

## Νίκος Δεμερτζής

### ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

ΣΤΟΝ ΥΠΟΤΙΤΛΟ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ ΔΗΛΩΝΕΤΑΙ ότι ο «Λεβιάθαν» είναι έκδοση που ασχολείται με τη μελέτη του πολιτισμού και της κουλτούρας. Του πολιτισμού και της κουλτούρας ή μήπως του πολιτισμού ή/και της κουλτούρας; Και γιατί όχι με τον πολιτισμό και την παιδεία; ή απλώς και μόνο με τον πολιτισμό; Υπάρχει διαφορά; Πρέπει να υπάρχει διαφορά; Κι αν ναι, ποια τα προαπαιτούμενα, ποιες οι αφετηρίες και οι αρχές που τη διέπουν;

Τα ερωτήματα αυτά δεν είναι παρά μια στενή δίοδος που εισάγει σ' ένα πραγματικά ογκώδες πρόβλημα, του οποίου ο νεοελληνικός διανοητικός εθνοκεντρισμός έχει μειώσει τη σημασία ανάγοντας το σε ζήτημα μεταφραστικής δεξιοτεχνίας.

Τις περισσότερες φορές η λέξη «κουλτούρα» αποδίδεται στην ελληνική ως «παιδεία». Συχνά δε και ως «πολιτισμός», ενώ δεν ελλείπουν και άλλες απόπειρες μετάφρασης του όρου όπως π.χ. «παράδοση», «καλλιέργεια». Άλλοτε πάλι γίνεται διάκριση ανάμεσα στον «πολιτισμό» και την κουλτούρα (culture) υπό την έννοια ότι ο πρώτος αναφέρεται στα τεχνικά επιτεύγματα και τα τεχνουργήματα του ανθρώπου (τεχνικός πολιτισμός) η δε άλλη στον εσωτερικό πνευματικό του κόσμο (πνευματικός πολιτισμός). Και το πρόβλημα είναι ογκώδες διότι η χρήση των λέξεων δεν κατευθύνεται μόνο από τις ετυμολογικές και γραμματολογικές τους καταβολές. Οι λέξεις αυτές έχουν και μια ιστορία νοήματος, εκφράζουν και φέρουν κοινωνικές εμπειρίες, μνήμες, γενικές και ειδικές κοινωνικές σημασίες, που δεν βολεύονται σ' όποιες προσπάθειες «πιστής» ή «σωστής» απόδοσης. Τούτο δεν σημαίνει φυσικά παραίτηση των Ελλήνων διανοουμένων από το καθήκον της εξεύρεσης των καλύτερων δυνατών ισοδύναμων, προς τους ξένους όρους ελληνικών λέξεων. Κάθε άλλο. Σημαίνει όμως, ότι πρέπει να έχουμε υπόψη μας την πολυσημία που έχουν ορισμένες φορές οι ξένοι αυτοί όροι και επίγνωση των ιδιαίτερων εκφάνσεών τους, όταν τους χρησιμοποιούμε σε ειδικά κάθε φορά πλαίσια, έτσι ώστε να μην τρομάζουμε αν σε ορισμένες περιπτώσεις επιβάλλεται να μείνουν αμετάφραστοι.

Και οι περιπτώσεις αυτές παρουσιάζονται όποτε, για το ιδιαίτερο νόημα μιας λέξης, έχουν συντρέξει ποικίλοι ιστορικοί παράγοντες, διεργασίες διανοητικές και ερευνητικές πρωτοβουλίες που ελλείπουν στη χώρα μας, και που μεταφράζοντας τον όρο δεν είναι

δυνατόν να σημασιοδοτηθούν. Πρέπει λοιπόν να είμαστε ακριβείς όταν χρησιμοποιούμε μια λέξη, στην περίπτωση μας την «κουλτούρα». Τα τελευταία χρόνια η λέξη χρησιμοποιείται συχνά στο επίσημο και καθημερινό μας λεξιλόγιο. Αν χρησιμοποιήσουμε όμως ορισμένα παραδείγματα, θα δούμε ότι αυτή δεν παραπέμπει πάντοτε στο ίδιο πράγμα: Ας πάρουμε λοιπόν τρεις προτάσεις για να δούμε πώς η λέξη «κουλτούρα» μπορεί στην κάθε μια να έχει διαφορετικό νόημα:

- 1) «Ο Κοραής ήταν άνθρωπος με πλατιά κουλτούρα».
- 2) «Τα γλυπτά του Φειδία αλλά και γενικότερα η αρχαιοελληνική κουλτούρα έχουν προσφέρει πολλά στην ανθρωπότητα».
- 3) «Η Ελληνική κουλτούρα είναι σε μεγάλο βαθμό παραδοσιακή». Στην πρώτη περίπτωση, με «κουλτούρα» εννοούμε «καλλιέργεια» και «παιδεία». Στη δεύτερη, εννοούμε «τέχνη», «αισθητική», ίσως και «επιστήμη» και «φιλοσοφία».

Στην τρίτη περίπτωση, με «κουλτούρα» εννοούμε κατ' εξοχήν τον τρόπο ζωής, οργάνωσης κι εκδήλωσης της ελληνικής κοινωνίας. Σε τρεις διαφορετικές προτάσεις ο ίδιος όρος έχει διαφορετική νοηματική απόχρωση και περιεχόμενο. Αυτό δεν είναι κατ' ανάγκη αρνητικό ή ζημιογόνο. Πολλές φορές, η πολυσημία ενός όρου φανερώνει πλαστικότητα στη σκέψη και γίνεται αφορμή να διατυπωθούν προτάσεις χρήσιμες και νοηματικά πλήρεις. Οφείλουμε, όμως, να γνωρίζουμε γιατί και κάτω από ποιους όρους χρησιμοποιούμε έναν πολυσήμαντο όρο, να επιλέγουμε με σαφήνεια τα κριτήρια του ενός ή του άλλου νοηματικού του περιεχομένου. Πόσο μάλλον δε όταν πρόκειται για ξένον όρο που αποδίδεται στα ελληνικά. Υπάρχουν κάλλιστα περιπτώσεις στις οποίες μπορούμε άνετα να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «παιδεία» αντί της «κουλτούρας». Το ίδιο μάλιστα και για την τέχνη. Υπάρχουν όμως και άλλες περιπτώσεις, όπως εκείνες του τρίτου παραδείγματος μας, που κατά τη γνώμη μας επιβάλλεται ο όρος να μείνει αμετάφραστος.

Αλλά ας δούμε το όλο πρόβλημα από πιο κοντά:

Από την εποχή της συστηματικής της εισαγωγής στις κοινωνικές επιστήμες, η έννοια της κουλτούρας δεν έχει οριστεί μ' ένα γενικά παραδεκτό τρόπο έτσι ώστε να παραμένει αόριστη και ν' αποτελεί αντικείμενο διαμάχης. Το ζήτημα είναι ότι οποτεδήποτε ασχολούμαστε με τα προβλήματα της κουλτούρας οφείλουμε να είμαστε επαρκώς

ακριβείς όσον αφορά τη μεθοδολογία, την οργάνωση της ανάλυσης και το θεωρητικό προσανατολισμό της συζήτησης. Πάνω απ' όλα όμως, οφείλουμε να έχουμε μια συγκεκριμένη αίσθηση ιστορικότητας αναφορικά με την ανάδυση και τη χρήση της έννοιας. Διαφορετικοί ορισμοί και χρήσεις της έννοιας της κουλτούρας υποδηλώνουν διαφορετικές θεωρητικές παραδόσεις και μεθοδολογίες<sup>1</sup>. Η ασαφής χρήση της οφείλεται στο ότι ενώ επιλέγεται απευθείας από μια δεδομένη παράδοση, μεταφυτεύεται άκριτα σ' αναλύσεις που στηρίζονται σε διαφορετικό θεωρητικό ρεύμα, κατά τρόπο ώστε τα θεωρητικά αποτελέσματα να μην ανταποκρίνονται στον επιλεγμένο ορισμό. Διάφοροι κλάδοι των κοινωνικών επιστημών, και ειδικότερα η κοινωνική ανθρωπολογία, η ανθρωπολογία της κουλτούρας, η επιστήμη της κουλτούρας (culturology), εθνολογία κτλ., χρησιμοποιούν την έννοια της κουλτούρας ενσωματώνοντας την στις δικές τους προβληματικές. Ιδέες, δόγματα, αξίες και ατομικές συμπεριφορές περιγράφονται σαν «κουλτούρα» κατά τη στιγμή που άλλοι κλάδοι και σχολές των κοινωνικών επιστημών περιγράφουν τα ίδια φαινόμενα με διαφορετικούς όρους όπως «ιδεολογία», «θρησκεία», «κοσμοθεωρία», «πολιτισμός» και ούτω καθεξής. Υπάρχει λοιπόν πρόβλημα διεπιστημονικής συμφωνίας στη χρήση της έννοιας της κουλτούρας. Είναι δυνατό να υποστηριχθεί βέβαια, ότι η κουλτούρα μπορεί να ορισθεί ανάλογα με τα κριτήρια που αρμόζουν σε κάθε μεμονωμένη περίπτωση, έτσι ώστε οι επιμέρους αναλύσεις να συνεχίζονται ανεμπόδιστα.

Ένας τέτοιος ισχυρισμός φαίνεται εύλογος αν και θεωρώ ότι είναι υποστηρίξιμος ως ένα βαθμό μόνο. Κι αυτό, γιατί οι μεταβλητές που χρησιμοποιούνται από τον ερευνητή δεν έχουν επιλεγεί αυθαίρετα, μια και υπάρχει πάντοτε ένα υπόρρητο υπόβαθρο επιστημολογικών παραδοχών, η αξιακή σχέση προς το αντικείμενο της έρευνας και η ανειλημμένη εκ των προτέρων υποχρέωση του να είναι σαφής και κατανοητός τόσο στην επιστημονική κοινότητα όσο και στον απλό αναγνώστη. Αυτό δε, δεν θα πρέπει να διαχωριστεί από τον παράγοντα που αναφέραμε παραπάνω, την αίσθηση δηλαδή της ιστορικότητας στη χρήση μιας έννοιας. Τούτο είναι πολύ σημαντικό για δύο κυρίως λόγους:

- 1) για την ακρίβεια στη χρήση των όρων (γιατί π.χ. να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «κουλτούρα» για να υποδηλώσουμε αξίες και συστήματα αξιών όταν θα μπορούσαν αντ' αυτού να περιγραφούν με άλλους όρους όπως «ιδεολογία» ή «θρησκεία»);
- 2) για την αποφυγή δυσλειτουργικών μεθοδολογικών και προβληματικών επιστημολογικών προβολών.

Όταν διαπιστώνουμε ότι μια έννοια έχει συγκεχυμένο παρελθόν και χαρακτηρίζεται έτσι από πολυσημία, η ιστορία ή το χρονικό της ανάδυσης της είναι καλό να διακρίνεται από την ιστορία της εφαρμογής της, αλλιώς δεν θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε το νόημα μιας δεδομένης περιόδου με βάση τις δικές της συνθήκες και όρους. Εκτός βέβαια κι αν εννοήσουμε εσφαλμένα την «κουλτούρα» σαν το σύνολο της αισθητικής δημιουργίας ή σαν έναν ολόκληρο τρόπο ζωής, αναφερόμενοι π.χ. στη ρωμαϊκή κοινωνία και το ρομαντισμό. Στην πρώτη περίπτωση όμως, «κουλτούρα» σήμαινε την καλλιέργεια κάποιου πράγματος, αντικειμένου ή ανθρώπου, ενώ στη δεύτερη την τελειοποίηση του ανθρώπινου πνεύματος και μόνο. Μπορεί βέβαια, να μιλήσει κανείς για την ανάδυση της έννοιας της κουλτούρας από την σκοπιά οποιουδήποτε από τους ιδιαίτερους ορισμούς της, μα δεν θα πρέπει με κανένα τρόπο να συγχέει αυτά τα δύο. Το χρονικό της ανάδυσης μιας έννοιας δεν είναι δόκιμο να ταυτίζεται με την ιστορία των ποικίλων ορισμών της, που ενδεχομένως έχουν εντωμεταξύ σχηματισθεί. Κατά τη στιγμή της εμφάνισης τους, τέτοιου είδους έννοιες εκφράζουν ένα ορισμένο στάδιο της ανθρώπινης επικοινωνίας και της κοινωνικής οργάνωσης. Άπαξ κι εμφανισθούν, ακολουθούν μια ιδιαίτερη ιστορική τροχιά ακόμη και στην περίπτωση που το περιβάλλον το οποίο τις εξέθρεψε έχει προ πολλού πάψει να υπάρχει.

Οι έννοιες πολλές φορές διατηρούν μόνιμα την ηχώ του παρελθόντος, έτσι ώστε να διαμεσολαβούν συχνά την κοινωνική μνήμη με την κοινωνική συνείδηση του παρόντος. Σε γενικές γραμμές πάντως, όταν διωλίζονται<sup>2</sup> στις επιμέρους ιστορικές μορφές συλλογικής συνείδησης αποκτούν πρόσθετα νοηματικά περιεχόμενα κι ενώ αρχίζουν να χρησιμοποιούνται σε ιδιαίτερες θεματοποιήσεις, στερούνται της χρηστικότητας τους σε άλλες. Μπορούν λοιπόν τώρα, να χρησιμοποιηθούν με διαφορετικό περιεχόμενο σε διάφορες περιπτώσεις όπως συμβαίνει π.χ. με τις έννοιες «δημοκρατία», «πόλις», «έθνος», «εργασία», «επιστήμη», «διαλεκτική», «αντίφαση», «τάξη», «κράτος», κτλ. Ξεκινώντας από την ίδια σχεδόν προβληματική, ο E. Mokrzycki (1978, σελ. 10-11) διακρίνει τις «κλειστές» από τις «ανοικτές» έννοιες. Στο βαθμό που δεν συνδέονται άμεσα με κάποιο συγκεκριμένο θεωρητικό σύστημα (σύμφωνα με την ορολογία που θα ακολουθήσουμε, μ' ένα «πλαίσιο» ή «σύμπαν» του λόγου με την ελάσσονα έννοια), οι έννοιες θεωρούνται «ανοικτές». Στην αντίθετη περίπτωση, θεωρούνται «κλειστές».

Ο N. Elias τονίζει<sup>3</sup>, ότι οι έννοιες και οι όροι μπορεί ν' αδρανοποιηθούν άλλοτε εντελώς κι άλλοτε μερικώς. Τονίζει επίσης, ότι αποκτούν νέα αξία μέσα σε νέες κοινωνικές καταστάσεις, και ότι είναι δυνατόν ν' «ανακληθούν» όταν κάτι στην κοινωνία εκφράζεται με την αποκρυστάλλωση του παρελθόντος που είναι ήδη ενσωματωμένο σ'

αυτές ακριβώς τις έννοιες. Αυτό επαληθεύεται στην περίπτωση της έννοιας της κουλτούρας, η οποία στη διάρκεια της σχεδόν 300χρονης ιστορίας της άλλαξε πολλές φορές περιεχόμενο. Πρέπει λοιπόν, να έχουμε συνείδηση τόσο του προηγούμενου όσο και του σύγχρονου περιεχομένου και τρόπου χρήσης της. Εφόσον οι έννοιες αποκτούν πρόσθετα νοήματα και σημασίες πέρα από το αρχικό τους περιεχόμενο, εκείνο που τις διασώζει από ανιστόρητες, μη συνεκτικές και αφηρημένες (έξω από συγκεκριμένα πλαίσια δηλαδή) χρήσεις είναι η θεωρητική ανασυγκρότηση (reconstruction). Διότι ενώ μια έννοια μπορεί να έχει πλούσια ιστορία, σε μια δεδομένη κατάσταση είναι δυνατό να συνδηλώνει δισταμένα σημασιακά περιεχόμενα. Αν αυτή η διάσταση δεν γίνει αντιληπτή με σαφήνεια, αν κατανοούμε μια έννοια μόνο με βάση το τωρινό της περιεχόμενο, η εκφορά εσφαλμένων συμπερασμάτων, όσον αφορά τα προηγούμενα νοήματα της είναι αναπόφευκτη. Η ανασυγκρότηση είναι αυτή που θα μας αποστρέψει από μια τέτοιου είδους σύγχυση, γιατί μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τα διάφορα στάδια της χρήσης των εννοιών και, κατά συνέπεια, να τις πλαισιώσουμε με μια πλουσιότερη και σαφέστερη μορφή, που ανταποκρίνεται στις σύγχρονες κοινωνικές και θεωρητικές συνθήκες. Από επιστημολογική άποψη, κατανοούμε το παρελθόν μέσα από το παρόν στο μεθοδολογικό επίπεδο όμως δεν θα πρέπει να τα συγχέουμε. Οι κύριες συνέπειες ενός τέτοιου λάθους σε μια θεωρία της ιστορίας και της κουλτούρας θα ήταν 1) μια υπερβατική-ιστορική λογική αναγκαιότητα, 2) η αναγωγή όλων των προηγούμενων θεωρητικών και φιλοσοφικών αναζητήσεων σε λάθη τυπικής λογικής, μια λογικιστική δηλαδή αξιολόγηση της ιστορίας της ανθρώπινης σκέψης<sup>4</sup>.

Ο Tylor ήταν ο πρώτος που εισήγαγε συστηματικά την έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες (Tylor, 1871, σελ. 1). Κουλτούρα ή πολιτισμός, με την πλατιά εθνογραφική έννοια, είναι το σύνθετο εκείνο όλο που περιλαμβάνει τη γνώση, τις πεποιθήσεις, την τέχνη, την ηθική, το νόμο, την εθιμική πρακτική καθώς επίσης κι άλλες δεξιότητες και συνήθειες, που έχουν αποκτηθεί από τον άνθρωπο ως μέλος της κοινωνίας. Σε αντίθεση με άλλες νεώτερες απόψεις, ο Tylor χρησιμοποίησε τον όρο «κουλτούρα» διαζευκτικά με τον όρο «πολιτισμός», υποσκελίζοντας έτσι τη γερμανική δυϊστική παράδοση. Ο περιεκτικός ορισμός του θεμελιώνεται σε μια «ευρεία εθνογραφική έννοια» έτσι ώστε οι περισσότεροι ανθρωπολογικοί ορισμοί ν' αποτελούν προσαρμογές της θεώρησης του. Με βάση τα πρωτοποριακά του γραπτά αναπτύχθηκαν εντωμεταξύ πολλοί επιστημονικοί κλάδοι. Παράλληλα όμως, εξαιτίας του γεγονότος ότι η ιδέα του για ένα «σύνθετο όλο» είναι αναλυτικά απρόσφορη, εμφανίστηκε μια πλειάδα αντιθετικών προσεγγίσεων: ολιστική/περιεκτική versus πλουραλιστική/σχετικιστική, κοινωνική ανθρωπολογία σ' αντιπαράθεση με την εθνολογία (κουλτούρα VS δομή -

Βρεταννία), ανθρωπολογία σ' αντιπαράθεση με την κοινωνιολογία (κουλτούρα VS κοινωνία - ΗΠΑ), κ.ά. Έχοντας εξετάσει σχεδόν 360 περιπτώσεις, στο κλασικό τους βιβλίο οι Kroeber και Kluckhohn προτείνουν ένα συνθετικό ορισμό της κουλτούρας, που πλησιάζει τόσο την ιδέα του Tylor όσο και απόψεις που θα συναντήσουμε στη συνέχεια:

«Η κουλτούρα συνίσταται από εμφανή και άδηλα πρότυπα συμπεριφοράς που αποκτώνται και μεταβιβάζονται δια μέσου των συμβόλων. Αποτελεί το διακριτό επίτευγμα των ανθρώπινων ομάδων, το οποίο ενσωματώνει τα σύμβολα στα προϊόντα εργασίας και δεξιότητας. Ο ουσιαστικός της πυρήνας συνίσταται σε παραδοσιακές... ιδέες και ιδιαίτερα στην αξία που προσάπτεται σ' αυτές. Από τη μία πλευρά, τα συστήματα κουλτούρας μπορούν να θεωρηθούν ως αποτελέσματα της δράσης· από την άλλη, όμως, μπορούν να εκληφθούν και ως καθοριστικά στοιχεία για περαιτέρω δράση» (1952, σελ. 181).

Κάτι που είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε με ασφάλεια είναι, ότι η ιστορία της έννοιας της κουλτούρας μπορεί να εντοπιστεί πολύ πριν και πολύ μετά τη συμβολή του Tylor. Αυτό οφείλεται κυρίως στα διάφορα ιστορικά καθορισμένα<sup>5</sup> είδη «σύμπαντος του λόγου», στα οποία έχει μέχρι τώρα ενσωματωθεί. Η ιδέα του σύμπαντος του λόγου (Universe of Discourse) λειτουργεί ως βασικό ευρηστικό εργαλείο τόσο εδώ όσο και στη συνέχεια της ανάλυσης μας. Θα χρησιμοποιηθεί δε με δύο διαφορετικούς αλλά εντούτοις συγγενείς τρόπους: α) με μια μείζονα, ευρύτερη και β) με μια ελάσσονα, εξειδικευμένη έννοια.

#### ***α) Σύμπαν του λόγου κατά τη μείζονα σημασία.***

ΜΕ ΤΟΝ ΟΡΟ «ΣΥΜΠΑΝ» ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ, με τη διευρυμένη έννοια του όρου, εννοούμε τους μέσα σε προσδιορισμένες ιστορικές συνθήκες διαμορφωμένους τρόπους ομιλίας και γλωσσικής έκφρασης, που επηρεάζουν σχήματα αντίληψης και γνώσης. Είναι καθορισμένα σχήματα σκέψης και γλωσσικής εκφοράς, που τροφοδοτούν και τροφοδοτούνται από την κοινωνική δράση.

Η κοινωνικοποίηση συντελείται μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια προβληματισμού και διαλογισμού που αφορά την πραγματικότητα, τον κόσμο και τον άνθρωπο, μέσα από την ιστορία και την ανθρώπινη επικοινωνία. Το «σύμπαν» του λόγου είναι, λοιπόν, έννοια συγγενής προς εκείνη του «παραδείγματος» με την ευρεία σημασία που του προσδίδει ο Kuhn. Μέσα από μια πολλαπλότητα ερμηνεύσεων και συγκρουόμενων παραγόντων,

προβάλλει μια κεντρική προσβλεπτική μήτρα θεμελιωδών αρχών και υποθέσεων αναφορικά με τη γνωσιμότητα του Είναι, με τις συνθήκες της εμφάνισης του όπως επίσης και με τον τρόπο που θα πρέπει να οργανωθεί. Αυτές οι αρχές, που μορφώνουν τον χαρακτήρα μιας ολόκληρης εποχής, κατευθύνουν και κατευθύνονται από οντολογικές, επιστημολογικές και μεθοδολογικές υπόρρητες παραδοχές, θεωρήματα και προσεγγίσεις. Αξίζει να σημειωθεί ότι τα πλαίσια του λόγου πλαισιώνουν και πλαισιώνονται, δεν αποτελούν δηλαδή τόσο απαγορευτικά όρια για το διαλογισμό και την πρακτική συνείδηση όσο συγκεκριμένες αφετηρίες μαθησιακών διαδικασιών. Επιτρέπουν έτσι ν' αναπτυχθεί μια στενή σχέση ανάμεσα σε περιοριστικά για τη μάθηση και την πείρα πεδία, και σ' ένα ενεργητικό νοηματικό προβληματισμό που τα υπερβαίνει. Το «σύμπαν του λόγου» είναι ουσιαστικά η μήτρα από την οποία αποκτάται το νόημα επενδυμένο στη σκέψη και τη δράση.

Το να λαμβάνουμε υπόψη τα πλαίσια του λόγου εξυπακούει μια από μέρους μας αίσθηση της ιστορικότητας των εννοιών που συμπεριλαμβάνουν. Ιστορικότητα, που αφορά την ιδιαιτερότητα των θεωριών αλλά και τις κοινωνικές και χωρο-χρονικές τους συντεταγμένες, οι οποίες και προσδιορίζουν το τρέχον νόημα των εννοιών μέσα στα όρια επιμέρους θεματοποιήσεων.

Σε μια από τις εγκυρότερες συμβολές (Bauman, 1973, κεφ. 1) στην προβληματική της κουλτούρας η ιστορία της έννοιας μελετάται δια μέσου τριών τύπων «σύμπαντος» του λόγου:

α) η αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή κοσμοεικόνα εξέθρεψε μια ιεραρχική άποψη για την κουλτούρα — κουλτούρα νοούμενη ως τελειοποίηση και κάρπωση,

β) στους νεώτερους χρόνους καθιερώθηκε μια διαφορετική θεώρηση της κουλτούρας, η πολυγένεια της κουλτούρας, και κυρίως, η διάκριση κουλτούρας — πολιτισμού,

γ) περί τα μέσα του αιώνα μας εμφανίστηκε μια αρκετά διαφορετική άποψη, που πηγάζει από την αναβίωση οικουμενικιστικών (Universalistic) θεωρήσεων.

Είναι η λεγόμενη ειδολογική (Generic) έννοια της κουλτούρας (Bauman, ο.π., σελ. 38-57, Singer, σελ. 527-543) που αποτελεί τον πυρήνα της θέσης για την κουλτούρα - ως - πράξη, θέση την οποία και ασπάζόμαστε. Συνοπτικά, αυτή η τριμερής ταξινόμηση των πλαισίων του λόγου αντιπροσωπεύει τις βασικές συντεταγμένες της ιστορίας της έννοιας

όπως έχει μέχρι τώρα εμφανιστεί. Τη θεωρώ μάλιστα ως το κατάλληλο εκείνο χρηστικό πεδίο ανάλυσης, μέσα στο οποίο μπορούν να ενταχθούν άλλες παρόμοιες κατηγοριοποιήσεις.

Ένας άλλος φημισμένος μελετητής της κουλτούρας, ο R. Williams, διακρίνει<sup>6</sup> μια τριπλή επίσης κατηγοριοποίηση της έννοιας. Αρχικά, κουλτούρα σήμαινε διαδικασία καλλιέργειας, παιδείας και κάρπωσης. Αντικείμενα καλλιέργειας, παιδείας και κάρπωσης μπορεί να ήταν οτιδήποτε, από τη γη έως τις δεξιότητες και γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου. Στην ταξινόμηση του Bauman, αυτό αντιστοιχεί στην ιεραρχική ιδέα της κουλτούρας.

Σ' ένα δεύτερο στάδιο, όμως, που καλύπτει το 18ο και 19ο αιώνα, η ιδέα αυτή αντικαταστάθηκε από μια άλλη σύμφωνα με την οποία η κουλτούρα θεωρείται αυτοτελής διαδικασία, όχι πλέον κάρπωση αλλά μια ιδιαίτερη κατάσταση. Κατάσταση, η οποία στη διάρκεια εκείνης της περιόδου συμπεριλαμβάνει: 1) μια γενική φυσιολογία του ανθρώπινου νου, 2) το γενικό επίπεδο της διανοητικής ανάπτυξης της κοινωνίας στο σύνολο της, 3) την εν γένει καλλιτεχνική δημιουργία, και 4) μια συνηθισμένη χρήση της λέξης «κουλτούρα». Οι σημασίες αυτές έχουν κατά κύριο λόγο τις ρίζες τους στην εποχή του Διαφωτισμού και της ανάδυσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Χαρακτηρίζονται δε από το ότι είναι θεμελιακά αντίθετες στην έννοια του «πολιτισμού»<sup>7</sup>, έννοια η οποία αναφερόταν στην εξωτερική υλικότητα μόνο και όχι στην εσωτερική ανάπτυξη και τελειοποίηση, που για εκείνη την εποχή εντασσόταν στη δικαιοδοσία της «κουλτούρας».

Κατά το τρίτο και τελευταίο στάδιο, που χονδρικά εκτείνεται από τις αρχές του 20ού αιώνα έως τις μέρες μας, διαμορφώθηκε μια περιεκτική άποψη για την κουλτούρα η οποία τώρα συνδηλώνει έναν ολόκληρο τρόπο ζωής.

Ακολουθώντας τον Herder, ο οποίος υποστήριξε τη χρήση του όρου «κουλτούρες» αντί της «κουλτούρας», ο Williams όρισε την κουλτούρα ως κάτι το αυτοτελές που καταδηλώνει τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής της εκάστοτε κοινωνίας. Το γεγονός ότι κατά τον Williams η κουλτούρα είναι κάτι αυτοτελές δεν συνεπάγεται μια διχοτόμηση ανάμεσα σ' αυτή και την κοινωνία, όπως, για παράδειγμα, στην περίπτωση του L. White. (1949, σελ. 103-4, 397, 403 επομ.). Διότι η κουλτούρα δεν δίνει ζωή στην κοινωνία από τα έξω, αλλά αποτελεί μάλλον τον ίδιο τον τρόπο ζωής και ύπαρξης αυτής καθαυτής της κοινωνίας. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι ο Williams μιλά για «ιδιαίτερους» τρόπους ζωής,



κι απ' αυτή την άποψη θα μπορούσε να νομισθεί ότι η από μέρους του θεώρηση της κουλτούρας εντάσσεται κάπου ανάμεσα στις διαφορικές/σχετικιστικές αντιλήψεις, δίχως ο υλισμός που περιέχει να πλειοδοτεί υπέρ μιας «ειδολογικής» θέσης. Αν και μια τέτοια ερμηνεία είναι πιθανή, δεν νομίζουμε ότι είναι και η πιστότερη στις απόψεις του ίδιου του Williams. Διότι παρόλο που δεν κάνει χρήση του όρου «ειδολογική», η όλη του θεώρηση θεμελιώνεται στην ιδέα της «ανθρώπινης δημιουργικότητας», ιδέα, που παίζει ξεκάθαρα ρόλο οικουμενικού, ειδολογικού, χαρακτήρα της κουλτούρας.

Αυτό όμως που μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ είναι η διαπίστωση του (Williams, 1975, σελ. 16) ότι η εξέλιξη του όρου «κουλτούρα» αποτελεί ένδειξη μιας σειράς θεμελιωδών και συγκρουόμενων παραγόντων στην ιστορία της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ζωής, όπως επίσης και ότι μπορεί να θεωρηθεί σαν ένα ιδιαίτερο είδος χάρτη με τη βοήθεια του οποίου είμαστε σε θέση να τους εξερευνήσουμε.

Πράγματι, όπως απέδειξαν και οι αναλύσεις του Marcuse (1937, σελ. 88-133), η έννοια της κουλτούρας, όπως προήλθε από το Διαφωτισμό, λειτουργεί κάλλιστα προς αυτή την κατεύθυνση. Ερευνώντας την κουλτούρα των νεότερων χρόνων, ο Marcuse αναφέρεται σ' έναν ορισμό ο οποίος θα μπορούσε «να χρησιμεύσει σαν ένα σημαντικό θεωρητικό εργαλείο», και ο οποίος είναι παρόμοιος μ' εκείνον του Williams. Η «κουλτούρα» σηματοδοτεί την ολότητα της κοινωνικής ζωής σε μια δεδομένη στιγμή, έτσι ώστε τόσο ο χώρος της αναπαραγωγής των ιδεών (η κουλτούρα δηλαδή με την στενότερη έννοια, ο πνευματικός κόσμος), όσο και ο χώρος της υλικής αναπαραγωγής (πολιτισμός) να μορφώνει μια ιστορική, διακριτή και περιεκτική ενότητα (ο.π., σελ. 94). Αυτός όμως είναι ένας ανασυγκροτητικός, περιεκτικός ορισμός, που διατυπώνεται αφού είχαν ήδη προηγηθεί οι περί της κουλτούρας αντιλήψεις του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα. Τότε, η κουλτούρα διακρινόταν με σαφήνεια από την έννοια του πολιτισμού και υποδήλωνε εσωτερικές διαδικασίες καθολικού χαρακτήρα, που συνοδεύονται από αισθητικά και καλλιτεχνικά στοιχεία. Επρόκειτο για την κατ' εξοχήν αστική εποχή, το ρομαντικό κλίμα της οποίας συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση της άποψης αυτής.

Μια κουλτούρα «καταφατική», που εκπηγάξει από το αστικό σύμπαν του λόγου, και που σύμφωνα με το Marcuse επιβεβαίωνε αλλά και συγκάλειπτε ιδεολογικά τις συνθήκες και τις ανισότητες της κοινωνικής ζωής. Επικαλείται ένα νέο δικαίωμα στην ευτυχία μέσα από την κατάφαση αφηρημένων οικουμενικών αξιών όπως ψυχή, προσωπικότητα, ελευθερία, πνεύμα, ανθρωπιά, ομορφιά και δημοκρατία, ενώ από την άλλη πλευρά, αντιπαρέρχεται τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες και προϋποθέσεις που θα

καθιστούσαν δυνατή την πραγματοποίηση αυτών των ιδεωδών. Αυτό το οποίο η κουλτούρα καταφάσκει στο απρόσωπο πεδίο της θεωρητικής εποπτείας, το αρνείται εντελώς στο προσωπικό επίπεδο των συγκεκριμένων κοινωνικών αναγκών και της κοινωνικής πραγματικότητας. Η καταφατική κουλτούρα αποθεώνει την παραίτηση, την υποταγή του αισθησιασμού στην κυριαρχία μιας μυστικιστικά εννοημένης ψυχής, σ' αντιδιαστολή με τη διαλογιστική και ορθολογική ικανότητα του νου. Ο κατακερματισμός και η απομόνωση των ατόμων εξιδανικεύεται σ' έναν παράδεισο μιας εκ των προτέρων καταφάσκουσας, αφηρημένης οικουμενικότητας και πνευματοποιημένης αυταπάτης. Η κατάφατική κουλτούρα, προϊόν του ρομαντισμού της εποχής, αρνείται την πραγματοποίηση του δεδομένου κοινωνικού κόσμου με το να αποστασιοποιείται απ' αυτόν, εγκαθιδρύοντας μια σειρά διχοτομήσεων όπως π.χ. σώμα-ψυχή, άτομο-κοινωνία, κουλτούρα-πολιτισμός κ.ο.κ. Με το να δέχεται ωστόσο αυτές τις διχοτομήσεις αναπαράγει εκ των υστέρων την πραγματοποίηση, την οποία αρχικά ήθελε ν' αντιπαλέψει. Σύμφωνα με τον Marcuse,

«η πραγματική μοναξιά εξιδανικεύεται σε μεταφυσική μοναξιά, έτσι ώστε η εξωτερική αθλιότητα να συμβαδίζει με την ακτινοβολία και την έκσταση της εσωτερικής ευπραγίας. Στην ιδέα της για την προσωπικότητα, η καταφατική κουλτούρα αναπαράγει και εξυψώνει την κοινωνική απομόνωση και την αποστέρηση του ατόμου». (Marcuse, 1937, σελ. 88-133, βλ. επίσης Adorno-Horkheimer, 1979, σελ. 120-153).

Μετά από 28 χρόνια ο Marcuse επανέρχεται στο πρόβλημα, (Marcuse 1965, σελ. 27 επομ.), επιλέγοντας τη φορά αυτή ένα συμβατικότερο ορισμό της κουλτούρας ως σύνολο αξιών, ηθικών, αισθητικών, και πνευματικών περιεχομένων σ' αντίθεση με τον πολιτισμό που νοείται σαν ο χώρος της αναγκαιότητας και της τεχνικής. Η διάκριση αυτή ωστόσο δεν αντιπροσωπεύει για το Marcuse μια εν γένει από μέρους του οριοθέτηση των δύο εννοιών και δεν αντιφάσκει στην προηγούμενη άποψη του. Ο διαχωρισμός στον οποίον προβαίνει τώρα έχει ευρηστικό-μεθοδικό χαρακτήρα που του επιτρέπει ν' ασκήσει εγγενή κριτική στην προηγούμενη καπιταλιστική κοινωνία, στη «μαζική κουλτούρα» και την προϊούσα εργαλειοποίηση της κοινωνικής συμβίωσης. Εδώ ο Marcuse αναφέρεται στη σκοτεινή πλευρά της νεωτερικότητας.

### ***β) Σύμπαν του λόγου, ειδική/αυστηρή έννοια.***

ΜΕΣΑ Σ' ΕΝΑ ΕΥΡΥΤΕΡΟ ΣΥΜΠΛΗΝ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ μπορούν να εντοπιστούν ιδιαίτερες σημασιακές περιοχές όπου οι έννοιες, δεδομένων των γενικών τους

προσδιορισμών, αποκτούν ειδικά περιεχόμενα, σύμφωνα με συγκεκριμένες μεθοδολογίες κι εξειδικευμένες επιστημονικές μήτρες. Εάν π.χ. ο ορθολογισμός είναι ένα ουσιώδες προσδιοριστικό χαρακτηριστικό του σύμπαντος του λόγου της νεωτερικότητας (modernity), παραμένουν παρόλα αυτά περιγραφικοί, ιστορικοί, ψυχολογικοί, δομικοί ορισμοί της κουλτούρας, οι οποίοι είναι αποτέλεσμα μιας ποικιλίας εξειδικευμένων προσεγγίσεων και σημασιακών περιοχών μέσα στο ίδιο, εντούτοις, σύμπαν του λόγου.

Σε πείσμα της ανθρωπολογικής του επικέντρωσης, ο προβληματισμός του Sahlins το ξεκαθαρίζει αυτό πολύ καλά (Sahlins, 1976, Κεφ. 2., βλ. επίσης Mokrzycki, 1978, σελ. 5-21 και Bauman, 1973, σελ. 43-45). Σύμφωνα με τον Sahlins, δύο βασικοί τύποι θεωριών της κουλτούρας αναδείχθηκαν μέσα από τις ανθρωπολογικές έρευνες: 1) νατουραλιστικές ή οικολογικές θεωρίες αντικειμενιστικού χαρακτήρα, και 2) ωφελμιστικές ή οικονομιστικές θεωρίες ορθολογιστικού χαρακτήρα. Οι πρώτες κατανοούν την κουλτούρα σαν προσαρμογή του ανθρώπου στον κόσμο που τον περιβάλλει, προσαρμογή που κατευθύνεται από βιολογικές και μόνον ανάγκες έτσι ώστε οι «πρακτικές της κουλτούρας» να θεωρούνται σαν ένας συμπεριφορικός, ανακλαστικός τρόπος αντίδρασης στους νόμους της φυσικής επιλογής. Ο άνθρωπος απορροφάται σε τέτοιο βαθμό από τη φύση ώστε η κουλτούρα να εκλαμβάνεται σαν έκφραση αυτής της απορρόφησης. Σύμφωνα μ' αυτές τις θεωρίες η κουλτούρα συνιστά αποτέλεσμα πρακτικών, οι οποίες αντικειμενικά και a priori στερούνται κάθε συμβολικής νοηματικής επένδυσης. Κατ' αυτό τον τρόπο, η κουλτούρα τίθεται στην υπηρεσία της πρακτικής, ενώ η πρακτική αυτή καθεαυτή ορίζεται σαν κάτι που οντολογικά, επιστημολογικά και μεθοδολογικά, προηγείται της κουλτούρας. Η πρακτική προπορεύεται ενώ η κουλτούρα έπεται. Υπάρχει για παράδειγμα, στον Malinowski ένας δυαδιστικός λειτουργισμός· λέει, δηλαδή, ότι η κουλτούρα είναι ένας τεράστιος μηχανισμός, εν μέρει υλικός, εν μέρει πνευματικός, μέσω του οποίου ο άνθρωπος αποκτά τη δυνατότητα ν' αντιμετωπίσει τα όποια προβλήματα συναντά. Η κουλτούρα θεωρείται, σαν ένα προσάρτημα, που χρησιμεύει στην επίλυση συγκεκριμένων προβλημάτων, μια μηχανή που προορίζεται για την ικανοποίηση των οργανικών αναγκών του ανθρώπου<sup>8</sup>.

Ο δεύτερος βασικός τύπος θεωριών, ο ορθολογιστικός, ωφελμιστικός/ οικονομιστικός, βλέπει την κουλτούρα σαν ένα δημιούργημα των ανθρώπων, εμφορούμενων από ορθολογικά και προσδιορίσιμα ωφελμιστικά κίνητρα, που σκοπό έχει να υλοποιήσει τα ιδιαίτερα συμφέροντα τους. Ενώ ο πρώτος τύπος θεωριών ισχυρίζεται ότι η πρακτική, στερούμενη νοήματος, καθορίζεται αιτιακά και λειτουργικά από βιολογικές ανάγκες, ο δεύτερος απολυτοποιεί την ορθολογική δράση. Και αυτό γιατί θεωρεί την ορθολογική

σκοποθέτηση σαν κάτι που αναντίρρητα προϋπάρχει οιασδήποτε ανθρώπινης και κοινωνικής κατάστασης, μ' αποτέλεσμα ν' αντιλαμβάνεται την κουλτούρα σαν μια απλή παρασυνέπεια των προθέσεων των δρώντων ατόμων (Boas). Πέρα από τις ανθρωπολογικές του συμβολές, ο Shalins υποστηρίζει ότι και στους δύο τύπους θεωριών, τόσο η αρχική υπόθεση όσο και το τελικό συμπέρασμα, ήταν η άκριτη παραδοχή και η ανεπεξέργαστη θεώρηση του διαφοροποιητικού χαρακτήρα της κουλτούρας, από τη μια πλευρά και η εκμηδένιση της ιδιαίτερης ποιότητας της, ως νοηματική και συμβολική οργάνωση της κοινωνικής εμπειρίας, από την άλλη.

Από τα όσα προηγήθηκαν, βλέπουμε ότι ναι μεν η έννοια της κουλτούρας έχει συγκεχυμένη ιστορία, πλην όμως μελετώντας την ανασυγκροτησιακά είμαστε σε θέση να διακρίνουμε τις επιμέρους καταβολές της πολυσημίας της αλλά και να καταλήξουμε σ' ένα σύγχρονο και πληρέστερο ορισμό. Η ασάφεια του όρου οφείλεται εν πολλοίς στην διαδοχική του ενσωμάτωση σε ποικίλους τύπους σύμπαντος του λόγου, σε διαφορετικά «παραδείγματα», από τα οποία χρεώνεται την τάδε ή την δήνα νοηματική απόχρωση. Είδαμε επίσης ότι από τις αρχές περίπου του 20ού αιώνα έχει προβάλλει μια περιεκτική, σφαιρική θεώρηση της κουλτούρας που υπερβαίνει τους παραδοσιακούς δυϊσμούς, στο εννοιακό πλαίσιο της οποίας είναι δυνατόν να ενταχθούν όλοι οι προηγούμενοι ορισμοί της. Αυτό όμως μπορεί να γίνει μόνο μέσα από μια ανασυγκρότηση (reconstruction) τόσο της ιστορίας της έννοιας όσο και των κριτηρίων επιλογής του νέου περιεχομένου της. Το ερώτημα λοιπόν που ανακύπτει είναι: Τι μπορεί να εννοούμε σήμερα με τη λέξη «κουλτούρα»; Κατά τη γνώμη μας, η εγκυρότερη προσέγγιση εκφράζεται σήμερα από την «ειδολογική» θεώρηση της κουλτούρας, με τον ορισμό της κουλτούρας ως τρόπου ζωής, ως πράξης, ως σκέψης και δράσης, έναν ορισμό σφαιρικό και περιεκτικό, ένα ολικό εννοιακό σχήμα που στο κέντρο του θέτει την ανθρώπινη δημιουργικότητα σ' όλα τα επίπεδα. Αλλά γιατί είναι σήμερα εγκυρότερη η προσέγγιση αυτή; Μια πρώτη εξήγηση είναι ότι τώρα πλέον η κοινωνική θεωρία έχει απαλλαγεί από την απόλυτη επικράτηση του εμπειρισμού και των επιστημολογικών δυϊσμών και διέπεται από όλο και εντονότερη τάση σύγκλισης των διάφορων πάλαι ποτέ αντιθετικών σχολών και ρευμάτων, (Giddens, 1984, σελ. XIIV, XXI, 1979, σελ. 1-2), που επιτρέπει μακρόπνοες συνθέσεις διεπιστημονικού χαρακτήρα. Πέρα απ' αυτήν την εξήγηση, όμως, υπάρχει κι ένας άλλος ουσιαστικότερος λόγος: είναι η ίδια η νεωτερικότητα (modernity) που συνηγορεί για μια σφαιρική θεώρηση της κουλτούρας. Σήμερα, από το ιστορικό και χρονικό σημείο που μιλάμε, μπορούμε να πούμε ότι το νεωτερικό σύμπαν του λόγου είναι εκείνο που υποβάλλει εμμέσως πλην όμως σαφώς μια εναλλακτική, ολική όσο και ευέλικτη θεωρία της κουλτούρας. Οι έννοιες δεν υπάρχουν από μόνες τους. Αποτελούν

μάλλον ερμηνεύσεις της κοινωνικής πραγματικότητας και σαν τέτοιες εκφράζουν τη δυναμική της εκάστοτε συλλογικής ιστορικής συνείδησης.

Το νεωτερικό σύμπαν του λόγου έχει φθάσει πλέον σε οριακό σημείο. Διανύοντας το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα το σύμπαν του λόγου, που μας προσδιορίζει και το προσδιορίζουμε, τείνει να συγκεράσει ολοένα και περισσότερο αυτό που είχε ήδη, από τα μέσα του περασμένου αιώνα, αποτελέσει τον ακρογωνιαίο λίθο της νεωτερικότητας: την πλανητική διάσταση της σύγχρονης ιστορικής μας κατάστασης. Τόσο οι γενικές θέσεις όσο και οι ιδιαίτερες όψεις του σύγχρονου λόγου — ανεξάρτητα από το αν είναι επεξεργασμένος εκλογικευτικά ή βιωμένος πρακτικά — εστιάζονται σ' ένα κεντρικό σημείο, διαπίστωση και αίτημα: η από δω και πέρα παρουσία του είδους «άνθρωπος» στη γη εξαρτάται από την αμοιβαία κατανόηση των αναγκών, των συνθηκών, των συμφερόντων και την αναγνώριση της κοινής οικουμενικής του μοίρας. Το γεγονός αυτό, μαζί με την εξάπλωση του βιομηχανισμού, της καταπίεσης, της αποξένωσης και του τρόμου είναι που μας έχει οδηγήσει σε οριακό σημείο απ' όπου προβάλλει αδίρρητη η ανάγκη να ξανασκεφτούμε το παρελθόν και το παρόν της ανθρώπινης κατάστασης με σχήματα ολικά, γιατί αυτό που πλέον διακυβεύεται δεν είναι αυτή ή εκείνη η ελευθερία, αυτό ή εκείνο το δικαίωμα, αυτή ή εκείνη η εξουσία, αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος. Δεν υποθηκεύεται το επιμέρους αλλά το όλο, αυτή καθαυτή η ανθρώπινη ιδιότητα, ο άνθρωπος σαν σώμα και σαν σκέψη, σαν ύπαρξη του κόσμου και σαν κόσμος. Η παγκόσμια αυτή τραγική διάσταση, η τρέχουσα καθολική κρίση του σύγχρονου κόσμου, μπορεί να παρομοιαστεί μ' ένα καθολικό όσο και οικουμενικό στοίχημα. Μπροστά στην υψηλότερη συγκέντρωση εξουσίας, τις καταστροφικές δυνατότητες και τις χειραγωγικές τεχνικές κοινωνικού ελέγχου, η εποχή μας οφείλει να επιλέξει ανάμεσα σ' ένα ριζικό, οικουμενικό μετασχηματισμό της κουλτούρας της και σε μια ολική συρρίκνωση, έως και εξαφάνιση, της ανθρώπινης δημιουργικότητας και του ανθρώπινου νοήματος.

Έξω απ' αυτό το δίλημμα άλλος δρόμος δεν υπάρχει. Ένας ολικός μετασχηματισμός της καταφατικής, διχοτομικής και αποξενωτικής σημερινής ηγεμονικής κουλτούρας προϋποθέτει μια εναλλακτική αίσθηση της ιστορίας· σημαίνει αυτοανάπτυξη, αυτοσυνείδηση και αυτοέλεγχο εκμέρους της κοινωνίας και του ατόμου. Σημαίνει, πάνω απ' όλα, χειραφετητική ενσωμάτωση σ' ένα όλο, σε μια ολότητα η οποία παύει ν' αποτελεί κλειστό σύστημα, αλλά βιώνεται ως σύμπαν εναλλακτικών λύσεων, προτάσεων, σχεδίων και διαφορών. Όπως αναφέρει ο Touraine,

«... όταν κανείς φτάνει το ανώτατο επίπεδο ιστορικότητας (δηλαδή η από τον άνθρωπο

συνειδητοποίηση του κεντρικού του ρόλου στην κοινωνική εξέλιξη), η αυτοπαραγωγή της κοινωνίας, η εξέλιξη, η αναπαράσταση της αντικαθίσταται από μια άλλη μορφή γνώσης, από την ιδέα ότι η κοινωνία αποτελεί ένα σύστημα, ικανό να παράγει, να ενεργοποιεί τις δικές του κατευθυντήριες κανονιστικές γραμμές, αντί να επιτρέπει να του μεταδίδονται μέσω μιας τάξης... η οποία υπερβαίνει την κοινωνία — αδιάφορα αν κανείς την ονομάσει Θεό, Πνεύμα ή Ιστορία». (Touraine, 1979, σελ. 14).

Αυτή η αίσθηση της οικουμενικότητας προέρχεται από την παγκόσμια εμπειρία της νεωτερικότητας και τον λόγο που τις αντιστοιχεί, μια εμπειρία που την ιδιαίτερη ποιότητα της μοιράζονται σήμερα οι άνθρωποι σ' όλο τον κόσμο. Για ν' αναφέρουμε' τα λόγια του Berman,

«για να είσαι σύγχρονος πρέπει να βρίσκεσαι σ' ένα περιβάλλον το οποίο υπόσχεται περιπέτεια, εξουσία, χαρά, ανάπτυξη, μετασχηματισμό των εαυτών μας και του κόσμου — και ταυτόχρονα, σ' ένα περιβάλλον το οποίο απειλεί να καταστρέψει οτιδήποτε έχουμε, ο,τιδήποτε ξέρουμε και ο,τιδήποτε είμαστε». (Berman, 1981, σελ. 15).

Το να είσαι σύγχρονος σημαίνει να είσαι σ' ένα σύμπαν που είναι κοινό σε όλες τις εθνότητες, τάξεις, κοινωνίες, ιδεολογίες και άτομα. Όντας οικουμενικό και καθολικό, είτε πρόκειται για το καλύτερο ή για το χειρότερο, είναι μόνο μέσα στο σύμπαν αυτό της νεωτερικότητας που μπορούμε να μιλήσουμε ανασυγκροτητικά για την κουλτούρα ως πράξη. Θα πρέπει να σημειωθεί όμως, ότι η συνηγορία της νεωτερικότητας για οικουμενικότητα και καθολικότητα δεν ανήκει αποκλειστικά σ' αυτήν. Η ανυπέρβλητη ιδιαιτερότητα της, παρ' όλα αυτά, έγκειται στο ότι έχει ενσωματώσει και αναδειξεί με σαφήνεια την κληρονομιά των οικουμενικών και καθολικών εκείνων συνηγοριών, που στη διάρκεια των προηγούμενων ιστορικών περιόδων ήταν μόνον υπαινικτικές, καλυμμένες και διατυπωμένες με αλληγορικό, όσο και ιδεολογίζοντα τρόπο. Η από μέρους της νεωτερικότητας ποιοτική θεώρηση του ανθρώπου σαν έλλογο και αυτόνομο ον δεν μπορεί να διαχωριστεί εντελώς από το νοηματικό πλούτο της παγκόσμιας διαδικασίας ορθολογικοποίησης για την οποία μίλησε ο Weber. Διότι ο σύγχρονος τύπος ορθολογικότητας δεν είναι παρά μια συγκεκριμένη μορφή, την οποία μπορεί να πάρει η ευρύτερη διαδικασία ορθολογικοποίησης σε δεδομένες χρονικές και χωρικές συντεταγμένες. Υπάρχει έτσι μια συνέχεια και μια ασυνέχεια ανάμεσα στις σύγχρονες και τις παραδοσιακές κουλτούρες στη βάση αυτού που ο Robin Horton αποκαλεί «κοινό πυρήνα λογικότητας» που αφορά την πρόβλεψη, τον έλεγχο και την εξήγηση των γεγονότων (Horton, στο Hollis-Lukes 1982, σελ. 227-233).

Οι προϋποθέσεις αυτές αποτελούν την ικανή και αναγκαία συνθήκη, στη βάση της οποίας η κοινωνική και ιστορική εμπειρία του παρόντος μας επιτρέπει ν' ανασυγκροτήσουμε την έννοια της κουλτούρας αναφορικά με την οικουμενική και καθολική διάσταση του σύγχρονου ανθρώπου. Η κουλτούρα δεν μπορεί πια να θεωρείται σαν ένα μέρος μόνον της κοινωνικής διαδικασίας, ούτε σαν μια εσωτερική κατάσταση του νου και του πνεύματος. Είναι κάτι περισσότερο. Διαχωρίζοντας τον από τη φύση και τα ζώα, η κουλτούρα καθιστά τον άνθρωπο πλάσμα με αυτοσυνείδηση. Σε καμιά περίπτωση δεν θα πρέπει να θεωρηθεί σαν κάτι το υπερβατικό ή το μυστηριώδες, διότι είναι δημιούργημα του ίδιου του ανθρώπου, είναι η ολότητα της ενεργητικής παρουσίας του στον κόσμο. Και μ' αυτή την έννοια η κουλτούρα είναι οικουμενική από τη φύση της, ειδολογικά ανήκει σε κάθε κοινωνία, σε κάθε ομάδα όπως επίσης και σε κάθε άτομο, ως τρόπος ύπαρξης κι ως σαρκωμένη δυνατότητα χειραφέτησης.

Θα μπορούσε βέβαια να υποστηριχθεί ότι όλα αυτά δεν ισχύουν όσον αφορά την έννοια της κουλτούρας· ότι θα έπρεπε δηλαδή η κουλτούρα να έχει ένα περιοριστικό περιεχόμενο, διακριτό από άλλες έννοιες και κατηγορίες<sup>9</sup>. Μια απάντηση σ' αυτό είναι ότι ενώ τίποτα δεν «απαιτείται» στην κοινωνική θεωρία, μπορούμε εντούτοις να την εμπλουτίσουμε με νέες περιεκτικές και λειτουργικές έννοιες, οι οποίες μας επιτρέπουν να έχουμε καλύτερα αποτελέσματα στη θεωρητική ανάλυση και πληρέστερη κατανόηση της ζωής μας μέσα στα πλαίσια της νεωτερικότητας. Όπως λέει ο Bergman (ο.π., σελ. 33),

«οι κοινωνικοί επιστήμονες... αποποιήθηκαν του καθήκοντος να διαμορφώσουν ένα πρότυπο ανάλυσης που θα μπορούσε να είναι πιστότερο στη σύγχρονη ζωή. Αντίθετα, κατακερμάτισαν τη νεωτερικότητα σε μια σειρά διαφορετικών συστατικών παραγόντων... και αντιτάχθηκαν σε κάθε προσπάθεια να τους εντάξουν σ' ένα πλαίσιο ολότητας».

Υπό το πρίσμα της τρέχουσας συζήτησης για το μετα-μοντερνισμό, η πρόταση αυτή όπως επίσης και η σφαιρική θεώρηση της κουλτούρας ως πράξη, φαντάζει ανεπίκαιρη αν όχι θεωρητικά και πολιτικά αδιέξοδη. Είναι όμως έτσι τα πράγματα;

Ο μετα-μοντερνισμός ισχυρίζεται ότι είναι αντίθετος στην συνολιστική σκέψη και σ' εννοιακά σχήματα που προϋποθέτουν και συνεπάγονται την ολότητα. Κι αυτό γιατί η ολότητα από το Hegel και μετά καθιερώθηκε σαν ένα κλειστό σύστημα σκέψης και δράσης, που αναιρούσε κατ' ουσία την ελευθερία του υποκειμένου. Προβάλλει έτσι μια εναλλακτική ιδέα της υποκειμενικότητας, θεμελιωμένη στην αίσθηση της επιθυμίας, της

πρωτογενούς ορμής και της αυτοδιάθεσης. Για τους μετα-μοντερνιστές, η οικουμενικότητα και η ολότητα δεν είναι μόνο αποστεωμένα δείγματα θεωρισμού αλλά και παράγωγα του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας, του λόγου δηλαδή της εξουσίας, της καθυπόταξης του ενστίκτου, της ανελεύθερης εργαλειακής λογικής και της μονολογικής σκέψης. Στην όποια ορθοδοξία αντιπροτείνουν την ετεροδοξία, στη μονοσημεία της γλώσσας το συμβολισμό της έκφρασης, στην ομοιογένεια των κοινωνικών θεσμών τη διαφορά των κοινωνικών κινημάτων, στον ετεροπροσδιορισμό του ατόμου τον αυτο-προσδιορισμό του υποκειμένου. Τα ολικά σχήματα πρέπει να αποδομηθούν (de-construct), ν' απενεργοποιηθούν (unmake) και ν' αντικατασταθούν από κριτικές ερμηνεύσεις της μικροκλίμακας, ανοικτές προς κάθε χειραφετητική και μη αναγώγιμη κατεύθυνση. Για το μετά-μοντερνισμό η νεωτερικότητα ως αξία έχει εξαντληθεί και ξεπεραστεί.

Ενόψει του 21ου αιώνα, η σύγχρονη κριτική σκέψη αν θέλει ν' αποφύγει την αυτο-ακύρωσή της θα πρέπει ν' αποκηρύξει τα όποια πρότυπα και θεωρητικά προβολικά (projectory) μοντέλα και να ενσκήψει στο μικρόκοσμο των κοινωνικών υποσυστημάτων, εκεί που σε πείσμα της εξουσίας επιμένει ν' αναβλύζει η διαφορά, η άρνηση, η αντίσταση και η πηγαία δημιουργικότητα. Η νεωτερικότητα κατακερμάτισε τον κόσμο και αφού τον κατακερμάτισε προσπάθησε μάταια στο πρόσωπο των μεγάλων της διανοητών να τον επανασυστήσει. Το οποιοδήποτε ανασυγκροτητικό ολικό σχέδιο δεν μπορεί παρά να είναι ψευδές, γιατί η ίδια η ιστορία έχει αποδείξει ότι ούτε οικουμενικά υποκείμενα υπάρχουν, αλλά ούτε και οι διεργασίες της κατάτμησης του κοινωνικού αντιστρέφονται. Αντίθετα, για τους μετα-μοντερνιστές είναι εκεί, μέσα στα εκ των πραγμάτων κατετμημένα υπο-συστήματα των κοινωνικών σχέσεων, που το νέο γεννιέται ως άλλος νεκροθάφτης της εξουσίας, και εκεί απ' όπου μπορούμε να ελπίζουμε αλλά και να παλαίψουμε, πέρα από κάθε διαλεκτική της φύσης και της ιστορίας και πέρα από κάθε υπερβατική εγγυήτρια αρχή, για την ανάδυση θυλάκων αυτονομίας, έκφρασης και ελευθερίας (Gortz, Lyotard).

Αν εξαιρέσουμε τις ατυχέστερες εκδοχές του (τον Bell π.χ.), μήπως ο μετα-μοντερνισμός παραβιάζει ανοικτές θύρες; Με βάση τις αρχές του, που αδρά μόλις περιγράψαμε, δεν αποτελεί μια άλλη θεώρηση του ανθρώπου και της κοινωνίας, εναλλακτική και αντιολιστική μεν αλλά πάντως θεώρηση; Μήπως η απόρριψη των συνολιστικών σχημάτων δεν αποτελεί η ίδια θεωρητική ή/και επιστημολογική διαμεσολάβηση; Γιατί βέβαια θα ήταν δόκιμο από μέρους των μεταμοντερνιστών υποκρινόμενοι ότι υπερβαίνουν τα μονολογικά πλαίσια της «ολότητας» και των θεωρησιακών προΐδεασμών



να καταλήξουν σε μια άνευ ορίων και όρων ατομική ψυχολογία συμπεριφορικού και τελικά εμπειριστικού τύπου. Φυσικά δεν κάνουν κάτι τέτοιο, όμως εκεί κινδυνεύουν να υποπέσουν εάν δεν διευκρινήσουν τη διαφορά ανάμεσα στη μεθοδολογική τους προσέγγιση και τις επιστημολογικές-γνωσιολογικές τους προϋποθέσεις, σ' ένα σφάλμα που λίγο ως πολύ υποπίπτει η εθνομεθοδολογία. Μήπως εξάλλου το γεγονός ότι προκρίνουν το επιμέρους, το αμφίσημο και το απρόβλεπτο, και στο βαθμό φυσικά που σκοπίμως επιλέγουν μια αντιθετικιστική στάση, δεν προϋποθέτει λογικά μια κάποια αίσθηση πλαισίου, μια κάποια ιδέα της ολότητας; Αλλά και η θέση τους απέναντι στη νεωτερικότητα είναι μήπως τόσο νέα και ριζοσπαστική όσο διατείνονται; Ο ζήλος τους για την ελευθερία του υποκειμένου και την κατάφαση στη διαφορά τι άλλο είναι από μια συνέχεια των οικουμενικών προταγμάτων της ίδιας της νεωτερικότητας, ο κύκλος της οποίας δεν φαίνεται να έχει κλείσει αλλά τουναντίον διανύει την κρισιμότερη φάση του; (Βλ. Habermas, 1981, σελ. 3-14, Wellmer, 1985, σελ. 358-360, Heller, 1982, σελ. 3-35, Raulet, 1986, σελ. 152-5). Ας θυμηθούμε εδώ ότι ακόμη κι όταν οι Adorno και Hor-kheimer ασκούσαν όσο κανείς άλλος την οξύτερη δυνατή κριτική στην εργαλειακή λογική του διαφωτισμού και της νεωτερικότητας το έκαναν από τη σκοπιά ενός αυθεντικού χειραφετητικού λόγου.

Τα σημεία επαφής ανάμεσα σ' αυτούς που θέλουν την ανασυγκρότηση της νεωτερικότητας και σ' εκείνους που προκρίνουν την αποδόμησή της είναι περισσότερα απ' όσα οι μεν και οι δε πιστεύουν (βλ. π.χ. Lash, 1985, σελ. 26-30), έτσι ώστε να είμαστε σε θέση να πούμε ότι η περιβόητη διάκριση νεωτερικότητας και μετα-μοντερνισμού είναι σε μεγάλο βαθμό σχετική κι αμφίβολη. Η σύγχρονη πλανητική κατάσταση του ανθρώπου μπορεί να ιδωθεί υπό το πρίσμα της νεωτερικότητας κατά το μέτρο που η οικουμενική χειραφετητική ώθηση του 18ου και 19ου αιώνα δεν έχει εξαντληθεί και τα προτάγματα της ελευθερίας και της ισότητας διατηρούν την επικαιρότητα τους. Από την άποψη αυτή εξακολουθούμε να είμαστε στο νεωτερικό σύμπαν του λόγου. Είναι δυνατό ωστόσο να μιλήσουμε με μετα-μοντέρνους όρους υπό την προϋπόθεση ότι οι αρνητικές πλευρές της νεωτερικότητας, η αλλοτρίωση, η καταπίεση, η εργαλειακή σκέψη και ο φόβος, μαρτυρούν την παρουσία τους και μας καλούν να τις απαλείψουμε. Υπ' αυτό το πρίσμα ο μετά-μοντερνισμός είναι το άλλο εγώ της νεωτερικότητας. Ουσιαστικά όμως βρισκόμαστε μέσα στο ίδιο σύμπαν του λόγου μια κι εκείνο που τελικά μας ενδιαφέρει δεν είναι η διαχείριση της εξουσίας αλλά η διαχείριση της ελευθερίας. Έτσι, μπορούμε κάλλιστα να φανταστούμε και να διαμορφώσουμε μια ανοικτή έννοια της ολότητας, ανοικτή καθόσον δεν θα προδιαγράφει τη λύση των αντιφάσεων της και όπου, όπως θα έλεγε ο Marcuse, κάθε αρνητικότητα δεν

θα ακυρωνόταν. Αντίθετα, η ολότητα θα μπορούσε να ιδωθεί σαν απόθεμα διαχωρότητας μάλλον παρά σαν έκφραση του αδιαχώρητου των κοινωνικών σημασιών, της διαφοράς και της πολυειδίας και της αλλοειδίας της πράξης. Η νεωτερικότητα δεν είναι μόνο καταστρεπτική κι αλλοτριωτική· εξακολουθεί να εμπεριέχει τη δυνατότητα να εμπνέει την κοινωνική και ατομική δράση προς εναλλακτικές κατευθύνσεις (Williams, 1983, σελ. 5). Και είναι τελικά αυτή ακριβώς η εκδοχή της ολότητας που ενέχεται στη διευρυμένη έννοια της κουλτούρας, μια έννοια που συμπυκνώνει θεωρητικά τη δυναμική της νεωτερικής εμπειρίας και που ακυρώνει τους παραδοσιακούς δυϊσμούς της κοινωνικής σκέψης όπως π.χ. κουλτούρα-κοινωνία, κουλτούρα-δομή, κουλτούρα-πολιτισμός κ.ο.κ.

Και για να τελειώσουμε, γυρίζοντας στο σημείο απ' όπου αρχίσαμε, για τη νεωτερική θεώρηση της κουλτούρας, από την άποψη της κουλτούρας ως πράξης, η κουλτούρα είναι πολιτισμός και ο πολιτισμός κουλτούρα έτσι ώστε το συνδετικό «και» του υπότιτλου κάπου ίσως να πλεονάζει.

## ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Adorno T. - Horkheimer M. (1979), *The Dialectics of Enlightenment*, Verso, London.

Bauman Z. (1973), *Culture as Praxis*, RKP, London.

Beattie J. (1972), *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, RKP, London.

Bell D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York. .

Berman R. (1981), *All that is Solid Melts into Air*, Verso, London.

Casson R. (1981), *Language, Culture and Cognition. Anthropological Perspectives*, MC Millan.

Connolly W. (1983), *The Terms of Political Discourse*, Martin Robertson, Oxford.

Durkheim E. (1982), *The Elementary Forms of the Religious Life*, George Allen and Unwin, London.

- Δωρής Μ. (1981), Πολιτισμός και Κοινωνική Εξέλιξη, Γνώση, Αθήνα.
- Elias N. (1983), *The Civilizing Progress*, τομ. 1, Basil Blackwell, London.
- Gadamer H-G. (1979), *Truth and Method*, Sheed and Ward Stagebocks.
- Giddens A. (1979), *Central Problems in Social Theory*, MC Millan, London.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society*, Polity Press.
- Habermas J., "Modernity versus postmodernity", *New German Critique*, 22, (1981).
- Hall S. (1980), "Cultural Studies: Two Paradigms", *Media, Culture and Society*, v. 2.
- Heller A. (1982), *A Theory of History*, RKP, London.
- Hollis M.-Lukes S. (1982), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Israel J. (1971), *Alienation. From Marx to modern Sociology*, Humanities Press, NWE Jersey.
- Israel J. (1980), "Cultural Relativism and the Logic of Language", Paper presented at the Sociology of Culture Conference, 18-21 August 1980, La Trobe University.
- Johnson R.-Et. Al. (1980), *Working Class Culture*, Hutchinson, London.
- Kroeber A.-Kluckhohn C. (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Massachusetts, USA.
- Lash S. (1985), "Postmodernity and Desire", *Theory and Society*, v. 14, v. 1.
- Marcuse H. (1937), *Negations*, Beacon Press, Boston (1968).
- Marcuse H. (1965), *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, Ύψιλον, Αθήνα (1984).
- Mokrzycki E. (1978), "The Philosophy of Science and the Perspective of the Theory of Culture", *The Polish Sociological Bulletin*, 3/4.

- Raulet G. (1986), "Marxism and the Post-modern Condition", *Telos*, v. 67.
- Sahlins M. (1976), *Cultural and Practical Reason*, Chicago Univ. Press, London.
- Singer M., "The Concept of Culture", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, MC Millan, τομ. 3.
- Thompson E. (1980), *The making of the English Working Class*, Penguin.
- Touraine A. (1979), *The Voice and the Eye*, Cambridge Univ. Press.
- Tylor E. (1871), *Primitive Cultures*, London.
- Valentine C. (1968), *Culture and Poverty*, Chicago.
- Wellmer A. (1985), "On the dialectic of modernism and postmodernism", *Praxis international*, v. 4, v. 4.
- White L. (1949), *The science of culture. A study of man and civilization*, New York.
- Williams R. (1975), *Culture and Society, 1780-1950*, Penguin.
- Williams R. (1975a), *The Long Revolution*, Penguin.
- Williams R. (1976), *Keywords*, Fontana.
- Williams R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford.
- Williams R. (1980), *Problems in materialism and culture*, Verso, London.
- Williams R. (1983), *Towards 2000*, Penguin.
- Wittgenstein L. (1958), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein L. (1980), *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford.
1. Όπως π. χ. στην περίπτωση του Valentine (1968, σελ. 2-3), ο οποίος ενώ ισχυρίζεται

ότι υπάρχει ένας γενικά αποδεκτός ανθρωπολογικός ορισμός της κουλτούρας που παραπέμπει στην ολότητα του τρόπου ζωής μιας κοινωνίας, δίχως περαιτέρω διευκρίνιση ανάγει τον «τρόπο ζωής» σε κανόνες συμπεριφοράς, αξίες, προτιμήσεις και σκοποθετίσεις, ανοίγοντας έτσι χάσμα στην ίδια του την ανάλυση της έννοιας της κουλτούρας. Κι αυτό γιατί δεν μπορούμε να την ορίζουμε σαν ένα ολόκληρο τρόπο ζωής και ταυτόχρονα να λέμε ότι συνίσταται από κανόνες και αξίες γιατί απλούστατα ένας «ολόκληρος τρόπος ζωής» δεν είναι μόνο κανόνες και αξίες.

2. Κατατιμζόμενες με τέτοιους ιδιαίτερους τρόπους ώστε μέσα από τα κοινά σημεία επαφής και το πλαίσιο των αλληλοσυσχετίσεών τους να διαμορφώνεται μια «συγγενής εξομοίωση» (Family Resem- blance) των ποικίλων νοημάτων που κάθε φορά αποσπώνται από την ίδια έννοια (βλ. Wittgenstein, 1958, σελ. 66). Η «συγγενής» αυτή «εξομοίωση» φυσικά δεν αποκλείει αναλυτικές διακρίσεις και α-νασυγκροτητικούς ορισμούς που κάνουν δυνατή τη λειτουργικότητα της ανάλυσης (Operationality). Φυσικά, η λειτουργικότητα στη χρήση των εννοιών δεν θα πρέπει εδώ να εκληφθεί με αυστηρά θετικιστικά κριτήρια, ως πρόταξη δηλαδή τελειωμένων θεματοποιήσεων, που επικαλούνται την εγκυρότητα τους ανεξάρτητα από το ιδιαίτερο κάθε φορά πλαίσιο αναφοράς. Τη λειτουργικότητα την εννοούμε με ανασυγκροτητικό τρόπο: ως επίγνωση της ιστορίας του νοήματος μιας έννοιας και ως διαμόρφωση διαυγών κριτηρίων αναθεώρησης της μέσα σε διαφορετικά πλαίσια. Κατά μία έννοια λοιπόν διαφωνούμε με τη θέση του Israel ο οποίος ακολουθώντας την προβληματική των Wittgenstein και Von Wright αναφέρει ότι «εάν η έννοια της κουλτούρας μέλλει να παραμείνει από επιστημονική και φιλοσοφική σκοπιά προβληματική και ενδιαφέρουσα, δεν θα πρέπει να αποζητάμε ακριβείς και μια για πάντα έγκυρους ορισμούς. Το συμπέρασμα αυτό στοχεύει στην αμφισβήτηση της απλοϊκής λειτουργικότητας που έχει επικρατήσει σε ορισμένους χώρους των κοινωνικών επιστημών, οι οποίοι κατά πρώτο λόγο επιδιώκουν να είναι εμπειρικοί και κατά δεύτερο θεωρητικοί — εάν βέβαια μπορεί κανείς να τους αποδώσει θεωρητική αξία» (Israel, 1980). Βλ. επίσης Connolly (1983), κεφ. 1.

3. Βλ. Elias (1983), σελ. 7. Βλ. επίσης Durkheim (1982), σελ. 431-447, όπου διατυπώνει την άποψη ότι οι έννοιες είναι ουσιαστικά «συλλογικές αναπαραστάσεις».

4. Ο Wittgenstein εκφράζεται πάνω σ' αυτό με τον εξής τρόπο: «Εάν κανείς σκεφτόταν ότι έχει λύσει το πρόβλημα της ζωής και ένιωθε σαν να έλεγε στον εαυτό του ότι τώρα όλα είναι εύκολα, μπορεί να διαπιστώσει ότι σφάλει ενθουμούμενος απλώς και μόνο ότι υπήρξε περίοδος που η «λύση» του αυτή δεν είχε ανακαλυφθεί, παρόλο που ήταν και

τότε επίσης σε θέση να ζήσει και ότι η λύση που τώρα ανακαλύφθηκε φαίνεται τυχαία σε σχέση με την τότε κατάσταση πραγμάτων. Το ίδιο συμβαίνει και με τη λογική. Εάν επινοούνταν μια «λύση» στα προβλήματα της λογικής (της φιλοσοφίας) το πρώτο που θα έπρεπε να σκεφτούμε είναι ότι υπήρξε εποχή που αυτά δεν είχαν λυθεί αλλά ωστόσο οι άνθρωποι ήξεραν και τότε να ζουν και να σκέπτονται» (1980, σελ. 4).

5. «(Οι έννοιες) διαμορφώνονται στη βάση κοινών εμπειριών. Αναπτύσσονται και αλλάζουν με την ομάδα την οποία εκφράζουν... Χρησιμοποιούνται κατ' εξοχή από και για τους ανθρώπους που μοιράζονται μια ιδιαίτερη παράδοση και υφίστανται την ίδια κατάσταση» (Elias, ο.π., σελ. 5-6).

6. Βλ. Williams (1977) σελ. 11-21, (1975) σελ. 57-63, (1976) σελ. 48-50, 76-82. Ο Williams είναι ίσως ο πρώτος που επανεισήγαγε την προβληματική της κουλτούρας στην κοινωνική θεωρία. Από μερικούς ωστόσο αντιπροσώπους της σχολής του Birmingham — όπως π.χ. ο Hall και ο Johnson — έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η ανάλυση του πάσχει σε δύο βασικά σημεία: 1) παρά το ότι ορίζει την κουλτούρα σαν τρόπο ζωής σε ορισμένα του γραπτά (1975), (1975α) ακολουθεί μια «τεκμηριωτική» προσέγγιση. 2) Όπως και ο Thompson (1980) έτσι και ο Williams επιλέγει μια θεώρηση της κουλτούρας που στηρίζεται στην «εμπειρία» (Experiential), ως εάν το ζωντανό βίωμα να υποσκελίζει εν είδει εκφραστικής ολότητας κάθε διάκριση και άρθρωση διαφορετικών κοινωνικών επιπέδων (Johnson, 1980, σελ. 217-224), (Hall, 1980, 57-72). Αν και δεν υπάρχει καμμία αμφιβολία για τη βαρύνουσα προσφορά της σχολής του Birmingham στις σύγχρονες έρευνες για την κουλτούρα, θα πρέπει ωστόσο να πούμε ότι η κριτική που ασκεί στον Williams κατά κύριο λόγο και στον Thompson δευτερευόντως είναι άστοχη. Η «τεκμηριωτική» προσέγγιση του Williams, το γεγονός δηλαδή ότι ασχολείται με το αγγλικό μυθιστόρημα, δεν είναι παρά ένας ευρηστικός τρόπος μελέτης της κουλτούρας και δεν έρχεται σ' αντίφαση με τον ορισμό που ο ίδιος δίνει στην έννοια, ως τρόπος ζωής μιας κοινωνίας δηλαδή. Και δεν έρχεται σ' αντίφαση γιατί μπορεί κανείς κάλλιστα να απομονώσει μια πλευρά της όλης πολιτισμικής διαδικασίας, να την αναλύσει και ταυτόχρονα να την εντάσσει στο γενικό πλαίσιο του ορισμού του. 'Όσον αφορά τώρα την κριτική για τη μονοδιάστατη προσκόλληση στην εμπειρία και την έκφραση (Experiential, Expressivist), θα πρέπει να πούμε ότι ο Thompson σε καμμία περίπτωση δεν ανάγει την όλη ιστορική διαδικασία των παραγωγικών σχέσεων σ' ένα κάποιο ακαθόριστο ερμηνευτικό σχήμα που στηρίζεται στη βιωματική κατάσταση των υποκειμένων. Σ' αυτό που όμως αντιτίθεται είναι ο αντικειμενισμός και ο επιστημονισμός στην ανάλυση της έννοιας της κοινωνικής τάξης και της ταξικής πάλης.

Από την άλλη μεριά, ο Williams έχει επίγνωση των προβλημάτων του προσδιορισμού των σχέσεων των διαφόρων κοινωνικών επιπέδων, όπως επίσης και της ιστορικής ιδιαιτερότητας που θα πρέπει να χαρακτηρίζει την πολιτισμική αναλυτική προσέγγιση.

7. Είναι ενδεικτικό της μεταβλητότητας των εννοιών το γεγονός ότι στη Δύση «κουλτούρα» και «πολιτισμός» αρχικά σήμαιναν το ίδιο πράγμα και αργότερα μόνον οι δύο όροι έλαβαν δισταμένο περιεχόμενο. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι για την προ-ρομαντική Γαλλία του 16ου μέχρι τα τέλη περίπου του 17ου αιώνα η συνάρτηση «κουλτούρας»/«πολιτισμού» είχε μια τελείως αντίστροφη σημασία από εκείνη που αργότερα δόθηκε από τη γερμανική ρομαντική παράδοση και που σε μεγάλο βαθμό εξακολουθεί να ισχύει και σήμερα: ο «πολιτισμός», λοιπόν, σήμαινε τότε την διαδικασία εξευγενισμού του ανθρώπινου πνεύματος, ενώ ως «κουλτούρα» εννοούνταν η επεξεργασία του εξωτερικού περιβάλλοντος. (Kroeber-Kluckhohn, 1952, σελ. 37-8, Elias, 1983). Ενώ στην Ελλάδα σήμερα η επικρατούσα ερμηνευση των όρων «πολιτισμός» και «κουλτούρα» γίνεται με βάση το γερμανικό ρομαντικό πρότυπο, το επίθετο ωστόσο «πολιτιστικός-ή» και η μετοχή «πολιτισμένος» διατηρούν σχεδόν ακέραιο το προ-ρομαντικό γαλλικό νόημα (βλ. π.χ. Δωρής, 1981, σελ. 25-30). Κάτι που πάντως πρέπει ν' αναφερθεί εδώ είναι ότι η γερμανική θεώρηση της κουλτούρας (Bildung, Sichblden, Kultur) εμπεριέχει μια διάσταση οικουμενικότητας αναφερόμενη στην ιδέα του ανθρώπινου είδους και της ανθρωπότητας. Βλ. Gadamer (1979), σελ. 10-19 και τη διάκριση του Simmel ανάμεσα σε «αντικειμενική» και «υποκειμενική» κουλτούρα (Israel, 1971, σελ. 128-130).

8. Βλ. επίσης την κριτική που ασκεί ο Beattie στον Malinowski και στον Radcliff-Brown (Beattie, 1972, σελ. 56-64). Παρά τη θεμελιωμένη κριτική του στο δομο-λειτουργισμό η όλη τοποθέτηση του Beattie φαίνεται να αυτο-ακυρώνεται καθώς: 1) παρανοεί την ερμηνευτική κοινωνιολογία του Weber συνηγορώντας 2) για μια μεθοδολογία του τύπου «αίτιο-αποτέλεσμα» όσον αφορά την κοινωνική δράση και τους θεσμούς, έτσι ώστε να καθιστά την κοινωνική ανθρωπολογία μια εμπειρική περιγραφική επιστήμη των πολιτισμών, 3) και παρόλο που ο ίδιος τονίζει ότι η κουλτούρα θα πρέπει να μελετάται στο επίπεδο του νοήματος, 4) τη διακρίνει από την κοινωνία, 5) ανάγοντας την σ' ένα περιορισμένο σύστημα πιστεύω και αξιών (ο.π., σελ. 13, 49-64). Βλ. επίσης και τη θέση του Keesing (στο Casson, 1981, σελ. 42-63) ο οποίος αντιλαμβάνεται την κουλτούρα ως υπο-σύστημα ιδεών (Ideational Subsystem).

9. Όπως π.χ. διατείνεται ο Bell (1976, σελ. 10, 14, 33 κλπ.) που εκκινώντας από τη θέση

για το «τέλος των ιδεολογιών» προβαίνει σε μια νεο-συντηρητική κριτική της νεωτερικότητας διακρίνοντας την κουλτούρα, που την ανάγει σε αισθητική και ηθική, από την πολιτική, την οικονομία αλλά και τον «πολιτισμό».