπους και αδιάφορος ως προς τις προσδοκίες τους... Ο homo oeconomicus επιλέγει αναγκαία ό,τι εξυπηρετεί το δικό του καλό και ανεξάρτητα από τις επιπτώσεις του στους άλλους. Η δέσμευση, ως πηγή διαρκών και βασικών υποχρεώσεων που δημιουργούνται από τη συμμετοχή μας σε ομάδες, φαίνεται έννοια άγνωστη σε αυτή την οπτική. Ο homo oeconomicus πρέπει να είναι κυριολεκτικά αδέσμευτος, επειδή με τον τρόπο αυτό μπορεί αφενός μεν να αγνοεί όλους τους υπόλοιπους, αφετέρου δε να προτείνει αυτή την αγνόηση σαν την καλύτερη υπηρεσία, που είναι σε θέση να προσφέρει προς τους άλλους!

Όμως, αν υπάρχει κάτι, που πραγματικά απονομιμοποιεί την εγωιστική συμπεριφορά που προτείνει το οικονομικό μοντέλο του πράττειν, αυτό είναι η δέσμευση. Ακριβώς, επειδή επιτρέπει να διαχωρίσουμε την προσωπική επιλογή από την προσωπική ευημερία. Ο Amartya Sen σημειώνει επ' αυτού ότι: «Η δέσμευση συνεπάγεται κυριολεκτικά αντιμεροληπτική επιλογή, εξολοθρεύοντας την κρίσιμη υπόθεση ότι για το πρόσωπο, που κάνει την επιλογή, η επιλεγμένη εναλλακτική οφείλει να είναι καλύτερη από τις υπόλοιπες» (Sen 1977: 328). Δια της δεσμεύσεως συμμετέχουμε σε κοινότητες, οικογένειες, φιλικά δίκτυα, ομάδες συννομηλικών, κοινωνικές τάξεις και λοιπές ομάδες, δηλαδή σε «ενδιάμεσες περιοχές μέριμνας μεταξύ αξιώ-

σεων του εαυτού και των άλλων» (στο ίδιο: 318), με τρόπο, ώστε η δέσμευση να γίνεται συστατικό μέρος της δράσης διαμέσου της λειτουργίας αυτών των ομάδων.

Ωστόσο, το να απορρίψουμε την εγωιστική προσέγγιση ως τρόπο κατανόησης και εξήγησης των ανθρώπινων κινήτρων δεν σημαίνει απαραίτητα, ότι πρέπει να προστρέξουμε σε μια άλλη καθολική και μονοδιάστατη ηθική ως βάση της πραγματικής συμπεριφοράς (στο ίδιο: 344). Ούτε η ηθική του εγωιστικού συμφέροντος ούτε η ηθική των ανεξέλεγκτων συναισθημάτων και των παθών μπορούν από μόνες τους να συστήσουν βάσεις εξήγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αν από τη μια πλευρά οι υποκειμενικές ανάγκες και επιθυμίες και οι δυποκειμενικές δεσμεύσεις συνδέονται με τα προσωπικά κίνητρα του πράττειν, από την άλλη πλευρά η εκλογίκευση της συμπεριφοράς σε κυμαινόμενες συνθήκες περιορισμού των ευκαιριών δράσης και κοινωνικής αποδοχής είναι εξίσου παρούσα. Με άλλα λόγια, μια σύνθετη και πολύπλοκη εκλογίκευση λαμβάνει χώρα, διαμορφώνοντας τις πραγματικές συμπεριφορές στο σημείο διατομής μεταξύ των βαθύτερων υποκειμενικών κινήτρων του πράττειν και των θεσμικών ορίων που τίθενται στην πρακτική εκδήλωση αυτών των κινήτρων.

Σε κάθε περίπτωση, είναι εντέλει κρίσιμης σημασίας να ‘αποσπάσουμε’ την έννοια της εκλογίκευσης από το βασίλειο της εγωιστικής συμπεριφοράς. Η λογική ταύτιση κάθε τι ορθολογικού στην ανθρώπινη συμπεριφορά με τα εγωιστικά κίνητρα και τον ωφελμιστικό προσανατολισμό είναι μια ταύτιση κοινωνικοταξικά μεροληπτική και επιστημονικά αυθαίρετη. Τίποτα στις ανάγκες, στις επιθυμίες και στις δεσμεύσεις δεν προϋποθέτει καταστατικά έλλειψη ορθολογι-

σμού. Με τα λόγια του Sen (στο ίδιο: 343): «η αποδοχή της δέσμευσης ως μέρους της συμπεριφοράς δεν προϋποθέτει άρνηση της εκλογικευμένης κρίσης ως θεμελίου της δράσης». Σύμφωνα με τον Charles Taylor, όσο και αν συνήθως ορίζουμε την ταυτότητά μας δυνάμει ενός μονάχα παράγοντα, επειδή τον θεωρούμε σημαντικό στη ζωή μας ή επειδή γίνεται συζήτηση για εκείνον, στην πραγματικότητα η ταυτότητα είναι πάντοτε πιο βαθιά και πιο πολύμορφη οποιασδήποτε αναπαράστασης έχουμε γι' αυτήν (Taylor 1993: 45). Το λογικά πιο αδύναμο σημείο της θεωρίας που ταυτίζει τον ορθολογισμό με την έλλειψη βαθύτερης αναστοχαστικότητας είναι ακριβώς η θέση ότι ο άνθρωπος μπορεί να αναστοχάζεται μόνο όταν υπολογίζει, δηλαδή όταν σταθμίζει υπολογιστικά τα δεδομένα μιας επιλογής η οποία, με τα λόγια του Μαξ Βέμπερ, τείνει σε μια «προγραμματισμένη προσαρμογή σε θέσεις συμφέροντος», σε έναν εργαλειακό προσανατολισμό της συμπεριφοράς με βάση το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα²¹.

²¹Κατά τον Βέμπερ, η έννοια του εξορθολογισμού του πράττειν είναι πολυσήμαντη. Παρατηρεί ότι η έννοια του συμφέροντος στον προσδιορισμό του προσανατολισμού των ατόμων ανακλύπει βασικά ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας εξορθολογισμού του πράττειν, η οποία αντικαθιστά την εσωτερική υπαγωγή του ατόμου στο εξοικειωμένο ήθος με μια προγραμματισμένη προσαρμογή σε θέσεις συμφέροντος. Υπό την έννοια αυτή, ο εξορθολογισμός μπορεί να αναπυχθεί με αρνητικό τρόπο σε βάρος του ήθους, αλλά και σε βάρος του αισθηματικού πράττειν (Βέμπερ 2005: 31). Ο Βέμπερ, όμως, δεν αποδίδει έναν μονοδιάστατα αρνητικό ρόλο στη διαδικασία εξορθολογισμού του προσανατολισμού των ατόμων, μέσω της υπαγωγής της δράσης τους σε κριτήρια συμφεροντικής φύσης. Ταυτόχρονα, διαπιστώνει ότι ο εξορθολογισμός μπορεί να έχει και θετικά αποτελέσματα, όταν οδηγεί σε έναν συνειδητό εξορθολογισμό κατά την αξία (στο ίδιο). Σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με τον Βέμπερ, ακόμη και ένας εκτεταμένος εξορθολογισμός του πράττειν, όπως είναι ο οικονομικός προσανατολισμός, επηρεάζεται σε αξιόλογο βαθμό από άλλες μορφές του πράττειν, όπως είναι ο παραδοσιακός προσανατολισμός (στο ίδιο: 67).

Ο Taylor επισημαίνει emphaticά την αντίφαση που ενέχει η ταύτιση μιας ειδικής ορθολογικότητας εγωιστικού και ωφελιμιστικού τύπου με τη γενικότερη εκλογικευτική συμπεριφορά. Παρατηρεί ότι η καθαρά ορθολογική άποψη περί της ταυτότητας του ατόμου αγνοεί την «εμπλοκή του εαυτού στον εαυτό», δηλαδή το γεγονός ότι στην πραγματικότητα νοιαζόμαστε για τον εαυτό μας, υπό την έννοια ότι δεν τον προσεγγίζουμε με ουδέτερους όρους, αφαιρώντας κάθε παίσιιο υπαρξιακού προβληματισμού. Ο Taylor μας λέει ότι στον πυρήνα της η καθαρά ορθολογική άποψη διαχωρίζει την υπολογιστική δεινότητα του ατόμου από την αναστοχαστικότητά του, με το να υποστηρίζει ότι εν τέλει το άτομο είναι σε θέση να δράσει αποτελεσματικά με βάση την υπολογιστική σκέψη (δηλαδή να επιτύχει τον επιδιωκόμενο σκοπό), χωρίς να χρειαστεί να 'νοθεύσει' αυτή τη σκέψη με στοιχεία που θα ανέκοπταν αυτή την αποτελεσματικότητα.

Τέτοια στοιχεία 'νοθείας' προφανώς εξαρτώνται από την «εμπλοκή του εαυτού στον εαυτό», δηλαδή την αναστοχαστική δραστηριότητα του ανθρώπου που εμβάλλει συχνά προσκόμματα στα 'γρανάζια' της εργαλειακής ορθολογικής σκέψης. Τα προσκόμματα αυτά εμφανίζονται με τη μορφή ερωτημάτων ηθικού χαρακτήρα και βιωματικών διλημμάτων, που αναπόφευκτα ανακόπτουν την ωμή αποτελεσματικότητα μιας ηθικής συνεπειοκρατίας, η οποία ενδιαφέρεται μόνο για την επίτευξη του αποτελέσματος και προσποιείται πως για τον άνθρωπο δεν υπάρχουν άλλα σοβαρά κίνητρα προσδιορισμού της συμπεριφοράς (στο ίδιο: 65-73).

Η ορθολογική άποψη, που κατά τον Taylor αντιπροσωπεύεται αρχετυπικά από την περίπτωση της θεω-

ρίας της αυτοσυνείδησης του Locke, αγνοεί το πεδίο των ηθικών ζητημάτων, που ενεργοποιούνται στα μάτια του ανθρώπου για να μπορέσει αυτός να ορίσει την ταυτότητά του. Η άποψη, σύμφωνα με την οποία ο τύπος του ωφελμιστή δεν έχει ηθικά πλαίσια αναφοράς είναι λαθεμένη. Ο Taylor σημειώνει: «Ο ωφελμιστής ζει εντός ενός ηθικού ορίζοντα, που η ηθική του θεωρία δεν είναι σε θέση να εξηγήσει, αυτό συνιστά ένα από τα πιο φανερά αδύνατα σημεία του. Αλλά αφού αυτός ο ορίζοντας μπορεί εύκολα να λησμονηθεί, χάριν των γεγονότων και των καταστάσεων που εντός αυτού απασχολούν το άτομο, τότε καταλήγει να αγνοείται και να δικαιώνεται η εικόνα ενός δρώντος στερημένου από πλαίσιο αναφοράς» (στο ίδιο: 49).

Στην πραγματικότητα βέβαια, το άτομο ως δρων είναι αναγκασμένο να κινείται σε ένα αναστοχαστικό πλαίσιο αναφοράς, το οποίο προσδιορίζει την εκάστοτε 'ηθική κατάσταση' της δράσης του. Πρόκειται για μια κατάσταση επιλογής μεταξύ καλού και κακού η οποία προσδιορίζεται από την πάλη ανάμεσα αφενός σε έναν αξιακό προσανατολισμό που αναδεικνύει τις ηθικές ευθύνες του αναστοχαστικού υποκειμένου και αφετέρου μια κατάσταση δύναμης/εξουσίας που θεμελιώνει τα όρια των συμβατικών υποχρεώσεων ενός κανονιστικά προσανατολισμένου ατόμου (Bauman 1998).

2.5. Η απρόσωπη καπιταλιστική κοινωνία ως υπερβολικά άκαμπος ιδεότυπος της ανθρώπινης συμπεριφοράς

Σύμφωνα με τον Βέμπερ, το εργαλειώδες ήθος (δηλαδή η σταθερή, συστηματική και αέναη επέκταση των

υπολογιστικών στάσεων σε όλες τις σφαίρες του ανθρώπινου βίου) συνιστά τον πολιτισμικό πυρήνα του πνεύματος του καπιταλισμού. Στη βεμπεριανή τυπολογία των τύπων κοινωνικού πράττειν η ανθρώπινη συμπεριφορά που είναι ορθολογικά προσανατολισμένη κατά τον σκοπό ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την επίτευξη των επιδιωκόμενων σκοπών, σταθμίζοντας ορθολογικά τα μέσα προς τους σκοπούς, τους σκοπούς προς τα παράπλευρα αποτελέσματα και τους διάφορους δυνατούς σκοπούς μεταξύ τους, (Weber ό.π.: 25-6). Η ‘ορθολογική οικονομική πράξη’ είναι βάσει προγράμματος οικονομικά προσανατολισμένη, δηλαδή προσανατολισμένη στην κάλυψη ιδεατών ή υλικών συμφερόντων των μεμονωμένων οικονομικών δρώντων (στο ίδιο: 235) με σκοπό την ικανοποίηση μιας επιθυμίας για ωφέλειες (στο ίδιο: 60-1) που μπορεί να είναι ‘υλικές ωφέλειες’ (αγαθά) ή ‘έμπρακτο ανθρώπινο πράττειν’ (υπηρεσίες) (στο ίδιο: 66).

Στον Βέμπερ, η κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικότητας, που συναρτάται απολύτως με την επίτευξη ιδίων συμφερόντων, συνιστά την ιστορική ουσία του καπιταλισμού (Αντωνοπούλου 2008: 361 & 370). Πρόκειται για τη μορφή κοινωνικού πράττειν μέσω του οποίου τα άτομα εμφανίζονται ως μεμονωμένοι οικονομικοί δρώντες (ιδεοτυπικά, απαλλαγμένοι από έγνοιες άλλου τύπου, αξιακού, συναισθηματικού ή παραδοσιακού) που επιζητούν τη μεγιστοποίηση του τελικού αποτελέσματος της δράσης τους. Επομένως, οι δρώντες νοηματοδοτούν τις συμπεριφορές τους προσανατολισμένοι προς την επιδίωξη απόκτησης ωφελειών με την αποτελεσματικότερη δυνατή χρήση των επιλεγμένων μέσων σε σύγκριση με τους

επιδιωκόμενους σκοπούς. Με αυτό τον τρόπο, ορίζουν το περιεχόμενο της κυρίαρχης κοινωνικής συσχέτισης στον καπιταλισμό μέσω μιας αμοιβαίας νοηματικής προσαρμογής και ενός αντίστοιχου αξιακού προσανατολισμού που όχι μόνο αναδεικνύουν το οικονομικό πράττειν ως κυρίαρχο κοινωνικό πράττειν, αλλά, ακόμη χειρότερα, επεκτείνουν συστηματικά το εργαλειακό ήθος, ως κατεξοχίην –αν όχι μοναδική– έλλογη δραστηριότητα, στο σύνολο του ανθρώπινου βίου.

Η απόκτηση χρήματος μέσα στη σύγχρονη οικονομική τάξη είναι, σύμφωνα με τον Βέμπερ, το ‘πνεύμα’ του καπιταλισμού, συνιστά την κοινωνική ηθική του καπιταλιστικού πολιτισμού και έναν καθορισμένο κανόνα ζωής, που στηρίζεται στην αύξηση της παραγωγικότητας της ανθρώπινης εργασίας με την αύξηση της έντασής της (Βέμπερ 2006: 47 κ.ε.). Έτσι, το ‘πνεύμα’ του καπιταλισμού περιγράφει έναν ηθικό και διανοητικό προσανατολισμό και μια διυποκειμενικά νοηματοδοτημένη στάση που «(...) επιδιώκει κατ’ επάγγελμα συστηματικά και έλλογα νόμιμο κέρδος» (στο ίδιο: 56). Με τα λόγια του Βέμπερ: «Το καπιταλιστικό οικονομικό καθεστώς χρειάζεται αυτή την αφοσίωση στον ‘προορισμό’ της ‘απόκτησης χρήματος’: είναι μια τάση προς τα υλικά αγαθά που είναι πάρα πολύ αναγκαία γι’ αυτό το σύστημα, δεμένη τόσο πολύ με τις προϋποθέσεις της επικράτησης στον οικονομικό αγώνα για την ύπαρξη» (στο ίδιο: 63).

Βασικό χαρακτηριστικό του καπιταλιστικού ‘πνεύματος’ είναι η εκλογίκευση της οικονομίας που γίνεται «με βάση τον αυστηρό υπολογισμό και κατευθύνεται προγραμματισμένα και προσεκτικά στην οικονομική επιτυχία». Σταδιακά το καπιταλιστικό πνεύμα

και η υπολογιστική συμπεριφορά γίνονται μέρος ενός συνολικού ορθολογισμού που ξεπερνά τα όρια της απλής οικονομικής συνδιαλλαγής (στο ίδιο: 67). Η εργαλειακή ορθολογικότητα μετατοπίζει τα όρια της ορθολογικής οικονομικής πράξης, επεκτείνοντας την εμβέλεια της δράσης της σε όλα τα πεδία του βίου, αφού ο οικονομικός προσανατολισμός του ανθρώπινου πράττειν, δηλαδή ο προσανατολισμός στην ατομική ωφέλεια, έχει την τάση να καταστεί κατ' εξοχήν ορθολογισμός στον καπιταλιστικό τρόπο ζωής γενικότερα.

Ωστόσο, η απρόσωπη καπιταλιστική κοινωνία με το πνεύμα του στενά οικονομικού προσανατολισμού που τη διακρίνει, προτείνει έναν υπερβολικά άκαμπτο ιδεότυπο της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αν και ο ορθολογισμός της οικονομικά προσανατολισμένης πράξης εμφανίζει εκλεκτική συγγένεια με τον καπιταλισμό, εντούτοις στην πραγματική ζωή αυτός ο καπιταλιστικός εξορθολογισμός του πράττειν δεν είναι ποτέ τόσο δεδομένος και αναντίρρητος. Συναντά αντιστάσεις και αναγκάζεται να συμβιώνει αντιφατικά με διαφορετικά κριτήρια και ελατήρια δράσης. Τίποτα δεν εγγυάται ότι μια ειδική μορφή ορθολογικότητας (της εργαλειακής συμπεριλαμβανομένης) μπορεί απλώς να κατισχύσει πλήρως επί των υπόλοιπων τύπων κοινωνικού πράττειν.

Ο ίδιος ο Βέμπερ αναγνωρίζει πως «(...) κάθε διάταξη κοινωνικού πράττειν, ασχέτως πώς είναι διαμορφωμένη, αφήνει κατά κάποιο τρόπο σε ισχύ την καθαρή πραγματική επιλογή στον ανταγωνισμό των διαφόρων ανθρώπινων τύπων για τις βιοτικές πιθανότητες» (Weber 2005: 44). Ο Philip Woods, σε μια προσπάθεια να προσδιορίζει το περιεχόμενο ενός κοινωνικού πράτ-

τειν σύνθετου και συμμιγούς χαρακτήρα, προτείνει συμπληρωματικά ως προς τη γνωστή τυπολογία του Βέμπερ, την έννοια «διαισθητική με βάση τις αξίες ορθολογική δράση» (values-intuitive rational action) (Woods 2001: 694). Πρόκειται για μια εμπειρική σύμμειξη δύο ‘καθαρών’ τύπων κοινωνικού πράττειν, που στον Βέμπερ εμφανίζονται αφενός ως εργαλειακή ορθολογικότητα (ορθολογικότητα προσανατολισμένη κατά τον σκοπό) και αφετέρου ως διαισθητική με βάση τις αξίες δράση (συναισθηματική δράση).

Η τελευταία είναι η δυνατότητα μιας μη ορθολογικής κατανόησης των πραγμάτων, δηλαδή μια αίσθηση γνώσης, αντίληψης και κατανόησης που δεν χρειάζεται να προστρέξει στον συνειδητό συλλογισμό (στο ίδιο). Αυτή η προσέγγιση εκκινεί από τη φιλοσοφική και ψυχολογική παραδοχή ότι, δίπλα στην νοητική ανάπτυξη του ανθρώπου πρέπει παράλληλα να εξετάσουμε και την συναισθηματική του ανάπτυξη. Αυτή η ανάπτυξη προϋποθέτει, ότι οι συναισθηματικές ικανότητες του ανθρώπου είναι άρρηκτα δεμένες με διαισθητικούς αξιακούς προσανατολισμούς του. Με άλλα λόγια, αν λάβουμε ως δεδομένο ότι τα συναισθήματα προκαλούνται όταν ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ύπαρξη πραγμάτων που είναι αληθινά σημαντικά, τότε οι αξίες γίνονται αντιληπτές ως συναισθηματικές αποκρίσεις σε ‘πηγές σημαντικότητας’.

Έτσι, δημιουργείται μια παράλληλη μορφή γνώσης που δεν είναι διανοητική, αλλά συνιστά μια συναισθηματική εκτίμηση υπέρτατων αξιών. Υπό την έννοια αυτή και σύμφωνα με αναλύσεις της ψυχολογίας της ανάπτυξης (βλ. Donaldson 1992, αναφέρεται σε Woods ό.π.: 694-5), οι αξίες εμφανίζονται ως εξε-

λίξεις μη εγωιστικών συναισθημάτων, δηλαδή αλτρουιστικών ‘συναισθημάτων τα οποία προσανατολίζονται σε ζητήματα ‘υπερπροσωπικής’ σημαντικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, το συμμιγές κοινωνικό πράττειν, που εμφανίζεται ως «διαισθητική με βάση τις αξίες ορθολογική δράση», είναι αντιφατικό και ασταθές και έχει δύο βασικά χαρακτηριστικά: αφενός ικανοποιεί την ανθρώπινη παρόρμηση της απόκρισης στις άμεσες ηθικές και δεοντολογικές επιταγές και αφετέρου χρησιμοποιεί τη λογική για να θεμελιώσει και να θέσει σε ισχύ αυτή την παρόρμηση (στο ίδιο: 702).

Η επικράτηση του εργαλειακού ήθους, ως πολιτισμικού πυρήνα του πνεύματος του καπιταλισμού είναι ταυτόχρονα και η πηγή των κινήτρων αιτιολόγησης της αδυναμίας να οργανώσουμε και να αναπαράγουμε τη ζωή μας έξω από τις δομές του κεφαλαίου. Πολλά κοινωνικά κινήματα δρουν συλλογικά, προκειμένου να αποκτήσουμε την ικανότητα να αναδιοργανώσουμε τη ζωή μας έξω και ενάντια στις δομές του κεφαλαίου και στις κυρίαρχες κοινωνικές αναπαραστάσεις που αυτές δημιουργούν και διαχέουν στον καθημερινό βίο. Βασική παράμετρος αυτής της δράσης τους είναι η προσπάθεια να εμβάλλουν καθοριστικά την κοινωνικότητα, την αμοιβαιότητα και την αλληλεγγύη στις ανθρώπινες σχέσεις. Για τον σκοπό αυτό, προσπαθούν να αποδείξουν στην πράξη ότι η ποιότητα των υπάρχουσών σχέσεων, με όλο τον συναισθηματικό πλούτο, τους διαισθητικούς προσανατολισμούς και τις αξιακές δεσμεύσεις, επιδρά καθοριστικά στη διαμόρφωση των ατομικών και συλλογικών κινήτρων.

Πράγματι, όσο και αν οι στερεότυπες οικονομι-

κές αναλύσεις υποβαθμίζουν την κοινωνική ταυτότητα και τις προϋπάρχουσες σχέσεις των ατομικών δρώντων, εντούτοις τα άτομα χρησιμοποιώντας έναν σύνθετο ορθολογισμό γνωρίζουν καλύτερα από τους αναλυτές πώς να κινηθούν, βασιζόμενα στη γνώση που έχουν για τις σχέσεις αυτές (Granovetter 1985: 491). Όπως, σημειώνει ο Polanyi στο πρωτοποριακό έργο του *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός*: «(...) η ανθρώπινη οικονομία θεμελιώνεται στις κοινωνικές σχέσεις: ο άνθρωπος δεν δρα για να διασφαλίσει το ατομικό του συμφέρον στην κατοχή υλικών αγαθών· δρα για να διασφαλίσει την κοινωνική του υπόσταση, τις κοινωνικές του κατακτήσεις και φιλοδοξίες. Εκτιμά τα υλικά αγαθά, μόνο εφόσον συμβάλλουν προς αυτήν την κατεύθυνση» (Πολάνυι 2001: 48). Και ο Hobsbawm επίσης, από μια ιστορική άποψη, είναι κατηγορηματικός αποτιμώντας τη σημασία που απέκτησαν για τη διαμόρφωση της σύγχρονης αστικής βιομηχανικής κοινωνίας οι ομαδικοί δεσμοί, η ομαδική αλληλεγγύη και τα ηθικά συστήματα ως προϋπάρχουσες συνθήκες αυτής της διαμόρφωσης. Εκτιμά, ότι ακόμη και μέχρι τα μέσα του εικοστού αιώνα η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία βασίστηκε στη συμβιωτική σχέση, που ανέπτυξε με την παλαιά κοινότητα, τους διαμορφωμένους δεσμούς συγγένειας και τις προϋπάρχουσες οικογενειακές αξίες. Αυτή η συμβιωτικότητα επέτρεψε στον καπιταλισμό να επιβιώσει συμπληρώνοντας την ορθολογική μεγιστοποίηση του κέρδους και τη συνεχή συσσώρευση με ορισμένα άκρως απαραίτητα κληρονομημένα ιστορικά αποκτήματα πολιτισμικού χαρακτήρα. Αυτά, εντέλει, στήριζαν τις ωφελμιστικές λειτουργίες και τα ατομικιστικά κίνητρα δρά-

σης της αγοράς με κλίσεις και ροπές που ήταν αναγκαίες ακριβώς επειδή «δεν είχαν καμιά εγγενή διασύνδεση με την επιδίωξη του ατομικού πλεονεκτήματος» (Hobsbawm 1999: 433-440). Έτσι, κίνητρα, αξιολογικές κρίσεις και κανόνες συμπεριφοράς που προέρχονταν από κληρονομημένες αξίες κοινοτικού και οικογενειακού τύπου, όπως κοινωνική συνεργασία, οικογενειακή και θρησκευτική αλληλεγγύη, αναγνώριση, υπερηφάνεια, το ‘έθος της εργασίας’, αμοιβαία εμπιστοσύνη, συνήθειες υπακοής και αφοσίωσης κ.ο.κ., αποδείχθηκαν ζωτικής σημασίας για την επιβίωση και ανάπτυξη ενός υλικά προσανατολισμένου και εργαλειακά ορθολογικού συστήματος της αγοράς που καταστατικά, αξιακά και συμπεριφορικά δεν είχε καμιά σχέση με τέτοιες αξίες.

Το επιχείρημα της ‘εμπέδωσης’ (embeddedness) του Granovetter στηρίζεται ακριβώς σε αυτό τον συλλογισμό. Η ωφελιμιστική παράδοση της κλασικής και νεοκλασικής οικονομικής σκέψης (αρχίζοντας από τη θεωρία του Hobbes) προϋποθέτει πως η ορθολογική και ιδιοτελής συμπεριφορά δεν επηρεάζεται παρά μόνο ελάχιστα από τις κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, οι συμπεριφορές των ατόμων και οι απορρέουσες δραστηριότητες των θεσμών πρέπει απαραίτητα να αναλυθούν ως συναρτήσεις του είδους και της ποιότητας τρεχουσών κοινωνικών σχέσεων και όχι ως ανεξάρτητες μεταβλητές (Granovetter ό.π.: 481-2). Με τα λόγια του: «Μια γόνιμη ανάλυση της ανθρώπινης δράσης μάς υποχρεώνει να αποφύγουμε την ατομίκευση που συνεπάγονται οι αντιλήψεις της υποκοινωνικοποίησης και της υπερκοινωνικοποίησης. Οι δρώντες δεν συμπεριφέρονται και δεν αποφασίζουν σαν άτομα

εκτός ενός κοινωνικού πλαισίου, ούτε συμμορφώνονται δουλικά σε ένα σενάριο γραμμένο γι αυτούς από την ειδική διατομή κοινωνικών κατηγοριών στις οποίες τυχαίνει να ανήκουν. Οι απόπειρές τους για εμπρόθετη δράση είναι, αντιθέτως, εμπεδωμένες σε συγκεκριμένα τρέχοντα συστήματα κοινωνικών σχέσεων» (στο ίδιο: 487).

Το επιχείρημα της ‘εμπέδωσης’ του Granovetter υπογραμμίζει τον ρόλο συγκεκριμένων προσωπικών σχέσεων και δομών (ή ‘δικτύων’) αυτών των σχέσεων στη δημιουργία εμπιστοσύνης και στην αποθάρρυνση της αδικοπραξίας. Σε συλλογικό επίπεδο, αυτό προϋποθέτει επίσης να θεωρήσουμε την ‘εμπέδωση’ ως ενσωμάτωση οργανωμένων μορφών συλλογικής δράσης σε ειδικά δίκτυα σχέσεων (Ansell 2003: 127). Η σύγχρονη εμπειρική έρευνα για τα κινήματα αναδεικνύει πράγματι τη σημασία των διαπροσωπικών σχέσεων και των προϋπαρχόντων δικτύων σχέσεων τόσο στη συγκρότηση νέων όσο και στη λειτουργία παλαιών κινηματικών δομών (βλ., ενδεικτικά, Diani 1995, 1997, 2002, 2003 και 2004).

Η ωφελμιστική αντίληψη που προτείνει η οικονομική σκέψη σχετικά με τις δυνατότητες, τα περιεχόμενα και τα όρια στις επιλογές δράσης των ατόμων μπορεί να εμφανίζεται ως εύλογη μόνο στο βαθμό που αυτή η σκέψη στήνει μια ‘υπεριστορική’ παράσταση, η οποία εμφανίζει το σύστημα της αγοράς ως το ιστορικά μοναδικό πλαίσιο αναφοράς για την κατανόηση όλων των συμπεριφορών και των διαδικασιών βασικής κοινωνικής συσχέτισης και διάδρασης. Σύμφωνα με τον Polanyi, η αγοραία προσέγγιση διακρίνεται σαφώς από μια περιοριστική σύλληψη των πραγμάτων.

Εμφανίζει την αγορά σαν τον τόπο ανταλλαγής, το εμπόριο σαν την πραγματική ανταλλαγή και το χρήμα σαν το μέσο ανταλλαγής. Άρα, στη λογική αυτή η αγορά είναι ο δημιουργικός θεσμός, του οποίου το εμπόριο και το χρήμα είναι οι λειτουργίες. Αντίθετα, λέει ο Polanyi, καθήκον των κοινωνικών επιστημών είναι να αναπτύξουν ένα ευρύτερο πλαίσιο αναφοράς, στο οποίο να μπορεί να αναχθεί και η αγορά αυτή καθεαυτή (Polanyi 1992).

Η υπογράμμιση της επιστημονικά αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ οικονομικής συμπεριφοράς και υλικών κινήτρων αφενός και τύπων κοινωνικής συσχέτισης και ηθικών αξιών αφετέρου μοιάζει περισσότερο ‘φυσική’ όσο αναφερόμαστε σε παρελθούσες εποχές ενός ατελούς εκσυγχρονισμού. Ωστόσο, τι θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς σχετικά με αυτή τη σύνδεση στην εποχή μας; Τι να πει κανείς για τη σχετικότητα των υλικών κινήτρων σε μια εποχή όπως η σημερινή της παγκοσμιοποιημένης καπιταλιστικής ολοκλήρωσης; Πράγματι, υπάρχουν σήμερα ορισμένα πεδία, στα οποία εκδηλώνεται με καθημερινή συχνότητα η ανθρώπινη συμπεριφορά και τα οποία θεωρούνται ότι ανήκουν καταστατικά στον σκληρό πυρήνα εκδήλωσης του σύγχρονου οικονομικού πράττειν, επομένως λογικά θα έπρεπε να αντανakλούν πιστά τα κίνητρα για την επιδίωξη της μεγιστοποίησης του ατομικού οφέλους και, μάλιστα, με όρους κατ’ εξοχήν υλικούς.

Τέτοια χαρακτηριστικά πεδία είναι για παράδειγμα η εργασία και η κατανάλωση. Όντως, η αντίληψη ότι στα πεδία της εργασίας και της κατανάλωσης ο άνθρωπος αναζητεί κατ’ εξοχήν τη μέγιστη ωφέλεια με αντίστοιχους όρους ατομικού κέρδους και προσω-

πικής απόλαυσης, είναι μια αντίληψη γερά εδραιωμένη όχι μόνο στην καθημερινή ζωή αλλά και στην τυποποιημένη οικονομική σκέψη. Θα είχε, επομένως, μεγάλη σημασία να δούμε πώς σε αυτά τα πεδία διαμορφώνονται οι προϋποθέσεις του ανθρώπινου πράττειν.

Σε ό,τι αφορά την εργασία, είναι, όπως είδαμε, γνωστή η άποψη των κλασικών οικονομολόγων, ότι η οικονομία γενικώς συνιστά μια ξεχωριστή και διαφοροποιημένη σφαίρα στη σύγχρονη κοινωνία, πλήρης συναλλαγών και δοσοληψιών που προσδιορίζονται από ατομικούς ορθολογικούς υπολογισμούς και εργαλειακές προσεγγίσεις και δεν σχετίζονται με κοινωνικές υποχρεώσεις και δεσμεύσεις κοινοτικού χαρακτήρα (Granovetter 1985). Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η εργασία ως υπο-πεδίο της σφαίρας της οικονομίας, δεν μπορεί παρά να ακολουθεί αυτή τη λογική. Όμως αυτή η λογική αγνοεί κατάφωρα τον πολυδιάστατο χαρακτήρα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, ειδικά όταν τις συνδέει μονοσήμαντα με στόχους επιβίωσης, ευημερίας ή πλουτισμού. Υποτίθεται ότι η οικονομία (άρα και η εργασία) είναι η επικράτεια της ορθολογικής συμπεριφοράς, ενώ οποιοδήποτε διαφορετικό κίνητρο εντός αυτής, συναισθηματικού, πολιτισμικού ή σχεσιακού χαρακτήρα, συνιστά απλώς ανορθολογική ‘εκτροπή’ από τις ‘φυσικές’ κανονιστικές επιταγές της. Έτσι, η ορθόδοξη οικονομική θεωρία αποκλείει από την εργασία ‘ανάμεικτα κίνητρα’ του πράττειν, όπως η αίσθηση του καθήκοντος και η ευχαρίστηση από την εργασία ως αυτοσκοπός (Polanyi 2014: 25). Η σοσιαλιστική παράδοση της επιστημονικής προσέγγισης της εργασίας, εντούτοις, εισάγει πολύ λογικά στο πεδίο

της εργασίας τη δυναμική που επιβάλουν το είδος και η ποιότητα των κοινωνικών σχέσεων, που συνάπτονται και αναπτύσσονται ανάμεσα στους ανθρώπους.

Ο Richard Sennett μιλώντας για τη δεξιότεχνία ως τέχνη της κατασκευής φυσικών πραγμάτων, υποστηρίζει πως αυτή δημιουργεί στους κατασκευαστές μια επίγνωση των τεχνικών της εμπειρίας που είναι σε θέση να διαμορφώσει τις σχέσεις τους με τους άλλους. Σημειώνει: «Η ρουτίνα και η πρακτική εξάσκηση παίζουν θετικό και ανοικτό ρόλο στην εργασία κατασκευής φυσικών πραγμάτων, με τον ίδιο τρόπο που οι άνθρωποι χρειάζονται να εξασκήσουν τις σχέσεις τους μεταξύ τους και να μάθουν τις δεξιότητες της πρόβλεψης και της αναθεώρησης προκειμένου να βελτιώσουν αυτές τις σχέσεις (...) Οι ικανότητες που έχουν τα σώματά μας να σχηματίζουν φυσικά πράγματα είναι οι ίδιες ικανότητες που αξιοποιούμε στις κοινωνικές σχέσεις» (Sennett 2008: 289-290). Μας θυμίζει, επίσης, ότι κατά τον John Dewey η βάση του σοσιαλισμού αυτή καθαυτή είναι η βελτίωση της ποιότητας της ανθρώπινης εμπειρίας στην εργασία (Sennett 2008: 287). Σημειώνει επί του ζητήματος ο Dewey: «Η εργασία είναι από ψυχολογική άποψη μια δραστηριότητα, η οποία συμπεριλαμβάνει συνειδητά ως αναπόσπαστο μέρος της τη μέριμνα για τις συνέπειες· γίνεται εξαναγκαστική δουλειά, όταν οι συνέπειες βρίσκονται εκτός της δραστηριότητας, σαν ένας σκοπός ως προς τον οποίο η δραστηριότητα είναι απλώς ένα μέσο. Εργασία που διαπνέεται από παιγνιώδη στάση είναι τέχνη» (Dewey 1969: 241-2, αναφέρεται σε Sennett ό.π.: 288).

Από φιλοσοφική άποψη ο πραγματισμός του Dewey, που εισάγει ηθικά ζητήματα στο πεδίο της ερ-

γασίας, υποστηρίζει ότι για να εργαστεί καλά ο άνθρωπος, χρειάζεται να αποδεσμευτεί από τις συναρτήσεις σκοπών και μέσων (στο ίδιο). Σύμφωνα με τον Sennett, το σοσιαλιστικό φιλοσοφικό ρεύμα του πραγματισμού θεωρεί αξεχώριστες τις, φαινομενικά συνώνυμες αλλά ουσιαστικά διάφορες, έννοιες ‘Erlebnis’ (γεγονός ή σχέση που προκαλεί μια ενδότερη συναισθηματική εντύπωση) και ‘Erfahrung’ (γεγονός, δράση ή σχέση που καθιστά κάποιον εξωστρεφή και προϋποθέτει δεξιότητες μάλλον παρά ευαισθησία), καθόσον και οι δύο έννοιες μαζί και αξεχώριστα συγκροτούν την πραγματικότητα της αληθινής εμπειρίας. Αν κάποιος παραμένει αποκλειστικά στο πεδίο του Erfahrung, υποκύπτει στο ελάττωμα της εργαλειακότητας, αφού παγιδεύεται στον τρόπο σκέψης και δράσης που κυριαρχείται από τη σχέση ‘σκοπών και μέσων’. Οι Dewey, Ruskin & Morris παροτρύνουν τους εργάτες να προσεγγίσουν την ποιότητα της εργασίας τους με όρους κοινού πειράματος, συλλογικής δοκιμής και σφάλματος. Και οι τρεις αμφισβητούν την επιδίωξη της ποιότητας ως μέσου για κέρδος (στο ίδιο).

Από μια διαφορετική οπτική γωνία, που συνδυάζει την ανάλυση του Μαρξ για τον καπιταλισμό με τη θεωρία του Φουκώ για τη βιοπολιτική, ο Pierre Macherey προτείνει ακριβώς μια ίδια πρακτική προσέγγιση της εργασίας και της εμπειρίας, θεμελιωμένη στο σύνθημα ‘δοκιμή και σφάλμα’! Αναλύοντας τον αμφίσημο χαρακτήρα της εργασίας στον καπιταλισμό ο Γάλλος φιλόσοφος διακρίνει την εργασία αφενός ως ‘εργατική δύναμη, δηλαδή ως πραγματική και πραγματικά παράγουσα δύναμη που είναι ενσωματωμένη στις ανθρώπινες σωματικές και διανοητικές ικανότη-

τες και αφετέρου ως ‘παραγωγική δύναμη’, δηλαδή ως δύναμη, που λειτουργεί παραγωγικά μόνο υπό την προϋπόθεση, ότι η εργατική δύναμη έχει μετασχηματιστεί υπό την καπιταλιστική διεύθυνση και επόπτευση της εργασιακής διαδικασίας και έχει γίνει εύπλαστη πραγματικότητα.

Η διαφορά ανάμεσα στις δύο έννοιες μπορεί να ιδωθεί και ως απόσταση ανάμεσα στην πραγματική δύναμη και στην σκοπούμενη δράση, ανάμεσα στη βιολογική ευλύγιστη δύναμη και στον βιοπολιτικό μετασχηματισμό της σε σύνθετη παραγωγική, συνεργαζόμενη και εργαλειακή δράση. Είναι ταυτόχρονα και η διαφορά που προκύπτει, όταν η εργασία από παράγουσα δύναμη γίνεται παραγωγική δύναμη, από εργατική δύναμη που ανήκει στον εργαζόμενο γίνεται παραγωγική δράση που περιέρχεται στον εργοδότη (Macherey 2013: 42-6). Ο ατομικός εργαζόμενος, επομένως, δεν είναι απλώς ο φορέας μιας κληροδοτημένης από τη φύση και τις συνθήκες ζωής του παραγωγικής δύναμης, είναι ταυτόχρονα ο κάτοχος μιας δυναμικότητας, που ανήκει όμως στον εργοδότη του. Ο εργοδότης - καπιταλιστής μπορεί (και εκεί αποσκοπεί) να καταστήσει αυτή τη δύναμη, υπό την επίδραση των τεχνικών διεύθυνσης και επιτήρησης της διαδικασίας παραγωγής και του εργατικού ελέγχου, διαρκώς βελτιώσιμη παραγωγικότητα.

Κι εδώ ακριβώς αναφύεται η σημασία της εργασίας με τη δημιουργική της μορφή, όχι πλέον ως επαναστατική ρήξη και οριστική ταξική χειραφέτηση, αλλά ως σταδιακή απελευθέρωση της πρωτοβουλίας του εργαζόμενου σχετικά με τον τρόπο χρήσης της εργατικής του δύναμης και ως χτίσιμο της δυνατότητάς του

να οικοδομήσει βαθμιαία τις δικές του εμπειρίες και τεχνολογίες αντίστασης απέναντι στην εργοδοτική επιβολή. Αυτό προϋποθέτει φυσικά (στο ίδιο: 61) ότι ο εργαζόμενος θα μπορέσει να χτίσει μια ‘επιτελεστική’ ευφυΐα ανάλογη με εκείνη που έχτισε ιστορικά ο ίδιος ο καπιταλιστής προχωρώντας ψηλαφητά, με δοκιμές και σφάλματα. Θα μπορέσει δηλαδή να εγκαθιδρύσει τις δικές του ‘τεχνολογίες αντίστασης’ απέναντι στις ‘τεχνολογίες εξουσίας’ που του επιβάλλονται και έχουν διαπεράσει «μέχρι και τις ελάχιστονες πτυχές του είναι του» (στο ίδιο).

Ο Macherrey υπονοεί σαφώς ότι αυτές οι τεχνολογίες αντίστασης μπορούν να θεμελιωθούν στη βάση μιας βιοπολιτικής αντίστασης που σταδιακά θα υπονομεύσει την εργαλειακή κατασκευή της παραγωγικής διαδικασίας η οποία είναι προσανατολισμένη αποκλειστικά στη μέγιστη δυνατή εκμετάλλευση και στη μέγιστη ποσότητα κέρδους. Φυσικά, αυτό απαιτεί, έστω και αν δεν αναφέρεται ρητά, μια επιστροφή στον νεαρό Μαρξ και στην ανάλυση της έννοιας της αλλοτρίωσης στην εργασία!

Η κατανάλωση, ως πεδίο διαμόρφωσης των προϋποθέσεων του ανθρώπινου πράττειν, εμφανίζεται και αυτή στις τυποποιημένες οικονομικές αναλύσεις ως υπο-πεδίο της οικονομίας που ακολουθεί τη μοίρα της εργασίας: διαπερνάται απ’ άκρου εις άκρον από υλική ορθολογικότητα, υπολογιστικότητα, εργαλειακότητα και ατελείωτο κυνήγι της προσωπικής ωφέλειας, εδώ ιδωμένης ως κατοχής και απόλαυσης. Αν όντως θεωρήσουμε την κατανάλωση ως βασικό πεδίο εκδήλωσης συμπεριφορών, που είναι προσανατολισμένες σύμφωνα με υλικά κίνητρα, τότε θα έπρεπε αντιστοι-

χως οι υποκειμενικές επιλογές σε αυτό το πεδίο να αντανακλούν πιστά και αυστηρά την υλικότητα των κριτηρίων δράσης. Συμβαίνει πράγματι αυτό; Φαίνεται, πάλι, πως όχι! Αν' αυτού, έχουμε σοβαρές ενδείξεις ότι η κοινωνική σημασία της κατανάλωσης και της επιλογής αντικειμένων επεκτείνεται πολύ πέραν των ορίων της απλής ευχαρίστησης ή της ηδονής που προκαλεί η απόκτηση και κατοχή αντικειμένων. Είναι γνωστό το απλοϊκό στερεότυπο σύμφωνα με το οποίο η καταναλωτική συμπεριφορά επιτελείται στο βασίλειο του υλικού προσανατολισμού του ανθρώπου και εξ αυτού στιγματίζεται αποκλειστικά από τις αρχές δράσης και τις μορφές αναγκών που είναι σύμφυτες με αυτό τον προσανατολισμό.

Η κοινωνική έρευνα, εντούτοις, επισημαίνει συχνά ότι στην πραγματικότητα η διαδικασία ικανοποίησης των ανθρώπινων αναγκών είναι πολύ πιο περίπλοκη. Οι Mead et al για παράδειγμα μας λένε πως οι άνθρωποι είναι σε θέση να χρησιμοποιούν κοινωνικά την κατανάλωση για να ικανοποιήσουν τη βασική ανάγκη τους να συνδέονται με άλλους ανθρώπους. Μάλιστα, αυτή η ανάγκη εμφανίζεται ως τόσο βασική ώστε να υπερβαίνει και τα στενά όρια μιας 'επιδεικτικής κατανάλωσης' που αφορά τα πλουσιότερα στρώματα. Πράγματι, ακόμη και τα φτωχότερα άτομα, ακόμη και εκείνα που βιώνουν άμεσα τον κοινωνικό αποκλεισμό, τείνουν να προσαρμόζουν τα καταναλωτικά τους πρότυπα στην ανάγκη δημιουργίας και διατήρησης κοινωνικών δεσμών.

Έτσι, τα κίνητρα της κοινωνικότητας και της κοινωνικής διάδρασης εμφανίζονται πιο ισχυρά από την απλή υλική ανάγκη της ευχαρίστησης της κατανάλω-

σης (Mead et al 2008: 227). Από την πλευρά του και ο Μπωντριγιάρ (ό.π.: 81 κ.ε.) επισημαίνει ότι η κατανάλωση δεν συνδέεται με ανάγκες για συγκεκριμένα αντικείμενα, αλλά αφορά ανάγκες για κοινωνικό νόημα, ανάγκες για ‘διαφορά’ στην άνεση, στο κοινωνικό κύρος, στην ταξική διάκριση κοκ.. Η κοινωνική λογική της συγκρότησης των ομάδων και των θέσεων, που εντός τους καταλαμβάνουν και διεκδικούν τα άτομα, καθιστούν την κατανάλωση ένα σύστημα οργάνωσης κωδικοποιημένων σημείων, μια τάξη σημασιών ή μια γλώσσα που εντός της τα άτομα επικοινωνούν και μοιράζονται σημασίες.

Επομένως, οι καταναλωτικές συμπεριφορές εντάσσονται σε ένα γενικευμένο σύστημα ανταλλαγής και συλλογικής παραγωγής κωδικοποιημένων αξιών το οποίο είναι ταυτόχρονα σύστημα ιδεολογικών αξιών και σύστημα επικοινωνίας. Πειράματα στην κοινωνική ψυχολογία (βλ. Tajfel 1970, J. C. Turner 1975) έχουν δείξει ότι στην προσπάθεια διομαδικής διάκρισης τα άτομα δίνουν έμφαση στη συνολική διαδικασία κοινωνικής σύγκρισης και όχι στην απλή επιθυμία χρηματικής απολαβής.

Ουσιαστικά, οι παραπάνω διαπιστώσεις μας λένε ότι, ακόμη και αν προσδιορίσουμε με ορθολογικό τρόπο τις επιθυμίες και τα κίνητρα των ανθρώπων που βρίσκονται στη βάση των συμπεριφορών τους, είναι αδύνατο να θεμελιώσουμε αυτό τον ορθολογισμό στο στενό πλαίσιο μια υλικά προσανατολισμένης αντίληψης. Αυτή η αντίληψη θεμελιώθηκε ουσιαστικά ως μια στρεβλή αυτοκατανόηση του δυτικού ανθρώπου διαμέσου της εξαναγκαστικής προσχώρησής του στην ωφελμιστική εκδοχή της ζωής (Polanyi 2014: 14). Στην

πραγματικότητα, ο ανθρώπινος ορθολογισμός είναι ένας σύνθετος ορθολογισμός που συνδυάζει υλικές με εξόχως κοινωνικο-πολιτισμικές παραμέτρους (συναίσθημα, αξίες, παραδόσεις, συνήθειες, αισθητικές κτλ.) και όλα αυτά διατυπωμένα με τους όρους μιας αναζητούμενης κοινωνικότητας που φαίνεται να κυριαρχεί και να επηρεάζει καθοριστικά την αναζήτηση μιας συμπεριφορικής ικανοποίησης των βαθύτερων υποκειμενικών αναγκών, που διαμορφώνονται στο πλαίσιο κοινωνικών διαδράσεων.

2.6. ‘Μακρο-’ και ‘μικρο-’ δυναμικές του έλλογου πράττειν: ο ρόλος των συναισθημάτων

Ο οικονομισμός καταδυναστεύει τη ζωή μας. Η οικονομική αιτιοκρατία εξοβελίζει από τη ζωή μας ως συμπεριφορικά κίνητρα ‘ανορθολογικής’ φύσης το συναίσθημα, την ηθική δέσμευση, τον αξιακό προσανατολισμό και τη συνήθεια. Προφανώς, εδώ χρειάζεται να αναδείξουμε, ως βασικό κρίκο της επιχειρηματολογίας εναντίον μιας αποκλειστικά οικονομιστικής προσέγγισης των ανθρώπινων κινήτρων, το ζήτημα των πραγματικών αναγκών και των εξαρτήσεων μεταξύ των προσώπων που προκύπτουν από αυτές τις ανάγκες. Φαίνεται ότι η σύγχρονη συνάρτηση -αν όχι ταύτιση- μεταξύ αυτών των δύο εννοιολογικών κατηγοριών προκαλείται από μια εμμονή σε δικαιοκούς χαρακτήρα διαδικασίες εξατομίκευσης, οι οποίες υποτίθεται ότι διαλύουν τα δεσμά που μας ενώνουν με άλλα άτομα, από τα οποία σε μεγάλο βαθμό εξαρτόμαστε ηθικά, συμβατικά και σε επίπεδο κοινωνικής αναπαραγωγής στον καθημερινό βίο. Κατά τούτο, η μεθοδολογική ανάγκη να διαχωριστεί το ζήτημα των αναγκών από τη

ρητορική των δικαιωμάτων γίνεται ολοένα εντονότερη. Η Alisa Del Re, για παράδειγμα, υποστηρίζει πως το ζητούμενο σήμερα δεν είναι να διεκδικούμε απλώς δικαιώματα, αλλά και να αναγνωρίζουμε ανάγκες. Πράγματι, η τυπική σύλληψη του δικαιώματος τείνει να απορρίπτει την ιδέα ότι είμαστε όλοι αμοιβαία εξαρτημένοι μεταξύ μας και δέχεται μόνο την εξάρτηση συγκεκριμένων προσώπων, που είναι εξαρτημένα από κάποιον ο οποίος ορίζεται ως ‘αυτόνομο άτομο’, επειδή συνήθως είναι μισθωτός εργαζόμενος.

Με τα λόγια της Del Re: «(...) παρακολουθούμε το παράδοξο κοινωνικών πολιτικών, πολιτικών για την εργασία και την οικογένεια που λειτουργούν με μια αντίληψη του ανεξάρτητου ατόμου, δηλαδή εκείνου που λειτουργεί στην αγορά της εργασίας ελεύθερο από οικογενειακές υποχρεώσεις. Όμως, η δυνατότητα αυτή καθαυτή αυτού του ατόμου να δρα στην αγορά εξαρτάται στην πραγματικότητα από την εργασία φροντίδας, από την αναπαραγωγική εργασία κάποιας που, αντίστοιχα, γίνεται αντιληπτή σαν εξαρτημένη, συνήθως από το μισθό άλλου» (Del Re 2013: 106-7). Είναι προφανές ότι, ειδικότερα σε περιόδους οικονομικής κρίσης όπως αυτή που βιώνουν τα τελευταία χρόνια πολλές χώρες και φυσικά η Ελλάδα, αυτή η εξάρτηση επανέρχεται στο προσκήνιο, ενεργοποιώντας εκ νέου πολύπλευρες ανάγκες συμβιωτικής εξάρτησης και καθημερινής κοινωνικής αναπαραγωγής. Έτσι, υπό το βάρος της ανεργίας, της φτώχειας και του αποκλεισμού, αναδεικνύεται και πάλι καθαρά ένα ολόκληρο πλέγμα ζωντανών σχέσεων τις οποίες η τυπική (συνήθως μισθωτή) εργασία στον καπιταλισμό απέκρυπτε υπό το παραμορφωτικό φως του αυτονομημένου ατο-

μικού δικαιώματος.

Τώρα, αυτές οι σχέσεις αναβιώνουν εμφατικά μέσα από τις αναγκαστικές στρατηγικές επιβίωσης που εφαρμόζουν τα νοικοκυριά: ενίσχυση του ρόλου της γυναίκας ως κρίσιμου κρίκου της αναπαραγωγής, αναγκαστική επανένωση νοικοκυριών με την επιστροφή των νέων στην οικογενειακή τους εστία, ενεργοποίηση δικτύων κοινωνικής στήριξης και συλλογικής αλληλεγγύης, κ.ο.κ. Προφανώς, η αναβίωση αυτών των επιβιωτικών στρατηγικών αναδεικνύει με μεγαλύτερη σαφήνεια σήμερα την ανάγκη να αντικρούσουμε το ηγεμονικό επιχείρημα του νεοφιλελευθερισμού σχετικά με την κυριαρχία των οικονομικών, υλικών και ωφελιμιστικών κινήτρων του πράττειν.

Αν το βασικό επιχείρημα του οικονομισμού είναι η υποτιθέμενη παντοδυναμία των μακροδομικών παραμέτρων της σύγχρονης ζωής (παγκοσμιοποίηση, εμπορευματοποίηση, ολοκλήρωση της αγοράς), μπορούμε να αντιπαραθέσουμε σε αυτό τις θέσεις που αναπτύχθηκαν στο πρώτο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου σχετικά με τη ‘μυθολογία της παγκοσμιοποίησης’. Ακόμη όμως και αν δεχθούμε την ιδέα μιας πανίσχυρης παρουσίας των μακροδομικών δεδομένων στη ζωή μας, δεν μπορούμε να δεχθούμε εύκολα ότι αυτά τα δεδομένα δεν επηρεάζονται από ‘μικροδομικές’ παραμέτρους.

Από τη σκοπιά της κοινωνικής ψυχολογίας, ο Henri Tajfel παρατηρεί εν προκειμένω ότι οι κοινωνικοψυχολογικές μεταβλητές εισέρχονται με τη δική τους δυναμική στην αιτιώδη σπείρα της διαμόρφωσης των διομαδικών συμπεριφορών. Σύμφωνα με τον Tajfel, οι κοινωνικοψυχολογικές μεταβλητές ασκούν μια ανά-

δραση πάνω στις μακροδομικές διεργασίες. Ενώ δηλαδή, αυτές οι μεταβλητές προσδιορίζονται από προγενέστερες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές διεργασίες, στη συνέχεια «αποκτούν με τη σειρά τους μια αυτόνομη λειτουργία, που επιτρέπει σε αυτές να εκτρέπουν στη μία ή στην άλλη κατεύθυνση την επακόλουθη λειτουργία εκείνων των διεργασιών» (Tajfel 1974: 65). Άρα, είναι εξαιρετικά απλουστευτική η εικόνα μιας μονότροπης συσχέτισης μεταξύ των μακροδομικών δυναμικών και των ατομικών χαρακτηριστικών του βίου, με την έννοια της επιρροής που ασκούν οι πρώτες στα δεύτερα χωρίς δυνατότητα ανάδρασης, αντίστασης ή ανατροπής. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι παρόμοια εν προκειμένω είναι και η θέση που καταλαμβάνει η έννοια του *habitus* στον Bourdieu, με την έννοια ότι η έξις είναι το αποτέλεσμα της πολιτισμικής επιρροής που ασκούν κοινωνικές και ταξικές μεταβλητές επί των ατομικών επιλογών. Με τη διαφορά ότι στον Bourdieu η έξις δεν αποκτά ποτέ τη δυναμική μιας, έστω εν μέρει, αυτονομημένης υποκειμενικής στάσης έναντι των μακροδομικών διεργασιών που την προσδιόρισαν.²²

Είπαμε προηγουμένως ότι η οικονομιστική προ-

²² Όπως επισημαίνει κριτικά ο Sayer (1999: 409, 412-3, 417, 423), το θέμα με τον Bourdieu, είναι ότι παραλείπει συνειδητά να αναφερθεί στην πρακτική δυνατότητα της ανιδιοτελούς υποκειμενικής κρίσης. Ενώ δηλαδή περιγράφει εμφατικά την επίδραση των μακροδομικών παραγόντων (λειτουργίες της κοινωνικής τάξης, του κοινωνικού φύλου, των κοινωνικών κανόνων κτλ.) επί των δυνατοτήτων που έχουν τα άτομα να κρίνουν και να τοποθετούνται απέναντι στις καταστάσεις που βιώνουν, δεν αναφέρεται αναλόγως στις υποκειμενικές δυνατότητες των ατόμων να επιλέγουν τρόπους δράσης με βάση ατομικά χαρακτηριστικά τους που είναι ή μπορεί να είναι –τουλάχιστον εν μέρει– αυτονομημένα από τις αρχικές μακροδομικές πηγές τους.

σέγγιση του ανθρώπινου πράττειν τοποθετεί οριστικά και αναπόδραστα τα συναισθήματα (ή μάλλον τα ‘ηθικά’, τα μη εγωιστικά συναισθήματα) στην ανορθολογική πλευρά του ανθρώπινου βίου. Ο ορθολογισμός για τον homo oeconomicus είναι ωφελιμιστικός υπολογισμός απαλλαγμένος από κάθε υποψία ανορθολογικού (μη εγωιστικού) συναισθήματος. Στις αρχές του ανθρώπινου πράττειν στον καπιταλισμό, ο καταστατικός προσδιορισμός των αποδεκτών κινήτρων επιβάλλει έναν πλήρη διαχωρισμό της λογικής από το συναίσθημα. Αντίθετα, ο Katsiaficas απορρίπτει τον απόλυτο διαχωρισμό συναισθήματος και ορθολογικότητας. Αναφερόμενος στην απελευθερωτική δυναμική των κοινωνικών κινήματων αναδεικνύει την ερωτική δράση ως το συναισθηματικό τους περιεχόμενο. Ο έρωτας, ως μορφή εξιδανίκευσης, είναι εν προκειμένω η συλλογική, διαμέσου των κινήματων, εξιδανίκευση της ενστικτώδους ανάγκης μας για ελευθερία (Katsiaficas 2010: 6, 11) και συνιστά τη σύγχρονη μορφή αμφισβήτησης των δομών της μετανεωτερικής κοινωνίας, ακριβώς όπως η γενική απεργία ήταν η κορύφωση της ταξικής πάλης στη βιομηχανική εποχή (στο ίδιο: 15).

Επομένως, τα κοινωνικά κινήματα είναι μορφές συλλογικής δράσης που, διαμέσου της ερωτικής εξιδανίκευσης, θεμελιώνουν στην πράξη τη σύγχρονη ελευθερία, νοούμενη ως διαλεκτική ενότητα της αυτόνομης ύπαρξης του ανθρώπου και της συλλογικής αλληλεγγύης (στο ίδιο: 14). Έτσι, ανιχνεύοντας στην ύπαρξη της ερωτικής δράσης των κινήματων τη σύγχρονη μορφή επιτέλεσης της ανθρώπινης ελευθερίας και στην ύπαρξη του πολιτικού αγώνα τη διαμόρφωση

ενός ορθολογισμού συναισθηματικού τύπου²³, ο Katsiaficas αναδεικνύει ταυτόχρονα το συναισθηματικό περιεχόμενο αυτών των φορέων συλλογικής δράσης ως τον νέο τύπο ορθολογικότητας, που πηγάζει από την εσωτερική φύση των συλλογικά οργανωμένων αυτόνομων υποκειμένων: «Σε αντίθεση με την παραδοσιακή προσέγγιση του ανορθολογικού ως κακού και του μη ορθολογικού ως ανάξιου σεβασμού, η επίδραση του έρωτα αντανακλά τη θέση ότι η εσωτερική φύση είναι πηγή ορθολογιστικής δράσης-ελευθερίας. (...) Η κινητοποίηση για δράση προκύπτει τόσο μέσω της διαίσθησης αυτών που συμμετέχουν σ' αυτήν όσο και μέσα από τις ορθολογικές πεποιθήσεις τους» (στο ίδιο: 11-2). Παράλληλα, η θεωρία της επίδρασης του έρωτα αποδίδει ξανά στον δρώντα τη δράση του, υπό την έννοια ότι αντιλαμβάνεται τις συλλογικές εκρήξεις σε φάσεις κρίσης περισσότερο ως φαινόμενα, που οφείλονται στους ίδιους ανθρώπους παρά που προκαλούνται μηχανικά από τις κοινωνικές συνθήκες.

Οι Polletta και Jasper (2001) εξειδικεύοντας μέσω εμπειρικής έρευνας τους παραπάνω προβληματισμούς σημειώνουν, ότι ακόμη και σε επίπεδο τακτικής επιλογής της δράσης συχνά οι ακτιβιστές των κινημάτων αναπτύσσουν έναν ιδιότυπο εργαλειακό ορθολογισμό ο οποίος είναι πλήρως εναρμονισμένος με τα αξιακά δεδομένα της συλλογικής ταυτότητας που νοηματοδοτεί την αντίστοιχη δράση. Διαπιστώνουν ότι η συλ-

²³ Σε μια παρόμοια ανάλυση του κινήματος της ιταλικής Αυτονομίας της δεκαετίας του 1970, διαβάζουμε το συμπέρασμα: «Ιστορικά, όταν τα συναισθήματα δραπετεύουν από μια κατάσταση λησμονιάς που αναφέρεται στην ιδιωτικότητα της ύπαρξης βιώνονται με αμεσότητα και γίνονται στην κυριολεξία ρητά εφαρμοσμένες πολιτικές πρακτικές» (Tari 2012: 61).

λογική ταυτότητα προμηθεύει τους κινητοποιούμενους με κριτήρια επιλογής δράσεων που ανταγωνίζονται τα τυποποιημένα εργαλειακά ορθολογικά κριτήρια. Οι άνθρωποι, συγκεκριμένα, αναπτύσσουν μια 'προτίμηση' για ορισμένες τακτικές, σε έναν βαθμό ανεξάρτητα από την αποτελεσματικότητα που αυτές οι τακτικές έχουν ως προς την επίτευξη των στόχων (στο ίδιο: 292 κε.). Το συναισθηματικό στοιχείο παίζει σημαίνοντα ρόλο στα κινήματα, επειδή συνδέεται με τις 'εσωτερικές ανταμοιβές', που το ίδιο το υποκείμενο γνωρίζει εάν, πώς και πότε τίθενται σε ισχύ, σε αντίθεση με τις 'εξωτερικές ανταμοιβές' ορθολογικού χαρακτήρα που απονέμονται μέσω κοινής διαπίστωσης και τυπικής συμφωνίας. Σχολιάζοντας τις διαπιστώσεις του Ganz, οι Goodwin και Jasper (2008: 288) επισημαίνουν την κρίσιμη διαφορά μεταξύ 'ενδογενών ανταμοιβών' και 'εξωγενών ανταμοιβών'. Οι πρώτες συνιστούν την πιο σημαντική πηγή δημιουργικών κινήτρων (που συχνά παραπέμπει σε μια 'εσωτερική κλίση'), σε αντίθεση με τις δεύτερες που τείνουν να αναστέλλουν τη δημιουργικότητα.

Για παράδειγμα, σύγχρονες αναλύσεις της πραγματικότητας της 'ομότιμης παραγωγής' (peer production, ή peer to peer production), που εμφανίζεται σε μορφές διαδικτυακών κοινοτήτων του ελεύθερου λογισμικού (Wikipedia, Slashdot, NASA Clickworkers, SETI@home κλπ.), διαπιστώνουν ότι μια βασική αρχή αυτού του ρηξικέλευθου τρόπου παραγωγής είναι, ότι σε τέτοιες κοινότητες οι άνθρωποι «συμβάλλουν για μια ποικιλία λόγων, που κυμαίνονται από αμιγή ευχαρίστηση της δημιουργίας, σε μια ειδική αίσθηση σκοπού, μέχρι τη συντροφικότητα και τους κοινωνικούς

δεσμούς που αναπτύσσονται γύρω από ένα κοινό εγχείρημα. Εκείνο, που κάνει τα εγχειρήματα ομότιμης παραγωγής να λειτουργούν καλύτερα, είναι η ικανότητα να προσδένονται πολλοί άνθρωποι μεταξύ τους, παρακινημένοι από πολλά και διαφορετικά κίνητρα, με κοινούς στόχους και συντονισμένη προσπάθεια» (Benkler & Nissenbaum 2006: 403). Πιο συγκεκριμένα, η βασισμένη στα κοινά ομότιμη παραγωγή «δημιουργεί νέους τρόπους συμβολής στο δημόσιο καλό, διευκολύνοντας τη συνεργατική δέσμευση χιλιάδων συνηθισμένων ανθρώπων στην εθελοντική, δημιουργική, κοινοτική, ομαλή, μη εμπορική παραγωγή διανοητικών και πολιτισμικών αγαθών, για μια ευρεία ποικιλία λόγων και κινήτρων» (στο ίδιο: 417).

Η συναισθηματική συνιστώσα του ανθρώπινου πράττειν είναι σημαντική υπό τις έννοιες είτε του θεσμικά ελεγχόμενου είτε του θεσμικά ανεξέλεγκτου πράττειν. Αν πράγματι το κυρίαρχο συναισθηματικό καθεστώς στον ύστερο καπιταλισμό επιτάσσει, ως πρότυπο συμπεριφοράς που ευνοεί περισσότερο τις σχέσεις επιχειρηματικού και τις πράξεις εργαλειακού χαρακτήρα, έναν συναισθηματικά ελεγχόμενο εαυτό και τον παράλληλο αποκλεισμό των παθών και των ισχυρών συγκινήσεων από καίριες αποφάσεις (Wettergren 2009), τότε ο βαθμός και η ποιότητα της συναισθηματικής εμπλοκής των ανθρώπων σε βασικές διαδικασίες κοινωνικής διάδρασης (π.χ. πολιτική δράση, συνδικαλισμός, κοινωνικά κινήματα) γίνονται πεδία διαπάλης ανάμεσα σε διαφορετικές συναισθηματικές 'πρακτικές' που αναφέρονται σε εντελώς διαφορετικές αντιλήψεις του βίου, της ανθρώπινης φύσης, των δικαιωμάτων κ.ο.κ. Σ' αυτήν την προσέγγι-

ση, τα κινήματα δημιουργούν και επεξεργάζονται συναισθήματα, όχι μόνο ως μέσα για να πετύχουν στόχους, αλλά και ως αυτοσκοπούς (στο ίδιο). Δηλαδή, στοχεύουν ευρύτερα στον μετασχηματισμό του 'συναισθηματικού καθεστώτος' που επικρατεί στον καπιταλισμό και στη δημιουργία εναλλακτικών και αυθεντικών συναισθηματικών πρακτικών.

Όμως, η συναισθηματική εμπλοκή δεν περιορίζεται μόνο σε ζητήματα κοινωνικής συσχέτισης μη οικονομικού τύπου. Παρατηρείται, επίσης, μέσα στην ίδια την καρδιά του καπιταλισμού, ας πούμε στους μηχανισμούς προσδιορισμού των τιμών της αγοράς. Πράγματι, οι Arvidsson και Colleoni περιγράφοντας τις διαδικασίες παραγωγής αξιών στην εποχή του 'πληροφορικού καπιταλισμού' φτάνουν σε μια σημαντική διαπίστωση. Δέχονται μεν ότι η διαμόρφωση των τιμών αγοράς γίνεται μέσα από την ορθολογική επεξεργασία της βέλτιστης διαθέσιμης πληροφορίας σχετικά με την απόδοση των περιουσιακών στοιχείων. Από την άλλη, όμως, υποστηρίζουν πως πρέπει να αποδοθεί μεγαλύτερη ερμηνευτική σημασία στο συναισθηματικό κλίμα που καθοδηγεί την αξιολόγηση τέτοιας πληροφορίας, δηλαδή υπογραμμίζουν τη σημασία αυτού που αποκαλείται 'συναίσθημα αγοράς' (Arvidsson & Colleoni 2012: 141). Υπό την έννοια αυτή, οι συναισθηματικές επενδύσεις που λαμβάνουν χώρα στη δημόσια σφαίρα παρεμβαίνουν και μεσολαβούν στην σχέση ανταλλαγής εμπορευμάτων που λαμβάνει χώρα στην αγορά. Το αποτέλεσμα είναι ότι ο προσδιορισμός των τιμών αλλά και η καθαυτή διαδικασία πραγματοποίησης της αξίας συντελείται διαμέσου συναισθηματικά μεσολαβημένων μορφών ανταλλαγής εμπορευ-

μάτων.

Αρκετοί μελετητές των κοινωνικών κινημάτων ερμήνευσαν τον κινηματικό ακτιβισμό ως προσπάθεια ικανοποίησης αναγκών και επιθυμιών που συνδέονται όχι με ορθολογικά οικονομικά συμφέροντα, αλλά με πολιτισμικά χαρακτηριστικά (αξίες, κανόνες). Οι Della Porta και Diani (2010: 46-7) διαπιστώνουν μάλιστα, ότι στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης η δράση θα έπρεπε να θεωρείται ‘έλλογη’ δραστηριότητα και όχι ‘ορθολογική’. Σε αυτή τη γραμμή, ορισμένοι από τους μελετητές των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων (Crossley, Goodwin, Jasper, Polletta κ.ά) διατυπώνουν μια έντονη κριτική στον ορθολογικό και εργαλειακό χαρακτήρα της ‘θεωρίας των ερμηνευτικών πλαισίων’ (των Snow, Gamson κ.ά), υποστηρίζοντας ότι στην πραγματικότητα η συλλογική δράση στηρίζεται σε πολιτισμικές ερμηνείες, οι οποίες προέρχονται μάλλον από συλλογικές διαδικασίες με ισχυρή συναισθηματική επένδυση παρά από αυστηρά ορθολογικές διαδικασίες γνωστικού χαρακτήρα και στρατηγικής εμβέλειας (Della Porta & Diani 2010: 168), όπως ισχυρίζεται η τυπική προσέγγιση των ‘frames’.

Η έννοια των ορθολογικά προσδιορισμένων συμπερόντων φαίνεται να έχει περιορισμένη σημασία στη διαμόρφωση των κινήτρων του κοινωνικού πράττειν γενικά και του κινηματικού πράττειν ειδικότερα. Εστιάζοντας στην έννοια της συλλογικής ταυτότητας γίνεται δυνατό να εξηγήσουμε μέσω ποιας δυναμικής διαμορφώνονται τα συμφέροντα, αντί να τα θεωρούμε ως δεδομένα και αμετακίνητα (Polletta & Jasper 2001: 284). Παράλληλα, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η εστίαση στη συλλογική ταυτότητα φαίνεται, ότι σε σύ-

γκριση με τα υλικά κίνητρα και την ορθολογική επιλογή, εξηγεί πληρέστερα τους εσωτερικούς μηχανισμούς ανταμοιβών και υποχρεώσεων που παρακινούν τους ανθρώπους σε δράση.

3

Ατομική κοινωνική ταυτότητα και συλλογική ταυτότητα: μεταξύ ρευστότητας - κερματισμού και συνεκτικών πλαισίων ζωής

“Lookie, Ma. I been all day an’ all night hidin’ alone. Guess who I been thinkin’ about? Casy! He talked a lot. Used ta bother me. But now I been thinkin’ what he said, an’ I can remember-all of it. Says one time he went out in the wilderness to find his own soul, an’ he foun’ he didn’ have no soul that was his’n. Says he foun’ he jus’ got a little piece of a great big soul. Says a wilderness ain’t no good, ‘cause his little piece of a soul wasn’t no good ‘less it was with the rest, an’ was whole. Funny how I remember. Didn’t think I was even listenin’. But I know now a fella ain’t no good alone”

(John Steinbeck, *The Grapes of Wrath*)

Η Θεωρία Κινητοποίησης Πόρων χρησιμοποιή-
σε τον υπολογισμό κόστους/οφέλους στο
πεδίο της συλλογικής δράσης με στόχο να
εξηγήσει με ποιο τρόπο τα άτομα περιορίζουν τα ρί-
σκα μιας ‘ανορθολογικής’ πολιτικής συμμετοχής.
Όμως, αυτή η προσπάθεια αντιμετωπίζει ένα μείζον
πρόβλημα: ανάγει την ορθολογικότητα σε απλή προ-
σπάθεια για έναν καλύτερο επιμερισμό των υλικών
οφελών (πλούτος, εισόδημα κτλ.) (Melucci & Avritzer

2000: 517). Στην πραγματικότητα, τα κοινωνικά κινήματα εγκαθιστούν μια πολύπλοκη συναισθηματική και εκλογικευτική σχέση με τη συλλογική δράση που δεν μπορεί να εξηγηθεί με όρους αμιγούς υπολογισμού κόστους και οφέλους. Η Θεωρία Κινητοποίησης Πόρων (όπως και ο δημοκρατικός ελιτισμός) κατανοούν τη συλλογική ορθολογικότητα προσεγγίζοντάς τη με όρους ικανότητας ή ανικανότητας για την απόκτηση δημόσιων αγαθών και πόρων αντιπροσώπευσης. Ωστόσο, σε πολλά κινήματα (οικολογικό, για την ειρήνη, για το Έιτζ, αστικά κινήματα στη Λατινική Αμερική) κεντρικό πολιτικό χαρακτηριστικό αποδεικνύεται το γεγονός ότι τα οικονομικά και πολιτικά αιτήματά τους αναμειγνύονται αξεδιάλυτα με την αμφισβήτηση του συνολικού κώδικα πολιτικής ενσωμάτωσης διαμέσου αντιπροσώπευσης. Αμφισβητούν, δηλαδή, την ίδια την ουσία της αστικής αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας.

Είδαμε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι αρκετοί μελετητές της συλλογικής δράσης αναγνωρίζουν, πως για να συγκροτηθεί συγκρουσιακά προσανατολισμένη συλλογική δράση, απαιτείται ένα υψηλό επίπεδο ηθικής σκοποθεσίας και συμβολικής έκφρασης των δρώντων και πως η αλληλεγγύη παίζει σημαντικό ρόλο στον ατομικό υπολογισμό κόστους και οφέλους της δράσης (Pizzorno 1980: 62-3). Σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, προτείνουν τη θεωρία της συλλογικής ταυτότητας ως το ερμηνευτικό πλαίσιο της συλλογικής δράσης μέσα από το οποίο κατανοούνται και αποκτούν τη σημασία τους άλλες θεωρίες και μοντέλα προσέγγισης της δράσης, όπως η θεωρία της ορθολογικής επιλογής ή εκείνη των 'frames'.

3.1. Η συλλογική ταυτότητα ως διαδραστική κατασκευή (ένα παράδειγμα)

Ένα κοινωνικό κίνημα μπορεί να συγκροτηθεί και να αναπτυχθεί, μόνο όταν διαμορφώνει τα ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά επικοινωνίας, κοινής νοηματοδότησης, συμβολικής αναπαράστασης και μοιράσματος αξιών που απαιτούνται, προκειμένου η συμπαρουσία και η κοινή δράση των ανθρώπων, που συμμετέχουν σε αυτό, να αποκτούν πραγματικό νόημα για τους ίδιους. Ο όρος ‘νόημα’ εδώ συνδέεται απόλυτα με την έννοια της δράσης. Ο Castells, για παράδειγμα, ορίζει ως νόημα «τη συμβολική αναγνώριση εκ μέρους ενός κοινωνικού δρώντος του σκοπού της δράσης του» (Castells 2002: 7). Υπό το πρίσμα αυτό, ένα κίνημα δεν μπορεί να είναι απλώς μια ‘αντικειμενική’ καταμέτρηση του συνόλου των τρόπων με τους οποίους εκδηλώνει την αντίθεσή του σε συγκεκριμένες πολιτικές των κοινωνικών ή πολιτικών αντιπάλων.

Εν προκειμένω, οι Della Porta και Diani (2010: 63) υπογραμμίζουν: «Τα κοινωνικά κινήματα δεν αποτελούν το άθροισμα εκδηλώσεων διαμαρτυρίας για ορισμένα θέματα, ούτε καν οργανωμένων εκστρατειών. Αντίθετα, ένα κοινωνικό κίνημα ενεργοποιείται, μόνον όταν αναπτυχθούν συλλογικές ταυτότητες, που υπερβαίνουν ειδικές εκδηλώσεις και πρωτοβουλίες. Η συλλογική ταυτότητα συνδέεται άρρηκτα με τη την αναγνώριση και τη δημιουργία συνέργειας (...) Στα κοινωνικά κινήματα, τα κριτήρια συμμετοχής είναι εξαιρετικά ρευστά και εξαρτώνται, σε τελική ανάλυση, από την αμοιβαία αναγνώριση των δρώντων». Επομένως, ο βαθμός και η ποιότητα ενεργοποίησης του υποκειμενικού παράγοντα σε ατομικό και συλλογικό

επίπεδο και η μορφή των σχέσεων, που αναπτύσσονται εντός του είναι κρίσιμες παράμετροι, για να ορίσουμε ένα συλλογικό φαινόμενο ως κοινωνικό κίνημα. Η συλλογική ταυτότητα είναι μια κατασκευή με έντονα επικοινωνιακά και διαδραστικά χαρακτηριστικά, η οποία διαμέσου ενεργών σχέσεων μεταξύ των συμμετεχόντων νοηματοδοτεί τον εαυτό της με γνωστικά εργαλεία και συναισθηματική επένδυση (Ψημίτης 2011).

Αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε έναν αδρό ορισμό της συλλογικής ταυτότητας, θα λέγαμε ότι αυτή είναι η συλλογικά και διαδραστικά οργανωμένη προσπάθεια των μελών μιας κοινωνικής ομάδας ή μιας συμμαχίας κοινωνικών δρώντων να αντιληφθούν και να πλαισιώσουν νοηματικά με ρηξικέλευθο τρόπο τους πραγματικούς όρους μιας κοινωνικής σύγκρουσης που τους αφορά. Αυτή η προσπάθεια προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Melucci (1996: 70), ότι οι ατομικοί και ομαδικοί δρώντες, που εμπλέκονται στην κατασκευή μιας συλλογικής ταυτότητας, τείνουν να ορίσουν με κοινό τρόπο τους προσανατολισμούς της δράσης τους και το πεδίο των ευκαιριών και των περιορισμών, εντός του οποίου αυτή δράση πραγματοποιείται.

Αυτή η διαδικασία, όμως, δεν είναι γραμμική και γαλήνια. Σε σχέση με προηγούμενες περιόδους, προϋποθέτει υπερβάσεις εμπεδωμένων απόψεων και ρήξεις με τους κανόνες που ρύθμιζαν τις σχετικές συμπεριφορές. Σύμφωνα με τον Ralf Turner (1969: 395-6), τα κινήματα ανακαλύπτουν νέα αντικείμενα αγανάκτησης, αναδεικνύοντας την προσωπική αξιοπρέπεια του ατόμου ως βασική αξία και την αλλοτρίωση του σύγχρονου βίου ως βασική πηγή δυστυχίας. Τα κινήματα

(στο ίδιο: 391) γίνονται εφικτά, όταν μια σημαντική ομάδα ανθρώπων αναθεωρεί την άποψή της για την κοινωνική δυστυχία που υφίσταται, παύοντας να ζητάει την καλή θέληση των άλλων και απαιτώντας τα δικαιώματά της από τους άλλους. Φαίνεται, δηλαδή, ότι η συλλογική ταυτότητα ενός κοινωνικού κινήματος συγκροτείται τη στιγμή που λαμβάνει χώρα μια διαδραστική και συλλογικά θεμελιωμένη ριζική αναθεώρηση απόψεων, συμπεριφορών και στάσεων, που διαμορφώθηκαν και εμπεδώθηκαν σε προηγούμενες περιόδους και οι οποίες χαρακτηρίζονταν από υποταγή, συνεργασία, υπακοή ή αδιαφορία.

Αναπτύσσοντας την επιχειρηματολογία του σχετικά με τις ψυχολογικές, γνωστικές και συναισθηματικές προϋποθέσεις, που απαιτούνται προκειμένου να αποσυρθεί η κοινωνική συναίνεση προς την εξουσία ως όρος αποδυνάμωσής της, ο Gene Sharp (2013: 14-5) μας θυμίζει χαρακτηριστικά την άποψη του Γκάντι: «Ο Γκάντι υπογραμμίζει τη σημασία μιας μεταβολής της βούλησης ή της διάθεσης ως προϋπόθεση για τη μεταβολή στα πρότυπα υπακοής και συνεργασίας. Υπήρχε, υποστήριξε, ανάγκη για: (α) μια ψυχολογική μεταβολή (πέρα από την παθητική υποταγή), προς τον αυτοσεβασμό και το θάρρος· (β) αναγνώριση από τα υποκείμενα ότι είναι η δική τους συμβολή που καθιστά εφικτό το υφιστάμενο καθεστώς· και (γ) η οικοδόμηση αποφασιστικότητας να αποσύρουν τη συνεργασία και την υπακοή».

Επομένως, η μορφή της συμμετοχής και της δράσης σε μια συλλογική ταυτότητα είναι ρηξικέλευθη επειδή δεν είναι προδιαγεγραμμένη από προηγούμενα πολιτισμικά δεδομένα (δομημένες ταυτοτικές

καταβολές, εμπεδωμένες πολιτισμικές τεχνογνωσίες, παγιωμένες κοινωνικές συνήθειες, παραδεδομένες γνωστικές ‘περιουσίες’ κτλ.). Κάθε φορά είναι διαφορετική, επειδή κάθε φορά εξαρτάται από τα ιδιαίτερα γνωστικά, συναισθηματικά και σχεσιακά δεδομένα, που τα ατομικά και συλλογικά υποκείμενα εμβάλλουν στην υπό διαμόρφωση συλλογική ταυτότητα. Τα δεδομένα αυτά διαμορφώνονται διαμέσου και στη διάρκεια της διαδικασίας διάδρασης και προϋποθέτουν τόσο την ατομική αυτονομία όσο και τη συλλογική απόπειρα να δοθούν κοινές απαντήσεις σε ερωτήματα, που είναι από κοινωνική άποψη επίκαιρα, σημαντικά και επείγοντα. Με τα λόγια του Melucci: «Καθένας δοκιμάζει πολλές όψεις του εαυτού και πολλούς τρόπους συμμετοχής σε μια συλλογική ταυτότητα. Για να κρατηθεί ενωμένη αυτή η ποικιλία και να καθοριστεί μια συνέχειά της στο χρόνο δεν υπάρχουν δίαυλοι ήδη προδιατεθειμένοι από την κουλτούρα, αλλά είναι απαραίτητη μια καινούρια επένδυση. Τα ερωτήματα «ποιος είμαι εγώ», «ποιοι είμαστε εμείς» δεν παύουν να εκδηλώνουν τη δύναμή τους, απεναντίας γίνονται πιο βασανιστικά και επαναλαμβανόμενα. Η απάντηση δεν είναι δεδομένη, αλλά κατασκευάζεται συνεχώς, ως άτομα και ως μέλη συλλογικοτήτων» (Μελούτσι 2002: 212).

Ως εκ τούτου, η συλλογική ταυτότητα δεν είναι μια δεδομένη κατάσταση συνεκτικών σχέσεων και ουσιοκρατικού περιεχομένου. Αντίθετα, πρόκειται για σχεσιακή, διαδραστική και αντιφατική διαδικασία. Είναι σχεσιακή επειδή συγκροτείται μέσα από ένα σύστημα δυναμικών σχέσεων και πρωτότυπων δεσμών, εντός του οποίου το συλλογικό υποκείμενο οφείλει

να τοποθετήσει αυτοστοχαστικά τον εαυτό του προσπαθώντας να συνδυάσει, σε μια ευρύτερη διεργασία ταυτοποίησης, την αυτοαναγνώριση με την ετεροαναγνώριση. Είναι διαδραστική, επειδή για να αναπτυχθεί χρειάζεται ολόκληρο τον πλούτο των δράσεων που μπορούν να προσφέρουν η αυτενέργεια, η αυτονομία, η συμμετοχή, η σύγκρουση, η αλληλεγγύη και η εμπλοκή σε συλλογικούς τρόπους πολιτισμικής ανανέωσης. Είναι αντιφατική, επειδή προσπαθεί να συνταιριάζει τη διαδικασία ταυτοποίησης με την αναζήτηση ενός σταθερού πυρήνα ταυτότητας, δηλαδή τα χαρακτηριστικά μιας δυναμικής μεταβολής με το αποτέλεσμα μιας σταθερής αναζήτησης. Σε μια κοινωνία γοργών αλλαγών, λέει ο Melucci (1994), το αληθινό πρόβλημα στη διαδικασία κατασκευής μιας ταυτότητας δεν είναι η καθαυτό μεταβολή, αλλά η εξασφάλιση της ενότητας και της ιστορικής συνέχειας του υποκειμένου μέσα στη μεταβολή.

Η συλλογική ταυτότητα ενός κινήματος δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν μια στατική κατασκευή που χρησιμεύει για να περιχαρακώνει συμβολικά, να οχυρώνει ιδεολογικά και να προστατεύει συναισθηματικά τους ανθρώπους που περιλαμβάνει. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια συνεχώς εξελισσόμενη και συνεχώς τελούσα υπό αίρεση δυνατότητα συμπερίληψης πολλαπλών υποκειμένων, που το καθένα από αυτά ήδη έχει, κατά περίπτωση, είτε τη δική του ατομική ταυτότητα (ατομικά υποκείμενα) είτε τη δική του συλλογική ταυτότητα (ταυτότητα ομάδας). Ο ρόλος μιας συλλογικής ταυτότητας έναντι όλων αυτών των επιμέρους ταυτοτήτων των ατόμων και ομάδων, που περιλαμβάνει συνίσταται στη συμπερίληψη μέσω της αμοιβαίας

αναγνώρισης. Οι 'εσωτερικές' σε αυτή τη συλλογική ταυτότητα ατομικές και ομαδικές ταυτότητες αναγνωρίζονται με αμοιβαίο τρόπο και έτσι γίνονται συστατικά μέρη της. Αυτή η αναγνώριση, όμως, δεν είναι απλή ούτε αυτόματη. Για να καταστεί εφικτή προϋποθέτει τη σύγκριση, τη σύγκρουση, τη διαπραγμάτευση και τη γεφύρωση των εσωτερικών διαφορών και ιδιαιτεροτήτων.

Η επίπονη αυτή διαδικασία δεν περαιώνεται ποτέ, είναι πάντα ανοιχτή, συνεχώς ενεργή και 'εργάζεται' προσπαθώντας να ισορροπεί κάθε φορά ανάμεσα στη διατήρηση της αυτονομίας των ατομικών και των ομαδικών ταυτοτήτων από τη μια πλευρά και τη διατήρηση και ενίσχυση της συλλογικής ταυτότητας από την άλλη. Εντός του κινήματος, τα άτομα και οι ομάδες αποκομίζουν από τη συμμετοχή τους στη συλλογική ταυτότητα την αίσθηση ότι: (α) συγκροτούν ένα μοιρασμένο γνωστικό και νοηματικό πλαίσιο προσέγγισης της πραγματικότητας· (β) διαμορφώνουν έναν κοινό προσανατολισμό δράσης βασισμένο σε δυναμικές διαδράσεις· και (γ) συνυπάρχουν σε ένα συναισθηματικό πλαίσιο αλληλεγγύης που, όταν χρειάζεται, αναπληρώνει ελλειμματικούς γνωστικούς και σχεσιακούς πόρους δράσης (Melucci 1996: 70-1). Έτσι, η κοινωνική συνθετότητα και η ετερογένεια των ομάδων μέσα σε ένα κίνημα δεν συνιστούν χαρακτηριστικά που προσδίδουν αδυναμία σε αυτό, αντιθέτως, διαμέσου της κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας, γίνονται ο πλούτος και η δύναμη του κινήματος.

Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από την πρόσφατη ελληνική ιστορία. Στην περίπτωση της νεολαιίστικης εξέγερσης, που έλαβε χώρα στην Ελλάδα από τις αρχές του Δεκέμβρη του 2008 μέχρι τα μέσα

του Γενάρη του 2009, ενεπλάκησαν πολλές διακριτές κοινωνικές ομάδες νέων: φοιτητές, μαθητές σχολείων, περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες (κυρίως άνεργοι, μετανάστες, επισφαλείς εργαζόμενοι και ρομά) και ομάδες αναρχικών και αντιεξουσιαστών. Μέχρι τη στιγμή της εξέγερσης η καθεμία ομάδα συγκροτούσε ένα ιδιαίτερο φάσμα αναγκών, συμπεριφορών και διεκδικήσεων. Όμως, στη διάρκεια της εξέγερσης οι διαφορετικές ομάδες νέων μοιράστηκαν ένα καινούργιο πλαίσιο αναγκών και διεκδικήσεων, που δεν ήταν καμίας ομάδας χωριστά και αποκλειστικά.

Στην πραγματικότητα, στο επίπεδο του κινήματος και σε συμπυκνωμένο ιστορικό χρόνο συντελέστηκε μια καθαυτή κοινωνική συγκρότηση. Ήταν η συγκρότηση μιας καινούργιας κοινωνικής ομάδας εντός της οποίας τα ηλικιακά χαρακτηριστικά των μελών της διαμόρφωναν ένα κοινό και εξεγερμένο φάσμα αναγκών, επιθυμιών, διεκδικήσεων, αλλά και την αίσθηση της αποτελεσματικότητας στη δράση. Με άλλα λόγια, για πρώτη φορά το ηλικιακό φάσμα των νέων συνέπεσε με έναν κοινό κοινωνικό προσδιορισμό των δικών τους αναγκών και των διεκδικήσεων. Το γεγονός, ότι καθεμιά από τις ξεχωριστές ομάδες ξεκίνησε να συμμετέχει στο κίνημα των νέων με διαφορετικά δεδομένα προσδιορισμού των αναγκών της, δεν εμπόδισε την ανάπτυξη της συλλογικής ταυτότητας του κινήματος, τουναντίον αποτέλεσε το υλικό που έδεσε μεταξύ τους ομάδες που ήταν τόσο διαφορετικές μεταξύ τους από άποψη εισοδήματος, κοινωνικής τάξης, εκπαιδευτικής εμπειρίας, εθνοτικής καταβολής και κοινωνικού status²⁴.

²⁴ Για μια ανάλυση του 'Δεκέμβρη' του 2008 από τη σκοπιά της συλλογικής ταυτότητας, βλ. Psimitis 2011 και Psimitis 2016a).

Έτσι, αν τη στιγμή που άρχιζε η εξέγερση με τη δολοφονία του Αλέξη Γρηγορόπουλου, μοναδικός κοινός παρανομαστής όλων αυτών των ετερογενών ομάδων ήταν ο ηλικιακός παράγοντας, πολύ γρήγορα οικοδομήθηκε ένα σύνθετο και πολλαπλό κοινωνικό υποκείμενο με ενιαία συλλογική ταυτότητα. Μια ευρύτερη συλλογική ταυτότητα, που είχε τα χαρακτηριστικά της αλληλεγγύης, των ενεργών σχέσεων και της κοινής γνωστικής προσέγγισης στον προσδιορισμό των προβλημάτων και στην ταυτοποίηση των πολιτικών και κοινωνικών αντιπάλων. Στην περίπτωση της νεολαϊστικής εξέγερσης του Δεκέμβρη, δηλαδή, κατασκευάστηκε με διαδραστικό τρόπο μια ευρύτερη και κοινωνικά ενεργή συλλογική ταυτότητα των νέων η οποία νοηματοδότησε την κοινή δράση τους πλαισιώνοντάς τη με γνωστικό και συναισθηματικό τρόπο. Μια εν τοις πράγμασι (κυριολεκτικά: στους δρόμους και στους κατειλημμένους χώρους) διαπραγμάτευση έλαβε χώρα προκειμένου να συντελεστεί αυτή η κατασκευή.

Βασικό χαρακτηριστικό αυτής της διαπραγμάτευσης ήταν η ευρύτερη και πολλαπλή φυσιογνωμία που η ταυτότητα έπρεπε να προσλάβει προκειμένου να συμπεριλάβει όλες τις εμπλεκόμενες ομάδες χωρίς τον κίνδυνο κάποια από αυτές να επιβληθεί 'ηγεμονικά' πάνω στις υπόλοιπες. Όπως υπογραμμίζει η Adler (2012: 304): «Όσο πιο διαφοροποιημένος και ευρύς είναι ο αριθμός των ομάδων και των συμμαχιών στο κίνημα, τόσο ευρύτερη οφείλει να είναι η συλλογική ταυτότητα. (...) Η ομπρέλα συλλογικής ταυτότητας ενός κινήματος των κινήματων είναι εξ ορισμού πιο γενική και οφείλει να πλαισιωθεί τόσο από μέλη επιμέρους ομάδων όσο και από συστατικές αυτόνομες

ομάδες».

Πράγματι, τον Δεκέμβρη του 2008 και στη διάρκεια του κύκλου των κινητοποιήσεών τους, οι εξεγερμένοι νέοι πέτυχαν σε πρωτόφαντο βαθμό να συγκροτήσουν μια ευρύτερη κοινή συλλογική ταυτότητα, πέραν των σημαντικών διαφοροποιήσεων που υπήρχαν μεταξύ των ποικίλων ομάδων τους. Βασική μορφική παράμετρος για τη γνωστική ‘διασυμφώνηση’ των ευρύτερων χαρακτηριστικών αυτής της ταυτότητας ήταν η ίδια η πολιτική στόχευση του κινήματος σε συνδυασμό με τη ‘στοχοποίηση’ των αντιπάλων του. Αναπτύσσοντας κοινά γνωστικά εργαλεία με βάση παρόμοιες βιωματικές εμπειρίες, μοιραζόμενοι γλωσσικά ιδιώματα, και κοινές πολιτισμικές επιλογές και εκφραστικές δυνατότητες, οι νέοι νοηματοδότησαν από κοινού τους σκοπούς, τα μέσα και το πεδίο της δράσης τους, μεταβάλλοντας ριζικά προϋπάρχοντα συμβατικά κριτήρια αξιολόγησης της δράσης και προηγούμενες ‘τεχνογνωσίες διαμαρτυρίας’.

Έτσι, αναγνωρίζοντας κοινούς αντιπάλους του κινήματος μέσα στο θεσμικό πολιτικό σύστημα (κυρίως την κυβέρνηση), στους κατασταλτικούς μηχανισμούς του κράτους (αστυνομία και δικαστήρια), στην εκπαίδευση, στο σύστημα της αγοράς, ακόμη και στην οικογένεια, οι εξεγερμένοι νέοι απέκτησαν νέα κίνητρα δράσης και πολιτικοποίησαν πολύ γρήγορα τις διεκδικήσεις τους στη βάση της συγκρότησης μιας καινούργιας κοινωνικής ομάδας.

Ταυτόχρονα, η εντός του κινήματος δυναμική επαφή μεταξύ διακριτών ομάδων ενεργοποίησε προϋπάρχουσες μορφές σχέσεων οι οποίες γονιμοποιήθηκαν και πολλαπλασιάστηκαν. Έτσι, αυτές οι σχέσεις ενερ-

γοποιήθηκαν σε μεγαλύτερη κλίμακα και σε υψηλότερο επίπεδο, αξιοποιώντας όλες τις προηγούμενες μορφές οργάνωσης και έκφρασης των νέων: οργανώσεις πολιτικές και ιδεολογικής αναφοράς, τοπικές ομάδες, μαθητικές κοινότητες, αυθόρμητες παρέες, μουσικές πρωτοβουλίες, ομάδες γκράφιτι, φοιτητικές συνελεύσεις, καταλήψεις, συναντήσεις στο δρόμο κ.ο.κ. Με τον τρόπο αυτόν, αναπτύχθηκε ένα εξαιρετικά πυκνό και πολύμορφο δίκτυο επικοινωνίας, που υπερέβαινε τα παγιωμένα εκφραστικά όρια των επιμέρους ομάδων και αποκαθιστούσε σε πρωτόγνωρο βαθμό πρακτικές διάδρασης και αμοιβαίας επιρροής. Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο μιας ‘δομικής αμφισημίας της δράσης’ που μόνο τα αληθινά κινήματα έχουν να επιδείξουν (Melucci 1983: 161), τόσο πολλοί και τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους νέοι πλησιάστηκαν με φυσικό, εκφραστικό, συμβολικό και πολιτικό τρόπο, δημιουργώντας ένα πολλαπλό υποκείμενο με υβριδικές και ‘ανομοιογενείς’ διεκδικήσεις που συνδύαζαν το ‘απολίτικο’ με το πολιτικό, το εργαλειακό με το ουτοπικό, το μεταρρυθμιστικό με το αντισυστημικό, το θεσμικά προσανατολισμένο με το αντιθεσμικό κ.ο.κ. (Psimitis 2011 και Psimitis 2016a)

Στο πλαίσιο αυτό, η συλλογική δράση επενδύθηκε εξ αρχής με ισχυρά συναισθήματα, που προκλήθηκαν τόσο από τη δολοφονία του Γρηγορόπουλου όσο και από τις κατασταλτικές πρακτικές, που εφαρμόστηκαν στην διάρκεια των κινητοποιήσεων. Ο μετασχηματισμός του συναισθήματος σε συγκρουσιακή δράση ήταν μια κρίσιμη διαδικασία του κινήματος. Όπως σημειώσαμε παραπάνω, το συναίσθημα χρησιμεύει για να αναπληρώνονται αμφιβολίες και ελλείψεις στη γνω-

στική προσέγγιση των πραγμάτων και για να παράγεται η αλληλεγγύη ως πόρος κινητοποίησης που πολλαπλασιάζει όλους του υπόλοιπους πόρους (αφοσίωση, δέσμευση, διαθέσιμος χρόνος, αυτοθυσία κτλ.). Αυτή τη διάσταση, την ισχυρή συναισθηματική όψη των δράσεων, την πρόσεξαν αμέσως για τους δικούς τους λόγους και την πρόβαλαν ιδιαίτερα τα κυρίαρχα μίντια και γενικότερα οι συντηρητικές περιγραφές του κινήματος. Μόνο που αυτή η προβολή ήταν μονομερής και μεροληπτική.

Οι συντηρητικές προσεγγίσεις του *Δεκέμβρη* υπερέτονισαν τον συναισθηματικό παράγοντα, βασικά με δύο τρόπους. Πρώτον, περιορίζοντας εξαιρετικά την εμπέλεια των συναισθημάτων που βίωσαν οι νέοι. Δηλαδή, οι νέοι -όχι τυχαία- εμφανίστηκαν να βιώνουν απλώς φόβο, θυμό, οργή και απελπισία, όχι ενθουσιασμό, αποφασιστικότητα και ελπίδα. Ακολουθώντας διαισθητικά την αντίληψη ότι το συναίσθημα μετουσιώνεται σε δράση, αυτές οι προσεγγίσεις περιόρισαν το βιωμένο συναίσθημα σε μια αρνητική γκάμα, σε συναισθήματα εκκινώντας από εκείνα, τα οποία μπορείς ευλογοφανώς να υποστηρίξεις, ότι οδηγούν σε 'τυφλή βία', σε 'συμπεριφορές χωρίς προοπτική'. Δεύτερον, απέκοψαν εντελώς τα συναισθήματα από τον καινούργιο γνωστικό ορίζοντα που οικοδόμησε το κίνημα. Δηλαδή, αγνόησαν ή αποσιώπησαν τις καινούργιες γνωστικές παραμέτρους και νοηματοδοτήσεις της σύγκρουσης, που το κίνημα διαμόρφωσε, με στόχο να απομονώσουν εντελώς τα συναισθήματα ως απλές ανορθολογικές εκδηλώσεις μια ηλικίας, η οποία είναι εξ ορισμού ανώριμη και πολιτικά αφελής και, γι αυτό το λόγο, εύκολα υποκινούμενη από αλλότριες πολιτι-

κές σκοπιμότητες. Σε γενικές γραμμές, δηλαδή, η συντηρητική έμφαση στο συναίσθημα χρησίμευσε προκειμένου το κίνημα να εμφανιστεί ως βίαιο, ανώριμο, ανορθολογικό και χωρίς προοπτική.

Το ζήτημα της συλλογικής ταυτότητας του *Δεκέμβρη*, όμως, υποτιμήθηκε ή διαστρεβλώθηκε και από τη σκοπιά πολλών προοδευτικών αναλύσεων. Πολύ λίγες απόπειρες προσέγγισης αναγνώρισαν ότι ένα κίνημα πρωτόγνωρο γεννιόταν μέσα στην ελληνική κοινωνία, που δεν ήταν προδιαγεγραμμένο από την εξέλιξή της. Οι περισσότερες προτίμησαν την εύκολη εξήγηση, ότι το κίνημα ήταν, ήδη, 'εγγεγραμμένο' σε προϋπάρχουσες μορφές κρίσης της κοινωνίας (κρίση οικονομική, πολιτική, πολιτισμική). Ακολουθώντας μια θεωρητική και πολιτική παράδοση, που κατανοεί μηχανιστικά τα κοινωνικά κινήματα ως εγγεγραμμένα σε μια μεταφυσική αυτο-υπονόμηση του καπιταλιστικού συστήματος, αυτές οι αναλύσεις είδαν τον *Δεκέμβρη* ως αναπότρεπτο αποτέλεσμα των αντιφάσεων του καπιταλισμού και των πολλαπλών κρίσεων, που τον μαστίζουν και όχι ως αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων και υποκειμενικών διαδράσεων που μπορούν να παραγάγουν τη σύγκρουση, αλλά είναι δυνατό και να μη την παραγάγουν, αν αυτές οι σχέσεις και διαδράσεις δεν τελεσφορήσουν στο επίπεδο της συλλογικής ταυτότητας, που χρειάζεται για να υπάρξει και να δράσει ένα κοινωνικό κίνημα.

Πράγματι, το παράδοξο με τη συλλογική ταυτότητα είναι ότι, όσο πιο ισχυρή εμφανίζεται στο προσκήνιο, τόσο πιο αυτονόητη και 'αντικειμενικά' δεδομένη φαντάζει στα μάτια των εξωτερικών παρατηρητών. Έτσι, συχνά η διαδικασία συγκρότησης της συλ-

λογικής ταυτότητας, αυτή η διαρκώς εξελισσόμενη συλλογική κατασκευή του 'εμείς', που θεμελιώνει τη συλλογική δράση με τα συγκρουσιακά της χαρακτηριστικά, δεν γίνεται αντικείμενο διερεύνησης. Επειδή συνήθως τα κινήματα προσλαμβάνονται ως υποκειμενικές κρυσταλλώσεις αντικειμενικών δομών και συνθηκών, θεωρούνται ομάδες με πρωτογενές περιεχόμενο, εμμενή χαρακτήρα και σταθερό προσανατολισμό. Έτσι, η ύπαρξη διαφορετικών πρακτικών, αντιλήψεων και ρεπερτορίων δράσης εντός ενός κινήματος προσλαμβάνεται ως 'στρέβλωση' ή, στην καλύτερη περίπτωση, ως 'πρόβλημα' προς επίλυση. Χαρακτηριστικό γνώρισμα τέτοιων προσεγγίσεων είναι ότι κατανοούν τη 'δομική αμφισημία' της κινηματικής δράσης ως συνέπεια 'στρεβλώσεων' και 'νοθεύσεων' που προκαλούνται από ιδεολογικές μετατοπίσεις, εξωτερικές διεισδύσεις ή και προβοκατόρικες ενέργειες.

Η συλλογική ταυτότητα δεν είναι απλώς ένα εργαλείο, ένα 'όπλο' στα χέρια του κινήματος, συνιστά αυτή καθαυτή ένα πεδίο ανοικτής δράσης του κινήματος, ένα σύστημα επεξεργασίας κοινωνικών σχέσεων και διαδράσεων, πάνω στις οποίες εργάζονται όλοι οι συμμετέχοντες. Επομένως, είναι ένα κοινωνικό πεδίο, όπου συνέχεται από αλληλεγγύη και ταυτόχρονα πάλλεται από διαφορά και διαφορετικότητα. Είναι μια συλλογική αίσθηση διαμόρφωσης πολύτιμων χαρακτηριστικών της ύπαρξης, που αναγνωρίζει και 'προστατεύει' τις συσχετιζόμενες και διαδρώσες επιμέρους ατομικές και ομαδικές ταυτότητες, ενώ ταυτόχρονα εμπλουτίζεται από αυτές. Είναι στην κυριολεξία ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων που δένεται από αλληλεγγύη και πάλλεται από διαφορά.

Οι συγκρούσεις στις οποίες εμπλέκονται τα κινήματα είναι συλλογικές προσπάθειες να επιβεβαιωθούν ταυτότητες που ο αντίπαλος αρνείται να αναγνωρίσει. Η επιβεβαίωση προϋποθέτει ταυτόχρονα τη συμβολική αναγνώριση της ταυτότητας και τη θεσμική, πολιτική και υλική αναγνώριση των δικαιωμάτων, που από αυτήν απορρέουν. Επομένως, ο αγώνας ενός κινήματος είναι μαζί συμβολικός, και πολιτικός, είναι αγώνας για απόκτηση πόρων συμβολικής μορφής και πολιτικού και θεσμικού περιεχομένου. Με άλλα λόγια, κάποιος πρέπει να υποχωρήσει όταν υπάρχει μια σύγκρουση. Υπό το βάρος της πίεσης που ασκεί μια κοινωνική ομάδα που αποκλείεται κοινωνικά και πέφτει θύμα ανισότητας και αδικίας, ο αντίπαλος καλείται να αναγνωρίσει ότι ένα είδος κοινωνικού αποκλεισμού, μια μορφή κοινωνικής ανισότητας και αδικίας, στην οποία ο ίδιος εμπλέκεται από την πλευρά του 'θύτη', πρέπει να αρθεί.

Όταν ένα κίνημα δρα για να επιβεβαιώσει την ταυτότητα που του αρνείται ο αντίπαλος, τότε υπερασπίζεται οικουμενικές κοινωνικές αξίες, με βάση τις οποίες δικαιούται και νομιμοποιείται να διεκδικεί κοινωνικούς πόρους, που του έχουν αφαιρεθεί δυνάμει της άρνησης της ταυτότητάς του. Στην περίπτωση του *Δεκέμβρη*, που είδαμε, η πάλη για την επιβεβαίωση της ταυτότητας των νέων σήμαινε τη συγκρουσιακά προσανατολισμένη αναζήτηση της αναγνώρισης των νέων ως ειδικής και ξεχωριστής κοινωνικής ομάδας με τα δικά της χαρακτηριστικά, τις δικές της ανάγκες και επιθυμίες. Η αντίληψη ότι οι νέοι εξεγέρθηκαν, απλώς επειδή τους τρόμαξε το σκιάχτρο της ανεργίας και της εργασιακής επισφάλειας που τους περίμενε στη γω-

νία είναι μια αντιγραφή της θεωρίας της σχετικής αποστέρησης (Ψημίτης 2011: 49-56) και μάλιστα με μια πρωθύστερη ψυχολογική εφαρμογή της διαδικασίας διάψευσης των προσδοκιών!

Τέτοιες θεωρίες είχαν εμφανιστεί και στο *Μάη του '68* όταν από κάποιους διανοούμενους υποστηρίχτηκε πως οι Γάλλοι φοιτητές εξεγέρθηκαν μπροστά στο ενδεχόμενο να βρεθούν σε λίγα χρόνια άνεργοι πτυχιούχοι! Όμως, η θεωρία της σχετικής αποστέρησης υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι κινητοποιούνται συλλογικά όταν απλώς στερούνται πόρους, που θεωρούν δίκαιο να τους έχουν. Αντιθέτως, η σύγχρονη αντίληψη περί των κινημάτων τα θεωρεί αποτελέσματα συγκεκριμένων πολιτισμικών πόρων (γνωστικών, συναισθηματικών και σχεσιακών) που χρησιμοποιούν τα υποκείμενα, προκειμένου να δράσουν από κοινού. Ο *Δεκέμβρης* δεν ήταν εκδήλωση του φάσματος της επερχόμενης ανεργίας ούτε η βιολογική ανάγκη μιας αυτοεπιβεβαίωσης. Ήταν μάλλον ο αυτόνομος πολιτισμικός μετασχηματισμός μιας ηλικιακής ομάδας σε καθαυτό κοινωνική ομάδα, ήταν μια απόπειρα αυτόνομου προσδιορισμού των αναγκών και διεκδικήσεων που της ταιριάζουν. Αυτή η διαδικασία αυτοπροσδιορισμού ήταν αναπόφευκτο να συντελεστεί σπάζοντας τους κανόνες ενός συστήματος εξουσίας, εντός του οποίου συμπλέκονται παρωχημένες εθνικιστικές παραδόσεις, αυταρχικές πολιτικές ιδεολογίες, συντηρητικοί κοινωνικοί θεσμοί και πατριαρχικοί κανόνες των ενηλίκων. Όλα αυτά για σαράντα πέντε εκρηκτικές μέρες αναδείχθηκαν από τους εξεγερμένους νέους ως το κανονιστικό πλαίσιο που επέβαλαν οι αντίπαλοι και που έπρεπε να ανατραπεί. Όλα αυτά αμφισβητήθηκαν ταυτοχρόνως.

3.2. Προσωρινότητα, ρευστότητα και κερματισμός της ατομικής ταυτότητας

Είδαμε προηγουμένως (κεφάλαιο 2.1) την άποψη του Bruner ότι σε όλες οι κουλτούρες υπάρχει ένα οικουμενικός σεβασμός στην ιδέα, ότι ο εαυτός είναι κεντρικός παράγοντας στην επιχείρηση νοηματοδότησης. Δηλαδή όλες οι κουλτούρες θεωρούν συστατικό στοιχείο επιτέλεσης νοήματος τη δυνατότητα που έχει το άτομο να κατανοεί τις καταστάσεις ζωής και να αποδίδει σε αυτές ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο γνωστικών συναισθηματικών και ψυχολογικών προσδιορισμών. Στη θεωρία του George H. Mead, η δημιουργική αλληλεπίδραση μεταξύ των ανθρώπων γίνεται δυνατή, μόνο όταν αναδύεται ο εαυτός ως φορέας κοινωνικής δημιουργικότητας, που σημαίνει ότι ο ατομικός εαυτός αρχίζει να συγκροτείται ως κέντρο αυτόνομης επεξεργασίας σκέψης και συμπεριφοράς.

Αυτό συμβαίνει από τη στιγμή που στη σύγχρονη κοινωνία επέρχεται, σε σύγκριση με παλαιότερες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, μια προοδευτική κοινωνική απελευθέρωση του ατομικού εαυτού και της συμπεριφοράς του από τα γενικά πρότυπα οργανωμένης κοινωνικής δραστηριότητας, που χαρακτήριζαν παλαιότερα την κοινωνική ομάδα, στην οποία το άτομο ανήκε και έναντι της οποίας δεσμευόταν νοηματικά και συμπεριφορικά (Mead 1934: 101).

Σε ό,τι αφορά την ιστορική κοινωνιολογία, ήδη στα τέλη του προπερασμένου αιώνα ο Durkheim είχε εξηγήσει ευρηματικά στο πλαίσιο της βιομηχανικής κοινωνίας την ανάπτυξη της αυτονομίας και της ατομικής προσωπικότητας σε συνάρτηση με την αύξηση της κοινωνικής διαφοροποίησης (αύξηση του μεγέθους της

κοινωνίας και αύξηση του πλήθους των σχέσεων μεταξύ των συνιστωσών της). Σύμφωνα με τον Durkheim, διαμέσου του καταμερισμού εργασίας το άτομο βρίσκει τον ξεχωριστό ρόλο που του ταιριάζει, χωρίς να αναγκάζεται να ανταγωνίζεται με άλλα άτομα επιδιώκοντας τους ίδιους στόχους με αυτά. Έτσι η οργανική αλληλεγγύη προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας αύξουσας επαγγελματικής ειδίκευσης, που αποτρέπει καταστάσεις σύγκρουσης και καθιερώνει ένα πολιτισμικά και ηθικά ανώτερο επίπεδο συμβίωσης βασιζόμενο στη διαφοροποίηση και όχι στην ομοιομορφία (Durkheim 1984: 208-213, & 275-6).

Στην εποχή της μετανεωτερικότητας που διανύουμε, η θέση του ατόμου στη διαδικασία κατασκευής νοήματος καθίσταται ακόμη πιο σημαντική. Το εξωτερικό περιβάλλον γίνεται ασταθές και αβέβαιο, ενώ το άτομο συμμετέχει εκόν άκον σε διαδικασίες νοηματοδότησης της πραγματικότητας, που απαιτούν ειδικές δεξιότητες κοινωνικού χαρακτήρα και σχετίζονται με την κοινωνικότητα, την επικοινωνία, τη συναισθηματική ευφυΐα, πέρα από την ικανότητα γνωστικής προσέγγισης. Στο πλαίσιο αυτό, η ατομική ταυτότητα φαίνεται ως μια διαδικασία κοινωνικής κατασκευής εντελώς απαραίτητη προκειμένου το άτομο να αμβλύνει σε κάποιο βαθμό τις πιέσεις που δέχεται από το κοινωνικό περιβάλλον του. Το 'πρόβλημα' της ταυτότητας εμφανίζεται, δηλαδή, σε κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες, όπου η εσωτερική ενότητα του ατόμου τείνει να αποδιαρθρωθεί υπό το βάρος των πιέσεων, που δέχεται από το ασταθές περιβάλλον του, με συνέπεια το άτομο να τείνει να απορρίψει τα προηγούμενα κοινωνικά σχήματα ένταξης του σε

αυτό το περιβάλλον.

Σε αυτή την κατάσταση, ενεργοποιείται μια διαδικασία ταυτοποίησης, που τείνει να 'εξουδετερώσει' τους κινδύνους για την ενότητα του εαυτού που προκαλούνται από τέτοιες διαταράξεις. Η διαδικασία ταυτοποίησης νοείται ως μια δυναμική και συνεχής διαδικασία, δυνάμει της οποίας οι κίνδυνοι αποδιάρθρωσης της ενότητας του εαυτού αντιμετωπίζονται με εσωτερικές ανακατατάξεις στην οργάνωση του συστήματος των κοινωνικών αναπαραστάσεων του ατόμου (Ψημίτης 1996). Ας δούμε συνοπτικά πώς συμβαίνει αυτό.

3.2.1. Αναστοχαστικότητα και εξατομίκευση

Η ταυτότητα του ατόμου αφορά στο περιεχόμενο της επίγνωσης που έχει σχετικά με τη συνεχόμενη ύπαρξή του στο χρόνο. Συνδέεται με τον τρόπο, που δέχεται και επεξεργάζεται τις μεταβολές που συμβαίνουν στο εξωτερικό περιβάλλον του, σε συνάρτηση με την προσπάθειά του να τις αφομοιώσει, χωρίς να απολέσει έναν ελάχιστο βασικό 'πυρήνα' του εαυτού. Δηλαδή, σχετίζεται με τις απαντήσεις, που δίνει στο βιωματικό πεδίο, σε ερωτήματα σχετικά με το τι διαφοροποιεί τον εαυτό από τους άλλους και τι τον καθιστά οντότητα μοναδική και ξεχωριστή. Η σύγχρονη προσωπική ταυτότητα, επομένως, είναι μια συνεχής διαδικασία κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής, που τείνει να εγκαταστήσει μια βιωματική εσωτερική ενότητα στο άτομο, η οποία χαρακτηρίζεται από δύο αλληλένδετες δυνατότητες: (α) τη δυνατότητα του ατόμου να αναγνωρίζεται στον χρόνο ως ίδιο με τον εαυτό του, έστω και αν συχνά ασκεί συμπεριφορές που

είναι αντιφατικές μεταξύ τους· και (β) τη δυνατότητά του στο πλαίσιο διαδράσεων με άλλα άτομα να αναγνωρίζεται από αυτά ως διαφορετικό από εκείνα, έστω και αν συχνά ασκεί συμπεριφορές παρόμοιες με εκείνων. Αυτή η διπλή δυνατότητα δεν είναι απλώς στοιχείο θεωρητικής σημασίας, συνιστά βιωματική προϋπόθεση εκ των ων ουκ άνευ για τον πρακτικό προσανατολισμό του ανθρώπου, επειδή του αποδίδει μια αναστοχαστική αίσθηση του ποιος είναι, χωρίς την οποία αυτός δεν θα ήταν σε θέση να δρα (Jenkins 2007: 59 & 91).

Η προσωπική ταυτότητα, λοιπόν, είναι μια συνεχής και διττή διαδικασία αυτοαναγνώρισης/διαφοροποίησης και ετεροαναγνώρισης/ένταξης. Ο βιωματικός χαρακτήρας αυτής της εσωτερικής ενότητας συνίσταται στο γεγονός ότι το άτομο οικοδομεί την ταυτότητά του στην καθημερινότητα με πειραματισμούς, επαληθεύσεις, αναιρέσεις και διευθετήσεις που το προσανατολίζουν συμπεριφορικά επιτρέποντάς του να διατηρεί εναλλακτικές επιλογές δράσης, χωρίς να χρειάζεται να καταστρώνει ένα πλήρες και συνειδητό 'σχέδιο ζωής'. Πρόκειται, επομένως, για εμπειρικού τύπου ενότητα που επιτυγχάνεται κάθε φορά με διαφορετικό τρόπο και όχι μια για πάντα. Μάλιστα το άτομο καλείται να επιτύχει αυτή την ενότητα σε συνθήκες αβεβαιότητας, ισορροπώντας μεταξύ ομοιότητας και διαφοράς και ταυτόχρονα διαχειριζόμενο τις μεταβολές που το ίδιο υφίσταται στον χρόνο εξαιτίας τόσο της βιολογικής του ωρίμανσης όσο και του εξωτερικού κοινωνικού μετασχηματισμού. Πολύ περισσότερο επειδή ο μετασχηματισμός της καθημερινότητας συντελείται συχνά υπό το κράτος οξείων κοινωνικών συγκρούσεων και ιδεολογικών αντιπαραθέσεων.

Σύμφωνα με Loredana Sciolla (1994), οι κοινωνικές επιστήμες αξιοποιούν την έννοια της ταυτότητας ως ένα αναλυτικό εργαλείο, που επιτρέπει μια ισοροπημένη και συνθετική προσέγγιση μεταξύ της μακρο-προβληματικής που αφορά στην πολυπλοκότητα του κοινωνικού συστήματος και της μικρο-προβληματικής που αφορά στην πολυπλοκότητα του ατομικού κοινωνικού δράντα και των κριτηρίων της δράσης του. Υπό την έννοια αυτή, η έννοια της ταυτότητας χρησιμοποιείται ως ένας εννοιολογικός σύνδεσμος μεταξύ δύο παραδοσιακά αντιφατικών πόλων, του ατόμου και της κοινωνίας. Η ταυτότητα, δηλαδή, δείχνει στη δυναμική διάσταση της συνεχούς οικοδόμησής της να συνδέει και να εξαρτά μεταξύ τους την υποκειμενική διάσταση της κοινωνικής δράσης (άτομο) και την αντικειμενική διάσταση (κοινωνική και πολιτισμική δομή).

Από την άποψη αυτή, η ταυτότητα του ατόμου είναι συγχρόνος: (α) προσωπική, στο μέτρο που 'εντοπίζεται' στο άτομο και (β) κοινωνική, στο μέτρο που συγκροτείται ως διαδικασία κοινωνικών επιρροών, διαδράσεων και αναγνωρίσεων. Έτσι, δεν έχει νόημα να διαχωρίζουμε την ταυτότητα του ατόμου σε προσωπική και κοινωνική, αφού είναι και τα δύο συγχρόνως (στο ίδιο). Ο Jenkins από την πλευρά του επισημαίνει εν προκειμένω ότι όλες οι ανθρώπινες ταυτότητες είναι εξ ορισμού κοινωνικές στη σύστασή τους: «Ο καθορισμός της ταυτότητας του εαυτού μας ή των άλλων είναι ζήτημα νοήματος και το νόημα πάντα εμπεριέχει την αλληλόδραση: συμφωνία και διαφωνία, σύμβαση και καινοτομία, επικοινωνία και διαπραγμάτευση. Το να προσθέτουμε το 'κοινωνική' με αυτή την έννοια είναι, συνεπώς, κάπως περιττό» (Jenkins ό.π.: 27).

Ο κοινωνικός βίος στη μετανεωτερική κοινωνία αποκτά έναν ‘τεχνητό’ χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι οι εμπειρίες της καθημερινότητας μεσολαβούνται ολοένα και περισσότερο από ποικίλες ροές πληροφοριών και αναπτυσσόμενες ‘τεχνολογίες της ανθρώπινης επικοινωνίας’, που μεταβάλλουν με γεωμετρική ταχύτητα τα αφηγηματικά πρότυπα και δυσχεραίνουν έναν ικανοποιητικό ορισμό τόσο του ‘περιεχομένου του εαυτού’ όσο και των μορφών δράσης, που θα ήταν σε θέση να τον εκφράσουν (Gergen 1996 και Gergen 1997). Αυτή η μεσολάβηση δείχνει να αποτελεί έναν κρίσιμο παράγοντα στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας. Όσο ο αναστοχαστικός και ‘τεχνητός’ χαρακτήρας της κοινωνικής μας ζωής εντείνεται, τόσο η καθημερινή εμπειρία δείχνει να μεσολαβείται από πολιτισμικές αναπαραστάσεις και να κωδικοποιείται ως αποτέλεσμα διαδικασιών πολιτισμικής κατασκευής εντός των οποίων σταδιακά θολώνει η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην άμεσα βιωμένη πραγματικότητα και στο μεσολαβημένο κομμάτι της ζωής (Μελούτσι 2002: 77-78).

Σύμφωνα με τον Giddens (1979), η αναστοχαστικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι το άτομο εισέρχεται αναγκαστικά σε μια διαδικασία ‘αναστοχαστικής επόπτευσης της δράσης του’, υπό την έννοια ότι, προκειμένου να δράσει, υποχρεώνεται να εμπλακεί σε μια σταθερή αναδρομική διερεύνηση της συμπεριφοράς του, ειδικά όταν καλείται να εξηγήσει το εμπρόθετο περιεχόμενο αυτής της συμπεριφοράς. Επομένως, η ζωτική δραστηριότητα του ατόμου εμφανίζεται ως συνεχής ροή εμπρόθετης δραστηριότητας σε διάδραση με τους

άλλους (στο ίδιο: 115), κάτι που ασφαλώς προϋποθέτει συνεχή αναστοχαστικό έλεγχο και νοηματική φόρτιση της συμπεριφοράς στον καθημερινό βίο.

Η αναστοχαστικότητα όμως προϋποθέτει μια 'νόθευση' της αυθόρμητης συμπεριφοράς στο μέτρο που το υποκείμενο αναθεωρεί με συστηματικό τρόπο προηγούμενες απόψεις, αποφάσεις και επιλογές ανακαλώντας διαρκώς στον αναστοχαστικό του ορίζοντα βιωμένες πράξεις, προθέσεις κρίσεις, εκτιμήσεις κ.ο.κ. Ο ευέλικτος χαρακτήρας της σύγχρονης ταυτότητας οφείλεται κατ' αρχάς σε γεγονότα συγκυριακής φύσης. Η διαλεκτική του καθορισμού της δεν ολοκληρώνεται ποτέ οριστικά και η ταυτότητα, επειδή προκύπτει διαμέσου αμοιβαίας αναγνώρισης εντός συγκυριακών καταστάσεων, παραμένει συγκυριακή και προσωρινή για να μπορεί να αντέχει σε αναπόφευκτες ασυνέπειες και αντιφάσεις (Jenkins ό.π.: 107). Οφείλεται επίσης, όπως θα δούμε στη συνέχεια, στο γεγονός ότι εντός του ατόμου τείνουν να εγκαθίστανται μόνιμοι γνωστικοί, συναισθηματικοί και ψυχολογικοί μηχανισμοί ώστε αυτό να αναπτύσσει μια υψηλή αναστοχαστική ικανότητα προκειμένου να ανταποκρίνεται σε αντιφάσεις δομικού χαρακτήρα ανάμεσα σε συγκρουόμενες πολιτισμικές αναπαραστάσεις της πραγματικότητας.

Και οι συγκυριακοί και οι δομικοί παράγοντες της 'αναστοχαστικοποίησης' της ταυτότητας οδηγούν στην έννοια της εξατομίκευσης. Αυτή αποδεικνύεται κρίσιμης σημασίας για να κατανοήσουμε τη δυναμική της αναστοχαστικής κατασκευής της ταυτότητας. Σύμφωνα με τον Melucci, η εξατομίκευση είναι προσωπική ικανότητα, δηλαδή «το σύνολο των πόρων στη διάθεση ενός ατόμου για να σκέφτεται και να δρα ως άτο-

μο, για να αναγνωρίζεται ως τέτοιο από τους άλλους και για να επενδύει στην αυτοπραγμάτωση ως ανθρωπινό πρόσωπο» (Μελούτσι 2002: 139). Το άτομο μπορεί να δράσει κοινωνικά μόνο στο μέτρο που αποκτά πολύτιμους για την κοινωνική δράση πολιτισμικούς πόρους (γνώσεις, τεχνογνωσίες, πληροφορίες, κώδικες, γλωσσικά ιδιώματα, αισθητικές). Αυτό σημαίνει ότι το άτομο μπορεί επίσης να αξιοποιήσει την προσωπική του ικανότητα να προσκτάται άυλους πόρους, προκειμένου σε συνεργασία με άλλα άτομα να δράσει στο πλαίσιο συλλογικών ταυτοτήτων που τείνουν να αλλάξουν ριζικά τις συνθήκες της ύπαρξής του. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι, η εξατομίκευση μπορεί να αποτελέσει το κατάλληλο εργαλείο για μια ρηζικέλευθη σύνδεση άτομου και κοινωνίας ή δράσης και δομής στην κατεύθυνση της κοινωνικής χειραφέτησης.

Όμως στην πραγματικότητα το ζήτημα των πολιτισμικών πόρων έχει δύο προβληματικές όψεις. Η μια αφορά την άνιση κοινωνική κατανομή τους, δηλαδή το γεγονός ότι οι σύγχρονες κοινωνίες εξακολουθούν να εξαρτούν την κατανομή των άυλων αγαθών από μια ιεραρχική οργάνωση των υλικών συμφερόντων που αναδεικνύει τον υλικό πλούτο και την εξουσία του ελέγχου των υλικών πόρων σε καθοριστικούς παράγοντες κατανομής των άυλων πόρων. Πράγματι, δομικά κριτήρια διαφοροποίησης όπως η τάξη, η φυλή, το φύλο και η εθνότητα εξακολουθούν να εγκαθιστούν στις κοινωνίες μια ιεραρχική οργάνωση των υλικών συμφερόντων που ορίζει εν πολλοίς και τις δυνατότητες κατανομής των άυλων πόρων. Έτσι, αφενός ολόκληροι πληθυσμοί ‘αναπτυσσόμενων’ ηπείρων και χωρών

βιώνουν τον αποκλεισμό τους από αμφοτέρους τύπους πόρων, αφετέρου μεγάλα ‘εσωτερικά γκέτο’ στις καπιταλιστικές μητροπόλεις βιώνουν ταυτόχρονα τη σκληρότερη υλική φτώχεια και τον πιο έντονο πολιτισμικό αποκλεισμό.

Η άλλη προβληματική όψη αφορά τις αληθινές δυνατότητες διαχείρισης και αξιοποίησης των άυλων πόρων που μπορούν να αναπτύξουν μέσω της εξατομίκευσης τα ανθρώπινα υποκείμενα απέναντι σε μορφές εξουσίας που συγκροτούνται με τρόπο, ώστε να ελέγχουν το ανθρώπινο δραν και να ορίζουν σε μεγάλο βαθμό το περιεχόμενο της εξατομίκευσης και τα αποτελέσματα αυτών των δυνατοτήτων. Με άλλα λόγια, οι δυνατότητες της εξατομίκευσης είναι άνισα κατανομημένες με βάση δομικά κριτήρια που εν μέρει αυτονομούνται από τις καθαυτό υλικές σχέσεις και αναφέρονται σε μορφές εξουσίας, που συγκροτούνται ως τρόποι σχέσεων που επιτρέπουν στον ένα πόλο της σχέσης να ελέγχει ‘από τα μέσα’ τη δράση του άλλου πόλου. Αυτό σημαίνει πρακτικά, ότι η άνιση κατανομή της ικανότητας να ασκούμε την ατομική αυτονομία μας (Μελούτσι 2002) και να αναπτύσσουμε την κριτική μας συνείδηση, είναι αποτέλεσμα, μεταξύ των άλλων, και μιας συστηματικής παρεμπόδισης του ατόμου να ελέγχει πλήρως τη διαδικασία εξατομίκευσης και να αναπτύσσει μια αντίστοιχη ικανότητα αναστοχαστικής και κριτικής νοηματοδότησης των συνθηκών της ύπαρξής του και των προβλημάτων που αντιμετωπίζει στη ζωή του.

Επομένως, βλέπουμε ότι η ικανότητα της εξατομίκευσης στον σύγχρονο κόσμο αφενός περιορίζεται ποσοτικά από ιεραρχίες και εξουσίες, οι οποίες ελέγ-

χουν τον υλικό πλούτο και κατανέμουν άνισα τους αναγκαίους για την εξατομίκευση πολιτισμικούς πόρους, αφετέρου στο ποιοτικό επίπεδο χειραγωγείται μέσα από τον έλεγχο που ασκούν οι εξουσίες που επηρεάζουν τις διαδικασίες της υποκειμενικής συμβολικής νοηματοδότησης του κόσμου.

Εδώ προφανώς, ακολουθώντας μια ιστορική κοινωνιολογική διαφοροποίηση μεταξύ της μαρξιστικής και της βεμπεριανής σκέψης, έχουμε δύο τύπους κοινωνικού αποκλεισμού που αναφέρονται σε διαφορετικούς τύπους εξουσίας. Αφενός τον αποκλεισμό, που προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας σχέσης εξουσίας που στηρίζεται στον έλεγχο των υλικών μέσων παραγωγής. Αφετέρου τον αποκλεισμό, που προκύπτει ως συμβολικό αποτέλεσμα μιας σχέσης εξουσίας που στηρίζεται στον έλεγχο των άυλων πόρων νοηματοδότησης της εμπειρίας. Οι κοινωνίες του δικού μας καιρού φαίνεται ότι μας καλούν να συλλάβουμε την εξουσία όλο και περισσότερο ως μορφή άνισης κοινωνικής συσχέτισης, που καθορίζει και ελέγχει το νόημα του ανθρώπινου δραν. Σε μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης που βασίζεται ολοένα και περισσότερο στην παραγωγή, διακίνηση και επεξεργασία της πληροφορίας η εκμετάλλευση μπορεί να οριστεί με όρους αποκλεισμού από την πληροφορία. Ο αποκλεισμός αυτός δεν αφορά τόσο την στέρηση της πληροφορίας αυτή καθαυτή, αλλά αναφέρεται στην εξαρτημένη συμμετοχή στη ροή των πληροφοριών, στην στέρηση του ελέγχου που ασκούν τα υποκείμενα επί της κατασκευής των σημασιών. Υπό το πρίσμα αυτό, η αληθινή κοινωνική κυριαρχία σήμερα (Melucci 1996: 182) συνίσταται στον αποκλεισμό των υποκειμένων από τη

δυνατότητα να ονοματοθετήσουν, δηλαδή να επεξεργαστούν αναστοχαστικά και να κατασκευάσουν ‘ονόματα’, τα οποία πλαισιώνουν γνωστικά και νοηματοδοτούν συμβολικά τις ανθρώπινες εμπειρίες, σχέσεις και καταστάσεις ζωής.

Τούτων δοθέντων, έχουμε στην ουσία μια μετάβαση σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό της βασικής μήτρας των δομικών συγκρούσεων στον σύγχρονο καπιταλισμό. Δίπλα στη γνωστή μαρξική αντίληψη για την κυρίαρχη αντίφαση μεταξύ του κοινωνικού χαρακτήρα των μέσων παραγωγής και της ιδιωτικής ιδιοκτησίας τους, τώρα προτείνεται μια νέα δομική αντίφαση εντός του καπιταλιστικού συστήματος, μια νέα πηγή αντινομιών και συγκρούσεων. Πρόκειται, όπως θα δούμε και παρακάτω, για την αντίφαση ανάμεσα στην κοινωνικά αυξανόμενη ικανότητα των υποκειμένων να δρουν αναστοχαστικά και να αποδίδουν κοινωνικό νόημα στη δράση τους και στη συστη(μα)τική προσπάθεια περιορισμού, ελέγχου και χειραγώγησης αυτής της ικανότητας.

3.2.2. Η ταυτότητα ως πρόβλημα: η διαφοροποίηση του κοινωνικού συστήματος

Η ταυτότητα εμφανίζεται ως πρόβλημα στις μέρες μας στο μέτρο που το κοινωνικό περιβάλλον χαρακτηρίζεται ολοένα και περισσότερο από υψηλή εσωτερική διαφοροποίηση και αβεβαιότητα, με αποτέλεσμα να επέρχεται μια διαστολή του πεδίου των πιθανών επιλογών δράσης του ατόμου (Sciolla 1983: 125). Έτσι, το άτομο δυσκολεύεται να τοποθετήσει τον εαυτό του εντός του εκάστοτε συστήματος δράσης, ειδικά σε συνθήκες, στις οποίες από τη μια πλευρά έχει ελλιπή

γνώση της κατάστασης, στην οποία δρα, ενώ από την άλλη βρίσκεται αντιμέτωπο με πολλαπλές εναλλακτικές δυνατότητες στην επιλογή των προτεινόμενων κανόνων δράσης και των πιθανών εκδοχών συμπεριφοράς. Η ταυτότητα ως πρόβλημα, επομένως, διαμορφώνεται σε ένα κοινωνικό περιβάλλον που χαρακτηρίζεται από υψηλή πολυπλοκότητα. Στην ανάλυση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της σύγχρονης κοινωνικής οργάνωσης του βίου, ο Melucci (Μελούτσι 2002: 203-8) εστιάζει στην πολυπλοκότητα και σε αυτή διακρίνει τρεις μεταξύ τους συναφείς διαδικασίες: (α) τη διαφοροποίηση, (β) τη μεταβλητότητα και (γ) το πλεόνασμα δυνατοτήτων.

Η διαφοροποίηση περιγράφει το γεγονός ότι η κοινωνική μας εμπειρία πάντοτε εντοπίζεται και τοποθετείται σε συστήματα δράσης (θεσμικά περιβάλλοντα, οικογένεια, καθημερινά δίκτυα συνύπαρξης, εργασία, επάγγελμα, πολιτική κ.ο.κ.) που το καθένα από αυτά χαρακτηρίζεται από τη δική του οργανωτική αρχή, επομένως τα πρότυπα συμπεριφοράς δεν μπορούν να μεταβιβαστούν από το ένα σύστημα στο άλλο δίχως να υποστούν αλλοιώσεις. Πρακτικά αυτό σημαίνει π.χ. ότι η αίσθηση και η πρακτική της ευθύνης προς τους άλλους εμφανίζεται επιτελεστικά με διαφορετικό τρόπο στην οικογένεια απ' ό,τι στο επαγγελματικό περιβάλλον του ατόμου. Αυτή η αδυναμία αυτούσιας μεταβίβασης των κριτηρίων και του περιεχομένου της δράσης από ένα σύστημα επιτέλεσης της εμπειρίας στο άλλο, μας υποχρεώνει να διαφοροποιούμε κάθε φορά τα βιωματικά κριτήρια της συμπεριφοράς μας, διακρίνοντας τις ειδικές συνθήκες, στις οποίες κάθε φορά καλούμαστε να 'δράσουμε'.

Η μεταβλητότητα αναφέρεται στη συχνότητα και στην ένταση των αλλαγών, στις οποίες τα ίδια τα συστήματα δράσης υπόκεινται. Η υψηλή πληροφοριακή πυκνότητα που χαρακτηρίζει όλα τα συστήματα δράσης τα αναγκάζει σε συχνές και σημαντικές μεταβολές των προτύπων συμπεριφορών που ευνοούν. Αρκεί κανείς να σκεφτεί το βάθος των μεταβολών που υφίστανται στη διάρκεια του χρόνου συστήματα δράσης (όπως η οικογένεια, ή τα θρησκευτικά συστήματα πίστης), που βρίσκονται ιστορικά πιο ‘αγκυλωμένα’ στην έννοια της παράδοσης και της συνέχειας, για να καταλάβει τη σημασία της μεταβλητότητας. Συνεπώς, ακόμη και στο πλαίσιο κάθε συστήματος δράσης χωριστά, τα προτεινόμενα πρότυπα δράσης μεταβάλλονται και δεν είναι σταθερά εμποδίζοντας, έτσι, μια ομοιόμορφη στον χρόνο εμφάνιση των προτύπων.

Το πλεόνασμα των δυνατοτήτων, ως τρίτο χαρακτηριστικό της πολυπλοκότητας, αναφέρεται στο περίσσειμα των επιλογών που συχνά εμφανίζονται στον ορίζοντα δράσης. Οι διαθέσιμες εναλλακτικές επιλογές δράσης είναι σχεδόν πάντοτε περισσότερες από τις πραγματικές δυνατότητες ανάληψης δράσης που διαθέτει ο καθένας με βάση τα βιολογικά και αναστοχαστικά όριά του. Οι διαθέσιμες επιλογές υπερβαίνουν πάντοτε τις πραγματικές ανθρώπινες ικανότητες ανάληψης δράσης, όταν μιλάμε είτε για επιλογές εκπαίδευσης, κατάρτισης, επαγγελματικού προσανατολισμού, κατανάλωσης είτε για επιλογές κοινωνικής και συναισθηματικής συσχέτισης, διάθεσης του ελεύθερου χρόνου, διασκέδασης κοκ.

Για τους λόγους αυτούς, η ανθρώπινη εμπειρία, που συγκροτείται σε ένα από πολιτισμική άποψη (δη-

λαδή γνωστικά, αναστοχαστικά, ψυχολογικά και συναισθηματικά) πολύπλοκο κοινωνικό περιβάλλον, χαρακτηρίζεται από μια διαρκή τάση αβεβαιότητας και αδιάκοπης επανεξέτασης των κριτηρίων και των προτύπων συμπεριφοράς. Τα παραδείγματα είναι πολλά. Για να παραμείνουμε στο παράδειγμα των νέων, οι νέοι που στη μεταβιομηχανική κοινωνία περιθωριοποιήθηκαν εξαιτίας της παγκοσμιοποίησης, δεν μπορούν να χτίσουν τις ταυτότητές τους εντός της κουλτούρας μιας κοινωνικής σχέσης, που συμπυκνώνεται στο δίδυμο παραγωγοί και ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής και η οποία ανήκει στα πολιτισμικά συμφραζόμενα της βιομηχανικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο μιας κρίσης πολυπλοκότητας, που προκαλεί η κοινωνική μεταβολή, οι νέοι, παρασυρμένοι από τη μεταβιομηχανική κοινωνία και καθηλωμένοι στην εφηβεία, αγωνίζονται μέσα από την καταστροφή των παραδοσιακών αφηγήσεων να αποκαταστήσουν ταυτότητες με συνοχή και δημιουργικές σχέσεις με τους άλλους. Στην προσπάθειά τους να χτίσουν θετικές ταυτότητες, παρακινούνται από αντιφατικές κοινωνικές επιταγές που αποτελούν κίνδυνο για την ενότητα της προσωπικότητας (Bendle 2002: 3).

Τηρουμένων των αναλογιών, παρόμοιο φαινόμενο αβέβαιης διαδρομής παρατηρείται και αναφορικά με την αξιολογική αντίφαση που βιώνει ο ενήλικος μεταξύ οικογενειακής ζωής και επαγγελματικής δραστηριότητας, όπως σημειώθηκε παραπάνω. Ο πολιτισμικός κερματισμός της ανθρώπινης εμπειρίας τόσο μεταξύ των επιμέρους συστημάτων δράσης όσο και στο εσωτερικό τους αμφισβητεί πρακτικά την ύπαρξη μιας ισχυρής ενοποιητικής αρχής ικανής να εντάξει τα

άτομα σε ενιαίους κανόνες του κοινωνικού βίου. Υπό την έννοια αυτή, όπως παρατηρεί ο Touraine (1998: 64-5), το υποκείμενο βιώνει έναν δραματικό κερματισμό της πολιτισμικής εμπειρίας, που απαιτεί υψηλή ικανότητα εξατομίκευσης της κοινωνικής δράσης. Μόνο έτσι μπορεί αυτό να ανταπεξέρχεται βιωματικά σε εμπειρίες που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους, που δεν αναφέρονται σε ένα κοινό πλαίσιο σημασιολογικής αναφοράς και δεν οδηγούν σε ομοιογενή συμπεράσματα.²⁵

Το κοινωνικό σύστημα μετασχηματίζεται σε ό,τι αφορά την κρίση των σχέσεων κυριαρχίας (σε τομείς όπως η οικογένεια, η εργασία, το σχολείο κτλ.), την άνοδο της κοινωνικής κινητικότητας και ενός 'κομφορμιστικού ατομικισμού' και το στοιχείο της καινοτομίας και της ανανέωσης όψεων του κοινωνικού συ-

²⁵ Συχνά, από την άποψη της ψυχοκοινωνιολογικής και της ψυχαναλυτικής προσέγγισης, οι εκτιμήσεις αυτού του φαινομένου μπορεί να είναι εντελώς αρνητικές. Για παράδειγμα, ο Kenneth Gergen, περιγράφοντας τη σύγχρονη φάση μετάβασης από την ταυτότητα ως περιεχόμενο ουσίας στην ταυτότητα ως διαδικασία και μορφή συσχέτισης με τους άλλους, αναλύει τον μετανεωτερικό εαυτό υπό το πρίσμα τριών συνεχόμενων σταδίων: (α) το στάδιο του 'στρατηγικού χειρισμού', όπου το άτομο διαπιστώνει βασανιστικά ότι υποδύεται όλο και συχνότερα κοινωνικούς ρόλους, για να επιτύχει κοινωνικά οφέλη' (β) το στάδιο της 'ψηφιδωτής προσωπικότητας', στο οποίο βιώνει ένα είδος απελευθέρωσης από τον ουσιαστικό εαυτό και ευχαρίστησης από ποικίλες μορφές αυτο-έκφρασης που του προσφέρονται από έξω (π.χ. μόδα) και (γ) ένα τελικό στάδιο 'συσχετιστικού εαυτού', όπου το 'άτομο στερείται την αίσθηση της ατομικής αυτονομίας που τη διαδέχεται η παντοδυναμία της αλληλεξάρτησης από την οποία φαίνεται ο εαυτός να κατασκευάζεται κυριολεκτικά (Gergen 1997: 272 κε). Ο Καστοριάδης, επίσης, περιγράφει με τα μελανότερα χρώματα αυτό που αποκαλεί 'κρίση της διαδικασίας ταύτισης': «Ο χαρακτήρας της εποχής, τόσο στο επίπεδο της καθημερινής ζωής όσο και στο επίπεδο της κουλτούρας, δεν είναι ο 'ατομικισμός' αλλά το αντίθετό του, ο γενικευμένος κομφορμισμός και το κολλάζ. Κομφορμισμός που είναι δυνατός, μόνο εφόσον δεν υπάρχει σημαντικός και στέρεος πυρήνας ταυτότητας. Με τη σειρά του ο κομφορμισμός αυτός, ως καλά ριζωμένη κοινωνική διαδικασία, καθιστά αδύνατη τη συγκρότηση ενός τέτοιου πυρήνα ταυτότητας (Καστοριάδης 2000: 181).

στήματος (εκπαίδευση, επαγγελματική κατάρτιση, επενδυτικές ευκαιρίες κ.ο.κ.). Έτσι μεταβάλλονται και οι συνθήκες διαμόρφωσης της κοινωνικής ταυτότητας. Όμως, ποια είναι τα αληθινά περιθώρια προσαρμογής της ταυτότητας στους μετασχηματισμούς που υφίσταται το κοινωνικό σύστημα; Μπορούμε στη βάση αυτή να ισχυριστούμε, ότι στις μέρες μας η νέα ευελιξία στον αυτοπροσδιορισμό ταυτότητας σηματοδοτεί μια ακραία πλαστικότητα του εαυτού, που καταρρίπτει κάθε έννοια ενός εξελισσόμενου πυρήνα ή υποστρώματος της προσωπικότητας; Ο Bendle υποστηρίζει ότι η συζήτηση περί παγκοσμιοποίησης εν πολλοίς προέβαλε επιτακτικά τον προσαρμοστικό χαρακτήρα της ατομικής ταυτότητας έναντι της κοινωνικής μεταβολής, δημιουργώντας έτσι μια βαθιά αντίφαση «μεταξύ της αποτίμησης της ταυτότητας ως κάτι θεμελιώδους, που είναι κρίσιμο για την προσωπική ευεξία και τη συλλογική δράση και μιας θεωρητικοποίησης της ταυτότητας που τη θεωρεί ως κάτι κατασκευασμένο, ρευστό, πολλαπλό, πρόσκαιρο και κερματισμένο» (Bendle 2002: 1-2).

Πράγματι, το στοιχείο της δραματικής βιωματικής αντίφασης και της επίπονης αναζήτησης της ταυτότητας στον μετανεωτερικό άνθρωπο τονίζεται από πολλές πλευρές. Πολιτισμικές τάσεις και συναισθηματικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου βίου όπως η απόρριψη του μακροπρόθεσμου και μια ευελιξία στη σύνδεση με το εφήμερο δημιουργούν ανοχή στον κερματισμό, ευνοούν την υπέρβαση του παρελθόντος και των εμπειριών που σε αυτό έχουν συσσωρευτεί. Επομένως, διευκολύνουν μια ελαστικοποιημένη εκδοχή του εαυτού (Sennett 2010) και επίσης την αποσύνδεση του ρόλου από το πρόσωπο, κάτι που το οδηγεί να βιώ-

νει ‘μια αίσθηση κατάτμησης του εγώ’, αλλά και την αντίληψη ότι διαθέτει μεγαλύτερη ποικιλία επιλογών από ό,τι παλαιότερα (Μπελ 1999: 126-8).

Όμως, αυτά δεν είναι πολιτισμικά και συναισθηματικά γνωρίσματα του χαρακτήρα, που απαντώνται αδιακρίτως και ανεξάρτητα από την ταξική προέλευση, την εισοδηματική κατάσταση, τη φυλετική καταγωγή, την έμφυλη ταυτότητα ή την εθνοτική ομάδα. Στην πραγματικότητα, τέτοια γνωρίσματα ταιριάζουν κατά κύριο λόγο σε μέλη οικονομικών και πολιτικών ελίτ, που ασκούν ηγετικές δραστηριότητες, ενώ αντίθετως αποδεικνύονται συνήθως καταστρεπτικά για τους φορείς τους όταν υιοθετούνται από υποκείμενα, που βρίσκονται στα κατώτερα στρώματα της κοινωνικής ιεραρχίας και με ευέλικτο καθεστώς απασχόλησης (στο ίδιο: 91-6). Η διαδικασία συγκρότησης των ταυτοτήτων, επομένως, διαπερνάται από μια θεμελιώδη αντίφαση: η ανάγκη για το χτίσιμο ταυτοτήτων, που να διαρκούν στον χρόνο, οφείλει να αναμετρηθεί με μια κοινωνική κατάσταση της ζωής στην οποία «το επίκεντρο της στρατηγικής (...) δεν είναι η συγκρότηση μιας ταυτότητας αλλά η αποφυγή της – η αποφυγή κάθε προσήλωσης» (Bauman 2002: 172).

Το γεγονός ότι η ανάγκη μιας ταυτότητας με διάρκεια στο χρόνο εμφανίζεται κυρίως στους βιόκοσμους του ατόμου, ενώ η αποφυγή μιας μακροπρόθεσμης ταυτότητας ενθαρρύνεται κυρίως στις σχέσεις και στο χώρο της εργασίας δεν επιλύει την αντίφαση. Παρόλη την ευελιξία του χαρακτήρα και την προσαρμογή στον κερματισμό της ζωής του μέσω της ‘ψηφιδωτής προσωπικότητας’, το υποκείμενο χρειάζεται μια αίσθηση συνέχειας στην αφήγηση του βίου, μια κάποια ανα-

κουφιστική γραμμικότητα στην καθημερινή του μετάβαση από το ένα πλαίσιο ζωής στο άλλο.

Οι συλλογικές ταυτότητες και οι οργανωτικές μορφές της διαμαρτυρίας δεν μπορούν να μείνουν ανεπηρέαστες από αυτές τις εξελίξεις. Η μελέτη της Angela Azzaro για τις νέες και ποικίλες τεχνικές εξέγερσης φτάνει στο συμπέρασμα ότι «η κατάσταση προσωρινότητας έχει πλήξει και την ταυτότητα αυτών που διαμαρτύρονται. Δεν υπάρχουν βίαιοι και μη βίαιοι, αλλά φιγούρες που μετακινούνται από τη μια πλευρά στην άλλη» (Azzaro 2013: 88). Αν η έλλειψη συνοχής στην πολιτισμική ζωή προκαλεί τη διάβρωση της ατομικής ταυτότητας και καθιστά τον μεταμοντέρνο άνθρωπο έναν αεικίνητο νομά (Gergen ό.π.: 315), τότε η συλλογική ταυτότητα πρέπει να ισορροπήσει ανάμεσα στην ανάγκη μιας εφικτής συνεκτικότητας του ‘Εμείς’ και στην πραγματικότητα του πολιτισμικού κερματισμού και της αεικίνητης ατομικότητας.

Οι δικτυακές μορφές οργάνωσης των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων συνιστούν ακριβώς τρόπους εξισορρόπησης. Η δικτυακή οργάνωση επιτρέπει τόσο τη χαλαρή και οριζόντια συνεργασία μεταξύ ομάδων και οργανώσεων όσο και την ατομική και έξω από συλλογικότητες συμμετοχή στο κίνημα. ‘Έτσι, η δικτυακότητα συνιστά την μοναδική διαθέσιμη λύση για τη συνύπαρξη και συνεργασία μεταξύ ομάδων, οργανώσεων και ατόμων, αφού θεμελιώνει την ύπαρξη και λειτουργία ενός ελάχιστου οργανωτικού ιστού που διασφαλίζει την εξισορρόπηση φαινομενικά ασυμβίβαστων δεδομένων, όπως είναι η ατομική αυτονομία και η υπεράσπιση της συλλογικής ταυτότητας (Ψημίτης 2011: 411-420). Ο ίδιος ο ορισμός του κοινωνι-

κού κινήματος περιλαμβάνει την κρίσιμη όψη της δικτυακότητας: «Τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα συνιστούν δικτυακές μορφές συλλογικής δράσης που διαμέσου της σύγκρουσης τείνουν στη μεταβολή μιας κυρίαρχης πραγματικότητας στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας, μέσα από μια συλλογική ταυτότητα συμβολικού και πολιτισμικού τύπου η οποία προσφέρει στους συμμετέχοντες πόρους κινητοποίησης που δεν έχουν από αλλού» (στο ίδιο: 396).

Η συνεκτικότητα των συλλογικών ταυτοτήτων που αναφέρονται στα κοινωνικά κινήματα είναι ιδιαίτερου περιεχομένου, σχετίζεται με έναν τύπο ατομικής κοινωνικής ταυτότητας, που ορίζουμε ως ‘ασθενή ταυτότητα’ και αναφέρεται σε συλλογικές νοηματικές κατασκευές από συνεργαζόμενες ομάδες, οργανώσεις και άτομα. Στη συνέχεια θα δούμε τα στοιχεία της ‘ασθενούς ταυτότητας’ και της συλλογικής νοηματικής κατασκευής.

3.2.3. ‘Ισχυρές’ και ‘ασθενείς’ ταυτότητες

Παρά τον κίνδυνο μιας υπερβολικά σχηματοποιημένης διπολικής διάκρισης των σύγχρονων μορφών ταυτότητας, είναι χρήσιμο για τους στόχους αυτού του πονήματος να επιχειρήσουμε μια προσέγγιση με βάση τα ανθρωπολογικά στοιχεία των δύο ιδεοτυπικών μορφών ταυτότητας που ορίζουμε ως ‘ισχυρές’ και ‘ασθενείς’. Η πρόταση των δύο ιδεοτύπων ταυτότητας σε καμία περίπτωση δεν αντιστοιχεί στις εμπειρικά παρατηρήσιμες ταυτότητες της πραγματικής ζωής. Οι ιδεοτύποι εδώ, όπως άλλωστε συμβαίνει πάντα σύμφωνα με τη σημασία που τους απέδωσε ο Μαξ Βέμπερ (Αντωνοπούλου 2008: 378-391), έχουν τον χα-

ρακτήρα συγκριτικών εννοιολογήσεων με υψηλή λογική συνοχή και ‘καθαρότητα’. Αυτές οι εννοιολογήσεις, επειδή είναι σκόπιμα απαλλαγμένες από εσωτερικές αντινομίες, αβεβαιότητες και συγχύσεις, χρησιμεύουν ως εργαλεία συγκριτικής ανάδειξης των πολιτισμικών τάσεων που χαρακτηρίζουν τις παρατηρούμενες πραγματικές συμπεριφορές. Επομένως, μας βοηθούν στην προσπάθειά μας να συλλάβουμε τα υπό μελέτη φαινόμενα και εν προκειμένω τις σύγχρονες τάσεις της ατομικής ταυτότητας.

Κατά συνέπεια, η πρόταση των δύο ιδεοτύπων συνιστά ένα εννοιολογικό συνεχές μεταξύ δύο μορφών ταυτότητας η καθεμιά εκ των οποίων είναι από ηθική, γνωστική, συναισθηματική και ψυχολογική άποψη συνεκτική και αποτελεί σημείο αναφοράς μιας ανθρωπολογικά ‘καθαρής’ πηγής συμπεριφορών και δράσεων έναντι των προβλημάτων του σύγχρονου βίου. Προφανώς, με αυτά τα δεδομένα μπορούμε κατά μήκος αυτού του συνεχούς που χωρίζει τους δύο ιδεοτυπικούς πόλους να παρατηρήσουμε και να διαπιστώσουμε ποικίλους άλλους τύπους ταυτότητας, οι οποίοι στην καθημερινότητα χτίζονται ηθικά και εκδηλώνονται πρακτικά σε ‘ενδιάμεσες’ καταστάσεις που δεν διακρίνονται τόσο εύκολα μεταξύ τους. Δηλαδή, συνδυάζουν και ενσωματώνουν σε διαφορετικούς βαθμούς και με διαφορετικούς τρόπους επιμέρους στοιχεία που από ιδεοτυπική άποψη θα μπορούσαν να ανήκουν αποκλειστικά είτε μόνο στον έναν είτε μόνο στον άλλο από τους δύο ταυτοτικούς πόλους.

Αναλύοντας ο Sennett τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά της σύγχρονης πραγματικότητας της εργασίας, λέει: «Οι πραγματικοί νικητές δεν υποφέρουν εξαιτίας

του κατακερματισμού. Αντίθετα, τους διεγείρει να δουλεύουν ταυτόχρονα σε πολλά μέτωπα» (Sennett 2010: 96). Ο Sennett εδώ με τον όρο «νικητές» αναφέρεται στους σύγχρονους καπιταλιστές, ή μάλλον στους καπιταλιστές που δραστηριοποιούνται στο πλαίσιο της ‘νέας οικονομίας’ (χρηματιστικές δραστηριότητες, εταιρείες επενδύσεων, διοίκηση επιχειρήσεων, καινοτόμες επιχειρήσεις κ.ο.κ.) και που μέσα από τις επιλογές τους διαμορφώνουν τα ηθικά χαρακτηριστικά της νέας επιχειρηματικότητας. Οι ‘νικητές’, λοιπόν είναι αυτοί που εκμεταλλεύονται ταυτόχρονα πολλές δυνατότητες και πρακτικές δραστηριότητες οι οποίες απαιτούν συγκεκριμένη δύναμη χαρακτήρα, ώστε το άτομο να νιώθει συναισθηματικά ασφαλές και παραγωγικό εν μέσω της αταξίας και να ελίσσεται με ατομικά επωφελή τρόπο εν μέσω της αναστάτωσης. Η ικανότητα να εγκαταλείπεται το παρελθόν ως οδηγός της συμπεριφοράς και να χτίζεται η αυτοπεποίθηση με δεδομένη την αποδοχή του πολιτισμικού κερματισμού του βίου (στο ίδιο) είναι δύο βασικά χαρακτηριστικά της ‘ισχυρής ταυτότητας’.

Φυσικά, το προφίλ της ισχυρής ταυτότητας δεν περιγράφει τη φυσιογνωμία ενός σύγχρονου ‘υπεράνθρωπου’, που υποτίθεται ότι έχει θωρακίσει τον εαυτό του από τους κινδύνους που αντιπροσωπεύουν τα ηθικά διλήμματα της εποχής μας. Με ή χωρίς ισχυρή ταυτότητα, το άτομο βρίσκεται πάντοτε εκτεθειμένο τόσο στα επιμέρους βιωματικά ερεθίσματα που προκαλούνται εντός των διαφορετικών πεδίων του βίου όσο και στη συχνά αντιφατική συσχέτιση μεταξύ ερεθισμάτων που ανήκουν στα διαφορετικά πεδία. Μόνο που στην πρώτη περίπτωση το άτομο φανερώνει μια

υψηλή ικανότητα να χειρίζεται τα βιωματικά ερεθίσματα και να διαχειρίζεται τις βιωματικές αντιφάσεις με τρόπο που η συνολική βιογραφική του διαδρομή να προσαρμόζεται στα ειδικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά, που απαιτούν τα συστήματα εξουσίας και οι θεσμικές παράμετροι του καπιταλισμού στην εποχή της μετανεωτερικότητας. Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι οι συμπεριφορές των ατόμων που χαρακτηρίζονται από ισχυρή ταυτότητα μπορεί να μην δομούνται αποκλειστικά με βάση τη διαρκή σκληρότητα ή τον ακραίο κυνισμό, όμως προϋποθέτουν σίγουρα μια ικανότητα 'απορρόφησης κραδασμών' που προκαλούνται όταν εσωτερικά στο άτομο συγκρούονται δύο κριτήρια συμπεριφορικής αντίδρασης πάνω στο ίδιο ερέθισμα. Το αν αυτή η ικανότητα στρατηγικής διαχείρισης των βιογραφικών δεδομένων προκύπτει ειδικότερα διαμέσου τεμαχισμού της ταυτότητας σε διαφορετικά πεδία ζωής, 'ψηφιδωτής προσωπικότητας, ή ταυτοτικής υβριδοποίησης, δεν έχει ιδιαίτερη σημασία.

Το διχοτομικό βιωματικό σχήμα που ο Sennett χρησιμοποιεί για να ορίσει τις προϋποθέσεις αυτής της ικανότητας είναι εκείνο της εργασίας και της οικογένειας. Υποστηρίζει δηλαδή ότι στον σύγχρονο άνθρωπο εμφανίζεται συχνά μια εσωτερική σύγκρουση ανάμεσα σε ηθικές αρχές της εργασίας (ειδικά σε ελαστικοποιημένα επαγγελματικά περιβάλλοντα) και ηθικές ανάγκες της οικογένειας. Από ηθική άποψη, οι ιδιότητες της καλής απόδοσης στην εργασία δεν ταυτίζονται με τις ιδιότητες του καλού χαρακτήρα στην οικογένεια (στο ίδιο: 29). Ο Sennett υποστηρίζει (στο ίδιο: 37-8) πως ο σημερινός καπιταλισμός είναι βραχυπρόθεσμος, δηλαδή είναι ένα ιστορικά ειδικό πλαίσιο ορ-

γανωτικών αρχών και ηθικών χαρακτηριστικών που διαμορφώνουν τις συμπεριφορές των ατόμων με βάση ιδιαίτερες αρχές, επιδιώξεις και ειδικούς τρόπους επίτευξης των στόχων, που δεν ευνοούν τη διάρκεια και τη συνέχεια στην αφήγηση της ταυτότητας. Υπό την έννοια αυτή, απειλεί να φθείρει τον χαρακτήρα και ειδικά την ικανότητα δεσμών με τους άλλους.

Παρατηρείται, δηλαδή, μια σύγκρουση μεταξύ προσωπικότητας και εμπειρίας στον νέο καπιταλισμό: η εμπειρία του βιωμένου χρόνου που κερματίζεται σε διαφορετικά πεδία ζωής (κυρίως εργασία και οικογένεια) τα οποία έχουν διαφορετικές καταστατικές αρχές εμποδίζει τον ανθρώπινο χαρακτήρα να διαμορφωθεί ως ενιαίο πλαίσιο συνεχιζόμενων αφηγήσεων (στο ίδιο: 44). Ο Sennett μας λέει κάτι που οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες έχουν διαπιστώσει από πολλές οπτικές γωνίες: η 'εξατομίκευση' των βιογραφικών δεδομένων καθιστά αναπόφευκτη μια επώδυνη βιοματική αντίφαση στο άτομο ανάμεσα στη συστηματικά επιβεβλημένη αρχή της διαρκούς κινητικότητας και ευελιξίας και στην υποκειμενική ανάγκη μακροχρόνιων δεσμών με τους άλλους. Υπάρχει μια στενή σχέση αλληλοτροφοδότησης ανάμεσα στη μεγαλύτερη ευελιξία στις επαγγελματικές σταδιοδρομίες και στη νεοφιλελεύθερη απορρύθμιση της αγοράς εργασίας. Ενώ η απορρύθμιση της εργασίας προϋποθέτει την ευελιξία της δράσης, η ευελιξία διαμορφώνει εργασιακές συμπεριφορές που ανέχονται και νομιμοποιούν το καθεστώς της απορρύθμισης.

Σε γενικές γραμμές, φαίνεται ότι το άτομο ωθείται και εθίζεται να βιώνει την πραγματικότητα σε 'στρωματοποιημένες' εμπειρίες, δηλαδή με τρόπο

ώστε οι επιμέρους εμπειρίες του να μην επικοινωνούν από νοηματική άποψη στενά μεταξύ τους και έτσι να μην συντελούν σε ένα κοινό πλαίσιο σημασιολογικής αναφοράς, το οποίο, αν υπήρχε, θα μπορούσε να οδηγήσει σε συνεκτικά και ομοιογενή συμπεράσματα. Πρακτικά, αυτή η 'στρωματοποίηση' των εμπειριών επιτρέπει τη σχετικά ομαλή συνύπαρξη εντός της ατομικής ταυτότητας εξαιρετικά αντιφατικών χαρακτηριστικών. Για παράδειγμα, τα μέλη των σύγχρονων ελίτ που ασκούν την εξουσία, δείχνουν να έχουν μια ειδική δομή χαρακτήρα, στην οποία η ελευθερία και η αυτονομία συνυπάρχουν με την έλλειψη ηθικών αναστολών και φραγμών. Επομένως, πρόκειται για ελεύθερα άτομα, αλλά με μια αήθη ελευθερία (Sennett ό.π.: 91). Η συστηματική επιταγή για ευελιξία σε όλα τα πεδία του βίου μας ασκεί κρίσιμη επιρροή στη συμπεριφορά, όχι μόνο των ατόμων, που ωφελούνται από την ευέλικτη στάση ζωής, αλλά δυνητικά όλων των ανθρώπων. Με τη διαφορά ότι, ενώ στην περίπτωση των μελών των ελίτ πολιτικής και οικονομικής εξουσίας η ευελιξία ταιριάζει απόλυτα σε συνθήκες παγκοσμιοποίησης όπως ο απεντοπισμός της εμπειρίας, το ξερίζωμα της βιογραφικής διαδρομής, η εγκατάλειψη του παρελθόντος και η αποδοχή του πολιτισμικού κερματισμού της ζωής, στην περίπτωση των 'από κάτω' η υιοθέτηση της ευελιξίας φαίνεται να διαβρώνει τον χαρακτήρα όσων προσπαθούν να παίξουν με αντίστοιχους κανόνες (στο ίδιο: 96).

Είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο (1.3.2.) ότι η αρχή του 'απεντοπισμού' ανήκει καταστατικά στον μύθο της 'παγκοσμιοποίησης από τα πάνω', που πρεσβεύει τόσο την απόλυτη συμμόρφωση των τοπικών πραγματικότητων σε έναν ορθολογικό παγκοσμιοποιημένο κοσμο-

πολιτισμό όσο και την εξ αυτού απορρέουσα αποδό-
μηση των ατομικών συμπεριφορών και συλλογικών
δράσεων που αρνούνται να προσαρμοστούν. Η ιδεο-
λογία της παγκοσμιοποίησης, δηλαδή, δεν είναι απλώς
μια γενική διανοητική υπεράσπιση των διαδικασιών
παγκοσμιοποίησης, αλλά στοχεύει στη συγκεκριμένη
καθημερινή και βιοπολιτική υπαγωγή των απλών αν-
θρώπων στα κριτήρια συμπεριφοράς και στις αρχές
δράσης που αντιστοιχούν στις καταστατικές αρχές της.

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Samir Amin (1999: 58):
«Όπως ο Θεός των φονταμενταλισμών επινόησε τα
πάντα και προσδιόρισε τα πάντα και σ' εμάς δεν απο-
μένει τίποτα άλλο παρά να υποκύψουμε στη θέλησή
Του, την οποία μπορούμε να ανακαλύψουμε με την
ανάγνωση ενός ιερού βιβλίου, έτσι η Αγορά κυριαρχεί
τον κόσμο και δεν απομένει τίποτα άλλο παρά να υπο-
κύψουμε στο νόμο Της. Η ειδική ορθολογικότητα της
αγοράς έγινε η συνολική ορθολογικότητα του κοινω-
νικού βίου». Ουσιαστικά, εντούτοις, αυτό δεν σημαί-
νει ότι η ευέλικτη εξουσία διαβρώνει τον χαρακτήρα
όλων των απλών ανθρώπων, αλλά μόνο εκείνων που
προσπαθούν να παίξουν με τους δικούς της κανόνες.
Με άλλα λόγια, η βιοπολιτική υπαγωγή και αντίστοιχη
διάβρωση του χαρακτήρα συντελείται, μόνο όταν οι
απλοί άνθρωποι προσπαθούν να συμπεριφερθούν με
τα ίδια κριτήρια συμπεριφοράς και να εφαρμόσουν τις
ίδιες αρχές δράσης, που χαρακτηρίζουν τους σύγχρο-
νους καπιταλιστές ως ελαστικοποιημένους, απεντο-
πισμένους και παγκοσμιοποιημένους δρώντες.

Ας δοκιμάσουμε τώρα να συστηματοποιήσουμε
καλύτερα τη διάκριση μεταξύ των δύο ιδεοτυπικών
μορφών ταυτότητας. Οι επιθετικοί προσδιορισμοί

‘ισχυρή’ και ‘ασθενής’, που συνοδεύουν το ουσιαστικό «ταυτότητα», δεν παραπέμπουν σε διαφοροποιημένες αξιολογικές κρίσεις αντίστοιχων τύπων προσωπικότητας. Δηλαδή, με τον όρο ‘ισχυρή ταυτότητα’ ουδόλως αναφερόμαστε σε προσωπικά χαρακτηριστικά, που συνήθως συνοψίζουμε, όταν μιλάμε για ‘ισχυρή προσωπικότητα’, κάτι που παραπέμπει σε έναν δυνατό χαρακτήρα με αποφασιστικότητα, συνέπεια, εγωισμό, σταθερότητα, επιμονή κ.ο.κ. Και, αντίστροφα, με τον όρο ‘ασθενής ταυτότητα’ ουδόλως αναφερόμαστε σε προσωπικά χαρακτηριστικά που συνήθως συνοψίζουμε όταν μιλάμε για ‘αδύναμη προσωπικότητα’ και που αντιστοίχως παραπέμπει σε έναν αδύναμο χαρακτήρα με τάσεις αναποφασιστικότητας, ασυνέπειας, υποχωρητικότητας, αστάθειας, έλλειψης συγκέντρωσης στον στόχο κτλ. Οι δύο όροι, επομένως, δεν έχουν αξιολογική βαρύτητα, αλλά περιγράφουν διαφορετικού τύπου κοινωνικές συσχετίσεις της ταυτότητας του ατόμου.

Με άλλα λόγια, όταν η ταυτότητα του ατόμου γίνεται κοινωνική τότε δεν έχει τόση σημασία μια ‘αντικειμενική’ αποτίμηση των ατομικών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων του υποκειμένου, αλλά μάλλον ο ειδικός τρόπος που το άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του και αναγνωρίζεται από τους άλλους ως μια οντότητα ξεχωριστή αλλά ενταγμένη σε ένα συλλογικό πλαίσιο ταύτισης. Δηλαδή, η έννοια της κοινωνικής ταυτότητας έρχεται στο προσκήνιο της ανάλυσης, όταν οι ευρύτερες κοινωνικές επιρροές επί του τρόπου, που το άτομο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, γίνονται κρίσιμη συνιστώσα της κοινωνικής δράσης του. Υπό το πρίσμα αυτό, θα μπορούσαμε να ορίσουμε την κοινωνική ταυτότητα ως «την κοινωνική διάσταση της αυτο-

σύλληψης του ατόμου, ή, με άλλα λόγια, ως το σύνολο των διαδικασιών, που μεσολαβούν στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον προκειμένου το άτομο να ενταχθεί σε μια επιμέρους ομάδα ή/και στο κοινωνικό σύνολο με τη δυναμική της υποκειμενικής οντότητας, δηλαδή ως ιδιαίτερο πλαίσιο ατομικών επιλογών, αναγκών, επιθυμιών και νοηματοδοτήσεων» (Ψημίτης 2011: 297).

Κατά συνέπεια, αν η κοινωνική ταυτότητα του ατόμου συγκροτείται διαμέσου των επιρροών, που δέχεται από το σύνολο των σχέσεών του εντός του κοινωνικού περιβάλλοντος, τότε οποιοσδήποτε κοινωνιολογικός προσδιορισμός της δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στα κοινωνικά αποτελέσματα αυτής της συσχέτισης, δηλαδή να διακρίνει τους ειδικούς τρόπους, με τους οποίους η συγκρότηση της ταυτότητας ‘ανταποκρίνεται’ ή όχι στις κυρίαρχες μορφές οργάνωσης της κοινωνίας συνολικά και στα επιμέρους πεδία δράσης.

Σε αυτό το πλαίσιο, από την άποψη του πρακτικού βίου οι δύο προαναφερθείσες μορφές ταυτότητας συνιστούν εξατομικευμένες προσαρμογές των υποκειμενικών δεδομένων των ανθρώπων σε δομικές και διαδικαστικές όψεις του συστήματος. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι αυτές οι δύο μορφές, από την άποψη της επιστημονικής μεθόδου ανάλυσης αναπαριστούν διαμετρικά αντίθετους ιδεότυπους ταυτότητας αναφορικά με το βαθμό συνταιριάσματος των υποκειμενικών δεδομένων των ανθρώπων (προσωπικές αντιλήψεις, αναπαραστάσεις, στάσεις, συμπεριφορές κλπ) με τα συστημικά δεδομένα του βίου τους (θεσμικές επιρροές, δομικές πιέσεις προς συμμόρφωση κ.ο.κ.). Υπό την έννοια αυτή, η ‘ισχυρή’ ταυτότητα ανα-

παριστά μια τάση ισχυρής νοηματοδοτικής συσχέτισης μεταξύ του φορέα της ταυτότητας και των θεσμικών και ορθολογικών χαρακτηριστικών του καθημερινού βίου, όπως αυτά προσδιορίζονται από τις κυρίαρχες αξίες του κοινωνικού συστήματος. Από την άλλη πλευρά, η ‘ασθενής’ ταυτότητα αναπαριστά ιδεοτυπικά τον μεγαλύτερο βαθμό βιωματικής απομάκρυνσης του φορέα της από τις επιτακτικές προτροπές του συστήματος και τις πιέσεις προς συμμόρφωση που ασκεί στα υποκείμενα.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα αυτή τη διαφοροποίηση μπορούμε, στηριζόμενοι σε παλαιότερη σχετική πρόταση του Alain Touraine για το δυαδικό πολιτισμικό σχήμα της μετανεωτερικότητας²⁶, να υποθέσου-

²⁶ Ο Touraine υποστηρίζει ότι σε μια παγκοσμιοποιημένη κοινωνία όπως η δική μας υπάρχει μια σαφώς άνιση και ασύμμετρη σχέση μεταξύ αφενός των τεχνικών και ορθολογικών χαρακτηριστικών του βίου έτσι, όπως διαμορφώνονται από τις οικονομικές διαδικασίες και αφετέρου των πολιτισμικών χαρακτηριστικών του βίου έτσι, όπως διαμορφώνονται από κουλτούρες κερματισμένες και ‘αποκομμένες’ από το κυρίαρχο οικονομικό παιχνίδι. Στη δυναμική αυτής της σχέσης η παγκόσμια οικονομία αναδεικνύεται αναντίρρητα ως ο κυρίαρχος πόλος, όμως αυτή η κυριαρχία δεν είναι αντόματη ούτε χωρίς τριγμούς και κοινωνικά εκδηλωμένες αντιθέσεις. Τέτοιες εκδηλώσεις, όταν μιλάμε για κοινωνικά κινήματα, μπορούν να πάρουν τη μορφή οργανωμένων συλλογικών προσπαθειών αντίστασης στις κυρίαρχες πολιτισμικές πιέσεις που ασκεί ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός προκειμένου να θεμελιώσει την οικονομική και πολιτική εκμετάλλευση στην πολιτισμική ομοιογενοποίηση και ‘ομολογοποίηση’ των ανθρώπων. Μπορούν, όμως, να προκύψουν και στο ‘μικρο-επίπεδο’ της καθημερινότητας, εκεί που οι άνθρωποι αντιδρούν, αποσύρονται ή εξεγείρονται όταν αντιμετωπίζουν ατομικά τις προσπάθειες χειραγώγησής τους. Ο Touraine συμπεραίνει ότι σήμερα η αντιφατική συσχέτιση ανάμεσα στα τεχνικά και στα πολιτισμικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου βίου οδηγεί σε συγκρούσεις μεταξύ επιμέρους όψεων, που χαρακτηρίζονται από διαφορετικές καταστατικές λογικές δράσης. Έτσι, από πολιτισμική άποψη εμφανίζονται φαινόμενα νοηματοδοτικής αντιπαράθεσης ανάμεσα σε δυνητικά αντιθετικά ζεύγη, όπως συστημικές επιταγές και ανθρώπινες ανάγκες, υλικές αξίες και μεταυλικές αξίες, αγορά και βιόκοσμοι, οικονομία και κουλτούρα, εργασία και ηθική, επιστήμη και συναισθήματα, ορθολογικότητα και αυθορμητικότητα, τεχνολογία και ταυτότητα, μαζική κατανάλωση και προσωπικό βίωμα κοκ. (Touraine 1998).

με ότι στην εποχή μας υπάρχουν δύο αντίπαλα πολιτισμικά πρότυπα νοηματοδότησης της πραγματικότητας. Αν υποθέσουμε ότι κάθε πολιτισμικό πρότυπο συνιστά ένα ξεχωριστό αλλά και ολοκληρωμένο υπόδειγμα κριτηρίων αντίληψης των πραγμάτων και νοηματοδότησης του βίου, αξιακού προσανατολισμού της συμπεριφοράς, οργάνωσης των σχέσεων, χρονικής πλαισίωσης της δράσης και συμπεριφοράς των ατόμων και περιεχομένου των σχέσεων, τότε μπορούμε να διακρίνουμε δύο τέτοια πρότυπα: αυτό του Συστήματος με τις επιταγές του και εκείνο του Υποκειμένου με τις ανάγκες του. Τα δύο πρότυπα μπορούν να αναλυθούν συγκριτικά αντιπαραθέτοντας τα διαφορετικά περιεχόμενα που εμφανίζουν στα παραπάνω κριτήρια.

Έτσι, μπορούμε να δούμε πως, σε ό,τι αφορά τις πηγές από τις οποίες τα άτομα αντλούν τα νοήματα, το πρότυπο του Συστήματος πριμοδοτεί τα τεχνικά και ορθολογικά χαρακτηριστικά του βίου (ατομοκεντρισμός, εργαλειακότητα, αγοραία δεοντολογία, επαγγελματική αποστασιοποίηση, υλισμός, κοινωνικοί ρόλοι κτλ), ενώ το πρότυπο του Υποκειμένου πριμοδοτεί τα βιωματικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά του βίου (συναισθηματισμός, ψυχολογική ταύτιση, ιδιωτικός και κοινοτικός βίος, βούληση και επιθυμία, συμβολική δράση κτλ.). Στη συνέχεια, αναφορικά με τις αξίες, που προσανατολίζουν τις ανθρώπινες συμπεριφορές, το πρότυπο του Συστήματος καλλιεργεί κατά βάση 'αξίες της επιτυχίας' (προσαρμοστικότητα, κινητικότητα, πειθαρχία, παραγωγικότητα, εγωισμός, καιροσκοπισμός και 'διαχείριση του εαυτού'²⁷), ενώ το πρό-

²⁷ Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε αναλυτικότερα τη 'διαχείριση του εαυτού' ως βασική βιοπολιτική σταθερά της νεοφιλελεύθερης μορφής εξουσίας.

τυπο του Υποκειμένου καλλιεργεί ‘αξίες της συμβίωσης’ (ηθική υποχρέωση, συναισθηματική δέσμευση, αλτρουισμός, αλληλεγγύη, φιλία, συντροφικότητα, ‘παραγωγή του εαυτού’). Ως προς τις μορφές οργάνωσης των σχέσεων, το πρώτο πρότυπο συγκροτεί τα θεσμικά δίκτυα (κράτος, υπερεθνικοί οργανισμοί, οργάνωση της εργασίας, συνδικαλιστικά και επαγγελματικά δίκτυα υπεράσπισης του οικονομικού και κοινωνικού status κτλ.), ενώ το δεύτερο πρότυπο συγκροτεί τα βιωματικά δίκτυα (οικογένεια, συγγένεια, φιλία, έρωτας, κοινότητα, πολιτισμικές ταυτότητες). Σχετικά με τον χρονικό ορίζοντα εντός του οποίου τοποθετούνται οι ανθρώπινες δράσεις, το πρότυπο του Συστήματος πριμοδοτεί σαφώς μια δράση μεσο-βραχυπρόθεσμης πνοής που παρακινεί σε δραστηριότητες εργαλειακού χαρακτήρα, συχνές εναλλαγές και ταυτόχρονη ενασχόληση με πολλαπλές και ανομοιογενείς δραστηριότητες. Στο ίδιο κριτήριο, το πρότυπο του Υποκειμένου θεμελιώνεται στη μακροπρόθεσμη δράση, ενθαρρύνοντας τη σταθερή αφοσίωση και τη βιωματική εμπάθυνση των σχέσεων. Τέλος, αναφορικά με τους τύπους σχέσεων που ευνοούνται, το πρότυπο του Συστήματος επιτρέπει σχέσεις ευκαιριακές, τυπικές και απρόσωπες με δυνατότητες εύκολης αποχώρησης και δεσμεύσεις συμβατικές. Εδώ, το πρότυπο του Υποκειμένου παρακινεί σε σταθερές σχέσεις και προσωπικές δεσμεύσεις, δεσμούς αμοιβαιότητας και αλληλεγγύης και συλλογική αναστοχαστική λειτουργία (βλ. αναλυτικά, Ψημίτης 2011: 300 κε.).

Σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό των ατομικών επιλογών και των συλλογικών δράσεων στη μετανεωτερικότητα, η αντιπαράθεση των δύο προτύπων παρα-

πέμπει σε μια σταθερή καταστατική σύγκρουση ανάμεσα σε μια ορθολογική διαχείριση της ευταξίας με στόχο να χειραγωγηθεί το άτομο σε μια απεριόριστη απρόσωπη βιοπολιτική εξουσία και μια διαδικασία από 'υποκειμενοποίησης' που καθιστά το άτομο αληθινό υποκείμενο ατομικών συμπεριφορών και συλλογικών δράσεων (Touraine 1992: 264 κε.). Αυτή η σύγκρουση, προφανώς, εσωτερικεύεται στο άτομο και εντός της καθημερινότητάς του. Πράγματι, η συμμετοχή του σε οικονομικές και θεσμικές πολιτικές διαδικασίες του συστήματος ενισχύει τα ορθολογικά κίνητρα συμπεριφοράς και τους καιροσκοπικούς αξιακούς προσανατολισμούς που ταιριάζουν στις ιδιότητες του πολίτη, του εργαζόμενου, του συνδικαλιστή, του καταναλωτή κ.ο.κ., ενώ η εμπλοκή του σε κοινωνικές και πολιτισμικές διαδικασίες υποκειμενικής νοηματοδότησης ενισχύει βιωματικά κίνητρα και συμβιωτικές αξίες, που ταιριάζουν σε προσωπικές επιλογές αναστοχαστικής διαμόρφωσης των βιόκοσμων και των συλλογικών ταυτοτήτων.

Τούτων δοθέντων, μπορούμε να πούμε ότι η 'ισχυρή' ταυτότητα αντλεί την ισχύ της από τη θεσμική κυριαρχία της αγοράς και των τυπικών οργανωτικών δικτύων πάνω στις συμπεριφορές των ανθρώπων. Προφανώς, όταν το άτομο εντάσσει εαυτόν στον ορίζοντα της θεσμικής ορθολογικότητας τότε αποκτά μια 'ισχυρή ταυτότητα', εν πολλοίς ανεξάρτητα ακόμη και από το αν αυτή η ένταξη του αποφέρει ένα ικανοποιητικό επίπεδο ζωής από την άποψη των υλικών απολαύσεων. Πράγματι, όσο και αν από ποιοτική άποψη υφίσταται μια εκλεκτική συγγένεια ανάμεσα στον ιδεότυπο της ισχυρής ταυτότητας και στα άτομα που κινούνται με

απόλυτη άνεση στις διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης και του νεοφιλελεύθερου εκσυγχρονισμού, στην ουσία κάθε μορφή πράξης, που θεμελιώνεται με τα κριτήρια της τεχνικής ορθολογικότητας, της παραγωγικότητας, της κινητικότητας κ.ο.κ., εντάσσεται σε αυτό το ιδεοτυπικό πλαίσιο και χαρακτηρίζει αντίστοιχα τους ατομικούς δρώντες. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Δουζίνας, αναφερόμενος στη βιοπολιτική παρέμβαση για την αλλαγή των ατομικών συμπεριφορών, το «τέλος της ιστορίας», ο «κλαϊκός καπιταλισμός», ο «τρίτος δρόμος» και η συνεχής διαφήμιση του χρηματιστηρίου είναι στιγμές μιας στρατηγικής που αποσκοπεί «να συνδέσει τις προσδοκίες και το μέλλον των εργαζομένων με τα ρίσκα του κεφαλαίου» (Δουζίνας 2011: 76). Ο 'δημοκρατικός' χαρακτήρας της ισχυρής ταυτότητας έγκειται στο γεγονός ότι αυτή δεν συνιστά μια αποκλειστικά ελιτιστική εκδοχή διαμόρφωσης του εαυτού, τουναντίον 'προσφέρεται' σε σχεδόν όλους τους ανθρώπους, που μπορούν έστω σε κάποιο βαθμό να δουν τον εαυτό τους μέσα στα νοηματοδοτικά, αξιακά, οργανωσιακά και περιεχομενικά συμφραζόμενά της.

Στο πλαίσιο των παραπάνω διαπιστώσεων, ο ιδεότυπος της 'ασθενούς' ταυτότητας συνιστά μια υποκειμενική εκδοχή κοινωνικότητας, αμοιβαιότητας και διάδρασης όπου εμφωλεύουν όλες οι μορφές ατομικής συμπεριφοράς και συλλογικής δράσης που δεν ανταποκρίνονται στα κριτήρια της συστημικής εκδοχής. Αν αυτό στην πράξη σημαίνει την απομάκρυνση των υποκειμένων από τα κριτήρια δράσης της συστημικής εκδοχής, δεν προϋποθέτει απαραίτητα και την απομόνωσή τους από τα πεδία που κατεξοχήν διαμορφώνουν

τέτοια κριτήρια, όπως π.χ. η οικονομία. Στην πραγματικότητα, τα υποκείμενα είναι σε θέση να οικοδομούν εναλλακτικές μορφές εκλογίκευσης της δράσης στη βάση εναλλακτικών οικονομικών εγχειρημάτων. Χαρακτηριστικά ο Zibechi (2010: 279) αναφερόμενος σε εγχειρήματα αλληλέγγυας οικονομίας στη Λατινική Αμερική υποστηρίζει, ότι μόνο οι ‘ναυαγοί’, εκείνοι που έχουν ασθενή σχέση με το κεφάλαιο και κατά συνέπεια με την αφηρημένη εργασία, μπορούν να αποτολμήσουν τέτοιου είδους εγχειρήματα, δηλαδή παραγωγικά εγχειρήματα στα οποία διαμορφώνονται σχέσεις μη καπιταλιστικές για την παραγωγή αγαθών που δεν είναι εμπορεύματα. Ασθενή σχέση με το κεφάλαιο έχουν δυνητικά όλοι ‘οι από κάτω’, αν συνυπολογίσουμε τα υποστηρικτικά δίκτυα, που πάντοτε συνδράμουν το άτομο και που το καθιστούν μη-απόλυτα-γυμνό-απέναντι-στο-κεφάλαιο, υπό την έννοια ότι του παρέχουν εναλλακτικές ως προς τον μισθό πηγές εισοδηματικής στήριξης στο πλαίσιο δομών νοικοκυριών και συλλογικής επιβίωσης (Wallerstein 2009). Άρα, τέτοιες πηγές αποστασιοποιούν την επιβίωση και συντήρηση των ανθρώπων από το κεφάλαιο και την επίσημη αγορά εργασίας, υπό την έννοια ότι χαλαρώνουν σημαντικά την απόλυτη εξάρτησή τους από τη μισθωτή σχέση που εγκαθιδρύει το κεφάλαιο.

Η ‘ασθενής’ ταυτότητα αναφέρεται σε εκείνες τις μορφές κοινωνικού προσδιορισμού της αυτοσύλληψης των ατόμων διαμέσου των οποίων οι φορείς τους νοηματοδοτούν τη ζωή τους και τις κοινωνικές σχέσεις τους με τρόπους που να αναδεικνύουν χαρακτηριστικά της κοινότητας μάλλον παρά της οργανωμένης από την αγορά και τους θεσμούς κοινωνίας. Επο-

μένως, η ασθενής ταυτότητα είναι πηγή νοημάτων, σημασιών, αξιών, ιδεών και αισθητικών, που δεν συνάδουν ιδιαίτερα με την αστική ιδεολογία του ατομισμού και του εργαλειακού ήθους, με τον καταναλωτισμό και την νεοφιλελεύθερη παθητική αποδοχή της εξάλειψης της πολιτικής ως εργαλείου συλλογικής δράσης²⁸. Μέσω αυτής της ταυτότητας οι φορείς της κατορθώνουν -σε αρκετά μεγάλο βαθμό ανεξάρτητα από τις λειτουργίες που ασκούν- να προσδιορίζουν τα χαρακτηριστικά του βίου τους και την ποιότητα των διαπροσωπικών δεσμών τους με τρόπους, που ευνοούν την αλληλεγγύη παρά τον ανταγωνισμό, την ηθική δέσμευση παρά τον καιροσκοπισμό, τη συναισθηματική σχέση παρά την υλική ορθολογικότητα.

Υπό το πρίσμα αυτό, η κοινωνική, εισοδηματική και επαγγελματική διαφοροποίηση δεν προσδιορίζει εκ των πραγμάτων και αυτομάτως τις κοινωνικές, ει-

²⁸ Πράγματι, η ασθενής σχέση με το κεφάλαιο συνιστά συνάμα μια ασθενή σχέση με την κυριαρχία του κεφαλαίου. Τα υποκείμενα αυτών των ασθενών σχέσεων καλούνται πλέον όχι να 'επιδιορθώσουν' αυτές τις σχέσεις με το να τις εντάξουν σε μια ορθολογική ανθρωπολογική μεταβολή, που θα τα επαναφέρει στα πεδία κυριαρχίας του κεφαλαίου αποκαθιστώντας τις αντίστοιχες υποταγές (οικονομία: υποταγή στο κεφάλαιο, κοινωνία: εξάρτηση από το κράτος), αλλά να αναδιαρθρώσουν τις κοινωνικές σχέσεις με βάση κοινοτικά χαρακτηριστικά και να τις τοποθετήσουν εκτός των πεδίων κυριαρχίας του κεφαλαίου. Η συνειδητή τοποθέτηση εκτός των πεδίων κυριαρχίας του κεφαλαίου πολλών βιωματικών μας δεδομένων (σχεσιακές δραστηριότητες, καθημερινές αφηγήσεις, επιλογές και συνδιαλλαγές, παραγωγή μέρους -τουλάχιστον- της ζωής μας) μπορεί να οδηγήσει σε μια σταδιακή αυτονόμηση ολοένα και διευρυνόμενων πεδίων της ζωής μας από τη λογική των 'συσχετισμών δύναμης' που εντέλει εξυπηρετεί μακροπρόθεσμα την αναπαραγωγή της υπεροχής του καπιταλισμού έναντι των αντιπάλων του, μια αναπαραγωγή, που συντελείται αναμφίβολα μέσω της 'καινοτομίας' και της 'ανανέωσης' των πρακτικών της καπιταλιστικής κυριαρχίας.

σοδηματικές και επαγγελματικές ιδιότητες των ατόμων, που κατέχουν μια 'ισχυρή' ταυτότητα και τις αντίστοιχες ιδιότητες των ατόμων που κατέχουν μια 'ασθενή' ταυτότητα. Δηλαδή, στον προσδιορισμό των κοινωνικών ταυτοτήτων των ατόμων οι ταξικές θέσεις τους δεν είναι τόσο σημαντικές, όσο είναι οι επιλογές τους, οι οποίες ασφαλώς επηρεάζονται και από τις θέσεις που κατέχουν, όμως δεν καθορίζονται απολύτως από αυτές²⁹. Έτσι, π.χ. μπορεί κάλλιστα να υπάρχουν δύο εργάτες με παρόμοια βιογραφικά και εργασιακά δεδομένα, αλλά ο ένας να είναι ομαλά ενταγμένος σε συστήματα δράσης προσδεμένα περισσότερο στη θεσμική υλικότητα του βίου (εργασία, επάγγελμα, κατανάλωση, συνδικαλισμός, κομματική ένταξη κτλ.), ενώ ο άλλος να είναι 'αποενταγμένος' από τέτοια συστήματα έχοντας επιλέξει μια στάση ζωής πιο αποστασιοποιημένη από την αγορά και τους θεσμούς με εντελώς διαφορετικά σημεία βασικής αναφοράς. Η περίπτωση του απλού εργάτη, που είναι εξαρτημένος από τον καταναλωτισμό και υπερχρεωμένος σε καταναλωτικά δάνεια, είναι χαρακτηριστικό παράδειγ-

²⁹Ο ορθόδοξος μαρξισμός πάντοτε αγνόησε ή υποτίμησε την ισχύ πολλών και διαφορετικών κριτηρίων και αρχών στον προσδιορισμό της κοινωνικής θέσης των ανθρώπων, πέραν της ταξικής θέσης του με βάση τη σχέση του με τα ιδιωτικοποιημένα μέσα παραγωγής. Αυτό τον εμπόδισε να κατανοήσει την αμφιθυμία, που συνήθως χαρακτηρίζει υποκείμενα, τα οποία δεν κατέχουν ένα μονοσήμαντο κριτήριο προσδιορισμού της κοινωνικής ταυτότητας και της συμπεριφοράς. Ο Goffman έχει επισημάνει το γεγονός ότι στην κοινωνία τα άτομα με ασθενή ταυτότητα (τα «στιγματισμένα») συνήθως αποκτούν 'εξωγενή' κριτήρια ταυτότητας, πράγμα που τα οδηγεί σε αμφιθυμία για τον εαυτό τους δεδομένου ότι στο πλαίσιο αυτό εφαρμόζουν στον εαυτό τους κριτήρια ταυτότητας, με τα οποία αδυνατούν να συμμορφωθούν πλήρως (Goffman 2001: 69, 186).

μα αδυναμίας αυτοματικής αναγωγής των ταυτοτήτων σε ‘δομικές’ συνθήκες.

Βέβαια, όπως σημειώθηκε προηγουμένως αναφορικά με τους ιδεοτύπους, πρέπει να επαναλάβουμε ότι δεν είναι δυνατό να υπάρξει ένας απόλυτος διαχωρισμός των στάσεων, υπό την έννοια ότι αυτές σηματοδοτούν μάλλον τάσεις προσδιορισμού των επιλογών των ατόμων παρά καθαρές στάσεις ζωής. Η δυνατότητα των ατόμων να μεταβαίνουν από τη μια στάση στην άλλη, ή να δημιουργούν υβριδικές κατασκευές συμμειγνύοντας εντός του βίου δεδομένα από τη μια και από την άλλη στάση παραμένει πάντα ανοικτή. Ένα παράδειγμα ταυτοτικής μείξης είναι του ανέργου, που εξακολουθεί να διατηρεί ένα σχετικά υψηλό επίπεδο ‘κατανάλωσης γοήτρου’ (status group κατά τον Βέμπερ), αλλά βασισμένος στη μεταβίβαση πόρων (δώρα και ‘δανεικά’ κατά τον Wallerstein) από συγγενικά του δίκτυα υποστήριξης και όχι από τους θεσμικούς μηχανισμούς της αγοράς (δάνεια από τράπεζες).

Τα κοινωνικά κινήματα ωφελούνται από συνθήκες ύπαρξης ανθρώπων με ‘ασθενή’ ταυτότητα, που διατηρούν μια ασθενή σύνδεση με τις αξιακές προβολές του καπιταλιστικού φαντασιακού. Ο Zibechi αναφέρεται σε κοινωνικά κινήματα που ενδημούν σε συνθήκες, στις οποίες υπάρχουν υποκείμενα με «αδύναμη σχέση με το κεφάλαιο», στο μέτρο που μια τέτοια σχέση αποδυναμώνει εκ των πραγμάτων τα σημεία νοητικής αναφοράς των ανθρώπων στις κυρίαρχες μορφές σκέψης, πρόσληψης και κατανόησης της κοινωνικής πραγματικότητας. Όμως, υπάρχει μια κριτική περί απλουστευτικής προσέγγισης του ζητήματος της ταυτότητας, που μπορούμε να προσάψουμε στον

Zibechi. Αυτή στηρίζεται σε δύο σημεία. Κατ' αρχάς, τα άτομα με ασθενή ταυτότητα συχνά (σύμφωνα με τον Goffman) προστρέχουν σε μεθόδους κατασκευής της προσωπικής ταυτότητας που οδηγούν σε μια έστω και αβέβαιη εσωτερίκευση εξωγενών κριτηρίων. Δηλαδή υπάρχει, πάντοτε και σταθερά, μια τάση των αποκλεισμένων να υιοθετούν κριτήρια προσδιορισμού της κατάστασής τους που προέρχονται από την πλευρά των αποκλειόντων. Έτσι, στη σχέση, που αναπτύσσει ο αποκλεισμένος με τη διαδικασία κατασκευής της ταυτότητάς του σοβεί μια πραγματική ένταση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας.

Κατά δεύτερον, η υβριδικότητα των ταυτοτήτων είναι μια γενικότερη τάση που προκύπτει ως αποτέλεσμα της ουσιαστικής δυνατότητας του σύγχρονου ατόμου να επιλέγει το ίδιο τα υλικά με τα οποία θα 'χτίσει' την ταυτότητά του. Αυτά τα δύο στοιχεία φαίνονται να εντείνουν την αμφισβήτηση της πρακτικής δυνατότητας των ατόμων να οικοδομήσουν 'καθαρές' ταυτότητες, δηλαδή εστιασμένες αποκλειστικά σε ορισμένα χαρακτηριστικά του βίου και αντιστοίχως απαλλαγμένες από τις πολλαπλές επιρροές που τα άτομα δέχονται στη ζωή τους. Εντούτοις, αυτή η δυνατότητα είναι πάντοτε στο προσκήνιο, είναι πάντοτε ανοιχτή δυνατότητα αναστοχαστικής δράσης, ακριβώς στο μέτρο που η σχετική μετανεωτερική ελευθερία της προσωπικής επιλογής προϋποθέτει μεταξύ των άλλων και τη δυνατότητα των ατόμων να αξιολογήσουν αυστηρά και να ιεραρχήσουν τα 'υλικά' της ταυτοτικής κατασκευής που θα αποδώσουν στον εαυτό τους. Έτσι, αυτό που ο Zibechi αποκαλεί «ασθενή σχέση με το κεφάλαιο και με την αφηρημένη εργασία» μπορεί να

μη συγκροτεί αναπόφευκτα μια de facto δυνατότητα οριστικής απαλλαγής του ατόμου από εξωγενείς ταυτοτικές επιρροές, ταυτοτικές επιμειξίες και αντιφατικές υβριδικές κατασκευές, σίγουρα όμως συνιστά ένα βιωματικό πλαίσιο που ευνοεί την αυτοστοχαστική δυνατότητα του ατόμου να επιλέγει κατασκευές πιο ‘αυθεντικές’ και πιο εστιασμένες σε συλλογικά πλαίσια ταυτοποίησης. Ιδίως αν υπάρχουν ισχυρά κινηματικά υποκείμενα που λειτουργούν με τη δυναμική συλλογικών δρώντων οι οποίοι νοσηματοδοτούν τα πράγματα με τρόπο ανταγωνιστικό ως προς τα κυρίαρχα ορθολογικά και θεσμικά πλαίσια σκέψης και γνώσης.

Επομένως, μπορούμε να πούμε ότι για να προκύψει μια ενεργού τύπου ‘ασθενής’ ταυτότητα, δηλαδή μια κοινωνική ταυτότητα που τροφοδοτεί τους ατομικούς της φορείς με νοήματα για τη ζωή τους και τις σχέσεις τους, που είναι εναλλακτικά και ανταγωνιστικά ως προς τα κυρίαρχα νοήματα του παγκοσμιοποιημένου και νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού, είναι αναγκαίο τα άτομα να τείνουν να υπερβαίνουν στο μέτρο του εφικτού εκείνη την ‘αμφιθυμία για τον εαυτό τους’ που προκαλείται από τον πολιτισμικό κερματισμό και την πολυπλοκότητα της σύγχρονης ζωής. Δηλαδή, πρέπει να τείνουν να υπερβαίνουν στο βιωματικό πεδίο -και όχι απλώς στο επίπεδο της αντίληψης- την τάση να συμμειγνύουν και να οσμώνουν μεταξύ τους διαφορετικά κριτήρια κοινωνικής ταυτότητας, που αναφέρονται σε καταστατικά αντιφατικούς τρόπους νοσηματοδότησης και αξιακής επένδυσης του βίου. Αυτό προϋποθέτει μια συνεχή πάλη περιορισμού του κερματισμού και της πολυπλοκότητας. Με άλλα λόγια, όσο περισσότερο περιορίζεται η χρήση βιωματικών

στρατηγικών και μετανεωτερικών τεχνικών της σύγχρονης ταυτότητας (υβριδοποίηση της ταυτότητας, 'ψηφιδωτή προσωπικότητα', τεμαχισμός ταυτότητας σε διαφορετικά πεδία ζωής κ.ο.κ.), τόσο περισσότερο η ασθενής σχέση του υποκειμένου με το κεφάλαιο τείνει να οδηγεί σε ενεργή κοινωνική ταυτότητα.

3.3. Ταυτότητα και νόημα: Η συλλογική ταυτότητα ως συνεκτικό πλαίσιο ζωής

Στην κοινωνική ψυχολογία η διάκριση μεταξύ ονομαστικής και πραγματικής ταυτότητας αναφέρεται στη διαφορά που βιώνουν τα άτομα ανάμεσα στην ονομασία της ταυτότητάς τους και στην πρακτική εμπειρία που έχουν από αυτή. Ο Richard Jenkins (2007: 52) αναφερόμενος σε χαλαρές συλλογικές ταυτότητες όπως π.χ. οι εθνοτικές ομάδες, σημειώνει: «Είναι πιθανό διάφορα άτομα να μοιράζονται την ίδια ονομαστική ταυτότητα και για τον λόγο αυτό στην πράξη να σημαίνει πολύ διαφορετικά πράγματα γι' αυτούς, να συνεπάγεται διαφορετικά πράγματα για τη ζωή τους, να 'πράττουν' ή να τη 'βιώνουν' με διαφορετικό τρόπο». Όταν η μορφή της ηθικής και πολιτισμικής δεσμευτικότητας μιας συλλογικής ταυτότητας είναι σχετικά χαλαρή και αφήνει στα μέλη της χώρο σε ερμηνείες διαφορετικού τύπου, τότε ο ονομαστικός προσδιορισμός της ταυτότητας και ο εμπειρικός τρόπος να τη βιώνει κανείς εμφανίζουν μεταξύ τους αξιοσημείωτη απόκλιση.

Αντιθέτως, στην περίπτωση των κοινωνικών κινημάτων μπορεί να υποστηριχθεί ότι η συλλογική ταυτότητα ως συνεκτικό πλαίσιο ζωής εγκαθιστά ένα πο-

λιτισμικό περιεχόμενο με υψηλή ηθική δεσμευτικότητα, το οποίο τείνει να εξαλείφει τη διαφορά ανάμεσα σε ονομαστική και πραγματική συλλογική ταυτότητα, επειδή ακριβώς οι ονομασίες, που οι άνθρωποι δίνουν στα πράγματα, ανταποκρίνονται πλήρως στις ‘πρακτικές σημασίες’, που αυτά έχουν αποκτήσει στο πλαίσιο μια εντελώς διαφορετικής συλλογικής διαδικασίας ονοματοθεσίας και νοηματοδότησής τους. Με τον όρο ‘πρακτικές σημασίες’ νοείται μια σειρά γνωστικών προσλήψεων και βεβαιοτήτων, διαμέσου των οποίων τα υποκείμενα αποκτούν και διατηρούν τη σιγουριά του τι πρέπει να κάνουν και με ποιο τρόπο προκειμένου να πετύχουν τους στόχους τους. Δηλαδή, σε ό,τι αφορά την επίτευξη των στόχων, οι ‘πρακτικές’ σημασίες μεσολαβούν στη σχέση ανάμεσα στις γενικές και αφηρημένες νοηματοδοτήσεις και στις συγκεκριμένες ενέργειες. Με όρους απλοποίησης, συνιστούν τη δυνατότητα ομαλής μετάβασης από τον ιδεαλισμό των σημασιών στον πραγματισμό της δράσης.

Στην ανάλυση των κοινωνικών κινήματων υπάρχει κάτι που συχνά υποτιμάται ή αγνοείται. Πρόκειται για το γεγονός ότι τα κινήματα αυτά καθαυτά δεν συνιστούν απλώς εργαλεία κοινής δράσης ανθρώπων με παρόμοιες αγωνίες και κοινούς στόχους, αλλά συγκροτούν ευρύτερα κοινωνικά περιβάλλοντα διαπροσωπικής συνύπαρξης εντός των οποίων σε αξιόλογο βαθμό αναπτύσσονται πρωτόφαντες μορφές αμοιβαίας κατανόησης, επικοινωνίας, συνεννόησης, συνέργειας και βιωματικής συμπόρευσης. Όλα αυτά απαιτούν την ύπαρξη μιας διαδικασίας αναστοχαστικής ταύτισης μεταξύ των συμμετεχόντων, που μόνο η πραγματική συλλογική ταυτότητα μπορεί να εξασφαλίσει.

Σύμφωνα με τον Melucci, όπως σημειώθηκε ήδη, η πρόκληση της σύγχρονης ατομικής και κοινωνικής εμπειρίας του χρόνου είναι η ικανότητα να αλλάζει κανείς στο παρόν διατηρώντας τη συνέχεια και τα όρια της ύπαρξής του (Melucci 1998b: 180). Η όσο γίνεται λιγότερο τραυματική σχέση μεταξύ της μεταβολής της ατομικής ταυτότητας, που απαιτεί το πολύπλοκο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον, και της διατήρησης ενός πυρήνα της, που χρειάζεται η δομή του εαυτού, γίνεται το ζητούμενο της κοινωνικής ύπαρξης του άτομου στη μετανεωτερικότητα.

Στο πλαίσιο αυτό, μπορεί να υποστηριχθεί ότι τα κινήματα είναι μορφές συλλογικής ύπαρξης και δράσης που επιτρέπουν την εξισορρόπηση ανάμεσα στο να αλλάζεις και συγχρόνως να διατηρείς τη βιογραφική συνέχεια του εαυτού. Δηλαδή, να αλλάζεις διατηρώντας βασικά χαρακτηριστικά του πυρήνα της ταυτότητας που αφορούν τη ψυχοσύνθεση, τις αξίες, τις πεποιθήσεις, τον συναισθηματικό κόσμο κ.ο.κ. Με άλλα λόγια, τα κοινωνικά κινήματα επιτρέπουν στο άτομο να ακολουθεί μια δύσκολη αλλά και κοινή με άλλους πορεία, που προσαρμόζει, όσο γίνεται πιο ομαλά, τα συμπεριφορικά δεδομένα της ύπαρξής σου (την εσωτερική δυναμική του εαυτού) στα εξωτερικά δεδομένα της ταχύρρυθμης κοινωνικής μεταβολής.

Αλλά, μπορούμε να το δούμε το ζήτημα και αντίστροφα. Τα κινήματα επιτρέπουν την ομαλή ενσωμάτωση νέων 'ορμητικών' εξωτερικών κοινωνικών δεδομένων σε μια εσωτερική διεργασία κατασκευής του εαυτού, που σέβεται την ιστορία του ατόμου και την ιδιαιτερότητά του. Αυτά τα δεδομένα αφορούν σε με-

ταβολές ή ακόμα και σε ανατροπές υπαρχουσών αντιλήψεων, αναπαραστάσεων και αξιολογήσεων αναφορικά με σχέσεις, ρόλους, ταυτότητες, καθήκοντα και υποχρεώσεις του ατόμου. Επομένως, οι συλλογικές ταυτότητες που οικοδομούν τα κινήματα, συγκροτούν πλαίσια κοινωνικής συνύπαρξης, διαπροσωπικής δράσης και συλλογικής υποδοχής των νέων γνωστικών δεδομένων, που επιτρέπουν στα μέλη τους να αναστοχάζονται (αποτελεσματικά, από την άποψη της δράσης) πάνω στη σχέση ατόμου, ομάδας και κοινωνίας. Είναι φανερό πως τέτοιες ταυτότητες συνεισφέρουν σε ένα έργο ανασύνθεσης της ατομικής ταυτότητας σε μια εποχή με έντονα χαρακτηριστικά πολιτισμικού κερματισμού, πολλαπλών γλωσσικών παιγνίων και ηθικού σχετικισμού.

Συνοψίζοντας το είδος των μεταβολών και τις επιπτώσεις τους επί της ταυτότητας, ο Charles Taylor σημειώνει: «Το άτομο αποκλείστηκε από μια πλούσια κοινοτική ζωή και τώρα εισέρχεται, αντιθέτως, σε ένα είδος μεταβαλλόμενων και ανακλητών ενώσεων συχνά συγκροτημένων εν όψει εξαιρετικά εξειδικευμένων στόχων. Καταλήγουμε να αναφερόμαστε οι μεν στους δε διαμέσου μια σειράς επιμέρους ρόλων» (Taylor 1993: 610). Η πολιτισμική και κοινωνική πολυδιάσπαση του καθημερινού βίου, λοιπόν, γίνεται κρίσιμη συνιστώσα της ταυτότητας. Τώρα, αν στο πλαίσιο αυτό μπορούν να προκύψουν νέα κοινωνικά δεδομένα, που θα αμφισβητούν αυτή την πολυδιάσπαση της ζωής μας και θα ευνοούν μια ανασύνθεσή της στη βάση μιας νέας κεντρικής ηθικής αντίληψης των πραγμάτων, δηλαδή ενός καθολικού κριτηρίου, τότε λογικά τα κινήματα προορίζονται να γίνουν όχι μόνο οχή-

ματα εμπέδωσης των νέων αντιλήψεων αλλά και πρακτικοί βιωματικοί χώροι που επιτρέπουν στα άτομα να ασκούν αντίστοιχες αναστοχαστικές συμπεριφορές διατηρώντας ταυτόχρονα τη συνοχή της προσωπικής τους βιογραφίας.

Δηλαδή, τα κινήματα, επειδή συγκροτούν συλλογικά πλαίσια πειραματισμού, ανανέωσης και προεικόνισης, είναι κατεξοχήν χώροι κοινωνικής συνύπαρξης, εντός των οποίων είναι δυνατό το άτομο να 'ασκηθεί' σε (και να εξοικειωθεί με) ρηξικέλευθες σε σχέση με το παρελθόν του συμπεριφορές, χωρίς τραυματικές επιπτώσεις. Έτσι, όταν με βάση μια καινούργια νοηματοδότηση των πραγμάτων επέρχεται μια ανασύνθεση των κερματισμένων ρόλων του ατόμου, τότε στο όνομα μιας κεντρικής αρχής αναδιοργάνωσης του συνόλου της ζωής του γίνεται πρακτικά εφικτό να αμφισβητηθούν ή και να απορριφθούν ορισμένοι από τους αυστηρούς ρόλους που υποχρεώνεται το άτομο να ασκεί μαζί με τους τυπικούς κανόνες που τους συνοδεύουν (σε τυπικό επίπεδο: συμμόρφωση, ανταπόκριση, υπευθυνότητα, λογοδοσία κ.ο.κ.).

Η σημασία, που αποκτά η συλλογική διάσταση στην προσπάθεια των ανθρώπων να δημιουργήσουν καινούργιες αντιλήψεις των πραγμάτων ή να υπερασπιστούν δεδομένες αντιλήψεις αποδίδεται από τον Goffman στο μικροεπίπεδο της καθημερινής ζωής. Υπογραμμίζει ο Goffman (1990: 96): «Υποστήριξα ότι σε πολλές ρυθμίσεις αλληλεπίδρασης ορισμένοι από τους συμμετέχοντες συνεργάζονται μεταξύ τους ως ομάδα ή βρίσκονται σε κατάσταση εξάρτησης από τη συνεργασία τους προκειμένου να διατηρήσουν έναν ειδικό ορισμό της κατάστασης». Τώρα, αυτή η συλ-

λογική διάσταση της υποκειμενικής αλληλεπίδρασης για την παραγωγή και διατήρηση ενός ζωτικού για την ομάδα ορισμού της κατάστασης, που εμφανίζεται στο μικροεπίπεδο της καθημερινότητας, όπου την τοποθετεί ο Goffman, υπάρχει, τηρουμένων των αναλογιών, και στο μεσο- ή και στο μακροεπίπεδο της κατασκευής μιας ευρύτερης συλλογικής ταυτότητας. Προφανώς, ως προς το διαδικαστικό μέρος της εξάρτησης της ομάδας από έναν συγκεκριμένο ορισμό της κατάστασης τα κοινωνικά κινήματα χαρακτηρίζονται από διαδικασίες κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας, που δεν διαφέρουν από τις αντίστοιχες διαδικασίες συγκρότησης άλλων ομάδων, όπως οι εθνότητες, οι φυλές, τα φύλα κ.ο.κ.

Τα παραπάνω δείχνουν πως τα κινήματα με τον τρόπο, που οικοδομούν τη συλλογική τους ταυτότητα, 'αποφασίζουν' τις ικανότητες, που τα άτομα θα αξιοποιήσουν, προκειμένου να μπορούν τα ίδια να αλλάζουν διατηρώντας συνάμα τη συνέχεια της ύπαρξής τους. Στην πράξη, δηλαδή, μέσα στα κινήματα οι άνθρωποι αναδιαπραγματεύονται με ρηξικέλευθους τρόπους τη σχέση τους με τον χρόνο και αξιολογούν αντίστοιχα τα αποτελέσματα αυτής της σχέσης. Δύο σχετικά παραδείγματα. Ο Zibechi (2010: 133) αναφέρει χαρακτηριστικά την αποκαλυπτική μαρτυρία εργαζόμενου στο κατελιημμένο εργοστάσιο της κεραμοποιίας Ζανόν στην Αργεντινή: «οι ώρες δεν έχουν την ίδια σημασία που είχαν πριν. Πριν δούλευα 12 ώρες και γύριζα σπίτι αποκαμωμένος, σμπαράλια. Σήμερα, ακόμα και αν γυρίσω κουρασμένος στο σπίτι, πρόκειται για ένα διαφορετικό είδος κούρασης. Γιατί νιώθω μέσα μου να με γεμίζουν ικανοποίηση μια σειρά από πράγ-

ματα που είναι δύσκολο να εξηγηθούν».

Ένα δεύτερο πολιτικό παράδειγμα πολιτισμικής αναδιαπραγμάτευσης του χρόνου (αυτή τη φορά σε πιο ανεπτυγμένη κοινωνική και χωρική κλίμακα) αφορά την κατάσταση ‘συμβολικής νεότητας’ που έντονα βιώθηκε –έστω και για λίγο- στη βιοπολιτική πραγματικότητα του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού αμέσως μετά την εκλογική νίκη του ΣΥΡΙΖΑ τον Γενάρη του 2015. Εκείνη την περίοδο, όπως επισημάνθηκε τότε (Ψημίτης 2015β), φάνηκε να τίθεται σε κίνηση στην ελληνική κοινωνία ένας υπόγειος και βαθύς μετασχηματισμός της βιοπολιτικής πραγματικότητας. Ένας μετασχηματισμός που έδειχνε ικανός να κλονίσει τα πατροπαράδοτα πρότυπα βιοεξουσίας και ελέγχου της συνείδησης και των συναισθημάτων.

Βιώθηκε, δηλαδή, σε μεγάλο βαθμό και εκτεταμένη κλίμακα μια καινούργια βιοπολιτική κατάσταση, η ‘συμβολική νεότητα’, νοούμενη ως «εν δυνάμει συνθήκη πολιτισμικής αντίθεσης στην καπιταλιστική ορθολογικότητα και ειδικότερα στην ορθολογική εργαλειακότητα του καπιταλισμού» (στο ίδιο). Η ‘συμβολική νεότητα’ με άλλα λόγια, για πολλούς ανθρώπους ώριμης ηλικίας επιτελέστηκε τόσο ως λυτρωτική βιοματική αποδέσμευση από κοινωνικά, συνειδησιακά και συναισθηματικά χαρακτηριστικά, που τους είχαν θεσμικά αποδοθεί μέσω της συνεχούς κοινωνικοποίησης και του κοινωνικού ελέγχου, όσο και ως μια αυθάδης και παιγνιώδης αναστολή των υποχρεώσεων, των χρονοδιαγραμμάτων, των κανόνων και των δεσμεύσεων της ενήλικης ζωής, ειδικότερα των μέχρι εκείνη τη στιγμή πανίσχυρων ηθικών δεσμεύσεων, που ο μηχανισμός του δημόσιου χρέους μέσω των επι-

χειρηματικών μίντια είχε εγκαταστήσει στο συλλογικό φαντασιακό³⁰.

Εν τέλει, σε συλλογικό επίπεδο ανατράπηκε, έστω και μόνο για μερικούς μήνες, η ‘φυσιολογική’ αντίληψη του γραμμικού και σωρευμένου στα σώματα και στα μυαλά χρόνου, βιώθηκε μια αίσθηση συγκρουσιακής συλλογικής δράσης, που νομιμοποιούσε στα υποκείμενα (ανεξαρτήτως βιολογικής ηλικίας) τη δυνατότητα και το δικαίωμα να ζουν για το παρόν συμμετέχοντας σε σχέδια ζωής διαμέσου επιλογής πλέον και όχι μέσω θεσμικής απόδοσης ρόλων και εξωτερικών καταναγκασμών. Αν εκλάβουμε ως δεδομένο ότι εκείνη την περίοδο η σχέση του ΣΥΡΙΖΑ με τα κοινωνικά κινήματα είχε φτάσει στην κορύφωση της αλληλοτροφοδότησης (πριν αρχίσει να φθίνει ταχέως στο τέλος του ίδιου έτους), τότε η πολιτισμική αναδιαπραγμάτευση του χρόνου ως βασικής παραμέτρου των επιλογών της ζωής μας έλαβε χώρα ακριβώς σε συνθήκες συλλογικής κινηματικής δημιουργίας.

Η παρουσία των ατόμων στα κινήματα (ιδωμένα ως πλαίσια ζωής και διάδρασης) έχει το νόημα της συλλογικής διαπραγμάτευσης της μορφής της ταυτότητας που θα επιτρέψει στα μέλη των κινήματων να χειριστούν με τον πιο αποδοτικό τρόπο τη σχέση της ατομικής προσωπικότητας με τις εξωτερικές κοινωνικές συνθήκες. Έτσι, τα διάφορα είδη λόγου που διατυπώνονται μέσα στα κινήματα (ο διεκδικητικός, ο παραπονετικός, ο καταγγελτικός, ο αλληλέγγυος, ο αποδομητικός κ.ο.κ.), εντάσσονται σε μια συλλογική

³⁰ Η επιβολή της ηθικής του χρέους ως θεμελιώδους εργαλείου της βιοεξουσίας με σκοπό την κοινωνική χειραγώγηση θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο.

διαδικασία κατασκευής μηχανισμών διάδρασης, που επιτρέπουν στα άτομα να εμβάλλουν οικεία υποκειμενικά δεδομένα τους στην αξιολόγηση και αντιμετώπιση των εξωτερικών κοινωνικών συνθηκών.

Ταυτόχρονα όμως, αυτοί οι μηχανισμοί (που είναι άτυποι, μη θεσμικοί) καθιστούν τα κινήματα κεντρικά σημεία αναφοράς των ανθρώπων, που αναγνωρίζονται σε αυτά, επειδή οικοδομούν στην κυριολεξία τη συλλογική ικανότητα των ανθρώπων να αλλάζουν τα εξωτερικά κοινωνικά δεδομένα με βάση εσωτερικούς βιωματικούς ρυθμούς και οικείες κατηγορίες συναισθήματος και σκέψης. Επομένως, τα κινήματα είναι χώροι, εντός των οποίων οι άνθρωποι μπορούν να αναπτύσσουν την ικανότητα να αλλάζουν, ενώ συγχρόνως διατηρούν τη συνέχεια και τα όρια του εαυτού. Αυτός ο παράδοξος συνδυασμός αντιφατικών δεδομένων (συνεχής μεταβολή, διατηρούμενη συνέχεια) γίνεται εφικτός επειδή τα κινήματα συνιστούν κατ'εξοχήν κοινωνικούς χώρους όπου επιτρέπονται, ή μάλλον ενθαρρύνονται, ο πειραματισμός και η ανοχή ως πρακτικές συμπεριφορές και ηθικές στάσεις.

Τα κινήματα είναι χώροι, στους οποίους εμφανίζονται συχνά πυκνά όλες οι μορφές κοινωνικής δράσης που αναφέρει ο Βέμπερ στη γνωστή τυπολογία του της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα στην κοινωνία. Δράση ορθολογικά προσανατολισμένη ως προς τον σκοπό, δράση ορθολογικά προσανατολισμένη ως προς την αξία, δράση συναισθηματική, δράση παραδοσιακή: όλες αυτές συμμειγνύονται κατά καιρούς και σε κυμαινόμενο βαθμό μέσα στα κινήματα παράγοντας συνδυασμούς εξορθολογισμού και συναισθηματικής αντίδρασης, αναστοχαστικού ηθικού προσανα-

τολισμού και παραδοσιακών ηθικών προτύπων κ.ο.κ.³¹.

Όμως, τα κινήματα είναι χώροι κοινωνικής δράσης, που κατεξοχήν ευνοούν την κοινωνική δράση που είναι 'ορθολογικά προσανατολισμένη ως προς την αξία'. Βέβαια, στο μέτρο, που η εμπρόθετη δράση ενός κινήματος είναι αναστοχαστικά προσανατολισμένη σε στόχους και διεκδικήσεις που ταιριάζουν με συγκεκριμένες συλλογικά μοιραζόμενες αξίες, είναι πολύ πιθανό αυτή η δράση να συντελεστεί διαμέσου μιας εκλογίκευσης των επιμέρους δραστηριοτήτων. Από βεμπεριανή άποψη, αυτή η εκλογίκευση θα συνδυάζει αφενός το 'υποκειμενικά αισθητό συνανήκειν' της κοινοτικής σχέσης (αξιακό προσανατολισμό, συναισθηματική δέσμευση, υποκειμενική προσδοκία) και αφετέρου τον 'ορθολογικά υποκινημένο συμβιβασμό συμφερόντων' (οργανωτικό διακανονισμό, συμβατική δέσμευση, διαδικαστική ρύθμιση).

Σε κάθε περίπτωση, όμως, το βασικό χαρακτηριστικό των κοινωνικών κινήματων είναι ένας ισχυρός αξιακός και συλλογικά μοιραζόμενος προσανατολισμός, χωρίς τον οποίο τα κινήματα μεταλλάσσονται σε απλούς οργανωτικούς μηχανισμούς, που τείνουν

³¹ Ο Βέμπερ, διακρίνει την 'κοινοτικοποίηση' από την 'κοινωνικοποίηση' ως μορφές σχέσεων. Ορίζει την πρώτη ως σχέση της οποίας το κοινωνικό πράττειν «στηρίζεται στο υποκειμενικά αισθητό (αισθηματικό ή παραδοσιακό) συνανήκειν των μετεχόντων», ενώ η 'κοινωνικοποίηση' είναι η σχέση που προπαρασκευάζει το πράττειν με βάση «ορθολογικά υποκινημένο (κατά την αξία ή τον σκοπό) συμβιβασμό συμφερόντων ή με εξίσου υποκινημένη σύνδεση συμφερόντων» (Βέμπερ 2005: 42-3). Ο Weber, εντούτοις, επιμένει να υπογραμμίζει τη σχετική αξία των 'καθαρών τύπων' κοινωνικής σχέσης και κοινωνικού πράττειν, αντίστοιχα. Σημειώνει, εν προκειμένω: «Η μεγάλη πλειονότητα των κοινωνικών σχέσεων έχει, όμως, πάντα *εν μέρει* χαρακτήρα κοινοτικοποίησης και *εν μέρει* κοινωνικοποίησης. Ακόμη και η πιο ορθολογική κατά το σκοπό, νηφάλια και εμπρόθετα συγκροτημένη σχέση (...) *μπορεί* να γεννήσει συναισθηματικές αξίες που υπερβαίνουν τον επιδιωκόμενο σκοπό» (στο ίδιο: 43).

σε υλικούς συμβιβασμούς συμφερόντων. Οι ιστορικές περιπτώσεις της μετάλλαξης πολλών οργανωτικών δομών του μαχητικού εργατικού συνδικαλισμού σε μηχανισμούς συγκρότησης και εξυπηρέτησης επιμέρους συμφερόντων είναι παραδείγματα ενός τέτοιου εκφυλισμού.

Υπό το πρίσμα αυτό, τα κινήματα επιτρέπουν το 'ρίζωμα' της ύπαρξης σε αξίες και αρχές, που το άτομο διατηρεί ως εν υπνώσει πίστη ή ως σιωπηρή πεποίθηση. Επιτρέπουν, δηλαδή, στα άτομα μέσω της ατομικής τους έκφρασης να επανενεργοποιούν αξίες που διστάζουν να ξεδιπλώσουν εκφραστικά σε πλαίσια του βίου που δεν ευνοούν τέτοιες αξίες ή στα οποία είναι ακόμη πολύ πρόωμη η γενικευμένη εφαρμογή τέτοιων αξιών. Αυτό είναι το νόημα των 'προεικονιστικών πολιτικών' στα κινήματα, δηλαδή εκείνων των κινηματικών δράσεων, που συνιστούν στην ουσία μια άμεση εφαρμογή σε μικρή κλίμακα ευρύτερων κοινωνικών αλλαγών (Haenfler et al 2012: 15). Τα άτομα, δηλαδή, εξασκούνται στη καθημερινή ζωή να αναζητούν και να υλοποιούν δραστηριότητες, που βασίζονται στην ηθική ακεραιότητα, στο προσωπικό υποκειμενικό νόημα και στην αυθεντικότητα.

Αυτό συμβαίνει π.χ. στις αναρχικές ομάδες, στις εμπρόθετες κοινότητες, στις πρωτοβουλίες επανατοπικοποίησης, στο πολιτικό πανκ, στα κινήματα δίκαιου εμπορίου, εκούσιας απλότητας, χορτοφαγίας και σε πτέρυγες του περιβαλλοντικού και φεμινιστικού κινήματος. Προφανώς, αυτή η ηθικού τύπου παραγωγή, αυτή η πρακτική καθημερινή προεικονιστική εφαρμογή ευρύτερων κοινωνικών μεταβολών, συνδέεται άμεσα και με τις αντιλήψεις περί των ιδίων καθημερινών

αναγκών που αναπτύσσουν τα άτομα, τα οποία εμπλέκονται σε τέτοιες ομάδες και πρωτοβουλίες³².

³² Υπό την έννοια αυτή, οι προεικονιστικές πρακτικές μπορούν στην κυριολεξία να θεωρηθούν 'πολιτικές της καθημερινότητας' (Παπαταξιάρχης 2014), επειδή εγκαθιστούν στην αμεσότητα του καθημερινού βίου σχέσεις και διαδράσεις βασιζόμενες στον αυτοπροσδιορισμό και στην αυτενέργεια. Έτσι, οι προεικονιστικές πολιτικές διαμορφώνονται σε συνάρτηση με τον τρόπο που η εμπλεκόμενη ομάδα αντιλαμβάνεται τις απειλές εναντίον της και το τρόπο, που νοηματοδοτεί τις κατάλληλες δυνατότητες αντίστασης. Συχνά η ομάδα ανακαλύπτει ότι η προεικόνιση δεν είναι κάτι καινούργιο, συνήθως είναι τόσο παλαιά όσο και η μορφή της βίας που υφίσταται ιστορικά. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα προεικονιστικής πολιτικής στις ΗΠΑ είναι η οργάνωση των μαύρων κοινοτήτων στη βάση των ιδεών της 'μετασχηματιστικής δικαιοσύνης' (transformative justice) και της κοινοτικής λογοδοσίας (community accountability). Πρακτικά, η προεικόνιση σε αυτές τις κοινότητες συνίσταται σε μια συλλογική επιλογή να αντιμετωπίζονται εσωτερικά περιστατικά βίας, χωρίς οι εμπλεκόμενοι να προστρέχουν στην αστυνομία ή στις δικαστικές αρχές. Έτσι, δίπλα στην πρόληψη της βίας, οι μαύρες κοινότητες επιλέγουν να επεμβαίνουν αυτενεργώς κάθε φορά, που απειλείται ή ασκείται βία εντός τους, με στόχο να καταστήσουν τα μέλη τους υπόλογα στις κοινότητες και να διαμορφώσουν συμπεριφορές και στάσεις κατάλληλες για την οικοδόμηση ασφαλέστερων και πιο αυτόνομων κοινοτήτων (Dixon 2015). Ένα παρόμοιο φαινόμενο κοινοτικής πρακτικής στην απόδοση δικαιοσύνης αναφέρει ο Gustavo Esteva όταν περιγράφει τον κοινοτικό τρόπο ζωής στις 13.000 κοινότητες στην μεξικανική Πολιτεία της Οαχάκα, μετά τη λαϊκή εξέγερση του 2006. Στην περίπτωση επτάμηνη εξέγερσή τους οι εξεγερμένοι κάτοικοι οργάνωσαν τις δραστηριότητες της ομώνυμης πόλης υπό τον συντονισμό της *Λαϊκής Συνέλευσης των Λαών της Οαχάκα*, υπερασπίστηκαν τα οδοφράγματα και αντιστάθηκαν στις δολοφονικές επιθέσεις της αστυνομίας και των παρακρατικών ομάδων, κατέλαβαν δημόσια κτίρια και μέσα ενημέρωσης, οργάνωσαν τις υγειονομικές υπηρεσίες, τον ανεφοδιασμό της πόλης σε είδη πρώτης ανάγκης, τις μεταφορές και τη δημόσια ασφάλεια, οργάνωσαν ομάδες αυτοδιαχείρισης και δικαιοσύνης, εμπνευσμένες από τις ιθαγενικές παραδόσεις. Περιγράφοντας, λοιπόν, τη σύγχρονη κοινωνική και πολιτισμική κληρονομιά αυτού που αποκλήθηκε «Κομμούνια της Οαχάκα», ο Esteva σημειώνει: «Δικαιοσύνη σημαίνει ότι ένα έγκλημα απαιτεί παρηγοριά και αντιστάθμιση στο θύμα, αντί για τιμωρία, και αυτό επιτελείται μέσω κοινοτικής σοφίας, όχι μέσω φυλακών, δικηγόρων ή δικών. Στις περισσότερες κοινότητες, κάθε εγώ παραμένει ένα Εμείς» (Esteva 2012).

Η σύνδεση της συλλογικής ταυτότητας με την αναστοχαστική νοηματοδότηση της κατάστασης που μοιράζονται τα μέλη της είναι προφανής. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης τονίζει πως «η συλλογική οντότητα είναι ιδεατά ακατάλυτη, μόνο αν τα μέλη της κοινωνίας ενστερνίζονται τον ακατάλυτο χαρακτήρα του νοήματος και της σημασίας που αυτή θεσπίζει». Και συνεχίζει: «φρονώ ότι όλο μας το πρόβλημα το σχετικό με την κρίση των διαδικασιών ταύτισης σήμερα μπορεί να πρέπει να προσεγγίζεται και κάτω από αυτό το πρίσμα: πού βρίσκεται το νόημα που οι σημερινοί άνδρες και οι γυναίκες βιώνουν ως ακατάλυτο;» (Καστοριάδης 2000: 174). Πρακτικά, οι σχέσεις μεταξύ ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων θεμελιώνονται στις αντίστοιχες συναρμογές ανάμεσα σε αναγνωρίσιμες μοναδικότητες και συλλογικές ‘ομπρέλες’. Από λειτουργική άποψη, μια συλλογική ταυτότητα κοινωνικού κινήματος δεν διαφέρει από μια οποιαδήποτε παγιωμένη, σταθερή και παραδοσιακή συλλογική ταυτότητα. Είτε αναφερόμαστε σε δυναμικά κοινωνικά κινήματα είτε σε εθνοτικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές, οικογενειακές και άλλες ομάδες, βασικός στόχος είναι η εμπέδωση και διατήρηση της εσωτερικής συνοχής σε συνδυασμό με ένα παιχνίδι εσωτερικών αυτοαναγνωρίσεων και εξωτερικών ετεροαναγνωρίσεων, που αποτυπώνεται στον τρόπο, με τον οποίο συναρθρώνονται και αλληλεπιδρούν αφενός αναγνωρίσιμες μοναδικότητες που είναι οι ιδιαίτερες ατομικές υποστάσεις των ανθρώπων όπως αυτές επικυρώνονται από το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον τους και αφετέρου μια συλλογική ‘ομπρέλα’, που πλαισιώνοντας τις ατομικές ταυτότητες προσδίδει συνοχή και

κοινωνική υπόσταση σε αυτές.

Όσο και αν από τη μια πλευρά είναι παρακινδυνευμένο να διατυπώσει κανείς εν προκειμένω απόλυτες αιτιακές συναρτήσεις, από την άλλη είναι απολύτως λογικό να υποθέσουμε, ότι υφίσταται όντως μια εκλεκτική συγγένεια μεταξύ του χαρακτήρα της ατομικής ταυτότητας και της μορφής και του περιεχομένου της συλλογικής ταυτότητας, που συναρμολογούνται στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου κινήματος. Όπως σημειώνει ο Αμιτάϊ Ετζιόνι (1999: 184), αναφερόμενος σε ένα κίνημα της λιτής ζωής, της περιορισμένης κατανάλωσης και της κοινοτικής απόλαυσης της ζωής: «Οι άνθρωποι που ενστερνίζονται την εκούσια απλότητα είναι μάλλον εκείνοι που είναι οι περισσότεροι διατεθειμένοι να μοιραστούν τα αγαθά με αυτούς που βρίσκονται σε ανάγκη, για τον λόγο ότι ένα τέτοιο μοίρασμα δεν πρόκειται να απειλήσει τις απολαύσεις τους. Αυτή είναι μια περιοχή όπου η εκούσια απλότητα και η κοινοτιστική σκέψη συγκλίνουν με πολύ ξεκάθαρο τρόπο».

Είδαμε προηγουμένως τις διαφορές που διακρίνουν μεταξύ τους τα πρότυπα του Συστήματος και του Υποκειμένου. Στο πρώτο, τα τυπικά πλαίσια των θεσμικών δραστηριοτήτων (εργασία, εκπαίδευση, διοίκηση, θεσμικός συνδικαλισμός κτλ.) διέπονται από συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Στηρίζονται σε αρχές δράσης βασισμένες στην υλική ορθολογικότητα και στην ατομοκεντρική προοπτική, τείνουν προς τις αξίες της επιτυχίας, της παραγωγικότητας και του καιροσκοπισμού, ρυθμίζονται από τυπικές μορφές οργάνωσης των σχέσεων, κινούνται με βάση τη μεσο-βραχυπρόθεσμη προσδοκία και περιλαμβάνουν ευκαιριακές και

απρόσωπες σχέσεις. Αντίθετα, η κινηματική εκφραστικότητα, που ανήκει στο πρότυπο του Υποκειμένου, διέπεται από εντελώς διαφορετικά χαρακτηριστικά. Έχει ως αρχές δράσης τα βιωματικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά του βίου, τείνει προς τις αξίες της συμβίωσης, της ηθικής και συναισθηματικής δέσμευσης, ρυθμίζεται από άτυπα βιωματικά δίκτυα, κινείται με βάση τη μακροπρόθεσμη διάσταση και την αφοσίωση, και περιλαμβάνουν ισχυρές και σταθερές σχέσεις.

Συνάμα, όμως, τα κινήματα ως εκφραστικοί χώροι δεν αγκυροβολούν σε θεσμισμένες ή παρωχημένες πραγματικότητες του παρελθόντος. Τουναντίον, επιτρέπουν στα άτομα που συμμετέχουν σε αυτά να προσεγγίζουν με ανανεωμένη ματιά την κοινωνική πραγματικότητα, τα ενθαρρύνουν να ‘περνούν κατώφλια’ παγιωμένων πολιτισμικών αναπαραστάσεων της πραγματικότητας, μεταβάλλοντας απόψεις και ιδέες που είναι κρίσιμες για την αναπαραγωγή ή όχι της δεδομένης κοινωνικής ευταξίας. Άλλωστε, όπως σημειώθηκε με αφορμή τον ορισμό του κινήματος από τον Ralf Turner, η συγκρότηση και ανάπτυξη ενός κοινωνικού κινήματος είναι απόλυτα συνυφασμένη με μια ριζική ανανέωση της στάσης των ανθρώπων που το φέρνουν στη ζωή: αναθεωρούνται απόψεις, αναδεικνύονται αξίες και δικαιώματα, μετασχηματίζεται η αντίληψη περί δράσης.

Πολλές φορές, ειδικά στις περιπτώσεις των κινήματων που υπερασπίζονται επιλεγμένους τρόπους ζωής (lifestyle movements), οι συμμετέχοντες στο κίνημα δεν χρειάζονται ούτε καν μια τυπική κινηματική οργάνωση να οργανώνει την κινητοποίηση, την εκστρα-

τεία γνώμης κ.ο.κ. Αντίθετα, εκεί υπάρχει μια διαδικασία επικοινωνίας, μια εν εξελίξει συζήτηση (ongoing discourse), που χρησιμεύει ως ‘δομή’ του κινήματος, υποκαθιστώντας τη δομική δυναμική μιας τυπικής κινηματικής οργάνωσης (Haenfler et al 2012: 10). Η έλλειψη τυπικών οργανωτικών δομών ενός κινήματος και η υποκατάστασή τους από άτυπα δίκτυα σχέσεων, που κατασκευάζουν το νόημα επί του οποίου οικοδομείται η συλλογική ταυτότητα, είναι ένα ζήτημα, που τουλάχιστον τις τελευταίες δύομισι δεκαετίες αναδεικνύεται σταθερά στη μελέτη των κινήματων.

Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Melucci, για να περιγράψει τη συλλογική δυναμική κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας διαμέσου νοηματικά σημαντικών και αλληλέγγυων πρακτικών -όπως «αόρατα δίκτυα του καθημερινού βίου» (Μελούτσι 2002: 110) ή «δίκτυα επικοινωνίας και ανταλλαγής» (Melucci 1996: 113)- είναι χαρακτηριστικοί³³. Επίσης, οι Polletta και Jasper (2001: 297) χρησιμοποιούν τον όρο «προσωρινά αδρανείς δομές» (abeyance structures) για να περιγράψουν δίκτυα σχέσεων, τα οποία από στενά πολιτική άποψη είναι προσωρινά αδρανή, ταυτόχρονα όμως λειτουργούν ως σημαντικά δίκτυα επικοινωνίας, νοηματοδότησης και συμβολικής παραγωγής. Έτσι, αυ-

³³ Η έννοια των καθημερινών δικτύων είναι σημαντική για την εννοιολογική διάκριση μεταξύ κινήματων και αμιγώς πολιτικών δρώντων. Ο Melucci (1996: 115) δίνει έναν ορισμό του κινήματος, που καθιστά σαφή αυτή τη διάκριση: «Τα κινήματα στις πολύπλοκες κοινωνίες είναι κρυφά δίκτυα, σημεία συνάντησης και κυκλώματα αλληλεγγύης, που διαφέρουν ριζικά από την εικόνα του πολιτικά οργανωμένου δρώντος». Ο Holloway από την πλευρά του συνδέει καταστατικά την αντιξουσία και την πάλη κατά της κυριαρχίας με τον υπόγειο χαρακτήρα της αντίστασης, που εκδηλώνεται στα καθημερινά δίκτυα συσχέτισης, σε αγάπη, φιλία, συντροφικότητα, κοινότητα και συνεργασία (Holloway 2006: 306-7).

τές οι δομές αποδεικνύονται απαραίτητες για τη διατήρηση της ταυτότητας και την επιβίωση ενός κινήματος σε περιόδους περιορισμένων πολιτικών ευκαιριών και προϋποθέτουν μια συλλογική εργασία ταυτοτικής επεξεργασίας και παραγωγής μέσω μικρών κύκλων ομοϊδεατών. Με άλλα λόγια, οι προσωρινά αδρανείς δομές χρησιμεύουν για τη διατήρηση μιας συλλογικής ταυτότητας σε καιρούς στους οποίους απουσιάζουν οι ισχυρές οργανωτικές δομές και, επομένως, το αντίστοιχο κίνημα οργανώνει τις πρακτικές επιβίωσης και αναπαραγωγής του διαμέσου της πολιτισμικής επεξεργασίας και διάχυσης των ιδεών του. Αυτό το νόημα προσλαμβάνουν αμεσοδημοκρατικές και αναρχικές πρακτικές πολιτισμικής διάχυσης, που στοχεύουν στην αναδημιουργία κοινοτικών δεσμών μέσα στις πόλεις. Πράγματι, αυτή η αναδημιουργία συνιστά κεντρική ανησυχία καθημερινών κυκλωμάτων των αστικών κινήματων, όπως είναι κοινωνικά κέντρα, επιτροπές γειτονιάς, καταλήψεις πάρκων, εναλλακτικά καφέ και εν γένει υπόγεια κινηματικά δίκτυα.

Σε ένα κοινωνικό κίνημα, η συλλογική ταυτότητα αποκτά τη σημασία της ακριβώς στο μέτρο, που εντός της ενεργοποιούνται συγκεκριμένες πολιτισμικές διαδικασίες νοηματοδότησης του βίου. Αυτές οι διαδικασίες επικεντρώνονται στην κατασκευή νοημάτων προσανατολισμένων να εκφράζουν τις βαθύτερες ανάγκες των ατομικών υποκειμένων, τα οποία εμπλέκονται στο κίνημα. Προφανώς, η νοηματοδότηση γίνεται με αναφορά σε συγκεκριμένες ιδιότητες που τα υποκείμενα προκρίνουν ως σημαντικές για τη ζωή τους και τη δράση τους. Έτσι, το κοινωνικό κίνημα εμφανίζεται κάθε φορά όχι μόνο ως πλαίσιο συσχέτισης, δράσης και

διάδρασης, αλλά και ως συνεκτικό πλαίσιο ζωής. Ο Castells (2002: 6-7) σημειώνει επ' αυτού: «Ως ταυτότητα, στο μέτρο που αναφέρεται σε κοινωνικούς δρώντες, αντιλαμβάνομαι τη διαδικασία κατασκευής νοήματος επί τη βάσει μιας πολιτισμικής ιδιότητας ή ενός σχετικού συνόλου ιδιοτήτων, που έχει/έχουν προτεραιότητα έναντι άλλων πηγών νοήματος (...) Ορίζω το νόημα ως τη συμβολική αναγνώριση από έναν κοινωνικό δρώντα του σκοπού της δράσης του». Το νόημα που κατασκευάζεται, επομένως, είναι απόλυτα συνδεδεμένο με την διατήρηση και ενίσχυση μιας συλλογικής ταυτότητας, που στα μάτια των ατομικών δρώντων είναι πρωταρχικής σημασίας για την πολιτισμική αναπαραγωγή τους και μάλιστα σε πολιτισμικά αντίζορες συνθήκες, που απορρέουν από συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας και τεχνικές χειραγώγησης των υποκειμένων (όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο).

Η ποιότητα των διαδικασιών κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας εξαρτάται κάθε φορά από τον τύπο της κοινωνίας αναφοράς. Ο Castells διακρίνει από την άποψη της ταυτότητας την περίοδο της νεωτερικότητας από εκείνη της 'δικτυακής κοινωνίας' (network society). Στην πρώτη, οι νέες συλλογικές ταυτότητες, δηλαδή εκείνες, που αναπροσδιόριζαν με δραστικό τρόπο τη θέση των αντίστοιχων κοινωνικών δρώντων μέσα στην κοινωνία, συγκροτούνταν εντός της συνολικής κοινωνίας πολιτών (π.χ. η σοσιαλιστική ταυτότητα του εργατικού κινήματος). Στη δικτυακή κοινωνία, αντίθετα, οι νέες συλλογικές ταυτότητες αναπτύσσονται εκκινώντας από αντίστοιχες συγκεκριμένες κοινοτικές αντιστάσεις των κοινωνικών δρώντων, δηλαδή οι επιμέρους αντιστάσεις μεταμορφώνονται σε

αντίστοιχα ‘υποκείμενα με δυναμική μετασχηματισμού’ εκκινώντας κάθε φορά από μια πρωταρχική πολιτισμική ιδιότητα που παράγει μια πρωταρχική και βιώσιμη συλλογική ταυτότητα η οποία πλαισιώνει τις υπόλοιπες ταυτότητες του εκάστοτε ατομικού κοινωνικού δρώντος (στο ίδιο: 11).

Η έννοια της συλλογικής ταυτότητας είναι ρευστή και σχεσιακού τύπου, αφού οι ομαδικές οντότητες, που περιγράφει προϋποθέτουν τόσο μια πράξη σύλληψης και κατασκευής δεσμών, συμφερόντων και ορίων, όσο και μια πράξη ανακάλυψης δεσμών, συμφερόντων και ορίων που προϋπάρχουν (Polletta & Jasper 2001: 298). Επομένως, η συλλογική ταυτότητα συνδυάζει το παλαιό με το νέο, το πρωταρχικό με το ανανεωμένο, το ήδη υπαρκτό με το δυνάμενο να υπάρξει. Αυτό επιτρέπει ιδιότυπους και διαφοροποιημένους τρόπους πρόσβασης των ατόμων στα κινήματα. Κάποιος μπορεί να συμμετέχει σε ένα κίνημα επειδή συμμερίζεται τους στόχους του (χωρίς να πείθεται από την ‘ιδεολογική’ συγκρότησή του), ή στοχεύει να προσδώσει ‘ιδεολογική’ συγκρότηση στο κίνημα (χωρίς να ενδιαφέρεται για τους τρέχοντες στόχους του), ή αισθάνεται καλά μέσα σε οικείες σχέσεις φιλίας και συντροφικότητας (χωρίς να επιθυμεί ιδιαίτερα μια συγκεντρωτική και πολιτικά αποτελεσματική οργάνωση), ή επιλέγει την οδό της προσφοράς σε συγκεκριμένα πεδία αναγκών, όπου οι υπάρχουσες δομές πρόνοιας υστερούν κ.ο.κ.

Σε κάθε περίπτωση, είναι λάθος να ταυτίζεται η συλλογική ταυτότητα με την κοινή ιδεολογική δέσμευση. Στην πραγματικότητα, η συλλογική ταυτότητα είναι μια ειδική μορφή κουλτούρας με ενισχυμένο συμ-

βολικό περιεχόμενο και δεν είναι το αντίθετο της εργαλειακής στρατηγικής, ή της πολιτικής (στο ίδιο). Όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, τα κινήματα αναπτύσσουν ένα σύνθετο έλλογο πράττειν, που συνδυάζει φαινομενικά αντιφατικά δεδομένα κινήτρων και αιτιολογήσεων της συμπεριφοράς (συναισθήματα, αισθητικές αντιλήψεις, συμβολικές αναφορές, ηθικές επιταγές, συμφεροντικούς προσδιορισμούς και στρατηγικές επιλογές) και που είναι διαφορετικό από το τυπικά ορθολογικό πράττειν του οικονομικού ή συμφεροντικού ρασιοναλισμού.

Η μορφή της σχέσης που τα άτομα αναπτύσσουν με τα κινήματα εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το βαθμό ύπαρξης τυπικών οργανωτικών δομών του κινήματος και τον τύπο της νοηματοδοτημένης και νοηματοδοτούσας συλλογικής ταυτότητας που κάθε φορά συγκροτείται. Σύμφωνα με τους Haenfler et al (2012: 8), στα κινήματα τα προσανατολισμένα στην ταυτότητα ή στα κινήματα τρόπου ζωής η συλλογική ταυτότητα είναι πόρος και σημείο αναφοράς για άτομα, που οικοδομούν ηθικά συνεκτικές και προσωπικά νοηματοδοτημένες ταυτότητες. Μάλιστα, «όταν απουσιάζουν απευθείας σχέσεις με κινηματικές οργανώσεις ή άλλους οπαδούς, η συλλογική ταυτότητα ασκεί έναν κρίσιμο ρόλο στα κινήματα, προσδίδοντάς τους την ‘κινηματικότητά τους’» (στο ίδιο). Το φαινόμενο μιας τέτοιας μορφής συσχέτισης ανάμεσα σε άτομα και κινήματα (δηλαδή μιας σχέσης που δεν μεσολαβείται από τυπικές οργανωτικές δομές) γίνεται σήμερα ολοένα πιο διαδεδομένο, με πιο σημαντικά παραδείγματα τα μαζικά γεγονότα εξεγέρσεων και πολιτικής ανυπακοής, που έλαβαν χώρα από το Δεκέμβρη του 2010

μέχρι το 2011 στη διάρκεια της ‘Αραβικής Άνοιξης’ και το 2011 με το ‘movimiento 15-M’ των Ισπανών ‘indignados’, το ‘κίνημα των πλατειών’ στην Ελλάδα, το ‘Occupy Wall Street’ στις ΗΠΑ³⁴ και το κίνημα ‘YoSoy 132’ στο Μεξικό το 2012.

Σε ό,τι αφορά τα κοινωνικά κινήματα, το ενδιαφέρον σημείο στη δυναμική της συσχέτισης του ατόμου με την ομάδα είναι ότι, ενώ αυτή σε παραδοσιακές μορφές συλλογικής δράσης (συνδικάτα, ιστορικά εργατικά κινήματα) συχνά έπαιρνε τη μορφή μιας λίγο πολύ ‘στρατηγικού χαρακτήρα’ και αποστασιοποιημένης συμμετοχής του ατόμου στην ομάδα, στα σύγχρονα δικτυακά κινήματα τα άτομα δεν συμμετέχουν απλώς σε δραστηριότητες της ομάδας, αλλά στην πραγματικότητα δοκιμάζουν σε επίπεδο καθημερινής εμπειρίας να ‘βιώσουν’ τους σκοπούς της ομάδας, να τους μετουσιώσουν σε βιωματικά συγκροτημένες εμπειρίες σχέσεων.

Αυτό δημιουργεί τις προϋποθέσεις μιας σχέσης του ατόμου με την ομάδα, η οποία δεν μπορεί πλέον να ορίζεται ως απλή ‘συμμετοχή’, αλλά προσλαμβάνει σαφή χαρακτηριστικά ταύτισης. Χαρακτηριστικά, υποστηρίζεται ότι όσο περισσότερο οι συμμετέχοντες σε ένα κίνημα ενσωματώνουν τους στόχους του κινήματος σε πολλαπλές όψεις του καθημερινού βίου, τόσο πιο δύσκολη γίνεται μια καθαρή διάκριση ανάμεσα στη συλλογική ταυτότητα και την προσωπική ταυτότητα,

³⁴ Ο Manuel Castells (2012) αναλύει όλα αυτά τα κινήματα ως δικτυακές μορφές συλλογικής δράσης που επεκτείνουν τον εδαφικό χαρακτήρα των επαναστάσεων από τον χώρο των τόπων στο χώρο των ροών επικοινωνίας και ταυτόχρονα επιβεβαιώνουν στο πεδίο των διεκδικήσεων, ότι η βασική πολιτισμική μήτρα της σύγχρονης κοινωνίας είναι η κουλτούρα της αυτονομίας. Εξ ου και η στενή τους σύνδεση με το Ίντερνετ και τα κοινωνικά δίκτυα.

δηλαδή ανάμεσα στην ταύτιση των συμμετεχόντων με την ομάδα και στην αυτοσύλληψη των γνωρισμάτων του χαρακτήρα τους. (Haenfler et al, ό.π.).

Έτσι, τα κινήματα σε αυτή τη μορφή μπορούν να εμφανιστούν ως κοινωνικά δίκτυα με εναλλακτικές ως προς το σύστημα πηγές νοηματοδότησης, αφού προμηθεύουν τα άτομα με σχετικά σταθερά εναλλακτικά σημεία αναφοράς. Ξεκινώντας από αυτά τα σημεία, τα άτομα μπορούν να ξαναχτίσουν συνεκτικές ταυτότητες (Melucci 1994b: 117), που έχουν διαιρεθεί και υποβαθμιστεί υπό την πίεση μιας κυρίαρχης πολιτισμικής πραγματικότητας η οποία, όπως είδαμε προηγουμένως, διασπά την ενότητα της κοινωνικής εμπειρίας, επειδή κατορθώνει σε γενικές γραμμές να διαχωρίζει με τυπικό τρόπο τους κοινωνικούς ρόλους, τις ιδιότητες συμμετοχής και τις χρονικές κλίμακες αυτής της εμπειρίας. Με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι, σήμερα όσο ποτέ άλλοτε, οι συλλογικές ταυτότητες οργανώνουν το νόημα με τρόπο ώστε να απονομιμοποιούν τον αυστηρό προσδιορισμό των ρόλων και τον αντίστοιχο κερματισμό των επιμέρους λειτουργιών του ατόμου. Υπό την έννοια αυτή, μπορούμε επίσης να πούμε ότι τα κινήματα και οι συγκρούσεις που αυτά προωθούν συνιστούν ‘δημόσιες εμπειρίες του εαυτού και του άλλου’, δηλαδή ειδικούς τρόπους να διαμορφώνεται η ατομική υποκειμενικότητα μέσω της μοιραζόμενης ταυτότητας και της κοινής πάλης (McDonald 2002).

Το ζήτημα της σχέσης μεταξύ ισχυρής και ασθενούς κοινωνικής ταυτότητας συνδέεται άμεσα με τις πολιτισμικές και συμβολικές όψεις, διαμέσου των οποίων ρυθμίζεται κοινωνικά η ‘κοινωνική χρησιμότητα’.

τητα' των ανθρώπων σε κάθε μορφή κοινωνίας. Στον καπιταλισμό η κοινωνική χρησιμότητα του ατόμου τείνει να αξιολογείται όχι με βάση τον κοινωνικό πλούτο που αυτός παράγει (κοινωνικότητα, κοινωνικός δεσμός, συνεργασία, συναισθηματικοί δεσμοί, συμβιωτικότητα, συμποσιακότητα, αυτόνομη νοηματοδότηση), αλλά με το μέτρο του χρηματικού εισοδήματος, που μπορεί να εξασφαλίσει ή/και με κριτήριο το δίκτυο των εργαλειακά προσανατολισμένων και επωφελών επαφών, που μπορεί να εξασφαλίζει στον εαυτό του. Έτσι, από την κοινωνική χρησιμότητα περνάμε στην οικονομική παραγωγικότητα και στον ατομικό ωφελιμισμό.

Μάλιστα, εν όψει της ανάγκης να γεφυρωθούν με εννοιολογικό τρόπο αυτές οι δύο πραγματικότητες, εφευρίσκονται και αξιοποιούνται νέες κοινωνιολογικές κατηγορίες. Μια τέτοια, για παράδειγμα, είναι η έννοια του «κοινωνικού κεφαλαίου» (του ατόμου), η οποία πολύ συχνά -αλλά όχι πάντα- χρησιμοποιείται προκειμένου να προκύψει με 'βελούδινο' τρόπο η εργαλειακή θεώρηση του ατομικού βίου μέσα από τη χρήση δεδομένων, που αναφέρονται στην εμπιστοσύνη, στην κοινωνικότητα, τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο, την υποκειμενικότητα κ.ο.κ. Συνιστά, δηλαδή, μια προσπάθεια να γεφυρωθεί, στο πεδίο των κινήτρων και της αιτιολόγησης των πράξεων, η λογική απόσταση ανάμεσα σε δεδομένα υποκειμενικού τύπου και στοιχεία συστημικής αναφοράς. Όμως, σε κάθε περίπτωση, η κοινωνική χρησιμότητα πρέπει να αποτιμάται με όρους συλλογικότητας και κοινωνικής συμβίωσης, ενώ η οικονομική παραγωγικότητα προσμετράται με όρους ατομικής αποδοτικότητας, κοινωνικού ανταγωνισμού και κατίσχυσης επί του άλλου.

4

Κοινωνική κυριαρχία, συλλογικά υποκείμενα δράσης και αγώνες 'από τα κάτω' (βιοπολιτική)

«Η γένεση μιας κατάστασης ξεκινά από κάτι το επιθυμητό αυτό καθαυτό, και μέσα στον κόσμο δεν το αποκτούμε ποτέ αμέριστα. Είναι η απόπειρα να πραγματοποιηθεί πάνω στη γη η απόλυτη αυτή αλληλεγγύη που έχουμε βιώσει την εμπειρία της. Είναι, σε τελευταία ανάλυση, η εξερεύνηση του εφικτού με αφετηρία το ανέφικτο» (Francesco Alberoni, *Το Ξύπνημα του Έρωτα*).

4.1. Ζητήματα εξουσίας, κυριαρχίας και ελέγχου της ζωής στον σύγχρονο καπιταλισμό

Τα σημερινά κοινωνικά κινήματα βρίσκονται αντιμετώπιζε με συνθήκες συγκρότησης σχέσεων κοινωνικής κυριαρχίας και πολιτικής εξουσίας, που δημιουργούν ένα πολύ σύνθετο και δυσανάγνωστο πεδίο παρεμβάσεων, χειραγωγήσεων και εξαναγκασμών. Αυτό το πεδίο δεν εξαντλείται στις καθαυτό θεσμικές συσχετίσεις, δηλαδή στις συστηματικές μορφές σχέσεων που εγκαθιδρύονται υπό το βάρος ακραιφνώς θεσμικών επιρροών, αλλά περιλαμβάνει τον καθημερινό βίο σε όλες τις εκφάνσεις του, δηλαδή τις πιο αυθόρμητες μορφές σχέσεων που αναπτύσσονται μέσα από τις βιωματικές διαδράσεις εντός των

καθημερινών βιόκοσμων. Πράγματι, η μορφή της εξουσίας προσλαμβάνει ολοένα και περισσότερο χαρακτηριστικά μιας οιονεί σταθερής παρουσίας του εξουσιαστή μέσα στις προϋποθέσεις, υπό τις οποίες ο εξουσιαζόμενος διαμορφώνει τις δικές τους επιλογές δράσης. Η εξουσία είναι πανταχού παρούσα και μετέρχεται πολλαπλά μέσα χειραγώγησης για να εγκατασταθεί στις πιο μύχιες όψεις της ανθρώπινης ύπαρξης και συσχέτισης. Ο Pierre Macherey (2013: 56) παρατηρεί ότι στον Φουκώ 'κυβερνώ' σημαίνει 'δομώ το πεδίο ενδεχόμενης δράσης των άλλων'. Δηλαδή, η νέα εξουσία δεν ασκείται επί πραγματικών, αλλά επί δυνατικών δράσεων. Με άλλα λόγια, δρομολογεί την άσκηση αυτών των δράσεων, που από την πλευρά των δρώντων υποκειμένων, αποτυπώνουν μια ενεργό ικανότητα δράσης. Αυτή η ικανότητα πρέπει να 'κυβερνηθεί', δηλαδή πρέπει να δομηθούν μέσω πολλαπλών και σύνθετων επιρροών θετικού χαρακτήρα (παρότρυνση, διευκόλυνση, διεύρυνση κ.ο.κ.) ή/και αρνητικού χαρακτήρα (επιβολή, εκτροπή, δυσχέρανση, περιορισμός, εξαναγκασμός κ.ο.κ.) οι συνθήκες που θα επιτρέψουν στην εξουσία να προσανατολίσει όχι συντελεσμένες δράσεις, αλλά μέλλουσες και πιθανές δράσεις των δρώντων υποκειμένων που γίνονται στόχος της.

4.1.1. Το ζήτημα του χρόνου και της ταχύτητας

Υποστηρίχθηκε παραπάνω ότι τα άτομα μέσα στα κινήματα αναδιαπραγματεύονται με ρηξικέλευθους όρους τη σχέση τους με το χρόνο. Πράγματι, η γενικότερη σχέση, που αναπτύσσουν οι άνθρωποι με το χρόνο είναι κομβικής σημασίας για τη δομική μορφή και το απτό περιεχόμενο, που προσλαμβάνει ή όχι το

φαινόμενο της κοινωνικής κυριαρχίας. Είναι προφανές ότι μια πρόσληψη του χρόνου ως γραμμικής, εξωτερικής και 'αντικειμενικής' παραμέτρου του βίου αποδυναμώνει τη δημιουργικότητα των υποκειμένων και παραλύει τα αντανακλαστικά δράσης και αντίδρασης που θα μπορούσαν να ενεργοποιήσουν απέναντι σε συνθήκες εκμετάλλευσης, καταπίεσης, υποβάθμισης, αποκλεισμού κ.ο.κ. Αντίθετα, τα υποκείμενα γίνονται δυσχείρωτα, όταν προσλαμβάνουν τον χρόνο ως πηγή δυνατοτήτων, ως πηγή δυνατοτήτων παραγωγής διαφορετικών συμπεριφορικών δεδομένων και τότε αποκτούν την ικανότητα να δρουν και να αντιδρούν ατομικά και συλλογικά στις παραπάνω συνθήκες.

Στο ευρύτερο ζήτημα της κοινωνικής κυριαρχίας, ο Bauman, αναφερόμενος στην περιγραφή που κάνει ο Michel Crozier στο κλασικό βιβλίο του *Bureaucratic Phenomenon*, επικροτεί την ιδέα ότι η σύγχρονη κυριαρχία ταυτίζεται με την 'εγγύτητα στις πηγές της αβεβαιότητας'. Δηλαδή, στο σύγχρονο κόσμο κυριαρχούν εκείνοι, που κατορθώνουν να κρατούν τις δράσεις τους εκτός ρυθμιστικών κανόνων και, άρα, απρόβλεπτες, ενώ ταυτόχρονα ρυθμίζουν κανονιστικά τις δράσεις των άλλων (Bauman 2000: 178). Στην ύστερη νεωτερικότητα του Bauman το περιεχόμενο αυτής της εγγύτητας του κυρίαρχου στην πηγή της αβεβαιότητας εστιάζεται σε ένα στόχο: στη στιγμιαία δράση διαμέσου της χειραγώγησης του χρόνου. Η κυριαρχία, λοιπόν, συνίσταται στην ικανότητα κάποιου να αποδρά από τα δεσμά του χρόνου και στη δυνατότητα που αποκτά να ορίζει την ταχύτητα, επιταχύνοντας τη δική του δράση και ταυτόχρονα επιβραδύνοντας την ταχύτητα των άλλων (Touraine 2011). Ένα

καλό παράδειγμα είναι ότι σήμερα η απίστευτα ταχεία κινητικότητα του κεφαλαίου γίνεται η ύψιστη πηγή αβεβαιότητας και ανασφάλειας για όλους τους άλλους (στο ίδιο: 179-180). Επομένως, κατ' αναλογία, η δράση του κοινωνικά κυρίαρχου συνδυάζει τη δυνατότητα υπέρβασης των ορίων του χρόνου με την απόδραση από τα υλικά δεσμά της δράσης (φυσική απόσταση, γεωγραφική μετακίνηση, σωματική παρουσία κ.ο.κ.), ενώ η δράση του κοινωνικά κυριαρχούμενου συνδυάζει την εμπλοκή του στους περιορισμούς της χρονικής παραμέτρου με την παγίδευσή του στα υλικά δεσμά της δράσης. Έτσι, στην πρώτη περίπτωση έχουμε δράση απελευθερωμένη από τα δεσμά του χρόνου και της υλικής πραγματικότητας, βεβαιότητα και ασφάλεια, ενώ στη δεύτερη έχουμε δράση παγιδευμένη στα δεσμά του χρόνου και της υλικής πραγματικότητας, αβεβαιότητα και ανασφάλεια.

Στην εποχή του φορντισμού η καπιταλιστική κυριαρχία (δηλαδή, η διακριτική ευχέρεια του κεφαλαίου να αποφασίζει για την οργάνωση της παραγωγής και της κοινωνίας) αναγκάστηκε να συμβιβαστεί με την εργατική εξουσία, υπό την έννοια ότι το κεφάλαιο και η εργασία (υπό την εγγυητική εποπτεία του κράτους) συνομολόγησαν ένα σύστημα βιομηχανικών σχέσεων κορπορατιστικού προσανατολισμού και τριμερούς διασμφώνησης (Ψημίτης 1999). Αυτό συνέβη, επειδή η οργανωμένη εργασία ήταν ακόμη σε θέση να ελέγχει σημαντικά στοιχεία της παραγωγικής διαδικασίας (π.χ. σχετικά με την εκπαιδευτική και τεχνική συγκρότηση της εργασίας, τη μορφή αξιοποίησης της εργατικής δύναμης, τους ρυθμούς παραγωγικότητας της εργασίας κτλ.). Αποτέλεσμα αυτού του ταξικού συμβιβα-

σμού ήταν το κοινωνικό κράτος με την εγγυητική εποπτεία που ασκούσε στην τήρηση των κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών προϋποθέσεων αυτού του συμβιβασμού. Από τη δεκαετία του 1980 και μετά, όμως, το συμβόλαιο αυτό έσπασε, επειδή η προηγούμενη μορφή εξουσίας, που κατείχε η οργανωμένη εργασία, εξαφανίστηκε μαζί με την καθετοποίηση της παραγωγής, τη βιομηχανική συγκεντροποίηση, τον συνδικαλιστικό έλεγχο στον χώρο εργασίας, την κρατική νομοθετική ρύθμιση των εργασιακών σχέσεων κ.ο.κ. Τότε ακριβώς η κυριαρχία του κεφαλαίου άρχισε να παίρνει τα αδρά χαρακτηριστικά της απόδρασης από τις κοινωνικές δεσμεύσεις, της στιγμιαίας μετακίνησης των επενδύσεων, του απελευθερωμένου άυλου κεφαλαίου, της χειραγώγησης των πηγών αβεβαιότητας και ανασφάλειας.

Στην μετανεωτερικότητα το περιεχόμενο αυτής της εγγύτητας του κεφαλαίου στις πηγές της αβεβαιότητας περιορίζεται σε ένα βασικό στόχο: στη χειραγώγηση του χρόνου. Ο έλεγχος του χρόνου, με την έννοια της κυρίαρχης νοηματοδότησης της σημασίας, που αποκτά η παράμετρος 'χρόνος' στη ζωή μας, αποτελεί ένα βασικό εργαλείο κοινωνικής κυριαρχίας. Η έλλειψη χρόνου βιώνεται στο προσωπικό επίπεδο ως πηγή άγχους και απώλειας ελέγχου επί της ίδιας της ζωής, ενώ η προϊούσα τάση να συναρτάται απόλυτα ο χρόνος από την εργασιακή εμπειρία (ακόμη και αν αυτή είναι η άτυπη, μη αμειβόμενη, ανασφάλιστη και επισφαλής εργασία) συνιστά τη βασιλική οδό καθυπόταξης των μορφών ατομικής αντίστασης στις πολλαπλές μορφές εξουσίας και κυριαρχίας. Υπό την έννοια αυτή, τα απελευθερωτικά συλλογικά ξεσπάσματα έχουν

συχνά τον χαρακτήρα της επανιδιοποίησης του χρόνου, ειδικά όταν τα εμπλεκόμενα κοινωνικά υποκείμενα (π.χ. νέοι και γυναίκες) έχουν μια ευαίσθητη βιωματική σχέση με τη χρονική παράμετρο.

Η χειραγώγηση της διάστασης του χρόνου συνδέεται άμεσα με το ζήτημα του ελέγχου της ζωής, όπως ασκείται στις μέρες μας. Η, κατά τον Sennett, σημερινή αδυναμία των ανθρώπων να βρουν έναν κοινό τρόπο να αφηγούνται τις δυσκολίες τους και την κοινή τους μοίρα οφείλεται στο γεγονός ότι ο σύγχρονος καπιταλισμός πείθει τους ανθρώπους να συμπεριφέρονται ως ευέλικτοι εξατομικευμένοι 'επενδυτές του εαυτού'. Δηλαδή, να υιοθετούν μια ευέλικτη στάση ζωής, μέσα από την οποία πιέζονται να ρισκάρουν για να τα κερδίσουν (ή να τα χάσουν) όλα (Sennett 2010: 136). Με άλλα λόγια τείνουν να θεωρούν την επιτυχία ως ικανότητα να ενσωματώνουν τη λογική του ρίσκου νοούμενη ως ικανότητα διαρκούς κίνησης και κυρίως γοργής απομάκρυνσης από τις καταστροφές, έτσι ώστε κάποιιοί άλλοι να αναλαμβάνουν πάντα την πλήρη ευθύνη μιας αποτυχίας (στο ίδιο: 119).

Η σύγχρονη πολυπλοκότητα του βίου ξεδιπλώνεται καθημερινά ως επιταχυνόμενη διαφοροποίηση και μεταβολή προσανατολισμών, επιλογών, κανόνων, παισίων δράσης, συμπεριφορών, κινήτρων κ.ο.κ. Αυτό σημαίνει ότι δημιουργείται καθημερινά μπροστά στα μάτια μας ένα διευρυνόμενο φάσμα δυνατοτήτων δράσης που προσφέρονται στα υποκείμενα. Όπως είδαμε, η σύγχρονη πρόκληση τόσο για την ατομική όσο και την κοινωνική εμπειρία του χρόνου είναι πώς θα οικοδομήσουμε την ικανότητα να αλλάζουμε μέσα στο παρόν διατηρώντας παράλληλα τη συνέχεια

και τα όρια της ύπαρξής μας (Melucci 1998b: 180).

Υπό το πρίσμα αυτό, το βαθύτερο νόημα του αιτήματος για αυτονομία του υποκειμένου παραμένει όσο ποτέ επίκαιρο σε ένα κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ο κοινωνικός έλεγχος χειραγωγεί όψεις του βίου και της ανθρώπινης υπόστασης που παραδοσιακά θεωρούνταν ιδιωτικές (σώμα, σεξουαλικότητα, συναισθηματικές σχέσεις), ή υποκειμενικές (γνωστικές και συναισθηματικές διεργασίες, κίνητρα, επιθυμίες), ή ακόμη και βιολογικές (δομή του εγκεφάλου, γενετικός κώδικας, αναπαραγωγική ικανότητα) (Melucci 1994b: 101). Στο δεύτερο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου αναλύθηκαν και τέθηκαν υπό το φως της κριτικής ορισμένες διαστάσεις της χειραγώγησης των ανθρώπινων κινήτρων και επιθυμιών. Αναδείχθηκε ότι ο νεοφιλελευθερισμός έχει απόλυτη ανάγκη να προωθήσει στα μυαλά και στις καρδιές των ανθρώπων έναν μονοδιάστατο αγοραίο ορθολογισμό της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η γενίκευση της λογικής του εμπορεύματος είναι ο μόνος τρόπος, που διαθέτει η νεοφιλελεύθερη ιδεολογία, για να μπορέσει να θεσμίσει την αγορά ως πρότυπο κατανόησης του συνόλου των ανθρώπινων σχέσεων, ως καθολικό πρότυπο ανάλυσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς που εξαιρεί την αξία του χρήματος και την υλική αξία των πραγμάτων και αποτιμά τον χρόνο υπολογίζοντάς τον με αγοραίες τιμές.

Πώς ακριβώς, όμως, ωθούνται τα κοινωνικά κινήματα να αντιπαλέψουν έναν καπιταλισμό, ο οποίος αποπειράται να ελέγξει και να χειραγωγήσει τις γνωστικές, συναισθηματικές και ψυχολογικές προϋποθέσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς διαμέσου συντονισμένων δράσεων των κοινωνικά και πολιτικά κυ-

ρίαρχων δυνάμεων σε πλανητική κλίμακα; Ή, με άλλα λόγια, έχουν τα κινήματα να αντιπροτείνουν ένα 'δικό τους έδαφος' στην πάλη ενάντια στην πλανητικά οργανωμένη χειραγώγηση, που ασκεί ένας παγκόσμιος καπιταλισμός, που χρησιμοποιεί καθολικά και 'οριζόντια' εργαλεία κατίσχυσης (όπως παγκόσμιες ελίτ του κεφαλαίου, πολυεθνικές εταιρείες, υπερεθνικούς οργανισμούς, τράπεζες, οίκους αξιολόγησης, επικοινωνιακά μέσα και φυσικά, όπου χρειάζεται, πολέμους).

Είναι γνωστό ότι, την πρώτη τουλάχιστον δεκαετία αυτού του αιώνα, υπήρξε μια τεράστια συλλογική προσπάθεια ετερογενών κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων εναντίον της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης, μια προσπάθεια που οργανώθηκε στον 'ανοιχτό χώρο' του Παγκόσμιου Κοινωνικού Φόρουμ (ΠΚΦ), αρχίζοντας από το Πόρτο Αλέγρε το 2001. Σε αυτή την προσπάθεια ήταν σημαντική η συμμετοχή πολλών κινήματων κυρίως από τις περιοχές του 'παγκόσμιου Νότου', τα οποία προέκριναν κατά βάση μια αντίληψη «πως η νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση αντιμετωπίζεται πιο αποτελεσματικά με εθνικούς και τοπικούς αγώνες», σε αντίθεση με την επίσης παρούσα στο ΠΚΦ αντίληψη ότι οι αντιστάσεις στη νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση «πρέπει να είναι υπερεθνικές και να στρέφονται ενάντια στους κυρίαρχους διεθνείς οικονομικούς και πολιτικούς οργανισμούς», φορείς της οποίας ήταν κυρίως οι πιο 'κοσμοπολίτικες' ομάδες ακτιβιστών, συνήθως μέλη μεγάλων διεθνών ΜΚΟ (Ιακωβίδου 2016: 195-7).

Την προηγούμενη δεκαετία η προσπάθεια να αντιστοιχηθεί η μορφή αντίστασης στη νεοφιλελεύθερη στρατηγική με τη μορφή της ίδιας της νεοφιλελεύθε-

ρης επιβολής οδήγησε στην επιλογή της παγκοσμιοποίησης της αντίστασης, στη λογική ότι έτσι κι αλλιώς ο νεοφιλελευθερισμός είναι παγκόσμιος. Δηλαδή, εκ μέρους πολλών και ισχυρών συνιστώσων του κινήματος που έκανε σημαία του το σύνθημα «ένας άλλος κόσμος είναι εφικτός» θεωρήθηκε ότι η μορφή της αντίστασης κατά της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης θα έπρεπε να ασκηθεί στα ίδια τα πεδία που εκδηλώνεται η δράση του αντιπάλου, να προσλάβει σύστοιχα χαρακτηριστικά και να εκφραστεί μέσω ενός ενιαίου κοινωνικού κινήματος ή πολιτικού φορέα που θα καταστρώνει σχέδια δράσης σε παγκόσμια κλίμακα, θα συντονίζει τις επιμέρους συνιστώσες και θα αντιπροσωπεύει το σύνολο των συμμετεχόντων (στο ίδιο). Υπό το πρίσμα αυτό, η προϊστορία του ΠΚΦ (παρόλο που συμπεριέλαβε ισχυρές πιέσεις ομάδων και δικτύων που, εκκινώντας από εμπειρίες ελευθεριακών εγχειρημάτων, υπερασπίστηκαν μια διαφορετική αντίληψη) μάλλον αναδεικνύει τελικά (στο ίδιο: 248) τη σταδιακή κατίσχυση των τάσεων κάθετης συγκεντρωτικής οργάνωσης, επαγγελματισμού των δράσεων και γραφειοκρατικοποίησης των δομών αντιπροσωπευσης.

Από τις αρχές της τρέχουσας δεκαετίας μέχρι σήμερα έχουμε έναν μερικό αλλά πολύ σημαντικό αναπροσανατολισμό σημαντικών κινηματικών τάσεων σε ολόκληρο τον κόσμο, σε ότι αφορά τα πεδία δράσης τους και τα περιεχόμενα της αντίστασης, που προβάλλουν ενάντια στην παγκοσμιοποίηση. Ενώ η εξέλιξη αυτή ήταν ήδη γνωστή από τις αρχές της πρώτης δεκαετίας του αιώνα (Starr & Adams 2003), έλαβε μεγαλύτερες διαστάσεις την τρέχουσα δεκαετία, δεδο-

μένης της απογοήτευσης που προκάλεσαν οι διαμάχες εντός του ΠΚΦ σε αυτόνομες συλλογικότητες με οριζόντια χαρακτηριστικά διάρθρωσης και της αποχώρησης πολλών εξ αυτών³⁵. Αυτός ο αναπροσανατολισμός μπορεί με λίγα λόγια να αποδοθεί ως μια τάση 'επανατοπικοποίησης' των αντιστάσεων στον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό, ως μια εκ των πραγμάτων μερική αναστροφή της τάσης των κινημάτων, που στις αρχές αιώνα έτεινε σε μια ολομέτωπη αντιπαράθεση με τον παγκόσμιο καπιταλισμό (Ψημίτης 2014 & Psimitis 2016b)³⁶.

Βέβαια, ανέκαθεν υπήρχαν περιοχές του πλανήτη, όπου αυτή η αναστροφή ήταν περιττή, αφού εκεί τα κινήματα ήταν πάντοτε πιο ριζωμένα στην τοπική κλίμακα. Χαρακτηριστικά, ο Zibechi (ό.π.) στηρίζεται στις κινηματικές εμπειρίες της Λατινικής Αμερικής για να προτείνει μια 'εδαφικοποίηση' των κινήματων, που προφανώς θα επέτρεπε σε αυτά να ριζώσουν στον χώρο και να εγκαταλείψουν την μάταιη προσπάθεια να ανταγωνιστούν το κεφάλαιο στο παγκόσμιο πεδίο, όπου το κεφάλαιο βρίσκει τις πηγές της κυριαρχίας του μέσα

³⁵ «Είναι προφανές ότι η προσπάθεια διαχείρισης της έντασης ανάμεσα στις ελευθεριακές δυνάμεις και τις πιο συγκεντρωτικές πρακτικές τείνει να τελεσιδικήσει εις βάρος των πρώτων. Πολλές από τις αναρχικές και αυτόνομες ομάδες που συμμετείχαν με ενθουσιασμό στα πρώτα Φόρουμ έχουν πια αποχωρήσει (Ιακωβίδου ό.π.: 248).

³⁶ Σε αυτά τα δύο άρθρα διερευνούνται ορισμένες όψεις των κινήματων επανατοπικοποίησης και ιδιαίτερα οι δυνατότητες επιρροής που αυτά τα κινήματα ασκούν όχι μόνο στην εμπέδωση ενός νέου αξιακού πλέγματος στις δραστηριότητες και στις σχέσεις που αναπτύσσονται εντός των καθημερινών οικονομικών πρακτικών, αλλά και στη μεταβολή του παραγωγικού υποδείγματος, θεωρημένου συνδυαστικά ως συνόλου τρόπων οργάνωσης των διαδικασιών οικονομικής, πολιτικής, πολιτισμικής και βιοψυχικής αναπαραγωγής της κοινότητας.

από τα δομικά του πλεονεκτήματα (ταχύτητα, κινητικότητα, ανωνυμία, επικοινωνιακή δεξιότητα κ.τ.λ.).

Έτσι, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, στην πάλη ενάντια σε μια πλανητικά οργανωμένη χειραγώγηση που ασκεί ο παγκόσμιος καπιταλισμός, πολλά κοινωνικά κινήματα δείχνουν να επεξεργάζονται καινούργια εργαλεία τόσο για να αντισταθούν στη χειραγώγηση όσο και να ελέγξουν εσωτερικά τις γνωστικές, συναισθηματικές και ψυχολογικές προϋποθέσεις της ατομικής συμπεριφοράς και της συλλογικής δράσης.

4.1.2. Το ζήτημα της μη μισθωτής εργασίας: η φεμινιστική θεωρία

Είδαμε (υποκεφ. 1.1.) ότι στην ορθόδοξη μαρξιστική εκδοχή η ριζική κοινωνική μεταβολή εμφανίζεται να επέρχεται διαμέσου της δυναμικής ενός σταδιακού μετασχηματισμού των σχέσεων εξουσίας, ο οποίος απαραίτητα οδηγεί, υπό το βάρος των δομικών συνθηκών της παραγωγής και της οικονομίας (τεχνολογική ανανέωση, παραγωγική συγκεντροποίηση, κρίση υπερσυσσώρευσης) στην επαναστατική ανατροπή του συστήματος με φορέα της το κίνημα της συνειδητοποιημένης (και, κατά βάση, αρσενικής) εργατικής τάξης. Η πρόβλεψη αυτή στηρίζεται στον τρόπο που ο μαρξισμός αναλύει την παραγωγή της αξίας και της υπεραξίας στον καπιταλισμό, ένα τρόπο δηλαδή που αναδεικνύει τη μισθωτή (κυρίως βιομηχανική) εργασία σε μοναδική δύναμη δημιουργίας αξίας και υπεραξίας και τη συγκεντροποίηση της εργατικής τάξης σε θεμελιώδη αν όχι μοναδικό παράγοντα της μεταβολής αποκλείοντας άλλα υποκείμενα της δράσης.

Σύμφωνα με τον Caffentzis (2002), αντίθετα, η μαρ-

ξική θεωρία για την παραγωγή αξίας μπορεί να συμπληρωθεί με τρόπο που να αναδειχτεί η συμμετοχή νέων κοινωνικών υποκείμενων στη διαδικασία κοινωνικής αναπαραγωγής, επομένως και στη διαδικασία κοινωνικής μεταβολής. Για τον Μαρξ η αξία παράγεται μόνο στη διαδικασία παραγωγής εμπορευμάτων και όχι στη διαδικασία παραγωγής ή αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης. Έτσι, η αξία της εργατικής δύναμης στον Μαρξ υπολογίζεται (διαμέσου του μισθού) με την αξία των συγκεκριμένων εμπορευμάτων, που καταναλώνονται κατά την παραγωγή αυτής της δύναμης, νοούμενης ως σωματικής και βιοψυχικής ικανότητας για εξαρτημένη μισθωτή εργασία. Ο Μαρξ δεν αναγνώρισε ποτέ ως σημαντική για την παραγωγή της αξίας στον καπιταλισμό τη μη μισθωτή εργασία που καταναλώνεται για την παραγωγή και αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης, δηλαδή τη γέννηση και ανατροφή παιδιών, τη διαχείριση του νοικοκυριού, τη φροντίδα αρρώστων και ηλικιωμένων κ.ο.κ. Έτσι, η μη μισθωτή εργασία δεν είναι κατά τον Μαρξ παραγωγική εργασία, επειδή δεν παράγει αξία.

Εντούτοις, στη μαρξική θεωρία υπάρχουν οι προϋποθέσεις να οριστεί η μη μισθωτή εργασία ως παραγωγική δραστηριότητα. Πράγματι, στο μέτρο που η μη μισθωτή εργασία στον νοικοκυριό παράγει και διαρκώς αναπαράγει ένα συγκεκριμένο και ιδιόμορφο εμπόρευμα, δηλαδή την εργατική δύναμη που είναι το εμπόρευμα που παράγει όλα τα άλλα εμπορεύματα, θα έπρεπε να λογίζεται ως παραγωγική εργασία, δηλαδή ως εργασία που παράγει αξία και υπεραξία. Δηλαδή, η μη μισθωτή εργασία στον νοικοκυριό δεν παράγει απλώς αξία με τη μορφή της εργατικής δύνα-

μης, που μπορεί να προσφερθεί στην αγορά εργασίας. Παράλληλα, παράγει υπεραξία υπό την έννοια ότι στην πράξη τα μη μισθωτά μέλη του νοικοκυριού που παράγουν διαφορετικού τύπου εισόδημα «μεταφέρουν στους εργοδότες των μισθωτών μελών του νοικοκυριού, υπεραξία επιπλέον από εκείνη την υπεραξία που τους παρέχουν άμεσα τα μισθωτά μέλη, καθώς επιτρέπουν σε αυτούς τους εργοδότες να πληρώνουν λιγότερα από τον απόλυτο ελάχιστο μισθό» (Wallerstein 2009: 70)³⁷.

Απέναντι στην ορθόδοξη οικονομική θεωρία (της μαρξιστικής συμπεριλαμβανομένης), που αγνόησε ή υποβάθμισε όλες τις μη μισθωτές αναπαραγωγικές δραστηριότητες, η φεμινιστική θεωρία προσδιόρισε αυτές τις δραστηριότητες όχι απλώς ως ουσιώδεις για την κοινωνική αναπαραγωγή, αλλά και ως μεταβλητές που το σύστημα αποκρύπτει επιμελώς, στο μέτρο που δεν τις εντάσσει σε κοινωνικά αναγνωρισμένες σχέσης ανταλλαγής, όπως κάνει με τον μισθό, που τον θεωρεί αποτέλεσμα της κοινωνικά αναγνωρισμένης και νομικά θεμελιωμένης ανταλλαγής μεταξύ κεφαλαιοκράτη και εργαζόμενου.

Ενδεικτικά, η Del Re υπογραμμίζει ότι στον ορθόδοξο μαρξισμό η εργασία αναπαραγωγής μέσα στην οικογένεια δεν εμφανίζεται ποτέ ως αξία. Σημειώνει: «Αν ο εργατικός μισθός μετρούσε πραγματικά ό,τι εί-

³⁷ Μάλιστα, ακριβώς υπό το πρίσμα αυτό, ο Wallerstein ισχυρίζεται ότι για τον εργοδότη είναι πιο συμφέρον να απασχολεί μισθωτούς που προέρχονται όχι από προλεταριακά νοικοκυριά, αλλά από ημιπρολεταριακά, δηλαδή που έχουν δυνατότητες μεταφοράς μεγαλύτερης επιπλέον υπεραξίας στον εργοδότη (στο ίδιο).

ναι αναγκαίο για να αναπαραχθεί η εργατική δύναμη, ο μισθωτός εργαζόμενος θα έπρεπε να παίρνει έναν μισθό που να αντιστοιχεί στο κόστος που έχουν με όρους αγοράς όλες οι εργασίες και οι υπηρεσίες που αναπτύσσουν όσοι αναπαράγουν την εργατική δύναμη, δηλαδή, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, οι γυναίκες» (Del Re 2013: 88)³⁸.

Από την πλευρά τους και οι Hardt & Negri επιχειρούν μια νέα σύνδεση της γυναικείας φιγούρας με την εργασία και την παραγωγή ευρύτερα. Υποστηρίζουν ότι σε μια 'κοινωνία των υπηρεσιών' όπως η σημερινή, στην οποία δεν υπάρχει πλέον το φορντικό εργοστάσιο με τη δική του πειθαρχία, επιτελείται μια διαδικασία 'εκθήλυνσης της εργασίας' που ανταποκρίνεται καλύτερα στη συστημική επιταγή ελέγχου επί της εργασίας και της παραγωγικότητας στις νέες συνθήκες. Αυτή η 'εκθήλυνση' συνίσταται κατά βάση στην ποιοτική εισαγωγή (π.χ. στη μέριμνα, στο εμπόριο και στις υπηρεσίες) παραγόντων, που είναι όλο και περισσότερο συναισθηματικοί, κοινωνικοποιητικοί ή που διαμορφώνουν κίνητρα (Hardt & Negri 2009: 133). Επομένως, η 'εκθήλυνση της εργασίας' δεν περιλαμβάνει απλώς την αύξηση του ποσοστού των μισθωτών γυναικών καθώς και την ελαστικοποίηση της εργασίας γενικά (part time, άτυπη απασχόληση κ.τ.λ.), αλλά προϋποθέτει επιπλέον την επέκταση και διασπορά 'θηλυκών ποιότητων' σε όλους τους εργαζόμενους, επειδή αυτές οι ποιότητες γίνονται συστατικές αυτές καθαυτές σε όλους τομείς εργασίας στην κοινωνία της

³⁸ Για μια ευσύνοπτη αλλά διαφωτιστική παρουσίαση της ιταλικής φεμινιστικής κριτικής που ασκήθηκε τη δεκαετία του 1970 στη μαρξιστική οπτική περί της γυναικείας οικιακής εργασίας, βλ. Tari 2012: 86 κ.ε.

γνώσης και της 'σχέσης' (Del Re ό.π.: 96-7)³⁹.

Σε κάθε περίπτωση, η τάση να υποβαθμίζονται, αν όχι να αγνοούνται, οι μη μισθωτές αναπαραγωγικές δραστηριότητες δεν αφαιρεί απλώς την κοινωνική ορατότητα της οικιακής εργασίας και των άλλων μορφών κοινωνικής αναπαραγωγής, αλλά επίσης 'φυσικοποιεί' κατά κάποιο τρόπο αυτή την αφαίρεση στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας. Με αυτό τον τρόπο, η αγνόηση ή η υποβάθμιση των μη μισθωτών αναπαραγωγικών δραστηριοτήτων συντηρεί ένα 'ένοχο μυστικό' ολόκληρου του καπιταλιστικού βίου, υπό την έννοια ότι τα κοινωνικά υποκείμενα, που παράγουν πλεόνασμα από μη μισθωτή εργασία, η οποία γί-

³⁹ Εδώ εμφανίζεται μια ουσιώδης διαφορά της φεμινιστικής κριτικής και της θέσης των Hardt & Negri. Ενώ οι τελευταίοι υποστηρίζουν (2009: 140-1) ότι το κεφάλαιο ιδιοποιείται κατά κάποιο τρόπο εκ των υστέρων τη βιοπολιτική παραγωγή, που στηρίζεται στη γνώση και το συναίσθημα (που σημαίνει ότι η βιοπολιτική παραγωγή είναι στη βάση της εξ' ορισμού αυτόνομη από το κεφάλαιο στη σφαίρα της παραγωγής, αλλά το κεφάλαιο την ιδιοποιείται μόνο στη σφαίρα της κυκλοφορίας), η Del Re υποστηρίζει ότι η βιοπολιτική παραγωγή (συμπεριλαμβανομένης της 'εκθήλυνσης της εργασίας') είναι αυτή καθαυτή η μορφή του καπιταλιστικού ελέγχου σε μια κοινωνία υπηρεσιών που στερείται πια των βιομηχανικών και εργοστασιακών μορφών ελέγχου της εργασίας. Εντούτοις, εν μέρει υποκύπτει και η ίδια στον πειρασμό να διαβλέψει εντός του συστήματος του ασκούμενου βιοπολιτικού ελέγχου κάποιες 'εμμενείς' τάσεις ανατροπής του. Ειδικότερα, ισχυρίζεται ότι η 'εκθήλυνση της εργασίας' μεταφέρει αναγκαστικά στο επίπεδο της συνολικής παραγωγής εργασιακά χαρακτηριστικά, που αλλοιώνουν εκ βάθρων θεμελιώδεις παραμέτρους του καπιταλισμού. Φέρνει δε ως παράδειγμα την αίσθηση του χρόνου, που μεταβάλλεται και από γραμμικός γίνεται διαδικασιακός, ακριβώς επειδή, ξεκινώντας από τη γυναικεία εμπειρία της πολλαπλής αντίληψης του χρόνου (οι χρόνοι της μέριμνας είναι διαφορετικοί, άλλοι συμπίεζονται και άλλοι όχι, άλλοι μετατοπίζονται και άλλοι όχι, άλλοι παρατείνονται και άλλοι όχι), τώρα η εργασιακή εμπειρία συνολικά φαίνεται να υπερβαίνει τη διχοτομία ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό χρόνο, ανάμεσα στο χρόνο του σώματος και στους κοινωνικούς χρόνους (Del Re ό.π.: 95-7).

νεται πηγή κοινωνικής υπεραξίας (νοικοκυρές, φοιτητές, καλλιεργητές αυτοκατανάλωσης, εργαζόμενα παιδιά και εργαζόμενοι σε συνθήκες οιονεί δουλείας) υποβαθμίζονται με 'φυσικό' τρόπο σε μια περιθωριακή όψη του συστήματος (π.χ. ως φαινόμενα της συνοχής της οικογένειας, ή των μορφών νεανικής παραβατικότητας, ή των 'ακραίων' μορφών κοινωνικού αποκλεισμού). Έτσι, από πολιτική άποψη αυτά τα υποκείμενα διευθετούνται καταλλήλως ως αντικείμενα προσαρμοσμένων πολιτικών και παροχών μέσω των οποίων γίνονται πιο ευχείρωτα, περισσότερο ευεπίφορα σε κοινωνικό έλεγχο και οικονομική εκμετάλλευση, ενώ από την άλλη πλευρά παροτρύνονται, εναλλακτικά, να 'πυκνώσουν' τις τάξεις της καθαυτό και κεντρικά οργανωμένης εργατικής δύναμης.

4.2. Η νέα ταξική ανάλυση του σύγχρονου καπιταλισμού και η βιοπολιτική

Η κατανόηση και η ανάλυση των κοινωνικών κινήματων δεν είναι δυνατές χωρίς την κατανόηση και την ανάλυση των συνθηκών και των μορφών εξουσίας που αναπτύσσονται κάθε φορά στην κοινωνία. Αν τα κινήματα είναι αυτοοργανωμένες συλλογικές προσπάθειες να αποκτήσουν πόρους δράσης και επιρροής εκείνοι που εντός του θεσμικού συστήματος δεν κατέχουν τέτοιους πόρους (Tarrow 1999), τότε πρέπει οπωσδήποτε να αναλυθούν και να κατανοηθούν οι συνθήκες υπό τις οποίες η στέρηση αυτών των πόρων γίνεται εφικτή και, συχνότατα, αποδεκτή από τα 'θύματα' του συστήματος. Σε αυτό το σημείο είναι χρήσιμο ίσως να δούμε όψεις θεωρητικών εγχειρημάτων, που έγι-

ναν στις παρυφές ή σε 'πτυχές' της μαρξικής θεωρίας και που, επηρεασμένα από την βιοπολιτική ανάλυση του Foucault αλλά και των Deleuze και Guattari, προσπαθούν να εξηγήσουν τις πολύπλοκες μορφές εξουσίας στον σύγχρονο καπιταλισμό με απώτερο στόχο να καταδείξουν νέες δυνατότητες νέων συλλογικών δρώντων και ρεπερτόρια δράσης στα κοινωνικά κινήματα της εποχής μας. Τα εγχειρήματα συνδέονται ασφαλώς με την ιστορική κληρονομιά του ιταλικού εργατισμού (operaismo), ο οποίος από τη δεκαετία του 1960 δραστηριοποιήθηκε πολιτικά, ιδεολογικά και θεωρητικά στη κατεύθυνση της ανανέωσης της μαρξιστικής θεωρίας ως θεωρίας της εργατικής τάξης της εποχής.

Κυρίως, όμως, προκύπτουν ως σύγχρονες εκδοχές της ιταλικής παράδοσης της 'Αυτονομίας' (Autonomia) η οποία κατά δεκαετία του 1970 συνέχισε τη δημιουργική θεωρητική παραγωγή που είχε αρχίσει το ρεύμα του εργατισμού, εισάγοντας στην ανάλυση των κοινωνικών συγκρούσεων του σύγχρονου καπιταλισμού τα λεγόμενα 'νέα κοινωνικά υποκείμενα'. Δηλαδή, τις γυναίκες, τους νέους, τους φοιτητές και γενικά τη φιγούρα του 'διάχυτου εργατή', που περιλαμβάνει τους περιθωριοποιημένους της αγοράς εργασίας, όπως είναι οι άνεργοι, το 'νεανικό προλεταριάτο', οι επισφαλείς εργαζόμενοι και οι εργαζόμενοι στα μικρά εργοστάσια. Κοινό χαρακτηριστικό όλων αυτών των νέων υποκειμένων είναι ότι ανέπτυξαν συλλογικές παραβατικές ή βίαιες πρακτικές είτε στους χώρους εργασίας (απόρριψη της εργασίας, αμφισβήτηση της εργατικής ταυτότητας, προτίμηση για πρόσκαιρες και εποχικές μορφές εργασίας, αντιεπαγγελμα-

τική συμπεριφορά, συστηματικές απουσίες [assenteismo], η ‘λούφα’ ως εργασιακή ηθική κ.ο.κ.) είτε στους δημόσιους χώρους (‘αυτομειώσεις’ τιμών, απαλλοτριώσεις αγαθών, καταλήψεις, ‘νομαδικές’ συμπεριφορές κ.τ.λ.).

Στην οπτική γωνία της *Αυτονομίας*, η κοινωνική και ταξική μορφή της ύπαρξης αυτών των υποκειμένων θεμελιωνόταν με κριτήριο τα αποτελέσματα της πάλης ανάμεσα στις κοινωνικές συμπεριφορές που αυτά ανέπτυσαν και στην προσπάθεια του κράτους να τις ελέγξει, να τις ρυθμίσει, να τις καταστήσει παράνομες. Όπως το διατύπωσε ο Sergio Bologna το 1977: «Η αναπαραγωγή των τάξεων γίνεται πρόβλημα πολιτικής νομιμοποίησης των κοινωνικών συμπεριφορών, πρόβλημα ιδεολογικής και πολιτισμικής ταυτότητας, αποδοχής ή όχι των συμπεριφορικών προτύπων που επιβάλλει η μορφή Κράτος. Οι τάξεις χάνουν πλήρως τον ‘αντικειμενικό’ χαρακτήρα τους και γίνονται πολιτικά υποκείμενα. Όμως σε αυτή τη διαδικασία η μεγαλύτερη δύναμη προέρχεται από τα κάτω: η παραγωγή συστημάτων κουλτούρας και συστημάτων πάλης, η συνεχής επινόηση κωδίκων συμπεριφοράς που όλο και περισσότερο γίνεται ‘παράνομη’, η απελευθέρωση χώρων από τους επίσημους θεσμούς – όλα αυτά είναι πολύ πιο ισχυρά από τις κανονιστικές και πολιτισμικές εξουσίες του ‘συστήματος των κομμάτων’» (Bologna 1977: 8).

4.2.1. Η νέα ταξική ανάλυση του μεταφορντικού καπιταλισμού: το πρότυπο της ‘βιοεξουσίας’ στους Hardt και Negri

Στην τριλογία τους *Empire* (2000), *Multitude* (2004), και *Commonwealth* (2009) οι Hardt και Negri επιχει-

ρούν μια νέα εννοιολόγηση της ταξικής σύνθεσης και της κυρίαρχης μορφής εξουσίας στον σύγχρονο καπιταλισμό. Προσπαθούν να προσαρμόσουν τη μαρξική ταξική προβληματική στα καινούργια δεδομένα του καπιταλισμού, με βάση την ύπαρξη ενός νέου συλλογικού δρώντος σε πλανητική πλέον κλίμακα. Εδώ, κατά κάποιο τρόπο, οι Negri και Hardt ενσωματώνουν τις θεωρητικές αναλύσεις που έκανε ο Negri τις δεκαετίες του 1970 και 1980 (βλ. ενδεικτικά Negri 1979a 1979b, 1979c, 1987), γύρω από τις νέες δομικές τάσεις ανάπτυξης του καπιταλιστικού συστήματος και τις σύμφυτες μορφές αντίστασης και δράσης, που αναπτύσσονται στο σύστημα αυτό τα συλλογικά κοινωνικά υποκείμενα της επαναστατικής δράσης. Πρόκειται για μια μεταμοντέρνα θεωρία της ταξικής διάρθρωσης στη σύγχρονη κοινωνία, που επεξεργάζεται συστηματικά τα καινούρια δεδομένα οργάνωσης της εξουσίας και της αντιεξουσίας σε παγκόσμια κλίμακα.

Η Αυτοκρατορία (Hardt & Negri 2002) είναι μια απόλυτη μορφή βιοεξουσίας χωρίς σύνορα και μια τάξη πραγμάτων δίχως χωροχρονικά όρια. Οι δύο συγγραφείς υποστηρίζουν πως το ίδιο το περιεχόμενο της οικονομίας έχει μεταβληθεί με κρίσιμο τρόπο δυνάμει της επιρροής, που ασκούν νέες συλλογικές υποκειμενικότητες (όπως οι μετανάστες, οι εργαζόμενοι, οι γυναίκες, οι νέοι και οι άνεργοι) που συγκροτούν ένα νέο 'γενικευμένο προλεταριάτο' βασικά χαρακτηριστικά και 'εργαλεία' του οποίου είναι η επικοινωνία, η γνώση, το συναίσθημα και η κοινωνικότητα. Η θέση αυτού του προλεταριάτου έναντι του κεφαλαίου και των συμφερόντων του είναι αμφίσημη: είναι μεν υπαγμένο στο κεφάλαιο, όμως ταυτόχρονα τείνει, διαμέ-

σου ποικίλων πρακτικών πολιτισμικού πειραματισμού, να απελευθερωθεί από αυτό. Το υπάρχον μοντέλο εργασίας, παραγωγής και αναπαραγωγής του πλούτου και της ζωής οικοδομείται πλέον διάμεσου αυτών των πειραματικών πρακτικών και όχι απλώς δυνάμει των στεγνών ταξικών σχέσεων που διαμορφώνονται από ταξικές θέσεις των ατόμων.

Στο πλαίσιο αυτό, η Αυτοκρατορία, συνιστά το παγκόσμιο πολιτικό υποκείμενο της μετανεωτερικότητας, όμως με τρόπο αντιφατικό: ως μοντέλο συνολικής κυριαρχίας, αφενός μεν ρυθμίζει τις διαδικασίες κυριαρχίας του κεφαλαίου, αφετέρου δε αυτό καθαυτό αποδομείται από τις συλλογικές δράσεις αντίστασης των νέων συλλογικών υποκειμένων. Κοινό χαρακτηριστικό των δύο σκελών της αντίφασης είναι η εσωτερίκευση. Και οι διαδικασίες διαμόρφωσης του μοντέλου κυριαρχίας και οι διαδικασίες αποδόμησής του εδράζονται στο γεγονός ότι οι μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου συνεχώς εσωτερικεύονται στα ίδια τα υποκείμενα. Έτσι, η εξουσία ασκείται πλέον διαμέσου σύνθετων διεργασιών, οι οποίες κυριολεκτικά συγκροτούν τα υποκείμενα τόσο σε νοηματικό επίπεδο (επικοινωνιακά συστήματα και πληροφορικά δίκτυα) όσο και σε σωματικό (κρατική μέριμνα και επιτήρηση). Αυτά τα «(...) ευέλικτα και μεταβαλλόμενα δίκτυα» (στο ίδιο: 50) συνιστούν το πεδίο της 'βιοεξουσίας', ως μορφής εξουσίας που αναδιαρθρώνει, απορροφά, ερμηνεύει και παρακολουθεί 'εκ των έσω' τον κοινωνικό βίο (στο ίδιο).

Συνοπτικά, λοιπόν, η Αυτοκρατορία, ως παγκόσμιο πολιτικό υποκείμενο της παγκοσμιοποίησης, στηρίζεται στη βιοεξουσία που ασκεί και που, ως υπό-

δειγμα ολοκληρωτικού ελέγχου του καθημερινού βίου, του σώματος και του νου, της φαντασίας και του συμβολικού πεδίου δράσης ενσωματώνεται στη ζωή των υποκειμένων. Η βιοπολιτική εξουσία παράγει βιοπολιτική κυριαρχία, η οποία αφορά το σύνολο των εκφάνσεων του κοινωνικού βίου. Έτσι, το πολιτικό, το οικονομικό και το πολιτισμικό αλληλεπικαλύπτονται.

Ωστόσο, αυτή η ολοκληρωτική, η βιοπολιτική, μορφή της εξουσίας είναι ταυτόχρονα και η κρίσιμη αδυναμία του συστήματος της Αυτοκρατορίας. Η βιοπολιτική παραγωγή των μορφών παραγωγής και αναπαραγωγής της οικονομίας, του συναισθήματος, του συμβολικού κόσμου και των νοημάτων προϋποθέτει την ενεργό συμμετοχή των ατομικών υποκειμένων στις αντίστοιχες ρυθμίσεις. Όταν τα άτομα αναδεικνύουν μια ικανότητα αντίστασης που από βιοπολιτική άποψη αντιστοιχεί στο εύρος της ολόπλευρης μορφής κυριαρχίας του παγκόσμιου καπιταλισμού, τότε συγκροτούν το 'πλήθος' δηλαδή τη συλλογική μορφή του νέου ταξικού υποκειμένου που αντιστοιχεί στη μετανεωτερικότητα. Σε αυτό το σημείο οι Hardt και Negri προσαρμόζουν τη μαρξιστική θεωρία του διαλεκτικού υλισμού στα δεδομένα της μετανεωτερικής κοινωνίας. Το πλήθος στη μετανεωτερικότητα (όπως η εργατική τάξη στον βιομηχανικό καπιταλισμό) είναι η κοινωνική και ταξική αποτύπωση της ολόπλευρης ανάπτυξης του καπιταλισμού σε παγκόσμια κλίμακα. Αντίστοιχα, η ικανότητα αντίστασης του πλήθους δημιουργεί τη νέα ταξικότητα της σύγχρονης κοινωνίας (παρόμοιας με την κομμουνιστική αταξική κοινωνία), διαμέσου της οικοδόμησης εναλλακτικών ως προς τον καπιταλισμό μορφών παραγωγής του ανθρώπινου βίου σε όλες τις

όψεις του: υλικές, συναισθηματικές, συμβολικές, κοινωνικές, διανοητικές κ.ο.κ.

Έτσι, οι βιοπολιτικοί κοινωνικοί αγώνες που αναπτύσσει το πλήθος είναι η μορφή των συλλογικών δράσεων που μπορούν να ανταποκριθούν στην εποχή της βιοπολιτικής, ακριβώς επειδή αφορούν τη μορφή του βίου στη γενικότητά του. Η συλλογική κοινωνική ευφυΐα που αναπτύσσει το πλήθος υπό τη μορφή της 'γενικής διάνοιας' (general intellect), αναδεικνύει τα ειδοποιά χαρακτηριστικά μιας νέας συλλογικής υποκειμενικότητας, μιας καθολικής εργατικής δύναμης με οικουμενικά γνωρίσματα, που ξέρει να ιδιοποιείται και να χρησιμοποιεί τα νέα παραγωγικά εργαλεία: τη γνώση, την πληροφορία, την επικοινωνία και το συναίσθημα (στο ίδιο: 483). Γενικεύοντας τους βιοπολιτικούς αγώνες του σε ολόκληρο το φάσμα των δραστηριοτήτων της ζωής, το πλήθος αντιμάχεται θεμελιωδώς τον καπιταλισμό, γίνεται η αντι-Αυτοκρατορία, καταφέρνει δηλαδή να αναπτύξει αποτελεσματικά τη βιοπολιτική αντίσταση σε όλα τα πεδία όπου ασκείται η βιοπολιτική εξουσία. Υπό το πρίσμα αυτό, οι βιοπολιτικοί αγώνες και η οντολογική αντίσταση είναι η νέα ποιότητα των κοινωνικών κινημάτων, είναι η απάντηση του πλήθους στην Αυτοκρατορία (στο ίδιο: 91).

Η αδυναμία της ανάλυσης των Hardt και Negri στην *Αυτοκρατορία* (για μια αναλυτικότερη κριτική βλ. Ψημίτης 2011) έγκειται στην αδυναμία τους να αναπτύξουν μια πολιτική μορφή αυτής της 'οντολογικής' διάστασης των συλλογικών αγώνων του πλήθους. Δίνουν δηλαδή την εντύπωση ότι οι πρακτικές του αυθόρμητου νομαδισμού, της επιμειξίας των πληθυσμών μέσω της μετανάστευσης και της κυκλοφορίας των ατόμων

και της γνώσης, όλα αυτά από μόνα τους επαρκούν, προκειμένου να αποδομηθεί η βιοπολιτική εξουσία της Αυτοκρατορίας. Υπό το πρίσμα αυτό, δεν είναι καθόλου περίεργο που προτείνουν την 'αφαίρεση', την 'αυτομολία' και την 'αποσκίρτηση' ως γενικευμένες πρακτικές αντίστασης του πλήθους (Hardt & Negri, ό.π.: 289). Όμως, όταν υποστηρίζουν ότι η ενότητα του πλήθους και η ενιαία ταξική του μορφή εξασφαλίζονται ουσιαστικά από το γεγονός ότι τα επιμέρους υποκείμενα, που συγκροτούν το πλήθος, βρίσκονται 'εκ των πραγμάτων' απέναντι και ενάντια στην Αυτοκρατορία, τότε προβάλλουν μια μηχανική αναπαράσταση του πλήθους, δηλαδή το αντιλαμβάνονται ως αποτέλεσμα μάλλον αυθόρμητης συσσωμάτωσης παρά πολιτικού τύπου συνάρθρωσης. Έτσι, αυτή η οντολογικά προσδιορισμένη ταξική ενότητα του πλήθους καθιστά περιττή κάθε απόπειρα δημιουργίας κοινωνικών συνεργασιών και συμμαχιών.

Στο πλαίσιο αυτό, η κοινωνική χειραφέτηση στον σύγχρονο καπιταλισμό μπορεί να προκύψει με τρόπο αυθόρμητο, μηχανικό, αλλά και νομοτελειακό. Η υποτιθέμενη κοινωνικοποίηση βασικών μέσων παραγωγής που χρησιμοποιεί η 'άυλη εργασία' (γνώση, κοινωνικότητα, συναίσθημα κτλ.) στο πλαίσιο μιας αποκεντρωμένης οικονομίας, στην οποία η 'άυλη εργασία' κατέχει κεντρικό ρόλο, μοιάζει να καθιστά αυτομάτως τους φορείς αυτής της μορφής εργασίας (δηλαδή, το πλήθος) φορείς ενός αντικειμενικά ενοποιημένου συλλογικού υποκειμένου με οικουμενικά χαρακτηριστικά και χειραφετητικό προσανατολισμό. Έτσι, φαίνεται σαν να υφίσταται αφ' εαυτού ένα ακατανίκητο κοινό σχέδιο κοινωνικού μετασχηματισμού,

ένας θεμελιώδης προσανατολισμός δράσης που δεν χρειάζεται να πάρει θετική συντακτική μορφή με ρητές δεσμεύσεις σύμπραξης και συνεργασίας μεταξύ των πραγματικά ή δυνητικά εμπλεκομένων. Ο Sergio Bologna, ήδη από τη δεκαετία του 1970, άσκησε κριτική σε απόψεις ορισμένων θεωρητικών του εργατισμού και της Αυτονομίας, που συνήγαγαν τους απελευθερωτικούς αγώνες του προλεταριάτου απευθείας από τις γενικές διαδικασίες αποκέντρωσης της παραγωγής, αύξησης της διανοητικής εργασίας και κεντρικότητας της άυλης εργασίας. Υποστήριξε (Bologna 1978: 150) την άποψη ότι οι θέσεις για τις διαδικασίες επέκτασης της άυλης εργασίας δεν έχουν καμιά αξία σε θέματα, που αφορούν τη συγκρότηση των ανταγωνιστικών κοινωνικών υποκειμένων, την ταξική σύνθεση των τάξεων, το πολιτικό σύστημα κτλ.

Σε γενικές γραμμές, η βασική προβληματική διάσταση στην ανάλυση των Hardt και Negri είναι το γεγονός ότι, εκκινώντας από τη διαπίστωση της αποσύνθεσης της παλαιάς κυρίαρχης μορφής εργασίας (ο 'εργάτης μάζα') στον καπιταλισμό, συνάγουν με μηχανικό τρόπο τη διαμόρφωση μια νέας συλλογικής προλεταριακής υποκειμενικότητας (το 'πλήθος'), στην οποία 'χρεώνουν' τα καθήκοντα μιας οικουμενικής κοινωνικής χειραφέτησης⁴⁰. Με άλλα λόγια, όσο και

⁴⁰ Εννέα χρόνια αργότερα, στο βιβλίο τους *Commonwealth* (2009), οι Hardt και Negri συνεχίζουν, στην ίδια γραμμή, με πιο εκλεπτυσμένο τρόπο την ανάλυσή τους. Υποστηρίζουν ότι, στην εποχή της βιοπολιτικής παραγωγής, η παλαιά αντίφαση ανάμεσα στον κοινωνικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής παραγωγής και στον ιδιωτικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής συσσώρευσης αποκτά δραματική ένταση. Στο πλαίσιο αυτό, διατηρούν τη βεβαιότητα μιας απόλυτης, δυναμικής (και μηχανικής) αντιστοίχισης μεταξύ των στρατηγικών κινήσεων και απαντήσεων, που εφαρμόζουν τόσο το κεφάλαιο όσο και η βιοπολιτική εργασία υπό τη μορφή

αν η ανάλυση των διαδικασιών αποκέντρωσης και εξορθολογισμού της παραγωγής, κινητικότητας του κεφαλαίου, ελαστικοποίησης της εργασίας κ.ο.κ. χρησιμεύει όντως για την κατανόηση των νέων ταξικών δεδομένων, εντούτοις η φετιχοποίηση της παραγωγής που τη συνοδεύει (Katsiaficas 1997) δεν επιτρέπει την επεξεργασία συγκεκριμένων μορφών αντίστασης με θετικό και αληθινά συντακτικό περιεχόμενο. Σε αυτή την ανάλυση, η διαπίστωση ότι το παλαιό επαναστατικό υποκείμενο έχει αποσυντεθεί πολύ εύκολα οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τώρα βρίσκεται σε φάση ανασύνθεσης και μάλιστα με τρόπο που σημαίνει την ανασυμπίεση παρακμή της Αυτοκρατορίας.

Η Silvia Federici αναγνωρίζει την ελκυστικότητα της θεωρίας των Hardt και Negri στο γεγονός ότι αυτή δεν διαχωρίζει το σχηματισμό του 'κοινού' (the common) από την οργάνωση της εργασίας και της παραγωγής. Αντιθέτως, βλέπει τη συγκρότηση των κοινών ως έμφυτη στον τρόπο παραγωγής. Εντούτοις, από τη σκοπιά της συγκρότησης των κοινών, επισημαίνει τρεις βασικές αδυναμίες της θεωρίας. Πρώτον, ότι η εικόνα, που προβάλλει για το κοινό, απολυτοποιεί και επεκτείνει αυθαίρετα τη μορφή εργασίας μιας κοινωνικής μειοψηφίας, που κατέχει δεξιότητες, τις οποίες εντούτοις δεν διαθέτει το μεγαλύτερο μέρος του παγκόσμιου πληθυσμού. Δεύτερον, ότι αγνοεί ότι αυτή η 'γνωστική εργασία' συνεργάζεται επίσης με την καπι-

του πλήθους. Έτσι, στις τρεις μεταβολές στην τεχνική σύνθεση της βιοπολιτικής εργασίας (υπεροχή της άυλης παραγωγής στη διαδικασία αξιοποίησης του κεφαλαίου, εκθήλωση της εργασίας, νέα πρότυπα μετανάστευσης και φυλετικής μείξης) αντιστοιχούν τρεις καπιταλιστικές στρατηγικές απάντησης (ιδιωτικοποίηση και καταστροφή των κοινών, δημιουργία του 'πρεκαριάτου', παρεμπόδιση της μετανάστευσης) (στο ίδιο: 131-149).

ταλιστική οικονομία, στο μέτρο που παράγει εμπορεύματα για την ίδια την αγορά και παραβλέπει το γεγονός ότι η εντός του δικτύου επικοινωνία/παραγωγή εξαρτάται επίσης από οικονομικές δραστηριότητες που είναι εξαιρετικά καταστρεπτικές από κοινωνική και οικολογική άποψη. Τέλος, με την έμφασή της στη γνώση και στην πληροφορία, αυτή η θεωρία παρακάμπτει το ζήτημα της αναπαραγωγής της καθημερινής ζωής (Federici 2011).

Παρόμοια είναι και η κριτική των Caffentzis και Federici στην απροβλημάτιστη και γενικευμένη χρήση των εννοιών 'γνωστική εργασία' (cognitive labor) και 'γνωστικός καπιταλισμός' (cognitive capitalism). Οι δύο μελετητές επισημαίνουν ότι μια γενικευμένη και επεκτατική χρήση αυτών των εννοιών ενέχει τον κίνδυνο να ιεραρχήσουμε ένα είδος κεφαλαίου (και συνεπώς ένα είδος εργασίας) ως το πιο παραγωγικό, το πιο εξελιγμένο και το πιο υποδειγματικό. Ταυτόχρονα, ενέχει τον κίνδυνο να υποτιμηθεί το γεγονός ότι η αυξανόμενη ενσωμάτωση της τεχνολογίας και της επιστήμης στην παραγωγική διαδικασία βαθιάει και παροξύνει τις ήδη υπάρχουσες ανισότητες μεταξύ των εργαζομένων. Με αυτό τον τρόπο, όμως, θα δημιουργούσαμε νέες ιεραρχήσεις των αγώνων και θα ενισχύαμε την ιστορικά αποδεδειγμένη αποτελεσματικότητα του καπιταλισμού να προκαλεί διαφορές και ανισότητες μεταξύ των εργαζομένων διαμέσου ενός καταμερισμού εργασίας που στηρίζεται στην ταυτόχρονη ύπαρξη υπερανεπτυγμένων και υπανάπτυκτων τομέων παραγωγής (Caffentzis & Federici 2009).

Προφανώς, αν θελήσουμε να επεκτείνουμε σε ζητήματα συλλογικής δράσης ορισμένες κριτικές που

ασκήθηκαν στη θεωρία των Hardt-Negri, θα βρούμε ότι αυτή η θεωρία έχει άμεσες και σοβαρές συνέπειες επί του τρόπου σύλληψης της μορφής των κοινωνικών κινήματων στη σημερινή εποχή. Φαίνεται, δηλαδή το παράδοξο ότι οι Hardt και Negri, ως σημερινοί επίγονοι του κλασικού ιταλικού εργατισμού της δεκαετίας του 1960, αναπαράγουν τη θεωρητική και πολιτική στρέβλωση, που υπήρχε στον ιστορικό μαρξισμό. Συγκεκριμένα αναπλάθουν μέσα από μια διαφορετική διαδρομή τη σύλληψη της εργατικής τάξης, που επισημάναμε νωρίτερα ως μιας μυθοποιημένης οντότητας, εγγενώς και δομικά ενοποιημένης και χωρίς αξιόλογες εσωτερικές διαφορές. Τη σύλληψη αυτή τη στηρίζουν στη βεβαιότητα μιας εμμένειας παλαιάς μαρξιστικής προέλευσης, σύμφωνα με την οποία «η ίδια η εξέλιξη του κεφαλαίου προμηθεύει τα εργαλεία για την απελευθέρωση από αυτό» (Hardt 2010: 16).

Με άλλα λόγια, παρατηρούμε το παράδοξο οι επίγονοι της πιο επικριτικής θεωρητικής παράδοσης έναντι της μαρξιστικής σύλληψης της μυθοποιημένης εργατικής τάξης να αναπαράγουν ακριβώς αυτή τη σύλληψη, αναγορεύοντας τελικά το 'συλλογικό υποκείμενο' της νέας μορφής της γνωστικής και συναισθηματικής εργασίας σε έναν ενοποιημένο και αδιαίρετο συλλογικό δρώντα, που τείνει 'εμμένως' να επιφέρει επαναστατικές αλλαγές και στον τρόπο παραγωγής και στη μορφή του επιμερισμού του παραγόμενου πλούτου. Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική, ειδικά αν αναλογιστούμε ότι η *Αυτοκρατορία* των Hardt και Negri είχε ευρεία επιρροή σε αγωνιστές του κινήματος της αντιπαγκοσμιοποίησης (βλ. σχετικά Ιακωβίδου 2016).

4.2.2. Η εναλλακτική θεωρία του πλήθους από τον Βίρνο

Στην ιδέα ότι πλήθος είναι εξ ορισμού υποκείμενο επαναστατικό και οι διαδικασίες, που το γεννούν, εξ ορισμού ανατρεπτικές για τον καπιταλισμό, άσκησε κριτική ο Paolo Virno. Πράγματι, ο Virno στη *Γραμματική του Πλήθους* (2007) επιχειρεί με να επεξεργαστεί, από την άποψη της πολιτικής φιλοσοφίας, της επιστημολογίας και της φιλοσοφίας της γλώσσας, μια θεωρία του πλήθους διαφοροποιημένη από εκείνη των Hardt και Negri. Ο Virno εισάγει στη συζήτηση περί του πλήθους ένα σημαντικό στοιχείο, τη θέση ότι το πλήθος δεν συγκροτεί εξ ορισμού μια θετική οντολογία του συλλογικού υποκειμένου, στο μέτρο που «το πλήθος είναι ένας αμφίσημος τρόπος ύπαρξης» (στο ίδιο: 40). Όμως, από πού προέρχεται αυτή η αμφισημία; Στους Hardt και Negri το 'general intellect' είναι η συλλογική κοινωνική ευφυΐα, που συγκροτεί μια συλλογική υποκειμενικότητα, δηλαδή την καθολική εργατική δύναμη, που παίρνει την οικουμενική μορφή της εργασίας. Μάλιστα, στη δική τους οπτική, το 'general intellect' δημιουργεί τη συντακτική δύναμη του πλήθους, την τεράστια πρακτική του δυνατότητα, που τείνει να υπερβεί την Αυτοκρατορική τάξη.

Ο Virno, χωρίς να αναιρεί αυτή τη θετική εκδοχή του 'general intellect', προσθέτει μία ακόμη, που αυτή τη φορά όμως είναι αρνητική. Πράγματι, η 'γενική διάνοια', αν δεν μετουσιωθεί σε δημόσια σφαίρα, σε δημοκρατική κοινότητα (δηλαδή σε μια διαδικασία πολιτικοποίησης και φροντίδας για τα κοινά), παράγει αποτελέσματα αρνητικά. Έτσι, «πολλαπλασιάζει ραγδαία τις μορφές υποταγής», (στο ίδιο: 38), στο μέτρο που οδηγεί σε προσωπική εξάρτηση και σε ανεξέλε-

γκτη ανάπτυξη των ιεραρχιών. Το φαινόμενο αυτό οφείλεται σε μια θεμελιώδη αντίφαση. Από τη μία πλευρά, έχουμε το γεγονός ότι στον μεταφορντικό τρόπο παραγωγής αναπτύσσονται απεριόριστα οι 'συμμεριζόμενες γλωσσικές και γνωστικές ικανότητες' (η 'αναστοχαστικότητα της σύγχρονης μετανεωτερικής κοινωνικής ταυτότητας', κατά τον Melucci). Από την άλλη πλευρά, ενυπάρχει σταθερά η πιθανότητα η ανατροπή του συστήματος καταμερισμού εργασίας, που επιφέρουν οι συστημικά αναζητούμενες 'συμμεριζόμενες ικανότητες' να οδηγήσει τις τελευταίες σε μια προσωπική υποταγή σε εξαρτήσεις και όχι σε συλλογική ανασηματολόγηση των μορφών της ανθρώπινης συνεργασίας.

Με απλά λόγια, θα λέγαμε ότι από τη μια πλευρά το 'general intellect' παράγει την κοινωνικότητα του ατόμου γιατί σε αυτό ενυπάρχουν το σύνολο των προσόντων και των ικανοτήτων του ανθρώπινου είδους. Από την άλλη, αν τα άτομα δεν κατορθώσουν να μετουσιώσουν αυτή την κοινωνικότητα σε νέες μορφές συλλογικής συνεργασίας απαλλαγμένες από την εξάρτηση και την εκμετάλλευση, τότε περιπίπτουν σε χειρότερες μορφές εξάρτησης και εκμετάλλευσης. Το ζήτημα συνδέεται ασφαλώς με το γεγονός ότι οι βαθύτεροι τρόποι ύπαρξης και αίσθησης του πλήθους (αυτό που ο Virno αποκαλεί 'συγκινησιακή κατάσταση του πλήθους') θεμελιώνονται στην αμφιθυμία. Με τα λόγια του Virno, αυτή η κατάσταση «εκδηλώνεται τόσο ως συναίνεση όσο και ως σύγκρουση, τόσο με τα χαρακτηριστικά της παραίτησης όσο και με εκείνα της κριτικής ανησυχίας» (στο ίδιο: 108-9). Το πλήθος είναι συστατικά αμφίσημο και αμφίθυμο. Επομένως, οι τρόποι ύπαρξης του προϋποθέτουν αντιφατική συσχέ-

τιση με σύγχρονα χαρακτηριστικά του βίου.

Για παράδειγμα, η συγκινησιακή κατάσταση του πλήθους διέπεται από ομορτουρισμό και κυνισμό. Πόσο αμφίσημες μπορούν να είναι αυτές οι ειδικές υποκειμενικές στάσεις του πλήθους; Ο ομορτουρισμός είναι βεβαίως, από τη γνωστή ηθικολογική άποψη, μια δίχως βασικό υποκειμενικό αξιακό έρμα μεταβλητότητα των στάσεων και των επιλογών, με βάση τις εξωτερικές συγκυρίες. Ταυτόχρονα, ωστόσο, διαμορφώνεται στον μεταφορντισμό ως μια οξυμένη ευαισθησία για τις ευμετάβλητες ευκαιρίες και πιθανότητες δράσης σε ένα παραγωγικό και πολιτισμικό περιβάλλον που εκπαιδεύει τους ανθρώπους σε απότομες μεταστροφές των επιλογών, διαρκείς καινοτομίες και χρόνια αστάθεια (στο ίδιο: 112). Στην παραγωγή, για παράδειγμα, ο ομορτουρισμός είναι μέρος μιας άτυπης και εύκαμπτης επικοινωνιακής δράσης, ικανής να αντιμετωπίσει τα πιο διαφορετικά ενδεχόμενα (στο ίδιο: 121). Επομένως, ο ομορτουρισμός σήμερα αποκτά ένα καινούργιο περιεχόμενο, μια αναμφίβολα τεχνική σπουδαιότητα. Με τη διατύπωση του Virno, είναι «η γνωστική και συμπεριφορική αντίδραση του σύγχρονου πλήθους στο γεγονός ότι η πράξη δεν είναι πια οργανωμένη σύμφωνα με ομοιόμορφες οδηγίες, αλλά παρουσιάζει υψηλό βαθμό απροσδιοριστίας» (στο ίδιο: 113). Έτσι, στη δεύτερη εκδοχή του ο ομορτουρισμός εμφανίζεται ως απαραίτητος πόρος στο πλαίσιο μιας ήδη διάχυτης επικοινωνιακής δράσης που δεν περιορίζεται σε αυστηρά εργαλειακή κατεύθυνση.

Η ίδια γνωστική και συμπεριφορική αμφιθυμία του πλήθους παρατηρείται και στη στάση του κυνισμού. Ο κυνισμός προσδιορίζεται από την αστάθεια των

σύγχρονων μορφών ζωής και των γλωσσικών παιχνιδιών. Στην περίοδο της νεωτερικότητας ο κυνισμός συνιστούσε μια παρέκκλιση από ένα καταστατικά συμμεριζόμενο κριτήριο ηθικής αξιολόγησης και από μια κοινά αποδεκτή αρχή της ισοδυναμίας στην αναζήτηση διϋποκειμενικού θεμελίου για τις πράξεις του ανθρώπου. Η παρέκκλιση αυτή σε μεγάλο βαθμό παύει να είναι παρέκκλιση, στο μέτρο που στη μεταφορντική παραγωγή και στη μετανεωτερική κοινωνία η αστάθεια αναδεικνύει με ευκρίνεια τον τεχνητό χαρακτήρα των τυπικών κανόνων, που υποτίθεται ότι εξακολουθούν να διευθετούν τις αντιδράσεις και τις συμπεριφορές. Δηλαδή, η εμπειρία των κανόνων έχει προ πολλού ανατραπεί στις καθημερινές μορφές ζωής και παραγωγής και αυτό καθιστά τους κανόνες στα μάτια των ανθρώπων τεχνητούς και απολύτως συμβατικούς. Κατά λογική συνέπεια, η σύγχρονη εκδοχή του κυνισμού (όπως και του ομορτισμού) φαίνεται να συνιστά περισσότερο έναν τρόπο εκδήλωσης των μορφών σύγκρουσης ή των μορφών διαμαρτυρίας του πλήθους (στο ίδιο: 116), παρά μια παράβαση ηθικού κανόνα που παραβιάζει την αρχή της αμοιβαίας αναγνώρισης και της διαφανούς γλωσσικής επικοινωνίας.

Συμπερασματικά λοιπόν, ο Virno αξιοποιώντας αρκετά από τα δεδομένα της συζήτησης για τον μεταφορντισμό, το πλήθος και τη 'γενική διάνοια', που αξιοποιούν και οι Hardt και Negri, προβάλλει εντούτοις ορισμένα δεδομένα που αναιρούν, ειδικά στο πεδίο της συλλογικής δράσης, τα συμπεράσματα των δεύτερων. Εκεί που αυτοί διακηρύσσουν τον εγγενή ανατρεπτικό χαρακτήρα του πλήθους, ο Virno υπογραμμίζει τη συμπεριφορική αμφιθυμία του και θυμίζει την

εκδοχή του πολλαπλασιασμού των μορφών υποταγής του. Εκεί που στον μεταφορντισμό αυτοί συμπεραίνουν μια μορφή απελευθέρωσης που προέρχεται από τη δυσαναλογία μεταξύ αύξησης του ρόλου της γνώσης και μείωσης της σπουδαιότητας του χρόνου εργασίας, ο Virno υπογραμμίζει την έλλειψη χειραφέτησης και τη δημιουργία νέων και σταθερών μορφών κυριαρχίας. Λέει χαρακτηριστικά: «Η ριζική μεταμόρφωση της ίδιας της έννοιας της παραγωγής εγγράφεται πάντα στο πλαίσιο της εξαρτημένης εργασίας από ένα αφεντικό» (στο ίδιο: 136).

Αντί για τον μεταφορντισμό των Hardt και Negri, ο οποίος δημιουργεί τις υποκειμενικότητες που συγκροτούν μια καθολική, αντισυστημική και εν πολλοίς ανίκητη ταξική μορφή που απεδαφικοποιεί την Αυτοκρατορία, ο Virno καταλήγει να περιγράφει τον μεταφορντισμό ως ένα σύστημα που οικειοποιήθηκε για τους δικούς του σκοπούς τα βασικά αιτήματα του κομμουνισμού. Διαπιστώνει emphaticά: «Αν ο φορντισμός αφομοίωσε και αντέγραψε με δικό του τρόπο μερικές πλευρές της σοσιαλιστικής εμπειρίας, ο μεταφορντισμός ανέτρεψε εκ θεμελίων τόσο τον κεϋνσιανισμό όσο και τον σοσιαλισμό. Ο μεταφορντισμός, συναρτημένος καθώς είναι με το general intellect και το πλήθος, επαναδιατυπώνει με δικό του τρόπο τυπικά αιτήματα του κομμουνισμού (κατάργηση της εργασίας, διάλυση του κράτους κτλ.). Ο μεταφορντισμός είναι ο κομμουνισμός του κεφαλαίου» (στο ίδιο: 166).

4.2.3. Η βιοπολιτική προσέγγιση του νεοφιλελευθερισμού από τον Lazzarato

Ο νεοφιλελευθερισμός δεν είναι απλώς μια φάση του μεταφορντικού καπιταλισμού, συνιστά στην πραγμα-

τικότητα ένα πρότυπο ολοκληρωτικής εξουσίας, μια σειρά τεχνικών κυριαρχίας που διαπερνούν στο σύνολό της τη βιοπολιτική βάση των ανθρώπινων κινήτρων και των μορφών κοινωνικής συσχέτισης. Σύμφωνα με τον Lazzarato, η πραγματική ποιοτική διαφορά που εμφανίζει ο νεοφιλελευθερισμός σε σύγκριση με τον κλασικό φιλελευθερισμό δεν είναι μια γενική αντίληψη ότι η κοινωνία διαμορφώνεται με βάση το πρότυπο της αγοράς. Αυτή ισχύει σε αμφότερες τις περιπτώσεις. Εκείνο, όμως, που διακρίνει με σαφή τρόπο τον νεοφιλελευθερισμό από τον κλασικό φιλελευθερισμό είναι ότι για τον πρώτο «η αγορά δεν έχει τίποτα το αυθόρμητο. Δεν είναι η έκφραση μιας υποτιθέμενης κλίσης των ανθρώπων προς την ανταλλαγή, όπως πίστευε ο Adam Smith. Με διαφορετικό τρόπο από τον κλασικό φιλελευθερισμό, οι νεοφιλελεύθεροι προσδιορίζουν κατά κύριο λόγο όχι την ανταλλαγή αλλά τον ανταγωνισμό ως αρχή οργάνωσης της αγοράς και ειδικότερα τον ανταγωνισμό μεταξύ των επιχειρήσεων και μεταξύ των εργαζομένων» (Lazzarato 2013: 17).

Επομένως, «για τους νεοφιλελεύθερους το να εισάγουν την αγορά ως ρυθμιστική αρχή σημαίνει να καθιστούν τον ανταγωνισμό και όχι την ανταλλαγή ως την ρυθμιστική αρχή της κοινωνίας» (στο ίδιο: 17). Ως προς αυτό το χαρακτηριστικό του, ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός συνεχίζει, εντείνει και τελειοποιεί τη μορφή διακυβέρνησης της 'προγραμματισμένης κοινωνίας', που αρχίζει να διαμορφώνεται ξεκινώντας από τη δεκαετία του 1950 στις βιομηχανικά αναπτυγμένες χώρες, με βάση θεμελιώδεις μεταβολές σε παραγωγική διαδικασία, τεχνολογία και οργάνωση της εργασίας. Σύμφωνα με τον Touraine, στη διάρκεια αυτής

της μεταβατικής φάσης περνάμε από μια μορφή κοινωνικής εξουσίας σε μια άλλη, από τη διαχείριση των πραγμάτων στη 'διακυβέρνηση των ανθρώπων' (Touraine 1992). Η τελευταία συνιστά μια εξουσία διαχείρισης ικανή «να προβλέπει και να μετασχηματίζει τις γνώμες, τις στάσεις, τις συμπεριφορές, να διαμορφώνει την προσωπικότητα και την κουλτούρα, να εισέρχεται λοιπόν απευθείας στον κόσμο των 'αξιών' αντί να περιορίζεται στο πεδίο της χρησιμότητας» (στο ίδιο: 313).

Στην ίδια αντίληψη, στον νεοφιλελευθερισμό ο ανταγωνισμός δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα ενός 'φυσικού παιγνίου' των ορέξεων και των ενστίκτων, αλλά παίρνει τα χαρακτηριστικά ενός 'τυπικού παιγνίου' μεταξύ ανισοτήτων, «ενός παιχνιδιού που πρέπει διαρκώς να θεσπίζεται και να τροφοδοτείται» (Lazzarato ό.π.: 18). Με αυτό τον τρόπο, όμως, η αγορά και ο ανταγωνισμός παύουν να είναι μηχανισμοί φυσικοί και αυτόνομοι και μετατρέπονται σε αποτέλεσμα πληθώρας παρεμβάσεων (κυρίως κρατικών) απολύτως απαραίτητων για να υπάρξουν και να λειτουργήσουν. Η δυνατότητα του 'laissez faire', λοιπόν, επαφίεται στις πολλαπλές παρεμβάσεις επί των οικονομικών και μη οικονομικών συνθηκών λειτουργίας της αγοράς και του ανταγωνισμού. Δεν χρειάζεται απαραίτητα η επέμβαση επί της αγοράς, αρκεί η παρέμβαση για την αγορά και προς όφελός της (στο ίδιο). Στο πλαίσιο αυτό, βασικό παρεμβατικό εργαλείο του νεοφιλελευθερισμού συνιστούν οι κοινωνικές ανισότητες κάθε τύπου: διαφορές status, εισοδήματος, εκπαίδευσης, κοινωνικής εξασφάλισης κτλ.

Ο Lazzarato φαίνεται να υποστηρίζει ότι η νεοφι-

λελεύθερη μορφή διακυβέρνησης ασκεί μια διττή λειτουργία στη διαδικασία κατασκευής ανταγωνισμών. Πριν απ' όλα, στοχεύει στην διακρίβωση αυτών των ανισοτήτων, έτσι ώστε να τις κάνει να 'παίζουν' αποτελεσματικά οι μεν εναντίον των δε. Παράλληλα, επιδιώκει να διευρύνει τις πολιτικές ατομίκευσης μέσα σε κάθε τμήμα της ανισότητας, προκειμένου να υποκινήσει τους μηχανισμούς του ανταγωνισμού όλων εναντίον όλων. Γι' αυτό βλέπουμε ατομίκευση παντού: στους μισθούς, στις καριέρες, στον έλεγχο των ανέργων, των φτωχών κοκ. Όπως σημειώνει ο ίδιος: «Η κατασκευή του επισφαλούς, του ανέργου, του φτωχού, του φτωχού εργαζόμενου, ο πολλαπλασιασμός των 'περιπτώσεων' και των 'καταστάσεων' (οι νέοι, οι νέοι που μειονεκτούν, οι νέοι των πόλεων, οι πτυχιούχοι νέοι κτλ.), η αύξηση και η εμβάθυνση της ατομίκευσης, αποσκοπούν να καταστήσουν ευάλωτο όχι μόνο το άτομο που βρίσκεται σε τέτοιες καταστάσεις, αλλά με σαφώς άνισο τρόπο όλες τις θέσεις στην αγορά εργασίας» (στο ίδιο: 26). Με αυτό τον τρόπο, ο αποκλεισμός και η συμπερίληψη δεν προσδιορίζουν πλέον (όπως γινόταν στις πειθαρχικές κοινωνίες) δύο σαφείς εναλλακτικές, τα όρια μιας μεγάλης και σταθερής διαίρεσης, αλλά είναι μάλλον μεταβλητές μιας μορφής διακυβέρνησης, που τείνει να πολλαπλασιάζει τις ενδιάμεσες διακυμάνσεις, τις καταστάσεις που υπάρχουν μεταξύ αυτών των δύο άκρων.

Από την ανάλυση του Lazzarato προκύπτει ότι η σύγχρονη νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση προωθεί μια διττή μορφή ρύθμισης. Αφενός τον εκθετικό πολλαπλασιασμό των ανισοτήτων μέχρι την ακραία συνέπεια: ο καθένας να βρίσκεται σε διαφορετική κατά-

σταση ζωής απ' όλους τους άλλους. Και αφετέρου τον γενικευμένο ανταγωνισμό των ανίσων μέχρι την ακραία συνέπεια: ο καθένας εναντίον όλων! Αυτό ακριβώς ο Ιταλός φιλόσοφος αποκαλεί: «διακυβέρνηση των συμπεριφορών διαμέσου της ανισότητας» (στο ίδιο: 29). Ακολουθώντας την προσέγγιση των Deleuze και Guattari, για την 'μικροπολιτική μέσω της ανασφάλειας' του νεοφιλελευθερισμού, ο Lazzarato υποστηρίζει ότι μια τέτοια διακυβέρνηση επιτρέπει και ενθαρρύνει ασφαλώς να παράγονται τεράστιες εισοδηματικές και εξουσιαστικές πλώσεις μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας, αποτρέπει, όμως, αυτές οι πλώσεις να αποκρυσταλλώνονται σε αμείωτους πολιτικούς δυϊσμούς (στο ίδιο), δηλαδή σε μόνιμες πολιτικές αντιπαραθέσεις, που αγκυλώνονται μόνιμως σε διαφορετικά μεγάλα ταξικά συμφέροντα με βάση το καθεστώς εργασίας και τη θέση του ατόμου στην παραγωγική δομή⁴¹.

Από την πλευρά του και ο Lazzarato αναλύει τις νεοφιλελεύθερες μορφές διακυβέρνησης των ανθρωπινων συμπεριφορών ως μορφές χειραγώγησης της υποκειμενικότητας. Αναφέρεται στην 'κεφαλαιοποίηση' ως τεχνική μετασχηματισμού της εργασίας σε 'ανθρώπινο κεφάλαιο'. Η κεφαλαιοποίηση είναι το αποτέλεσμα της τάσης να επενδύει το σύγχρονο άτομο

⁴¹ Ως προς αυτό το σημείο, σημαντικό είναι να επισημάνουμε ότι η ταξική πραγματικότητα καθυστερημένα εκδηλώνεται όχι μόνο με οικονομικό τρόπο αλλά και με πολιτικό. Σύμφωνα με τον Ciccariello-Maher (2014), «(...) η τάξη δεν εκδηλώνεται αμιγώς ως οικονομικό φαινόμενο, αλλά ως πολιτικό, υπό την έννοια ότι το να είσαι μεσαία τάξη είναι σε μεγάλο βαθμό μια νοοτροπία και μια ταυτότητα ανεξάρτητη από το ίδιο εισόδημα». Επομένως, μπορούμε να συμπεράνουμε πως ο νεοφιλελευθερισμός αξιοποιεί σε επίπεδο διακυβέρνησης των ανθρώπων μια προϊούσα τάση του καπιταλισμού να αποσυνδέει, με τρόπο αποτελεσματικό για τους σκοπούς του, την πολιτική εκδήλωση των ταξικών αντιθέσεων από την οικονομική τους συγκρότηση.

στον εαυτό του, δηλαδή το άτομο αντιλαμβάνεται ολοένα και πιο πιεστικά πως «[...] αυτό το ίδιο οφείλει να εξασφαλίσει τη συγκρότηση, την αύξηση, τη συσσώρευση, τη βελτίωση και την αξιοποίηση του 'εαυτού' ως 'κεφαλαίου', μέσω της διαχείρισης όλων των δικών του σχέσεων, επιλογών, συμπεριφορών σύμφωνα με τη λογική της σχέσης κόστος/επένδυση και του νόμου της προσφοράς και της ζήτησης» (Lazzarato στο ίδιο: 33). Έτσι, από το άτομο ζητείται πλέον να εξασφαλίζει όχι την παραγωγικότητα της εργασίας όπως συνέβαινε στον φορντισμό, αλλά την αποδοτικότητα ενός κεφαλαίου που είναι αξεχώριστο από το ίδιο το πρόσωπο. Με τα λόγια του Lazzarato: «Το άτομο πρέπει να θεωρεί τον εαυτό του σαν ένα θραύσμα του κεφαλαίου, ένα μοριακό κλάσμα του κεφαλαίου. Ο εργαζόμενος δεν είναι πια ένας παραγωγικός συντελεστής, το άτομο δεν είναι, με την αυστηρή έννοια, μια εργατική δύναμη, αλλά ένα κεφάλαιο-αρμοδιότητα» (στο ίδιο). Όπως το θέτει ο Foucault, αυτό το κεφάλαιο πηγαίνει χέρι-χέρι με «μια μορφή σχέσης του ατόμου με τον εαυτό του, με τον χρόνο, με το περιβάλλον του, με το μέλλον, με την ομάδα και την οικογένεια» (Foucault 2005: 196, αναφέρεται στο Lazzarato 2013: 33).

Αυτό σημαίνει ότι οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές διακυβέρνησης των συμπεριφορών 'σχιζοποιούν' σταδιακά το άτομο, προσδίδοντάς του ιδιότητες αντιφατικές, που η καθεμιά τους περιέχει έναν διαφορετικό ορθολογισμό: μισθωτός, αποταμιευτής, επενδυτής του εαυτού. Μάλιστα, η 'κεφαλαιοποίηση του εαυτού' προϋποθέτει ότι συντελείται μια διττή διεργασία υποταγής και εκμετάλλευσης. Το 'ανθρώπινο κεφάλαιο' καθιστά παροξυντική την ατομίκευση, από τη στιγμή που το υποκείμενο εμπλέκει σε όλες τις δραστηριό-

τητές του τους άυλους πόρους του, συναισθηματικούς και γνωστικούς. Παράλληλα όμως, οι τεχνικές του 'ανθρώπινου κεφαλαίου' «οδηγούν στην ταύτιση της ατομικεύσης και της εκμετάλλευσης, αφού ο 'επιχειρηματίας του εαυτού' είναι συγχρόνως αφέντης και σκλάβος του εαυτού του, καπιταλιστής και προλετάριος, υποκείμενο εκφοράς και αποδέκτης του εκφερόμενου» (στο ίδιο: 47)⁴².

Προφανώς, οι παραπάνω προβληματισμοί γύρω από τις μορφές των σύγχρονων σχέσεων εξουσίας υποστηρίζουν ότι συνολικά στον μεταφορντικό νεοφιλελευθερισμό οι πρακτικές διακυβέρνησης και χειραγώγησης μετατοπίζονται από την πλευρά των 'μεγάλων δομών' προς την πλευρά του ατόμου και της υποκειμενικότητας (βιοπολιτική). Πρακτικά, αυτές οι τεχνικές κατέχουν ένα μεγάλο και ιστορικά πρωτόγνωρο πλεονέκτημα: μπορούν να υποκειμενοποιούν τη διαδικασία εκμετάλλευσης, να την κάνουν εσωτερική στο ανθρώπινο υποκείμενο, 'σχιζοποιώντας' κατά κάποιο τρόπο τα κριτήρια της συμπεριφοράς του. Έτσι, ο νεοφιλελευθερισμός ενισχύει τις ανισότητες όχι μόνο με αυθαίρετη μεταφορά πλούτου (εισοδηματική ανακατανομή), αλλά και παρακινώντας 'θετικά' τους ανθρώπους να ανταγωνίζονται μεταξύ τους, ατομικεύοντας ο καθένας το κεφάλαιο – εαυτό του και χρησιμο-

⁴² Σε άλλο βιβλίο του ο Lazzarato ορίζει ως εξής τη διαδικασία παραγωγής του «επιχειρηματία του εαυτού»: «Παγώνοντας τους μισθούς (μέσω του μισθολογικού αποπληθωρισμού) και μειώνοντας δραστικά τις κοινωνικές δαπάνες, οι σύγχρονες νεοφιλελεύθερες κοινωνίες παράγουν ένα ανθρώπινο κεφάλαιο ή έναν 'επιχειρηματία του εαυτού του' περισσότερο ή λιγότερο χρεωμένο και περισσότερο ή λιγότερο φτωχό, αλλά σε κάθε περίπτωση πάντα επισφαλής. Για την πλειονότητα του πληθυσμού, η μετατροπή καθενός σε επιχειρηματία του εαυτού του περιορίζεται στη διαχείριση, σύμφωνα με τα κριτήρια της επιχείρησης και του ανταγωνισμού, της απασχολησιμότητάς του, των χρεών του, της πτώσης του μισθού και των εισοδημάτων του, της μείωσης των κοινωνικών υπηρεσιών» (Lazzarato 2014: 115-6).

ποιώντας τον εαυτό του σαν ατομικευμένο κεφάλαιο προς αυτοεπένδυση⁴³.

⁴³ Το ζήτημα της ατομίκευσης και της αυτοεπένδυσης του ατομικού κεφαλαίου μεταβάλλει άρδην και απονευρώνει, μαζί με τα δεδομένα των 'μεγάλων δομών', και τα δεδομένα των 'μεγάλων στρατηγικών', δηλαδή των ταξικών στρατηγικών. Φέρνω ως παράδειγμα, την πρόσφατα διατυπωμένη σε συνέδριο μαρξιστική διαπίστωση ότι το χρηματιστικό κεφάλαιο σήμερα είναι μεν οικονομικά κυρίαρχο, αλλά όχι και ηγεμονικό, επειδή δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσει σταθερές και κοινωνικά αξιόπιστες διαδικασίες αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, μέσω της εξασφάλισης των συνθηκών επιβίωσης των υποτελών κοινωνικών τάξεων και ομάδων. Είναι, νομίζω, προφανής εδώ η αγνόηση των σύγχρονων δεδομένων της συνολικής κυριαρχίας του χρηματιστικού κεφαλαίου. Αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε γκραμσιανούς όρους, η 'ιδεολογική ηγεμονία' του χρηματιστικού κεφαλαίου σήμερα είναι παραπάνω από προφανής, αν αναλογιστούμε το βαθμό, κατά τον οποίο το τελευταίο διαμορφώνει τα νοηματικά πλαίσια των δράσεων της εποχής μας. Δύο παραδείγματα. Το ένα είναι το γεγονός ότι άλλες μερίδες της αστικής τάξης (κυρίως ιδιοκτήτες μεσαίων βιοτεχνιών και μικροϊδιοκτήτες, αλλά όχι μόνο), που τυπικά ανήκουν στο 'παραγωγικό κεφάλαιο', όλο και συχνότερα επιδράμουν στα πεδία δράσης του χρηματιστικού κεφαλαίου επενδύοντας σε προϊόντα κερδοφορίας των χρηματιστικών αγορών, δηλαδή ποντάροντας σε επενδυτικά πακέτα υψηλού ρίσκου. Το άλλο παράδειγμα αφορά αυτή τη γενικευμένη ατομίκευση, που επιτελείται μεθ' επιτάσεων στις μέρες μας και για την οποία μιλάει ο Lazzarato. Φαίνεται, δηλαδή, ότι οι υλικές και βιοψυχικές διαδικασίες αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης σήμερα γίνονται ολοένα και περισσότερο μέρος μιας βαθιά υποκειμενικής πρόσληψης του ατόμου βάσει της οποίας: πρώτον, το άτομο αναλαμβάνει την προσωπική ευθύνη αυτής της αναπαραγωγής και, δεύτερον, ο μοναδικός τρόπος για να τα καταφέρει σε αυτή την κατευθυνση είναι να αυτοεπενδύεται διαρκώς, δηλαδή να μετατρέπεται διαρκώς σε επενδύσιμο κεφάλαιο αξιοποιώντας και 'πλασάροντας' στην αγορά όχι μόνο τις στενά επαγγελματικές γνώσεις και δεξιότητες που κατέχει, αλλά το σύνολο των προσωπικών του χαρακτηριστικών και χαρισμάτων (φαντασία, επινοητικότητα, καινοτομική διάθεση, κοινωνική και συναισθηματική νοημοσύνη κοκ.). Αν τα πράγματα έχουν έτσι, τότε το ζήτημα, που θέτει η μαρξιστική σκέψη, της ανεπιτυχούς ταξικής στρατηγικής του χρηματιστικού κεφαλαίου αναφορικά με τη συνολική αναπαραγωγή των συνθηκών παραγωγής της εργατικής δύναμης καθίσταται άνευ ουσίας. Πράγματι, αν εδώ μπορούμε ακόμα να μιλάμε για 'ταξική στρατηγική' οφείλουμε να το κάνουμε σε αναφορά με μια εσωτερική ευθύνη στα ατομικά υποκείμενα τον ηθικοπολιτικών κριτηρίων δράσης, που καλλιεργεί η νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση και ειδικότερα της αποδοχής ότι τα πάντα σε αυτή τη ζωή μπορούν να αγοράζονται και να πωλούνται (μεταξύ αυτών και το παραγωγικό κεφάλαιο, τα ψυχικά χαρίσματα των ανθρώπων κτλ.).

4.3. Η κριτική στον ορθόδοξο μαρξισμό και ο ιταλικός εργατισμός

Οι παραπάνω αναλύσεις των μορφών βιοπολιτικής εξουσίας στον σύγχρονο καπιταλισμό προκύπτουν ιστορικά μέσα από σημαντικές εμπειρίες στο επίπεδο τόσο της συλλογικής δράσης των κινημάτων, που μάχονται ενάντια στον καπιταλισμό, όσο και της συλλογικής θεωρίας που αναδεικνύει θεμελιώδεις όψεις αυτής της συλλογικής δράσης και των εμποδίων που συναντά. Με μια αδρή εκτίμηση των πραγμάτων, μπορούμε να πούμε ότι πολλές από τις σύγχρονες θεωρητικές εμπειρίες που στηρίζονται στη βιοπολιτική ανάλυση της εξουσίας αντλούν δεδομένα ή επηρεάζονται, μεταξύ άλλων, από την κληρονομιά του ιταλικού εργατισμού. Σημειώθηκε προηγουμένως ότι συχνά τέτοιες εμπειρίες θεμελιώθηκαν στις παρυφές ή σε 'πτυχές' της μαρξικής θεωρίας. Ας δούμε ορισμένα στοιχεία, που δείχνουν την προσπάθεια ανανέωσης της μαρξιστικής οπτικής εκ μέρους της παράδοσης του εργατισμού και των ρευμάτων σκέψης που τον διαδέχθηκαν.

Σύμφωνα με τον Μαρξ, η ταξική θέση του ατόμου συνιστά το δομικό στοιχείο στην ανάπτυξη της κοινωνικής σύγκρουσης που συντελείται στη βιομηχανική κοινωνία. Αυτή η ταξική θέση ορίζεται από την αναπόφευκτη τοποθέτηση του ατόμου σε ένα διαρθρωμένο πλαίσιο παραγωγικών δραστηριοτήτων εντός του οποίου οι υλικοί πόροι (κυρίως τα μέσα παραγωγής) επιμερίζονται άνισα (με τη μορφή της ατομικής ιδιοκτησίας) εξαιτίας της συνεχούς αναπαραγωγής άνισων σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής (με τη μορφή των σχέσεων ταξικής εκμετάλλευσης). Σε αδρές γραμμές,

η τοποθέτηση πολλών ατόμων στην ίδια ταξική θέση με βάση τη σχέση τους με τα μέσα παραγωγής είναι επαρκής για να συστήσει την 'υλική' υποδομή της προκύπτουσας κοινωνικής τάξης.

Δηλαδή, η εργατική τάξη, ως επαναστατικό υποκείμενο της ιστορίας στην εποχή του καπιταλισμού, είναι ήδη σχηματισμένη ως ενιαία τάξη μέσα στην 'υλικότητα' των σχέσεων που συγκροτούν τις ταξικές αντιθέσεις στο καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής. Έτσι, από εκεί και πέρα, για την εκπλήρωση του επαναστατικού της ρόλου, θα αρκούσε η 'απόκτηση ταξικής συνείδησης αναπτυγμένου τύπου', η μετάβαση από την 'τάξη αφ' εαυτής' (συντεχνιακή συνείδηση) στην 'τάξη δι' εαυτήν' (επαναστατική συνείδηση). Η ορθόδοξη μαρξιστική σκοπιά αντιλαμβάνεται την εργατική τάξη σαν μια μυθική οντότητα, μια ενοποιημένη από το σύστημα παραγωγής κοινωνική τάξη δίχως αξιόλογες εσωτερικές διαφοροποιήσεις, δίχως προβλήματα συνοχής, που θα μπορούσαν να υποθηκεύουν το ενιαίο πολιτικό σχέδιο ανατροπής του καπιταλισμού.

Εξ αυτού, προτείνει τον επαναστατικό ρόλο του εργατικού κόμματος ως ενοποιημένου και μοναδικού πολιτικού εκφραστή και εκπροσώπου μιας ενοποιημένης και αδιαίρετης εργατικής τάξης. Γι' αυτόν τον λόγο, η μαρξιστική θεωρία παραμένει ουσιαστικά σιωπηλή (αν όχι απορριπτική) αναφορικά με τα κοινωνικά κινήματα που αποτελούνται από υποκείμενα, τα οποία δεν υπεισέρχονται στη δυναμική της στενής αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης μέσω του μισθού. Αντίθετα, σχετίζονται με την ευρύτερη πραγματικότητα της κοινωνικής αναπαραγωγής διαμέσου μη μισθω-

τών αναπαραγωγικών δραστηριοτήτων (νοικοκυρές, φοιτητές, μαύρη εργασία, εργαζόμενα παιδιά, αγρότες επιβίωσης κ.ά.) οι οποίες στην καπιταλιστική κοινωνία τείνουν (με τη συνδρομή του μαρξισμού) να υποβαθμιστούν, δηλαδή να 'φυσικοποιηθούν', ακριβώς επειδή δεν αναγνωρίζονται ως μέρος μιας κοινωνικά θεσμισμένης ανταλλαγής, όπως συμβαίνει με τη μισθωτή σχέση και έτσι εμφανίζονται στην καλύτερη περίπτωση ως προσωπικές υπηρεσίες εκτός του κεφαλαίου (Dalla Costa & James 1972, Dalla Costa 2004, Federici 2010, Caffentzis 2012).

Στην πραγματικότητα, βέβαια, τα κινήματα ούτε στη βιομηχανική ούτε στη μεταβιομηχανική εποχή ήταν ποτέ ενιαία και αδιαίρετα. Και το γεγονός ότι τα κοινωνικά κινήματα είναι πάντοτε συλλογικά φαινόμενα σύνθετα και αντιφατικά σημαίνει πως πρέπει κάθε φορά να λαμβάνεται υπόψη ποιες συγκεκριμένες όψεις της ευρύτερης κοινωνικής πραγματικότητας επηρεάζουν τις εσωτερικές ισορροπίες και διαμορφώνουν τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις εντός των κινήματων, με βάση τους τρόπους, που διαμορφώνουν τις ιδιότητες και τα υποκειμενικά χαρακτηριστικά της δράσης των ανθρώπων που συμμετέχουν σε αυτά. Επίσης, πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ποιες ειδικές εκφάνσεις των κινήματων και με ποιο τρόπο συντελούν στην κοινωνική μεταβολή, υπό την έννοια ότι ενίοτε ορισμένες από τις πτυχές κινηματικής δράσης οδηγούν στη συντήρηση του status quo παρά στην ανατροπή του. Αυτό π.χ. συνέβη, ιστορικά, με τη διατήρηση των σχέσεων εξουσίας μεταξύ των κοινωνικών φύλων εντός του εργατικού κινήματος και την εντός του σταθερή υποβάθμιση της γυναικείας ταυτότητας.

Ο κλασικός εργατισμός της δεκαετίας του 1960, αντίθετα, προσεγγίζει το ζήτημα της εργατικής τάξης υπό το πρίσμα της δικής της 'ταξικής σύνθεσης' (πολιτικής και τεχνικής). Δηλαδή, υπό το πρίσμα των υποκειμενικών χαρακτηριστικών, που σε ομαδική κλίμακα διαφοροποιούν μεταξύ τους επιμέρους εργατικές κατηγορίες με βάση πολιτισμικά, επαγγελματικά και αξιακά χαρακτηριστικά που διαμορφώνονται από τις βιογραφικές τροχιές των υλικών τους φορέων τόσο στην εργασία όσο και στην υπόλοιπη ζωή. Πρακτικά, δηλαδή, ο εργατισμός αναγνωρίζει ως κυρίαρχο πεδίο συγκρότησης της ταξικής οντότητας της εργατικής τάξης τους συγκεκριμένους χώρους, όπου η εργατική δύναμη διατίθεται και η παραγωγική διαδικασία οργανώνεται (π.χ. το φορντιστικό καπιταλιστικό εργοστάσιο των δεκαετιών του 1960 και 1970) και όχι τις αφηρημένες κοινωνικές σχέσεις παραγωγής.

Στο πλαίσιο του εργατισμού, η έννοια της 'ταξικής σύνθεσης' αναφέρεται στην ύπαρξη διαφοροποιημένων κατηγοριών στο εσωτερικό της εργατικής τάξης, στην ύπαρξη μιας διαφοροποίησης που είναι βαθιά πολιτισμική. Η ταξική σύνθεση είναι κατ' αρχάς πολιτικού χαρακτήρα. Σε αυτή την πολιτική ταξική σύνθεση υπεισέρχονται πολιτισμικές παράμετροι κρίσιμης σημασίας. Τέτοιες είναι η γεωγραφική προέλευση, το φύλο, η εργασιακή εμπειρία, η οικογενειακή σύνθεση, η κατοικία, η συνδικαλιστική, κομματική και πολιτική συγκρότηση. Στη βάση αυτής της σύλληψης υπάρχει η βεβαιότητα ότι τα πρόσωπα είναι εξαιρετικά πολύπλοκα, κουβαλούν μαζί τους μια ιδιαίτερη σκευή γνώσεων και εμπειριών, μια πολιτική κουλτούρα (Bologna 2013: 113-4).

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η τεχνική ταξική σύνθεση που προσδιορίζεται από την ειδική σύνδεση του ατομικού εργάτη με το χώρο εργασίας και τη διαθέσιμη τεχνολογία. Άρα, εδώ έχουμε να κάνουμε με τις πραγματικότητες της τεχνικής ειδίκευσης, των συνθηκών εργασίας κτλ. Ο συνδυασμός των δύο μορφών ταξικής σύνθεσης της εργατικής τάξης παράγει πολλαπλά και σύνθετα αποτελέσματα, παράγει διαφοροποιημένες εργατικές φιγούρες. Έτσι, οι εργάτες αποδεικνύονται πρόσωπα τεράστιας πολυπλοκότητας και με τον τρόπο αυτό καταρρέει η αντίληψη του μυθικού εργάτη που καλλιεργεί ο ορθόδοξος μαρξισμός (στο ίδιο: 115). Το όλο εγχείρημα των ιταλών εργατιστών έγκειται σε μια μεγάλη διανοητική και πολιτική προσπάθεια πραγματικής κατανόησης της εργατικής τάξης, προσπάθεια «να 'αποσυνθέσουν' την εργατική πολυπλοκότητα από άποψη τεχνική, πολιτισμική και πολιτική και να την καταστήσουν παράγοντα σύγκρουσης, να τη μετατρέψουν σε στοιχείο σύγκρουσης» (στο ίδιο: 118).

Αυτή η προβληματική οδηγεί στην εξής ιδιαιτερότητα: από τη στιγμή που τα εκάστοτε ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πολιτικής και τεχνικής ταξικής σύνθεσης της εργασίας αναδεικνύουν αντίστοιχες εργατικές υποκειμενικότητες, που διαφοροποιούνται σαφέστατα μεταξύ τους, τότε η συστηματική αναζήτηση της μορφής της εργατικής υποκειμενικότητας που κάθε φορά διαμορφώνεται υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες οργάνωσης της παραγωγής, πειθάρχησης της εργασίας, και τεχνολογικής αξιοποίησής της γίνεται κρίσιμο ζήτημα για τον εργατισμό. Γι αυτό τον λόγο το ρεύμα του εργατισμού χρησιμοποιεί την 'εργατική

έρευνα' (*inchiesta operaia*) και την 'συνέρευνα' (*conricerca*). Στις προθέσεις των εργατιστών η συνέρευνα γίνεται μια επιστημονική και συνάμα πολιτική απόπειρα να αναδειχθεί «η δομή των αναγκών και των πρακτικών, της κουλτούρας και των μορφών ατομικής αντίστασης που τροφοδοτεί τη διάσταση των συλλογικών αγώνων» (Chicchi & Cominu 2013: 134). Δηλαδή, η συνέρευνα διερευνά τη δομή μιας πολιτισμικής πραγματικότητας, που οι εργατιστές αποκαλούν 'υποκειμενικότητα'.

Η υποκειμενικότητα, σύμφωνα με τον Romano Alquati είναι «το σύστημα πεποιθήσεων, οραμάτων και αντιλήψεων, αναπαραστάσεων, γνώσεων και κουλτούρας, επιθυμιών, ορισμένων όψεων του φαντασιακού και επίσης παθών, βούλησης και επιλογών» (στο ίδιο) που βρίσκεται κάθε φορά στον πυρήνα των συλλογικών αγώνων. Οι εργατιστές λοιπόν αναδεικνύουν ως κεντρικής σημασίας το ζήτημα των διαφορετικών τρόπων να είναι κανείς εργάτης. Δηλαδή, αναδεικνύουν το ζήτημα της εργατικής υποκειμενικότητας ως πολλαπλή πραγματικότητα που εμπεριέχει διαφορετικά εργατικά κλάσματα εντός της μεγάλης εργατικής τάξης, κλάσματα που φανερώνουν διαφορετικές μορφές επαγγελματικότητας και τρόπους σύνδεσης με την τεχνολογική δομή, κυρίως όμως φανερώνουν διαφορετικές αξίες, επιθυμίες, προσδοκίες και συλλήψεις του εαυτού.

Περίπου τριάντα χρόνια αργότερα, εκπρόσωποι του 'αυτονόμου μαρξισμού' επανασυνδέονται με αυτή την προβληματική της πολλαπλότητας των εργατικών αγώνων, που αναφέρεται στην πολύπλοκη δομή της εργατικής υποκειμενικότητας στον ώριμο καπιταλισμό. Ο Antonio Negri, για παράδειγμα, διατυπώνει ως

εξής το ζήτημα της εργατικής υποκειμενικότητας: «Η εξουσία της εργατικής τάξης δεν είναι η αντιστροφή της καπιταλιστικής εξουσίας ούτε καν τυπικά. Η εξουσία της εργατικής τάξης είναι η άρνηση της εξουσίας του κεφαλαίου. Είναι η άρνηση της συγκεντρωτικής και ομοιογενούς εξουσίας της αστικής τάξης, των πολιτικών τάξεων του κεφαλαίου. Είναι η διάλυση κάθε ομοιογένειας. Αυτός ο μεθοδολογικός 'πληθυντικός', αυτή η πολυμέρεια θριαμβεύει. Δεν μπορούμε να επιβάλουμε στην απελευθερωμένη υποκειμενικότητα οποιοδήποτε ενιαίο και επίπεδο σχήμα για την οργάνωση της κοινωνικής πραγματικότητας. (...) Η υποκειμενικότητα απελευθερώνει όχι μόνο τον εαυτό της, απελευθερώνει ένα σύνολο δυνατοτήτων. Χαράζει έναν νέο ορίζοντα. Η παραγωγικότητα της εργασίας θεμελιώνεται και διαχέεται κοινωνικά. Είναι ένα μάγμα το οποίο συγκεντρώνει και ανασυνθέτει τα πάντα και συνάμα ένα δίκτυο των χειμάρρων της απόλαυσης, των προτάσεων και των επινοήσεων που απλώνονται σε μια γη που έγινε εύφορη από το μάγμα» (Negri 1991: 150).

Χαρακτηριστική εν προκειμένω είναι, επίσης, η περίπτωση του Harry Cleaver. Ο Cleaver, σε ένα μανιφέστο δεκαπέντε θέσεων με τίτλο *Theses on Secular Crisis in Capitalism: The Insurpassability of Class Antagonisms*, υποστηρίζει όχι η εργατική τάξη σήμερα όχι μόνο περιλαμβάνει μια «αμείωτη πολλαπλότητα εναλλακτικών τρόπων ύπαρξης», αλλά και ότι αγωνίζεται για την υπεράσπιση αυτής της πολλαπλότητας (Cleaver 1993). Αναγνωρίζει ότι τα συμφέροντα της εργατικής τάξης είναι πολλαπλά και μεταξύ τους διαφοροποιημένα, κάτι που πρακτικά καθιστά προβλημα-

τική τη «σχέση ανάμεσα στην ιδέα μιας εργατικής τάξης δι' εαυτήν και στην πολλαπλότητα των συμφερόντων, για τα οποία αγωνίζονται οι διαφορετικές ομάδες» (στο ίδιο). Έτσι, αν μιλάμε για μια εργατική τάξη που αγωνίζεται ενάντια στο κεφάλαιο και της οποίας ο ανταγωνισμός απειλεί την επιβίωση του τελευταίου, εννοούμε «μια πολλαπλότητα που κινείται προς διαφορετικές κατευθύνσεις και που απαρτίζεται από εξίσου πολύμορφες διαδικασίες αυτοαξιοποίησης ή αυτοθέσμησης» (στο ίδιο). Ο Cleaver, προσπαθεί να συμβάλλει σε έναν συστηματικό αναστοχασμό της μαρξιστικής θεωρίας για την κρίση από τη σκοπιά των εργατικών αγώνων, καταρρίπτοντας τη μυθική και ενοποιημένη οντότητα της εργατικής τάξης, όπως τη συνέλαβε ο ορθόδοξος μαρξισμός.

Διατυπώνει εν προκειμένω ως εξής την ακροτελεύτια θέση του (με τον τίτλο: «Η πορεία προς την επανάσταση βρίσκεται στην κυκλοφορία των αγώνων»): «Στη θέση των προσπαθειών να οργανωθεί η ομοιογενεοποίηση των εργατικών αγώνων μέσα από θεσμούς όπως τα συνδικάτα ή τα πολιτικά κόμματα, που προωθούν ένα ενιαίο όραμα για το μέλλον (σοσιαλισμός) κατά της καπιταλιστικής κυριαρχίας, θα πρέπει να αντιτάξουμε τις πολιτικές συμμαχίες για την αντικατάσταση του καπιταλισμού από μια ποικιλία κοινωνικών σχεδίων. Μια πολιτική συμμαχία ενάντια στο κεφάλαιο που πρέπει να υλοποιηθεί όχι μόνο για να επιταχυνθεί η κυκλοφορία των αγώνων από κλάδο σε κλάδο της τάξης, αλλά να γίνει αυτό με τρόπο, ώστε να οικοδομηθεί μια μετακαπιταλιστική πολιτική της διαφορετικότητας χωρίς ανταγωνισμούς. Η κυκλοφορία των αγώνων έχει φέρει την καπιταλιστική κυριαρχία

σε κρίση και μόνο μέσω της κυκλοφορίας των αγώνων θα ξεπεραστούν οι διαιρέσεις που συνεχίζουν να μας αποδυναμώνουν. Η εν λόγω κυκλοφορία, ωστόσο, δεν είναι θέμα διάδοσης μιας αντικαπιταλιστικής ιδεολογίας, αλλά περιλαμβάνει την κατασκευή και την αξιοποίηση υλικών συνδέσεων και τρόπων επικοινωνίας που καταστρέφουν την απομόνωση και επιτρέπουν στους ανθρώπους να αγωνίζονται με συμπληρωματικούς τρόπους εναντίον των ορίων που τους περιορίζουν αλλά και για τις εναλλακτικές που οι ίδιοι κατασκευάζουν, ξεχωριστά και από κοινού» (στο ίδιο).

Όμως, ακόμα και ο David Harvey (ο οποίος σε σχέση με τους αυτόνομους μαρξιστές διατηρεί μια πιο 'ορθόδοξη' μαρξιστική προσέγγιση των σύγχρονων κοινωνικών συγκρούσεων) αναγνωρίζει την ανάγκη για μια αναδιατύπωση των εννοιών της εργασίας και της τάξης. Πράγματι, σε μια παρόμοια αναγνώριση της ανάγκης να αναδειχθεί η σύγχρονη πολλαπλότητα των δυναμικά επαναστατικών τρόπων ύπαρξης, εντάσσει τους αγώνες που αφορούν το φύλο, την εθνότητα, τη φυλή και τα δικαιώματα στο γενικό μέτωπο των κινημάτων που παλεύουν για την ανατροπή του καπιταλισμού. Ο Harvey υποστηρίζει ότι η παραγωγή και η αναπαραγωγή της αστικοποιημένης καθημερινής ζωής συντελείται σε συνθήκες στις οποίες η διάκριση μεταξύ χώρων παραγωγής και χώρων κοινωνικής αναπαραγωγής ξεθωριάζει και χάνει τη σημασία της.

Όπως επίσης ξεθωριάζει και χάνει τη σημασία που είχε παλαιότερα η διάκριση ανάμεσα σε εργατικά θεμελιωμένους αγώνες και αγώνες θεμελιωμένους στις αστικές κοινότητες (Harvey 2012: 139). Με αυτό τον τρόπο, αναγνωρίζει ότι υπάρχουν αγώνες, που λαμ-

βάνουν χώρα εκτός των στενά προσδιοριζόμενων χώρων εργασίας και απόσπασης υπεραξίας, δηλαδή σε χώρους ζωής, όπου συντελείται μια συλλογική εργασία για την παραγωγή και αναπαραγωγή του αστικού βίου (στις γειτονιές, στην κοινότητα), και στους οποίους πρέπει να αποδοθεί ισότιμη θέση στην προοπτική της αντικαπιταλιστικής ανατροπής (στο ίδιο: 140)

Το ζήτημα της σύνδεσης των μορφών υποκειμενικότητας με τους κοινωνικούς αγώνες παραπέμπει στην ανάγκη να οριστούν τα υποκείμενα της δράσης και οι ζωτικές ανάγκες, που αυτά επικαλούνται, για να τη θεμελιώσουν νοηματικά και να την αιτιολογήσουν στον εαυτό τους και στους άλλους. Η «αμείωτη πολλαπλότητα εναλλακτικών τρόπων ύπαρξης» για την οποία μιλάει ο Cleaver δεν είναι μια αμιγώς καινούργια ανάγκη ή επιστημολογική κατηγορία, δηλαδή καθαρά αποτέλεσμα της μετανεωτερικής κοινωνίας και των σύνθετων πολιτισμικών διεργασιών διαφοροποίησης που αυτή εμφανίζει. Όπως έδειξαν οι ιταλοί εργατιστές, προϋπάρχει της μετανεωτερικότητας, εμφανίζεται ήδη σε συνθήκες νεωτερικής κοινωνίας στο πρόσωπο του 'μαζικού εργάτη' του καθετοποιημένου εργοστασίου, σε συνθήκες φορντιστικής παραγωγής και ταιηλορικής οργάνωσης της εργασίας.

4.4. Κυριαρχία του κεφαλαίου και συλλογικά υποκείμενα (πάλι για τη βιοπολιτική)

Με το πέρασμα του χρόνου γίνεται ολοένα και πιο φανερό ότι το ποιοτικά καινούργιο δομικό στοιχείο της βασικής κοινωνικής σύγκρουσης στο σύγχρονο κόσμο απορρέει από μια ποικιλία διαφορετικών μορφών

και βαθμών σύνδεσης των ανθρώπων με την ευρύτερη καπιταλιστική μηχανή. Ο αυτόνομος μαρξισμός, ο μεταδομισμός, η φεμινιστική κριτική, η θεωρία της πολυπλοκότητας και άλλες θεωρητικές εμπειρίες έδωσαν έμφαση σε αυτό το στοιχείο. Πράγματι, από αυτό το στοιχείο οικοδομείται καθημερινά ο εσωτερικός εφιάλτης ότι από τους ανθρώπους απουσιάζει η ικανότητα να οργανώσουν και να αναπαράγουν τις ζωές τους έξω από τις δομές και τις πρακτικές του κεφαλαίου.

Πρόκειται για μια παράμετρο της ζωής με βάση την οποία αποφασίζεται κάθε φορά η ποιότητα, η εμπέλεια, η κατεύθυνση και το περιεχόμενο της δράσης των υποκειμένων. Όπως σημειώθηκε παραπάνω (2.5), για τον Βέμπερ, το εργαλειακό ήθος (δηλαδή η σταθερή, ορθολογική και αέναη επέκταση των υπολογιστικών στάσεων σε όλες τις σφαίρες του βίου) είναι ο πολιτισμικός πυρήνας του πνεύματος του καπιταλισμού. Στο πνεύμα του καπιταλισμού, αυτό το ήθος γίνεται η πηγή των κινήτρων, που δικαιολογούν την έλλειψη ικανότητας να οργανώσουμε και να αναπαράγουμε τη ζωή μας έξω από τις δομές του κεφαλαίου. Έτσι, η κοινωνική δράση των ανθρώπων προσαρμόζεται σε αυτή τη συνθήκη ανικανότητας.

Κατά τον Melucci, οι κρίσιμες συγκρούσεις στη μετανεωτερική μεταφορντική κοινωνία προκύπτουν στο μέτρο που παλαιοί και νεοφερμένοι συλλογικοί δρώντες αγωνίζονται για τον έλεγχο και την κατανομή της κοινωνικά παραγόμενης δυνατότητας για δράση (Melucci 1994b, Melucci 1996). Μόνο που αυτή η δυνατότητα δεν είναι πλέον αποκλειστικά βασισμένη στους διαφιλονικούμενους υλικούς πόρους της νεο-

τερικής βιομηχανικής κοινωνίας, αλλά τώρα στηρίζεται περισσότερο από ποτέ άλλοτε στην ικανότητα παραγωγής πληροφορίας υπό την ευρύτερη έννοια. Έτσι, η παραγωγή και η ιδιοποίηση του κρίσιμου πόρου 'πληροφορία' σε όλες της εκδοχές του (γνώσεις, ιδέες, νοήματα, συμβολισμοί, συναισθήματα, αισθητικές) συνιστούν το νέο κυρίαρχο πεδίο της σύγκρουσης. Υπό την έννοια αυτή, το δομικό στοιχείο στην κοινωνική σύγκρουση που χαρακτηρίζει τη μεταβιομηχανική κοινωνία είναι η θέση του ατόμου μέσα στα πολύπλοκα δίκτυα κατασκευής και επιμερισμού των άυλων πόρων. Δηλαδή, η θέση του μέσα στις άνισες και κοινωνικά ιεραρχημένες μορφές επιμερισμού των δυνατοτήτων πολιτισμικής επιρροής, συμβολικής διάδρασης και παραγωγής της σύγχρονης κυριαρχίας.

Επεκτείνοντας τη μετάθεση των κρίσιμων παραμέτρων της κοινωνικής σύγκρουσης σε σχέση με την ιστορική μορφή κοινωνικής οργάνωσης (βιομηχανική/μεταβιομηχανική κοινωνία, φορντισμός/μεταφορντισμός, νεωτερικότητα/μετανεωτερικότητα) μπορούμε να δούμε και το ζήτημα της 'λογικής του συστήματος'. Στη βιομηχανική κοινωνία και ειδικά στη φορντιστική φάση της η 'δομική λογική του συστήματος', δηλαδή η εκ μέρους του συστήματος αναζήτηση των κατάλληλων σταθερών συνθηκών αναπαραγωγής του, απευθυνόταν σε πολύ ορατές μορφές εξουσίας (πολιτική εξουσία, οικονομική εξουσία, διοικητική εξουσία) και έτεινε προς αντίστοιχες μορφές κυριαρχίας και υποταγής (κυριαρχία μέσω: πολιτικής εκπροσώπησης, οικονομικού εξαναγκασμού και απειλής νομικών και διοικητικών κυρώσεων κάθε τύπου). Σε αυτό το πλαίσιο ενεργοποιούνταν μια πλειάδα συμφερόντων ευ-

ρείας κλίμακας (αστική τάξη, πολιτικό προσωπικό, κρατική δημοσιοϋπαλληλία, εργατική τάξη κτλ.) που διαπλέκονταν μέσω τυπικών ταξικών ή άλλων ιεραρχιών. Έτσι, κυριαρχούσε η λογική των 'μεγάλων δομών', της οικονομίας, της πολιτικής, της διοίκησης, των μεγάλων συμφερόντων.

Στη σημερινή κοινωνία, αντίθετα, οι μεγάλες δομές δεν είναι σε θέση από μόνες τους να αναπαραγάγουν τη λογική του συστήματος. Το κυρίαρχο σύστημα αναπαράγεται κυρίως διαμέσου του ελέγχου των 'απλών', βιωματικών εμπειριών του κοινωνικού βίου, διάμεσου της χειραγώγησης όψεων της καθημερινής ζωής που από παράδοση αποκαλούμε 'ιδιωτικές', 'υποκειμενικές' ή 'βιολογικές'. Τέτοιες όψεις είναι το σώμα, η σεξουαλικότητα, οι συναισθηματικές σχέσεις, η γνώση, τα κίνητρα, οι επιθυμίες, η δομή του εγκεφάλου, ο γενετικός κώδικας και η αναπαραγωγική ικανότητα (Melucci 1994b: 101). Ο έλεγχος αυτών των όψεων του κοινωνικού βίου, με τους τρόπους, που κάθε φορά υλοποιείται, αποθαρρύνει τα άτομα και τις ομάδες από το να δρουν ορίζοντας κατά περίπτωση τους περιορισμούς στη δράση τους. Τέτοιες όψεις συνιστούν προνομιακά πεδία για την παρέμβαση ορισμένων μηχανισμών υποκειμενικής χειραγώγησης, όπως είναι η τεχνοεπιστημονική δομή, οι οργανισμοί μαζικής πληροφόρησης και τα πολλαπλά κέντρα απόφασης.

Από την πλευρά του και ο Μαρκούζε, ήδη από το 1967, υπογράμιζε τόσο την ικανότητα του σύγχρονου καπιταλισμού να χειραγωγεί τα βαθύτερα υποκειμενικά βιώματα του ατόμου, όσο και τις από αυτό το φαινόμενο απορρέουσες δυσκολίες μιας αυστηρά επιστημονικής θεμελίωσης παλαιότερων ερμηνευτικών

προσεγγίσεων της ανθρώπινης κατάστασης. Σημειώνει ο Μαρκούζε: «Η πολιτική προπαγάνδα και η εμπορική διαφήμιση ταυτίζονται. Η πολιτική οικονομία του ύστερου καπιταλισμού είναι επίσης 'ψυχολογική οικονομία': παράγει και διαχειρίζεται τις ανάγκες που απαιτούνται από το σύστημα, ακόμη και τις ενστικτώδεις ανάγκες. Αυτή η εσωτερική της κυριαρχίας, με την αύξουσα ικανοποίηση των αναγκών, καθιστά ύποπτες έννοιες όπως αλλοτρίωση, πραγματοποίηση, εκμετάλλευση. Ο δικαιούχος της 'κοινωνίας της αφθονίας' είναι πραγματικά ο εαυτός του στην αλλοτριωμένη του διάσταση; Δεν αναγνωρίζει μήπως τον εαυτό του στις μικροσυσκευές του, στο αυτοκίνητό του, στην τηλεόρασή του; Όμως, από την άλλη πλευρά: η ψευδής υποκειμενικότητα εξαφανίζει τα ντε φάκτο αντικειμενικά δεδομένα.» (Brunkhorst & Koch 2002: 124).

Οι παραπάνω σκέψεις μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι τα σημερινά κινήματα έχουν να αναμετρηθούν με ένα βασικό δεδομένο που στα παλαιότερα κινήματα ήταν εν πολλοίς άγνωστο. Σύμφωνα με την άποψη του Alain Touraine, σε μια κοινωνική σύγκρουση σε συνθήκες υψηλής αναστοχαστικότητας (πολλαπλής παραγωγής και εκθετικού πολλαπλασιασμού της πληροφορίας) υπάρχει πάντοτε ένα κοινό πολιτισμικό πεδίο, δηλαδή ένα πεδίο ηθικών αξιών και πολιτισμικών αρχών (δημοκρατία, ελευθερία, δικαιοσύνη κ.τ.λ.), το οποίο μοιράζονται οι συλλογικοί δρώντες που συγκρούονται για την κοινωνική διεύθυνση της διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού. Δρώντας εντός αυτού του ίδιου πολιτισμικού πεδίου, άλλοι δρώντες τείνουν να δημιουργούν κατεστημένη ευταξία και εξουσία και άλλοι να καταστρέφουν αυτή

την ευταξία, και να βρίσκουν νέους προσανατολισμούς και συγκρούσεις διαμέσου της πολιτισμικής ανανέωσης και των κοινωνικών κινημάτων (Touraine 1978). Αν στέκει αυτή η αναπαράσταση των συλλογικών δρώντων στη σχέση τους με το κοινό πολιτισμικό πεδίο δράσης, τότε είναι λογικό να υποθέσουμε ότι σε κάθε δρώντα λαμβάνει χώρα μια διαδικασία 'πολιτισμικής εσωτερίκευσης' του αντιπάλου, ότι δηλαδή οι δρώντες αφομοιώνουν εν μέρει πολιτισμικούς προσανατολισμούς του αντιπάλου.

Σε τέτοια περίπτωση, όμως, η 'εσωτερίκευση' του κοινωνικού αντιπάλου στο ίδιο το μαχόμενο υποκείμενο - υπό τη μορφή καθοδηγητικών αρχών συμπεριφοράς και κινήτρων δράσης που βρίσκονται σε μόνιμη εσωτερική ένταση με αντίθετες αρχές και αντίθετα κίνητρα, προϋποθέτει αντίστοιχα και έναν αγώνα ενάντια σε εσωτερικά στοιχεία του εαυτού παράλληλα με τον αγώνα για την πραγμάτωση της ολοκλήρωσης του εαυτού και μάλιστα μέσα σε συνθήκες που απαιτούν μια συλλογική και διϋποκειμενική αναγνώριση αυτών των αγώνων και των πρακτικών αποτελεσμάτων τους. Τα κινήματα επομένως, σε ό,τι αφορά στον προσδιορισμό του περιεχομένου των συλλογικών δράσεων και διεκδικήσεων, δεν μπορούν πλέον να προστρέχουν στη σιγουριά ενός 'εξωτερικού' και εύκολα αναγνωρίσιμου εχθρού.

Οφείλουν να αναγνωρίζουν τον εκάστοτε κοινωνικό αντίπαλο όχι τόσο σε κάποια φυσικά χαρακτηριστικά ή σε δομικούς προσδιορισμούς (ταξική καταγωγή, εισοδηματική ομάδα, επαγγελματική κατηγορία κ.ο.κ.), αλλά στα περιεχόμενα των πολιτισμικών τρόπων εκδήλωσής του και ανεξάρτητα από τους χώρους

εκδήλωσής του. Αυτό, στο πλαίσιο της εξατομίκευσης των πολιτισμικών πόρων δράσης του ατόμου, προϋποθέτει ότι τα κινήματα 'μεταθέτουν' στην αναστοχαστική ικανότητα των μελών τους την υποχρέωση να προσδιοριστεί ένα ηθικό πλαίσιο επιλογών και συμπεριφοράς που θα απορρίπτει κατά το δυνατόν τις πολιτισμικές επιρροές, τις οποίες η λογική του συστήματος ασκεί επί των ατόμων μέσα από πολλαπλές τεχνικές εξουσίας που εσωτερικεύουν και 'υποκειμενοποιούν' τα περιεχόμενα και τις επιλογές που επιβάλλει το σύστημα κυριαρχίας σε μαζική κλίμακα.

Έτσι, εντός του ατόμου, επίσης, φαίνεται να προκύπτει σύγκρουση ανάμεσα σε έναν ορθολογικό αντιπρόσωπο του συστήματος εξουσίας και στο εξεγερμένο υποκείμενο. Εντός του ατόμου η λογική του Συστήματος προσκρούει στη λογική του Υποκειμένου και αντίστροφα. Πράγματι, στη σύγχρονη κοινωνία η σχέση της μορφής της κοινωνικής ταυτότητας του ατόμου με τη μορφή των κοινωνικών συγκρούσεων προσλαμβάνει θεμελιωδώς διαφορετικά χαρακτηριστικά σε σύγκριση με τη νεωτερική ή βιομηχανική κοινωνία. Συγκεκριμένα, όπως επισημάνθηκε νωρίτερα (κεφάλαιο 3.3), στη νεωτερική κοινωνία οι ταυτότητες φαίνονται να κατέχουν μια αναλλοίωτη 'ουσία', ενώ οι κοινωνικές συγκρούσεις εμφανίζουν σταθερό και συστηματικό χαρακτήρα και οι κοινωνικές αντιθέσεις αναπτύσσονται στη βάση δυαδικών ανταγωνισμών κυρίως στην παραγωγική βάση της κοινωνίας. Στη μετανεωτερικότητα, αντίθετα, οι ταυτότητες μοιάζουν περισσότερο με ρευστές αναστοχαστικές κατασκευές, οι κοινωνικές συγκρούσεις συντελούνται πλέον σε ασταθή βάση (κατά το μέτρο που είναι εξαιρετικά δυ-

σχερές έργο η ακριβής αναγνώριση του κοινωνικού αντιπάλου ή ο ακριβής εντοπισμός μιας συγκεκριμένης δομής εξουσίας με την οποία να αντιπαρατεθεί κανείς), ενώ οι κοινωνικές αντιθέσεις αναπτύσσονται όχι μόνο μεταξύ αντιπαρατιθέμενων αντιπάλων αλλά και στο εσωτερικό τους.

Επομένως, από το τρίπτυχο της νεωτερικής κοινωνίας: ουσιακότητα ταυτοτήτων, δυαδικότητα αντιθέσεων και σταθερότητα συγκρούσεων, περνάμε σταδιακά στο τρίπτυχο της μετανεωτερικότητας: υβριδικότητα ταυτοτήτων, πολλαπλότητα αντιθέσεων και αστάθεια συγκρούσεων. Πρακτικά, αυτή η τριπλή μετατόπιση από την ουσιακότητα στην υβριδικότητα, από τη δυαδικότητα στην πολλαπλότητα και από τη σταθερότητα στην αστάθεια σημαίνει, ότι ο προσδιορισμός της συλλογικής δράσης στην εποχή μας παύει εν πολλοίς να είναι απλώς ζήτημα 'αντικειμενικών' ταξικών προσδιορισμών ή καταναγκασμών και γίνεται ζήτημα επιλογής και αναστοχαστικής επεξεργασίας (βλ. αναλυτικά, Ψημίτης 2011: 282-382).

Αυτή τη μετανεωτερική συνθήκη τα κοινωνικά κινήματα την ενσωματώνουν αναγκαστικά, υπό την έννοια ότι προσαρμόζουν τα δεδομένα της λειτουργίας τους στην κοινωνική ρευστότητα και την πολιτισμική υβριδικότητα των ατόμων που συμμετέχουν σε αυτά. Άρα, η δυαδικότητα των ταξικών και κοινωνικών συγκρούσεων της βιομηχανικής κοινωνίας μετατρέπεται σήμερα σε εσωτερική δυαδικότητα των κινήματων, με την έννοια ότι αυτά γίνονται από κοινωνική και πολιτισμική άποψη υβριδικά και ρευστά. Έτσι, τα κινήματα περιέχουν αναπόδραστα αντιφατικές λογικές δράσης, αντιφατικούς προσανατολισμούς. Η

λογική του υποκειμένου και η λογική του συστήματος συνυπάρχουν και συγκρούονται εντός τους. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του γυναικείου κινήματος η σύγκρουση των δύο λογικών εμφανίζεται ως διαρκής ένταση και αντιπαράθεση μεταξύ αφενός μιας υποκειμενικής ερμηνείας της γυναικείας χειραφέτησης, που κατά βάση αναδεικνύει και υπερασπίζεται την ιδιαιτερότητα της γυναικείας ταυτότητας και αφετέρου μιας πιο συστημικής ερμηνείας, που κυρίως τοποθετεί τη χειραφέτηση στο επίπεδο της επαγγελματικής καριέρας, δηλαδή της ενσωμάτωσης της γυναίκας στην αγορά εργασίας και στην οικονομία.

Αυτή τη δυαδικότητα τα σύγχρονα κινήματα είναι αναγκασμένα να την επεξεργάζονται συλλογικά, όμως όχι πλέον μέσα από τον επιτελικό χαρακτήρα κάποιων εξουσιοδοτημένων οργάνων ή ειδικευμένων 'δεξαμενών σκέψης', αλλά με τρόπο αληθινά συλλογικό και μέσα από τον γενικευμένο αναστοχαστικό χαρακτήρα που προσλαμβάνει ο ίδιος ο βίος εντός της κοινωνίας της πληροφορίας. Με άλλα λόγια, η καθημερινή παραγωγικότητα του σύγχρονου ανθρώπου με όρους γνώσεων, συναισθημάτων και κοινωνικότητας περνάει μέσα στα κινήματα και τα καθιστά συλλογικούς οργανισμούς που μέσα από συλλογικές συγκρούσεις επεξεργάζονται εναλλακτικές ερμηνείες όψεων του κόσμου και των προβλημάτων του και εξωθεσμικές προτάσεις για τις λύσεις τους. Υπό την έννοια αυτή, το αληθινό δυναμικό χειραφέτησης στα κινήματα εμφανίζεται ως επιτέλεση μιας νέας ηθικότητας που, όπως θα δούμε παρακάτω, είναι κυριολεκτικά ελεύθερη και αδέσμευτη από προκατασκευασμένα σχήματα.

Δηλαδή, επειδή δεν είναι πλέον εγγεγραμμένη σε δομικού τύπου ιστορικές αναγκαιότητες του παρελθόντος, μπορεί άλλοτε να προκύψει ως συλλογικό αποτέλεσμα ελεύθερης βούλησης και κοινωνικής συνείδησης χρησιμοποιώντας τη δυνατότητα της αναστοχαστικής επιλογής και άλλοτε να μη προκύψει καθόλου. Επισημάναμε ότι η κοινωνική φύση των σύγχρονων σχέσεων εξουσίας μυστικοποιείται μέσα από τεχνικές διακυβέρνησης που μετατοπίζονται από την πλευρά της συντριπτικής θεσμικής επιβολής των 'μεγάλων δομών' προς την πλευρά της καθημερινής βιοπολιτικής χειραγώγησης του ατόμου και της υποκειμενικότητάς του. Στο πλαίσιο αυτό, τα εξεγερμένα ατομικά και συλλογικά υποκείμενα οφείλουν να αναπροσδιορίσουν αναστοχαστικά και μέσα από εσωτερικές συγκρούσεις το καινούργιο νόημα της χειραφέτησης, της εξέγερσης και της απελευθέρωσης.

Πρακτικά, αυτό σημαίνει πως τα κινήματα θέτουν στον εαυτό τους πριν απ' όλα την υποχρέωση να ανανοηματοδοτήσουν το περιεχόμενο των κοινωνικών διεκδικήσεων και δικαιωμάτων. Δηλαδή, να επανεφεύρουν τι συνιστά σήμερα ταξικό ανταγωνισμό απέναντι στο κεφάλαιο και κοινωνικό ανταγωνισμό απέναντι σε κοινωνικές ομάδες που υποβαθμίζουν και αποκλείουν τις υπόλοιπες. Τα ιστορικά κοινωνικά κινήματα της εργατικής τάξης μοιράστηκαν με τον καπιταλισμό περιεχόμενα βασικών εννοιών (οικονομική πρόοδος, βιομηχανική ανάπτυξη, παραγωγή πλούτου, παραγωγικότητα της εργασίας κοκ), με την έννοια ότι χρησιμοποίησαν εξίσου με αυτόν μια μέθοδο προσέγγισης της πραγματικότητας που βασιζόταν στον οικονομισμό, στην ποσοτικοποίηση και στην αποθέωση των τεχνι-

κών δεδομένων της παραγωγής, ακολουθώντας μια θεωρητική στροφή που ενυπάρχει στο ίδιο το έργο του Μαρξ. Αντίθετα, τα σημερινά κινήματα τείνουν να αναπροσδιορίσουν με ριζικά διαφορετικό τρόπο κάποιες τέτοιες βασικές έννοιες. Για παράδειγμα, το περιεχόμενο της οικονομικής ανάπτυξης συναρτάται με την προστασία του περιβάλλοντος και την ποιότητα ζωής, ο πλούτος στη ζωή προσδιορίζεται με όρους όχι αποκλειστικά υλικούς αλλά και με όρους κοινών μη εμπορευματοποιήσιμων αγαθών, η κοινωνική βιωσιμότητα πολλαπλών μορφών ύπαρξης που δεν είναι αμιγώς ούτε κεφάλαιο ούτε εργασία αντιδιαστέλλεται με τη στεγνή παραγωγικότητα στο χώρο εργασίας κ.ο.κ.

Ιστορικά, το καπιταλιστικό σύστημα έχει συνήθως την ικανότητα να διατηρεί την πρωτοβουλία. Ακόμη και όταν υποχωρεί τακτικά σε πιέσεις των εργαζομένων, των λαϊκών τάξεων και των αποκλεισμένων φροντίζει να σημασιοδοτεί με τους δικούς του ηγεμονικούς όρους τα αποτελέσματα αυτών των υποχωρήσεων. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε καιρούς κρίσης η αλληλεγγύη, αντί να συνιστά μια σειρά καθημερινών κοινωνικών μορφών ύπαρξης και βιοματικών πρακτικών, που είναι ανταγωνιστικές προς τον καπιταλισμό, εμφανίζεται από την κυρίαρχη ιδεολογία ως εργαλείο ατομικής επιβίωσης και συντήρησης, άρα, εξασφάλισης του συστήματος τελικά. Υπό την έννοια αυτή, ο καπιταλισμός διαβρώνει τη χειραφετητική δυναμική της αλληλεγγύης, εντάσσει την τελευταία με 'θετικό' τρόπο στην αποδεκτή κλίμακα των δικών του βιοματικών πρακτικών. Τα κινήματα της σύγχρονης εποχής λοιπόν, αρχίζοντας από τον προφητικό 'Μάη του '68', είναι κινήματα άρνησης της καπιταλιστικής διεύθυν-

σης, απόρριψης της απόπειρας να χειραγωγηθούν οι συνειδήσεις διαμέσου της επικοινωνιακής διαχείρισης και της καταναλωτικής συμπεριφοράς, αντίστασης στην υποταγή της υποκειμενικότητας στο 'management της ζωής' (Lazzarato 2013.: 95).

Επειδή ακριβώς η 'θετικότητα' με την οποία εμφανίζεται η σύγχρονη κυριαρχία συνίσταται σε μια πολλαπλότητα μηχανισμών και σχέσεων εξουσίας, η πολυμέρεια των κοινωνικών κινημάτων ανταποκρίνεται στην ανάγκη να δημιουργηθούν μορφές συλλογικής αντίστασης που να αντιπαλεύουν την κυριαρχία όλων αυτών των μηχανισμών σε όλα τα πεδία των σχέσεων εξουσίας. Γι' αυτόν τον λόγο, με βάση τις προηγούμενες παρατηρήσεις μας, έχουμε στη μετανεωτερική κοινωνία δύο λογικά διακριτές αλλά κοινωνικά απολύτως συναρτώμενες διεργασίες 'αντιστοίχισης' των μορφών αντίστασης με τις μορφές κυριαρχίας.

Οι μορφές αντίστασης και οι χειραφετητικές πρακτικές εξατομικεύονται σε μεγάλο βαθμό, με την έννοια ότι μια ατομικής φύσης ιδιοποίηση άυλων και αναγκαίων για την κοινωνική χειραφέτηση πόρων (ιδέες, νοήματα, αξίες, αισθητικές, συναισθήματα κ.ο.κ.) καθίσταται απολύτως αναγκαία λόγω της καθημερινής έκθεσης των ατόμων σε πολλαπλές και αντικρουόμενες ροές πληροφορίας (Melucci 2002). Δηλαδή, εκεί, που στο πεδίο της 'οργάνωσης του νοήματος', διέρχονται οργανική κρίση παραδοσιακά διαμεσολαβητικές συλλογικότητες (πολιτικά κόμματα και συγκεντρωτικά συνδικάτα) αλλά και θεσμοί κοινωνικοποίησης (οικογένεια, εκπαίδευση, κράτος κ.τ.λ.), τα άτομα καλούνται να επιλέξουν όχι ακριβώς νοήματα και αξίες αλλά τρόπους αποκωδικοποίησης νοημάτων

και αξιών, που φέρονται από πολλαπλές και συχνά αντιφατικές μορφές πληροφορίας. Έτσι, τα ατομικά υποκείμενα καλούνται, ενεργοποιώντας φάσματα πολλαπλών επιλογών στα διαφορετικά περιβάλλοντα του βίου, να οργανώσουν το νόημα της δράσης τους και να χαράξουν τη βιογραφία τους.

Όμως, η δράση και η βιογραφία του ατόμου διέπονται από μια οικονομία των πραγματικών δυνατοτήτων που έχει όρια συγκεκριμένα και απτά. Με άλλα λόγια, οι δυνατότητες δράσης και βιογραφικής εξέλιξης είναι πεπερασμένες, είναι περιορισμένες από τα ίδια τα όρια, που θέτουν τελικά ο χρόνος και ο χώρος στην ικανότητά μας να επιλέγουμε. Επομένως, η εξατομίκευση ως διαδικασία ατομικής ιδιοποίησης των πόρων, που χρειάζεται ο άνθρωπος για να νοηματοδοτήσει την παρουσία του στον κόσμο διαμέσου της συμμετοχής του σε πολλαπλές ομάδες (τυπικές και άτυπες, θεσμικές και μη θεσμικές), περιέχει εν σπέρματι τη χειραφέτηση, επειδή η ίδια η διαδικασία της χειραφέτησης έχει σε μεγάλο βαθμό εξατομικευτεί. Δηλαδή, έχει μετατοπίσει την αιτιολογική της βάση από τις συλλογικές βεβαιότητες του παρελθόντος στα αμφίσημα, συζητήσιμα και αβέβαια ζητήματα, με τα οποία βρίσκεται αντιμέτωπο το σημερινό αναστοχαστικό άτομο. Εδώ το άτομο σηματοδοτεί το βασικό κύτταρο αντίστασης απέναντι στις πολλαπλές μορφές βιοπολιτικής κυριαρχίας, τη βασική μονάδα δράσης, που ενεργοποιείται εντός μορφών συλλογικής αντίστασης διαμέσου της συνεργασίας και της αλληλεγγύης.

Μπορούμε να πούμε πως σε αυτή την περίπτωση η εξατομίκευση της ιδιοποίησης των πολιτισμικών πόρων, που παρατηρείται στη μετανεωτερική κοινω-

νία, συναντάται με την εξατομίκευση των χειραφετητικών πρακτικών, που απαιτούνται για την ανατροπή των υπάρχουσών σχέσεων εξουσίας σε αυτή την κοινωνία. Πράγματι, όπως μπορεί να εξατομικευτεί το ανθρώπινο κεφάλαιο από την πλευρά των εξουσιαστικών πρακτικών και των πρακτικών εκμετάλλευσης, έτσι μπορεί να εξατομικευτεί σε μεγάλο βαθμό και η ανθρώπινη υποκειμενικότητα από την πλευρά των χειραφετητικών και απελευθερωτικών πρακτικών. Δηλαδή, έχουμε δύο αντίρροπες κινήσεις εξατομίκευσης. Στη μια περίπτωση υπάρχει η δυναμική της εξουσίας που τείνει να μεταμορφώνει τον άνθρωπο σε επενδύσιμο κεφάλαιο και στην άλλη περίπτωση υπάρχει η δυναμική της κοινωνικής χειραφέτησης που τείνει να μεταμορφώνει τον άνθρωπο σε εξεγερμένο υποκείμενο. Άρα, η εξατομίκευση συστημικής προέλευσης συναντάται πρακτικά με μια αντισυστημική εξατομίκευση, με αποτέλεσμα η προκύπτουσα κρίση των διαμεσολαβητικών συλλογικοτήτων και των θεσμών κοινωνικοποίησης να οδηγεί άλλοτε σε ατομισμό και παθητικότητα και άλλοτε σε δημιουργία νέων μορφών χειραφέτησης, νέων μορφών συλλογικότητας, πιο χαλαρών, οριζόντιων και συμπεριληπτικών.

4.5. «Να γίνουμε πολιτισμικά φύση»

Η καθημερινή βιοπολιτική χειραγώγηση του ατόμου και της υποκειμενικότητάς του είναι συνάρτηση της έκτασης και του βάθους των επεμβάσεων που οι σύγχρονες μορφές κυριαρχίας εφαρμόζουν μέσω της επιστήμης και της τεχνολογίας επί των καθημερινών πρακτικών κατανάλωσης και επικοινωνίας και των θεσμι-

κών πολιτικών διαμόρφωσης της οικογένειας, της σχολικής εκπαίδευσης, της επαγγελματικής συγκρότησης κ.ο.κ. Η επιστημονική γνώση και η τεχνολογία χρησιμοποιούνται ολοένα και περισσότερο για να προσδιορίσουν κάθε φορά τις ακριβείς συνθήκες της αναπαραγωγής της ζωής, εν τη ευρεία εννοία της: αναπαραγωγή της φύσης και της κοινωνίας, των προϋποθέσεων της ανθρώπινης δράσης και της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, των μορφών εξουσίας, της βιολογικής μας δομής κ.ο.κ. Η παλαιάς κοπής απόλυτη διάκριση μεταξύ ‘αντικειμενικής εμπειρίας’ και ‘υποκειμενικής πρόσληψης’ έχει πλέον καταρρεύσει.

Μελέτες στο πεδίο των νευροεπιστημών δείχνουν ότι στην κοινωνική εμπειρία του ανθρώπου υπάρχει μια σημαντική σύνδεση μεταξύ των αισθητηριακών και των συναισθηματικών δεδομένων. Η σύνδεση αυτή, π.χ. στην εμπειρία της αφής, μεταξύ ‘αντικειμενικών’ αισθητηριακών και ‘υποκειμενικών’ συναισθηματικών δεδομένων δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας εκ των υστέρων ‘μείξης’, που επέρχεται απλώς στο επίπεδο της τελικής ‘εντύπωσης’, αλλά απορρέει κυριολεκτικά από την μερική επικάλυψη αντίστοιχων νευρωνικών συστημάτων (Gazzola et al 2012)⁴⁴. Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη λειτουργία παραγωγής συναισθηματικών δεδομένων είναι σε μεγάλο βαθμό αξεχώριστη από την πιο ‘βιολογική’ διάσταση των αισθητηριακών δεδομένων που βιώνουμε. Η μορφή, το περιεχόμενο και ο βαθμός ελκυστικότητας/απόθησης,

⁴⁴ Το συμπέρασμα προκύπτει αβίαστα: «Τα δεδομένα μας θέτουν περαιτέρω εν αμφιβόλω την ορθότητα της διάκρισης μεταξύ περιοχών του εγκεφάλου που εμπλέκονται στην αισθητηριακή και συναισθηματική επεξεργασία της αφής» (στο ίδιο: 1662).

ευχαρίστησης/δυσαρέσκειας των δεδομένων που προσλαμβάνουν οι αισθήσεις μας είναι αξεχώριστα από τα συναισθηματικά δεδομένα που ενυπάρχουν μέσα μας.

Πράγματι, αν όντως η νευροφυσιολογία αποδεικνύει πειραματικά ότι όταν προσλαμβάνουμε σωματοαισθητηριακά την εμπειρία της κοινωνικής επαφής την ίδια στιγμή αυτή η εμπειρία μεσολαβείται από τη συγκινησιακή της φόρτιση, τότε μπορούμε να πούμε ότι από βιολογική άποψη καμιά εμπειρία δεν είναι αληθινά 'αντικειμενική'. Δηλαδή, καταρρίπτεται η σύλληψη της διαφοράς φάσης και της διαδοχής μεταξύ μιας υποτιθέμενα αντικειμενικής αίσθησης των φυσικών ιδιοτήτων των πραγμάτων και των επαφών μας αφενός και μιας υποκειμενικής αξιολόγησης της προηγούμενης αίσθησης αφετέρου. Στην πραγματικότητα ο αισθητηριακός κόσμος μας λειτουργεί με τη σταθερή μεσολάβηση πολιτισμικών αναπαραστάσεων, στις οποίες εμπλέκονται τόσο η ατομική υποκειμενική κρίση όσο και οι κοινωνικά προσδιορισμένες εκδηλώσεις αυτής της κρίσης. Δηλαδή, στο μέτρο που οι συσσωρευμένες κοινωνικές εμπειρίες προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό τη λειτουργία παραγωγής συναισθηματικών δεδομένων, γίνεται εξαιρετικά δύσκολο να διαχωρίσει κανείς το βιολογικό, από το συναισθηματικό και αυτά τα δύο από το κοινωνικό.

Επομένως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το 'αντικειμενικό' συνυπάρχει με το 'υποκειμενικό' το οποίο διαπλέκεται με το 'κοινωνικό'. Και τα τρία επίπεδα σχετικοποιούνται τιθέμενα σε εισαγωγικά αφού: (α) το 'αντικειμενικό' μεσολαβείται από την υποκειμενική αξιολόγηση την ίδια στιγμή που προσλαμβάνεται αι-

σθητηριακά: (β) το 'υποκειμενικό' μεσολαβείται από άπειρες συσσωρευμένες και 'αντικειμενοποιημένες' κοινωνικές αναπαραστάσεις, ιδέες και αξίες την ίδια στιγμή που εκφέρει 'μη αντικειμενική' κρίση: (γ) το 'κοινωνικό' αποτελείται από αντικειμενικά και υποκειμενικά δεδομένα που μεσολαβούνται αντίστοιχα από υποκειμενικές παραμέτρους και αντικειμενικές εμπειρίες.

Το ζήτημα φυσικά γίνεται ακόμη πιο σύνθετο αν βάλουμε στη συζήτηση την παράμετρο πληροφορία και τον ρόλο που αυτή διαδραματίζει στον σύγχρονο βίο. Είδαμε προηγουμένως (κεφάλαιο 3.2.2.) ότι το φαινόμενο της μεταβλητότητας, ως βασική συνιστώσα της πολυπλοκότητας, που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνική οργάνωση του βίου, περιγράφει την υψηλή συχνότητα και τη μεγάλη ένταση των αλλαγών που συμβαίνουν στα διάφορα συστήματα δράσης (θεσμοί, οικογένεια, εργασία, καθημερινά δίκτυα συνύπαρξης, επάγγελμα, πολιτική κοκ.). Η συνεχής παραγωγή νέων know how που επιβάλλονται ως πρότυπα δράσης και η αδιάκοπη παραγωγή νοηματοδοτικής πληροφορίας που διακινείται σε όλα τα επίπεδα δράσης δημιουργούν μια κατάσταση, στην οποία, όποιος ελέγχει καλύτερα και πιο αποτελεσματικά την παραγωγή του πόρου πληροφορία και τον τρόπο επεξεργασίας του, ελέγχει συγχρόνως και τις προοπτικές μεταβολής των προτύπων συμπεριφοράς και των διαδικασιών απόφασης.

Σε αυτό το κοινωνικό τοπίο, οι επιλογές οικονομικής ανάπτυξης, οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης και οι διαδικασίες πολιτικής απόφασης υπόκεινται σε συνεχείς διεργασίες αναστοχαστικής επόπτευσης της δράσης στο πλαίσιο της οποίας από τις πολλαπλές ροές πληροφορίας θα προκύψουν ορισμένες πληρο-

φορίες που θα επικρατήσουν, με αποτέλεσμα να διαμορφώσουν τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά των συγκεκριμένων επιλογών, μορφών και διαδικασιών που θα υπερισχύσουν έναντι άλλων. Επομένως, στην κοινωνία η 'αντικειμενική' εμπειρία του ατόμου μεσολαβείται ολοένα και περισσότερο από τον πόρο 'πληροφορία', ενώ είναι ήδη μεσολαβημένη από την υποκειμενική συναισθηματική του κατάσταση που είναι ήδη μεσολαβημένη από την πρόσληψη και επεξεργασία της πληροφορίας. Με άλλα λόγια, στην εποχή της μετανεωτερικότητας προκαλείται μια σπείρα διαδικασιών μεσολάβησης, που καθιστά την ανθρώπινη εμπειρία μια τεχνητή δημιουργία, μια πολιτισμική κατασκευή με πολύπλοκα χαρακτηριστικά και πολλαπλές, αλληλοεπηρεαζόμενες ή συγκρουόμενες πηγές προέλευσης. Η αύξουσα αναστοχαστικότητα του βίου, τόσο στο θεσμικό όσο και στο καθημερινό επίπεδο, καθιστά την κοινωνική δράση μια αναστοχαστική κατασκευή που ενσωματώνει πολλαπλές πληροφορίες και είναι αβέβαιη ως προς την ηθική κατεύθυνση και τα κοινωνικά της περιεχόμενα⁴⁵.

⁴⁵ Είναι προφανές ότι αυτή η σύνδεση προκαλεί αμφιβολίες και πειρασμούς γύρω από την ανάγκη να προσδιοριστούν ή όχι όρια στις ανθρώπινες δυνατότητες επέμβασης επί του ανθρώπου και της φύσης του. Τέτοιοι πειρασμοί αναπτύσσονται όχι μόνο στις θετικές επιστήμες, αλλά και στον τομέα των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών ή τουλάχιστον στη μεταξύ τους συνεργασία. Έτσι, στο πλαίσιο μιας 'καινοτόμου' βιοηθικής αντίληψης περί του τρόπου συσχέτισης των τεχνοεπιστημών και της νευροεπιστημών με δεδομένα σημαντικών κοινωνικών ρυθμίσεων και πολιτικών επιλογών, έχουμε την εξωφρενική περίπτωση μιας πρότασης να ρυθμίζεται με νέο τρόπο η μορφή των ποινών που (πρέπει να) επιβάλλονται στους εγκληματίες. Χαρακτηριστικά, η φιλόσοφος Rebecca Roache, από το Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, προτείνει (Roache 2013) σκληρότερες μορφές ανταποδοτικής τιμωρίας για τους εγκληματίες (μάλιστα «χωρίς να χρειαστούν δραστικές αλλαγές στο ισχύον νομικό σύστημα»), χρη-

Ο αναστοχαστικός χαρακτήρας της δράσης (που έχει να κάνει με μια 'πληροφοριοποίηση' της ζωής γενικά και όχι μόνο συγκεκριμένων εκφάνσεών της) αναδεικνύει ως κρίσιμο ζήτημα τη μορφή της σχέσης μεταξύ της ανθρώπινης δράσης και της φυσικής ισορροπίας. Σε προηγούμενες κοινωνίες εξαρτημένες στενά από νόμους της φύσης, που ενεργούσαν ως πανίσχυρες φυσικές δυνάμεις, η ανθρώπινη δράση εκδηλωνόταν κυρίως διαμέσου των υλικών της προϊόντων και είχε τον χαρακτήρα μετασχηματισμού και όχι καταστροφής της φύσης. Αντίθετα, στη σημερινή κοινωνία, όπου η ανθρώπινη ικανότητα να επεμβαίνει επί της φύσης μπορεί να την παραγάγει ή να την καταστρέψει, η δράση γίνεται σχετικά ανεξάρτητη από τα υλικά προϊόντα της και μετατρέπεται σε καθαρή αναστοχαστική ικανότητα που επενεργεί στις ίδιες τις ρίζες της (Μελούτσι 2002). Χαρακτηριστικό παράδειγμα σήμερα είναι ότι η επιστήμη δεν αρκείται στο να γνωρίσει καλύτερα τη φύση ανακαλύπτοντας νόμους της με σκοπό να τη μετασχηματίσει, αλλά στοχεύει ευθέως να ανακαλύψει τα όρια της φύσης με σκοπό να τα υπερβεί (γενετική μηχανική, βιοτεχνολογία, νευροεπιστήμες κτλ.).

σιμοποιώντας τις γοργά αναπτυσσόμενες τεχνολογίες που σε λίγο καιρό θα επιτρέπουν: α) την παράταση της διάρκειας ζωής (έτσι, «ισόβια κάθαρξη θα μπορούσε να σημαίνει αρκετές εκατοντάδες χρόνια αντί για μερικές δεκαετίες»); β) τη μεταφόρτωση του εγκεφάλου σε ηλεκτρονικό υπολογιστή (έτσι, αυξάνοντας εκθετικά στον υπολογιστή την ταχύτητα λειτουργίας του εγκεφάλου, μέσα σε οκτώμισι ώρες «οι ποταπότεροι των εγκληματιών θα μπορούσαν να εκτίσουν μια χιλιετία σκληρής εργασίας»); γ) την αλλοίωση της αντίληψης της διάρκειας του χρόνου (έτσι, μέσω της συναισθηματικής χειραγώγησης και της χορήγησης ψυχοτρόπων φαρμάκων, «οι χειρότεροι εγκληματίες θα αποστέλλονται σε ειδικά ιδρύματα που θα αποσκοπούν να διασφαλίσουν ότι οι ποινές τους θα περάσουν όσο γίνεται πιο αργά και μονότονα»).

Επομένως, δεν χρησιμοποιούμε πλέον τη γνώση μας για να γνωρίσουμε καλύτερα τους φυσικούς νόμους με σκοπό να μετασχηματίσουμε τη φύση, αλλά αναζητούμε τα ίδια τα μυστικά της δημιουργίας της ζωής με σκοπό να την παραγάγουμε εξ αρχής, έστω και με κίνδυνο να την καταστρέψουμε ολοσχερώς. Το ίδιο το κρίσιμο δίλημμα 'δημιουργία ή καταστροφή', που βρίσκεται στη βάση της σύγχρονης ηθικής, συνιστά μια αναστοχαστική αναζήτηση της ανθρώπινης δράσης, που φαίνεται σε μεγάλο βαθμό να έχει αποσπαστεί από τα υλικά δεσμά της. Η λύση του διλήμματος δεν εξαρτάται από υλικές δεσμεύσεις, στην πραγματικότητα είναι συνάρτηση μιας καθαρά πολιτισμικής επιλογής της ανθρώπινης δράσης που αποφασίζει, αν πρέπει να θέσει όρια στον εαυτό της και ποια είναι αυτά.

Σε αυτές τις συνθήκες, η αναγνώριση της ανάγκης να αποκατασταθεί μια ισορροπία ανάμεσα στην ανθρώπινη δράση και στη φύση μπορεί να προκύψει αποκλειστικά ως αποτέλεσμα μιας βαθιά αναστοχαστικής διαδικασίας που θα οδηγήσει σε μια ρητή πολιτισμική επιλογή. Ο αυτοπεριορισμός της επεμβατικής δυναμικής του ανθρώπου επί της φύσης (εξωτερικής και εσωτερικής) δεν μπορεί πλέον να προκύψει δυνάμει θρησκευτικών ή μεταφυσικών επιταγών. Η απομάγευση της φύσης μέσω της επιστημονικής αναζήτησης καθιστά τον αυτοπεριορισμό αποτέλεσμα που μπορεί να προκύψει μέσω ενός συνειδητού αναστοχασμού που αξιοποιεί τα ίδια τα δεδομένα της γνώσης και της επιστημονικής αλήθειας.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Melucci, αναρωτιέται τι αξία έχει σήμερα το σύνθημα ενός επιφανειακού οικολογι-

σμού που μας καλεί «να επιστρέψουμε στη φύση» και, μάλιστα, με όρους κατανάλωσης και επικοινωνίας, που οι μηχανισμοί της αγοράς έχουν πλήρως ιδιοποιηθεί. Ο ίδιος διατυπώνει εναλλακτικά την εξής παρατήρηση: «Το παράδοξο και η πρόκληση είναι ότι σήμερα οφείλουμε να γίνουμε πολιτισμικά φύση, οφείλουμε, δηλαδή, να επιστρέψουμε στις φυσικές μας ρίζες και να διαφυλάξουμε το περιβάλλον μας διαμέσου πολιτισμικών επιλογών» (Μελούτσι 2002: 179). Αυτό σημαίνει πρακτικά ότι η ίδια η ελπίδα ενός προσδιορισμού των ορίων της ανθρώπινης δράσης μπορεί να προκύψει μόνο διαμέσου ανάπτυξης της αναστοχαστικότητας και της συνείδησης, όχι ως μεταφυσικός ή ηθικολογικός φόβος ότι παραβιάζουμε τη βούληση μιας υπέρτερης οντότητας (Θεός ή Φύση).

Τα κοινωνικά κινήματα είναι πλήρως εκτεθειμένα σε αυτές τις αναστοχαστικές διαδικασίες. Αυτά καθανά, είναι τα πολιτισμικά αποτελέσματα μιας κοινωνικής κρίσης που ενεργοποιεί στους ανθρώπους διλήμματα ηθικού χαρακτήρα και αναδεικνύει, ως ζητήματα κοινωνικής διάδρασης και συνειδητής δράσης, φαινόμενα ανισότητας, αδικίας, εκμετάλλευσης, διάκρισης και αποκλεισμού. Κατά συνέπεια, τα κινήματα αναπτύσσονται ως αποτελέσματα μιας βαθιάς αναστοχαστικής διαδικασίας 'αποφυσικοποίησης' των κοινωνικών διαφορών και ανισοτήτων. Όπως επισημάνθηκε παραπάνω (3.1), σύμφωνα με τον Ralf Turner ένα κοινωνικό κίνημα στις κοινωνίες μας στηρίζεται σε μια συλλογική ταυτότητα που συγκροτείται αναστοχαστικά. Δηλαδή, μέσα από ριζικές και συλλογικά θεμελιωμένες αναθεωρήσεις απόψεων, συμπεριφορών και στάσεων που διαμορφώθηκαν και εμπεδώ-

θήκαν σε προηγούμενες περιόδους.

Με άλλα λόγια, η συγκρότηση και ανάπτυξη ενός κοινωνικού κινήματος προϋποθέτει πάντοτε μια ριζική και πολιτισμική ανανέωση της στάσης των ανθρώπων που συμμετέχουν σε αυτό. Χρειάζεται, λοιπόν, μια βαθιά αναστοχαστική διαδικασία που περιλαμβάνει σύνθετες μεταβολές (αναθεώρηση απόψεων, ανάδειξη αξιών και δικαιωμάτων, μετασηματισμός αντιλήψεων περί δράσης κτλ.). Επομένως, η πρόσκληση του Melucci «να γίνουμε πολιτισμικά φύση» ταιριάζει στη μετανεωτερική αντίληψη της πολιτισμικής φύσης και του αναστοχαστικού χαρακτήρα των ανθρώπινων εμπειριών, που άλλοτε θεωρούνταν κυρίως βιολογικές και αισθητηριακές εμπειρίες. «Να γίνουμε πολιτισμικά φύση», σημαίνει εντέλει ότι η αναζήτηση του αυθεντικού στοιχείου στη ζωή μας δεν είναι ζήτημα 'επιστροφής στις απαρχές', αλλά μπορεί να γίνει μόνο μέσα από μια συνειδητή, συλλογική και δημοκρατική επεξεργασία πολιτισμικών αναπαραστάσεων, που θα επιτρέπει την όσο γίνεται πληρέστερη επανασύνδεση του είδους μας με τη φύση και τα όριά της. Προφανώς, τα κοινωνικά κινήματα έχουν πολλά να προσφέρουν σε μια τέτοια επεξεργασία και επανασύνδεση. Όμως για την αναστοχαστικότητα των κοινωνικών κινήματων θα επανέλθουμε στη συνέχεια.

5

‘Αντίδοτα’ των κινημάτων στις συνθήκες ρευστότητας: ταυτότητα, προεικόνιση, κοινότητα, αναστοχαστικότητα και αλληλεγγύη

«Κανείς δεν πρωτοτύπησε βγάζοντας μια καινούργια ιδέα. Κάθε καινούργια ιδέα είναι αποκρυστάλλωμα των ιδεών χιλιάδων άλλων ανθρώπων. Και κάποτε κάποιος πέφτει ξαφνικά πάνω στη σωστή λέξη κι εκφράζει την καινούργια ιδέα. Και μόλις η λέξη γίνει γνωστή, εκατοντάδες άνθρωποι αντιλαμβάνονται πως είχαν αυτή την καινούργια ιδέα μες στο μυαλό τους από πολύ καιρό»
(Μπ. Τρέιβεν, *Ο Θησαυρός της Σιέρα Μάδρε*)

Όπως είδαμε παραπάνω (κεφάλαιο 4.4.), οι πολιτισμικές συνθήκες, υπό τις οποίες στη μετανεωτερική κοινωνία διαμορφώνονται οι ατομικές και συλλογικές ταυτότητες, χαρακτηρίζονται από υβριδικότητα και διαπερατότητα. Συγχρόνως, σε ό,τι αφορά την οργάνωση των σχέσεων και τη ρύθμιση των συγκρούσεων μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, αυτές οι συνθήκες χαρακτηρίζονται από πολλαπλότητα και αστάθεια. Επιπλέον, διαπιστώσαμε ότι η τριπλή μετατόπιση, που λαμβάνει χώρα κατά τη μετάβαση από τη νεωτερική στη μετανεωτερική κοινωνία (από ουσιακότητα, δυαδικότητα και σταθερότητα σε υβριδικότητα, πολλαπλότητα και αστάθεια), μετατρέπει τη συλλογική δράση από θέμα ‘αντικειμενικού ταξικού προσδιορισμού’ σε ζήτημα αναστοχαστικής αναζήτησης και αντιφατικών επιλογών. Αυτό

σημαίνει ότι τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα ενσωματώνουν σε σταθερή βάση στη λειτουργία τους τη μετανεωτερική συνθήκη της πολυπλοκότητας, διαμέσου της κοινωνικής ρευστότητας και της πολιτισμικής υβριδικότητας, που προσδιορίζουν τα χαρακτηριστικά και τις ιδιότητες των ατομικών υποκειμένων, τα οποία συμμετέχουν στα κινήματα. Αν πράγματι ζούμε σε μια κοινωνία της εποχής του νεοφιλελευθερισμού στην οποία (όπως έδειξε ο Lazzarato) η καθημερινή βιοπολιτική χειραγώγηση του ατόμου και της υποκειμενικότητάς του θεμελιώνεται εν πολλοίς σε τεχνικές διακυβέρνησης, που εσωτερικεύουν στο υποκείμενο αντιφατικές πρακτικές του καθημερινού βίου, τότε τις συνέπειες αυτών των πρακτικών επί των δραστηριοτήτων των ατόμων τις επωμίζονται τα κινήματα ως φορείς συλλογικής δράσης, που θέτουν κοινές στοχεύσεις και αναζητούν μια κοινή πορεία.

Με άλλα λόγια, η εσωτερίκευση αντιφατικών περιεχομένων και κατευθύνσεων δράσης μετατοπίζεται από το ατομικό στο συλλογικό επίπεδο, από την ατομική δραστηριότητα στη συλλογική δράση, καθιστώντας έτσι πολύπλοκο και αντιφατικό το έργο των κινήματων. Τα κινήματα, επομένως, δεν έχουν απλώς να αντιπαλέψουν εξωτερικούς αντιπάλους, πρέπει συγχρόνως να αναμετρώνται με τις συνέπειες που τα ίδια υφίστανται από την εσωτερίκευση της γενικής πολιτισμικής ρευστότητας της κοινωνίας. Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι πρέπει να αναμετρώνται με πολλαπλά και ενίοτε μεταξύ τους συγκρουόμενα κριτήρια δράσης και να βρίσκουν τον δρόμο τους ανάμεσα σε αντιφατικούς προσανατολισμούς.

Η αντιφατική φύση των σύγχρονων κινήματων,

επομένως, προκύπτει ως αποτέλεσμα της συνάρτησης των δεδομένων λειτουργίας τους με την κοινωνική και πολιτισμική ρευστότητα που διαπερνά τη σύγχρονη κοινωνία (Gillan 2008). Αυτό το φαινόμενο οδηγεί μελετητές να υποστηρίζουν πως η αντιφατική δυναμική, που διαπερνά ορισμένα ριζοσπαστικά κινήματα τα κάνει να συνδυάζουν συχνά την αντικαπιταλιστική ιδεολογία τους με την έλλειψη μιας επεξεργασμένης αναστοχαστικότητας που θα οδηγούσε στην υπέρβαση των ορίων που θέτει το σύστημα εξουσίας στη δράση τους (Vakaloulis 2003: 90). Επομένως, το θεμελιώδες για τα κινήματα ζήτημα της αυτονομίας τους είναι αυτό καθαυτό ένα αντιφατικό πεδίο διάδρασης, στο οποίο αναπτύσσεται η συλλογική δράση κινηματικού τύπου.

Η δυνατότητα ενός κινήματος να διεκδικήσει την αυτονομία της συλλογικής δράσης του πρέπει κάθε φορά να αναμετράται με τις οργανωμένες προσπάθειες, που αναπτύσσουν οι πυλώνες του συστήματος εξουσίας, δηλαδή το κεφάλαιο, το κράτος, οι υπερκρατικοί φορείς, η εκσυγχρονιστική ιδεολογία, η ρητορική της ανάπτυξης κ.ο.κ., προκειμένου αυτοί οι πυλώνες να ανακτήσουν για λογαριασμό τους και να χειραγωγήσουν το νόημα της αυτονομίας προσαρμόζοντάς το στις δικές τους επιδιώξεις και στοχεύσεις. Για παράδειγμα, από τη δεκαετία του 1980 και εντεύθεν, η εκ μέρους των αυτόνομων κινημάτων απόρριψη του κράτους συχνά ενσωματώθηκε στην επίσημη και δημόσια νεοφιλελεύθερη ρητορική, σε μια προσπάθεια να ‘ενηθαρρυνθούν’ οι πολίτες να αποδεχθούν τη συστημική επιταγή να μη βασίζονται στις δημόσιες προνοιακές δομές και να αναπτύξουν τις δικές τους

ξεχωριστές και αυτόνομες από το κράτος υπηρεσίες (Böhm et al 2010: 25-6).

5.1. Η δομική αμφισημία της συλλογικής δράσης

Στο επίπεδο της βιωμένης συμπεριφοράς, με τον όρο «αμφισημία» στη σύγχρονη και πολιτισμικά πολύπλοκη μετανεωτερική κοινωνία εννοούμε ότι συχνά τα κίνητρα και τα αποτελέσματα της δράσης μας δεν είναι μονοσήμαντα και δεν ταυτίζονται πάντοτε με τις δηλωμένες αρχικές προθέσεις μας. Πολύ συχνά, ανακαλύπτουμε ότι «θέλουμε ένα πράγμα αλλά και το αντίθετό του, δοκιμάζουμε αντιτιθέμενα συναισθήματα για πρόσωπα και καταστάσεις και δεν έχουμε πάντοτε συναίσθηση τούτου, δηλώνουμε μία πρόθεση αλλά κινούμαστε για να πετύχουμε το αντίθετο αποτέλεσμα» (Μελούτσι 2002: 229). Η αμφισημία δεν είναι μια φυσική ιδιότητα των πραγμάτων, δηλαδή δεν περιέχεται εγγενώς μέσα στα ζητήματα και τα προβλήματα που μας απασχολούν.

Στην πραγματικότητα, συνιστά μια αβέβαιη στάση και αμφίρροπη συναισθηματική κατάσταση που προκύπτει όταν πλαισιώνουμε νοηματικά ένα ζήτημα και το κάνουμε έτσι να αποκτά διλημματικό χαρακτήρα. Είναι εμπειρία βιωματικού τύπου, δηλαδή άμεσα συνυφασμένη με τις πολλαπλές και αντιφατικές νοηματοδοτήσεις του επιστητού στη μετανεωτερικότητα, τόσο από την άποψη των θεσμικών πηγών αυτών των νοηματοδοτήσεων όσο και από την άποψη της αυτόνομης υποκειμενικής δυναμικής που αναπτύσσουν τα άτομα όταν συμμετέχουν ενεργά σε αυτές τις νοηματοδοτήσεις. Με άλλα λόγια, τα υποκείμενα δεν θέ-

τούν σε ισχύ την αμφισημία θεωρητικά, σαν να την ενεργοποιούν ως συνολικό φαινόμενο συμπεριφορικής αμφιρρέπιας απέναντι στα πράγματα. Αντίθετα, την ενεργοποιούν πάντοτε στην πράξη, όταν μπροστά στα διλήμματα της δράσης τους τοποθετούνται με τη συμπεριφορά τους και τα συναισθήματά τους στον ένα ή στον άλλο πόλο του διλήμματος. Επομένως, είναι αληθινά δύσκολο όχι πώς να εντοπίσουμε την αμφισημία, αλλά πώς να τη βιώσουμε (στο ίδιο: 230), πώς να βιώσουμε τη σχέση μας με το δίλημμα, τελικά πώς να εκτιμήσουμε το γεγονός ότι βρισκόμαστε εκ των πραγμάτων τοποθετημένοι στη μία πλευρά της πολικότητας, ενώ απέναντί μας βλέπουμε την άλλη πλευρά της.

Τα συλλογικά φαινόμενα, που αποκαλούμε ‘κινήματα’, συχνά προσεγγίζονται με απλουστευτικό τρόπο σαν μορφές συλλογικής δράσης ολοκληρωμένες, αμιγείς και εσωτερικά ενοποιημένες. Στην απλοϊκή καθημερινή σκέψη και σε ορισμένες ‘αβανγκάρντ’ πολιτικές ρητορικές τα κινήματα γίνονται αντιληπτά ως συντεταγμένοι σχηματισμοί, που οδηγούνται από μια εγγενή και ενιαία εσωτερική λογική δράσης η οποία υπαγορεύει την αντιμετώπιση των εσωτερικών διαφωνιών με διαδικασίες που καταλήγουν στην επικράτηση της ‘σωστής άποψης’. Έτσι, η απόδοση ομοιογένειας και συνεκτικότητας στα κινήματα οδηγεί σε μια πρόσληψή τους ως φαινομένων με σταθερές και ‘αντικειμενικές’ ιδιότητες. Όπως είδαμε ήδη, όμως, στην πραγματικότητα αυτή είναι η αντίληψη μιας μυθοποιημένης οντότητας, που εμφανίζεται εγγενώς και δομικά ενοποιημένη χωρίς αξιόλογες εσωτερικές διαφορές και προβλήματα συνοχής, που θα μπορούσαν να

υποθηκεύουν το ενιαίο πολιτικό σχέδιο.

Κάθε προσπάθεια να κατανοηθούν σε βάθος οι μορφές συλλογικής δράσης που αποκαλούμε ‘κινήματα’, οφείλει να εφαρμόζει αυστηρά τη μεθοδολογική διάκριση μεταξύ των εμπειρικών μορφών υπό τις οποίες ένα κίνημα εμφανίζεται και της αναλυτικής προσέγγισης που εφαρμόζει επάνω του ο παρατηρητής. Ή, με άλλα λόγια, να διακρίνει ανάμεσα σε μια τάση του παρατηρητή να ‘εγγράφει’ τα κινήματα στο δικό του διανοητικό ορίζοντα αφενός και στις εμπειρικές διαστάσεις του κινήματος αφετέρου. Σύμφωνα με μια διατύπωση του Melucci (1984: 3): «Ένα κοινωνικό κίνημα είναι ένα αντικείμενο οικοδομημένο από την ανάλυση και δεν συμπίπτει με τις εμπειρικές μορφές της συλλογικής δράσης». Ο Melucci εδώ μας παροτρύνει να στρέψουμε την ανάλυση στην κατεύθυνση να διακρίνουμε και να αναγνωρίσουμε το κίνημα από την αρχή και όχι να το θεωρήσουμε δεδομένο από μια πρώτη ματιά στις πρακτικές όψεις της εμφάνισής του.

Μας προτρέπει να συναγάγουμε το κίνημα μέσα από την ανάλυση αντιφατικών μορφών δράσης, που συναντάμε στο εσωτερικό του και όχι να το συναντήσουμε σαν έτοιμη, εμπειρικά ολοκληρωμένη και αμιγή μορφή συλλογικής δράσης. Ασκεί οξεία κριτική στις προσπάθειες να εξωραϊστούν τα κινήματα, να μυθοποιηθούν ως ιστορικά καθαρές και ακαταμάχητες μορφές δράσης, για παράδειγμα απομονώνοντας μεθοδολογικά και οντολογικά τις ‘επαναστατικές’ από τις ‘περιθωριακές’ συλλογικές συμπεριφορές εντός του κινήματος. Θεωρεί ότι διαφορετικά δεδομένα όπως η συλλογική δράση, οι συμπεριφορές κρίσης και οι αποκλίνουσες συμπεριφορές είναι κατηγορίες συ-

μπεριφοράς που έχουν μάλλον αναλυτική σημασία (δηλαδή χρησιμεύουν να διακρίνουμε τα επίπεδα εσωτερικής διαφοροποίησης) παρά αμιγώς εμπειρικό βάρος, ακριβώς επειδή «καμία εμπειρικά διαπιστώσιμη συμπεριφορά δεν ανάγεται εξ ολοκλήρου σε μία μονάχα από αυτές τις κατηγορίες» (Melucci 1977: 97).

Με αυτή τη διατύπωση, ο Melucci διακρίνει μέσα στα φαινόμενα συλλογικής δράσης πολλαπλές σημασίες και δυναμικές που εξαλείφουν τη φαινομενική ενότητα του εμπειρικού αντικειμένου. Για παράδειγμα, σημειώνει με έμφαση πως το φεμινιστικό κίνημα αναπτύσσεται ως ετερογενής συλλογική διαδικασία, στην οποία συνυπάρχουν διαφορετικά κίνητρα δράσης, που αναφέρονται ταυτοχρόνως στο δικαίωμα στη διαφορά, στην ισότητα των δικαιωμάτων, στην αγορά αγαθών και φεμινιστικών συμβόλων και στην ποιότητα των διαπροσωπικών σχέσεων (Melucci 1984: 3). Επομένως, για να κατανοήσουμε τα περιεχόμενα ενός συγκεκριμένου κινήματος, πρέπει πριν απ’ όλα να αντιληφθούμε ότι το κίνημα είναι φορέας πολλαπλών και συχνά αντιφατικών διεκδικήσεων, που αναφέρονται σε διαφορετικά επίπεδα και σε διαφορετικές σημασίες της συλλογικής δράσης.

Αυτό το φαινόμενο δεν μπορεί βέβαια να γίνει αντιληπτό ως αποτέλεσμα ‘παρείσφρησης’ εξωγενών στοιχείων σε μια αμιγώς ‘κινηματική’ λογική δράσης. Η λογική της συνομοσιολογίας χρησίμευσε πολύ συχνά στον εξοβελισμό των εσωτερικών διαφωνιών και των φυσικών φορέων τους. Όμως, σε μια πολύπλοκη κοινωνία όπως η σημερινή, που δεν είναι αρμονική και διαφανής αλλά χαρακτηρίζεται από την απροσδιοριστία και τη διαφορούμενη στάση, η αμφισημία της

δράσης των κινημάτων εξηγείται από την εγγενώς αντιφατική φύση τους. Πράγματι, το γεγονός ότι στις σύγχρονες κοινωνίες εμφανίζονται δύο βασικά πρότυπα πολιτισμικού προσδιορισμού των αναγκών (βλ. παραπάνω υποσημείωση 3) -από τη μια πλευρά η ταυτότητα του υποκειμένου και οι αναγωγικές ιδιότητες και, από την άλλη η οικονομία, η αναφορά στο σύστημα και οι υπερ-κοινωνικοποιημένες ανάγκες- δεν σημαίνει πως καθένα από αυτά τα μοντέλα χαρακτηρίζει με καθαρό τρόπο αντίστοιχες, διαφοροποιημένες και αμιγείς μορφές δράσης (π.χ. αντιστοίχως, κινήματα και τεχνοκρατικές ομάδες). Η πολιτισμική επικοινωνία και η αμοιβαία επιρροή μεταξύ προτύπων δράσης και αναγκών που αναφέρονται σε διαφορετικούς τύπους αιτιολόγησης της συμπεριφοράς είναι φαινόμενα καθημερινά στα κινήματα και επηρεάζουν σημαντικά τις επιλογές των υποκειμένων⁴⁶.

⁴⁶ Σύμφωνα με τον Touraine, επίσης, τα σύγχρονα πολιτισμικά κινήματα που υπερασπίζονται δικαιώματα και μετασχηματίζουν την εικόνα ενός κοινωνικού υποκειμένου (γυναίκες, ομοφυλόφιλοι, μειονότητες κ.ά.) χαρακτηρίζονται από δυαδικότητα, δηλαδή διαπερνούνται από αντιφατικές λογικές δράσης και αντιφατικούς προσανατολισμούς. Π.χ. το κίνημα των γυναικών αναδεικνύει τη γυναίκα ως Υποκείμενο στο μέτρο που υπερασπίζεται τη γυναικεία διαφορά και προσπαθεί να δώσει ένα αυτόνομο περιεχόμενο στη γυναικεία ταυτότητα. Αλλά συνάμα (στη πιο επίσημη και θεσμική ‘φεμινιστική’ εκδοχή του) διεκδικεί ένα τύπο ισότητας που τείνει να ενσωματώσει τη γυναίκα στην οικονομία και στην αγορά, να την καταστήσει ικανή να ιδιοποιηθεί και αυτή το είδος ζωής, εξουσίας και ισχύος που κατέχουν ήδη οι άνδρες (Touraine 1999a: 102). Η ίδια αντιφατικότητα διαπερνά επίσης το οικολογικό κίνημα το οποίο αφενός υπερασπίζεται έναν οικολογικό προσανατολισμό που βασίζεται σε μια διευρυμένη αντίληψη της ανθρώπινης ελευθερίας και του δικαιώματος πολιτισμικής έκφρασης, αφετέρου, όμως συγκροτεί τον οικοφασισμό ως δόγμα κατίσχυσης της φύσης επί του ανθρώπου ή ως αντι-ανθρώπινη θρησκεία της φύσης.

Στην πραγματικότητα, το σύστημα των διαφορετικών πολιτισμικών αναπαραστάσεων των αναγκών είναι οριζόντιο, κυκλοφορεί παντού και διατρέχει ολόκληρη την κοινωνία με τρόπο, ώστε οι διαφορετικές κοινωνικές ομάδες να το ιδιοποιούνται με τρόπο δυναμικό και αντιφατικό (Melucci 1983: 155-7). Στο πλαίσιο αυτό, η αναφορά στην ταυτότητα (που σε πρώτη ματιά περιέχει μια δυναμική αντίσταση στον καταναλωτισμό) είναι δυνατό να περιέχει και ένα μήνυμα ενσωμάτωσης στη λογική της αγοράς και στα καταναλωτικά πρότυπα ζωής. Με τον ίδιο τρόπο, αλλά σε αντίστροφη φορά, η κοινωνικότητα των αναγκών (που εκ πρώτης όψεως συνάδει περισσότερο με τις συστημικές επιταγές της κατανάλωσης) μπορεί να αξιοποιηθεί ως σύνθημα, προκειμένου τα κινήματα να αντιταχθούν στην κοινωνική περιθωριοποίηση και στην υπερατομίκευση των κοινωνικών αιτημάτων. Ο Melucci παρατηρεί χαρακτηριστικά: «Εδώ βρίσκεται όλη η αμφισημία των κινημάτων. Ενώ αρνούνται ένα ‘κοινωνικό’ ολοένα περισσότερο υποκείμενο στην κανονικότητα, στην ορθοπεδική της συμπεριφοράς, στον διάχυτο έλεγχο, ανοίγουν συνάμα τον δρόμο σε κάθε φυγή προς τον μύθο της ταυτότητας, προς την αποδραστική ανάκαμψη, προς την αυταπάτη ενός ατόμου και μιας φύσης μαγικά λυτρωμένων από τους δεσμούς του κοινωνικού δραν» (στο ίδιο: 161).

Κατά λογική ακολουθία, τα σύγχρονα κινήματα, όπως και κάθε άλλη μορφή συλλογικής δράσης, χαρακτηρίζονται από μια ‘δομική αμφισημία’, που οφείλεται στην πολύπλοκη φύση της μετανεωτερικής κοινωνίας αυτής καθωυτής και στον τρόπο συσχετι-

σης των κινημάτων με αυτή την πολυπλοκότητα. Η δυναμική αυτής της αμφισημίας οδηγεί συχνά τα κινήματα να συμβάλλουν στην ανανέωση των θεσμών, επειδή εκ των πραγμάτων συγκροτούν καινούριες ελίτ, ενώ εκσυγχρονίζουν τις οργανωτικές μορφές των σχέσεων και δημιουργούν στην κοινωνία νέους στόχους και νέα γλωσσικά ιδιώματα κατάλληλα να τα ιδιοποιηθεί το σύστημα εξουσίας. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, αμφισβητούν τους μηχανισμούς που χειραγωγούν την παραγωγή πληροφορίας και εμποδίζουν την ανεξέλεγκτη διάδοση της εργαλειακής λογικής του καπιταλισμού για τη διαχείριση της κοινωνικής πολυπλοκότητας (Melucci 1995: 115-6). Δηλαδή, εμποδίζουν να κατοχυρωθούν τα κριτήρια της αποδοτικότητας και της αποτελεσματικότητας ως τα μοναδικά μέτρα για τη νοσηματοδότηση των πράξεων και αποκαλύπτουν τα συμφέροντα και τις μορφές εξουσίας που κρύβονται πίσω από την ‘ουδέτερη’ λογική αυτών των κριτηρίων. Υπό την έννοια αυτή, είναι φυσικό να διακρίνει κανείς στα κινήματα μια σαφή μείξη μορφών πάλης που προέρχονται από διαφορετικές κινηματικές λογικές (Tari 2012: 15).

Μπορούμε, κατά συνέπεια, να ασκήσουμε κριτική σε μια μεταφυσικού χαρακτήρα φιλοσοφία της ιστορίας που ισχυρίζεται πως οι συλλογικοί δρώντες είναι ενοποιημένα υποκείμενα που δρουν στο προσκήνιο της ιστορίας συνεκτικά και μονοδιάστατα. Η κοινωνιολογική ανάλυση της συλλογικής δράσης οφείλει να αμφισβητήσει την υπόθεση της εμπειρικής ενότητας των κινημάτων και να την αντικαταστήσει με την υπόθεση μιας δομικής πολλαπλότητας των προσανατολι-

σμών, των νοημάτων και των σχέσεων που συγκλίνουν προς το ίδιο εμπειρικό φαινόμενο. Γι’ αυτόν τον λόγο ο Melucci αποκαλεί τα κινήματα «πολυδιάστατες πραγματικότητες», ή «πολυπολικά συστήματα δράσης» που επηρεάζουν διαφορετικά επίπεδα του κοινωνικού συστήματος, επιδιώκουν διαφορετικούς στόχους και ανήκουν σε διαφορετικές φάσεις ανάπτυξης του συστήματος» (1995: 112). Εκκινώντας από αυτό τον ορισμό, θεωρεί (στο ίδιο: 112-3) πως η τάση να εξετάζονται τα κινήματα αποκλειστικά ως πολιτικοί δρώντες, δηλαδή μονάχα σε ό,τι αφορά τις επιπτώσεις τους επί του πολιτικού συστήματος, είναι μια τάση πολιτικού αναγωγισμού, που επικεντρώνεται στενά στον πολιτικό χαρακτήρα των κινημάτων, ενώ αγνοεί τον σημαντικό ρόλο τους στη δημιουργία πολιτισμικών προτύπων και συμβολικών προκλήσεων.

Εκτός των πολιτισμικών προσανατολισμών και των νοηματικών πλαισιώσεων, μια άλλη πλευρά της πολυδιάστατης πραγματικότητας των σύγχρονων κινήματων είναι η συχνή μείξη νόμιμων και μη νόμιμων μορφών δράσης. Στη μαρξιστική θεωρητική ανάλυση για τα κινήματα και στην αντίστοιχη κομμουνιστική πολιτική πρακτική το ‘πρόβλημα’ των ‘άγριων μη νόμιμων συμπεριφορών’ εξορκιζόταν σχετικά εύκολα ανάγοντάς το απλώς σε απειθάρχητα, περιθωριακά και ‘λουμπεν στοιχεία’. Η χρήση της έννοιας ‘λουμπεν-προλεταριάτο’ σε αυτές τις παραδόσεις ήταν εξ ορισμού συνυφασμένη με μια κοινωνικά απαξιωτική και πολιτικά υποτιμητική αντίληψη του ρόλου, που μπορούν να διαδραματίσουν τα πιο περιθωριοποιημένα στρώματα σε πιθανές κοινωνικές συμμαχίες εντός των

κινημάτων⁴⁷. Άλλοτε πάλι, η έννοια αυτή συνδέεται με την αναρχική σκέψη υποστηρίζοντας ότι ο αναρχισμός αποτελεί την ιδεολογία του λουμπενπρολεταριάτου⁴⁸.

Το λουμπενπρολεταριάτο έπαιζε εδώ τον ρόλο του κοινωνικού στρώματος-σκιάχτρου που έτεινε, με την πολιτικά απαίδευτη συμπεριφορά του και με παντελή έλλειψη ιδεολογικού προσανατολισμού, να δρα άναρχα, ανεξέλεγκτα και διαλυτικά. Αυτές οι ‘λούμπεν συμπεριφορές’ εμφανίζονταν ως το αντίθετο παράδειγμα έναντι της συλλογικής πειθαρχίας, της πολιτικής εκπαίδευσης και της άρτιας οργάνωσης που όφειλε να επιζητά το συνειδητό μέλος του κόμματος ή του συνδικάτου. Έτσι, ο δημοκρατικός συγκεντρωτισμός των κομματικών και των συνδικαλιστικών οργανώσεων εξοβέλιζε τις πολιτικά ‘παραβατικές’ συμπερι-

⁴⁷ Βλ. χαρακτηριστικά στο *Μανιφέστο*: «Το κουρελοπρολεταριάτο, αυτή η παθητική σαπίλα των κατώτατων στρωμάτων της παλαιάς κοινωνίας, συμπαρασύρεται εδώ κι εκεί στο κίνημα από μια προλεταριακή επανάσταση, εξαιτίας όμοις των συνθηκών της ζωής του, είναι πάντα πιο πρόθυμο να εξαγοραστεί για αντιδραστικές ραδιουργίες», (Μαρξ & Ένγκελς 2004: 60). Επίσης, στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, ο Μαρξ, περιγράφοντας τις διάφορες μορφές ύπαρξης του «σχετικού υπερπληθυσμού» ή «βιομηχανικού εφεδρικού στρατού», φτάνει στο τελευταίο στρώμα που περιλαμβάνει το λουμπενπρολεταριάτο: «Τέλος, το κατώτατο κατακάθισμα του σχετικού υπερπληθυσμού έχει το ενδιαίτημά του στη σφαίρα του παουπερισμού (pauperisms, έσχατη εξαθλίωση). Αν αφήσουμε κατά μέρος τους αλήτες, τους εγκληματίες, τις πόρνες, με δυο λόγια το καθαυτό λουμπενπρο-λεταριάτο, το κοινωνικό αυτό στρώμα αποτελείται από τρεις κατηγορίες. Πρώτα, από τους ικανούς προς εργασία. (...) Δεύτερο, από τα ορφανά και τα παιδιά εξαθλιωμένων, (...). Τρίτο, από τους ξεπεσμένους, απαθλιω-μένους, ανίκανους προς εργασία» Μαρξ 2002: 666-7.

⁴⁸ Η Ρόζα Λούξεμπουργκ σημειώνει emphaticά: «Ο αναρχισμός, στα πλαίσια της ρώσικης επανάστασης, δεν αποτελεί τη θεωρία του αγωνιζόμενου προλεταριάτου, αλλά το ιδεολογικό έμβλημα του λούμπεν προλεταριάτου που γρυλίζει σαν μια αγέλη από σκυλόψαρα στα απόνερα του πολεμικού πλοίου της επανάστασης» Λούξεμπουργκ 1997: 14.

φορές ατόμων και ομάδων στιγματίζοντάς τες απλώς ως ‘λούμπεν συμπεριφορές’ και αποκλείοντας εξ ορισμού οποιονδήποτε διάλογο με τους φορείς αυτών των συμπεριφορών.

Στην περίπτωση, όμως, κάποιων σύγχρονων κινημάτων διαρρηγνύεται στην πράξη το ταμπού του λουμπενπρολεταριάτου, που στάθηκε εμπόδιο στην επαναστατική στρατηγική μαρξιστικής έμπνευσης (Tari 2012, Zibechi 2010). Έτσι, νέες κινηματικές μορφές διάδρασης όχι μόνο ανέχονται αλλά και προϋποθέτουν τη συμβίωση και συνεργασία κοινωνικά ετερογενών ομάδων, που θα δώσουν στο κίνημα μια πλούσια προοπτική συλλογικής δράσης (Azzaro 2013) μπολιασμένης ταυτόχρονα με ‘θετικότητα’ και ‘αρνητικότητα’, πρόταση και απόρριψη, συνεργασία και σύγκρουση, νόμιμες και μη νόμιμες ενέργειες. Αυτή η ετερογένεια των συμπεριφορών είναι χαρακτηριστικό που παρατηρείται στα κινήματα, που από τη δεκαετία του 1960 και μετά ονομάστηκαν ‘νέα κοινωνικά κινήματα’ καθώς και στα σύγχρονα κινήματα του 21^{ου} αιώνα. Έτσι, σήμερα θεωρείται πολύ φυσικό να συναντάει κανείς στα κινήματα μεικτές συμπεριφορές, δηλαδή έναν συνδυασμό συλλογικών δράσεων, συμπεριφορών κρίσης και αποκλινουσών συμπεριφορών, που σε επίπεδο πρακτικής εκδήλωσης αναφέρονται αντίστοιχα σε ανοιχτή αναστοχαστική δράση, αποπροσανατολισμένη έκφραση και παραβατική έκρηξη. Η σύμμιξη αυτών των συμπεριφορικών εκφάνσεων δεν συμβαίνει μόνο ως συνδυασμός διαφορετικών μορφών συμπεριφοράς, που ανήκουν σε διαφορετικά υποκείμενα και ομάδες, αλλά συχνά τα ίδια υποκείμενα είναι δυνατό να μετατοπίζονται από τη μια μορφή στην άλλη.

Είναι φανερό ότι ιστορικά η πρόσληψη των κινημάτων ως συλλογικών φαινομένων που χαρακτηρίζονται από μεταφυσική ενότητα και συνεκτικότητα ανήκει σε μεγάλο βαθμό στη μεγάλη αφήγηση της ορθόδοξης μαρξιστικής θεωρίας, στο μέτρο που αυτή αντικειμενοποιεί την ταξική πάλη μέσα από έναν αιτιοκρατικό αναγωγισμό της τάξεων, που συγκρούονται στη βάση της οικονομικής παραγωγής σε μορφές οργανωμένης συλλογικής δράσης. Σε ό,τι αφορά μια ‘ανανεωμένη’ αριστερή σκέψη που επιχειρεί να αναβιώσει τη μεγάλη αφήγηση, αυτή διεκδικεί την ‘επανα-αντικειμενοποίηση της ταξικής πάλης, δηλαδή τη φαντασιακή ανασύνθεση και απορρόφηση της υπαρκτής κοινωνικής πολλαπλότητας, ώστε να ανασυγκροτηθούν τα μεγάλα συλλογικά υποκείμενα του παρελθόντος και να ανασυσταθεί το ενιαίο συγκρουσιακό μέτωπο, που χώριζε τους δύο μεγάλους ταξικούς παίκτες στην εποχή του βιομηχανικού καπιταλισμού. Έτσι, απέναντι σε μια τάχα ενιαία αστική τάξη, δεν μένει παρά να αναπροσδιοριστούν επεκτατικά τα καινούργια κοινωνικά όρια μιας δήθεν ενιαίας εργατικής τάξης.

Γι’ αυτόν τον λόγο, αναγκαστικά η αναβίωσή της τελευταίας προϋποθέτει, έστω και διστακτικά, την ταξική προσάρτηση νέων περιθωριακών ταυτοτήτων, που άμεσα ή έμμεσα συνδέονται με την έννοια της εργασίας. Το γεγονός ότι αυτές οι νέες ταυτότητες (πρεκαριάτο, μετανάστες, οικιακή εργασία, αγρότες επιβίωσης, άμισθη αναπαραγωγική εργασία, παιδική εργασία, σεξουαλική εργασία, εργασιακή δουλειά κ.ο.κ.) συντηρούν μια ασταθή, προσωρινή και αναστρέψιμη σχέση με την πραγματικότητα της εργασίας, που σύμ-

φωνα με την άλλοτε ορθόδοξη μαρξιστική θεωρία συνιστά προϋπόθεση απαξιοτικής συμμετοχής στις ορδές του υποπρολεταριάτου, δεν αποτελεί πρόβλημα για τους σύγχρονους υποστηρικτές της ‘επανααντικειμενοποίησης’ της ταξικής πάλης. ‘Άλλωστε, είναι αλήθεια ότι ο όρος ‘υποπρολεταριάτο’ –όχι τυχαία σε έναν νεοφιλελεύθερο καπιταλισμό που γκρεμίζει συλλήβδην τα δικαιώματα των εργαζομένων– τείνει να εκλείψει από τη σύγχρονη μαρξιστική ορολογία. Διαφορετικά, ο καθένας από εμάς θα κινδύνευε να ταξινομηθεί οντολογικά (πραγματικά ή δυνητικά), ως μέλος αυτού του εξαθλιωμένου κοινωνικού στρώματος που, ‘φυσιολογικά’, δεν έχει προοπτική ούτε ταξικής συνείδησης ούτε επαναστατικού προσανατολισμού, επομένως θα ήταν άχρηστος για το μεγάλο επαναστατικό σχέδιο!

Σε μια πιο φιλοσοφική προσέγγιση του ζητήματος της αμφισημίας των σύγχρονων μορφών συλλογικής υποκειμενικότητας ο Paolo Virno (βλ. Ψημίτης 2011: 306-7) διατυπώνει μια γενικότερη θέση περί της ‘οντολογικής αμφισημίας’. Ο Virno υποστηρίζει ότι όλες οι μορφές υπόστασης, ως θεμελιώδεις οντότητες «εν σχέσει με τον κόσμο, με τους άλλους, με τη ζωή», είναι αμφίσημες και γεννούν αντιφατικά αποτελέσματα (Virno 2002). Για παράδειγμα, το ‘πλήθος’ ως μορφή υπόστασης συνιστά μια θεμελιώδη αμφισημία του βίου, ακριβώς επειδή μπορεί να οικειοποιηθεί την καιροσκοπική στάση ζωής είτε ως αποδοχή μιας εξωτερικής κυριαρχίας και να οδηγήσει στη δουλικότητα και στη διαφθορά, είτε ως εγγύτητα και ευαισθησία προς το εφικτό και να οικοδομήσει κοινωνικούς απελευθερωτικούς αγώνες. Με την έννοια αυτή, η οντο-

λογική αμφισημία των ρευστών υποκειμενικότητων του σύγχρονου βίου περιλαμβάνει αναπόδραστα μερικές δυνητικότητες αλλά συγχρόνως και τα αντίθετά τους. Έτσι, η κατηγορία του μεταφορντικού ‘πλήθους’ είναι ένας οντολογικός πυρήνας ζωής εντός του οποίου τα ατομικά υποκείμενα μπορούν να διαμορφώσουν άλλοτε την εξέγερση και άλλοτε την υποταγή. Σε αυτό το σημείο προφανώς, όπως είδαμε παραπάνω (4.2.2.), ο Νίπο διαχωρίζει αισθητά την αντίληψή του για το πλήθος από εκείνη των Hardt και Negri, στο μέτρο που οι τελευταίοι διατηρούν μια αποκλειστικά θετική άποψη για τις απελευθερωτικές δυνατότητες του πλήθους.

Από μια άλλη σκοπιά, η Ουγγαρέζα φιλόσοφος Ágnes Heller παρατηρεί πως τα ριζοσπαστικά κινήματα ασκούν μια επιρροή ‘πλουραλιστικού τύπου’, που αναφέρεται σε πολλαπλές ανάγκες οι οποίες ανήκουν σε διαφορετικά πρότυπα ζωής. Σημειώνει: «Κατ’ αρχήν οι ριζικές ανάγκες είναι οι ίδιες πλουραλιστικές. Δεν υπάρχει κανένα κίνημα του οποίου όλο το σύστημα αναγκών να οργανώνεται γύρω από ριζικές ανάγκες. Υπάρχουν διάφορα ριζοσπαστικά κινήματα που αποτελούν τον πυρήνα των αυτοδιαχειριστικών κινήματων, άλλα επίσης που τα συναντάμε στην επανάσταση του τρόπου ζωής ή στα φεμινιστικά κινήματα. Κατά συνέπεια, αυτά όλα δεν αναφέρονται στο ίδιο σύστημα αναγκών και δεν θέλουν να επηρεάσουν την κοινωνία προς την ίδια κατεύθυνση. Υπάρχει εν τούτοις ένα κοινό χαρακτηριστικό σε όλες τις επιλογές που κάνουν τα ριζοσπαστικά κινήματα: όλα αποκλείουν από τα συστήματα αναγκών που προτιμούν, εκείνες τις ανάγκες που εκφράζουν ή σημαίνουν στην πράξη την χρησιμοποίηση του ανθρώπου σαν απλού μέσου.

Όταν μιλάμε για ριζικές ανάγκες, που σκοπεύουν να επηρεάσουν ή να καθοδηγήσουν το σύστημα των αναγκών από την άποψη του τρόπου ζωής που προτιμούν, βεβαιώνουμε ταυτόχρονα πως πρόκειται για έναν οδηγό δράσης, για μια επιρροή πλουραλιστικού τύπου, στο βαθμό που εξασκείται ξεκινώντας από διαφορετικά πρότυπα ζωής» (Χέλλερ χ.χ.: 87).

Πράγματι, ο κανόνας σε ότι αφορά την κριτική των αναγκών είναι «(...) να μην αρνούμαστε ποτέ την ικανοποίηση μιας ανάγκης, αλλά να επικαλούμαστε άλλες ανάγκες, που κι αυτές είναι υπαρκτές σε άλλους ανθρώπους» (στο ίδιο: 89-90). Με άλλα λόγια, τα ριζοσπαστικά κινήματα είναι φορείς συνεχούς αντίστασης στις απόπειρες χειραγώγησης των ανθρώπων και η χειραφετητική δυναμική τους ταυτίζεται με αυτή την αντίσταση. Κατά συνέπεια, οι μόνες ανάγκες που αποκλείονται από τον ορίζοντα των κινηματικών αξιών είναι εκείνες που μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο διαμέσου της εκμετάλλευσης, της χειραγώγησης και του αποκλεισμού. Γι’ αυτό τον λόγο, η κινηματική δυναμική υπεράσπισης των αναγκών ταυτίζεται με τη διαρκή πάλη εναντίον της μετατροπής του ανθρώπου σε απλό μέσο για την ικανοποίηση αναγκών. Επομένως, το γεγονός ότι τα κοινωνικά κινήματα υπερασπίζονται ταυτόχρονα ριζικές και μη ριζικές ανάγκες επιβάλλει τον σεβασμό των πολύμορφων και διαφορετικών αιτημάτων τους και εγγράφει την αμφισημία της δράσης στην εγγενή δυναμική παρέμβασης στην κοινωνία που ασκούν τα κινήματα.

Ο *Μάης του ‘68* είναι μια χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της αμφι- ή πολυ-σημίας της δράσης. Ο Henri Weber αναλύοντας το κίνημα του Μάη υποστη-

ρίξει ότι στην πραγματικότητα βλέπουμε τρία κινήματα (ή τρεις κινηματικές διαστάσεις) μαζί: ένα δημοκρατικό-ελευθεριακό, ένα ηδονιστικό-κοινοτιστικό και ένα ρομαντικό-μεσσιανικό. Το πρώτο ήταν μια συλλογική αντίδραση αμεσοδημοκρατικού χαρακτήρα κατά των αρχαϊκών μορφών άσκησης της εξουσίας, αλλά και της τεχνοκρατίας, Το δεύτερο ήταν μια συλλογική έκρηξη ενάντια στην προϊούσα εμπορευματοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων και στην άνοδο του εγωιστικού ατομικισμού. Το τρίτο ήταν μια εκδοχή επαναστατικού ρομαντισμού που ενεργοποίησε ορμητικά τον αντικαπιταλισμό και την εναλλακτική ριζοσπαστικοποίηση που αποτέλεσαν βασικές αρχές του *Μάη του '68* (Weber 2014: 131 κε).

Παρατηρούμε πολύ συχνά ότι, όταν τα κοινωνικά κινήματα βρίσκονται στην επικαιρότητα, δέχονται από δεξιά και αριστερά μια απλοϊκή κριτική η οποία είναι εν πολλοίς προϊόν μιας ανέξοδης εφαρμογής της διαδικασίας ‘ψυχολογιοποίησης’ των ανθρώπων που συμμετέχουν σε αυτά ή τουλάχιστον ορισμένων επιμέρους ομάδων. Είναι φανερό, δηλαδή, ότι πολλοί από τους ‘αναλυτές’ της επικαιρότητας των κινημάτων δεν κατανοούν ότι αυτά συνιστούν σύνθετες και αντιφατικές διαδικασίες νοηματοδότησης των εσωτερικών και εξωτερικών δεδομένων, κατά συνέπεια συνιστούν, επίσης σύνθετες και αντιφατικές συλλογικές δράσεις. Έτσι, ακριβώς επειδή περιφρονούν την αξίωση των κινημάτων να γίνονται αντιληπτά, όπως αυτά τα ίδια αυτοπροσδιορίζονται, δεν κατανοούν τα κινήματα, όπως είναι, αλλά αρκούνται να τα κατατάσσουν κάθε φορά σε μια ειδική κατηγορία δράσης, που ορίζεται με βάση την εύκολη πρακτική της ‘ψυχολογιοποίησης’

της συμπεριφοράς των συμμετεχόντων σε αυτά. Μ’ αυτόν τον τρόπο, αποδίδονται στα κινήματα ψυχολογικά χαρακτηριστικά (βία, απόρριψη, μνησικακία, μικροαστικά αδιέξοδα, ταξική οργή κ.τ.λ.), που προσδιορίζονται μονομερώς με βάση αποκλειστικά συναισθηματικά (και μάλιστα αρνητικού τύπου) κριτήρια. Έτσι αυτοί οι ‘αναλυτές’ εμφανίζουν τα κινήματα ως κολοβά, αυτιστικά, καταστρεπτικά, ανεύθυνα κ.ο.κ., ενώ συγχρόνως δεν φείδονται επαίνων όταν αναφέρονται σε ‘πιο υπεύθυνες’ συλλογικές στάσεις και δράσεις, δηλαδή εκείνες που προκύπτουν σχεδόν πάντα μετά από αποφάσεις συγκεντρωτικών κομματικών ή συνδικαλιστικών οργάνων.

Όπως είναι φυσικό, τα κινήματα των νέων συχνά πυκνά γίνονται αντικείμενα τέτοιων ηθικολογικών προσεγγίσεων που απολήγουν σε μια διχασμένη στάση. Με άλλα λόγια, άλλοτε οι νέοι ‘αγκαλιάζονται’, ‘πααραχάιδεούνται’ και κολακεύονται από τα μίντια τα οποία από τις κινητοποιήσεις των νέων υπογραμμίζουν και επικροτούν επιλεκτικά τα χαρακτηριστικά της ‘ζωντανίας’ και της ‘ορμής’ της ηλικίας, προσπαθώντας συγχρόνως να υποβαθμίσουν τόσο την κοινωνική και πολιτική κριτική που ασκούν τα κινήματα των νέων όσο και εκείνες τις διεκδικήσεις τους που είναι πολιτικά επικίνδυνες για τη σταθερότητα και τη συνέχεια των εμπεδωμένων ιεραρχικών σχέσεων εξουσίας στην πολιτική αντιπροσώπευση, στη δομή της οικογένειας, στη διάρθρωση και λειτουργία της εκπαίδευσης κ.ο.κ.. Έτσι, έχουμε στην ουσία απόπειρες κατασκευής ‘μιντιο-εξαρτημένων’ νεολαιίστικων κινημάτων, εκφραζόμενες ειδικότερα μέσα από μια σταθερή πατερναλιστική επιμονή να συμβουλευονται (να τρομοκρατού-

νται) οι νέοι προκειμένου να αποφεύγουν ‘εξωτερικές εργαλειοποιήσεις’ (Altieri 2012).

Χαρακτηριστικό δείγμα συνιστά η απόπειρα εκ μέρους του θεσμικού καθεστώτος να διαχωρίσει το κίνημα των νέων του Δεκέμβρη του 2008 σε ‘ιδεαλιστές και άπειρους’ μαθητές αφενός και ‘βίαιους κουκουλοφόρους’ αφετέρου. Αυτή η απόπειρα διαχωρισμού έπεσε στο κενό, αφού δεν φάνηκε να επηρεάζει την ενότητα, τη συλλογική δυναμική και την ανάπτυξη της ταυτότητας του κινήματος του *Δεκέμβρη*. Άλλοτε, πάλι, όταν τα κινήματα των νέων αναδεικνύουν τη ριζοσπαστικοποίηση, δηλαδή τείνουν να προτάσσουν αιτήματα μη διαπραγματεύσιμα εντός του υπάρχοντος συστήματος εξουσίας, οι υπερασπιστές της τάξης προστρέχουν στα γνωστά εργαλεία της εγκληματοποίησης των κινηματικών δράσεων και των φυσικών τους φορέων. (Psimitis 2011). Είναι προφανές ότι οι δύο τύποι προσέγγισης εφαρμόστηκαν συνδυαστικά στη διάρκεια του *Δεκέμβρη*, όπως ήταν αναμενόμενο. Πράγματι, με βάση την αντίληψή μας, γίνεται φανερό πως αυτή η διχασμένη προσέγγιση των κινημάτων συνιστά μεν σε πολιτικό επίπεδο μια συνειδητή προσπάθεια χειραγώγησης εκ μέρους της εξουσίας και των συμμάχων της, ταυτόχρονα όμως αντανακλά στο νοητικό επίπεδο μια αληθινή αδυναμία να γίνει κατανοητή η αντιφατική φύση και η αμφισημία της δράσης των κινημάτων. Αδυναμία που, εξάλλου, χαρακτηρίζει και πολλές αριστερές αναλύσεις των κινημάτων.

Η επιστημονική προσέγγιση των κοινωνικών κινημάτων στην Ελλάδα πολύ συχνά βολοδέρνει μεταξύ δύο τάσεων ανάλυσης που η καθεμιά από την πλευρά της υποβαθμίζει με τον δικό της ιδιαίτερο τρόπο τη

φύση και τον χαρακτήρα των συλλογικών φαινομένων που προσεγγίζει. Έτσι, από τη μια πλευρά, από τη σκοπιά του εκσυγχρονισμού, έχουμε έναν ορυμαγδό αναλύσεων που διακρίνουν στις κοινωνικές συνθήκες γέννησης των κινημάτων (π.χ. των νέων) έναν καθοριστικό ρόλο που υποτίθεται ότι παίζουν ορισμένες γνωστές «ελληνικές ιδιομορφίες και παραδοξότητες», όπως το υψηλό ποσοστό, φοιτητικού πληθυσμού, η παραδοσιακή ανοχή των εκπαιδευτικών θεσμών απέναντι στις κινητοποιήσεις, η υπερβολική επιτρεπτικότητα της μέσης ελληνικής οικογένειας, ο πατερναλισμός και η πελατειακότητα του θεσμικού πολιτικού συστήματος, η ηγεμονική κουλτούρα μιας έστω μειοψηφικής Αριστεράς στα ΑΕΙ, η καρναβαλική εκτόνωση, η μνησικάκη κοινωνική στάση έναντι των αντιπάλων κ.ο.κ. Αυτή η εκσυγχρονιστική συνταγή θεώρησης των κινημάτων σερβίρεται ως επιστημονική στήλιτευση ενός φαινομένου πολλαπλών συλλογικών ακτιβισμών που, φυσικά, εμφανίζεται ως ‘παρωχημένο’ σε σύγκριση με τις σύγχρονες ανάγκες των ‘εξελιγμένων’ δυτικών κοινωνιών.

Είναι προφανές, ότι εδώ επικρατεί μια ματιά των πραγμάτων που, σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση του πεδίου μελέτης των κοινωνικών κινημάτων, προστρέχει σε έναν αντεστραμμένο ενδογενή οριενταλισμό, δηλαδή σε μια σειρά στερεοτυπικών θέσεων αξιολογικού τύπου, που προεξοφλούν ότι μια σύγχρονη κοινωνική οργάνωση είναι άρρητα συνυφασμένη με την απουσία ‘εξωτικών’, άγριων ή μη ελεγχόμενων συμπεριφορών. Δηλαδή, για τους εκπροσώπους αυτής της τάσης η εννοιολογική κατηγορία των κινημάτων στην Ελλάδα πρέπει να ιδωθεί ως το αντίβαρο μιας

ανορθολογικής και κοινωνικά παρωχημένης συλλογικής συμπεριφοράς απέναντι στον δυτικό εξατομικευμένο ορθολογισμό που υποτίθεται ότι έχει επιφέρει το οριστικό του αποτύπωμα στις αναπτυγμένες περιοχές του πλανήτη.

Έτσι, αντί, για παράδειγμα, να θεωρήσουν ότι οι νέοι και ειδικότερα οι φοιτητές είναι φυσικό να κινητοποιούνται μέσα από συλλογικές διεργασίες στο μέτρο, που οι ίδιοι γίνονται από κοινωνική άποψη κοινωνοί έντονων συγκρουσιακών καταστάσεων, προτιμούν να καταλογίζουν στα νεανικά ή φοιτητικά κινήματα τα συναισθηματικά και πολιτισμικά κίνητρα ‘παρωχημένων’ καταστάσεων όπως είναι η κοινωνική δομή, η εκπαιδευτική πραγματικότητα, η πολιτική λειτουργία, η ιδεολογική συγκρότηση και η οικογενειακή διάθρωση στην ελληνική πραγματικότητα. Μ’ αυτόν τον τρόπο, φυσικά, αποκρύπτουν συστηματικά το γεγονός ότι οι κινητοποιήσεις των νέων συνιστούν απάντηση στην ‘κουλτούρα της σκληρότητας’ και στις ‘πολιτικές ταπείνωσης’ που ο σύγχρονος νεοφιλελευθερισμός εφαρμόζει και ασκεί πάνω σε ‘αναλώσιμες’ κοινωνικές ομάδες⁴⁹.

⁴⁹ Σύμφωνα με τον Henry Giroux, η αναφορά σε μια κουλτούρα σκληρότητας και σε ένα λόγο ταπείνωσης στηρίζεται στη διαπίστωση ότι «η θεσμοποίηση μιας ευρείας αποδοχής σειράς αξιών, πολιτικών και συμβολικών πρακτικών, που νομιμοποιούν μορφές οργανωμένης βίας εναντίον ανθρώπων θεωρουμένων όλο και περισσότερο ως αναλώσιμων, οδηγεί αναπόφευκτα σε άσκοπη ταλαιπωρία, πόνο και την απελπισία (...) Η πολιτική ταπείνωσης είναι κεντρικής σημασίας σε νέους τρόπους αυταρχισμού που λειτουργούν μέσω διαφόρων πολιτισμικών μηχανισμών, διαφορετικών τρόπων να απευθύνονται και ποικίλων μηχανισμών νοηματικής πλαισίωσης, όπου τα στοχευόμενα υποκείμενα αναπαριστώνται με όρους που τα δαιμονοποιούν, αφαιρούν την ανθρωπιά τους και τα εντοπίζουν με τρόπους που ενθαρρύνουν τον εμπαιγμό και ενίοτε τη βία» (Giroux 2012: 36. Επίσης, βλ. σχετικά Giroux 2014).

Από την άλλη πλευρά, από ένα μέρος της αριστερής διανόησης, προβάλλονται οι υλιστικές ερμηνείες των κινημάτων που εμβάλλουν εκβιαστικά τη συμπερονητική συνθήκη ως κυρίαρχη στην κινηματική κατασκευή. Δηλαδή, υπερτονίζουν τον ρόλο των φαινομένων οικονομικής κρίσης (π.χ. ανεργία, επισφάλεια) σε αυτή την κατασκευή, υποβαθμίζοντας τα κινήματα σε φορείς υπεράσπισης επιμέρους (αν όχι συντεχνιακά οργανωμένων) κοινωνικών ομάδων. Σε κάθε περίπτωση, αυτή η ‘οικονομικοποίηση’ των κινήτρων δράσης στα κινήματα αφαιρεί ουσιαστικά την υποκειμενική και δημιουργική διάσταση της συμμετοχής των ατόμων σε αυτά και, από θεωρητική άποψη, εγκαθιστά το ωφελμιστικό πρότυπο ερμηνείας (που αναλύσαμε στο δεύτερο κεφάλαιο) στην καρδιά της επιστημονικής εξήγησης των συλλογικών φαινομένων.

Έτσι, δείχνει να αγνοεί το γεγονός ότι τα ‘συνδικαλιστικού’ τύπου αιτήματα των εξεγερμένων ή κινητοποιημένων κοινωνικών ομάδων δεν είναι πάντα, ίσως ούτε καν τις περισσότερες φορές, το κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτών των εξεγέρσεων και κινητοποιήσεων. Αναφερόμενος χαρακτηριστικά στην κινηματική λειτουργία του φοιτητικού χώρου στη Γαλλία τις δεκαετίες 1960 και 1970, ο Henri Weber επισημαίνει emphatically ότι πολύ συχνά η φοιτητική κινητοποίηση δεν έχει συνδικαλιστικά αίτια, αλλά ιδεολογικά. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο φοιτητικός χώρος, όντας το πιο ασταθές και περιθωριακό τμήμα της διανόησης, αποκτά μια ιδιαίτερη ευαισθησία έναντι της ανάγκης να υπερασπιστεί το γενικό συμφέρον της κοινωνίας. Υπό το πρίσμα αυτό, ο Weber σημειώνει: «Πολλές φορές οι φοιτητές, αντί να υπερασπιστούν

ως συνδικαλιστές τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους, αδιαφορούν γι’ αυτά και αγωνίζονται για πολιτικά ζητήματα παγκόσμιου ενδιαφέροντος» (Weber 2014: 119).

Είδαμε προηγουμένως την άποψη ότι η αυτονομία των κινημάτων είναι ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό που το σύγχρονο σύστημα εξουσίας επιχειρεί διαρκώς να ανακατακτήσει και χειραγωγήσει για τους δικούς του σκοπούς. Επομένως, από πολιτική άποψη είναι αφελές να πιστεύει κανείς πως η αυτονομία των κινημάτων είναι δεδομένη, κάτι σαν απόθεμα ή παρακαταθήκη, δηλαδή κάτι που τα κινήματα μπορούν να διαφυλάξουν ως ‘χώρο αγνότητας’ μέσω των δράσεών τους. Όμως, είναι επίσης μοιρολατρικό να πιστεύει κανείς ότι οποιαδήποτε παροδική επιτυχία του συστήματος εξουσίας στην αναζήτηση της ανακατάκτησης σηματοδοτεί αυτόματα και την καταστροφή των αιτημάτων που θέτουν τα κινήματα στην κοινωνία. Στην πραγματικότητα, η αυτονομία, στο επίπεδο της νοηματοδότησής της, είναι ένα πεδίο διαρκούς ανταγωνισμού μεταξύ των κινημάτων και των συστημικών αντιπάλων τους (Böhm et al 2010: 28), δηλαδή τόπος και στοίχημα πάλης ανάμεσα σε ριζοσπαστικές συλλογικές πρακτικές αγώνα και στις απόπειρες συστημικής ενσωμάτωσης αυτών των πρακτικών.

Ένα επίκαιρο και πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα σχετίζεται με δίκτυα της ‘αλληλέγγυας οικονομίας’ που συγκροτούν απόπειρες αντίστασης κατά της παγκοσμιοποίησης. Ως μέρος ενός παγκόσμιου κινήματος εναντίον της παγκοσμιοποίησης, τα δίκτυα αυτά αναπτύσσουν με δυναμικό τρόπο δραστηριότητες που στηρίζονται στην επανατοπικοποίηση της συλλογικής δράσης, στην προεικόνιση παραδειγματικών τρόπων

κοινωνικής συλλειτουργίας και στην κοινοτικοποίηση των καθημερινών σχέσεων συνύπαρξης. Τα δίκτυα της ‘αλληλέγγυας οικονομίας’ διαμορφώνουν συνολικά ένα ριζοσπαστικό σχέδιο αντικαπιταλιστικής πάλης που εμπνέεται από επιμέρους δεσμευτικές αξίες: (α) μια οικολογική σύλληψη της ζωής· (β) την επανατοπικοποίηση της παραγωγής και της κουλτούρας· (γ) την αποεμπορευματοποίηση των αγαθών και των υπηρεσιών· (δ) την κριτική κατανάλωση και (ε) την ισότητα στις σχέσεις πολιτικής διαβούλευσης και οικονομικής παραγωγής (Psimitis 2016b).

Όμως, ενώ αυτά τα δίκτυα διαμορφώνουν το ριζοσπαστικό αντικαπιταλιστικό σχέδιο, τη ίδια στιγμή δέχονται μια ‘εισβολή’ του συστήματος ενάντια στο οποίο παλεύουν. Πράγματι, η ‘Νέα Επιχειρηματικότητα’, έτσι όπως διαφημίζεται και προωθείται από διάφορες συστημικές πηγές, συνιστά στην ουσία μια εισβολή, μια οργανωμένη απόπειρα του συστήματος να ανακατακτήσει τις αρχές και τις αξίες των εναλλακτικών κοινωνικών χώρων της αλληλέγγυας οικονομίας ενσωματώνοντας σε αυτούς τη λογική της εμπορευματοποίησης. Στο πλαίσιο αυτής της εισβολής, πομπώδεις όροι, όπως ‘επιχειρηματική καινοτομία’, ‘κοινωνική λογοδοσία’, ‘επιχειρηματική ευθύνη’, ‘καλές πρακτικές’, ‘κοινωνικό αποτύπωμα’ κλπ., γίνονται κεντρικά συνθήματα της σύγχρονης καπιταλιστικής ανάπτυξης και συγχρόνως πέπλο απόκρυψης των άνισων πρακτικών και των σχέσεων εκμετάλλευσης που περιέχει η ‘Νέα Επιχειρηματικότητα’. Έτσι, γίνεται φανερό ότι τα σύγχρονα κινηματικά εγχειρήματα οφείλουν να αγωνίζονται καθημερινά ενάντια στις οργανωμένες απόπειρες του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού να υπαγά-

γει στη λογική του κέρδους και της εκμετάλλευσης τα εναλλακτικά στον καπιταλισμό σχέδια⁵⁰.

Επομένως, ο βαθμός δυσκολίας στην αντιμετώπιση της δομικής αμφισημίας της δράσης στα κινήματα δεν αντανακλά απλώς τις δυσκολίες μιας στεγανής διαχείρισης των εσωτερικών διαφωνιών και εντάσεων. Μεγεθύνεται επίσης από το γεγονός ότι οι αντίπαλοι των κινημάτων έχουν τη δυνατότητα να τις εντείνουν, νοσηματοδοτώντας βασικές τους αξίες και αρχές με τρόπο που είτε να εκτρέπει ολοκληρωτικά τα κινήματα από τις αντικαπιταλιστικές τους στοχεύσεις, είτε τουλάχιστον να αναγάγει την παραλυτική αβεβαιότητα⁵¹ και την αναστολή της δράσης σε θεμελιώδες ηθικό κριτήριο των κινημάτων.

5.2. Η ‘απάντηση’ των κινημάτων στη δομική αμφισημία τους: δικτυακότητα και (πάλι) ταυτότητα

Οι προηγούμενες σκέψεις προβληματίζουν και θέτουν στον μελετητή των κινημάτων ένα σημαντικό ερώτη-

⁵⁰ Τα δίκτυα επανατοπικοποίησης, που ονομάζονται και «αυτόνομα κινήματα», συνιστούν συλλογικές δράσεις, που διαμέσου της επανατοπικοποίησης εστιάζουν συνδυαστικά σε κοινοτικού τύπου αντιστάσεις απέναντι στην παγκοσμιοποίηση και σε εναλλακτικές οικονομικές και πολιτικές πρακτικές. Πρόκειται για κοινοτικές μορφές κοινωνικής συσχέτισης και συλλογικής δράσης, που προεικονίζουν και διαμορφώνουν προοπτικά ένα καινούργιο συλλογικό υπόδειγμα συνολικής κοινωνικής αναπαραγωγής. Όπως είδαμε παραπάνω, ο όρος ‘αυτονομία’ σε αυτά τα κινήματα δεν παραπέμπει απλώς σε ακηδεμόνευτες μορφές συλλογικής δράσης, αλλά αναφέρεται κυρίως στην οικοδόμηση εναλλακτικών καθημερινών βιωματικών πρακτικών σε τοπικό επίπεδο. (Ψημίτης 2014).

⁵¹ Με βάση τα παραπάνω, είναι σαφές ότι η αβεβαιότητα από μόνη της δεν συνιστά κριτήριο αναστολής ή παρεμπόδισης της δράσης. Κάτι τέτοιο συμβαίνει, μόνο όταν η αβεβαιότητα παγιώνεται ως αποτέλεσμα μιας ηθικής σχετικοκρατίας στην προσέγγιση των κοινωνικών ανισοτήτων ή όταν οι κοινωνικές σχέσεις νομιμοποιούν την αδικία στη βάση ενός τεχνοκρατικού ορθολογισμού της πρακτικής ζωής. Περισσότερα για το ζήτημα αυτό, στο κεφ. 5.5.2.

μα: Μα, αν η δομική αμφισημία είναι εγγενές χαρακτηριστικό ενός κοινωνικού κινήματος και αν οι αντίπαλοί του έχουν τη δυνατότητα να επηρεάζουν τις εσωτερικές του διεργασίες νοσηματοδότησης, τότε πώς μπορεί να προκύψει μια δράση κοινή για όλα τα μέλη του, αποτελεσματική και αληθινά αυτόνομη, δηλαδή ανεξάρτητη από τους ιστορικά εμπεδωμένους κοινωνικούς θεσμούς; Πώς μπορεί να προκύψει σε ένα κίνημα η ενότητά του;

Τα κινήματα είναι η απτή απόδειξη του γεγονότος ότι τα κοινωνικά υποκείμενα μπορούν να εργαστούν συλλογικά πάνω στην αμφισημία της δράσης όχι για να ακυρώσουν τη δράση, αλλά για να την παραγάγουν με συλλογικούς και αναστοχαστικά ανανεωμένους όρους, όχι για να απεμπολήσουν την ευθύνη τους απέναντι στην κοινωνία και στα πολλαπλά φαινόμενα παραβίασης των δικαιωμάτων, αλλά για να αναλάβουν συνειδητά το μέρος της ευθύνης που αναλογεί σ’ αυτά και μάλιστα με όρους σύγκρουσης και ανάληψης ρίσκου. Το θεμελιώδες ζήτημα που τίθεται στη συζήτηση είναι εκείνο της ενότητας. Η ενότητα ενός κινήματος δεν είναι ποτέ προϊόν μιας λύσης που εφαρμόζεται μια κι έξω. Είναι γνωστό ότι ακόμη και στα σκληροπυρηνικά κομμουνιστικά κινήματα των αρχών του προηγούμενου αιώνα η ενότητα αποτελούσε προϊόν συνεχών εσωτερικών συγκρούσεων και ατελείωτων διαμαχών, που συχνά αναδείκνυαν, περισσότερο ή λιγότερο, προσωρινούς (στην καλύτερη περίπτωση) νικητές και ηττημένους στην ηγεσία. Με δεδομένο ότι η αρχή του δημοκρατικού συγκεντρωτισμού και η ανάγκη ύπαρξης μιας πολιτικά συνειδητοποιημένης ομάδας ‘επαγγελματιών επαναστατών’ και ενός πολιτικού

κόμματος ως πρωτοποριακού τμήματος του κινήματος (Lenin 1965a & Lenin 1965b) είναι στοιχεία που στη συντριπτική πλειοψηφία των κινημάτων έχουν εκλείψει επειδή δεν αναγνωρίζονται ότι ανταποκρίνονται στις σύγχρονες ανάγκες, τα σημερινά κινήματα στρέφονται σε εναλλακτικές μορφές διάδρασης, οργάνωσης και συλλογικής ταυτότητας.

Τα σημερινά κινήματα, λοιπόν, τείνουν να επιτυγχάνουν την ενότητά τους με μεθόδους και εργαλεία που ταιριάζουν στην πολιτισμική πολυπλοκότητα και τη δομική αμφισημία, άρα και στην εσωτερική πολυφωνία, διαφωνία και αντίθεση. Συνεπώς, η ενότητα αυτή είναι αντικείμενο όχι τόσο (ή μόνο) δημόσιας διαβούλευσης όσο υπόγειων διαδικασιών συνεννόησης. Δηλαδή, η ενότητα ενός κινήματος δεν βρίσκεται συνήθως στο προσκήνιο, αντιθέτως είναι αποτέλεσμα αποφάσεων, διαπραγματεύσεων, ανταλλαγών και αντιθέσεων, που οι δρώντες παράγουν εντός του κινήματος και όχι πάντοτε με ρητό τρόπο. Τέτοιες διεργασίες δεν είναι εύκολα ορατές, επειδή συντελούνται με άτυπους τρόπους και επειδή οι δρώντες τείνουν να αποκρύπτουν τον κερματισμό τους. Όμως, όταν η ενότητα υλοποιείται, τότε το αποτέλεσμα γίνεται ορατό μέσα και έξω από το κίνημα (Melucci 1992: 48).

5.2.1 Ταυτότητα και ενότητα

Είδαμε παραπάνω (τρίτο κεφάλαιο) ότι η ανάλυση των κινημάτων πρέπει να επικεντρώνεται στη διεργασία μέσω της οποίας οι δρώντες παράγουν έναν διαδραστικό και κοινό ορισμό των στόχων της δράσης τους και των πεδίων που αυτή υλοποιείται. Οι στόχοι παραπέμπουν σε σκοπούς και νοήματα, ενώ τα πεδία

παραπέμπουν σε δυνατότητες και περιορισμούς. Αυτή η ενεργός σχεσιακή διεργασία, που ορίζει τους στόχους και τα πεδία δράσης, είναι η ‘συλλογική ταυτότητα’. Σε αυτό το πλαίσιο (στο ίδιο: 53), η δράση γίνεται αντιληπτή ως μια διαδραστική και δημιουργική διεργασία εντός ενός πεδίου δυνατοτήτων και περιορισμών, που οι δρώντες είναι σε θέση να συλλαμβάνουν και να αναγνωρίζουν.

Η συλλογική ταυτότητα αποδεικνύεται ένα βασικό εργαλείο αντιμετώπισης της δομικής αμφισημίας των κινημάτων, όχι τόσο επειδή εξαλείφει τα αντιφατικά τους χαρακτηριστικά (όπως είδαμε, αυτά σε κάποιο βαθμό παραμένουν και γίνονται αντικείμενα διαρκούς επεξεργασίας), αλλά επειδή ως διαδραστική κατασκευή εμπλέκει ενεργά τα ατομικά υποκείμενα σε μια συνεχή διεργασία γνωριμίας, τριβής και ζύμωσης, που απολήγει σε απτά συλλογικά αποτελέσματα. Η ίδια η χωροχρονική αίσθηση του συνανήκειν οικοδομείται μέσω μιας συλλογικής δυναμικής που αναπτύσσεται με κοινή γνώση, κοινά συναισθήματα και κοινές σχέσεις.

Σύμφωνα με τον Gongaware, η συνέχεια της συλλογικής ταυτότητας στα κοινωνικά κινήματα είναι ουσιαστικά η διαδραστικά αναπτυγμένη χρονική δομή της ομάδας. Δηλαδή, «συνέχεια είναι η κοινωνικά κατασκευασμένη αίσθηση ότι μια ομάδα έχει μια σχετικά συνεκτική σύνδεση μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος της. Ακριβώς όπως η ενότητα της συλλογικής δράσης αναφέρεται σε μια διαδραστικά ενεργοποιημένη δομή κοινών γνωστικών, σχεσιακών και συναισθηματικών διαστάσεων, η συνέχεια αναφέρεται σε μια διαδραστικά ενεργοποιημένη χρονική δομή αυτών των ίδιων στοιχείων» Gongaware (2011: 42).

Προφανώς, η ενότητα ενός κινήματος δεν εξαρτάται τόσο από την πιθανότητα να συντελεστεί επιτυχώς αυτή καθαυτή η συλλογική ταυτότητα, ειδικά αν συνυπολογίσουμε τη δυνατότητα των αντιπάλων να παρεμβούν και να αλλοιώνουν τις εναλλακτικές νοηματοδοτήσεις που επιχειρεί το κίνημα. Η ενότητα εξαρτάται περισσότερο από το γεγονός ότι τα υποκείμενα που συγκροτούν το κίνημα εμπλέκονται ενεργά σε μια διαρκή και πολύπλοκη διαδικασία συλλογικής κατασκευής της ταυτότητάς του (δηλαδή, κοινού ορισμού των στόχων, των μέσων, των δυνατοτήτων και των περιορισμών της δράσης), παρά από την πιθανότητα να συντελεστεί επιτυχώς και οριστικά αυτή καθαυτή η συλλογική ταυτότητα.

Αν δεν θέλουμε να πέσουμε στην παγίδα της εξιδανίκευσης των κινήματων, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι αυτή η ατέρμονη διαδικασία συλλογικής κατασκευής της ταυτότητας δεν επιλέγεται από τα ίδια τα κινήματα, ας πούμε γιατί υποτίθεται ότι έτσι θα διατηρούν πάντοτε ζωντανούς τους δεσμούς μεταξύ των μελών τους και θα συντηρούν τις ζωτικές διαδράσεις τους. Στην πραγματικότητα, αυτή η διαδικασία είναι σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα μιας βασικής αδυναμίας των συλλογικών δρώντων να ελέγξουν πλήρως την ίδια τη δράση τους. Τα κινήματα δεν έχουν ποτέ πλήρη έλεγχο της δράσης τους (Melucci 1992: 50), στο μέτρο που είναι αναγκασμένα να δρουν με βάση ένα ‘Εμείς’ που βρίσκεται συνεχώς σε διαδικασία κατασκευής εξαιτίας εσωτερικών διαφωνιών και εξωτερικών νοηματοδοτικών παρεμβάσεων (που ασκούνται μέσω επικοινωνιακών τεχνικών και πολιτικών ετεροαναγνώρισης), άρα είναι αβέβαιο και ενισχύει

την αμφισημία της δράσης.

Εντός της συλλογικής δράσης τα επιμέρους ατομικά και ομαδικά υποκείμενα ενεργοποιούνται με βάση το πώς το καθένα αντιλαμβάνεται ευκαιρίες και περιορισμούς στη δράση. Η συλλογική δράση προκύπτει ως αποτέλεσμα της διάδρασης και της συχνά συγκρουσιακής διαπραγματεύσεως μεταξύ των επιμέρους υποκειμένων. Έτσι, το ‘Εμείς’ έρχεται ως αποτέλεσμα της σχεσιακής δυναμικής που αναπτύσσουν εντός της συλλογικής δράσης τα επιμέρους υποκείμενα (Melucci 1987: 34), είναι εντέλει προϊόν μια συλλογικής κοινωνικής κατασκευής σε συνθήκες διάδρασης μεταξύ δρώντων, που με βάση τις ιδιαίτερες αντιλήψεις τους για το πεδίο των ευκαιριών και των περιορισμών στη συλλογική δράση διαβουλεύονται, διαπραγματεύονται, συγκρούονται, αποκλίνουν, συγκλίνουν κ.ο.κ.

Τα αποκαλούμενα ‘κινήματα ταυτότητας’ (ή οι ταυτοτικά προσανατολισμένες δράσεις των κινημάτων) βρίσκονται σαφώς πιο κοντά σε αυτή την περιγραφή απ’ ό,τι τα ‘εργαλειακά κινήματα’ (ή οι εργαλειακά προσανατολισμένες δράσεις)⁵². Πράγματι, αν πάρουμε για παράδειγμα τα κινήματα διαμαρτυρίας που αναπτύχθηκαν το καλοκαίρι του 2011 σε πλατείες διαφόρων αραβικών και ευρωπαϊκών πόλεων, θα δούμε ότι αυτή η σχεσιακή δυναμική, που μόλις επισημάνθηκε

⁵² Η διαφοροποίηση, από την άποψη των επιδιωκόμενων σκοπών, μεταξύ κινημάτων ταυτότητας (δηλαδή κινημάτων υποκουλτούρας και κινημάτων αντικουλτούρας) και εργαλειακών κινημάτων -που αλλού εμφανίζεται ως διαφοροποίηση εκφραστικών και εργαλειακών κινημάτων- έχει μόνο μια μεθοδολογική αξία διαχωρισμού ιδεατών τύπων. Στην πραγματική ζωή δεν μπορούμε τις περισσότερες φορές παρά να προσεγγίζουμε τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα με σύνθετο τρόπο, ως μεικτές μορφές δράσεων εργαλειακού και εκφραστικού χαρακτήρα ταυτόχρονα, έστω και με διαφορετικούς κάθε φορά τρόπους ανάμειξης των δύο τύπων δράσης (βλ. σχετικά Ψημίτης 2011:424-8).

δεν ήταν ένα απλό δεδομένο των κινημάτων, ήταν στην πραγματικότητα ο κύριος στόχος τους, θα λέγαμε ο βασικός λόγος ύπαρξής τους (Castells 2012). Σε ό,τι αφορά την ελληνική περίπτωση, το καλοκαίρι του 2011 πώς αποτυπώνεται πρακτικά στη δράση του κινήματος των πλατειών η συσχέτιση ανάμεσα σε μια προφανή αντικειμενική κατάσταση δομικής αμφισημίας (ή πολυ-σημίας) αφενός και στις προσπάθειες οικοδόμησης μιας σχετικά συνεκτικής συλλογικής ταυτότητας; Η απάντηση στο ερώτημα είναι ότι εκείνο το καλοκαίρι στις ελληνικές πλατείες έγινε σε καθημερινή βάση μια τεράστια προσπάθεια δημοκρατικής διαβούλευσης για να ‘συνομιλήσουν’ μεταξύ τους αντιφατικές κοινωνικές στάσεις και να συντεθούν πολλαπλές πολιτικές απόψεις, ορισμένες από τις οποίες μέχρι τότε έμοιαζαν να απέχουν έτη φωτός μεταξύ τους.

Στην ειδικότερη περίπτωση της Πλατείας Συντάγματος η συνύπαρξη διαφορετικών ‘συνιστωσών’ του κινήματος (υπό την έννοια των διαφορετικών και συγκρουόμενων λογικών συλλογικής δράσης) διαμόρφωσε σύντομα μια ιδιόμορφη χωροταξική διάταξη και επικοινωνιακή δυναμική, εντός της οποίας αντιπαράτέθηκαν και εν μέρει συντέθηκαν διαφορετικές πολιτικές απόψεις και κοινωνικές οπτικές. Παραδοσιακοί πολιτικοί ακτιβιστές, στελέχη αριστερών οργανώσεων, μέλη μη κυβερνητικών οργανώσεων, αγανακτισμένοι πολίτες, συνδικαλιστές, ‘α-πολίτικοι’ νέοι και πολλοί άλλοι κινήθηκαν κεντρικά και περιφερειακά της πλατείας, στις συνελεύσεις, στα πηγαδάκια ή στις θεματικές επιτροπές και ζυμώθηκαν με τις πρακτικές απαιτήσεις μιας συλλογικής διεργασίας που, ενώ λάμβανε χώρα σε συνθήκες δομικής αμφισημίας ή πολυση-

μίας στη δράση, αποσκοπούσε στην εξεύρεση ενός κοινού παρανομαστή. Προφανώς, αυτή η αντιφατική συνύπαρξη αποτυπώθηκε πιο αδρά σε μια συγκεκριμένη χωρική διευθέτηση δύο εκ των βασικών πόλων της αμφισημίας: την πάνω και την κάτω πλατεία, κάθε μια με τις λειτουργίες της και τους κώδικές της αλλά αμφοότερες να ανήκουν σε ένα ενιαίο πλαίσιο συλλογικής δράσης (Σταύρου 2011 και Simiti 2016).

Σε ό,τι αφορά την οικοδόμηση της ενότητας της συλλογικής ταυτότητας ενός κινήματος, πολύ περισσότερο από τις περίπλοκες αναλύσεις περί των εσωτερικών συνιστωσών του κινήματος ενδιαφέρει το ζήτημα του κατά πόσον διατηρούνται και ενισχύονται οι δομές του κινήματος που αποδίδουν ίσα δικαιώματα και ίσες υποχρεώσεις σε όλα τα μέλη του. Με άλλα λόγια, η ενότητα του κινήματος ενισχύεται από τη συλλογική του ταυτότητα υπό την προϋπόθεση ότι αυτή κατοχυρώνει με φυσικό τρόπο την ισότητα στο εσωτερικό του και δεν αφήνει περιθώρια για έμμεση, ρητή ή, πολύ περισσότερο, διαβουλευτική αμφισβήτηση αυτής της ισότητας. Για να παραμείνουμε στο παράδειγμα των κινημάτων των πλατειών, έγινε από πολύ νωρίς φανερό, π.χ. στην περίπτωση των Ισπανών Indignados (Dhaliwal 2012: 270), πως η εσωτερική οργάνωση του κινήματος όφειλε να υλοποιηθεί με τρόπο ώστε να μην υποτιμηθεί ποτέ η ανάγκη επαγρύπνησης έναντι της απειλής να διαμορφωθούν άτυπες ιεραρχίες εντός των φαινομενικά εξισωτικών χώρων του κινήματος.

Ήταν προφανές ότι στο κίνημα των πλατειών του 2011 η αναζητούμενη ενότητα μπορούσε να κατακτηθεί μόνο μέσα από μια βαθιά διαβουλευτική διαδικα-

σία που θα οδηγούσε στη διασυμφωνημένη αποκρυστάλλωση ορισμένων βασικών χαρακτηριστικών συλλογικής ταυτότητας. Σε γενικές γραμμές, τα χαρακτηριστικά αυτά απέρρεαν από δυνητικές και πραγματικές απαντήσεις σε ερωτήματα σχετικά με τη διαδραστική νοηματοδότηση των στόχων του κινήματος και τη συλλογική κατανόηση τόσο των δυνατοτήτων της δράσης που άνοιγαν οι καινούργιες συνθήκες όσο και των ορίων στη δράση που έθεταν εσωτερικοί περιορισμοί και εξωτερικοί αντίπαλοι.

Στο επίπεδο της ταυτότητας, το κίνημα των πλατειών έδρασε σε μια ενδιάμεση σφαίρα, μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής, εισάγοντας έτσι στη δημόσια σφαίρα τις ανάγκες και τις οικείες ανησυχίες του ιδιωτικού κόσμου και συνάμα στις οικείες σφαίρες της καθημερινότητας τις νόρμες μιας ανοικτής και δημοκρατικής δημόσιας διαβούλευσης. Επομένως, αν λάβουμε υπόψη ότι τα κινήματα των δεκαετιών 1960 και 1970 διαμορφώθηκαν κυρίως ως αποτέλεσμα της εισβολής του πολιτικο-διοικητικού συστήματος στους βιόκοσμους (Habermas 1987), στην περίπτωση του κινήματος των πλατειών παρατηρήθηκε η αντίστροφη διαδικασία. Στις πλατείες παρατηρήθηκε ότι οι συμμετέχοντες έφεραν μέρος της δυναμικής των βιόκοσμων εντός της δημόσιας σφαίρας (δημόσια διαβούλευση).

Θα μπορούσε δηλαδή να υποστηριχθεί ότι στην περίπτωση των πλατειών παρατηρήθηκε μια ‘εισβολή’ των βιόκοσμων στον δημόσιο χώρο, που πήρε τη μορφή ενός επικοινωνιακού μοιράσματος των ευαισθησιών και των προσδοκιών που τα δίκτυα του καθημερινού βίου εκπροσωπούν. Δηλαδή, αυτές οι ευαισθησίες (απόρριψη του ανταγωνισμού, του ωφελιμι-

σμού και της εργαλειοποίησης κ.ο.κ.) και οι προσδοκίες (αμοιβαιότητα, συνεργασία, συναίνεση, αλληλεγγύη κτλ.) ‘εισέβαλαν’ στον δημόσιο χώρο των πλατειών και των δρόμων και έγιναν αντικείμενα ενός ανοικτά δημοκρατικού μοιράσματος επικοινωνιακού τύπου. Το αποτέλεσμα ήταν, για κάποιο χρονικό διάστημα, να κλονιστούν οι εγωιστικές ατομικές επιδιώξεις, οι θεσμικές ιεραρχήσεις των ανθρώπινων ιδιοτήτων με βάση την ηλικία, το φύλο, την εργασία, το κύρος κ.ο.κ. και τα θεσμισμένα ‘πρωτόκολλα’ που ρυθμίζουν τη δημόσια γνωριμία και τη συσχέτιση μεταξύ των ανθρώπων. Εν κατακλείδι, χρησιμοποιώντας την ορολογία του Habermas, θα λέγαμε ότι στη διάρκεια των πλατειών επικοινωνιακά δομημένες λογικές δράσης εισέβαλαν στο βασίλειο του εργαλειακού δραν και ‘καταπάτησαν’ έδαφος του καπιταλιστικού συστήματος πολιτισμικής νοηματοδότησης και ανθρώπινης διάδρασης, οικοδομώντας ταυτόχρονα, εξωθεσμικές μορφές αμεσοδημοκρατικής διαβούλευσης.

Σε κάθε περίπτωση, ζητήματα ταυτότητας βρίσκονται στον πυρήνα της διαδικασίας συγκρότησης της ενότητας των κινημάτων. Υπό την έννοια τόσο της επίδρασης που ασκούν στην ενότητα οι διαδικασίες διαρκούς κατασκευής της συλλογικής ταυτότητας, όσο και των ωθήσεων ή των εμποδίων που ο κάθε φορά επιτυγχανόμενος βαθμός ενότητας θέτει στην αποτελεσματικότερη κατασκευή της ταυτότητας. Επομένως, η συλλογική ταυτότητα και η ενότητα στη δράση ενός κινήματος συνιστούν δύο διαδικασίες που βρίσκονται πάντοτε σε εξέλιξη και σε αμοιβαία διάδραση. Δηλαδή, δεν είναι δύο ‘στόχοι’ προδιαγεγραμμένοι και με πεπερασμένα χαρακτηριστικά, που θα αρκούσε το κί-

νημα να τους πετύχει, για να υλοποιήσει ιδανικά την ύπαρξή του και τη δράση του. Ενότητα και ταυτότητα βρίσκονται διαρκώς και ασταμάτητα σε εξέλιξη και διάδραση, όχι όμως σε περιβάλλον στεγανό (αλλιώς τα κινήματα θα ήταν εσωστρεφή), αλλά σε δυναμική συσχέτιση με τις ευκαιρίες, τους πόρους και τους περιορισμούς που θέτουν στη δράση οι αντίπαλοι, οι σύμμαχοι, οι θεσμικές παράμετροι του συστήματος κ.ο.κ.

Εν κατακλείδι, η ενότητα και η ταυτότητα στα κινήματα αποτελούν κάτι σαν ‘ρεαλιστικές ουτοπίες’, στόχους οι οποίοι κάθε φορά που επιτυγχάνονται με προσωρινά ισορροπημένο τρόπο απομακρύνονται πάλι και, έτσι, γίνονται ξανά ζητούμενα της συλλογικής δράσης. Καθίσταται φανερό ότι η αντίληψη της συλλογικής δράσης όπως χρησιμοποιείται εδώ δεν περιορίζεται μόνο στις πρακτικές διαμαρτυρίας και διεκδίκησης ή εν γένει στις ‘εξωστρεφείς’ δραστηριότητες των κινημάτων. Αφορά επίσης την επέμβαση ενός κινήματος επί του εαυτού του και τη δυνατότά του να νοσηματοδοτεί, κατά το δυνατό με όρους αυτονομίας, τα ζητήματα που θέλει να αναδείξει στην κοινωνία προκειμένου να υπερασπιστεί αντίστοιχα δικαιώματα. Άρα, η αντίληψη περί συλλογικής δράσης αφορά επίσης ολόκληρη την εσωτερική πάλη στο κίνημα, αλλά και το φάσμα των υπόγειων δράσεων που προετοιμάζουν, στο επίπεδο της επεξεργασίας των νοημάτων, την ανάδυση του συλλογικού δρώντα στον δημόσιο χώρο ή καμιά φορά την κινηματική του ‘έκρηξη’.

5.2.2. Δικτυακότητα και ενότητα

Η έρευνα για την καλύτερη δυνατή μορφή οργάνωσης της συλλογικής δράσης έχει αναδείξει ήδη από τη δεκαετία του 1970 (Gerlach και Hine 1970 & 1973, Gerlach

1971) τη δικτυακότητα ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη συνύπαρξη και τη συνεργασία διαφορετικών συνιστωσών εντός ενός κινήματος. Ο Gerlach (1999: 89) όρισε τη δικτυακότητα ως: «Ενιαίο δίκτυο διαμέσου μη ιεραρχικών κοινωνικών διασυνδέσεων μεταξύ των συμμετεχόντων και μέσα από τις αντιλήψεις, τις ταυτότητες και τους αντιπάλους που αυτοί οι συμμετέχοντες μοιράζονται». Η δικτυακότητα, δηλαδή, επιτρέπει σε ένα κίνημα να οργανώσει τη δράση του δίχως να χρειαστεί να μπει στον πειρασμό εμπέδωσης σχέσεων ιεραρχικού τύπου. Πώς συμβαίνει πρακτικά αυτό; Στην ουσία, στο επίπεδο της ενότητας η δικτυακότητα σε ένα κίνημα αντικαθιστά την ιεραρχική σχέση με τη χαλαρή σύνδεση και την απ’ τα πάνω διεύθυνση με την ισότιμη συνεννόηση στη βάση ή (στη χειρότερη περίπτωση) με τη διαπραγμάτευση και διασυμφώνηση μεταξύ διακριτών συνιστωσών που έχουν εσωτερικά παρόμοιες δυνατότητες επιρροής. Η δικτυακότητα, που συγκροτεί κυριολεκτικά τα κινήματα ως χαλαρά και ενιαία δίκτυα, εκδηλώνεται πρακτικά αξιοποιώντας ορισμένα βασικά εργαλεία, όπως ο συντονισμός των δραστηριοτήτων, οι φυσικές μετακινήσεις, οι επικαλυπτόμενες συμμετοχές, το κοινό έντυπο υλικό, οι κοινές ιδέες και οι κοινοί αντίπαλοι.

Η δικτυακότητα είναι στην ουσία η τρίτη λύση ανάμεσα στην ιεραρχία και στην απομόνωση. Σημαίνει πως οι διαφορετικές οντότητες εντός του κινήματος δεν είναι μεταξύ τους ούτε ιεραρχικά διατεταγμένες ούτε απομονωμένες και διαλυμένες. Σχηματίζουν ένα ενιαίο δίκτυο ομάδων, οργανώσεων και ατόμων, που επιλέγουν συνειδητά έναν συνδυασμό χαλαρής ενότητας και πλήρους απόρριψης της ιεραρχικής δια-

σύνδεσης. Στο πλαίσιο αυτό η ενότητα ενός κινήματος στηρίζεται πολύ περισσότερο σε μια σειρά ad hoc συναινέσεων που επιτυγχάνονται με διαπραγματεύσεις που στοχεύουν κάθε φορά στον ελάχιστο εφικτό κοινό παρανομαστή, παρά σε μια μακρόπνοη στρατηγική και διαχρονικά δεσμευτική συμφωνία των όρων δράσης. Με άλλα λόγια, η ενότητα διαμέσου της δικτυακότητας παραπέμπει σε οργανωτικές πρακτικές που, προκειμένου να διαφυλάξουν και να υπερασπιστούν την αυτονομία των επιμέρους δρώντων και τη μεταξύ τους ισότητα, θυσιάζουν την ‘αποτελεσματικότητα στη δράση’, όπως αυτή νοούταν στα παλαιάς κοπής κοινωνικά κινήματα (εργατικά, ανταποικιακά).

Δηλαδή, τώρα επιλέγεται συχνά μια εκδοχή της ενότητας, που προκύπτει από χαλαρές δικτυώσεις μεταξύ διαφορετικών συνιστωσών και προκρίνει τη δημοκρατική συνεννόηση στη βάση του σεβασμού και της διαφύλαξης της αυτονομίας των ομάδων και των ατόμων, σε βάρος της ιστορικής εκδοχής της ενότητας των κινήματων που επέλεγαν, για λόγους αποτελεσματικότητας, την οργανωτική συγκεντροποίηση και την ιεραρχική διασύνδεση μεταξύ ‘ηγεσίας’ και ‘βάσης’. Προφανώς, αυτή η μεταβολή των δεδομένων αλλάζει και την ορολογία που χαρακτηρίζει την εσωτερική ζωή σε ένα κίνημα. Όροι συνηθισμένοι όπως ‘αρραγής ενότητα’, ‘τυφλή υπακοή’, ‘ιδεολογική αφοσίωση’ κ.ο.κ. χάνουν τη σημασία τους.

Τα σημερινά κινήματα εμφανίζουν πολύ συχνά ορισμένα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά τα οποία καθιστούν απαραίτητη τη δικτυακότητα, με την έννοια της οργανωτικής χαλαρότητας και της οριζόντιας συνεργασίας. Τέτοια χαρακτηριστικά είναι η

εσωτερική κατάτμηση, η κοινωνική ετερογένεια, οι διαφορετικές νοηματικές πλαισιώσεις, τα διαφορετικά κίνητρα δράσης και οι ποικίλοι στόχοι εντός του κινήματος (Ψημίτης 2011: 412-3). Έτσι, σε οργανωτικό επίπεδο η δικτυακότητα εμφανίζεται ως η καλύτερη λύση για τη αποτροπή αρνητικών καταστάσεων (εσωτερικές κρίσεις που απολήγουν σε διασπάσεις, αποχωρήσεις κτλ.). Ταυτόχρονα, δημιουργεί πλεονεκτήματα στην προσπάθεια που κάνουν τα κινήματα να προσαρμοστούν στην πραγματικότητα της εσωτερικής τους κατάτμησης, αφού επιτρέπει έναν εσωτερικά λειτουργικό καταμερισμό εργασίας με βάση τις ιδιαιτερότητες των ομάδων, καθιστά ευκολότερη την εισχώρηση του κινήματος συνολικά σε ποικίλες κοινωνικές θέσεις, στεγανοποιεί το συνολικό κίνημα από τα επιμέρους φαινόμενα αποχώρησης ή ρήξης, κλιμακώνει την προσπάθεια και τη συνεισφορά με βάση την ‘άμιλλα’, βοηθάει στη γρήγορη προσαρμογή των ομάδων στα προβλήματα με βάση μια διαδικασία μάθησης που στηρίζεται στα λάθη που διαπράττουν εντός του κινήματος και ευνοεί την αγωνιστικότητα και τον πειραματισμό στη δράση (Gerlach 1999: 93-5). Με άλλα λόγια, η δικτυακότητα μπορεί επίσης να οριστεί ως μια διαδικασία σταθεροποίησης των άτυπων εσωτερικών διαδράσεων και συλλογικής κατοχύρωσης των αποτελεσμάτων τους.

Το πρότυπο της δικτυακότητας (που στα παλαιότερα ‘νέα κοινωνικά κινήματα’ βρισκόταν σε εμβρυϊκή ακόμη μορφή) σήμερα εντείνει ακόμη περισσότερο την πολλαπλότητα των σημασιών και των δυναμικών εντός των κινημάτων, με αποτέλεσμα να ενισχύει τη ‘δομική αμφισημία’ της δράσης τους την ίδια στιγμή

μή που επιχειρεί να την υπερβεί. Δύο είναι οι θεμελιώδεις όψεις αυτής της έντασης που προκαλείται διαμέσου της δικτυακότητας: Από τη μια πλευρά και σε συνάρτηση με την εξατομίκευση, η δυνατότητα των δρώντων να συμμετέχουν σε κινηματικές δράσεις ως άτομα, δηλαδή χωρίς να ‘ανήκουν’ σε οργανώσεις οποιουδήποτε τύπου. Και από την άλλη πλευρά, η δυνατότητα να συνυπάρχουν εντός του ίδιου κινήματος πολλαπλές και αντιφατικές δυναμικές και σημασίες, που όμως αυτή τη φορά σε μεγάλο βαθμό εκπροσωπούνται από διαφορετικές ομάδες και διακριτές μορφές οργάνωσης και δράσης. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η δικτυακότητα ως οργανωτική φόρμουλα δεν επαρκεί από μόνη της για να στηρίξει τη συνέχεια ενός κινήματος. Στην πραγματικότητα, η δικτυακότητα επιτρέπει σε ένα ετερογενές κίνημα να διατηρεί βιώσιμη την παρουσία του και συγχρόνως να παράγει διαρκώς εκείνες τις άτυπες και πολλαπλές διαδράσεις, που απαιτούνται για τη συλλογική δράση.

Ωστόσο, αν οι εσωτερικές ισορροπίες μείνουν στατικές και οι σχέσεις μεταξύ των ομάδων προσλάβουν τον χαρακτήρα ‘εσωτερικού πολέμου θέσεων’, τότε προφανώς οι προοπτικές του κινήματος είναι δυσοίωνες και η δικτυακότητα αποδεικνύεται μια τεχνητή αναπνοή που απλώς παρατείνει την επιβίωση. Επομένως, η δικτυακότητα μπορεί στο επίπεδο της οργάνωσης να αποδειχθεί καταλυτική παράμετρος για τη βιωσιμότητα ενός κινήματος μόνο όταν συμβαδίζει με μια άλλη παράμετρο, δηλαδή την ίδια τη συλλογική ταυτότητα. Η διαδικασία κατασκευής της ταυτότητας, ως διαρκής ανάπτυξη των συνθηκών αποδοχής των προϋποθέσεων του συνανήκειν, χρειάζεται την οριζο-

ντιότητα, τη χαλαρή δικτύωση και την πυκνή επικοινωνία μεταξύ των μερών του κινήματος. Παράλληλα, η δικτυακότητα μπορεί να λειτουργήσει θετικά μέσα στο κίνημα, μόνο αν χρησιμεύσει ως εργαλείο μιας εσωτερικής ποιοτικής συσχέτισης που επιτρέπει στα μέρη να συνδιαλέγονται με άτυπους τρόπους για να παράγουν συνεχώς μια συλλογική ταυτότητα, που είναι συμπεριληπτικού τύπου και σαφώς ευρύτερη από τις επιμέρους ταυτότητες που την απαρτίζουν.

Ο Mario Diani (2003: 301), περιγράφοντας το φαινόμενο της δικτυακότητας, ορίζει τα κοινωνικά κινήματα ως «δίκτυα άτυπων διαδράσεων μεταξύ μιας πολλαπλότητας ατόμων, ομάδων και οργανώσεων που εμπλέκονται σε μια πολιτική ή πολιτισμική σύγκρουση επί τη βάση μιας κοινής συλλογικής ταυτότητας». Με τον ορισμό αυτόν⁵³, προσδίδει στα κινήματα τρία ουσιώδη και αλληλένδετα χαρακτηριστικά: τη σύγκρουση, την ευρύτερη συλλογική ταυτότητα και την μέσω άτυπων δικτύων ανταλλαγή συμβολικών και πρακτικών πόρων (στο ίδιο: 301-2). Η ύπαρξη των άτυπων δικτύων μάς επιτρέπει να διακρίνουμε τα κινήματα από τις τυπικές οργανώσεις⁵⁴. Πράγματι, σε

⁵³ Θυμίζω έναν αντίστοιχο ορισμό μου που διατύπωσα και προηγουμένως: «Τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα συνιστούν δικτυακές μορφές συλλογικής δράσης, που διαμέσου της σύγκρουσης τείνουν στη μεταβολή μιας κυρίαρχης πραγματικότητας στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας, μέσα από μια συλλογική ταυτότητα συμβολικού και πολιτισμικού τύπου η οποία προσφέρει στους συμμετέχοντες πόρους κινητοποίησης που δεν έχουν από αλλού» (Ψημίτης 2011: 396). Εδώ η δικτυακότητα του κινήματος παραπέμπει αφενός στις άτυπες μορφές συνεργασίας μεταξύ επιμέρους ομάδων ή οργανώσεων και αφετέρου στη δυνατότητα της ατομικής (δηλαδή της οργανωτικά αμεσολάβητης) συμμετοχής στο ευρύτερο κίνημα.

αντίθεση με τις τυπικές οργανώσεις, στα κινήματα οι εσωτερικές διαδράσεις γίνονται χωρίς γενικό συντονισμό από ένα συγκεκριμένο κέντρο, χωρίς καθιερωμένα κριτήρια ιδιότητας μέλους και χωρίς εμπεδωμένους τυπικούς μηχανισμούς εσωτερικής διευθέτησης (στο ίδιο: 302).

5.3. Προεικονιστικές πρακτικές των κινημάτων

Οι ‘προεικονιστικές πολιτικές’ είναι σημείο κλειδί των σύγχρονων κινημάτων. Εμβάλλουν στη συγκεκριμένη καθημερινότητα του παρόντος ακριβώς τις αλλαγές που το κίνημα επιζητά ως τελικό στόχο ενός ασαφούς μέλλοντος. Οικοδομούν με πειθαρχημένες και αυστηρές διαδικασίες σε μικροκλίμακα και στο σήμερα τους τρόπους εφαρμογής μιας μελλοντικής προοπτικής, δηλαδή της πραγμάτωσης εδώ και τώρα ορισμένων δεδομένων της επιθυμητής μορφής της κοινωνίας. Οι προεικονιστικές πολιτικές είναι προπλάσματα του μέλλοντος. Σύμφωνα με την Kulick (2014: 366), συνιστούν ένα φάσμα στρατηγικών διλημάτων, που οι δρώντες αντιμετωπίζουν όταν προσπαθούν να (προ)διαπλάσσουν τις δικές τους δομές, πρακτικές και καθημερινές εμπειρίες με βάση τον επιθυμητό κοι-

⁵⁴ Σε συγκεκριμένες περιόδους, είναι δυνατό αυτή η διάκριση να θολώσει, με την έννοια ότι ορισμένα ‘κόμματα-δίκτυα’ μπορούν να εμφανιστούν ως υβριδικές δομές που συνδυάζουν την τυπική πολιτική με την άτυπη κινηματική οργάνωση. Κλασική στα καθ’ ημάς είναι η περίπτωση του ΣΥΡΙΖΑ μέχρι το 2015. Πράγματι, η χαλαρή οργανωτική δομή του ΣΥΡΙΖΑ τού επέτρεψε για μεγάλο διάστημα να αξιοποιήσει τόσο τον πλούτο των εντός του διαφορετικών οργανωτικών παραδόσεων (λενινιστική παράδοση, προσωποπαγείς ομάδες, πολιτικά δίκτυα, κινηματικός ακτιβισμός κοκ.) όσο και τις δυνατότητες σύνδεσής του με εξωτερικά ‘κοινά’ (Spourdalakis 2013). Ωστόσο, αυτή η υβριδική κατάσταση έχει πάντοτε ημερομηνία λήξης. Στην περίπτωσή μας, ο ΣΥΡΙΖΑ προσχώρησε στην κανονικότητα ενός ενισχυμένου δημοκρατικού συγκεντρωτισμού μόλις ανέλαβε κυβερνητικές ευθύνες.

νωνικό μετασχηματισμό. Συνεπώς, οι συλλογικοί δρώντες ασκούν προεικονιστικές πολιτικές στο μέτρο, που αποπειρώνται να μετασχηματίσουν την πραγματικότητα ξεκινώντας ‘από μέσα’.

Το ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, επομένως, από τη σκοπιά της προεικόνισης συνιστά ένα εναλλακτικό υπόδειγμα στρατηγικής αντίληψης των κινημάτων. Φαίνεται, δηλαδή, ότι η στρατηγική της προεικόνισης δεν αντιλαμβάνεται τον μετασχηματισμό των σχέσεων εξουσίας ως προτεραιότητα να επισημανθεί τι είναι λάθος στις υπάρχουσες δομές και να απαιτηθεί αυτές να αλλάξουν, ή να πεισθούν ιδεολογικοί άλλοι για το εφικτό των εναλλακτικών προοπτικών. Από τη σκοπιά της στρατηγικής (Maeckelbergh 2011: 16), η προεικόνιση συγκροτεί δραστήριες εναλλακτικές δομές, ώστε οι άνθρωποι να μπορούν να βιώσουν από μόνοι τους τις εφικτές εμπειρίες και να εμπλακούν με ενεργό τρόπο εξασφαλίζοντας πρακτικά και με συνεχή μετασχηματισμό ότι αυτές οι καινούργιες δομές είναι και θα παραμείνουν περιεκτικές.

Ο David Graeber ταυτίζει την προεικονιστική πολιτική με την άμεση δράση, ορίζοντάς την ως: «μια μορφή αντίστασης, η οποία από τη δομή της επιχειρεί να προεικονίσει την πραγματικά ελεύθερη κοινωνία, που θέλει κάποιος να δημιουργήσει. Η επαναστατική δράση δεν είναι μια μορφή αυτοθυσίας, ένας αδυσώπητος αγώνας, που περικλείει οποιαδήποτε δράση αποβλέπει σε μια ελεύθερη κοινωνία. Είναι η προκλητική επιμονή στο να ενεργεί κάποιος σαν να ήταν ήδη ελεύθερος» (Graeber 2012: 159). Προφανώς, οι προεικονιστικές πρακτικές δεν έχουν να κάνουν απλώς με την προώθηση ενός προτύπου συμπεριφοράς μέσα στο κίνημα, με την έννοια της τήρησης κάποιων κανόνων

που επιβάλλουν έναν ρόλο «να ενεργεί κάποιος σαν να ήταν ήδη ελεύθερος». Η προεικόνιση συνδέεται άμεσα με το συνολικό οργανωτικό ζήτημα της δημοκρατικής μεθόδου, στο μέτρο που συνιστά πρόταση αναδιοργάνωσης του συνόλου των σχέσεων μεταξύ των ατομικών υποκειμένων, που εμπλέκονται συνειδητά σε ένα εναλλακτικό σχέδιο συλλογικής και ατομικής δράσης και συλλογικού και ατομικού βίου. Επομένως, στο πλαίσιο της προεικόνισης είναι αδύνατο να ξεχωρίσει κανείς εννοιολογικά το ατομικό βίωμα από τη διαπροσωπική σχέση και τη συλλογική δράση.

Επίσης, είναι αδύνατο να διαχωριστούν τα μέσα από τους σκοπούς και στη βάση αυτού του διαχωρισμού να ξαναστηθεί ο καμβάς της γνωστής παλαιάς στρατηγικής των κινημάτων του 20^{ου} αιώνα που τοποθετούσε τους σκοπούς σε ένα μακρινό και ασαφές μέλλον. Εκείνη η στρατηγική είχε μια εντελώς ‘ρευστή’ αντίληψη της χρήσης των μέσων και επομένως τα διαχειριζόταν κάτω από την ιδεολογικά νομιμοποιημένη ελαστική χρήση του εργαλείου της ‘τακτικής’. Με άλλα λόγια, η έννοια της τακτικής στα παλαιά επαναστατικά κινήματα ήταν ο καλύτερος τρόπος να διαχωριστούν με εύσχημο τρόπο τα μέσα της δράσης από τους σκοπούς, αφού αυτός ο διαχωρισμός προσδιόριζε εννοιολογικά αμφότερα τα σκέλη της σχέσης. Έτσι, από τη μια πλευρά, οι τελικοί σκοποί παρέμεναν ιδεολογικά ζωντανοί, ακριβώς επειδή η επίτευξή τους ήταν τοποθετημένη σε ένα μακρινό και ασαφές μέλλον. Από την άλλη, τα μέσα της δράσης αποκτούσαν τον χαρακτήρα ελαστικών εργαλείων, που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη βραχυπρόθεσμων στόχων ακριβώς επειδή η επίτευξή τους ήταν τοποθετημένη σε ένα πολύ κοντινό, συγκεκριμένο και στρατηγικά ασήμαντο παρόν.

Συνεπώς, υπό το φίλτρο της τακτικής τα μέσα πολύ μικρή συνάφεια έχουν με τους τελικούς σκοπούς του κινήματος. Ειδικά στο πεδίο της πολιτικής εκπροσώπησης, τα εργατικά κινήματα του παρελθόντος πολύ συχνά χρησιμοποίησαν το εργαλείο της τακτικής για να δικαιολογήσουν την απομάκρυνσή τους από τους στρατηγικούς σκοπούς. Η ίδια η φημισμένη προτροπή του Λένιν στους επαγγελματίες επαναστάτες της εποχής του να κάνουν πάντοτε «τη συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης» είχε τον χαρακτήρα μιας απομάκρυνσης της επιλογής και του τρόπου χρήσης των μέσων από τους τελικούς σκοπούς. Η σημερινή κληρονομιά αυτής της σκέψης, όπως εκδηλώνεται σε τομείς της αριστερής διανόησης, απέχει παρασάγγας από την προεικόνιση. Για την ακρίβεια, είναι το εννοιολογικό της αντίθετο. Πρόκειται για δύο αντίθετους κόσμους σημασιών, όχι για μια απλή θεωρητική ή ιδεολογική διαφωνία⁵⁵.

⁵⁵ Οι δύο αντιλήψεις μπορούν να αντιστοιχηθούν με μορφές θεωρητικής προσέγγισης και πολιτικής σκέψης, που παραδοσιακά λογίζονται ως εκ διαμέτρου αντίθετες. Έτσι, από τη μία πλευρά, η οργανωτική συγκεντροποίηση ως αντανάκλαση της διαφοροποίησης ανάμεσα σε μακροπρόθεσμη στρατηγική και βραχυπρόθεσμη τακτική προκύπτει διαμέσου της μαρξιστικής προσέγγισης της συλλογικής δράσης. Από την άλλη πλευρά, η οριζόντια οργάνωση και η αυτοοργάνωση προκύπτουν κυρίως ως αποτέλεσμα της επιρροής που ιστορικά ασκεί η ελευθεριακή σκέψη, ο αναρχοσυνδικαλισμός και ο συμβουλευτικός κομμουνισμός (Besancenot & Löwy 2016). Παρά το γεγονός ότι η συμπαρουσία των αντίθετων αντιλήψεων σε σημαντικά ιστορικά γεγονότα οδήγησε σποραδικά σε συγκλίσεις (στο ίδιο), η βασική αντίθεση εξακολούθησε να παραμένει, έστω και αν τα τελευταία χρόνια σε παγκόσμιο επίπεδο υφίσταται στα κοινωνικά κινήματα μια σημαντική τάση ‘οριζοντιοποίησης’ των σχέσεων και αυτοοργάνωσης των αγώνων. Θα ήταν σωστό όμως να προσέξουμε ότι, ήδη στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, η αντίθεση αυτή σοβεί ακόμη και στο πλαίσιο της ίδιας της μαρξιστικής θεωρίας. Αναφέρομαι συγκεκριμένα στα δύο μοντέλα οργάνωσης και κινητοποίησης που προτείνουν ο Λένιν αφενός και η Λούξεμπουργκ αφετέρου. Η πρόταση της Λούξεμπουργκ για μια αυθόρμητα και μη συγκεντρωτικά οργανωμένη μάζα συγκρούεται φανερά με την (κυρίαρχη στην εποχή της) αντίληψη του Λένιν για τη συγκεντρωτική και καθετοποιημένη οργάνωση του εργατικού κινήματος (βλ. αναλυτικά Ψημίτης 2011: 60-9).

Το ζήτημα, λοιπόν, του τρόπου συσχέτισης των σκοπών με τα μέσα είναι θεμελιώδες για να κατανοήσουμε την ποιότητα τόσο της συλλογικής δράσης όσο και των εσωτερικών στο κίνημα δεσμών. Η Maeckelbergh (ό.π.: 8) ορίζει στην περίπτωση της προεικόνισης ως εξής αυτή τη συσχέτιση: «Η προεικόνιση είναι μια πρακτική που προσλαμβάνει τους σκοπούς και τα μέσα ως άρρηκτα συνδεδεμένα, όπου τα μέσα είναι το αποτέλεσμα παρελθόντων σκοπών και οδηγούν σε μελλοντικούς σκοπούς και ως εκ τούτου η προεικόνιση απορρίπτει την αποκλειστική εστίαση είτε στα μέσα είτε στους σκοπούς». Πρακτικά, αυτή η αντίληψη τοποθετεί την προεικόνιση εντός της τρέχουσας πολιτικής πρακτικής ενός κινήματος ως ‘ενσάρκωση’ συγκεκριμένων μορφών κοινωνικών σχέσεων, λήψης αποφάσεων, ανθρώπινης εμπειρίας και πολιτισμού. Αυτές οι τρέχουσες μορφές συσχέτισης, δράσης και ύπαρξης είναι αδύνατο να διαχωριστούν από ό,τι ορίζεται από το κίνημα ως ‘απώτερος στόχος’ (Boggs 1977: 100, αναφέρεται στο Yates 2015: 2). Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο της προεικόνισης είναι αδύνατο να διαχωριστούν καταστατικά ή βιωματικά οι σκοποί από τα μέσα, αφού στα όρια της μικρής κλίμακας οι σκοποί περιέχονται στα εφαρμοσμένα μέσα, ενώ τα τελευταία είναι σταθερά και अपαράλλακτα όσο και οι σκοποί, δηλαδή δεν μεταβάλλονται ούτε διαφοροποιούνται κατά περίπτωση για λόγους ‘τακτικής συγκυρίας’ και ‘συσχετισμού δυνάμεων’.

Συνοψίζοντας, τα προεικονιστικά κινήματα επιχειρούν, μέσα από συλλογικά πειραματικά εγχειρήματα του παρόντος, να προεικονίσουν παραδειγματικά την κοινωνική συμβίωση του μέλλοντος. Δεν είναι απα-

ραίτητα μια υποκατηγορία των κινηματικών μορφών δράσης. Η προεικόνιση ως μορφή δράσης εξαρτάται απολύτως από την τήρηση μιας συλλογικής δέσμευσης: το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα της δράσης δεν συνιστά στρατηγικό στόχο τοποθετημένο στο μέλλον, αλλά είναι επιτελεστικά παρόν μέσα στην ίδια τη δράση την ώρα που αυτή λαμβάνει χώρα. Δηλαδή, όπως σημειώθηκε προηγουμένως, δράση και αποτέλεσμα είναι δεδομένα αξεχώριστα μεταξύ τους, δεν θεμελιώνουν ανισοβαρή σχέση αιτίου και αιτιατού.

Στο πλαίσιο της παραδοσιακής θεωρίας των κινημάτων ήταν διαδεδομένη αντίληψη ότι με τη στρατηγικού τύπου δράση το αποτέλεσμα έρχεται ως δυναμική έκβαση μιας συγκροτημένης προσπάθειας που χρησιμοποιεί με τον πιο παραγωγικό τρόπο τα διαθέσιμα μέσα για την επίτευξη του σκοπού. Στις μέρες μας, εντούτοις, γίνεται ολοένα σαφέστερο πως τα συλλογικά πειράματα αυτοδιαχείρισης του βίου αποκαθλώνουν τον σκοπό από το μακρινό βάθος ενός θολού μέλλοντος και τον καθιστούν οργανικό μέρος της καθημερινής εμπειρίας της ομάδας. Έτσι, ψήγματα του μέλλοντος εγκαθίστανται στο παρόν μας. Η μορφή της οργάνωσης, ο τρόπος της απόφασης, η ποιότητα της κοινωνικής σχέσης, το είδος της συμβίωσης, όλα αυτά δεν αποτελούν πια ‘απώτερους στόχους’, είναι τέτοια ψήγματα.

Αναλύοντας περαιτέρω το φαινόμενο, μπορούμε να πούμε ότι οι προεικονιστικές πολιτικές περιλαμβάνουν συνδυαστικά πέντε διαδικασίες: (α) τον συλλογικό πειραματισμό· (β) τη φαντασιακή σύλληψη, παραγωγή και κυκλοφορία των πολιτικών νοημάτων· (γ) τη δημιουργία νέων και μελλοντικά προσανατολι-

σμένων κοινωνικών κανόνων και συμπεριφορών (δ) την εδραίωση αυτών των κανόνων και συμπεριφορών στις κινηματικές υποδομές και (ε) τη διάχυση και μετάδοση ιδεών, μηνυμάτων και στόχων σε ευρύτερα δίκτυα και κοινά (Yates 2015). Καθίσταται φανερό ότι για να επιτελεστούν τέτοιες διαδικασίες είναι απαραίτητα ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά στο κίνημα, όπως η αυτονομία της δράσης, η αυτοοργάνωση της δράσης δομής και η αυτοδιαχείριση του πεδίου δράσης.

Αυτά τα χαρακτηριστικά ισχύουν σε κάθε περίπτωση, όταν μιλάμε π.χ. για συλλογικότητες της αλληλέγγυας οικονομίας (κολεκτίβες εργασίας, ανταλλακτικά δίκτυα, αυτοδιαχειριζόμενες επιχειρήσεις, τράπεζες χρόνου, εναλλακτικούς συνεταιρισμούς, συνεργατικά εγχειρήματα, κινήσεις χωρίς μεσάζοντες, δίκτυα και σωματεία ανέργων και επισφαλώς εργαζομένων κ.ά.). Σε αντίθεση με μια απλοϊκή αντίληψη, ο Ρυλμόν (2012) υποστηρίζει πως τα σημερινά εγχειρήματα της αλληλέγγυας οικονομίας δεν αποτελούν δραστηριότητες προορισμένες να συμπληρώνουν ανεπαρκείς δημόσιες λειτουργίες ή πολιτικές. Στην πραγματικότητα, υπογραμμίζει, συνιστούν τον μόνο τομέα δραστηριοτήτων, όπου ανοικοδομούνται αλληλέγγυες και εξισωτικές πρακτικές απέναντι σε κρατικές πολιτικές, που επιδιώκουν να καταστρέψουν μορφές συμβίωσης και αμοιβαιότητας που θυμίζουν κοινωνικούς θεσμούς του παρελθόντος.

Τέτοιες συλλογικότητες, επομένως, συνιστούν δέσμες δράσεων, που στοχεύουν στην οικοδόμηση τρόπων ζωής μέσω προεικονιστικών επιλογών, δηλαδή προεικονίζοντας σε μικρή και διαχειρίσιμη κλίμακα εκτεταμένες συλλογικές μεταβολές (Haenfler et al

2012: 15). Είναι κινήματα βάσης που εργάζονται για να οικοδομήσουν κοινοτικές αντιστάσεις απέναντι στην κλιματική καταστροφή, την εξάντληση των ορυκτών καυσίμων, την οικονομική ανασφάλεια, τον κοινωνικό αποκλεισμό κ.ο.κ.. Δεν εστιάζουν την αμφισβήτησή τους στο κράτος, ούτε επιζητούν τον μετασχηματισμό του. Αντίθετα, υιοθετούν την προσέγγιση της αυτοοργάνωσης, δίνοντας προτεραιότητα στη σημασία που έχουν η αυτονομία και η προεικονιστική δράση στη μεταβολή του βίου και της κοινωνικής συσχέτισης.

Προνομιακό, αν όχι αποκλειστικό, πεδίο δράσης τους αποτελούν κοινότητες που θεμελιώνονται σε τοπικά πλαίσια, είναι ανοιχτού τύπου και, όπως είπαμε, χαρακτηρίζονται από ένα ήθος πειραματισμού και μάθησης. Η πολιτική σημασία των πρακτικών επαναστασιακών και προεικονιστικών που εφαρμόζουν αυτά τα κινήματα βρίσκεται ουσιαστικά στο γεγονός ότι κατασκευάζουν γεωγραφικά εντοπισμένες εναλλακτικές απέναντι σε παγκοσμιοποιημένους τρόπους ζωής (Hardt 2013). Τα άτομα που συμμετέχουν στα προεικονιστικά κινήματα εξασκούνται στη καθημερινή ζωή στην τάση να αναζητούν δραστηριότητες που βασίζονται στην ηθική ακεραιότητα, στο προσωπικό υποκειμενικό νόημα και στην αυθεντικότητα⁵⁶.

Προκρίναμε προηγουμένως έναν ορισμό των σύγχρονων κινημάτων, στον οποίο συνυπάρχουν τρία αλληλένδετα χαρακτηριστικά: η ταυτότητα, η σύγκρου-

⁵⁶ Όμως, με την επιφύλαξη του Harvey (2012: 122): Πολλές φορές πειράματα αυτοδιαχείρισης και αυτονομίας αποτυγχάνουν επειδή τείνουν (εξαιτίας των «εξαναγκαστικών νόμων του ανταγωνισμού») να μιμούνται τους καπιταλιστικούς ανταγωνιστές τους, θλώνοντας έτσι την ιδιαιτερότητα των πρακτικών τους. Έτσι, είναι πολύ πιθανό τα υποκείμενα σε τέτοιες περιπτώσεις να καταλήξουν σε μια κατάσταση συλλογικής αυτοεκμετάλλευσης.

ση και δικτυακότητα. Η ταυτότητα και η σύγκρουση είναι δύο χαρακτηριστικά, που στην περίπτωση της προεικονιστικής δράσης φαίνονται αρκετά καθαρά. Η οικοδόμηση ενός ισχυρού ‘Εμείς’ είναι απολύτως αναγκαία προκειμένου να έχει νόημα η συλλογική προσπάθεια. Παράλληλα, η συγκρουσιακή διάσταση της δράσης βρίσκεται πάντοτε στο προσκήνιο με δεδομένο ότι τα αντίστοιχα εγχειρήματα αντιστέκονται σε πολλαπλά φαινόμενα κοινωνικής υποβάθμισης και συγκρούονται με θεσμικές και άλλες εξουσίες προκειμένου να υπερασπιστούν δικαιώματα που έχουν είτε παραβιαστεί από θεσμικές παραμέτρους του συστήματος εξουσίας είτε αγνοηθεί συστηματικά από άλλες, πιο ‘τακτικοστρατηγικές’, μορφές συλλογικής δράσης.

Εκείνο, όμως, που στα προεικονιστικά κινήματα φαίνεται εκ πρώτης όψεως αμφιλεγόμενο, είναι το χαρακτηριστικό της δικτυακότητας. Μπορεί λογικά να αναρωτηθεί κανείς: πώς είναι δυνατό μορφές συλλογικής δράσης, που βασίζονται πρωτίστως στην αυτονομία της δράσης και στην εδαφικοποίηση των αντιστάσεων (Ψημίτης 2014), να συγκροτούν μεταξύ τους ευρύτερα δίκτυα επικοινωνίας και διάδρασης; Ωστόσο στην πραγματικότητα, ακόμη και πέρα από τις εμπειρίες της ψηφιακής ομότιμης παραγωγής και των μορφών διαδικτυακών κοινοτήτων του ελεύθερου λογισμικού, τέτοιες μορφές συλλογικής δράσης διαμορφώνουν μεταξύ τους δικτύωσεις άτυπης και οριζόντιας διάδρασης βασισμένες στη μεταφορά εμπειρίας, στην παραγωγή και το μοίρασμα νέας γνώσης, στην αλληλεγγύη και στην αμοιβαία υπεράσπιση. Υπό την έννοια αυτή, τα προεικονιστικά κινήματα συγκροτούν ένα μεγάλο δίκτυο εναντίον της παγκοσμιοποίη-

σης (Psimitis 2016b) που διαφοροποιείται με σαφή τρόπο από το παγκόσμιο δίκτυο της ‘εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης’, όπως συνήθως αποκαλείται το σύνολο των κινημάτων που κινούνται στην κατεύθυνση της ‘παγκοσμιοποίησης από τα κάτω’ (Starr & Adams 2003: 19-20).

5.4. Κοινοτικός δεσμός στα κινήματα

5.4.1. Η (επαν)εδαφικοποίηση της δράσης

Σε ό,τι αφορά τη διαμόρφωση των συλλογικών ταυτοτήτων και τη δράση των κοινωνικών κινημάτων, η παλαιότερη αντίληψη της συσχέτισης της τοπικής και της παγκόσμιας κλίμακας ήταν αρκετά απλή. Το τοπικό και το παγκόσμιο διατηρούσαν μια ποσοτική σχέση χωρικού και γεωγραφικού προσδιορισμού της δράσης. Δηλαδή, στη μετάβαση από το τοπικό στο παγκόσμιο επίπεδο δράσης διατηρούνταν τα ποιοτικά χαρακτηριστικά και μεταβαλλόταν μόνο το γεωγραφικό εύρος της συνεργασίας και της δράσης. Έτσι, στην περίπτωση του ‘κινήματος εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης’ και στη φάση ανάπτυξης από τα μέσα της τελευταίας δεκαετίας του προηγούμενου αιώνα μέχρι την πρώτη δεκαετία του 21^{ου} αιώνα, ήταν λογικό να υποθέτει κανείς ότι εκείνοι, που συμμετέχουν στα κινήματα αντιλαμβάνονται μέσα από τη συλλογική δράση τη σχέση τοπικού και παγκόσμιου ως σχέση κλιμάκωσης της εμβέλειας της δράσης.

Δηλαδή, τα κινήματα που αναπτύσσονται εκείνη την περίοδο σε παγκόσμια κλίμακα είναι μορφές περιεκτικών και συμπεριληπτικών συλλογικών δράσεων, που διαμορφώνονται περιλαμβάνοντας και ενσωματώνοντας αντίστοιχες μορφές τοπικά προσδιορισμένων συλλογικών δράσεων (Drury et al 2003). Υπ’ αυτό

το πρίσμα, στην παραδοσιακή αντίληψη περί των κινημάτων η σχέση τοπικού και παγκόσμιου προσλαμβάνει τον χαρακτήρα της μετάβασης από τη δράση τοπικού ή εθνικού χαρακτήρα στη συναρμογή πολλών τέτοιων δράσεων στην κατεύθυνση της διεθνοποίησης της δράσης. Έτσι, απέναντι στην παγκοσμιοποίηση οι κινηματικές δράσεις εκείνης της περιόδου απαντούν διεθνοποιώντας τη συνεργασία τους και ‘παγκοσμιοποιώντας’ την εμβέλεια των αποτελεσμάτων αυτής της συνεργασίας.

Προφανώς, η σημερινή κατάσταση των τοπικών, εθνικών και υπερεθνικών κινημάτων διαφέρει ακόμη περισσότερο σε αρκετές όψεις της από τα νέα κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του 1970. Τα σημερινά κινήματα λειτουργούν σε ένα εντελώς διαφοροποιημένο παγκόσμιο περιβάλλον το οποίο, σε σύγκριση με τη δεκαετία του 1970, τροποποίησε ριζικά τα κοινωνικά, πολιτικά και πολιτισμικά δεδομένα του. Τα παλαιά ‘νέα κοινωνικά κινήματα’ εμφανίστηκαν σε συνθήκες κοινωνικής σύγκρουσης γύρω από τις ρυθμίσεις του εθνικού κοινωνικού κράτους, ενώ τα σημερινά κινήματα αναπτύσσονται σε συνθήκες οικονομικής και κοινωνικής πόλωσης σε παγκόσμια κλίμακα (Bramble & Minns 2005: 116). Είναι ανώφελο να επεκταθούμε σ’ αυτό. Πριν από τριάντα χρόνια τα κινήματα μόλις που μπορούσαν (αν μπορούσαν) να οσμιστούν αυτό που τα κινήματα σήμερα είναι αναγκασμένα να αντιμετωπίζουν σε καθημερινή βάση. Το παράδειγμα των διαφορετικών μορφών εξουσίας τις οποίες τα κινήματα αντιλαμβάνονται ως αντιπάλους τους αρκεί για να αναδείξει την τεράστια διαφορά. Στη δεκαετία του 1970 αντίπαλοι των κινημάτων της εποχής ήταν κυρίως εξουσίες εθνικού χαρακτήρα ή το

πολύ, εξουσίες, που απέρρεαν από διεθνείς κρατικές συνεργασίες. Αντιθέτως, ο σύγχρονος υπερεθνικός χαρακτήρας των παγκόσμιων θεσμικών μορφών οικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής επιρροής και ελέγχου έχει ανατρέψει την εδαφικοποιημένη εικόνα των αντιπάλων του παρελθόντος.

Αξιοποιώντας και επεκτείνοντας ευρετικά μια παλαιότερη περιοδολόγηση του Wiewiorka για τα κοινωνικά κινήματα παγκοσμίως (Wiewiorka, 2005), μπορούμε να πούμε ότι η δεκαετία που διανύουμε είναι η πρώτη μιας περιόδου που χαρακτηρίζεται από την έντονη παρουσία κινημάτων ‘επανατοπικοποίησης και προεικόνισης’. Πράγματι, οι προηγούμενες μορφές οργανωμένων συλλογικών δράσεων είτε παρέμειναν σχεδόν αποκλειστικά στα όρια του έθνους-κράτους (τα εργατικά κινήματα και τα νέα κοινωνικά κινήματα) ή απέρριψαν το έθνος-κράτος ως στόχο τους και επέλεξαν μια παγκόσμια δράση (παγκόσμια κινήματα). Σήμερα, αντιθέτως, σύγχρονα κινήματα επανατοπικοποίησης απορρίπτουν και τους δύο τύπους δράσης και προτιμούν μια δράση που επικεντρώνεται απευθείας ενάντια στην παγκοσμιοποίηση. Επιλέγουν εδαφικοποιημένες μορφές αντίστασης απέναντι σε αντιπάλους με παγκόσμια εμβέλεια δράσης⁵⁷, ενεργούν έξω και

⁵⁷ Η σε πρώτη ματιά λογική αντίφαση μεταξύ εδαφικοποίησης της αντίστασης και παγκοσμιοποίησης της κυριαρχίας αμβλύνεται ‘εργχειρηματικά’ στο πεδίο της συλλογικής δράσης αν λάβουμε υπόψη ότι σε οποιαδήποτε περίπτωση (εδαφικοποίησης ή παγκοσμιοποίησης) η κυριαρχία και η αντίσταση είναι στενά συναρτημένες. Δηλαδή, πέραν της απλοϊκής αντίληψης ενός διαχωρισμού ανάμεσα σε τόπους και πληροφορικές ροές, στη σύγχρονη πραγματικότητα ο ‘χώρος ροών’ συνδέεται με τους γεωγραφικούς τόπους με τρόπο, ώστε να παράγεται μια ισχυρή διασύνδεση μεταξύ πληροφορικών ροών και τοπικών διεργασιών, μια δυναμική διάδραση και σύγκρουση πρακτικών που επηρεάζουν τόσο το χώρο των ροών όσο και τον χώρο των τόπων. Έτσι, δεν μπορούμε εύκολα να υποτιμήσουμε το γεγονός ότι πολλές μορφές αντίστασης στην κυριαρχία των ροών κεφαλαίου και πληροφορίας οικοδομούνται κυρίως στους γεωγραφικούς τόπους (Castells 1999).

μακριά από το κράτος και επικεντρώνονται στην εδαφική αναγέννηση της τοπικής αυτονομίας ως τον ακρογωνιαίο λίθο αυτοδιαχειριζόμενων και αμεσοδημοκρατικών κοινοτήτων με ισχυρούς εξισωτικούς κοινωνικούς δεσμούς και μια τάση για ισότιμη συμμετοχή.

Η Gibson – Graham αποκαλεί αυτή τη μορφή αντίστασης «τοπικά εδραιωμένη παγκοσμιότητα» (place-based globalism), υποστηρίζοντας πως σε ό,τι αφορά τη σχέση τοπικού και παγκόσμιου υπάρχουν «επίπεδες οντολογίες», αντί για «εμφωλευμένες κλίμακες και ιεραρχήσεις ισχύος» (Gibson – Graham 2006: XXVI). Στην οπτική της γωνία, «οι περισσότερες θεωρίες κλίμακας κυριαρχούνται από μια κάθετη οντολογία (...), η οποία προϋποθέτει μια ιεραρχία κλιμάκων από το παγκόσμιο στο τοπικό, που απεικονίζεται σε μια ιεραρχία εξουσίας, στην οποία μακρο-δυνάμεις ενεργούν για να περιορίσουν τις καθημερινές πρακτικές. Αλλαγή που δεν απευθύνεται στην κορυφή της ιεραρχίας τελικά αναχαιτίζεται. Αυτή η κοσμοθεωρία προϋποθέτει ότι οι τοπικές πρωτοβουλίες ‘αναβαθμίζονται’, πριν μπορέσουν να θεωρηθούν ως μετασχηματιστικές» (στο ίδιο).

Για την πληρέστερη κατανόηση της δυναμικής που χαρακτηρίζει τις ‘επίπεδες οντολογίες’ η Gibson – Graham επικαλείται το φεμινιστικό υπόδειγμα. Το δεύτερο κύμα φεμινισμού, υπογραμμίζει, επέφερε πολλές αλλαγές στις ζωές των ανθρώπων χωρίς να μοιράζεται κάτι με τις παραδοσιακές επαναστατικές πολιτικές. Αυτός ο φεμινισμός δεν στηρίχθηκε τόσο στην πολιτική δράση, στους οργανωτικούς δεσμούς, στις συντονισμένες ενέργειες, στις συμμαχίες και στην παγκοσμιοποίηση των φεμινιστικών πολιτικών απέ-

ναντι σε παγκόσμια κέντρα εξουσίας. Αντιθέτως, συνέδεσε μεταξύ τους τις γυναίκες συναισθηματικά και σημειολογικά, αξιοποιώντας κοινή γλώσσα, εναλλακτικό λόγο, ενσωματωμένες πρακτικές, εντοπισμένες δράσεις και επιφέροντας αλλαγές στην κοινωνία στο βαθμό που οι ίδιες οι γυναίκες άλλαζαν (στο ίδιο: XXVII).

Μπορούμε να πούμε ότι στη σύγχρονη εποχή η εδαφικοποίηση της αντίστασης ενάντια στην παγκοσμιοποίηση προσλαμβάνει δύο μορφές, ανάλογα με το επίπεδο συγκρότησης της αντίστασης. Στην πρώτη περίπτωση, στο επίπεδο του εθνικού κράτους, έχουμε κοινωνικά κινήματα που αναπτύσσονται σε περιόδους, στις οποίες οι απειλές που στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης ασκεί ο παγκόσμιος χρηματοπιστωτικός καπιταλισμός σε συγκεκριμένες χώρες του πλανήτη, προσλαμβάνουν χαρακτήρα κοινωνικά οδυνηρών πολιτικών. Τέτοιες πολιτικές βασίζονται στη δημιουργία κρίσεων χρέους και περιλαμβάνουν μέτρα που αποκαλούνται ‘προγράμματα διάσωσης’, δηλαδή αυστηρές δημοσιονομικές πολιτικές, φορολογικές αυξήσεις, περικοπές κοινωνικών δαπανών, περικοπές μισθών και συντάξεων κ.ο.κ. Οι σύγχρονες στοχευμένες επιθέσεις του χρηματιστικού κεφαλαίου και του νεοφιλελευθερισμού σε επιμέρους εθνικές κοινωνίες της Δύσης διαμέσου της χειραγώγησης των οικονομιών τους επανέφεραν στο προσκήνιο το ζήτημα της εδαφικοποίησης των μορφών αντίστασης και της σχετικής ύφεσης στην ανάπτυξη των νομαδικών και υπερεθνικού χαρακτήρα μορφών κοινωνικής αντίστασης που είχαν αναπτυχθεί κυρίως την περίοδο 1995-2008. Στην *Declaration* τους οι Hardt και Negri (2012) υπογραμμίζουν πως, σε αντίθεση με το κίνημα της εναλλακτι-

κής παγκοσμιοποίησης που τη δεκαετία του 2000 ήταν νομαδικό, τα κινήματα των πλατειών της Β. Αφρικής και της Ευρώπης είναι εδραία. Σημειώνουν: «Η ακινησία τους οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι είναι πολύ βαθιά ριζωμένα στα τοπικά και εθνικά κοινωνικά ζητήματα» (στο ίδιο: 9).

Πρακτικά, αυτό σημαίνει ότι βασικό χαρακτηριστικό των μορφών αντίστασης σήμερα είναι η ανταλλαγή εμπειριών και ‘τεχνογνωσίας’ ανάμεσα σε παρόμοιες κινηματικές καταστάσεις που είναι εδαφικά προσδιορισμένες και αναζητούν τρόπους αμεσότερης συνεργασίας (κινήματα των πλατειών και Occupy), σε αντίθεση με μια πιο οριζόντια συνεργασία πολλαπλών συλλογικοτήτων του πρόσφατου παρελθόντος, που οργανωνόταν και αναπτυσσόταν εξ αρχής σε υπερεθνική βάση (το παγκόσμιο ‘κίνημα των κινημάτων’). Φυσικά, αυτή η μεταβολή δεν σηματοδοτεί την κατάργηση των οριζόντιων μορφών συνεργασίας μεταξύ διαφορετικών, εθνικών, κοινωνικών, πολιτικών, πολιτισμικών, και φυλετικών κινηματικών εμπειριών. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι και τα κινήματα των πλατειών του 2011 ανέπτυξαν στον σύντομο χρόνο ζωής τους μια μορφή επικοινωνίας μεταξύ τους.

Σημαίνει, όμως, ότι το κέντρο βάρους της παγκόσμιας αντίστασης μεταφέρεται σε τόπους στους οποίους το παγκόσμιο κεφάλαιο είναι δυνατό να αναχαιτιστεί στις κοινωνικά στοχευμένες και γεωγραφικά εντοπισμένες επιθέσεις του. Από το τέλος της πρώτης δεκαετίας του 21ου αιώνα και μετά αυτοί οι τόποι είναι ακριβώς οι εθνικοί κοινωνικοί σχηματισμοί, που εμφανίζονται πιο ευάλωτοι στις κινήσεις χειραγώγησης των οικονομιών τους: Ισλανδία, Ισπανία, Ελλάδα,

Ιρλανδία, Πορτογαλία, Ιταλία κ.κ. Αυτό αποδεικνύει την ορθότητα της θέσης, που απορρίπτει την πρόβλεψη περί του ‘τέλους της γεωγραφίας’ και της αντίστοιχης δαμόρφωσης ενός πλανήτη ενοποιημένου, στον οποίο υποτίθεται ότι κινούμαστε γοργά προς την εξάφaniση των γεωγραφικών αποστάσεων, στην πλήρη ενοποίηση της αγοράς και στην αποκέντρωση του συνόλου των οικονομικών και πολιτισμικών δραστηριοτήτων, όπως παρατηρήσαμε παραπάνω (κεφ. 1.3.1.)

Στη δεύτερη περίπτωση εδαφικοποιημένης αντίστασης στην παγκοσμιοποίηση, έχουμε συλλογικά εγχειρήματα πιο τοπικού χαρακτήρα τα οποία εμφανίζονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικών πρακτικών που αποκαλούμε «αλληλέγγυα ή συνεργατική οικονομία». Ορισμένα δεδομένα αυτής της συζήτησης τα είδαμε στο υποκεφάλαιο 1.3.2. για τον μύθο της ‘παγκοσμιοποίησης από τα πάνω’. Πρόκειται για συλλογικές δράσεις που, παρά τον τοπικό χαρακτήρα της παρέμβασης που επιχειρούν, φαίνονται να διασυνδέονται μεταξύ τους σε παγκόσμιο επίπεδο στο μέτρο, που αναδεικνύουν μια κοινή στάση και αντίληψη περί της απόρριψης της επίσημης και τυπικής παγκοσμιοποίησης. Αυτά τα κινήματα, χωρίς να παραβλέπουν την παγκόσμια διάσταση των προβλημάτων, εστιάζουν στη χωρικά εντοπισμένη συλλογική δράση που δημιουργεί μικρές αλληλέγγυες κοινότητες στην καθημερινή ζωή. Τέτοια κινήματα επανατοπικοποίησης θεωρούνται συλλογικές δράσεις τελευταίας γενιάς, χαρακτηρίζονται και ως ‘μεταβατικά’ και ‘προεικονιστικά’ κινήματα στο μέτρο που χτίζουν σχετικά μικρές τοπικές κοινότητες μέσω των οποίων οι εμπλεκόμενοι κυριολεκτικά μεταβαίνουν από τις εμπορευματικές,

παραγωγιστικές και υπερκαταναλωτικές κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού σε αποεμπορευματοποιημένες πρακτικές συνεργατικής οικονομίας, συγκρατημένης κατανάλωσης και στοχευμένης αποανάπτυξης (Starr & Adams 2003, Starr 2000).

Επομένως, είναι συλλογικές και εδαφικοποιημένες απόπειρες οργανωμένης αμφισβήτησης της παγκόσμιας προσπάθειας του νεοφιλελευθερισμού να νοηματοδοτήσει τα κριτήρια της ανθρώπινης συμπεριφοράς με απόλυτους όρους ατομικού ωφελιμισμού και οικονομικού ορθολογισμού, όπως τους περιγράψαμε παραπάνω, στο δεύτερο κεφάλαιο. Υπό την έννοια αυτή, τα συλλογικά εγχειρήματα της ‘αλληλέγγυας ή συνεργατικής οικονομίας’ αντιστέκονται στην πολιτισμική ενοποίηση του κόσμου και ορθώνουν ανάστημα σε μια αγοραίας μορφής ομοιογενοποίηση των κινήτρων ατομικής συμπεριφοράς και συλλογικής δράσης. Η αλληλέγγυα οικονομία περιλαμβάνει συλλογικά εγχειρήματα που εφαρμόζουν αρχές της ισότιμης σχέσης στην παραγωγή και στην πρόσβαση στα κοινά, της ανταλλακτικής οικονομίας, της εργατικής αυτοδιαχείρισης, της αυτοβοήθειας, της αλληλέγγυας δράσης και της λογικής του δώρου στην παραγωγική διαδικασία. Αν μιλήσουμε με όρους δυνητικής διαμόρφωσης ενός νέου κοινωνικού σχηματισμού, μπορούμε, για αναλυτικούς λόγους, να διακρίνουμε τέσσερα επίπεδα παραγωγικής λειτουργίας αυτού του μοντέλου συλλογικής δράσης. Την οικονομική παραγωγή, την παραγωγή της πολιτικής διαδικασίας, την κοινωνικο-πολιτισμική συγκρότηση της κοινότητας και την παραγωγή της βιοψυχικής ικανότητας της ομάδας (Ψημίτης 2015^α, Psimitis 2016b).

Σε ό,τι αφορά την οικονομική παραγωγή, η αλληλέγγυα οικονομία οικοδομεί μια αληθινά ριζοσπαστική σύλληψη και χρήση της αλληλεγγύης, κατασκευάζοντας ένα πρότυπο οικονομικής δραστηριότητας, που συγκρούεται μετωπικά με τις αγοραίες πρακτικές του καπιταλισμού. Σχεδόν κάθε αλληλέγγυο συλλογικό εγχείρημα εμφανίζει πλήρως αντιθετικά χαρακτηριστικά σε σύγκριση με τις ιδιωτικές επιχειρήσεις. Έτσι στην πραγματικότητα της αλληλέγγυας οικονομίας, οργανωτικός παράγοντας είναι η εργασία, οι οικονομικές σχέσεις χαρακτηρίζονται από συνεργασία, αμοιβαιότητα, δωρεές και ανταλλαγές χωρίς κέρδος, ενώ ο τύπος ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής είναι συνεταιριστικός και κοινοτικός. Αντιθέτως, τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά της ιδιωτικής καπιταλιστικής επιχείρησης είναι το κεφάλαιο, οι κερδοφόρες συναλλαγές και η ιδιωτική ατομική ή η ατομική μετοχική ιδιοκτησία (Biolghini 2007: 38-9).

Στη συνεργατική οικονομία η αλληλεγγύη δεν εμφανίζεται απλώς στο τέλος του παραγωγικού κύκλου, για να διορθώσει τρόπον τινά τα ελαττώματα της οικονομίας και να θεραπεύσει ορισμένες από τις ελλείψεις της, αλλά εισέρχεται και κυκλοφορεί σε ολόκληρο το φάσμα του οικονομικού κύκλου από την παραγωγή, την κυκλοφορία, την κατανάλωση και μέχρι τη συσσώρευση (Migliaro 2003). Έτσι, η αλληλεγγύη δεν εμφανίζεται απλώς στο τέλος του οικονομικού κύκλου, για να αναδιανείμει, οριακά, μέρος του πλούτου και να συνδράμει ‘επανορθωτικά’ εκείνους, που ζημιώθηκαν από τη συμμετοχή τους στα αποτελέσματα της οικονομίας, αλλά γίνεται οργανικό κομμάτι της οικονομίας, καταλύοντας τις ίδιες τις καπιτα-

λιστικές σχέσεις παραγωγής και ιδιοποίησης.

Στο πεδίο της πολιτικής διαδικασίας, η αλληλέγγυα οικονομία προωθεί την οριζοντιότητα των σχέσεων με την άμεση δημοκρατία, την απόρριψη της ετερονομίας και την αυτοθέσμιση. Ενθαρρύνει την αυτοδιαχείριση των κοινών, την ατομική ευθύνη έναντι της συλλογικότητας και τον συνεχή πειραματισμό στους τρόπους συνεννόησης και συνεργασίας. Έτσι, ρυθμίζει τις εσωτερικές διαφωνίες μέσα από την ευελιξία και την αντιγραφειοκρατική λειτουργία μιας πολιτικής δημοκρατίας που είναι προσαρμοσμένη σε μικρή τοπική κλίμακα, επικεντρώνεται στην ανατροπή των σχέσεων εκμετάλλευσης και είναι ανοιχτή σε δημοκρατικές παραδόσεις και πολιτικές κουλτούρες όπως ο ιθαγενισμός, ο αναρχισμός, η γκαντιανή σκέψη, η ρουσσική θεωρία κοκ. (Starr & Adams ό.π.) Η πολιτική κοινότητα αυτής της κινηματικής μορφής δεν αναδιπλώνεται αυτιστικά στον εαυτό της, παρακολουθεί τις εξελίξεις στον κόσμο, μαθαίνει και διδάσκεται, είναι εξωστρεφής ως προς τις πηγές της γνώσης και εσωστρεφής ως προς τους πόρους που χρησιμοποιεί για να επιλύσει τα προβλήματα. Υπό το πρίσμα αυτό, οι πολιτικές διευθετήσεις της κοινότητας, που στοχεύουν στην προστασία μιας συμβίωσης βασισμένης στην ελευθερία και στην ισότητα και προεικονισμένης στα όρια της τοπικής κλίμακας συνιστούν το θεμέλιο της οικονομικής λειτουργίας αυτής καθαυτής.

Τέλος, η κοινωνικο-πολιτισμική συγκρότηση και η βιοψυχική αναπαραγωγή της κοινότητας στην αλληλέγγυα οικονομία στηρίζονται σε ένα ήθος πειραματισμού και εκμάθησης που έχει τις ρίζες του στην τοπική θεμελίωση και στην αυτονομία. Καθημερινές κοι-

νωνικές πρακτικές όπως η φυσική αναπαραγωγή, η εκπαίδευση, η επικοινωνία, η κοινωνικοποίηση, η περιθάλψη, η βοήθεια, η μέριμνα και η θεραπεία επιτελούνται όχι ως στρατηγικός στόχος, αλλά μέσω της βιωματικά ριζωμένης πεποίθησης ότι οι άνθρωποι είναι εδώ και τώρα ελεύθεροι και ικανοί να οικοδομούν στο πλαίσιο των ζωντανών κοινοτήτων εναλλακτικούς τρόπους εφαρμογής αυτών των πρακτικών. Επομένως, οι κοινότητες της αλληλέγγυας οικονομίας αξιοποιούν αναστοχαστικά τις πολιτισμικές δυνατότητες κατασκευής της συλλογικής τους μνήμης συνδυάζοντας την τεχνολογική καινοτομία με ποικίλες τοπικές παραδόσεις και την ριζοσπαστική αλληλεγγύη στην οικονομία με την αμεσοδημοκρατική μέθοδο στην πολιτική διευθέτηση.

Συμπερασματικά λοιπόν, όταν αναφερόμαστε σε κινηματικά εγχειρήματα επανεδαφικοποίησης της αντίστασης ή επανατοπικοποίησης της συλλογικής δράσης, μιλάμε ουσιαστικά για σύγχρονους τύπους συλλογικής δράσης, που προκύπτουν ως αποτέλεσμα της δημιουργικής αναπαράστασης που έχει η κοινωνία για τον εαυτό της και αντιστέκονται στην εργαλειακή σύλληψη της ανθρώπινης δημιουργικότητας προβάλλοντας έναν ριζικά διαφορετικό πρότυπο ανασύνθεσης του κερματισμένου τοπίου της παγκοσμιοποίησης (Ψημίτης 2014). Η μορφή της κοινοτικής σχέσης είναι κρίσιμης σημασίας για την ανάπτυξη και τη βιωσιμότητα τέτοιων εγχειρημάτων.

5.4.2. Η κοινοτικοποίηση των σχέσεων

Κατ’ αρχάς, πρέπει να διευκρινιστεί ότι η πρόταση της οικοδόμησης σύγχρονων κοινοτικών σχέσεων δεν

σημαίνει επιστροφή στο παρελθόν, πισωγύρισμα στις ιστορικού τύπου ‘οργανικές κοινότητες μιας κοινωνίας προνεωτερικού τύπου. Σημαίνει αναζήτηση της εφικτής οικοδόμησης ενός άμεσου δεσμού, μη εργαλειακού και μη ορθολογιστικά προσανατολισμένου, σε καινούργιες συνθήκες, άρα με πρωτόφαντους όρους. Αν υπάρχει ενδεχομένως ένας ‘ρομαντικός’ προσανατολισμός της πρότασης, αυτός ασφαλώς δεν έγκειται στη μυθοποίηση ενός ιδανικού παρελθόντος. Συνίσταται μάλλον στη ριζοσπαστική αναγνώριση εκ μέρους μιας σύγχρονης επαναστατικής εκδοχής του ρομαντισμού της βαθιάς ανθρώπινης ανάγκης να απορριφθούν ο ορθολογιστικός χαρακτήρας του καπιταλιστικού πνεύματος και η ποσοτικοποίηση και μηχανοποίηση του κόσμου και παράλληλα να αναδειχθεί η αμεσότητα της ανθρώπινης επαφής και επικοινωνίας (βλ. σχετικά Lowy & Sayre 1999). Μόνο σε αυτή την εκδοχή του ρομαντισμού, ως ριζοσπαστικοποίηση της κοινωνικής κριτικής στις αξιώσεις ορθολογισμού, ποσοτικοποίησης και ωφελιμισμού που διατύπωσε ο Διαφωτισμός, μπορεί να θεωρηθεί ρομαντική η σύγχρονη πρόταση της συνεργατικής κοινότητας.

Αναλύοντας προηγουμένως το φαινόμενο της προεικόνισης της επιθυμητής κοινωνίας, αναφέρθηκε ότι τα κινήματα επανατοπικοποίησης χτίζουν πλαίσια συμβίωσης και καθημερινών δραστηριοτήτων μέσω των οποίων οι εμπλεκόμενοι μεταβαίνουν από τις απρόσωπες σχέσεις των εμπορευματικών, παραγωγιστικών και υπερκαταναλωτικών κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού σε πρόσωπο-με-πρόσωπο σχέσεις και δεσμούς, σε κοινότητες συνεργατικές, αποεμπορευματοποιημένες, συγκρατημένης κατανάλωσης και

στοχευμένης αποανάπτυξης. Πρόκειται για σύγχρονες κοινότητες, οι οποίες σε αντίθεση με τις ‘οργανικές’ κοινότητες του παρελθόντος είναι ανοιχτού τύπου, στηρίζονται στο προσωπικό υποκειμενικό νόημα, στην αυθεντικότητα, στον πειραματισμό και στην καινοτομία.

Σύμφωνα με την Adler (2012: 297): «Η έννοια της ‘κοινότητας’ είναι θεμελιώδης στην προεικόνιση της επιθυμητής κοινωνίας και αφορά τη δημιουργία εξισωτικών κοινωνικών σχέσεων και αποκεντρωμένων κοινοτικών θεσμών». Σε αντιδιαστολή με σύγχρονες επιφυλακτικές ή απορριπτικές⁵⁸ προσεγγίσεις της έννοιας, η ‘κοινότητα’ δεν πρέπει να θεωρείται ως περιφραγμένη και περικλειστη πραγματικότητα, αλλά ως καθημερινή πολιτική πρακτική, που εγκαθιστά οικείες και υπεύθυνες σχέσεις εντός της συλλογικότητας. Άρα, αφορά όχι ομάδες που συνέχονται απλώς από κοινά συμφέροντα που τις διαφοροποιούν από άλλες ομάδες, αλλά ποιότητες κοινωνικής συσχέτισης με κρι-

⁵⁸ Σύμφωνα με μια διατύπωση, πρόκειται κυρίως για φόβους «που γεννά η έννοια της αυτονομίας και της κοινότητας στην Αριστερά και στην ιντελιγκέντσια του Βορρά» (Starr & Adams 2003: 38). Πριν λίγα χρόνια έγινα και προσωπικά μάρτυρας αυτών των φόβων, παρουσιάζοντας την ιδέα των ‘σύγχρονων κοσμοπολίτικων κοινοτήτων’ σε ένα κοινό συναδέλφων ακαδημαϊκών των κοινωνικών επιστημών. Ο όρος ‘κοινότητα’ αφ’ εαυτού προκαλεί συχνά μια ενστικτώδη απώθηση, ανεξάρτητα από την πειστικότητα της περιγραφής του νέου περιεχομένου του και την αποδοχή του από τους συνομιλητές. Έτσι, συχνά ούτε ο προσδιορισμός του περιεχομένου μιας σύγχρονης κοινότητας με όρους αναβάθμισης του ρόλου της γυναίκας, δημιουργίας εξισωτικών σχέσεων, σεβασμού των διαφορών οιοδήποτε τύπου και προοδευτικής πολιτικής πρακτικής δεν αρκεί για να καθησυχάσει τη στερεότυπη εχθρότητα της προοδευτικής διανόησης της εποχής μας έναντι της γενικής ‘ιδέας’ της κοινότητας. Αυτή η στάση νομίζω ότι αντανακλάται και στο γεγονός ότι αξιολογες ελληνικές μελέτες γύρω από σύγχρονα κοινοτικά φαινόμενα (μεταναστευτικές κοινότητες, θεραπευτικές κοινότητες κτλ.) είναι, εξ όσων γνωρίζω, λιγοστές και όχι τόσο γνωστές στο πλαίσιο της ευρύτερης βιβλιογραφίας. Τελειώς ενδεικτικά, αναφέρω την μελέτη του Γιάννη Ζαϊμάκη *Κοινοτική Εργασία και Τοπικές Κοινωνίες* (2011).

τήριο τη συνεργασία και την ευθύνη μεταξύ των ανθρώπων και απέναντι στη φύση. Επομένως, είναι από τα κάτω επινοημένες κοινότητες με κοινωνικά βιώσιμους θεσμούς συλλογικής αυτοαναγνώρισης και αυτοδιεύθυνσης.

Ένας τρόπος να προσεγγίσουμε την έννοια της κοινότητας είναι μέσα από τη σύλληψη των ‘κοινών’, δηλαδή μέσω της κοινωνικής διάστασης της από κοινού χρήσης και του αναπαλλοτριώτου χαρακτήρα των υλικών και άυλων πόρων που πρέπει να βρίσκονται στη διάθεση όλων των ανθρώπων. Δηλαδή δεν πρέπει να ρυθμίζονται από τους κανόνες του χρήματος και του κεφαλαίου αλλά με βάση τις πραγματικές και συλλογικά αναγνωρισμένες ανάγκες των ανθρώπων. Τα κοινά και η κοινότητα βρίσκονται σε απόλυτη συνάρτηση, υπό την έννοια ότι η κοινότητα στοχεύει στην υπεράσπιση και τη δημιουργία κοινών. Η κοινότητα, δηλαδή, είναι ουσιώδης παράμετρος στη διαμόρφωση των κοινών, μέσω της υπεράσπισης και αναπαραγωγής των υπάρχοντων κοινών και της παραγωγής νέων κοινών (De Angelis 2010) σε μια μη καπιταλιστική προοπτική.

Όντως, η ‘θεωρία των κοινών’ αποδίδει κρίσιμη σημασία στις μη καπιταλιστικές μορφές οικονομίας στον καπιταλισμό, σε ό,τι αφορά τις μορφές και τους τρόπους επιβίωσης των ανθρώπων. Σύμφωνα με τον Caffentzis, «υπάρχουν ακόμα πολλά κοινά βασισμένα στην καλλιεργήσιμη γεωργική και κτηνοτροφική γη (τόσο σε αγροτικές και αστικές περιοχές), στα υπόγεια ύδατα, στην άρδευση, στην αλιεία και στην επιφανειακή εξόρυξη που έχουν τις ρίζες τους στην προκαπιταλιστική ζωή. Πράγματι, αν ληφθεί υπόψη το

σύνολο των εργασιών και της παραγωγής, που λαμβάνει χώρα εκτός των κυκλωμάτων της επίσημης οικονομίας σε κοινά με την ευρεία έννοια, τότε θα ανακαλύψουμε, ότι δισεκατομμύρια άνθρωποι έχουν κερδίσει μέρος της επιβίωσής τους χρησιμοποιώντας τα κοινά» (Caffentzis (2010a). Αυτό πρακτικά σημαίνει, ότι πολλοί άνθρωποι εξακολουθούν να οργανώνουν την αναπαραγωγή της ζωής τους εκτός των δομών και των κανόνων του κεφαλαίου, παράγοντας έτσι συλλογικές πρακτικές κοινωνικής συνεργασίας, που δείχνουν ότι η αντικαπιταλιστική οργάνωση των κοινών παραμένει ένα μείζον ζήτημα της εποχής μας (στο ίδιο).

Η ύπαρξη και η δημιουργία των κοινών δεν είναι εξάλλου κάτι ξένο προς τον καπιταλισμό, δεν αντιφάσκει λογικά ή καταστατικά με τη λογική της λειτουργίας του, στο μέτρο που ο καπιταλισμός στηρίζεται απόλυτα στη δημιουργία κοινών (π.χ. στην αμοιβαία στήριξη και στην ταξική αλληλεγγύη που δείχνουν μεταξύ τους οι καπιταλιστές) προκειμένου να επιβιώσει και να αναπαραχθεί (Caffentzis 2010b). Ο Massimo De Angelis, μάλιστα, ισχυρίζεται ότι τα κοινά είναι εντελώς απαραίτητα για την αναπαραγωγή του καπιταλισμού στο μέτρο που το κεφάλαιο τα χρειάζεται, προκειμένου να επιτύχει μια ικανοποιητική πολιτισμική και κοινωνική αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης (De Angelis 2012).

Με άλλα λόγια, το κεφάλαιο έχει απόλυτη ανάγκη να οργανώνει τα κοινά σε ‘εξημερωμένες’ εκδοχές δραστηριότητας προκειμένου να δημιουργεί τις κατάλληλες συνθήκες συσσώρευσης. Στο μέτρο που το κεφάλαιο είναι μια κοινωνική δύναμη που οργανώνει την κοινωνική συνεργασία γι αυτό τον σκοπό, είναι

υποχρεωμένο να προσαρμόζει τα κοινοτικά δεδομένα (νοικοκυριά, συνεταιρισμούς, δίκτυα) στις δικές του επιδιώξεις, δηλαδή να αξιοποιεί τα κοινοτικά χαρακτηριστικά της ζωής (ταξική και κοινωνική αλληλεγγύη, αλληλοβοήθεια, εθελοντική προσφορά κοκ.) προς το δικό του όφελος. Υπό το πρίσμα αυτό, το στοίχημα με τα κοινά είναι αν θα παραμείνουν σε μεγάλο βαθμό ‘εξημερωμένα’ στη λογική της αναπαραγωγής του κεφαλαίου και της οικονομικής μεγέθυνσης ή αν οι αυτόνομες και συνεργατικές κοινότητες θα αποσπάσουν από το κεφάλαιο τις μορφές συλλογικής συνεργασίας, που απαιτούνται τόσο για την αναπαραγωγή όσο και την εξ αρχής παραγωγή των κοινών.

Ο βασικός στόχος των κοινοτήτων είναι η ίδια η παραγωγή του ανθρώπου στις ποικίλες του όψεις. Με τα λόγια της Federici (2011): «[...] εάν η δημιουργία κοινών (commoning) έχει κάποιο νόημα, τότε αυτό θα πρέπει να είναι η παραγωγή του εαυτού μας ως κοινού υποκειμένου. Έτσι πρέπει να αντιλαμβανόμαστε το σύνθημα «κανένα κοινό χωρίς κοινότητα» (no commons without community). Αλλά η «κοινότητα» πρέπει να νοείται όχι ως μια περιφραγμένη πραγματικότητα (gated reality), ως μια ομάδα ανθρώπων ενωμένων από αποκλειστικά συμφέροντα που τους διαχωρίζουν από άλλους, όπως συμβαίνει με τις κοινότητες που σχηματίζονται στη βάση της θρησκείας ή της εθνικότητας, αλλά μάλλον ως ποιότητες σχέσεων, ως αρχή συνεργασίας και ευθύνης του ενός έναντι του άλλου και έναντι της γης, των δασών, των θαλασσών, των ζώων».

Η μορφή των κοινοτήτων που οικοδομούνται στην αλληλέγγυα οικονομία, για παράδειγμα, μπορεί να αποδοθεί ιδανικά με τους όρους της Silvia Federici.

Τέτοιες κοινότητες δεν αρκούνται απλώς στην παραγωγή αγαθών και υπηρεσιών, ούτε στην παραγωγή πολιτικών πρακτικών αυτοδιεύθυνσης. Πέραν τούτων, στοχεύουν συνειδητά σε πρακτικές πολιτισμικής και βιοψυχικής αναπαραγωγής της κοινότητας με βάση χαρακτηριστικά που συγκροτούν ένα συνολικά εναλλακτικό προς τον καπιταλισμό υπόδειγμα διαδικασιών οικονομικής, πολιτικής, πολιτισμικής και βιοψυχικής αναπαραγωγής της κοινωνίας (Ψημίτης 2014)⁵⁹. Στο πλαίσιο της προαναφερθείσας συσχέτισης μεταξύ κοινοτήτων και κοινών, είναι χαρακτηριστική για τον δυνητικά συνολιστικό χαρακτήρα αυτής της σχέσης η υπογράμμιση του De Angelis (2012): «τα κοινά δεν είναι απλώς ένας ‘ τρίτος δρόμος ’ πέραν των αποτυχιών του κράτους και της αγοράς, αλλά είναι ένα όχημα για τη διεκδίκηση της κυριότητας των συνθηκών που απαιτούνται για τη ζωή και την αναπαραγωγή της».

Επανερχόμαστε στην ανησυχία, που μπορεί να προκαλεί σήμερα η ιδέα της σχέσης, που μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα στη σύγχρονη ‘εκκοσμικευμένη κοινωνία’ και στη μορφή του κοινοτικού δεσμού. Δηλαδή, με όρους κοινωνιολογικής θεωρίας, πώς μπορεί να υπάρξει το *Gemeinschaft* μέσα στο *Gesellschaft*; Όπως σημειώθηκε ήδη, η αντίληψη μιας ‘εκκοινοτισμένης’ μορφής συλλογικής δράσης δεν συνιστά πρόταση ‘επιστροφής’ στο παρελθόν, σε κάτι που υποτίθεται ότι απωλέσαμε μέσα στον ορυμαγδό της εκσυγ-

⁵⁹ Η κοινότητα χαρακτηρίζεται από το βαθμό της ελευθερίας και της υποκειμενικής δυνατότητας του ατόμου να νοηματοδοτεί την κοινή με άλλους παρουσία του εντός της. Από αυτή την άποψη, όπως σημειώθηκε παραπάνω (3.3.), ο Βέμπερ προτείνει έναν σαφή διαχωρισμό μεταξύ των διαδικασιών ‘κοινοτικοποίησης’ και ‘κοινωνικοποίησης’.

χρονιστικής καταγίδας που χτύπησε τον κόσμο μας τις δεκαετίες που πέρασαν. Δεν είναι νοσταλγία να ξαναβρούμε ‘χαμένους παραδείσους’, αλλά είναι πρόταση επινόησης νέων, στέρεων και μεστών νοήματος κοινωνικών δεσμών μεταξύ των ανθρώπων. Αυτό σημαίνει πως η κατασκευή των κοινοτήτων του σήμερα δεν συνιστά έναν σύγχρονο κοινωνικό ‘λουδισμό’, δεν στοχεύει στην καταστροφή παραγωγικών εργαλείων. Μάλλον εισηγείται την κατασκευή καινούργιων εργαλείων νοηματικής παραγωγής και πολιτισμικού αναστοχασμού και στοχεύει σε σύγχρονες μορφές συλλογικής δράσης που αξιοποιούν τις αξίες της συνύπαρξης, της συνεργασίας και της αλληλεγγύης.

Έτσι, η συλλογική πραγματικότητα που θα προκύψει δεν θα είναι ‘μίμηση’, ούτε ‘επιστροφή’ ούτε ‘νεκρανάσταση’ παρελθόντων κόσμων. Θα είναι κατασκευή ζωηρών και εσωτερικά πλούσιων κοινοτήτων με τα σύγχρονα, εργαλεία της μετανεωτερικότητας: την εκθετική αναστοχαστικότητα, την κοσμοπολίτικη ανοικτότητα, την υβριδικότητα και την διαπερατότητα των ταυτοτήτων. Θα πρόκειται, δηλαδή, για ‘επινοημένες κοινότητες’, οι οποίες εδώ θα είναι έργα συλλογικά, της καθημερινής συμβιωτικής σχέσης ανθρώπων, που οικοδομούν νέους τρόπους συνύπαρξης και, συνάμα, νέους τρόπους συνείδησης των καθημερινών προβλημάτων τους (ποια είναι τα πραγματικά προβλήματα, ποιοι ευθύνονται γι’ αυτά, ποιοι πρέπει να κάνουν τι, μαζί με ποιους για να τα παλέψουν αποτελεσματικά). Από τα κάτω επινοημένες κοινότητες, λοιπόν. Όπως λέει ο Bauman, όλες οι κοινότητες είναι επινοημένες, συμπεριλαμβανομένης και της παγκόσμιας κοινότητας. Όμως, «[...] η επινόηση μετατρέ-

πεται σε απτή και ισχυρή δύναμη ενσωμάτωσης, όταν υποστηρίζεται από κοινωνικά παραγμένους και κοινωνικά βιώσιμους θεσμούς συλλογικής αυτοαναγνώρισης και αυτοδιεύθυνσης» (Bauman 2003: 37).

Χαρακτηριστικά παραδείγματα κοινοτικών μορφών συλλογικής δράσης του παρελθόντος που επινοήθηκαν από εξεγερμένους νέους είναι ο Μάης του ‘68, το χίπικο κίνημα στην Αμερική τις δεκαετίες του 1960 και 1970 και, φυσικά, ο δικός μας Δεκέμβρης του 2008. Όλα αυτά τα κινήματα, με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικές συνθήκες, έθεσαν στον πυρήνα των δράσεών τους την αναζήτηση ενός ισχυρού κοινοτικού δεσμού με τη μορφή μιας ισχυρής και αναστοχαστικής συλλογικής ταυτότητας, χωρίς τα υποκείμενα, που την αναζητούσαν, να επιδιώκουν ή να ξεπέφτουν σε ουτοπικές ‘επιστροφές’ σε παρωχημένα παρελθόντα. Στις περιπτώσεις αυτές, ο κοινοτικός δεσμός εμφανίζεται ως ο ισχυρός συνδεδετικός κρίκος μιας συλλογικής ταυτότητας που αποκτά μεστό νόημα (άρα νομιμοποιείται πλήρως) από τις επιτευχθείσες μορφές μιας συμβίωσης, που είναι εντελώς ξεχωριστή και ιδιαίτερη για τα δεδομένα της τυπικής καθημερινής ζωής. Μιας συνεργασίας, που είναι εντελώς πρωτόγνωρη για τα δεδομένα της τυπικής διάδρασης σε όλα τα πεδία του καθημερινού βίου (σπίτι, γειτονιά, εργασία, χώροι συνεύρεσης, σχολείο, θεσμοί κ.ο.κ). Η συνεργασία αυτή δεν συνιστά υποχρεωτική (π.χ. λόγω συγγένειας αίματος) δέσμευση στην αμοιβαιότητα των υποχρεώσεων.

Στην πραγματικότητα, αξιοποιώντας την πρόταση του Granovetter σχετικά με τη χρησιμότητα των αδύναμων δεσμών για την ύπαρξη ευρύτερων δικτύων

σχέσεων, μπορούμε να προσεγγίσουμε τέτοιες κοινότητες ως δίκτυα, που στηρίζονται σε αδύναμους δεσμούς. Αν δηλαδή δεχθούμε την άποψη του Granovetter (1973) ότι η μορφή της ομαδικής δικτύωσης, που στηρίζεται σε αδύναμους δεσμούς είναι το κατάλληλο εργαλείο για να αναλύσουμε τις ομάδες που δεν είναι οι πρωταρχικές, τότε οι προαναφερόμενες κοινοτικές μορφές συλλογικής δράσης μπορούν να θεωρηθούν ως ενσαρκώσεις αυτής της μορφής σύνδεσης μεταξύ των ανθρώπων. Σε τέτοια περίπτωση, από τη μια πλευρά η κοινοτική μορφή της ομάδας εξασφαλίζει απαραίτητους για την ομάδα συλλογικούς πόρους (διαθέσιμος χρόνος, κοινή μέριμνα, συναισθηματική ένταση, εμπιστοσύνη, οικειότητα και αμοιβαίες υπηρεσίες). Όμως από την άλλη πλευρά, οι αδύναμοι δεσμοί εξασφαλίζουν ότι οι πόροι αυτοί δεν προκύπτουν υποχρεωτικά, ας πούμε, σαν αυτοματικά αποτελέσματα μιας μηχανικής αμοιβαίας δέσμευσης εντελώς προ-πολιτικού και προ-κοινωνικού χαρακτήρα, που οφείλεται σε δεσμούς δεδομένους και ακατάλυτους (όπως συμβαίνει στις πρωταρχικές ομάδες και ειδικά στις ομάδες σχέσεων αίματος και συγγένειας), αλλά είναι αποτελέσματα πολιτισμικά επεξεργασμένων πρακτικών, που συνειδητά επιλέγουν τα μέλη τους.

Πρόκειται, δηλαδή, κυριολεκτικά για κοινότητες, που οι άνθρωποι επιλέγουν και επινοούν και οι οποίες παράγονται και αναπαράγονται σε συνθήκες υψηλής αναστοχαστικής και κριτικής ικανότητας των μελών τους. Διατηρούνται στο χρόνο, ακριβώς επειδή η κατασκευασμένη συλλογική ταυτότητα νοηματοδοτεί κατάλληλα την ατομική συμμετοχή, ενώ ταυτόχρονα η ίδια η ταυτότητα τροφοδοτείται και αποκτά περιεχό-

μενο ως ποιότητα δεσμού από μια συλλογική δράση, η οποία εκφράζει τα μέλη της, υπό την έννοια ότι αυτά αναγνωρίζουν με συμβολικό και πρακτικό τρόπο τα αποτελέσματα της συλλογικής δράσης ως αποτελέσματα της δράσης του καθενός. Από την άλλη πλευρά, η ανθρώπινη και πολιτισμική δυναμική της κοινότητας έχει και μια δεύτερη ιδιότητα, πέραν εκείνης του να λειτουργεί κριτικά και αναστοχαστικά απέναντι σε σαρωτικές εξωτερικές μεταβολές. Μπορεί, επίσης, να λειτουργήσει αφομοιωτικά απέναντι σε ορισμένες μεταβολές, ή, για την ακρίβεια, είναι ένα βασικό συλλογικό ‘εργαλείο’ προκειμένου η αφομοίωση των όποιων εξωτερικών μεταβολών να μην επιφέρει αλλοτρίωση των ανθρώπων και διάλυση των μεταξύ τους δεσμών. Όπως σημειώθηκε ήδη, στο πεδίο της καθημερινής συμβίωσης, το μεγάλο πρόβλημα σε μια κοινωνία που μετασχηματίζεται εκ θεμελίων δεν είναι η μεταβολή, αλλά πώς θα εξασφαλιστεί η ενότητα και η ιστορία του υποκειμένου» (Melucci 1994a: 26-7).

Πράγματι, η αποτρεπτική ισχύς που ασκεί η αναστοχαστικά προσανατολισμένη κοινότητα απέναντι στην αποδιαρθρωτική πίεση που ασκεί το συστημικό περιβάλλον επί των ανθρωπίνων σχέσεων, είναι το βασικό μέσο αντίστασης που διαθέτουν τα μέλη της κοινωνίας. Έτσι, αξιοποιώντας έναν συνδυασμό αναστοχασμού και συλλογικής ταύτισης καταφέρνουν να διατηρήσουν την προσωπική τους ταυτότητα απέναντι σε ένα εξωτερικό κοινωνικό περιβάλλον, που αλλάζει με ταχείς ρυθμούς. Η κοινότητα θέτει κανόνες στις εξωτερικές μεταβολές, τόσο υπό την έννοια ότι βλέπει κριτικά και αναστοχαστικά το πλήθος των μεταβολών, που συντελούνται καθημερινά μπροστά μας και

μέσα μας, όσο και υπό την έννοια ότι νοιάζεται για τον ‘όγκο’ και την ποιότητα των εξωτερικών μεταβολών που το ζωντανό υποκείμενο μπορεί να αφομοιώσει χωρίς να χρειαστεί να ανατρέψει την ενότητά του, δηλαδή να αλλοτριωθεί. Με άλλα λόγια, όπως η κοινότητα ως συλλογική ταυτότητα νοηματοδοτεί τον κόσμο μας και τις πράξεις μας σε αυτόν, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο νοηματοδοτεί και τα όρια των μεταβολών, που μπορούμε να αντέξουμε χωρίς να ανατραπεί εκ βάθρων η ήδη εύθραυστη ισορροπία ανάμεσα στη λογική του υποκειμένου και στη λογική του συστήματος, που περιγράψαμε παραπάνω.

Επομένως, η αναπαραγωγή του κοινοτικού δεσμού εντός μιας κοινωνίας πολύπλοκης και αποδιαρθρωτικής για τους ανθρώπινους δεσμούς συνιστά απαραίτητη συνθήκη για μια αυτόνομη, χειραφετημένη και συνάμα συλλογικά εξασφαλισμένη διαδικασία προσέγγισης του κοινωνικού βίου και των συχνών μεταβολών που αυτός υφίσταται. Αν δούμε το ζήτημα με τους όρους μιας βιωματικής και υποκειμενικής σύλληψης της κρίσης του κοινωνικού συστήματος, όπως τους έθεσε πριν από περίπου τριανταπέντε χρόνια ο Habermas (1979: 6, βλ. σχετικά Ψημίτης 2011: 113 κε.), η σύγχρονη κοινότητα γίνεται η εγγύηση ότι η κρίση του συστήματος δεν θα πάρει χαρακτηριστικά καταστροφής της ταυτότητας του ατόμου. Εγγυάται δηλαδή ότι τα μέλη της κοινωνίας δεν θα βιώνουν με δραματικό τρόπο τις συστημικές μεταβολές ως κρίσιμες για την ύπαρξή τους και ως άμεσες απειλές εναντίον της κοινωνικής τους ταυτότητας.

5.5. Κινηματική αναστοχαστικότητα και ηθικότητα (και πάλι οι κοινότητες)

5.5.1. Το ηθικό και συμβολικό πεδίο δράσης

Το ηθικό και συμβολικό πεδίο δράσης ενός κινήματος είναι εξαιρετικά κρίσιμο για την κατασκευή μιας ταυτότητας συνεκτικού τύπου. Η ηθική δραστηριοποίηση ενός κινήματος δεν προϋποθέτει απλώς τη διατύπωση ηθικών αξιώσεων εναλλακτικού τύπου, αλλά απαιτεί τη διαρκή ανανομηματοδότηση σημασιών που έχουν υποστεί τη (δια)φθοροποιό επίδραση της θεσμικής χρήσης της καθημερινής γλώσσας από τις πολιτικές μορφές εξουσίας και τις κοινωνικές μορφές κυριαρχίας, δηλαδή από τους αντιπάλους των κινήματων.

Οι Indignados της Ισπανίας το 2011 ονόμασαν τις κινητοποιήσεις τους «ηθική επανάσταση». Αντιγράφο από την *Πληθυντική Διακήρυξη* της Puerta del Sol της Μαδρίτης στις 18 Μαΐου: «Η αναξιοπιστία της πολιτικής έφερε μαζί της την κατάσχεση των λέξεων από αυτούς που έχουν την εξουσία. Οφείλουμε να επανακτήσουμε τις λέξεις, να τις επανανομηματοδοτήσουμε, για να μην μας χειραγωγούν με τη γλώσσα και να μην αφηνόμαστε ως πολίτες ανυπεράσπιστοι και ανίκανοι για συνεκτική δράση. Τα παραδείγματα χειραγώγησης και κατάσχεσης της γλώσσας είναι πολυάριθμα και αποτελούν εργαλεία ελέγχου και παραπληροφόρησης. Η Πραγματική Δημοκρατία σημαίνει να δίνεις τα πραγματικά ονόματα στην αρρωστημένη κατάσταση που ζούμε: Διεθνές Νομισματικό Ταμείο, Κεντρική Ευρωπαϊκή Τράπεζα, NATO, E.E., στους οίκους αξιολόγησης όπως η Moody’s και η Standard and Poors, το Λαϊ-

κό Κόμμα, το Σοσιαλιστικό Κόμμα, όμως υπάρχουν πολλά περισσότερα και είναι υποχρέωσή μας να τα κατονομάσουμε» (*Manifesto Plural*).

Η δημιουργία και ανάπτυξη ενός κινήματος, λοιπόν, εξαρτάται από τη συγκρότηση μιας διομαδικής κατάστασης εντός της οποίας εγείρονται ριζοσπαστικές κριτικές απέναντι σε κυρίαρχες νοηματοδοτήσεις και διατυπώνονται ρηξικέλευθες αναστοχαστικές ανασυγκροτήσεις ηθικών διλημμάτων που ταιριάζουν στον κοινωνικό και πολιτισμικό χαρακτήρα της κινητοποιούμενης ομάδας. Αυτές οι κριτικές και ανασυγκροτήσεις δημιουργούν στους κινητοποιούμενους τη βεβαιότητα ότι τα αντικείμενα των κριτικών είναι οι δικοί τους αντίπαλοι και το υλικό των ανασυγκροτήσεων αποτελεί το συνδετικό υλικό που δένει τα άτομα με την ομάδα και την κινητοποίηση. Σημειώνει επ’ αυτού ο J. C. Turner (1975: 17): «Όταν μια διομαδική κατάσταση επιτρέπει στο άτομο θετική αυτοεκτίμηση σε κάποια διάσταση, τότε το άτομο που αντιμετωπίζει αυτή την κατάσταση θα αυτοπροσδιοριστεί με κοινωνικούς όρους σχετικούς με αυτή τη διάσταση». Αυτό ακριβώς κάνουν τα κινήματα. Η απόκτηση αυτοσεβασμού, όπως είδαμε στην προσέγγιση του Sharp (2013) στη λογική του Γκάντι, είναι κρίσιμο στοιχείο της πολιτισμικής μετακίνησης και της ψυχολογικής μεταβολής που απαιτούνται προκειμένου τα άτομα να επιλέξουν να διαρρήξουν τις σχέσεις υπακοής και συνεργασίας που στηρίζουν την εξουσία που ασκείται επάνω τους. Αυτή είναι η βασική αιτία για την οποία τα σύγχρονα κινήματα εκφέρουν έναν λόγο που θεμελιώνεται ηθικά στην έννοια της αξιοπρέπειας.

Έχουμε, επομένως, μια κινηματική αναστοχαστι-

κότητα ηθικού τύπου που απευθύνεται σε οικείες σφαίρες του ατομικού δρώντος και το παρακινεί ψυχολογικά και συναισθηματικά να μετατοπίσει σε γνωστικό επίπεδο τη ματιά του σε κοινωνικά φαινόμενα που προκαλούν αδικία και εκμετάλλευση και να αναδιατυπώσει εκ θεμελίων τους όρους περιγραφής, ανάλυσης και αξιολόγησης αυτών των φαινομένων. Το κρίσιμο στοιχείο εδώ είναι ότι ο ηθικός αναστοχαστικός προσανατολισμός ενός κινήματος ‘χτίζει’ τη συλλογική του ταυτότητα με τρόπο, ώστε αυτή να παίζει τον ρόλο του εργαλείου συναρμογής του ατομικού υποκειμένου τόσο με τους στόχους του κινήματος όσο και με τα μέσα και τις ευκαιρίες της δράσης του. Είναι εν προκειμένω πολύ καίρια η παρατήρηση του Charles Taylor (1993: 61): Υπάρχει ένας εγγενής στην ανθρωπινή φύση προσανατολισμός του ατόμου προς το αγαθό. Αυτός ο προσανατολισμός «απαιτεί όχι μόνο ένα πλαίσιο ή πλαίσια αναφοράς ικανά να μας δώσουν μια εικόνα του ποιοτικά ανώτερου σχεδίου στο οποίο ανήκουν, αλλά και μια γνώση της θέσης μας σε σχέση με αυτό το σχέδιο».

Στις σύγχρονες πολύπλοκες κοινωνίες το ζήτημα της ταυτότητας τίθεται με επίταση, στο μέτρο που (αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στις προνεωτερικές κοινωνίες) ο αυτοπροσδιορισμός του ατόμου με όρους προσωπικούς και αναστοχαστικούς βρίσκεται στην ημερήσια διάταξη (στο ίδιο). Αυτό ακριβώς παρατηρήσαμε στο εισαγωγικό μέρος του ανά χειράς βιβλίου, ότι δηλαδή η ύπαρξη ηθικών προσανατολισμών και ‘άυλων’ αιτημάτων στα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα, τόσο στις ‘αναπτυσσόμενες’ χώρες του παγκόσμιου Νότου όσο και στις περιπτώσεις χωρών του ‘αναπτυγμένου’

Βορρά που χτυπήθηκαν από βαθιά οικονομική κρίση και εκτεταμένους κοινωνικούς αποκλεισμούς, αποδεικνύει πως η θεωρητική θέση, σύμφωνα με την οποία τα σύγχρονα κινήματα θεμελιώνονται στα χαρακτηριστικά των ‘κοινωνιών αφθονίας’ (στις οποίες οι υλικές ανάγκες των ανθρώπων έχουν σε ένα σοβαρό βαθμό ικανοποιηθεί) στερείται βάσης. Ο κρίσιμος λόγος της αξιοπρέπειας που εκφέρουν οι συλλογικοί δρώντες δεν προκύπτει από συγκυρίες οικονομικής ανάπτυξης, αλλά συνδέεται στενά με αυτή την ηθική αναστοχαστικότητα που μπορούμε να ορίσουμε, μολονότι ανήκει τυπικά στο πεδίο του πολιτισμικού ‘εποικοδομήματος’, ως ‘δομική παράμετρο’ των κινημάτων-σε παγκόσμια κλίμακα.

Η αναζήτηση μιας ικανοποιητικής ένταξης της ατομικής ταυτότητας σε μια συλλογική ταυτότητα, και μάλιστα σε συνθήκες πολιτισμικής ρευστότητας οι οποίες συχνά επιβάλλουν αμοιβαίες μεταξύ τους προσαρμογές και αναπροσαρμογές, απαιτεί τη συνεχή ενεργοποίηση της ικανότητας αναστοχαστικότητας τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, τα άτομα δεν προσχωρούν σε κινήματα γιατί τα θεωρούν απλώς εργαλεία επίτευξης στόχων, αλλά, όπως είδαμε (3.2.1.), κυρίως επειδή μέσα σε αυτά διαμορφώνουν μια προσωπική ταυτότητα που σε γενικές γραμμές ικανοποιεί βασικές προσδοκίες αυτοεκπλήρωσης. Χαρακτηριστικά, ο Tajfel (1974: 68) σημειώνει: «Τουλάχιστον στο δικό μας είδος κοινωνιών, το άτομο πασχίζει να επιτελέσει μια ικανοποιητική σύλληψη ή εικόνα του εαυτού». Όπως είδαμε, η ικανότητα της αναστοχαστικότητας είναι από τα βασικά ζητούμενα για τα κινήματα και βρίσκεται στο κέ-

ντρο της πάλης τους, προκειμένου να αποκτήσουν ορισμένους άυλους αλλά κρίσιμους πόρους για τη δράση τους. Αυτός ο αμοιβαίος προσδιορισμός ατομικής και συλλογικής ταυτότητας στα κινήματα συντελείται με πυκνές δράσεις επικοινωνιακού χαρακτήρα και νοηματικού περιεχομένου: αλληλεπιδράσεις, μετατοπίσεις, διαφωνίες, συμφωνίες, διαπραγματεύσεις και καινοτομίες είναι μορφές που παίρνουν κατά περίπτωση αυτές οι επικοινωνιακές και νοηματικές δράσεις.

Η ενίσχυση των σχέσεων κοινοτικού τύπου στη σημερινή κοινωνία έρχεται ως λογικό αποτέλεσμα των επιπτώσεων που έχουν οι οικονομικο-κοινωνικές διεργασίες στον πολιτισμικό, συναισθηματικό και ψυχολογικό ορίζοντα των ανθρώπων. Αν αναφερθούμε ειδικότερα στις εξελίξεις στο πεδίο της εργασίας, σύμφωνα με τον Sennett (2010: 215-6), ο σύγχρονος καπιταλισμός, με τις ψυχολογικές συνθήκες που δημιούργησε (ευελιξία, αβεβαιότητα, έλλειψη εμπιστοσύνης και δέσμευσης, επιφανειακές σχέσεις, φάσμα της αποτυχίας), ενίσχυσε αθέλητα την επιθυμία της κοινότητας. Υπ’ αυτό το πρίσμα, φαίνεται ότι η κοινότητα αναδύεται ως μέρος της προσπάθειας ολοκλήρωσης του ανθρώπου σε συνθήκες διάσπασης και κερματισμού της υποκειμενικότητάς του. Ο Lazzarato (2013:79) επισημαίνει επ’ αυτού: «Ούτε τα οικονομικά υποκείμενα ούτε τα νομικά υποκείμενα είναι ικανά να εξασφαλίσουν την ολοκλήρωση της κοινωνίας. Το ‘ανθρώπινο κεφάλαιο’ και το ‘υποκείμενο δικαίου’ κινητοποιούν και αντιπροσωπεύουν μονάχα όψεις ‘επιμέρους’, ‘αφηρημένες’, ‘ιδεατές’ της υποκειμενικότητας που ως τέτοιες είναι ανίκανες να εξασφαλίσουν τις συνθήκες μιας ζωής από κοινού, μιας κοινότητας. Για να γίνει

αυτό εφικτό, χρειάζεται να ενσωματωθούν μέσα σε μια ευρύτερη ομάδα: την κοινωνία, το κοινωνικό».

Τα εδραία κινήματα, που συντάραξαν τον κόσμο πριν μερικά χρόνια (‘αραβική άνοιξη’, ‘πλατείες αγανακτισμένων’, ‘occupy’) απέκτησαν μια δύναμη πρωτόγνωρη, σε σύγκριση με άλλα κινήματα του πρόσφατου παρελθόντος, επειδή τα κοινωνικά υποκείμενα που ενεπλάκησαν σε αυτά ‘ενσωμάτωσαν’ μια έντονα βιοματική, τοπικά ριζωμένη και υποκειμενική αντίληψη της κρίσης του συστήματος. Αυτή η ισχυρή βιοματική διάσταση της συστημικής κρίσης αποτελεί μια αστεϊρευτη διαδικασία παραγωγής και ιδιοποίησης πόρων κινητοποίησης για τα κοινωνικά υποκείμενα και τα κοινωνικά κινήματα συνιστούν τους συλλογικούς επεξεργαστές και πολλαπλασιαστές αυτών των πόρων.

Στο πλαίσιο αυτό, όταν η υποκειμενική διάσταση της κρίσης εντείνεται, τότε είναι πολύ πιθανό να προκύψει μια ριζική σύγκρουση ανάμεσα στις ανάγκες νομιμοποίησης του πολιτικού και οικονομικού συστήματος αφενός και στις τεράστιες δυσκολίες κοινωνικοποίησης των ατόμων σε ‘αξιόπιστες’ και ‘ασφαλείς’ για το σύστημα αξίες και ιδέες. Σήμερα στην Ελλάδα, για παράδειγμα, γίνεται ολοφάνερο πόσο βιοματική γίνεται η εμπειρία της κρίσης. Αρκεί να ριζούμε μια φευγαλέα ματιά στον Τύπο και στα κοινωνικά μέσα δικτύωσης για να δούμε πόσες ειδήσεις, πόσα ρεπορτάζ και σχόλια δείχνουν, ότι υπάρχει μια κατακόρυφη αύξηση της δημόσιας και της ‘ημιδημόσιας’ ενασχόλησης με έντονα φορτισμένες συναισθηματικές παραμέτρους όπως ματαίωση, απογοήτευση, θυμός, κατάθλιψη, οργή, αγανάκτηση, αισιοδοξία κτλ. Έτσι, ο θυμικός κόσμος των Ελλήνων για πρώτη φορά βρί-

σκει τέτοιας έκτασης (αν και όχι ανάλογου βάθους) προσοχή στον δημόσιο χώρο!

Ο ήρωας στο μυθιστόρημα *In Dubious Battle* (1936) του Τζον Στάινμπεκ διαπιστώνει emphaticά: «Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να κάνεις τους ανθρώπους να προσχωρήσουν σε ένα κίνημα, παρά μόνο να πετύχεις να φέρει ο καθένας κάτι δικό του σε αυτό». Πρόκειται στην ουσία για την ίδια προβληματική, που χρησιμοποιεί ο Melucci αναφερόμενος στο γεγονός ότι το άτομο, που εντάσσεται δυναμικά σε μια συλλογική ταυτότητα, τείνει να αναγνωρίζει την δική του προσωπική συμβολή στα αποτελέσματα της παραγόμενης συλλογικής δράσης, δηλαδή αναγνωρίζει ότι το συλλογικό αποτέλεσμα της δράσης οφείλεται εν μέρει στη δική του ενεργό συμμετοχή σε αυτή. Στο επίπεδο της διαδικασίας που αφορά την παραγωγή συμβολικών αγαθών, αυτή η αναγνώριση θα μπορούσε να είναι το αντίστοιχο της άρσης του φαινομένου της αλλοτριώσης (ως απώλειας της ανθρώπινης ουσίας), όπως αυτό περιγράφεται από τον νεαρό Μαρξ, όταν αναλύει τις επιπτώσεις, που έχει ο μισθωτός χαρακτήρας της εργασίας και ο μαζικός εκμηχανισμός της παραγωγής των υλικών αγαθών πάνω στην ψυχοσύνθεση του παραγωγού και στις σχέσεις του με τους ομοτίμους του.

Σε συλλογικό επίπεδο, το αποτέλεσμα αυτής της αναγνώρισης μπορεί να περιγραφεί ως ‘ικανότητα ονοματοθεσίας’, δηλαδή ως πρακτική δυνατότητα αναστοχαστικής φύσης ενός συλλογικού δρώντα να νοηματοδοτεί με αυτόνομο τρόπο τις συνθήκες της ύπαρξης των μελών του και του κόσμου, να εντοπίζει και να εξηγεί τις ρίζες της κοινωνικής αδικίας και εκμετάλλευσης, να ταυτοποιεί τους αντιπάλους του, να δια-

κρίνει τις ευκαιρίες και τους περιορισμούς στη δράση του κ.ο.κ. Με αντίστροφο τρόπο, η έλλειψη αυτής της αναστοχαστικής ικανότητας σηματοδοτεί μια αδυναμία νοηματοδότησης, μια ετερόνομη δράση κ.ο.κ., δηλαδή περιγράφει στην ουσία το φάσμα του πολιτισμικού αποκλεισμού και της περιθωριοποίησης των αντίστοιχων κοινωνικών ομάδων. Σε έναν κόσμο στον οποίο ‘ονοματοθετώ’ σημαίνει ‘καθιστώ κάτι υπαρκτό’, λέει ο Melucci (1992: 55), η αδυναμία των δρώντων συνίσταται συχνότατα σε μια αποστέρηση ή παραμόρφωση της δυνατότητας ονοματοθεσίας. Το γεγονός ότι όλοι οι δρώντες εκ των πραγμάτων εκτίθενται σε πυκνές επικοινωνιακές ροές σημείων και πληροφοριών καθίσταται άνευ σημασίας, αν δεν υπάρχει πρόσβαση στους κυρίαρχους κώδικες, καταλήγει ο Melucci.

Με τα δικά τους λόγια, οι Hardt και Negri (2009: 380) σημειώνουν, ότι το να συλλάβουμε την αθλιότητα στο σύγχρονο κόσμο, προϋποθέτει να κατανοήσουμε συνδυαστικά αφενός την έλλειψη πλούτου και πόρων και αφετέρου την έλλειψη δύναμης για δημιουργία και ανανέωση, για αυτοπροσδιορισμό. Κατά τους συγγραφείς, «αθλιότητα είναι η κατάσταση του να είσαι διαχωρισμένος από αυτό που μπορείς να κάνεις, από αυτό που μπορείς να γίνεις» (στο ίδιο). Αντιστρέφοντας τα δεδομένα του, αυτός ο ορισμός της αθλιότητας συνιστά προφανώς τον αντίποδα μιας πολιτικής αντίληψης για το τι θα μπορούσε να είναι ευτυχία στον κόσμο μας.

Σχετικά με την ονοματοθεσιακή φύση της κυριαρχίας στο αμιγώς πολιτικό επίπεδο, δηλαδή στο επίπεδο της διαδικασίας πολιτικής απόφασης, είναι χαρα-

κτηριστική η κριτική που ακούν οι Bachrach & Baratz (1962) στην τυπική πλουραλιστική αντίληψη περί δημοκρατικής άσκησης και λογοδοσίας της εξουσίας. Οι συγγραφείς τονίζουν ότι η πλουραλιστική αντίληψη περί δημοκρατίας αποκρύπτει το γεγονός ότι εκείνοι που ασκούν την πολιτική εξουσία, έχουν τη δυνατότητα να περιορίσουν το εύρος των διαδικασιών απόφασης σε ‘ακίνδυνα’ ζητήματα, ενώ παράλληλα δεν υφίστανται στο πλουραλιστικό μοντέλο αντικειμενικά κριτήρια για τη διάκριση μεταξύ ‘σημαντικών’ και ‘άσημαντων’ ζητημάτων στην πολιτική κοίνιστρα. Κατά τούτο, η μορφή της πολιτικής εξουσίας στις σύγχρονες πλουραλιστικές δημοκρατίες επιτρέπει τόσο την άμεση όσο και την έμμεση κυριαρχία επί του αντιπάλου. Σημειώνουν επί του θέματος: «Φυσικά η εξουσία ασκείται όταν ο Α συμμετέχει στη λήψη των αποφάσεων που επηρεάζουν τον Β. Αλλά η εξουσία, επίσης, ασκείται όταν ο Α αφιερώνει την ενέργειά του για να δημιουργήσει ή να ενισχύσει κοινωνικές και πολιτικές αξίες και θεσμικές πρακτικές που περιορίζουν το πεδίο εφαρμογής της πολιτικής διαδικασίας σε δημόσια εξέταση μόνο εκείνων των ζητημάτων, που είναι σχετικά αβλαβή για τον Α. Στο βαθμό που ο Α καταφέρει να το κάνει αυτό, ο Β εμποδίζεται, σε όλους τους πρακτικούς σκοπούς, να φέρει στο προσκήνιο οποιοδήποτε ζήτημα που θα μπορούσε στην επίλυσή του να είναι σοβαρά επιζήμιο για το σύνολο των προτιμήσεων του Α» (στο ίδιο: 948).

Αυτός ο αποκλεισμός των αντιπάλων από την πολιτική διαδικασία ήταν χαρακτηριστικό φαινόμενο ακόμη και στις πιο ‘δημοκρατικές’ στιγμές του καπιταλισμού. Ο Offe, για παραδειγμα, τονίζει ότι στην

περίοδο του αναπτυγμένου κοινωνικού κράτους το πολιτικό βάρος των κοινωνικών ομάδων εξαρτάται από ‘επιλεκτικούς μηχανισμούς’ που ρυθμίζουν το βαθμό πρόσβασης ή αποκλεισμού της κάθε ομάδας και των αναγκών της στην πολιτική διαδικασία. Οι μηχανισμοί αυτοί (πολιτικά κόμματα, οργανωμένα συμφέροντα και κοινοβούλια) είναι ‘συστήματα διήθησης’, τα οποία αφαιρούν με θεσμικό τρόπο από συγκεκριμένες κατηγορίες κοινωνικών αναγκών τη δυνατότητα να εκφραστούν στο πολιτικό επίπεδο (Offe 1977).

5.5.2. Ηθικότητα, αναστοχαστικότητα και αλληλεγγύη

Στη λογική του πραγματισμού, μας θυμίζει ο Honderich, η ηθική εμφανίζεται με απαξιωτικό τρόπο ως ένα σύνολο απλών αξιολογικών κρίσεων, υποκειμενικότητας, συγκινησιακών εκδηλώσεων και άλλα παρόμοια. Αντίθετα, υπογραμμίζει, «[...] η ηθική δεν είναι τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο από μια σειρά συμπεριφορών ικανών να υποστηριχθούν από γεγονότα και λογική (Honderich 2007: 120). Αν δεχθούμε ότι στις κοινωνικές σχέσεις δεν υπόκεινται τα πάντα σε υπολογισμούς μιας απόλυτης ορθολογικότητας, τότε η διαφορετικότητα και η αβεβαιότητα μπορούν να γίνουν η βάση μιας νέας αλληλεγγύης (Melucci 1992: 53). Εδώ, η επίκληση της αναζήτησης μιας ‘νέας αλληλεγγύης’ είναι κυριολεκτική και όχι ρητορική.

Πράγματι, το περιεχόμενο της αλληλεγγύης υφίσταται ιστορικά σημαντικές μεταβολές. Αν αναζητήσουμε τον κλασικό προνεωτερικό ορισμό της αλληλεγγύης θα δούμε ότι περιγράφεται ως μια μορφή συνεργασίας «[...] διαμέσου της οποίας μια κοινωνική ομάδα υπερασπίζεται τον εαυτό της από εξωτερι-

κές απειλές και ικανοποιεί τις βασικές ανάγκες των μελών της» (Ranci 2000: 195). Η αλληλεγγύη στην κλασική προσέγγιση, επομένως, έχει λειτουργία αμυντική, υπεράσπισης μιας δεδομένης κατάστασης ζωής και εξασφάλισης βασικών βιοτικών αναγκών. Είναι μια αλληλεγγύη παραδοσιακού κοινοτικού τύπου που βασίζεται στην προσωπική δέσμευση και στο συνανήκειν στη βάση της απaráβατης υποχρέωσης του ατόμου έναντι της κοινότητας. Στη συνέχεια, έχουμε μια αλληλεγγύη ορθολογικού τύπου, που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία και ειδικά το αναπτυγμένο ‘κράτος πρόνοιας’ και βασίζεται στο αμοιβαίο συμφέρον, που έχουν οι πολίτες να συνεργάζονται προκειμένου (κυρίως μέσω της αναδιανομής) να μη περιπέσουν στη φτώχεια και στην κοινωνική περιθωριοποίηση.

Στην περίπτωση των δικών μας διαφοροποιημένων κοινωνιών υψηλής πολυπλοκότητας, η μορφή και το περιεχόμενο της αλληλεγγύης υφίστανται θεμελιώδεις μεταβολές. Δηλαδή, η αλληλεγγύη, χωρίς να πάψει να διατηρεί ούτε την αμυντική όψη της (τουλάχιστον για τις πιο στερημένες και αποκλεισμένες κοινωνικές ομάδες) ούτε την ορθολογική όψη της (ως απρόσωπη αλληλεγγύη μεταξύ των πολιτών που στηρίζεται ακόμη σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο που περιέχει νομική ισότητα), αποκτά νέα χαρακτηριστικά. Πλέον, δεν είναι ούτε η κοινοτική ‘μηχανική’ αλληλεγγύη ούτε η απρόσωπη ‘οργανική’ αλληλεγγύη του Durkheim. Δεν είναι ούτε η υποχρεωτική αλληλεγγύη της προνεωτερικής κοινότητας ούτε η δομικά αναπόφευκτη νεωτερική αλληλεγγύη του κοινωνικού συμβολαίου της βιομηχανικής κοινωνίας.

Θα λέγαμε ότι αυτή η νέα αλληλεγγύη συνδυάζει

με επιλεκτικό τρόπο ορισμένα στοιχεία των δύο προηγούμενων μορφών αλληλεγγύης. Από την κοινοτική αλληλεγγύη της προνεωτερικής κοινωνίας υιοθετεί με διαφοροποιημένο τρόπο τη διάσταση της ηθικής δέσμευσης, αλλά απορρίπτει τη διάσταση του εξαναγκασμού, που επιβάλλουν οι παραδόσεις και οι θρησκευτικές πεποιθήσεις. Από την απρόσωπη αλληλεγγύη της νεωτερικής κοινωνίας προσλαμβάνει τη διάσταση της ελεύθερης βούλησης των ίσων ατόμων, αλλά απορρίπτει την αφηρημένη συμβολαιακή σχέση μεταξύ των απρόσωπων μονάδων. Επομένως, επαναφέρει τη δυναμική της άμεσης και απευθείας σχέσης και τη συνδυάζει με μια ηθικότητα ελεύθερου τύπου που βασίζεται στην πολιτισμικά επεξεργασμένη επιλογή. Έτσι, προωθεί την αρχή της συλλογικότητας πολύ πέραν των συμβατικών υποχρεώσεων που απορρέουν από την πολιτικά και πολιτειακά θεσμισμένη ‘ιδιότητα του πολίτη’ και βασίζονται στην ορθολογική αποτίμηση μιας αμοιβαία επωφελούς κοινωνικής συνεργασίας. Και συγχρόνως, την απαλλάσσει από την υποχρέωση να επιστρέψει στα δεσμευτικά πλαίσια του παρελθόντος και να ανακαλέσει μεταφυσικές και θρησκευτικές αρχές συμβίωσης εξαναγκαστικού χαρακτήρα.

Σύμφωνα με τον Μπάουμαν, η σημερινή εξατομικευμένη κοινωνία σημαδεύεται από τη διάλυση των κοινωνικών δεσμών και διακρίνεται για την εναντίωσή της απέναντι στην αλληλεγγύη που θεμελιώνει τους κοινωνικούς δεσμούς (Bauman 2007: 35). Τα κοινωνικά κινήματα, επομένως, συναντούν στη δράση τους μια διττή δυσκολία. Δεν αγωνίζονται απλώς να ανασυνθέσουν νέους κοινωνικούς δεσμούς εντός μιας κοινωνίας της εξατομίκευσης που απωθεί και διαλύει

τους κοινωνικούς δεσμούς. Ταυτόχρονα, παλεύουν να κάμψουν και να υπερκεράσουν τη μεθοδική αντίσταση που οι μορφές εξουσίας σε αυτή την κοινωνία προβάλλουν ενάντια στις μορφές αλληλέγγυας συμβίωσης που θεμελιώνουν τους κοινωνικούς δεσμούς. Με άλλα λόγια, τα κινήματα δεν περιορίζονται απλώς να χτίζουν καινούργιους κοινωνικούς δεσμούς ή να ανασυστήνουν παλαιούς και καταλυμένους κοινωνικούς δεσμούς, αλλά οφείλουν διαρκώς να παράγουν σε καθημερινή βάση την αλληλεγγύη ως βασικό συστατικό των δεσμών, ως πρώτη ύλη της κοινωνικότητας που η σύγχρονη μορφή της καπιταλιστικής κοινωνίας υποβαθμίζει και απωθεί. Σε μια κοινωνία, που αποδομεί συστηματικά την αλληλεγγύη σε όλα τα πεδία της ζωής, τα κινήματα καλούνται να την παραγάγουν και να την αναπαραγάγουν διευρυμένα, ακριβώς επειδή μόνο μέσω αυτής μπορούν πρακτικά να οικοδομήσουν κοινωνικούς δεσμούς.

Με τον τρόπο αυτό, δημιουργείται μια καινούργια αλληλεγγύη, μια καινούργια κοινότητα κοσμικού χαρακτήρα που εδράζεται σε μια νέα ηθικότητα, εκείνη που περιέχει την ελεύθερη επιλογή της προσωπικής σχέσης και της ατομικής δέσμευσης στην κοινότητα⁶⁰. Έτσι, αναζωογονείται εκείνος ο ορισμός που δίνει ο Μπάουμαν στην ουσία της ηθικής, ως παρόρμηση «να αισθάνεσαι υπεύθυνος για την ακεραιότητα και το ευζην των άλλων ανθρώπων που είναι αδύναμοι, ατυ-

⁶⁰ Όπως σημειώσαμε παλαιότερα, στα κινήματα: «Η ηθική (...) δεν εμφανίζεται ως μια αφηρημένη διανοητική σφαίρα αποσπασμένη από τις πρακτικές δραστηριότητες, αλλά έχει τον εγχειρηματικό χαρακτήρα ενός αναστοχαστικού πλαισίου δράσης που δένεται στενά με τις πρακτικές ανάγκες του καθημερινού βίου» (Ψημίτης 2011: 382).

χείς ή υποφέρουν» (Μπάουμαν 2002: 211). Το αποτέλεσμα είναι ότι οι κοινοτικές πραγματικότητες που θα προκύψουν από ένα τέτοιο είδος ηθικότητας συνδυάζουν χαρακτηριστικά που προηγουμένως φάνταζαν εντελώς αντιφατικά και μεταξύ τους ασυμβίβαστα. Π.χ. ελευθερία επιλογής και ηθικό καθήκον, εδαφική συσπείρωση και ‘κοσμοπολίτικη’ δράση, υπεράσπιση της κοινότητας και ανατροπή των έμφυλων ρόλων, επιστροφή σε προβιομηχανικού τύπου οικονομικές δραστηριότητες (συνεργατική οικονομία) και αξιοποίηση της σύγχρονης πληροφορικής τεχνολογίας, ανθρώπινα δίκτυα εστιασμένα τόσο στον φυσικό χώρο όσο και στον κυβερνοχώρο κ.ο.κ. Μιλάμε επομένως για υβριδικές κοινότητες, για υβριδικές ταυτότητες που διαμορφώνονται δυνάμει της επιλογής για μια ‘πολιτισμική επιστροφή στη φύση’.

Δηλαδή, για μια επιστροφή στα βασικά δικαιώματα του ανθρώπου (και της φύσης) διαμέσου της αναστοχαστικής διαδικασίας. Μιλώντας για την αναστοχαστικότητα των σύγχρονων δικτυακών κινημάτων, που συντάραξαν τον κόσμο από τον Δεκέμβριο του 2010 (έναρξη των αραβικών επαναστάσεων στην Τυνησία) μέχρι το 2012 (‘Occupy Wall Street’), ο Castells σημειώνει: «Αυτά τα κινήματα εφαρμόζουν με τον καλύτερο τρόπο τον αυτοστοχασμό. Αναρωτιούνται συνεχώς, ως κινήματα και ως άτομα για το ποιοι είναι και τι θέλουν, για τον τύπο δημοκρατίας και κοινωνίας που στοχεύουν και για το πώς θα αποφύγουν τις παγίδες και τα κενά τόσων άλλων κινημάτων των οποίων η αποτυχία οφειλόταν στο γεγονός ότι είχαν αναπαραγάγει μέσα τους εκείνους τους μηχανισμούς του συστήματος που ήθελαν να αλλάξουν, ειδικότερα

με όρους πολιτικής ανάθεσης, αυτονομίας και κυριαρχίας» (Castells 2012: 188).

Για να επανέλθουμε στον Μπάουμαν, η ηθική παράμετρος της αλληλεγγύης εδώ είναι θεμελιώδης, με τον ορισμό της ηθικής κατάστασης που ο ίδιος έχει διατυπώσει. Σύμφωνα με τον Μπάουμαν λοιπόν, όλες οι σχολές ηθικής και οι θεωρίες περί ηθικότητας, ανεξάρτητα από το αν διακηρύττονται στο όνομα της επιστήμης, της θεολογίας, της φιλοσοφίας ή της κοινωνιολογίας, ακολουθούν αναγκαστικά ένα από τα δύο υπαρκτά ηθικά υποδείγματα: το υπόδειγμα «ηθικό είναι το νόμιμο» και το υπόδειγμα «ηθικό είναι το αγαθό».

Δηλαδή, είτε αυτό της καθιερωμένης κοινωνικής πρακτικής που αναδεικνύει τον θεσπισμένο Νόμο ως υπέρτατη αρχή διευθέτησης των ανθρωπίνων σχέσεων (παρέχοντας, έτσι, μια σαφήνεια που εξασφαλίζει τη παρηγοριά της βεβαιότητας με αντάλλαγμα την υπακοή στον Νόμο), είτε το υπόδειγμα ενός ‘δράματος της επιλογής’, σύμφωνα με το οποίο οφείλουμε κάθε φορά να επιλέγουμε γνωρίζοντας ότι υπάρχει όντως μια επιλογή μεταξύ αγαθού και κακού, συγχρόνως όμως αποκλείοντας την πιθανότητα να κατέχουμε εκ των προτέρων ένα ασφαλές κριτήριο για την επιλογή αυτή (Bauman 1998a: 11-4).

Επομένως, τα υπάρχοντα ηθικά υποδείγματα είτε μας παρέχουν τη βεβαιότητα της συμβατικής υποχρέωσης ότι οι πράξεις μας είναι ηθικές επειδή είναι σύμφωνες με τον Νόμο, είτε μας εμβάλλουν στην αβεβαιότητα της ηθικής ευθύνης, που οδηγεί σε διαρκή αναζήτηση αβέβαιων κριτηρίων επιλογής. Μεταξύ των δύο υποδειγμάτων υπάρχει αντίστροφη σχέση: «[η] ηθική ευθύνη τείνει να αυξάνει σε εκείνες τις κατα-

στάσεις, όπου η συμβατική υποχρέωση τείνει να συρρικνώνεται και αντιστρόφως» (στο ίδιο: 19). Πρακτικά, από ηθική άποψη αυτό σημαίνει ότι το μοναδικό έδαφος, πάνω στο οποίο μπορεί να αναπτυχθεί η ηθικότητα είναι η σταθερή αμφιθυμία, δηλαδή η ηθική διάσταση του βίου είναι σταθερά απομακρυσμένη από τη βεβαιότητα και η αναζήτηση μιας πάντα ανέφικτης βεβαιότητας είναι το μονοπάτι για να παραμείνει κανείς ηθικό υποκείμενο (στο ίδιο: 22).

Ξεκινώντας από αυτό τον ορισμό της ηθικότητας, τα σημερινά κινήματα μπορούν να οριστούν ως ‘ηθικά κινήματα’ ακριβώς επειδή αγωνίζονται να επαναφέρουν στον ορίζοντα του καθημερινού βίου τη γνωστική και συναισθηματική παράμετρο της αναστοχαστικής αβεβαιότητας, δηλαδή να παρακινήσουν συλλογικά τα άτομα να ξανασκεφτούν και να αναθεωρήσουν σιγουριές του παρελθόντος σχετικές με τον τρόπο ζωής και την ποιότητα της συμβίωσης, καθώς και να ενισχύσουν την αίσθηση της κοινωνικής αδικίας και την ανάγκη αντίστασης απέναντι στα φαινόμενα καταπίεσης και εκμετάλλευσης. Επομένως, η ηθικότητα των κινημάτων έγκειται ακριβώς στην τάση τους να γονιμοποιούν με συλλογικό τρόπο σπόρους πολιτισμικού μετασχηματισμού εντός των κοινωνιών, ακόμη και εντός κοινωνικών ομάδων που φαινομενικά δεν ‘ενδείκνυνται’ για τέτοιου είδους πολιτισμικές ‘ζυμώσεις’. Χαρακτηριστικά, ο Castells, σχολιάζοντας την πολιτισμική μεταβολή που επέφερε το κίνημα ‘Occupy Wall Street’ με τη μορφή της ευρείας επιρροής που άσκησε επί της αμερικανικής κοινής γνώμης, σημειώνει ότι «(...) το κρίσιμο σημείο είναι ότι ένα κίνημα που τοποθετείται σαφώς εκτός της θεσμικής πολιτι-

κής και προκαλεί μετωπικά την καρδιά του παγκόσμιου καπιταλισμού, δηλαδή τη Wall Street, δέχθηκε τη σημαντική υποστήριξη της mainstream Αμερικής» (Castells 2012: 163).

Αυτή η ηθικότητα, μάλιστα, τοποθετείται ενίοτε στην καρδιά των κινημάτων, υπό την έννοια ότι θεωρείται το βασικό έργο, που αυτά έχουν να επιτελέσουν, σε αντίθεση με εκείνους, που υποστηρίζουν έναν πιο πολιτικό ή στρατηγικό χαρακτήρα των κινημάτων⁶¹. Για παράδειγμα, ο George Lakoff, καθηγητής γλωσσολογίας στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια στο Μπέρκλεϋ, θεωρεί ότι το βασικό καθήκον του ‘Occupy Wall Street’ είναι να αντιπαλέψει τη συντηρητική κοσμοαντίληψη που διατρέχει την αμερικανική κοινωνία και στη θέση της να διαδώσει τη δική του προοδευτική ηθική θεώρηση: «Μου φαίνεται ότι το κίνημα OWS είναι ηθικού χαρακτήρα, ότι οι καταληψίες θέλουν η χώρα να αλλάξει την ηθική της εστίαση. Είναι εύκολο να βρεθούν χρήσιμες πολιτικές. Εκατοντάδες έχουν προταθεί. Είναι πιο δύσκολο να βρεθεί μια ηθι-

⁶¹ Η αξιολόγηση της στρατηγικής ικανότητας, που εμφανίζουν τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα, εντούτοις, δεν είναι πάντοτε αρνητική ή απορριπτική. Ειδικά στη Βόρεια Αμερική, η αίσθηση της αποτελεσματικότητας, που έχουν τα κινήματα στη δράση τους είναι πολύ αναπτυγμένη και αντιστοίχως αναπτωγμένη είναι η συζήτηση γύρω από τα χαρακτηριστικά της δράσης που εξασφαλίζουν μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα. Οι Engler & Engler (2016), για παράδειγμα, υποστηρίζουν ότι υπάρχουν αναγκαστικά πολλά διαφορετικά είδη οργάνωσης και εμπλοκής των πολιτών για να δημιουργήσουν την κοινωνική αλλαγή. Έτσι, οι μαζικές διαμαρτυρίες αλληλεπιδρούν με: (α) μακρόπνοες προσπάθειες για το χτίσιμο προοδευτικών οργανώσεων, (β) κοινότητες αντικουλτούρας και (γ) πολιτικά κόμματα και ανθρώπους που εργάζονται μέσα στις επίσημες δομές της πολιτικής. Υπό την έννοια αυτή, όλες αυτές τις δραστηριότητες εμφανίζονται ως ένα ‘οικοσύστημα κοινωνικών κινήματων’, που οδηγούν σε μια υγιή ‘οικολογία της αλλαγής’, συνδυάζοντας βραχυπρόθεσμες κινηματικές εξεγέρσεις και μακροπρόθεσμο χτίσιμο οργανώσεων.

κή εστίαση και να επιμείνουμε σε αυτή. Αν το κίνημα πρέπει να πλαισιώσει νοηματικά τον εαυτό του, θα πρέπει να το κάνει στη βάση της ηθικής του εστίασης και όχι μιας συγκεκριμένης ατζέντας ή λίστας πολιτικών αιτημάτων. Αν η ηθική εστίαση της Αμερικής αλλάξει, νέοι άνθρωποι θα εκλεγούν και οι πολιτικές θα προσαρμοστούν. Χωρίς μια αλλαγή ηθικής εστίασης, η συντηρητική κοσμοαντίληψη, που μας έφερε στη σημερινή καταστρεπτική και επικίνδυνη στιγμή, θα συνεχίσει να υπερισχύει» (Lakoff 2012).

Η διαδραστική και συλλογικά θεμελιωμένη διαδικασία αναθεώρησης αντιλήψεων, απόψεων, στάσεων και συμπεριφορών, που ενεργοποιούν τα κινήματα, είναι κρίσιμης σημασίας για τη βιωσιμότητά τους, επειδή εξασφαλίζει στα ατομικά μέλη τους μια βασική πηγή πόρων της ‘ηθικής ελευθερίας’, που απαιτείται προκειμένου τα υποκείμενα να νιώθουν ότι έχουν την ελευθερία της επιλογής και ταυτόχρονα τη δέσμευση της ηθικής, ότι επιλέγουν ελεύθερα και αναστοχαστικά την κατεύθυνση και το περιεχόμενο της ηθικής τους δέσμευσης. Εξασφαλίζει, δηλαδή, μια αίσθηση ελευθερίας η οποία βρίσκεται στον αντίποδα της ‘αήθους ελευθερίας’ που χαρακτηρίζει τη μετανεωτερική ηθική σχετικότητα. Στην ηθική ελευθερία των κινημάτων η ηθική επιλέγεται με ελεύθερο φρόνημα και αναστοχαστικότητα, ενώ η ελευθερία του δράν δεσμεύεται από την επιλεγμένη ηθική. Έτσι, τα ‘ηθικά συναισθήματα’ συνιστούν μια ισχυρή πηγή εποικοδομητικής συλλογικής δράσης η οποία γίνεται ένας ορθολογικός τρόπος κάθαρσης συλλογικών ψυχολογικών εμπλοκών (Katsiaficas 2010).

Ως εκ τούτου, η διαδικασία αναθεώρησης που

λαμβάνει χώρα στα κινήματα είναι ταυτόχρονα γνωστικού, ηθικού, συναισθηματικού και ψυχολογικού χαρακτήρα. Πράγματι, η αναθεώρηση αφορά κατ’ αρχάς τις γνωστικές παραμέτρους των κοινωνικών ζητημάτων με βάση καινούριες αντιλήψεις της αδικίας, της εκμετάλλευσης, της ανισότητας, της αξιοπρέπειας κ.ο.κ. Αφορά, επίσης, τις ηθικές παραμέτρους της απόδοσης ευθύνης σε κοινωνικούς και πολιτικούς δρώντες για την αναπαραγωγή των φαινομένων ανισότητας, αδικίας κ.ο.κ. και την ανάληψη ευθύνης από τα κινήματα για τη ‘διόρθωση’ αυτών των φαινομένων. Τέλος, αφορά το χτίσιμο ισχυρών συναισθηματικών και ψυχολογικών χαρακτηριστικών των ατομικών υποκειμένων που συμμετέχουν στα κινήματα, με βάση τα οποία αυτά συνέχονται, επικοινωνούν, δρουν, ταυτίζονται και μοιράζονται αλληλεγγύη μεταξύ τους και με άλλα υποκείμενα⁶².

⁶² Το ζήτημα της ηθικής τείνει παραδοσιακά να συσχετίζεται αρνητικά με την έννοια της συγκυρίας, υπό την έννοια ότι η ηθική τείνει να διαμορφώνει πρότυπα συμπεριφοράς που εκφεύγουν της προσωρινότητας και του φευγαλέου χαρακτήρα που εμφανίζει η συγκυρία. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Melucci (1996: 40-41), η συλλογική δράση των κινημάτων αναδεικνύει μια πιο δυναμική μεταξύ τους συσχέτιση. Έτσι, ενώ αφενός η εμφάνιση συγκεκριμένων κινηματικών δράσεων εννοείται αναμφίβολα από συγκυριακούς παράγοντες (όπως συλλογικά συμβάντα, πολιτικές ευκαιρίες που προφέρουν οι αντίπαλοι κτλ.), αφετέρου αυτοί οι παράγοντες θα ήταν αδύνατο να επιδράσουν στη δράση, αν ο αντίστοιχος συλλογικός δρών δεν είχε την ικανότητα να τους αντιληφθεί και να τους ενσωματώσει στο υπάρχον και διαρκώς αναπτυσσόμενο σύστημα των ηθικών και αξιακών προσανατολισμών που πλαισιώνει τη δράση του. Ουσιαστικά, δηλαδή, ο Melucci μας λέει ότι οι δομικές και συγκυριακές προϋποθέσεις της συλλογικής δράσης συμπεριλαμβάνουν το πεδίο των προσανατολισμών, των δυνατοτήτων και των περιορισμών στη δράση, ενώ οι αξίες και οι πεποιθήσεις αναφέρονται τόσο στη γνωστική και συναισθηματική πρόσληψη αυτού του ‘δομικού πεδίου’ όσο και στην πολιτισμική και κοινωνική ενεργοποίηση των σχέσεων ώστε να παραχθεί νόημα από την κοινή δράση, δηλαδή ενεργοποιούν το «είμαστε μαζί» που νοηματοδοτεί τη ζωή μας.

Στη γραμμή της κοινωνιολογικής παράδοσης της συμβολικής διάδρασης, ο R. H. Turner (1969: 391) μας δίνει (όπως είδαμε παραπάνω) μια διανυγή περιγραφή του κοινωνικού κινήματος: «Ένα αξιόλογο κοινωνικό κίνημα γίνεται εφικτό όταν αναθεωρείται ο τρόπος με τον οποίο μια σημαντική ομάδα ανθρώπων ατενίζουν κάποια συμφορά, κατανοώντας την όχι πλέον ως μια κακοτυχία που δικαιολογεί φιλεύσπλαχνη θεώρηση, αλλά ως μια αδικία που είναι ανυπόφορη στην κοινωνία. Ένα κίνημα γίνεται εφικτό όταν μια ομάδα ανθρώπων παύουν να προσφεύγουν στην καλή θέληση των άλλων για να ανακουφιστούν από τα δεινά τους και απαιτούν ως δικαίωμά τους οι άλλοι να εξασφαλίσουν τη διόρθωση της κατάστασής τους». Επομένως, στα κινήματα υπάρχει μια ισχυρή σύνδεση ανάμεσα σε ερμηνευτικές αναθεωρήσεις, ηθικούς προσανατολισμούς και προσωπικά κίνητρα δράσης. Αυτή η σύνδεση εξηγεί τη σημαντική επίδραση που τα κινήματα ασκούν στα πολιτισμικά δεδομένα της κοινωνίας αναφοράς, ειδικά αν αναλογιστούμε ότι οι αναστοχαστικές δραστηριότητές τους δεν είναι απλό ‘εσωτερικό εργαλείο’, αλλά απευθύνονται ως πρόταση στο σύνολο της κοινωνίας (Melucci 1995).

Υπάρχει, βέβαια, αδυναμία να ανιχνευτούν με ταχύ τρόπο οι μεταβολές στην κουλτούρα που επιφέρουν τα κινήματα. Αυτές οι μεταβολές δεν γίνονται άμεσα αντιληπτές με τον ίδιο τρόπο που γίνονται αντιληπτές οι μεταβολές στο πολιτικό και θεσμικό επίπεδο. Είναι σαφές ότι μια θεσμική μεταρρύθμιση ή μια άμεση πολιτική αλλαγή έχουν πολύ πιο γρήγορη και ευρεία κοινωνική ορατότητα απ’ ό,τι μια μεταβολή στο πεδίο της κουλτούρας, όπως π.χ. η αλλαγή νοοτροπίας (κα-

ταναλωτικής, περιβαλλοντικής, κοινωνικής συσχέτισης, στιλ ζωής κ.ά), η μεταβολή της εικόνας ενός υποκειμένου, η εισαγωγή νέων αξιών κ.ο.κ. Αυτό εντούτοις δεν σημαίνει ότι οι πολιτισμικές μεταβολές δεν υπάρχουν ή είναι λιγότερο σημαντικές. Η επίδραση τέτοιων μεταβολών στα πεδία των άμεσων κοινωνικών πρακτικών αποτυπώνεται με αργό τρόπο, όμως αυτό ακριβώς υπογραμμίζει και τη σημασία τους: όταν ενεργοποιηθεί στο επίπεδο της κουλτούρας μια μεταβολή είναι παραπάνω από σίγουρο ότι αναπόφευκτα θα ακολουθήσουν και μεταβολές στις υλικές συμπεριφορές των ανθρώπων.

Η δυναμική μιας διαφορετικής κοινωνικής ανάπτυξης, έστω και μιας εκ των όψεων της κοινωνικής πραγματικότητας, αρχικά εκδηλώνεται υπόγεια και πολλαπλασιαστικά, ενώ στη συνέχεια προκαλεί συναινέσεις, αντιδράσεις και συγκρούσεις. Επομένως, θέτει σε κίνηση μια ολόκληρη διαδικασία τόσο για την ανακατασκευή των όρων αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, όσο και για την κατασκευή κοινωνικών συμμαχιών που δυνάμει τέτοιων όρων αντιπαράθενται με βάση καινούργια ερωτήματα, καινούργια διλήμματα και καινούργιες κοινωνικές πρακτικές. Για να χρησιμοποιήσουμε επιλεκτικά ορισμένα στοιχεία από τη λογική των σταδίων της τυπολογίας του Blumer για τα κοινωνικά κινήματα (Blumer 1951), μπορούμε να πούμε πως στο στάδιο του ‘γενικού κινήματος’ συντελείται σταδιακά μια διάχυτη πολιτισμική μεταβολή της κοινωνίας που οδηγεί τα ατομικά υποκείμενα να αναθεωρήσουν σημαντικά τους όρους αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας και τους ρόλους τους σε αυτή, άρα και της συμπεριφοράς τους,

ενώ στο στάδιο του ‘ειδικού κινήματος’ παρατηρείται μια ισχυρή ενσωμάτωση των πολιτισμικών μεταβολών σε συγκεκριμένες μορφές οργάνωσης και συλλογικής διεκδίκησης. Τέλος, στο στάδιο του ‘εκφραστικού κινήματος’ συντελείται ένας βαθύς μετασχηματισμός της προσωπικότητας των ατομικών υποκειμένων που διαμορφώνουν μια ισχυρή αίσθηση του ‘Εμείς’ και έτσι αυξάνουν σημαντικά την πιθανότητα μεταβολής της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, είναι ανάγκη να συνδέσουμε την έννοια της ηθικής στα κινήματα με εκείνη της επικοινωνίας. Πρέπει πράγματι να οριστεί η ηθική τους όχι μόνο από τη σκοπιά του περιεχομένου, δηλαδή ως σύνολο δεσμευτικών κανόνων συμπεριφοράς που διέπονται από εσωτερική συνέπεια, αλλά και από τη σκοπιά της μεθόδου, δηλαδή ως πυκνή δράση επικοινωνιακού χαρακτήρα. Πριν από σχεδόν μισό αιώνα, ο Saul Alinsky είχε διατυπώσει στο *Rules for Radicals* αυτή την άποψη: «Κάποιος μπορεί να στερείται ορισμένες από τις ιδιότητες ενός οργανωτή - με μία εξαίρεση - και να εξακολουθεί να είναι αποτελεσματικός και επιτυχής. Αυτή η εξαίρεση είναι η τέχνη της επικοινωνίας. Δεν έχει σημασία τι γνωρίζετε για οτιδήποτε, αν δεν μπορείτε να επικοινωνήσετε με τους ανθρώπους σας. Σε αυτή την περίπτωση δεν είστε καν μια αποτυχία. Απλώς δεν υπάρχουν» (Alinsky 1971: 81).

Φυσικά, η επικοινωνιακή δράση δεν είναι απλή συνάρτηση ατομικών προσόντων και ικανοτήτων. Στην πραγματικότητα προκύπτει ως αποτέλεσμα της συλλογικής λειτουργίας του κινήματος και αξιοποιεί τη συλλογική φαντασία, που αναπτύσσεται σε αυτό. Σε αυτή την εκδοχή της, σύμφωνα με τους Khasnabish

και Χαίβεν, η φαντασία ορίζεται ως συλλογικό αποτέλεσμα μια διαλογικής διαδικασίας που συνδέεται με την ομαδική δράση και όχι ως προϊόν προικισμένων ατόμων που προωθούν τους καρπούς της ευφυΐας τους σε μια αγορά ιδεών, όπως ισχυρίζεται η νεοφιλελεύθερη προσέγγιση. Με άλλα λόγια, η κινηματική - η ‘ριζοσπαστική’ - φαντασία είναι συστατικό στοιχείο των κινημάτων και δεν προκύπτει από ατομικές ευφυΐες, αλλά είναι μια συλλογική διεργασία, μια διαλογική διαδικασία προερχόμενη από κοινότητες και συλλογικότητες (Khasnabish & Haiven 2012: 411). Η ριζοσπαστική φαντασία δεν είναι κάτι ‘που έχουμε’, αλλά κάτι ‘που κάνουμε’ από κοινού. Η ριζοσπαστική φαντασία δεν είναι κάτι που μετριέται ή ορίζεται, αλλά μπορούμε να τη δημιουργήσουμε ως μέρος μιας συνεργατικής πράξης. Επομένως, ως διαλογικό πρότυπο επικοινωνίας στα κινήματα, η ριζοσπαστική φαντασία λειτουργεί στην διατομή μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, έξης και ευρηματικότητας, δύναμης και πιθανότητας, άρα προϋποθέτει την αλληλεγγύη (στο ίδιο).

Η προτεινόμενη από τους συγγραφείς ερευνητική μεθοδολογία, προκειμένου να αναγνωριστεί η δύναμη της ριζοσπαστικής φαντασίας στα κινήματα, προσεγγίζει τα κινήματα πρωταρχικά ως βιωματικές κοινωνικές πραγματικότητες και όχι σαν μέρη ενός στεγνού πολιτικού τοπίου υπερπροσδιορισμένου από κυρίαρχους κοινωνικοπολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς. Έτσι, ασκεί έμμεση κριτική σε ‘πολιτικές’ θεωρίες της συλλογικής δράσης και των κινημάτων που δίνουν υπερβολική έμφαση σε πολιτικές ευκαιρίες, συγκρουσιακές δυναμικές, συμβάντα κ.ο.κ.

Η ριζοσπαστική φαντασία των Khasnabish και

Haïven συνδέεται προφανώς με τις έννοιες τόσο των «προσωρινά αδρανών δομών» (abeyance structures) των Polletta και Jasper όσο και των «αόρατων δικτύων του καθημερινού βίου» του Melucci, που είδαμε παραπάνω στο κεφάλαιο 3.3. Σχετίζεται επίσης και με τη σύλληψη της ‘προεικόνισης’. Πράγματι, οι ‘υπόγειες δράσεις’ των κινημάτων, δηλαδή εκείνες που αναπτύσσονται μέσα σε δίκτυα αόρατα από την υπόλοιπη κοινωνία εν αναμονή της ευκαιρίας να ‘αναδυθούν’ στη δημοσιότητα, στηρίζονται στη δημιουργική δυνατότητα επεξεργασίας νέων ‘ιδιωμάτων’ της κοινωνικής αλλαγής. Αυτή η δυνατότητα με τη σειρά της προϋποθέτει την διαμόρφωση χώρων συνάντησης και διαλογικής επικοινωνίας μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων που στοχεύουν σε πολιτισμικές μεταβολές και εννοιολογικές αναθεωρήσεις της αδικίας, της εκμετάλλευσης, της ανισότητας κ.τ.λ. Σε αυτό το πλαίσιο, η συλλογική ριζοσπαστική φαντασία των κινημάτων συνιστά αφενός έναν ‘τόπο’ συνάντησης των ατομικών υποκειμένων μέσα σε συνθήκες υψηλής κοινωνικής και πολιτισμικής διαφοροποίησης, αφετέρου μια προεικονιστική εφαρμογή της πρότασης για την ποιότητα της επικοινωνίας και της κοινωνικής διάδρασης στο μέλλον.

Η εκ μέρους των κινημάτων αναστοχαστική επεξεργασία των ηθικών και συμβολικών χαρακτηριστικών της συλλογικής τους δράσης λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο μια ηθικότητας ‘κεντρόφυγου’ χαρακτήρα, που απορρίπτει τις συνολικές πολιτισμικές αφηγήσεις και προκρίνει τις επιμέρους και αποσπασματικές αφηγήσεις της ταυτότητας. Αυτό ακριβώς συνιστά μέρος της συμβολής των κινημάτων στον ευρύτερο μετασχηματισμό της κοινωνίας, δηλαδή το γεγονός ότι συγκρούο-

νται με τον πολιτισμικό συνολισμό της πολιτικής διαδικασίας και αμφισβητούν μια οικουμενική προσαρμογή των πολυποίκιλων όρων της κοινωνικής ύπαρξης σε ένα κοινό και ενιαίο σχέδιο ζωής.

Με τα λόγια του Paolo Virno (2011: 121-2): «Ό,τι στην τρέχουσα ορολογία και με εξαιρετική προσεγγιστικότητα αναφέρεται ως ‘δυσπιστία έναντι των μεγάλων σχεδίων’, φευγαλέες ταυτότητες, προσωρινότητα και μεταβλητότητα των ρόλων, περικλείει μια αρχή κοινωνικού μετασχηματισμού που αποκλίνει από τον οικουμενισμό της πολιτικής. Με άλλα λόγια, η αυτόνομη εμφάνιση ενός ηθικού ζητήματος εκφράζεται ως κριτική της πολιτικής». Προφανώς, η υπεράσπιση της κοινωνικής πολλαπλότητας και της πολιτισμικής ετερογένειας συνιστά βασικό έργο των σύγχρονων συλλογικών μορφών δράσης, επομένως αυτά αγωνίζονται για τη διατήρηση της κοινωνικής και πολιτισμικής πολυπλοκότητας. Πράγματι, αν ο αριθμός των υλικών διεκδικήσεων μπορεί να απομειωθεί επιφέροντας μόνο επιμέρους απώλειες (φυσικά, με μεγάλες κοινωνικές διαφορές σε ό,τι αφορά τις απώλειες), όμως από την άλλη πλευρά η μείωση του αριθμού των πολιτισμικών ή των ταυτοτικών αιτημάτων οδηγεί αναπόφευκτα στον αποκλεισμό ή ακόμη και στην εξαφάνιση της κοινωνικής ύπαρξης του αντίστοιχου δρώντος (Melucci & Avritzer 2000: 514).

Ιστορικά έχει επισημανθεί πολλαπλώς η σχέση μεταξύ εξουσίας και συναίνεσης. Αν «η εξουσία αυτών που κυβερνούν εξαρτάται από τη διαθεσιμότητα των διαφόρων πηγών της, αυτή η διαθεσιμότητα προσδιορίζεται από το βαθμό υπακοής και συνεργασίας που παραχωρούν τα υποκείμενα» (Sharp 2013: 13). Η άρ-

νηση υπακοής στις μορφές εξουσίας και η απόσυρση συνεργασίας από τις συναινετικές πολιτικές, που αυτές υλοποιούν στο κοινωνικό πεδίο, συνιστούν προτεραιότητες των κινημάτων. Για τον σκοπό αυτό, αγωνίζονται για να ενισχύσουν διαμέσου της συλλογικής ταυτότητας τα ηθικά κίνητρα ανυπακοής και αντίστασης των ατομικών υποκειμένων. Αυτό προϋποθέτει, κατ’ αντίστροφη φορά, υποκείμενα ικανά να επεξεργάζονται με ενεργό τρόπο στο επίπεδο της ατομικής ταυτότητας τα κίνητρα ανυπακοής και αντίστασης. Όπως, υπογραμμίζει και ο Sennett (2010: 226): «Για να φανταστούμε κοινότητες πρόθυμες να συγκρουστούν με τον νέο καπιταλισμό, πρέπει, επίσης, να εξετάσουμε τη δύναμη του χαρακτήρα».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adler Marina (2012), “Collective identity formation and collective action framing in a Mexican ‘movement of movements’”, *Interface*, Vol. 4(1), May, 287-315.

Alinsky Saul (1971), *Rules for Radicals. A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*, New York: Random House.

Alquati Romano (1978), “Università, Formazione della Forza Lavoro Intellettuale e Terziarizzazione”, στο Annunziata, Lucia και Moscati, Roberto (eds), *Lavorare Stanca*, Roma: Savelli, 146-164.

Altieri Leonardo (2012), *Interventi per i Giovani. Progettazione e valutazione di osservatori, centri di ascolto, consultori, informagiovani, laboratori*, Faenza: Homeless Book.

Amin Samir (1999), *Oltre la Mondializzazione*, Roma: Editori Riuniti.

Ansell Christopher (2003), “Community Embeddedness and Collaborative Governance in the San Francisco Bay Area Environmental Movement”, στο Diani M. & Madam D. (eds), *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*, Oxford/New York: Oxford University Press, 123-144.

Arrighi Giovanni (2003), “Hegemony and Antisystemic Movements”, Paper prepared for the International Seminar REGGEN 2003, Hegemony and Counter-hegemony: Globalization Constraints and Regionalization Processes, Rio de Janeiro, August 18-22 (διαθέσιμο σε: <file:///C:/Users/user/Desktop/Arrighi,%20hegemoniaemovimentosantisistemicos.pdf>)

Arrighi Giovanni, T. K. Hopkins & I. Wallerstein (2011 [1989]), *Anti-Systemic Movements*, London: Verso.

Arvidsson Adam & Colleoni Elanor (2012), “Value in Informational Capitalism and on the Internet”, *The Information Society*, 28, 135–150.

Azzaro Angela (2013), *Nuove Tecniche di Rivolta. Come Cambiano le Lotte per i Diritti e sul Lavoro*, Roma: Fandango Libri.

Bachrach Peter & Baratz Morton S. (1962), “Two Faces of Power”, *The American Political Science Review*, Vol. 56, Issue 4, December, 947-952.

Bauman Zygmunt (1998^a), “What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 15(1), 11-22.

Bauman Zygmunt (2000), “Time and Space Reunified”, *Time & Society*, 9(2/3), 171-185.

Bauman Zygmunt (2003), “The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World”. Στο Wagner P. & Sträth B. (eds.) *Between Two Wars. Jarina and Zygmunt Bauman's Analyses of the Contemporary Human Condition*, EUI Working Paper HEC No. 2003/4, Fiesole: European University Institute, 25-38.

Bendle Mervyn F. (2002), “The crisis of ‘identity’ in high modernity”, *British Journal of Sociology*, Vol. No. 53, Issue No 1, March, 1-18.

Benkler Yochai & Nissenbaum Helen (2006), “Commons-based Peer Production and Virtue”, *The Journal of Political Philosophy*, 14 (4), 394-419 (διαθέσιμο σε: https://www.nyu.edu/projects/nissenbaum/papers/jopp_235.pdf)

Bhatt Chetan (1997), *Liberation and Purity. Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*, London: UCL Press.

Biolghini Davide (2007), *Il Popolo dell' Economia Solidale: alla ricerca di un'altra economia*, Bologna: EMI.

Blumer Herbert (1951), “Social Movements”, στο McClung A. Lee (ed), *New Outline of the Principles of Sociology*, College Outline Series, 2nd edn, New York: Barnes & Noble, 199-220.

Boggs Carl (1977), “Marxism, prefigurative communism and the problem of workers’ control”, *Radical America*, 6(Winter), 99-122 (διαθέσιμο σε:
<https://libcom.org/library/marxism-prefigurative-communism-problem-workers-control-carl-boggs>)

Böhm Steffen, Dinerstein Ana C. & Spicer André (2010), “(Im)possibilities of Autonomy: Social Movements in and beyond Capital, the State and Development”, *Social Movement Studies*, Vol. 9, No. 1, January, 17–32.

Bologna Sergio (1977), “La Tribù delle Talpe”, *Primo Maggio*. Saggi e documenti per una storia di classe, No. 8, Primavera, 3-18.

Bologna Sergio (1978), “Amo il rosso e il nero, odio il rosa e il viola”, στο Bologna S. (ed), *Collettivo di “Primo Maggio”, La tribù delle talpe*, Milano: Feltrinelli, 149-158.

Bologna Sergio (2013), “Operaismo e composizione di classe”, στο Gigi Roberto & Adelino Zanini (eds), *Genealogie del Futuro. Sette Lezioni per Sovvertire il Presente*, Verona: Ombre Corte, 109-119.

Boudon, Raymond (1998), “Limitations of Rational Choice Theory”, *American Journal of Sociology*, 104, 3, November, 817-828.

Boyer Robert (2010), “The collapse of finance but labour remains weak”, *Socio-Economic Review*, 8, February, 348-353.

Bramble Tom & Minns John (2005), “Whose Streets? Our Streets! Activist Perspectives on the Australian Anti-capitalist Movement”, *Social Movement Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 105-121.

Brett Matthew & Mehreen Rushdia (2012), “Just the beginning: Beyond the Quebec student strike”. *The Bullet. Socialist Project E-Bulletin*, No. 711, October 10 (διαθέσιμο σε: www.socialistproject.ca/bullet/711.php)

Bruner Jerome (1995), “Meaning and Self in Cultural Perspective”, στο Bakhurst David & Sypnowich Christine (eds), *The Social Self*, London: Sage Publications, 18-29.

Brunkhorst Hauke & Koch Gertrud (2002 [1989]), *Marcuse*, Bolsena: Massari Editori.

Caffentzis George (2002), “On the Notion of a Crisis of Social Reproduction: A Theoretical Review”, *The Commoner*, N. 5, Autumn (διαθέσιμο σε: <http://www.commoner.org.uk/caffentzis05.pdf>)

Caffentzis George (2010a), “The Future of ‘the Commons’: Neoliberalism’s ‘plan B’ or the Original Disaccumulation of Capital?” *New Formations*, No. 69, Summer, 23-41 (διαθέσιμο σε: <http://www.rebelnet.gr/articles/view/The-Future-Of-The-Commons—Neoliberalism-s—Plan>)

Caffentzis George (2010b), “A Tale of Two Conferences. Globalization, the Crisis of Neoliberalism and Question of the Commons”, *The Commoner*, December (διαθέσιμο σε: http://www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2010/12/caffentzis_a-tale-of-two-conferences.pdf)

Caffentzis George & Federici Silvia (2009), “Notes on the Edu-factory and Cognitive Capitalism”, στο The Edu-factory Collective, *Toward a Global Autonomous University*, New York: Autonomedia, 125-131 (διαθέσιμο σε: <https://libcom.org/files/The%20Edu-factory%20Collection%20%20Toward%20a%20Global%20Autonomous%20University%20-20Cognitive%20Labor,%20The%20Production%20of%20Knowledge,%20and%20Exodus%20from%20the%20Education%20Factory.pdf>)

Cammelli Maddalena G. (2015), *Fascisti del terzo millennio: Per un'antropologia di Casa Pound*. Verona: Ombre Corte.

Caruso Sergio (2012), *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze: Firenze University Press.

Castells Manuel (1983), *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, London: Edward Arnold.

Castells Manuel (1999), «Grassrooting the Space of Flows», *Urban Geography*, 20:4, 294-302.

Castells Manuel (2002 [1997]), *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*, Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell.

Castells Manuel (2012), *Reti di Indignazione e Speranza*, Milano: Università Bocconi Editore (*Networks of Outrage and Hope*, Cambridge: Polity Press).

Chesters Graeme & Welsh Ian (2006), *Complexity and Social Movements: Multitudes at the edge of chaos*, London/New York: Routledge.

Chicchi Federico και Cominu Salvatore (2013), “Inchiesta e conricerca”, στο Gigi Roberto & Adelino Zanini (eds), *Genealogie del Futuro. Sette Lezioni per Sovvertire il Presente*, Verona: Ombre Corte, 120-138.

Ciccarelli Roberto (2015), “Alla Sapienza contestata la Maker faire: ‘Una vetrina per il business sull’innovazione’”, *Il Manifesto* 10/10/2015 (διαθέσιμο σε: <http://ilmanifesto.info/alla-sapienza-contestata-la-maker-faire-una-ve-trina-per-il-business-sullinnovazione/>)

Ciccariello-Maher George (2014), “Ferguson: Escaping Post-racial Hypnosis”, (Interview 20/08) (διαθέσιμο σε: <http://commonware.org/index.php/cartografia/436-ferguson-escaping-post-racial-hypnosis>)

Cleaver Harry (1993), “Theses on Secular Crisis in Capitalism: The Insurpassability of Class Antagonisms”, Austin, Texas, May (διαθέσιμο σε:

<https://la.utexas.edu/users/hcleaver/secularcrisis.html>)

Crossley Nick (2002), *Making Sense of Social Movements*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press.

Crouch Colin (2010), “The financial crisis a new chance for labour movements? Not yet”, *Socio-Economic Review*, 8, February, 353-356.

Dalla Costa Mariarosa (2004), “Capitalism and Reproduction”, *The Commoner*, N. 8, Autumn/Winter (διαθέσιμο σε: <http://www.commoner.org.uk/08dallacosta.pdf>)

Dalla Costa Mariarosa & James Selma M. (1972), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, London: Falling Wall Press (διαθέσιμο σε: (<http://ccra.mitotodigital.org/node/866>))

De Angelis Massimo (2010, “An Architecture. On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides”, *e-flux Journal*, N. 17, June – August. Διαθέσιμο σε: <http://www.e-flux.com/journal/17/67351/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides/>

De Angelis Massimo (2012), “Crisis, Capital and Cooptation: Does Capital Need a Commons Fix?”, στο Bollier David & Helfrich Silke (eds), *The Wealth of the commons: A world beyond market & state*, Amherst: Levellers Press (διαθέσιμο σε: <http://wealthofthecommons.org/essay/crises-capital-and-cooptation-does-capital-need-commons-fix>)

Decreus Thomas, Lievens Matthias & Braeckman Antoon (2014), “Building Collective Identities: How New Social Movements Try to Overcome Post-politics”. *Parallax*, 20:2, 136-148.

Della Porta Donatella (2012), “Mobilizing against the crisis, mobilizing for ‘another democracy’: comparing two global waves of protest”, *Interface*, Vol. 4(1), May, 274-277.

Del Re Alisa (2013), “Produzione-riproduzione e critica femminista”, στο Gigi Roberto & Zanini Adelino (ed), *Genealogie del Futuro. Sette Lezioni per Sovvertire il Presente*, Verona: Ombre Corte, 85-108.

Dewey John (1969 [1916]), *Democracy and Education*, New York: Macmillan.

Dhaliwal Puneet (2012), “Public squares and resistance: the politics of space in the Indignados movement”, *Interface*, Vol. 4(1), May, 251-273.

Diani Mario (1995), *Green Networks. A Structural Analysis of the Italian Environmental Movement*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Diani Mario (1997), “Social Movements and Social Capital: A Network Perspective on Movement Outcomes”, *Mobilization*, 2, 129-147.

Diani Mario (2002), “Network analysis”, στο Klandermans Bert & Staggenborg Suzanne (eds), *Methods of Social Movement Research*, Minneapolis, Minn: University of Minnesota press, 173-200.

Diani Mario (2003), “Networks and Social Movements: A Research Programme”, στο Diani Mario & McAdam Doug (eds), *Social Movements and Networks*, Oxford: Oxford University Press, 299-318.

Diani Mario (2004), “Networks and Participation”, στο Snow David A., Soule Sarah A. & Kriesi Hanspeter (eds), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford: Blackwell, 339-359.

Diani Mario (2008), “Modelli di Azione Collettiva: Quale Specificità per i Movimenti Sociali?”, *Partecipazione e Conflitto*, No. 1, 43-66.

Dixon Ejeris (2015), “Building Community Safety: Practical Steps toward Liberatory Transformation”, *Truthout*, 25 August (διαθέσιμο σε: <http://www.truth-out.org/opinion/item/32489-building-community-safety-practical-steps-toward-liberatory-transformation>)

Drury John, Reicher Steve & Clifford Stott (2003), “Transforming the Boundaries of Collective Identity: from the ‘local’ anti-road campaign to ‘global’ resistance?”, *Social Movement Studies*, Vol. 2, No. 2, October, 191-212.

Durkheim Emile (1984), *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan Publishers.

Eder Klaus (1993), *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, London: Sage Publications.

Eder Klaus (1995), “Does Social Class Matter in the Study of Social Movements? A Theory of Middle-class Radicalism”, στο Luis Maheu (ed), *Social Movements and Social Classes*, London: Sage Publications, 21-54.

Engels Friedrich (1974), “Antidühhing”, στο Gruppi Luciano (ed), *Karl Marx e Friedrich Engels, Le Opere*, Roma: Editori Riuniti, 989-1039.

Engler Mark and Engler Paul (2016), *This Is an Uprising: How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-First Century*, New York: Nation Books.

Esteva Gustavo (2012), “Hope from the Margins”, στο Bollier David & Helfrich Silke (eds), *The Wealth of the commons: A world beyond market & state*, Amherst: Levellers Press (διαθέσιμο σε: <http://wealthofthecommons.org/essay/hope-margins>)

Federici Silvia (2010), “The Reproduction of Labour-Power in the Global Economy, Marxist Theory and the Unfinished Feminist Revolution”, Paper presented at the seminar on the *Crisis of Social Reproduction and Feminist Struggle*, 27 January 2009, University of California, Santa Cruz (διαθέσιμο σε: <https://caringlabor.wordpress.com/2010/10/25/silvia-federici-the-reproduction-of-labour-power-in-the-global-economy-marxist-theory-and-the-unfinished-feminist-revolution/>)

Federici Silvia (2011), “Feminism and the Politics of the Commons”, *The Commoner* (διαθέσιμο σε: <http://www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2011/01/federici-feminism-and-the-politics-of-commons.pdf>)

Gazzola Valeria, Spezio Michael L., Etzel Joeset A., Castelli Fulvia, Adolphs Ralf, & Keysers Christian (2012), “Primary somatosensory cortex discriminates affective significance in social touch”, *PNAS* | Published online June 4, 2012, 1657–1666 (διαθέσιμο σε: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1113211109)

Gergen J. Kenneth (1996), “Technology and the Self: From the Essential to the Sublime”, στο Grodin Debra & Lindl of Thomas R. (eds), *Constructing the Self in a Mediate World*, London: Sage Publications, 127-140.

Gerlach Luther P. (1971), “Movements of Revolutionary Change. Some Structural Characteristics”, *American Behavioral Scientist*, 14, 812-836.

Gerlach Luther P. (1999), “The Structure of Social Movements: Environmental Activism and Its Opponents”, στο Freeman Jo & Johnson Victoria (eds), *Waves of Protest. Social Movements Since the Sixties*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 85-97.

Gerlach Luther P. & Hine Virginia H. (1970), *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Gerlach Luther P. & Hine Virginia H. (1973), *Lifeway Leap: Dynamics of Change in America*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gibson-Graham Julie Katherine (2006), *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Giddens Anthony (1979), *Nuove Regole de Metodo Sociologico*, Bologna: Mulino.

Gillan Kevin (2008), “Understanding Meaning in Movements: A Hermeneutic Approach to Frames and ideologies”, *Social Movement Studies*, Vol. 7, No. 3, December, 247-263.

Giroux A. Henry (2012), *Disposable Youth, Racialized Memories and the Culture of Cruelty*, New York/London: Routledge.

Giroux A. Henry (2014), “Protesting Youth in the Age of Neoliberal Cruelty”, *Truthout*, 18 June (διαθέσιμο σε: <http://www.truth-out.org/news/item/24437-protesting-youth-in-an-age-of-neoliberal-savagery>)

Goffman Erving (1990 [1959]), *The Presentation of Self in Everyday Life*, London: Penguin.

Gongaware T. B. (2011), “Keying the past to the present: Collective memories and continuity in collective identity change”, *Social Movements Studies*, 10, 1, April, 39-54.

Goodwin Jeff & Jasper James M. (2008 [2003]), *The Social Movements Reader. Cases and Concepts*, Malden: Blackwell Publishers.

Granovetter Mark S. (1973), “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, Vol. 78, Issue 6, May, 1360-1380.

Granovetter Mark S. (1985), “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, *American Journal of Sociology*, Vol. 91, No. 3, November, 481-510.

Guzman-Concha Cesar (2012), “The Students’ Rebellion in Chile: Occupy Protest or Classic Social Movement?”, *Social Movements Studies*, Vol. 11, Nos. 3–4, 408–415.

Habermas Jürgen (1979), *La Crisi della Razionalità nel Capitalismo Maturo*, Roma-Bari: Laterza.

Habermas Jürgen (1981), “New Social Movements”, *Telos*, No. 49, 33-37.

Haenfler Ross, Johnson Brett & Jones Ellis (2012), “Lifestyle Movements: Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements”, *Social Movement Studies*, Vol. 11, No. 1, January, 1-20.

Halcli Abigail (1999), “AIDS, Anger, and Activism: ACT UP As a Social Movement Organization”, στο Freeman Jo & Johnson Victoria (eds), *Waves of Protest. Social Movements Since the Sixties*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 135-150.

Hardt Emily (2013), “In Transition: The Politics of Place-based, Prefigurative Social Movements”, Dissertations, Paper 744 (διαθέσιμο σε:
http://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1749&context=open_access_dissertations

Hardt Michael & Negri Antonio (2004), *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press.

Hardt Michael & Negri Antonio (2009), *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Hardt Michael & Negri Antonio (2012), “Declaration” (διαθέσιμο σε:
<https://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf>

Harvey David (2012), *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*, London/New York: Verso.

Hirschman Albert O. (1977), *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Holloway John (2005), “Zapatismo Urbano”, *Humboldt Journal of Social Relations*, 29 (1), 168-179.

Inglehart Ronald (1977), *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Inglehart Ronald (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Katsiaficas Georges (1997), *The Subversion of Politics: European Autonomous Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanity Press International.

Khasnabish Alex & Haiven Max (2012), “Convoking the Radical Imagination: Dialogic Methodologies, and Scholarly Vocations”, *Cultural Studies-Cultural Methodologies*, 12(5) 408-421.

Kriesi Hanspeter (1996), «The Organizational Structure of New Social Movements in a Political Context», στο McAdam Doug, McCarthy John D., Zald Mayer N. (eds), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press, 152-184.

Kulick Rachel (2014), “Making Media for Themselves: Strategic Dilemmas of Prefigurative Work in Independent Media Outlets”, *Social Movement Studies*, 13:3, 365-380.

Lakoff George (October 20, 2011), “How Occupy Wall Street’s Moral Vision Can Beat the Disastrous Conservative Worldview”, *AlterNet* (διαθέσιμο σε:
http://www.alternet.org/story/152800/lakoff%3A_how_occupy_wall_street%27s_moral_vision_can_beat_the_disastrous_conservative_worldview?page=0%2C0)

Lazzarato Maurizio (2013), *Il Governo delle Disuguaglianze. Critica dell' Insicurezza Neoliberista*, Verona: Ombre Corte.

Lenin Vladimir Ilich (1965a), “Che Fare”, στο Lenin Vladimir, *Opere Scelte*, τόμος I, Roma: Editori Riuniti, 246-394.

Lenin Vladimir Ilich (1965b): Un Passo Avanti e Due Indietro. Σε Vladimir Lenin, *Opere Scelte*, τόμος I, Roma: Editori Riuniti, 465-545.

Maeckelbergh Marianne (2011), “Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement”, *Social Movement Studies*, Vol. 10, No. 1, January, 1-20.

Manifiesto Plural: Puntos de acuerdo del manifiesto plural redactado durante la madrugada del 18 de mayo en la Puerta del Sol, miércoles, 18 de mayo de 2011 (διαθέσιμο σε: <http://manifiestoplural.blogspot.gr/2011/05/puntos-de-acuerdo-del-manifiesto-plural.html>)

Marx Reinhard (2014), “Oltre il capitalismo. Una società nella quale si invita all’elogio dell’avidità è sulla via dell’alienazione”, *L'Osservatore Romano*, 9/1/2014 (διαθέσιμο σε: <http://www.osservatoreromano.va/it/news/oltre-il-capitalismo#sthash.xJ4gEmqp.dpuf>)

McDonald Kevin (1999), *Struggles for Subjectivity: Identity, Action, and Youth Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

McDonald Kevin (2002), “From Solidarity to Fluidarity: social movements beyond ‘collective identity’ – the case of globalization conflict”, *Social Movement Studies*, Vol. 1, No. 2, 109-128.

Mead George Herbert (1934), *Mind, self & society from the standpoint of a social behaviorist* (edited by C. W. Morris), Chicago: University of Chicago Press.

Mead Nicole, Vohs Kathleen, Baumeister Roy, & Rawn Catherine (2008), “Reconnection Through Consumption: Socially Excluded

People Adapt Consumption Patterns to Serve Affiliation Needs”, στο *NA - Advances in Consumer Research*, Volume 35, eds Angela Y. Lee and Dilip Soman, Duluth, MN : Association for Consumer Research, 225-228 (διαθέσιμο σε: http://www.acrwebsite.org/volumes/v35/naacr_vol35_225.pdf)

Melucci Alberto (1977), *Sistema Politico, Partiti e Movimenti Sociali*, Milano: Feltrinelli.

Melucci Alberto (1983), “Identità e Azione Collettiva”, στο Balbo et al., *Complessità Sociale e Identità. Problemi di Teoria e di Ricerca Empirica*, Milano: Franco Angeli, pp. 150-163.

Melucci Alberto (1987), “Sul coinvolgimento individuale nell’azione collettiva”, *Ressegna Italiana di Sociologia*, XXVIII, 1, 29-53.

Melucci Alberto (1991), *Il Gioco dell’Io. Il Cambiamento di Sé in una Società Globale*, Milano: Feltrinelli.

Melucci Alberto (1992), “Liberation of Meaning? Social Movements, Culture and Democracy”, *Development and Change*, Vol. 23, No. 3, 43-77.

Melucci Alberto (1994a), *Passaggio d’Epoca. Il Futuro è Adesso*, Milano: Feltrinelli.

Melucci Alberto (1994b), “A Strange kind of Newness: What’s “New” in New Social Movements?”, στο Laragna Enrique, Johnston Hank & Gusfield Joseph R. (eds), *New Social Movements. From Ideology to Identity*, Philadelphia: Temple Univ. Press, 101-130.

Melucci Alberto (1995), “The New Social Movements Revisited: Reflections on a Sociological Misunderstanding”, στο Maheu Luis (ed), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London: Sage Publications, 107-119.

Melucci Alberto (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge /New York: Cambridge University Press).

Melucci Alberto (1998a), “Domanda di qualità, azione sociale e cultura: verso una sociologia riflessiva”, στο Melucci Alberto (ed) *Verso una Sociologia Riflessiva*, Bologna: Mulino, 15-31.

Melucci Alberto (1998b), “Inner Time and Social Time in a World of Uncertainty”, *Time & Society*, Vol. 7(2), 179-191.

Melucci Alberto & Avritzer Leonardo (2000), “Complexity, Cultural Pluralism and Democracy: Collective Action in the Public Space”, *Social Science Information*, 39(4), 507-527.

Meyer David S. & Tarrow Sidney (1998), “A Movement Society: Contentious Politics for a New Century”, στο Meyer David S. & Tarrow Sidney (eds), *The Social Movement Society. Contentious Politics for a New Century*, Oxford: Rowman and Littlefield, 1-28.

Michels Robert (1962), *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York: Free Press.

Migliaro Luis Razeto (2003), *Le Dieci Strade dell' Economia di Solidarietà*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana.

Negri Antonio (1979a), *Crisi dello Stato-Piano. Comunismo e Organizzazione Rivoluzionaria*, Milano: Feltrinelli.

Negri Antonio (1979b), *Proletari e Stato. Per una Discussione su Autonomia Operaia e Compromesso Storico*, Milano: Feltrinelli.

Negri Antonio (1979c), *Il Dominio e il Sabotaggio. Sul Metodo Marxista della trasformazione Sociale*, Milano: Feltrinelli.

Negri Antonio (1987), “Fabbriche del Soggetto. Profili, Protesi, Transiti, Macchine, Paradossi, Passaggi, Sovversioni, Sistemi, Potenze: Appunti per un Dispositivo Ontologico”, *XXI Secolo*, τεύχος 1, Σεπτ.-Οκτ. 5-245.

Negri Antonio (1991), *Marx Beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, New York: Autonomedia.

Noya Javier & Rodriguez Beatriz (2010), *Teorías Sociológicas de la Globalización*, Madrid: Tecnos.

Offe Claus (1977), *Lo Stato nel Capitalismo Maturo*, Milano: Etas Libri.

Offe Claus (1980), “Quell’errore di Costruzione della Società Borghese”, στο Bolaffi Angelo (ed), *La democrazia in Discussione. Interviste*, Bari: De Donato, 125-145.

Offe Claus (1987), “Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements Since the 1960s”, στο Maier Charles S. (ed), *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance between the State and Society, Public and Private in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 63-105.

Oliver Pamela E. & Marwell Gerald (1988), “The Paradox of Group Size in Collective Action. A Theory of the Critical Mass. III”, *American Sociological Review*, 53, 1, 1-8.

Pizzorno Alessandro (1977 [1974]), “Fra azione di classe e sistemi corporativi. Osservazioni comparate sulle rappresentanze del lavoro nei paesi capitalistici avanzati”, στο Accornero Aris, Pizzorno Alessandro, Trentin Bruno, & Tronti Mario, *Movimento Sindacale e Società Italiana*. Milano: Feltrinelli, 155-211.

Pizzorno Alessandro (1980), *I Soggetti del Pluralismo: Classi, Partiti, Sindacati*, Bologna: Il Mulino.

Pizzorno Alessandro (1986), “Some Other Kind of Otherness: A Critique of “Rational Choice” Theories”, στο Foxley Alejandro, McPherson Michael S., O’Donnell Guillermo (eds), *Development*,

Democracy, and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 355-373.

Polanyi Karl (1992), “The Economy as Instituted Process” στο Granovetter Mark & Swedberg Richard (eds), *The Sociology of Economic Life*, Boulder/Oxford: Westview Press, 29-51.

Polletta Francesca & Jasper James M. (2001), “Collective Identity and Social Movements”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, 283-305.

Psimitis Michalis (2011), “Collective identities versus social exclusion: The December 2008 Greek Youth Movement”, *Hellenic Review of Social Research*, special issue, 136 C', 2011, pp. 111-133 (διαθέσιμο σε: <http://www.grsr.gr/index.php/ekke/article/view/46/43>)

Psimitis Michalis (2016a), “Collective identities versus social exclusion: The December 2008 Greek Youth Movement”, στο Petropoulou Christy., Vitopoulou Athina & Tsavdaroglou Haris (eds), *Urban and Regional Social Movements*, Research Group Invisible Cities, Θεσσαλονίκη, pp. 67-93 (διαθέσιμο σε: <http://aoratespoleis.wordpress.com>)

Psimitis Michalis (2016b), “‘Relocalization and prefigurative movements’ as social networks against globalization: the construction of local alternatives to global capitalism”, Paper in the 1st International Conference in Contemporary Social Sciences: “*Crisis and the Social Sciences: New Challenges and Perspectives*”, (Paper 8.1), Rethymno, 10 - 12 June 2016. Electronic Conference Proceedings: http://icconss.soc.uoc.gr/images/ecp/ICCONSS_16_8_1.pdf (διαθέσιμο σε: <http://icconss.soc.uoc.gr/en/authors-information/ecp.html>)

Ranci Costanzo (2000), “Solidarietà”, στο Melucci Alberto (ed), *Parole Chiave. Per un Nuovo Lessico delle Scienze Sociali*, Roma: Carocci Editore, 195-204.

Regini Mario (2010), “The increasing individualization of work and labour”, *Socio-Economic Review*, 8, February, 357-360.

Roache Rebecca (2013), “Enhanced punishment: can technology make life sentences longer?” (διαθέσιμο σε: <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2013/08/enhanced-punishment-can-technology-make-life-sentences-longer/>)

Sayer Andrew (1999), “Bourdieu, Smith and disinterested judgment”, *The Sociological Review*, Vol. 47, Issue 3, August, 403-431.

Schumpeter Joseph (2015), *Il fenomeno fondamentale dello sviluppo economico. Due capitoli dalla “Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung” (1911)*, Bologna: Il Mulino.

Sciolla Loredana (1983), “Il Concetto di Identità in Sociologia”, σε Laura Balbo κ.ά., *Complessità Sociale e Identità: Problemi di Teoria e di Ricerca Empirica*, Milano: Franco Angeli, 101-131.

Sciolla Loredana (1994), “Identità Personale e Collettiva”, *Enciclopedia delle Scienze Sociali* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/identita-personale-e-collettiva_\(Enciclopedia_delle_scienze_sociali\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/identita-personale-e-collettiva_(Enciclopedia_delle_scienze_sociali)/))

Sen Amartya K. (1977), “Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory”, *Philosophy and Public Affairs*, 6(4): 317-344

Sennett Richard (2008), *The Craftsman*, New Haven/London: Yale University Press.

Sharp Gene (2013), *How Nonviolent Struggle Works*, Boston: Albert Einstein Institution.

Simiti Marilena (2016), “Rage and Protest: The case of the Greek Indignant movement”, *Contention: The Multidisciplinary Journal of Social Protest*, Vol. 3(2), 33-50

Somers Margaret. R. (2001), “Il Paradosso di Pizzorno: L’astuta Persistenza della Teoria della Scelta Razionale”, σε Donatella Della Porta, Monica Greco και Arpad Szokolczai (επιμ.), *Identità, Riconoscimento, Scambio. Saggi in Onore di Alessandro Pizzorno*, Roma/Bari: Laterza, 169-194.

Spourdalakis Michalis (2013), “Left Strategy in the Greek Cauldron: Explaining Syriza’s Success”, *Socialist Register*, vol. 49, 98-119.

StarrAmory (2000), *Naming the Enemy: Anti-Corporate Movements Confront Globalization*, London: Zed Books.

Starr Amory and Jason Adams (2003), “Anti-globalization: The Global Fight for Local Autonomy”, *New Political Science*, 25(1), 19-42.

Steinbeck John (1936), *In Dubious Battle*, New York: Covici-Friede.

Tajfel Henri (1970), “Experiments in intergroup discrimination”, *Scientific American*, 223 (5), 96-102.

Tajfel Henri (1974), “Social identity and intergroup behaviour”, *Social Science Information*, 13(2) April, 65-93.

Tari Marcello (2012), *Il Ghiaccio era sottile. Per una Storia dell’Autonomia*, Roma: Derive Approdi.

Tarrow Sidney (1999), *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge /New York: Cambridge University Press.

Taylor Charles (1993), *Radici Dell’Io. La Costruzione Dell’Identità Moderna*, Milano: Feltrinelli.

Tilly Charles and Lesley J. Wood (2003), “Contentious Connections in Great Britain, 1828-34”, στο Mario Diani and Doug McAdam (eds), *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*, New York: Oxford University Press, 147-172.

Touraine Alain (1974), *Pour la Sociologie*, Paris: Editions du Seuil.

- Touraine Alain (1978), *La Voix et le Regard*, Paris: Seuil.
- Touraine Alain (1992), *Critique de la Modernité*, Paris: Fayard.
- Touraine Alain (1995), “Beyond Social Movements?”, σε Stanford M. Lyman (eds), *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*, London: Mac Millan Press, 371-393.
- Touraine Alain (1998), *Libertà, Uguaglianza, Diversità: Si Può Vivere Insieme?*, Milano: Il Saggiatore.
- Tronti Mario (2012), “Le forme della politica organizzata”, 25 Giugno, *Centro per la Riforma dello Stato*.
<http://www.centroriformastato.org/crs2/spip.php?article392> (πρόσβαση 12/7/2012).
- Turner John C. (1975), “Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behavior”, *European Journal of Social Psychology*, January/March, Volume 5, Issue 1, 1-34.
- Turner Ralf H. (1969), “The Theme of Contemporary Social Movements”, *The British Journal of Sociology*, XX, 4, December, 390-405.
- Yates Luke (2015), “Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements”, *Social Movement Studies*, 14:1, 1-21.
- Vahabzadeh Peyman (2003), *Articulated Experiences. Toward a Radical Phenomenology of Contemporary Social Movements*, Albany: State University of New York Press.
- Vakaloulis Michel (2003), “Les mouvements sociaux à l’épreuve du politique”, σε Pierre Cours-Salies και Michel Vakaloulis (επιμ.), *Les mobilisations collectives. Une controverse sociologique*, Paris: Presses Universitaires de France, 81-106.
- Virno Paolo (2002), «General Intellect, Exodus, Multitude», συνέντευξη στο *Archipelago*, αρ. 54 (Διαθέσιμη σε: www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm)

Virno Paolo (2011 [1986]), *Convenzione e Materialismo. L'unicità Senza Aura*, Roma: Derive Approdi.

Wallerstein Immanuel (2014), “Antisystemic Movements, Yesterday and Today”, *American Sociological Association*, Vol. 20 No 2, 158-172.

(http://www.jwsr.org/wp-content/uploads/2014/08/Wallerstein_Vol20_no2.pdf)

Wettergren Asa (2009), “Fun and Laughter: Culture Jamming and the Emotional Regime of Late Capitalism”, *Social Movement Studies*, Vol. 8, No. 1, January, 1–15.

Wieviorka Michel (2000), “Sociologie Postclassique ou Déclin de la Sociologie?”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. CVIII, Janvier- Juin, 5-35.

Wieviorka Michel (2005), “After New Social Movements”, *Social Movements Studies*, Vol. 4, No. 1, May, 1-19.

Woods Philip A. (2001), “Values-intuitive rational action: the dynamic relationship of instrumental rationality and values insights as a form of social action”, *British Journal of Sociology*, Vol. 52, No. 4, December, 687-706.

Žižek Slavoj (2012), *The Year of Dreaming Dangerously*, London/ Brooklyn, NY: Verso.

Zomeran Martijn, Tom Postmes and Russell Spears (2008), “Toward an Integrative Social Identity Model of Collective Action: A Quantitative Research Synthesis of Three Socio-Psychological Perspectives”, *Psychological Bulletin*, Vol. 134, No 4, 504-535.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Αλεξανδρόπουλος Στέλιος (2001), *Θεωρίες για τη Συλλογική Δράση και τα Κοινωνικά Κινήματα*, Αθήνα: Κριτική.

Αντωνοπούλου Μαρία Ν. (2008), *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας. Κοινωνική Θεωρία και Νεότερη Κοινωνία*, Αθήνα: Σαββάλας.

Bauman Zygmunt (1998^b), *Και Πάλι Μόνοι: Η Ηθική Μετά τη Βεβαιότητα*, μτφρ. Ρ. Μπενβενίστε, Αθήνα: Έρασμος.

Bauman Zygmunt (2002), *Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της*, μτφρ. Γ. Ι. Μπαμπασάκης, Αθήνα: Ψυχογιός.

Bauman Zygmunt (2007,) *Ρευστός Φόβος*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας, Αθήνα: Πολύτροπον.

Bauman Zygmunt (2014), *Πλούτος και Ανισότητα. Μας ωφελεί όλους ο πλούτος των ολίγων;* μτφρ. Γ. Λαμπράκος, Αθήνα: εκδ. Οκτώ.

Μπάουμαν Ζίγκμουντ (2002), *Η Εργασία, ο καταναλωτισμός και οι Νεόπτωχοι*, μτφρ. Κ. Δ. Γεώργιας, Αθήνα: Μεταίχμιο.

Besancenot Olivier & Michael Löwy (2016) *Επαναστατικές Συγγενείες. Τα Κόκκινα και τα Μαύρα Αστέρια μας*, μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης - Δ. Κουσουρής, Αθήνα: Ακυβέρνητες Πολιτείες.

Della Porta Donatella & Mario Diani (2010), *Κοινωνικά Κινήματα. Μια Εισαγωγή*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Κριτική.

Δουζίνιας Κώστας (2011), *Αντίσταση και Φιλοσοφία στην Κρίση. Πολιτική, Ηθική και Στάση Σύνταγμα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Ετζόνι Αμιταϊ (1999), *Η Κοινωνία της Υπευθυνότητας. Κοινωνικότητα και Ατομισμός*, μτφρ. Α. Γανιάρη, Αθήνα: Καστανιώτη.

Ζαϊμάκης Γιάννης (2011) *Κοινοτική Εργασία και Τοπικές Κοινωνίες. Ανάπτυξη, Συλλογική Δράση, Πολυπολιτισμικότητα*. Αθήνα: Πλέθρον.

Galafassi Guido (2003) «Κοινωνικά κινήματα, συγκρούσεις και η προοπτική της Περιεκτικής Δημοκρατίας στην Αργεντινή». *Περιεκτική Δημοκρατία* Ν. 5, Νοέμβριος.
(http://www.inclusivedemocracy.org/pd/is5/issue_5_argentina.htm)

Gergen J. Kenneth (1997), *Ο Κορεσμένος Εαυτός*, μτφρ. Α. Ζώτος, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Giddens Anthony (2001), *Οι Συνέπειες της Νεοτερικότητας*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Αθήνα: Κριτική.

Goffman Erving (2001), *Στίγμα. Σημειώσεις για τη Διαχείριση της Φθαρμένης Ταυτότητας*, μτφρ. Δ. Μακρυγιώτη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Graeber David (2012), *Στο Ανκόφως των Πρωτοποριών. Η Ανάδυση των Σύγχρονων Κοινωνικών Κινήμάτων*, μτφρ. Σ. Κουρούκλης – Λ. Μαντζουράνη, Αθήνα: Στάσει Εκπύπτοντες.

Graeber David (2013) *Χρέος. Τα πρώτα 5.000 χρόνια* μτφρ. Γ. Βογιατζής, Γ. Καράμπελας, Γ. Πεδιώτης, Αθήνα: Στάσει Εκπύπτοντες.

Habermas Jürgen (1987) *Αυτονομία και Αλληλεγγύη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.

Habermas Jürgen (2003), *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Πόλις

Hardt Michael (2010), *Το Κοινό στον Κομμουνισμό*, μτφρ. Π. Καλαμαράς, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.

Hardt Michael και Antonio Negri (2002), *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Καλαϊτζής, Αθήνα: Scripta.

Heywood Andrew (2007), *Πολιτικές Ιδεολογίες*, μτφρ. Χαρ. Κουτρίης, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

Hirschman O. Albert (2002) *Αποχώρηση, Διαφωνία και Αφροσίωση: Αντιδράσεις στην Παρακμή Επιχειρήσεων, Οργανώσεων και Κρατών*, μτφρ. Η. Α. Κατσούλης, Αθήνα: Παπαζήση.

Hobsbawm Eric (1999) *Η Εποχή των Άκρων. Ο Σύντομος Εικοστός Αιώνας 1914-1991*, μτφρ. Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα: Θεμέλιο.

Holloway John (2006), *Ας Αλλάξουμε τον Κόσμο Χωρίς να Καταλάβουμε την Εξουσία: Το Νόημα της Επανάστασης Σήμερα*, μτφρ. Α. Χόλογουεη, Αθήνα: Σαββάλας.

Honderich Ted (2007), *Οι Πόλεμοι της Τρομοκρατίας: Οι Αμφιλεγόμενες Πολιτικές των Δυτικών Δημοκρατιών*, μτφρ. Μ. Χωρεάνθη, Αθήνα: Ιωλκός.

Ιακωβίδου Ιωσηφίνα (2016) *Προβλήματα δημοκρατίας και όψεις του οργανωτικού ζητήματος σε ανοιχτούς κινηματικούς χώρους: η περίπτωση των Κοινωνικών Φόρουμ*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας.

Jenkins Richard (2007), *Κοινωνική Ταυτότητα*, μτφρ. Κ. Γεωργοπούλου, Αθήνα: Σαββάλας.

Καλλής Γιώργος (2014), «Air Bnb: συνεργατική οικονομία ή μαφία των διαμεσολαβητών;», Χρόνος, τεύχος 17, Σεπτέμβριος (<http://www.chronosmag.eu/index.php/sef.html>)

Καστοριάδης Κορνήλιος (1981), *Η Φαντασική Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ράππα.

Καστοριάδης Κορνήλιος (1984) *Το Επαναστατικό Πρόβλημα Σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης Κορνήλιος (2000), *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, μετάφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον.

Katsiaficas George N. (2010), *Η Επίδραση του Έρωτα. Μια νέα προσέγγιση για τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα*, μτφρ. Κ. Μπάσιος - Ν. Σούζας, Αθήνα: ΑΥΤΟΝΟmedIA.

Λατούς Σέρζ (2008), *Το Στοιχείο της Απο-ανάπτυξης*, μτφρ. Χ. Σαρίκα, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Lazzarato Maurizio (2014), *Η Κατασκευή του Χρωμένου Ανθρώπου: Δοκίμιο για τη Νεοφιλελεύθερη Κατάσταση*, μτφρ. Γ. Καραμπελας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Λούξεμπουργκ Ρόζα (1997), *Μαζική Απεργία, Κόμμα, Συνδικάτα*, μτφρ. Κ. Πίττας, Αθήνα: Εκδόσεις Εργατική Δημοκρατία.

Löwy Michael και Robert Sayre (1999), *Εξέγερση και Μελαγχολία. Ο Ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεοτερικότητας*, μτφρ. Δ. Καββαδία, Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.

Macherey Pierre (2013), *Φονκώ και Μαρξ. Το παραγωγικό υποκείμενο*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.

Μαρξ Καρλ (2002), *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. Τόμος πρώτος, μτφρ. Π. Μαυρομαμάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Μαρξ Καρλ και Φρίντριχ Ένγκελς (2004), *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γ. Κότης, Αθήνα: Θεμέλιο.

Melucci Alberto (1984), «Δέκα Υποθέσεις για την Ανάλυση των Νέων Κινήματων». *Το Κοινωνικό Κίνημα*, 1, 1, 3-13.

Μελούτσι Αλμπέρτο (2002), *Κουλτούρες στο Παιχνίδι. Διαφορές για να Συμβιώσουμε*, μτφρ. Μ. Ψημίτης, Αθήνα: Gutenberg.

Μπεκ Ούλριχ (1999), *Τι Είναι παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*, μτφρ. Γ. Παυλόπουλος, Αθήνα: Καστανιώτης.

Μπελ Ντάνιελ (1999), *Ο Πολιτισμός της Μεταβιομηχανικής Δύσης*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Νεφέλη.

Μπωντριγιάρ Ζαν (2000), *Η Καταναλωτική Κοινωνία. Οι Μύθοι της, οι Δομές της*, μτφρ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.

Νέγκρι Αντόνιο (1983), *Από τον Εργάτη Μάζα στον Κοινωνικό Εργάτη*, μτφρ. Χ. Νάσιος, Αθήνα: Εκδόσεις Κομμούνα.

Ξυπολυτάς Νίκος (2013), *Εσωτερική Οικιακή Εργασία. Η συμβολή της οικογένειας και των σχέσεων αλληλεγγύης στην αναπαραγωγή της εργασίας*, Αθήνα: Παπαζήση.

Olson Mancur (1991), *Η Λογική της Συλλογικής Δράσης: Δημόσια Αγαθά και η Θεωρία των Ομάδων*, μτφρ. Δ. Γράβαρης, Αθήνα: Παπαζήση.

Πιστικός Ηλίας (2016), *Η Απεργία Πείνας των 300 Μεταναστών υπό το πρίσμα της Θεωρίας της Πολυπλοκότητας: Αναδυόμενες Συναρθρώσεις και Ενεργοποίηση Δυνητικών Κόσμων*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Πολάνι Καρλ (2001), *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός*, μτφρ. Κ. Γαγανάκης, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.

Polanyi Karl (2014), *Η Απαρχαιωμένη Αγοραία Νοοτροπία μας*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Αθήνα: Στάσει Εκτίπτοντες.

Ρυλμόν Π. Ρυλμόν (2012) «Η Αλληλέγγυα Οικονομία και ο χαρακτήρας της ανατροπής».

<http://rednotebook.gr/details.php?id=7557>

Sandel Michael J. (2016), *Τι δεν Μπορεί να Αγοράσει το Χρήμα. Τα ηθικά όρια των αγορών*, μτφρ. Μ. Μητσός, Αθήνα: Πόλις.

Sennett Richard (2010), *Ο ελαστικοποιημένος άνθρωπος. Οι συνέπειες του μετασχηματισμού της εργασίας στον νέο καπιταλισμό*, μτφρ. Ε. Αστερίου, Αθήνα: Πεδίο.

Σερντεδάκης Νίκος Γ. (1998), «Στην Καρδιά των Κοινωνικών Κινημάτων: Μια Κριτική ανάγνωση της Σύγχρονης Θεωρίας», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τόμος ΣΤ', 24, Αύγουστος, 41-65.

Σταύρου Αχιλλέας (2011), «Η 'πάνω πλατεία' ή όταν μιλάνε οι μάζες. "Όε, οε, οε, σηκωθήκαμε απ' τον καναπέ"», στο Γιοβανόπουλος Χ. & Μητρόπουλος Δ. (επιμ.) *Δημοκρατία Under Construction. Από τους δρόμους στις πλατείες*, Αθήνα: εκδ. Α/συνέχεια, 31-40.

Τουραίν Αλαίν (1999α), *Πώς να ξεφύγουμε από τον φιλελευθερισμό*, μτφρ. Κ. Μποτόπουλος, Αθήνα: Πόλις.

Τουραίν Αλαίν (1999β), «Η Εμφάνιση μιας Νέας Κοινωνίας της Εργασίας», *Νέα Κοινωνιολογία*, Φθινόπωρο, 50-63.

Touraine Alain (2011), *Μετά την Κρίση. Από την Κυριαρχία των Αγορών στην Αναγέννηση της Κοινωνίας*, μτφρ. Μ. Μαλαφέκα, Αθήνα: Μεταίχμιο.

Τσουκαλάς Κωνσταντίνος (2014), *Η Γυμνή Βασίλισσα. Έργα και ημέρες του οικονομικού λόγου*, μτφρ. Αθήνα: Καστανιώτης.

Χέλλερ Άγκνες (χ.χ.), «Οι 'αληθινές' και οι 'ψεύτικες' ανάγκες», στο Κούπερ Νταϊήβιντ και Χέλλερ Άγκνες, *Οι ριζικές ανάγκες*, μτφρ. Μ. Τσοσκούνογλου - Γ. Καραμπελιάς, Αθήνα: Κομμούνια, 65-92.

Χελντ Ντέιβιντ (2003), *Μοντέλα Δημοκρατίας*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή, Αθήνα: Πολύτροπον.

Ψημίτης Μιχάλης (1996), «Εναλλακτικά Κοινωνικά Κινήματα: Η Αναζήτηση του Εφικτού Ανάμεσα σε Υποκειμενικές Ανάγκες και Κρατικές Πολιτικές», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 8, Νοέμβριος, 17-50.

Ψημίτης Μιχάλης (1999), *Κορπορατιστική Διαμεσολάβηση και Κοινωνικός Έλεγχος. Ζητήματα Θεωρίας για την Συνσωμάτωση των Συμφερόντων*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Ψημίτης Μιχάλης (2002), «Εισαγωγή» σε Αλμπέρτο Μελούτσι, *Κουλτούρες στο Παιχνίδι. Διαφορές για να Συμβιώσουμε*, Αθήνα: Gutenberg, 11-51.

Ψημίτης Μιχάλης (2011[2006]), *Εισαγωγή στα Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα*, Αθήνα: Διάδραση.

Ψημίτης Μιχάλης (2012), «Η κοινοτιστική θεμελίωση της Χρυσής Αυγής και το πραγματικό υποκείμενο της δράσης», *REDNotebook*, 22 Σεπτ. (<http://rmbnet.gr/details.php?id=6832>)

Ψημίτης Μιχάλης (2013), «Η κρίση ως μηχανισμός ανθρωπολογικής μεταβολής και τα συλλογικά υποκείμενα της δράσης», *REDNotebook*, 22 Δεκ. (<http://rmbnet.gr/details.php?id=11471>).

Ψημίτης Μιχάλης (2014), «Τα ‘κινήματα επανατοπικοποίησης’ ως επιτέλεση της αντι-παγκοσμιοποίησης: Διαυγάζοντας θεωρητικά νέες συλλογικές δράσεις και διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού», εισήγηση στο Γ' Συνέδριο της ΕΕΠΕ: *Από τη Μεταπολίτευση στην Κρίση: Όψεις και Προοπτικές της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας*, Αθήνα, 18-20 Δεκεμβρίου 2014 (υπό δημοσίευση).

Ψημίτης Μιχάλης (2015^a), «Αλληλέγγυα οικονομία, ομότιμη παραγωγή, αποανάπτυξη και κινήματα επανατοπικοποίησης: Εννοιολογικοί συνειρμοί ανάμεσα σε ένα ριζοσπαστικό πολιτικό σχέδιο και στην καπιταλιστική ‘ανακατάκτηση’», εισήγηση στο

5ο Συνέδριο της Ελληνικής Κοινωνιολογικής Εταιρείας: *Η Ελληνική Κοινωνία στο Σταυροδρόμι της Κρίσης - Έξι Χρόνια Μετά*, Αθήνα, 10-12 Δεκεμβρίου 2015 Ηλεκτρονικά Πρακτικά με ISBN: http://www.hellenicsociology.gr/sites/default/files/praktika_5ou_sunedriou_me_isbn.pdf σελίδες: 757-768.

Ψημίτης Μιχάλης (2015β), «Αριστερή διακυβέρνηση και μετακλογικοί βιοπολιτικοί μετασχηματισμοί: Μεταξύ συμβολικής νεότητας, πολιτικής συναισθηματικότητας και κινηματικής 'αύρας'», *Alterthess*, 11 Φεβρ. (http://www.alterthess.gr/content/aristeri-diakyvernisi-kai-meteklogikoi-viopolitikoi-metashimatismoi#_ednref2)

Ψημμένος Ιορδάνης (επιμ.) (2013), *Εργασία και Κοινωνικές Ανισότητες. Προσωπικές Υπηρεσίες και Υπηρετικό Δυναμικό*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Virno Paolo (2007), *Γραμματική του Πλήθους. Για μια ανάλυση των σύγχρονων μορφών ζωής*, μτφρ. Β. Πασάς, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Wallerstein Immanuel (2009), *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας. Εισαγωγή στην Ανάλυση Κοσμοσυστημάτων*, μτφρ. Σ. Μαρκέτος, Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Weber Henri (2014), *Πρέπει να απαλλαγούμε από την κληρονομιά του Μάη του '68*; μτφρ. Ε. Τσελέντη, Αθήνα: εκδόσεις Ηλίβατον.

Weber Max (2005), *Οικονομία και Κοινωνία. Α' τόμος: Κοινωνιολογικές Έννοιες*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας.

Weber Max (2006), *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίου, Αθήνα: Gutenberg.

Zibechi Raúl (2010), *Αυτονομίες και Χειραφετήσεις. Η Λατινική Αμερική σε Κίνηση*, συλλογική μετάφραση, Αθήνα: Αλάνα.

