

Μύρων Αχείμαστος*

ΜΟΡΦΕΣ ΝΟΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ: ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ, ΦΑΝΤΑΣΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ανάλυσή μου επικεντρώνεται στο κλασικό για την κοινωνική θεωρία πρόβλημα της σχέσης νοήματος και κοινωνικού πράττειν. Επιχειρώ να τεκμηριώσω τη θέση ότι η επίλυση του προβλήματος αυτού εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την αποσαφήνιση των εννοιών της φαντασίας, της κουλτούρας και της ιδεολογίας. Στην αποσαφήνιση αυτή μπορεί να συμβάλει μια διαφορετικού τύπου ανάλυση των συναφών αναλύσεων του Ντυρκέμ, του Βέμπτερ και του Μαξ. Ειδικότερα επισημαίνω ότι η μαρξική θεωρία προτείνει έναν ορισμό της ιδεολογίας ως νομιμοποίησης των σχέσεων κυριαρχίας, ο οποίος επιτρέπει στην κοινωνική θεωρία να αποφυγί τον εγλωβισμό της στο πρόβλημα της κριτηριολογικής διαφοροποίησης της επιστήμης από την ιδεολογία, παρέχοντάς της έτσι τη δυνατότητα να εξετάσει την ιδεολογία μέσα στα ευρύτερα συμφραζόμενα της κουλτούρας. Η έννοια της κουλτούρας νοείται εν προκειμένω με βάση τη σχετική βεμπεριανή προσέγγιση· ωστόσο, θεωρώ, σε αντίθεση προς τον Βέμπτερ, ότι η κουλτούρα δεν συνιστά έννοια βάσης εφ' όσον η θεωρητική της εγκυρότητα αντίκειται σε τελική ανάλυση από την εκάστοτε κυρίαρχη κοινωνική διαίρεση. Τέλος, διατυπώνω την άποψη ότι η δημιουργία νέων μορφών κοινωνικής δράσης δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν προσφύγουμε σε μια κοινωνικά προσδιορισμένη έννοια της φαντασίας.

«Η ουσία προϋποθέτει τον εαυτό της και είναι η ίδια η ανίχνευση (das Aufheben) αυτής της προϋπόθεσης. Μια και είναι η απόθεση του εαυτού της από τον εαυτό της ή αδιαφορία προς τον εαυτό της, αρνητική σχέση προς τον εαυτό της, προϋποθέτει επομένως τον εαυτό της απέναντι στον

* Λέκτορας Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

εαυτό της».¹ Στο απόσπασμα αυτό από τη *Λογική* του Χέγκελ που χρησιμοποιεί ο Μαρξ στη *Γερμανική Ιδεολογία* καταδεικνύεται η κλασική λογική της ουσιοκρατίας, σύμφωνα με την οποία η γνωστική προσοικειώση του κόσμου εκκινεί από ένα θεμελιώδες και πρωταρχικό Είναι. Οι υπόλοιπες εκφράσεις του Είναι -ως ουσίας- δεν μπορεί παρά να δημιουργούνται ως επιφαινόμενά της, δηλαδή δεν υπάρχουν παρά ως μετουσίωση. Η ουσιοκρατική θεώρηση ολοκληρώνεται με τη φιλοσοφία του Χέγκελ. Ο Χέγκελ, στηριζόμενος στην έννοια της *Aufhebung*, θεμελιώνει την οντολογία του Πνεύματος ως αυτοεκδήλωσης της ουσίας που αποτελεί προϋπόθεση του εαυτού της και, ταυτοχρόνως, αποτελεί η ίδια όρο για την υπέρβασή της.

Η μετααγγελιανή θεωρία απεναντίας κατασκευάζει μια κοινωνική θεωρία με διχοτομική διάσταση ή διάκριση ανάμεσα σε πραγματικό και ιδεατό. Ανεξάρτητα από το εάν η προσοικειωμένη ουσιαστική προτεραιότητα αφορά το πραγματικό ή ιδεατό στοιχείο, η νέα αυτή κοινωνική θεωρία οργανώνεται γύρω από ένα θεωρητικό δίπολο με άξονα το οποίο επιχειρεί να συλλάβει τον κοινωνικό κόσμο και τον κοινωνικό δεσμό. Τα μειονεκτήματα της ουσιοκρατίας στην κοινωνική θεωρία εξαλείφονται από τον αναλυτικό χαρακτήρα που προσλαμβάνουν οι κατηγορίες του ιδεατού και του πραγματικού, της κοινωνίας και των ιδεών, μέσα από την αλλοίωση ή ακόμη και εξαφάνιση της οντολογικής προτεραιότητας του ενός από τα δύο. Με την έννοια αυτή, το ιδεατό και το πραγματικό δεν συγκροτούν παρά αναγκαίες εκφράσεις του κοινωνικού. Ωστόσο, και η θέση αυτή προκαλεί νέες συζητήσεις για το εάν είναι γόνιμη για έναν επαρκή ορισμό του κοινωνικού. Η προβληματική που στηρίζεται στη διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ ατόμου και κοινωνίας προσδιορίζει για μεγάλο χρονικό διάστημα τις θεωρητικές αναζητήσεις για τον ορισμό του κοινωνικού.²

Σε μια πρώτη προσέγγιση, θα μπορούσε κανείς να κατανοήσει την κοινωνική συνύπαρξη και τον κοινωνικό δεσμό με αυτή την κλασική εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στις ιδέες, την κοινωνία και το άτομο, χωρίς να προσδώσει οντολογική-ουσιοκρατική προτεραιότητα σε κάποια από τις τρεις διαστάσεις που συνθέτουν τον κοινωνικό δεσμό. Επομένως, θα ήταν προτιμότερη μια θεωρία η οποία αποδίδει την ίδια επιστημολογική

1. Ακολουθώ εδώ με κάποια σχετική τροποποίηση τη μετάφραση του Κ. Φιλίνη, στο Κ. Μαρξ - Φ. Ένγκελς, 1989, *Η γερμανική ιδεολογία*, Αθήνα, Gutenberg, 1ος τόμος, σ. 370.

2. Ο Ν. Ελίας, παρακολουθώντας τη συζήτηση αυτή, γράφει: «Για να κατανοήσουμε [τη σχέση ατόμου και κοινωνίας] οφείλουμε να απορρίψουμε μια μορφή ουσιοκρατικής σκέψης που απομονώνει τα πράγματα και να στοχαστούμε τις σχέσεις και τις λειτουργίες». Βλ. Ν. Elias, 1991, *La société des individus*, Παρίσι, Fayard, σ. 55.

βαρύτητα στις τρεις αυτές διαστάσεις και εξηγεί τον κοινωνικό δεσμό μέσα από τη διαδικασία της εσωτερικής διαπλοκής τους. Συνολικά, η αυτόνομη μελέτη του κοινωνικού πράττειν προϋποθέτει τη θεωρητική διασάφηση των κατηγοριών που συνθέτουν τον κοινωνικό δεσμό, ήτοι των ιδεών, της κοινωνίας και του ατόμου.

Από την τρισδιάστατη ανάλυση του κοινωνικού δεσμού προκύπτει ότι η σκέψη, η δράση και το συναίσθημα που χαρακτηρίζουν τον κόσμο των ιδεών, την ύπαρξη της κοινωνίας και τον ατομικό χώρο συμβάλλουν μέσα από τη δική τους απαρομοίωτη σκοπιά στην ανάδειξη της ιδιομορφίας ενός κοινωνικού δεσμού. Παρά την ύπαρξη αντίπαλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων, εμείς είμαστε της άποψης ότι οι θεμελιωτές της Κοινωνιολογίας (Μαρξ, Ντυρκέμ και Βέμπερ) δεν παραγνωρίζουν την αναγκαιότητα αυτής της τρισδιάστατης προσέγγισης. Αντίθετα, στη συνολική θεώρηση που επιχειρούν, προτείνουν μια αντι-ουσιακρατική θεώρηση του κοινωνικού δεσμού. Η αναζήτηση μιας εσωτερικής συνάφειας μεταξύ των διαστάσεων, που συνιστούν τις συνθήκες δυνατότητας τόσο του κοινωνικού δεσμού όσο και του κοινωνικού πράττειν εν γένει, αποκτά τη μορφή ενός πολυεπίπεδου θεωρητικού πλαισίου που αντιδιαστέλλεται σε κάθε μονομερή ουσιοκρατική αφαίρεση. Βεβαίως, οι κλασικοί της κοινωνιολογικής σκέψης διαφέρουν σημαντικά ως προς τις θεωρητικές καταβολές, τις μεθοδολογικές επιλογές αλλά και τους πολιτικούς στόχους του έργου τους. Ωστόσο, τα κείμενά τους επιτρέπουν μια ερμηνευτική προσέγγιση βασιζόμενη στην υπόθεση ύπαρξης μιας κοινής αντι-ουσιακρατικής στάσης στη θεωρητική τους σκέψη. Οι αναλύσεις που ακολουθούν στηρίζονται στην ερμηνευτική αυτή προσέγγιση και έχουν ως στόχο: α) να δείξουν ότι κάθε επαρκής κοινωνική θεωρία οφείλει να αναχωρεί από την αποδοχή της τρισδιάστατης σύστασης του κοινωνικού δεσμού, β) να επισημάνουν ότι και οι τρεις κλασικοί της κοινωνιολογίας αναγνωρίζουν την αναγκαιότητα αυτής της μεθοδολογικής αφετηρίας, γ) να αναδείξουν ότι καθένas απ' αυτούς δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε μία από τις τρεις αυτές διαστάσεις με αποτέλεσμα από τις αναλύσεις τους να φωτίζονται διαφορετικές πτυχές του κοινωνικού· πτυχές που δεν λειτουργούν αντιθετικά αλλά μάλλον συμπληρωματικά, και δ) να προτείνουν μια ερμηνεία των θεμελιωδών για την ανάλυση της εννοιολογικής δομής του κοινωνικού πράττειν εννοιών της ιδεολογίας (Μαρξ), της κουλτούρας (Βέμπερ) και της φαντασίας (Ντυρκέμ).³

3. Δεν θα ασχοληθούμε ιδιαίτερα με τις ατομικές νοηματοδοτήσεις της πράξης. Επίσης, η πραγμάτευση του συναισθηματικού κόσμου υπερβαίνει τα όρια του παρόντος άρθρου.

[I]

Ο Ντυρκέμ στον επίλογο του βιβλίου του *Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου* επισημαίνει: «Μια κοινωνία δεν μπορεί να δημιουργηθεί ούτε να αναπαραχθεί χωρίς, ταυτοχρόνως, να δημιουργήσει το ιδεατό. Αυτή η δημιουργία δεν συνιστά για την κοινωνία είδος επιπρόσθετης πράξης μέσα από την οποία η κοινωνία θα συμπληρωνόταν αφού είχε ήδη μορφοποιηθεί. Πρόκειται για πράξη μέσω της οποίας η κοινωνία, σε τακτά χρονικά διαστήματα, κατασκευάζεται και ανακατασκευάζεται». ⁴ Ο Ντυρκέμ συνεχίζει λίγο πιο κάτω: «Η ιδεατή κοινωνία δεν βρίσκεται έξω από την πραγματική κοινωνία· είναι μέρος της. Η άποψη ότι είμαστε μοιρασμένοι μεταξύ των δύο κοινωνιών, όπως ανάμεσα σε δύο πόλους που αλληλοαπωθούνται, δεν ισχύει εφ' όσον δεν μπορούμε να είμαστε συνδεδεμένοι με τη μία χωρίς να είμαστε συνδεδεμένοι με την άλλη». ⁵

Η κλασική αυτή διαίρεση και διαπλοκή ανάμεσα σε ιδεατό και πραγματικό θεμελιώνεται στον Ντυρκέμ διά μέσου της έννοιας της «συλλογικής συνείδησης». Αξίζει εδώ να υπογραμμίσουμε ότι η θεωρητική κατασκευή του Ντυρκέμ δεν αντιβαίνει στην ίδια την ατομικότητα. Αντίθετα, προσδίδει στο άτομο τη δυνατότητα να είναι δημιουργός και φορέας ιδεωδών και μάλιστα με τον ίδιο τρόπο που η κοινωνία αναπαράγει τις ιδέες της. Αναγνωρίζει, δηλαδή, το ιδεατό ως όρο ύπαρξης τόσο της κοινωνίας εν γένει όσο και του ατόμου: «Έτσι, τόσο στο άτομο όσο και σε μια ομάδα, η ικανότητα για την κατασκευή ιδεωδών δεν ενέχει κάτι το μυστηριώδες. Η ικανότητα αυτή δεν είναι μια πολυτέλεια που μπορεί να λείπει χωρίς σημαντικές συνέπειες, αλλά όρος για την ύπαρξη [της κοινωνίας και του ατόμου]». ⁶

Οι σχέσεις ατόμου και κοινωνίας τίθενται έτσι στο κέντρο της σκέψης του Ντυρκέμ. Ο συγγραφέας, ήδη από το πρώτο μεγάλο του έργο *Περί του καταμερισμού της κοινωνικής εργασίας*, προχωρεί σε σαφή διάκριση – εν πολλοίς φορμαλιστική, που θα την επεξεργαστεί προσεκτικότερα στο *Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου* – ανάμεσα στο άτομο και στην κοινωνία διά μέσου μιας θεωρίας της συνείδησης: «Υπάρχουν μέσα μας δύο συνειδήσεις: η μία εμπεριέχει καταστάσεις που είναι προσωπικές

Πρόκειται, άλλωστε, για ένα προγραμματικό κείμενο, την επεξεργασία του οποίου ελπίζουμε σύντομα να ολοκληρώσουμε.

4. E. Durkheim, 1985 (7η έκδοση), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Παρίσι, P.U.F., σ. 603.

5. *Αυτόθι*, σ. 604.

6. *Αυτόθι*.

και διακριτές για τον καθένα από μας, καταστάσεις που μας χαρακτηρίζουν, η άλλη περιλαμβάνει καταστάσεις που είναι κοινές σ' ολόκληρη την κοινωνία [...] έτσι, αν και διακριτές, αυτές οι δύο συνειδήσεις είναι συνδεδεμένες η μία με την άλλη, διότι τελικά δεν αποτελούν παρά μία συνείδηση από τη στιγμή μάλιστα που και οι δύο έχουν ένα και το αυτό οργανικό υπόστρωμα». ⁷ Μπορεί ο Ντυρκέμ να θέτει ως αντικείμενο της κοινωνιολογικής έρευνας τη συλλογική συνείδηση, αναγνωρίζει όμως ότι ο ρόλος του ατόμου και η προσωπικότητα αποκτούν ιδιαίτερη κοινωνική σημασία στο πλαίσιο της οργανικής αλληλεγγύης που συγκροτεί τον κοινωνικό δεσμό στις σύγχρονες σύνθετες κοινωνίες. Η επεξεργασία της έννοιας της συλλογικής συνείδησης αποκτά ακριβέστερα προσδιορισμένο περιεχόμενο και άλλη επιστημονική βαρύτητα, όταν ο Ντυρκέμ προσπαθεί να κατανοήσει το θρησκευτικό φαινόμενο: «Η συλλογική συνείδηση είναι κάτι διαφορετικό από ένα απλό επιφανόμενο της μορφολογικής βάσης της κοινωνίας, όπως ακριβώς η ατομική συνείδηση είναι κάτι άλλο από μια απλή εξέλιξη του νευρικού συστήματος. Για να εμφανισθεί η συλλογική συνείδηση πρέπει να παραχθεί μια *sui generis* σύνθεση των ατομικών συνειδήσεων. Επομένως, η σύνθεση αυτή έχει ως αποτέλεσμα την απελευθέρωση ενός ολόκληρου κόσμου από συναισθήματα, ιδέες, εικόνες που, από τη στιγμή της γένεσής τους, υπακούουν στους δικούς τους νόμους». ⁸ Η *sui generis* σύνθεση που απελευθερώνει έναν κόσμο συναισθημάτων, ιδεών και εικόνων που λειτουργεί ελεύθερα στον κοινωνικό χώρο υποδεικνύει σαφώς την αυτόνομη διάσταση του νοήματος ως ιδιαίτερου πόλου του κοινωνικού δεσμού.

Ο ίδιος, εξάλλου, διατυπώνει τη θέση ότι, διαχρονικά, μια κοινωνία ως ιδιαίτερη και ξεχωριστή μορφή μπορεί να υπάρξει μόνον εφ' όσον διαχειρίζεται και ενισχύει σε τακτά χρονικά διαστήματα «τα συλλογικά συναισθήματα και τις συλλογικές ιδέες». ⁹ Οι ιδέες, απ' αυτή την άποψη, ισοδυναμούν με την αυστηρότερα οροθετημένη έννοια των συλλογικών παραστάσεων. Από την άλλη πλευρά, τα «συλλογικά συναισθήματα» αποκτούν ιδιόμορφη εννοιολογική υπόσταση, με αποτέλεσμα να είναι εφικτή η αυτόνομη ανάλυσή τους, μολονότι ο Ντυρκέμ δεν παύει να τονίζει ότι τα συλλογικά συναισθήματα είναι μια *sui generis* σύνθεση των ατομικών. Μπορεί οι συλλογικές παραστάσεις να μην συγκροτούν μια αυτόνομη θεματική ενότητα, ωστόσο, σύμφωνα με τον Ντυρκέμ,

7. E. Durkheim, 1978 (10η έκδοση), *De la division du travail social*, Παρίσι, P.U.F., σ. 74.

8. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ό.π., σ. 605.

9. *Αυτόθι*, σ. 610.

η κοινωνιολογία δεν μπορεί να παραιτηθεί από την ανάλυσή τους, αφού η ίδια η κοινωνία, για να αναπαραχθεί, θα πρέπει να τις συγκροτεί και να τις ενισχύει. Δεν αποτελούν ένα ανορθολογικό κατάλοιπο, αλλά, αντίθετα, διαδραματίζουν έναν κρίσιμο ρόλο στην παραγωγή και αναπαραγωγή του κοινωνικού πράττειν.

Συστατική στιγμή της κοινωνιολογικής μελέτης των συλλογικών παραστάσεων είναι και η αντιμετώπιση του ερωτήματος για την προέλευση και λειτουργία των νέων συμβόλων, τα οποία, για απροσδιόριστη χρονικά διάρκεια, θέτουν τα πλαίσια και τους όρους νοηματοδότησης της κοινωνικής δράσης, ενώ συγχρόνως εκφράζουν τις νέες δοξασίες που αναπαράγουν τον κοινωνικό δεσμό. Για τον Ντυρκέμ, παραγωγός των νέων νοηματοδοτήσεων είναι ολόκληρη η κοινωνία, η οποία, όντας η ίδια μια μορφή ενέργειας, προσδίδει στον νέο κοινωνικό δεσμό που δημιουργείται ένα νοηματικό περιεχόμενο το οποίο διαφοροποιείται ριζικά από τα σύμβολα του παρελθόντος: «Είναι από την ίδια τη ζωή και όχι από ένα νεκρό παρελθόν που μπορεί να προκύψει μια νέα δοξασία».¹⁰ Η σχέση της κοινωνικής δομής με τις συλλογικές παραστάσεις της δεν εκφράζεται με τους όρους μιας συνεχούς μεταβολής αλλά με τους όρους μιας αλληλόδρασης, η οποία, ωστόσο, διαρκώς μεταλλάσσεται ως προς το περιεχόμενό της. Έτσι, για παράδειγμα, η θρησκεία και η επιστήμη μπορεί να μη διαφέρουν θεμελιωδώς ως προς τη μορφή,¹¹ προσλαμβάνουν, ωστόσο, στη νεωτερικότητα ένα νέο περιεχόμενο το οποίο καταδεικνύει και τους όρους της προϋπόθεσης κοινωνικής μεταβολής. Ενώ η επιστήμη χαρακτηρίζεται από το κριτικό πνεύμα¹² που εκφράζει τη νέα εποχή, η θρησκεία εκπληρώνει στις σύγχρονες κοινωνίες τη λειτουργία διαφύλαξης των συναινετικών όρων για την αναπαραγωγή του κοινωνικού δεσμού. Η επιστήμη και η θρησκεία δεν διαφέρουν ως προς τη μορφική διαδικασία με την οποία επιτρέπουν στα υποκείμενα να ιδιοποιούνται τον κοινωνικό τους βίο. Η διαφορετική τους, ωστόσο, λειτουργία στις σύγχρονες περίπλοκες κοινωνίες τους δίνει τη δυνατότητα να γνωρίζουν και να ερμηνεύουν διαφορετικά τους όρους που διέπουν την κοινωνική τους ύπαρξη.

10. *Αυτόθι*, σ. 611.

11. Ο Durkheim επισημαίνει: «Αυτές τις πραγματικότητες η θρησκεία καταβάλλει προσπάθεια να τις διερμηνεύσει σε μια κατανοητή γλώσσα η οποία δεν διαφέρει στη φύση της από εκείνη που χρησιμοποιεί η επιστήμη. Στόχος και των δύο είναι να συσχετίσουν τα πράγματα μεταξύ τους, να εγκαθιδρύσουν τις εσωτερικές τους σχέσεις, να τα ταξινομήσουν, να τα συστηματοποιήσουν». Βλ., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ό.π., σ. 613.

12. *Αυτόθι*.

Έτσι, δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει το έργο του Ντυρκέμ εάν δεν επικεντρώσει την προσοχή του στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει τη σχέση κοινωνικής δομής και συλλογικών παραστάσεων. Για τον Ντυρκέμ, θεωρείται αναπότρεπτο και, ταυτοχρόνως, επιβεβλημένο το γεγονός ότι τα εκάστοτε κοινωνικά μορφώματα αποκτούν ριζικά διαφορετικό περιεχόμενο. Η κοινωνική μεταβολή, που προκύπτει, επιφέρει ανατροπές που συγκλονίζουν τα θεμέλια της κοινωνίας. Ο τρόπος μάλιστα, με τον οποίο συμμετέχουν τα υποκείμενα στη μεταβολή αυτή, χαρακτηρίζεται από έναν ενθουσιασμό που μόνο σε επαναστατικές κρίσεις μπορεί κανείς να παρατηρήσει. Δεν είναι τυχαίο το ότι ο Ντυρκέμ αναφέρεται στη γαλλική επανάσταση για να καταδείξει παραδειγματικά τη σχέση κοινωνικής συνέχειας - κοινωνικής τομής, σύμφωνα με την οποία εμφανίζεται η νέα κοινωνία και η νοηματοδότησή της.¹³ Στην περίπτωση αυτή, δημιουργούνται νέα ιδεώδη που χρησιμεύουν ως «οδηγός για την ανθρωπότητα»¹⁴ για μακρά χρονικά διαστήματα. Ο συλλογικός ενθουσιασμός για τα νέα ιδεώδη δεν είναι, ωστόσο, κατάσταση που μπορεί να χαρακτηρίσει την καθημερινότητα της κοινωνικής ζωής για απροσδιόριστο χρονικό διάστημα. Κατ' αναλογία προς αυτό που ο Βέμπερ αποκάλεσε «καθημερινοποίηση του χαρίσματος», ο Ντυρκέμ τονίζει ότι τη στιγμή της έξαρσης των συλλογικών παθών θα ακολουθήσει σύντομα και αναγκαστικά «η αποθάρρυνση και η διάψευση των ελπίδων».¹⁵

Από τα προηγούμενα συνάγεται ότι ο Ντυρκέμ αντιμετωπίζει τις σχέσεις του κοινωνικού δεσμού με την κοινωνική πράξη στο πλαίσιο μιας κυκλικής αντίληψης για την Ιστορία: τούτο, όμως, δεν τον εμποδίζει να αναλύσει με οξυδέρχεια τη διαφορετικότητα των καταστάσεων που προκύπτουν κατά τις περιόδους ριζικών μεταβολών του ιστορικού κύκλου. Πολλοί ερμηνευτές έχουν ασκήσει κριτική στο συντηρητισμό του Ντυρκέμ, ο οποίος συνίσταται στο ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος ορίζει ως υποκείμενο της κοινωνικής δράσης ολόκληρη την κοινωνία και δίνει έμφαση στο συναινετικό χαρακτήρα του κοινωνικού δεσμού. Το έργο του, όμως, μας προσφέρει τη δυνατότητα μιας εναλλακτικής προσέγγισης, η οποία μας επιτρέπει να ερμηνεύσουμε τις συλλογικές παραστάσεις όχι μόνο ως πηγές νοηματοδότησης του κοινωνικού δεσμού σε

13. *Αυτόθι*, σ. 611.

14. *Αυτόθι*.

15. *Αυτόθι*.

μια δομική και διαχρονική σχέση, αλλά και ως όρο για κάθε καινοτόμο μεταβολή της ίδιας της κοινωνίας.¹⁶

[II]

Παρά τις μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις που χαρακτηρίζουν τις προσεγγίσεις των Ντυρκέμ και Βέμπερ, στο σημείο το οποίο μας αφορά, η ανάλυση του Βέμπερ είναι παράλληλη με τη λογική που διαπιστώσαμε στον Ντυρκέμ. Ο Βέμπερ κατασκευάζει μια σαφή αναλυτική διάκριση ανάμεσα στην παραγωγή του νοήματος και στις κοινωνικές σχέσεις που ορίζουν το πλαίσιο της κοινωνικής δράσης.

Μολονότι στον Βέμπερ απουσιάζει η ολιστική αντίληψη που είναι σύμφυτη στο περιεχόμενο της έννοιας της κοινωνίας, η έννοια των κοινωνικών σχέσεων, προσαρμοσμένη στην κατανοητική κοινωνιολογία, μπορεί να θεωρηθεί ως παράλληλη με την έννοια της κοινωνίας.

Από την άλλη πλευρά, στον Βέμπερ, η αυτόνομη ύπαρξη και αποτελεσματικότητα του νοήματος, που επεμβαίνει στη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων, προσλαμβάνει σαφώς περισσότερο διακριτό χαρακτήρα. Τόσο η βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, όσο και η θεμελίωση των βασικών εννοιών της κοινωνιολογίας μας επιτρέπουν να ερμηνεύσουμε τη βεμπεριανή σκέψη με αφετηρία τη διάκριση/διαπλοκή του νοήματος και των κοινωνικών σχέσεων. Η κλασική θεμελίωση αυτής της διάκρισης/διαπλοκής πραγματοποιείται κυρίως στο *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Ωστόσο, δεν λείπουν οι προσεγγίσεις εκείνες που αντλούν τη νομιμότητά τους από το πρώτο κεφάλαιο του *Οικονομία και Κοινωνία*.

Η όλη προβληματική της *Προτεσταντικής ηθικής* αναδεικνύει την αυτονομία με την οποία αντιμετωπίζει ο Βέμπερ τη συλλογική παραγωγή των νοημάτων καθώς και την αποτελεσματικότητά τους στη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων (στην προκειμένη περίπτωση των καπιταλιστικών σχέσεων). Παραθέτουμε δύο αποσπάσματα που κρίνουμε ότι αναδεικνύουν με διαυγή τρόπο την προβληματική του. Στο πρώτο εξετάζει τη διαφοροποίηση που υπάρχει ανάμεσα στις προκαπιταλιστικές τυχοδιωκτικές στάσεις σε σχέση με τον προσπορισμό των χρημάτων και στο καπιταλιστικό πνεύμα για την απόκτησή τους: «Η στάση αυτή

16. Βλ. Jan Spurk, 1994, «La constitution du lien social: communauté, société et formes de solidarité», στο Hirschhorn M. και Coenen-Huther J. (επιμ.), *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*, Παρίσι, L' Harmattan, σ. 84.

[προκαπιταλιστική] υπήρξε ακριβώς ένα από τα μεγαλύτερα εμπόδια στα οποία προσέκρουσε η προσαρμογή των ανθρώπων στους όρους μιας οικονομίας, σύμφωνης με την αστική καπιταλιστική στάση. Ως προσδιορισμένος τρόπος ζωής που αναφύεται ενδεδυμένος μία “ηθική”, το “πνεύμα του καπιταλισμού” είχε κατ’ αρχάς να αντιπαλέψει με αυτό το συναίσθημα, να συμπεριφερθεί με νέο τρόπο και να αντιδράσει στις νέες καταστάσεις που ονομάζονται παράδοση». ¹⁷

Η σύγκρουση του «καπιταλιστικού πνεύματος» με τον τρόπο απόκτησης χρημάτων χωρίς ηθικούς ενδοιασμούς συμπληρώνεται στην αντίληψη του Weber με μια δεύτερη σύγκρουση (ο συγγραφέας την ονομάζει επανάσταση) που φέρνει ο τρόπος με τον οποίο οι πρώτοι καπιταλιστές ανατρέπουν την παραδοσιακή λογική της οργάνωσης της επιχείρησης. Ξεκαθαρίζοντας προφανώς κάποιους λογαριασμούς με τη μαρξική σκέψη, ο Βέμπερ σημειώνει: «Μιλώντας γενικά, η επανάσταση αυτή δεν εξαρτάται από τη ροή του χρήματος – γνωρίζω περιπτώσεις όπου γονείς δάνεισαν μερικές χιλιάδες μάγκα τα οποία ήταν αρκετά [για να κατασκευαστεί μια επιχείρηση] – αλλά από ένα καινοτόμο πνεύμα: το “πνεύμα του καπιταλισμού” ενεργοποιήθηκε. Το μεγαλύτερο πρόβλημα για την επέκταση του σύγχρονου καπιταλισμού δεν είναι αυτό της καταγωγής του κεφαλαίου, αλλά αυτό της ανάπτυξης του πνεύματος του καπιταλισμού». ¹⁸

Η νοηματοδότηση της κοινωνικής δράσης ως αυτόνομου παράγοντα για το σχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων αναδεικνύεται – έστω και συγκεχυμένα – και με τον τρόπο που ορίζει ο Βέμπερ τις βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας στο πρώτο κεφάλαιο του *Οικονομία και Κοινωνία*. Εδώ ο Βέμπερ θεωρεί ότι η κοινωνική δράση δεν μπορεί να είναι κοινωνική παρά μόνο αν πραγματώνεται με υποκειμενικά νοηματοδοτημένες συμπεριφορές έναντι των άλλων ανθρώπων. ¹⁹ Σε ό,τι μας αφορά, παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον οι τέσσερις τύποι της κοινωνικής δράσης που κατασκευάζει. Στη διάκριση αυτή δίνεται ιδιαίτερο βάρος στον συναισθηματικό κόσμο και στις συγκινησιακές φορτίσεις που παρουσιάζονται ως αυτόνομος τύπος της κοινωνικής δράσης. ²⁰

17. M. Weber, 1964, *L' éthique protestante et l' esprit du capitalisme*, Παρίσι, Plon, σ. 59-60.

18. *Αυτόθι*, σ. 71.

19. Βλ. M. Weber, 1978, *Economy and Society*, Μπέρκλεϋ, University California Press, 1ος τόμος, σ. 22-23.

20. *Αυτόθι*, σ. 26.

Έστω και αν ο συναισθηματικός τύπος δράσης καταλήγει συνήθως, μέσα από τη διαδικασία εκλογίκευσης, σε ορθολογική ως προς το σκοπό ή προς την αξία δράση, η αυτόνομη επισημάνση του συναισθηματικού κόσμου προϋδεάζει για τη δυνατότητα ξεχωριστής εννοιολογικής διερεύνησης του χώρου αυτού.²¹

Η τρισδιάστατη προσέγγιση του Βέμπερ για τη μελέτη των κοινωνικών σχέσεων δεν εκφράζεται ωστόσο με σαφή εννοιολόγηση. Για παράδειγμα, το πεδίο του νοήματος δεν ορίζεται ακριβώς, όπως συμβαίνει στον Ντυρκέμ, με την έννοια των συλλογικών παραστάσεων.²² Ο οντολογικός δυϊσμός²³ του Βέμπερ και η συγκριτική ιστορική προσέγγιση των κοινωνικών σχέσεων αφήνουν πράγματι περιθώρια για πολλαπλές εννοιολογήσεις. Οι έννοιες της κουλτούρας, των δοξασιών, του κοσμο-ειδώλου, ακόμη και αυτή, η αρκετά γενική, των ιδεών, συνυπάρχουν χωρίς ιδιαίτερο ορισμό του περιεχομένου τους, ενώ όλες αναφέρονται στη διάσταση του νοήματος. Ενδεχομένως, μια ερμηνευτική ανακατασκευή της βεμπεριανής σκέψης με θεμέλιο την έννοια της «κουλτούρας» να αποδίδει ακριβέστερα τη διάσταση του νοήματος.²⁴

Ο ορισμός της έννοιας της «κουλτούρας» από τον Βέμπερ οροθετεί μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία το νόημα, που προσδίδουν τα ανθρώπινα όντα στη δράση τους, καθορίζει και τη μορφή των κοινωνικών σχέσεων. Η κουλτούρα είναι η ιδιαίτερη ικανότητα του ανθρώπου, με βάση το νόημα της δράσης, να θέτει τάξη στον κόσμο. Διότι, εφ' όσον ο κόσμος περιλαμβάνει άπειρα γεγονότα, απαιτείται η διαμεσολάβηση της κουλτούρας για να νοηματοδοτηθεί και έτσι να αποκτήσει μορφή.²⁵

21. Ο Ζ. Ρεμύ μάλιστα θεωρεί ότι η αναφορά του Βέμπερ στον συναισθηματικό κόσμο δεν είναι απλή απορία ή ακόμη απλή καταγραφή ενός τύπου δράσης, όπως εύλογα θα μπορούσε κανείς να υποθέσει έχοντας μια συνολική εικόνα της βεμπεριανής σκέψης, αλλά ότι αποτελεί θεμέλιο επί του οποίου στηρίζεται η κατασκευή της τυπολογίας της κοινωνικής δράσης. Βλ. J. Remy, «L' affectif et l' irrationnel: deux questions au rationalisme», στο Hirschhorn M. και Coenen-Huther J. (επιμ.), 1994, *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*, ό.π., σ. 199.

22. Όπως τονίζει ο Ζ. Ρεμύ, «Ο Weber δεν κατασκευάζει μια θεωρία του συμβολικού με τον τρόπο του Durkheim», ό.π., σ. 202.

23. Βλ. R. Schroeder, 1992, *Max Weber and the Sociology of culture*, Λονδίνο, Sage, σ. 8.

24. Αυτό προτείνει ο Ρ. Σρέντερ για να προσδιορίσει την κοινωνιολογία του Βέμπερ. Θα πρέπει πάντως να τονίσουμε ότι η έννοια της «κουλτούρας» στον Πάφσονς και μετέπειτα στον Χάμπερμας οφείλουν πολλά στη βεμπεριανή σκέψη για τον προσδιορισμό του νοήματος. R. Schroeder, *Max Weber and the Sociology of culture*, ό.π., σ. 7.

25. *Αυτόθι*, σ. 6.

Μ' αυτόν τον τρόπο, ο Βέμπερ θεμελιώνει για πρώτη φορά στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία την έννοια της κουλτούρας ως νοηματοδότηση της ανθρώπινης πράξης στο σύνολό της. Η κουλτούρα αποκτά, έτσι, ένα γενικό περιεχόμενο με διαχρονική και δομική ισχύ ως προς τη διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων. Με βάση τη λογική αυτή, τόσο η έννοια της «παράδοσης» όσο και εκείνη του «ιδιόμορφου έθνους»,²⁶ που εκφράζει το πνεύμα του καπιταλισμού, νοηματοδοτούνται ως ιδιαίτερα περιεχόμενα της κουλτούρας, δηλαδή ως ιστορικά προσδιορισμένες μορφές της. Σε αντίθεση με τον Ντυρκέμ, ο Βέμπερ θεωρεί τις παραδοσιακές νοηματοδοτήσεις της δράσης ως θεμελιωδώς διαφορετικές από την ορθολογική ως προς το σκοπό δράση που συγκροτεί το «πνεύμα του καπιταλισμού». Ενώ η μαγεία κατασκευάζει ένα συναινετικό κόσμο που είναι αυτός των παραδοσιακών κοινοτήτων, ενώ η θρησκεία παράγει υπερβατικά σχήματα κατανόησης του κόσμου – αν και ο Βέμπερ της αποδίδει μια δυναμική διάσταση–, η επιστήμη, θεμελιωμένη στην ορθολογικότητα της δράσης, εγκαθιστά μια δημόσια σφαίρα, η οποία μεταβάλλει πλήρως τα νοήματα προς την κατεύθυνση της απομάγευσης του κόσμου.

Έτσι, η νεωτερικότητα γίνεται αντιληπτή από τον Βέμπερ ως διαδικασία που οδηγεί στη διαφοροποίηση των πολιτισμικών αξιών. Η μορφοποίηση της διαδικασίας αυτής οδηγεί στη θεσμοθέτηση του κράτους και στη διάχυση της καθημερινής κοινωνικής ζωής σε διαφορετικές σφαίρες δραστηριότητας. Εάν το κράτος και η γραφειοκρατία του αποτελούν τη συνήθη παραδειγματική παραπομπή για ναδειχθεί η έννοια της απομάγευσης του κόσμου στο βεμπεριανό έργο, ο συγγραφέας επισημαίνει, σε πολλά σημεία του έργου του, ότι η αυτονόμηση των διαφορετικών σφαιρών της κοινωνικής ζωής είναι το σημαντικότερο δημιουργήμα της νεωτερικότητας.

Η πολιτισμική διαδικασία, από όπου προκύπτει η νεωτερικότητα – ως τονισθεί ότι δεν έχει τον εξελικτικό χαρακτήρα που της αποδίδει ο Κοντ – και η περιθωριοποίηση των παραδοσιακών αξιών, δεν έχει την καθολικότητα εκείνη που να αποκλείει κάθε άλλη μορφή νοηματοδότησης της κοινωνικής δράσης. Η χαρισματική νομιμοποίηση της κυριαρχίας είναι στον Βέμπερ μια πολιτισμική κατάσταση η οποία, λόγω του καθολικού χαρακτήρα της, ενυπάρχει ως δυνατότητα σε κάθε εποχή. Ο Βέμπερ είναι σαφής στο σημείο αυτό: «Κατ' αρχήν τα φαινόμενα αυτά

26. Βλ. Μ. Weber, *L' éthique protestante et l' esprit du capitalisme*, ό.π., σ. 260-261.

[οι χαρισματικές νομιμοποιήσεις] είναι καθολικά, ακόμα κι αν γίνονται περισσότερο εμφανή στο χώρο των θρησκειών». ²⁷ Η καθολικότητα της χαρισματικής νομιμοποίησης έγκειται στο γεγονός ότι εμφανίζεται σε κρίσιμες στιγμές της κοινωνικής διαδικασίας και προσλαμβάνει έτσι ιδιόμορφη επαναστατική χροιά. Αν και ο Βέμπερ χρησιμοποιεί την έννοια της «επανάστασης» για να καταδείξει το ριζικό τρόπο με τον οποίο η κουλτούρα της ορθολογικότητας ανατρέπει τις παραδοσιακές νομιμοποιήσεις, καταλήγει να υποστηρίξει για τη χαρισματική νομιμοποίηση μια έννοια της «επανάστασης» με την καθημερινή χρήση της, δηλαδή ως εκρηκτικού κοινωνικού γεγονότος που συντελείται σε μικρό χρονικό διάστημα. Η επανάσταση της νεωτερικότητας είναι η βραδεία διαδικασία που μεταμορφώνει βαθμιαία και «εκ των έδων» τις κοινωνικές σχέσεις. Αντιθέτως, η χαρισματική κατάσταση είναι «πράγματι η ιδιόμορφη, δημιουργική και επαναστατική δύναμη στην Ιστορία», ²⁸ η οποία «έξωθεν», με την επιβολή δηλαδή της χαρισματικής προσωπικότητας, δημιουργεί νέες αξίες και μεταβάλλει τις κοινωνικές σχέσεις.

Έτσι, ενώ ο Μάρξ στοχάζεται τη δημιουργία του νοήματος ως αποτέλεσμα της ταξικής κοινωνικής σύγκρουσης και ο Ντουρκέμ τη θεωρεί ως δυνατότητα ολόκληρης της κοινωνίας, ο Βέμπερ την αποδίδει στις εξαιρετικές ικανότητες της χαρισματικής ηγεσίας. Πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι η χαρισματική νομιμοποίηση, αν και έχει τη δημιουργική ρίζα της στο χάρισμα ενός ατόμου, δεν ταυτίζεται με αυτό. Ο Βέμπερ υπογραμμίζει: «Η χαρισματική κυριαρχία δεν σημαίνει και άμορφη κατάσταση. Υποδεικνύει περισσότερο μια ορισμένη κοινωνική δομή που εκφράζεται με μια ομάδα, ένα μηχανισμό που προσφέρει υπηρεσίες και υλική βοήθεια, δηλαδή μια κοινωνική δομή που προσαρμόζεται στην αποστολή του ηγέτη». ²⁹

Η αντίληψη του Βέμπερ για την έκτακτη κατάσταση της χαρισματικής κυριαρχίας και τη συνακόλουθη δημιουργία νέων νοηματοδοτήσεων υστερεί σε διεισδυτικότητα όταν αντιμετωπίζεται η θεσμοποίηση του χαρίσματος. Η «καθημερινοποίηση» του χαρίσματος σημαίνει για τον Βέμπερ και την αναγκαστική μετατροπή του είτε σε παραδοσιακή, είτε σε ορθολογική κατάσταση. ³⁰ Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι η

27. Βλ. Μ. Weber, *Economy and Society*, ό.π., 2ος τόμ., σ. 1112.

28. *Αυτόθι*, σ. 1117.

29. *Αυτόθι*, σ. 1119.

30. *Αυτόθι*, σ. 1123.

κουλτούρα της νεωτερικότητας στηρίζει τις νέες νοηματοδοτήσεις αποκλειστικά στη διάζευξη μεταξύ «χαρισματικής» και ορθολογικής δράσης. Στο ίδιο συμπέρασμα μπορεί να καταλήξει κανείς και από το γεγονός ότι ο Βέμπερ υποστηρίζει: «Στην προ-ορθολογική περίοδο, παράδοση και χάρισμα μονοπώλησαν τον προσανατολισμό της δράσης». ³¹ Έτσι, όμως, η συναισθηματική δράση που στην εισαγωγή του *Οικονομία και Κοινωνία* είχε έναν αυτόνομο ρόλο καθίσταται νοηματικά προβληματική.

[III]

Στον Μαρξ η τρισιδιάστατη εννοιολόγηση για τη συγκρότηση μιας κοινωνικής θεωρίας υπάρχει διάσπαρτη σ' όλη τη διανοητική του διαδρομή. Οι έννοιες του ατόμου, της κοινωνίας και της ιδεολογίας στη διαλεκτική συσχέτισή τους αρθρώνουν αυτή την προσέγγιση. Χρειάζεται κατ' αρχάς να επισημανθεί ότι, για να αναδειχθεί στο μαρξικό έργο η έννοια του «ατόμου», είναι αναγκαίο να εισαχθεί μια διάκριση ανάμεσα στο άτομο και στον άνθρωπο. Οι αναλύσεις του Μαρξ στην *Αγία Οικογένεια* και στη *Γερμανική Ιδεολογία* στηρίζονται σ' αυτήν τη διάκριση. Το άτομο είναι κοινωνικά και ιστορικά ορισμένο, δεν έχει δηλαδή την καθολικότητα που του προσδίδει η γερμανική ιδεολογία, δηλαδή ο ιδεαλισμός. Η ανάδειξη του ατόμου ως αυτοδύναμης αυτοσυνειδησίας δεν υπάρχει παρά ως φάντασμα, ως φαντασμαγορική σύνθεση ιδιαίτερα στη γερμανική ιδεολογία. Σε αντίθεση λοιπόν με τον γερμανικό εθνικισμό, ο Μαρξ αναφέρει για το άτομο ότι: «Η κριτική των Γάλλων και Άγγλων δεν είναι μια αφηρημένη προσωπικότητα από το υπερπέραν που στέκεται παράμερα από την ανθρωπότητα, παρά η πραγματική ανθρώπινη δραστηριότητα ατόμων, που είναι εργαζόμενα μέλη της κοινωνίας [και] που σαν άνθρωποι υποφέρουν, αισθάνονται, σκέφτονται και δρουν». ³²

Σε αντίθεση με την τρέχουσα στην εποχή του αντίληψη – και όχι μόνο – ο Μαρξ επισημαίνει ότι η ατομικότητα αντί να πραγματώνεται ουσιαστικά διαλύεται μέσα στον αστικό κόσμο. Το άτομο αυτοαναιρείται μέσα από τη διαδικασία της ιδεολογικής παράστασης που έχει ο αστικός κόσμος για τον εαυτό του: «Για να μιλήσουμε πεζά και με ακρίβεια, τα μέλη της αστικής κοινωνίας δεν είναι άτομα. Η χαρακτηριστική ιδιότητα

31. Βλ. M. Weber, *Economy and Society*, ό.π., 1ος τόμ., σ. 245.

32. Βλ. Κ. Μαρξ -Φ. Ενγκελς, *Η Αγία Οικογένεια, Η κριτική της κριτικής κριτικής*, Αθήνα, εκδόσεις Φιλοσοφία (μετάφραση Σ. Καμπουρίδη), σ. 193.

του ατόμου είναι ότι δεν έχει καμιά ιδιότητα και γι' αυτό καμιά σχέση με τα άλλα όντα που να προσδιορίζεται από φυσική αναγκαιότητα. Το άτομο δεν έχει ανάγκες, έχει αυτάρκεια. Ο έξω από αυτό κόσμος είναι το κενό, δηλαδή είναι χωρίς περιεχόμενο, χωρίς νόημα, δεν λείπει τίποτα, ακριβώς γιατί περιέχει μέσα του κάθε πληρότητα. Μπορεί το εγωϊστικό άτομο της αστικής κοινωνίας να φουσκώνει με την παράλογη και τη δίχως αφαίρεση αντίληψή του και να φαντάζεται πως γίνεται άτομο, δηλαδή ένα μακάριο Όν, δίχως σχέσεις, δίχως ανάγκες, απόλυτα ολοκληρωμένο και με αυτάρκεια». ³³ Εν τέλει, όπως αναφέρει ο Μαρξ ασκώντας κριτική στον Στίρνερ, δεν πρόκειται για τίποτε άλλο παρά για «ιδεολογική παράφραση του κατεστημένου» ³⁴ που αναιρεί τη σχέση ατόμου και κοινωνίας υπερτονίζοντας, μέσα από την έννοια της αυτοδιάκρισης, μια ουσία του ανθρώπου η οποία είναι ανιστορική και ανορθολογική.

Η θέση της γερμανικής ιδεολογίας ότι η συμπεριφορά των ατόμων δημιουργεί τον κοινωνικό δεσμό οδηγεί τον Μαρξ να ασκήσει κριτική στο Στίρνερ, όταν ο τελευταίος προσπαθεί να αναδείξει την περιφρημη ουσία του ανθρώπου, τη μοναδικότητα του ατόμου εκτός οποιασδήποτε κοινωνικής σχέσης και να υπενθυμίσει το αυτονόητο, ότι δηλαδή «οι σχέσεις των ατόμων σ' όλες τις περιπτώσεις δεν μπορούν να είναι τίποτε άλλο παρά η αμοιβαία τους συμπεριφορά, ενώ οι διαφορές τους δεν μπορούν να είναι τίποτε άλλο παρά οι αυτοδιακρίσεις τους». ³⁵ Έτσι, ο Μαρξ ισχυρίζεται ότι το πραγματικό άτομο είναι δρων άτομο, το οποίο δεν είναι «καθαρό εγώ» αλλά άτομο οριζόμενο ιστορικά: «Η προσωπική, ατομική συμπεριφορά των ατόμων, εδημιούργησε τις υπάρχουσες σχέσεις και εξακολουθεί να τις δημιουργεί καθημερινά». ³⁶

Ο Μαρξ, με πολύ πιο ευδιάκριτο τρόπο από τον Ντυρκέμ αλλά και σε σαφή διαφοροποίηση από τον Βέμπερ, επιχειρεί να αρθρώσει με νοηματική και αναλυτική ισορροπία τις σχέσεις ατόμου και κοινωνίας. Κατ' αρχάς, το άτομο και η ατομικότητα προσδιορίζονται με διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο στο πλαίσιο της παραγωγικής διαδικασίας. Η ατομικότητα δεν μπορεί να υπάρχει ως ιδιαιτερότητα του ατόμου: «Οι όροι υπό τους οποίους επικοινωνούν ανάμεσά τους τα

33. *Αυτόθι*, σ. 151.

34. Βλ. Κ. Μαρξ-Φ. Εγγελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., 2ος τόμος (μετάφρ. Φιλίππης-Κρητικός), σ. 188.

35. *Αυτόθι*.

36. *Αυτόθι*.

άτομα [...] είναι όροι που ανήκουν στην ατομικότητά τους και δεν βρίσκονται καθόλου έξω απ' αυτά. Πρόκειται για όρους υπό τους οποίους αυτά τα ορισμένα άτομα, που ζουν κάτω από καθορισμένες σχέσεις, μπορούν μόνον αυτά να παράγουν την υλική τους ζωή και ό,τι συνδέεται μ' αυτή, πρόκειται επομένως για όρους της αυτόνομης δραστηριότητάς τους και παράγονται απ' αυτή την αυτόνομη δραστηριότητα».³⁷ Με την έννοια αυτή, το άτομο, το πραγματικό άτομο, ισοδυναμεί με τον άνθρωπο που «υποφέρει, αισθάνεται, σκέπτεται και δρα», αποτελεί δηλαδή σύστημα σε διαλεκτική επικοινωνία με την ατομικότητα της κοινωνικής δράσης μέσω της οποίας προσδιορίζεται ως άτομο.

Η προηγούμενη σχέση διατρέχει τη σκέψη του Μαρξ όταν αναλύει, τόσο στα *Grundrisse* όσο και στο *Κεφάλαιο*, την οντολογία της ικανότητας για εργασία.³⁸ Ο Μαρξ, όταν αναφέρεται στην εργασιακή ικανότητα, τη θεωρεί ως ατομικό αγαθό προς πώληση κατά τη διαδικασία παραγωγής του κεφαλαίου στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η αντίληψή του αυτή για την εργασιακή ικανότητα, ότι πρόκειται δηλαδή για ιδιοκτησία του ατόμου εργάτη που πραγματώνεται στην κοινωνική σχέση της ανταλλαγής εμπορευμάτων, μεταφέρει στη γλώσσα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας τις φιλοσοφικές διατυπώσεις της *Αγίας Οικογένειας* και της *Γερμανικής Ιδεολογίας*. Η ατομικότητα, ωστόσο, του εργάτη κατόχου εργατικής δύναμης πραγματώνεται μόνο μέσα από την κοινωνική σχέση³⁹ που ορίζεται στη συγκεκριμένη περίπτωση της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας από την ανταλλαγή που συντελείται στο πλαίσιο της κυρίαρχης σχέσης κεφαλαίου-εργασίας. Για παράδειγμα, όταν ο Μαρξ πραγματεύεται υπό το πρίσμα της προηγούμενης σχέσης το ζήτημα της ημέρας εργασίας σημειώνει: «[...] στην ιστορία της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής ο διακανονισμός της εργάσιμης ημέρας εμφανίζεται σαν αγώνας για τα όριά της [...] – ένας αγώνας ανάμεσα στο σύνολο των κεφαλαιούχων, δηλαδή στην κεφαλαιοκρατική τάξη, και στο σύνολο των εργατών ή στην εργατική τάξη».⁴⁰

37. Βλ. Κ. Μαρξ - Φ. Εγγελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., 1ος τόμος, σ. 120. (Ακολουθούμε, και εδώ, τη μετάφραση του Κ. Φιλίνη με μερικές τροποποιήσεις).

38. Βλ. S. Collet, 1985 (2η έκδοση), «Idéologie», στο Labica G., Bensussan G. (επιμ.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Παρίσι, P.U.F., σ. 564.

39. Ο Μαρξ λέγοντας «κοινωνική σχέση» εννοεί τη συνεργασία πολλών ατόμων ανεξαρτήτως συνθηκών, τρόπων και σκοπών. *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., 1ος τόμ., σ. 75.

40. Βλ. Κ. Μαρξ, 1954, *Το Κεφάλαιο*, Αθήνα (μετάφραση Γ. Σκουριώτη), 1ος τόμ., σ. 229.

Η σχέση ατόμου και κοινωνίας στον Μαρξ δεν συγκροτείται, ωστόσο, σε νοηματικό κενό. Η έννοια της ιδεολογίας, παρά τις αντιφατικές ή και αντιθετικές ερμηνείες που ίσως επιδέχεται, καλύπτει στη μαρξική προσέγγιση την τρίτη διάσταση, αυτή του Συμβολικού. «Η σχέση κεφαλαίου και εργάτη έχει ενσωματωθεί στο κεφάλαιο και από τη στιγμή που αρχίζει η διαδικασία παραγωγής εμφανίζεται ως “φυσική δραστηριότητα” που ανήκει στο ίδιο το κεφάλαιο[...] Ο καπιταλιστής, ως προσωποποίηση του κεφαλαίου, είναι μόνο κάτοχος εξουσίας».⁴¹ Με την έννοια αυτή, η ιδεολογία είναι εκείνη η εικόνα που αποδίδει ερμηνευτικά, εξηγητικά, μια σχέση ως φυσική ιδιότητα είτε του πράγματος, είτε του προσώπου. Για να είμαστε ακριβέστεροι, θα λέγαμε ότι μια ιδεολογία διασπά *μια αλυσίδα σχέσεων* σε μεμονωμένους κρίκους οι οποίοι διαθέτουν αυτόνομες φυσικές ιδιότητες χωρίς να τους συνδέει τίποτα ή, καλύτερα, ο μόνος σύνδεσμός τους να είναι ο εξουσιαστικός λόγος ο οποίος αναζητά τη νομιμοποίησή του. Έτσι, οι νοηματικές σχέσεις που αφορούν την πραγματικότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας – πράγμα, εμπόρευμα, χρήμα, κεφάλαιο – και που προσδιορίζονται στη θεωρία του Μαρξ με τις έννοιες «αξία χρήσης», «ανταλλακτική αξία», «αξία», «γενικό ισοδύναμο», «κοινωνική εξουσία», παρουσιάζονται στα μάτια μας ως αυτόνομα κομμάτια μιας φυσικής τάξης πραγμάτων. Χρειάζεται η κοινωνική θεωρία να αποκαταστήσει τις σχέσεις αυτές και να εμφανισθεί ως κριτική των ιδεολογιών. Χρειάζεται, δηλαδή, να αναλυθούν οι κοινωνικές σχέσεις που προσδιορίζουν τη συνέχεια και τη συνάφεια των κρίκων της αλυσίδας για να απομυθοποιηθεί η εξουσία.

Η διάσταση αυτή του μαρξικού έργου παραγνωρίζεται συχνά γιατί διαβάζεται ο Μαρξ, όχι ως κριτικός της ιδεολογίας, αλλά ως εάν να ήταν ο ίδιος ιδεολόγος. Με άλλα λόγια, διαβάζεται το αντικείμενο της μαρξικής κριτικής ως εάν να ήταν το ίδιο το μαρξικό έργο.⁴²

Η ανάλυση του Μαρξ που επιχειρήσαμε θεμελιώνει τη θέση ότι η συγκρότηση μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, ως διαμεσολαβούμενης σκέψης μεταξύ της πραγματικότητας και της παράστασης που έχουν γι' αυτήν τα δρώντα κοινωνικά υποκείμενα, είναι αναγκαίος όρος για την ερμηνεία των κοινωνικών σχέσεων, όσο και των παραστάσεων που προκύπτουν για τις μορφές ένταξης των υποκειμένων στις σχέσεις

41. Βλ. Κ. Μαρξ, *Θεωρίες για την υπεραξία*, αναφέρεται στο Ν. Θεοτοκάς, Γ. Σταθάκης, *Δοκίμια για τον Μαρξ*, 1996, Αθήνα, Ο Πολίτης, σ. 184.

42. Βλ. Ν. Θεοτοκάς, Γ. Σταθάκης, *Δοκίμια για τον Μαρξ*, ό.π., σ. 134.

αυτές. Έτσι, η κριτική των ιδεολογιών παραμένει άνευ ουσιαστικού αντικειμένου εάν αυτονομηθεί αναλυτικά, δηλαδή εάν εγκλωβισθεί στην ανάλυση του περιεχομένου της ίδιας της ιδεολογίας. Ακριβέστερα, η αποκλειστική θεωρητική ενασχόληση με το περιεχόμενο των ιδεολογικών παραστάσεων δεν μπορεί να εντοπίσει με ενάργεια τους νομιμοποιητικούς στόχους της ιδεολογικής παραγωγής, και, κατά συνέπεια, αφήνει στο απυρόβλητο την κυρίαρχη εξουσία να αναπαράγει εσαεί τα ιδεολογήματα που διευκολύνουν την αποδοχή των υπαρχουσών κοινωνικών σχέσεων ως «φυσικών». Η κουλτούρα προσλαμβάνεται ως «φύση», ως «φυσική τάξη» πραγμάτων και η ίδια η ιδεολογία γίνεται τεχνητή άσκηση της εξουσίας. Με την έννοια αυτή, τόσο η κριτική της «γερμανικής ιδεολογίας» όσο και η κριτική της «πολιτικής οικονομίας» αρθρώνονται σε μια ενιαία αντίληψη για την ιδεολογία. Η αντίληψη αυτή ορίζεται από τις θεμελιώδεις θεωρητικές και μεθοδολογικές επιλογές του Μαρξ όταν συσχετίζει τις κοινωνικές σχέσεις με τις παραστάσεις νομιμοποίησής τους. Η κριτική στον Στίρνερ και στον Μπάουερ έχει την ίδια επιστημολογική και θεωρητική υφή με αυτήν που ασκείται στον Βάγκνερ και στον Μιλ. Η αυτονόμηση του κόσμου των ιδεών στο επιχείρημα της γερμανικής ιδεολογίας είναι αντίστοιχη και ανάλογη με εκείνο της κλασικής πολιτικής οικονομίας. Για τον Μαρξ, συνεπάγεται ότι και τα δύο επιχειρήματα οδηγούν αναγκαστικά και ανεξάρτητα από το περιεχόμενό τους στην αναπαραγωγή της ιδεολογίας που νομιμοποιεί τις κυρίαρχες σχέσεις παραγωγής στον πολιτισμό των καπιταλιστικών κοινωνιών.

Εάν η κριτική της γερμανικής ιδεολογίας, που απευθύνεται στους νεοεγγελιανούς φιλοσόφους, και η κριτική για το φετιχισμό του εμπορεύματος στην κεφαλαιοκρατική παραγωγή συνιστούν ενιαία αντιμετώπιση του προβλήματος της ιδεολογίας, αποδεκτή από αρκετούς αναγνώστες του Μαρξ, δεν είναι λίγοι εκείνοι που θεωρούν ότι υπάρχει μια αντίνομια σε ό,τι αφορά το πρόβλημα της ιδεολογίας όπως αυτό τίθεται από τον Μαρξ στην ανάλυση της πολιτικής και κοινωνικής ιστορίας της Γαλλίας. Ο Μαρξ, ήδη από την εισαγωγή στη *18η Μπρυνμάρ*, επισημαίνει: «Η παράδοση από όλες τις πεθαμένες γενιές βαρβαίνει σαν εφιάλτης πάνω στα μυαλά των ζωντανών».⁴³ Το βάρος αυτό γίνεται ιδιαίτερα επικίνδυνο σε ιστορικές περιόδους κοινωνικής έντασης και επαναστατικής κρίσης: «Σε τέτοιες ίσα-ίσα εποχές επαναστατικής κρίσης [οι άνθρωποι] επικαλούνται με αγωνία τα πνεύματα του παρελθόντος στην υπηρεσία

43. Βλ. Κ. Μάρξ, 1967, *Η 18η Μπρυνμάρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Αθήνα, Θεμέλιο (μετάφραση Φ. Φωτίου), σ. 15.

τους, δανείζονται τα ονόματά τους, τα πολεμικά τους συνθήματα, τις φορεσιές τους για να παρουσιάσουν με αυτή τη μεταμφίεση που την έκανε ο χρόνος σεβάσµια, και με αυτή τη δανεισµένη γλώσσα την καινούργια σκηνή της παγκόσµιας ιστορίας».44 Θα µπορούσε κανείς να πολλαπλασιάσει τα αποσπάσµατα όπου προτάσσεται µια αντίληψη για το Συµβολικό, σύµφωνα µε την οποία η κοινωνική και πολιτική δράση στη συγκυρία να θεωρείται µάλλον αίτιο παρά αποτέλεσµα των κοινωνικών σχέσεων.45 Ωστόσο, και στη *18η Μπρυµαίρ*, ο Μαρξ δεν μεταβάλλει κατ' ουσίαν τις θεωρητικές και µεθοδολογικές του προκειµενες, αφού διατηρεί τη διάκριση ανάµεσα στην πραγµατικότητα και στην παράσταση που έχει κανείς γι' αυτήν. Έτσι, για παράδειγµά, όταν αναφέρεται στην αντίληψη που έχουν τα πολιτικά κόµµατα για τον εαυτό τους, γράφει: «[...] πρέπει να κάνοµε διάκριση στους ιστορικούς αγώνες ανάµεσα στις [...] ιδέες που έχουν τα κόµµατα και στον πραγµατικό τους οργανισµό και τα πραγµατικά τους συµφέροντα, ανάµεσα σε εκείνο που φαντάζονται πως είναι και σ' αυτό που πραγµατικά είναι».46

Οι σχέσεις ατόµου-κοινωνίας-ιδεολογίας που συγκροτούν τη µαρξική κοινωνική θεωρία όσο και οι σχέσεις ιδεολογίας-πραγµατικότητας-κριτικής κοινωνικής θεωρίας που προβάλλουν τις µεθοδολογικές του επιλογές δεν αναιρούνται στη *18η Μπρυµαίρ*. Η προφανής διαφοροποίηση που διαπιστώνει κανείς ως προς το ρόλο που διαδραµατίζει «ο κόσµος των ιδεών» στη συγκρότηση του κοινωνικού δεσµού και στην κοινωνική µεταβολή θα πρέπει να αναζητηθεί, όχι στην αντίφαση που άπτεται των θεµελιωδών παραδοχών του µαρξικού έργου, αλλά στο διαφορετικό επίπεδο θεωρητικής αφαίρεσης, σύµφωνα µε το οποίο πραγµατεύεται ο Μαρξ την πραγµατικότητα των κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή στον τρόπο µε τον οποίο συγκροτεί το αντικείµενο µελέτης του.

Σε ένα πρώτο επίπεδο αφαίρεσης, η ιδεολογία είναι «τα φαντάσµατα του παρελθόντος» και οι «έµµονες ιδέες» που χρησιµοποιούνται από την εξουσία ώστε να επιτευχθεί η απαραίτητη συναίνεση που θα οδηγήσει στη διασφάλιση της κοινωνικής κυριαρχίας της άρχουσας τάξης. Στη συγκυρία της κοινωνικής και πολιτικής σύγκρουσης, ο πολιτικός λόγος εκφέρεται και συγκροτείται µε εμφανή στόχο να διοχετεύσει εικόνες και να δηµιουργήσει ταυτίσεις οι οποίες κρίνονται από την

44. *Αυτόθι*, σ. 15-16.

45. Σε πολλά σηµεία της *18ης Μπρυµαίρ* µπορεί κανείς να συναντήσει ανάλογα επισηµήµατα. Ενδεικτικά αναφέρουµε, ό.π., σσ. 32, 70, 93, 155, 157.

46. *Αυτόθι*, σ. 17.

άρχουσα τάξη ως οι αποτελεσματικότερες για την αναπαραγωγή της εξουσίας. Είναι η φάση την οποία ο Μαρξ προσδιορίζει ως συναίνεση που προκύπτει από την αποτελεσματικότητα «των λόγων δίχως βία». Στην αντίθετη περίπτωση, η αποτυχία στην επίτευξη των στόχων για την αναπαραγωγή της κοινωνικής κυριαρχίας αναγκαστικά θα οδηγήσει στη «βία δίχως λόγια».

Σε ένα δεύτερο επίπεδο αφαίρεσης, η ιδεολογία εκφράζει την κυριαρχία μιας τάξης στα νοήματα και στις έννοιες μιας ολόκληρης εποχής, ενός πολιτισμού. Στο επίπεδο αυτό, η ιδεολογία πραγματώνεται ως κυρίαρχος τρόπος σκέψης μιας εποχής στο μέτρο που κατορθώνει να επιβάλει την αντίληψη ότι το μερικό διαφέρον μιας τάξης ταυτίζεται με το γενικό διαφέρον. Το πεδίο γενίκευσης της αποτελεσματικότητας των ιδεών εκτείνεται από το εθνικό διαφέρον ως την παγκόσμια τάξη πραγμάτων. Ο Μαρξ αναλύει με σαφήνεια τόσο την ιδεολογική διαδικασία όσο και την τεχνική μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η κυριαρχία της αστικής τάξης στο πεδίο κατασκευής του νοήματος και στο συνολικό τρόπο σκέψης μιας εποχής. Εάν οι ιδέες αποσυνδεθούν από τα πράγματα στα οποία αναφέρονται, είναι τότε δυνατόν να δημιουργηθούν έννοιες – όπως, για παράδειγμα, η έννοια του *Ανθρώπου*⁴⁷ – οι οποίες αποκτούν μια αυτόνομη ισχύ και πραγματικότητα. Οι τεχνικές του λόγου που μεθοδεύουν την παραμόρφωση αυτή είναι πολλές. Είναι η *παράθεση εννοιών* που, ενώ μπορεί να καθιστά συνεκτικό, με βάση την τυπική, λογική, γραμματική και συντακτική αριτιότητα, ένα λόγο, ωστόσο, ο λόγος αυτός αυτονομείται. Έτσι, απεκδύεται τη διαλεκτική σύνδεση με την πραγματικότητα.⁴⁸ Είναι, επίσης, η γενίκευση μιας περιορισμένης εμπειρίας όπως προκύπτει από την *παραδειγματική αναφορά*.⁴⁹ Είναι ακόμη η συγκρότηση της εμπειρίας μέσα από μια ατέρμονη λογική διαδικασία σύμφωνα με την οποία κάθε εμπειρία διαμεσολαβείται από μια *καθολική έννοια*,⁵⁰ που με τη σειρά της, δημιουργώντας μια ψευδαίσθηση επιχειρήματος, ορίζει την εμπειρία.

Με βάση την ανάλυση αυτή, προκύπτει ότι, για τον Μαρξ, η αποτελεσματικότητα της ιδεολογίας ορίζεται από τη διαδικασία της καθολικευσιμότητας της μερικότητας. Για τούτο, η απομάγευση του ιδεολογικού λόγου δεν μπορεί να προέλθει μέσα από την ανακατασκευή του επι-

47. Βλ. Κ. Μαρξ - Φ. Ένγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., 1ος τόμ., σ. 97.

48. *Αυτόθι*, σ. 378-379.

49. *Αυτόθι*, σ. 389.

50. *Αυτόθι*, σ. 388.

χειρήματος όπως εκφέρεται στο εσωτερικό πεδίο της ίδιας της ιδεολογίας. Στο σημείο αυτό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να επισημάνει κανείς το ερώτημα που ανακύπτει από τις θεωρητικές προκείμενες του μαρξικού έργου. Υπάρχει ιδεολογία εκτός της νεωτερικότητας; Είναι δυνατόν να κατανοήσει και να ερμηνεύσει κανείς την ιδεολογία εκτός της εποχής στην οποία αναδεικνύονται οι όροι για μια κριτική θεωρία της ιδεολογίας;

Σ' αυτό το επίπεδο αφαίρεσης φαίνεται ότι ο Μαρξ θεμελιώνει τόσο την εμφάνιση της ιδεολογίας όσο και την ύπαρξη της κριτικής κοινωνικής θεωρίας στη γέννηση της αστικής κοινωνίας και στις συγκρούσεις που η τελευταία οργανώνει. Ωστόσο, αποδίδει στην κοινωνική θεωρία την ίδια ερμηνευτική βαρύτητα που έχει για την ανάλυση του παρόντος και ως προς την ικανότητά της να ερμηνεύσει το ιστορικό παρελθόν. Ενώ η ιδεολογία παρατηρεί το παρελθόν μέσα από τα παραμορφωτικά φίλτρα των ιδεολογικών εννοιών, η θεωρία μέσα από τη διαδικασία κατάδειξης των ιδεολογικών ψευδαισθήσεων του παρόντος μπορεί να ερμηνεύσει και την ιστορική πορεία της ανάδειξης του παρόντος και, κατά συνέπεια, να ορίσει και τον πολιτισμό κάθε εποχής αυτόνομα. Έτσι, η ιδεολογία είναι ιδεολογία γιατί δεν μπορεί να συγκροτήσει τη θεώρηση των πραγματικών υλικών όρων που τη γέννησαν. Κατά συνέπεια, η ιδεολογία είναι ιδεολογία γιατί ομογενοποιεί το χρόνο και κατασκευάζει εξελικτικές συνέχειες με αφετηρία έννοιες που χρησιμοποιούν στην κοινωνική ομογενοποίηση του ίδιου του παρόντος.

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να δοκιμάσουμε την υπόθεση ότι, σε αντίθεση με σειρά αναγνωστών του Μαρξ, η σκέψη του αντιτίθεται θεμελιωδώς σε μια λογική που υπερασπίζεται τη δυνατότητα ενός τέλους των ιδεολογιών. Ο Μαρξ θέτει μια διττή προϋπόθεση για την ύπαρξη και αναπαραγωγή της ιδεολογίας: Τις κοινωνικές τάξεις και την εξουσία που εκπροσωπούν. Η κοινωνική σύγκρουση και η συγκρότηση της εξουσίας που τη διαχειρίζεται δεν συνιστούν όρους μιας αθροιστικά εννοούμενης σχέσης, αλλά διαλεκτική σχέση που προϋποθέτει τη συνύπαρξή τους στην κοινωνική εξέλιξη και στη συγκρότηση του κοινωνικού δεσμού. Η διαφοροποίηση ή και η μεταβολή των όρων της κοινωνικής σύγκρουσης όσο και η μορφή της εξουσίας που την εκφράζουν μπορεί να καθορίσουν το περιεχόμενο της ιδεολογίας, δεν ορίζουν ωστόσο τους όρους της παραγωγής της και, κυρίως, δεν αναιρούν την ύπαρξη της ως συστατικού στοιχείου της σύγκρουσης. Ακόμη και αν υποθέσουμε ότι μπορεί να υπάρξει εκτεταμένη κοινωνική συναίνεση σε χρονική διάρκεια τέτοια που να έχει ως αποτέλεσμα μια διαρκώς διευρυνόμενη κοινωνι-

κή ομογενοποίηση, θα πρέπει επίσης να φανταστούμε και μια «εξουσία χωρίς εξουσία» και κυρίως μια κοινωνία χωρίς άτομα για να θεωρήσουμε ότι επέρχεται το τέλος της ιδεολογίας. Αν και η ουτοπική αυτή διάσταση ενυπάρχει στα γραπτά του Μαρξ, δεν θεμελιώνεται στην κριτική κοινωνική θεωρία, αλλά προβάλλεται ως κανονιστικός ορίζοντας με τελειώς διαφορετική λειτουργία από αυτή που της προοδίδει η ολοκληρωτική φαντασία του νεοφιλελευθερισμού.

[IV]

Το κοινό σημείο στις διαφορετικές προκείμενες των Ντυρκέμ, Μαρξ και Βέμπερ είναι η θεωρητική τεκμηρίωσή τους ότι η μελέτη του νοήματος της κοινωνικής πράξης δεν μπορεί να προσλάβει ανεξάρτητο χαρακτηριστήρα, αλλά πρέπει να θεωρηθεί ως αυτόνομη συνιστώσα του κοινωνικού δεσμού, δηλαδή ως ενδογενές στοιχείο της οποιασδήποτε προσπάθειας συγκρότησης της κοινωνικής θεωρίας. Επομένως, η κατασκευή του νοήματος ως αντικείμενου μελέτης πρέπει να θέτει ρητά τη σχέση του τόσο με την κοινωνία όσο και με την ατομικότητα.

Στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία επικράτησαν συγκροτήσεις του αντικείμενου που αναιρούσαν, λόγω του εμπειρισμού τους, την αναγκαιότητα των αναφερθεισών σχέσεων. Έτσι, επικράτησε ένας θεωρητικός εκλεκτισμός ο οποίος ερμηνεύει το νόημα με μια περιγραφική και εργαλειική λογική. Πρόκειται, ωστόσο, για έναν τρόπο προσέγγισης που καθιστά τις θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνικής θεωρίας προβληματικές ως προς τη θεωρητική συγκρότηση του κοινωνικού δεσμού. Η εξεύρεση, κάθε φορά, μιας έννοιας βάσης για να περιγραφεί ή το νόημα, ή η κοινωνία, ή το άτομο, καθόρισε απολύτως διακριτά επιστημονικά αντικείμενα και οδήγησε σε μια διαίρεση των επιστημών με έντονα ανταγωνιστικά στοιχεία που είχαν σχέση περισσότερο με την επικυριαρχία του θεσμικού πλαισίου διαμόρφωσης της κοινωνικής θεωρίας και πολύ λιγότερο με το ίδιο το περιεχόμενο της κοινωνικής θεωρίας. Οι έννοιες της «ιδεολογίας» και της «κουλτούρας» χρησιμοποιήθηκαν έτσι, ώστε, ενώ αποδιάρθρωσαν τη συσχέτιση του νοήματος με την κοινωνική και την ατομική πράξη, άρθρωσαν, ωστόσο, επιστημονικούς ορίζοντες που επέβαλαν μια επιστημολογική κυριαρχία του εμπειρισμού και τη συνακόλουθη διαίρεση της εργασίας στον επιστημονικό χώρο. Αντίστοιχα προσδιορίστηκε η επιστημονική έρευνα και η κατάτμηση των αντικειμένων της. Σε αντίδραση στον εμπειρισμό, διαμορφώθηκε μια θεωρητική συζήτηση που κύριο αντικείμενο είχε την ιστορία των ιδεών

η οποία συχνά αγνόησε την εφαρμογή μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας στην κατασκευή των εμπειρικών αντικειμένων της. Σ' αυτή τη λογική η προβληματική που τέθηκε με αφετηρία τις έννοιες της ιδεολογίας και της κουλτούρας απέφυγε να τις συνδέσει σε μια εφαρμοσμένη έρευνα.

Ωστόσο, τις τελευταίες δεκαετίες η κοινωνική θεωρία ανέδειξε την ανάγκη συζήτησης των διαφορετικών προβληματικών σε μια προσπάθεια ταυτόχρονης αναιρέσης του εμπειρισμού και της φαινομενικής αυτόχρονης του θεωρησιακού λόγου. Διερευνήθηκε, δηλαδή, το νόημα στις διαφορετικές μορφές του με τρόπο που οι έννοιες της ιδεολογίας και της κουλτούρας να μπορούν να ενταχθούν στην κοινωνική θεωρία. Διευκρινίστηκε ότι δεν μπορεί να μελετηθεί η κοινωνική εμπειρία με έννοιες που απεικονίζουν την πραγματικότητα και επισημάνθηκε ότι η μονοδιάστατη νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης παραγνώνει σημαντικές εκφάνσεις της συνθήκης συγκρότησης του κοινωνικού δεσμού.

[V]

Οι ορισμοί της έννοιας της ιδεολογίας και οι συνακόλουθες διερευνήσεις της θεωρητικής της εγκυρότητας κατασκευάζονται, μετά τη μαρξική κριτική της ιδεολογίας, προς δύο γενικές κατευθύνσεις οι οποίες οροθετούν, μέχρι σήμερα, τις αναζητήσεις για την ερμηνευτική σημασία της επίμαχης έννοιας στις κοινωνικές επιστήμες.⁵¹ Η πρώτη κατεύθυνση ορίζει την ιδεολογία σε σχέση με το κριτήριο που θέτει η διάκριση αλήθειας και ψεύδους.⁵² Η δεύτερη κατηγορία ορισμών θεμελιώνει την έννοια με βάση τη διάκριση εξουσία/αντίσταση στην εξουσία.⁵³

Στην πρώτη περίπτωση, η ιδεολογία ορίζεται ως απόσταση από την πραγματικότητα, στρέβλωση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων. Για τούτο, με αφορμή την έννοια της ιδεολογίας, η επικρατούσα συζήτηση αναφέρεται στις σχέσεις ιδεολογίας και επιστήμης. Η συζήτηση

51. Για την πολλαπλότητα και την πολυμορφία των θεωρητικών προσεγγίσεων και των εμπειρικών ερευνών στα ζητήματα της ιδεολογίας, βλ. G. Duprat (επιμ.), 1983, *Analyse de l' idéologie*, Παρίσι, Gallée, 2ος τόμ.. Για την ιστορία της έννοιας, από τη γαλλική επανάσταση έως τον Λούκας, βλ. G. Lichtheim, 1967, *The concept of Ideology and other Essays*, Νέα Υόρκη, Vintage Books, σ. 3-46. Για τη χρήση της έννοιας στην πολιτική επιστήμη, βλ. M. Seliger, 1976, *Ideology and Politics*, Λονδίνο, G. Allen & Unwin Ltd, σ. 29-161.

52. Βλ., μεταξύ άλλων, την πιο πρόσφατη εργασία προς αυτή την κατεύθυνση, R. Boudon, 1986, *L' idéologie. L' origine des idées reçues*, Παρίσι, Fayard, σ. 45.

53. Βλ. J.B. Thompson, 1990, *Ideology and Modern Culture*, Καίμπριτζ, Polity Press-Blackwell, σ. 56-57.

τροφοδοτεί τόσο τον φιλοσοφικό στοχασμό για τα όρια της γνώσης,⁵⁴ όσο και το σύστοιχο πρόβλημα της εγκυρότητας των επιστημονικών πρακτικών. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η έννοια της «ιδεολογίας» ταυτίζεται με τη μερικότητα του ορίζοντα που καλύπτει η οπτική γωνία του φορέα της. Σε αντιδιαστολή ή και σε πλήρη αντίθεση με την ιδεολογία, το επιστημονικό πνεύμα αντιπροσωπεύει την καθολικότητα. Έτσι, η ιδεολογία εκφράζει το διαφέρων του κοινωνικού υποκειμένου που συμμετέχει στην κοινωνική σύγκρουση συγκροτώντας μια αντίληψη για τον κοινωνικό δεσμό ως ελλειπτική έκφραση μιας εξ ορισμού αδύνατης καθολικότητας. Η αδυνατότητα αυτή αφαιρεί την προοπτική ύπαρξης καθολικού κοινωνικού υποκειμένου που να εκπροσωπεί το γενικό καλό, να ενσαρκώνει στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης τη ρουσσωϊκή ουτοπία της «γενικής θέλησης».

Εάν η ιδεολογία, στη θεσμική της έκφραση, ταυτίζεται με το ελλειπτικό, η επιστήμη ως καθολικότητα αναγνωρισμένη στη νεωτερικότητα εκφράζεται θεσμικά στην ουδετερότητα του κράτους. Διότι, στους νεωτερικούς χρόνους, η επιστήμη δεν αποτελεί ιδιωτική πρακτική, μοναχική πορεία προς την ανακάλυψη της αλήθειας. Συνιστά θεσμισμένη διαδικασία είτε αυτή συντελείται υπό τον έλεγχο του κράτους, είτε πραγματοποιείται υπό τον έλεγχο της οικονομικά κυρίαρχης τάξης.⁵⁵ Σε κάθε

54. Πρόκειται για την παράδοση η οποία θεμελιώνεται στον Κ. Μανχάιμ και στην κοινωνιολογία της γνώσης του. Ο Μανχάιμ εκκινεί από τη διάκριση μεταξύ «μερικής» και «ολικής» αντίληψης για την ιδεολογία (σ. 57-62) και καταλήγει σε μια δεύτερη διάκριση μεταξύ «γενικής» και «ειδικής» αντίληψης για την ιδεολογία (σ. 67-69). Τελικά, προκρίνει, ως την πλέον διειδυτική, τη «γενική μορφή της ολικής αντίληψης» για την ιδεολογία, η οποία: «χρησιμοποιείται από τον αναλυτή που διαθέτει το σθένος να υποβάλει σε ιδεολογική ανάλυση όχι μόνον την άποψη του αντιπάλου του αλλά όλες τις απόψεις, συμπεριλαμβανομένων και των δικών του». Βλ. Κ. Mannheim, 1979 (11η έκδοση), *Ideology and Utopia*, Λονδίνο, Routledge & Kegan P., σ. 68-69. Έτσι, ο «κοινωνικός καθορισμός της γνώσης» καθόρισε και τον ορίζοντα της συγκεκριμένης παράδοσης. Βλ. W. Stark, 1958, *The Sociology of knowledge*, Λονδίνο, Routledge & Kegan P., σ. 213 κ. επ.. Κατ' ουσίαν, η παράδοση αυτή ενστερνίζεται βασικές προκειμένες της μαρξικής σκέψης, αλλά, διαχωρίζοντας δραστικά τη μαρξική κριτική των ιδεολογιών από τις μεθοδολογικές αφαιρέσεις του Μαρξ, αποδυναμώνει το μαρξικό γεγνημα και καταλήγει να χρησιμοποιεί μια αμιγώς βεμπεριανή ανάγνωση του μαρξικού έργου.

55. Ο Α. Αλτουσέρ, αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα των σχέσεων κράτους και ιδεολογίας στο θεσμικό επίπεδο, προσπαθεί με την έννοια των «ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους» να δείξει τη θεσμισμένη διαδικασία με την οποία εκφράζεται αυτός ο δεσμός στη νεωτερικότητα. Έτσι, διατυπώνει τη θέση ότι «ο σχολικός ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους» παίζει τον κυρίαρχο ρόλο στην αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας. Α. Αλτουσέρ, 1978, *Θέσεις*, Αθήνα, Θεμέλιο, σ. 91.

περίπτωση, η επιστήμη, κατ' αντιδιαστολή προς την ιδεολογία, δεν μπορεί να αντλήσει τη νομιμοποίησή της από την καθολικότητα που εκπροσωπεί η αλήθεια και να συγκρουστεί κριτικά με το ψεύδος/μερικότητα. Η διάκριση ιδεολογίας και επιστήμης ορίζεται, έτσι, ως ερμηνευτική κατηγορία της παραμορφωτικής υφής της ιδεολογίας, γιατί δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί η γνωστική απόσταση που χωρίζει την ιδεολογία από την πραγματικότητα παρά μόνο εφ' όσον η επιστήμη καταδείξει τη δυνατότητα να προσεγγισθεί αυτή η ίδια η πραγματικότητα με διαφορετικό από την ιδεολογία τρόπο.

Με αντίθετη θεωρητική ροπή λειτουργεί ερμηνευτικά ο ορισμός της ιδεολογίας ως νομιμοποιητικού δόγματος της εξουσίας.⁵⁶ Η ιδεολογία, είτε ταυτίζεται με τις νοηματοδοτήσεις του κόσμου από την κυρίαρχη τάξη και τη συνακόλουθη αναπαραγωγή των σχέσεων κυριαρχίας, είτε ορίζεται ευρύτερα ως νομιμοποίηση κάθε μορφής εξουσίας, προϋποθέτει διαφορετική νοητική κατεύθυνση για τη θεωρητική θεμελίωση της έννοιας. Η ερμηνευτική αυτή λογική επιτάσσει ταυτοχρόνως και τη διαφορετική νοηματοδότηση των σχέσεων της ιδεολογίας με την επιστήμη. Ο νοητικός ορίζοντας χαράσσεται από το δίπολο εξουσία/αντίσταση-στην-εξουσία. Ο αντι-εξουσιαστικός λόγος περιβάλλεται έτσι με κριτική εγκυρότητα διαφοροποιούμενος από τα κυρίαρχα νοητικά σχήματα σκέψης. Είτε πρόκειται για κυριαρχούμενη ιδεολογία, είτε πρόκειται για επισημονική κριτική, η προηγούμενη προσέγγιση της ιδεολογίας, σε συμφωνία με τη μαρξική κριτική των ιδεολογιών, προτρέπει σε μια συγκρότηση της σκέψης ως αντι-εξουσιαστικής σκέψης. Ως άμεση συνέπεια, η κριτική των ιδεολογιών συνιστά εκείνη τη μορφή σκέψης που οροθετεί τις σχέσεις με την πραγματικότητα.

Η διαφοροποίηση των προσεγγίσεων αυτών έχει ένα μεγάλο ειδικό βάρος ως προς την ερμηνευτική σημασία που αποκτά η έννοια της «ιδεολογίας» στο πλαίσιο της κοινωνικής θεωρίας. Στην περίπτωση της θεωρητικής τεμηρίωσης με αφετηρία την ανταγωνιστική σχέση ιδεολογίας και επιστήμης διακρίνονται δύο αντιτιθέμενοι τρόποι σκέψης. Αυτοί αντικρούονται σημείο προς σημείο, με τρόπο ώστε η μεν γνώση να αποκτά ένα αυστηρό θετικιστικό περιεχόμενο – από τη στιγμή που ταυτίζεται με την επιστήμη – η δε ιδεολογία να είναι το ακριβώς αντίθετο της γνώσης – να μην περιλαμβάνει, δηλαδή, γνωστικά στοιχεία για την πραγματικότητα. Στη λογική αυτή αντιπαράκειται κατ' ουσίαν

56. Οι διάφοροι τύποι σχέσεων ιδεολογίας και εξουσίας αναλύονται στο P. Ansart, 1977, *Ideologies, conflits et pouvoir*, Παρίσι, P.U.F., σ. 101-156.

το ιδεολογικό Δέον με το επιστημονικό Πράττειν και, κατά συνέπεια, αποσυναρτάται επιστημολογικά το Δέον από το Πράττειν.

Η ταύτιση της ιδεολογίας με το ψεύδος, με την ψευδή συνείδηση,⁵⁷ ορίζει και έναν τρόπο ένταξης των κοινωνικών υποκειμένων στον κόσμο που παραγνωρίζει μια σειρά ιστορικών εμπειριών ιδιαίτερα σημαντικών για την κατανόηση και την ερμηνεία της νεωτερικότητας. Η ιδεολογία κινείται στην ίδια πνευματική παράδοση με τον Διαφωτισμό επιφέροντας έτσι τομή στον ιστορικό χρόνο που θεωρείται καθοριστική ως προς τη δυνατότητα του κοινωνικού υποκειμένου να μεταβάλλει προσχεδιασμένα τον κόσμο. Η ιδεολογία και η επιστήμη συνυπάρχουν στον ίδιο πνευματικό ορίζοντα γιατί, ακριβώς, διαμορφώνονται μέσα σ' αυτό το κοινό ρεύμα σκέψης. Όπως και η επιστήμη, στη νεωτερικότητα, η ιδεολογία δεν επικαλείται, σε καμιά περίπτωση, ένα εξωκοσμικό γνωστικό θεμέλιο για την ερμηνεία του κόσμου ούτε νοηματοδοτεί την κοινωνική πράξη με μεταφυσικά επιχειρήματα. Ωστόσο, η απόλυτη διάκριση ιδεολογίας και επιστήμης παραγνωρίζει αυτήν ακριβώς τη συγκεκριμένη συνάφεια, το γεγονός, δηλαδή, ότι η ιδεολογία συνιστά πραγματική γνώση του κόσμου⁵⁸ που μάλιστα έχει ανάλογο τρόπο προσέγγισης με την επιστήμη. Η ιδεολογία οικειοποιείται το συμβολικό της παρελθόν (μύθος, θρησκεία) και το αρθρώνει επιλεκτικά κατά τη διαδικασία οικειώσης του υποκειμένου με το κοινωνικό πράττειν. Ωστόσο, η ενσωμάτωση του συμβολικού παρελθόντος δεν αφορά το περιεχόμενο των μυθικών ή θρησκευτικών αποφάνσεων αλλά τη μορφή με την οποία κατασκευάζονται οι ιδεολογικές νοηματοδοτήσεις. Επί παραδείγματι, η ιδεολογία δεν επικαλείται ποτέ την ηρωϊκή καταγωγή της, αλλά προσλαμβάνει μια αφηγηματική μορφή για να εξάρει τους ήρωες των αγώνων του παρελθόντος και ενδεχομένως για να τους αποκαθλώσει από το μυθικό βάθος τους. Η μεταβολή αυτή στην ιδεολογική χρήση του μύθου του ήρωα δεν μεταβάλλει και τα θεμέλια της ιδεολογίας. Αντίθετα, ο μύθος, εάν αλλάξει ο ήρωας, μετατρέπεται σε άλλο μύθο. Αυτό συμ-

57. Χαρακτηριστική είναι η θέση του Ζ. Γκαμπέλ που χρησιμοποιεί, ωστόσο, τον όρο με μια ευρύτερη έννοια, ορίζοντας την ιδεολογία ως «μορφή ψευδούς συνείδησης». Διατηρώντας τη διάκριση αλήθεια/ψεύδος, θεωρεί ως χαρακτηριστικό στοιχείο της ιδεολογίας την τάση «να ανθίσταται στις μεταβολές». Ο ορισμός αυτός, αν και επισημαίνει την «ανιστορικότητα» (anhistorisme) της ιδεολογίας, κατασκευάζει έμμεσα την ερμηνεία της μέσα από τη σχέση «γνώσης» και «κοινωνικής μεταβολής». Παραγνωρίζει, έτσι, την καθοριστική παράμετρο που ορίζεται από τη σχέση «εξουσίας» και «κοινωνικής μεταβολής». J. Gabel, 1974, *Ideologies*, Παρίσι, Anthropos, σ. 38.

58. Βλ. P. Ansart, 1974, *Les ideologies politiques*, Παρίσι, P.U.F., σ. 41.

βαίνει διότι η ιδεολογική σκέψη, όπως και η επιστήμη, είναι μια εν ενεργεία σκέψη και, κατά συνέπεια, σε αντίθεση με μια μονοσήμαντη ανάλυση που τη θεωρεί δογματική σκέψη, μεταβάλλεται καθώς μεταβάλλει την κοινωνική πράξη. Οι αναλογίες μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης δεν εξαντλούνται, όμως, στις προηγούμενες επισημάνσεις.

Η ιδεολογία, όπως και η επιστήμη, δεν δομείται ως νοηματοδοτικό σύνολο με τρόπο που να εκφράζει αυθαίρετες ερμηνείες της πραγματικότητας. Η ιδεολογία είναι νοηματική κατασκευή που εδράζεται στην εννοιολογική σκέψη και όχι στην εμπειρική παρατήρηση διαφέρει δε από μια ιδεαλιστική ή μεταφυσική σκέψη διότι διαθέτει τρόπους εφαρμογής της. Η προπαγάνδα, εάν ειδωθεί από αυτή την οπτική γωνία,⁵⁹ αποτελεί μια τεχνική εφαρμογής της ιδεολογίας που αναλογεί σε πολλά σημεία στις τεχνικές εφαρμογής των κοινωνικών επιστημών. Αλλά και στο πεδίο των προσαρμογών, ιδεολογία και επιστήμη δεν διακρίνονται θεμελιωδώς, γιατί η ιδεολογία δεν υπάρχει παρά ως ιδεολογική σύγκρουση. Ελέγχεται, δηλαδή, η εγκυρότητά της και η αξιοπιστία της από την ή τις αντίπαλες ιδεολογικές κατασκευές ως προς την ικανότητά της να απορροφά εντάσεις από τις αντιφάσεις που παράγει η εμπειρία. Γι' αυτό, εξάλλου, μια θρησκευτική ιδεολογία δεν μπορεί να αρθρωθεί αποτελεσματικά στη νεωτερικότητα.⁶⁰ Μια θρησκευτική ιδεολογία δεν θα

59. Συνήθως, η προπαγάνδα αντιμετωπίζεται ως αυτόνομος χώρος του λόγου, ως εξάρτητο συμβολικό σύστημα που επικοινωνεί με τα υπόλοιπα συστήματα. Γίνεται γενικά αποδεκτό ότι η ιδεολογία και η προπαγάνδα διατηρούν εκλεκτικές σχέσεις χωρίς να τονίζεται πάντα ο καθοριστικός ρόλος της ιδεολογίας. Βλ. J. Ellul, 1962, *Propagandes*, Παρίσι, Armand Colin, σ. 133-134, που θεωρεί ότι η ιδεολογία είναι «παθητική» και η προπαγάνδα την «χρησιμοποεί». Επίσης, βλ. G. Jowett, V. O'Donnell, 1992 (2η έκδοση), *Propaganda and Persuasion*, Λονδίνο, Sage Publications, σσ. 1-2, 213-214, που την θεωρούν ως «τροφοδότη» της ιδεολογίας. Ωστόσο, οι προσεγγίσεις αυτές αδυνατούν να κατανοήσουν ότι η προπαγάνδα δεν μπορεί να είναι αποτελεσματική ή, καλύτερα, δεν υπάρχει εκτός των νοητικών συστημάτων (εν προκειμένω της ιδεολογίας) που της ορίζουν μορφή και περιεχόμενο.

60. Αρχετοί στοχαστές, εκκινώντας κατ' ουσίαν από τη διάκριση του Ντυρκέμ μεταξύ ιερού και κοσμικού, επιχειρούν να ερμηνεύσουν την ιδεολογία αναλογικά με τη θρησκεία. Θεωρούν ότι το απαράβαστο του ιερού υπάρχει και στις ιδεολογίες. Βλ. Ed. Sills, 1972, *The Intellectuals and other Essays*, Σικάγο, The University of Chicago Press. Επίσης, Ol. Reboul, 1980, *Langage et idéologie*, Παρίσι, P.U.F.. Ωστόσο, το να εντοπίσει κανείς την καταγωγή των ιδεολογιών από την ιουδαϊκή χριστιανική ή άλλες θρησκευτικές κουλτούρες (Sills, σ. 55) διαφέρει από το να καταστήσει την έννοια του «ιερού» κεντρική ερμηνευτική κατηγορία για την ιδεολογία (Reboul, σ. 30-31). Όπως τονίζει ο Al. Gouldner, η αναλογία αυτή έχει τα ερμηνευτικά της όρια στο γεγονός ότι η «ιδεολογία αυτο-θεμελιώνεται στη γνώση του ανθρώπου», ενώ η θρησκεία επικαλείται το υπερβατικό. *The Dialectic of Ideology and Technology*, Νέα Υόρκη, Seabury, 1976, σ. 26.

ήταν αξιόπιστη επειδή θα έπρεπε να παρακολουθήσει την κοινωνική εμπειρία και να μεταλλάξει τη δομή των ιδεολογικών συντεταγμένων της. Κατά συνέπεια, εάν η ιδεολογία ορισθεί σε απόλυτη αντιπαράθεση προς την επιστήμη, μεθοδεύεται η συστηματική παραγνώριση των προηγούμενων αναλογιών και η θεωρητική σκέψη οδηγείται στο αντίθετο από το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα: Να μην καταστούν σαφείς οι διαφοροποιήσεις που υπάρχουν μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης.⁶¹

Αντιθέτως, ένας ορισμός της ιδεολογίας που να αναφέρεται στη διαπλοκή της με τις σχέσεις εξουσίας, ενώ επιτρέπει να διαφανούν οι αναλογίες ιδεολογίας/γνωστικών συστημάτων, θέτει ταυτοχρόνως τους όρους για τη διαφοροποίησή της από την επιστήμη. Αφήνει το περιθώριο, κατ' αρχάς, να αναδειχθεί ο θετικισμός ως ουτοπία: ότι, δηλαδή, δεν υπάρχει «ουδέτερη κοινωνική επιστήμη» η οποία να συγκροτείται ως σκέψη και εφαρμογή εκτός του πεδίου των κοινωνικών συγκρούσεων για τον ορισμό του νοήματος που διαθέτει κάθε συλλογικότητα. Η προϋπόθεση του θετικισμού ότι μπορεί να υπάρξει μια επιστημονική κοινότητα ως μαύρο κουτί, κλεισμένο ερμητικά απέναντι στο διάλογο με τα ιδεολογικά ρεύματα μιας εποχής, συνιστά μια ουτοπική πρόταση η οποία αναιρεί την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης του κοινωνικού δεσμού. Έτσι, η παραγνώριση των σχέσεων επιστήμης και εξουσίας δεν ορίζεται ως επί πλέον άγνοια, αλλά ως επικίνδυνη συγκάλυψη. Οι σχέσεις ιδεολογίας και επιστήμης ορίζουν κατ' ουσίαν τα όρια της αντικειμενικότητας των κοινωνικών επιστημών. Έτσι, προσδιορίζεται ένα σημαντικό στοιχείο που δεν αφορά απλώς τη διάκριση ιδεολογίας και επιστήμης, αλλά, με ριζικό τρόπο, το ίδιο το θεμέλιο της δυνατότητας ύπαρξης κριτικής σκέψης. Η κοινωνική θεωρία, ως στοχασμός και ερμηνευτικός αναστοχασμός της κοινωνικής πράξης, δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά ως κριτική των ιδεολογιών. Η διαλεκτική που συνέχει την κοινωνική θεωρία δεν είναι εκείνη που τη συνδέει με το (ιδεολογικό) παρελθόν της, αλλά, ως εν ενεργεία σκέψη, τη συνδέει με την ιδεολογική νοηματοδό-

61. Ο στοχασμός του Αλτουσέρ για την ιδεολογία είναι ενδεικτικός για την κατεύθυνση της σκέψης αυτής. Την απόλυτη διάκριση ιδεολογίας και επιστήμης που υπάρχει στο πρώτο έργο του διαδέχεται η αμφισβησία που χαρακτηρίζει το ύστερο έργο του ως προς τη συγκεκριμένη σχέση. Βλ. S. Nair, 1983, «L' idéologie et la science», στο G. Duprat (επιμ.), *Analyse de l' idéologie*, Παρίσι, Galilée, 2ος τόμ., σ. 47-48. Θεωρούμε ότι οι θέσεις του, επειδή ακριβώς επικεντρώνονται στη διάκριση, υποβαθμίζουν τις κοινές ιστορικά ριζες ιδεολογίας και επιστήμης και ορίζουν, έτσι, μια α-χρονική αντίληψη για την ιδεολογία. Για την επιμονή του Αλτουσέρ να αποσυνδέσει το μαρξισμό ως επιστήμη από την ιδεολογία, βλ. Κ. Δοξιάδης, 1992, *Ιδεολογία και εξουσία*, Αθήνα, Πλέθρον, σ. 95.

τηση. Απλούστερα, με τον ίδιο τρόπο που δεν υπάρχει ιδεολογία χωρίς επιστήμη, δεν υπάρχει και επιστήμη χωρίς ιδεολογία.

Ο ορισμός της ιδεολογίας ως νομιμοποίησης της εξουσίας ενέχει και το θεωρητικό πλεονέκτημα ότι θέτει ως πρόβλημα μια διάσταση που συγκαλύπτεται από τον ορισμό της ως έννοιας «αντίθετης προς την επιστήμη». Ότι, δηλαδή, η μορφή του κοινωνικού δεσμού που επικαλείται η ιδεολογία ως σημαντική καθώς και η έκφραση της σχέσης των κοινωνικών τάξεων με την πολιτική εξουσία αποτελούν διακύβευμα.

Εν προκειμένω, διαφαίνεται ότι η ιδεολογία συγκροτεί ερμηνείες των κοινωνικών σχέσεων και τις συνδέει με την «ορθή» άσκηση της εξουσίας, αλλά με τέτοιον τρόπο που οι ιδεολογικές αποφάνσεις να λειτουργούν στο πλαίσιο μιας εργαλειακής ορθολογικότητας. Το ζητούμενο για την ιδεολογία είναι ο τρόπος με τον οποίον η γνωστική διαδικασία, που αναπτύσσει, θα χρησιμεύσει ως «εργαλείο» στήριξης του φορέα της, ως μέσο για την αναπαραγωγή των κοινωνικών όρων διεύρυνσης του χώρου εξουσίας που κατέχει. Η εν λόγω εργαλειακή χρήση της ερμηνείας του κοινωνικού δεσμού συμπεριλαμβάνει και ενσωματώνει την παράδοση. Από την άποψη αυτή, το παρελθόν (ως παράδοση) και το παρόν (ως ενεργητική συμμετοχή στη διαμόρφωση του κοινωνικού δεσμού) εντάσσονται ομοιοτρόπως στον «ιδεολογικό ερμηνευτικό κύκλο».

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να διευρύνουμε την ανωτέρω προβληματική αναφερόμενοι στη συμβολή του Γκάνταμερ. Έτσι, θα καταδειχθούν σαφέστερα οι διαδικασίες νομιμοποίησης της εξουσίας και η διάσταση μιας ερμηνευτικής κοινωνικής θεωρίας από την ιδεολογία. Σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, το κοινωνικο-ιστορικό συγκροτείται ερμηνευτικά με βάση αυτό που ονομάζει *συγχώνευση των οριζόντων*.⁶² Βεβαίως και η ιδεολογία προβαίνει στη λογική συγχώνευσης των οριζόντων αλλά με τρόπο διαφορετικό. Η ιδεολογική ερμηνεία έχει χαρακτήρα, καθαρά, παιδαγωγικό και δικανικό: Η κυριαρχία του παρόντος για την κατανόηση του κοινωνικο-ιστορικού είναι απόλυτη.⁶³ Για το λόγο αυτόν, η κατανόηση και ερμηνεία του παρελθόντος δεν έχουν ενιαίο χαρακτήρα. Η ιστορική διάσταση ερμηνεύεται τότε ως ενιαίος χωρο-χρόνος παραγωγής ενός νοήματος, που οδηγεί αναγκαστικά στη

62. Βλ. H.-G. Gadamer, 1996 (πλήρης έκδοση), *Vérité et Méthode*, Παρίσι, Seuil, σ. 328 κ.ετ..

63. Στην κατεύθυνση αυτή, είναι χαρακτηριστική η χρήση του έργου του Κοραή από τα διάφορα αλληλοσυγκρουόμενα ιδεολογικά ρεύματα του 20ού αιώνα. Βλ. Φ. Ηλιού, 1989, *Ιδεολογικές χρήσεις του Κοραϊσμού στον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Ο Πολίτης, ιδιαίτερα σ. 80.

συγχρονική τάξη πραγμάτων, και τότε ως αποσπασματικός και συμβαντολογικός χωρο-χρόνος, που δεν έχει κανένα συνεκτικό νοηματικό κρικό με το παρόν. Η επιλεκτική λογική που συνέχει την ιδεολογική ερμηνεία της ιστορικής παράδοσης υπακούει στους πολιτικούς στόχους της εκμάθησης και κινητοποίησης των κοινωνικών υποκειμένων, γιατί, κατ' ουσίαν, η προσχεδιασμένη κατασκευή του μέλλοντος είναι οδηγός για την ιδεολογική ερμηνεία. Κατά συνέπεια, η ιδεολογία συγχωνεύει τους χωρο-χρονικούς ορίζοντες με τρόπο που να αποφεύγει τον ακριβή προσδιορισμό του αμφίσημου και προβληματικού χαρακτήρα της πραγματικότητας. Για το λόγο αυτόν, αναιρεί τη δυνατότητα να τεθούν ερωτήματα που θα διάνοιγαν προοπτικές καθοδήγησης της σκέψης προς μια διαλεκτική σχέση του κοινωνικού δεσμού με την ιστορική του παράδοση.⁶⁴ Το χάσμα αυτό επιτείνει την αδυναμία της ιδεολογίας να κατανοήσει και την ίδια τη συγκρότηση του κοινωνικού δεσμού, εφ' όσον η ιδεολογία, ως αμάλγαμα νοητικών κατασκευών,⁶⁵ ενδιαφέρεται κυρίως για την κατασκευή του μέλλοντος.

Έτσι, η συνεχής προσπάθεια για διάχυση της κοινωνικής πρακτικής προς ένα αρμονικό ουτοπικό μέλλον παραμένει χαρακτηριστικό της ιδεολογίας. Με τον τρόπο αυτόν, η ουτοπική κατασκευή μιας αρμονικής κοινωνικής συμβίωσης αναδεικνύεται σε θεμελιώδη (και μοναδική) αξία της ιδεολογίας,⁶⁶ αφού της προσδίδει δυναμικό χαρακτήρα σε ό,τι αφορά τη ρύθμιση της κοινωνικής πράξης.⁶⁷ Η ιδεολογική νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης δομείται μέσα από μια ιδιόμορφη συγχώνευση των χρονικών οριζόντων, από έναν εγκλωβισμό του χρόνου που ορίζει συνεκτικά την άρθρωση συμβολικών μορφών, οι οποίες, στις κοινότητες που δεν ανήκουν στη νεωτερικότητα, διατηρούν τον αυτόνομο χαρακτήρα τους. Ούτε ο μύθος, ούτε η θρησκεία και, κυρίως, ούτε η ουτοπία συνιστούν στη νεω-

64. Βλ. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, ό.π., σ. 398.

65. «Bricolage» είναι λέξη που χρησιμοποιούν οι Μπουρικό και Μπον, ακολουθώντας, στο σημείο αυτό, τη σκέψη του Λέβι-Στρως. Ο Μπον επισημαίνει: «Είναι ίδιον της ιδεολογίας να αφθρώνει στοιχεία που δεν προορίζονταν a priori να συνυπάρχουν». Βλ. F. Bon, «Langage et Politique», 1985, στο *Traité de Science Politique*, 3ος τόμ.- L' action politique, Παρίσι, P.U.F., σ. 567. F. Bourricaud, 1980, *Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Παρίσι, P.U.F., σ. 25-36.

66. Βλ. F. Bon, «Langage et Politique», ό.π., σ. 568. Ο συγγραφέας τονίζει ότι οι ιδεολογίες δεν δημιουργούν αξίες και ότι αναγκάζονται να τις «δανειστούν» από άλλα «ιδεοσυστήματα».

67. Βλ. Br. Baczko, 1984, *Les imaginaires sociaux*, Παρίσι, Payot, σσ. 135, 137. Βλ., επίσης, Al. Touraine, 1978, *La voix et le regard*, Παρίσι, Seuil, σ. 129-130.

τερικότητα αυτοπροσδιοριζόμενες νοηματοδοτήσεις του κόσμου. Αποτελούν αναγκαία παραρτήματα ή, καλύτερα, συγκροτητικά στοιχεία της ίδιας της ιδεολογίας. Με την έννοια αυτή, η τάση να απορροφηθεί το σύνολο των νοηματοδοτήσεων της κοινωνικής πράξης προσιδιάζει κατ' αποκλειστικότητα στην ιδεολογία.

Στη νεωτερικότητα, η νομιμοποίηση της εξουσίας θεμελιώνεται στην κοινωνική θεωρία με βάση την παραδοχή ότι η ιδεολογία και η εργαλειακή ορθολογικότητα κατ' ουσίαν ταυτίζονται. Εάν η ιδεολογική ερμηνεία και η νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης συνιστούν κυρίαρχο τρόπο σκέψης στη νεωτερικότητα, αυτό συμβαίνει διότι, όπως τονίζει ο Χάμπερμας, «οι εύθραυστες νομιμοποιήσεις υποκαθίστανται από καινούργιες οι οποίες πηγάζουν από την κριτική των δογματικών παραδοσιακών ερμηνειών του κόσμου και διεκδικούν έτσι μια ορισμένη επιστημονικότητα. Επειδή, ωστόσο, διατηρούν τις νομιμοποιητικές λειτουργίες, συγκαλύπτουν τις πραγματικές σχέσεις εξουσίας και τις κρατούν μακριά από την ανάλυση και την κοινή συνείδηση. Δημιουργούνται έτσι, για πρώτη φορά, *ιδεολογίες* με τη στενή έννοια: Αυτές υποκαθιστούν τις παραδοσιακές νομιμοποιήσεις της εξουσίας, εμφανιζόμενες με τις απαιτήσεις της σύγχρονης επιστήμης και δικαιολογούμενες από μια κριτική των ιδεολογιών. Μ' αυτήν ακριβώς την έννοια δεν υπάρχουν προ-αστικές "ιδεολογίες"». ⁶⁸

Ωστόσο, η ιδεολογία δεν προβαίνει απλώς στην αντικατάσταση του παραδοσιακού τρόπου νομιμοποίησης της εξουσίας από τον ορθολογικό. Θα πρέπει, όμως, να επισημάνει κανείς εδώ ότι η συγχώνευση προγενέστερων διαφορετικών νοηματοδοτήσεων (που, στις θεωρίες της νεωτερικότητας, αποδίδονται με τον όρο «παράδοση») συνεπιφέρει και την παραγνώριση της ιδεολογικής ταυτότητας. Ο μύθος, η μαγεία, η θρησκεία καθώς και η ουτοπία συνυπάρχουν παράλληλα και πιστοποιούν ότι η «παραδοσιακή νοηματοδότηση» του κόσμου δεν είναι ούτε τόσο ενιαία, όπως συχνά την προδικάζει η έννοια της παράδοσης στη συγκεκριμένη ολοποιητική χρήση, ούτε τόσο διαφορετική, δηλαδή ανορθολογική, σε σχέση με την ιδεολογία. ⁶⁹ Θα ήταν σφάλμα να προχωρήσουμε σε συγκρίσεις ανά ζεύγη για να ορίσουμε την έννοια της ιδεολογίας (ιδεολογία-θρησκεία, ιδεολογία-μύθος, ιδεολογία-μαγεία). Εάν

68. Βλ. J. Habermas, *Κείμενα γνωσθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα, Πλέθρον, 1990 (μετάφραση Οικονόμου), σ. 142.

69. Όπως ήδη σημειώσαμε, ο Ντυρκέμ υπερασπίζεται τη συγκεκριμένη θέση. Βλ. υποσημείωση 11 του παρόντος κειμένου.

υπάρχει δυνατότητα συγκριτικού αναστοχασμού, θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα με άλλη μορφή και με άλλο περιεχόμενο: Στη νεωτερικότητα, οι διαφορετικές νοηματοδοτήσεις της παράδοσης ανασυγκροτούνται και μετατρέπονται με δυναμικό αλλά και πλαστικό τρόπο σε ιδεολογία.⁷⁰ Σε κοινωνίες που δεν ανήκουν στη νεωτερικότητα η συγχώνευση των οριζόντων επιτελείται κατά μία εντελώς διαφορετική μορφή. Έτσι, διαφορετικές συμβολικές μορφές μπορούν να συνυπάρχουν, χωρίς μείζονες εντάσεις, στη νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης. Ο μύθος και η μαγεία, για παράδειγμα, συγκροτούν νοηματοδοτήσεις που δεν αναφέρονται στο μέλλον των παραδοσιακών κοινοτήτων. Μόνο η θρησκεία, παραπέμποντας στο επέκεινα, μπορεί να αξιώσει την ενόραση του μέλλοντος. Άλλωστε, δεν είναι προτέρημα της νεωτερικότητας η προσπάθεια ελέγχου του χρόνου τόσο σε συλλογικό όσο και σε ατομικό επίπεδο. Αν και σχηματική, η προηγούμενη αναφορά παραπέμπει στο να κατανοήσουμε ότι οι κοινωνίες που δεν ανήκουν στη νεωτερικότητα συγκροτούν για μεγάλη χρονική διάρκεια μια σαφώς διακριτή νοηματοδότηση του χρόνου, και έτσι η συνοχή του κοινωνικού δεσμού επέρχεται μέσα από διαφορετικές αντιλήψεις για το χρόνο. Τέτοιες διαφορές εντοπίζει κανείς μελετώντας τη λειτουργία του μύθου ή της μαγείας. Αυτό είναι που καταργεί η νεωτερικότητα διά μέσου της ιδεολογίας. Ωστόσο, όπως ήδη τονίσαμε, η ιδεολογική συγχώνευση των οριζόντων δεν πρέπει να κατανοηθεί ως αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα του κοινωνικού δεσμού, αλλά ως δυνατότητα που η νεωτερικότητα διανοίγει στην ιδεολογία.

[VI]

Εάν η έννοια της «ιδεολογίας» συνδέθηκε άμεσα με τη μαρξική κριτική των ιδεολογιών, η έννοια της «κουλτούρας» δημιουργεί μια προβληματική που θεμελιώνεται στην παράδοση της κοινωνικής ανθρωπολογίας⁷¹ και στη βεμπεριανή θεωρία της κοινωνικής δράσης. Για την κοινωνική θεωρία, τα ζητήματα που προκύπτουν από την έννοια της «κουλτούρας» τίθενται διαφορετικά από εκείνα που εγείρει η πραγματέυση της ιδεολογίας. Και αυτό, επειδή τόσο η κοινωνική ανθρωπολο-

70. Βλ. Π. Λέκκας, 1992, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική Κοινωνιολογία*, Αθήνα, ΕΜΝΕ-Μνήμων, σ. 61.

71. Η παράδοση αυτή επηρεάστηκε σημαντικά από τις μελέτες του Ντυρκέμ για τη θρησκεία. Βλ. Α. Κούπερ, 1994, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι*, Αθήνα, Καστανιώτης, σ. 39.

γία, όσο και η βεμπεριανή παράδοση ορίζουν την κουλτούρα ως έννοια βάσης για τη μελέτη της κοινωνίας, του νοήματος και του συμβολικού.

Χρειάζεται, κατ' αρχάς, να διευκρινισθεί ότι η ταύτιση κοινωνίας και κουλτούρας που επιχειρείται από την ανθρωπολογική παράδοση διακόπτεται από τη βεμπεριανή θεώρηση της κοινωνικής δράσης. Στη μετα-βεμπεριανή κοινωνική θεωρία η ταυτολογική χρήση της έννοιας παύει ουσιαστικά να έχει κυρίαρχο ρόλο. Όπως τονίσαμε, η βεμπεριανή προσέγγιση, που διαχωρίζει την κοινωνική δράση από τη νοηματοδότησή της, επιφέρει δραστική διαφοροποίηση ακόμη και για τις ύστερες ανθρωπολογικές έρευνες· γεγονός που συχνά παραγνωρίζεται από την πολιτισμική προσέγγιση.⁷²

Η τοποθέτηση της έννοιας της «κουλτούρας» στη συμβολική διάσταση της κοινωνικής δράσης διανοίγει για την κοινωνική θεωρία μια ιδιαίτερα σημαντική συζήτηση για τις σχέσεις ιδεολογίας και κουλτούρας. Πράγματι, ανεξάρτητα από τους διαφορετικούς επιστημολογικούς και θεωρητικούς προσανατολισμούς, η έννοια της «κουλτούρας», υπό το βάρος της βεμπεριανής παράδοσης, θεωρείται ως έννοια γένους στην οποία περιλαμβάνεται η ιδεολογία ως επί μέρους έννοια, ως έννοια είδους. Εν προκειμένω, αυτή η θεωρητική επιλογή συνάδει με τη βεμπεριανή πρόσκληση να στοχαστούμε τη νεωτερικότητα ως κυριαρχούμενη από την εργαλειακή ορθολογικότητα. Κατά συνέπεια, η ιδεολογία, θεωρούμενη ως κοινωνική σκέψη που εντάσσεται στην ορθολογική γνώση του κόσμου, αντιπαράθεται στην κουλτούρα που, με τη σειρά της, ορίζεται κατ' ουσίαν ως εμπειρική και βιωματική γνώση, δηλαδή ως αναγκαίο και πρωτογενές θεμέλιο επί του οποίου επικάθεται οποιαδήποτε μορφή ορθολογικής σκέψης.⁷³ Μ' αυτόν τον τρόπο, η έννοια της «κουλτούρας»,

72. Για παράδειγμα ο Τόμσον, έχοντας κατά νου μια σαφή διαίρεση των κοινωνικών επιστημών, αντιμετωπίζει ως ενιαία την ανθρωπολογική προσέγγιση. Για τούτο, αγνοώντας τη βεμπεριανή παράδοση, θεωρεί ότι ο Γκιρτζ επιφέρει τη σημαντική τομή στην προσέγγιση της κουλτούρας. Βλ. J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, ό.π., σ. 127-135. Συνήθως, ο Γκιρτζ θεωρείται ο δημιουργός της σημειωτικής προσέγγισης της κουλτούρας η οποία, κατ' ουσίαν, κινείται στον οριζοντα της βεμπεριανής σκέψης. Βλ. B. Badie, 1983, *Culture et Politique*, Παρίσι, Economica, σ. 16-18.

73. Ακόμα και όταν μεταφέρεται σε άλλα υποδείγματα από το μεθοδολογικό ατομικισμό, η αντίληψη αυτή παραγνωρίζει συχνά ότι: «η λογική μορφή ισχύει για κάθε πράξη της σκέψης». Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, 1993, *Ο Μ. Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα, Κένταυρος, σ. 32.

ως γενική νοηματοδότηση του κόσμου,⁷⁴ ταυτίζεται με εκείνο που οι γλωσσολόγοι ονόμασαν «φυσική γλώσσα» και οι κοινωνιολόγοι «κοινή αίσθηση». Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η πολιτισμική προσέγγιση, με βάση τη συγκεκριμένη νοηματοδότηση, δεν επιφέρει καμιά θεωρητική καινοτομία σε σχέση με τις βεμπεριανές θέσεις για την κουλτούρα.⁷⁵

Πράγματι, οι θεωρητικοί στοχαστές της κουλτούρας προσδιορίζουν το περιεχόμενο της έννοιας συστοίχως με το νόημα που της αποδίδει ο Μ. Βέμπερ. Τόσο ο Τ. Πάρσονς στο *Κοινωνικό Σύστημα*, όσο και οι Ζ. Μπάουμαν και Ρ. Ουίλλιαμς θεωρούν την κουλτούρα ως νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης στο σύνολό της, καθιστώντας την, έτσι, θεμέλιο τόσο του κοινωνικού δεσμού όσο και της μεταβολής του.⁷⁶ Ωστόσο, μ' αυτόν τον τρόπο προκύπτουν ιδιαίτερα σημαντικά θεωρητικά προβλήματα που άπτονται και της ίδιας της βεμπεριανής παράδοσης.⁷⁷

Η κουλτούρα δεν μπορεί να νοηματοδοτείται *ταυτοχρόνως* ως νοηματικό θεμέλιο της πράξης και ως μέσον για τη δυνατότητα ύπαρξης της πράξης. Χρειάζεται, δηλαδή, να διασαφιστεί το περιεχόμενο της έννοιας προς μία από τις δύο θεωρητικές επιλογές. Διότι, εν προκειμένω, το νόημα ταυτίζεται με το Συμβολικό. Η βασική ένσταση που μπορεί να

74. Η σκέψη του Έντ. Σάιτ, επειδή ακριβώς είναι μεταφορική, είναι και ενδεικτική για τις αντιλήψεις που συνθέτουν την έννοια της «κουλτούρας»: «[...] η κουλτούρα είναι ένα είδος θεάτρου, όπου ποικίλα πολιτικά και ιδεολογικά ζητήματα αλληλοσυγκρούονται. Η κουλτούρα, όχι μόνο δεν είναι ένα γαλήνιο βασίλειο απολλώνιας ευγένειας, αλλά μπορεί και να γίνει ένα πεδίο μάχης, όπου τα διάφορα ζητήματα εκτίθενται στο φως της ημέρας και αλληλοσυγκρούονται». Βλ. Ed. Said, 1996, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, Αθήνα, Νεφέλη, σ. 11.

75. Ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι ο Βέμπερ δεν υπερασπίστηκε ποτέ συστηματικά μια θεωρία για την κουλτούρα. Βλ. J. Habermas, 1987, *Théorie de l' agir communicationnell*, Παρίσι, Fayard, 1ος τόμ., σ. 174-175. Αντίθετα, ο Σρέντερ θεωρεί ότι η έννοια της «κουλτούρας» αποδίδει τον ακριβή προσανατολισμό της βεμπεριανής σκέψης. Βλ. R. Schroeder, *Max Weber and the Sociology of culture*, ό.π., σ. 6-7.

76. Είναι ενδεικτικό ότι και οι τρεις συγγραφείς, ενώ θεμελιώνουν διαφορετικά την προβληματική τους, συγκλίνουν στο γεγονός ότι η κουλτούρα σηματοδοτεί την καθόλου κοινωνική πράξη. Βλ. T. Parsons, 1979 (7η έκδοση), *The Social System*, Λονδίνο, Routledge & Kegan, σσ. 12-13, 325. Z. Bauman, 1994, *Ο πολιτισμός ως πράξη*, Αθήνα, Πατάκης, σ. 155-158. R. Williams, 1994, *Κουλτούρα και Ιστορία*, Αθήνα, Γνώση, σσ. 72, 78.

77. Ο Χάμπερμας, ασκώντας κριτική στον Βέμπερ, επισημαίνει το θεμελιώδες θεωρητικό πρόβλημα της προσέγγισης: «Ο Βέμπερ δεν έχει μια θεωρία της νοηματοδότησης αλλά μια προθετική θεωρία της συνείδησης», J. Habermas, *Théorie de l' agir communicationnell*, ό.π., 1ος τόμ., σ. 289.

προβάλλει κανείς στη θεωρητική ταύτιση νόηματος και Συμβολικού είναι ότι αδυνατεί να ερμηνεύσει – για να δανειστούμε μια έννοια του Ν. Ελίας – την εξέλιξη του Πολιτισμού.⁷⁸ Το Συμβολικό είναι ένα medium, γλωσσικής ή μη υφής, το οποίο καθιστά δυνατή τη νοηματοδότηση.⁷⁹ Το Συμβολικό δεν μπορεί να ταυτίζεται με το νόημα αλλά δεν είναι και «ουδέτερο» νοηματικά, «ουδέτερο» ως προς το νόημα. Δεν σημαίνει, δηλαδή, ότι αποκτά την «ουδετερότητα» ενός μη νοηματοδοτούμενου γλωσσικού κώδικα. Το Συμβολικό μπορεί να υπάρχει ως «προϋπόθεση του μηδενός» παρά μόνο συμπτωματικά, εάν αποδεχθούμε το στιγμιαίο «κενό» που δημιουργείται, κατ' εξοχήν, στις επαναστατικές κρίσεις. Ωστόσο, εάν το Συμβολικό νοηματοδοτείται, τούτο συμβαίνει επειδή δεν έχει «δικό» του, οντολογικά, νόημα. Η νοηματοδότηση του Συμβολικού και, κατ' επέκταση, η συμβολική επιβολή δεν μπορεί παρά να έχει πολιτισμικές και ιδεολογικές (μυθικές, θρησκευτικές) ρίζες. Προσλαμβάνει, δηλαδή, τη μορφή της πολιτισμικής κυριαρχίας ή/και της ιδεολογικής νομιμοποίησης της εξουσίας. Θα επανέλθουμε. Ωστόσο, στο σημείο αυτό χρειάζεται να επισημανθεί ότι το Συμβολικό δεν μπορεί να αποκτά νοηματικό περιεχόμενο το οποίο να προέρχεται κατ' αποκλειστικότητα είτε από την κουλτούρα είτε από την ιδεολογία. Στην περίπτωση αυτή, η έννοια του «Συμβολικού» θα ταυτιζόταν είτε με την κουλτούρα είτε με την ιδεολογία και, εάν τη διατηρούσε κανείς σε χρήση, θα ήταν καθαρά περιγραφική έννοια. Επίσης το Συμβολικό δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως στοιχείο της κουλτούρας ή της ιδεολογίας ή και των δύο. Εν προκειμένω, χάνει το χαρακτήρα του medium και,

78. Αυτή τη γενική διάσταση που παίρνει η έννοια της «κουλτούρας» θα μπορούσε κανείς να αποδώσει με την έννοια του «πολιτισμού». Ο Ν. Ελίας έδειξε ότι η νοηματική σύγχυση ανάμεσα στις έννοιες της «κουλτούρας» και του «πολιτισμού» έχει τις ιστορικές της ρίζες στον 17ο και 18ο αιώνα. Στη Γερμανία, η έννοια της «κουλτούρας» πηγάζει από τους ταξικούς ανταγωνισμούς μεταξύ αριστοκρατίας και μεσαίων αστικών στρωμάτων. Αντίστοιχα, η έννοια του «πολιτισμού» έχει σχέση με την ενδοταξική επικοινωνία της γαλικής κοινωνίας την αντίστοιχη περίοδο και αποκτά, με τη γένεσή της, καθολικό χαρακτήρα που εκφράζει – ανεξάρτητα από τις μετέπειτα «εθνικές νοηματοδοτήσεις» της – τη δυνατότητα βελτίωσης του ανθρώπου. Η επιλογή του Ελίας φαίνεται να συνάδει με τη διατήρηση αυτής της πρώτης παραδοσιακής διαίρεσης στην ανάλυση εξέλιξης του πολιτισμού που επιχειρεί. Βλ. Ν. Ελίας, 1997, *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, Αθήνα, Νεφέλη, σ. 71-135 και ιδιαίτερα 134-135.

79. Βλ. Ν. Δεμερτζής, 1989, *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Παπαζήσης, σ. 90-91.

κυρίως, παραμένει η θεωρητική απορία, το πώς, δηλαδή, συμβαίνει να υπάρχουν πολιτισμικές ή/και ιδεολογικές νοηματοδοτήσεις χωρίς τον συμβολισμό.⁸⁰ Το Συμβολικό είναι, εν τέλει, αυτό που συνδέει την κοινωνική πράξη με τη νοηματοδότησή της, είναι αυτό που καθιστά δυνατή τη νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης.⁸¹ Από οντολογική αρχή μετατρέπεται σε μέσον διά του οποίου μπορεί να νοηθεί η ορθολογικότητα του νόηματος και της κοινωνικής πράξης. Επειδή ακριβώς η ορθολογικότητα δεν εγγράφεται «στα γονίδια του ανθρώπου» αλλά προσκτάται με τη νοηματοδότηση της κοινωνικής πράξης, το Συμβολικό δεν μπορεί να υπάρχει παρά μέσω της σχέσης του με το νόημα και να ερμηνεύεται ως μορφή της κουλτούρας ή της ιδεολογίας (ή της φαντασίας, όπως θα δούμε πιο κάτω).

Τα ερμηνευτικά χάσματα της συγκεκριμένης προσέγγισης γίνονται περισσότερο διακριτά όταν η προσπάθεια κατανόησης στρέφεται στη διερεύνηση του κοινωνικού δεσμού στη νεωτερικότητα. Για το λόγο αυτό και οι πλέον αποτελεσματικές προσεγγίσεις της κουλτούρας ενέταξαν υποχρεωτικά στην προβληματική τους και την έννοια της ιδεολογίας. Κατά κάποιον τρόπο, η ένταξη της έννοιας της ιδεολογίας στην πολιτισμική ανάδυση⁸² είναι το προσφορότερο εγχείρημα να επανεξετασθεί η βεμπεριανή θεώρηση της κουλτούρας.

Στην κατεύθυνση αυτή, η επίδραση της «συστημικής προσέγγισης» έπαιξε σημαντικό ρόλο. Για να αντιμετωπισθεί η «φυσικοποίηση» της κουλτούρας, η ιδεολογία πήρε τη θέση του υποσυστήματος σε σχέση με

80. Βλ. C. Kastoriadis, 1975, *L' institution imaginaire de la société*, Παρίσι, Seuil, σ. 162.

81. Βλ. την ανάλυση του Θ. Λίποβατς που, στηριζόμενος στην ερμηνεία της λακανικής θεωρίας, ορίζει με το ίδιο περιεχόμενο το Συμβολικό. Θ. Λίποβατς-Ν. Δεμερτζής, 1994, *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Αθήνα, Οδυσσέας, σσ. 107-114, 130, υποσημείωση 5. Για τη συμβολή του Λακάν στην κοινωνική θεωρία, ο Α. Wilden γράφει: «Ο Λακάν μας δίδαξε ότι κάθε επιστημονική θεωρία είναι ένα σύνολο μεταφορών, και ότι μερικές φορές μια ανάλυση των μεταφορών αυτών ή η αντικατάστασή τους από άλλες είναι ο μοναδικός τρόπος για να μπούμε στην καρδιά ενός κειμένου. Ο λόγος ολόκληρης της επιστήμης υπάρχει για να αναλυθεί – όπως ένα όνειρο», «Το Συμβολικό, το Φαντασιακό και το Πραγματικό», π. *Εποπτεία*, 69 (1982), σ. 562.

82. Είναι χαρακτηριστική η φράση του Σιλς: «Κάθε ιδεολογία αναδύεται στο κέντρο μιας υπάρχουσας κουλτούρας». Βλ. Ed. Sills, 1972 (2η έκδοση), «Ideology. The concept and function of Ideology», *International Encyclopedia of the Social Sciences* (D. Sills, editor), Νέα Υόρκη, Macmillan & Free Press, σ. 67.

το σύστημα κουλτούρα.⁸³ Ωστόσο, δύσκολα μπορεί να απομακρυνθεί από τη συστημική κοινωνική θεωρία ο ιεραρχικός φορμαλισμός που συνέχει τη σχέση συστήματος και υποσυστήματος. Με αυτή την έννοια, η ερμηνευτική λογική του συστημισμού – ακόμη και στην περίπτωση που αναζητά την αλληλόδραση συστήματος και υποσυστήματος – καθιστά προβληματική τη σχέση ιδεολογίας και κουλτούρας, από τη στιγμή που αναγνωρίζει στο μετασύστημα μια επικαθοριστική δυναμική. Έτσι, η ιδεολογία ως υποσύστημα δεν μπορεί παρά να αντλεί τα δυναμικά της χαρακτηριστικά από την πολιτισμική ταυτότητα. Με τον τρόπο αυτόν, είναι αδύνατο να κατανοηθούν, επί παραδείγματι, οι σχέσεις ιδεολογίας και ουτοπίας. Είναι, δηλαδή, ανέφικτο να ερμηνευθεί αυτό που ήδη επισημάναμε, το γεγονός, δηλαδή, ότι στη νεωτερικότητα η ουτοπία είναι αναπόσπαστο στοιχείο της ιδεολογίας.

Η ιδεολογία ως υποσύστημα της κουλτούρας δεν μπορεί να προσδιορισθεί παρά ως εξορθολογισμός ήδη υπαρχουσών πολιτισμικών νοηματοδοτήσεων. Η δυναμική της ιδεολογίας περιορίζεται σημαντικά αφήνοντας, εκτός των άλλων, αναπάντητο ένα ερώτημα για την ερμηνεία της κοινωνικής μεταβολής: Το ζήτημα των κοινωνικών επαναστάσεων της νεωτερικότητας και τον καθοριστικό ρόλο της ιδεολογίας για την πραγματοποίησή τους.⁸⁴ Όντως, χωρίς την ουτοπική σύλληψη μιας ιδεατής κοινωνίας και την ιδεολογική ανάδραση που αυτή ενεργοποιεί, δεν μπορεί να συγκροτηθεί ενιαία και συνεκτική θεωρία περί κοινωνικής μεταβολής. Ένα μόνο θεωρητικό περιθώριο υπάρχει για να απομακρυνθεί ο κίνδυνος της νέας ερμηνευτικής αυτής ανισορροπίας: Να

83. Στην κατεύθυνση αυτή, μια από τις γονιμότερες προσεγγίσεις παραμένει αυτή του Γκιρτζ. Ωστόσο, η αντίληψή του για την κουλτούρα, επειδή εμπεριέχει αντιφάσεις, σε μερικές εκφράσεις της δεν φαίνεται να διαφέρει θεμελιωδώς από αυτή του Ράντικλιφ-Μπράουν. Βλ. Cl. Geertz, 1973, *The interpretation of cultures*, H.P.A., Basic Books, σ. 216. Βλ., επίσης, A.R. Radcliffe-Brown, 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Παρίσι, Editions de Minuit, σ. 60-61. Η κουλτούρα ταυτίζεται με αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «διανοητική ζωή», και με αυτήν την έννοια η επιστήμη, η φιλοσοφία, η ιδεολογία αναγνωρίζονται ως «υποσυστήματά» της. Βλ. την κριτική που ασκείται στη συγκεκριμένη προσέγγιση από τον J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, ό.π., σ. 132-133, και F. Chazel, «Un prolongement ou un dépassement du fonctionnalisme?», G. Duprat (επιμ.), *Analyse de l' idéologie*, ό.π., σ. 102.

84. Βλ. A. Decouflé, 1970, *Sociologie des révolutions*, Παρίσι, P.U.F., *Que sais-je*. Ο συγγραφέας προβάλλει το επιχείρημα ότι ο επαναστατικός σχεδιασμός είναι αντίθετος τόσο με την ουτοπία (σσ. 36, 59) όσο και με την παράδοση (σ. 63). Αντίθετα, συγκροτείται από την ιδεολογία (σ. 46-47).

υποθέσει κανείς ότι η δημιουργικότητα του κοινωνικού δεσμού ενυπάρχει ως οντολογική προτεραιότητα στην πολιτισμική νοηματοδότηση, δηλαδή ως λογική αναγκαιότητα και ως πραγματική κατάσταση για την ύπαρξη του κοινωνικού δεσμού. Έτσι, οι έννοιες της ουτοπίας και της φαντασίας παύουν να έχουν οποιοδήποτε ερμηνευτικό βάρος και εγγράφονται, και αυτές, γενετικά στην κουλτούρα ως στοιχεία της ή ως υποσυστήματά της. Ωστόσο, στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι η συζήτηση επικεντρώνεται κυρίως στις έννοιες της ουτοπίας, της φαντασίας, της ιδεολογίας και της επιστήμης.⁸⁵

Στην παράδοση του Πάρσονς οφείλεται και ένα ιδιόμορφο πρόβλημα που δημιουργεί η χρήση της έννοιας με την ολιστική αντίληψη. Η έννοια της «κουλτούρας» εντάσσεται σ' ένα ερμηνευτικό σχήμα για να κατανοηθούν πολλαπλά πεδία του κοινωνικού δεσμού. Στην περίπτωση αυτή, παραμένει ιδιαίτερα δύσκολο να κατανοηθούν οι πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις με τη συνύπαρξη της «κουλτούρας μιας κοινωνικής τάξης» και της «εθνικής κουλτούρας». Για να γίνει δυνατή μια συνεκτική ερμηνεία της ανωτέρω συνύπαρξης, καθίσταται αναγκαία η χρησιμοποίηση μιας καθαρά λειτουργικής θεώρησης η οποία θα προσδιορίσει τους διαφορετικούς ρόλους των κοινωνικών υποκειμένων. Έτσι, το υποκείμενο «κοινωνική τάξη» τότε παίζει το ρόλο της κοινωνικής τάξης για τον εαυτό του και τότε διαχέεται στο ρόλο που του επιτάσσει το υποκείμενο «κοινωνία». Το υποκείμενο «κοινωνία» τότε παίζει έναν ομογενοποιητικό ρόλο που θα καταστήσει δυνατή την ύπαρξη της «εθνικής κουλτούρας» και τότε ένα διαφοροποιητικό ρόλο όταν δημιουργούνται εντάσεις που θέτει το υποκείμενο «κοινωνική τάξη». Πρόκειται για παράθεση ρόλων χωρίς ερμηνευτική ιεράρχηση. Εκείνο που κατ' ουσίαν τους καθορίζει είναι η ίδια η εμπειρία και όχι ο θεωρητικός στοχασμός.

85. Παραδειγματικά αναφέρω: Το έργο του Κ. Μανχάιμ για τη σχέση ιδεολογίας και ουτοπίας, βλ., *Ideology and Utopia*, ό.π., το έργο του Ντυβό για τις σχέσεις ουτοπίας και επιστήμης, βλ. G. Duveau, 1961, *Sociologie de l' utopie et autres «essais»*, Παρίσι, P.U.F., και το έργο του Κ. Καστοριάδη για τη σχέση φαντασίας και ιδεολογίας, βλ. *L' institution imaginaire de la société*, ό.π.. Θα αναφέρω μόνο ένα παράδειγμα που καταδεικνύει τη δυσκολία να αρθρωθεί ο εννοιολογικός συσχετισμός της ουτοπίας και της κουλτούρας: το έργο του Saint-Simon, «De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale» (αναφέρεται από τον G. Duveau, *αυτόθι* σ. 140). Θα νόμιζε κανείς ότι διαβάζει μανιφέστο της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Πώς θα μπορούσε άραγε να ερμηνευθεί ο ουτοπικός και εν πολλοίς προφητικός χαρακτήρας αυτής της απόφασης με βάση την έννοια της κουλτούρας;

Η θεωρητική εγκυρότητα και η ερμηνευτική αξιοπιστία της έννοιας της «κουλτούρας» πρέπει να αναζητηθούν στην κοινωνική διαίρεση και στις συγκρούσεις που η τελευταία προϋποθέτει. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να υποβαθμισθεί η παράδοση της κοινωνικής θεωρίας που συγκροτεί την κουλτούρα ως έννοια στη βάση της δομής, της νοηματοδότησης και της παράδοσης. Στην κατεύθυνση αυτή, η έννοια του *habitus* που κατασκευάζει ο Π. Μπουρντιέ προσφέρει μια γόνιμη προσέγγιση.⁸⁶ Έτσι, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η κουλτούρα συνιστά «δομημένη δομή». Ωθεί, δηλαδή, στη νοηματοδότηση της δράσης, δίχως να αμφισβητείται από τα κοινωνικά υποκείμενα, και εντάσσεται στη διαίρεση που ορίζει η νεωτερικότητα μεταξύ καθορισμένων κοινωνικών τάξεων. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει το συσχηματικό της κουλτούρας και της ιδεολογίας αποδίδοντάς τους ισότιμη βαρύτητα στην ερμηνευτική προσέγγιση της κοινωνικής πράξης. Η κουλτούρα είναι δομή, ως προς την παραδοσιακή νοηματοδότηση, αλλά και «δομή δομημένη» από την ιδεολογία.

Η κουλτούρα μπορεί να ορισθεί ως εμπειρική και βιωματική γνώση η οποία προσφέρει στα κοινωνικά υποκείμενα έναν «έτοιμο» κώδικα, όχι μόνο για να οικειωθούν με την πραγματικότητα, αλλά και, διά μέσου αυτής της οικείωσης, να αναπτύξουν κοινωνικές στρατηγικές.⁸⁷ Οι στρατηγικές αυτές δεν νοούνται ως σχηματισμένες και οργανωμένες προσπάθειες που κατευθύνονται από κάποιο κέντρο αποφάσεων. Αντίθετα, χαράσσονται από την ίδια τη δομή των διαθέσιμων και ταξικά προσδιορισμένων νοηματοδοτήσεων που έχουν «ενσωματωθεί» στο κοινωνικό υποκείμενο. Πρόκειται, δηλαδή, για ορχηστρωμένη προ-

86. Πρόκειται για μια έννοια πάνω στην οποία θεμελιώνει ο P. Bourdieu την Κοινωνιολογία του. Για την πορεία της έννοιας, βλ. «*Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*», *Colloques*, No 1, 1971, σ. 26. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Γενεύη, Droz, 1972, σ. 175. - *Le sens pratique*, Παρίσι, Editions de Minuit, 1980, σ. 88. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Παρίσι, Fayard, 1982, σ. 37.

87. Είναι γεγονός ότι η αντίληψη του Μπουρντιέ θέτει το ζήτημα των στρατηγικών με αφηρησία την έλλειψη συνείδησης η οποία χαρακτηρίζει το *habitus* των κοινωνικών τάξεων. Στο σημείο αυτό, διαφοροποιώμαστε από τη συγκεκριμένη προσέγγιση στο μέτρο που θεωρούμε ότι η κουλτούρα δεν είναι μια «αναγνώριση δίχως γνώση» (*reconnaissance sans connaissance*). Βλ. «*Le fétichisme de la langue*», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4 (1975), σ. 8. Στην προσέγγισή μας, η κουλτούρα συνιστά βιωματική γνώση που μπορεί να διαφέρει από την ορθολογική γνώση αλλά δεν ταυτίζεται με την άγνοια. Ωστόσο, οι πολιτισμικές διαμέρισεις οροθετούν το πλαίσιο των κοινωνικών στρατηγικών, το οποίο δεν μπορούν να υπερβούν τα κοινωνικά υποκείμενα, εάν οι στρατηγικές αυτές δεν υποστούν μια όσμωση με τις ιδεολογικές στρατηγικές.

σπάθεια χωρίς διευθυντή ορχήστρας. Έτσι προσδιορισμένη, η έννοια της κουλτούρας μπορεί να ενσωματωθεί σε μια κοινωνική θεωρία η οποία, αποφεύγοντας τον εμπειρισμό των case studies, καθιερώνει μια ενεργητική αντίληψη για τα κοινωνικά υποκείμενα διότι τα συνδέει με τις θεμελιώδεις κοινωνικές διαιρέσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποφεύγεται η παρουσίαση μιας εικόνας του κοινωνικού δεσμού με τρόπο που να είναι απολύτως διάφανος «από τη φύση του ανθρώπου». Προσφέρεται, επίσης, η δυνατότητα να στοχαστεί κανείς το γεγονός της μη αναγωγής όλων των μορφών των κοινωνικών στρατηγικών στην πολιτισμική διαίρεση των κοινωνικών τάξεων. Και τούτο διότι οι στρατηγικές αυτές μπορούν πλέον να θεωρούνται ως νοηματοδοτημένες με διαφορετικό τρόπο από ό,τι στην κουλτούρα. Ταυτοχρόνως, είναι επιτρεπτό και θεωρητικά αναγκαίο να προσδιορίζονται οι σχέσεις διαφοροποίησης των στρατηγικών από την πολιτισμική μήτρα των κοινωνικών συγκρούσεων. Η διαφοροποίηση όμως αυτή δεν μπορεί να προσλαμβάνεται ερμηνευτικά ως «αυτονόμηση του υποσυστήματος».

Η κουλτούρα, ως νοηματοδότηση των κυρίαρχων κοινωνικών διαιρέσεων και συγκρούσεων, δεν προϋποθέτει, όπως αιτιώνται οι επικριτές της, ένα «ηλίθιο» κοινωνικό υποκείμενο ή μια απολύτως «φερόμενη» ατομικότητα. Στο μέτρο που η πολιτισμική σκέψη δεν παραμένει άλαλη κατά τη διαδικασία διαμόρφωσης των κοινωνικών συγκρούσεων και στη συγκρότηση των ατομικών ταυτοτήτων, η κουλτούρα αναφέρεται σε ιστορικές μορφές διαχείρισης της κοινωνικής πράξης. Το περιεχόμενο των στοιχείων που συγκροτούν αυτήν την ταυτότητα μπορεί να θεωρηθεί ότι καθιστά ευδόκιμη την επίκληση στην ψυχαναλυτική θεωρία.⁸⁸ Εν προκειμένω, θα ήταν θεωρητική ασυνέπεια να προσλαμβάνεται η έννοια της «κουλτούρας» ως περιγραφική απεικόνιση της πραγματικότητας. Δεν φαίνεται προφανές ότι υπάρχει «καθαρή» πολιτισμική νοηματοδότηση. Μ' αυτήν την έννοια, μόνο η διαλεκτική διαχείριση της σχέσης κουλτούρας και ιδεολογίας μπορεί να κατανοήσει και να ερμηνεύσει τις κοινωνικές νοηματοδοτήσεις. Μόνο στην περίπτωση που η προηγούμενη αναλυτική διάκριση θεωρηθεί ως πραγματική διάκριση, ευσταθούν και οι επικριτικές παρατηρήσεις ως προς την ερμηνευτική ικανότητα που προσφέρει η έννοια της «κουλτούρας» με το περιεχόμενο που εν συντομία επιχειρήσαμε να αποδώσουμε.

88. Μια γόνιμη ανάλυση, με βάση την ψυχαναλυτική προσέγγιση, για το ζήτημα της ελληνικής ταυτότητας και τις σχέσεις της με τον εθνικισμό, βλ. στο Θ. Λίποβατς, 1996, *Ψυχανάλυση-Φιλοσοφία-Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Πλέθρον, σ. 171-184.

Υπό αυτό το πρίσμα, είναι αναγκαία η διευκρίνηση των εννοιών της «παράδοσης», της «κυριαρχίας» και της «εξουσίας». Η έννοια της «κυριαρχίας» παραπέμπει σαφώς στις πολιτισμικές διαιρέσεις και στην αναπαραγωγή των μορφών υπό τις οποίες αυτές συγκροτούνται ως αντικείμενα της κοινωνικής σύγκρουσης. Η συγκεκριμένη σχέση εντοπίζεται τόσο στο μαρξικό εγχείρημα της «κυρίαρχης ιδεολογίας» όσο και στην «παραδοσιακή νομιμοποίηση» του Βέμπερ. Πρόκειται, βέβαια, για δύο διαφορετικές συνιστώσες που συγκροτούν την παραδοσιακή κυριαρχία και, προφανώς, θα μπορούσε κανείς εύκολα να διαγνώσει το ειδικό βάρος που έχει κάθε μια από αυτές στη νεωτερικότητα. Ωστόσο, με τον τρόπο αυτόν, κατανοεί κανείς ότι, εάν η πολιτισμική κυριαρχία αποτελεί δομή, είναι ταυτοχρόνως και διακύβευμα, τα αποτελέσματα του οποίου μπορούμε να ανιχνεύσουμε προσφεύγοντας και στην έννοια της «ιδεολογίας». Στο σημείο αυτό διαφαίνονται ευκρινέστερα τα θεωρητικά κενά μιας ολιστικής αντίληψης για την κουλτούρα. Η πολιτισμική κυριαρχία δεν θα μπορούσε να ερμηνευθεί παρά ως διαρκής και εγγενής σύγκρουση, το περιεχόμενο της οποίας θα ήταν μια συνεχής αναπαραγωγή εξορθολογισμών των δομημένων από την παράδοση και τη νεωτερικότητα νοσηματοδοτήσεων. Εν προκειμένω, ο ρόλος της ιδεολογίας έγκειται σε έναν εξορθολογισμό του εξορθολογισμού, σε μια δευτερογενή, δηλαδή, επεξεργασία και διάχυση των ήδη υπάρχουσών νομιμοποιήσεων. Στην ακρότατη ερμηνευτική λογική του επιχειρήματος, οι φορείς της ιδεολογίας στη νεωτερικότητα (κράτος, διανοούμενοι, πολιτικά κόμματα, οργανώσεις, κ.ά.) θα μετέτρεπαν τους πολιτισμικούς όρους κυριαρχίας σε νομιμοποίηση της διατήρησης της πολιτικής εξουσίας. Ο δυναμικός και, σε κάποιες περιπτώσεις, ανατρεπτικός ρόλος της ιδεολογίας δεν μπορεί να ενταχθεί σε καμιά περίπτωση στη λογική αυτού του ερμηνευτικού σχήματος. Επειδή η εξουσία, ως πολιτική έκφραση των σχέσεων κυριαρχίας, αποτελεί και αυτή διακύβευμα το οποίο δεν έχει, όπως σημειώσαμε, αποκλειστικά πολιτισμικές ρίζες.⁸⁹

89. Για να αποκτήσει η έννοια της κουλτούρας μια ευρύτερη ερμηνευτική σημασία στην κοινωνική θεωρία θα πρέπει προφανώς να μην αφορά αποκλειστικά τη νεωτερικότητα. Η έννοια «της κουλτούρας μιας εποχής», σύμφωνα με την έκφραση του Ουίλλιαμς, μπορεί να εμπνεύσει ερμηνείες που να απέχουν από το συναινετικό χαρακτήρα που αποδίδεται συνήθως στις παραδοσιακές κοινότητες. Για παράδειγμα, η μαρξιστική ανθρωπολογία (Godelier, Abélès) και η δυναμική κοινωνιολογία (Balandier, Althabe) διερεύνησαν τη συγκροσιακή κατάσταση των παραδοσιακών κοινοτήτων αποφεύγοντας να χρησιμοποιήσουν το ολιστικό περιεχόμενο της κουλτούρας. Για τα έργα των ανωτέρω αναφερομένων συγγραφέων, βλ. Βιβλιογραφία.

Με τον ίδιο τρόπο τίθεται και το ζήτημα της παράδοσης. Η παράδοση δεν θα πρέπει να κατανοηθεί σε μια ερμηνευτική κατεύθυνση που να ορίζει την κουλτούρα ως απλή επιβίωση του παρελθόντος ή, ακόμη, ως αντίσταση στην κοινωνική μεταβολή. Και τούτο επειδή η κουλτούρα δεν υπάρχει ως αυτόνομος χώρος νοηματοδοτήσεων, ως αυτοτελής νησίδα του νοήματος στη συγχρονία. Το παράδειγμα της γένεσης των εθνών-κρατών είναι ιδιαίτερα πρόσφορο για την κατανόηση του προβλήματος που θέτει η έννοια της παράδοσης. Η ενιαία εθνική ταυτότητα, όπως δημιουργείται στο 19ο αιώνα, αποτελεί κατ' εξοχήν έργο της ιδεολογίας και δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως φυσική πολιτισμική διαδικασία που καταλήγει αναγκαστικά στις εθνικές κοινωνίες. Δεν μπορεί επίσης να ερμηνευθεί ως «παραδοσιακή νησίδα» στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Η *ερμηνευτική διαλεκτική* του Γκάνταμερ μας επιτρέπει να αναγνώσουμε την πολιτισμική παράδοση όχι ως αυτόνομο νοηματοδοτικό στοιχείο, αλλά ως νοηματοδότηση εγγεγραμμένη στη δράση που δημιουργείται από τη συγχώνυσή της με τις ενεργές πολιτισμικές διαιρέσεις. Η φορμαλιστική λογική που αποσυνδέει και παρατάσσει, κατά σειρά, τις παραδοσιακές πολιτισμικές διαιρέσεις με αυτές της νεωτερικότητας για να προτάξει την εξελικτική λογική μιας αμφίσημης προόδου, καθιστά, κατ' ουσίαν, προβληματική τη δυνατότητα ερμηνευτικής προσέγγισης της κουλτούρας. Ο Γκάνταμερ τονίζει ότι: «Όπως το άτομο δεν είναι ποτέ ένα απομονωμένο άτομο, διότι ήδη πάντα συνεννοείται με τα άλλα άτομα, έτσι και ένας κλειστός ορίζοντας, ο οποίος θα περικλείει έναν πολιτισμό, συνιστά μια αφαίρεση».⁹⁰ Η παρατήρηση αυτή δεν αντικρούει τη δυνατότητα να προσδιορίσει κανείς το βάρος της πολιτισμικής παράδοσης. Αντίθετα, επιτρέπει έναν ορισμό της κουλτούρας ως διαλεκτικής συγχώνευσης δύο οριζόντων: Των παραδοσιακών πολιτισμικών νοηματοδοτήσεων της κοινωνικής διαίρεσης και εκείνων των νεωτερικών ταξικών διαιρέσεων. Η πολιτισμική κυριαρχία δεν κατατάσσεται, λοιπόν, σε μια – ανομολόγητη πολλές φορές – ανορθολογικότητα. Αντίθετα, στηρίζεται σε μια βιωματική γνώση της κυριαρχίας που αναφέρεται στη συνείδηση της υπεροχής κάποιων προσώπων ή ομάδων.

Εκείνο που διαφοροποιεί την κουλτούρα από την ιδεολογία είναι ότι η αναγνώριση της κυριαρχίας στο πολιτισμικό πεδίο δεν μεταφράζεται αυτόματα και, κυρίως, όχι μονοσήμαντα σε κάποια συγκεκριμένη μορφή

90. Βλ. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, ό.π., σ. 326.

ιδεολογικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Επί παραδείγματι, μπορεί κάλλιστα να αναγνωρίζεται το κύρος των διανοουμένων χωρίς, ωστόσο, να αναγνωρίζεται σ' αυτούς η δυνατότητα να διαχειρίζονται τον κοινωνικό σχεδιασμό, χωρίς, δηλαδή, να νομιμοποιείται κατ' ανάγκην και η πολιτική έκφραση της συγκεκριμένης πολιτισμικής αυθεντίας.⁹¹ Το γεγονός ότι δεν υφίσταται κάποια θεμελιώδης διαφοροποίηση μεταξύ της ιδεολογίας (ως εργαλειακής ορθολογικότητας και γνώσης) και της κουλτούρας (ως βιωματικής γνώσης) δεν σημαίνει, αντίστοιχα, ότι δεν διαφέρουν ως προς την ιστορική στιγμή εφαρμογής τους. Η αποδοχή αυτής της λογικής θά οδηγούσε σε εξοβελισμό του κοινωνικού υποκειμένου στο περιθώριο της κοινωνικο-ιστορικής πράξης. Συνακόλουθα, θα μπορούσε να υπαγορεύσει την παραδοχή της προβλεψιμότητας και, κατ' επέκταση, της πραγματικής δυνατότητας ενός ελεγχόμενου και προδιαγεγραμμένου σχεδιασμού της κοινωνικής μεταβολής.

Εάν η πολιτισμική κυριαρχία αναπαράγεται, αναδιατάσσεται ή ακόμη ανατρέπεται, είναι επειδή η ιδεολογία προσδιορίζει τους όρους με τους οποίους η σχέση εξουσίας και κοινωνικού υποκειμένου επεμβαίνει στην πολιτισμική μεταβολή. Εάν, κατά συνέπεια, η ιδεολογία και η κουλτούρα μπορούν να τροφοδοτήσουν με νέες νοηματοδοτήσεις την κοινωνική σύγκρουση, τούτο συμβαίνει επειδή τα κοινωνικά υποκείμενα μπορούν να φαντάζονται τον εαυτό τους και τον κοινωνικό δεσμό στον οποίο εντάσσονται ως κάτι άλλο από αυτό που είναι. Και αντίστροφα. Εάν η φαντασία δεν εφαρμόζεται ως διαρκής απόρριψη του κοινωνικού δεσμού, τούτο οφείλεται στο ότι η ιδεολογία ενσωματώνει και επαναπροσδιορίζει τη δημιουργική ικανότητα του κοινωνικού υποκειμένου. Και, εάν η ιδεολογία δεν ταυτίζεται με την αυθαίρετη φαντασμαγορία των νοηματοδοτήσεων, είναι διότι η κουλτούρα εναποθέτει τη δική της σφραγίδα στις κοινωνικές συγκρούσεις.

[VII]

Η έννοια της «φαντασίας» δεν είναι λιγότερο αμφίσημη από αυτές της «κουλτούρας» και της «ιδεολογίας». Οι νοηματικές εκδοχές της μπορούν να ορθοθετηθούν σε δύο κατευθύνσεις. Μια κατεύθυνση αντιλαμβάνεται τη φαντασία «ως καταφύγιο του υποκειμένου».⁹² Σύμφωνα με την

91. Βλ. P. Bourdieu, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Παρίσι, Editions de Minuit, σ. 504-505.

92. Βλ. Y. Schemel, 1985, «Les cultures politiques», *Traité de Science Politique*, 3ος τόμ.- L' action politique, Παρίσι, P.U.F., σ. 284-285.

εκδοχή αυτή, η κοινωνική σύγκρουση δεν γίνεται ή δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή από το κοινωνικό υποκείμενο. Γι' αυτό και κατασκευάζεται μια άλλη κατάσταση, στο πλαίσιο της οποίας εξαλείφονται οι κοινωνικές αντιθέσεις και η αρμονία έρχεται να εγκατασταθεί στο κοινωνικό σώμα, συσφίγγοντας φαντασιακά τον κοινωνικό δεσμό. Μ' αυτή την έννοια, η φαντασία είναι – άμεσα – δημιουργός της ουτοπίας για την ιδεατή πολιτεία. Εάν, εν προκειμένω, αποδεχτούμε τη θέση ότι η ουτοπική σκέψη είναι, διαχρονικά και δομικά, παρούσα στην κοινωνική διαδικασία,⁹³ τότε εναπόκειται στην εκάστοτε ιστορική ικανότητα του κοινωνικού υποκειμένου να πλάθει νέους ορίζοντες όπου εξορκίζει τις εκάστοτε υπάρχουσες κοινωνικές συγκρούσεις· έτσι, διαφεύγει σε ένα απροσδιόριστο και διάχυτο μέλλον, εκφεύγοντας αυτοπροαιρέτως από τους καταναγκασμούς που υπαγορεύει η υπάρχουσα πραγματικότητα. Εάν η ουτοπία παίρνει τη μορφή σχεδίου δράσης, αυτό οφείλεται στην ιδεολογική συστηματοποίηση και χρήση της. Επειδή το κοινωνικό υποκείμενο δεν μπορεί να διαφεύγει διαρκώς από την υπάρχουσα πραγματικότητα, αναγκάζεται να επικαλεσθεί την ιδεολογία που θα του προσδώσει τη ρεαλιστική δυνατότητα για να αντιπαρέλθει τη σύγκρουση. Εάν το υποκείμενο, ως άτομο, μπορεί να καταφύγει στην ψύχωση για να αποδράσει από την κοινωνική πραγματικότητα, ως κοινωνικό υποκείμενο μπορεί και να εξεγείρεται, να επαναστατεί. Στη μορφή της εξέγερσης και της επανάστασης, κατά συνέπεια, μπορεί να ανατρέξει κανείς για να ερμηνεύσει προνομιακά το έργο της φαντασίας και να εξαγάγει κάποια συμπεράσματα για τον τρόπο ένταξης της έννοιας της φαντασίας στην κοινωνική θεωρία.

Μια άλλη προσέγγιση αντιμετωπίζει τη φαντασία ως *οντολογική δημιουργία* και *αυτονόμηση* του υποκειμένου. Σε διάκριση με την προηγούμενη, θεωρεί ότι η φαντασία δεν έχει αρνητικό χαρακτήρα. Δεν είναι, δηλαδή, φυγή, αλλά θετική επέμβαση στη νοηματοδότηση του κόσμου. Το θετικό στοιχείο της φαντασίας έγκειται στην οντολογική προτεραιότητα της ανθρώπινης δημιουργίας και, με τον τρόπο αυτόν, τίθεται ως προϋπόθεση για την ύπαρξη της κοινωνίας και του ατόμου. Ταυτοχρόνως, η φαντασία συνιστά θεμέλιο επί του οποίου κατασκευάζονται δευτερογενώς οι υπόλοιπες σημασιοδοτήσεις που συγκροτούν τον κοινωνικό δεσμό. Κατά την αντίληψη αυτή, η έννοια της «φαντασίας» εκφράζει συνήθως αυτό που, στην κοινή γλώσσα, ονομάζουμε

93. Βλ. G. Duveau, *Sociologie de l' utopie et autres «essais»*, ό.π., σ. 111-124.

εικόνα. Τούτο σημαίνει ίσως ότι ο τρόπος ύπαρξης της φαντασίας είναι η φυσική γλώσσα ή η φυσική ικανότητα για γλωσσικά ενεργήματα. Σημαίνει, δηλαδή, ότι η εικόνα αποτελεί την κατ' εξοχήν μορφή παράστασης με την οποία κατανοούμε τη φαντασία. Στη λογική αυτή, πολλοί συγγραφείς αποδίδουν στην ίδια τη γλώσσα τη φαντασιακή ικανότητα. Μπορεί, δηλαδή η εικόνα, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, να εκφράζει πληρέστερα τη φαντασία. Αυτό το φαντασιακά οργανωμένο Είναι βρίσκεται θεμελιωμένο στην πρωτογενή ικανότητα της γλώσσας να γεννά εικόνες.

Παρά τις διαφορετικές θεωρητικές και επιστημολογικές προκειμένες αυτής της τάσης (Μπασελάρ, Ντυράν, Καστοριάδης, κ.ά.), η αντίληψη για την καθολικότητα της φαντασιακής δημιουργίας που διαμορφώνει, διαχρονικά, τη δομή των κοινωνικών σχέσεων (ριζικοποιώντας τις ήδη υπάρχουσες και δημιουργώντας νέες νοηματοδοτήσεις του κοινωνικού δεσμού) παραμένει κοινό χαρακτηριστικό στοιχείο της. Η φαντασία, είτε ορίζεται με την έννοια του «αρχετύπου»⁹⁴ είτε με την έννοια του «retentissement»⁹⁵ είτε νοηματοδοτείται ως πρωτογενής σημασιολόγηση του κοινωνικο-ιστορικού,⁹⁶ έχει χαρακτηριστικά που την προσδιορίζουν όπως και τη διαφοροποιούν από τις υπόλοιπες εκφάνσεις του Συμβολικού.⁹⁷ Η φαντασία έχει μια άτυπη μορφή⁹⁸ και, ταυτοχρόνως, αόριστη. Δεν εντάσσεται, δηλαδή, στο ατομικό και στο κοινωνικό επίπεδο παρά ως διαχρονικό χαρακτηριστικό του είδους «άνθρωπος».⁹⁹ Δεν ανευρίσκεται στο παρελθόν και, ως αυτή που είναι τη στιγμή της δημιουργίας, δεν έχει η ίδια μέλλον. Δεν προέρχεται από τη συσχέτιση των ήδη υπαρχόντων νοημάτων και δεν μεταφέρει το περιεχόμενό της κατά τη διαδικασία της κοινωνικής εξέλιξης. Όμως,

94. Βλ. G. Durant, 1984 (10η έκδοση), *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Παρίσι, Dunod, σσ. 27, 63.

95. Βλ. G. Bachelard, 1972 (5η έκδοση), *La poétique de l' espace*, Παρίσι, P.U.F., σ. 7.

96. Βλ. C. Kastoriadis, *L' institution imaginaire de la société*, ό.π., σ. 177.

97. Ενδεικτικά, αναφέρουμε ότι ο Καστοριάδης διακρίνει το «φαντασιακό» από το «αντιληπτό» (perçu) και το ορθολογικό (rationnel). *Αυτόθι*, σ. 196. Αντίστοιχα, στο σύνολο του έργου του, ο G. Bachelard διακρίνει τη φαντασία από την επιστημονική γνώση και την κουλτούρα.

98. Ο Ντυράν την ονομάζει ατυπικότητα του περιεχομένου της φαντασίας (atypicalité du contenu imaginaire) και ο Καστοριάδης «μάγμα». Βλ. G. Durant, *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, ό.π., σ. 454. C. Kastoriadis, *L' institution imaginaire de la société*, ό.π., σ. 457-462.

99. Βλ. G. Bachelard, 1978 (7η έκδοση), *La poétique de la rêverie*, Παρίσι, P.U.F., σ. 148.

εάν θέλουμε να ακριβολογήσουμε, η πρόταση αυτή μας λέει ότι η φαντασία δεν είναι μορφή γνώσης του κόσμου. Μάλλον, η φαντασία τίθεται ως προϋπόθεση διαχείρισης της γνώσης και, μ' αυτή την έννοια, ως εσωτερικευμένο όριο της γνώσης τόσο για το άτομο όσο και για την κοινωνία. Αποτελεί το όριο και, ταυτοχρόνως, το θεμελιώδες εμπόδιο για την αυτογνωσία του ατόμου, για τη γνώση της κοινωνίας και για το σχεδιασμό της πράξης. Με άλλα λόγια, ούτε το άτομο ούτε η κοινωνία μπορούν να είναι διάφανα, ως προς τον εαυτό τους, «υποκείμενα». Ουσιαστικά, η φαντασία επιτελεί μια «υπερβατολογική λειτουργία», φορέας της οποίας είναι η ίδια η κοινωνία.¹⁰⁰ Αυτή η κοινωνία «αποτελεί τη μήτρα κάθε διαδικασίας συνείδησης» και αναδεικνύεται, έτσι, «ως αυθεντική ικανότητα του πνεύματος».¹⁰¹

Σύμφωνα μ' αυτή την τάση, η φαντασία είναι η ικανότητα της σκέψης μιας κοινωνίας να δημιουργεί *ex nihilo*¹⁰² σημασιοδοτήσεις, χωρίς να αναφέρεται σε λογικούς συνδυασμούς άλλων υπαρχουσών σημασιών. Η φαντασία «δεν υπάρχει για να παριστά κάτι άλλο» από την «προϋπόθεση» του μηδενός. Κατά τούτο είναι «ο όρος για τη δυνατότητα οποιασδήποτε παράστασης»,¹⁰³ είναι όρος για την ύπαρξη οποιασδήποτε μορφής κοινωνικού δεσμού και, ταυτοχρόνως, όρος για τη μεταβολή του. Είναι η δυναμική η οποία ορίζει την κοινωνική μεταβολή προς κατευθύνσεις περισσότερο προσαρμοσμένες στην ιδιότητα του ανθρώπου. Είναι, δηλαδή, «μεταβολή προς ένα ευτυχέστερο μέλλον». Κατά συνέπεια, η θετικότητα της φαντασίας δεν εδράζεται αποκλειστικά στη δημιουργία νέων νοηματοδοτήσεων αλλά έγκειται και στο ότι η δημιουργία αυτή αποτελεί θεμελιώδη τάση του ανθρώπου και της κοινωνίας να βελτιώνονται.¹⁰⁴ Ωστόσο, η φαντασία αντλεί τη δημιουργικότητά της από διαφορετικές πηγές, αναλόγως από το εάν πρόκειται για το άτομο

100. Βλ. G. Durant, *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, ό.π., σ. 455.

101. *Αυτόθι*, σ. 461.

102. Αλλά, όπως τονίζει ο Κ. Καστοριάδης, ούτε *in nihilo*, ούτε *cum nihilo*. Βλ. *Ο θριμματισμένος κόσμος*, 1992 (μετάφραση Ζ. Σαρίκας- Κ. Σπαντιδάκης), Αθήνα, Ύψιλον, σ. 238.

103. *Αυτόθι*, σ. 200.

104. Χρειάζεται να σημειώσει κανείς ότι η θετικότητα της φαντασίας δεν εγγράφεται σε μια εξελικτική λογική. Αντίθετα, αποτελεί δομικό χαρακτηριστικό του ατόμου και της κοινωνίας. Ο Ντυράν το αναγνωρίζει ως «ευφημισμός» (*euphemisme*), ο οποίος «σημαίνει ότι υπάρχει στον ίδιο τον άνθρωπο μια ικανότητα για τη βελτίωση του κόσμου». Βλ. G. Durant, ό.π., σ. 469-470. Για τον Καστοριάδη, η έννοια της «αυτονομίας» εγγράφεται στη λογική της ιστορικής αναγκαιότητας τόσο για το άτομο όσο και για την κοινωνία. Βλ. *L' institution imaginaire de la société*, ό.π., σ. 138-148.

ή για την κοινωνία. Θα διακινδυνεύαμε την υπόθεση ότι, ενώ η φαντασία του ατόμου είναι «χωρικής υφής», το συλλογικό φαντασιακό είναι κατ' εξοχήν «χρονικής υφής».

Για το άτομο, η διαχρονικότητα της φαντασίας σημαίνει τη θεμελιώδη δυνατότητα να δημιουργεί ένα χώρο όπου μπορεί να κατασκευάζει εικόνες οι οποίες εκφράζουν «τη θεμελιώδη παρακίνηση να ξεφύγει από το θάνατο και τις μεταπτώσεις του χρόνου». ¹⁰⁵ Έτσι, αφού ο χρόνος δεν είναι ο «a priori όρος για όλα τα φαινόμενα», ¹⁰⁶ δεν απομένει παρά ο χώρος όπου θα κατασκευασθούν οι εικόνες και η φαντασιακή λειτουργία που δημιουργεί τις νέες σημασιοδοτήσεις. Πρόκειται, δηλαδή, για «έναν ψυχολογικό χώρο» όπου το άτομο εφευρίσκει τη θετικότητα των εικόνων για να ελέγξει το Συμβολικό, για να το καταστήσει λειτουργικό στην καθημερινότητά του. Ο ψυχολογικός χώρος είναι η μορφή διά της οποίας εκφράζεται η θετική εξουσία της σκέψης και η οντολογική της προτεραιότητα ως προς τους καταναγκασμούς που του θέτει η βιωμένη πραγματικότητα.

Εάν αντιμετωπίσει κανείς το ζήτημα της *a priori μορφής* με την οποία εκφράζεται η φαντασιακή δημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού, τότε ο χώρος είναι μορφή της διαφορετικότητας. Δεν είναι, όμως, και η έκφραση της δημιουργίας. Ενώ, στο ατομικό επίπεδο, μπορεί κανείς να νοήσει το χώρο «ως λογικό και ψυχικό πρόβλημα», ¹⁰⁷ όταν νοούμε το χρόνο δεν υπάρχει η κατάσταση του «κενού χρόνου». ¹⁰⁸ Κατά συνέπεια, η οντολογική προτεραιότητα για το κοινωνικο-ιστορικό είναι ο χρόνος: «Το Είναι δεν είναι απλώς “μέσα” στο χρόνο αλλά είναι, δια του χρόνου, μέσω του χρόνου, δύναμι του χρόνου. Κατ' ουσίαν το Είναι είναι χρόνος [...]. Ο χρόνος [...] είναι τίποτα ή είναι δημιουργία». ¹⁰⁹ Σύμφωνα με την ανωτέρω ερμηνεία, ό,τι για το άτομο είναι δημιουργία, για το κοινωνικο-ιστορικό υποκείμενο δεν μπορεί παρά να είναι διαφοροποίηση. Και αντίστροφα. Αν οι σχέσεις ατόμου και κοινωνίας έχουν μια φαντασιακή διαπλοκή, τότε αυτό το γεγονός συγκροτεί τη σχέση τους αλλά και προσδίδει την αυτονομία τους στην κοινωνική πράξη.

105. Βλ. G. Durant, *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, ό.π., σ. 471.

106. *Αυτόθι*.

107. Βλ. C. Kastoriadis, *L' institution imaginaire de la société*, ό.π., σ. 266.

108. *Αυτόθι*.

109. Βλ. Κ. Καστοριάδης, 1995 (μετάφραση Ζ. Σαρίκας), *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα, Ύψιλον, σ. 111.

Εν κατακλείδι, η έννοια της «φαντασίας» θέτει και το ζήτημα των σχέσεών της με την κουλτούρα και την ιδεολογία. Εάν υποθέσουμε ότι η «φαντασία» ταυτίζεται με τη δύναμη δημιουργίας απρόσμενων σημασιοδοτήσεων, τότε υποθέτουμε ταυτοχρόνως ότι οι σημασιοδοτήσεις αυτές δεν μπορούν να εξαντλήσουν τους όρους υπό τους οποίους μπορούμε να κατανοήσουμε την ανθρώπινη πράξη σε ατομικό ή σε συλλογικό επίπεδο. Εάν δε η φαντασία εκφράζει την «αυτονομία» του ανθρώπου, αυτό θα ήταν αντίθετο με τη στοιχειώδη παρατήρηση να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για μια κατάσταση που είναι «διαρκής», «φυσική» και ανεξάρτητη από τις ασυνέχειες της ιστορίας.

Επειδή, λοιπόν, η φαντασία έχει ασύμμετρη σχέση με το χρόνο και το χώρο, οι σχέσεις της με την ιδεολογία και με την κουλτούρα έχουν και αυτές ιδιαίτερη θεωρητική σημασία. Η κουλτούρα και η ιδεολογία μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστούν το αποτέλεσμα μιας ιστορικά διαγνασμένης και διαρκώς ανασυγκροτούμενης μέριμνας του ανθρώπου που πασχίζει να θέσει τάξη στην «αταξία» της φαντασίας, απαντώντας στους εκάστοτε συγκεκριμένους καταναγκασμούς του πράττειν. Επομένως, η σχέση αυτή δεν είναι απλώς σχέση αντίθεσης αλλά σχέση διηνεκούς σύγκρουσης. Εάν στη σύγκρουση αυτή το διακύβευμα είναι η «αυτονομία» του ανθρώπου, τότε θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί μια οντολογική «προ-ύπαρξη», όπως προτείνει όλη η φαινομενολογική παράδοση, για τον προσδιορισμό της. Δηλαδή, δεν μπορεί να αποδοθεί μονοσήμαντη ερμηνευτική βαρύτητα σε μία από τις τρεις διαστάσεις του Συμβολικού. Εκτός και εάν καταφεύγαμε σε μια απλή, αξιωματικά εκφερόμενη, διαβεβαίωση ότι θα ισχύει πάντα η θεϊκή πρόνοια ή οι τελεολογικές προϋποθέσεις των «μεγάλων θεωριών» που επαγγέλλονται το «τέλος της ιστορίας».

Ωστόσο, επιχειρώντας την πραγμάτευση των σχέσεων ανάμεσα στην ιδεολογία, την κουλτούρα και τη φαντασία, καταλήγουμε πως δεν μας μένουν, μ' όλες τις διαφεύσεις στις οποίες υποβάλλει η ιστορία τις κληροδοτημένες μας βεβαιότητες, παρά εκείνα τα ερμηνευτικά εργαλεία που ακόμα παραμένουν χρησιμοποιήσιμα και ανανεώσιμα: Τα νοητικά, δηλαδή, εργαλεία, που μας έχει προσφέρει ως σήμερα η δύσκολη στη διαχείρισή της και πολυσχιδής παράδοση του ορθού λόγου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abélès M., 1976, *Anthropologie et marxisme*, Παρίσι, Editions Complexe.
- Althabe G., 1982, *Oppression et libération dans l' imaginaire*, Παρίσι, Maspero.
- Αλτουσέρ Λ., 1978, *Θέσεις*, Αθήνα, Θεμέλιο.
- Ansart P., 1974, *Les idéologies politiques*, Παρίσι, P.U.F..
- , 1977, *Idéologies, conflits et pouvoir*, Παρίσι, P.U.F..
- Bachelard G., 1972 (5η έκδοση), *La poétique de l' espace*, Παρίσι, P.U.F..
- , 1978 (7η έκδοση), *La poétique de la rêverie*, Παρίσι, P.U.F..
- Baczko Br., 1984, *Les imaginaires sociaux*, Παρίσι, Payot.
- Badie B., 1983, *Culture et Politique*, Παρίσι, Economica.
- Balandier G., 1985, *Anthropo-logiques*, Παρίσι, Librairie générale française.
- Bauman Z., 1994, *Ο πολιτισμός ως πράξη*, Αθήνα, Πατάκης.
- Bon F., 1985, «Langage et Politique», στο *Traité de Science Politique*, 3ος τόμ.-L' action politique, Παρίσι, P.U.F., σ. 537-573.
- Boudon R., 1986, *L' idéologie. L' origine des idées reçues*, Παρίσι, Fayard.
- Bourdieu P., 1972, *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Γενεύη, Droz.
- , 1971, «Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe», *Scolies*, No 1, σ. 7-26.
- , 1975, «Le fétichisme de la langue», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4.
- , 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Παρίσι, Editions de Minuit.
- , 1980, *Les sens pratique*, Παρίσι, Editions de Minuit.
- , 1982, *Ce que parler veut dire. L' économie des échanges linguistiques*, Παρίσι, Fayard.
- Bourricaud F., 1980, *Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Παρίσι, P.U.F..
- Decoufflé A., 1970, *Sociologie des révolutions*, Παρίσι, P.U.F. Que sais-je.
- Δεμερτζής Ν., 1989, *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Δοξιάδης Κ., 1992, *Ιδεολογία και εξουσία*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Duprat G., 1983 (επιμ.), *Analyse de l' idéologie*, Παρίσι, Galilée, 2ος τόμ..
- Durkheim E., 1978 (10η έκδοση), *De la division du travail social*, Παρίσι, P.U.F..
- , 1985 (7η έκδοση), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Παρίσι, P.U.F..
- Durant G., 1984 (10η έκδοση), *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Παρίσι, Dunod.
- Duveau G., 1961, *Sociologie de l' utopie et autres «essais»*, Παρίσι, P.U.F..
- Elias N., 1991, *La société des individus*, Παρίσι, Fayard.
- , 1997, *Η εξέλιξη του Πολιτισμού*, Αθήνα, Νεφέλη.
- , 1975, *La dynamique de l' Occident*, Παρίσι, Calman Lévy.
- Ellul J., 1962, *Propagandes*, Παρίσι, Armand Colin.
- Gabel J., 1974, *Idéologies*, Παρίσι, Anthropos.
- Gadamer H.-G., 1996 (πλήρης έκδοση), *Vérité et Méthode*, Παρίσι, Seuil.
- Geertz Cl., 1973, *The interpretation of cultures*, Η.Π.Α., Basic Books.
- Godelier M., 1984, *L' idéal et le matériel*, Παρίσι, Fayard.

- Gouldner Al., 1976, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Νέα Υόρκη, Seabury.
- Habermas J., 1987, *Théorie de l' agir communicationnel*, τόμ. 2, Παρίσι, Fayard.
- , 1990, *Κείμενα γνωσθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα, Πλέθρον (μετάφραση Αντ. Οικονόμου).
- Hirschhorn M. και Coenen-Huther J. (επιμ.), 1994, *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*, Παρίσι, L'Harmattan.
- Ηλιού Φ., 1989, *Ιδεολογικές χρήσεις του Κοραϊσμού στον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Ο Πολίτης.
- Θεοτοκάς Ν.- Σταθάκης Γ., 1996, *Δοκίμια για τον Μαρξ*, Αθήνα, Εκδόσεις ο Πολίτης.
- Jowett G.-O' Donnell V., 1992 (2η έκδοση), *Propaganda and Persuasion*, Λονδίνο, Sage Publications.
- Kastoriadis C., 1975, *L' institution imaginaire de la société*, Παρίσι, Seuil.
- , 1992, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα, Ύψιλον (μετάφραση Ζ. Σαρίκας- Κ. Σπαντιδάκης).
- , 1995, *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα, Ύψιλον (μετάφραση Ζ. Σαρίκας).
- Κούπερ Α., 1994, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Labica G., Bensussan G. (επιμ.), 1985 (2η έκδοση), *Dictionnaire critique du marxisme*, Παρίσι, P.U.F..
- Lichtheim G., 1967, *The concept of Ideology and other Essays*, Νέα Υόρκη, Vintage Books.
- Λέκκας Π., 1992, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική Κοινωνιολογία*, Αθήνα, ΕΜΝΕ-Μνήμων.
- Λίποβατς Θ., 1996, *Ψυχανάλυση-Φιλοσοφία-Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Λίποβατς Θ.- Δεμερτζής Ν., 1994, *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Αθήνα, Οδυσσεύς.
- Mannheim K., 1979 (11η έκδοση), *Ideology and Utopia*, Λονδίνο, Routledge & Kegan P..
- Μαρξ Κ., *Το Κεφάλαιο*, τόμ. 1, Αθήνα, 1954 (μετάφραση Γ. Σκουριώτη).
- , 1967, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Αθήνα, Θεμέλιο (μετάφραση Φ. Φωτίου).
- Μαρξ Κ.- Ένγκελς Φ., 1989, *Η αγία Οικογένεια. Η κριτική της κριτικής κριτικής*, Αθήνα, Εκδόσεις Φιλοσοφία (μετάφραση Σ. Καμπουρίδη).
- , 1989, *Η γερμανική ιδεολογία*, τόμ. 2, Αθήνα, Gutenberg (μετάφραση Κ. Φιλίνης- Γ. Κρητικός).
- Parsons T., 1979 (7η έκδοση), *The Social System*, Λονδίνο, Routledge & Kegan.
- Radcliffe A.R.- Brown, 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Παρίσι, Editions de Minuit.
- Reboul Ol., 1980, *Langage et idéologie*, Παρίσι, P.U.F..
- Said Ed., 1996, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, Αθήνα, Νεφέλη.
- Schemel Y., 1985, «Les cultures politiques», *Traité de Science Politique*, 3ος τόμ.-L' action politique, Παρίσι, P.U.F., σ. 237-307.
- Schroeder R., 1992, *Max Weber and the Sociology of culture*, Λονδίνο, Sage.
- Seliger M., 1976, *Ideology and Politics*, Λονδίνο, G. Allen & Unwin Ltd.
- Sills Ed., 1972, *The Intellectuals and other Essays*, Σικάγο, The University of Chicago Press.
- , 1972 (2η έκδοση), «Ideology. The concept and function of Ideology», *International Encyclopedia of the Social Sciences* (D. Sills, editor), Νέα Υόρκη, Macmillan & Free Press, σ. 66-75.
- Stark W., 1958, *The Sociology of Knowledge*, Λονδίνο, Routledge & Kegan P..
- Thompson J., 1990, *Ideology and Modern Culture*, Καίμπριτζ, Polity Press- Blackwell.

- Touraine A., 1978, *La voix et le regard*, Παρίσι, Seuil.
- Weber M., 1964, *L' éthique protestante et l' esprit du capitalisme*, Παρίσι, Plon.
- , 1978, *Economy and Society*, Μπέριγκλεϋ, τ. 2, University California Press.
- Wilden A., 1982, «Το Συμβολικό, το Φαντασιακό και το Πραγματικό», *Εποπτεία*, 69, σ. 547-566.
- Williams R., 1994, *Κουλτούρα και Ιστορία*, Αθήνα, Γνώση (εισαγωγή-μετάφραση Β. Αποστολίδου).
- Ψυχοπαίδης Κ., 1993, *Ο Μ. Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα, Κένταυρος.