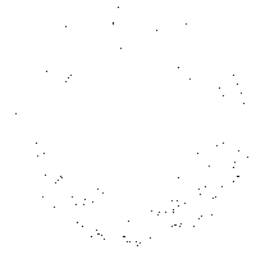


ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΕΣ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ



Προλεγόμενα στις κοινωνικές αναπαραστάσεις
του κοινωνικού ελέγχου

ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΟ ΕΔΑΦΟΣ ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΔΙΑΛΟΓΟ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΜΕ ΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Παντελής Παντελόγλου
Α.Μ. 398Μ023

Εξεταστική επιτροπή:

*Ι. Κατερέλος, επίκουρος καθηγητής (επιβλέπων)
Α. Μαγγανάς, καθηγητής
Ι. Φαρσεδάκης, καθηγητής*

Αθήνα, Δεκέμβρης 2000

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η έννοια του κοινωνικού ελέγχου εισήχθη στην κοινωνική θεωρία κατόπιν μιας σειράς σύγχρονων τοποθετήσεων για το κράτος. Οι τοποθετήσεις αυτές – και ενίοτε η απουσία τους – σε ένα μεγάλο βαθμό καθορίζουν και τη συνολική ανάπτυξη της κοινωνικής θεωρίας τους τελευταίους αιώνες, στο φως του «σύγχρονου (δυτικού) κόσμου». Οι κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου με τα ειδικά χαρακτηριστικά τους αποτελούν και σήμερα τις κυρίαρχες ρητορικές, παρά τις καθοριστικές κριτικές που έχουν δεχτεί από πιο σύγχρονα ρεύματα με διαφορετικές επιστημολογικές προϋποθέσεις. Η κοινωνική ψυχολογία μπορεί λόγω της ιδιαιτερότητας του βλέμματός της να ανανεώσει τον προβληματισμό για τον κοινωνικό έλεγχο. Η λογοτεχνία με τα ειδικά χαρακτηριστικά της θα μπορούσε να αποτελέσει προνομιακό πεδίο ανάπτυξης της κοινωνιοψυχολογικής έρευνας για τον κοινωνικό έλεγχο.

Λέξεις κλειδιά: κοινωνικός έλεγχος, κοινωνικές αναπαραστάσεις, λογοτεχνία, κοινωνική θεωρία.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Σημεία εκκίνησης	4
1.1 Προκαταρκτικές σημειώσεις για το πεδίο της εργασίας	5
1.2 Μια λογοτεχνική πρόκληση και ορισμένες εμπειρικές παρατηρήσεις	10
2. Κοινωνικές επιστήμες, κοινωνικός έλεγχος και η κοινωνική θεωρία	14
2.1 Μεθοδολογικές παρατηρήσεις	15
2.2 Το βάρος του παρελθόντος: παρατηρήσεις για την ταυτότητα μιας «θετικής» εποχής	19
2.2.1 Ο HEGEL ΓΙΑ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ	20
2.2.2 Ο MARX ΓΙΑ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ	23
2.2.3 Ο COMTE, Ο ΘΕΤΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ	26
2.2.4 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	31
2.3 Το κράτος και το μονοπώλιο του κοινωνικού ελέγχου	33
2.4 Κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου	40
2.5 Η κοινωνική θεωρία ως πραγματική παραγωγή: επιστημολογικά ερωτήματα	54
2.5.1 Ο SERGE MOSCOVICI ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ	55
2.5.2 Ο MICHEL FOUCAULT ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΥ	59
2.5.3 ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΓΙΑ ΕΝΑ ΔΙΑΛΟΓΟ ΤΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ» ΜΕ ΤΗΝ «ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ»	61
3. Κοινωνιοψυχολογικές προοπτικές	66
3.1 Από την κοινωνιολογία στην κοινωνική ψυχολογία: οι δυνατότητες του κοινωνιοψυχολογικού βλέμματος	67
3.2 Η θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων	72
4. Ένα υστερόγραφο για την κοινωνική ψυχολογία, τον κοινωνικό έλεγχο και τη λογοτεχνία	81
4.1 Σημειώσεις για την ιδιαιτερότητα της λογοτεχνίας	83
4.2 κοινωνική ψυχολογία και λογοτεχνία: δυνατότητες και περιορισμοί	86
4.3 λογοτεχνία, κοινωνικός έλεγχος, κοινωνική ψυχολογία: χτίζοντας τις γέφυρες	92
4.4 Σημείωση για την παρέκκλιση στη λογοτεχνία και τη λογοτεχνία ως παρέκκλιση	100
5. Ανακεφαλαιώνοντας: Συμπεράσματα, παραλείψεις και προοπτικές	104
Βιβλιογραφία	114

1. Σημεία εκκίνησης

1.1 Προκαταρκτικές σημειώσεις για το πεδίο της εργασίας

*Everyone
Everyone around here
Everyone is so near
What's going on?*

*Everyone
Everyone is so near
Everyone has got the fear
What's going on?*

Thom Yorke, "The National Anthem"

Το ζήτημα της αυτονομίας του ατόμου αποτελεί αντικείμενο πολλών, ποικίλων και αλληλοσυγκρουόμενων αναζητήσεων της φιλοσοφίας. Η διαφαινόμενη διάσταση ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, οι δομές οργάνωσης τόσο των ατόμων όσο και της κοινωνίας ως σύνολο και, τέλος, οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ των διαφόρων επιπέδων συνειδητοποίησης του κόσμου αποτελούν αντικείμενα διερεύνησης των κοινωνικών επιστημών, τόσο ως συνόλου όσο και ως διακριτών επιστημονικών πειθαρχιών.

Οι διατυπωθείσες μέχρι σήμερα απόψεις αναγνωρίζουν σε γενικές γραμμές μια ποιοτική διαφοροποίηση του ατόμου από την κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα επισημαίνουν, καθεμιά με τον τρόπο της, πως άτομο χωρίς κοινωνία δεν υπάρχει – αλλά βέβαια και μια κοινωνία χωρίς άτομα είναι κάτι που δεν έχει νόημα να υπάρξει.

Απέναντι στο φόβο της έλλειψης συναίνεσης και συνοχής στον κοινωνικό χώρο, η έννοια *κοινωνικός έλεγχος* επινοήθηκε για να περιγράψει τις ρητές και άρρητες διαδικασίες που διασφαλίζουν αυτή τη συναίνεση και συνοχή.

Τι είναι όμως ο κοινωνικός έλεγχος; Τι περιλαμβάνει για τους κοινωνιολόγους, για τους νομικούς, για τους πολιτικούς επιστήμονες, για τους εγκληματολόγους, για τους ψυχολόγους; Πώς τον αντιμετωπίζει ο «κοινός»,

απλός και καθημερινός άνθρωπος, αυτός καθαυτός ο κοινωνός δηλαδή, το υποκείμενο (και αντικείμενο, ενίοτε) των ερευνών των κοινωνικών επιστημόνων; Πώς εμφανίζεται ο κοινωνικός έλεγχος στη διαδικασία της καλλιτεχνικής δημιουργίας και στο έργο τέχνης; Σε ποιον κοινωνικό έλεγχο αναφέρονται ο Κάφκα, ο Ντοστογιέφσκι, ο Κέρουακ, ο Όργουελ, ο Χάξλεϋ, ο Λέβι – για να περιοριστούμε μόνο στη λογοτεχνία; Και, για να επιστρέψουμε στο ζήτημα της αυτονομίας, τι είναι αυτό που κάνει την αυτονομία και τον κοινωνικό έλεγχο έννοιες αυτονόητα ασύμβατες για κάποιους και αναγκαία συμβατές για κάποιους άλλους;

Αν θέτουμε το τελευταίο αυτό ερώτημα, είναι γιατί το ζήτημα της αυτονομίας μάς απασχολεί ως πρόταγμα, καθώς θεωρούμε ότι αποτελεί βασικό θεμέλιο της άσκησης της ελευθερίας ως πρακτικής με τελικό στόχο την κατάκτηση της ανθρώπινης ευτυχίας ως συνειδητής πράξης. «Η αυτονομία, που δεν μπορεί ουσιαστικά να πραγματοποιηθεί παρά μόνο στο βαθμό που αρθρώνεται με την πολιτική αυτονομία, συνίσταται στην εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης του συνειδητού με το ασυνείδητο, μιας σχέσης που δεν θα καταργεί, καταστέλλει ή αγνοεί το ασυνείδητο, αλλά θα ανοίγει μια δίοδο ανάμεσα στις δύο αυτές αρχές, με σκοπό την κυριαρχία του συνειδητού πάνω στις ενορμήσεις» (Κέη 1998: 179). Τι θα σήμαινε αυτή η παραδοχή που αφορά το ατομικό επίπεδο αν εφαρμοζόταν στο κοινωνικό σώμα; Οι ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου τον βάζουν στην παράξενη θέση να αποτελεί γι' άλλους τον καλύτερο σύμμαχο και γι' άλλους τον χειρότερο εχθρό σ' αυτή την προσπάθεια προς την ανθρώπινη απελευθέρωση. Σε ποια από τις δυο όψεις βρίσκεται η αλήθεια; Και τι άλλο θα ήταν η αλήθεια σ' αυτή την περίπτωση παρά η αυτοσυνείδηση της πραγμάτωσης της αυτονομίας;

Τα ερωτήματα αυτά απαιτούν και έχουν κατά καιρούς λάβει πολύ περισσότερες, βαθύτερες και πιο εύστοχες απαντήσεις από αυτές που θα συναντήσει ο αναγνώστης στις επόμενες σελίδες. Κύριο μέλημά μας στο ανά χείρας πόνημα, ήταν να γίνει μια επισκόπηση των περιεχομένων που έχει λάβει ο όρος κοινωνικός έλεγχος στις κοινωνικές επιστήμες από κριτική σκοπιά, να διατυπωθούν ορισμένα σχόλια για τα περιεχόμενα αυτά και να συγκροτηθούν οι θεωρητικές υποθέσεις για μια διερεύνηση της κοινωνικής αναπαράστασης του κοινωνικού ελέγχου.

Σκοπός μας ήταν, έτσι, να επιδείξουμε τη χρησιμότητα μιας επαναπροσέγγισης του ζητήματος του κοινωνικού ελέγχου με το χαρακτηριστικό κοινωνιοψυχολογικό βλέμμα. Μια τέτοια προσέγγιση νομίζουμε ότι μπορεί να ανανεώσει τον προβληματισμό για τον κοινωνικό έλεγχο, θέτοντάς τον σε μια νέα και γονιμότερη βάση που ταιριάζει στη σημερινή θέση της έννοιας, αλλά και στη σημερινή αυτοτοποθέτηση των ίδιων των κοινωνικών επιστημών.

Θεωρήσαμε σκόπιμο να αρχίσουμε τη διαπραγμάτευση του θέματος από τις σχετικές αδυναμίες της κοινωνικής θεωρίας στην προσέγγιση του ζητήματος του κοινωνικού ελέγχου. Θέση μας είναιί ότι η φορτισμένη χρήση του όρου κοινωνικός έλεγχος στην καθημερινή ζωή και στην πολιτική σφαίρα είναι παράλληλη με την αντίστοιχα φορτισμένη χρήση του στην κοινωνική θεωρία. Τα ερωτήματα που συνοδεύουν κάθε αναφορά στον κοινωνικό έλεγχο στην επιστημονική σφαίρα (ποιος ασκεί κοινωνικό έλεγχο; σε ποιον τον ασκεί; με τι στόχο; με τι μέσα;) απαντώνται επίσης και στην πολιτική σφαίρα και στη σφαίρα της καθημερινότητας, και εκφράζονται ως συγκρούσεις συμφερόντων ατόμων και ομάδων. Κατά συνέπεια, οι αναφορές στον όρο κοινωνικός έλεγχος σημαίνουν

και μια τοποθέτηση έναντι αυτών των συγκρούσεων. Αυτό επιδιώκουμε να δείξουμε δια μέσου της μελέτης για την καταγωγή του όρου στις κοινωνικές επιστήμες.

Θέτοντας τις βάσεις για μια γενεαλογία του όρου κοινωνικός έλεγχος στις κοινωνικές επιστήμες, επιδιώκουμε να αποκαλύψουμε το πεδίο εκείνο που θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο ενασχόλησης της κοινωνικής ψυχολογίας. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι μια κοινωνιοψυχολογική προσέγγιση κάτω από το πρίσμα της θεωρίας των κοινωνικών αναπαραστάσεων, θα απαιτούσε έναν όρο σε κοινή χρήση. Επιδίωξή μας με τη συγκρότηση μιας γενεαλογίας του κοινωνικού ελέγχου στις κοινωνικές επιστήμες, προσπάθεια που δεν θα ολοκληρώσουμε εδώ, θα ήταν να δείξουμε πως ο όρος θα πρέπει να αφεθεί σε κοινή χρήση¹. Αυτό γιατί και στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας η χρήση του έχει υπάρξει κοινή, δηλαδή καθοριζόμενη από τις συγκρούσεις συμφερόντων ατόμων και ομάδων που ορίζουν ή υπόκεινται τον κοινωνικό έλεγχο (Cohen 1985, 1994, Melossi 1994, 2000α, Nelken 1994). Μια πλήρης κοινωνιοψυχολογική κάλυψη του ζητήματος δεν θα είχε επομένως νόημα. Προτιμήσαμε να τοποθετήσουμε σε ένα πλαίσιο τα ζητήματα που θεωρούμε ανοιχτά και να προτείνουμε ορισμένες κατευθύνσεις έρευνας, επιλέγοντας να παρουσιάσουμε ορισμένες από τις όψεις εκείνες της κοινωνιοψυχολογικής θεωρίας που διαθέτουν την απαραίτητη δυναμική για να καλύψουν τις ανάγκες της διερεύνησης.

Συμπληρωματικά στα προηγούμενα, και με την πρόθεση να συμβάλλουμε στο σχεδιασμό της μεθοδολογίας μιας τέτοιας κοινωνιοψυχολογικής έρευνας για τον κοινωνικό έλεγχο, επιτρέψαμε μια χρήσιμη παρέκβαση προς τη λογοτεχνία,

¹ Θα είχε ενδιαφέρον να προωθηθεί και ένας προβληματισμός για τον τρόπο με τον οποίο θα γίνει κάτι τέτοιο, αλλά ξεφεύγει από τους σκοπούς μας εδώ.

με αναπόδραστα υποκειμενικό και προκατειλημμένο χαρακτήρα. Στο σώμα της εργασίας προτιμήσαμε να τη θέσουμε ως ένα αποσπασματικό υστερόγραφο (τοποθετημένο πριν από τα συμπεράσματά μας, πάντως) το οποίο μόνο υπαινιγμούς μπορεί να κάνει, παρά την ευρύτητα του θέματος.

Το πραγματικό εύρος των ζητημάτων που αγγίξαμε ξεπερνά κατά πολύ τα όρια που από την αρχή είχαν τεθεί για την ανά χειρας εργασία. Πιστεύουμε όμως πως τα ερωτήματα στα οποία καταλήξαμε μπορούν ν' αποτελέσουν μια γόνιμη βάση για περαιτέρω διερευνήσεις. Θεωρούμε δηλαδή πως στις επόμενες σελίδες επιχειρούμε να θεμελιώσουμε ένα ερώτημα, του οποίου την απάντηση δε μπορούμε και ίσως δε χρειάζεται να δώσουμε εδώ.

Γιατί νομιμοποιούμαστε να μην ολοκληρώνουμε το εγχείρημά μας σε καμιά από τις τρεις κατευθύνσεις («κλασική» κοινωνική θεωρία, κοινωνική ψυχολογία, λογοτεχνία) προς τις οποίες κινηθήκαμε; Για το λόγο πως το εγχείρημά μας δεν ανήκει αποκλειστικά σε κανέναν από τους τρεις αυτούς χώρους. Οφείλουμε λοιπόν να διασαφηνίσουμε πρώτα το έδαφος που μας αφορά, τα τμήματα εκείνα των αυτόνομων εδαφών τα οποία θα μπορούσαν να ενταχθούν σ' αυτόν τον νέο (;) τόπο. Σε κάθε περίπτωση, η ολοκλήρωση σε οποιαδήποτε από τις παραπάνω κατευθύνσεις (πόσο μάλλον και στις τρεις), θα ξέφευγε από τα όρια της παρούσας εργασίας όπως αυτά τίθενται στις οδηγίες εκπόνησής της, ενώ δε θα εξυπηρετούσε το βασικό μας σκοπό: τον προσδιορισμό, τη χαρτογράφηση ενός εδάφους που μας αφορά στα σύνορα της κοινωνικής θεωρίας, της κοινωνικής ψυχολογίας και της λογοτεχνίας, τον εντοπισμό των όρων για ένα διάλογο ανάμεσα σ' αυτούς τους διαφορετικούς αλλά όχι ξένους μεταξύ τους χώρους.

Γνωρίζαμε εξ αρχής κι εξακολουθούμε να γνωρίζουμε ότι η προσπάθειά μας έχει εμφανή όρια, τα οποία έχει προσεγγίσει επικίνδυνα σε διάφορες στιγμές της. Το γεγονός αυτό δε μας εκπλήσσει, ούτε μας τρομάζει. Περισσότερο απ' όλα, μας κινητοποιεί ακόμη πιο πολύ στην κατεύθυνση της ολοκλήρωσης αυτής της χαρτογράφησης. Το αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας μένει να κριθεί.

1.2 Μια λογοτεχνική πρόκληση και ορισμένες εμπειρικές παρατηρήσεις

Μα το να δουλεύεις σημαίνει να επιχειρείς να σκεφτείς κάτι άλλο από αυτό που σκεφτόσουν πριν.

Michel Foucault

«Κόντεψε να φτάσει στη γέφυρα Σαιν-Κλου όταν τον σταμάτησε ένας τροχονόμος.

- Μα δεν έχετε φώτα; είπε ο άνθρωπος αυτός που έμοιαζε με τους άλλους.*
 - Ε; ρώτησε ο Διονύσης. Τι να τα κάνω; Βλέπω!*
 - Δεν είναι για να βλέπετε, είπε ο τροχονόμος. Είναι για να σας βλέπουν. Αν σας συμβεί κάνα ατύχημα, ε;*
 - Α; είπε ο Διονύσης. Ναι, είναι αλήθεια. Αλλά πώς δουλεύουν τα φώτα;*
 - Με δουλεύετε; του είπε ο βρωμερός μπασκίνας.*
 - Ακούστε, είπε ο Διονύσης, είμαι στ' αλήθεια πολύ βιαστικός. Δεν έχω καιρό γι' αστεία.*
 - Γυρεύοντας πας για κλήση, ε; είπε το ελεεινό τομάρι.*
 - Είστε υπερβολικά ενοχλητικός, απάντησε ο εποχούμενος λύκος.*
 - Ωραία, είπε το άθλιο υποκείμενο, την άρπαξες.*
- Άρχισε να βγάζει ένα καρνέ κι ένα στυλό και χαμήλωσε για μια στιγμή τη μουσούδα.*
- Όνομα; είπε σηκώνοντας το κεφάλι.*

Έπειτα σφύριξε τον ηχοσωλήνα του γιατί έβλεπε μακριά το γρήγορο ποδήλατο του Διονύση που είχε ορμήσει στην πλαγιά».

Boris Vian, «Ο λυκάνθρωπος»

Στο σύντομο αυτό απόσπασμα του διηγήματος του Boris Vian², εντοπίζει κανείς συγκεντρωμένα πολλά από τα χαρακτηριστικά μιας έννοιας που εμφανίζεται να παίζει ένα κυρίαρχο ρόλο στο λόγο των κοινωνικών επιστημών από τη μια, όσο και στον καθημερινό λόγο των ανθρώπων σε διάφορα επίπεδα της κοινωνικής τους ζωής.

Ο κοινωνικός έλεγχος συχνά θεωρείται η απαραίτητη προϋπόθεση για την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας ως σύνολο και για τη διατήρηση μιας κοινωνικής ευταξίας ικανής να επιτρέψει την συνέχιση της ύπαρξης αυτής. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, αν και το περιεχόμενο των επίσημων και άτυπων κοινωνικών κανόνων αφορά την κάθε κοινωνία ξεχωριστά, ο κοινωνικός έλεγχος είναι η *sine qua non* προϋπόθεση για να μπορούμε να μιλάμε για κοινωνική ζωή.

Άλλοτε πάλι, ο κοινωνικός έλεγχος θεωρείται ως ο χειρότερος εχθρός της ανάπτυξης της κοινωνίας ως σύνολο αλλά και του κάθε ατόμου ξεχωριστά. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεώρηση φέρεται να εκφράζει επιτακτικά, συχνά με τρόπο βίαιο, τα συμφέροντα εκείνων που διατηρούν τις κυρίαρχες κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές θέσεις.

Ο Vian, καλλιεργώντας το σεναριακό του εύρημα, κατορθώνει να συμπυκνώσει σε λίγες μόνο γραμμές πολλά από αυτά που θα μπορούσε να

² Ο Boris Vian υπήρξε ποιητής, μυθιστοριογράφος, μουσικός, κινηματογραφιστής, ηθοποιός, χρονογράφος. Από τις εικονοκλαστικές μορφές της παρισινής διάνοησης των δεκαετιών του '40 και του '50, παρέμεινε χαρακτηριστικά αυτόνομος, παρά τη σύνδεση του με τον Sartre και τους *Μοντέρνους Καιρούς*. Πέθανε στα 39 του το 1959, και πιστεύουμε πως το συγγραφικό του έργο

γράφει κανείς και για τις δυο αυτές θεωρήσεις του κοινωνικού ελέγχου, για τη φύση, τη δομή και τις λειτουργίες τους. Ο Διονύσης, ήρωας του διηγήματος, είναι ένας λυκάνθρωπος από την ανάποδη: ένας λύκος που γίνεται άνθρωπος τις νύχτες με πανσέληνο. Μεταξύ των περιπετειωδών επαφών του άκακου και καλλιεργημένου αυτού λύκου με τη σκληρή ανθρώπινη πραγματικότητα, είναι και η συνάντησή του με τον τροχονόμο, εκπρόσωπο ενός επίσημου κοινωνικού ελέγχου.

Η αλληλουχία της συνομιλίας είναι αποκαλυπτική: Ο τροχονόμος επισημαίνει τον κανόνα – το ποδήλατο θα πρέπει να έχει φώτα. Ο Διονύσης καταρχήν αμφισβητεί τη χρησιμότητά του – βλέπει μια χαρά. Ο τροχονόμος εξηγεί τη σκοπιμότητα του κανόνα – όχι η ορατότητα, αλλά η θεατότητα με τελικό στόχο την ασφάλεια (των υπολοίπων, κυρίως). Ο Διονύσης συναινεί και επιδιώκει μια «κοινωνικοποίηση» – πώς δουλεύουν τα φώτα; Ο τροχονόμος θεωρεί την προσπάθεια «κοινωνικοποίησης» καθυστερημένη ή κίβδηλη. Ο Διονύσης προτιμά την δοκιμασμένη αυτονομία του. Ο τροχονόμος απειλεί με καταναγκασμό και τελικά επιβάλλει ποινή για να εξασφαλίσει την πειθαρχία στον κανόνα. Ο Διονύσης (αποφασισμένος πια να μην έχει πολλά πάρε-δώσε με τους ανθρώπους) παρεκκλίνει από τον κανόνα, προτιμά να παραμείνει αθέατος, ανακτώντας βέβαια μια παρ' ολίγον χαμένη αυτονομία³ ...

Στις κοινωνικές επιστήμες ο όρος κοινωνικός έλεγχος έχει από νωρίς ευρύτατα χρησιμοποιηθεί. Μια επισκόπηση, ωστόσο, των αναφορών στον

μπορεί να ιδωθεί ως μια σπουδή στην αίσθηση του (μη) ανήκειν – κυρίως γιατί η ματιά και η ζωή του ήταν πάντα από την πλευρά του παρεκκλίνοντα.

³ Για το διήγημα αυτό του Βίση, θα μπορούσε κανείς να γράψει πολλά: το γιατί ο ήρωας είναι αυτόνομος, όπως και ο τρόπος που απέκτησε την αυτονομία του φαντάζουν εξαιρετικά ενδιαφέροντα ζητήματα. Γνωρίζουμε, βέβαια, πως μια διαπραγμάτευση ενός τέτοιου ζητήματος δεν χωρά στο πλαίσιο αυτής της εργασίας, γι' αυτό και δεν θα τη συμπεριλάβουμε εδώ.

κοινωνικό έλεγχο θα εντοπίσει διάφορους αντικρουόμενους ορισμούς, άλλους ευρύτερους κι άλλους στενότερους, προσκείμενους άλλοτε στην πρώτη κι άλλοτε στη δεύτερη από τις θεωρήσεις που αναφέρθηκαν νωρίτερα. Το περιεχόμενο του όρου, οι ερμηνείες στις οποίες έχει συμβάλλει, η φύση, η δομή και οι λειτουργίες του ποικίλλουν ανάλογα με το κοινωνικό και επιστημονικό περιβάλλον στο οποίο έχουν διατυπωθεί.

Έτσι κοινωνικός έλεγχος φέρεται να είναι, μεταξύ άλλων, τόσο ο γραπτός νόμος όσο και οι άγραφοι ηθικοί νόμοι, το βλέμμα του γείτονα και η τυφλή δικαιοσύνη, η πεμπτουσία του «κοινωνικού συμβολαίου» και η νόμιμη επιβολή της κρατικής βίας, η διαφύλαξη των χρηστών ηθών και η καταπάτηση της ανθρώπινης ελευθερίας και αξιοπρέπειας, ενώ φέρεται να ασκείται από την οικογένεια, το κράτος, τη γειτονιά, το σχολείο, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, την αστυνομία, τα δικαστήρια, τα ολοκληρωτικά ιδρύματα, το στενότερο ή ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον, αλλά και από το ίδιο το άτομο όταν αυτοελέγχεται για να διασφαλίσει τη συμμετοχή του στα κοινωνικά δρώμενα.

Όπως γίνεται φανερό, ο κοινωνικός έλεγχος είναι ένας φορτισμένος όρος, πρώτα πολιτικός και αργότερα επιστημονικός και μια έννοια συνυφασμένη με τις σύγχρονες κοινωνίες όπως αυτές διαμορφώθηκαν σταδιακά τους δύο περίπου προηγούμενους αιώνες στον δυτικό κόσμο.

2. Κοινωνικές επιστήμες, κοινωνικός έλεγχος και η κοινωνική θεωρία

2.1 Μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Στην ενότητα αυτή θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε τις θεωρητικές συνθήκες κάτω από τις οποίες εμφανίζεται ο όρος κοινωνικός έλεγχος την εποχή της συγκρότησης του «σύγχρονου δυτικού κόσμου» και να παρουσιάσουμε ορισμένα από τα περιεχόμενα που έχει λάβει στις κοινωνικές επιστήμες. Όσον αφορά τις θεωρητικές συνθήκες, συγκλίνουμε με μια ιστορία της φιλοσοφίας. Για τα περιεχόμενα του όρου, θα αναφερόμαστε ενδεικτικά στην κοινωνιολογία, στα πλαίσια της οποίας δημιουργήθηκε, και στην εγκληματολογία που τον έχει κατά κόρον, αν και με ειδικό τρόπο, χρησιμοποιήσει.

Θα είμαστε αποσπασματικοί και επιλεκτικοί, γιατί ο ακριβής μας στόχος δεν είναι να προσδιορίσουμε επακριβώς *μία* έννοια του κοινωνικού ελέγχου, παρά να επιδείξουμε την πληθώρα και ενίοτε την αντιφατικότητα των περιεχομένων που έχει πάρει κατά καιρούς. Μια ιστορία των εμφανίσεων του όρου στο corpus των κοινωνικών επιστημών, δεν θα εξυπηρετούσε τον σκοπό μας⁴. Αντίθετα, πιστεύουμε πως μια γενεαλογία του όρου μπορεί να αποκαλύψει τις πολλαπλές πραγματικότητές του. Σ' αυτή την πρώτη και σύντομη προσέγγιση του ζητήματος, οι μέχρι τώρα ιστορίες των εμφανίσεων του όρου θ' αποτελέσουν πρωτογενές υλικό για ορισμένες επισημάνσεις και υποθέσεις εργασίας.

Θα πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε πως «[η] γνωστική ιδιοποίηση του φυσικού και κοινωνικού περιβάλλοντος, είτε αυτή γίνεται από τον επιστήμονα είτε από τον κοινό άνθρωπο, διαμεσολαβείται από τις κοινωνικές αναπαραστάσεις» (Μαντόγλου 1995β: 51). Ο ειδικός χαρακτήρας της επιστημονικής σκέψης, οι

μέθοδοι, τα κριτήριά της, οι όροι των περιγραφών που παράγει, η συνεκτικότητα, η διάρκειά της, μας επιτρέπουν να διακρίνουμε τις «επιστημονικές» από τις «πρακτικές» κοινωνικές αναπαραστάσεις, οι οποίες είναι συνήθως απλουστευμένες, προφορικές και αναφερόμενες στην φυσική τάξη των πραγμάτων (Moscovici 1999, 1986, Moscovici/Hewstone 1984, Μαντόγλου 1995α, 1995β). Δεν μπορεί κανείς να υποστηρίξει πως η επιστήμη παράγει, διαμέσου μιας «αντικειμενικότητας» την «απόλυτη αλήθεια». Πώς θα δικαιολογούσαμε τότε την πρόοδο και ανανέωση της επιστήμης, την ανατροπή παλαιότερων θεωριών οι οποίες, θεωρούμενες ως έγκυρες, καθόρισαν την εξέλιξη της ζωής σε διάφορες χρονικές στιγμές; Πώς θα αποφεύγαμε να βάλουμε τους εαυτούς μας «στην ίδια θέση με τους γιατρούς της Αναγέννησης που αρνιόντουσαν να κουράρουν τη σύφιλη επειδή ο Γαληνός δεν είχε πει τίποτα γι' αυτήν» (Frye 1957, αναφέρεται στο Μαρτινίδης 1982: 135);

Σύμφωνα με τη θεώρηση του Michel Foucault, κάτω από την καθοριστική επίδραση της *Γενεαλογίας της ηθικής* του Friedrich Nietzsche, η γενεαλογική μέθοδος φέρει τα εξής πέντε βασικά χαρακτηριστικά που τη διαχωρίζουν τόσο από την επιστήμη της ιστορίας, όσο και από τον κακώς εννοούμενο ιστορικισμό⁵:

⁴ Εξάλλου αυτό είναι κάτι που έχει ήδη γίνει επανειλημμένα και με πολύ μεγαλύτερη πληρότητα από αυτήν που θα μπορούσαμε εδώ να επιτύχουμε. Βλ. για παράδειγμα Janowitz 1975, Janowitz 1978, Pfohl 1994, Λαμπροπούλου 1994.

⁵ Ο Foucault σημειώνει: «[τα έργα μου] είναι μελέτες ιστορίας κι όχι εργασίες ιστορικού» (αναφέρεται στο Farge 1985: 23). Σημειώνει επίσης σχετικά με τον ιστορικισμό: «Νομίζω ότι υπάρχει μια διαδεδομένη και εύκολη τάση την οποία πρέπει να καταπολεμήσουμε. Η τάση αυτή είναι να χαρακτηρίζουμε κάθε πρωτόφαντο πράγμα σαν τον κυριότερο εχθρό, σαν να ήταν ανέκαθεν η κυριότερη μορφή καταπίεσης από την οποία πρέπει να απελευθερωθούμε. Αυτή η απλή στάση έχει ορισμένες επικίνδυνες συνέπειες: πρώτον, μια κλίση να αναζητάμε κάποια φτηνή μορφή αρχαϊσμού ή κάποιες φανταστικές παρωχημένες μορφές ευτυχίας τις οποίες ποτέ δεν είχαν οι άνθρωποι. Για παράδειγμα, στους τομείς που μ' ενδιαφέρουν, είναι πολύ διασκεδαστικό να δει κανείς πώς περιγράφεται η σύγχρονη σεξουαλικότητα σαν κάτι εντελώς φρικτό. Να σκέφτεσαι πως σήμερα μπορεί κανείς να κάνει έρωτα μόνο όταν κλείσει την τηλεόραση! Και μόνο σε κρεβάτια που παράγονται μαζικά! "Όχι σαν εκείνη τη θαυμάσια εποχή όπου ...". Λοιπόν, τι να πούμε για κείνες τις θαυμάσιες εποχές όπου οι άνθρωποι δούλευαν δεκαοχτώ ώρες τη ημέρα και κοιμόνταν έξι μαζί σ' ένα κρεβάτι, αν ήταν τυχεροί να 'χουν κρεβάτι!

- α. Η γενεαλογία δεν είναι αναζήτηση των απαρχών.
- β. Η γενεαλογία είναι ανάλυση της καταγωγής ως τέτοια τοποθετείται στην διάρθρωση σώματος και ιστορίας.
- γ. Η γενεαλογία κατανοεί την εμφάνιση μιας ιστορικής ανάπτυξης όχι ως την παρουσία ενός σκοπού που πραγματοποιείται στο τέλος μιας διαδικασίας (τελεολογία) αλλά ως μια διαδοχή συστημάτων ερμηνείας-καθυπόταξης.
- δ. Η γενεαλογία συλλαμβάνεται ως «ενεργός ιστορία» και συχνά ως «ιστορικό νήμα» ή «ιστορική αίσθηση».
- ε. Η γενεαλογία αντιτίθεται στην ιστορία-ως-γνώση και στρέφεται εναντίον της αλήθειας⁶ (Τρουλινού c1989: 15-21).

Πρόκειται λοιπόν για μια μέθοδο της οποίας η χρησιμότητα και η καινοτομία έγκειται στο γεγονός ότι επισημαίνει την ασυνέχεια μεταξύ αρχικών αιτιών και τελικών χρησιμοτήτων, την καθοριστική δύναμη των συστημάτων καθυπόταξης-ερμηνείας, το δυναμικό χαρακτήρα της διαπραγμάτευσης της αλλαγής και γι' αυτό έρχεται σε σύγκρουση με τις μεταφυσικές και ιδεαλιστικές φιλοσοφίες που κατακρίνει ο Nietzsche:

... δεν υπάρχει σημαντικότερη αρχή για οποιαδήποτε ιστοριογραφία από τούτη που χρειάστηκε τόση προσπάθεια για να αποκτηθεί και που έπρεπε πραγματικά τώρα να αποκτηθεί: ότι, δηλαδή, η γενεσιουργός αιτία ενός πράγματος και η τελική

Σ' αυτό το μίσος του παρόντος ή του πρόσφατου παρελθόντος υπάρχει μια επικίνδυνη τάση επίκλησης ενός τελείως μυθικού παρελθόντος. Δεύτερον, υπάρχει το πρόβλημα που έθεσε ο Habermas: αν εγκαταλείψουμε το έργο του Kant ή του Weber λ.χ., διατρέχουμε τον κίνδυνο να κυλήσουμε στον ανορθολογισμό» (Foucault 1987: 60-61).

⁶ Όπου αλήθεια είναι «το σύνολο των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους χωρίζεται το αληθές από το ψευδές και αποδίδονται ειδικά αποτελέσματα εξουσίας στο αληθές» (Foucault 1987: 35-36). Για το ζήτημα της αλήθειας στον Foucault βλ. ενότητα 2.5.2.

του χρησιμότητα, η πραγματική του χρήση και τοποθέτηση σε ένα σύστημα σκοπών, είναι δυο πράγματα εντελώς ξεχωριστά: ότι καθετί που υπάρχει, που έχει εμφανιστεί στον κόσμο μ' οποιονδήποτε τρόπο, ερμηνεύεται και επανερμηνεύεται για καινούργιους σκοπούς, κατάσχεται, μεταμορφώνεται και επανακτάται για να χρησιμοποιηθεί διαφορετικά από μια δύναμη ανώτερή του: ότι όλα τα γεγονότα του οργανικού κόσμου είναι μια καθυπόταξη, μια *κυριάρχηση*, και κάθε καθυπόταξη και κυριάρχηση συνεπάγονται μια νέα ερμηνεία, μια διευθέτηση, όπου κάθε προηγούμενο «νόημα» και «σκοπός» αναγκαστικά συσκοτίζονται ή και απαλείφονται. (...) [Η] «εξέλιξη» ενός πράγματος, ενός εθίμου, ενός οργάνου, δεν αποτελεί καθόλου πρόοδο προς ένα σκοπό, κι ακόμα λιγότερο μια λογική πρόοδο που ακολουθεί τον συντομότερο δρόμο και έχει τη μικρότερη δαπάνη δυνάμεων – αλλά είναι μάλλον μια διαδοχή από περισσότερο ή λιγότερο βαθιές, περισσότερο ή λιγότερο ανεξάρτητες μεταξύ τους διαδικασίες καθυπόταξης, υπολογίζοντας μαζί και τις αντιστάσεις που υψώνονται εναντίον τους, τις απόπειρες μετασχηματισμού που γίνονται με σκοπό την άμυνα και την αντίδραση και τα αποτελέσματα των επιτυχών αντενεργειών. Η μορφή είναι ρευστή, αλλά το «νόημα» ακόμη πιο ρευστό (Nietzsche c1989: 134-135).

Με αυτό το πνεύμα, αλλά όχι και με την απαιτούμενη μεθοδολογική αυστηρότητα επιχειρούμε στις επόμενες σελίδες να σημειώσουμε σταθμούς της καταγωγής και αυτής της εικονικής κατά τους Foucault και Nietzsche «εξέλιξης» του όρου. Στόχος μας είναι να επισημάνουμε ορισμένους κεντρικούς άξονες της διαπραγμάτευσης του περιεχομένου του όρου κοινωνικός έλεγχος οι οποίοι επέτρεψαν την εμφάνιση πολλών και αντιφατικών χρήσεων του.

2.2 Το βάρος του παρελθόντος: παρατηρήσεις για την ταυτότητα μιας «θετικής» εποχής

Η κοινωνιολογική πρακτική ... απαιτεί την επίκληση αυτού που ο C. Wright Mills έχει ορθώς αποκαλέσει «κοινωνιολογική φαντασία». [...] Με τον όρο αυτό εννοώ τις διάφορες συσχετιζόμενες μορφές αίσθησης, που είναι απαραίτητες στην κοινωνιολογική ανάλυση όπως εγώ την αντιλαμβάνομαι. Η κατανόηση του κοινωνικού κόσμου, δηλαδή των νόμων που διέπουν τις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες – τη σημερινή κοινωνία, όπως για πρώτη φορά διαμορφώθηκε στη Δύση – μπορεί να επιτευχθεί μόνο με βάση μια τριπλή άσκηση της φαντασίας. Αυτές οι μορφές κοινωνιολογικής φαντασίας απαιτούν την ιστορική, ανθρωπολογική και κριτική αίσθηση.

Giddens (1989: 39)

Οι πρώτες σύγχρονες εισαγωγές του όρου κοινωνικός έλεγχος είναι αυτές του Auguste Comte και του Lester Franc, ενώ η ευρύτερη χρησιμοποίησή του και η συστηματοποίηση ενός περιεχομένου γι' αυτόν προκύπτει στο γύρισμα του 20^{ου} αιώνα: πρώτος μνημονεύεται συνήθως ο αμερικανός Ross, ο οποίος μετά από μερικά άρθρα στο νέο, τότε, *American Journal of Sociology* δημοσιεύει το 1901 το έργο του *Social control. A survey of the foundations of order* (Pitts 1968: 382, Janowitz 1975: 88-89, Λαμπροπούλου 1994: 22-25). Μας φαίνεται θεμελιώδης εδώ η παρατήρηση ότι ο όρος εισάγεται στην κοινωνιολογική προβληματική από τις απαρχές της σύγχρονης κοινωνιολογίας. Την εποχή αυτή συγκροτούνται οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, με τις οποίες είναι άρρηκτα συνδεδεμένη η κοινωνιολογία ως επιστήμη: «Η κοινωνιολογία είναι μία κοινωνική επιστήμη, η οποία επικεντρώνεται κυρίως στη μελέτη των κοινωνικών θεσμών, που δημιουργήθηκαν από το βιομηχανικό μετασχηματισμό των δύο ή τριών προηγούμενων αιώνων» (Giddens 1989: 35).

Η συγκρότηση των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών δεν είναι ζήτημα μονόπλευρο και μονοσήμαντο: η εκβιομηχάνιση και η επικράτηση του καπιταλισμού ως κυρίαρχου οικονομικού συστήματος συνοδεύτηκε από μια

αντίστοιχη «κουλτούρα», έναν αντίστοιχο «τρόπο ζωής», ένα ιδεολογικό σύστημα, δηλαδή. Οι σχέσεις κυριαρχίας που αναπτύχθηκαν σ' ένα τέτοιο σύστημα εκφράστηκαν, ενισχύθηκαν και αναπαράγονται από την πολιτική διάσταση των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Κυρίαρχη έκφραση αυτής της πολιτικής διάστασης, κυριότερος πολιτικός θεσμός, είναι το κράτος (Πουλαντζάς 1990: 196 κε). Το κράτος δεν είναι ο μόνος θεσμός που διαθέτει ένα σύστημα κοινωνικού ελέγχου που κατατείνει να καταστήσει ενεργό και αποτελεσματική την εξουσία που ασκείται στα πλαίσιά του. «Οι πολιτικοί θεσμοί όμως διαφέρουν από τους άλλους κατά το ότι είναι επιπλέον φορείς παραγωγής και φορείς εφαρμογής συστημάτων κοινωνικού ελέγχου που ασκείται έξω από τα δικά τους πλαίσια, στα όρια που ασκείται και η προς τα έξω εξουσία τους» (Τσαούσης 1996: 474).

2.2.1 Ο HEGEL ΓΙΑ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Για τον Hegel, «το σύνολο των κειμένων του [οποίου] αναμφίβολα συγκροτεί μια κριτική σύνοψη του δυτικού πολιτισμού, των θριάμβων του, των κενών του, των αντιφάσεών του, των δολιοτήτων και των ψευδολογιών του» (Châtelet 1990: 106), το Κράτος είναι «η πραγμάτωση της φιλοσοφίας, (...) το Πνεύμα εν ενεργεία» (Châtelet 1990: 100).

Για το ερμηνευτικό σχέδιο του Hegel, η οικογένεια και η ατομική ιδιοκτησία (η οποία παίρνει τη διπλή μορφή των παιδιών και της περιουσίας) είναι το κοινωνικό κύτταρο (Châtelet 1990: 101). Το νόημα του κόσμου για τον αντικειμενικό ιδεαλισμό του Hegel, όμως, είναι το Πνεύμα⁷: «Η ηθική υπόσταση,

⁷ Η τοποθέτηση του Πνεύματος, της Ιδέας στο κέντρο της κινητικότητας του κόσμου καταφέρνει να τον ακινητοποιήσει. Μα τι είναι η Ιδέα; Να πώς έχει συνοψιστεί η εγκελιανή προβληματική:

ως περιέχουσα την αυτοελεγχόμενη συνείδηση ενωμένη με την έννοιά της, είναι το πραγματικό πνεύμα μιας οικογένειας κι' ενός λαού» (Hegel [1821]: 176). Το πνεύμα αυτό εκφράζεται: «Η ηθική πρόθεση, ως θεμέλιο της πολιτικής τάξης, γίνεται συγκεκριμένη μόνο μέσα στους κόλπους της ίδιας της κοινωνικής δραστηριότητας» (Châtelet 1990: 102) και εκδηλώνεται στην κοινωνία των πολιτών (*bürgerliche Gesellschaft*), η οποία διακανονίζει τις ατομικές και οικογενειακές δραστηριότητες (Châtelet 1990: 102-103).

Αυτή η *Κοινωνία των πολιτών* για τον Hegel δεν είναι βασικά πολιτική, με τον τρόπο που την οραματίζονται οι άγγλοι και γάλλοι πολιτικοί φιλόσοφοι του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, αλλά μάλλον οικονομική και στηρίζεται στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας όπως αναπτύσσεται εκεί:

Την έννοια της [κοινωνίας των πολιτών] (*bürgerliche Gesellschaft*) δανείστηκε ... ο Hegel από τους Γάλλους και Άγγλους κλασικούς οικονομολόγους οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο *société civile* ή *civil society* για να δηλώσουν το σύνολο της υλικής και οικονομικής ζωής του ανθρώπου. Γι' αυτό και ο Γερμανός φιλόσοφος αποδίδει στον όρο οικονομική κυρίως σημασία, σε αντίθεση προς τους Άγγλους και Γάλλους πολιτικούς φιλοσόφους του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα για τους οποίους ... η *société civile* ήταν κατηγορία βασικά πολιτική, και αντιδιαστέλλοταν προς την φυσική κατάσταση του ανθρώπου (Μανιτάκης 1980: 30).

... η απόλυτη Ιδέα, ως ενότητα της θεωρίας (γνώσης) και της πράξης (δημιουργικής δράσης), είναι επιστροφή στη Ζωή, όμως μέσα στην καθολικότητα, μέσα στην πληρότητα του γινώσκειν. «Μέσα στο Έτερό της η απόλυτη Ιδέα έχει ως αντικείμενο την ίδια της την αντικειμενικότητα», δηλαδή το έργο της που την εκφράζει. Τα υπόλοιπα είναι λάθος, σκοτάδι, δοξασία, καπρίτσιο. Μόνο η απόλυτη Ιδέα αποτελεί ταυτόχρονα είναι και ζωή, ζωή και αλήθεια, ολότητα: «Είναι το μόνο αντικείμενο της φιλοσοφίας». Υπέρτατη σύνθεση, ανυψώνεται πάνω σ' ένα οικοδόμημα θέσεων και αντιθέσεων, που το ορθώνει για να δειχτεί. Είναι ολότητα ιεραρχημένη και δομημένη. Είναι όλα τα στοιχεία και μαζί το Όλον που τα συναρμολογεί και τα συγκολλάει (Lefebvre 1991: 323).

Το Κράτος έρχεται με τη σειρά του «ως ορθολογικότητα εν ενεργεία, [και] οργανώνει την *Κοινωνία των πολιτών*» (Châtelet 1990: 103). Δεν αποτελεί αποτέλεσμα κάποιου ρητού συμβολαίου, αλλά εκφράζει, ή, για την ακρίβεια, *είναι* το Πνεύμα:

Το Κράτος δεν βασίζεται καθόλου σε κάποιο ρητό *συμβόλαιο*, που δεσμεύει τον καθένα με όλους και όλους με τον καθένα, ή, κατά τρόπο αμοιβαίο, το άτομο με την κυβέρνηση· και η καθολική θέληση του όλου δεν είναι η ρητή θέληση του ατόμου, αλλά η απόλυτη καθολική θέληση, η οποία επιβάλλεται στα άτομα από μόνη της και για τον εαυτό της (Hegel 1963: 64).

Γι' αυτόν τον λόγο το Κράτος αποτελεί για τον Hegel την πραγμάτωση, άρα και ένα τέλος της φιλοσοφίας – *η πραγματικότητα γίνεται πια η φαινομενική μορφή της Ιδέας* (Châtelet 1990: 100-105). Από αυτή την άποψη, το Κράτος μπορεί πια να θεωρείται υπόθεση σημαντικότερη της κοινωνίας των πολιτών (*bürgerliche Gesellschaft*): η κοινωνία των πολιτών είναι μέρος της σκαλωσιάς θέσεων και αντιθέσεων που το Κράτος ορθώνει για να δειχτεί τη στιγμή της ολοκλήρωσης του χτισίματός του.

Αν και το ιδεαλιστικό «Πνεύμα» του Hegel αγγίζει τα όριά του και καταρρέει την ώρα που «η απόλυτη καθολική θέληση επιβάλλεται στα άτομα από μόνη της και για τον εαυτό της», ωστόσο αξίζει να συγκρατήσουμε ορισμένα ζητήματα που θίγει ο Hegel:

- α. Το κοινωνικό κύτταρο, η οικογένεια, είναι προϊόν της ατομικής ιδιοκτησίας (με τη μορφή της περιουσίας) – και την παράγει επίσης (με τη μορφή της φυσικής αναπαραγωγής, των παιδιών).

β. Η κοινωνία των πολιτών είναι αποτέλεσμα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

γ. Το Κράτος αποτελεί την έκφραση μιας (ρυθμιστικής) ορθολογικότητας.

δ. Το Κράτος δεν είναι η κοινωνία των πολιτών, ούτε η κοινωνία των πολιτών είναι το Κράτος· παρ' όλ' αυτά, «ο εγγελισμός ... εμφανίζεται ως η υπέρτατη, συντελεσμένη και αναγνωρισμένη ταυτότητα ανάμεσα ... στην κοινωνία πολιτών και στην πολιτεία» (Lefebvre 1991: 326).

Οι λιγότερο ή περισσότερο ρητές αυτές τοποθετήσεις του Hegel, βρίσκονται πάντοτε εντός της προβληματικής «του υποκειμένου και της ουσίας, [υπό μια] θεωρητική μορφή» – και τα πιθανά διλήμματα λύνονται με τη θέση του απόλυτου Πνεύματος ως υποκειμένου-ουσίας. Η κριτική που αναπτύσσει απέναντί του ο «αριστερός εγγελισμός» και ο Feuerbach, εξακολουθεί να κινείται στην ίδια προβληματική, αλλά λύνει το δίλημμα με μια *εμπειρική* μορφή, θέτοντας δηλαδή στη θέση του εγγεληνού απόλυτου Πνεύματος το «συγκεκριμένο υποκείμενο». Κι οι δυο αυτές απόψεις, όμως, συνιστούν κατά μια άποψη όψεις ενός ιδεαλισμού (Πουλαντζάς 1990: 189).

2.2.2 Ο MARX ΓΙΑ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Ο Karl Marx έρχεται να επισημάνει την *σε τελική ανάλυση* δεσπόζουσα θέση της οικονομικής σφαίρας, δηλαδή της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας στη συγκρότηση και την ιεράρχηση των κοινωνικών σχέσεων γενικά:

Για τον Marx κάθε μορφή κοινωνίας είναι δομή που απαρτίζεται από ορισμένα αντικειμενικά επίπεδα (συνοπτικότητα, από το οικονομικό, το πολιτικό, το

ιδεολογικό), δομή στο εσωτερικό της οποίας ένα επίπεδο έχει πάντα δεσπόζοντα ρόλο, ένα ρόλο που σε τελευταία ανάλυση καθορίζει το όλο: αυτό είναι το οικονομικό. Αλλά το οικονομικό δεν ξαναπαίρνει εδώ τον ρόλο που είχε η ουσία-υποκείμενο. Το πολιτικό και το ιδεολογικό δεν είναι απλή έκφραση του οικονομικού: κατέχουν μια ιδιάζουσα αυτενέργεια και μια σχετική αυτονομία. Η αντικειμενική οργάνωση αυτών των επιπέδων καθορίζει την κατανομή των «ανθρώπων» σε *κοινωνικές τάξεις*. Στον Marx δεν υπάρχει ίχνος ανθρωπιστικής ανθρωπολογίας των «ανθρώπων» και των «ατόμων»: οι «άνθρωποι» δεν συγκροτούν μια ουσία, αλλά είναι ιστορικά το σύνολο των κοινωνικών τους προσδιορισμών. Μέσα στις κοινωνίες που είναι διαιρεμένες σε τάξεις υπάρχουν ως μέλη των κοινωνικών τάξεων. Η ίδια η ιστορία δεν είναι η ευθύγραμμη ανάπτυξη μιας ουσίας, παρά συνιστά μια *διαδικασία* θεμελιωμένη στην *πάλη των τάξεων*. Αυτή η πάλη των τάξεων, ξεκινώντας από αντικειμενικές συνθήκες ιστορικά καθορισμένες, μεταμορφώνει τα κοινωνικά συστήματα και προκαλεί το *πέρασμα* από το ένα κοινωνικό σύστημα στο άλλο (Πουλαντζάς 1990: 189-190).

Για τους Marx και Engels, το Κράτος είναι η οργάνωση της κοινωνίας και η «επίσημη περίληψή» της, αλλά ταυτόχρονα είναι και ένα τμήμα της που υψώνεται πάνω από αυτήν. Δεν ανατρέπεται εδώ η εγελιανή άποψη ότι το Κράτος αποτελεί την έκφραση μιας ρυθμιστικής ορθολογικότητας, αλλά προσδιορίζεται το αντικείμενο της ρύθμισης και οι αρχές της ορθολογικότητας αυτής, που δεν είναι ούτε υπερβατικές, ούτε εγγενείς στην κοινωνία (Balandier 1990: 182):

Το γεγονός ότι το Κράτος κατέχει λειτουργίες οικονομικές – δημοσιονομία, παρέμβαση στην εκβιομηχάνιση κτλ. –, πολιτικές και ιδεολογικές, που απορρέουν

από το ρόλο του ως συνεκτικού παράγοντα ενός κοινωνικού σχηματισμού, δεν σημαίνει ότι αυτές οι λειτουργίες είναι «ουδέτερες». Αντίθετα, το Κράτος εμφανίζεται ως ιδιόμορφος μηχανισμός μέσα στις κοινωνίες που είναι διαιρεμένες σε τάξεις, δηλαδή μέσα στις κοινωνίες που χαρακτηρίζονται από την *ταξική πολιτική κυριαρχία*. (...) Δεν υπάρχει «ουδέτερο» κράτος: κάθε Κράτος είναι ταξικό Κράτος. Οι διάφορες λειτουργίες του καθορίζονται πάντα από τα συμφέροντα της ή των αρχουσών τάξεων, εκείνων που κατέχουν την *κρατική εξουσία* (Πουλαντζάς 1990: 208).

Ο κρατικός μηχανισμός, εκφραστής της κρατικής και ταξικής κυριαρχίας για τον Marx, απαρτίζεται από τον κατασταλτικό κρατικό μηχανισμό με τους ειδικούς του κλάδους (στρατός, αστυνομία, δικαστική εξουσία, διοίκηση), και από τους λεγόμενους ιδεολογικούς μηχανισμούς (εκπαίδευση, εκκλησίες, πολιτικά κόμματα, μέσα ενημέρωσης): αυτοί οι μηχανισμοί, ανεξάρτητα από τον τυπικά ιδιωτικό ή δημόσιο χαρακτήρα τους, αποτελούν κρατικούς μηχανισμούς (Πουλαντζάς 1990: 211-212).

Οι εκάστοτε κυρίαρχες ιδέες, ο εκάστοτε κυρίαρχος επιστημονικός και φιλοσοφικός λόγος, δεν είναι παρά οι ιδέες της εκάστοτε κυρίαρχης τάξης (Marx/Engels 1975: 94). Σ' αυτό το λόγο απεικονίζεται η «*ιδιάζουσα εσωτερική ενότητα, που είναι μια ενότητα ταξικής εξουσίας: εξουσίας της ηγεμονικής τάξης ή μερίδας*» (Πουλαντζάς 1990: 213-214):

Λόγου χάρη, σε μίαν εποχή και σε μία χώρα όπου η βασιλική εξουσία, η αριστοκρατία και η αστική τάξη αγωνίζονται για την κυριαρχία και όπου επομένως η κυριαρχία είναι μοιρασμένη [μεταξύ τους], η θεωρία της διάκρισης των εξουσιών

αποδειχνεται σαν η κυρίαρχη ιδέα και εκφράζεται σαν ένας «αιώνιος νόμος» (Marx/Engels 1975: 94).

Πάνω σ' αυτή τη διανοητική γραμμή επιτυγχάνεται η ανατροπή των αρχών της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας όπως εκφράζεται από τον Hegel και η στροφή σε μια διαφορετική κατεύθυνση:

Εντελώς αντίθετα προς τη γερμανική φιλοσοφία που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, εδώ ανεβαίνουμε από τη γη στον ουρανό. Αυτό σημαίνει ότι δεν ξεκινάμε από το τι λένε, φαντάζονται, αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι, ούτε από τους ανθρώπους έτσι όπως άλλοι τους περιγράφουν, τους σκέφτονται, τους φαντάζονται, τους αντιλαμβάνονται, για να φτάσουμε ύστερα στους ανθρώπους με σάρκα και οστά. Ξεκινάμε από τους πραγματικούς, δραστήριους ανθρώπους, και πάνω στη βάση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής τους δείχνουμε την ανάπτυξη των ιδεολογικών αντανakλάσεων και απηχήσεων της διαδικασίας της ζωής. (...) Δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή, αλλά η ζωή καθορίζει τη συνείδηση (Marx/Engels 1975: 67-68).

2.2.3 Ο COMTE, Ο ΘΕΤΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ

Κατόπιν αυτών των δυο γεμάτων ένταση φιλοσοφικών τοποθετήσεων⁸ έρχεται η ιστορική παραγωγή της κλασικής κοινωνιολογικής θεωρίας. Κι όμως, είναι απότοκο μιας άλλης φιλοσοφίας, κι ενός διαφορετικού πολιτικού, κοινωνικού

⁸ Θα πρέπει βέβαια να επισημάνουμε και τις συγκεκριμένες πολιτικές συνέπειες (ή συνιστώσες;) των φιλοσοφικών αυτών τοποθετήσεων, οι οποίες είναι βαθύτατα συνδεδεμένες με το πνεύμα της εποχής και των τόπων τους. Ο Hegel υπήρξε επίσημος φιλόσοφος του πρωσικού κράτους (το οποίο έβλεπε ως την πραγμάτωση της φιλοσοφίας του), ενώ η πολιτική δραστηριοποίηση του Marx και οι πραγματικές συνέπειες των κινήσεων του είναι κάτι περισσότερο από γνωστές.

και επιστημονικού περιβάλλοντος. Στις ρίζες της κλασικής κοινωνιολογικής θεωρίας, θα εντοπίσουμε την χαρακτηριστική «κοινωνική φυσική» του Auguste Comte. Για τον Comte, «κεντρικό πρόβλημα της κοινωνιολογικής ανάλυσης ήταν η επίδραση της εκβιομηχάνισης στην κοινωνική τάξη [social order] και οι συνέπειες της προκύπτουσας ατομικότητας [individualism] πάνω στην ηθική τάξη» (Janowitz 1975: 87).

Η κοινωνική φυσική είναι ο τόπος της κορύφωσης του ανακεφαλαιωτικού σχεδίου του Comte. Το σχέδιο αυτό εκφράζεται χαρακτηριστικά στις *Παραδόσεις θετικής φιλοσοφίας* (1830-1842). Ο Comte ανακεφαλαιώνει τα μέχρι τότε επιτεύγματα των επιστημών, συγκροτώντας ένα ολικό σύστημα θέασης των επιστημονικών κλάδων, έναν χάρτη του κόσμου επί του οποίου κάθε επιστήμη κατέχει, δικαιούται να κατέχει, έναν συγκεκριμένο χώρο (Serres 1991: 234-245). Σκοπός του δεν είναι να δημιουργήσει τις δυνατότητες για μια παραπέρα εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης, αλλά, αντίθετα, να προστατευτεί και να προστατεύσει τον κόσμο οριστικά από τις ιστορικές περιπλοκές οι οποίες καθυστερούν την πρόοδο προς την ικανοποίηση των ηθικών απαιτήσεων του ανθρώπου (Verdenal 1990: 110-111, Τσαούσης 1996: 22).

Έτσι, «η εγκυκλοπαίδεια των επιστημών ακριβείας του Auguste Comte [πεθαίνει] τη μέρα κιόλας που γεννήθηκε», καθώς ανακεφαλαιώνοντας «απαγορεύει αυτό που, για μας, έγινε το μέλλον εκείνου του παρόντος» (Serres 1991: 219-220). Ο Comte δεν ανήκει στο ρεύμα του Διαφωτισμού του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα⁹.

⁹ Για μια σύνοψη του πνευματικού κλίματος στην Ευρώπη και τις καθοριστικές επιστημονικές ανακαλύψεις στα τέλη του 18^{ου} και αρχές του 19^{ου} αιώνα, βλέπε Serres 1991: 220-229.

Ο Λόγος του δέκατου έβδομου αιώνα είχε ενεργοποιηθεί για να εξερευνήσει ρωμαλέα τον κόσμο, και οι φιλόσοφοι αυτής της εποχής ήθελαν να χαλκεύσουν εργαλεία για να διεξαγάγουν πιο ενεργητικά την επιχείρηση της γνώσης: «να βρουν την αλήθεια μέσα στις επιστήμες». Ο Λόγος του δέκατου όγδοου αιώνα τέρπεται να συγκρίνει, να επινοεί, να αλλάζει, αγαπώντας την διαφορά που αρέσκεται στην κινητικότητα της ιστορίας. Στον δέκατο ένατο αιώνα οι άνθρωποι φαίνονται έκθαμβοι μπροστά στο χάσμα που ανοίχτηκε με τα γεγονότα της [Γαλλικής] Επανάστασης: θυμούνται περίφοβοι τον Λόγο στην οικεία του χρήση, την ηθική και τη θρησκεία, που ενισχύει την πολιτική απαγορεύοντας να ξεπεράσει κανείς τα όρια, αδιάφορο αν για να περιπλανηθεί σε έρευνες σχετικά με την ουσία των πραγμάτων ή για να επινοήσει κοινωνικά πειράματα (Verdenal 1990: 147).

Ο Comte είναι αυτός που διατυπώνει, βέβαια, τον νόμο των τριών διαδοχικών καταστάσεων που, όπως υποστηρίζει, χαρακτηρίζουν την εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος:

Ο νόμος αυτός έγκειται στο ότι καθεμιά από τις βασικές μας έννοιες, κάθε κλάδος των γνώσεών μας, περνάει διαδοχικά από τρία διαφορετικά θεωρητικά στάδια: το θεολογικό ή φανταστικό στάδιο, το μεταφυσικό ή αφηρημένο στάδιο και το επιστημονικό ή θετικό στάδιο (Comte 1972: 126, αναφέρεται στο Τσαούσης 1996: 28).

Η κοινωνική φυσική του Comte βαρύνεται με δυο μεγάλες παραλείψεις: η πρώτη είναι η άρνηση της πολιτικής οικονομίας, μέσα από ποικίλες ενστάσεις εναντίον της. Η δεύτερη είναι η απουσία μιας θεωρίας περί Κράτους ως πολιτικού μηχανισμού (Verdenal 1990: 125).

Συνεπώς η κοινωνία την οποία μελετά ο Comte δεν έχει ούτε κρατικό μηχανισμό, ούτε οικονομική βάση. Τα πρωταρχικά σημεία της κοινωνίας είναι οι διαρκείς πυρήνες της: η ιδιοκτησία, η οικογένεια, η εργασία, η πατρίδα, και προπάντων η θρησκεία. Ο ίδιος ο τίτλος του συστήματος θετικής πολιτικής είναι διαφωτιστικός: *Σύστημα θετικής πολιτικής ή Πραγματεία κοινωνιολογίας που ιδρύει την θρησκεία της Ανθρωπότητας* (Verdenal 1990: 125).

Η κοινωνία για τον Comte έχει σαφέστατα ιδεολογικά θεμέλια: απουσιάζει εδώ η κοινωνία των πολιτών και η οικονομική οργάνωση, ενώ το κοινωνικό πρόβλημα δεν είναι πολιτικό, κι έτσι η πολιτική δεν έχει κανένα ιδιαίτερο περιεχόμενο (Verdenal 1990: 126-127). Σε μια κοινωνία με τέτοιους πυρήνες, χωρίς κρατικό μηχανισμό και οικονομική βάση, η τάξη είναι αντίστοιχη με την τελειωμένη κοσμολογική τάξη που έχει ήδη προκύψει χάρη στη νευτώνεια φυσική. Πρόκειται για μια τάξη βασισμένη στην αυστηρή ιεράρχηση – η διαδικασία βρίσκεται κάτω από το αποτέλεσμά της. Η επιστήμη θεμελιώνεται στην ιδεολογία. Έτσι ο Comte μπορεί να υποστηρίξει πως

[σ]’ ένα επιστημονικό σύμπαν, μέσα στο οποίο η κίνηση δεν είναι παρά μια διαδοχή ισορροπιών, αποκρίνεται ένα κοινωνικό σύμπαν μέσα στο οποίο η πρόοδος δεν είναι παρά μια διαστολή της τάξης. Σε μια πειθήνια ανθρωπότητα, η κοινωνιολογία του Auguste Comte υπόσχεται την ευτυχία, την οποία καταφέρνει να εγγυηθεί η αυταρχική πυγμή ενός στερεού κράτους (Enthoven 1991: 287).

Η απουσία, όμως, μιας θεωρητικής κατεύθυνσης για τον κρατικό μηχανισμό εκτρέπει το έργο του Comte προς τη θρησκεία και τη μεταφυσική. Η πρόταση του

Comte είναι μια κοινωνία βασισμένη στην πίστη, συγκροτημένη στη βάση της «θρησκείας της Ανθρωπότητας»¹⁰. Απώτερος στόχος του δεν είναι να επιτύχει την τάξη δια της συναίνεσης, αλλά η συναίνεση να είναι αποτέλεσμα της τάξης.

Στις αρχές του 19^{ου} αιώνα υπάρχει ένα κενό σ' αυτό το κλειστό σύστημα σταθερών ιδεών που ονομάζουμε ιδεολογία. Ανάμεσα στις οπισθοδρομικές ψευδαισθήσεις εκείνων που θέλουν να παλινρθώσουν τη θεολογία ή τη μεταφυσική, και στη θετική πραγματικότητα ενός αιώνα που σφύζει από βιομηχανική ρώμη, ο Auguste Comte υπολογίζει τις διαστάσεις ενός τεράστιου χάσματος. Τόσο οι φιλοσοφίες της προεπαναστατικής εποχής όσο και οι φιλοσοφίες της Επανάστασης δεν ταιριάζουν πια σ' αυτόν το νέο χρυσό αιώνα που αναγγέλλει, μέσα στην ίδια κίνηση, την επιθανάτια αγωνία των στρατιωτικών, των ιερέων και των νομικών, και μαζί το θρίαμβο των τραπεζιτών. Οι καιροί δεν είναι πια για προσευχή ή για κριτική σκέψη. Εκείνο που χρειάζεται είναι η παραγωγή. Και αυτή η στερεή παραγωγή απαιτεί με τη σειρά της μια φιλοσοφία σε στερεή «κατάσταση». Με την κοινωνική φυσική του ο Auguste Comte θα χύσει μέσα σ' αυτό το χάσμα το καλό και αναγκαίο οργανικό δόγμα που χρειάζεται ο αιώνας. Η θετικιστική κοινωνιολογία έχει μυρουδιά τσιμέντου (Enthoven 1991: 286). -

¹⁰ Το έργο του Auguste Comte κλείνει με την *Υποκειμενική σύνθεση ενός οικουμενικού συστήματος καθαρών ιδεών για το κανονικό κράτος της ανθρωπότητας* (1856). Έχει ενδιαφέρον η αντιπαραβολή του οράματος της *Υποκειμενικής σύνθεσης* του Comte με μια σειρά μυθιστορημάτων του χώρου της επιστημονικής φαντασίας. Εντελώς ενδεικτικά, στους *Εραστές* του Philip Jose Farmer σε κάθε πολυκατοικία αντιστοιχεί κι ένας «ιερέας» που επιτηρεί την ηθική συμπεριφορά του «ποιμνίου» του, ενώ στο *Ηλεκτρικό πρόβατο* του Philip K. Dick εμφανίζεται ως ενοποιητική δύναμη ο Μερσερισμός: ο Μέρσερ, θεϊκή μορφή που ταυτίζεται τηλεπαθητικά/τηλεοπτικά με τους πιστούς του, τους εναπομείναντες ανθρώπους σε μια Γη καταδικασμένη σε περιβαλλοντικό θάνατο, εμφανίζεται να ανεβαίνει ένα ύψωμα ενώ οι αόρατοι αντίπαλοί του τον πετροβολούν από ψηλά.

Έτσι, κάτω από το βάρος των εξελίξεων του 19^{ου} αιώνα, της εκβιομηχάνισης, της Παλινόρθωσης, αλλά και των αρνητικών γι' αυτόν αντανάκλασεων της Γαλλικής Επανάστασης του 1789, ο Comte τερματίζει τη θετική φιλοσοφία σε θετικιστική θρησκεία. Οι απώτερες συνέπειες αυτής της αντίληψης στο πολιτικό επίπεδο (κι αντίστροφα: η πολιτική προέλευση αυτών των αντιλήψεων) είναι που επιτρέπουν την ανάπτυξη πολλαπλών κριτικών στον θετικισμό από πολλές κατευθύνσεις, όπως, π.χ., στην παρακάτω απορριπτική διατύπωση του Max Horkheimer το 1936, εν μέσω νέων σημαντικών εξελίξεων στη Γερμανία και στην υπόλοιπη Ευρώπη:

Η αστική σκέψη ξεκινά σαν ένας αγώνας εναντίον της παραδοσιακής εξουσίας, στην οποία αντιπαραθέτει το Λόγο του κάθε ατόμου σαν τη νόμιμη πηγή του Δικαίου και της αλήθειας. Τελειώνει με τη θεοποίηση της εξουσίας σαν τέτοιας, μιας έννοιας, δηλαδή, το ίδιο κενής με εκείνη του Λόγου, από τότε που η δικαιοσύνη, η ευτυχία κι η ελευθερία έπαψαν πλέον ν' αποτελούν τα ιστορικά συνθήματα της ανθρωπότητας (Horkheimer 1984: 95).

2.2.4 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Κάτω από αυτές τις ιστορικές φιλοσοφικές επιδράσεις βλέπουμε να αναπτύσσεται η σύγχρονη κοινωνική θεωρία γενικά, αλλά και η κοινωνιολογία ως επιστήμη. Αυτές τις επιδράσεις θα πρέπει να τις λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη σε κάθε αναδρομική θέαση ζητημάτων με τα οποία έχουν ασχοληθεί οι κοινωνικές επιστήμες, ζητημάτων που συχνά ονομάζουμε «θεωρητικά».

Η σημερινή αυτοτοποθέτηση των κοινωνικών επιστημών, θα έπρεπε να αναγνωρίζει τη θέση που τους έχει ιστορικά επιφυλαχθεί. Η επίγνωση της θέσης αυτής, θα μπορούσε να απελευθερώσει τις κοινωνικές επιστήμες και να τους επιτρέψει να λειτουργήσουν διαφορετικά:

Αυτοί που θέλησαν να διαμορφώσουν την κοινωνιολογία με βάση τις φυσικές επιστήμες, με την ελπίδα ότι θα ανακαλύψουν καθολικούς νόμους κοινωνικής συμπεριφοράς, έτειναν να την αποκόψουν από την ιστορία. Για να θέσουμε τέρμα σε αυτές τις απόψεις, πρέπει να προχωρήσουμε πέρα από την απλή επιβεβαίωση ότι η κοινωνιολογία – ή ακριβέστερα οι κοινωνικές επιστήμες – και η ιστορία δεν είναι δυνατόν να διαχωριστούν, όσο προκλητικός κι αν φαίνεται ένας τέτοιος ισχυρισμός. Πρέπει να αντιληφθούμε πώς διαμορφώνεται η ιστορία μέσα από την ενεργό συμμετοχή και τους αγώνες των ανθρώπων, και πώς παρ' όλα αυτά διαπλάθει ταυτόχρονα τα ανθρώπινα όντα και έχει συνέπειες οι οποίες ούτε έχουν επιδιωχθεί ούτε προβλεφθεί. (...) Η κοινωνιολογία από κοινού με όλες τις κοινωνικές επιστήμες αποτελεί εγγενές και αναπόσπαστο μέρος του «αντικειμένου» που επιδιώκει να κατανοήσει (Giddens 1989: 181).

Θα ήταν λοιπόν χρήσιμο, προτού ασχοληθούμε με τις κοινωνικές επιστήμες σ' ένα επίπεδο ιστορίας της επιστήμης, επιστημολογίας ή φιλοσοφίας της επιστήμης, να αφουγκρασθούμε την «ιστορική, κριτική και ανθρωπολογική αίσθηση» που επικαλείται ο Giddens (1989: 39)· κι αυτό είναι κάτι που μπορεί να γίνει με οδηγό μεθοδολογικά εργαλεία όπως η φουκωική γενεαλογία, όσο κι αν η συνύπαρξη δυο τέτοιων ονομάτων μπορεί να προμηνύει, να υπονοεί, ή απλά να μας προκαταβάλλει για μια δυσαρμονία.

2.3 Το κράτος και το μονοπώλιο του κοινωνικού ελέγχου

*Από πολύ παλιά δεν ξέραμε τι θ' ακολουθήσει – ωστόσο
Από φόβο για τις συνέπειες κανένας δεν κουνήθηκε*

Νάνος Βαλαωρίτης, «Σε μια παρένθεση»

Ο Cohen, υιοθετώντας μια τυπολογία του Horwitz (1990), προτείνει την ύπαρξη τριών μορφών κοινωνικού ελέγχου, ανάλογα με το ποιοι εμπλέκονται στη λύση της διαφοράς. Σ' αυτή την τυπολογία διακρίνει κανείς το σπέρμα των συζητήσεων που έχουν προκαλέσει οι απόψεις του Tönnies (1887) περί «κοινότητας» (Gemeinschaft) και «κοινωνίας» (Gesellschaft), αν και ο Cohen δεν ταυτίζεται με την άποψη αυτή, καθώς, όπως θα δούμε, υποστηρίζει πως οι μορφές αυτές εμφανίζονται ταυτόχρονα και δεν είναι εξελικτικά διαδοχικές.

Στην περίπτωση του «μονομερούς» [unilateral] κοινωνικού ελέγχου, ο θιγόμενος από μια συμπεριφορά λύνει μονομερώς το πρόβλημά του μη κάνοντας τίποτα, αποφεύγοντας, αίροντας τη σχέση ή καταφεύγοντας σε μεθόδους αυτοβοήθειας. Στον «διμερή» [bilateral] κοινωνικό έλεγχο, η διαφορά γίνεται αντικείμενο διαπραγμάτευσης μεταξύ του θίγοντα και του θιγόμενου. Στον «εκ τρίτου» [trilateral] κοινωνικό έλεγχο κινητοποιείται ένας επίσημος φορέας ελέγχου (π.χ. το σύστημα απονομής ποινικής δικαιοσύνης), ο οποίος μπορεί να επιβάλλει μια λύση ανεξάρτητη από τις επιθυμίες των ενδιαφερομένων μερών (Cohen 1994: 69-70).

Ο «εκ τρίτου» [trilateral] έλεγχος συνήθως θεωρείται η ιστορικά κυρίαρχη μορφή [κοινωνικού] ελέγχου. Η αντικατάσταση του ιδιωτικού παραπόνου [grievance] από μια επισημοποιημένη δημόσια πράξη θεωρείται το στοιχείο που ορίζει το σύγχρονο κράτος (Cohen 1994: 70).

Ο θετικισμός του Comte δεν περιλαμβάνει, όπως ήδη αναφέραμε, μια θεωρία για το Κράτος ως πολιτικό μηχανισμό: θεωρείται, όμως, η βάση για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας ως επιστήμης. Για τη θετικιστική σκέψη, το αστικό Κράτος αποτελεί την αυτονόητη και μόνη αποδοτική – δηλαδή: συνεκτική – μορφή οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων στην εκβιομηχανιζόμενη και βιομηχανική δύση. Και, παρά το γεγονός ότι η εκβιομηχάνιση είναι μια διαδικασία που ξεκινά από τον χώρο της οικονομίας, η αναγκαιότητα της ύπαρξης του Κράτους θεμελιώνεται θεωρητικά σε άλλες σφαίρες της καθημερινότητας – και βασικά προσδίδοντας κυρίαρχο ρόλο στο ζήτημα της ηθικής τάξης και της ρύθμισης της καθημερινής δραστηριότητας με ορθολογικό τρόπο. Τέτοιοι κεντρικοί προβληματισμοί μπορούν να εντοπιστούν τόσο στον Comte, που ήδη εξάλλου παρουσιάσαμε νωρίτερα, όσο και σε διάδοχες αυτού σκέψεις, όπως σ' αυτή του Durkheim. Ο Durkheim, αν και αρνείται τον χαρακτηρισμό του ως θετικιστή (Τσαούσης 1996: 37), θεωρεί πως η ηθική κρίση της εποχής του θα ξεπεραστεί όχι με τη θρησκευτική πίστη και την φιλοσοφική θεωρία, αλλά με την επιστημονική κοινωνιολογία – γι' αυτό και επιχειρεί να εντοπίσει τα χαρακτηριστικά της υγιούς και αντίστοιχα της ασθενούς κοινωνίας (Pfohl 1994: 223-228).

Για το ηθικό και ορθολογικό αστικό Κράτος διεκδικήθηκε το μονοπώλιο τόσο της άσκησης κοινωνικού ελέγχου όσο και του ορισμού των κανόνων του:

Ότι το κράτος είναι ο αποκλειστικός φορέας του έσχατου μέσου επιβολής και άσκησης κοινωνικού ελέγχου, της φυσικής βίας, που μπορεί να φτάσει μέχρι και την αφαίρεση της ζωής, δεν είναι ούτε το μόνο ούτε το κυριότερο χαρακτηριστικό του. Σημαντικότερο είναι το γεγονός ότι το κράτος είναι ο μόνος θεσμός που

μπορεί να νομοθετεί. Μπορεί δηλαδή να θέτει κανόνες που αναφέρονται σε ολόκληρο το κοινωνικό σύνολο, που έχουν προτεραιότητα εφαρμογής και οριοθετούν την εξουσία όλων των άλλων θεσμών, και που δημιουργούν ένα σύστημα κοινωνικού ελέγχου που εγκαθιδρύει και εξασφαλίζει αποτελεσματικά το μονοπώλιο της φυσικής βίας που επισημαίνει ο Μαξ Βέμπερ (Τσαούσης 1996: 482).

Το Κράτος διεκδίκησε (και σε γενικές γραμμές πέτυχε) αυτό το μονοπώλιο στο επίπεδο του λόγου, υποστηρίζοντας ότι εκφράζει την αλήθεια – τον ορθό λόγο, δηλαδή – και επινοώντας μια γλώσσα για να την εκφράσει. Αυτή η γλώσσα ανήκει σ' αυτούς που τη χρησιμοποιούν, στους φορείς και διαχειριστές της κρατικής εξουσίας, στις συχνά ανταγωνιζόμενες ελίτ που διαθέτουν ηγεμονική θέση:

Το δικαίωμα των κυρίων να δίνουν ονόματα πάει τόσο μακριά που μας επιτρέπει να θεωρήσουμε την προέλευση της ίδιας της γλώσσας έκφραση της δύναμης των κυριαρχούντων: λένε «αυτό είναι αυτό κι αυτό», σφραγίζουν κάθε πράγμα και γεγονός μ' έναν ήχο και το κάνουν, σα να λέμε, κατοχή τους (Nietzsche c1989: 66).

Ο «μονοπωλιακός» κρατικός κοινωνικός έλεγχος εμφανίζεται με διάφορες μορφές σε πολλούς χώρους, κάνοντας χρήση αυτής της επινοημένης γλώσσας. Κυρίαρχο λεξιλόγιο αυτής της γλώσσας είναι το νομικό.

Τουλάχιστον στις Δυτικές κοινωνίες, ο νόμος σίγουρα δεν αγνοείται συνήθως, λειτουργεί όμως περισσότερο σαν ένα ρητορικό μέσο. Ο νόμος μ' αυτή την έννοια

είναι το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται για να δοθεί μια δημόσια αναφορά [account] για το τι συμβαίνει, μια αναφορά η οποία, όσον αφορά κοινωνίες που ηγεμονεύονται από τον επίσημο ορθό λόγο (Weber 1956: 36, 215), και στην κανονική ροή των πραγμάτων, είναι αρκετά βαρύνουσα [prestigious] (Melossi 1994: 206).

Η ανάπτυξη ενός τέτοιου «ορθολογικού» νομικού λεξιλογίου, κι η ανάπτυξη μιας συζήτησης για τη συναίνεση και τη συνέχεια της κοινωνικής ζωής, θεμελιώνει νέα πεδία ελέγχου. Έτσι, οι ελίτ που διαχειρίζονται αυτό τον λόγο αποκτούν τη δυνατότητα της αναπαραγωγής: «από την πλευρά των ελίτ, η αναπαραγωγή της κοινωνίας και η αναπαραγωγή των ελίτ είναι ένα και το αυτό» (Melossi 1994: 205-206).

Παράδειγμα μιας τέτοιας διαδικασίας είναι η ανάπτυξη του ελέγχου της μετακίνησης των πολιτών. Η μετακίνηση αυτή, ο έλεγχος της οποίας ανήκε πριν από την επικράτηση των αστικών κρατών σε ιδιωτικές οντότητες, ελέγχεται από τον κρατικό μηχανισμό παρά το γεγονός ότι η ελεύθερη μετακίνηση αποτελεί θεμελιώδες δικαίωμα που κατοχυρώνεται ήδη από τα γαλλικά επαναστατικά συντάγματα. Με στόχο τον έλεγχο της μετακίνησης αναπτύσσονται τα συστήματα καταγραφής των μετακινήσεων και τα αντίστοιχα δημόσια έγγραφα απόδειξης της ταυτότητας και καταγραφής των μετακινήσεων, όπως το διαβατήριο. Η ανάπτυξη του ελέγχου της μετακίνησης συνοδεύεται από μια ρητορική που επιδιώκει να θεμελιώσει τη σκοπιμότητα του ελέγχου. Σύμφωνα με ορισμένους συγγραφείς, η ρητορική αυτή (η οποία, σημειωτέον, απέχει από τους πρακτικούς και πραγματικούς λόγους του ελέγχου) θεμελιώνει στην κοινή γνώμη την ιδέα του έθνους-κράτους (Torrey 2000): θα πρέπει βέβαια εδώ να θυμηθούμε ότι η

Ευρώπη πριν από την εποχή των επαναστάσεων δεν είχε εθνική πολιτική συγκρότηση: «Το δέκατο έκτο αιώνα υπήρχαν περίπου 500 αυτόνομα κράτη και πριγκηπάτα στην Ευρώπη· στις αρχές του 20^{ου} αιώνα είχαν συρρικνωθεί σε είκοσι πέντε» (Giddens 1989: 179).

Το γεγονός ότι το κράτος έχει ως στόχο του τη μονοπωλήση του ελέγχου δε σημαίνει βέβαια πως, πέρα από το επίπεδο του λόγου, όντως τον μονοπωλεί.

(...) θα πρέπει να θυμόμαστε πως [ο «εκ τρίτου»] κοινωνικός έλεγχος από στατιστική άποψη συνιστά ανωμαλία. Αν απεικονίζαμε σε μια πυραμίδα τη χωρική διασπορά όλων των μορφών και τύπων κοινωνικού ελέγχου, μόνο ένα μικρό τρίγωνο στην κορυφή της πυραμίδας θα ενέπιπτε στο χώρο της ποινικής δικαιοσύνης, σε επαγγελματικούς και άλλους εξειδικευμένους φορείς άσκησης [τέτοιου] ελέγχου (Cohen 1994: 70).

Στο επίπεδο του λόγου, όμως, το νόημα και η ουσία του (κρατικού) κοινωνικού ελέγχου δεν αναιρείται. Σ' αυτό το επίπεδο, και μάλιστα με τη βαριά κληρονομιά της απουσίας μιας τοποθέτησης για το κράτος ως πολιτικό μηχανισμό, θεμελιώθηκαν και οι κοινωνικές επιστήμες. Από αυτή την άποψη θεωρούμε άστοχο να μιλήσει κανείς για την ανάπτυξη ρητορικών για τον κοινωνικό έλεγχο στα πλαίσια των κοινωνικών επιστημών, αγνοώντας τις προηγούμενες ή παράλληλες τοποθετήσεις (ή και μη-τοποθετήσεις) της φιλοσοφίας και των κοινωνικών επιστημών για το κράτος.

Στις επιστημονικές ρητορικές για τον κοινωνικό έλεγχο εντοπίζεται μια «μονιστική» αντίληψη, η οποία προέρχεται ακριβώς από τη σύνδεση του κοινωνικού ελέγχου με το κράτος ως μορφή φυσικής τάξης, ακόμα και όταν η

θεωρία για το κράτος ως πολιτικό μηχανισμό απουσιάζει και αντικρουόμενες ακόμη ρητορικές για τον κοινωνικό έλεγχο αγνοούν το γεγονός ότι η μάχη εναντίον της παρέκκλισης και υπέρ του ελέγχου είναι μεταξύ διαφορετικών απόψεων για το τι είναι «καλό», κι όχι μεταξύ του «καλού» και του «κακού». Ξεχνιέται έτσι το μάθημα που έχει δώσει ο νομικός ρεαλισμός (Melossi 1994: 204-205), όπως και οι κριτικές απόψεις για το ρόλο του κράτους στην καπιταλιστική ή σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία, είτε αυτές ανήκουν στην μαρξιστική παράδοση, είτε σε άλλες (για μια ενδεικτική μόνο σύνοψη διαφόρων κριτικών τοποθετήσεων βλ. π.χ. Châtelet 1990). Αυτή η διαπίστωση μάς διαφωτίζει για τους εγγενείς περιορισμούς των συνήθων επιστημονικών απόψεων για τον κοινωνικό έλεγχο, οι οποίες είναι παράγωγα θέσεων και αντιλήψεων άλλης τάξης:

Ο κοινωνικός έλεγχος είναι πάντα κοινωνικός έλεγχος από μία μόνο άποψη, και ακόμη κι αν παρουσιάζεται ως κοινωνικός έλεγχος από την θέση ενός «γενικευμένου άλλου» όπως αυτός του Mead, αυτή η θέση αναδείχτηκε ως ηγεμονική στη (συγκεκριμένη) ιστορία (μιας συγκεκριμένης κοινωνίας). Επειδή αυτή η ηγεμονική εικόνα είναι αυτή που μας έχει παρουσιαστεί συχνά, η άποψη που θεωρεί τον κοινωνικό έλεγχο ως ένα χαρακτηριστικό της «κοινωνίας» γενικά είναι εύκολα κατανοητή, όπως επίσης είναι κατανοητή η άλλη κοινή ιδέα πως ο Λεβιάθαν είναι το κέντρο της. Όποιος, όμως, έχει ζήσει περιόδους βαθιάς κοινωνικής ανησυχίας, όπως ήταν, για τη γενιά μου, τα παγκόσμια κινήματα γύρω στο 1968, ή η αναστάτωση στην Ευρώπη το 1989, γνωρίζει πως αυτός ο ολοκληρωτικός αυταρχικο-πατριαρχικός μύθος (...) συχνότατα όχι μόνο είναι γυμνός, αλλά έχει κιόλας βιαστεί να εγκαταλείψει την πόλη. Είναι τότε εύκολο,

όπως υπαινίχθηκε ο Foucault (1978: 88), να ολοκληρώσουμε τη δουλειά αποκεφαλίζοντας την εικόνα του στις θεωρίες μας (Melossi 1994: 215).

Μια συζήτηση για το κράτος, επομένως, δεν είναι αρκετή για να καλύψει το ζήτημα του κοινωνικού ελέγχου γενικά (Melossi 1994: 215-216). Αν και η συζήτηση για το κράτος αποκαλύπτει τα θεμέλια της «μονιστικής» θεώρησης του κοινωνικού ελέγχου, θα πρέπει ωστόσο να περάσουμε σε μια πλουραλιστική θέση γι' αυτόν, η οποία θα μας επιτρέψει να εξηγήσουμε εκείνο που τα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου υποκείμενου και διατηρούντος έναν κοινωνικό έλεγχο βιώνουν στην καθημερινότητά τους – κι αυτό είναι κάτι που απέχει χαρακτηριστικά από τις κυρίαρχες ρητορικές του ελέγχου.

Η διαφαινόμενη αντίφαση μεταξύ, από τη μια πλευρά, της έμφασης στην επιβολή πειθαρχικών πρακτικών, που είναι η συνηθισμένη εικόνα που συνδέεται με τον κοινωνικό έλεγχο, και από την άλλη της πραγματικότητας ενός σύμπαντος παρέκκλισης και εγκλήματος, το οποίο ξεδιπλώνεται σε μια συμβιωτική ενότητα με τις δομές του ελέγχου, μπορεί να επιλυθεί τη στιγμή που θα κατανοήσουμε πως θα πρέπει να εγκαταλείψουμε οποιαδήποτε ιδέα για κάποιον «μονιστικό» κοινωνικό έλεγχο. Θα έπρεπε αντί γι' αυτό να υιοθετήσουμε μια πλουραλιστική και συγκρουσιακή στάση που μας επιτρέπει πραγματικά να ρωτήσουμε: κοινωνικός έλεγχος για ποιο λόγο, υπέρ τίνος, από ποιον; (Melossi 1994: 214-215).

Έτσι, μεταξύ άλλων, μια πλουραλιστική θέση θα μας επιτρέψει να αναλύσουμε και τις μονιστικές τοποθετήσεις με τα όριά τους:

Τα μέλη μιας κυβερνώσας ελίτ σε μια δεδομένη κοινωνία είναι εκείνοι που, εξ ορισμού, έχουν τη δυνατότητα, μεταξύ άλλων, να θέσουν υπό έλεγχο τις κοινωνικές συγκρούσεις. Μ' άλλα λόγια, ο κοινωνικός έλεγχος θα πρέπει να θεωρηθεί ως η επιτυχημένη αναπαραγωγή ενός συστήματος κοινωνικών σχέσεων, από την άποψη αυτών που διαθέτουν συμφέροντα στην αναπαραγωγή αυτών των σχέσεων. Αυτό απλά σημαίνει την ικανότητα της κοινωνίας ν' αναπαράγει τον εαυτό της, χωρίς να υπονοείται κανένα ιδεατό πρότυπο κοινωνικής ειρήνης. Αυτό που στην πραγματικότητα αναπαράγεται είναι ένα σύνθετο «κοινωνικό πακέτο» το οποίο περιλαμβάνει και κάποια ποσότητα «εγκλήματος και τιμωρίας» (Melossi 1994: 215).

Η απόδοση του όρου κοινωνικός έλεγχος σε κοινή χρήση, δια μέσου μιας αναλυτικής ματιάς στις κοινωνικές και επιστημονικές του αναπαραστάσεις συνδράμει στην κατεύθυνση του πλουραλισμού που υποστηρίζει ο Melossi. Αυτός ο πλουραλισμός θα απαιτούσε να λάβουμε σοβαρά υπόψη τις μεταβαλλόμενες μορφές της πραγματικότητας, τις ισορροπίες στις οποίες θεμελιώνεται ο κοινωνικός έλεγχος ως λόγος και ως πράξη, τις ευρύτερες σχέσεις κυριαρχίας, αλλά και τη συγκεκριμένη ιστορία των συγκεκριμένων δυτικών κοινωνιών στις οποίες έχει αναπτυχθεί η έννοια και στις οποίες εξακολουθούμε να τον χρησιμοποιούμε.

2.4 Κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου

Ως εδώ ρίξαμε ιδιαίτερο βάρος στη διερεύνηση των κυρίαρχων φιλοσοφικών θεωριών του πρώτου μισού του 19^{ου} αιώνα για το ζήτημα του κράτους, καθώς και στη σύνδεση των ρητορικών του ελέγχου με τις κυρίαρχες

απόψεις γι' αυτό. Υποστηρίξαμε ότι το φαινόμενο του κράτους έχει υπάρξει καθοριστικό για την ανάπτυξη των επιστημονικών ρητορικών του κοινωνικού ελέγχου, στο βαθμό που οι ρητορικές αυτές αναγορεύουν (αν και όχι πάντοτε ρητά) τους επίσημους θεσμούς κοινωνικού ελέγχου σε τελικό εγγυητή της κοινωνικής συνοχής· κι όμως, αυτές οι ρητορικές παραβλέπουν την ανάγκη για μια ικανοποιητική θεωρία για το κράτος. Γύρω από ποιους άξονες όμως κινούνται;

∴

Έχει υποστηριχθεί πως το σύνολο της μακροκοινωνιολογικής προβληματικής, ξεκινώντας από τους κλασικούς ακόμη (Marx, Durkheim, Weber), θα μπορούσε να μεταφραστεί στη γλώσσα του κοινωνικού ελέγχου, αν και κάτι τέτοιο θα δημιουργούσε περισσότερα προβλήματα απ' όσα θα έλυne (Janowitz 1975: 87). Όταν μιλάμε κατά συνέπεια για κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου, αναφερόμαστε στη σειρά εκείνη των κοινωνιολογικών τοποθετήσεων οι οποίες συγκροτούν ένα ρεύμα που έχει κάνει χρήση ακριβώς της έννοιας του κοινωνικού ελέγχου, «[επικεντρώνοντας] στις προσπάθειες των ανθρώπων να συνειδητοποιήσουν τους συλλογικούς τους σκοπούς» (Janowitz 1975: 87).

Αν και δεν υπάρχει εντός αυτού του ρεύματος ένας μόνο ορισμός του κοινωνικού ελέγχου ούτε και απόλυτη ομοιογένεια των ευρύτερων αντιλήψεων, σύμφωνα με τον Janowitz, ο οποίος τη δεκαετία του '70 επιχειρεί να το ανανεώσει, υπάρχουν τρεις όψεις των θεωριών αυτών που υποδεικνύουν την ενότητα και τη συνέχειά τους. Πρώτον, οι συγγραφείς του ρεύματος αυτού είναι

κυρίως πραγματιστές, αποφεύγοντας μάλιστα τόσο τον ιδεαλισμό όσο και τον υλισμό από φιλοσοφική άποψη. Τους έχουν απασχολήσει επομένως τα όρια του ορθολογισμού κατά την επιδίωξη κοινωνικών και ηθικών στόχων. Δεύτερον, τους ενδιαφέρουν οι ανεπίσημες, πρόσωπο με πρόσωπο σχέσεις ως όψεις της κοινωνικής δομής. Τρίτον, έχουν τοποθετηθεί υπέρ των εμπειρικών διερευνήσεων, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δε γνωρίζουν τα επιστημολογικά όρια της κοινωνιολογικής έρευνας (Janowitz 1975: 87).

Στα χαρακτηριστικά των θεωριών αυτών για τον κοινωνικό έλεγχο που προσδιορίζει ο Janowitz, θα πρέπει να συμπληρώσουμε την ειδική σημασία της συζήτησης για το θέμα της παρέκκλισης. Αν «η παρέκκλιση είναι πάντοτε η άλλη πλευρά του νομίσματος που χρησιμοποιείται για να διατηρηθεί ο κοινωνικός έλεγχος» (Pfohl 1994: 6), κάθε άποψη για τον κοινωνικό έλεγχο περιέχει και μια άποψη για την παρέκκλιση. Το ισχυρότερο κίνητρο για την ανάπτυξη θεωριών για τον κοινωνικό έλεγχο είναι ακριβώς η παρουσία της παρέκκλισης σε μια απρόβλεπτη μορφή στον κάθε ιστορικά καθοριζόμενο κοινωνικό χώρο.

Θα μπορούσαμε εδώ να κλείσουμε τον κύκλο λέγοντας πως η κλασική κοινωνιολογική θεωρία αναπτύσσεται για να εξηγήσει την κοινωνική αλλαγή και τους όρους της σταθεροποίησης (συναινετικές θεωρίες) ή της ανατροπής της υπάρχουσας κατάστασης (συγκρουσιακές θεωρίες) (Dahrendorf 1959). Το θέμα που μας απασχολεί όμως εδώ είναι οι ρητορικές για τον κοινωνικό έλεγχο, οπότε δε θα διευρύνουμε περισσότερο σε σχέση με τους σκοπούς και τα επιτεύγματα της κλασικής κοινωνιολογικής θεωρίας.

Οι ρητορικές αυτές, που είναι και οι πρώτες με ρητή κεντρική χρήση του όρου κοινωνικός έλεγχος, βασίζονται σε μια μετάθεση των συμπερασμάτων του

Darwin στο πεδίο της κοινωνιολογίας¹¹. Η διάκριση οργανισμού-φύσης γίνεται για την κοινωνιολογία διάκριση ατόμου-κοινωνίας. Η κοινωνία οφείλει να ελέγξει το άτομο, να περιορίσει την επιδίωξή του για το συμφέρον του τόσο όσο χρειάζεται για να διατηρηθεί η τάξη (Pitts 1968: 381-382). Απορρίπτονται, όμως, ταυτόχρονα και οι θεωρίες οι επικεντρωμένες στο οικονομικό συμφέρον των ατόμων (Janowitz 1975: 83). Η ακολουθούμενη διανοητική γραμμή είναι εκείνη του Auguste Comte (Janowitz 1975: 87) – οι ιδέες της ηθικής τάξης, της σταθερότητας της κοινωνίας, της ανάγκης για σταθερότητα κι η επιθυμία παρέμβασης υπέρ της εκπλήρωσής τους δεν μπορούν να αγνοηθούν.

Ο Ross, καθηγητής στα τέλη του 19^{ου} αιώνα στο πανεπιστήμιο Stanford, δημοσιεύει, όπως ήδη αναφέραμε, το 1901 το *Social control. A survey of the foundations of order* στο οποίο συναντώνται πολλά από τα θέματα που απασχόλησαν την αμερικανική κοινωνιολογία μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1930. Υποστηρίζει πως ο κοινωνικός έλεγχος «ασχολείται με την επιδιωκόμενη κυριαρχία που εκπληρώνει μια λειτουργία στη ζωή της κοινωνίας» (Ross 1901: 16, αναφέρεται στο Pitts 1968: 382), συνδέοντας θεωρητικά τον κοινωνικό έλεγχο με το «κοινωνικό συμβόλαιο». Περιγράφοντας όμως στην πράξη τον κοινωνικό έλεγχο, επιστρέφει αναπόφευκτα στις μορφές της συλλογικής συνείδησης που καταπιέζουν ή καθοδηγούν το άτομο και στις οποίες είχε αναφερθεί ο Durkheim την ίδια περίπου εποχή. Η διάκριση που προτείνει, τα «κοινωνικά ένστικτα» έναντι των «μέσων κοινωνικού ελέγχου» (Λαμπροπούλου 1994: 25), θεμελιώνει τον αποζητούμενο ορθολογισμό στο ανορθολογικότερο τμήμα της κοινωνικής

¹¹ Αυτή η μετάθεση δεν είναι ιδιαίτερα εύστοχη, πάντως. Βλ. σχετικά Carver 1994.

ζωής, ενώ τα μέσα κοινωνικού ελέγχου στα οποία αναφέρεται, διαθέτουν έναν χαρακτηριστικά δημόσιο χαρακτήρα.

Αναδεικνύεται έτσι το δίλημμα αυτής της εποχής: από τη μια πλευρά η διατήρηση της ατομικότητας όπως απαιτεί η πουριτανική ηθική και από την άλλη η εκ νέου ρύθμιση της κοινωνικής μηχανής που απορυθμίστηκε από τη φυσική της τάξη εξαιτίας των κοσμογονικών αλλαγών. Έτσι, όμως, κοινωνιολόγοι όπως ο Ross μιλούν για έναν κοινωνικό έλεγχο τόσο ευρύ όσο κι η ίδια η κοινωνιολογία ή υποχρεώνονται να διατυπώνουν ευχές για ορθολογική δράση, ένα πεδίο που δεν ανήκει πάντοτε στην αμιγώς κοινωνιολογική προβληματική (Pitts 1968: 382-383). Ο Ross εκφράζει την ασάφεια των αμερικανών κοινωνιολόγων της εποχής όσον αφορά τους κοινωνικούς σκοπούς και τα ιδανικά τους (Janowitz 1975: 84) και είναι η ίδια αυτή ασάφεια που ήδη ο Auguste Comte δεν ξεπερνά, κλείνοντας το έργο του με την *Υποκειμενική σύνθεση* και αναζητώντας τη «θρησκεία της Ανθρωπότητας».

Με παρεμφερείς προβληματισμούς, οι οποίοι καταλήγουν όμως σε σαφώς συνεκτικότερα συμπεράσματα, ασχολήθηκαν κι άλλοι σημαντικοί αμερικανοί κοινωνιολόγοι, όπως οι Cooley, Sumner και Thomas. Ο Cooley (1902), στον οποίο αποδίδεται συνήθως η πατρότητα του όρου *looking-glass self*, ασχολείται με την ατομικότητα και τον αυτοέλεγχο. Θεωρεί πως ο έλεγχος είναι εγγενής στην κοινωνία και μεταφέρεται στο άτομο μέσω των κοινωνικών σχέσεων (Λαμπροπούλου 1994: 25-26). Ο Sumner (1906) βάζει το ζήτημα του συγκεκριμένου κοινωνικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος για να ερμηνεύσει την εκδήλωση μιας κοινωνικής συμπεριφοράς αλλά και τον έλεγχο που θα διασφαλίσει τη συμφωνία της με τα πρότυπα (Λαμπροπούλου 1994: 26). Ο

Thomas (Thomas and Znaniecki 1918-1920) υποστηρίζει ότι ο κοινωνικός έλεγχος εξαρτάται από την αποδοτική διασύνδεση μεταξύ κοινωνικών ομάδων στις οποίες συμπεριλαμβάνει από απλές πρωτοβάθμιες ομάδες μέχρι πολύπλοκες γραφειοκρατικές δομές – όταν αυτή η διασύνδεση δεν είναι αποδοτική, μιλάμε για περίπτωση κοινωνικής αποδιοργάνωσης (Janowitz 1975: 90-91).

Θα πρέπει εδώ να θυμηθούμε ότι διανύουμε πια μια ταραγμένη περίοδο (Pfohl 1994: 175-181): από το 1914 μέχρι το 1945 θα συμβούν δυο διαδοχικοί παγκόσμιοι πόλεμοι, στο μεσοδιάστημα μια τεράστια οικονομική κρίση με απρόβλεπτες συνέπειες, μεγάλα μεταναστευτικά ρεύματα, ανεργία, αλλά και η εισαγωγή του συστήματος Taylor-Ford στην παραγωγή. Εύλογα, η συζήτηση για τον κοινωνικό έλεγχο, αλλά και το σύνολο του προβληματισμού των κοινωνικών επιστημών στο δυτικό κόσμο είναι επικεντρωμένα στην ανάγκη της σταθερότητας, αλλά και στους τρόπους που μπορεί να επιτευχθεί. Το πνεύμα της εποχής είναι ταραγμένο όπως ήταν και το πνεύμα της εποχής του Comte· το κάποτε αισιόδοξο μήνυμα της νέας θετικής και αστικής εποχής, όμως, που είχε εκείνος κατά νου, έχει οριστικά καταρρεύσει.

Οι Park και Burgess δηλώνουν με σαφήνεια: «Όλα τα κοινωνικά προβλήματα καταλήγουν να είναι προβλήματα κοινωνικού ελέγχου» (1921: 785). Δηλαδή,

[...] ο κοινωνικός έλεγχος είναι το αποτέλεσμα, σε διάφορες μορφές και με διάφορα περιεχόμενα, της κοινωνικής οργάνωσης. Είναι η κατασκευή που βοηθά να σχετίσεις και να συσχετίσεις τις εξαρτημένες μεταβλητές της εμπειρικής έρευνας. Επίσης, αφού οι κοινωνιολόγοι εκείνης της περιόδου συνέδεσαν τον

κοινωνικό έλεγχο με τα κοινωνικά προβλήματα, τον είδαν σαν ένα μέσο για τη σύνδεση της κοινωνιολογικής ανάλυσης με ζητήματα κοινωνικής πολιτικής και για την αντιμετώπιση ζητημάτων παρέκκλισης (Janowitz 1975: 92).

Ο όρος *κοινωνικός έλεγχος* προσδιορίζει εδώ μια σαφώς θετική σχέση: η σύνδεσή του με την κοινωνική πολιτική και την πολιτική ενάντια στην παρέκκλιση τον περιστέλλει υποχρεωτικά. Η εμπειρική έρευνα, αποτέλεσμα και της αντίληψης για μάχιμη κοινωνιολογία στις απαρχές της σχολής του Σικάγο, στρέφεται προς την παραβατικότητα. «Η παραβατικότητα και ο κοινωνικός έλεγχος συνδέθηκαν τόσο στενά, ώστε δύσκολα μπορεί κανείς πλέον να αναφερθεί στο ένα χωρίς να εννοεί και το άλλο» (Λαμπροπούλου 1994: 29).

Το φάσμα των θεωρητικών τοποθετήσεων που προκύπτει αν αναλογιστούμε αυτή τη σχέση είναι ευρύτατο και ανεξάντλητο: οι τοποθετήσεις αυτές ανήκουν συνήθως στον χώρο της εγκληματολογίας ή και ευρύτερα στον χώρο μιας κοινωνιολογίας της παρέκκλισης (Cohen 1985, Φαρσεδάκης 1990, 1991, 1996, Pfohl 1994, Χάιδου 1996 κá). Οι κοινωνικές επιστήμες άλλοτε ακούσια κι άλλοτε όχι γίνονται εργαλεία σχεδιασμού της αντεγκληματικής πολιτικής, αναπτύσσοντας και μια ειδική γλώσσα γι' αυτό – ή, μάλλον, περισσότερες από μια διαδοχικές ειδικές γλώσσες.

Θα πρέπει ωστόσο να αποφύγουμε μια παγίδα. Το περιεχόμενο των ρητορικών του κοινωνικού ελέγχου, όπως άλλωστε και οποιασδήποτε ρητορικής, δε θα πρέπει να μας παραπλανεί: αυτά που λέγονται για μια εποχή, αυτά που η ίδια η εποχή λέει για τον εαυτό της δεν είναι απαραίτητα και η αλήθεια της. Οι ιστορικοί δε φαίνεται να διαθέτουν πάντοτε το προσόν να αντιλαμβάνονται αυτή τη διαφορά (Cohen 1985: 28).

Το πρόβλημα είναι, λοιπόν, πολιτικό και η ρητορική του κοινωνικού ελέγχου είναι ένα εξαιρετικό παράδειγμα γι' αυτό που ο Edelman ονομάζει συμβολική γλώσσα της πολιτικής. Η γλώσσα που οι ισχυροί χρησιμοποιούν για να μιλήσουν για χρόνια κοινωνικά προβλήματα όπως το έγκλημα είναι πολύ ειδική μέσα στην κοινοτοπία της. Κατά κανόνα επιχειρεί να συνδέσει την επιλογή, την αλλαγή, την πρόοδο και τις ορθολογικές αποφάσεις. Ακόμη κι αν τα πράγματα μένουν πάνω-κάτω τα ίδια, η ρητορική του κοινωνικού ελέγχου πρέπει να σχηματίσει μια θεαματική εικόνα ρήξεων, νέων εκκινήσεων, καινοτομιών, κατακτήσεων, σημείων αλλαγής [turning points] – στρατηγικών στον πόλεμο κατά του εγκλήματος που διαρκώς αλλάζουν. Οι ρητορικές της κοινωνικής πολιτικής οφείλουν να δίνουν την εντύπωση της αλλαγής ακόμη κι αν απολύτως τίποτα καινούργιο δε συμβαίνει. Όπως το θέτει εύστοχα ο Sedgewick για την ψυχιατρική πολιτική: «αυτό που είναι, ιδιαίτερα εντυπωσιακό στην μακρά ιστορία της ψυχιατρικής θεραπευτικής, είναι η ικανότητά της να παράγει αρκετά διαφορετικούς εξορθολογισμούς για μια σχετικά σταθερή πρακτική» (Cohen 1985: 157-158).

Η εγκληματολογία, για παράδειγμα, αναλαμβάνει από τη γέννησή της «ως αντικείμενο μελέτης της ένα κοινωνικό και πολιτικό πρόβλημα», το εγκληματικό φαινόμενο, και αυτό την καθιστά «ασυνήθιστη επιστήμη» (Φαρσεδάκης 1996: 13). Η σύνδεσή της με τον σχεδιασμό και την άσκηση αντεγκληματικής πολιτικής από την πλευρά του κράτους επιτρέπει να αναπτύσσονται απέναντί της ιδιαίτερα έντονες κριτικές, ειδικά μάλιστα από τους ίδιους τους εγκληματολόγους (π.χ. τα δημοσιευόμενα στο Nelken 1994).

Η έννοια *έγκλημα* δεν διαθέτει έναν ικανοποιητικό για όλους ορισμό στο πλαίσιο της εγκληματολογικής προβληματικής. Αν και ο αμεσότερος τρόπος να προσδιορίσουμε τι είναι έγκλημα είναι δια της ποινής που επιφέρει, σύμφωνα με

τις αρχές του ποινικού δικαίου, «τα όσα διδάσκει η δογματική του ποινικού δικαίου δεν κρίνονται ικανοποιητικά από τους εγκληματολόγους. Κατά το ποινικό δίκαιο, έγκλημα είναι κάθε ανθρώπινη πράξη άδικη, καταλογιστή στον δράστη και αξιόποινη κατά το νόμο» (Φαρσεδάκης 1996: 26). Όμως ο ποινικός πληθωρισμός από τη μια, και η μη εγκληματοποίηση βλαπτικών ανθρώπινων συμπεριφορών από την άλλη προξενούν μια μετακύλιση του πεδίου εφαρμογής του ποινικού νόμου: αρκετές μη βλαπτικές συμπεριφορές τιμωρούνται, ενώ πολλές βλαπτικές συμπεριφορές δεν τιμωρούνται. Έτσι, οι εγκληματολόγοι έχουν επιδιώξει να διαμορφώσουν άλλους ορισμούς του εγκλήματος, άλλοτε ευρύτερους κι άλλοτε στενότερους από αυτόν του ποινικού δικαίου, προκειμένου να συμπεριλάβουν στη μελέτη τους τις περιπτώσεις εκείνες που δεν καλύπτονται από τον στενό ορισμό του ποινικού νόμου (Φαρσεδάκης 1996: 26-27, και για μια επισκόπηση των εγκληματολογικών ορισμών του εγκλήματος, Φαρσεδάκης 1996: 23-39).

Ο Stanley Cohen προτείνει μια τριφασική τυπολογία των θεωριών για τον κοινωνικό έλεγχο και την παρέκκλιση, καθώς και των επακόλουθων μεθόδων ελέγχου της παρέκκλισης. Στην δεύτερη φάση, που μας απασχολεί εδώ (19^{ος} αιώνας και μέχρι τα μισά περίπου του 20^{ου} αιώνα), υποστηρίζει πως στην αντιμετώπιση της παρέκκλισης εμφανίζονται και εξελίσσονται τα παρακάτω χαρακτηριστικά: οι ρητορικές του ελέγχου έχουν αποτελέσει γι' αυτά δικαιολογητικές βάσεις (Cohen 1985: 16-17):

- α. Η εμπλοκή του κράτους είναι έντονη, καθώς ο έλεγχος της παρέκκλισης συγκεντρώνεται και εξορθολογίζεται.

- β. Ο έλεγχος γίνεται σε κλειστά, διαχωρισμένα ιδρύματα. Πρόκειται για τη νίκη του ασύλου, για τους «Μεγάλους Εγκλεισμούς».
- γ. Ο έλεγχος επικεντρώνεται σε συγκεκριμένα ζητήματα.
- δ. Η άσκηση του ελέγχου είναι «διακριτική» – αν και τα σύνορα του ιδρύματος είναι εμφανή, οι διεργασίες στο εσωτερικό του είναι αόρατες.
- ε. Καθιερώνεται και ενδυναμώνεται η κατηγοριοποίηση και διαφοροποίηση της παρέκκλισης.
- στ. Καθιερώνεται το μονοπώλιο του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης, το οποίο στη συνέχεια συμπληρώνεται από άλλα συστήματα, και διαμορφώνεται μια κατάσταση ηγεμονίας του νόμου και του συστήματος απονομής ποινικής δικαιοσύνης.
- ζ. Καθιερώνεται και ενδυναμώνεται η κυριαρχία των επαγγελματιών του ελέγχου (δικαστές, γιατροί, φύλακες κλπ.).
- η. Αντικείμενο της παρέμβασης γίνεται η εσωτερική κατάσταση του ελεγχόμενου, το «πνεύμα» κι όχι το «σώμα» του.
- θ. Οι τιμωρητικές θεωρίες επηρεάζονται από τον θετικισμό και το ιδανικό της θεραπείας («νεο-θετικισμός»).
- ι. Ο έλεγχος ασκείται με τρόπο που αποκλείει και στιγματίζει.

∴

Είναι προφανές ότι μια σειρά τέτοιων διατυπώσεων, όπως αυτές του Cohen στην παραπάνω τυπολογία δεν ανήκει στην ίδια παράδοση των ρητορικών του κοινωνικού ελέγχου. Ο Cohen δεν είναι βέβαια ο πρώτος ούτε και ο μόνος που αναπτύσσει κριτική απέναντι σ' αυτές. Θα διαλέγαμε σαν έναυσμα των πρώτων

κριτικών στο θετικό «παράδειγμα» την περίπτωση της σχολής του Σικάγο, αν και όπως φαίνεται παρακάτω είναι σοβαροί οι λόγοι που συνήθως δεν αναφέρεται έξω από την κλασική παράδοση¹². Η σχολή του Σικάγο άσκησε μεγάλη επιρροή σ' όλες τις πλευρές της συζήτησης για τον κοινωνικό έλεγχο, εισάγοντας τον προβληματισμό για την κοινωνική αποδιοργάνωση και μελετώντας την εμπειρικά. Όπως έχει σημειωθεί:

Για να εκτιμήσει κανείς τη θεωρητική εικόνα της κοινωνικής αποδιοργάνωσης είναι χρήσιμο να εντοπίσουμε την εξέλιξη αυτή σ' ένα συγκεκριμένο χρόνο – τη δεκαετία του 1920 – και σ' ένα συγκεκριμένο τόπο – το πανεπιστήμιο του Σικάγο. Η δεκαετία του 1920 ήταν εξαιρετικά σημαντική για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας στις ΗΠΑ. Την επομένη των τραγικών γεγονότων του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, οι κοινωνιολόγοι είχαν μπροστά τους το έργο της επανεκτίμησης των αισιόδοξων υποθέσεων για το αναπόφευκτο της προόδου και τον αυξανόμενο ορθολογισμό του ανθρώπινου κοινωνικού κόσμου. Προκαλούνταν επίσης από τις πανταχού παρούσες εκδηλώσεις μιας χωρίς προηγούμενο κοινωνικής αλλαγής και από τις απαιτήσεις της ανερχόμενης μεσαίας τάξης επαγγελματιών της διοίκησης για βάσιμες γνώσεις με τις οποίες τεχνικά και αποδοτικά θα καθοδηγούσαν την πορεία της αλλαγής. Αυτές οι προκλήσεις έτυχε να συγκεντρωθούν στο πανεπιστήμιο του Σικάγο, όπου οι κοινωνιολόγοι βρήκαν τους εαυτούς τους ορατά περιτριγυρισμένους από τις πιο έκδηλες αλλαγές στο κοινωνικό τοπίο των ΗΠΑ και με την οικονομική και πολιτική υποστήριξη από τις επιχειρηματικές ελίτ της χώρας και της πόλης. Απαντώντας στις προκλήσεις αυτές, οι κοινωνιολόγοι του Σικάγο

¹² Ο W.I. Thomas, πάντως, που θεωρείται ο πατέρας της σχολής και εισηγητής της θεωρίας της κοινωνικής αποδιοργάνωσης, απολύεται από τη θέση του το 1918, ίσως και εξαιτίας των προχωρημένων για την εποχή θέσεων που είχε τόσο αυτός, όσο και η σύζυγός του (Pfohl 1994:186).

παρήγαγαν μια νέα θεωρητική εικόνα που σχετιζόταν με τη φύση και τον έλεγχο των κοινωνικών προβλημάτων: την εικόνα της κοινωνικής αποδιοργάνωσης (Pfohl 1994: 175).

Η συνεισφορά, πάντως, των Park και Burgess, καθώς και νεότερων συνεργατών τους είναι καθοριστική στην επισήμανση παραγόντων που επηρεάζουν την παρέκκλιση, πέρα από την συνειδητή επιλογή του παρεκκλίνοντα, ειδικά στο πεδίο της πόλης. Άλλες, ξεκάθαρα κριτικές απόψεις απέναντι στην κλασική ρητορική, είναι, μεταξύ άλλων, εκείνες των Rusche & Kirchheimer (1939), Lemert (1951), Becker (1963), Goffman (1963), Blumer (1966), Foucault (1989) [1976], Cohen (1985). Δεν θα επεκταθούμε εδώ περισσότερο στις νεότερες κριτικές απόψεις για τον κοινωνικό έλεγχο με τη στενότερη ή ευρύτερη έννοιά του. Τέτοιες επισκοπήσεις της σχετικής βιβλιογραφίας υπάρχουν αρκετές (ενδεικτικά: Cohen 1985, Pfohl 1994).

..

Παρά την έντονη και καθοριστική κριτική που έχουν δεχτεί, οι κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου εξακολουθούν να είναι κυρίαρχες (Pfohl 1994: 81-85) – πιστεύουμε πως ο κύριος λόγος γι' αυτό είναι το γεγονός ότι ανήκουν στο καθοριστικό για την κοινωνιολογία ρεύμα της θετικιστικής παράδοσης.

Σύμφωνα με έναν ορισμό πρόσφατα δημοσιευμένο σε κοινωνιολογικό λεξικό, η έννοια κοινωνικός έλεγχος «περιγράφει την ικανότητα της κοινωνίας να αυτορυθμίζεται καθώς και τα μέσα με τα οποία προωθεί την αποδοχή των δικών της προτύπων», ενώ «στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η τάξη δεν διατηρείται μόνο, ούτε καν κυρίως από τα νομικά συστήματα ή τις επίσημες κυρώσεις, αλλά

είναι αποτέλεσμα ευρύτερων κοινωνικών θεσμών, σχέσεων και διαδικασιών». Στη συνέχεια του λήμματος αναφέρονται πέντε απόψεις για τον κοινωνικό έλεγχο, οι οποίες αποδίδονται σε τάσεις των κοινωνικών επιστημών από τη δεκαετία του 1950 μέχρι το 1985. Πρόκειται, σύμφωνα με τους χαρακτηρισμούς της συντάκτριας, για μια άποψη «στηριζόμενη σ' ένα έντονα συντηρητικό όραμα για την κοινωνία», μια «ριζοσπαστική» άποψη, μια άποψη «των [μαρξιστών] κοινωνικών ιστορικών», μια «ακραία» άποψη κατά του κράτους ως ολοκληρωτικού μηχανισμού κοινωνικού ελέγχου σ' όλες του τις οργανωμένες δραστηριότητες (από τη φυλακή μέχρι το σχολείο) και μια «πιο συγκεκριμένη» άποψη που καθιστά τον κοινωνικό έλεγχο κεντρικό εργαλείο της κοινωνιολογίας της παρέκκλισης (Zedner 1994: 585-587).

Σε μια πρώτη ανάγνωση του λήμματος, δημιουργείται η εντύπωση πως υπάρχει εδώ μια πρόθεση συμβιβασμού απόψεων που δεν θέλησαν διόλου να συμβιβαστούν μεταξύ τους. Ενώ δίνει έναν ορισμό με τα στοιχεία που, όπως είδαμε, ανήκουν στις κλασικές ρητορικές, όταν αναφέρεται αναλυτικότερα στα κοινωνιολογικά ρεύματα που ασχολήθηκαν με τον κοινωνικό έλεγχο, την πρωτοκαθεδρία έχουν οι κριτικές απόψεις. Αποφεύγει, όμως, ν' ασχοληθεί με τ' αγκάθια μιας τέτοιας συνύπαρξης. Είναι εντυπωσιακό το γεγονός ότι οι αναφορές της περιορίζονται σε τρεις περίπου δεκαετίες, πάνω από πενήντα χρόνια μετά την πρώτη κοινωνιολογική χρήση του όρου και εκατόν τριάντα περίπου χρόνια μετά τους πρώτους και πιο επιδραστικούς σχετικούς σύγχρονους δυτικούς προβληματισμούς. Στις βιβλιογραφικές αναφορές που συνοδεύουν το λήμμα διαφαίνεται η ίδια αμηχανία, ενώ αναφορές στους κλασικούς θεμελιωτές της κοινωνικής θεωρίας και των θεωριών του κοινωνικού ελέγχου δεν υπάρχουν.

Μια δεύτερη και πιο προσεκτική ματιά μπορεί να δείξει ότι η άποψη που διατυπώνεται ανήκει στην ίδια σειρά των κλασικών ρητορικών που παρουσιάσαμε νωρίτερα: το γεγονός ότι δεν αγνοεί τις διαφορετικές φωνές, για μας σημαίνει ότι απλά δεν είναι δυνατό σήμερα να αγνοηθούν οι φωνές αυτές, γιατί διαθέτουν ένα ιδιαίτερο βάρος και μια επίδραση όχι μόνο στην κοινωνιολογία ως επιστήμη αλλά και στην κοινωνία γενικά.

Στον ορισμό του κοινωνικού ελέγχου της Zedner, η κοινωνία ταυτίζεται με το κράτος, αφού δεν γίνεται καμιά νύξη για τον ειδικό χαρακτήρα του κράτους ως πολιτικού μηχανισμού, ως νομιμοποιημένου φορέα της εξουσίας. Παρατείνεται, άρα, από τη βεμπεριανή παράδοση κι απ' όλη τη μέχρι σήμερα συνεισφορά της πολιτικής κοινωνιολογίας. Θεωρεί αυτονόητα το νομικό σύστημα ως μέσο που η κοινωνία διαθέτει για να προωθήσει την αποδοχή των δικών της (;) προτύπων. Κάνει την προβληματική παραδοχή πως το κράτος ως εκλεγμένη εξουσία εκφράζει την κοινωνική συναίνεση.

Αναφερόμενη στους «ευρύτερους κοινωνικούς θεσμούς, σχέσεις και διαδικασίες», απορρίπτει όλες τις απόψεις για τον κοινωνικό έλεγχο που διάλεξε να αναφέρει, κρατώντας μόνο την κοινωνιολογία της παρέκκλισης του Cohen – όμως πώς ταυτίζει τους «οργανωμένους τρόπους αντίδρασης της κοινωνίας στην [παρέκκλιση]» του Cohen (1985: 1) με τους «ευρύτερους κοινωνικούς θεσμούς, σχέσεις και διαδικασίες»; Ενώ φαίνεται να υποστηρίζει τις πιο στενές χρήσεις του όρου κοινωνικός έλεγχος, αφού συμφωνεί με τον Cohen ότι ο κοινωνικός έλεγχος είναι πια μια «Mickey Mouse» έννοια (Cohen 1985: 2, Zedner 1994: 586), αγνοεί τη δυναμική μιας κοινωνιολογίας της παρέκκλισης που ασχολείται με τα όρια του «κοινωνικά κανονικού».

Από αυτήν την άποψη οφείλουμε να ξανασκεφτούμε την πολιτική θέση της κοινωνικής θεωρίας γενικά, αλλά και τις συγκεκριμένες πολιτικές θέσεις που έλαβαν οι θεωρίες του κοινωνικού ελέγχου στη μακρόχρονη διαδρομή τους. Μήπως άλλοτε ως φωτογράφοι κι άλλοτε ως επίδοξοι χειρουργοί του κοινωνικού γίνεσθαι, οι κοινωνικοί επιστήμονες διαμορφώνουν το λόγο και τη δράση τους πασχίζοντας να μη σηκώσουν τα χέρια ψηλά στη δύναμη της κοινωνικής αλλαγής που παρασέρνει τα εφήμερα δημιουργήματά τους;

2.5 Η κοινωνική θεωρία ως πραγματική παραγωγή: επιστημολογικά ερωτήματα

Όπως δείξαμε μέχρι εδώ, η κοινωνιολογική θεωρία έχει υπάρξει και εξακολουθεί να είναι μια πολύ συγκεκριμένη παραγωγή. Αυτό το γεγονός μας ωθεί να επανεξετάσουμε τη θέση μας έναντι της θεωρίας ως τέτοιας. Ως τι θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε την παραγωγή των κοινωνικών επιστημών;

Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί (και δεν έχει νόημα) να απαντηθεί σε λίγες μόνο σελίδες. Θεωρούμε πάντως απαραίτητα ορισμένα σχόλια, ορισμένες επισημάνσεις επιστημολογικής υφής. Δεν θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε εδώ στο ερώτημα *τι είναι επιστήμη* και μάλιστα στο ερώτημα *τι είναι κοινωνική επιστήμη*. Ούτε θα επιδιώξουμε τη συστηματική ανάλυση των επισημάνσεων αυτών, διότι αυτό θα ήταν το αντικείμενο μιας άλλης εργασίας. Θα αναφερθούμε μόνο σημειακά σε ζητήματα που έχουν να κάνουν με το θέμα που διαπραγματευόμαστε εδώ και τα οποία μπορούν να μας κινητοποιήσουν σε μια δημιουργική κατεύθυνση στη δική μας δουλειά.

Για να διευκολύνουμε τη διαδικασία αυτή, προτιμήσαμε να θέσουμε σε διάλογο ορισμένες θέσεις έναντι της επιστήμης οι οποίες προέρχονται από τους επιστήμονες των οποίων οι οπτικές μας απασχολούν εντονότερα σ' αυτή την εργασία.

2.5.1 Ο SERGE MOSCOVICI ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΞΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Ο Durkheim θεωρεί ότι

η αξία που αποδίδουμε στην επιστήμη εξαρτάται τελικά από την ιδέα που σχηματίζουμε συλλογικά για τη φύση της και για τον ρόλο της στη ζωή: αποτελεί δηλαδή την έκφραση μιας γνώμης. Γιατί, πράγματι, τα πάντα στην κοινωνική ζωή, ακόμη και η ίδια η επιστήμη, είναι θέμα γνώμης (Durkheim 1912: 626 αναφέρεται στο Moscovici 1999:47)

Στο απόσπασμα αυτό γίνεται μια παραδοχή με πραγματικά σημαντικές επιπτώσεις¹³: η επιστήμη θεωρείται ως μια ιστορική παραγωγή της οποίας η αλήθεια μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση – αν η αλήθεια αυτή είναι θέμα γνώμης. Απαντώντας άμεσα στο παραπάνω απόσπασμα του Durkheim, ο Moscovici υπερασπίζει την επιστήμη ως αλήθεια:

¹³ Και ενδεικτική του ότι είναι βάσιμη η άρνηση του Durkheim να χαρακτηριστεί θετικιστής (Τσαούσης 1996: 37), καθώς αν και σκόπευε στην ηθική κατεύθυνση της κοινωνίας, διατηρούσε τα μάτια του ανοιχτά στην «πραγματική ζωή»:

Ο Durkheim ... ήθελε να αφιερώσει τον εαυτό του σε μια επιστήμη που θα συνέβαλε στο ξεκαθάρισμα των μεγάλων ηθικών ερωτημάτων που απασχολούσαν την εποχή και στην πρακτική καθοδήγηση των γεγονότων της σύγχρονης κοινωνίας ... Αυτό που θεωρούσε επιτακτικό ήταν να δομήσει ένα επιστημονικό κοινωνιολογικό σύστημα, όχι ως καθεαυτό, αλλά ως ένα μέσο για την ηθική κατεύθυνση της κοινωνίας (Coser 1962, αναφέρεται στο Pfohl 1994: 223).

Ναι, σίγουρα. Αλλά η συμμετοχή αυτής της γνώμης στη δομή και την ανάπτυξη των επιστημονικών θεωριών είναι όλο και μικρότερη. Ο ρόλος της περιορίζεται μόνο, ή σχεδόν μόνο, στο να αποδίδει πότε πότε μεγαλύτερη σπουδαιότητα, στην κλίμακα των αξιών, σε μια επιστήμη παρά σε μίαν άλλη, στη βιολογία παρά στη φυσική, στην ψυχανάλυση παρά στην ηθολογία, και να αποφασίζει ακόμη και για επενδύσεις, οικονομικές και πολιτικές. Όλα τα άλλα, όμως, αποφασίζονται βάσει πειραμάτων, υπολογισμών, θεωρητικών επινοήσεων (Moscovici 1999: 47, υπογράμμιση δική μας).

Για τον Moscovici η επιστήμη κατά μία έννοια *υπάρχει ως αλήθεια*, χάρη στα μεθοδολογικά της όπλα – η επιστημονική αλήθεια δεν είναι θέμα γνώμης, αλλά διασφαλίζεται από την επιστημονική μεθοδολογία, που διαφέρει ριζικά από την απλή έκφραση γνώμης:

[Η επιστήμη] στοχεύει στον έλεγχο της φύσης, ή στο να πει την αλήθεια για τη φύση [...]. Οι διαστάσεις του χώρου, έτσι όπως τις αντιλαμβάνεται ο φυσικός, δεν βρίσκονται αυθόρμητα σε συμφωνία με τις αισθήσεις της όρασης και της αφής, με τις διαστάσεις που αναγνωρίζουμε στην καθημερινή ζωή. Το γεγονός ότι η Γη γυρίζει γύρω από τον Ήλιο απέχει πολύ από αυτό που μας φανερώνουν οι αισθήσεις μας, από την εμπειρία της δύσης ή της ανατολής του Ήλιου, που μας παρασύρουν να πιστέψουμε το αντίθετο. Οι φυσικοί ή αστρονομικοί συλλογισμοί – και γενικά οι επιστημονικοί συλλογισμοί – εφαρμόζονται σε καθαρές περιπτώσεις, σε φαινόμενα απομονωμένα σε ένα περιβάλλον πολύ καθαρό και τυποποιημένο. Αν εφαρμόζαμε αυτούς τους συλλογισμούς στην επίλυση των σύνθετων, σσαφών, προβλημάτων που βομβαρδίζουν τα άτομα ή τις ομάδες, σε ένα περιβάλλον τόσο λίγο καθαρό και καθορισμένο όπως είναι το συγκεκριμένο φυσικό ή κοινωνιολογικό

περιβάλλον, τα αποτελέσματα θα μπορούσαν να είναι στην καλύτερη περίπτωση αστεία και στη χειρότερη περίπτωση αντίθετα από τα επιδιωκόμενα (Moscovici 1999: 81-82).

Συμπληρωματικά σ' αυτά, υπονοείται εδώ πως ο επιστήμονας διενεργεί την επιστημονική έρευνα βάσει κάποιας ηθικής της αλήθειας, χωρίς να επηρεάζεται από το κοινωνικό κύρος της επιστήμης και του επιστήμονα, καθώς και τις πιθανές κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες μιας επιστημονικής θεωρίας. Η επιστημονική θεωρία αποκτά σάρκα και οστά έξω από την ασαφή πραγματικότητα, αποτελεί αναζήτηση της αλήθειας που υπάρχει: «κι όμως, κινείται!».

Κάτι τέτοιο δε σημαίνει ότι ο Moscovici υποστηρίζει πως ο επιστήμονας δεν έχει επίγνωση των πιθανών κοινωνικοπολιτικών συνεπειών στη διαδικασία της δουλειάς του και στην κοινωνία· το αντίθετο μάλιστα. Δεν μας φαίνεται τυχαίο πως ξεκινά τις προκαταρκτικές του παρατηρήσεις στο κλασικό του έργο για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις της ψυχανάλυσης αναφέροντας το εξής περιστατικό: «Λέγεται ότι ο Φρόυντ, φτάνοντας στις αρχές του αιώνα στη Νέα Υόρκη, είχε πει εμπιστευτικά στον Γιούνγκ: "Δεν έχουν καμιά αμφιβολία ότι τους φέρνουμε την πανούκλα"» (Moscovici 1999: 19). Ο Φρόυντ εδώ φέρεται να έχει επίγνωση του κοινωνικού βάρους των διατυπώσεών του ακόμη και πριν την αποδοχή τους, και αυτό ακριβώς το βάρος είναι που αποδεικνύει ο Moscovici στο σώμα της εργασίας του: η επιστήμη της ψυχανάλυσης (όπως εξάλλου και άλλες επιστήμες, όπως π.χ. η φυσική, τα μαθηματικά και η πολιτική οικονομία) αλλάζει τον τρόπο που οι άνθρωποι βλέπουν τον κόσμο.

Αποδεικνύει όμως ακόμη, κι αυτό είναι σημαντικότερο, πως η σχέση της επιστημονικής διατύπωσης της ψυχαναλυτικής θεωρίας με το κοινωνικό βάρος της απήχρησής της δεν είναι μονόδρομη· αντίθετα, είναι αμφίδρομη, αλληλεπιδραστική, διαλεκτική κατά κάποιο τρόπο, πρόκειται για μια σχέση που φιλτράρεται και καθορίζεται από τον μηχανισμό των κοινωνικών αναπαραστάσεων. Χάρη στις κοινωνικές αναπαραστάσεις αποφεύγονται οι ατυχείς επιπτώσεις της απόστασης της επιστήμης από την αισθητή πραγματικότητα που αναφέρθηκαν παραπάνω. Όπως το θέτει ο Moscovici, «Από τη μια, η αναπαράσταση υποκαθιστά την επιστήμη και, από την άλλη, τη συγκροτεί (ή την ανασυγκροτεί) βάσει των ενεχομένων κοινωνικών σχέσεων» (Moscovici 1999: 82).

Έχουμε την αίσθηση πως ο Moscovici επιθυμεί και επιδιώκει μια συμφιλίωση της επιστήμης με την καθημερινή αντίληψη που μας «παραπλανεί», απομακρύνοντάς μας από την αλήθεια της φύσης για να παρουσιάσει μπροστά μας ολοζώντανη την αλήθεια της κοινωνίας. Είναι λοιπόν η επιδίωξη του Moscovici μια απομάγευση της επιστήμης ή μια εξισορρόπηση των δυνάμεων της «επιστήμης» και της «ζωής»; Η προτεινόμενη απ' αυτόν θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων είναι μια επιστημονική θεωρία έξω από την ασαφή πραγματικότητα και στόχος της είναι να την εξηγήσει. Αν η θεωρία δεν ήταν έξω από την πραγματικότητα, δε θα μπορούσε να την εξηγήσει· δεν παύει όμως η θεωρία να είναι πραγματική.

Ο κυκλικός αυτός προβληματισμός θα πρέπει να ξεπεραστεί. Αυτή η άρρητη επιθυμία της γεφύρωσης του «κοινωνικού» και του «ατομικού» με το «επιστημονικό», προκειμένου το επιστημονικό να αποκτήσει τη νομιμοποίηση

της πραγματικότητας με τις συγκρούσεις της, έχει εκφραστεί προοδευτικά κάτω από την έννοια της ανακλαστικότητας [reflexivity]. Η ανατροφοδότηση της θεωρίας από το ίδιο της το αντικείμενο και την αλληλεπίδραση μαζί του θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Το ίδιο και η ιστορική, κριτική και ανθρωπολογική αίσθηση που θα πρέπει να διαθέτει ο κοινωνικός επιστήμονας (Giddens 1989: 39). Για τον Moscovici, ο κοινωνικός επιστήμονας φέρεται να έχει τόσο το προνόμιο της μεθόδου όσο και το μειονέκτημα της απουσίας από την πρακτική σφαίρα της ζωής, την οποία προσπαθεί να εξηγήσει. Η θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων ασχολείται ακριβώς με αυτή την πρακτική σφαίρα και την εσωτερική λειτουργία της.

2.5.2 Ο MICHEL FOUCAULT ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΥ

Αν ο Serge Moscovici θεωρεί έτσι τη θέση του επιστήμονα θεμιτή και αναμφίβολα προοδευτική, αφού η αυτοτοποθέτησή του έξω από την ασαφή πραγματικότητα είναι εκείνη που του επιτρέπει με χρήση των ειδικών του μεθόδων να εξηγεί και κατ' επέκταση να συμβάλλει στην αλλαγή αυτής της πραγματικότητας, ο Michel Foucault δε μοιάζει να αισθάνεται ακριβώς το ίδιο. Ορίζει την αλήθεια ως «το σύνολο των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους χωρίζεται το αληθές από το ψευδές και αποδίδονται ειδικά αποτελέσματα εξουσίας στο αληθές» (Foucault 1987: 35-36). Με βάση αυτόν τον ορισμό, υποστηρίζει ότι ο διανοούμενος είναι δέσμιος μιας *τριμερούς ιδιαιτερότητας* που φέρει:

Μου φαίνεται ότι δεν πρέπει πια να θεωρούμε τον διανοούμενο «φορέα καθολικών αξιών». Ο διανοούμενος είναι, αντίθετα, το πρόσωπο που κατέχει μια ειδική θέση – που η ιδιαιτερότητά της όμως είναι συνδεδεμένη, σε μια κοινωνία σαν τη δική μας, με τον γενικό τρόπο λειτουργίας ενός μηχανισμού αλήθειας. Μ' άλλα λόγια ο διανοούμενος έχει μια τριμερή ιδιαιτερότητα: την ιδιαιτερότητα της ταξικής θέσης του (είτε ως μικροαστός στην υπηρεσία του καπιταλισμού είτε ως «οργανικός» διανοούμενος του προλεταριάτου)· την ιδιαιτερότητα των συνθηκών ζωής και εργασίας του, που συνδέεται με την κατάστασή του ως διανοούμενου (το πεδίο έρευνάς του, τη θέση του σε ένα εργαστήριο, τις πολιτικές και οικονομικές απαιτήσεις στις οποίες υποτάσσεται ή εναντίον των οποίων εξεγείρεται στο πανεπιστήμιο, στο νοσοκομείο κτλ.)· τέλος, την ιδιαιτερότητα της πολιτικής της αλήθειας στις κοινωνίες μας. Και μ' αυτόν τον τελευταίο παράγοντα μπορεί να αποκτήσει γενική σημασία η θέση του και να 'χει αποτελέσματα και επιπτώσεις, όχι απλώς επαγγελματικές ή τομεακές, ο τοπικός, ειδικός αγώνας του. Ο διανοούμενος μπορεί να δράσει και να αγωνιστεί στο γενικό επίπεδο αυτού του καθεστώτος αλήθειας που είναι τόσο σημαντικό για τη δομή και τον τρόπο λειτουργίας της κοινωνίας μας (Foucault 1987: 35)

Η τριμερής ιδιαιτερότητα του διανοούμενου, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Foucault, αντιστρέφει, καθώς φαίνεται, το επιχείρημα του Moscovici: μπορεί «όλα τα άλλα [να] αποφασίζονται βάσει πειραμάτων, υπολογισμών, θεωρητικών επινοήσεων», όμως είναι ο διανοούμενος ως παραγωγός της αλήθειας (ως αλήθειας-καθεστώτος και όχι ως αλήθειας-φύσης) ο οποίος μπορεί να καθορίζει ένα μέλλον, όντας κι ο ίδιος παράγωγο ενός συστήματος γνώσης και εξουσίας, για να χρησιμοποιήσουμε ένα ακόμη θεωρητικό σχήμα του Foucault. Δουλειά του διανοούμενου-επιστήμονα είναι να παράγει ερμηνείες οι οποίες

μπορούν να χρησιμοποιηθούν (και συχνά σήμερα χρησιμοποιούνται) για να παράξουν καθυποτάξεις. Αυτές με τη σειρά τους θα τροφοδοτήσουν νέες ερμηνείες κι ο κύκλος θα συνεχιστεί.

Ο διανοούμενος κατ' αυτή την έννοια φέρεται να μην έχει θετική σχέση με την κοινωνία. Είτε επιδιώκει να διατηρήσει, είτε να ανατρέψει την καθεστηκυία τάξη, βρίσκεται πάντοτε ένα βήμα μπροστά. Ή, για την ακρίβεια, βρίσκεται σε ένα άλλο πεδίο, λόγω του ειδικού χαρακτήρα της δουλειάς του, της τριμερούς ιδιαιτερότητάς του.

2.5.3 ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΓΙΑ ΕΝΑ ΔΙΑΛΟΓΟ ΤΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ» ΜΕ ΤΗΝ «ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ»

Υποθέτουμε πως σ' αυτό το επιχείρημα που φαντάζει πεσιμιστικό και που στηρίζεται σε μια από τις ερμηνείες της προβληματικής του Foucault, ο Moscovici θα απαντούσε με την προφανή αισιοδοξία του: όταν, για παράδειγμα, μιλά για τις «φιλοσοφίες της έμμεσης εμπειρίας» και για την «κοινωνία των ερασιτεχνών σοφών», παραπέμπει σε μια περιγραφή¹⁴ του βερολινέζου φιλόλογου και κριτικού Alexandre Moszkowski για την εποχή της επικράτησης της θεωρίας της σχετικότητας και σχολιάζει:

¹⁴ Η περιγραφή αυτή έχει ως εξής: «Οι συζητήσεις των καλλιεργημένων ανθρώπων στρέφονταν γύρω από αυτόν τον πόλο και δεν μπορούσαν να ξεφύγουν· μόλις πήγαιναν να απομακρυνθούν, αναγκαστικά ή τυχαία, ξαναγύριζαν αδιάκοπα στο ίδιο θέμα. Οι εφημερίδες συναγωνίζονταν ποια θα δημοσιεύσει τα περισσότερα άρθρα, μεγάλα ή μικρά, εξειδικευμένα ή όχι, αδιάφορο ποιος τα έγραφε, αρκεί να αναφέρονταν στη θεωρία του Αϊνστάιν. Ακόμα και στις πιο απόμερες γωνίες διοργανώνονταν μαθήματα για αρχάριους, που δίνονταν το βράδυ· σχηματίζονταν πλανόδια πανεπιστήμια, όπου περιοδεύοντες καθηγητές έκαναν το κοινό να ξεχνάει τις δυστυχίες του στην καθημερινή ζωή των τριών διαστάσεων και το μετέφεραν στα Ηλύσια Πεδία των τεσσάρων διαστάσεων. Οι γυναίκες ξέφευγαν από τις δουλειές του σπιτιού για να συζητήσουν για συστήματα συντεταγμένων, για την αρχή της ταυτοχρονίας και για τα ηλεκτρόνια με αρνητικό φορτίο. Όλα τα σύγχρονα ζητήματα είχαν αποκτήσει ένα σταθερό κέντρο απ' όπου ξεκινούσαν νήματα που μπορούσαν να τεντωθούν και να φτάσουν στο καθένα τους. Η σχετικότητα είχε γίνει το σύνθημα που επέτρεπε την πρόσβαση παντού» (αναφέρεται στο Moscovici 1999: 56).

... τα άτομα, στην καθημερινή τους ζωή δεν είναι μόνο αυτές οι παθητικές μηχανές που υπακούουν στους μηχανισμούς, καταγράφουν τα μηνύματα και αντιδρούν στα εξωτερικά ερεθίσματα, όπως τους θέλει η συνοπτική κοινωνική ψυχολογία που περιορίζεται στο να συγκεντρώνει γνώμες και εικόνες. Αντίθετα, διαθέτουν τη φρεσκάδα της φαντασίας και την επιθυμία να δώσουν ένα νόημα στην κοινωνία τους και στον κόσμο τους (Moscovici 1999: 59).

Η ερμηνεία της προβληματικής του Foucault θα πρέπει, όμως, να μην αγνοήσει τον Foucault ως πολιτική φυσιογνωμία και ως πολιτικά δραστήριο άτομο: ήδη το 1971 συμμετέχει στην ίδρυση της «Ομάδας Πληροφόρησης για τις Φυλακές» (Farge 1985: 21). Ο Foucault έχει μια άποψη για τη θέση που θα πρέπει να πάρει ο διανοούμενος που επιθυμεί (και λόγω των γνώσεων που αποκομίζει από τη δουλειά του) την αλλαγή της καθεστηκυίας τάξης, λαμβάνοντας υπόψη του την τριμερή του ιδιαιτερότητα. Η άποψη αυτή προϋποθέτει μια συνείδηση, κι ο ίδιος ο Foucault την εφαρμόζει κατ' επανάληψη.

Ο ρόλος του διανοούμενου δεν είναι να πει στους άλλους τι πρέπει να κάνουν. Με ποιο δικαίωμα θα το 'κανε; Θυμηθείτε όλες τις προφητείες, τις υποσχέσεις, τα κελεύσματα και τα προγράμματα που οι διανοούμενοι μπόρεσαν να διατυπώσουν κατά τους δυο τελευταίους αιώνες: είδαμε τώρα και τ' αποτελέσματά τους. Η δουλειά ενός διανοούμενου δεν είναι να υποδεικνύει την πολιτική βούληση των άλλων: δουλειά του είναι, με τις αναλύσεις που κάνει στον τομέα του, να ξαναερευνά τις βεβαιότητες και τα αξιώματα, να αναταράζει τις συνήθειες, τους τρόπους δράσης και σκέψης, να διαλύει τις αποδεκτές οικειότητες, να ξαναπαίρνει τα μέτρα των κανόνων και των θεσμών και, με αφετηρία αυτή την αναπροβληματοποίηση (όπου ασκεί το ιδιάζον επάγγελμα του διανοούμενου), να

συμμετέχει στο σχηματισμό της πολιτικής βούλησης (όπου έχει να παίξει το ρόλο του πολίτη) (Foucault 1985: 31).

Οι απόψεις των Moscovici και Foucault που παραπάνω εκθέσαμε, μας οδηγούν στο να ξαναγγίξουμε τα προβλήματα της ηθικής (αλλά και της αποτελεσματικότητας) της έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες. Πάνω σ' αυτή τη γραμμή προβληματισμού θα έπρεπε εδώ να συνεχίσουμε με μια συγκριτική παρουσίαση του θετικισμού και του σχετικισμού (Comte, Durkheim, Parsons αλλά και Marx, Dahrendorf, Coser, έναντι Khun, Feyerabend), όπως και με μια ανάλυση των ιδιομορφιών των κοινωνικών φαινομένων ως αντικειμένων έρευνας (με αναφορά στη φαινομενολογία του Husserl και την ερμηνευτική παράδοση όπως εμφανίζεται στην «κατανοητική κοινωνιολογία» του Weber και την εθνομεθοδολογία του Schutz). Όμως, μια τέτοια διαπραγμάτευση, παρά τον όγκο της, δε θα διασαφηνίζε καλύτερα τα ερωτήματα που ήδη θέσαμε¹⁵.

Θεωρούμε πως εξαιτίας του θεμιτού χαρακτήρα τέτοιων προβληματισμών για τη θέση των κοινωνικών επιστημών, έχει αναπτυχθεί ολόκληρη η μεταμοντέρνα θεωρητική γραμμή, που προτείνει μια επίγνωση της θέσης τους και μια επανεισαγωγή αυτής της επίγνωσης στην ίδια την παραγωγή τους. Αυτή η θέση δε σημαίνει μόνο την εκτίμηση της αντίληψης των πρακτικών όρων της ζωής, αλλά επιπλέον και αυτού που επισημαίνει ο Foucault. Δεν αρκεί να γνωρίζεις πως δε μπορείς μόνος μέσω της θεωρίας να παράγεις πράξη, αλλά θα πρέπει ακόμη να έχεις γνώση της δύναμής σου, να ξέρεις ότι μπορείς να

¹⁵ Για μια ενδιαφέρουσα και περιεκτική σύνοψη αυτής της προβληματικής, πάντως, βλ. Κυριαζή 1998: 17-56 και τις εκεί βιβλιογραφικές αναφορές στους παραπάνω συγγραφείς.

καθοδηγήσεις – κι αυτό είναι κάτι που πρέπει να αποφευχθεί (Pfohl 1994: 469-505).

Μια τέτοια τοποθέτηση θα πρέπει να μην καταλήξει σ' ένα αυτοαναφορικό σχολαστικισμό θεωρησιακού τύπου, ο οποίος σε τελική ανάλυση αγνοεί την ίδια την πραγματικότητα των ζητημάτων, το γεγονός ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες είναι αισθητές ως τέτοιες από τα μέλη τους, τα οποία δύσκολα αμφισβητούν την πραγματικότητα που ζουν. Μας έρχεται εδώ στο μυαλό μια παλιά μαρξική θέση ενάντια σε μια ιδεαλιστικού τύπου τοποθέτηση που καταλήγει στον σχολαστικισμό:

Το ζήτημα αν μπορεί να αποδοθεί στην ανθρώπινη σκέψη μια αντικειμενική αλήθεια, δεν είναι ζήτημα θεωρητικό, αλλά ζήτημα *πρακτικό*. Στην πράξη πρέπει να αποδείχνει ο άνθρωπος την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα και τη δύναμη, τη μη υπερβατικότητα της σκέψης του. Η συζήτηση για την πραγματικότητα ή την μη πραγματικότητα μιας σκέψης, που είναι απομονωμένη από την πρακτική είναι ένα καθαρά σχολαστικό ζήτημα (Marx/Engels 1975: 45-46).

Δε νομίζουμε πως είναι άσκοπη εδώ μια αναφορά και στην «αξιολογική ελευθερία» που θα πρέπει να έχουν οι κοινωνικές επιστήμες, σύμφωνα με τον Max Weber. Γι' αυτόν, η κοινωνιολογία είναι μια εμπειρική επιστήμη με διαπιστωτικό κι όχι κανονιστικό χαρακτήρα. Οι προσωπικές πεποιθήσεις και τα αξιολογικά κριτήρια του επιστήμονα θα πρέπει να ξεχνιούνται κατά τη διάρκεια της έρευνας, όπου θα πρέπει να σταθεί αμερόληπτος – η επιστήμη δεν είναι πολιτική. Αυτή η «αξιολογική ελευθερία» είναι που επιτρέπει την εμπιστοσύνη

στο αποτέλεσμα της επιστημονικής έρευνας, η οποία ξεκινά με μια πολιτική θέση του επιστήμονα, αλλά δεν καθορίζεται από αυτήν (Τσαούσης 1996: 43-44).

Η κριτική, βέβαια, των υπαρχουσών μορφών κοινωνίας, εμπεριέχει μια σαφή αναφορά στις εναλλακτικές λύσεις που μας προσφέρονται για το μέλλον, αφού καμιά κοινωνική διαδικασία δεν καθορίζεται από αμετάβλητους νόμους, και δεν είμαστε καταδικασμένοι να παρασυρόμαστε από τις αναπόδραστες δυνάμεις των νόμων της φύσης (Giddens 1989: 48).

Με την επίγνωση της θέσης και των περιορισμών των κοινωνικών επιστημών, με τον προσδιορισμό του πεδίου και των συνόρων τους, δηλαδή, επιτυγχάνεται η απελευθέρωσή τους: μπορούμε πια να χρησιμοποιήσουμε δημιουργικά όλη τους την έκταση. Ένα από τα γονιμότερα τμήματα της έκτασης αυτής είναι η κοινωνική ψυχολογία, με την οποία θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

3. Κοινωνιοψυχολογικές προοπτικές

3.1 Από την κοινωνιολογία στην κοινωνική ψυχολογία: οι δυνατότητες του κοινωνιοψυχολογικού βλέμματος

Η έννοια του κοινωνικού ελέγχου θα μπορούσε να θεωρηθεί διάχυτη στο σύνολο σχεδόν του προβληματισμού και της κοινωνικής ψυχολογίας, με τον ίδιο τρόπο που έχει θεωρηθεί πως είναι πανταχού παρούσα στον κοινωνιολογικό και εγκληματολογικό προβληματισμό:

Στον κοινωνικό έλεγχο αναφέρονται όλοι οι κοινωνικοί επιστήμονες, όταν τονίζουν ότι για την ύπαρξη της κοινωνίας είναι απαραίτητος κάποιος βαθμός κοινωνικής αλληλεγγύης. Έχει επισημανθεί ότι μεγάλο μέρος του έργου της Κοινωνιολογίας θα μπορούσε να μεταφρασθεί στη γλώσσα του κοινωνικού ελέγχου (Λαμπροπούλου 1994: 22)

Μ' αυτή την έννοια, σχετική με τον κοινωνικό έλεγχο είναι η ενασχόληση της κοινωνικής ψυχολογίας με την κοινωνική επιρροή. Το λειτουργικό μοντέλο του Asch (1951, 1956) για την κοινωνική επιρροή ερμηνεύει τα φαινόμενα κοινωνικής συμμόρφωσης και ο κοινωνικός έλεγχος έχει σε πολλές απόψεις ταυτιστεί, άλλοτε θετικά κι άλλοτε αρνητικά, όπως είδαμε, με την έννοια αυτή.

Δε θα ήταν όμως αυτή η παραγωγικότερη σύνδεση της έννοιας του κοινωνικού ελέγχου με την κοινωνική ψυχολογία. Η σύγχρονη κοινωνική ψυχολογία αρνείται τον σαφή διαχωρισμό ατόμου-κοινωνίας, που πολλές κοινωνιολογικές αλλά και ψυχολογικές θεωρίες θεωρούν ως δεδομένο, και ασχολείται με την τομή τους, την τομή αυτή που αποτελεί «την πείρα ολόκληρου σχεδόν του κόσμου» (Παπαστάμου 1989: 12). Έτσι αναπτύσσει μια θεματολογία

που κινείται στον αντίποδα της διάκρισης αυτής: ούτε το άτομο είναι απόλυτος κυρίαρχος του παιχνιδιού, ούτε η οργανωμένη κοινωνία βρίσκεται πέρα από το πεδίο εφαρμογής των δυνάμεων του ατόμου:

Η Κοινωνική Ψυχολογία είναι λοιπόν η επιστήμη της σύγκρουσης του ατόμου με την κοινωνία. Τα παραδείγματα αυτής της σύγκρουσης είναι πάρα πολλά: η αντίδραση στις πιέσεις για κοινωνική συμμόρφωση που ασκεί κάθε πλειοψηφία, η ανταγωνιστική σχέση του ηγέτη με την ομάδα του, οι διάφορες αποσχισματικές αποκλίσεις από την ορθοδοξία ή το δογματισμό, οι ομαδικές συζητήσεις και η πόλωση των απόψεων που προκαλείται, κλπ. (Παπαστάμου 1989: 13).

Η κοινωνιολογία και η εγκληματολογία δεν έχουν ακόμη απαλλαγεί από μια σειρά μονιστικές θεωρήσεις οι οποίες, αγνοώντας όψεις του κοινωνικού ελέγχου, περιορίζουν το χώρο που αφορά και μεταφέρουν την ουσία του σε μια τυπική σχέση. Η σύγχρονη κοινωνική ψυχολογία, από θέση κι από πεποίθηση πλουραλιστική, διαθέτει τη δυναμική που απαιτείται για να δει τον κοινωνικό έλεγχο μ' ένα άλλο βλέμμα, χωρίς μάλιστα να φέρει τα προβλήματα που θα είχε μια κριτική ή μια ριζοσπαστική θεωρία η οποία αναγκαστικά θα οριζόταν αντιστικτικά με τις μονιστικές θεωρήσεις για να τις υπερβεί¹⁶.

Η κοινωνική ψυχολογία, διατείνεται πως διαθέτει ένα λαμπρό θεματολογικό πεδίο: «Η κοινωνική ψυχολογία είναι η επιστήμη των ιδεολογικών φαινομένων (κοινωνικών γνώσεων και αναπαραστάσεων) και των φαινομένων επικοινωνίας»

¹⁶ Δεν θα ασχοληθούμε εδώ περαιτέρω με τη θετικιστική προέλευση της ίδιας της κοινωνικής ψυχολογίας, αν και αυτό είναι ένα ζήτημα που θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας. Μας φαίνεται αρκετή η ανίχνευση των επιστημολογικών (προϋπο)θέσεων της σύγχρονης κοινωνικής ψυχολογίας στην ενότητα 2.5.1. Εκτιμούμε πάντως ότι η αποδέσμευση της σύγχρονης

(Moscovici 1984: 7, αναφέρεται στο Παπαστάμου 1989: 14). Ο κοινωνικός έλεγχος, από αυτή την άποψη, θα μπορούσε να είναι ένα φαινόμενο επικοινωνίας που καθορίζεται από, αλλά και καθορίζει, τα ιδεολογικά κοινωνικά φαινόμενα. Οι όροι κυριαρχίας κάποιου πάνω σε κάποιον άλλο, που προϋποθέτει η έννοια του ελέγχου, εντάσσονται στο χώρο της επικοινωνίας – η λεκτική έκφραση αυτής της κυριαρχίας είναι ένα ιδεολογικό φαινόμενο. Η ιδεολογία συμμετέχει στον καθορισμό των εξελίξεων στην επικοινωνία· σε τελική ανάλυση ο εξωτερικός παρατηρητής μπορεί να δει στους επικοινωνιακούς συσχετισμούς την εξαρχής διατύπωση των όρων της νέας σχέσης.

Η αποκάθαρση της έννοιας του κοινωνικού ελέγχου από το βάρος του κοινωνιολογικού, εγκληματολογικού και πολιτικού παρελθόντος της (αλλά και παρόντος της, όπως είδαμε) με τη χρήση ενός τέτοιου ορισμού, μπορεί να οδηγήσει σε νεότερα συμπεράσματα. Θα μπορέσουμε από εδώ και πέρα «να βλέπουμε τη συλλογικότητα και την ατομικότητα αλληλένδετες και αλληλοεξαρτημένες» (Παπαστάμου 1989: 21), αναγνωρίζοντας ότι η σύνθετη σχέση τους είναι προϊόν της σύγκρουσής τους¹⁷.

Τα τέσσερα επίπεδα ανάλυσής της κοινωνιοψυχολογικής πραγματικότητας (ενδοατομικό, διατομικό, διομαδικό, ιδεολογικό) και η διάρθρωσή τους (Doise 1982, Παπαστάμου 1989: 452-463), θα μας βοηθήσουν να ερμηνεύσουμε μ' ένα νέο τρόπο αυτό που στην παραδοσιακή κοινωνιολογία (αλλά και στην ατομική ψυχολογία) προσεγγίζεται ως αντίθεση ατόμου-κοινωνίας και πηγή της ανάγκης

κοινωνιολογικής θεωρίας από το παρελθόν της είναι δυσκολότερη από την αποδέσμευση της κοινωνικής ψυχολογίας από αυτό.

¹⁷ Θεωρούμε αυτόν τον ορισμό χρήσιμο και στον ευρύτερο προβληματισμό για μια «μεγάλη» [grand] κοινωνιοψυχολογική θεωρία. Για μια σύντομη διαπραγμάτευση αυτού του θέματος, βλ. Μαντόγλου 1995β.

εφαρμογής κοινωνικού ελέγχου (Pitts 1968: 381). Το κοινωνιοψυχολογικό βλέμμα προχωρά και σε μια διάκριση του κοινωνικού από το ατομικό υποκείμενο, θέτοντας έτσι κι έναν τρίτο πόλο σ' αυτή τη σύνθετη αλληλεπιδραστική σχέση (Παπαστάμου 1989: 15-17). Η πλουραλιστική τοποθέτηση της κοινωνικής ψυχολογίας, καθώς και οι ιδιαιτερότητες που φέρει, της επιτρέπουν μια «καθαρή» τοποθέτηση απέναντι στην έννοια κοινωνικός έλεγχος, χωρίς το βάρος των προηγούμενων επιστημονικών χρήσεων της και των σημαινόμενων των χρήσεων αυτών. Εφόσον, λοιπόν, γίνει χρήση του κοινωνιοψυχολογικού βλέμματος, γίνεται εφικτή η απεμπλοκή της έρευνας και από τις επιστημολογικές αναστολές που σημειώθηκαν νωρίτερα, κι οι οποίες είναι σε ένα βαθμό αποτελέσματα του δυϊσμού των κλασικών κοινωνιολογικών βλεμμάτων.

Όσον αφορά το ενδοατομικό επίπεδο, οι σχετικές αναλύσεις περιγράφουν «τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα οργανώνουν τις αντιλήψεις και εκτιμήσεις του κοινωνικού τους περιβάλλοντος, καθώς και τη συμπεριφορά τους απέναντι στο περιβάλλον αυτό» και για την ακρίβεια τους μηχανισμούς που «καθιστούν εφικτή την οργάνωση των εμπειριών του ατόμου» (Παπαστάμου 1989: 456).

Στο διατομικό επίπεδο μελετάται «η δυναμική των σχέσεων που μπορούν να εγκαθιδρυθούν σε μια ορισμένη στιγμή, μεταξύ ορισμένων ατόμων, σε μια ορισμένη περίσταση», «[η] ελικοειδή[ς] δυναμική σύμφωνα με την οποία δημιουργούνται συγκρούσεις και τάσεις μεταξύ των ατόμων» (Παπαστάμου 1989: 458).

Στο διομαδικό επίπεδο λαμβάνεται υπόψη η «διαφορά της κοινωνικής θέσης που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στις διάφορες κατηγορίες υποκειμένων» (Παπαστάμου 1989: 459).

Τέλος, στο ιδεολογικό επίπεδο λαμβάνονται υπόψη και οι «ιδεολογίες» που, θεωρούμενες ως «συστήματα πεπιοθήσεων και αναπαραστάσεων, εκτιμήσεων και αξιών, που πρέπει να δικαιολογήσουν και να διατηρήσουν τους ήδη υπάρχοντες συσχετισμούς δυνάμεων» (Παπαστάμου 1989: 461), εκφράζουν αυτό που η κοινωνιολογία ονομάζει κοινωνικές νόρμες και αξίες – τις βάσεις της νομιμοποίησης αλλά και τις αρχές της μεταβολής του κοινωνικού ελέγχου, δηλαδή.

Στη διάρθρωση των τεσσάρων αυτών επιπέδων η κοινωνική ψυχολογία μάς καλεί να δούμε πώς «η ιδεολογία καθορίζεται απ' τις διομαδικές σχέσεις, πώς οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων διέπονται απ' τις ενδοατομικές λειτουργίες, αλλά και πώς οι ιδεολογικοί μηχανισμοί και κοινωνικές αναπαραστάσεις αλληλεπιδρούν και αλληλοκαθορίζονται με τις ψυχολογικές διεργασίες» (Παπαστάμου 1989: 463). Αυτό μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε πως «σε κάθε φαινόμενο που έχει τραβήξει το ενδιαφέρον της [κοινωνικής ψυχολογίας] συνυπάρχουν και διαρθρώνονται μεταξύ τους, ψυχικοί και κοινωνικοί παράγοντες» (Παπαστάμου 1989: 455).

Ένα τέτοιο βλέμμα ανοίγει το δρόμο για μια πλουραλιστική θεώρηση του κοινωνικού και ατομικού γίνεσθαι, μια θεώρηση που συχνά έχει λείψει από την κοινωνιολογία και την εγκληματολογία. Είδαμε ήδη από το προηγούμενο κεφάλαιο ότι η κοινωνική ψυχολογία για τον Serge Moscovici υπονοεί μια θεωρία της επιστήμης ενώ διαθέτει και μια πίστη στη δυνατότητά της να εξηγεί τα πράγματα: διαθέτει επίσης, όμως, μαζί με το απαιτούμενο φορτίο ανακλαστικότητας, τις μεθόδους που της επιτρέπουν να εξηγεί χωρίς να φορτίζει θετικά ή αρνητικά τα περιεχόμενα και να επιδιώκει τον προκαθαρισμό τους.

3.2 Η θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων

Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι οντότητες σχεδόν απτές. Κυκλοφορούν, διασταυρώνονται και αποκρυσταλλώνονται, ασταμάτητα, στον καθημερινό μας κόσμο, μέσα από κουβέντες, χειρονομίες και συναντήσεις. Διαποτίζουν τις περισσότερες από τις κοινωνικές σχέσεις που κάνουμε, τα αντικείμενα που παράγουμε ή καταναλώνουμε, τις επικοινωνίες που ανταλλάσσουμε. Ξέρουμε ότι αντιστοιχούν από τη μια στη συμβολική ουσία που εμπλέκεται στην επεξεργασία και από την άλλη στην πρακτική που παράγει την εν λόγω ουσία, όπως ακριβώς η επιστήμη ή οι μύθοι αντιστοιχούν σε μια πρακτική επιστημονική ή μυθική (Moscovici 1999: 43).

Από αυτό το σημείο ξεκινά την περιδιάβασή του στην έννοια της κοινωνικής αναπαράστασης ο Serge Moscovici στο κλασικό έργο του *Η ψυχανάλυση, η εικόνα της και το κοινό της* (1961/1976). Περιγράφει έτσι μια έννοια με ευρύτατα όρια, μια έννοια της οποίας η χρήση επιτρέπεται σε όλους τους χώρους της κοινωνικής ζωής, γιατί αφορά ακριβώς την ουσία της, δηλαδή τις προϋποθέσεις αλλά και τα αποτελέσματα της επικοινωνίας τη στιγμή του αλληλοκαθορισμού τους.

Η κοινωνική αναπαράσταση είναι μια έννοια που αφορά τον σύγχρονο δυτικό κόσμο, γιατί προϋποθέτει, απαιτεί και εξηγεί τις συνεχείς αλλαγές που λαμβάνουν χώρα στις σύγχρονες δυτικές αστικές κοινωνίες (Μαντόγλου 1995β: 13-14). «Πρέπει να δούμε την κοινωνική αναπαράσταση τόσο ως κάτι που έχει αυτόνομη ψυχολογική υφή, όσο και ως κάτι που ανήκει στην κοινωνία μας, στην κουλτούρα μας» (Moscovici 1999: 47).

Σύμφωνα μ' έναν μεταγενέστερο ορισμό,

[η] έννοια της κοινωνικής αναπαράστασης προσδιορίζει μια μορφή ειδικής γνώσης, τη γνώση της κοινής γνώμης, της οποίας τα περιεχόμενα δηλώνουν γενετικές και λειτουργικές διαδικασίες, οι οποίες είναι κοινωνικά σφραγισμένες. Πιο πλατιά, προσδιορίζει μια μορφή κοινωνικής σκέψης.

Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι τρόποι της πρακτικής σκέψης, που προσανατολίζονται προς την επικοινωνία, την κατανόηση και τον έλεγχο του κοινωνικού, υλικού και ιδεατού περιβάλλοντος. Σαν τέτοιες παρουσιάζουν ειδικά χαρακτηριστικά στο επίπεδο της οργάνωσης των περιεχομένων, των νοητικών εγχειρημάτων και της λογικής.

Το κοινωνικό σφράγισμα των περιεχομένων ή των διαδικασιών της αναπαράστασης πρέπει να ανάγεται στις συνθήκες και στα πλαίσια μέσα από τα οποία αναδύονται οι αναπαραστάσεις, στην επικοινωνία μέσω της οποίας κυκλοφορούν, στις λειτουργίες που χρησιμεύουν στην αλληλεπίδραση με τον κόσμο και τους άλλους (Jodelet 1984: 361-362, αναφέρεται στο Μαντόγλου 1995β: 16-17).

Η βασικότερη όψη της αρχικής προσφοράς του Moscovici, είναι το γεγονός ότι επιδιώκει να γεφυρώσει το κοινωνικό με το ψυχολογικό πεδίο και να εξηγήσει τις αλληλεπιδράσεις τους. Εκμεταλλευόμενος τη διάρθρωση των τεσσάρων επιπέδων του κοινωνιοψυχολογικού βλέμματος θεμελιώνει ένα λόγο για την κοινωνική εμπειρία, στις «θεωρητικές» και στις πρακτικές της εκφάνσεις. Θεμελιώνεται κατ' αυτόν τον τρόπο μια νέα κοινωνική ψυχολογία, που δεν έχει ανάγκη να στραφεί ούτε προς την κοινωνιολογία, ούτε προς την ψυχολογία και

είναι ικανή να εξηγεί τα κοινωνικά και ατομικά φαινόμενα ως ενιαία μέσα από την αλληλεπίδρασή τους.

Η πρόταση αυτή δεν ήταν πάντοτε αυτονόητη: για την ψυχολογία ο κοινωνικός παράγοντας συχνά αγνοήθηκε, ενώ διατήρησε έναν ανιστορικό χαρακτήρα. Προτιμώντας το εργαστηριακό πείραμα και μια σειρά αιτιολογικών αναλύσεων, απώλεσε συχνά τη δυνατότητα της δυναμικής αντίληψης της ατομικής ανάπτυξης των ανθρώπων, μέσα στα συγκεκριμένα κοινωνικά τους περιβάλλοντα.

Για την κοινωνιολογία, από την άλλη, ο ψυχολογικός παράγοντας είναι συνήθως χαρακτηριστικά υποβαθμισμένος. Η κοινωνία ορίζεται ως «ένα καθολικό, αυτοτελές και οργανωμένο σύνολο ανθρώπων που έχει τη δική του ταυτότητα και συνέχεια στο χρόνο» (Τσαούσης 1996: 81). Αν και στον ορισμό αυτό υποστηρίζεται πως δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία χωρίς άτομα, χωρίς ανθρώπους, θα πρέπει να επισημανθεί ότι επίσης υποστηρίζεται πως οι δεσμοί του συνόλου έχουν να κάνουν με τη συλλογική του ταυτότητα ως τέτοιου, και όχι με τις ατομικές ταυτότητες των μελών του. Ένας τέτοιος ορισμός εντείνει το δυϊσμό που θεμελιώθηκε στην άποψη για αντίθεση ατόμου-κοινωνίας.

Η διάκριση της κοινωνικής ψυχολογίας από την κοινωνιολογία είναι κάτι παραπάνω από προφανές σε ορισμένες ενδεικτικές συγκρίσεις κειμένων των δυο χώρων, κειμένων που δημιουργούν την αίσθηση ότι αναφέρονται σε διαφορετικούς κόσμους. Η έννοια της δομής, όπως έχει εισαχθεί στον προβληματισμό του λειτουργισμού, φέρ' ειπείν, ως «ένας ορισμένος τρόπος διάταξης και συναρμογής επιμέρους στοιχείων σε ένα ενιαίο αυτοτελές σύνολο, τον οργανισμό» (Τσαούσης 1996: 82) αναφέρεται σε ένα άλλο είδος

προβληματισμού από αυτό της κοινωνικής ψυχολογίας, ακόμη και σ' ένα στενά (;) λεκτικό επίπεδο¹⁸:

... όπως στους σουρεαλιστικούς πίνακες τα μέλη ψάχνουν για σώμα και το σώμα ψάχνει για όργανα, έτσι και έννοιες χωρίς αντιλήψεις και αντιλήψεις χωρίς έννοιες, λέξεις χωρίς περιεχόμενο και περιεχόμενα χωρίς λέξεις, ψάχνουν το ένα το άλλο, μετατοπίζονται και συναλλάσσονται μέσα στις κοινωνίες που τις χαρακτηρίζει η ποικιλία και η κινητικότητα. Εδώ υπεισέρχονται οι αναπαραστάσεις και από αυτό προκύπτουν. (Moscovici 1999: 63)

Ο παραπάνω κοινωνιολογικός ορισμός της κοινωνίας δεν είναι έξω από την κοινωνιολογική παράδοση. Ο Durkheim (1898), αναφερόμενος στην ιδιομορφία της συλλογικής σκέψης, εισάγει την έννοια της συλλογικής αναπαράστασης (έναντι της ατομικής αναπαράστασης) και καταλήγει πως η συλλογική αναπαράσταση δεν είναι απλά το σύνολο των ατομικών αναπαραστάσεων, αλλά και κάτι παραπάνω: η συλλογική αναπαράσταση έχει στατικό χαρακτήρα και σ' αυτήν συμπεριλαμβάνεται η καθοριστική δύναμη της κοινωνίας πάνω στο άτομο. Μια τέτοια άποψη, όμως, δεν μπορεί να εξηγήσει την πολυμορφία που συναντά κανείς στην καθημερινότητά του, κι ο Durkheim φαίνεται να έχει επίγνωση του γεγονότος αυτού. Έτσι, «επισημαίνει ότι ο ρόλος της κοινωνικής ψυχολογίας είναι να μελετήσει τον τρόπο με τον οποίο οι αναπαραστάσεις πλησιάζουν και απομακρύνονται, υποστηρίζονται και αναιρούνται, συγχωνεύονται και διαχωρίζονται» (Μαντόγλου 1995β: 13).

¹⁸ Και παρά το γεγονός ότι η «μεσογειακή σχολή» της κοινωνικής ψυχολογίας, απόγονος του προβληματισμού του Moscovici, δηλώνει δομολειτουργιστική (Κατερέλος 1996: 7-8).

Μ' αυτό το προηγούμενο, ο Moscovici θεμελιώνει την έννοια της κοινωνικής αναπαράστασης ανατρέποντας το μπιχαβιοριστικό μοντέλο «ερέθισμα-απάντηση» και διαμορφώνοντάς το σε «οργανισμός-ερέθισμα-οργανισμός-απάντηση». Υποστηρίζει πως το άτομο είναι «το οικοδόμημα μιας συνεχούς αλληλεπιδραστικής σχέσης με το περιβάλλον του» και «το ερέθισμα είναι κοινωνικά ενσωματωμένο, δεν είναι ανεξάρτητο και αυτόνομο». Η απάντηση του ατόμου στο ερέθισμα είναι αποτέλεσμα της διαλεκτικής τους σχέσης (Μαντόγλου 1995β: 14). Αυτή η σχέση καθορίζεται και καθοδηγείται από τους μηχανισμούς των κοινωνικών αναπαραστάσεων.

Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι οι «σιωπές» εκείνες του αυτονόητου, είναι η παραγωγή αλλά και το κύριο εργαλείο της διαρκούς και συνεχούς δυναμικής διαδικασίας στην οποία συμμετέχει ο καθένας καθώς ζει κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες σ' ένα κοινωνικό περιβάλλον και σε μια ιστορική περίοδο:

Οι ατομικές ή κοινωνικές αναπαραστάσεις κάνουν τον κόσμο να είναι αυτό που σκεφτόμαστε ότι είναι ή αυτό που πρέπει να είναι. Μας δείχνουν πως, κάθε στιγμή, κάτι που απουσίαζε προστίθεται και κάτι που ήταν παρόν μεταλλάσσεται. (Moscovici 1999: 62).

Αυτό μέσα στην συνέχεια του εξωτερικού κόσμου και του κόσμου του ατόμου, στη δεδομένη *συμμετοχή* του ατόμου, δια της οποίας θεμελιώνει ακριβώς την ατομική του αντίληψη για τα πράγματα:

Αναπαριστώ ένα πράγμα ή μια κατάσταση δεν σημαίνει [...] ότι απλώς και μόνο το αντιγράφω, το επαναλαμβάνω ή το αναπαράγω· σημαίνει ότι το ανασυνθέτω, το επεξεργάζομαι, του αλλάζω υφή. Η επικοινωνία που εγκαθιδρύεται ανάμεσα στην έννοια και την αντίληψη, με τη μία να διεισδύει μέσα στην άλλη και να μετασχηματίζει τη συγκεκριμένη ουσία που τους είναι κοινή, δημιουργεί την εντύπωση ότι οι αφηρημένες έννοιες είναι «ρεαλιστικές», έχουν υλική υπόσταση, αφού μπορούμε να δράσουμε με αυτές, και ότι η υλική πραγματικότητα είναι αφηρημένη αφού εκφράζει μια συγκεκριμένη τάξη. Έτσι και παγιωθούν αυτοί οι διανοητικοί αστερισμοί, μας κάνουν να ξεχνάμε ότι είναι δικό μας έργο, ότι έχουν μια αρχή και θα έχουν ένα τέλος, ότι η ύπαρξή τους στο εξωτερικό σφραγίζεται από ένα πέρασμα από το εσωτερικό του ατομικού και κοινωνικού ψυχισμού (Moscovici 1999: 61-62).

Η διαμόρφωση αυτή των κοινωνικών αναπαραστάσεων, η παραγωγή τους, γίνεται σύμφωνα με τον Moscovici (1999) μέσω δυο μηχανισμών, τους οποίους ονομάζει *αντικειμενοποίηση και επικέντρωση*. Η αντικειμενοποίηση είναι η διαδικασία κατά την οποία το αντικείμενο της αναπαράστασης αποκτά μια εικόνα κατανοητή από το άτομο, στην ατομική και στην κοινωνική του όψη. Η επικέντρωση είναι η διαδικασία ένταξης του αντικειμένου της αναπαράστασης σε προϋπάρχοντα γνωστικά συστήματα ταξινόμησης με σκοπό την κατανόηση και εξήγησή του.

Μια κοινωνική αναπαράσταση αναδύεται, δηλαδή γίνεται ρητή, «εκεί όπου υπάρχει κίνδυνος για τη συλλογική ταυτότητα, όταν η επικοινωνία των γνώσεων παρασύρει τους κανόνες που έχει δώσει στον εαυτό της η κοινωνία» (Moscovici 1999: 183).

Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις εξυπηρετούν τέσσερις βασικές ενότητες λειτουργιών (Abric 1996α: 54-56).

α. *Γνωστικές λειτουργίες*, οι οποίες επιτρέπουν την κατανόηση και εξήγηση της πραγματικότητας.

β. *Λειτουργίες ταυτότητας*, οι οποίες καθορίζουν την ταυτότητα και επιτρέπουν τη φύλαξη της εξειδίκευσης των ομάδων.

γ. *Λειτουργίες προσανατολισμού*, οι οποίες κατευθύνουν τις συμπεριφορές και πρακτικές.

δ. *Δικαιολογητικές λειτουργίες*, οι οποίες επιτρέπουν εκ των υστέρων να δικαιολογήσουμε τις θέσεις ή τις συμπεριφορές.

Κάθε κοινωνική αναπαράσταση είναι μια κοινωνιογνωστική δομή τα συστατικά στοιχεία της οποίας αποτελούν έναν «κόσμο απόψεων» με τρεις διαστάσεις: την *πληροφορία* (το ποιοτικό και ποσοτικό επίπεδο της γνώσης που έχει ένα άτομο ή μια ομάδα για ένα κοινωνικό αντικείμενο), την *στάση* (μια σχετικά σταθερή ψυχική δομή που εκφράζει τον γενικό προσανατολισμό του ατόμου ή της ομάδας απέναντι στο αντικείμενο αυτό) και το *πεδίο αναπαράστασης* (την έκφραση της οργάνωσης και της ποσότητας του περιεχομένου της κοινωνικής αναπαράστασης) (Μαντόγλου 1995β: 25-26).

Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι σχετικά σταθερές, όμως αυτό δε σημαίνει ότι παραμένουν αμετάβλητες. Μια κοινωνική αναπαράσταση διαθέτει έναν κεντρικό πυρήνα, ένα σύνολο πληροφοριών, στάσεων και πεποιθήσεων που είναι οργανωμένες γύρω του και ένα σύστημα κατηγοριοποίησης (Μαντόγλου 1995β: 31-32). Όμως η σημασία της κοινωνικής αναπαράστασης έγκειται περισσότερο στους κανόνες εξειδικευμένης λειτουργίας που διαθέτει,

παρά στη συγκρότηση ενός συνεκτικού και οργανωμένου συνόλου (Abrie 1996α: 53). Αυτό σημαίνει ότι κάθε κοινωνική αναπαράσταση αλλάζει, στο βαθμό που η κοινωνική λογική και γνωστική λογική που τις δημιουργεί αλλάζει επίσης.

∴

Μια στροφή της έρευνάς μας προς τη θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων σημαίνει μια αλλαγή πλευσης από το πεδίο της κλασικής κοινωνικής θεωρίας. Η αλλαγή πλευσης αυτή δικαιολογείται από την κριτική την οποία ασκήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο σ' αυτή τη θεωρία, την αυτοαντίληψη και τα συμπεράσματά της.

Η επιστήμη¹⁹ δεν είναι παρά μια «επιστημονική κοινωνική αναπαράσταση» που σκοπό έχει την ιδιοποίηση του γνωστικού μας περιβάλλοντος κατά έναν τρόπο που θα εξυπηρετεί την «αλήθεια». Η επιστημονική αναπαράσταση φέρεται να έχει επιβληθεί στην «πρακτική κοινωνική αναπαράσταση». Μια γενεαλογική προσέγγιση θα μας έδειχνε πως αυτό δεν είναι πάντοτε αληθινό, γιατί δε γίνεται να προσδιορίσουμε τη σχέση τους παρά με έναν διαλεκτικό τρόπο. Αν και διατηρούμε μια εμπιστοσύνη στην επιστημονική μεθοδολογία πρέπει να γνωρίζουμε τα όριά της. Έτσι, μπορούμε να εκμεταλλευτούμε ολόκληρο το έδαφος που καλύπτει.

Ο Moscovici (1999) μελετά την «πρακτική» κοινωνική αναπαράσταση της επιστήμης της ψυχανάλυσης στη γαλλική κοινωνία της δεκαετίας του 1950. Καταλήγει σε μια σειρά παρατηρήσεων για τη διασταύρωση της επιστημονικής σκέψης (ψυχανάλυση) και της κοινής σκέψης (πρόσληψη της ψυχανάλυσης).

¹⁹ Και η κοινωνική ψυχολογία!

Αντίστοιχα, η Herzlich (1969) διασταυρώνει την επιστημονική (ιατρική) με την κοινή αντίληψη για την υγεία και την ασθένεια. Ο Moliner (1992) μελετά τις κοινωνικές αναπαραστάσεις του κοινού για την επιστήμη της φυσικής. Τι είδους διασταύρωση θα ήταν η μελέτη των κοινωνικών αναπαραστάσεων του κοινωνικού ελέγχου; Θα ήταν η πρακτική πρόσληψη της νομικής, της πολιτικής επιστήμης, της κοινωνιολογίας, μιας «επιστήμης της εξουσίας» ή του διοικείν; Τα όρια της απάντησης σ' αυτό το ερώτημα έχουμε ανιχνεύσει εν μέρει και επιλεκτικά ως εδώ. Στην επόμενη ενότητα θα επιχειρήσουμε να θέσουμε σε διάλογο τον μέχρι τώρα προβληματισμό μας με το νέο, για μας, πεδίο της λογοτεχνίας.

**4. Ένα υστερόγραφο για την κοινωνική ψυχολογία,
τον κοινωνικό έλεγχο και τη λογοτεχνία**

Με μεγαλύτερη ή μικρότερη σαφήνεια [...] η Ουτοπία – δηλαδή η επανασύνδεση του πρωταρχικού χαρακτήρα του ανθρώπου και της φύσης – παραμένει το θεμελιώδες ζήτημα της αυθεντικής λογοτεχνίας (Lowenthal 1990: 43).

Στις πρώτες σελίδες αυτής της εργασίας χρησιμοποιήσαμε με κάποιον δόλο ένα απόσπασμα ενός διηγήματος του Boris Vian, προκειμένου να επισημάνουμε στοιχεία της κοινής σκέψης που αφορούν τον κοινωνικό έλεγχο με ένα συμβολικό τρόπο. Νομίζουμε ότι η προβληματική μας σ' εκείνες τις σελίδες προδίδει το ευρύτερο πνεύμα του Vian στο διήγημα *Ο λυκάνθρωπος*²⁰. Παρά ταύτα, το συγκεκριμένο απόσπασμα μάς επέτρεψε να αναφερθούμε σε αρκετές από τις πτυχές του κοινωνικού ελέγχου, όπως αυτές αναπτύχθηκαν αργότερα στην εργασία.

Όπως από την αρχή σημειώσαμε, ο λόγος για τον οποίο αναφερόμαστε στη λογοτεχνία, πέρα από τα κίνητρα που μας έδωσε για τη συνολική ενασχόλησή μας με το ζήτημα του κοινωνικού ελέγχου, είναι για να εισάγουμε τη χρήση της ως μεθοδολογικού εργαλείου σε μια κοινωνιοψυχολογική προσέγγιση του κοινωνικού ελέγχου.

Τότε γιατί δεν συμπεριλάβαμε, φυσιολογικά, τις επόμενες σελίδες στην ενότητα των κοινωνιοψυχολογικών προοπτικών της μελέτης του κοινωνικού ελέγχου, έτσι ώστε να έχει και μεγαλύτερη πληρότητα; Με την τοποθέτηση αυτή για τη λογοτεχνία σε μορφή υστερόγραφου, αν και στην παράδοξη προ συμπερασμάτων θέση του, σκοπός μας ήταν να τονίσουμε ένα διαχωρισμό με μεγάλη σημασία. Επιδιώκουμε συνειδητά την ενίσχυση της ιδιαίτερης ύπαρξης της λογοτεχνίας ως αντικειμένου:

²⁰ Την άρση της ενοχής που φέρουμε γι' αυτή την προδοσία επιδιώκουμε με τις υποσημειώσεις των σελίδων 11 και 12.

Το αντικείμενο της προσοχής μου δεν βρίσκεται μέσα σε μένα· βρίσκεται αντιμέτωπο σε μένα, και το συμφέρον μου δεν είναι να το οικειοποιηθώ με τη μορφή που του δίνει η επιθυμία μου (πράγμα που κι εμένα τον ίδιο θα με καθιστούσε δέσμιο των καπρίτσιων μου), αλλά να το αφήσω να εκδηλώσει όλες του τις ιδιότητες, όλους τους ιδιαίτερους προσδιορισμούς του. [...] Πριν από την παραμικρή εξήγηση, πριν από την παραμικρή γενική ερμηνεία, το αντικείμενο πρέπει να αναγνωρίζεται μέσα στη μοναδικότητά του, στο στοιχείο δηλαδή εκείνο που το κάνει να διαφεύγει από κάθε απατηλή ταύτιση (Starobinski 1975: 239-240).

Γι' αυτό δεν αρκεί να δούμε τη λογοτεχνία ως μια πηγή κειμένων γεμάτων με σημεία χρήσιμα για τις κοινωνικές επιστήμες, αλλά και ως λογοτεχνία καθεαυτή – ή, για την ακρίβεια, ως *λογοτεχνίες καθεαυτές*.

4.1 Σημειώσεις για την ιδιαιτερότητα της λογοτεχνίας

Η λογοτεχνία έχει υπάρξει πολλές φορές πηγή ή αντικείμενο για τις κοινωνικές επιστήμες. Ωστόσο, ο Leo Lowenthal σημειώνει σε ένα σχεδιάσμα για μια κριτική θεωρία της λογοτεχνίας:

Η λογοτεχνία δεν είναι απλώς πηγή πληροφοριών. Αποκρούω κάθε προσπάθεια να θεωρηθεί η λογοτεχνία εργαλείο δια του οποίου θα μάθουμε για ημερομηνίες και γεγονότα γύρω από θεσμούς όπως η οικονομία, το κράτος και το νομικό σύστημα. Οι επιστημολόγοι και οι ιστορικοί των κοινωνιών δε θα πρέπει με κανέναν τρόπο να θεωρούν τη λογοτεχνία ως πηγή πρωτογενούς υλικού. Η λογοτεχνία μάς διδάσκει ώστε να καταλάβουμε την επιτυχία ή την αποτυχία της

κοινωνικής οργάνωσης των ατόμων σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές και καταστάσεις (Lowenthal 1990: 34).

Στο σώμα της λογοτεχνίας δε θα πρέπει επομένως οι ιστορικοί να αναζητούν ιστορικές μαρτυρίες, οι κοινωνιολόγοι στοιχεία για τη μορφή της οικογένειας ή για τους οικονομικούς θεσμούς κι οι ψυχολόγοι κείμενα για βινιέτες· η λογοτεχνία δεν είναι μόνο ένα σώμα που μπορεί να διαμελιστεί προς όφελος των κοινωνικών επιστημόνων που θα θελήσουν να την χρησιμοποιήσουν σαν πηγή. Διαθέτει και την δική της ταυτότητα, είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των συστατικών της στοιχείων ιδωμένων ως «λέξεων» ή ως «καταγεγραμμένων (κοινωνικών) γεγονότων». Δεν αρκεί λοιπόν να κοιτάξουμε τη λογοτεχνία από την πλευρά της κοινωνικής ψυχολογίας ή των κοινωνικών επιστημών γενικότερα, αλλά πρέπει να είμαστε σε θέση να την κοιτάξουμε όπως μπορεί να κοιτά η ίδια τον εαυτό της στον καθρέφτη.

Το λογοτεχνικό φαινόμενο διαθέτει μια μοναδική ιδιότητα, την οποία δε διαθέτει αντίστοιχα η επιστήμη, το δίκαιο και η ηθική. «[...] [Τ]ο προνομιακό πεδίο ανάπτυξης της λογοτεχνίας είναι το φανταστικό και μέσω αυτού μπορεί και δομεί τον κόσμο της· αντίθετα η επιστήμη, το δίκαιο και η ηθική αναδομούν το πραγματικό για να το εξηγήσουν, να το ρυθμίσουν ή/και να το ανασυγκροτήσουν» (Νικολόπουλος 1990-1992: 169). Μ' άλλα λόγια,

[γ]ια να γίνει δυνατό το γράψιμο, οφείλει να ξεκινήσει από το θάνατο αυτού για το οποίο μιλάει. Αλλ' αυτός ο θάνατος το καθιστά αδύνατο και το ίδιο, αφού δεν υπάρχει πια τι να γραφεί. Η λογοτεχνία γίνεται δυνατή μόνο με το να καθίσταται αδύνατη. Είτε αυτό για το οποίο γίνεται λόγος είναι παρόν, αλλά τότε δεν υπάρχει

πια θέση για τη λογοτεχνία, είτε δημιουργείται θέση για τη λογοτεχνία, αλλά δεν υπάρχει πια τίποτε για να ειπωθεί. [...] Κι ωστόσο η λογοτεχνία *είναι* εκεί βρίσκεται το πιο μεγάλο της παράδοξο (Todorov 1970: 183-184, αναφέρεται στο Μαρτινίδη 1982: 42).

Η λογοτεχνία επομένως δεν είναι μόνο ο συγγραφέας της, όπως και η επιστήμη δεν είναι μόνο ο επιστήμονας που τη θεραπεύει. Αναπτύσσεται σε ένα περιβάλλον, ξεκινά απ' αυτό και σ' αυτό απευθύνεται. Η ίδια η γραφή συνιστά μια κοινωνική πράξη (Νικολόπουλος 1990-1992: 169). Η σύγχρονη λογοτεχνία αφορά και κρίνει την εποχή της, την αστική εποχή. Ο Λόγος της λογοτεχνίας, ως αφήγηση του γεγονότος (Νικολόπουλος 1990-1992: 171) παρατηρούμε πως είναι κατά κανόνα κριτικός:

«[...] η δυτικοευρωπαϊκή λογοτεχνία από το 1600, είναι η ιστορία του ανθρώπινου πάθους στην πάντοτε δραστική και πανταχού παρούσα κρίση του πολιτισμού μας. Είναι η αιώνια ιστορία της αγωνίας, των υποσχέσεων, της προδοσίας και του θανάτου. Η λογοτεχνία της αστικής κοινωνίας κάνει να εκδηλώνεται η μόνιμη κρίση του ατόμου (Lowenthal 1990: 35).

Δηλαδή, με ένα κοινωνιολογικό λεξιλόγιο, η λογοτεχνία της αστικής κοινωνίας εκφράζει την αντίθεση ατόμου-κοινωνίας. Ή, ακόμη καλύτερα, μ' ένα κοινωνιοψυχολογικό λεξιλόγιο, η λογοτεχνία έρχεται στη θέση να εκφράσει τις συγκρούσεις που συγκροτούν το κοινωνικό και τα ψυχολογικά πεδία.

Επιδίωξή μας, λοιπόν, σε μια χρήση του λογοτεχνικού Λόγου, του λογοτεχνικού φαινομένου ως συνόλου σε μια κοινωνιοψυχολογική,

κοινωνιολογική, εγκληματολογική προβληματική, θα ήταν να νοηματοδοτήσουμε το διάλογο αυτόν από τις πλευρές όλων των εμπλεκομένων πεδίων (Νικολόπουλος 1990-1992: 172). Εφόσον ξεκινάμε από την πλευρά των κοινωνικών επιστημών, επιδίωξή μας κατά κάποιο τρόπο θα ήταν ο κοινωνικός επιστήμονας «να εγκατασταθεί στον κόσμο της λογοτεχνίας» (Καραποστόλης 1985: 189).

Θα πρέπει ακόμη να λαμβάνουμε υπόψη μας την θέση της λογοτεχνίας ως λόγου· δεν είναι μόνο τα περιεχόμενα που διαπραγματεύεται που μας αφορούν, αλλά και η ίδια η φύση του λογοτεχνικού έργου με τα ειδικά του χαρακτηριστικά. Η τοποθέτηση του λογοτεχνικού έργου σε ένα ιστορικό πλαίσιο δεν αρκεί για να μας μιλήσει – κι η γλώσσα με την οποία θα μας μιλήσει δεν έχει νόημα έξω από το πλαίσιο που θεμελιώθηκε:

Η κεντρόφυγη κίνηση που προχωρά από το έργο σ' αυτά που έγιναν πριν απ' αυτό και γύρω απ' αυτό, δεν αποτελεί παρά μιαν επικίνδυνη εκτροπή αν δεν ρυθμίζεται από τη γνώση των εσωτερικών δομών του έργου. Και, τανάπαλιν, η εσωτερική ανάλυση των ιδεών και των λέξεων που δουλεύονται μέσα σ' ένα κείμενο δεν έχει τίποτα να κερδίσει αν αγνοήσει την εξωτερική τους προέλευση και τις εξωτερικές τους απηχήσεις (Starobinski 1975: 242).

4.2 κοινωνική ψυχολογία και λογοτεχνία: δυνατότητες και περιορισμοί

Μια από τις θεμελιώδεις διαφορές της κοινωνικής ψυχολογίας από τις άλλες κοινωνικές επιστήμες είναι η προτίμηση που δείχνουν οι κοινωνικοί ψυχολόγοι στην πειραματική μέθοδο (Παπαστάμου 1989: 455): δεν είναι όμως και η

μοναδική μέθοδος που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη μελέτη των κοινωνικών αναπαραστάσεων. Σύμφωνα με τον Abrie,

η μελέτη μιας κοινωνικής αναπαράστασης καθιστά αναγκαία τη χρησιμοποίηση μεθόδων που σκοπεύουν στον εντοπισμό και στην ανάδυση των συνιστώντων στοιχείων μιας αναπαράστασης, στη γνώση της οργάνωσης αυτών των στοιχείων και στον εντοπισμό του κεντρικού πυρήνα της αναπαράστασης (Abrie 1996β: 158).

Έχοντας αυτούς τους τρεις στόχους, ο ερευνητής θα πρέπει να χρησιμοποιήσει συνδυασμένα τις διαθέσιμες μεθόδους. Όπως φαίνεται και από έρευνες που έχουν γίνει μέχρι σήμερα, οι πολυμεθοδολογικές προσεγγίσεις είναι οι πιο πολλά υποσχόμενες μέθοδοι έρευνας για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις (Abrie 1996β: 179-182). Σε ποιους από αυτούς τους στόχους μπορεί η λογοτεχνία να μας φανεί χρήσιμη;

Έχει υποστηριχθεί πως η πραγματικά βασιλική οδός για τη μελέτη των κοινωνικών αναπαραστάσεων είναι η μονογραφική προσέγγιση (Abrie 1996β: 163-164). Εξάλλου, με το δεδομένο ότι η κοινωνική αναπαράσταση είναι ένας κοινωνιογνωστικός μηχανισμός με ένα γνωστικό κι ένα κοινωνικό συνθέτη (στον οποίο περιλαμβάνεται το ιδεολογικό περιβάλλον και η θέση της ομάδας ή του ατόμου στο κοινωνικό σύστημα), η πειραματική διαδικασία είναι στην πραγματικότητα χρήσιμη για να αποδεικνύει το υπαρκτό και τη δομή ορισμένων μηχανισμών, κι όχι το περιεχόμενό τους (Abrie 1996α: 53-54, Farr 1996: 37).

Η μονογραφική προσέγγιση, εμπνευσμένη απευθείας από τις ανθρωπολογικές μεθόδους, είναι ιδιαίτερα χρονοβόρα και απαιτητική, επιτυγχάνει όμως πιο εύστοχες περιγραφές και χρησιμοποιεί πολλά αναλυτικά επίπεδα. Με

τη διασταύρωση εθνογραφικών τεχνικών, κοινωνιολογικών ερευνών, ιστορικών αναλύσεων και ψυχοκοινωνιολογικών τεχνικών (Abric 1996β: 164), αξιοποιούνται πολλά επίπεδα του κοινωνικού γίνεσθαι και μπορεί να επιτευχθεί μια πολύπλευρη ματιά στο υπό έρευνα κοινωνικό περιβάλλον.

Το ερώτημα που μας απασχολεί εδώ είναι αν, και μέχρι ποίου σημείου η λογοτεχνία μπορεί να υποκαταστήσει τη μονογραφική προσέγγιση.

Σε μια μονογραφική προσέγγιση, οι εθνογραφικές τεχνικές θα χρησιμοποιούνταν για «σταδιακή εισχώρηση στο συγκεκριμένο περιβάλλον, που καταλήγει σε συμμετοχική παρατήρηση, στην εγκατάσταση και στη χρησιμοποίηση ενός δικτύου από πληροφοριοδότες» (Abric 1996β: 164). Στη λογοτεχνία θα συναντήσουμε την ίδια τη δόμηση του συγκεκριμένου περιβάλλοντος, όπως τουλάχιστον την αντιλαμβάνεται και την παρουσιάζει ο κάθε συγγραφέας· δε θα μπορέσουμε όμως να κάνουμε συμμετοχική παρατήρηση ούτε να βρούμε πληροφοριοδότες, παρά μόνο στο βαθμό που έχει εκ των προτέρων επιδιωχθεί μια τέτοιου είδους επικοινωνία:

Ένα νόημα βρίσκεται υπογραμμισμένο μέσα [στη μορφή] και απαιτεί να το αναγνωρίσουμε στο σύνολό του (γιατί ήταν παρόν πριν από την ανάγνωσή μας) και να σκεφτούμε ελεύθερα πάνω σ' αυτό (γιατί, για να ολοκληρωθεί, ζητά ασταμάτητα ένα συμπλήρωμα σημασίας που πρέπει να το πάρει από τον προσεχτικό αναγνώστη) (Starobinski 1975: 255).

Οι κοινωνιολογικές έρευνες «επιτρέπουν τη στατιστική γνώση του πληθυσμού, την κατανομή του ανάλογα με τα ερευνώμενα κριτήρια» (Abric 1996β: 164). Η λογοτεχνία, με την αντιστατιστική φύση της, δε θα μπορούσε

βέβαια να φανεί χρήσιμη ως προς τα αποτελέσματα – μας φαίνεται όμως σίγουρο ότι θα μπορούσε να προτείνει κριτήρια ταξινόμησης, κατηγορίες που αναδύονται από το ίδιο το περιβάλλον, και τις οποίες είναι πιθανό να μην εντοπίσει κανείς όταν βρίσκεται έξω από αυτό.

Οι ιστορικές αναλύσεις θα γίνονταν μέσω «ανάλυση[ς] περιεχομένου των σημειώσεων, διηγήσεων για την ιστορία της κοινότητας, ανάλυση[ς] των τοπικών παραδόσεων» (Abric 1996β: 164). Εδώ η λογοτεχνία θα μπορούσε να αποτελέσει σημαντική πηγή πληροφοριών. Μια καθαρά πληροφοριακή προσέγγιση του λογοτεχνικού κειμένου προδίδει βέβαια την ιδιαιτερότητα της λογοτεχνίας, και του κάθε της κειμένου ξεχωριστά, όπως ήδη είδαμε. Κατά συνέπεια, μια τέτοια χρήση των λογοτεχνικών κειμένων πρέπει να γίνεται με προσοχή και υπό την αίρεση ότι δεν θα αγνοηθεί η μοναδικότητα της λογοτεχνίας, η ικανότητά της να δομεί αληθοφανείς μα ανύπαρκτες πραγματικότητες.

Οι ψυχοκοινωνιολογικές τεχνικές, «συνεντεύξεις σε βάθος, άμεση παρατήρηση των συμπεριφορών και των αλληλεπιδράσεων» (Abric 1996β: 164), είναι ένα ακόμη επίπεδο που η λογοτεχνία θα μπορούσε να φανεί χρήσιμη. Ένα λογοτεχνικό κείμενο γραμμένο σε πρώτο πρόσωπο διαθέτει πολύ περισσότερα στοιχεία από αυτά που μπορούμε να αλιεύσουμε σε μια συνέντευξη βάθους· θα πρέπει, βέβαια, να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα πως δεν έχουμε τη δυνατότητα να κατευθύνουμε μια συζήτηση στα θέματα που μας ενδιαφέρουν. Αλλά και ένα κείμενο όπου ο συγγραφέας παίρνει θέση έξω από το περιβάλλον για το οποίο μιλά, μπορεί να αποτελέσει ανεξάντλητη πηγή τέτοιου τύπου

δεδομένων· ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της δυνατότητας νομίζουμε ότι είναι λογοτεχνικά έργα όπως αυτά του Gabriel Garcia Marquez.

Η μονογραφική προσέγγιση για να εφαρμοστεί προϋποθέτει να υπάρχει μια πραγματικότητα στην οποία ο ερευνητής θα συμμετάσχει ποικιλοτρόπως – πρέπει να βρει έναν κόσμο για να ζήσει μαζί του. Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι «μια μετάφραση της πραγματικότητας, μια ανοικοδόμηση του αντικειμένου με τρόπο ώστε να γίνει κατανοητό σε μας και τους άλλους» (Μαντόγλου 1995β: 15). Από την άλλη, στο εσωτερικό ενός λογοτεχνικού έργου αναπτύσσεται κατά κανόνα ένας ολόκληρος κόσμος, που δεν είναι άσχετος με τον τόπο και το χρόνο που το λογοτεχνικό έργο γράφεται. Η λογοτεχνία δομεί ένα ψέμα· ένα ψέμα που μπορεί να είναι πιο αληθινό και ολοκληρωμένο από τις αποσπασματικές αλήθειες που επιτυγχάνουν οι άνθρωποι τόσο στην καθημερινή τους ζωή, όσο και μέσω της επιστήμης.

[Ο καλλιτέχνης] έχει μια ανορθόδοξη άποψη για τον κόσμο. Παρατηρώντας τον κόσμο λοξά τον βλέπει σωστά, γιατί ο κόσμος είναι παραμορφωμένος. Ο καλλιτέχνης δεν είναι καρτεσιανός αλλά ένας διαλεκτικός που συγκεντρώνει την προσοχή του στην ιδιοσυγκρασιακή του πλευρά, σ' αυτό που δεν προσαρμόζεται στο σύστημα (Lowenthal 1990: 37).

∴

Ως εδώ υποστηρίξαμε έναν διάλογο της λογοτεχνίας με την κοινωνική ψυχολογία, μια εκατέρωθεν νοηματοδότηση του πεδίου της έρευνας. Μ' αυτόν τον τρόπο, την στιγμή που εντάσσουμε τη λογοτεχνία στα μεθοδολογικά εργαλεία

των κοινωνικών επιστημών, της κοινωνικής ψυχολογίας ειδικότερα, δεν ξεχνάμε την ιδιαιτερότητά της.

Ακόμη, όμως, κι ένα «ιμπεριαλιστικό» βλέμμα της κοινωνικής ψυχολογίας προς τη λογοτεχνία ως μια απλή πηγή θα ήταν ιδιαίτερα αποδοτικό για εκείνη. Σε μια απλή ένταξη λογοτεχνικών κειμένων σε μια έρευνα για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις του κοινωνικού ελέγχου, θα μπορούσαμε να τα χρησιμοποιήσουμε για να αντλήσουμε πρωτογενώς στοιχεία της κοινής σκέψης. Για παράδειγμα, λογοτεχνικά αποσπάσματα όπως αυτό του Vian που παραθέσαμε στην αρχή θα μπορούσαν να αποτελέσουν κίνητρο για συζήτηση σε μια προσωπική συνέντευξη ή, ακόμη πιο αποδοτικά, σε ένα focus group (Gibbs 1997, Barter/Renold 1999).

Υπάρχουν, βέβαια, και πτυχές της έρευνας στις οποίες η λογοτεχνία δε μπορεί να φανεί χρήσιμη. Θα ήταν, για παράδειγμα, λανθασμένο να χρησιμοποιηθεί ένα λογοτεχνικό κείμενο για ανάλυση περιεχομένου. Το ποσοτικό στοιχείο, που για μια σειρά άλλα κείμενα, όπως το ειδησεογραφικό-δημοσιογραφικό, θεωρείται μετρήσιμο (για παράδειγμα Κωνσταντινίδου 2000), κατά πάσα πιθανότητα για τη λογοτεχνία δεν έχει κανένα νόημα.

Πιστεύουμε πως το σημείο που θα πρέπει να καταλήξουμε, είναι ότι η λογοτεχνία μπορεί να μας δώσει έναν τόπο για να ξεκινήσει και στον οποίο να καταλήξει μια κοινωνιοψυχολογική έρευνα για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις (Abric 1996β: 181). Το «λοξό» της βλέμμα, την καθιστά ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον είδος κειμένου για να αποτελέσει μια βάση για την ανάπτυξη και του κοινωνιοψυχολογικού προβληματισμού. Η άποψη που θα μας βοηθήσει είναι κατεξοχήν ποιοτική. Αλλά ακόμη και η κεντρικότητα ενός στοιχείου του πυρήνα

μιας κοινωνικής αναπαράστασης δεν είναι ποσοτικό ζήτημα, παρά τα ποσοτικά του χαρακτηριστικά:

Δεν είναι το ότι ένα γνώσημα συνδέεται με τ' άλλα που το καθιστά απαραίτητα κεντρικό, είναι γιατί είναι κεντρικό που συνδέεται σίγουρα με τ' άλλα. Και είναι κεντρικό γιατί διατηρεί έναν ιδιαίτερο δεσμό με το αντικείμενο αναπαράστασης. Αυτός ο δεσμός είναι συμβολικός και απορρέει από τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες που προηγήθηκαν της γέννησης της αναπαράστασης. [...] οι ποσοτικές ιδιότητες των κεντρικών γνωσημάτων δεν είναι παρά το αποτέλεσμα μιας αρχικής ιδιότητας, που αναφέρεται στην ίδια τη φύση της κεντρικότητας, και που είναι θεμελιωδώς ποιοτική (Moliner 1996: 187).

4.3 Λογοτεχνία, κοινωνικός έλεγχος, κοινωνική ψυχολογία: χτίζοντας τις γέφυρες

Σ' ένα από τα αποσπάσματα που παραθέσαμε νωρίτερα, ο Lowenthal υποστηρίζει ότι η λογοτεχνία κατανοεί και υποδεικνύει την επιτυχία ή αποτυχία μιας κοινωνικής οργάνωσης. Πρόκειται για μια αρκετά μεγαλόστομη διατύπωση γιατί εμπεριέχει μια ηθική αξιολόγηση, που δεν είναι βέβαια ασύμβατη με την ανθρωπολογική άποψη της Σχολής της Φρανκφούρτης (Λιοδάκης 1992: 122). Ρωτά όμως κανείς: ποια θα ήταν η «επιτυχία» και ποια η «αποτυχία» της κοινωνικής οργάνωσης, άραγε, και πώς θα μπορούσαμε να τις ανιχνεύσουμε σ' ένα λογοτεχνικό κείμενο με διαφορετικό τρόπο από το να έχουμε τις ίδιες ηθικές αρχές και το ίδιο πεδίο αναφοράς με τον συγγραφέα του; Πώς γίνεται ο συγγραφέας να προκαταβάλλει τις ηθικές αρχές του αναγνώστη και ο αναγνώστης να υποθέτει αυτές του συγγραφέα; Μήπως μπορούμε να

αναγνωρίσουμε κάποιον κοινωνικό-κοινωνικοαναπαραστασιακό μηχανισμό κρίσης της «επιτυχίας» ή «αποτυχίας» της κοινωνικής οργάνωσης;

Τα ερωτήματα αυτά, ιδωμένα από την πλευρά του κοινωνικού επιστήμονα είναι απολύτως αναμενόμενα. Ο αναγνώστης του λογοτεχνικού έργου, όμως, θα αναγνώριζε στις ερωτήσεις αυτές μια θεωρησιακού τύπου εμμονή; εκείνος θα κατανοούσε τα γραφόμενα εφόσον αισθανόταν πως συμμετέχει σ' αυτά. Θα αναγνώριζε την κοινωνική κατάσταση και την πιθανή «επιτυχία ή αποτυχία της κοινωνικής οργάνωσης». Και θα έβρισκε το νόημα που όπως αναφέραμε ενυπάρχει στο λογοτεχνικό έργο από τη στιγμή της σύλληψής του, αφού η γραφή είναι μια κοινωνική πράξη. Η λογοτεχνία ανήκει κατά κανόνα περισσότερο στην κοινή σκέψη, παρά στην επιστημονική. Εντός της, λοιπόν, θα μπορέσουμε να εντοπίσουμε στοιχεία των «πρακτικών» κοινωνικών αναπαραστάσεων.

Είδαμε ήδη νωρίτερα ότι η έννοια του κοινωνικού ελέγχου είναι και φορτισμένη και ρευστή στα πλαίσια της επιστήμης: άλλοτε στενότερη κι άλλοτε ευρύτερη, άλλοτε θετικά αξιολογούμενη κι άλλοτε αρνητικά, η έννοια κοινωνικός έλεγχος δεν έχει κατορθώσει να έχει έναν κοινά αποδεκτό ορισμό, κι οι λόγοι βέβαια δεν είναι μόνον επιστημονικοί. Με δεδομένες τη φόρτιση και τη ρευστότητα στο χώρο της επιστήμης, δεν περιμένουμε να εντοπίσουμε μια και μοναδική σαφή κοινωνική αναπαράσταση του κοινωνικού ελέγχου στο κοινό. Αντίθετα, η πολυπλοκότητα του κοινωνικού περιβάλλοντος και οι δυνάμεις που ασκούνται εντός του²¹, μας προετοιμάζουν για πολλές «πρακτικές» αναπαραστάσεις του κοινωνικού ελέγχου, εφόσον η συζήτηση για τον κοινωνικό έλεγχο είναι συζήτηση για την ύπαρξη ή όχι μιας συναίνεσης: κι η συναίνεση

²¹ και γίνονται ορατές όταν εκδηλώνονται συγκρούσεις οι οποίες υπόκεινται σε κοινωνικό έλεγχο, ενώ ανάμεσα σ' αυτές βρίσκονται και οι δυνάμεις της επιστήμης...

αυτή, συνήθως δεν είναι διαρκώς κι από όλους επιθυμητή. Επιπλέον, οι ευρύτερες ή στενότερες χρήσεις της έννοιας από τις κοινωνικές επιστήμες, δημιουργούν και διαφορετικές «πρακτικές» αναπαραστάσεις ανάλογα με το επίπεδο αναφοράς.

Όμως όπως έχει ήδη φανεί, οι επιστημονικές θέσεις για τον κοινωνικό έλεγχο τροποποιούνται και αλλάζουν ανάλογα με τις ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες, πάντοτε βέβαια στο πλαίσιο του σύγχρονου δυτικού κόσμου, όπως αυτός έχει δομηθεί και εξελιχθεί τους τελευταίους δυο ή τρεις αιώνες περίπου.

Σύμφωνα με μια πρόσφατη άποψη, η πιο ενδιαφέρουσα παραγωγή των κοινωνικών επιστημών στο χώρο της έρευνας για τον κοινωνικό έλεγχο βρίσκεται στα σημεία εκείνα όπου διασταυρώνονται με εμπειρικό ή θεωρητικό τρόπο τα σύγχρονα πεδία της έρευνας αυτής: το πολιτικό, το ανθρωπολογικό και εκείνο που αφορά την παρέκκλιση και το έγκλημα (Cohen 1994: 64-66).

Ξεκινώντας από αυτό το σημείο, θα επιχειρήσουμε να μεταφέρουμε στον χώρο της κοινωνιοψυχολογικής διερεύνησης των κοινωνικών αναπαραστάσεων του κοινωνικού ελέγχου μια πρόταση του Dario Melossi, η οποία αναφέρεται «στους διαφορετικούς τρόπους θεώρησης του εγκληματία που έχουν διαμορφωθεί και συνεχίζουν να διαμορφώνονται τόσο στο επίπεδο της κοινής γνώμης όσο και στον εγκληματολογικό λόγο» (Melossi 2000α: 21). Η πρόταση του Melossi αν και ξεκινά από το τρίτο πεδίο, απλώνεται και προς τα άλλα δυο, ενώ θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε μια επαφή της πρότασης τόσο με την κοινωνική ψυχολογία, όσο και με το ειδικό αντικείμενο της λογοτεχνίας (τις «αισθητικές δημιουργίες» ή τις «μυθοπλαστικές διηγήσεις», σύμφωνα με τον Melossi 2000α: 28).

Ο Melossi χρησιμοποιεί τον όρο αναπαράσταση, αλλά του δίνει την εξής έννοια, η οποία είναι μόνο η παθητική όψη της αναπαράστασης κατά Moscovici:

Με τον όρο 'αναπαράσταση' εννοώ την περιγραφική απεικόνιση του εγκληματία στον εγκληματολογικό λόγο, την κοινή γνώμη ή τον αισθητικό λόγο, ως ένα διακριτό 'τύπο' που παρουσιάζει αναγνωρίσιμα ηθικά, σωματικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά ανάλογα με τη συγκεκριμένη θέση του στο χώρο και το χρόνο (Melossi 2000α: 24).

Ο λόγος περί κοινωνικού ελέγχου εξ ορισμού καθορίζει ρητά ή άρρητα τα υποκείμενα που θα υποστούν τον κοινωνικό έλεγχο. Η θεώρηση του Melossi μας ενδιαφέρει γιατί οι «εγκληματίες» είναι εξ ορισμού και ρητά υποκείμενοι σε κοινωνικό έλεγχο· θα επιδιώξουμε, λοιπόν, μια αντιστροφή της θεώρησης του Melossi και τη συγκρότηση των υποθέσεων μιας εφαρμογής της στις αναπαραστάσεις του κοινωνικού ελέγχου.

Όταν αναφερόμαστε στις κοινωνικές αναπαραστάσεις του κοινωνικού ελέγχου, όμως, αναφερόμαστε στις αναπαραστάσεις με την κοινωνιοψυχολογική τους έννοια κατά Moscovici, όπως αυτή αναπτύχθηκε νωρίτερα. Αυτή η μετάθεση μπορεί να γίνει, καθώς, αν ο «εγκληματίας» διαθέτει μια συγκεκριμένη εικόνα, όντας ένα φυσικό πρόσωπο, ο «κοινωνικός έλεγχος» δεν θα μπορούσε να είναι μόνο μια εικόνα· είναι, πρώτα απ' όλα, μια σειρά δράσεων κι όχι μια στατικότητα.

Ο Melossi υποστηρίζει το εξής σχήμα:

... Είναι πιθανό να επικρατούν δύο ιδεο-τυπικές περιπτώσεις, μεταξύ των οποίων ταλαντεύονται οι σύγχρονες κοινωνίες. Στη μία περίπτωση, μία μη ενοποιημένη και

με ταχείς ρυθμούς μεταβαλλόμενη κοινωνία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, μέσω των στοχαστών και διανοούμενων της, ως μία πλουραλιστική και συγκρουσιακή οντότητα. [...] «Ανοιχτές» μορφές κοινωνίας τέτοιου είδους ακολουθούν ή προηγούνται κοινωνικών περιόδων, στη διάρκεια των οποίων, τουλάχιστον σύμφωνα με τη θεώρηση των ελίτ, ο κατακερματισμός και η αποδιοργάνωση έχουν φθάσει σε «αδιανόητα ακραία σημεία», και η θέληση για την επανάκτηση μιας ενότητας εξουσίας, στόχου και ιεραρχίας (ακόμη και κάτω από μια διαφοροποιημένη, κατά κάποιον τρόπο, ισορροπία δυνάμεων) αυτοεπιβεβαιώνεται ως ζήτημα κοινωνικής ζωής και θανάτου (Melossi 2000α: 21, 51).

Στην πρώτη περίπτωση (περίοδοι «ασφυκτικής τάξης πραγμάτων»), η αναπαράσταση του εγκληματία είναι «θεμελιακά αμφιλεγόμενη και αμφισβητούμενη» και ορισμένοι εγκληματίες μπορεί να θεωρούνται καινοτόμοι ή ήρωες. Στη δεύτερη (περίοδοι «κρίσης»), ο εγκληματίας είναι «δημόσιος εχθρός», ένα «ηθικά απεχθές άτομο» τόσο για την κοινή γνώμη όσο και για τον εγκληματολογικό λόγο, ενώ οι προβαλλόμενες θεωρίες αφορούν την κοινωνική αρμονία και τάξη [order]. Ο Melossi προτείνει επίσης ορισμένα ιστορικά παραδείγματα για κάθε είδος περιόδου: στην πρώτη περίπτωση εμπίπτει η Ευρώπη και η Βόρεια Αμερική της δεκαετίας του 1920 και του «ευρύτερου» 1960, ενώ στη δεύτερη περίοδοι οικονομικής ύφεσης όπως η δεκαετία του 1930 και η περίοδος μετά το 1973 (Melossi 2000α: 21-28).

Αν η θεώρηση που παράγει και τις δυο αυτές μορφές της αναπαράστασης του εγκληματία είναι «μονιστική», η αναπαράσταση του κοινωνικού ελέγχου θα πρέπει να κινείται αντίστροφα από αυτήν του εγκληματία. Στις περιόδους «ασφυκτικής τάξης πραγμάτων», όπου ο εγκληματίας θεωρείται κάτω από

ορισμένες συνθήκες καινοτόμος ή ήρωας, ο κοινωνικός έλεγχος θα θεωρείται «καταστολέας της ατομικής ελευθερίας». Στις περιόδους «κρίσης», όπου ο εγκληματίας είναι «δημόσιος εχθρός»²², ο κοινωνικός έλεγχος θα είναι γενικά «εγγυητής της κοινωνικής συνοχής».

Είναι προφανές εδώ ότι μιλάμε για μια θεμελιώδη αλλαγή της κοινωνικής αναπαράστασης, για μια ρήξη του κεντρικού της πυρήνα. «Για τα υποκείμενα που ρωτήθηκαν από τον Moscovici, είναι πιθανώς αδύνατο να σκεφτούν την ψυχάνάλυση χωρίς 'συμπλέγματα', όπως για μας είναι δύσκολο να σκεφτούμε τη φυσική χωρίς 'άτομα'» (Moliner 1996: 201). Ως τι θα είναι αδύνατο να σκεφτούν τον κοινωνικό έλεγχο τα δικά μας υποκείμενα σε κάθε περίοδο απ' αυτές που προτείνει ο Melossi;

∴

Πού θα χωρούσε η λογοτεχνία με τον ειδικό της λόγο και την ειδική της «αισθητική παραγωγή» σ' αυτό το σχήμα; Η υπόθεσή μας έχει ως εξής:

Σε μια περίοδο «ασφυκτικής τάξης πραγμάτων», υπάρχει πλουραλισμός ως προς τις εκφραζόμενες απόψεις. Οι κοινωνικές επιστήμες μπορεί να εκφράζουν απόψεις όπως η εξής:

... ο ποινικός νόμος ίσως γίνεται η πρώτη κι όχι η τελευταία γραμμή κοινωνικής άμυνας. (...) [Αυτό] είναι ένα σημάδι ότι κάτι έχει πάει πραγματικά στραβά με τη

²² «Δεν μπορούμε κατά κανέναν τρόπο ν' αποζητούμε την διαμόρφωση της ποινικής μορφής του 'εχθρού του λαού' (...) γιατί τότε συμβαίνει το εξής: σε μία περίοδο κοινωνικής γαλήνης δεν υπάρχουν 'εχθροί του λαού', αλλά σε περίοδο αναταραχής μπορεί να είναι ο οποιοσδήποτε» (Ferajoli 1985: 134).

δημόσια ζωή όταν πρέπει να προστρέχουμε στην εγκληματολογία για να μας παράσχει συνταγές κοινωνικής ειρήνης ή πολιτικής τάξης (Nelken 1994: 5).

Ή ακόμη:

Καιρός πια να πάψουμε να περιγράφουμε πάντα τα αποτελέσματα της εξουσίας με αρνητικούς όρους: η εξουσία 'αποκλείει', 'καταστέλλει', 'απωθεί', 'λογοκρίνει', 'βασίζεται σε αφαιρέσεις', 'συγκαλύπτει', 'αποκρύπτει'. Στην πραγματικότητα η εξουσία παράγει: παράγει κάτι το πραγματικό, παράγει τομείς αντικειμένων και τελετουργίες αλήθειας. Το άτομο και η γνώση που μπορεί να αποκομίσει κανείς γι' αυτό οφείλονται και τα δυο σ' αυτή την παραγωγή (Foucault 1989: 256).

Τέτοιες «επιστημονικές» κοινωνικές αναπαραστάσεις έχουν τις επιδράσεις τους στις «πρακτικές» κοινωνικές αναπαραστάσεις, καθώς κλονίζουν τον ιστορικά παραχθέντα παραδοσιακό κεντρικό πυρήνα της αναπαραστάσης του κοινωνικού ελέγχου²³. Η λογοτεχνική παραγωγή θα κινηθεί παράλληλα: το 'Κουρδιστό Πορτοκάλι' του Anthony Burgess κυκλοφορεί την εποχή που βρίσκεται σε ένταση το αντιψυχιατρικό κίνημα, το 'Έργοστάσιο Ποδοσφαίρου' του John King κυκλοφορεί την εποχή που εντείνεται η κριτική για τα CCTV στη Μεγάλη Βρετανία. Σε περιόδους «ασφυκτικής τάξης πραγμάτων», η λογοτεχνία μιλά με τον τρόπο της για την «αποτυχία της κοινωνικής οργάνωσης», συμμετέχοντας από μειονοτική θέση στην προσπάθεια κλονισμού των κεντρικών

²³ Τα ποιοτικά χαρακτηριστικά αυτού του πυρήνα επιδιώξαμε να ανιχνεύσουμε νωρίτερα μιλώντας για τις κλασικές ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου.

πυρρήνων ορισμένων κρίσιμων κοινωνικών αναπαραστάσεων – μεταξύ αυτών και της κοινωνικής αναπαράστασης του κοινωνικού ελέγχου.

Σε μια περίοδο «κρίσης» οι εκφραζόμενες απόψεις είναι χαρακτηριστικά πιο «μονιστικές». Οι κοινωνικές επιστήμες εκφράζονται με διαφορετικό τρόπο απ' ότι πριν, επιδιώκοντας τη διατήρηση της συγκεκριμένης μορφής της κοινωνικής αναπαράστασης του κοινωνικού ελέγχου, καθώς η κοινωνία ψάχνει να βρει σημεία στήριξης της συνέχειάς της. Η λογοτεχνία τότε στρέφεται προς άλλα θέματα – ασχολείται με την έκφραση των διακινδυνευουσών ταυτοτήτων, ενισχύοντας, από τη μια πλευρά, τις αναπαραστάσεις εκείνες που είναι απαραίτητες για τη συνοχή, μεταξύ των οποίων και αυτή του κοινωνικού ελέγχου. Από την άλλη, εμπεριέχει τον σπόρο της ανατροπής: το 'Fahrenheit 451' του Ray Bradbury δημοσιεύεται το 1953 στις ΗΠΑ· το 'Crash' του James G. Ballard δημοσιεύεται το 1973.

∴

Όπως σημειώνει βέβαια ο Melossi (2000α: 21), ο διαχωρισμός των περιόδων είναι ιδεο-τυπικός· κάτι τέτοιο σημαίνει ότι οι μεταβαλλόμενες αναπαραστάσεις του εγκληματία και του κοινωνικού ελέγχου δεν διαδέχονται καθαρά η μια την άλλη, καθώς περνάμε από περίοδο κρίσης σε περίοδο ασφυκτικής τάξης πραγμάτων, για το λόγο πως η μετάβαση από τη μια περίοδο στην άλλη γίνεται διαλεκτικά, με την κάθε περίοδο να εμπεριέχει τους σπόρους της ανατροπής της. Από την άλλη, δεν είναι απαραίτητο η αλλαγή του κεντρικού πυρήνα της αναπαράστασης να γίνεται μέσω μιας βίαιης ρήξης· μπορεί να

πρόκειται, επίσης, για μια σταδιακή δομική τροποποίηση του κεντρικού πυρήνα η οποία οδηγεί σε μια νέα αναπαράσταση (Μαντόγλου 1995β: 34-35).

Πρόκειται δηλαδή για μια ψυχολογική διεργασία η οποία από κοινού με την κοινωνική διαδικασία, προσδιορίζει τη μεταβολή μιας αναπαράστασης. Σε έναν τέτοιας τάξης προβληματισμό νομίζουμε πως εντάσσεται και η παρακάτω παρατήρηση για την σχέση του ποινικού πληθυσμού με την κοινωνική αναπαράσταση του εγκληματία (και του κοινωνικού ελέγχου, βέβαια):

Παρατηρούμε (...) μια *συγγένεια* μεταξύ των κοινωνικών διαδικασιών που αυξάνουν τον αριθμό των εγκλείστων και εκείνων που μεταβάλλουν την αναπαράσταση του εγκληματία. Ή καλύτερα, πρόκειται για την ίδια κοινωνική διαδικασία, στην οποία η μεταβληθείσα αναπαράσταση – προσανατολίζοντας την κοινωνική δράση – καθιστά πιθανή την αύξηση ή μείωση των αριθμών και η ταλάντωση των αριθμών, με τη σειρά της, επηρεάζει την ποιότητα της αναπαράστασης (Melossi 2000α: 27-28).

4.4 Σημείωση για την παρέκκλιση στη λογοτεχνία και τη λογοτεχνία ως παρέκκλιση

Η παρέκκλιση ως ειδικό ή και ως γενικό ζήτημα έχει αποτελέσει για τη λογοτεχνία ένα εξαιρετικά δημοφιλές θέμα. Από τον *Δον Κιχώτη* του Miguel de Cervantes μέχρι το *Κουρδιστό πορτοκάλι* του Anthony Burgess θα συναντήσουμε αμέτρητους παρεκκλίνοντες μυθιστορηματικούς ήρωες. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως οι μυθιστορηματικοί ήρωες είναι σχεδόν κατά κανόνα παρεκκλίνοντες, πιθανότατα γιατί η παρέκκλιση αποτελεί μια μορφή θεμελίωσης

της ατομικότητας, ενώ «[η] πιο ακραία μορφή περιθωριακής ύπαρξης [...] είναι η συνειδητή ή η μη συνειδητή κριτική της κοινωνίας» (Lowenthal 1990: 35).

Ο Lowenthal δίνει, όπως είδαμε, μια ιστορική διάσταση που εν μέρει εξηγεί την προτίμηση αυτή της λογοτεχνικής θεματολογίας. Υποστηρίζει πως η σύγχρονη λογοτεχνία, η λογοτεχνία του αστικού κόσμου εκφράζει την κρίση του ατόμου. Εκφράζοντας αυτή την κρίση ως μόνιμο χαρακτηριστικό της κοινωνίας, «εισερχόμαστε στην επισφαλή περιοχή του περιθωρίου της κοινωνίας ή των παρυφών της» (Lowenthal 1990: 35). Σ' αυτόν τον τόπο θα συναντήσουμε τρελούς, αλήτες, πένητες, εγκληματίες, αναχωρητές, πλάνητες και ανθρώπους που κάποια μέρα βρίσκουν ένα λόγο να ανατρέψουν την τάξη των πραγμάτων της ζωής τους.



... η κοσμική λογοτεχνία κατανόησε [στη νεότερη εποχή] το αίτημα της αυτοδυναμίας με ουσιαστικά αρνητικό τρόπο: ως γενική αξίωση για ανεξαρτησία της σκέψης και της δραστηριότητας από μια παράδοση, που είχε γίνει εμπόδιο (Horkheimer 1984: 99).

Οι περιθωριακοί ήρωες των λογοτεχνικών έργων είναι ταυτόχρονα κατηγορούμενοι της καθεστηκυίας τάξης, αλλά και κατήγοροί της: «[ο] Δον Κιχώτης είναι το σύμβολο μιας κριτικής της αστικής κοινωνίας, καθώς και του χειραγωγημένου συντηρητισμού της από την κοινωνία της ύστερης φεουδαρχίας, γύρω στο 1600, ως την εποχή μας» (Lowenthal 1990: 44).

Τα παραδείγματα που αναφέρει και που έχει κατά νου ο Lowenthal ανήκουν σ' αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε «κλασική» λογοτεχνία: Stendhal, Hugo, Cervantes, Shakespeare, Rabelais, Goethe, αλλά και Ibsen και Günter Grass.

Όλα τα παραδείγματά του ανήκουν επίσης και σ' αυτή την με αβέβαιο τρόπο προσδιοριζόμενη κατηγορία της λογοτεχνίας ως «υψηλής τέχνης». Απέναντι σ' αυτήν τη συνειδητή κριτική της κοινωνικής οργάνωσης που εντοπίζει ο Lowenthal σ' αυτά τα παραδείγματα, θα προτείναμε την αντιπαραβολή μιας άλλης λογοτεχνίας, πολύ πιο κριτικαρισμένης.

Αυτή η «λαϊκή», «ευρείας καταναλώσεως» λογοτεχνία έχει χαρακτηριστεί *παραλογοτεχνία* (Μαρτινίδης 1982: 135). Ως έργο κατεξοχήν παρεκκλίνον ως προς το περιεχόμενό του τουλάχιστον, η παραλογοτεχνία θα έπρεπε να συμπεριληφθεί σ' ένα πρόγραμμα έρευνας για την παρέκκλιση στη λογοτεχνία – εντός ή μέσω αυτής.

Πιστεύουμε πως εξαιρετικά ενδιαφέρουσα περίπτωση και με τους δυο τρόπους είναι ο ειδικός χώρος της επιστημονικής φαντασίας: η ίδια η λογοτεχνία επιστημονικής φαντασίας είναι μια παρέκκλιση η οποία, αν και έχει φανατικούς αναγνώστες, δεν διαθέτει αναγνώριση στην κεντρική λογοτεχνική σκηνή. Από την άλλη, τα δημοφιλέστερα θέματά της είναι κατεξοχήν παρεκκλίνοντα: παρεκκλίνοντες πρωταγωνιστές, σε παρεκκλίνοντες τόπους, σε παρυφές και περιθώρια ενός μελλοντικού κόσμου, όπου, συχνά, η έννοια του ελέγχου έχει διευρυνθεί εφιαλτικά²⁴.

∴

Αν κοιτάξουμε το σημερινό κοινωνικό πεδίο, τη «σύγχρονη (μετα)βιομηχανική κοινωνία» ή «κοινωνία της πληροφορίας» ή

²⁴ Μια αναλυτικότερη συζήτηση για την επιστημονική φαντασία ως είδος θα μας οδηγούσε σε άλλους δρόμους και νομίζουμε πως δε χωρά σ' αυτό το σημείο· δε θα μπορούσαμε εξάλλου να καλύψουμε κι όλη τη σχετική βιβλιογραφία (ενδεικτικά βλέπε Μαρτινίδης 1982: 59-95 και την εκεί βιβλιογραφία).

«παγκοσμιοποιημένη κοινωνία» ή «κοινωνία του ρίσκου» ή «μεταμοντέρνα κατάσταση» – για να αναφέρουμε λίγους μόνο από τους όρους που αντιστικτικά χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν, ωστόσο, τον ίδιο κόσμο – με μια εμπειρική ματιά, θα μπορέσουμε να επισημάνουμε κύκλους ανοιχτών ζητημάτων που επηρεάζουν ή και καθορίζουν τα «μικρά και καθημερινά» των ζωών μας.

Αυτά τα «μικρά και καθημερινά», οι διαρκείς εσωτερικές και εξωτερικές μας διαπραγματεύσεις είναι το ζητούμενο στην κοινωνιοψυχολογική έρευνα για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις. Αυτή την εμπειρική, «λοξή» μα τελικά πιο ίσια ματιά ρίχνει η λογοτεχνία στο πεδίο της ζωής. Μια λογοτεχνία που μιλά για το σημερινό τοπίο και μέσα από αυτό, μπορεί όχι μόνο να το περιγράψει, αλλά να μιλήσει και για την επιτυχία ή την αποτυχία του, για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του Lowenthal. Νομίζουμε πως νομιμοποιείται έτσι η συνεξέταση λογοτεχνικών έργων όπως αυτών των Vian, Marquez, Kafka, Huxley, Orwell, Cervantes, Dick, Bradbury, Ballard, Aymé, Cortázar, Fitzgerald, αλλά και μιας πληθώρας ακόμη λογοτεχνών, νεότερων ή παλιότερων, με σκοπό τον προσδιορισμό των κοινωνικών αναπαραστάσεων του κοινωνικού ελέγχου, των όρων της συναίνεσης και των προϋποθέσεων της κοινωνικής αλλαγής.

Εκκρεμεί βέβαια εδώ μια αναλυτική μεθοδολογία μιας τέτοιας έρευνας στους πρακτικούς της όρους. Το κεντρικό της ερώτημα, λαμβάνοντας υπόψη τον παραλληλισμό με τη μονογραφική προσέγγιση που παρουσιάσαμε νωρίτερα, θα ήταν το εξής: ο ερευνητής που εφαρμόζει συμμετοχική παρατήρηση ξεκινά διατηρώντας ένα ημερολόγιο· πώς θα πρέπει να συγκροτήσει αυτό το ημερολόγιο ο αναγνώστης-κοινωνικός ψυχολόγος;

5. Ανακεφαλαιώνοντας: Συμπεράσματα, παραλείψεις και προοπτικές

Από τις πρώτες σελίδες αυτής της εργασίας, επισημάνουμε πως στόχος μας ήταν η χαρτογράφηση ενός εδάφους, ο ορισμός των προϋποθέσεων ενός διαλόγου για τον κοινωνικό έλεγχο μεταξύ της κοινωνικής ψυχολογίας και της λογοτεχνίας, λαμβάνοντας υπόψη το παρελθόν και τη θέση της έννοιας αυτής, η οποία αναπτύχθηκε στα πλαίσια των κοινωνικών επιστημών, καθώς και την ίδια τη θέση των κοινωνικών επιστημών στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες όπως αυτές αναπτύχθηκαν τους τελευταίους δυο περίπου αιώνες.

Ξεκινώντας από ένα βασικό και θεμελιώδες χαρακτηριστικό του σύγχρονου δυτικού κόσμου, δηλαδή το αστικό κράτος στα πλαίσια ενός καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος, αναφερθήκαμε στις απαρχές της ανάπτυξης της έννοιας του κοινωνικού ελέγχου στην δυτικοευρωπαϊκή και αμερικανική κοινωνική θεωρία. Θέλαμε να επισημάνουμε πως η κοινωνική θεωρία δεν ανήκει στη σφαίρα του αοράτου, αλλά αναπτύσσεται σε συγκεκριμένα πεδία και κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, δηλαδή οι παραγωγοί και οι φορείς της είναι ευαίσθητοι στην ιδιαιτερότητα του κοινωνικού περιβάλλοντος στο οποίο ζουν και αναπτύσσουν τη σκέψη τους – *εξάλλου, η θεωρητική τους παραγωγή ξεκινά και καταλήγει ακριβώς σ' αυτό το κοινωνικό περιβάλλον, παρά την όποια διάρκειά της στο χρόνο και τη γενικότερη αποδοχή της*. Πήραμε τη θέση πως, γι' αυτόν τον λόγο, η παραγωγή των κοινωνικών επιστημών θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με σύνεση και προσοχή, γιατί δεν *μπορεί* να είναι «καθαρή» θεωρία, αλλά σχεδόν αναπόφευκτα συμπεριλαμβάνει και μια πολιτική θέση κι είναι αποτέλεσμα μιας επιστημονικής, μεν, κοινωνικής, δε, αναπαράστασης· ο κοινωνικός επιστήμονας δε ζει στο λευκό και άσπιλο περιβάλλον του εργαστηρίου.

Η επίγνωση αυτού του ζητήματος έχει οδηγήσει τους κοινωνικούς επιστήμονες στην ανάπτυξη επιστημολογικών θέσεων, μιας ιστορίας και θεωρίας της επιστήμης, μιας θεωρίας της γνώσης, μιας «κοινωνιολογίας της κοινωνιολογίας», σε τελική ανάλυση. Η σημερινή θέση των κοινωνικών επιστημών φέρει τη σκιά αυτής της αυτοαναφορικότητας: αν όμως η αυτοαναφορικότητα των κοινωνικών επιστημών απουσίαζε, θα τους ταίριαζε περισσότερο η αυτοκατάργηση. Η ιστορική παρουσία της επιστήμης, μας φαίνεται σήμερα αναπόφευκτη: θα πρέπει επομένως να αρκεστούμε στο να γνωρίζουμε τη θέση της, παρά να την καταργήσουμε. Η χρησιμότητα όμως που μπορούν να έχουν οι κοινωνικές επιστήμες για τη σημερινή και αυριανή κοινωνία, καθιστούν μια πιθανή αυτοκατάργησή τους από προβληματική ως επικίνδυνη.

Ποιο ρόλο καλούνται όμως να παίξουν οι κοινωνικές επιστήμες; Ποιον ρόλο θα έπρεπε να διεκδικήσουν για τον εαυτό τους, και ποια θα είναι τα όριά του; Οι κοινωνικές επιστήμες δεν θα πρέπει να διεκδικήσουν μια θέση ηγεμονική: τα αποτελέσματα αυτής της ηγεμονικής διάθεσης, παραγώγου του θετικισμού σε γενικές γραμμές, τις έχουν οδηγήσει στις σημερινές τους θέσεις. Σήμερα, όμως, έχοντας επίγνωση των αποτυχιών και των εκτροπών τους, οι κοινωνικές επιστήμες αναφέρονται συχνά σε θεμελιώδεις αρχές απέναντι στα «αντικείμενα έρευνας», αρχές που επιτρέπουν τόσο την κατανόηση του κοινωνικού γίνεσθαι όσο και τη συμμετοχή σ' αυτό. Η ανακλαστικότητα, η γραμμή της κατανοητικής κοινωνιολογίας, οι μέθοδοι έρευνας που εφαρμόζονται σε επιστήμες σαν την κοινωνική ανθρωπολογία, εύλογα μας οδηγούν πιο κοντά σε χώρους όπως αυτόν της κοινωνικής ψυχολογίας.

Η κοινωνιοψυχολογική θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων αφήνει τους ίδιους τους ανθρώπους να μιλήσουν και επιδιώκει την επαλήθευση των συμπερασμάτων της στο ίδιο το κοινωνικό πεδίο στο οποίο αναφέρεται. Αυτό είναι ένα εξαιρετικά σημαντικό ξεκίνημα για να πάψουν οι κοινωνικές επιστήμες να βλέπουν τους μη επιστήμονες ως «κοινούς» ανθρώπους. Τι θα μπορούσε να σημαίνει «κοινός», πέρα από το γεγονός ότι σκέφτονται και ιδιοσυγκρασιακά; Από τη στιγμή που η επιστήμη γίνεται αντιληπτή ως μια αναπαράσταση, αυτή η διάσταση του «επιστήμονα» από τον «κοινό» άνθρωπο χάνει το κύρος και την όποια αξία της. Η κοινωνική ψυχολογία διασταυρώνει τα φαινόμενα επικοινωνίας με τα φαινόμενα τα σχετιζόμενα με την ιδεολογία, μιλώντας, τελικά, για το πεδίο του αισθητού και αναλύοντας τις συνιστώσες του.

Η λογοτεχνία, από την άλλη πλευρά, είναι ένα προνομιακό πεδίο αναφερόμενη σε μια πραγματικότητα που η ίδια δημιουργεί μέσα από την κοινωνική πράξη της γραφής, αναδημιουργεί το παρόν μέσα από τον ειδικό της αισθητικό λόγο. Διαθέτει, άλλοτε συνειδητά κι άλλοτε όχι και τόσο, άλλοτε ρητά κι άλλοτε άρρητα μια ευαισθησία έναντι των κοινωνικών πραγμάτων και των ψυχολογικών διεργασιών, της διάστασης και των επαφών του ατόμου με την κοινωνία. Από αυτή την άποψη θεωρούμε ότι μπορεί να αποτελέσει αφετηρία και τερματισμό των διαδρομών της κοινωνιοψυχολογικής έρευνας στο πεδίο των ποιοτικών ερευνητικών προσεγγίσεων.

Στην αρχή της εργασίας σημειώσαμε πως σκοπός μας, μ' αυτόν το διάλογο, είναι να ανανεώσουμε την έννοια του κοινωνικού ελέγχου. Φτάνοντας σ' αυτό το σημείο, μπορούμε με μεγαλύτερη σιγουριά να πούμε πως η συζήτηση για τον κοινωνικό έλεγχο συχνά έχει αποτελέσει συζήτηση για τα καινούργια ρούχα του

βασιλιά· εμείς θελήσαμε να βρεθούμε στη θέση του μικρού παιδιού που αναγνωρίζει τη γύμνια του βασιλιά και ξεσκεπάζει τις μεθοδεύσεις που παραπλανούν, παρά τον προφανή χαρακτήρα τους. Αυτό όμως ισχύει από την πλευρά μιας ιστορίας και θεωρίας των κοινωνικών επιστημών· γιατί από την πλευρά της κοινωνικής ψυχολογίας διαπιστώνουμε ότι η μεθόδευση των ρητορικών εντάσσεται στην ευρύτερη αλληλεπίδραση των επιστημονικών και των πρακτικών κοινωνικών αναπαραστάσεων, πρόκειται δηλαδή για μια έκφραση της αλληλεπίδρασης των φαινομένων επικοινωνίας με τα ιδεολογικά κοινωνικά φαινόμενα – άρα και μια έκφραση ορισμένων σχέσεων κυριαρχίας.

Η θεωρητική υπόθεση που υποστηρίζουμε συνδέει την έννοια του κοινωνικού ελέγχου με το περιοδικό μοντέλο του Melossi. Εκτιμούμε ότι σε μια περίοδο «ασφυκτικής τάξης πραγμάτων» ο επιστημονικός λόγος κινείται προς την κατεύθυνση μιας διεύρυνσης του λόγου για τον κοινωνικό έλεγχο, κλονίζοντας τον ιστορικά παραχθέντα παραδοσιακό κεντρικό πυρήνα της αναπαράστασης του ελέγχου· οι κοινωνικές αναπαραστάσεις του κοινού διαμορφώνονται ανάλογα (π.χ. συμπάθεια προς τον εγκληματία, αποφυγή του επίσημου κοινωνικού ελέγχου), ενώ αυτή η μετακύλιση απεικονίζεται και στη λογοτεχνία (η οποία, βέβαια, εξακολουθεί να διατηρεί τον ειδικό της χαρακτήρα). Στις περιόδους «κρίσης», από την άλλη, ο επιστημονικός λόγος επανέρχεται στον παραδοσιακό κεντρικό πυρήνα της αναπαράστασης, επηρεάζοντας αντίστοιχα τις κοινωνικές αναπαραστάσεις του κοινού – η λογοτεχνία στρέφεται τότε σε άλλα θέματα, που απεικονίζουν, κατά κάποιο τρόπο, την «αποτυχία» της κοινωνικής οργάνωσης...

Στην πορεία της συγγραφής της εργασίας, μας απασχόλησαν μια σειρά ζητήματα που, άλλοτε για πρακτικούς κι άλλοτε για θεωρητικούς λόγους, δεν βρήκαν τη θέση τους στο τελικό κείμενο. Κάποιες σκόπιμες επεξεργασίες παραλείφθηκαν εντελώς, κάποιες άλλες θεωρήσαμε ότι δεν ταίριαζαν στην τελική μορφή της εργασίας, παρά την αρχική τους χρησιμότητα, ενώ υπήρξαν και σημαίνοντα ζητήματα που δεν ευτύχησαν για παραπάνω από μια εν υποσημειώσει σύντομη και πρόχειρη αναφορά: και στόχος βέβαια μιας τέτοιας αναφοράς είναι απλώς η επισήμανση κι όχι η εξάντληση. Μεταξύ αυτών των παραλείψεων (ή και εκκρεμοτήτων), σημειώνουμε εδώ αυτές που θεωρούμε τις σημαντικότερες:

- την παράλειψη ανάπτυξης μιας ολοκληρωμένης κοινωνιοψυχολογικής μεθοδολογίας έρευνας για τη λογοτεχνία: Στο υστερόγραφο τονίσαμε πως η λογοτεχνία αποτελεί ένα αυτόνομο αντικείμενο με τη δική του ταυτότητα και σημασία. Για να καθορίσουμε μια ολοκληρωμένη κοινωνιοψυχολογική μεθοδολογία σε διάλογο με τη λογοτεχνία, θα έπρεπε από την μια πλευρά να καλύψουμε και ζητήματα θεωρίας της λογοτεχνίας: κάτι τέτοιο δεν ήταν εφικτό, αλλά ούτε και απαραίτητο. Από την άλλη, θα έπρεπε να εντρυφήσουμε σε πολύ μεγαλύτερο βάθος προς την πλευρά της κοινωνιοψυχολογικής θεωρίας: κάτι τέτοιο μας φάνηκε καταρχήν πρώιμο, από την άποψη ότι δε θα φώτιζε περισσότερο τους σκοπούς και τις θέσεις μας όπως σκιαγραφήθηκαν μέχρι εδώ. Θα έπρεπε ακόμη να συγκροτήσουμε μια βιβλιογραφία και μια κριτικογραφία για την λογοτεχνία του κοινωνικού

ελέγχου²⁵. Τέτοιες προσεγγίσεις, όμως, δεν θα είχε νόημα να γίνουν σε λίγες μόνο σελίδες και κατ' ανάγκη θα παρέλειπαν πολλά και σημαντικά, και γι' αυτό προτιμήσαμε μια ενδεικτική μόνο αναφορά στα ζητήματα αυτά.

- *την παράλειψη μιας περαιτέρω ανάλυσης του ζητήματος της αυτονομίας*: Στις εισαγωγικές μας σελίδες αναφερθήκαμε επί τροχάδην στην αυτονομία ως πρόταγμα. Αυτό είναι κάτι που πρέπει να αναλυθεί, πέρα από τα σημεία που υπονοήθηκαν στην πορεία της εργασίας. Θα έπρεπε, για παράδειγμα, να μιλήσουμε για την αυτονομία και την ετερονομία, ή για τη θέση του ετερόνομου κράτους. Ένα τέτοιο ζήτημα θα απαιτούσε μια βασικά φιλοσοφική επεξεργασία, όμως δεν είναι τώρα η στιγμή, ούτε εδώ ο χώρος για κάτι τέτοιο.
- *την παράλειψη μιας περαιτέρω ανάλυσης της γενεαλογικής μεθόδου*: Ενώ αναφερθήκαμε στη γενεαλογική μέθοδο του Foucault, δεν δώσαμε παραδείγματα από την υπάρχουσα βιβλιογραφία, ούτε και την προσεγγίσαμε αναλυτικά. Δεν καλύψαμε τον στόχο της συγκρότησης μιας γενεαλογίας των επιστημονικών ρητορικών του κοινωνικού ελέγχου, αφού μάλιστα αντλήσαμε τα περισσότερα στοιχεία από δευτερογενείς πηγές κι όχι από τις πρωτογενείς πηγές. Τα στοιχεία αυτά μόνο ενδεικτικά μπορεί να είναι και επιτυγχάνουν μόνο την επισήμανση ζητημάτων που θα έπρεπε να ερευνηθούν σε μια αναλυτική προσέγγιση.
- *την παράλειψη μιας τοποθέτησης για το δίκαιο και την έννοια των «χρηστών ηθών»*: Τι γίνεται όταν οι ρητοί όροι του επίσημου κοινωνικού ελέγχου (δίκαιο) λαμβάνουν υπόψη τους άρρητους του άτυπου κοινωνικού ελέγχου, ή

²⁵ Πιθανότατα σε μια τέτοια βιβλιογραφία σημαντική θέση θα μπορούσε να καταλάβει ο ειδικός χώρος της επιστημονικής φαντασίας, ως κατεξοχήν (παρα)λογοτεχνία (:) του κοινωνικού ελέγχου. Θα έπρεπε όμως τότε να έχει προηγηθεί μια ανάλυση για την παραλογοτεχνία και για την ιστορική θέση του μυθιστορήματος επιστημονικής φαντασίας.

νομιμοποιούνται μέσω αυτών; Η έννοια των «χρηστών ηθών» έχει κατεξοχήν αναπαραστασιακό περιεχόμενο, αλλά, σύμφωνα με το νόμο, καθορίζει σε πολλές περιπτώσεις την αντιμετώπιση από το δικαστήριο. Τι εξυπηρετεί αυτή η ελαστικότητα των νομικών συστημάτων και τι ρόλο παίζουν οι κοινωνικές αναπαραστάσεις σ' αυτή τη διαδικασία; Κάτω από ποιους όρους και με ποιους τρόπους θα μπορούσε να εντάξει κανείς την έννοια των χρηστών ηθών σε μια κοινωνιοψυχολογική λογική, φέρνοντας έτσι σε διάλογο το δίκαιο και την κοινωνική ψυχολογία;

- την παράλειψη μιας ολοκληρωμένης προσέγγισης στην έννοια της *παρέκκλισης*: Ο κοινωνικός έλεγχος και η παρέκκλιση είναι έννοιες άρρηκτα συνδεδεμένες. Αν και η έννοια της παρέκκλισης έχει χρησιμοποιηθεί με διάφορους τρόπους στα πλαίσια της κοινωνιολογίας και της εγκληματολογίας, αποφύγαμε να δούμε αναλυτικά το σύνολο των σχετικών θεωριών. Μια τέτοια επισκόπηση θα ήταν χρήσιμη στο να εντοπίσουμε, μεταξύ άλλων, και περαιτέρω σημεία επαφής της θεωρίας των κοινωνικών αναπαραστάσεων με κοινωνιολογικής και εγκληματολογικής προέλευσης θεωρίες.
- την παράλειψη μιας αναφοράς στον *κοινωνικό αποκλεισμό*: οι ρητορικές του κοινωνικού ελέγχου θα μπορούσαν να παραλληλιστούν με τις ρητορικές του κοινωνικού αποκλεισμού. Ο κοινωνικός αποκλεισμός είναι κατά κοινή αποδοχή μια ασαφής έννοια με πολιτική προέλευση (Strobel 1996, Κασιμάτη 1998, Τσιάκαλος 1998, Πετράκη 1998) – και υποστηρίξαμε πως το ίδιο συμβαίνει και με τον κοινωνικό έλεγχο. Ακόμη, ο κοινωνικός έλεγχος ως πράξη (αλλά και ως λόγος-αναπαράσταση) παράγει αποκλεισμό, όχι μόνο σε θεσμικό επίπεδο (π.χ. στο σύστημα απονομής ποινικής δικαιοσύνης), αλλά

και αλλού (βλ. ενδεικτικά Goffman 1963). Μια κριτική άποψη για τον κοινωνικό έλεγχο θα άνοιγε δρόμους και στην έρευνα για τον κοινωνικό αποκλεισμό, καθώς θα μπορούσε να προσφέρει όψεις που έχουν παραμεληθεί από την εποχή που ο όρος τέθηκε σε χρήση μέχρι σήμερα.

- Αποφύγαμε, ακόμη, μια σειρά επεξεργασιών που καθεμιά τους θα μπορούσε να είναι το θέμα μιας εργασίας: μια διασταύρωση της θεωρίας των κοινωνικών αναπαραστάσεων με το λεγόμενο *learning perspective*, μια ανάλυση για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις ως *μορφή* κοινωνικού ελέγχου και ως εκφραστή της συναίνεσης, μια επισκόπηση της σχέσης των κοινωνικών επιστημών με τη λογοτεχνία και ορισμένα ενδιαφέροντα τέτοια παραδείγματα (π.χ. οι απόψεις του Freud για το έργο του Ντοστογιέφσκι, ο Foucault ως κριτικογράφος – βλ. αντίστοιχα Solère 1985, Rudeaux 1985), μια προσέγγιση της θεωρίας των κοινωνικών αναπαραστάσεων υπό το πρίσμα της περί ελίτ και ηγεμονίας αντίληψης του Gramsci, μια προσέγγιση του γενετικού μοντέλου μειονοτικής επιρροής του Moscovici σε συνδυασμό με τις θεωρίες του κοινωνικού ελέγχου κá.
- Παραλείψαμε, τέλος, μία σειρά παρεκβατικών και εκτός θέματος σημειώσεων για ορισμένες από τις οποίες περιοριστήκαμε σε υπαινιγμούς: μια τοποθέτηση για το ζήτημα της αυτονομίας στον *Λυκάνθρωπο* του Vian, μια σύγκριση της *Υποκειμενικής σύνθεσης* του Comte με μυθιστορήματα επιστημονικής φαντασίας, μια ευρύτερη αναφορά στον σχετικισμό, μια τοποθέτηση για τις συνέπειες ορισμένων πειραματικών ευρημάτων της κοινωνικής ψυχολογίας για την ιδεολογία κá.

Από τις παραλείψεις και εκκρεμότητες που παραπάνω σημειώσαμε, γίνεται προφανές το γεγονός ότι φτάνουμε στο τέλος αυτής της εργασίας με περισσότερα ερωτηματικά και ακόμη πιο πολύπλευρες διαθέσεις. Το επόμενο μεγάλο βήμα αυτής της διερεύνησης θα ήταν ακριβώς η μέτρηση των κοινωνικών αναπαραστάσεων του κοινωνικού ελέγχου, με μια κοινωνιοψυχολογική μεθοδολογία, στην οποία θα είχαμε ισότιμα εντάξει τη λογοτεχνία ως ξεχωριστό αντικείμενο με την ιδιαίτερη ταυτότητά του. Η χαρτογράφηση που μέχρι εδώ επιδιώξαμε, με τις αποτυχίες και τις επιτυχίες της, θα μπορούσε να είναι ένα σημαντικό σημείο εκκίνησης.

Έτσι, κλείνουμε αυτή την εργασία στον ίδιο τόπο μ' αυτόν που ξεκίνησε. Διαθέτουμε όμως τώρα μια δυνατότητα να συμπεριλάβουμε στον προβληματισμό μας ένα ολόκληρο φάσμα ζητημάτων τα οποία, χωρίς την περιδιάβασή μας σ' αυτούς τους χώρους, θα έμεναν ανέγγιχτα, παρά τον καθοριστικό τους χαρακτήρα. Ολοκληρώνουμε λοιπόν εδώ τη διαπραγμάτευση του θέματός μας με μια άνω τελεία· πώς θα μπορούσε άλλωστε να γίνει διαφορετικά;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ*

- Abric, Jean-Claude (1996α), «Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις: θεωρητικές απόψεις» στο Γιάννης Δ. Κατερέλος (επ.), *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Αθήνα: Οδυσσέας, σελ. 49-77.
- Abric, Jean-Claude (1996β), «Μεθοδολογία συλλογής δεδομένων στις κοινωνικές αναπαραστάσεις» στο Γιάννης Δ. Κατερέλος (επ.), *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Αθήνα: Οδυσσέας, σελ. 157-183.
- Asch, S.E. (1951), «Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgement», στο H. Guetzkow (ed.), *Groups, leadership and men*, Pittsburgh: Carnegie Press.
- Asch, S.E. (1956), «Studies of independence and conformity: a minority of one against an unanimous majority», *Psychological Monographs*, 70, No. 416.
- Balandier, Georges (1990) [1984], *Πολιτική ανθρωπολογία*, Αθήνα: Παπαζήσης. 4^η γαλλική έκδοση.
- Ballard, James G. (1992) [1973], *Crash. Σύγκρουση*, Αθήνα: Απόπειρα.
- Barter, Christine and Emma Renold (1999), «The use of vignettes in qualitative research», *Social Research Update*, 25, www.soc.surrey.ac.uk/sru/SRU25.html
- Becker, H.S. (1963), *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*, New York: Free Press.

* Οι αναφερόμενες δημοσιεύσεις βρίσκονται σε αλφαβητική σειρά ανάλογα με το συγγραφέα τους, με βάση το λατινικό αλφάβητο. Οι ξένοι συγγραφείς σημειώνονται πάντα με την λατινική γραφή του ονόματός τους, ανεξάρτητα από τον τρόπο που αναφέρονται από τον έλληνα εκδότη. Για τους έλληνες συγγραφείς, ακολουθείται η επικρατούσα ταξινομητική πρακτική.

- Blumer, Herbert (1966), *Symbolic interactivism*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Bradbury, Ray (χ.χ.) [1953], *Φαρενάιτ 451*, Αθήναι: Γρηγόρη.
- Burgess, Anthony (1963), *A Clockwork Orange*, New York: W. W. Norton.
- Butor, M. (1981), «Το μυθιστόρημα ως έρευνα», *Το Δέντρο*, τ. 24: 147-152.
- Carver, Terrell (1994), «Social Darwinism», στο William Onthwaite & Tom Bottomore (eds.), *The Blackwell dictionary of twentieth century social thought*, Oxford: Blackwell, p. 587.
- Châtelet, François, (1990), «G.W.F. Hegel», στο François Châtelet (επ.), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, Αθήνα: Γνώση. 2^η έκδοση: 69-107.
- Châtelet, François (επ.) (1990), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, Αθήνα: Γνώση. 2^η έκδοση.
- Cohen, Stanley (1985), *Visions of social control. Crime, punishment and classification*, Cambridge: Polity Press.
- Cohen, Stanley (1994), «Social control and the politics of reconstruction» στο David Nelken (ed.), *The futures of criminology*, London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications.
- Comte, Auguste (1830-1842), *Cours de philosophie positive*.
- Comte, Auguste (1856), *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*.
- Comte, Auguste (1972), *La science sociale*, Paris: Gallimard.
- Cooley, C.H. (1964) [1902], *Human nature and the social order*, New York.

- Coser, Lewis A. (1962), «Some functions of deviant behavior and normative flexibility», *American Journal of Sociology*, vol. 69, September 1962: 172-182.
- Dahrendorf, Ralf (1959), *Class and class conflict in industrial society*, Stanford: Stanford University Press.
- Δασκαλάκης, Ηλίας et al. (1983), *Απονομή της ποινικής δικαιοσύνης στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.
- Deleuze, Gilles (1997), *Η κοινωνία του ελέγχου*, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
- Dick, Philip K. (1985) [1968], *Το ηλεκτρικό πρόβατο*, Αθήνα: Παρά Πέντε.
- Doise, W. (1982), *L' explication en psychologie sociale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile (1967) [1898], «Représentations individuelles et représentations collectives» στο Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris: PUF.
- Durkheim, Emile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alkan.
- Encyclopédie de la Pléiade (1991), *Ιστορία της φιλοσοφίας. 19^{ος} αιώνας. Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Engels, Friedrich (1966) [1884], *Ἡ καταγωγή της οικογένειας της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Enthoven, Jean-Paul (1991), «Η κοινωνική φυσική» στο Encyclopédie de la Pléiade, *Ιστορία της φιλοσοφίας. 19^{ος} αιώνας. Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης: 285-310.
- Evangelisti, Valerio (2000), «Η επιστημονική φαντασία είναι εδώ! ... και η εξουσία το ξέρει ...», *Εννέα*, τ.20: 10-13.

- Fabbrini, Sergio (1992), «Οικονομία και πολιτική στο "Αυταρχικό Κράτος". Επανεξετάζοντας τον F. Pollock και τον M. Horkheimer» στο Sergio Fabbrini, Pierre V. Zima, *Κρίση του Λόγου και μεταμόρφωση του Υποκειμένου. Μελέτες για τον Max Horkheimer και τον T.W. Adorno*, Αθήνα: Λεβιάθαν: 11-106.
- Farge, Arlette (1985), «Μπροστά στην ιστορία», *Διαβάζω*, τ. 125, 28.8.85: 20-23.
- Farmer, Philip Jose (1989) [1961], *Οι εραστές*, Αθήνα: Παρά Πέντε.
- Farr, Robert M. (1996), «Η θεωρία των κοινωνικών αναπαραστάσεων: πόθεν και πού;» στο Γιάννης Δ. Κατερέλος, *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Αθήνα: Οδυσσέας, σελ. 35-48.
- Φαρσεδάκης, Ιάκωβος (1990), *Η εγκληματολογική σκέψη από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας. τ. Α'*, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Φαρσεδάκης, Ιάκωβος (1991), *Η κοινωνική αντίδραση στο έγκλημα και τα όριά της*, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Φαρσεδάκης, Ιάκωβος (1996), *Στοιχεία εγκληματολογίας*, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Ferajoli, Luigi (1985), *Βία και πολιτική*, Αθήνα: Στοχαστής.
- Foucault, Michel (1978) [1976α], *The history of sexuality. Volume 1: an introduction*, New York: Random House.
- Foucault, Michel (1985), «Η φροντίδα για την αλήθεια. Συνέντευξη στον Φρανσουά Εβάλντ», *Διαβάζω*, τ. 125, 28.8.85: 24-32.
- Foucault, Michel (1987), *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Foucault, Michel (1989) [1976β], *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα: Ράππα.

- Frye, Northrop (1957), *Anatomy of criticism*, Princeton: Princeton University Press.
- Gibbs, Anita (1997), «Focus groups», *Social Research Update*, 19, www.soc.surrey.ac.uk/sru/SRU19.html
- Giddens, Anthony (1989), *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Goffman, Erving (1984) [1963], *Stigma*, Middlesex: Penguin books.
- Hegel, G. (χ.χ.) [1821], *Φιλοσοφία του δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Αναγνωστίδη.
- Hegel, G.W.F. (1963) [1809-1811], *Propedeutique philosophique*, [Paris]: Gonthier.
- Herzlich, C. (1969), *Santé et maladie. Analyse d' une représentation sociale*, Paris: Mouton.
- Horkheimer, Max (1984), *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Horkheimer, Max (χ.χ.), *Το αυταρχικό κράτος*, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- Horwitz, Alan V. (1990), *The logic of social control*, New York: Plenum Press.
- Ιωαννίδη-Καπόλου, Ελισάβετ Ν. (1999), «Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις της σεξουαλικής συμπεριφοράς στην αντιμετώπιση του AIDS. Η εφαρμογή πειραματικών μεθόδων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 100: 195-213.
- Janowitz, Morris (1975), «Sociological theory and social control», *American Journal of Sociology*, Vol. 81, No 1: 82-108.
- Janowitz, Morris (1978), «The intellectual history of 'social control'» στο J.S. Roucek (ed.), *Social control for the 1980s. A handbook of order in democratic society*, London: 20-45.
- Jodelet, D. (1984), «Représentation sociale: phénomène, concept et théorie» στο Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*, Paris: PUF, σελ. 357-378.

- Καραποστόλης, Βασίλης (1985), *Η αδιαχώρητη κοινωνία. Ένας διάλογος της κοινωνιολογίας με τη λογοτεχνία*, Αθήνα: Πολύτυπο.
- Κασιμάτη, Κούλα (επ.), (1998), *Κοινωνικός αποκλεισμός: η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Gutenberg.
- Κατερέλος, Γιάννης Δ. (επ.) (1996), *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Κέη, Κατερίνα (1998), «Ο Καστοριάδης και η ψυχανάλυση», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998: 179-184.
- King, John (1998), *Εργοστάσιο ποδοσφαίρου*, Αθήνα: Οξύ.
- Κουκουτσάκη, Αφροδίτη (επ.) (2000), *Εικόνες εγκλήματος*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Κυριαζή, Νότα (1998), *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, Αθήνα: Ελληνικές Επιστημονικές Εκδόσεις.
- Κωνσταντινίδου, Χριστίνα (2000), «Κοινωνικές αναπαραστάσεις του εγκλήματος. Η εγκληματικότητα των αλβανών μεταναστών στον αθηναϊκό Τύπο», στο Α. Κουκουτσάκη (επ.), *Εικόνες εγκλήματος*, Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 103-141.
- Λαμπροπούλου, Έφη (1994), *Κοινωνικός έλεγχος του εγκλήματος*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Lefebvre, Henri (1991), «Marx» στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία της φιλοσοφίας. 19^{ος} αιώνας. Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης: 311-363.
- Le Goff, Jacques και Pierre Nora (επ.) (1975), *Το έργο της ιστορίας*, Αθήνα: Ράππα.
- Lemert, E. (1951), *Social pathology. A systematic approach to the theory of sociopathic behavior*, New York.

- Λιοδάκης, Γιώργος (1992), «Θετικισμός και διαλεκτικός υλισμός στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών», *Ουτοπία*, τ. 3: 107-132.
- Löschper, Gabi (2000), «Crime and social control as fields of qualitative research in the social sciences», *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 1, No. 1, January 2000. <http://qualitative-research.net/fqs>
- Lowenthal, Leo (1990), *Για μια κριτική θεωρία της λογοτεχνίας*, Αθήνα: Ρόπτρον.
- Μανιτάκης, Αντώνης (1980), «Η σχέση κράτους και κοινωνίας στην πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ», *Ο Πολίτης*, τ. 35, Ιούνιος 1980: 28-37.
- Μαντόγλου, Άννα (1995α), *Η εξέγερση του Πολυτεχνείου. Η συγκρουσιακή σχέση ατόμου και κοινωνίας*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Μαντόγλου, Άννα (1995β), «Εισαγωγή», στο Στάμος Παπαστάμου και Άννα Μαντόγλου (επ.), *Κοινωνικές αναπαραστάσεις*, Αθήνα: Οδυσσέας, σελ. 13-62.
- Marx, Karl και Friedrich Engels (1975) [1846], *Η Γερμανική ιδεολογία*, Αθήνα: Gutenberg.
- Μαρτινίδης, Πέτρος (1982), *Συνηγορία της παραλογοτεχνίας*, Αθήνα: Πολύτυπο.
- Melossi, Dario (1994), «The 'economy' of illegalities: normal crimes, elites and social control in comparative analysis», στο David Nelken (ed.), *The futures of criminology*, London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications: 202-219.
- Melossi, Dario (2000α), «Η κοινωνική θεωρία και οι μεταβαλλόμενες αναπαραστάσεις του εγκληματία», στο Αφροδίτη Κουκουτσάκη (επ.), *Εικόνες εγκλήματος*, Αθήνα: Πλέθρον, 21-59.
- Melossi, Dario (2000β), «Changing representations of the criminal», *British Journal of Criminology*, Vol. 40, No. 2, March 2000: 296-320.

- Moliner, Pascal (1992), *La représentation sociale comme grille de lecture*. Thèse de doctorat de l' Université de Provence, Aix-en-Provence.
- Moliner, Pascal (1996), «Μέθοδοι εντοπισμού και αναγνώρισης του κεντρικού πυρήνα των κοινωνικών αναπαραστάσεων» στο Ι. Κατερέλος, *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Αθήνα: Οδυσσέας, σελ. 184-212.
- Moscovici, Serge (1999) [1961/1976], *Η ψυχανάλυση, η εικόνα της και το κοινό της*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Moscovici, Serge (ed.) (1984), *Psychologie sociale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, Serge (1986), «L' ère des représentations sociales», στο W. Doise et A. Palmonari (eds.), *Représentations sociales*, Delachaux et Niestlé: Presses Universitaires de France, σελ. 34-80.
- Moscovici, Serge et Miles Hewstone (1984), «De la science au sens commun», στο S. Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*, Paris: Presses Universitaires de France, σελ. 539-566.
- Μπιτσάκης, Ευτύχης (1997), «Καρτέσιος: Αντιφάσεις και όρια του αστικού ορθολογισμού», *Ουτοπία*, τ. 24, Μάρτιος-Απρίλιος 1997: 146-149.
- Nelken, David (ed.) (1994), *The Futures of Criminology*, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- Nietzsche, Friedrich (c1989) [1887], *Γενεαλογία της ηθικής*, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- Νικολόπουλος, Γιώργος (1990-1992), «Έγκλημα και λογοτεχνία. Προλεγόμενα στην κατασκευή ενός αντικειμένου έρευνας», *Ελληνική Επιθεώρηση Εγκληματολογίας*, τ. 5-10: 168-182.

- Παπαστάμου, Στάμος (1989), *Εγχειρίδιο κοινωνικής ψυχολογίας*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Παπαστάμου, Στάμος και Άννα Μαντόγλου (επ.) (1995), *Κοινωνικές αναπαραστάσεις*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Park, Robert and E.W. Burgess (1921), *Introduction to the science of sociology*, Chicago.
- Πετράκη, Γεωργία (1998), «Κοινωνικός αποκλεισμός: παλαιές και νέες 'αναγνώσεις' του κοινωνικού προβλήματος», στο Πρακτικά Συνεδρίου, *Κοινωνικές ανισότητες και κοινωνικός αποκλεισμός*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 19-24.
- Pfohl, Stephen (1994), *Images of deviance and social control. A sociological history*, New York: McGraw-Hill Inc. 2nd edition.
- Pitts, Jesse R. (1968), «Social control. The concept» στο David L. Sills (ed.), *International encyclopedia of the social sciences*, New York: The Macmillan Company & the Free Press, vol.14: 381-396.
- Πουланτζάς, Νίκος (1990), «K. Marx και Fr. Engels», στο François Châtelet (επ.), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, Αθήνα: Γνώση. 2^η έκδοση: 187-215.
- Rey, Jean-Michel (1990), «Η Νιτσεϊκή γενεαλογία», στο François Châtelet (επ.), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, Αθήνα: Γνώση. 2^η έκδοση: 247-288.
- Ross, E. (1901), *Social control. A survey of the foundations of order*, Cleveland.
- Rudeaux, Jean (1985), «Φανταστική βιβλιοθήκη», *Διαβάζω*, τ. 125, σελ. 37-38.

Rusche, Georg and Otto Kirchheimer (1939), *Punishment and social structure*, New York.

Σαγκριώτης, Γιώργος (2000), «Η κουλτούρα και το τέλος της τέχνης στην Κριτική Θεωρία», *Διαβάζω*, τ. 405: 94-101.

Σακαλάκη, Μαρία (1983), «Κοινωνιολογία και λογοτεχνία. Οι κοινωνικές συνθήκες παραγωγής και κατανάλωσης των συμβολικών προϊόντων. Μια πρώτη προσέγγιση της σκέψης του Pierre Bourdieu», *Ο Πολίτης*, τ. 57-58, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1983: 117-120.

Serres, Michel et al. (1991), «Ο Auguste Comte και ο θετικισμός» στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία της φιλοσοφίας. 19^{ος} αιώνας. Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης: 217-310.

Solère, Philip (1985), «Ο Ντοστογιέφσκι, ο Φρόυντ και η ρουλέτα», *Διαβάζω*, τ. 131, σελ. 49-55.

Starobinski, Jean (1975), «Η λογοτεχνία: το κείμενο και ο ερμηνευτής» στο Jacques Le Goff-Pierre Nora (επ.), *Το έργο της ιστορίας*, Αθήνα: Ράππα, σελ. 238-256.

Strobel, Pierre (1996), «From poverty to exclusion: a wage-earning society or a society of human rights?», *International Social Science Journal*, 148, June 1996: 173-189.

Sumner, G. (1906), *Folkways*, Boston.

Thomas, W.I. and F. Znaniecki (1918-1920), *The Polish peasant in Europe and America*. Boston.

- Tilly, Charles (2000), «John Torpey. *The invention of the passport. Surveillance, citizenship and the state*. Book review», *Canadian Journal of Sociology Online*, <http://www.ualberta.ca/~cjscopy/reviews/passport.html>.
- Todorov, Tzvetan (1970), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris: Seuil.
- Tönnies, F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig.
- Torpey, John (2000), *The invention of the passport. Surveillance, citizenship and the state*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Τρουλινού, Λίλα (c1989), «Εισαγωγή» στο Friedrich Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, 5-43.
- Τσαλικογλου, Φωτεινή (1989), *Μυθολογίες βίας και καταστολής*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Τσαλικογλου, Φωτεινή et al. (c1994), *Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις των αστυνομικών για το εγκληματικό φαινόμενο*, Αθήνα.
- Τσαούσης, Δημήτρης Γ. (1984/1996), *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Αθήνα: Gutenberg.
- Τσιάκαλος, Γιώργος (1998), «Κοινωνικός αποκλεισμός: ορισμοί, πλαίσιο και σημασία» στο Κ. Κασιμάτη (ἐπ.), *Κοινωνικός αποκλεισμός: η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Gutenberg, σελ. 39-65.
- Τσίγκανου, Ιωάννα (1999), «Η οικογένεια ως μηχανισμός άσκησης κοινωνικού ελέγχου στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 98-99: 121-136.
- Verdenal, René (1990), «Η θετική φιλοσοφία» στο François Châtelet (επ.), *Η Φιλοσοφία. Τόμος Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, Αθήνα: Γνώση. 2^η έκδοση: 109-149.

Vian, Boris (1982), *Ο έρωας είναι τυφλός*, Αθήνα: Γράμματα.

Weber, Max (1968) [1956], *Economy and society*, New York: Bedminster.

Χαίδου, Ανθοζωή (1996), *Θετικιστική εγκληματολογία. Αιτιολογικές προσεγγίσεις του εγκληματικού φαινομένου*, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη

Ζαραφωνίτου, Χριστίνα Μ. (1991), «Οι (ανα)παραστάσεις του κοινού για το εγκληματικό φαινόμενο», στο *Αφιέρωμα στη μνήμη Ηλίας Δασκαλάκη*, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Zedner, Lucia (1994), «Social Control», στο William Onthwaite & Tom Bottomore (eds.), *The Blackwell dictionary of twentieth century social thought*, Oxford: Blackwell, p. 585-587.

