

ΓΙΩΡΓΟΥ ΒΕΛΤΣΟΥ

**ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΠΙΛΟΓΕΣ
ΓΙΑ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΗΣ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΣ**

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΣ*

Με το ειδικό βάρος μιᾶς παραφρασμένης πρότασης τοῦ Michel Foucault, ἀρχίζει αὐτὸ τὸ μεθοδολογικὸ κείμενο γιὰ τὴν κοινωνιολογικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας. Μιᾶς πρότασης, μετὴν ὁποῖα ὁ Foucault συνόψιζε ὅλο τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων τρέλας καὶ ψυχολογίας.

Ἐγραφε: «ποτὲ ἡ ψυχολογία δὲ θὰ μπορέσει νὰ πεί τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν τρέλα, γιατί ἡ τρέλα εἶναι αὐτὴ πού κρατᾷ τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν ψυχολογία.»

Ἔτσι καὶ ἐδῶ: «ποτὲ ἡ κοινωνιολογία δὲ θὰ μπορέσει νὰ πεί τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν οἰκογένεια, γιατί ἡ οἰκογένεια εἶναι αὐτὴ πού κρατᾷ τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν κοινωνιολογία.»

Θὰ ἦταν προτιμότερο ἀντὶ νὰ μιλήσω γιὰ τὴν οἰκογένεια, νὰ τὴν ἀφήσω νὰ μιλήσει μόνη τῆς, μετὰ τὰ ἴχνη καὶ τὰ ἔργα τῆς μέσα στὸν πολιτισμὸ πού τῆς χρωστᾷ τὴν ὑπαρξή του, ἀλλὰ καὶ τὴ δυστυχία του. Θὰ ἦταν προτιμότερο νὰ ὑποτάξω τὴν ἀναλυτικὴ σκέψη μέσα στὴ σφιζουσα ζωὴ τῆς, τίς ἀντιφάσεις τῆς, τίς συγκρούσεις καὶ ρήξεις στὸ ἐσωτερικὸ τῆς, ἀλλὰ καὶ τὴ γαλήνη τῆς, τὴ νοσταλγία τῆς συνέχειας πού προτείνει ἀπέναντι σὲ μιὰ ζωὴ ἀσυνεχῆ.

Γιὰ ἄλλη μιὰ φορά, μέσα στὴ ροὴ τῆς ἐπιστημονικῆς γραφῆς, θὰ παραβιάσω στὶς γραμμὲς πού ἀκολουθοῦν, τὴν ὑπόθηκη τῆς δικῆς μου παράφρασης.

Ὁ «λόγος» τοῦ στρουκτουραλισμοῦ

Ἡ οἰκογένεια, ἄλλοτε ὡς *προϋπόθεση* τῆς κοινωνίας¹ — προκαπιταλιστικὲς κοινωνίες — καὶ ἄλλοτε ὡς *ἀποτέλεσμά* τῆς — καπιταλισμὸς — προσεγγίζεται μεθοδολογικὰ ὄχι μόνον μέσω τῆς θεωρίας γιὰ τὴν *οἰκονομικὴ παραγωγή* (ιστορικὸς ὕλισμός) ἀλλὰ καὶ τῶν θεωριῶν πού ἀναλύουν: τὴν Ἐξουσία ὡς «παραγωγή» («γενεαλογία» ἢ «πολιτικὴ ἀνατομία» τοῦ γάλλου στοχαστῆ Μ.

* Τὸ κείμενο ἀναδημοσιευμένο θὰ ἀποτελέσει τὴν «Εἰσαγωγή» στὸ ὑπὸ ἔκδοσιν ἔργο τοῦ συγγραφέα «Κοινωνιολογία τῶν θεσμῶν, II- Οἰκογένεια καὶ φαντασιακὲς σχέσεις»

1. «Κοινωνία κατὰ φύσιν» θ' ἀποκαλέσει ὁ Ἀριστοτέλης τὴν οἰκογένεια βλ. καὶ Κ. Δεσποτόπουλου, «Ἡ οἰκογένεια κατ' Ἀριστοτέλη», ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ περιοδικὸ «Ἀναζητήσεις» τ. I, 1977, σελ. 215.

Foucault), τις πολιτιστικές δομές (κοινωνική ανθρωπολογία ή εθνολογία),² τη σύσταση και εξέλιξη του ψυχικού οργάνου (ψυχανάλυση). Η οικόγενεια προσεγγίζεται επίσης μέσω μιας *ειδικής θεωρίας* για την σχέση του ατόμου μέσα στην ομάδα. Η θεωρία αυτή σκοπεύει στην εμφάνιση του «συνολικού ψυχικού φαινομένου», στον χώρο του «κοινωνικού» (κοινωνική ψυχολογία).

Η ανάλυση και η μελέτη της οικόγενειας εγκαθιστά συνεπώς ένα κύκλωμα μεταξύ του *οικονομικού*, του *πολιτικού* ή *συμβολικού* και του *φαντασιακού* στοιχείου. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος επιλογής της ως κοινωνικού φαινομένου — προτύπου, όπως άλλωστε και η γλώσσα την οποία είχα την ευκαιρία να εξετάσω μέσα στο ίδιο ακριβώς το κύκλωμα, σε παλαιότερη εργασία.³

Το ότι η οικόγενεια θεωρείται ως «δομή Έξουσίας»⁴ ή ειδική ένότητα παραγωγής και αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων, ή τέλος μήτρα του φαντασιακού στοιχείου, προεξοφλεί κατά μεγάλο μέρος και την *επιλογή* των μεθολογικών εργαλείων ανάλυσής της.

Εδώ, θα πρέπει να επισημανθούν και οι φόβοι για έναν άκαμπτο μεθοδολογικό προγραμματισμό. Δεν προτείνεται φυσικά κανενός είδους επιστημολογικός αναρχισμός παρά το ότι σύγχρονες τάσεις στις αμφιλεγόμενες επιστήμες του ανθρώπου αρνούνται κάθε επιστημολογικό πουριτανισμό που τελικά θα λειτουργούσε ως σκληρωτικός παράγοντας για την έρευνα.⁵

Ο αναγνώστης έννοει ότι οι επιλογές των μεθοδολογικών εργαλείων είναι, στη σημερινή εξέλιξη των επιστημών του ανθρώπου περιορισμένες και πάντως όφειλουν να διέρχονται από τον στρουκτουραλισμό. Ο *μαρξισμός*, βασική και πρώτη επιλογή, παρέχει τις δυνατότητες για την αναλυτική θεώρηση του «τύπου» των κοινωνιών, του «τρόπου παραγωγής», και των ειδικών οικονομικών συνθηκών που συνιστούν τη βάση των κοινωνικών σχέσεων μέσα στις οποίες λειτουργεί και η οικόγενεια.

Η *δομική ανθρωπολογία*, ή *ιστορική ψυχολογία*, καθώς και η λεγόμενη *οικονομική ανθρωπολογία*, βοηθούν στη διευκρίνιση της καταγωγής της οικόγενειας και παρέχουν μέσω των επιτοπίων εθνολογικών παρατηρήσεων, των αναλύσεων των νοητικών δομών και μέσω του ανασκαφικού υλικού, πληροφορίες για τις υλοποιημένες στην ιδεολογία πρακτικές, καθώς και για τα συστήματα (συγγενείας, χωρο-οργάνωσης, οικονομικά) μέσα στα οποία οι πρακτικές αυτές άσκούνται.

2. Ο όρος: «*Κοινωνική ανθρωπολογία*» είναι ακριβέστερος του παλαιότερου όρου: «*εθνολογία*» και είναι περίπου συνώνυμος με τους όρους: «*πολιτισμική ανθρωπολογία*» ή απλώς «*ανθρωπολογία*». Αν θα έπρεπε να όριζαμε την «*κοινωνική ανθρωπολογία*», θα αναφερόμαστε σε μία «θεωρία του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος» και στο σημείο αυτό ή διαφορά με την «*εθνολογία*» που πρέπει να νοηθεί ως «θεωρία των εθνών».

3. Βλ. Γ. Βέλτσου, «*Κοινωνία και γλώσσα*», εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1976.

4. Βλ. Γ. Βέλτσου, «*Κοινωνιολογία των θεσμών I, Ο θεσμικός λόγος και η Έξουσία*», εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1977, σελ. 55-75.

5. Βλ. P. Feuerbend, «*Against Method (Outline of an anarchistis theori of knowledge)*» New Left Rev. edit London, 1978.

Οι ψυχαναλυτικές και οι αντι-ψυχαναλυτικές ύποθέσεις, διαμορφώνουν έξ αλλου ένα γνωστικό έργαλειο, πού και όταν άκόμη άμφισβητείται ή έπιστημονική του άξία, παραμένει χρήσιμη ή «ποιητικο-πρακτική» του δύναμη, όχι μόνο στο άτομικό επίπεδο τής θεραπείας αλλά και τής κοινωνικής διαύγασης γενικότερα (κοινωνική ψυχολογία).

Τέλος, μιá σύγχρονη θέση για τόν ρόλο τής Έξουσίας ως άποκρυπτογραφικού παράγοντα κάθε κοινωνικής σχέσης — θέση πού άρνεΐται στον έαυτό της τόν προσδιορισμό της ως «θεωρίας» και αυτοαποκαλείται «γενεαλογία» — έρχεται να συνδράμει άποφασιστικά στη μελέτη τής οίκογένειας ως «έστίας» Έξουσίας.

Πρόκειται για τή θέση του γάλλου ιστορικού-έπιστημολόγου Μ. Foucault, πού θα αναλύσουμε ειδικότερα στο τέλος αυτού του κειμένου.

Ο δομικός, μαρξιστικός στοχασμός

Η άντληση προτάσεων έπιστημολογικού χαρακτήρα από τό μαρξιστικό corpus προϋποθέτει άσφαλώς μιάν άντιιστορικιστική, άντι-μηχανιστική άνάγνωση του Κ. Marx. Και έδώ χρειάζεται προσοχή γιατί ο Engels στο συγγραμμά του για τήν οίκογένεια στηρίζεται έν πολλοίς σε ιστορικιστική βάση. Θα πρέπει παρενθετικά να σημειώσουμε τή βασική κατά τή γνώμη μας διαφορά μεταξύ τής ιστορικιστικής - έξελικτικής⁷ άντίληψης του F. Engels για τήν οίκογένεια και τής σύγχρονης μαρξιστικής προσέγγισης για τήν όποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια.

Η διαφορά έγκειται στο ότι ο F. Engels έπιμένει σε μιá μονογραμμική εξέλιξη τής οίκογένειας από τήν πρωτόγονη, αίματοσυγγενική οίκογένεια μέχρι τή σύγχρονη, μονογαμική οίκογένεια.

Στη μονογραμμική αυτή σειρά, προτάσσει τόν οικονομικό παράγοντα ως καθοριστικό στοιχείο για τήν εξέλιξη, παραβλέποντας τό ρόλο άλλων παραγόντων πού άπορρέουν από τις λεγόμενες μη-παραγωγικές κοινωνικές σχέσεις. Έτσι ο Engels προεξοφλεί κατά κάποιο τρόπο τήν πορεία τής άνθρωπότητας πού, έφόσον εισήλθε κάποτε στο πρωτόγονο κομμουνιστικό «στάδιο», όφείλει να καταλήξει στον τελειωτικό κομμουνισμό.

Βέβαια ο F. Engels, όσον άφορά τήν εξέλιξη τής μονογαμικής οίκογένειας πού τή θεωρεί «δημιούργημα του κοινωνικού συστήματος» και καθρέφτη «τής διαμόρφωσής του», δέν βιάζεται να άπαντήσει ως προς τήν μελλοντική της πορεία ή τήν εξαφάνισή της. Περιορίζεται άπλως στο να εξαγγείλει ότι: «άν στο μακρινό μέλλον, ή μονογαμική οίκογένεια, δέν θα είναι σε θέση να εκπληρώσει τις άπαιτήσεις τής κοινωνίας, είναι άδύνατο να προβλέψει κανείς τι είδους θα είναι ο διάδοχός της».⁸

6. Βλ. Φ. Ένγκελς, «Η καταγωγή τής οίκογένειας, τής άτομικής ιδιοκτησίας και του Κράτους», έκδ. Θεμέλιο, Άθήνα 1978.

7. *Ιστορικισμός*: πρόκειται για τή θεωρία σύμφωνα με τήν όποία οι έπιστήμες του άνθρώπου έχουν ως βασικό τους καθήκον τήν πρόγνωση τής Ιστορίας, πού έπιτυγχάνεται όταν έντοπισθούν οι «νόμοι» τής έξελικτικής της κίνησης.

8. Βλ. Φ. Ένγκελς, ό π. σελ. 198.

Πάντως, πέρα από επιστημονικά νόμιμες υπεκφυγές όπως αυτή του F. Engels, ή πορεία των πραγμάτων ειδικά για την οικογένεια αποδεικνύει πως οι λόγοι διατήρησής της, ακόμη και στις χώρες που έχουν εισέλθει ήδη στο σοσιαλιστικό στάδιο, δεν σχετίζονται άμεσα με τον οικονομικό παράγοντα, δεν εξαρτώνται αποκλειστικά απ' αυτόν, αλλά επηρεάζονται και από άλλα στοιχεία που απορρέουν από τις δομές άλλων επιπέδων του κοινωνικού σχηματισμού, όπως το ιδεολογικό - φαντασιακό ή το νομικό - πολιτικό επίπεδο.

Καμιά εξέλιξη, κανενός επιπέδου της κοινωνίας, δεν είναι σκόπιμο να προεξοφλείται σε κανένα της «στάδιο». Υπάρχει μια πολλαπλότητα μορφών διαδοχής και μετάβασης από μια ιστορική φάση σε άλλη, όπως υπάρχει και μια πολλαπλότητα τρόπων ζωής που, καθώς σημειώνει η Leacock στην «Εισαγωγή» της στην «Καταγωγή της οικογένειας...», «βρίσκονται στον κόσμο και που ό καθένας τους είναι ιστορικό αποτέλεσμα μοναδικών γεγονότων και επιδράσεων».⁹

Η αντι-εξελικτική αυτή θέση δεν είναι ωστόσο ξένη προς τον K. Marx που εισάγοντας στο «σχήμα εξέλιξης των κοινωνιών» την έννοια του «ασιατικού τρόπου παραγωγής», σκοπεύει σ' αυτήν ακριβώς την πολλαπλότητα των μορφών διαδοχής και επιπλέον «προσδιορίζει μια ειδική δομή, που τα στοιχεία της παρμένα χωριστά, ανιχνεύονται και σ' άλλες δομές».¹⁰ Η έννοια συνεπώς του «ασιατικού τρόπου παραγωγής», ή έννοια δηλαδή ενός «τρόπου παραγωγής» που καθορίζει έναν κοινωνικό σχηματισμό ο οποίος διαθέτει όλες τις προϋποθέσεις για το πέρασμα από την άταξική στην ταξική κοινωνία, δεν καθλώνεται χρονικά στις ανατολικές δεσποτείες της Αιγύπτου της Κίνας και της Μεσοποταμίας, αλλά εμφανίζεται και σε μεταγενέστερες φάσεις της κοινωνικής εξέλιξης, υπερπηδώντας τη φάση της *δουλοκτησίας*, που στην περίπτωση αυτή δεν πρέπει να θεωρείται ως «παγκόσμιο στάδιο».

Πράγματι από τον 16ο και 17ο αιώνα, όπως παρατηρεί ο Karl Wittfogel στην εισαγωγή στο έργο του «Ο ανατολικός δεσποτισμός», ταξιδευτές και σοφοί της δύσης «ανακάλυψαν», ξεετάζοντας τους πολιτισμούς της Έγγυς-Ανατολής, της Ινδίας και της Κίνας, ότι υπήρχαν θεσμικά στοιχεία που δεν τα συναντάμε ούτε στην κλασσική αρχαιότητα ούτε στην μεσαιωνική ή τη σύγχρονη Εύρωπη. Ένα τέτοιας θεμελιακής σημασίας χαρακτηριστικό στοιχείο είναι ή «δεσποτική δύναμη της πολιτικής τους εξουσίας»¹¹ και ή συνακόλουθη γραφειοκρατική οργάνωση, που διαμορφώνει ειδική ιθύνουσα τάξη, διάφορη από τους κεφαλαιοκράτες και ιδιοκτήτες των δυτικών κοινωνιών.

Άλλο βασικό στοιχείο είναι ή μαγική, μυστηριακή, θρησκευτική οργάνωση των κοινωνιών αυτών που κάνει «ή ιστορία τους να μὴν είναι παρά ή ιστορία της θρησκείας τους». Αυτά τα δομικά χαρακτηριστικά της διάρθρωσης

9. Βλ. E. B. Leacock, «Εισαγωγή» στο έργο του Φ. Ένγκελς «Η καταγωγή της οικογένειας...» ό. π. σελ. 19

10. Βλ. M. Godelier, «Ο Άσιατικός τρόπος παραγωγής», έκδ. Αδριο, σελ. 27.

11. Βλ. K. Wittfogel, «Le despotisme oriental» έκδ. Minuit, 1964-1977 σελ. 13 και έπ.

τῶν ἀνατολικῶν δεσποτειῶν τὰ συναντᾶμε καὶ στὶς ἀρχαῖκές αὐτοκρατορίες τῶν πρώτων χιλιετηρίδων π.Χ., πού ἀναλύει ὁ Κ. Marx τόσο στὰ 1853 ὡς καὶ στὰ 1855-1859 στὸ κείμενο «Formen die der Kapitalistischen Produktion vorgehen» πού δημοσιεύτηκε στὸ ἔργο του «Grundrisse des Kritik der Politischen Oekonomie».

Εἶναι βέβαια γεγονός ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ σκέψη τοῦ Marx υπερακοντίζεται ἀπὸ τοὺς σύγχρονους θεωρητικούς πού ἀνακαλύπτουν στὸν δρο: «ἀσιατικός τρόπος παραγωγῆς», μὴν «ἔννοια πλατύτερη ἀπ' ὅσο μπορούσε νὰ προβάλλει κι αὐτὸς ὁ ἴδιος». Ὅμως, ὅπως γίνεται δεκτό, ἡ «νεκρανάσταση» τοῦ δρου «ὀφείλει νὰ εἶναι κἀτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ ἀπλή ἐπιστροφή». Ὅφειλε συνεπῶς ἡ ἐπαναδυνάμωση τῆς ἔννοιας τοῦ «ἀσιατικοῦ τρόπου παραγωγῆς» νὰ λάβει ὑπ' ὄψιν τῆς τὶς σύγχρονες θέσεις τῆς ἀρχαιολογίας, τῆς ἔθνολογίας ἢ τῆς κοινωνικῆς ἀνθρωπολογίας καὶ ἔτσι νὰ θεωρηθεῖ σὲ μιὰ νέα δομικὴ διάσταση τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία διόλου δὲν ἀντιλαμβάνεται τὰ στάδια κοινωνικῆς ἐξέλιξης σὰν καθηλωμένες φάσεις μιᾶς πορείας πού καταλήγει ὅπωςδήποτε στὸν βιομηχανικὸ καπιταλισμό¹². Ὁ προνοητικὸς ὡστόσο Κ. Marx κι αὐτὴν ἀκόμη τὴ δομικὴ διάσταση τῆς ἱστορίας ὑποψιάζεται. Ὅταν στὸ ἔργο του: «Συμβολὴ στὴν κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας», ἀμφιβάλλει γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἀνάπτυξη πού «στηρίζεται γερὰ στὸ γεγονός ὅτι ἡ τελευταία μορφή θεωρεῖ τὶς προηγούμενες σὰν στάδια πού ὀδηγοῦν στὸ δικό της στάδιο ἀνάπτυξης», ἔχει ἤδη ταχθεῖ κατὰ τοῦ ἐξελικτισμοῦ. Ἔτσι καὶ τὸ μαρξικὸ «σχῆμα ἐξέλιξης τῶν κοινωνιῶν», συνιστᾷ ἓνα ἀφηρημένο πρότυπο, πού λειτουργεῖ ὡς σύνολο ἐννοιῶν «πάνω στὴ φύση καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας» καὶ κυρίως ὡς μοντέλο πού προϋποθέτει τὴν μετασχηματιστικὴ δυνατότητα τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Ὁ μαρξισμὸς, θὰ πρέπει νὰ τὸ τονίσουμε, προϋποθέτει αὐτὸ τὸ πρότυπο, πού ἀνταποκρίνεται καὶ ἀναλύει τὴν ὄρατὴ πραγματικότητα.

Ποτὲ ὁ Κ. Marx δὲν ταύτισε τὸ «πραγματικό» ἢ τὸ «πραγματικὸ ἀντικείμενο», μὲ τὸ «ἀντικείμενο τῆς γνώσης» καὶ πάντοτε διέκρινε δύο διαφορετικῆς «σειρᾶς» ἢ «τάξης» διαδικασίες παραγωγῆς τους. Γιὰ τὸ «πραγματικὸ ἀντικείμενο» — π.χ. γιὰ μιὰ δεδομένη ἱστορικὴ μορφή οἰκογένειας, ὅπως ἡ μονογαμικὴ, στοιχειώδης, ἀστικὴ οἰκογένεια — ὑποστήριξε ὅτι ἡ διαμόρφωσή της ἔγινε μέσα στὸ πραγματικό, σύμφωνα μὲ μιὰ γενετικὴ «σειρά» ἢ «τάξη» ἐμφάνισης καὶ διαμόρφωσής του, ἐνῶ ἀντίθετα γιὰ τὸ «ἀντικείμενο τῆς γνώσης» δέχονταν ὅτι ἐμφανίζεται μέσα σὲ μιὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν «πραγματικὴ» «σειρά» ἢ «τάξη»: τὴ *γνωστικὴ*.

Αὐτὴ ὅμως ἡ ἄλλη, ἡ δευτέρη τάξη: ἡ *γνωστικὴ*, δὲν συντελεῖται ὀλόκληρη μέσα στὸ «κεφάλι» ἢ στὴ «σκέψη», δὲν εἶναι συνεπῶς ἀποτέλεσμα μόνον

12. Ὁ Marx, χρησιμοποιοῦσε τὴν κατηγορία τοῦ «ἀσιατικοῦ τρόπου παραγωγῆς» μὲ διπλὴ ἔννοια, θὰ τονίσει ὁ Ferenc Tökei: στὸ μεταφρασμένο καὶ στὰ ἑλληνικὰ ἔργο του: «Γιὰ τὸν ἀσιατικὸ τρόπο παραγωγῆς». Ἀπὸ τὴ μιὰ δηλαδή μεριὰ χαρακτηρίζει ἀσφαλῶς ἓναν τρόπο παραγωγῆς πού τοποθετεῖται ἀνάμεσα στὴν πρωτόγονη κοινότητα καὶ τὸν ἀρχαῖο κόσμο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη χαρακτηρίζει τὴ «στασιμότητα τῶν ἀνατολικῶν λαῶν μέχρι τὴν εἰσβολὴ τοῦ καπιταλισμοῦ». (βλ. F. Tökei, ὁ.π. ἐκδ. Ἀναγνωστίδη, σελ. 107).

της σκέψης ενός ύποκειμένου εν γένει, εκτός ιστορικού χρόνου. Ἀντίθετα, ἡ σκέψη πού διαμορφώνει τὸ «ἀντικείμενο γνώσης» μὲ τὸ ὁποῖο ἀναλύεται τὸ «πραγματικὸ ἀντικείμενο», εἶναι «ἓνα σύστημα πού ἔχει συσταθεῖ ἱστορικά ἀπὸ ἓνα μηχανισμό σκέψης» πού κι' αὐτὸς μὲ τὴ σειρά του «ἐγκαθιδρύεται καὶ διαρθρώνεται μέσα στὴ φυσικὴ καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα»¹³. Ὑπάρχει συνεπῶς ἓνα ἀναγωγικὸ σύστημα θεωρητικῆς παραγωγῆς «ὕλικό» καὶ «πνευματικό» ταυτόχρονα, τοῦ ὁποῖου ἡ *πρακτικὴ* (ἢ «θεωρητικὴ πρακτικὴ») διαρθρώνεται μαζί μὲ ὄλες τὶς ἄλλες πρακτικές, ὅπως π.χ. ἡ *οἰκονομικὴ* ἢ ἡ *πολιτικὴ* ἢ ἡ *ιδεολογικὴ*. Κι' αὐτὸ τὸ «σύστημα», ὁ μελετητὴς πού προσεγγίζει τὸ «πραγματικὸ ἀντικείμενο», ὀφείλει νὰ τὸ δέχεται ὡς *προϋπόθεση* γιὰ τὴν ἀνάλυσή του, ἀποφεύγοντας ἔτσι κάθε ἰδεαλιστικὴ ἀλλὰ καὶ κάθε ἱστορικιστικὴ-οἰκονομιστικὴ, κακοτοπιὰ.

Ὁ Μάρξ ὑπῆρξε ὅπως ὀλίγοτερο ἱστορικιστὴς ἀπ' ὅ,τι τὸν «διαβάζει» ὁ Engels στὴν «Καταγωγὴ τῆς οἰκογένειας, τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας καὶ τοῦ Κράτους». Καὶ τοῦτο γιατί ἐνόησε ὅτι ἡ ἱστορία δὲν εἶναι ἓνα μωσαϊκὸ στὸ ὁποῖο προστίθενται συνεχῶς κομμάτια. Ἡ ἱστορία δηλαδὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀθροισματικὴ *συνέχεια*, ἀλλὰ *ἀνασύσταση* ἱστορικῶν διαδικασιῶν, καὶ διαπλοκὴ δομῶν. Αὐτὴ ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ πρόταση τοῦ μοντέλου «ἐξέλιξης τῶν κοινωνιῶν» πού προτείνει ὁ Marx στὸ περίφημο κείμενό του: «Μορφές προκαπιταλιστικῆς παραγωγῆς, τύποι ἰδιοκτησίας». Ὁ Marx θεώρησε τὴν ἱστορία καὶ τὰ ἱστορικὰ «πραγματικὰ ἀντικείμενα», μέσα ἀπὸ ἓνα «πραγματικὸ σύστημα σκέψης», πού προάγει μιὰ *θεωρητικὴ πρακτικὴ*, ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά τῆς διαμορφώνει τὸ «γνωστικὸ ἀντικείμενο». Ἀντίθετα ὁ Engels, στὸ κλασσικὸ σύγγραμά του, ἐμφανίζει *διαχρονικὰ* τὴν καταγωγὴ τῆς οἰκογένειας ἀντὶ νὰ αἰτιολογῆ *συγχρονικὰ* τὴ θεμελιώσή της. Δὲν ἀντιλαμβάνεται συνεπῶς ὅτι ἡ περιγραφὴ τῶν φάσεων ἐξέλιξης τῆς οἰκογένειας δὲν εἶναι μόνον «ἀφήγηση» τοῦ ὄρατοῦ, φυσικοῦ τῆς χρόνου, τῆς πραγματικῆς τῆς δηλαδὴ ὑπόστασης, ἀλλὰ εἶναι κυρίως δυνατότητα ἐπισήμανσης τῶν ἀοράτων-ἀχρονικῶν στοιχείων (φαντασιακῶν-ιδεολογικῶν) πού ἔλλοχεύουν στὶς δομές καὶ ἀναδύονται ξαφνικὰ καὶ ἀπὸ κοινοῦ σὲ ὄλες τὶς μορφές οἰκογένειας γιὰ λόγους πού δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἐξηγηθοῦν χωρὶς μιὰν ἀναγωγὴ σ' ἓνα «ἀντικείμενο γνώσης», παραγμένο ὄχι ἀπὸ τὴν πραγματικότητα ἀλλὰ ἀπὸ τὴ σκέψη.

Ὁ F. Engels ἔκανε διαχρονικὴ καὶ ὄχι συγχρονικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας. Παγιδευμένος μέσα σ' ἓναν καθολικὰ ὁμοιογενῆ ἱστορικὸ χρόνο ἀνέλυσε τὶς μορφές οἰκογένειας, περισσότερο ὡς ἱστορικὰ παράγωγα τῶν διαφορῶν περιόδων τῆς ἀνθρωπότητας παρά ὡς παραλλαγές μιᾶς καὶ μόνης *βασικῆς δομῆς* πού διαμορφώνεται πάνω σὲ δύο θεμελιακὲς ἀρχές: α) τῆς *ἀπαγόρευσης τῆς αἱμομιξίας* καὶ β) τῆς *ἐπικοινωνίας* - «συμμαχίας» (alliance) μέσω τῆς ἀνταλλαγῆς τῶν γυναικῶν ὡς ἀγαθῶν.

Δὲν εἶναι λοιπὸν ὁ ἱστορικισμὸς ἡ μεθοδολογικὴ μας ἐπιλογή, διότι δὲν ἐνδιαφέρει ἡ εὐθύγραμμη ἱστορία τῆς οἰκογένειας ἀλλὰ ἡ μετασηματιστικὴ ἐξέ-

13. Βλ. L. Althusser, «Lire le capital», ἐκδ. Maspero, 1968, τ. 1, σελ. 47.

λιξη τῆς βασικῆς δομῆς τῆς. Δὲν εἶναι ὁμοῦς οὔτε καὶ ὁ ἐξελικτισμὸς μεθοδολογικὴ ἐπιλογή αὐτῆς τῆς μελέτης, γιατί ὅπως θὰ δοῦμε ἀπολήγει στὰ ἴδια μὲ τὸν ἱστορικισμὸ συμπεράσματα.

Πρὶν ὁμοῦς ἀναφερθοῦμε στοὺς λόγους ἐμφάνισης τοῦ ἐξελικτισμοῦ καὶ πρὶν μιλήσουμε γιὰ τὸ ρόλο ποὺ διαδραματίζει μὲ τὴ μορφή τοῦ ἀμερικανικοῦ νεο-ἐξελικτισμοῦ¹⁴ θὰ ἐπισημάνουμε τὴ σημασία τῆς σύγχρονης, ἀντι-ιστορικιστικῆς καὶ ἀντι-ἐξελικτικῆς μαρξιστικῆς προβληματικῆς ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸν *δομισμὸ*.

Ποιά εἶναι ἡ σύγχρονη μαρξιστικὴ προβληματικὴ καὶ ποιά ἡ μεθοδολογικὴ τῆς πρόταση μὲ τὴν ὁποία παρακάμπτεται τόσο ὁ ἱστορικισμὸς ὅσο καὶ ὁ ἐξελικτισμὸς;

Γιὰ τὸ Marx τῆς ὠριμότητας, ἡ μελέτη τῆς κοινωνίας καὶ κατὰ συνέπεια ὄλων τῶν κοινωνικῶν φαινομένων ὅπως π.χ. ἡ οἰκογένεια, ὀφείλει νὰ ἀνάγεται σὲ μιὰ ἀσυνεχῆ διαδοχὴ τῶν «τρόπων παραγωγῆς».¹⁵ Δὲν εἶναι συνεπῶς ἡ χρονολογικὴ ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας (ἢ τῆς οἰκογένειας) ποὺ τὸν ἀπασχολεῖ, ἀλλὰ ἡ μετασχηματιστικὴ-δομικὴ τῆς θεμελίωση μέσα στοὺς διαφορετικοὺς «τρόπους παραγωγῆς», στὰ «στάδια» δηλαδὴ ἀπὸ τὰ ὁποῖα πέρασε ἡ ἀνθρωπότητα ἀπὸ τὴν πρωτόγονη περίοδο μέχρι σήμερα. Καὶ αὐτὴ τὴ θεμελίωση-μετάσταση δομῶν, θὰ παρακολουθήσουμε μέσα ἀπὸ μιὰ σύνολη θεωρητικὴ-προβληματικὴ ὄλων τῶν δομῶν καὶ ὄλων τῶν σχέσεων τῶν δομῶν αὐτῶν μεταξὺ τους.¹⁶

Ὁ Etienne Balibar, ἀναλύοντας τὶς θεμελιακὲς ἔννοιες τοῦ ἱστορικοῦ ὄλισμου¹⁷ τονίζει ὅτι ὁ Marx στὸν Πρόλογο τοῦ ἔργου: «Συνεισφορά στὴν κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας», θέτει τὴν ἀκόλουθη ἐνδεικτικὴ ἐπιστημολογικὴ ἐρώτηση ποὺ μᾶς δεσμεύει ὡς πρὸς τὴν ἀντι-ιστορικιστικὴ μεθοδολογικὴ μας ἐπιλογή: «κάτω ἀπὸ ποιὲς προϋποθέσεις ἢ ἐξαγγελία ὅτι: ἡ ἱστορία εἶναι ἡ ἱστορία τῆς πάλης τῶν τάξεων, μπορεῖ νὰ συνιστᾷ ἐπιστημονικὴ ἀνακοίνωση;» Ὁ K. Marx μὲ τὴν ἐρώτηση αὐτὴ «δοκιμάζει» τὴν ἐναρκτήρια φράση τοῦ «Κομμουνιστικοῦ Μανιφέστου» σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία: «Ἡ ἱστορία ὅλης τῆς κοινωνίας μέχρι σήμερα δὲν ἦταν παρά ἡ ἱστορία τῆς πάλης τῶν τάξεων».¹⁸ Ἡ «δοκιμὴ», συνίσταται ἀκριβῶς στὸν προσδιορισμὸ τῆς κατηγορίας: «ἱστορία» μὲ τὴν εἰσαγωγή ἑνὸς καθαρᾶ ἐπιστημονικοῦ στοιχείου: «τῆς πάλης τῶν τάξεων». Ἡ «πάλη τῶν τάξεων» χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν K. Marx ὡς ἐπιστημονικὸς ὁρος, ἐφόσον δὲ σημαίνει διόλου διαμάχη ὑποκειμένων ἀλλὰ ἀνταγω-

14. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ ἔργο τοῦ L. A. White, «The evolution of culture» (1959).

15. Βλ. E. Balibar, «Lire le capital» τ. II, ἐκδ. Maspero 1968, σελ. 79.

16. Ἡ θεωρητικὴ αὐτὴ προβληματικὴ ποὺ εἰσάγει ὁ K. Marx μεταβάλλει συγχρόνως καὶ τὸν παραδοσιακὸ ὄρισμό τοῦ γνωστικοῦ «ἀντικειμένου». Στὴν περίπτωσή μας συνεπῶς, τὸ γνωστικὸ «ἀντικείμενο»: οἰκογένεια, δὲν εἶναι τὸ ἰδεολογικὸ «ἀντικείμενο» μιᾶς ὁποιασδήποτε κοινωνιολογίας τῆς οἰκογένειας ἀλλὰ ἕνα νέο «ἀντικείμενο» ποὺ διαμορφώνεται στὴ δομικὴ πορεία τῶν «τρόπων παραγωγῆς».

17. Βλ. E. Balibar, ὁ.π. σελ. 82.

18. Βλ. Karl Marx, «Le manifeste communiste», ἐκδ. N.R.F. (Pleiade) 1965, τ. I, σελ. 161

νισμό «φορέων» της Ιστορίας μέσα στις κοινωνικές δομές και κυρίως στην οικονομική δομή.

Όταν ο L. Althusser αναφέρει στο κείμενό του: «Απάντηση στον Τζών Λιούις»¹⁹ ότι «η Ιστορία είναι μία διαδικασία χωρίς ύποκειμενο», ζητά να τονίσει αυτήν ακριβώς την αντίληψή της ως αφηρημένης — επιστημονικής έννοιας. Έτσι η πάλη των τάξεων καθορίζει και επιστημονικοποιεί μια προγενέστερη γραμμική αντίληψη της Ιστορίας την οποία, όπως είδαμε, αποδέχεται στην «Καταγωγή της οικογένειας...» ο F. Engels.

Για τη μετατροπή όμως ιστορικοιστικής-γραμμικής αντίληψης των κοινωνιών σε επιστήμη για την κοινωνία, προϋποτίθενται δυο βασικές στρουκτουραλιστικές αρχές:

α) *Η διαχρονική αρχή της περιοδικότητας και*

β) *Η συγχρονική αρχή της διάρθρωσης των διαφορετικών πρακτικών μέσα στη σύνολη κοινωνική δομή.*²⁰

Η πρώτη, σκοπεύει στην «κατανομή της Ιστορίας σύμφωνα με τις εποχές της οικονομικής της δομής». Σκοπεύει δηλαδή στην διαχρονική κατάτμηση του ιστορικού χρόνου ανάλογα με τις μεταλλαγές της οικονομικής δομής των κοινωνιών.

Η δεύτερη, αποσκοπεί στην συγχρονική κατανομή των διαφόρων κοινωνικών πρακτικών σε όλόκληρο το κοινωνικό οικοδόμημα, και ειδικότερα σε τρία επίπεδα: α) το οικονομικό, β) το νομικό-πολιτικό και γ) το ιδεολογικό. Τα επίπεδα αυτά ασφαλώς δεν θα πρέπει να τα θεωρήσουμε «τοπικά», αλλά «δυναμικά» σ' ένα «σύνολο άνισων δομών».

Σύμφωνα με τις δύο αυτές γενικές αρχές, ή χρονολογική συνέχεια των κοινωνιών διασπάζεται σε περιόδους («στάδια») που «αντικαθιστούν την ιστορική συνέχεια με μία ασυνέχεια, μία διαδοχή καταστάσεων της δομής». Οι καταστάσεις αυτές θα πρέπει, σύμφωνα με την επιστημολογική πρόταση που στοιχειοθετούν οι πιο πάνω αρχές, να θεωρούνται ως «στιγμιαία αμετάβλητες», γιατί στην ουσία μεταβάλλονται μόνον κάτω από μια βίαιη αντικατάστασή τους, δηλ. την *επανάσταση*, που θα ονόμαζα *τομή — εξαίρεση* στον «κανονικό» χρόνο της Ιστορίας.

Αυτές λοιπόν οι «καταστάσεις της δομής» είναι οι «τρόποι παραγωγής»²¹ για τους οποίους μιλά ο K. Marx.

Να λοιπόν, γιατί η Ιστορία δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον κάτω από αυτήν την αντι-ιστορικοιστική προβληματική, δεν μπορεί δηλαδή να θεωρηθεί παρά ως διαδικασία που εξελίσσεται μέσα στην ασυνεχή — δυναμική διαδοχή των «τρόπων παραγωγής».

19. Βλ. L. Althusser, «Réponse à J. Lewis», έκδ. Maspero 1973. σελ. 31.

20. Βλ. É. Balibar, δ.π. σελ. 83.

21. Άς σημειωθεί ότι η κεντρική μαρξιστική έννοια του «τρόπου παραγωγής» διαμορφώνει κατά κύριο λόγο, ότι ο L. Althusser αποκαλεί «επιστημολογική τομή» ως προς την παραδοσιακή (έγγελιανή) αντίληψη της Ιστορίας μέσα στην οποία άλλωστε εντάσσεται και το έργο του νέου Marx.

Μιλήσαμε για τή διαφορά τῆς δομικῆς μαρξιστικῆς προσέγγισης τῆς οἰκογένειας μέ τόν ἱστορικισμό τοῦ F. Engels. Τονίσαμε ὅτι ἡ θέση αὐτή ἀπορρέει ἀπό τήν εὐθύγραμμη καί ὁμοιόμορφη θεώρηση τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου. Πράγματι, ὁ F. Engels ὅταν ἀποδέχεται τή διάκριση τῶν διαφόρων φάσεων τῆς ἀνθρωπότητας πού ἐπιχειρεῖται ἀπό τόν Ἀμερικανό ἀνθρωπολόγο L. Morgan, ἀκολουθεῖ οὐσιαστικά τή διαχρονική, ἀρα ἐξελικτική, ἔρευνα τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, ἐφόσον τόν ἐνδιαφέρει πρῶτιστα ἡ ἐξελικτική — ἱστοριστική τους καταγωγή καί ὄχι ἡ συγχρονική — δομική τους θεμελίωση.

Εἶδαμε ἀκόμη στήν προηγούμενη παράγραφο ποιὰ εἶναι ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς σύγχρονης μαρξιστικῆς προβληματικῆς πού προτείνουμε ὡς βασική μας ἐπιλογή σ' αὐτήν τήν ἐργασία.

Θά ἐξετάσουμε τώρα τήν ἄλλη συναφῆ πρὸς τόν ἱστορικισμό θεωρία, πού δεσπόζει στό χῶρο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν στά τέλη τοῦ περασμένου αἰῶνα καί στίς ἀρχές τοῦ εἰκοστοῦ. Πρόκειται ὅπως ἤδη εἶπαμε γιά τόν ἐξελικτισμό.

Ἱστορικισμός καί ἐξελικτισμός ἀποτελοῦν στήν οὐσία τίς δυό ὄψεις τοῦ ἱδίου νομίσματος μέ τό ὁποῖο ἐξαργυρώθηκε στήν Ἀγγλία τοῦ 19ου αἰῶνα ὀλη ἡ θεωρητική ἐπένδυση τῆς ἀποικιοκρατίας. Καί οἱ δυό αὐτές τάσεις ἐκπορεύονται ἀπό τό μεγάλο φυσιοκρατικό ρεῦμα τοῦ 18ου αἰῶνα πού ἐκφράστηκε στήν περίφημη ρήση του Adam Smith (1723-1790): «Ἄς ἀφήσουμε τὰ πράγματα ἐλεύθερα, ἡ φύση θά τὰ ρυθμίσει σωστά σύμφωνα μέ τοὺς νόμους τῆς».

Ἡ φυσιοκρατική φιλοσοφία ἀποτέλεσε ἀσφαλῶς τή θεωρητική βάση γιά τόν δαρβινισμό. Ἐγινε δηλαδή τό ὑπόβαθρο σέ μία ἐπαναστατική βιολογική θεωρία, σύμφωνα μέ τήν ὁποία «ὁ ἀνθρώπος ἀνέβηκε μέ ἀργά καί διακεκομμένα βήματα ἀπό μιὰ κατώτερη κατάσταση στά σημερινὰ ἐπίπεδα, τὰ ἀνώτερα πού ἔχει φτάσει ποτέ, ἀπό τήν ἀποψη τῆς γνώσης, τῆς ἠθικῆς καί τῆς θρησκείας.»

Μεταφορά τοῦ δαρβινισμοῦ στίς ἐπιστήμες τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ ἐξελικτισμός πού ἀκούει καί στό ὄνομα *κοινωνικός δαρβινισμός* ἢ *συγκριτική θεωρία*. Σ' αὐτήν λοιπόν τήν ἐπαναστατική γιά τίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα θεωρία, στηριγμένη στήν αἰσιοδοξία τοῦ ὀρθολογισμοῦ, ἀντιτάσσεται ἡ σύγχρονη μαρξιστική προβληματική, κυρίως σ' ὅτι ἀφορᾷ τίς θέσεις τῆς γιά τήν καταγωγή τῶν κοινωνικῶν φαινομένων ὅπως π.χ. τῆς οἰκογένειας.

Ποιές εἶναι ὁμως οἱ θεμελιακές θέσεις τοῦ ἐξελικτισμοῦ;

Θά πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι ὁ ἐξελικτισμός εἶναι κατ' ἀρχήν μιὰ συγκριτική θεωρία πού ζητᾷ νά ἐφαρμόσει βιολογικές ἀρχές στήν ἀνάλυση κοινωνικῶν φαινομένων. Ὅταν ὁ Herbert Spencer (1820-1903) ὑποστήριξε ὅτι ὁ πολιτισμός εἶναι κι αὐτός μέρος τῆς φύσης καί διέπεται ἀπό τοὺς νόμους τῆς, εἰσήγαγε στήν οὐσία μιὰ ἐξελικτική συγκριτική ἀντίληψη τῶν κοινωνικῶν φαινομένων καί ἐγκαθίδρυε μιὰ ἀναλογία μεταξύ «βιολογικοῦ» καί «κοινωνικοῦ».

Ὁ Sir James Frazer, ὁ μεγάλος Ἀγγλος ἔθνολόγος, τόνιζε στό ἔργο του: «Τό χρυσό κλαδί», τή σημασία τῆς «συγκριτικῆς μελέτης» μέ τήν ὁποία ἡ ἔθνολογία μπορεῖ νά ἐξετάζει τὰ πολιτιστικά ἐπιτεύγματα στό σύνολό τους.

Ὁ Frazer ὅπως ἄλλωστε ὁ E.B. Tylor ἢ ὁ Andrew Lang ὠθούμενοι ἀπὸ τὸν ἐξελικτισμὸ καὶ τὸ δόγμα «τῆς παγκόσμιας προόδου» δέχτηκαν πῶς σ' ὄλες τὶς βαθμίδες τῆς ἀνθρώπινης ἐξέλιξης ὑπάρχουν ὠρισμένα κοινὰ χαρακτηριστικά πού συντείνουν στὸ νὰ ἐμφανιστοῦν ξαφνικά καὶ σὲ πολλὰ συγχρόνως μέρη τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἐγινε ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς ἐθνολογικῆς θεωρίας τῆς *πολυγένεσης* πού ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴ θεωρία τῆς *μονογένεσης*, τὴν κατοπινὴ βάση γιὰ μεταγενέστερες δομικὲς ἐθνολογικὲς ἀναλύσεις.

Ἄν ἡ θεωρία τῆς *πολυγένεσης* ἀνιχνεύει τὴν προέλευση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων πού δημιουργήθηκαν αὐτόματα καὶ ἀνεξάρτητα τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, ἡ θεωρία τῆς *μονογένεσης* «προϋποθέτει ἓναν ἱστορικὸ ὀρίζοντα μέσα στὸν ὁποῖο γεννιέται καὶ ἐξαπλώνεται ἓνα πολιτιστικὸ φαινόμενο».²² Κατανοεῖ συνεπῶς τὸν ἄνθρωπο ὡς ἱστορικὸ καὶ ὄχι ὡς βιολογικὸ ὄν καὶ τέλος ἀποκλείει ὁποιαδήποτε «ἐξομοίωση» μεταξὺ βιολογικῶν εἰδῶν καὶ κοινωνικῶν – πολιτιστικῶν φαινομένων.

Δὲν θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ νομιστεῖ ὅτι ἡ θεωρία τῆς *πολυγένεσης* μὲ τὰ συγκριτικὰ καὶ τὰ ἐξελικτικὰ της ἐπακόλουθα, ἀγνοεῖ τὴ σημασία τῆς ἱστορικῆς παραμέτρου, ἡ ὁποία ὅπως εἶδαμε χαρακτηρίζει τὴ θεωρία τῆς *μονογένεσης*. Ἡ διαφορά τῶν ὁπαδῶν τῆς πρώτης θεωρίας, ὄλων δηλαδὴ τῶν ἐξελικτιστῶν κοινωνικῶν ἐπιστημόνων, ἔγκειται στὸ ὅτι ἐκτιμοῦν τὸν ἱστορικὸ χρόνο ὡς εὐθύγραμμη διατεταγμένη πού τέμνεται μὲ τὴν ἄλλη διατεταγμένη τῆς ἀναλυτικῆς τους πορείας: τὴ *συγκριτικὴ*. Παγιδεύονται συνεπῶς μέσα σὲ μιὰ διαχρονικὴ - ἐξελικτικὴ ὀπτικὴ τῆς ἱστορίας καὶ εἶναι στὸ σημεῖο ἀκριβῶς αὐτὸ πού «μεταβάλλονται» σὲ ἱστορικιστικὲς. Παράδειγμα ὁ L. Morgan, βασικὸς ἐμπνευστὴς τοῦ κλασικοῦ ἔργου τοῦ Engels γιὰ τὴν οἰκογένεια, ὁ ὁποῖος δέχεται μέσω τοῦ ἐξελικτισμοῦ καὶ τῆς συγκριτικῆς μεθοδολογίας, τὴ διάκριση τριῶν συνεχῶν *βαθμίδων* ἀπὸ τὶς ὁποῖες περνᾷ ἡ ἀνθρωπότητα.

Ὁ Morgan ἄλλωστε, παρὰ τὸ ὅτι τονίζει τὴ σημασία τοῦ κανόνα τῆς ἀπαγόρευσης τῆς αἰμομιξίας ὡς τοῦ ὀρίου ἐκείνου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἐγκαταλείπει τὴ ζωικὴ κατάσταση καὶ ἀποπλέει πρὸς τὴν κοινωνία, δὲν κατορθώνει νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ τὸ διάχυτο βιολογισμὸ τῆς ἐποχῆς του, πού ἐξηγεῖ τὸν κανόνα αὐτὸ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς φυσικῆς ἐπιλογῆς καὶ ἐξέλιξης. Δὲν ἐννοεῖ συνεπῶς ὅτι ὁ κανόνας τῆς ἀπαγόρευσης τῆς αἰμομιξίας δὲν εἶναι «οὔτε ἀπόλυτα πολιτιστικῆς οὔτε ἀπόλυτα φυσικῆς καταγωγῆς...» ἀλλὰ «συνιστᾷ τὸ ἀποφασιστικὸ βῆμα χωρὶς τὸ ὁποῖο, μὲ τὸ ὁποῖο ἀλλὰ κυρίως διὰ τοῦ ὁποῖου, ὀλοκληρώνεται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ φύση στὸν πολιτισμὸ».²³

Συμπερασματικά, ὁ ἐξελικτισμὸς, ἐξομοιώνοντας τὸ βιολογικὸ εἶδος μὲ τὸ πολιτιστικὸ φαινόμενο θέλησε νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ καταγωγή τοῦ πολιτισμοῦ

22. Βλ. Α. Κυριακίδου - Νέστορος, «Ἡ θεωρία τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας», ἐκδ. «Ἑταιρείας Σπουδῶν...» (Σχολὴ Μωραφτῆ), 1978, σελ. 104.

23. Βλ. C. Lévi-Strauss «Les structures élémentaires de la parenté» ἐκδ. Mouton 1971, σελ. 29.

και της κοινωνίας εξηγείται μέσα από την ίδια εξελικτική - βιολογική διαδικασία με την οποία ο Δαρβίνος απέδειξε την καταγωγή και την εξέλιξη των ειδών.

Πώς όμως μπορεί να εξομοιωθεί ένα βιολογικό είδος με ένα πολιτιστικό φαινόμενο όπως είναι κατ' εξοχήν η οικογένεια, όταν η καταγωγή και η εξέλιξη του πρώτου είναι προδιαγραμμαμένη και συνεχής από τη Φύση, ενώ η καταγωγή και η εξέλιξη του δεύτερου είναι απρόοπτη, πολύτροπη και ασυνεχής; Έδω στον εξελικτισμό απαντά μία άλλη θεμελιακή μεθοδολογική επιλογή για τη μελέτη της οικογένειας: η *δομική ανθρωπολογία του C. Lévi-Strauss*, που συχνά αναφέρεται και ως «δομική έθνολογία».

Η δομική ανθρωπολογία

Με τη δομική ανθρωπολογία όπως άλλωστε και με τον δομικό μαρξιστικό στοχασμό, καταργείται κάθε αναλογική θεώρηση της οικογένειας ως φαινομένου που απορρέει από τις βιολογικές ανάγκες του ανθρώπινου είδους και ταυτόχρονα ως φαινομένου καθαρά πολιτιστικού. Η οικογένεια, όπως και το εμπόρευμα, παύει να υφίσταται ως «υπόσταση» και υφίσταται ως «σχέση».

Με τη δομική ανθρωπολογία αναζητείται η άορατη δομή πίσω από τις κοινωνικές σχέσεις. Δομή, που μετέχει του πραγματικού, χωρίς ωστόσο να ανήκει στην εμπειρική πραγματικότητα. Μία κοινωνικά άφηρημένη δηλαδή δομή, που διαφέρει από την ιστορικά συγκεκριμένη εμπειρική δομή που αναλύει ο αγγλο-σαξωνικός δομο-λειτουργισμός.²⁴ Άλλωστε με τη δομική ανθρωπολογία συνεχίζεται η έπιταγή του Κ. Μαρξ στο «Κεφάλαιο»: «τό να κάνεις έργο έπιστημονικό είναι τό να μειώνεις την όρατή κίνηση, τη φαινομενική άπλή κίνηση, σε έσωτερική πραγματική κίνηση».

Και έδω η σύμπτωση της σύγχρονης μαρξιστικής προβληματικής για την οικογένεια και της δομικής ανθρωπολογίας: πώς και στις δυό περιπτώσεις, η δομή εξηγεί τη λανθάνουσα τάξη των σχέσεων, τον έσωτερικό τους ρυθμό, γιατί και στις δυό περιπτώσεις δέν συγγέεται με την έξωτερική-όρατή μορφή τους.

Ποιές όμως είναι οι γενικές άρχές της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης τόσο στο μαρξισμό όσο και στην ανθρωπολογία;

Τις έπισημαίνω. Η πρώτη, θεωρεί τη δομή ως τόν πυρήνα των έξωτερικών κοινωνικών σχέσεων και έπιπλέον ως ειδική διαδικασία που διαμορφώνει ένα έσωτερικό, άορατο έπίπεδο μέσα στις κοινωνικές σχέσεις.

Η δεύτερη, προτάσσει την ανάλυση της έσωτερικής λειτουργίας της δομής ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την μελέτη της γένεσης και εξέλιξης της.

Δέν θα έπεκαθώ έδω στην περιγραφή των δυό, βασικών άρχών τις οποίες άλλωστε έκθέτει με σαφήνεια ο Μ. Godelier.²⁵

24. Βλ. ένδεικτικά τό έργο του Radcliffe-Brown, «Structure and function in primitive society», Glencoe, 1952.

25. Μ. Godelier «Horizon, trajets marxistes en anthropologie», έκδ. Maspero τ. II, 1977, σελ. 82.

Θά παραθέσω ἀπλῶς στις σκέψεις τοῦ Γάλλου ἀνθρωπολόγου γιά τή δομική ἀρχιτεκτονική τοῦ «Κεφαλαίου», ἀνάλογες θέσεις πού προκύπτουν ἀπό τὸ ἀντίστοιχο, ὑποδειγματικό γιά τὴν οἰκογένεια ἔργο τοῦ C. Lévi-Strauss: «Οἱ βασικές δομές τῆς συγγένειας».

Ὁ Godelier ἀναλύοντας τὴ δευτέρα βασική ἀρχή πού ἀναφέραμε, τονίζει ὅτι ὁ K. Marx στὸ «Κεφάλαιο» ἐκθέτει πρῶτα τὴ θεωρία γιά τὴν ἀξία καὶ ὕστερα τὴ θεωρία γιά τὸ κεφάλαιο.

Προτάσσοντας τὴ θεωρία γιά τὴν ἀξία, προβαίνει οὐσιαστικά στὴν ἐξέταση τῆς ἐσωτερικῆς δομῆς τοῦ κεφαλαιοκρατικοῦ τρόπου παραγωγῆς. Τὴν ἐπιστημολογική αὐτὴ ἐκλογή ἔχει ἤδη ἐξαγγεῖλει στίς: «Grundrisse...» («Ἀρχές γιά μιὰ κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας»), ἐπισημαίνοντας ἀκριβῶς ὅτι: «γιά νὰ ἀναλυθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ κεφαλαίου πρέπει νὰ ξεκινήσουμε ὄχι ἀπὸ τὴν ἐργασία ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀξία».²⁶

Τὸ ἴδιο κάνει καὶ ὁ C. Lévi-Strauss. Ἀναλύοντας τὶς βασικές δομές τῆς οἰκογένειας, ἀναλύει οὐσιαστικά τὴν κοινωνία ἐφόσον οἱ δομές τῆς συγγένειας συνιστοῦν τὴν ἔκφραση τῆς ἐσωτερικῆς λειτουργίας τῆς σύνολης κοινωνικῆς δομῆς. «Μέσα ἀπὸ τὶς βασικές δομές τῆς συγγένειας», τονίζει ὁ C. Lévi-Strauss «μποροῦμε νὰ καθορίσουμε τὶς τάξεις ἢ νὰ προσδιορίζουμε τὶς σχέσεις».²⁷

Ἡ πρόταση ἀπὸ τὸ γάλλο ἀνθρωπολόγο τῆς ἐσωτερικῆς λειτουργίας τῆς δομῆς εἶναι συνέπεια καὶ τῆς ἰδιαίτερης σημασίας πού ἀποδίδει στὴ δομὴ ἀντιπαραθέτοντάς τὴν πρὸς τὴν πράξη. Ὅταν στὸ ἔργο του: «Ἄγρια σκέψη» ἀναλύει τὴ σκέψη τῶν πρωτογόνων ὡς ἀντικειμενικὴ δομὴ τοῦ ψυχισμοῦ καὶ τοῦ ἐγκεφάλου», ὑπογραμμίζει τὴν προτεραιότητά της ὡς πρὸς τὴν πράξη. «Προκειμένου ἢ πράξη νὰ βιωθεῖ ὡς σκέψη», γράφει, «πρέπει πρῶτα (κατὰ μιὰ λογικὴ καὶ ὄχι ἱστορικὴ ἔννοια) νὰ ὑπάρξει ἡ σκέψη: δηλαδὴ οἱ ἀρχικὲς τῆς προϋποθέσεις νὰ εἶναι δεδομένες ὑπὸ τὴ μορφή μιᾶς ἀντικειμενικῆς μορφῆς τοῦ ψυχισμοῦ καὶ τοῦ ἐγκεφάλου, ἔλλειπει τῆς ὁποίας δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε πράξη οὔτε σκέψη».²⁸

Ὁ γάλλος ἀνθρωπολόγος ἀντιλαμβάνεται τὴ δομὴ ὡς μοντέλο πού ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀντικειμενικά μοναδιαῖα στοιχεῖα (π.χ. οἱ γυναῖκες στὴν πρωτόγονη κοινότητα ὡς στοιχεῖα ἀνταλλαγῆς) καὶ πού διαρθρώνεται σὲ ἐπίπεδο *συγχρονικό*. Ἡ δομὴ γιά τὸν C. Lévi-Strauss εἶναι σταθερὴ, ἀχρονικὴ καὶ ὑπερἱστορικὴ. Μπορεῖ τέλος νὰ ἐξελιχθεῖ ἢ νὰ συνδυασθεῖ μὲ ἄλλες, λειτουργώντας σὲ ἀμοιβαία ἀλληλεξάρτηση, «ἄν», θὰ πεῖ ὁ C. Lévi-Strauss, «δὲν συμβεῖ κάτι πού θὰ τὶς διαταράξει». Καὶ προσθέτει: «ὅλη ἡ ἱστορία βρίσκεται μέσα σ' αὐτὸ τὸ ἄν».

Καὶ στὸ σημεῖο αὐτό, ὅλες οἱ ἐπικρίσεις ἀπὸ τὴ μεριά δσων μαρξιστῶν ἀρνοῦνται νὰ δεχτοῦν τὴ δομὴ ὡς «ὑπόσταση», δηλαδὴ ὡς πράγμα καθαυτὸ

26. K. Marx, «Principes d'une critique de l'économie politique» ἐκδ. N.R.F. (Pleiade), 1968, τ. II, σελ. 230.

27. Βλ. C. Lévi-Strauss, δ.π., «Εἰσαγωγή» στὴν Α' ἔκδοση, σελ. IX.

28. Βλ. C. Lévi-Strauss, «Ἄγρια Σκέψη», ἐκδ. Παπαζήση, 1977 σελ. 365.

και εννοουν την *πράξη* η την *διαδικασία* σαν το πρωτευον στοιχειο στην ιστορια.

Ο Marx δμως εινα σαφης, δταν εξομοιωνει τελικα στις «Αρχες..» το κεφαλαιο ως «εσωτερικη *δομη* της συγρονης κοινωνιας» με μια «διαδικασία» που εμφανιζεται «κατω απο τη μορφη: *εγγυος προσοδος - κεφαλαιο - μισθωτη εργασια*. Διαδικασία, στην οποια το «κεφαλαιο οφειλει παντα να εμφανιζεται ως το δραστικο κεντρο»²⁹

Η εννοια: *δομη* στον Marx, συμπιπτει με την εννοια: *διαδικασία*, γιατι η εννοια της δομης στο μαρξισμο εινα διαλεκτικη αρα διαχρονικη. Για τουτο οι επικρισεις κατα της δομικης εθνολογιας δεν εχουν νοημα, εφοσον η συνολη αντιληψη της τόσο για τη δομη όσο και για την ιστορια εινα διαφορετικες³⁰, στηριζονται δηλαδη στη συγχρονια περισοτερο παρα στην διαχρονια.

Στο συμπερασμα αυτο οδηγειται ο γαλλος ανθρωπολογος αφου προηγουμενως εγκαταλειπει τόσο την αποψη σύμφωνα με την οποια η «πυρηνικη οικογενεια» εινα η βαση καθε συστηματος συγγενειας, εινα δηλαδη ο *sine qua non* «δρος» του συστηματος, όσο και τη θεση σύμφωνα με την οποια εινα δυνατη η απομονωση ορισμενων στοιχειων μιας συνολικης δομης οπως π.χ. η σχεση «εκ μητρος θεiou» και ανηψιου, για την εξασφαλιση του σκοπου του συστηματος, δηλαδη για την επικοινωνια.

Αν σύμφωνα με τη φωνολογια, δεν ενδιαφερον οι «δροι» αλλα οι *σχεσεις*, τοτε η βασικη δομη της συγγενειας, το «στοιχειο δηλαδη της συγγενειας», εινα σχεση συνθετη εφοσον αποτελειται απο τεσσερις τυπουσ σχεσεων (αδελφου/αδελφης, αντρα/γυναικας, πατερα/γιου, «εκ μητρος θεiou/ανηψιου) και η διαμορφωση της δομης αυτης συντελειται με την παρουσια ενος πρωταρχικου κανονα: της *απαγορευσης της αιμομιξιας*.

Η απαγορευση της αιμομιξιας που υλοποιειται με την εξωγαμια, πραγμα που σημαίνει οτι τη γυναικα μπορει να την παρει κάποιος ανδρας απο εναν αλλον που του την παραχωρει ειτε ως αδελφη ειτε ως κόρη του, εινα ασφαλωσ η πρώτη πράξη κοινωνικης οργάνωσης. Μ' αυτην, η Φυση ξεπερνά τον εαυτο της, μ' αυτην εμφανιζεται μια «νεα τάξη» που οροθετει το «βιολογικό» και το «κοινωνικό».

Ο C. Lévi-Strauss θεώρησε τουσ κανονες που διεπουν τη συγγενεια και τις επιγαμίες σαν κανονες επικοινωνιας.

Με τα μαθηματικα και ειδικα με την αλγεβρικη μεθοδο μελετα, στο θεμελιακο εργο του που προαναφεραμε, εναν ορισμενο τυπο γαμικων κανωνων, γιατι υποστηριζει, οτι τα συστηματα συγγενειας εινα πραγματι περιπτωσησ εινα αλγεβρικων δομων. Για να ξεπερασει δμως το «αδιεξοδο» της «εμπλοκης του παρατηρητη στη διαδικασια παρατηρησης», για να απαγκιστρωσει δηλαδη τον υποκειμενικο παραγοντα, ιδιαίτερα εντονο και καθοριστικο στις επιστημες του

29. K. Marx, «Principes... δ.π. σελ 230.

30. Θα πρεπει εδω να υπενθυμισω οτι ο C. Lévi-Strauss, εννοει την ιστορια ως συνολο «μη αναγωγικων στοιχειων».

άνθρώπου, από τὸ ἀντικειμενικὸ πεδίο μελέτης τοῦ «ἀντικειμένου», ὁ C. Lévi-Strauss εἰσάγει τὸν μαθηματικὸ στοχασμὸ στὴ δομικὴ γλωσσολογία μέσω τῆς ὁποίας ἐξασφαλίζεται «καθαρό» γνωστικὸ ἀποτέλεσμα, στὸ μέτρο πού ἡ γλώσσα ὑπερβαίνει τὴ συνείδηση, ὄντας παραγωγὴ κυρίως τοῦ ἀσυνείδητου: τὴν «ἔδρα» τῶν σημάτων, κατὰ τὴν δομικὴ ἀνθρωπολογία.

Μὲ τὴ φωνολογία εἰδικότερα μελετᾶ τὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς συγγένειας καὶ τῶν σχέσεων συγγένειας καὶ ἐπιγαμίας. Ταξινομεῖ κατ' ἀρχὴ τὶς σχέσεις μεταξὺ τῶν ὄρων συγγένειας μέσα σ' ἓνα σύστημα, ἀνακαλύπτει γενικοὺς νόμους καὶ καταλήγει στὴ διαπίστωση τῆς χρήσης τοῦ συστήματος. Ἡ χρῆση τῶν ὄρων τοῦ συστήματος συγγένειας καὶ ἡ λειτουργία τους εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴ χρῆση καὶ λειτουργία τῶν γλωσσικῶν μηνυμάτων. Ὁ σκοπὸς τους συνεπῶς εἶναι ἡ ἐπικοινωνία, τὴ φορὰ αὐτὴ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνταλλαγὴ τῶν γυναικῶν.

Μὲ τὶς θέσεις αὐτὲς ὁ γάλλος ἀνθρωπολόγος παραπέμπει στὶς κλασσικὲς κοινωνιολογικὲς ἀπόψεις τῶν É. Durkheim καὶ M. Mauss, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ἡ οἰκογένεια εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης καὶ ὄχι τὸ ἄθροισμα τῶν ἀτομικῶν - φυσιολογικῶν ἢ ψυχολογικῶν τάσεων.

Ὁ C. Lévi-Strauss τὸ τονίζει: «δὲν ὑπάρχει φυσικὸς ἀνθρώπος». Ἡ Φύση εἶναι ὅ,τι μᾶς δίνεται, ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα τὴ συνοψίζει ὁ πολιτισμὸς. Ἄν λοιπὸν ὑπάρχει πράγματι ἓνα φυσικὸ — βιολογικὸ γεγονός ὅπως ἡ αἰμομιξία, ὑπάρχει παράλληλα ἓνα πέρασμα ἀπὸ τὴ Φύση στὸν Πολιτισμὸ, ἓνα γεγονός μικτό: ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας καὶ ἡ «διευρημένη ἔκφραση» του: ἡ ἐξωγαμία καὶ ὁ γάμος. Ὁ γάμος λοιπὸν, εἶναι ἀνταλλαγὴ, συστατικὴ γιὰ τὴν κοινωνία. Ἄνταλλαγὴ, πού προϋποθέτει κανόνες ὅπως «ὁ κανόνας τῆς ἀμοιβαιότητος», ὁ «προσδιορισμὸς τοῦ τυχαίου», ἢ «συμφωνία γιὰ τὸν περιορισμὸ τοῦ ἀθάϊρετου».

Θὰ ἀναφερθῶ ὁμως χαρακτηριστικὰ στὸν «κανόνα τῆς ἀμοιβαιότητος» γιὰ νὰ τονίσω τὴ σημασία του γιὰ κοινωνικοποίηση τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ὁ C. Lévi-Strauss γράφει ὅτι «ἡ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας, ὅπως ἡ ἐξωγαμία πού εἶναι ἡ διευρημένη κοινωνικὴ τῆς ἔκφραση, συνιστοῦν ἓναν κανόνα ἀμοιβαί-

31. Βλ. Γ. Βλάχου, «Πολιτικὴ» τ.α'. Ἀθήνα, 1977, σελ. 209 ἑπ. γιὰ τὴ σημασία τῆς οἰκογένειας ὡς «πρωτοπλάσματος τῆς κοινωνίας» καὶ γιὰ τὸν ρόλο τοῦ «γένους» ὡς φορέα τῆς «διάχυτης κυριαρχίας», δηλαδὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, τῆς πρωτόγονης κοινότητος.

32. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ δομισμὸ τοῦ S. Lévi-Strauss θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ καὶ ἡ δομο-λειτουργικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας ἀπὸ τὸν ἀμερικανὸ κοινωνιολόγο Talcott Parsons. Ὁ Parsons μελετᾶ τὴν οἰκογενειακὴ ὁμάδα ὡς ἓνα ὑποσύστημα ἐξαρτώμενο ἀπὸ τὸ σύνολο κοινωνικὸ σύστημα, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ μελετηθεῖ ξεχωριστὰ ἂν ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ οἱ ἀντιρρήσεις πρὸς τὸν δομο-λειτουργισμὸ τοῦ Parsons, ὁ ὁποῖος ἀπομονώνει τὴν οἰκογένεια ἀπὸ καθοριστικὲς διαδικασίες (οἰκονομία πολιτικὴ) πού δὲν πρέπει νὰ περιορίζονται σὲ μιὰ μόνο δομὴ ἀλλὰ νὰ θεωροῦνται μέσα ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν δομῶν καὶ ἐπιπέδων τοῦ κοινωνικοῦ σχηματισμοῦ. Βλ. χαρακτηριστικὰ τὰ ἔργα:

Talcott Parsons and Robert Bales, «Family Socialisation and Interaction Process» Glencoe, Free Press, 1955

Talcott Parsons, Elements pour une Sociologie de L'Action, (μεταφρ. στὰ γαλλικὰ ἀπὸ τὸν F. Bourricaud), Paris, Plon, 1955.

τητας», ζητᾷ νὰ ἀποδείξει τὴν ἀνάγκη μιᾶς *διχοτομίας* ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ πρωτόγονος πάνω στὴν ἴδια του τὴ φύση, ξεχωρίζοντας *ἀμοιβαία* τοὺς συγγενεῖς ἐκείνους ἀπὸ τοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ προμηθευτεῖ σὺζυγο, ἀπὸ δσους τοῦ εἶναι ἀπαγορευμένοι.

Γιὰ τὴ δομικὴ ἀνθρωπολογία συνεπῶς ὁ «κανόνας τῆς ἀμοιβαιότητος» δὲν πῶς καὶ ὅλοι οἱ κανόνες ποὺ συνιστοῦν ἓνα σύστημα, ἔχει ἀντικειμενικὴ ἰσχὺ καὶ εἶναι αὐτὸς ποὺ τελικὰ διαμορφώνει καὶ τὴν ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας, ὡς «ἀρχή» τοῦ πολιτισμοῦ.

Ὡς παράμετρος, στὴ θεμελιακὴ μετὰ τὸ μαρξισμό, μεθοδολογικὴ ἐπιλογὴ τῆς δομικῆς ἀνθρωπολογίας θεωροῦμε τὴν οἰκονομικὴ ἀνθρωπολογία, τὴν ἱστορικὴ ψυχολογία καὶ τέλος τὶς ψυχαναλυτικὲς καὶ τὶς ἀντι-ψυχαναλυτικὲς ἐρμηνεῖες γιὰ τὴν ψυχο-κοινωνιολογικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας.

Ἡ οἰκονομικὴ ἀνθρωπολογία

Ἡ οἰκονομικὴ ἀνθρωπολογία δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀνθρωπολογία μαρξιστικῆς ἐμπνεύσεως», ἀλλὰ μιὰ ἐπιχείρηση ποὺ σκοπεύει στὴ σχετικοποίησι τοῦ ρόλου τοῦ οἰκονομικοῦ στοιχείου. Συνακόλουθα ἡ οἰκονομικὴ ἀνθρωπολογία συνιστᾷ ἐφαρμογὴ τῶν θέσεων τῆς σύγχρονης δομικῆς μαρξιστικῆς σκέψης στὴν ἀνθρωπολογία. Ὡστόσο καὶ μὴ - μαρξιστὲς ἀνθρωπολόγοι, ὅπως ὁ B. Malinowski καὶ ὁ A. Leroi-Gourhan, ἀνέλυσαν τὴν πρωτόγονη κοινωνία, καὶ διετύπωσαν ὑποθέσεις γιὰ τὴν καταγωγὴ τοῦ πολιτισμοῦ μέσα ἀκριβῶς ἀπὸ τὴ σχετικὴ θεώρηση τῶν οἰκονομικῶν σχέσεων καὶ τὴ μελέτη τῆς τεχνοοικονομικῆς ὑποδομῆς.

Ἡ σχετικοποίησι τοῦ ρόλου τῆς οἰκονομίας, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν οἰκονομιστικὴ μαρξιστικὴ ἀντίληψη, συνίσταται στὸ ὅτι ἡ οἰκονομικὴ ἀνθρωπολογία ἐπιμένει στὴν ἀνάλυση τῶν μὴ-ὄρατῶν σχέσεων ποὺ ἐμφανίζονται κυρίως στὸ ἰδεολογικὸ ἐπίπεδο. Γιὰ τοῦτο καὶ ἀντιλαμβάνεται τὴν ἰδεολογία ὡς *ἔργο* καὶ *ὄχι* ὡς *ἀντανάκλαση*.

Σημειώνουμε εἰδικότερα τὴν συνεισφορὰ τῆς οἰκονομικῆς ἀνθρωπολογίας στὴ μελέτη τῶν σχέσεων συγγένειας στὴν πρωτόγονη κοινότητα.

Τὸ γεγονός ὅτι ἡ πρωτόγονη κοινότητα θεμελιώνεται πάνω στοὺς «*δεσμούς αἵματος*» καὶ *ὄχι* στὴν «*παραγωγὴ*» ὡς τὴ «*διαδικασία* ἐκείνη ποὺ ἐπιδιώκει συγκεκριμένο οἰκονομικὸ ἀποτέλεσμα πέρα ἀπὸ τὴν ἄμεση ἱκανοποίησι βιοτικῶν ἀναγκῶν», ὑποδεικνύει τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ συγγένεια λειτουργεῖ διπλά: ἀπὸ τὴ μιὰ, ἐνσωματώνει κάθε ἄλλη κοινωνικὴ σχέση καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη, «*συννοῖζει*» στὸ ἐσωτερικὸ τῆς πολλὰς παραπληρωματικῆς ἢ συμπληρωματικῆς λειτουργίες ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ διαφορετικὲς μεταξὺ τους δομῆς, ὅπως π.χ. ἡ οἰκονομικὴ ἢ ἰδεολογικὴ.³³ Γι' αὐτὸ οἱ δομῆς τῆς συγγέ-

33. Βλ. Godelier, «Horizon, trajets marxistes en anthropologies», ἐκδ. Maspéro 1977, τ. 1, σελ. 89.

νειας θεωρούνται από την οικονομική ανθρωπολογία ως ρυθμιστικοί παράγοντες όχι μόνον των συστημάτων συγγενείας αλλά και των οικονομικών πρακτικών που διαμορφώνονται από την παραγωγή και την κατανομή της εργασίας.

Ἡ ἱστορική ψυχολογία

Με την ιστορική ψυχολογία εξετάζουμε τὸν ρόλο που διαδραματίζει ἡ οἰκογένεια στὸν ἀρχαῖο κυρίως κόσμο καὶ τὸ Μεσαίωνα.

Ἡ ἱστορική ψυχολογία, διαμορφωμένη ὡς ἐπιστημονική τάση ἀπὸ τὴν *École des Annales*, δὲν εἶναι τυχαία ἐπιλογή τῆς ἐργασίας αὐτῆς, ἀλλὰ συνέπεια μιᾶς γενικότερης δομικῆς προβληματικῆς. Ἡ νέα σχετικὰ αὐτῆ ἐπιστῆμη πού θεμελιώνεται μὲ τὸ ἔργο τοῦ Louis Geront, ὀριοθετεῖται ἀπὸ τὸν I. Meyerson καὶ συνεχίζει μὲ τὶς ἔρευνες τοῦ J. P. Vernant, ζητᾷ νὰ ἐξηγήσει τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ μυθικὸ νοητικὸ πλαίσιο τῆς πρωτόγονης κοινότητας καὶ τῶν ἀνατολικῶν δεσποτειῶν στὶς καινούργιες κατηγορίες πού διαμορφώνουν τὴν ἀνθρώπινη σκέψη μετὰ τὸ πέρασμά της ἀπὸ τὸ Μῦθο στὸ Λόγο, μὲ τὴν ἐμφάνιση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς πόλης-Κράτους.

Ὅταν ὁ Z. Barbu στὸ ἔργο του: «Προβλήματα ἱστορικῆς ψυχολογίας» ἐξαγγέλει τὴν *ἐπιστροφή* *στοὺς Ἕλληνας*, ὑποδεικνύει τὴν περίοδο τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου ὡς παραδειγματική γιὰ τὴν ἀνάλυση τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν καὶ τῶν νοητικῶν κατηγοριῶν πού θεμελιώνουν τὸν σύγχρονο δυτικὸ πολιτισμό.

Τρεῖς εἶναι οἱ τάσεις πού διαμόρφωσαν τὴν ἱστορική ψυχολογία. Πρώτη, ἡ διδασκαλία τοῦ É. Durkheim καὶ τῆς παρισινῆς «κοινωνιολογικῆς Σχολῆς» γενικότερα. Δεύτερη, ἡ δομικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ C. Lévi-Strauss καὶ τρίτη ἡ μαρξιστικὴ προβληματικὴ ὅπως ἀνανεώνεται ἀπὸ τὴ δομικὴ σκέψη, τῶν σύγχρονων γάλλων μαρξιστῶν θεωρητικῶν.

Εἰδικότερα ἡ ἱστορική ψυχολογία εξετάζει τὶς ψυχολογικὲς καὶ νοητικὲς κατηγορίες μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς περιόδου μέσα ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν *ἔργων*, στὰ ὁποῖα ἀποτυπώνονται οἱ κατηγορίες αὐτές. Ἡ σημασία της γιὰ τὴν κοινωνιολογικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας ἐγκτεται στὴν ἀνάλυση ἀκριβῶς τῶν νοητικῶν πλαισίων καὶ τῶν καθοριστικῶν κάθε φορὰ στοιχείων πού τὰ συνιστοῦν, ὅπως π.χ. τοῦ *πολιτικοῦ στοιχείου* γιὰ τὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα ἢ

34. Ὁ J.P. Vernant, διευθυντῆς τοῦ «Κέντρου συγκριτικῶν ἐρευνῶν γιὰ τὶς ἀρχαῖες κοινωνίες» στὴ Σχολὴ Ἀνωτάτων Σπουδῶν τοῦ Παρισιοῦ εἶναι μαζί μὲ τοὺς P. Vidal-Naquet καὶ M. Detienne ὁ σημαντικότερος εκπρόσωπος τῆς λεγομένης Παρισινῆς Σχολῆς. Βασικὸ τοῦ ἔργο, μεταφρασμένο καὶ στὰ ἑλληνικά εἶναι τό: «Μῦθος καὶ σκέψη στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα». (ἐκδ. Ὁλκός, 1975).

Δὲν παραλείπω νὰ σημειώσω καὶ τὰ δύο χαρακτηριστικὰ ἔργα τῶν βρετανῶν ἑλληνιστῶν E.R. Dodds καὶ G. Thomson, μὲ τοὺς ὁποίους συνδιαλέγεται ἀλλὰ καὶ διαφωνεῖ ἡ Παρισινὴ Σχολή. Πρόκειται γιὰ τὸ μεταφρασμένο στὰ ἑλληνικά ἔργο τοῦ Dodds «Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο» (ἐκδ. Καρδαμήτσα 1978), καὶ τὸ ἔργο τοῦ Thomson, «Studies in Ancient Greek Society» (Λονδίνο 1955).

του *θρησκευτικού στοιχείου* για το Μεσαίωνα, τα όποια διαμορφώνουν ένα καθημερινό οικογενειακό βίο και οργανώνουν οικογενειακές πρακτικές. Συμπερασματικά: η ιστορική ψυχολογία προβάλλει ως αναγκαία μεθοδολογική επιλογή για να έπισημανθούν οι έσωτερικοί, άορατοι παράγοντες που προσδιόρισαν το πέρασμα από μιá μυθολογική, δυσειδαιμονική, ψυχωτική και άκαμπτα ίεραρχημένη οικογένεια σε μιá νέα όρθολογικοποιημένη, νευρωτική και όργανωτικά άντιστρεπτή συμβιωτική μορφή που όνομάζουμε μονογαμική οικογένεια.

Ψυχανάλυση — άντι-ψυχανάλυση: ή κοινωνική ψυχολογία

Η μεθοδολογική επιλογή τών ψυχαναλυτικών και άντι-ψυχαναλυτικών θέσεων για την οικογένεια, πέρα από την έπιστημολογική της αξία που είχαμε την ευκαιρία να συζητήσουμε και άλλου,³⁵ θεωρείται άπαραίτητη για τρεις λόγους. *Πρώτο*, γιατί ξεετάζει την ύπόθεση τής καταγωγής τής οικογένειας με στοιχεία που άπορρέουν από την ψυχική συμπεριφορά του σύγχρονου άνθρώπου κατά τη διάρκεια τής παιδικής κυρίως ήλικίας του, αλλά και τής έφηβείας και τής ώριμότητάς του. *Δεύτερο*, γιατί συνιστά το βασικό μέσο τής λεγόμενης οικογενειακής ψυχοθεραπείας, σκοπεύοντας ξεχωριστά σε κάθε άτομους μέλος του οικογενειακού συστήματος, αλλά χρησιμοποιώντας παράλληλα και τα ύπόλοιπα μέλη ως «ένδιάμεσους» (περίπτωση του πατέρα στην θεραπεία του μικρού Hans από τον S. Freud). *Τρίτο*, γιατί αναλύει τον *τύπο* τών σχέσεων που διαμορφώνονται μέσα στην οικογένεια, με άποκρυπτογραφικό συντελεστή την πορεία τής libido, την «στάση» ή την «προσκόληση» της (viscosité) και άκόμη τον *τρόπο* με τον όποιο «ύπερβαίνει» το ύποκειμένο, τον Οιδίποδα, σαν σύμβολο τής σχέσης του ατόμου με την προσωπική του ιστορία και σαν όριο με το όποιο ή βάσει του όποιου διαμορφώνεται ό χαρακτήρας τών δύο φύλων: στον άνδρα, ως φαντασιακή άπειλή του εύνουχισμού, και στη γυναίκα ως φαντασιακή έντύπωση έκτομής της και παράλληλης έπιθυμίας άπόκτησης άνδρικού μέλους.

Είτε ακολουθηθεί λοιπόν ή φροϋδική θεωρία που έξηγει την οικογένεια ως συμβολική αναβίωση τής άρχέγονης όρδης και που θεωρεί το οιδιπόδιο σύμπλεγμα ως «άρχή» του πολιτισμού, είτε πάλι άντιταχθεί στο φροϋδισμό, ή άντιψυχαναλυτική πρόταση, που έννοεί το οιδιπόδιο ως «ιστορία ενός μακρόχρονου λάθους» το όποιο μεταστρέφει τελικά την έπαναστατική έπιθυμία σε πολιτική άδράνεια και έμποδίζει τις παραγωγικές δυνάμεις του άσυνειδήτου να κοινωνικοποιηθούν ως ροές, ό ψυχαναλυτικός-άντιψυχαναλυτικός κύκλος είναι ό άρμοδιότερος για τη μελέτη τριών θεμελιακών στοιχείων που συνιστούν την οικογένεια:

- α) του *φαντασιακού στοιχείου*, στο όποιο προβάλλεται ή σεξουαλικότητα
- β) του *έξουσιαστικού στοιχείου*, που όριοθετεί τις σχέσεις συγγένειας με ίεραρχήσεις και ρόλους

35. Βλ. Γ. Βέλτσου, «Ο Φροϋδισμός του Φρόντντ», «Ο Πολίτης», τεύχος 17, Μάρτιος 1978.

γ) του *συμβολικού στοιχείου*, που προκύπτει από την κοινωνικοποίηση του φαντασιακού, μέσω του Πατέρα, όχι τόσο ως γεννήτορας αλλά ως Νομοθέτη ό οποίος παρεμβαίνει στη ναρκισσική - δυϊκή σχέση μητέρας παιδιού ευεργετικά.

Ένας από τους ιδιαίτερους λόγους για τους οποίους η ψυχανάλυση εντάσσεται μέσα στη γενικότερη — δομική προβληματική της εργασίας αυτής για την οικογένεια, είναι ο άχρονικός και υπεριστορικός χαρακτήρας του «άντικειμένου» της, δηλαδή του *άσυνείδητου*.

Κατά συνέπεια η ψυχαναλυτική προσέγγιση της οικογένειας ενέχει έξ ορισμού *συγχρονικό χαρακτήρα που οδηγεί και σε δομική θεώρηση*.

Ο γάλλος ψυχαναλυτής J. Lacan και η φροϋδική Σχολή του Παρισιού εισάγοντας στη φροϋδική θεωρία τις άρχές της *Γενικής γλωσσολογίας* του F. de Saussure, έντοπίζουν την αναλυτική τους, όχι πλέον στο ιστορικό *υποκείμενο*³⁶, αλλά στο υπερ-ιστορικό *σημαίνον*, τό όποιο και προτάσσουν του υποκειμένου, ως *δομής* και ως «έτερότητας προαπαιτούμενης σε οιοδήποτε υποκείμενο». «Ό δομισμός», θά έρωτήσει ό J. Lacan «είναι ή όχι αυτό που μάς επιτρέπει να θέσουμε την έμπειρία μας ως τό πεδίο εκείνο όπου μιλάει τό Es» (αυτό); Και ή άπάντηση είναι πώς πράγματι τό άσυνείδητο και τό «Es», προσεγγίζονται μέσω μιάς *δομής*, συστατικής του ανθρώπου και όχι άπλά έγκαθιδρυμένης από αυτόν: της *Συμβολικής Τάξης*.

Τό υποκείμενο διαμορφώνεται μέσα στη «Συμβολική Τάξη» και παγιδεύεται κυριολεκτικά από αυτήν, εφόσον ή τελευταία προηγείται και του υποκειμένου και του cogito. Γι' αυτό «ή ψυχανάλυση ως έπιστήμη θά είναι στρουκτουραλιστική μέχρι τό σημείο που θ' άναγνωρίσει μέσα στην έπιστήμη μίαν άρνηση του υποκειμένου» (J. Lacan).

Άπό τις άντι-ψυχαναλυτικές θεωρίες που άσχολούνται με την οικογένεια, σημαντικότερη είναι ή *σχιζο-ανάλυση* των G. Deleuze και F. Guattari. Η θεωρία αυτή, άφου διακόψει έντελώς με τή δομική προβληματική της φροϋδικής Σχολής του Παρισιού, στρέφεται κατά του «οίκογενειανισμού» (familialisme) του Freud.

Έναντιώνεται συνεπώς κατά της θεωρίας που έννοεί την παρέμβαση του πατέρα — «του τρίτου» προσώπου στη ναρκισσική σχέση μητέρας - γιού, — ως ευεργετική για την κοινωνικοποίηση του παιδιού, παρά την προσωρινή τραυματική της λειτουργία.

«Ό Οιδίποδας», θά ύποστηρίζουν οι δυό γάλλοι άντι-ψυχαναλυτές, «είναι μιά ιδέα του παρανοϊκού έφηβου»³⁷ και ή οικογένεια με την «εύνουχιστική δομή» της, μιά «μηχανή» παραμόρφωσης της έπιθυμίας.

36. Ός σύνθεση του μαρξισμού και του φροϋδισμού μέσω του δομισμού, θεωρεί και ό Lucien Goldmann τόν *γενετικό-δομισμό*, ό όποιος χωρίς να καταργεί την ιστορική-διαλεκτική εξέλιξη του υποκειμένου άρα και την αύταξία του, τό άντιλαμβάνεται ως «ήδη δομημένο από τόν έαυτό του διά μέσου της έσωτερικής του εξέλιξης» (βλ. L. Goldmann, «Le sujet de la creation culturelle» in Rev. de sociologie, Univ de Montreal, Dec. 1965).

37. Βλ. G. Deleuze-F. Guattari «L'anti-Oedipe», έκδ. Minuit, 1972, σελ. 325.

Θέσεις ανάλογες με τούς αντι-ψυχαναλυτές υποστηρίζουν και οι γνωστοί βρετανοί άντι - ψυχίατροι: Laing και Cooper, ιδρυτές τής *άντι - ψυχιατρικής*.³⁸

Ἡ *άντι-ψυχιατρική* μελετᾶ τὴν οἰκογένεια κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς ὑπαρξιακῆς φαινομενολογικῆς θεώρησης, δηλαδὴ κάτω ἀπ' τὴν προβληματικὴ πού εἰσάγεται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ M. Merleau-Ponty καὶ κυρίως τοῦ J.P. Sartre.

Ἡ οἰκογένεια, θεωρεῖται ὡς βασικός ὑπαίτιος τῆς ἀνθρώπινης ἀλλοτρίωσης πού πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ὄχι τόσο στὴν ταξικὴ δομὴ τῶν συγχρόνων κοινωνιῶν ὅσο στὴν ἔλλειψη πρωταρχικῆς ὄντολογικῆς ἀσφάλειας τοῦ ἀτόμου.

Ἡ οἰκογένεια λοιπὸν συνιστᾶ τὸ κατ' ἐξοχὴν ἐργαλεῖο ἰδεολογικοῦ καταναγκασμοῦ, τὸ πεδίο προβολῆς τῆς ἐξουσίας τῆς ὁποίας εἶναι καὶ ὁ φυσικός πρᾶκτωρ.

Ἡ λανθάνουσα, μὴ - ὁρατὴ δομὴ, τῆς οἰκογένειας εἶναι σύμφωνα με τὴν *άντι-ψυχιατρική*, μιὰ «δραματικὴ δομὴ» (Laing) πού μετασχηματίζει τὴν πραγματικότητα σὲ μὴ - ἀναγνωρίσιμη φαντασίωση, καὶ τελικὰ σὲ τρέλα.

Ἐχω ὡστόσο τὴ γνώμη ὅτι κάθε ἐπιστροφὴ σ' ἓναν «ὑπερβατικό»³⁹ τελικὰ ἀνθρωπισμό, ὅπως ὁ ὑπαρξιακὸς ἀνθρωπισμός, ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἡ *άντι-ψυχιατρική* προέρχεται, εἶναι ἐπιστημολογικὰ ἐπιλήψιμη στὸ βαθμὸ πού ὀδηγεῖ σὲ ἐμπειρικισμό τοῦ ὑποκειμένου καὶ στὸ ἀντίστροφό του: σὲ ὑποκείμενο ὑπερβατικό⁴⁰.

Ἡ προβληματικὴ τοῦ M. Foucault

Ἦδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης ἐπισήμανα τὴ σημασία τῶν θέσεων τοῦ M. Foucault γιὰ τὴν Ἐξουσία ὡς «πρίσμα» ἀνάλυσης τῶν *θεσμῶν*. Θεσμῶν - «δομῶν Ἐξουσίας» ἢ κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ γάλλου στοχαστῆ, «*ἐστιῶν ἐξουσίας*» ἢ ἀκόμη καὶ «*κοινωνικῶν μηχανισμῶν*». Ἡ κεντρικὴ ἰδέα ἄλλωστε τοῦ πρώτου μου τόμου τῆς «*Κοινωνιολογίας τῶν θεσμῶν*» συνοψίζονταν στὸν ὀρισμὸ πού ἔδινα γιὰ τούς θεσμούς ὡς «*δομὲς Ἐξουσίας*».⁴¹

Νὰ λοιπὸν πού τώρα, ὑπολογίζοντας τὰ μεθοδολογικὰ μας ἐργαλεῖα γιὰ μιὰ κοινωνιολογικὴ προσέγγιση τῆς οἰκογένειας, θὰ πρέπει νὰ ξαναδοῦμε ἀπὸ

38. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ D. Cooper σὲ ἀνακοίνωσή του στὸ Διεθνὲς Συνέδριο Σημειωτικῆς καὶ Ψυχανάλυσης (Μιλάνο, 1976) πού δημοσιεύθηκε σὲ τόμο με τίτλο «Ἡ Τρέλα» (βλ. Cooper: «Ἡ γλώσσα τῆς τρέλας» ἐκδ. Χατζηνικολῆ, 1978, σελ 50), τονίζει ὅτι τὴν «Ἀντι-ψυχιατρικὴ διαδέχεται ἡ Μὴ-ψυχιατρικὴ ὡς «κοινωνικὴ ἐπανάκτηση καὶ μετατροπὴ τῆς ἀπὸ μὴ-ἐπαγγελματικὸς κοινωνικοῦς ὀργανισμοῦς».

39. Ὡς «ὑπερβατικό» χαρακτηρίζει ὁ C. Lévi-Strauss τὸν ἀνθρωπισμὸ τοῦ J.P. Sartre ἀντιτρέφοντας τὶς ἐπικρίσεις ἐναντίον του. Στὸ βαθμὸ πού «ἡ ἱστορία δὲν συνδέεται με τὸν ἄνθρωπο ὅτε με κανένα ἰδιαιτέρο ἀντικείμενο» ὅπως ὑποστηρίζει ὁ C. Lévi-Strauss στὸ ἔργο του «Ἄγρια Σκέψη», θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὡς ἐπιβολή, κάθε προσπάθεια πού θέλει «τὴν ἱστορικότητα» ὡς τὸ «ἔσχατο καταφύγιο ἐνὸς ὑπερβατικοῦ οὐμανισμοῦ» (βλ. Ἄγρια Σκέψη», ἐκδ. Παπαζῆση, 1977, σελ. 364).

40. βλ. L. Althusser «Pour Marx (Marxisme et humanisme)» ἐκδ. Maspero, 1972, σελ. 235.

41. βλ. Γ. Βέλτσου, «Κοινωνιολογία τῶν θεσμῶν I. Ὁ θεσμικός λόγος καὶ ἡ Ἐξουσία», ἐκδ. Παπαζῆση, τ. 1, 1977, σελ. 65.

την ἀρχή τις θέσεις του Foucault για την Έξουσία και τους θεσμούς, όπως κυρίως εκτίθενται στα δύο τελευταία του έργα. Στο: «Surveiller et punir»⁴² και στο: «La volonté de savoir»⁴³ που είναι ο πρώτος από τους έξι αναγγελμένους τόμους της «Ίστορίας της σεξουαλικότητας». Κατ' ἀρχήν θά πρέπει να διευκρινιστεί πώς στα έργα αυτά ο Foucault χαρτογραφεί την πορεία της Έξουσίας μέσα στο κοινωνικό σώμα και συγχρόνως αναδεικνύει μια νεο-θετικιστική σκέψη, που διαφοροποιείται τόσο από τη μαρξιστική διαλεκτική, όσο και από την φιλελεύθερη-άστική θεώρηση της Έξουσίας και του Κράτους. Η μέθοδος του Foucault είναι συνεπώς *γενεαλογική* και όχι *διαλεκτική*. Τι έννοει όμως ο γάλλος φιλόσοφος με τον όρο «γενεαλογία» (genealogie) που εισάγει μόλις στο προτελευταίο του έργο; Τι εγκαταλείπει από την προηγούμενη μεθοδολογική του προβληματική στα δύο συναφή παλαιότερα επιστημολογικά έργα του: το «Les mots et le choses»⁴⁴ και το «L'archeologie du savoir»⁴⁵; Στα έργα εκείνα, ο Foucault, επιχειρούσε μια «ἀρχαιολογία» των επιστημών του ανθρώπου. Εκεί ο Foucault, δεν είχε ακόμη εισάγει την έννοια της Έξουσίας ως πραγματικό γεγονός που επιτρέπει μίαν ἀνατομία και όχι μιά ἀπλή θεωρία του κοινωνικού σχηματισμού. Αντίθετα, στα τελευταία του βιβλία, ο Foucault, ακόμη και την επιστημονική θεωρία, αντιλαμβάνεται ως «μηχανισμό» (dispositif) γνώσης, που λειτουργεί μέσω της Έξουσίας. Ο Foucault εδώ συμπλέει με το μαρξιστή L. Althusser που κι αυτός θεωρεί την επιστήμη όχι πια ως «θεωρία» αλλά ως «θεωρητική πρακτική». Ωστόσο ο M. Foucault, προχωρεί ακόμη περισσότερο, γιατί με τη γενεαλογία της Έξουσίας δεν ζητά ούτε να «ἐρμηνέψει» ούτε να «ἀλλάξει», αλλά απλώς να δείξει τον κόσμο μέσα από το «διάγραμμα» — «πορεία της Έξουσίας στο κοινωνικό σώμα». Να δείξει, για να μπορεί ταυτόχρονα να ἀγωνιστεί στον χώρο των «ἐστιών» της Έξουσίας, σ' ένα νέο μέτωπο που δεν ανοίγεται πια στο επίπεδο της Ίστορίας, αλλά στον μικρόκοσμο της μοριακής της κίνησης. Γι αυτό και θεωρεί τη «γενεαλογία» άλλοτε ως μικροφυσική της Έξουσίας και άλλοτε ως «πολιτική ἀνατομία» των σωμάτων - φορέων Έξουσίας. Την θεωρεί πάντως ως «τεχνική», δηλαδή ως «πραξιακό λογισμό» (Κ. Δεσποτόπουλος) και όχι ως

42. Βλ. M. Foucault, «Surveiller et punir, έκδ. Gallimard, 1975.

43. Βλ. M. Foucault, «Histoire de la sexualite, I, La volonté de savoir», έκδ. Gallimard, 1976.

44. Βλ. «Les mots et les choses», έκδ. Gallimard. Όπου ο Foucault ἀναλύει τους λόγους εμφάνισης των επιστημών του ανθρώπου, με ἀφετηρία τις τρεις μεγάλες νοητικές ταξινομίες που οριοθετούν αντίστοιχα «ἀντικείμενα» και που δεσπόζουν στο θεωρητικό όριζοντα του 18ου αιώνα.

α) τη «γενική γραμματική»

β) την «ἀνάλυση του πλούτου»

γ) τη «φυσική Ίστορία».

45. Στο έργο του «L'archeologie du savoir» (έκδ. Gallimard, 1969) ἀναλύει τους επιστημονικούς «λόγους» ή τους «σχηματισμούς του λόγου», όχι σαν μιά προοδευτική εξέλιξη με αυξανόμενο όλοένα τον όρθολογικό της βαθμό, αλλά ως ἀσυνεχείς «σχηματισμούς» που ἀπορρέουν από πολλαπλά θεωρητικά πεδία.

«θεωρία», δηλαδή ως «όντολογικό λογισμό». Την θεωρεί τέλος, ως διαφορά ή απόσταση μέσα στην καταγωγή.

Ο Foucault αντιλαμβάνεται και την οικογένεια σαν τέτοια «έστια» ή «μηχανισμό» Έξουσίας. Σαν το «θεσμό που χαράζει έναν κύκλο λογικής ύρα και έξουσίας, γύρω από τα μέλη της». Η οικογένεια λοιπόν, «έστια» ή «μηχανισμός» Έξουσίας και ταυτόχρονα «διάγραμμα» της άσκησης και της πορείας της Έξουσίας αυτής, είναι όπως η φυλακή ή όπως το άσυλο, μιὰ «τακτική» που σκοπεύει να κάνει τα σώματα πειθήνια και ύποταγμένα, ικανά για να παράγουν, να εργάζονται να λησμονούν, να ύπακούουν.

Στις γραμμές που άκολουθούν θεωρώ σκόπιμο να αναπτύξω περισσότερο τις θέσεις του Foucault, ύπερβαίνοντας τα όρια που θέτει το μεθοδολογικό αυτό κείμενο. Σε μιὰ συζήτηση που όργάνωσε το γαλλικό ψυχαναλυτικό περιοδικό «Omnica?»⁴⁶ με την εύκαιρία της έκδοσης του πρώτου του τόμου της «Ίστορίας της σεξουαλικότητας», ό Foucault συνοψίζει σε λίγες γραμμές τι θέλει άκριβώς να μάς πεί. «Άν επιχειρήσουμε», γράφει, «να κατασκευάσουμε μιὰ θεωρία για την έξουσία, θά είμαστε πάντα ύποχρεωμένοι να θεωρήσουμε πως άπορρέει από ένα δεδομένο σημείο σε δεδομένο χρόνο. Άλλά αν ή έξουσία είναι στην πραγματικότητα ένα άνοιχτό πλέγμα σχέσεων, περισσότερο ή λιγότερο συντονισμένο — και άναμφίβολα κακά συντονισμένο — το μόνο πρόβλημα που τίθεται είναι πως θά δοθεί μιὰ άναλυτική σχάρα που θά επιτρέψει την άνάλυση των σχέσεων της έξουσίας».

Αυτή λοιπόν ή «άναλυτική σχάρα» είναι το «διάγραμμα» όλων μαζί των μηχανισμών της Έξουσίας. «Διάγραμμα», και συγχρόνως ύλικό εργαλείο άσκησης της. Έτσι, ή μεθολογική πρόταση του Foucault για μιὰ «γενεαλογία» της Έξουσίας, είδωμένης μέσω του «διαγράμματος» της άσκησης και λειτουργίας της, μάς παραπέμπει στο μαρξιστικό-έπιστημολογικό σχήμα διάκρισης «γνωστικού» και «πραγματικού άντικειμένου», που συζητήσαμε ήδη.

Συγχρόνως όμως μάς παραπέμπει και στη διαπίστωση της διαφοράς του με τον μαρξισμό, εφόσον στον Foucault: μοντέλο, μέθοδος και «πραγματικό άντικείμενο», συμπίπτουν μέσα από την άσκηση της Έξουσίας, σε έννιαίο σύνολο. Και έδώ ή πρώτη του έπιστημολογική διαφορά με τον μαρξισμό που όπως είδαμε πιο πάνω, ξεχωρίζει σαφώς «γνωστικό» από «πραγματικό άντικείμενο», συνδέοντας ώστόσο τη διαδικασία παραγωγής του «γνωστικού άντικειμένου» δηλαδή τη σκέψη σαν «θεωρητική πρακτική», με άλλες πρακτικές μέσα στον κοινωνικό σχηματισμό.

Τό «διάγραμμα» του Foucault καταγράφει την Έξουσία και συγχρόνως την άσκει. Με το «διάγραμμα» δηλαδή ή Έξουσία έμφανίζεται αλλά και άσκειται ως «σύνθετη στρατηγική κατάσταση» ως πλέγμα σχέσεων που άναφαινεται, διαρκούν, καταλύονται ή μετατίθενται μέσα στους κοινωνικούς «μηχανισμούς». Αυτοί λοιπόν οι «μηχανισμοί» — και έδώ μιὰ άλλη κεντρική άναλυτική κατηγορία του έργου του Foucault — είναι οι θεσμοί σαν «έστιες Έξουσίας» ή

46. Βλ. «Le jeu de M. Foucault» στο περιοδ. «Omnica?» τευχ. 10. σελ. 62 και επ.

«μετασχηματιστικές μητρες», όπως όρθα θα τους αποκαλέσει. Οι «μηχανισμοί», έννοούνται από το Foucault ως σύνολα έτερογενών στοιχείων, υλικών και άυλων όπως π.χ. οι νόμοι, τα διοικητικά μέτρα, τα ήθη αλλά και τα σιδερένια φράγματα, οι τοίχοι των φυλακών ή των σχολείων, τα όργανα καταναγκασμού με τα όποια υλοποιούνται οι αποφάσεις, οι γνώσεις ή ιδεολογία. «Μηχανισμός» είναι συνεπώς ή φυλακή, το άσυλο και στην περίπτωση μας ή *οικογένεια*, εφόσον ή Έξουσία άσκειται τόσο από τα πρόσωπα όσο και με τα έργα-λεία που την υλοποιούν. «Μηχανισμοί» όμως είναι και οι έπιστήμες ως «διαγράμματα γνώσης» άρα και Έξουσίας τής γνώσης. «Μηχανισμός» είναι άκόμη και ή σεξουαλικότητα ως τρόπος όχι μόνο που εξηγεί, αλλά και που προάγει την libido.⁴⁷

Οι κοινωνικοί μηχανισμοί κατά συνέπεια, συνιστούν αυτοί οι ίδιοι το πλέγμα που διαχέεται ή Έξουσία, το δίκτυο που συνενώνει τα έτερογενή στοιχεία, τον χώρο στον όποιο ή Έξουσία παράγεται, τον τρόπο με τον όποιο άποδεικνύεται, αυξάνεται ή περιορίζεται. Οι κοινωνικοί μηχανισμοί προβάλλουν κυρίως σαν στρατηγεία από τα όποια εξαρτώνται όλες οι κινήσεις τής Έξουσίας, γι' αυτό και ό Foucault τονίζει ότι ή φύση τους είναι κατά κύριο λόγο *στρατηγική*. Το παράδειγμα τής φυλακής, του ψυχιατρείου ή και τής οίκογένειας είναι ένδεικτικό. Η φυλακή, το ψυχιατρείο ή ή οίκογένεια, δημιουργούν κατά κάποιο τρόπο τον «έγκληματία», τον «τρελό» ή τον «οικογενειάρχη» πατέρα - νομοθέτη - φαλλοκράτη. Τον κατασκευάζουν περισσότερο άπ' ότι τον βρίσκουν ήδη έτοιμο. Η φυλακή, το ψυχιατρείο ή ή οίκογένεια μετασχηματίζουν τον ποινικό κώδικα, την έγκληματολογία, την ψυχιατρική, το οικογενειακό δίκαιο, ή την κοινωνιολογία τής οίκογένειας, γιατί καθιερώνονται με μιá υλική «χειρονομία» που διαχωρίζει τον «έγκληματία» τον «τρελό» ή τον πατέρα-άφέντη. Και ή υλική αυτή «χειρονομία» είναι άποτέλεσμα τής Έξουσίας. «Τό καθοριστικό», θα πεί ό Foucault, «είναι ή χειρονομία που διαχώρησε την τρέλα και όχι ή έπιστήμη που καθιερώθηκε, όταν πια είχε συντελεστές ό διαχωρισμός κι όταν ή τάξη είχε άποκατασταθεί.»⁴⁸ Οι έπιστήμες έμφανίζονται πάντοτε εκ των *υστέρων* για να συνεχίσουν ό,τι έχει ήδη καθιερωθεί μέσα από τη στρατηγική άσκηση τής Έξουσίας. Και μόνον σ' αυτό τό μέτρο μπορούμε να τις θεωρήσουμε ως τμήμα του οικογενειακού, πειθαρχικού ή θεραπευτικού μηχανισμού. Μπορούμε δηλαδή να τις δούμε κι αυτές ως «μηχανισμούς» Έξουσίας τής γνώσης, εφόσον στο «έσωτερικό του «λόγου» (τους) έρχονται κι άρθρώνονται Έξουσία και γνώση».⁴⁹

Ειδικότερα, την Έξουσία που παράγεται, διαχέεται και άσκειται μέσα στους μηχανισμούς — θεσμούς όπως π.χ. ή *οίκογένεια*, ό Foucault την έννοεί ως «τάξη» (*ordre*) του πραγματικού, *τάξη* τής φύσης, των κοινωνικών σχέσεων

47. Βλ. M. Foucault, «Histoire de la sexualite I, La volonte de savoir», έκδ. Gallimard, 1976, σελ. 123.

48. Βλ. M. Foucault, «Ίστορία τής τρέλας», έκδ. Ήριδανός, 1975, σελ. 5

49. Βλ. M. Foucault, «Histoire...» ό.π. σελ. 133.

και όχι ως απλή επιβολή από τον νόμο, την απαγόρευση, την οικονομική υποδομή ή την ταξική διαφορά. Της αποδίδει λοιπόν τα ακόλουθα χαρακτηριστικά που συνοψίζονται στις πιο κάτω θέσεις.⁵⁰

Θέση πρώτη:

Ἡ Ἐξουσία, δὲν εἶναι ἰδιοκτησία κανενός. Δὲν ἀνήκει ἀποκλειστικά σὲ μιά κοινωνική τάξη, δὲν εἶναι τὸ «κεκτημένο προνομίό της», δὲν εἶναι «ικανότητα μιάς τάξης νὰ πραγματώνει τὰ εἰδικά της συμφέροντα», οὔτε ἀπορρέει ἀπὸ εἰδικὲς σχέσεις ἐξάρτησης μέσα στὴν καπιταλιστικὴ διαδικασία παραγωγῆς. Ἡ Ἐξουσία ἄλλωστε δὲν ἐπιβάλλεται ὡς ὑποχρέωση ἢ ἀπαγόρευση, ἀλλὰ περιβάλλει, «στηρίζεται στοὺς ἐξουσιαζόμενους ἀκριβῶς ὅπως κι οἱ ἴδιοι στὴν πάλη ἐναντίον της πιάνονται ἀπὸ τὶς λαβὲς πού ἔχει ἐπάνω τους».⁵¹ Ἡ Ἐξουσία, ὡς πλέγμα σχέσεων, εἶναι διάχυτη. Ἄσκειται περισσότερο παρὰ κατέχεται, ἀπ' ὅλους, ἐφόσον ὅλοι εἶναι φορεῖς Ἐξουσίας.

Θέση δεύτερη:

Ἡ Ἐξουσία, «δὲν ὑπάρχει, ὑπάρχουν μόνο τὰ ἀποτελέσματά της». Τέλος, δὲν ὑπάρχει σὲ σχέση μὲ τὴν Ἐξουσία κανένας χώρος τῆς «Μεγάλης Ἀρνησης». Δὲν ὑπάρχει δηλαδή ἀπέναντι ἀπὸ τὴν Ἐξουσία «ὁ καθάριος κι ἀμόλυπτος νόμος τοῦ ἐπαναστάτη». Ὑπάρχουν ἀντίθετα, θὰ τονίσει ὁ Foucault, «πολλὲς ἀντιστάσεις: δυνατές, ἀναγκαῖες, ἀπίθανες, αὐθόρμητες, ἀγριες, μοναχικὲς συνδυασμένες, χαμερπεῖς, βίαιες, ἀσυμβίβαστες ἢ ἐτοιμες γιὰ συμβιβασμό, ἰδιοτελεῖς ἢ ἀντιστάσεις αὐτοθυσίας» κι ὅλες αὐτὲς οἱ μικρο-ἀντιστάσεις στὴν Ἐξουσία, «μποροῦν νὰ ὑπάρχουν μόνο στὸ στρατηγικὸ πεδίο τῶν σχέσεων Ἐξουσίας».⁵²

Ὑπενθυμίζω, στὸ σημεῖο αὐτὸ τῆ διαφορά τοῦ Foucault μὲ τὸν μαρξισμό πὺ θεωρεῖ τὴν Ἐξουσία σὰν προνόμιο τῆς ἀρχουσας τάξης ἢ ἀκόμη καὶ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς σχέσης ἰδιοκτητῆ καὶ ἐργάτη πὺ γεννιέται ἀπὸ τὴν παραγωγή καὶ πὺ εἶναι δυνατὸ νὰ καταστραφεῖ μὲ τὴν ἐπανάσταση.

Θέση τρίτη:

Ἐφόσον ἡ Ἐξουσία ἀσκεῖται περισσότερο παρὰ κατέχεται, δὲν θὰ πρέπει νὰ τὴν ἀναζητοῦμε καὶ νὰ τὴν ἐντοπίζουμε στὸ Κράτος, θεωρούμενο ἄλλοτε ὡς «ὄργανο» τῆς ἀρχουσας τάξης (ἐργαλειακὴ ἀντίληψη τοῦ Κράτους) καὶ ἄλλοτε ὡς κεντρικὴ δομὴ πὺ «συνοψίζει» στὰ ἀποτελέσματα τῶν σχέσεων δυναμῆς.⁵³

Ὁ Foucault συνεπῆς πρὸς τὸ μοντέλο τοῦ «διαγράμματος» ροῆς τῆς Ἐξουσίας, θεωρεῖ ἀντίθετα ὅτι τὸ Κράτος ἐμφανίζεται περισσότερο ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ἐξουσιαστικοῦ δυναμικοῦ πὺ παράγεται στὶς μικρο-ἐστῖες τῆς

50. Βλ. Χαρακτηριστικὰ ἄρθρα γιὰ τὸν Foucault καὶ εἰδικότερα γιὰ τὸ ἔργο του: «Surveiller et punir» ἀπὸ τὸν Gilles Deleuze καὶ τὸν François Ewald στὸ περιοδικὸ «Critique», τευχ. 343, Δεκέμβριος 1975.

51. Βλ. Μ. Foucault, ὁ.π. σελ. 31.

52. Βλ. Μ. Foucault, ὁ.π. σελ. 126.

53. Βλ. Ν. Poulantzas, «L' État, le pouvoir, le socialisme» ἐκδ. P.U.F. 1978, σελ. 39 καὶ ἐπ.

Ἐξουσίας.⁵⁴ Μία ἄλλη πρόταση τοῦ Foucault εἶναι ὅτι ἡ Ἐξουσία στὶς καπιταλιστικὲς κοινωνίες πού τὶς ὀνομάζει καὶ «πειθαρχικές», δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ δράση τοῦ καπιταλιστικοῦ Κράτους μέσα ἀπὸ τοὺς καταναγκαστικούς ἢ ἰδεολογικούς μηχανισμούς του. Ἀντίθετα, ἡ Ἐξουσία θεωρεῖται ὡς δύναμη πού προϋποτίθεται καὶ πού θέτει τελικὰ σὲ κίνηση ὁλόκληρο τὸ σύστημα Κράτους - θεσμῶν - μηχανισμῶν - ἢ μικρο-ἔστιῶν ὅπως ἡ οἰκογένεια κατὰ κύριο λόγο. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἄλλη σημαντικὴ διαφορὰ τοῦ Μ. Foucault μὲ τὴ μαρξιστικὴ σκέψη. Ὁ μαρξισμὸς ἐννοεῖ τὴν Ἐξουσία ὡς ἀπὸτέλεσμα τῆς «γενικῆς διαδικασίας τῆς πάλης τῶν τάξεων», προσδιορίζοντας συγχρόνως ἓνα κέντρο ἄσκησης τῆς, πού διόλου δὲν εἶναι «πλασματικό». Πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ τὸ Κράτος, τὸ ὁποῖο ἡ θεωρία τῶν ἀσυνεχῶν ἐστιῶν Ἐξουσίας τοῦ Foucault ὑποτιμᾷ καὶ τοῦτο διότι, ὅπως τονίζει ὁ D. Lecourt στὸ βιβλίο του «Ἐτεροδοξία ἢ Ἐπανάσταση»⁵⁵, ἡ θεωρία αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναλύσει τὴν ἀντιφατικὴ ἱστορικὴ διαδικασία πού συγκροτεῖ τοὺς κρατικούς μηχανισμούς καὶ τοὺς συναρθρῶνει μὲ τὴ σύγχρονη ταξικὴ πάλη.

Θέση τέταρτη:

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀσκεῖται ἡ Ἐξουσία, θὰ ἔλεγα: ὁ «τρόπος ἐξουσίας», κατὰ τὸ μαρξιστικό: ὁ «τρόπος παραγωγῆς», δὲν εἶναι πάντοτε καταπιεστικός. Δὲν εἶναι συνελῶς ἡ καταπίεση — ὕλική ἢ ἰδεολογική — πάντοτε ὁ σκοπὸς κι ὁ στόχος τῆς Ἐξουσίας. «Ἡ Ἐξουσία», τονίζει ὁ Foucault, «παράγει» καὶ μάλιστα «παράγει πραγματικότητα».⁵⁶

Ἡ Ἐξουσία, εἴτε πρόκειται γιὰ τὴν Ἐξουσία τοῦ Κράτους, εἴτε γιὰ τὴν Ἐξουσία τῶν θεσμῶν - ἰδρυμάτων, εἴτε γιὰ τὴν Ἐξουσία τῆς οἰκογένειας ὡς βασικοῦ θεσμοῦ-προσώπων, ἔχει συγχρόνως ὀργανωτικὸ καὶ παραγωγικὸ χαρακτήρα. Καὶ τοῦτο διότι τὰ ἀποτελέσματα Ἐξουσίας παράγονται καὶ μέσα στὸ χῶρο τῆς οικονομικῆς δραστηριότητας, μέσα δηλαδὴ στὴν λεγόμενη ὑποδομὴ. Ὁ καπιταλιστικὸς «τρόπος παραγωγῆς» κατὰ τὸν Foucault, δὲν προέρχεται ἀποκλειστικά ἀπὸ τὶς σχέσεις Ἐργασίας - Κεφαλαίου ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν «πειθαρχικὴ» καὶ «ὀμαλοποιητικὴ» λειτουργία τῆς Ἐξουσίας, μέσα στὸ Κράτος, μέσα στὸ ἐργαστάσιο⁵⁷, μέσα στὴν ἀστικὴ οἰκογένεια. Τῆς Ἐξουσίας λοιπὸν ὡς «ὑποδομῆς» ἐντέλει ὅλων τῶν θεσμῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν ἢ κρατικῶν μηχανισμῶν.

Παράγω, καὶ στὸν Κ. Marx καὶ στὸν Μ. Foucault, σημαίνει μεταξὺ ἄλλων: *πειθαρχῶ*. Καὶ ἀκόμη, «παραγωγή τοῦ πλούτου», σημαίνει καὶ παραγωγή πειθαρχίας.

54. Βλ. Μ. Foucault, ὁ.π. σελ. 118, ὅπου τονίζεται ὅτι: «οἱ καινούργιες μέθοδοι τῆς ἐξουσίας, λειτουργοῦν ὄχι μὲ βάση τὸ δίκαιο, ἀλλὰ τὴν τεχνικὴ, ὄχι μὲ βάση τὸ νόμο, ἀλλὰ τὴν κοινωνικοποίηση, ὄχι μὲ βάση τὴν τιμωρία, ἀλλὰ τὸν ἔλεγχο καὶ ἀσκοῦνται σὲ ἐπίπεδα καὶ μορφές πού ὑπερβαίνουν τὰ ὄρια τοῦ Κράτους καὶ τῶν μηχανισμῶν του».

55. Βλ. D. Lecourt, «Dissidense ou Révolution?», ἐκδ. Maspero, 1978.

56. Βλ. Μ. Foucault, «Surveiller et punir» ὁ.π. σελ. 196

57. Καὶ ὁ Marx, θεωρεῖ ὅτι στὸ ἐργαστάσιο ἐπιχειροῦνται δύο βασικὲς λειτουργίες: ἡ παραγωγή τῆς ὑπεραξίας καὶ ἡ παραγωγή τῆς πειθαρχίας.

χημένων ανθρώπων. Τα αποτελέσματα της Έξουσίας συνεπώς είναι αποτελέσματα τόσο της ταξικής πάλης όσο και της πειθαρχίας που προϋποθέτει η ορθολογισμένη καπιταλιστική παραγωγή.

Στην «Ιστορία της σεξουαλικότητας» ο Μ. Foucault, προτείνει να άμφισβητήσουμε την «καταπιεστική» ύψη της Έξουσίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Αναρωτιέται μάλιστα αν ο «μηχανισμός της έξουσίας... είναι κατ' ουσία (μηχανισμός) της τάξεως της καταπίεσης».⁵⁸ «Στις κοινωνίες σαν τις δικές μας, ή έξουσία», θα μās πεί λίγο πιο κάτω στο ίδιο κείμενο, «είναι περισσότερο άνεκτική παρά καταπιεστική». Άλλωστε ή Έξουσία «κρατά καλά» διότι «παράγει πράγματα, επιφέρει ήδονή, σχηματίζει γνώση, παράγει λόγο». Φυσικά ή προβληματική αυτή έχει τή βάση της σε μία έρώτηση που μένει και στον Foucault άνοιχτή. Πρόκειται για την έρώτηση πάνω στις σχέσεις *έπιθυμίας* και *Έξουσίας*. Αν ή Έξουσία είναι έπιθυμία, έφόσον όπως τονίζει, «παράγει ήδονή», τότε γιατί να είναι *κατ' ανάγκη* καταπιεστική; Στον Foucault, Έξουσία και έπιθυμία ταυτίζονται, όπως ταυτίζονται Έξουσία και γνώση.

Γιατί όμως ο Foucault σε μία έν γενεί δομική προβληματική; Γιατί ή έπιλογή της «γενεαλογίας» του, μαζί με τον στρουκτουραλισμό; Είναι ο Foucault δομιστής; Να τρία έρωτήματα που τίθενται εδωλα εδω.

Ο ίδιος ο Foucault, στο έναρκτήριο μάθημά του στο Collège de France στα 1970 με θέμα: «Η τάξη του λόγου» ανακοίνωνε ότι όσοι λένε πως ή άνάλυση των «λόγων» που έπιχειρεί, «είναι δομισμός», «έχουν κενά λεξιλογίου».⁵⁹ Ο J. Piaget άλλωστε στο γνωστό βιβλίο του για το στρουκτουραλισμό, μιλά για ένα «στρουκτουραλισμό χωρίς δομές του Μ. Foucault».⁶⁰ Έχω τή γνώμη για ένα «στρουκτουραλισμό χωρίς δομές» από την πολυμορφία των κοινωνικών γεδοτι έφόσον ο Foucault γυρεύει πίσω από την πολυμορφία των κοινωνικών γεδοτι έφόσον ένα «λόγο» κοινό: το «λόγο» της Έξουσίας, έφόσον δηλαδή ζητά να άναγάγει όλα τα φαινόμενα του πολιτισμού «σε μία μόνο γλώσσα, κάνει στρουκτουραλισμό είτε το θέλει είτε όχι. Ο C. Lévi-Strauss, σε άνάλογη περίπτωση, έγραφε με λιγότερο δισταγμό, πως ή προσπάθεια του «να άναχθούν όλες οι ποικιλότητες εκφράσεις (του πολιτισμού) σε μία μόνο γλώσσα, αυτό είναι στρουκτουραλισμός».

Και πρόσθετε: «Ίσως κάποτε να μην όνομάζεται πια στρουκτουραλισμός. Δέν ξέρω και ούτε μ' ένδιαφέρει».

Συμπερασματικά, θα πρέπει να πούμε ότι, έφόσον ο Foucault καταργεί το άποκείμενο, μιλά για *πλέγματα* και *σχέσεις* που είναι πιο κατανοητές από ότι άποκείμενο· και τέλος, τονίζει τή σημασία όχι της ουσίας (ουσία της Έξουσίας) αλλά της *επιφάνειάς της*, δηλαδή της άσκησης της Έξουσίας και του «τρόπου» με τον όποιο ή άσκηση αυτή συντελείται, είναι στρουκτουραλιστής. Είναι στρουκτουραλιστής μιάς κενής δομής, δομής-άποδοχής, που γεμίζει και άδειάζει συγχρόνως από ροές και έντάσεις, από τα αποτελέσματα δηλαδή της

58. Βλ. Μ. Foucault, «Histoire de la sexualité» δ.π. τ. Ι σελ. 18.

59. Βλ. Μ. Φουκώ, «Η τάξη του λόγου», έκδ. Ήριδανός, 1978, σελ. 51.

60. Βλ. J. Piaget, «Ο Στρουκτουραλισμός», έκδ. Καστανιώτη 1972.

Ἐξουσίας κάθε φορά, μιὰ πού ἡ Ἐξουσία σάν «υπόσταση» δὲν ὑπάρχει, ἀλλὰ ἀντίθετα *ἐμφανίζεται* μὲ τὴν ἀσκησή της. Εἶναι στρουκτουραλιστής, ἐφόσον ἀγνοεῖ τὴ «διαδικασία» καὶ τὴν προοπτικὴ της, μέσα στὴν ἱστορία, δηλαδή τὸ *γίγνεσθαι*. Ἐφόσον ἀρνεῖται τὴ συμβολικὴ μετάσταση, τὴν ὑποκατάσταση, τὴ σημείωση, τὴν κοινωνικὴ, συμφωνημένη σχέση σημαίνοντος-σημαινομένου καὶ δέχεται μᾶλλον τὴ *λειτουργικὴ δύναμη* τῶν ἑτερογενῶν πλεγμάτων καὶ τῶν «μηχανισμῶν». Ὁ στρουκτουραλισμὸς τοῦ Foucault ἔννοεῖ τὴ δομὴ ὡς *ἐπιφάνεια*, ἀτελείωτη ἐπίπεδη ταινία, πού κοχλιώνεται στὸ κοινωνικὸ σῶμα χωρὶς παραπομπή, ἀντίστηξη, ἀναγωγή, καὶ τὸ χειρότερο: χωρὶς προοπτικὴ τέλους καὶ καταστροφῆς της. Ὁ Foucault ἔννοεῖ τὴ δομὴ ὡς μορφή, λεπτὴ πλαστικὴ διαφάνεια, πού παρεμβάλεται, χωρίζει καὶ χαράζει τὸ δρόμο τῆς Ἐξουσίας - ἐπιθυμίας, ὡς «βιο-πολιτικῆς», τρόπου δηλαδή ζωῆς *μὲ* καὶ *ἀπὸ* τὴν Ἐξουσία πού δὲν ὑποκαθίσταται ἀλλὰ ὑπάρχει παντοῦ. Καμμιά λοιπὸν ἀναπαραστατικὴ ἔνδειξη, κανένας συμβολισμὸς, ἀλλὰ ἀντίθετα παραγωγὴ ἀδιάκοπη τοῦ πραγματικοῦ στὴν *ἐπιφάνεια* τῆς ἐξουσίας. Τελεολογικὴ συνεπῶς παραγωγὴ, λειτουργισμὸς, μηχανικὲς ἀναδράσεις ὄλων τῶν μικρο-εστιῶν Ἐξουσίας, κάθε στιγμῆ.

Ἀναμφίβολα, ὁ στρουκτουραλισμὸς τοῦ Foucault εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν ἰσχυριζόμενο, διαχρονικὸ - γενετικὸ⁶² στρουκτουραλισμὸ τῶν στρουκτουραλιστῶν μαρξιστῶν ἢ τὸν συγχρονικὸ στρουκτουραλισμὸ τοῦ C. Lévi-Strauss καὶ τοῦ J. Lacan. Εἶναι «στρουκτουραλισμὸς χωρὶς δομὲς» (J. Piaget) ἢ στρουκτουραλισμὸς μὲ διαφάνειες καὶ ἐπιφάνειες, ὅπου ὄλα φαίνονται, εἶναι, «φαίνονται *ὅπως εἶναι*» ὄντας ἤδη τυλιγμένα σὲ ἑκατομῦρια τετραγωνικὰ μέτρα σελοφάν τῆς κοινωνίας πού ζοῦμε.

Πρόκειται γιὰ *ἀλήθεια*⁶² ἢ γιὰ ἓνα ἀκόμη γνωσιολογικὸ τέχνασμα;

Χρεωστῶ διευκρινίσεις στὸν ἀναγνώστη πού ἀσφυκτιᾷ ἐνδεχομένως ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τοῦ στρουκτουραλισμοῦ, διάχυτη στὸ κείμενο αὐτὸ.

Ἀπὸ τὴν ἐξαγγελία τῆς ἀρχῆς ὅπου εὐχόμενον τὸν κατακερματισμὸ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου στὸ ἴδιο του τὸ «ἀντικείμενο»: τὴν *οἰκογένεια*, ἔφτασα σὲ ἀποστειωμένα συμπεράσματα καὶ προτάσεις ὅπου τὸ *ὑποκείμενο* ἐξαφανίζεται χάριν τῆς *δομῆς*.

Τὰ πράγματα ὁμως εἶναι πολὺ πιὸ σύνθετα. Γιατί μὲ τις προτάσεις πού διατύπωσα κρατώντας τὸ μίτο τοῦ στρουκτουραλισμοῦ ὡς πρωταρχικῆς μεθοδολογικῆς ἐπιλογῆς, θέλησα νὰ βγῶ ἀπὸ τὴν παλιὰ φυλακὴ τόσο τοῦ *ἀτομικοῦ* (Descartes) ὅσο καὶ τοῦ *συλλογικοῦ* (Lukacs) ὑποκειμένου.

Θέλησα νὰ ἀμφισβητήσω ὅ,τι προφανὲς ὑπάρχει στὸ ὑποκείμενο, ὅ,τι ἀνάγει τὴν «ἱστορία» του, σὲ *ἱστορία*.

61. Γιὰ τὸν γενετικὸ στρουκτουραλισμὸ ὁ ὁποῖος ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ὑπόθεση ὅτι «κάθε ἀνθρώπινη συμπεριφορά(...) τείνει(...) νὰ δημιουργήσῃ μιὰν ἰσορροπία ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο τῆς δράσης καὶ τὸ ἀντικείμενο» βλ. τις ἐργασίες τὸ: L. Althusser.

62. «Ἀλήθεια: ἰδιότητα μὲ τὴν ὁποία τὰ πράγματα φαίνονται ὅπως εἶναι». Λεξικό: «Litttré»

Και τις δυο φορές, ή ιστορία, χρησιμοποιείται σαν άλλοθι, γιατί και τις δυο φορές ή ιστορία δέν άντιστοιχεί σέ κανένα ύποκείμενο, ούτε στο άτομικό ούτε στο συλλογικό. Ή ιστορία δέ σώζει τό ύποκείμενο, έφόσον μέ τίποτα άπολύτως δέν τό συνδέει.

Έδω ό άναγνώστης έχει ήδη κάνει τις συγκρίσεις του παραβάλλοντας τη φράση του C. Lévi - Strauss: ή «ιστορία δέν συνδέεται μέ τόν άνθρωπο ούτε μέ κανένα ιδιαίτερο άντικείμενο»,⁶³ μέ τη φράση του μαρξιστή L. Althusser: «ή ιστορία είναι μιá διαδικασία χωρίς ύποκείμενο».

«Μέ την ιστορία πάει κανείς παντού άρκεί νά βγει από αυτή» (C. Lévi - Strauss). Βγαίνουμε όμως από την ιστορία όταν έγκαταλείψουμε την βιογραφική της θεώρηση και τούς ψυχολογισμούς, πού ούτε και ό Freud δέν εκτιμούσε. Βγαίνουμε από την ιστορία όταν άμφισβητήσουμε τόν δυτικό πολιτισμό πού την έξηγει μέσα από άσφυκτικούς «λογισμούς» όπως ό *όρθολογισμός* και οι κατηγορίες του για μιá *παραγωγή* κεντροθετημένη στο χρῆμα και μιá σεξουαλικότητα κεντροθετημένη στο Φαλλό. Βγαίνουμε από την ιστορία, ως «φορείς» δομών και όχι ως ύποκείμενα. Ής φορείς της γλώσσας μας, της κοινωνικής μας τάξης, των ένστικτικῶν μας έγγραφῶν, του διχασμού για νοήματα και καταστάσεις πού είναι άτελείς και άς φαίνονται «κοινωνικά έπιτυχημένες». ⁶⁴ Και οι έπιστήμες του ανθρώπου, οι μεθοδολογικές επιλογές, ή έπιστημολογική τους έγνοια γι' αυτό τό δν πού γνωρίζει νά άναπαριστάνει και μεταβάλλει τη φύση και τόν έαυτό του; Αυτές λοιπόν οι έπιστήμες πού μάς εγκλωβίζουν περισσότερο, άντι νά μάς έλευθερώνουν, μόνον ως διαδικασίες ύποψίας πάνω στα άντικείμενά τους μπορούν νά νοηθούν.

Σ' αυτό άλλωστε τό ιδεώδες της κριτικής τους λειτουργίας άναποκρίνεται και ό στρουκτουραλισμός, σαν τη σοφή φωνή πίσω από τόν έπιστήμονα πού προεξοφλεί περίπου ότι θά σκεφτεί και ότι θά πεί, έφόσον ή δομή και οι νόμοι επιβάλλονται στον άνθρωπινο νοῦ και δέν εκλέγονται έλεύθερα άπ' αυτόν. Ή στρουκτουραλισμός, και στον μαρξισμό και στην άνθρωπολογία και στην ψυχανάλυση, δέν ενδιαφέρεται για τόν *άνθρωπο-ύποκείμενο*, αλλά για τόν *χώρο* στον όποιο ό άνθρωπος είναι ριγμένος, για τις νοητικές δομές πού του επιτρέπουν σέ τελευταία άνάλυση νά γνωρίσει, νά άναπαραστήσει και νά μεταβάλλει.

Ή στρουκτουραλισμός, θεωρία της δομής, πού λειτουργεί ως *άπουσία* στον κόσμο των πραγμάτων και πού εισάγεται μέ την αντίληψη ενός ύποκειμένου - έλλειψης,⁶⁵ άπολογείται υπέρ της μορφής και όχι του περιεχομένου, της επιφάνειας και όχι του βάθους, της εικόνας και όχι του νοήματος. Στο *σημαίνον* και στην *επιφάνεια* στοχεύει και όχι στο *σημαινόμενο* και στο *βάθος*. Μέ την άναγωγή και τη μεταγραφή, ό στρουκτουραλισμός επιτρέπει συνεπώς την «κα-

63. Βλ. C. Lévi - Strauss, «Άγρια Σκέψη» δ.π. σελ. 364.

65. Βλ. C. Lévi - Strauss, «Άγρια-σκέψη», δ.π. σελ. 355-356.

66. βλ. J. Lacan, «Γιά τη δομή, σαν άνάμειξη μιáς έτερότητας προαπαιτούμενης σέ οίοδη- ποτε ύποκείμενο» στο βιβλίο: «Άπαντήσεις», έκδ. Έρασμος, 1978, σελ. 49.

τανόηση», κάθε προηγούμενης σημαίνουσας «σειράς». Γιαυτό και είναι «λόγος» *ἀμφί-βολος*, *ἀντι-σημεικός*. «Λόγος» που εξαγγέλει ένα σημαίνον για δύο διαφορετικά και συχνά ἀντιτιθέμενα μεταξύ τους σημαινόμενα (περίπτωση του γερμανικού ρήματος: *aufheben* που σημαίνει συγχρόνως «αίρω» και «θέτω» σε μιὰ ἄλλη «σειρά»).

Ἡ δομικὴ ἀντι-σημεία σώζει κυριολεκτικὰ τὴ σκέψη ἀπὸ τὸ «κενὸ σκέψης» που δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἀλληλοαναίρεση δύο «δρων» (σημείων) μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς σημαίνουσας «σειράς», ὅπως τὸ «εἶναι», καὶ τὸ «μηδέν» στὸ κλασσικὸ ἐγγελιανὸ διαλεκτικὸ σχῆμα.⁶⁷

Ἡ δομικὴ ἀντι-σημεία τέλος, εἰσάγει στὴ σκέψη ἕναν «τρίτο δρο», τὸ «γίγνεσθαι» ὡς ἀποτέλεσμα καὶ συγχρόνως ὡς προϋπόθεση αὐτῆς τῆς ἀλληλοαναίρεσης.⁶⁸ Καὶ μέσα ἀπὸ αὐτόν, εἶναι δυνατὴ τόσο ἡ κατανόηση ὅσο καὶ ἡ σύσταση τῆς νέας «σειράς», δηλαδὴ τοῦ «γνωστικοῦ» ἐντέλει «ἀντικειμένου», που ἐνέχει ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ «πραγματικοῦ ἀντικειμένου» σὲ μιὰ νέα τάξη: τὴν συμβολικὴ.

Μὲ τὴν ἀναγωγὴ αὐτῆ, ἀρχίζει ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση. Καὶ τὸ περιέργο: ἀρχίζει καὶ ἡ ποίηση.

ἸΑθήνα, Ὀκτώβριος 1978

67. Βλ. γιὰ συντομία τὸ ἔργο «Propédeutique philosophique» τοῦ G.W. Hegel, γαλλικὴ μετάφραση στὶς ἐκδόσεις Minuit, 1963 (9), σελ. 107.

68. Ὁ Hegel δταν ὀδηγεῖται, σὲ «κενὸ σκέψης» προσδιορίζοντας τὸ «εἶναι καὶ τὸ «μηδέν», εἰσάγει ὡς «τρίτο», σωστικὸ δρο τὸ «γίγνεσθαι». Ἐφόσον τὸ «εἶναι» δὲν εἶναι, γιατί δὲν μπορεῖ νὰ ὀριστεῖ καὶ τὸ «μηδέν», εἶναι, γιατί τὸ «εἶναι» δὲν ὀρίζεται ὡς «εἶναι», τότε τὸ «γίγνεσθαι» - «ὁ τρίτος δρος» - πληροῖ τὸ «κενὸ σκέψης» που δημιουργεῖται μὲ τὴν ἀλληλοαναίρεσή τους. Χωρὶς τὸ «γίγνεσθαι», τὸ «εἶναι» δὲν θὰ γινόταν «μηδέν», οὔτε τὸ «μηδέν», «εἶναι». Τὸ «γίγνεσθαι» συνεπῶς ἀνάγει τὴν πρώτη «σειρά» ὅπου τίθενται καὶ ἀλληλοαναίρονται τὸ «εἶναι» καὶ τὸ «μηδέν», σὲ μιὰ δεύτερη, στὴν ὁποία ἀποκλείεται τὸ «κενὸ σκέψης». Μὲ τὴν παρέμβαση συνεπῶς τοῦ «γίγνεσθαι» ὡς τοῦ «τρίτου δρου», εἶναι δυνατὴ ἡ ἀναγωγὴ σὲ μιὰ δευτερογενῆ σημαίνουσα σειρά ὅπου ἕνα σημαίνον (τὸ «γίγνεσθαι») ἀντιστοιχεῖ σὲ δύο ἀντίθετα μεταξύ τους σημαινόμενα (τὸ «εἶναι» καὶ τὸ «μηδέν»).