

‘ΕΓΩ’ ΚΑΙ Ο ‘ΑΛΛΟΣ’: ΔΙΑΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΚΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΙΟΤΗΤΑΣ ΖΩΗΣ

Βασίλειος Γιούλτσης
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Περίληψη: Η ποιότητα ζωής, με τη σημασία μιας εξελικτικά βελτιούμενης θεσμικής περιοχής που εκφράζεται ταυτόχρονα και ως κοινό αγαθό, αποτελεί πολιτισμικό αίτημα και κυρίως πανανθρώπινη προσδοκία. Ο χαρακτηρισμός αυτός της προσδοκίας εισάγει μοιραία διακοινωνική προοπτική, μέσα από την οποία εκδηλώνεται συλλογική εκτίμηση, διεκδίκηση, και τελική επιλογή. Στις διαδικασίες αυτές εμπλέκεται το κοινωνικό ον με ένα πλήθος διεκδικητικών ή δικαιικών προϋποθέσεων, γεγονός που δημιουργεί αναπόφευκτες διαλεκτικές αντιθέσεις ή και συγκρούσεις. Με άλλα λόγια, την ποιότητα ζωής διεκδικούμε και ‘εμείς’ και οι ‘άλλοι’, στη διεκδίκησή της όμως δημιουργούνται διαβαθμίσεις που τελικά φαίνεται να προτάσσουν το ατομικό ή συλλογικό ‘εγώ’ έναντι του ατομικού ή συλλογικού ‘άλλου’. Η έννοια του άλλου ως εξωατομικής ετερότητας αποτελεί αντικείμενο μελέτης γενικά των Κοινωνικών Επιστημών. Εκεί ο άλλος μπορεί να είναι ο φίλος, ο εχθρός ή ο αντίπαλος, ο συγγενής, ο γνωστός, ο άγνωστος ή ο ξένος. Αυτή η σημασιολογική πολλαπλότητα εκδιπλώνεται σε μια τυπολογία σχέσεων που εκφράζεται με διαφορετικά είδη αποστάσεων από τη φιλία εγγύτητα ως την πολέμια εχθρότητα. Αυτό σημαίνει ότι ο άλλος αποστασιοποιείται αντικειμενικά από το εγώ ή το εμείς και εκτιμάται ουδέτερα ή ψυχρά, με πρόθεση τοποθέτησης εγγύς ή μακράν. Κάτω από τέτοιες προϋποθέσεις υποστηρίχθηκαν θεωρίες διαφορετικής συμμετοχής ατόμων και λαών στην ποιότητα ζωής. Οι φυλετικές θεωρίες, τα πολιτειακά συστήματα διαχωρισμού, τα προγράμματα ενσωμάτωσης, οι πολιτικές του apartheid, η στάση των Δυτικών έναντι των χωρών του Τρίτου Κόσμου και οι μέθοδοι που επιβάλλουν διχαστικά μέτρα στη συμμετοχή των αγαθών του πολιτισμού, αποτελούν κραυγαλέες περιπτώσεις της διαλεκτικής απόστασης εγώ και άλλου σε σχέση με την ποιότητα ζωής.

Λέξεις κλειδιά: Βιολογικές θεωρίες, Ποιότητα ζωής, Πολιτισμός, Ρατσισμός.

Η ποιότητα ζωής, με τη σημασία μιας σύνθετης θεσμικής και υλικοτεχνολογικής κατάκτησης που θεωρείται αυτονόητο συλλογικό αγαθό, αποτελεί ταυτόχρονα πολιτισμικό αίτημα και κυρίως πανανθρώπινη

Διεύθυνση: Βασίλειος Γιούλτσης, Θεολογική Σχολή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 541 24 Θεσσαλονίκη.

προσδοκία. Είναι φανερό ότι ο οικουμενικός χαρακτήρας της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων συνεκτιμά στην έννοια της ποιότητας ζωής πέρα από τα βιωτικά αγαθά και τα πολιτιστικά προϊόντα, και όλες τις κοινωνικές, δικαιικές και πολιτικές κατακτήσεις που κατακυρώθηκαν στην παγκόσμια συνείδηση ως ανθρώπινα δικαιώματα. Ο χαρακτηρισμός αυτός εισάγει μοιραία διακοινωνική προοπτική, μέσα από την οποία εκδηλώνεται αρχικά η ατομική και αμέσως μετά η συλλογική εκτίμηση, επιλογή και διεκδίκηση. Στις διεργασίες αυτές εμπλέκεται χωρίς εξαίρεση κάθε κοινωνικό ον, με πλήθος διεκδικητικών δικαιωμάτων και απαιτήσεων, γεγονός που δημιουργεί αναπόφευκτες διαλεκτικές αντιθέσεις ή συγκρούσεις με τους 'άλλους'. Με άλλα λόγια, την ποιότητα ζωής διεκδικούμε και 'εμείς' και οι 'άλλοι', στη διεκδίκησή της, όμως, δημιουργούνται διαβαθμίσεις που τελικά φαίνεται να προτάσσουν το ατομικό ή το συλλογικό 'εγώ' έναντι του ατομικού ή του συλλογικού 'άλλου'.

Η έννοια του άλλου, με τη γενικότερη σημασία της εξωατομικής ετερότητας, αποτελεί αντικείμενο μελέτης κυρίως των Κοινωνικών Επιστημών. Εδώ ο 'άλλος' μπορεί να είναι ο φίλος ή ο εχθρός, ο συγγενής, ο γνωστός ή ο άγνωστος, ο ξένος. Αυτή η σημασιολογική πολλαπλότητα εκδιπλώνεται σε μια πολύμορφη τυπολογία σχέσεων που εκφράζεται με διαφορετικά είδη αποστάσεων, από τη φίλια εγγύτητα ως την πολέμια εχθρότητα. Οι αποστάσεις ως γνωστό διαβαθμίζονται με διαφορετικά για κάθε περίπτωση κριτήρια. Μια γενικότερη εκτίμηση θεωρεί ως ισχυρότερο κριτήριο το αυθόρμητο συναίσθημα, χωρίς βέβαια να υποτιμάται η δύναμη των ιδεολογιών, των θρησκευτικών πίστευων, των φυλετικών προκαταλήψεων, των εθνικών διεκδικήσεων, αλλά και αυτής της αγωγής, της προπαγάνδας και του φανατισμού. Στον κοινωνικό ορίζοντα οι διανθρώπινες σχέσεις εκτιμώνται εμπειρικά και δεν είναι εύκολο να διαφύγει της προσοχής μας η πιο ελάχιστη έκφραση συγκινησιακής φόρτισης που δημιουργείται στη θέα του άλλου. Το πλήθος των κωδίκων επικοινωνίας που χρησιμοποιούνται στις διανθρώπινες σχέσεις επιτρέπει την επισήμανση των εκφράσεων, των μορφασμών ή των κινήσεων των άκρων του σώματος που δηλώνουν ή αποκαλύπτουν τη στάση μας έναντι του άλλου. Παράλληλα, η κοινωνική θέση, το επάγγελμα, η άσκηση εξουσιαστικών προνομίων, η οικονομική άνεση, αλλά και αυτή η ευχέρεια στην απόκτηση τεχνολογικών ή άλλων επιτευγμάτων, διαφοροποιεί και θέτει ορατές διαχωριστικές γραμμές μεταξύ εγώ και άλλου. Μετά από τις διαπιστώσεις αυτές είναι λογικό οι αναγκαίες μετακοινωνικές προσεγγίσεις να ανατίθενται στο δίκαιο, στην ψυχολογία, στην κοινω-

νιολογία, στην πολιτική, στην ηθική και στη θεολογία.

Αυτό σημαίνει ότι ο ‘άλλος’ σε θεωρητικό πεδίο αποστασιοποιείται αντικειμενικά από το εγώ ή το εμείς και εκτιμάται ουδέτερα (δηλαδή ψυχρά), με πρόθεση τοποθέτησης εγγύς ή μακράν. Στο ατομικό ή το συλλογικό ‘εγώ’ κυριαρχεί η εγγύτητα, ενώ στο ατομικό ή το συλλογικό ‘άλλος’ η απόσταση ποικίλλει. Βεβαίως, την έννοια του άλλου συνακολουθούν και τα θεσμικά της παράγωγα, και έτσι η στάση απέναντί του ταυτίζεται και με τη στάση έναντι του πολιτισμού που δημιουργήσε.

Ολότελα διαφορετική, και μάλιστα για πρώτη φορά στην παγκόσμια φιλολογία και ηθική, η στάση της Βίβλου σχετικοποιεί την απόσταση από τον άλλο και εισάγει, με το κείμενο της γνωστής Παραβολής του Καλού Σαμαρείτη, αντί της τοπικήςφυλετικής απόστασης την τροπική εγγύτητα του ‘πλησίον’ (Ευαγγέλιο Λουκά 10, 2536). Προφανώς, ως τότε, ακόμη και στην ιουδαϊκή παράδοση, ο άλλος, με τη σημασία της θρησκευτικής και εθνοφυλετικής ετερότητας, εκτιμώταν ως ‘ξένος’ και μοιραία έβγαινε από τον κύκλο της προηγούμενης συλλογικότητας. Εδώ έχει σημασία η επισήμανση του αρνητικού περιεχομένου της έννοιας ‘ξένος’, που μετά το χαρακτηρισμό, αποστερείται πλήθους αυτονόητων κοινωνικών προνομίων. Περιττό να σημειωθεί ότι με πολλά, αν όχι όλα τα κοινωνικά προνόμια, συνδεόταν και συνεχίζει να συνδέεται άμεσα ή έμμεσα μέχρι σήμερα η ποιότητα ζωής. Το ερώτημα «γιατί αυτός ο χαρακτηρισμός ‘ξένος’ και από πού προέρχεται;» έχει ήδη απαντηθεί και από την ιστορική εμπειρία, αλλά και από την επιστημονική έρευνα.

Ως γνωστό στις κλειστές εθνοφυλετικές ομάδες με χαρακτηριστικά τη θρησκευτική και γλωσσική αποκλειστικότητα, καλλιεργείται το κλίμα ενός εκλεκτού λήμματος, μια μορφή φυλετικού, θρησκευτικού ή μικτού εθνοκεντρισμού (ομαδικός εγωισμός), που επικεντρώνει το συλλογικό συναίσθημα στην αντίστοιχη επιβίωση. Κάθε κίνδυνος πραγματικής ή θεωρητικής επιμειξίας με ετερογενή στοιχεία απορρίπτεται και καθετί το ‘ξένο’ αποβάλλεται με αποστροφή και μαχητικότητα. Η στάση αυτή ενισχύεται με πλήθος στοιχείων που ενσωματώνονται στη λαϊκή παράδοση και προοδευτικά μεταμορφώνονται σε συναισθήματα ξενοφοβίας.

Ο όρος ξενοφοβία περιέχει συνήθως ένα σύνολο αντιδράσεων με προκαταλήψεις για τον φυλετικά ξένο. Την εντοπίζουμε σε λανθάνουσα κατάσταση σε όλους τους λαούς, αλλά είναι ιδιαίτερα εμφανής στους μικρούς λαούς που απειλούνται από ‘άσπονδες γειτονίες’. Η ξενοφοβία είναι συνήθως επιφύλαξη μπροστά στον άγνωστο, πολλές φορές όμως εξελίσσεται σε μίσος, με έντονα στοιχεία φανατισμού και επιθετικό-

τητας. Είναι κοινωνικό παράγωγο του ζωτικού ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, γι' αυτό και η ύπαρξή της επισημαίνεται από τις αρχικές φάσεις της βρεφικής ηλικίας των ανθρώπων ως *ετεροφοβία*, με δισταγμούς και άρνηση για επικοινωνία, ακόμη και με πρόσωπα του οικογενειακού περιβάλλοντος.

Στην ίδια προοπτική εντάσσονται όλες οι μακροκοινωνικές προεκτάσεις του φαινομένου, που είναι επίσης παράγωγα της ίδιας ενστικτώδους αναστολής. Συνυπάρχουν, φυσικά, και άλλες αιτίες, αλλ' αυτές δεν είναι ποτέ σε θέση μόνες τους να δημιουργήσουν απωθητικές τάσεις. Το φαινόμενο, λ.χ., της *εθνοφοβίας* είναι ίσως η πιο χαρακτηριστική περίπτωση άρνησης επικοινωνίας με ένα έθνος που αποπνέει ενσυνείδητους ή υποσυνείδητους φόβους (Memmi, 1982).

Η εθνοφοβία, σε συνδυασμό με αντιλήψεις εθνικής υπεροχής που γέννησαν φυλετικοί εθνοκεντρισμοί, προκάλεσε και προώθησε το πρόβλημα της *φυλετικής ισοτιμίας*, από το οποίο, ως γνωστό, ξεκίνησαν όλες οι θεωρητικές θέσεις των φυλετικών διακρίσεων. Το πρόβλημα ξεκινά από τη συλλογική εγωιστική έξαρση που υποτιμά τον *άλλο* και δε δέχεται να του αναγνωρίσει την απόλυτη ανθρώπινη αξία. Αυτή η στάση, με τις διαχρονικές και σύγχρονες τραγικές της συνέπειες, οδηγεί σε ορισμένες διαπιστώσεις.

Η φυλή κλείνει ένα σύνολο εξωτερικών στοιχείων που χαρακτηρίζουν μια συγκεκριμένη συλλογικότητα και επιτρέπουν την αντιπαράβολή της με οποιαδήποτε άλλη. Κατά συνέπεια, τα εξωτερικά στοιχεία, δηλαδή ο βιολογικός παράγοντας –γιατί αυτόν κυρίως αντιπροσωπεύει η φυλή– ορίζει έναν αριθμό εκδηλώσεων χωρίς να αποκλείονται οι πνευματικές της ποιότητες, όπως λ.χ. ευφυΐα, γνώση, πολιτιστική έξαρση και παραγωγή, που λειτουργούν είτε σε συνάρτηση με φυλετικές καταβολές είτε σε σχέση με εξωφυλετικούς παράγοντες.

Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι καμιά σοβαρή γενετική θεωρία δε σκέφθηκε ως σήμερα να συνδέσει με τη φυλή οποιαδήποτε πνευματική ποιότητα, αφού και η παγκόσμια πολιτιστική εμπειρία και η Ψυχολογία, η Κοινωνιολογία, η Εθνολογία και η Κοινωνική Ανθρωπολογία εξάρτησαν την ποιότητα αυτή από το ευρύτερο περιβάλλον και τα ερεθίσματά του, την παιδεία, τη μελέτη, την άσκηση, τις προσωπικές ιδιαιτερότητες ή δεξιότητες, κάποια κληρονομική προδιάθεση, και βέβαια τη χρονική στιγμή, τις δεδομένες ευκαιρίες, τη χρήση τεχνολογικών διευκολύνσεων, αλλά και αυτό το γεωγραφικό στίγμα (Hiernaux, 1986).

Αντιθέτως, η απολυτοποίηση του φυλετικού παράγοντα ως συντε-

λεστή πολιτιστικής παραγωγής θέτει μοιραία θέμα φυλετικής ιεράρχησης, σύμφωνα με την οποία κάθε φυλετική ομάδα που δεν είναι σε θέση να δημιουργήσει υψηλό πολιτισμό θεωρείται αυτονόητα κατώτερη, ενώ είναι ανώτερη και προορισμένη από τη φύση για μια αέναη πολιτιστική δημιουργία η φυλετική ομάδα που έδωσε δείγματα υψηλών πολιτιστικών επιτευγμάτων. Με το σκεπτικό αυτό οι φυλετικές ποιότητες ορίζουν την πορεία του *βιολογικού ελιτισμού* και κατανέμουν τους πολιτιστικούς ρόλους ανάλογα με τα φυλετικά χαρακτηριστικά, δηλαδή το χρώμα και το δέρμα των μαλλιών, το σωματικό ανάστημα, τη θέση της κάτω σιαγόνας, το σχήμα του προσώπου, τον κεφαλικό δείκτη και τη χωρητικότητα της κρανιακής κοιλότητας (Jacquard, 1986).

Έτσι προκύπτουν οι κατώτερες και οι ανώτερες φυλές και αντιστοίχως οι κατώτεροι και οι ανώτεροι πολιτισμοί. Εδώ διαφαίνεται σαφής προσπάθεια ιδεολογοποίησης της φυλετικής ιεράρχησης με χαλκευμένα επιχειρήματα ‘στρατευμένων επιστημόνων’ που αναλαμβάνουν να διαψεύσουν το φυσικό δίκαιο, τη διαχρονική ιστορική εμπειρία και τις ανθρωπολογικές επιστημονικές διαπιστώσεις.

Εξέλιξη του πολιτισμού

Ως γνωστό, το *κοινωνικόν και το ήμερον* της ανθρώπινης φύσης εξωτερικεύεται σε ποιότητες που αναζητούν δικαίωση, προσέγγιση, μετάδοση και διάλογο. Η διαπίστωση αυτή, κοινό γνώρισμα όλων των λαών, αποτελεί και απάντηση στο πρόβλημα της αφετηρίας των πολιτιστικών προσανατολισμών. Γνωρίζουμε ότι η πολιτιστική ανάγκη αναδύεται τη στιγμή που η ανθρώπινη ύπαρξη, απελευθερωμένη από την κυριαρχία του φυσικού, βιολογικού, ηθικού και κοινωνικού κακού, προσανατολίζεται αισιόδοξα στην αισθητική, ηθική, δικαιοκή και κοινωνική προσέγγιση του φυσικού, ηθικού, δικαιοκού και κοινωνικού καλού. Η έξαρση αυτή μετακινεί ανακαινιστικά στην ύλη, στα συναισθήματα, στις σχέσεις και στην επιστημονική δημιουργία, τις συγκινήσεις, τις εμπειρίες και τα βιώματα, που γεννώνται από την επικοινωνία με το υπερβατικό, μόλις ο άνθρωπος απαλλαγεί από τη μοναξιά, τις αγωνίες και τους φόβους του.

Την πραγματικότητα αυτή μπορούμε να επισημάνουμε και στη σχέση του πολιτισμού με τη διαλεκτική αντίθεση καλού και κακού, από τη στιγμή που τα θετικά στοιχεία του πολιτισμού αντιπαραβάλλονται προς τα αρνητικά στοιχεία της πρωτόγονης, αλλά και αυτής της σύγχρονης περιόδου που ζούμε. Έτσι, όταν αντιδιαστέλλουμε την *περίοδο του πολι-*

τισμού από τις περιόδους της αγριότητας και της βαρβαρότητας, ουσιαστικά δεχόμαστε μια αποδέσμευση από αρνητικά στοιχεία της ζωής μακριά από τον πολιτισμό. Με άλλα λόγια, ο πολιτισμός είναι η προσέγγιση της γνώσης και των συνεπειών της στη βελτιστοποίηση του ανθρώπου, ενώ η αγριότητα και η βαρβαρότητα εμπεριέχουν τα αρνητικά αντίθετα των προηγούμενων ποιότητων.

Φαινόμενα τέτοιων κρίσεων είναι γνωστά στο παρελθόν, και εύλογα πολλοί δέχτηκαν την εύκολη αιτιολόγηση μιας κυκλικότητας, που προκαλεί κάποια αθέατη νομοτέλεια, όταν απολυτοποιούνται ορισμένοι ανθρωποκεντρικοί ή κοινωνιοκεντρικοί παράγοντες. Με την ερμηνεία αυτή η κρίση εμφανίζεται ως συνέπεια κάποιας κοινωνικής παθολογίας, τις ρίζες της οποίας πρέπει να αναζητήσουμε σε τάσεις και φαινόμενα απανθρωπισμού. Όταν οι διαπιστώσεις αναφέρονται ειδικά στην πολιτισμική κρίση, μια κατηγορία ειδικών διαχωρίζουν την πολιτιστική της πορεία από την κουλτούρα. Στην πρώτη δίδουν τη σημασία της τεχνολογικής και υλικοτεχνικής προόδου, ενώ με την κουλτούρα συνδέουν την πνευματική παραγωγή, που υποδηλώνει ανύψωση στην ηθική, στο δίκαιο, στην πίστη, στα γράμματα, και γενικά στην καλλιτεχνική δημιουργία. Με τη διαφοροποίηση αυτή επισημαίνεται η τρομακτική πρόοδος του τεχνικού πολιτισμού, και αντίθετα η βαθιά κρίση στα πνευματικά στοιχεία της κουλτούρας (Guardini, 1964. Μπερντιάεφ, 1984).

Η ίδια ευθύνη επισημαίνεται και στις αντιλήψεις που γέννησε η κυριαρχία της μηχανής, αφού μετέβαλε τον άνθρωπο σε εξάρτημά της. Τους δύο τελευταίους αιώνες οι ιδεολογίες και η τεχνολογία προέβαλαν επίμονα τον άνθρωπο ως μέτρο αξίας και πολιτισμού, με αποτέλεσμα την αποθέωσή του. Η αποθέωση όμως αυτή συνοδεύτηκε από τη διάχυτη αίσθηση μιας προοδευτικής αποδυνάμωσης της πνευματικής του ποιότητας.

Εδώ εντοπίζεται η απαρχή των απανθρωπισμών, που εκδηλώνεται στη συνέχεια ως κοινωνική παθολογία, με συνέπειες στην κρίση των θεσμών, των αξιών και του πολιτισμού. Στις κρίσεις κεντρικές αιτίες είναι η αλαζονεία και η επιθυμία αυτοθεοποίησης του ανθρώπου. Κάτω από τέτοιες προϋποθέσεις υποστηρίχθηκαν θεωρίες διαφορετικής συμμετοχής ατόμων και λαών στην ποιότητα ζωής. Οι φυλετικές θεωρίες, τα πολιτειακά συστήματα διαχωρισμού, τα προγράμματα ενσωμάτωσης, οι πολιτικές του apartheid, η στάση των Δυτικών έναντι των χωρών του Τρίτου Κόσμου, και οι μέθοδοι που επιβάλλουν διχαστικά μέτρα στη συμμετοχή των αγαθών του πολιτισμού αποτελούν κραυγαλέες περιπτώσεις της διαλεκτικής απόστασης 'εγώ' και 'άλλου'.

Με τέτοιες αιτίες διαχωρίζονται οι πολιτισμοί σε ανώτερους και κατώτερους, οι λαοί σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους, οι χώρες σε αναπτυγμένες και υπανάπτυκτες. Η διάκριση, ‘εγώ’ και ο ‘άλλος’, ή μάλλον ‘εμείς’ και οι ‘άλλοι’, διέσπασε τη διανθρώπινη επικοινωνία και διαίρεσε την ανθρωπότητα, με κεντρικές συνέπειες την ανισόρροπη συμμετοχή στην *ποιότητα ζωής*, στην περιφρόνηση του νοήματος της ζωής, στην κήρυξη αδικαιολόγητων πολέμων, με τις νομιμοποιημένες παράπλευρες απώλειες, στους βομβαρδισμούς των αμάχων, στον τραγικό αφανισμό του φυσικού περιβάλλοντος, στη γενοκτονία ολόκληρων λαών και, βέβαια, με επιχειρήματα ή κριτήρια που είναι έξω από τη λογική, το φυσικό δίκαιο, τη στοιχειώδη δικαιοσύνη και τις πανανθρώπινες προσδοκίες.

Φυσικά, τα κριτήρια αυτά είναι απολύτως αυθαίρετα και αναφέρονται σε ένα ιδεατό, εξιδανικευμένο και φανταστικό πρότυπο, το *άρειο πρότυπο*, που λογικά και σε φυλετική συλλογικότητα δεν απαντά ούτε στην εποχή μας, αλλά ούτε και στο παρελθόν. Οι διάφορες φυλετικές ιεραρχίες με τα διαφορετικά ανθρωπολογικά τους πρότυπα αυτοαναιρούνται στην πράξη, διότι αποδέχονται υποκειμενικά και θεωρητικά σχήματα, που είναι έξω από την εμπειρία, την κοινή λογική και το μέσο τύπο του ανθρώπου (Poliakov, 1986).

Οι προηγούμενες εκτιμήσεις ορίζουν τα θεωρητικά πλαίσια του προβλήματος, αλλά δε διευκρινίζουν γιατί παρουσιάστηκε το πρόβλημα και ποιες αιτίες διευκόλυναν τη θεσμοποίηση και τη διαχρονική του παρουσία.

Φυλετισμός και χρωματική βάση

Μια συνήθως αυθόρμητη απορία θέτει συχνά στις συζητήσεις το ζήτημα της αρχικής εμφάνισης του φυλετισμού. Απόλυτη απάντηση δεν είναι δυνατό να υπάρξει. Ίσως χρειάζεται κάποια συσχέτιση με άλλα παράπλευρα μεγέθη ή συμβολισμούς, για να καταλήξει ο ερευνητής περίπου στις χρονολογικές αφετηρίες. Δε θα πρέπει να θεωρείται αυθαίρετη μια σκέψη εξάρτησης του προβλήματος από την υποσυνείδητη φοβία που γέννησε στον πρωτόγονο η εμπειρία της νύχτας και του σκότους. Οι συγκριτικοί συσχετισμοί φυσικών αντιθέσεων προσέφεραν πάντοτε σοβαρά στηρίγματα για θεωρητικές απολυτοποιήσεις του ανθρώπου.

Στο σημείο αυτό θα ήταν σκόπιμο να αναφέρουμε μια συζητήσιμη άποψη ορισμένων εκπροσώπων της σύγχρονης Ψυχανάλυσης, που υποστηρίζουν ότι υπάρχει ουσιαστική σχέση ανάμεσα στις φυλετικές δια-

κρίσεις και την υποσυνείδητη στάση απέναντι στη χρωματική καθαρότητα. Η στάση αυτή είναι το αποτέλεσμα μακροχρόνιας εμπειρίας και αγωγής που πέρασε στην πανανθρώπινη μνήμη και διακρίνει το καθαρό από το μη καθαρό στην απλή σύγκριση του λευκού χρώματος με καθετί το μη λευκό (Dobzhansky, 1964. Klineberg, 1951. Purves, 1960). Παρότι υπάρχουν αρκετές επιφυλάξεις για τη γενικότητα της παραπάνω σκέψης, σήμερα επισημαίνεται σχετική ομοφωνία πάνω στη σχέση των χρωματικών αποχρώσεων με ήδη θεσμοποιημένες διαρχικές ή διαλεκτικές αντιθέσεις.

Η χρωματική βάση, λοιπόν, αποτέλεσε το απαραίτητο πλαίσιο για συγκεκριμένες διακρίσεις σε άλλα επίπεδα, όπως τα επίπεδα μιας διαρχικής ηθικής με θρησκευτικές αναφορές ή μιας επίσης διαρχικής ηθικής με απόλυτα κοινωνικό και εγκοσμιοκρατικό χαρακτήρα. Είναι γνωστό ότι στην προοπτική της χρωματικής διάκρισης το λευκό ταυτίστηκε ηθικά με την αθωότητα και την αγνότητα, ενώ το μαύρο συνδέθηκε με την κακία, την απάτη και τη μοχθηρία. Η εγγύτητα του ηθικού με το μεταφυσικό πεδίο προϋποθέτουν αμοιβαίες προσβάσεις και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο συναντάμε τις ίδιες χρωματικές διακρίσεις και στη θρησκευτική περιοχή. Δεν είναι εύκολο να ορίσουμε τις χρονολογικές προτεραιότητες στα διάφορα επίπεδα, διότι η σοβαρή εθνολογική και ανθρωπολογική έρευνα, για ευνόητους λόγους, αποφεύγει οποιαδήποτε χρονοριοθέτηση των θεσμικών λειτουργιών.

Πέρα όμως από τέτοιου είδους επιφυλάξεις οι ειδικοί συμφωνούν ότι στους μύθους όλων των λαών, Ανατολής και Δύσης, και σε όλες τις πανάρχαιες παγανιστικές πίστεις, το λευκό θεωρήθηκε ως το χρώμα της ζωής, ενώ αντίθετα το μαύρο χαρακτηρίστηκε ως το χρώμα του θανάτου. Η ίδια αντίληψη χρωμάτισε με το μαύρο την όψη του κακού πνεύματος. Όλα τα γνωστά θρησκευόμενα επέλεξαν για τα άμφια των ιερέων κατά κανόνα τους εγγύτερα προς το λευκό χρωματισμούς, και το μαύρο προτίμησαν μόνον οι οπαδοί του δαιμονισμού. Κι αυτή η περιστατική χρήση του μαύρου σε ένδειξη πένθους και θλίψης, ξεκινά από αντίστοιχη χρωματική διάκριση που ταύτισε το λευκό με τη χαρά και αντίθετα το μαύρο με τη λύπη.

Οι χρωματικές διακρίσεις, χωρίς κατ' ανάγκη να οδηγούν σε ρατσισμούς, εκφράζουν το ψυχολογικό βάθος πάνω στο οποίο είναι εύκολο να στηθούν απωθητικές διαθέσεις απέναντι στον φυλετικά έγχρωμο 'άλλο'. Στις περιπτώσεις αυτές δεν υπάρχει βιολογική θεωρία, αλλά ενστικτώδης φυλετισμός που αναπτύχθηκε συνήθως μέσα από μυθώδεις

αφηγήσεις. Γνωρίζουμε ότι σε όλους τους λευκούς ινδοευρωπαϊκούς λαούς συναντάμε παραμύθια ή αφηγήσεις παρωχημένων εποχών που μιλούν παραστατικά για τον “κακό και μοχθηρό αράπη” ή τον “ύπουλο και πονηρό Κινέζο”. Τέτοια στοιχεία απολυτοποιούν από την παιδική ηλικία μια συγκρατημένη και επιφυλακτική στάση, γεννούν τερατώδεις φαντασιώσεις και κάτω από το πλέγμα της ξеноφοβίας εξελίσσονται σε ρατσισμούς. Φυσικά γίνεται λόγος για ινδοευρωπαϊκούς λαούς και πολιτισμούς, διότι ίσως μέσα από αυτούς ξεκίνησαν οι πιο επικίνδυνες και δραματικές απόπειρες εφαρμογής της θεωρίας, χωρίς να παραθεωρούνται και άλλοι μη ινδοευρωπαϊκοί λαοί που παρουσίασαν και παρουσιάζουν θεωρίες και πρακτική φυλετισμού, με οξύτητα όμως συγκριτικά ασήμαντη.

Τελικά, οι διάφορες φυλετικές ιεραρχίες, με τα ιδεατά ανθρωπολογικά τους πρότυπα, αποτελούν συνήθως ‘άλλοθι’ κεκαλυμμένων πολιτικών, αποικιοκρατικών, οικονομικών ή και θρησκευτικών ηγεμονισμών (Poliakov, 1986). Οι ‘άλλοι’ δεν αποτελούν πεδίο άσκησης εξουσιαστικής αλαζονίας ούτε και οι πολιτισμοί τους επιδέχονται υποκειμενικές διαβαθμίσεις με βάση ξένα πολιτισμικά πρότυπα. Η μελέτη των πρωτόγονων και των αρχέγονων πολιτισμών αποκάλυψε πλήθος δομικών στοιχείων που συνέβαλαν στη δημιουργία των κοινωνικών θεσμών. Τέτοια στοιχεία οδηγούσαν τότε στην κατανόηση των μηχανισμών της θεσμικής συνέχειας ή του θεσμικού εκφυλισμού, αλλά δυστυχώς τα αγνοούμε σήμερα. Κάθε «πολιτισμός, σύμφωνα με έναν γενικά αποδεκτό ορισμό, είναι ένα σύνθετο όλο, που περιλαμβάνει γνώση, πίστη, τέχνη, ηθική, δίκαιο, έθιμα, και κάθε άλλη ικανότητα και συνήθεια, που αποκτά ο άνθρωπος ως μέλος της κοινωνίας» (Taylor, 1871. Στο λήμμα Πολιτισμός, Κ. Παπαδημητρίου, 1969, σ. 678). Γι’ αυτό και κάθε πολιτισμός κρύβει μέσα του μιαν αυτοτελή πορεία που, από άλλη προοπτική, προσβλέπει στη ευρύτερη ανύψωση της συλλογικότητας.

Επίλογος

Οι προηγούμενες διαπιστώσεις, που συμπίπτουν με τις επικρατέστερες θέσεις των ειδικών, ακόμη και παρά τις ενδεχόμενες διαφωνίες, εμπεριέχουν όλες τις μεταβλητές της ηθικής, πνευματικής και κοινωνικής ζωής, και κυρίως τα κίνητρα για πολιτισμικούς προσανατολισμούς. Εδώ οι ρόλοι των θεσμών κοινωνικής συνοχής, όπως η παιδεία, το δίκαιο, η ηθική και η θρησκεία, έρχονται να ανυψώσουν το εγώ και το εμείς, να

αποκαθάρουν από ιδιοτέλειες τη στάση τους έναντι των άλλων, να τονώσουν την αντοχή της ύπαρξης, να ενισχύσουν τα αισθήματά της και να την προσανατολίσουν με αισιοδοξία στο μέλλον και στην ελπίδα. Με τέτοια μεταστροφή η ισόρροπη συμμετοχή στα αγαθά της ποιότητας ζωής μπορεί να οδηγήσει στην ανάδυση πνευματικών ποιοτήτων, όπως η καταλλαγή, η συμφιλίωση, η ειρήνη και η συναδέλφωση μεταξύ των ανθρώπων για τη συλλογική αντιμετώπιση της ανθρωπίνης ένδειας και των κοινωνικών αντιθέσεων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Dobzhansky, T. (1964). *Heredity and the nature of man*. New York: Harcourt.
- Guardini, R. (1964). *Ο πολιτισμός ως έργο και ως παρακινδύνευσις* (X. Κουσκουτόπουλος, Μετάφ.). Αθήνα: Ελληνικόν Φως.
- Hiernaux, J. (1986). De l'individu à la population: L'anthropobiologie [Από το άτομο στον πληθυσμό: Η ανθρωποβιολογία]. In A. Fayard (Ed.), *Le genre humain: La science face au Racisme* (pp. 117-124). Paris: Complexe.
- Jacquard, A. (1986). Biologie et théories des "élites" [Βιολογία και θεωρίες των "ελίτ"]. In A. Fayard (Ed.), *Le genre humain: La science face au racisme* (pp. 1454). Paris: Complexe.
- Klineberg, O. (1951). *Race et psychologie* [Φυλή και ψυχολογία]. Paris: Unesco.
- Κυριακίδη, Π. (1981). *Κοινωνιολογία*. Θεσσαλονίκη: Π. Κυριακίδη.
- Memmi, A. (1982). *Le racisme* [Ο ρατσισμός]. Paris: Gallimard.
- Μπερντιάεφ, Ν. (1984). *Για την κοινωνική ανισότητα* (Ε. Νιάνιος, Μετάφ.). Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.
- Παπαδημητρίου, Κ. (Επιμ. Έκδ.). (1969). *Λεξικό κοινωνικών και πολιτικών επιστημών*. Αθήνα: Πάτσης.
- Poliakov, L. (1986). Brève histoire des hiérarchies raciales [Σύντομη ιστορία των φυλετικών ιεραρχιών]. In A. Fayard (Ed.), *Le genre humain: La science face au racisme* (pp. 7082). Paris: Complexe.
- Purves, D. (1960). The evolutionary basis of race consciousness. *Mankind Quarterly*, 1, 5154.
- Taylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. London: Murray.

‘ME’ AND THE ‘OTHER’: INTERSOCIAL EVALUATION OF THE QUALITY OF LIFE

Vassileios Gioultsis

Aristotle University of Thessaloniki, Greece

Abstract: *Quality of life*, in the sense of an institutional field being progressively improved and still known as a *common good*, constitutes a cultural demand and mainly a universal expectation. This characterization of the expectation inevitably introduces the element of the intersocial perspective through which collective evaluation, claim and final choice are revealed. In these processes the *social being* is also involved along with a lot of claim and justice presuppositions, something that causes inevitable dialectical oppositions or even conflicts. In other words, *me* and the *other* claim the quality of life although in the demand of it scales are created, which finally seem to put first the individual or collective *ego* against the individual or collective *other*. The meaning of the other as an extra-individual other being is generally the object of study of the social sciences. In this case, the *other* can be the friend, the enemy or the competitor, the relative, the familiar, the unknown or the stranger. This multiple meaning is revealed in a typology of relations which is expressed in different kinds of distances, scaled from the familiar nearness to the hostile enmity. This means that the *other* is objectively getting away from the ego or the other and is considered neutrally or indifferently with the intention of being placed *near* or *far away*. Under such presuppositions, theories concerning the different participation of people in the quality of life appeared. The racial theories, the state systems of discrimination, the programs of embodiment, the policies of apartheid, the position of the Western World towards the countries of the *Third World*, and the methods which impose separating measures in the participation of the cultural goods constitute vociferous cases of the dialectical distance of *ego* and the *other* regarding quality of life.

Key words: Biological theories, Culture, Quality of life, Racism.

Address: Vassileios Gioultsis, Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, 541 24 Thessaloniki, Greece.