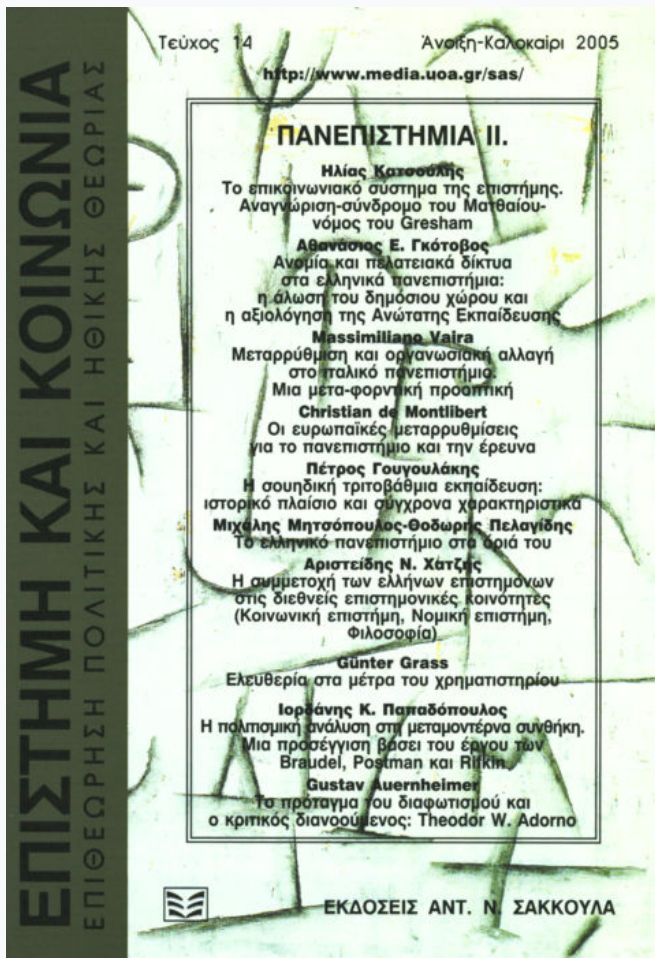


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 14 (2005)

Πανεπιστήμια II



Η πολιτισμική ανάλυση στη μεταμοντέρνα συνθήκη: μια προσέγγιση βάσει του έργου των Braudel, Postman και Rifkin

Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος

doi: [10.12681/sas.480](https://doi.org/10.12681/sas.480)

Copyright © 2015, Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Παπαδόπουλος Ι. Κ. (2015). Η πολιτισμική ανάλυση στη μεταμοντέρνα συνθήκη: μια προσέγγιση βάσει του έργου των Braudel, Postman και Rifkin. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 14, 221–248. <https://doi.org/10.12681/sas.480>

Η πολιτισμική ανάλυση στη μεταμοντέρνα συνθήκη. Μια προσέγγιση βάσει του έργου των Braudel, Postman και Rifkin.

Ιορδάνης Κ. Παπαδόπουλος*

Στην εργασία αυτή εξετάζεται, κατά πρώτο λόγο, η αναγκαιότητα και η δυνατότητα οριοθέτησης, με σαφέστερο τρόπο, της έννοιας του πολιτισμού στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας. Σε δεύτερο επίπεδο, περιγράφεται το κολλάζ της μεταμοντέρνας συνθήκης από μια ιστορική ή γενετική στάση και αναδεικνύεται, αφενός, η εικόνα του σύγχρονου υποκειμένου ως μιας κατακερματισμένης ύπαρξης και, αφετέρου, η εικόνα της μετάβασης του οικονομικού και κοινωνικού συστήματος στη φάση του τεχνολογίου και του πολιτιστικού καπιταλισμού. Τέλος, διερευνώνται οι προϋποθέσεις μέσα από τις οποίες θα μπορούσαν να αρθρωθούν ηθικά αιτούμενα στην εποχή μας, με κέντρο βάρους τις έννοιες της πολυπολιτισμικότητας και της αυτονομίας.

Εισαγωγή

Στην καθημερινή του βιομέριμνα το σύγχρονο υποκείμενο φαντάζει εμπειρικά αδύναμο στην περιδίγησή του μέσα στο παγκοσμιοποιημένο κοινωνικά και πολιτιστικά περιβάλλον. Σύμφωνα με μερίδα κοινωνικών θεωρητικών, το περιβάλλον αυτό χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία, αμφισημία και σχετικισμό. Οι ίδιοι θέτουν εν αμφιβόλω τη δυνατότητα ορθολογικής συγκρότησης κεντρικών εννοιών για τον κοινό κοινωνικό μας βίο, όπως

* Διδάκτωρ Σύγχρονης Ηθικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας, Επιστημονικός συνεργάτης Οικονομικού Πανεπιστημίου Αθηνών (Kajor@hol.gr).

ελευθερία, δικαιώματα και καθήκοντα, ορθολογικές επιλογές, συλλογικά και ατομικά διακυβεύματα, ορθές κοινωνικές διευθετήσεις, δικαιοσύνη, πολιτισμικά αγαθά. Για τους μεταμοντέρνους θεωρητικούς, η υπεράσπιση παρόμοιων εννοιών/αρχών όχι μόνο χαρακτηρίζεται από μερικότητα, αλλά αποτελεί πολλές φορές και έκφραση ποικίλων παιγνίων ηγεμονισμού. Η επιχειρηματολογία στην παρούσα εργασία θα αναπτυχθεί σε αντιδιαστολή με την προαναφερθείσα θεώρηση των πραγμάτων.

Στο γενικό της περίγραμμα η επιχειρηματολογία αυτή αποσκοπεί στο να διαπιστώσει αν το μεταμοντέρνο κοινωνικό και πολιτιστικό τοπίο αποτελεί μια συγκροτημένη εν πολλοίς δομή την οποία ως εκ τούτου μας επιτρέπει να χαρακτηρίσουμε ως γνώσιμη. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι δεν λαμβάνουμε υπόψη μας τη μεταμοντέρνα θεωρητική κριτική ή το γεγονός ότι το κολλάζ της μεταμοντέρνας συνθήκης χαρακτηρίζεται από ρευστότητα, αμφισημία, πολλαπλασιασμό των ταυτοτήτων αλλά, συγχρόνως, και κατακερματισμό του σύγχρονου υποκειμένου. Με αυτό το περίγραμμα ως γνώμονα, στο πρώτο μέρος της εργασίας θα αποπειραθούμε να διερευνήσουμε αν είναι δυνατή εν τέλει η συγκρότηση μιας συστηματικής και συνεκτικής εικόνας για τη σύγχρονη πραγματικότητα. Το εγχείρημά μας θα βασισθεί, αφενός, στην οριοθέτηση ενός πολυδιάστατου ανθρωπολογικού ορισμού του πολιτισμού και, αφετέρου, στην ανίχνευση της σχέσης μεταξύ της έννοιας του πολιτισμού και του συνολικού ιστορικού-κοινωνικού γίγνεσθαι και δομής. Η έκβαση της διερώτησής μας στο πρώτο μέρος του κειμένου θα μας οδηγήσει σε μια διεξοδικότερη διερεύνηση, στο δεύτερο μέρος, της μεταμοντέρνας κατάστασης πραγμάτων από οικονομική και πολιτική άποψη.

Θα επιχειρήσουμε να διαπιστώσουμε ακόμη πιο ειδικά τι συνεπάγεται αυτή η κατάσταση πραγμάτων για το σύγχρονο υποκείμενο και τις όποιες δυναμικές κοινότητες, συλλογικότητες. Στο τελευταίο μέρος της εργασίας θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες θα μπορούσαν να αρθρωθούν ηθικά αιτούμενα σήμερα. Σε αυτό το βήμα, η επιχειρηματολογία μας θα επικεντρωθεί στις έννοιες της πολυπολιτισμικότητας και της αυτονομίας, θεωρώντας ότι η πρώτη σχετίζεται άμεσα και με τις διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης εν τοις πράγμασι, η δε δεύτερη τέμνει διαπολιτισμικά διαφορετικές κοινωνίες και πολιτισμούς, καθορίζοντας την κατάσταση του σύγχρονου υποκειμένου, φορέα της ανθρώπινης γνώσης και φρόνησης.

Το εγχείρημά μας θα βασισθεί στην ανάλυση της προβληματικής τριών κυρίως θεωρητικών, του Fernand Braudel, του Neil Postman και του Jeremy

Rifkin. Η επιλογή των συγκεκριμένων θεωρητικών δεν είναι αυθαίρετη στον βαθμό που το έργο και των τριών τοποθετείται εντεύθεν της νεωτερικότητας, αναγνωρίζοντας όμως την κρισιμότητα των ζητημάτων που τίθενται από τη σκοπιά της μεταμοντέρνας προβληματικής. Μπορεί μάλιστα να θεωρηθεί, και θα αποπειραθούμε να το δείξουμε στην πορεία του κεμένου, ότι η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει ο καθένας από τους συγκεκριμένους θεωρητικούς συνάδει και συμπληρώνει εκείνη του άλλου. Ο Braudel μας βοηθά να υιοθετήσουμε, στο επίπεδο του ορισμού, μια διευρυμένη θεώρηση του ανθρώπινου πολιτισμού, σχετίζοντάς τον με τη μακρά διάσταση της Ιστορίας και του κοινωνικού γίγνεσθαι. Ο Postman, πάλι, μας επιτρέπει να ερμηνεύσουμε τη σύγχρονη συνθήκη με τους όρους εγκαθίδρυσης ενός τεχνοπωλίου στο οποίο ασκούν κυρίαρχο ρόλο τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και επικοινωνίας τα οποία, με τη σειρά τους, διαμορφώνουν τη δημόσια ατζέντα. Ο Rifkin τέλος, λαμβάνοντας υπόψη του τις σύγχρονες διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης, μας προτείνει ένα συνεκτικό και περιεκτικό ερμηνευτικό πλαίσιο για τη μετάβαση του οικονομικού-κοινωνικού συστήματος στη φάση του πολιτιστικού καπιταλισμού.

I. α. Οριοθέτηση της έννοιας του πολιτισμού· η ιστορική οπτική του Braudel

Οι σύγχρονες προσεγγίσεις στη μελέτη του πολιτισμού συγκλίνουν στην έμφαση που αποδίδουν όλες στην αυτονομία, μερική ή μη, του πολιτισμού από την κοινωνική δομή. Το είδος της αυτονομίας για το οποίο γίνεται λόγος μπορεί να φανεί στο ακόλουθο παράδειγμα. Μία ιδεολογία ή ένα σύστημα πεπονηθέντων και αξιών δεν ερμηνεύεται με βάση την κοινωνική θέση και τον κοινωνικό ρόλο των ατόμων και ομάδων, καθώς αποτελεί έκφραση ενός πρότυπου πλέγματος σημασιοδοτήσεων. Οι διαφορές ασφαλώς μεταξύ των προσεγγίσεων και των σχολών –όπως η μαρξιστική, η λειτουργική, η σημειωτική, η στρουκτουραλιστική ή μεταστρουκτουραλιστική, κ.ο.κ.– δεν έχουν απαλειφθεί. Όλες, όμως, έχουν υιοθετήσει την ‘ερμηνευτική’ προσέγγιση, κάτι που αφορά τόσο στην κατασκευή των θεωρητικών τους εργαλείων όσο και στο είδος της μελέτης που προτείνουν για τα κοινωνικά-πολιτιστικά φαινόμενα. Χωρίς να διακρίνουν πάντα τις επιστημικές και επιστημολογικές τους αφετηρίες, οι διαφορετικές σχολές αναζητούν την ερμηνεία των εμπρόθετων ανθρώπινων πράξεων –ατομικών ή ομαδικών–, ‘αυτονομώντας’ τις

από εκείνες που θα χαρακτηρίζονταν ως μηχανιστικές αντιδράσεις ή πράξεις καθοριζόμενες από και στο πλαίσιο κατίσχυσης του εργαλειικού λόγου.

Ανεξαρτήτως των όποιων επιστημικών ή επιστημολογικών διαφοροποιήσεων των σχολών, κοινό τόπο αποτελεί το γεγονός ότι αυτές δεν οριοθετούν με ενάργεια ούτε την ίδια την έννοια της αυτονομίας ούτε το τι συνεπάγεται εν τέλει αυτή. Είναι χαρακτηριστικό ότι δεν μας παρέχουν μια συνεκτική περιγραφή του όλου συστήματος του πολιτισμού σε συνδυασμό, μάλιστα, με την προαναφερθείσα στην εισαγωγή αμφισημία. Ο πολιτισμός και η κοινωνία είναι σύνθετες έννοιες και πραγματικότητες και δεν μπορούν να μελετηθούν επί τη βάσει αποκλειστικά της οιασδήποτε ερμηνευτικής προσέγγισης. Επιπροσθέτως, η μελέτη τους προϋποθέτει διεπιστημονική και πλουραλιστική μεθοδολογία (Alexander & Seidman 1992: 26).

Στην απόπειρά μας να οριοθετήσουμε την έννοια του πολιτισμού, θα μπορούσαμε να γυρίσουμε σχετικά πίσω, στο έργο του Fernand Braudel *Γραμματική των Πολιτισμών*. Το έργο αυτό πρωτοδημοσιεύθηκε το 1963 και αποτελούσε το κεντρικό μέρος ενός συλλογικού έργου που προοριζόταν για τα σχολεία Μέσης Εκπαίδευσης στη Γαλλία και τη διδασκαλία του μαθήματος της Ιστορίας (Braudel 2002).

Κατά τον Braudel, οι έννοιες κουλτούρα και πολιτισμός σημασιοδοτήθηκαν διαφορετικά από χώρα σε χώρα εξαιτίας της διαφορετικής ιστορίας τους, του επιπέδου ανάπτυξης του θεωρητικού/επιστημονικού λόγου τους και των συλλογικών αναπαραστάσεων που κυριαρχούσαν σε αυτές. Ο Braudel διαπιστώνει τον δυτικοκεντρισμό της ευρωπαϊκής σκέψης και εμφανίζει το γεγονός ότι ‘... ο “βιομηχανικός πολιτισμός”, που εξάγει η Δύση, δεν είναι παρά ένα από τα στοιχεία του δικού μας πολιτισμού. Και μόνον αυτό το συγκεκριμένο στοιχείο δέχεται ο υπόλοιπος κόσμος όχι τον πολιτισμό στο σύνολό του.’ (Braudel 2002: 58). Ο Braudel καταδεικνύει μία από τις αιτίες κατίσχυσης του δυτικοκεντρισμού, το ζεύγμα οικονομίας-τεχνολογίας: επισημαίνει δε, έστω και εμμέσως, τις διαδικασίες παγκοσμιοποίησης και πολιτιστικού ιμπεριαλισμού, η ορμή των οποίων διαφαινόταν από την εποχή του, αν και ο ίδιος παρέμενε αισιόδοξος, διατεινόμενος ότι: ‘Για πολύν καιρό ακόμη η λέξη πολιτισμός θα εξακολουθήσει να έχει και ενικό αριθμό και πληθυντικό.’ (Braudel 2002: 59). Το κεντρικό, βεβαίως, σημείο της όλης επιχειρηματολογίας του ήταν ο πολυδιάστατος ορισμός της έννοιας του πολιτισμού, ο οποίος λανθάνει στο ακόλουθο: ‘Ο πολιτισμός λοιπόν είναι απ’ όλες τις Ιστορίες της μακράς διάρκειας η πιο μακρόπνοη’ (Braudel 2002: 91).

Δεν είναι σαφές από την προβληματική του Braudel αν αυτός ταυτίζει εν

τέλει τις έννοιες του πολιτισμού και της ιστορίας. Εντούτοις, και μόνο η προτεινόμενη συσχέτιση των δύο εννοιών μας δίνει τη δυνατότητα να υιοθετήσουμε την προοπτική ενός πολυδιάστατου ορισμού του περιεχομένου του πολιτισμού, στο μέτρο που αυτός εξελίσσεται παράλληλα με την ανθρώπινη ιστορία και το σύνολο των εκφάνσεων της κοινωνικής ζωής. Ο ίδιος ο Braudel συμπληρώνει:

Κατά συνέπεια, ένας πολιτισμός δεν είναι ούτε μία δεδομένη οικονομία, ούτε μια δεδομένη κοινωνία· είναι αυτό που, μέσα από διαδοχικές οικονομίες, μέσα από διαδοχικές κοινωνίες, εξακολουθεί να επιβιώνει και δεν επιτρέπει παρά μόνον ελάχιστες και μόνο σταδιακές παρεκκλίσεις από την πορεία του. (Braudel 2002: 93).

Δεν θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι λανθάνει στην προβληματική του Braudel η έννοια της παράδοσης, με την κοινώς εννοούμενη σημασία του όρου, αυτή της συντήρησης· εκείνο στο οποίο αναφέρεται είναι η μέση ή μακρά διάρκεια της Ιστορίας και της εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού. Ο Braudel μας υποδεικνύει ότι, αν επιθυμούμε να εξάγουμε ασφαλή συμπεράσματα για την εξέλιξη της οικονομίας, της κοινωνίας και του ανθρώπινου πολιτισμού στο σύνολό του, θα πρέπει να απεγκλωβισθούμε από τα συμβαίνοντα στο επίπεδο της βραχύχρονης διάρκειας και να στρέψουμε την προσοχή μας στα γεγονότα και στα ανθρώπινα δημιουργήματα, στη διάρκεια και τις επιπτώσεις τους στο μακροϊστορικό επίπεδο και στο πλαίσιο δεδομένων οικοσυστημάτων, με την περιβαλλοντική και ανθρωπογεωγραφική έννοια του όρου. Στον βαθμό, επομένως, που ισχύει η συσχέτιση ανάμεσα στην ιστορία και τον πολιτισμό –και φαίνεται λογικό από την επιστημική άποψη να υιοθετήσουμε μια τέτοια σχέση–, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να αποδεχθούμε αφενός έναν πολυδιάστατο και δυναμικό ορισμό της έννοιας του πολιτισμού και αφετέρου να απορρίψουμε την προβληματική περί της σχετικής, έστω, αυτονομίας του πολιτισμού από τη λοιπή κοινωνική δομή.

Η συγκεκριμένη θέση δεν εγείρει επιστημολογικές, μεθοδολογικές αξιώσεις –και προπαντός μονοσήμαντες– για τον τρόπο προσέγγισης των κοινωνικών-πολιτιστικών φαινομένων, όπως, επί παραδείγματι, αυτόν της συλλογικής νοστροπίας, ‘...ένα κατεξοχήν πολιτισμικό γεγονός’ (Braudel 2002: 76). Ένα τέτοιο πολιτιστικό φαινόμενο/γεγονός θα μπορούσε να προσεγγισθεί μεθοδολογικά και από την ιστορική ή γενετική τάση, όπως αυτή προσδιορίζεται από τον Piaget:

... τα ατομικά ή κοινωνικά [φαινόμενα] είναι προϊόν μιας ιστορίας ή μιας εξέλιξης, που είναι απαραίτητο να τη γνωρίζουμε για να κατανοούμε τις

συνισταμένες. Πρόκειται ... για αποκεντρωθήτηση ... καθώς οι εξελίξεις αυτές αποτελούν αιτιακές διαμορφώσεις. (Piaget 1972: 33).

Δοκιμαστικά, θα μπορούσαμε να εφαρμόσουμε τη συγκεκριμένη μεθοδολογική, ιστορική οπτική στο πεδίο του ευρωπαϊκού κοινωνικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος καταγράφοντας τις *αιτιακές διαμορφώσεις* μιας ευρύτερης συλλογικής νοοτροπίας. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η *Ιστορία της Ευρώπης* των Berstein & Milza, στην οποία επισημαίνουν ‘... την κατασκευή μιας υπερεθνικής ταυτότητας’ (Berstein & Milza 1997: 295). Δεν είναι αναγκαίο να συμφωνήσει κανείς μαζί τους ότι η Ευρώπη πορεύεται υποχρεωτικά προς τη συγκρότηση μιας ενιαίας, υπερεθνικής –και προπαντός στη βάση της ισοτιμίας– ταυτότητας· κάτι τέτοιο θα παρέβλεπε αναίτιως, παραδείγματος χάριν, το πολύπλοκο πολιτικό παίγνιο κατίσχυσης και εξουσίας –κάτι που υπερβαίνει άλλωστε τα όρια της ευρωπαϊκής ηπείρου. Αυτό, όμως, δεν πρέπει να μας εμποδίσει από το να διαγνώσουμε συγκεκριμένες συνισταμένες διαμόρφωσης του ευρωπαϊκού ιστορικού-πολιτιστικού ορίζοντα: τη δημογραφική έκρηξη αλλά και τη γήρανση του πληθυσμού, τις μεταναστευτικές εισροές, τον εξαστισμό και τον σχηματισμό καταναλωτικών κοινωνιών, με την παράλληλη διόγκωση των μεσαίων μισθοσυντηρητων στρωμάτων, την ανάδειξη του ατομικισμού και του ιδανικού της προσωπικής ευτυχίας, την ανάδυση των νέων και της τρίτης ηλικίας ως ιδιαίτερων ή και αυτόνομων καταναλωτικών ομάδων, τους μηχανισμούς κοινωνικής ομοιομορφίας αλλά και τις συστημικές αντιφάσεις της κοινωνικής ανισότητας και αποκλεισμού παρά την ύπαρξη της όποιας κοινωνικής πρόνοιας, τις κρίσεις τόσο στο επίπεδο της *προσωπικής ιστορίας* όσο και σε εκείνο του *συλλογικού βίβλο-σμου* εξαιτίας της ταχείας και ανεξέλεγκτης μεταβολής των βιοτικών συνθηκών και του πολιτισμού συνολικά.

Είναι χαρακτηριστικό δε ότι, έναντι όλων αυτών των εξελίξεων, δεν υφίσταται ένα ιστορικό υποκείμενο –τουλάχιστον με τους παραδοσιακούς όρους της παλαιάς εργατικής/ βιομηχανικής τάξης ή των κοινωνικών κινήματων των δεκαετιών του 1970 και του 1980, με εξαίρεση ίσως την πανσπερμία του κινήματος εναντίον της παγκοσμιοποίησης– στο οποίο να αποδίδεται το εγχείρημα της χειραφέτησης. Τα κοινωνικά και πολιτικά αντανάκλαστικά μεταστρέφονται σε συντηρητικότερα και οι νέες επαγγελματικές και διαχειριστικές ελίτ, τα ανώτερα τμήματα της μεσαίας τάξης, εξελίσσονται σε κύριους φορείς μιας *αμφίσημης αναπαράστασης* της έννοιας της ‘προόδου’ (βλ. και Lash 1995: 54-58). Ίδιου τύπου κοινωνικές αναπαραστάσεις παρατηρούνται και στην καλλιτεχνική και πνευματική, γενικότερα, δημιουργία.

Η δοκιμαστική αυτή καταγραφή των αιτιακών διαμορφώσεων καταδεικνύει ότι δυνάμεθα να συγκροτήσουμε μια περιγραφή/αφήγηση της σύγχρονης πραγματικότητας. Αυτή η περιγραφή/αφήγηση –με πλήρη συνείδηση της επιστημολογικής μερικότητάς της– φαίνεται ικανή να συνταιριάζει σε μια συνεκτική εικόνα –όχι υποχρεωτικώς την ‘καλύτερη δυνατή εικόνα’ με την έννοια του Quine, επί παραδείγματι– την ίδια την κοινωνική μας εμπειρία. Η εμπειρία των καθημερινών συμβεβηκότων αλλά και η γνώση των φαινομένων που εκδιπλώνονται στο επίπεδο της μέσης και μακράς ιστορικής διάρκειας συνάδει με τη θέση του Braudel για τη συσχέτιση των εννοιών της Ιστορίας και του ανθρώπινου πολιτισμού, υπό την ευρεία σημασία του όρου.

Έναντι μιας τέτοιας εικόνας/περιγραφής, εντούτοις –στην οποία σαφώς θα έπρεπε να συμπεριληφθούν και άλλες οικονομικές, πολιτικές και πολιτιστικές παράμετροι– είναι δυνατό να υιοθετήσει κανείς μία κονστρουκτιβιστική οπτική ως ένα είδος αντιθεμελιωτικού και κριτικού προγράμματος περιγραφής και ερμηνείας της κοινωνικής πραγματικότητας. Μία τέτοια, όμως, οπτική είτε στην κοινωνική είτε στη ριζοσπαστική της εκδοχή είναι λογικώς υποχρεωτικό να οδηγήσει κάποιον στην αποδοχή του σχετικισμού ως σημείου θέασης και πράξης μέσα στον κόσμο; Μια εναλλακτική θέση δεν θα μπορούσε να είναι και εκείνη της πολυπολιτισμικής θέασης και ανάλυσης που αξιώνει, αφενός, τον απαγκλωβισμό μας από οποιοδήποτε είδους δυτικοκεντρισμό και, αφετέρου, διεκδικεί τη δυνατότητα σύγκλισης διαφορετικών και συμπληρωματικών προσεγγίσεων και μεθοδολογιών, με γνώμονα την ιστορική/γενετική διάσταση των εκφάνσεων της κοινωνικής πραγματικότητας, όπως αυτή η διάσταση οριοθετήθηκε προηγουμένως;

Δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί άστοχο ότι θέτουμε σε αυτό το σημείο τα προαναφερθέντα ερωτήματα, και αυτό γιατί δεν αποκλείουμε από την επιχειρηματολογία μας διαφορετικούς τρόπους θέασης της κοινωνικής πραγματικότητας. Η επιχειρηματολογία και η διερεύνησή μας, όμως, αποσκοπεί στο να καταδείξει ότι αυτή η πραγματικότητα είναι καταρχήν γνώσιμη. Η πραγματικότητα της ύστερης νεωτερικότητας, όπως και εκείνη της περιόδου της νεωτερικότητας, συνεχίζει να αποτελεί μια δομή τις βασικές συνιστώσες της οποίας μπορούμε και να τις απεικονίσουμε με επαρκώς συνεκτικό τρόπο από τη σκοπιά της λογικής, αλλά και να τις ελέγξουμε με βάση ηθικά κριτήρια, τα οποία συγκροτούνται ως τέτοια μέσα από την πορεία του ίδιου του ανθρώπινου πολιτισμού. Η θέση αυτή θα υποστηριχθεί με λογική συνέπεια στις επόμενες ενότητες και μέρη της εργασίας.

Ι. β. Η προβληματική του Postman· από τον λογοκεντρικό στον εικονοκεντρικό πολιτισμό

Με βάση την ίδια ιστορική ή γενετική διάσταση των κοινωνικών και πολιτιστικών φαινομένων μπορούμε να εξετάσουμε και τον ρόλο των μέσων ενημέρωσης και επικοινωνίας στη διαμόρφωση του τοπίου της ύστερης νεωτερικότητας, θεωρώντας τα ως έναν από τους κύριους διαμορφωτές αυτού του τοπίου. Αυτό, βεβαίως, δεν συνεπάγεται ότι υιοθετούμε τη λογική πως μια *μεσοκεντρική* προσέγγιση στον πολιτισμό και την κοινωνία είναι επαρκής από μόνη της να μας δώσει το κατάλληλο ερμηνευτικό πλαίσιο που αναζητούμε. Επί παραδείγματι, θα έπρεπε να εξετάσουμε τον ρόλο της τεχνολογίας συνολικότερα, χωρίς ασφαλώς οιαδήποτε απλουστευτική προσχώρηση σε μια αντι-τεχνολογική ρομαντική λογική (βλ. και Adas 2003 ή Feenberg 1995).

Στον ρόλο ειδικότερα των μέσων επικοινωνίας έχει αποδοθεί άλλοτε θετικό και άλλοτε αρνητικό πρόσημο· ενδεικτικές είναι οι ακόλουθες μελέτες: η αισιόδοξη άποψη του Lyon είναι χαρακτηριστική του είδους, κάνοντας λόγο για τη διεύρυνση των δυνατοτήτων μας ως ανθρώπων (Lyon 1988)· σε αντίθετη κατεύθυνση κινούνται μελέτες όπως εκείνη του Debray ή του Prokop ή εκείνες που συγκαταλέγονται στον τόμο που επιμελήθηκαν οι Corner, Schlesinger και Silverstone (Debray 1997· Prokop 1997· Corner, Schlesinger & Silverstone· 1997) ο Debray δείχνει την αναπαραγωγή των μορφών κοινωνικής κυριαρχίας που συντελείται δια των μέσων επικοινωνίας, ενώ ο Prokop εμφανίζει τη μετεξέλιξη του σύγχρονου ανθρώπου σε ένα είδος παθητικού πολυθεατή· οι εργασίες δε που συμπεριλαμβάνονται στον τόμο των Corner, Schlesinger και Silverstone είναι χρήσιμες για την ερμηνεία των τρόπων διαίωσης στερεοτυπικών συλλογικών αναπαραστάσεων. Παρόμοιες, όμως, μελέτες χαρακτηρίζονται από πραγματολογική και μεθοδολογική μερικότητα.

Στο έργο, αντιθέτως, του Postman συνδυάζονται τρεις επιστημικές και, συγχρόνως, επιστημολογικές παράμετροι, οι οποίες συγκροτούν ένα πληρέστερο ερμηνευτικό πλαίσιο του κοινωνικού-πολιτιστικού περιβάλλοντος. Ο Postman προσεγγίζει την ύστερη νεωτερικότητα από μια ιστορική/γενετική σκοπιά, και σε αυτήν την ιστορική περίοδο εντοπίζει τον σημαντικό ρόλο των μέσων επικοινωνίας. Η επιχειρηματολογία του δεν είναι μεσοκεντρική, καθώς εντάσσει τα μέσα επικοινωνίας στο ευρύτερο πλαίσιο κατίσχυσης ενός τεχνοπωλιακού πολιτισμού (Postman 1997 & 1998). Η ευρύτερη οπτική που

υιοθετεί είναι αυτή της μετάβασης από τον 'λογοκεντρικό' στον 'εικονοκεντρικό' πολιτισμό· σε αυτόν, οι νέες τεχνολογίες τροποποιούν τόσο τον τρόπο σκέψης και τη δομή των ενδιαφερόντων του σύγχρονου ανθρώπου όσο και τη φύση της κοινής κοινωνικής ζωής (Postman 1997: 33 & 1998: 20). Με βάση αυτήν την κυρίαρχη 'μεταφορά', ο Postman θα προτείνει την ταξινόμηση των πολιτισμών στους ακόλουθους τρεις τύπους: 'εργαλειακός'¹, 'τεχνοκρατικός' και 'τεχνοπωλιακός'.

Πιο συγκεκριμένα, στον εργαλειακό πολιτισμό, τα εργαλεία έχουν ενσωματωθεί στο σύστημα του πολιτισμού, χωρίς να προκαλούν αμφισβητήσεις στην κυρίαρχη κοσμοθεωρία (Postman 1997: 38). Η σχέση τεχνολογίας και πολιτισμού διαφοροποιείται στην περίοδο της τεχνοκρατίας και μεταβάλλεται ριζικά στην παρούσα φάση της τεχνοπωλιακής κατάστασης των πραγμάτων, κατά την οποία τα εργαλεία επιτίθενται στον πολιτισμό στο όνομα της ανάπτυξης (Postman 1997: 41). Δεν λανθάνει εδώ οιαδήποτε θέση περί της αυτονομίας του πολιτισμού έναντι της κοινωνικής δομής. Αυτό που εννοεί ο Postman είναι η υποταγή του συνόλου των πολιτιστικών εκφάνσεων τόσο στις ορατές τεχνολογίες, όπως αυτές των μέσων επικοινωνίας και πληροφορικής, όσο και σε εκείνες που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε αόρατες, τα τεσσηνομοσύνης, τις στατιστικές και δημογραφικές έρευνες που εκκινούν κυρίως από τα συγκρουόμενα συμφέροντα της αγοράς. Κατά τον Postman, 'το τεχνοπώλιο ... είναι η ολοκληρωτική τεχνοκρατία' (Postman 1997: 60) και αυτό μεταλλάσσει το συλλογικό φαντασιακό, στο οποίο κυριαρχεί το ιδεολόγημα ότι διαμέσου των τεχνολογικών καινοτομιών και εφαρμογών θα κατακτηθεί ο 'επίγειος παράδεισος'.

Οι έννοιες της προόδου χωρίς όρια, η αποτελεσματικότητα και η διαρκής μέτρηση των ποικίλων μεταβλητών, η οικονομική απόδοση και το ατομικό συμφέρον σε συνδυασμό με την πληροφόρηση και την πρόσβαση περιγράφουν με αρκετή ακρίβεια τη σύγχρονη τεχνοπωλιακή μεταμοντέρνα κατάσταση, στην οποία η *πληροφορία* έχει αναχθεί σε ένα είδος 'υπερβατικής αρχής'. Ο Postman σημειώνει χαρακτηριστικά: '... οι πολιτισμοί μπορεί να υποφέρουν, και μάλιστα οδυνηρά, από την πλημμυρίδα των πληροφοριών, από πληροφορίες χωρίς νόημα -πληροφορίες χωρίς μηχανισμούς ελέγχου'. (Postman 1997: 80).

Στη σύγχρονη τεχνοπωλιακή μεταμοντέρνα κατάσταση η κυρίαρχη μεταφορά είναι αυτή της εικόνας-πληροφορίας. Η έννοια της 'μεταφοράς' ορίζεται από τον Postman ως εξής: '... είναι ... μια μεταλλαγή του τρόπου με τον οποίο σκέφτεται "ο άνθρωπος" -και ασφαλώς είναι μια αλλαγή του περιε-

χομένου του πολιτισμού του. Αυτό εννοώ όταν ονομάζω το μέσο “μεταφορά”.’ (Postman 1998: 23-24).² Διατηρώντας μια απόσταση από μια αμιγώς μεσοκεντρική προσέγγιση, αλλά και καταδεικνύοντας την κεντρικότητα των μέσων επικοινωνίας στη διαμόρφωση του μεταμοντέρνου τοπίου, ο Postman γίνεται ακόμη πιο συγκεκριμένος: ‘Οι γλώσσες μας είναι τα μέσα επικοινωνίας. Τα μέσα επικοινωνίας είναι οι μεταφορές μας. Οι μεταφορές δημιουργούν το περιεχόμενο του πολιτισμού μας.’ (Postman 1998: 25). Τα μέσα επικοινωνίας, επιπλέον, χαρακτηρίζονται και από την ιδιότητα της ‘αντήχησης’, την ικανότητά τους, δηλαδή, να υπερβαίνουν το συγκεκριμένο πλαίσιο λειτουργίας τους και να επηρεάζουν, να καθοδηγούν τις ανθρώπινες συνειδήσεις και τους κοινωνικούς θεσμούς, την ανθρώπινη αντίληψη εν τέλει για την αλήθεια και τις ηθικές αξίες (Postman 1998: 29, 33-35).³

Ένας κόσμος που γνέφει απεριόριστα ‘κου-κουτσα’ (Postman: 1998, σ. 88), η διασκέδαση, με άλλα λόγια, ως υπερ-ιδεολογία διέπει το σύνολο του τηλεοπτικού λόγου (Postman 1998: 97) και τα επιμέρους είδη του και, μέσω αυτού, καθορίζει σε σημαντικό βαθμό και την ατζέντα της δημόσιας σφαίρας, καθώς επίσης και την αντίδραση των ατόμων-ιδιωτών, των οποίων η στάση χαρακτηρίζεται κατά κύριο λόγο από την ιδιοφέλεια, τον καταναλωτισμό και την παθητικότητα.⁴ Η ανάλυση του Postman μας θυμίζει από κάποια σκοπιά εκείνη του Debord για την ‘κοινωνία του θεάματος’ και τους μηχανισμούς αναστροφής του ψεύδους –υπό την ευρεία έννοια του όρου, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του εμπορεύματος– και παρουσιάσής του ως αλήθειας (Debord *χχ*, ή και 1986), ενώ παρόμοια συγγένεια μπορούμε να διαγνώσουμε και με το έργο του Baudrillard και την προβληματική του τελευταίου για τις διαδικασίες ‘προσομοίωσης’ και τη ‘νεο-πραγματικότητα’ (Baudrillard 1990 και 1991: 263-296).

Εν κατακλείδι, η ανάλυση του Postman μας επιτρέπει να προσδώσουμε στον προτεινόμενο –από την πρώτη ενότητα– πολυδιάστατο ανθρωπολογικό ορισμό του πολιτισμού ένα ακόμη πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο· μας υποχρεώνει να λάβουμε υπόψη μας τον ρόλο των μέσων επικοινωνίας και της τεχνολογίας γενικότερα, χωρίς να υποπίπτουμε στο επιστημικό και επιστημολογικό λάθος να υιοθετήσουμε μια μονομερή θεώρηση του πολιτισμού και της κοινωνίας η οποία να βασίζεται αποκλειστικά σε μια μεσοκεντρική λογική. Εντάσσοντας, μάλιστα, την προβληματική του στο ευρύτερο πεδίο διερεύνησης συνολικά του κοινωνικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος, μας επιτρέπει να επαληθεύσουμε τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτικές επιπτώσεις στη στάση και δράση των ατόμων και των ομάδων.

Παρόμοιες αναλύσεις έχουν επιχειρηθεί, βεβαίως, και από άλλους θεωρητικούς στο περιβάλλον της ύστερης νεωτερικότητας. Θα μπορούσαμε να αναφερθούμε, τελείως ενδεικτικά, στην Archer ή στους Lash και Urry ή, τέλος, στον Fornas (Archer 1988 & 1990, Lash & Urry 1987 & 1994, Fornas 1995). Οι οπτικές όμως που έχουν αναπτύξει παρουσιάζουν πραγματολογικά και μεθοδολογικά κενά. Η Archer επιχείρησε να δείξει ότι το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ πολιτισμού και πράττειν είναι παράλληλο με εκείνο της σχέσης/καθορισμού μεταξύ κοινωνικής δομής και δράσης των ατομικών υποκειμένων και των ομάδων. Εντούτοις, πίσω από τις γραμμές της επιχειρηματολογίας της, μπορούμε να διαγνώσουμε τη θέση της περί της σχετικής αυτονομίας της πολιτιστικής σφαίρας της πραγματικότητας, ιδίως όταν κάνει λόγο για την κριτική ικανότητα ή δυνατότητα 'αναστοχασμού' εκ μέρους του σύγχρονου υποκειμένου. Παρόμοιως, οι Lash και Urry, αν και περιγράφουν συστηματικότερα τη μετεξέλιξη του υποκειμένου στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης, εποχή μετατροπής των οικονομιών σε οικονομίες των σημείων, δεν θεμελιώνουν επαρκώς την πρότασή τους για την ανάδυση ενός εξατομικευμένου και αναστοχαστικού υποκειμένου. Αντιθέτως, προβληματικές τύπου Fornas μας βοηθούν να ανιχνεύσουμε το σύνολο του ορίζοντα της μετανεωτερικότητας. Σε αυτόν τον ορίζοντα συμπεριλαμβάνονται η ίδια η μεταβατικότητα της περιόδου, η διάχυση της δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, η αλλαγή στο περιεχόμενο και τη λειτουργία κοινωνικών θεσμών, η κυριαρχία νέων ειδών συμβόλων, η δεσπόζουσα θέση των μέσων ενημέρωσης και επικοινωνίας ως προς την παραγωγή και τον έλεγχο των κριτηρίων νοήματος και αλήθειας στη ζωή των ανθρώπων, η μετεξέλιξη των όρων διαμόρφωσης εν τέλει τόσο του σύγχρονου υποκειμένου όσο και του συλλογικού φαντασιακού.

Υπό αυτήν την έννοια, στις επόμενες ενότητες του κειμένου μας θα πρέπει να διερευνήσουμε, αφενός, αν μπορούμε να περιγράψουμε ακόμη συστηματικότερα το μεταμοντέρνο κολλάζ συνθηκών και φαινομένων και, αφετέρου, να διαπιστώσουμε τι συνεπάγεται αυτή η κατάσταση πραγμάτων για το σύγχρονο υποκείμενο και τις όποιες δυναμικές κοινότητες, συλλογικότητες. Θα έπρεπε δε να εξετάσουμε και τη δυνατότητα άρθρωσης ηθικών αιτουμένων στην εποχή μας.

II. α. Παγκοσμιοποίηση το πεδίο των προς ανάγνωση απαντήσεων

Το πεδίο αναφοράς μας στην πραγματικότητα δεν είναι άλλο από εκείνο της παγκοσμιοποίησης. Η *περιγραφή/αφήγηση* για τις συνθήκες διαμόρφωσης της σύγχρονης έκφανσης της παγκοσμιοποίησης/παγκόσμιου πολιτισμού θα έπρεπε να συμπεριλάβει και την ακόλουθη πτυχή. Η παγκοσμιοποίηση αντί να σημαίνει τον διάλογο για τις ηθικές αξιώσεις που εγείρονται από τις πολυπολιτισμικές θεάσεις, συρρικνώνει τον ορίζοντα, θρυμματίζει την όποια κριτική και αυτόνομη ταυτότητα του σύγχρονου υποκειμένου, 'καινοτομώντας' και εφευρίσκοντας ολοένα και καινούργιες τεχνολογίες-Σ (τεχνολογίες σχέσεων), κατά την ορολογία του Rifkin, ή τεχνολογίες κοινωνικού κορεσμού/εποικισμού, κατά τη θεώρηση του Gergen. Είναι ασφαλώς περιττό να επισημάνουμε εκ νέου τον ρόλο των Μ.Μ.Ε. στη συνολική διαδικασία. Για λόγους οικονομίας, μπορούμε να δανεισθούμε απλώς τα λόγια του Edelman: 'Τα Μ.Μ.Ε. συμβάλλουν αποφασιστικά στην όλη διαδικασία με τη διάδοση συμβόλων που αναερμηνεύουν παρελθόν και παρόν, διοδεύοντας ταυτοχρόως τις προσδοκίες του μέλλοντός μας.' (Edelman 1999: 18).

Πριν προχωρήσουμε στην αφήγησή μας για τον σύγχρονο παγκόσμιο πολιτισμό, είναι αναγκαία μια σειρά μεθοδολογικών-επιστημολογικών παρατηρήσεων. Το συνολικό εγχείρημά μας, η περιγραφή/αφήγηση του κολλάζ της μεταμοντέρνας συνθήκης και η συνάρθρωση των εξαγομένων ηθικών αξιώσεων, είναι συμβατό με τη σκοπιά του κοινωνικού κονστρουξιονισμού. Η συγκεκριμένη θεώρησή μας καλεί να αποδώσουμε, πρώτον, ίσο βάρος στις έννοιες του υποκειμένου και του αντικειμένου· δεύτερον, να εκλάβουμε την 'κοινωνία' ως μια κατασκευή μέσω του Λόγου· και, τέλος, να αναγνωρίσουμε ότι το νόημα που προσδίδουν τα άτομα στις πράξεις τους δεν είναι αυθαίρετο, μα ούτε τυχαίο ή άχρονο (Δεμερτζής 2002: 20). Οι θεωρητικές αυτές προϋποθέσεις είναι, επιπλέον, συμβατές με τη δυνατότητα των υποκειμένων να ανιχνεύσουν τις προϋποθέσεις του κοινού τους βίου και να συγκροτήσουν έναν ιστό ηθικών στάσεων έναντι των κοινών, ούτως ή άλλως, τρόπων ζωής και διακυβευμάτων (Καραποστόλης 1987 & 1989· Παπαδόπουλος 1993: 57-62). Ίσως, όμως, θα έπρεπε να συμφωνήσουμε με τον Beck για την ανάγκη αλλαγής *παραδείγματος*, την ανάγκη για ένα νέο εμπειρισμό επί τη βάση της προθετικότητας της ανθρώπινης δράσης, της ιστορικής διάστασης των φαινομένων/διαδικασιών, των '... αμφίθυμων συνεπειών της παγκοσμιοποίησης τόσο σε διακρατικό επίπεδο όσο και σε εκείνο των πολυτοπικών δικτύων έρευνας' (Beck 2000: 123). Ένα τέτοιο νέο παράδειγμα, μιας αλληλοανα-

δραστηκής και αυτοκριτικής κοινωνιολογίας/ κοινωνικής-ηθικής θεωρίας δεν εκλαμβάνει τον 'παγκόσμιο πολιτισμό' ως έναν ομογενοποιημένο χώρο συμβόλων, σημασιών και εκφράσεων, αλλά αντιθέτως ως ένα πεδίο πολλαπλών συγκρούσεων (Beck 2000: 123, 126, 130).⁵

Ο Beck επισημαίνει την καπιταλιστική ομογενοποίηση που επιφέρουν οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης της αγοράς και προτάσσει τον κοσμοπολιτισμό ως αντίρροπη δύναμη: 'Η παγκοσμιότητα δεν αναγνωρίζει και, στην πραγματικότητα, υπεκφεύγει του ερωτήματος, που τίθεται από την ετερότητα του άλλου· ο κοσμοπολιτισμός, αντιθέτως, αναγνωρίζει και ενισχύει αυτήν την ετερότητα.' (Beck 2000: 135). Ο Beck μέσω της διαδικασίας του 'εκ-κοσμοπολιτισμού' ή της πρόταξης του κοσμοπολιτικού του μανιφέστου προτείνει κατ' ουσίαν τη συγκρότηση μιας παγκόσμιας ηθικής για τα κοινά διακυβεύματα η οποία, με τη σειρά της, μπορεί να αποτελέσει τη βάση δημιουργίας κοσμοπολιτικών κοινωνιών και πολιτικών-πολυπολιτισμικών κινήματων. Παραδέχεται βεβαίως και ο ίδιος ότι ένα τέτοιο κοσμοπολιτικό σχέδιο, το οποίο, υπό προϋποθέσεις θα μπορούσε να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην περιγραφή/αφήγηση και τις εξαγόμενες ηθικές αξιώσεις, δεν είναι ούτε δεδομένο ούτε δοσμένο· σημειώνει, επί παραδείγματι, χαρακτηριστικά σε μια προηγούμενη ευκαιρία: 'Στο κεντρικό ερώτημα της δεύτερης νεωτερικότητας, δηλαδή με ποιο τρόπο είναι δυνατή η ύπαρξη κοινωνικής δικαιοσύνης στην εποχή της παγκοσμιότητας, κανείς δεν είναι σε θέση να δώσει απάντηση.' (Beck 1998: 296).

Στο περιγραφικό επίπεδο μπορούμε να δανεισθούμε για χρηστικούς λόγους την οριοθέτηση της παγκοσμιοποίησης που επιχειρεί ο Giddens στο *Ο Κόσμος των Ραγδαίων Αλλαγών*: 'Η παγκοσμιοποίηση είναι πολιτική, τεχνολογική, πολιτιστική καθώς και οικονομική. Έχει επηρεαστεί πρωταρχικά από τις εξελίξεις στα επικοινωνιακά συστήματα, που χρονολογούνται μόλις από τα τέλη της δεκαετίας του 1960.' (Giddens 2001: 44). Οι αλλαγές που έχει επιφέρει αυτή η πολυεπίπεδη διαδικασία αφορούν και πτυχές της καθημερινής μας ζωής, όπως οι εξελίξεις στον θεσμό της οικογένειας. Οι αλλαγές, όμως, αυτές δεν έχουν την υφή φυσικών δυνάμεων· είναι το αποτέλεσμα των τεχνολογικών καινοτομιών, της πολιτιστικής διάχυσης, της φιλελευθεροποίησης και απορρύθμισης. Περαιτέρω, οι αλλαγές αυτές σχετίζονται με την έννοια του 'ρίσκου', την οποία ο Giddens θεωρεί ως ενδιάθετη τόσο στην περίοδο της νεωτερικότητας όσο και στην περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας. Αν θεωρήσουμε, κατά τον Giddens, το ρίσκο ως την ενεργητική προσπάθεια μιας κοινωνίας να διαφοροποιηθεί από το παρελθόν της, τότε

θα πρέπει να συνδυάσουμε το ρίσκο με την 'αρχή της πρόληψης' (Giddens 2001: 71). Αν και, μέσα από μία λανθάνουσα ατομικιστική οπτική, ο Giddens επιχειρεί στην ουσία να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην περιγραφή και τις εξαγόμενες ηθικές αξιώσεις μέσω της έννοιας της ευθύνης και της προαναφερθείσας αρχής της πρόληψης (Giddens 2001: 71-72). Η οριοθέτησή του, όμως, της αρχής της πρόληψης δεν διασφαλίζει την προαναφερθείσα *γέφυρα*, και αυτό γιατί η ίδια η αρχή στερείται εν τέλει περιεχομένου και, ως εκ τούτου, το μόνο που εξασφαλίζει ο Giddens είναι να κατισχύσει απλώς η περιγραφή της παρούσας κατάστασης πραγμάτων και άρα η εικόνα μιας αμφίσημης και ανεξέλεγκτης –ηθικά– 'προόδου'.

Η αμφίσημη ορθολογικότητα, η δυτικοκεντρική έννοια της προόδου και η σχετικώς σαφής του πολιτική στόχευση τον εμποδίζουν να αποτιμήσει σε όλη τους την έκταση τις ηθικές αξιώσεις που εγείρει η ίδια του η επιχειρηματολογία στο συγκεκριμένο έργο. Ο Giddens κάνει λόγο για τη 'δημοκρατία των συναισθημάτων', τον 'εκδημοκρατισμό της δημοκρατίας' και την 'αρχή του δημοκρατικού ελέγχου' της ίδιας της τεχνολογίας και των εφαρμογών της. Ο σκοπός μας ασφαλώς σε αυτήν την ενότητα δεν ήταν η κριτική αποτίμηση του έργου είτε του Beck είτε του Giddens. Ο στόχος μας ήταν, μέσω του έργου αυτών των δύο κορυφαίων στοχαστών της εποχής μας, να καταδείξουμε πρωτίστως την αναγκαιότητα συστηματικής διερεύνησης του σύγχρονου, μετανεωτεरिकού, κοινωνικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος και, δευτερευόντως, ότι αυτό το περιβάλλον ως δομή είναι *γνωσίμο* πραγματολογικά και ηθικά.

II. β. Η ανάλυση του Rifkin για τη μετάβαση στη φάση του πολιτισμικού καπιταλισμού

Αναζητώντας, λοιπόν, μία πληρέστερη κατά το δυνατόν *περιγραφή/αφήγηση*, από την οποία να εξάγεται ιστορικά και λογικά ένα πλαίσιο ηθικών αξιώσεων μπορούμε να στραφούμε στη θεώρηση του Rifkin για τη *Νέα Εποχή της Πρόσβασης* ή άλλως, τη μετάβαση του οικονομικού και κοινωνικού συστήματος στη φάση του 'πολιτισμικού καπιταλισμού' (Rifkin 2001). Κατά τον Rifkin, βιώνουμε ήδη την ανάδυση της οικονομίας της 'εμπειρίας' και των δικτύων, τη μετατόπιση από τη βιομηχανική παραγωγή στην πολιτιστική παραγωγή, στην αγορά, δηλαδή, πολιτισμικών εμπειριών: τουρισμός, ταξίδια, θεματικές πόλεις και πάρκα, μόδα, κουζίνα, παιχνίδια, κινηματογράφος, μουσική, εικονικοί κόσμοι του κυβερνοχώρου, ηλεκτρονικά διαμεσολαβημέ-

νη ψυχαγωγία. Ο ίδιος συμπυκνώνει την εικόνα της μεταβατικής περιόδου ως εξής:

Ο αγώνας ανάμεσα στη σφαίρα του πολιτισμού και στη σφαίρα του εμπορίου για τον έλεγχο τόσο της πρόσβασης όσο και του περιεχομένου του παιχνιδιού είναι ένα από τα προσδιοριστικά στοιχεία της επερχόμενης εποχής ... “Βιώνουμε” ... έναν κόσμο στον οποίο η ζωή του κάθε ατόμου γίνεται, στην πραγματικότητα, μια εμπορική αγορά ... ο νέος λειτουργικός όρος είναι η ‘διά βίου αξία (ΔΒΑ) του καταναλωτή’ ... (Rifkin 2001: 22-23).

Ως νέοι οικονομικοί γίγαντες αναδεικνύονται οι εταιρείες Viacom, Time Warner, Disney, Sony, Seagram, Microsoft, News Corporation, General Electric, Bertelsman, και A.G. Polygram. Αυτές οι εταιρείες των μέσων επικοινωνίας, χρησιμοποιώντας την ψηφιακή επανάσταση διασυνδέουν και έλλκουν την πολιτισμική σφαίρα εντός της εμπορικής· εκεί ο πολιτισμός –ως διακριτή σφαίρα μέχρι τώρα– εμπορευματοποιείται αμείλιτα με ‘... τη μορφή των κατά παραγγελία πολιτισμικών εμπειριών, των μαζικών εμπορικών θεαμάτων και της ατομικής ψυχαγωγίας.’ (Rifkin 2001: 24).

Δεν είναι μόνο ότι μετασχηματίζεται το κοινωνικό και πολιτιστικό πλαίσιο· αναπόδραστα μετασχηματίζεται και το σύγχρονο υποκείμενο σε έναν *dot-commer* με πολλαπλούς χαρακτήρες και βραχύβια θρυμματισμένα πλαίσια συνείδησης· ο κάθε *dot-commer* καλείται σε αέναη διαπραγμάτευση με τους εκάστοτε εικονικούς κόσμους, στους οποίους βρίσκεται και εντός των οποίων σχηματίζει με άλλα θραυσμένα υποκείμενα μια εξίσου βραχύβια και εύκολα αντικαταστάσιμη κοινότητα ενδιαφερόντων/συμφερόντων (βλ. και Rifkin 2001: 31, 32). Ο νέος κοινωνικός διχασμός που ανιχνεύεται, και ο οποίος δεν χάνει την ευθεία ιστορική του αναφορά στην κοινωνική ανισότητα και αποκλεισμό, είναι το *ψηφιακό χάσμα* ανάμεσα σε εκείνους που έχουν πρόσβαση σε σειρά εικονικών κόσμων και δικτύων πληροφορίας και κοινών συμφερόντων και σε εκείνους που δεν έχουν πρόσβαση ή, ακριβέστερα, δεν έχουν τη δυνατότητα να έχουν τέτοιας λογής πρόσβαση. Το σύστημα διατηρεί τις επιφάσεις δημοκρατικότητάς του, διαμορφώνοντας, συγχρόνως, την ακόλουθη ‘πραγματικότητα’: ‘Μέσα στα δίκτυα δημιουργούνται συνεχώς καινούριες δυνατότητες. Έξω από τα δίκτυα, η επιβίωση γίνεται όλο και πιο δύσκολη.’ (Castells 1997: 171). Ο τρόπος με τον οποίο εννοήθηκε εν τοις πράγμασι η ‘επιλογή’ εντός του καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος και του πολιτικού φιλελευθερισμού, αλλά και η πραγματικότητα του κοινωνικού αποκλεισμού αλλάζουν επί του παρόντος απλώς μανδύα.

Ο Rifkin περιγράφει διεξοδικά τους τρόπους με τους οποίους το καθετί

μετατρέπεται πλέον σε προϊόν, σε υπηρεσία ή σε αγαθό τέτοιο, ώστε τα άτομα να αναπτύξουν την επιθυμία να έχουν πρόσβαση σε αυτό. Συγχρόνως, επιχειρηματολογεί με συνεκτικό τρόπο και δείχνει με σαφήνεια την εμπορευματοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων και την ανάδυση νέων κοινοτήτων, στις οποίες οι άνθρωποι μετεξελίσσονται σε συνδρομητές, μέλη ή πελάτες. Στην παρούσα, όμως, εργασία θα πρέπει να επικεντρωθούμε στη μετεξέλιξη του πολιτισμικού τοπίου και του σύγχρονου υποκειμένου. Ως προς το πρώτο, θα πρέπει να σημειώσουμε την ανάδυση ενός τόπου χωρίς γεωγραφία, με την παραδοσιακή έννοια του όρου και εκείνη των ανθρώπινων σχέσεων· η γεωγραφία αντικαθίσταται από το αναλογικό/ψηφιακό σήμα/σχήμα του *www*. (Rifkin 2001: 247). Ίσως μάλιστα να έπρεπε να διερωτηθούμε και για το κατά πόσο ο οικονομικός και πολιτικός φιλελευθερισμός ως ζεύγμα ή, άλλως, ο παγκοσμιοποιημένος πολιτιστικός καπιταλισμός καταρρίπτει εν τέλει την ίδια του την επίφαση δημοκρατικότητας και σεβασμού των δικαιωμάτων του άλλου/άλλων με μια κατ' ουσίαν πολύπλευρη επίθεση εναντίον των πληθυντικών πολιτισμών και των ηθικών αξιώσεων που εγείρονται από τη σκοπιά της πολυπολιτισμικότητας (Rifkin 2001: 264).

Το σύγχρονο υποκείμενο πάλι, το οποίο θεωρείτο, κατά τη νεωτερικότητα ή τη φιλελεύθερη προβληματική, ότι δημιουργούνταν μέσω μιας σωρευτικής προσπάθειας με λογική συνεκτικότητα, ηθική συνέπεια και ήταν ικανό να συγκροτήσει ένα ορθολογικό πλάνο ζωής μεταλλάσσεται σε έναν προσανατολισμένο στο παρόν εαυτό, ο οποίος 'συγκροτεί' την κοινωνική του εμπειρία, καθώς επίσης και τα κριτήρια τού τι είναι πραγματικό και αληθινό και τι δεν είναι, εντός του κυβερνοχώρου (Rifkin 2001: 309)⁶. Από την ίδια θεωρητική σκοπιά, ο Castells θα μας οδηγήσει σε ένα ακόμη πιο απόλυτο κατ' ουσίαν συμπέρασμα ως προς την ανθρώπινη συνείδηση και τα περιθώρια για κριτική αυτονομία και αυτοκαθορισμό της ταυτότητας εκ μέρους του σύγχρονου υποκειμένου. Παρατηρεί χαρακτηριστικά:

Τα μηνύματα κάθε είδους περικλείονται στο μέσο, διότι το μέσο έχει γίνει τόσο καθολικό, τόσο διαφοροποιημένο, τόσο εύπλαστο που απορροφά στο ίδιο το κείμενο των πολυ-μέσων τη συνολική ανθρώπινη εμπειρία, παρελθούσα, παρούσα και μέλλουσα. (Castells 1997: 373).

Στον θαυμαστό καινούργιο δικτυωμένο κόσμο το 'κείμενο' και η όποια προσπάθεια αφήγησης φαίνεται ατελέσφορη και αδύναμη ενώπιον ενός αχανούς πολυεπίπεδου σχετικισμού. Το κείμενο βυθίζεται ή υποσκελίζεται –στο μέτρο που επιβεβαιώνονται και εδώ σχέσεις εξουσίας– από το ηλεκτρονικό υπερχείμενο. Η έννοια του εαυτού ως μιας αυτόνομης νησίδας, όπως

αυτή οριζόταν τον 19ο αιώνα, υποκύπτει σε έναν καινούργιο σχετικό εαυτό (βλ. και Rifkin 2001: 377) ή, με τα λόγια του Lyotard, σε έναν εαυτό τοποθετημένο σε “σταυροδρόμια” κυκλωμάτων επικοινωνίας.” (Lyotard 1984: 56).

Ο Gergen από τη σκοπιά της κοινωνικής ψυχολογίας μας βοηθά να κατανήσουμε ακόμη καλύτερα την κατάσταση του σύγχρονου υποκειμένου. Κατά τον Gergen, η σχετικά συνεκτική και ενοποιητική αντίληψη του εαυτού δίνει τη θέση της πλέον σε μία κατάσταση πολυφρένειας και θρυμματισμού· ο θρυμματισμός αυτός οδηγεί σε μια πολλαπλότητα μη συνεκτικών και ασύνδετων σχέσεων, σε έναν πλήρως κορεσμένο εαυτό, που δεν είναι καν εαυτός αλλά μια σειρά ετερόκλητων αμφιέσεων (Gergen 1997: 149). Αν, όμως, *κολυπούμε* μέσα σε αλληλοσυγκρούμενα ρεύματα ύπαρξης που αλλάζουν διαρκώς κατεύθυνση (Rifkin 2001: 379-380), μέσα σε έναν τέτοιο, εν τέλει, κόσμο της ύστερης νεωτερικότητας –ο οποίος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα *κολλάξ* αλληλοαναιρούμενων αναπαραστάσεων, το οποίο, βεβαίως, με τη σειρά του δείχνει τα όρια της όποιας ορθολογικής περιγραφής και ερμηνείας– τότε μήπως πράγματι ως μόνη επιστημική, επιστημολογική και ηθική στάση είναι η αποδοχή του σχετικισμού ως σημείου θέασης και πράξης μέσα στον κόσμο;

Το προηγούμενο ερώτημα, ασφαλώς, και δεν είναι ρητορικό, στον βαθμό που το ίδιο το μεταμοντέρνο *κολλάξ* δεικνύει πως ‘...ο νέος κόσμος δεν είναι αντικειμενικός αλλά ένας κόσμος ενδεχομένων, δεν συντίθεται από αλήθειες αλλά από επιλογές και σενάρια (Rifkin 2001: 351). Δεν θα έπρεπε, βεβαίως, να παραπλανηθούμε εδώ και να θεωρήσουμε ότι ο Rifkin προσχωρεί σε μια μεταμοντέρνα προβληματική.

Οι περιγραφές των Rifkin και Gergen χαρακτηρίζονται από πραγματολογική συνοχή και εμπειρική επαλήθευση σε σημαντικό βαθμό και βάσει αυτών μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι εγείρονται πρακτικές –με την ηθική και πραξιολογική έννοια του όρου– αξιώσεις. Νομιμοποιείται, όμως, και μια σειρά αμφιβολιών. Είναι, πράγματι η έννοια ‘*κολλάξ*’ ο κατάλληλος περιγραφικός όρος για τη μεταμοντέρνα συνθήκη, καθώς δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο ούτε για συγκροτημένη ‘κατάσταση των πραγμάτων’, με τη βιτγκενστανιανή έννοια, ούτε για συνθήκη, δεδομένης μάλιστα της ‘ανακλαστικότητας’ στη χρήση και ερμηνεία του οποιουδήποτε κοινωνιολογικού όρου; Αποτελεί, συγχρόνως, αυτή η περιγραφή την κατάλληλη γέφυρα για τα ηθικά αιτούμενα της εποχής μας; Ο όρος ανακλαστικότητα αναφέρεται εδώ στη μεταμοντέρνα ένσταση για την ύπαρξη οποιουδήποτε αντικειμενικού σημείου, θεμελίου,

στο οποίο να βασίσουμε την περιγραφή και τις ηθικές αξιώσεις μας. Το να θεωρήσουμε οιοδήποτε σημείο ή θεμέλιο ως προνομιακά αληθές αντανάκλα απλώς ένα παίγνιο ηγεμονισμού.⁷ Μήπως θα έπρεπε, λοιπόν, να ερμηνεύσουμε το κολλάζ της μεταμοντέρνας συνθήκης με τους όρους ενός ακραίου κοινωνικού κοστρονκτιβισμού, με γενέθλιο τόπο το έργο των Berger & Luckman (1967);

Είμαστε εν τω μέσω μιας χοάνης, στην οποία περιδινίζονται η απροσδιοριστία, η αμφισημία, ο πλουραλισμός, ο σχετικισμός –συμπεριλαμβανομένου και του ηθικού– η ομωνυμία και συνωνυμία των κοινωνικών όρων και κριτηρίων για τις κοινωνικές διευθετήσεις, οι πολυεπίπεδες αναφορές και τα πολυπαραγοντικά νοήματα, χωρίς την προσδοκία του ανοικτού διαλόγου και τη στόχευση μιας κατ' ελάχιστον εν τέλει λογικής συνεκτικότητας και συναίνεσης; Είναι δεδομένη η πορεία προς τον εποικισμό/κορεσμό τόσο του εαυτού (Gergen 1997) όσο και του άλλου, αλλά και των πληθυντικών πολιτισμών, μέσω της παγκοσμιοποίησης και της θρυμματισμένης παγκοσμιότητας, για να μεταγράψουμε τον όρο του Beck ως προς την εναισθηση των διαδικασιών της μετανεωτερικής φάσης της παγκοσμιοποίησης (Beck 2000); Είναι άλλωστε δυνατή μια τέτοια εναισθηση ή θα έπρεπε να παραιτηθούμε από αυτήν την ιδέα και να υιοθετήσουμε θεωρήσεις τύπου Rorty, ο οποίος μας καλεί να υιοθετήσουμε μια στάση κοσμοπολιτισμού, χωρίς να συνδυάζεται αυτός με το νεωτερικό αίτημα της απελευθέρωσης ή χειραφέτησης (Rorty 1992: 59-72); Μήπως θα έπρεπε, τέλος, να αποδεχθούμε τη μεταμόρφωση τελεσιδικώς του τοπίου, φυσικού ή αστικού, σε εμπορεύσιμο αντικείμενο και μηχανισμό αναπαραγωγής του κεφαλαίου, διάφορου παντελώς από οποιαδήποτε οικολογική διάσταση και ισορροπία (βλ. Sassen 1991 και Zukin 1992: 221-247);

Από το πρώτο μέρος ακόμη της παρούσης εργασίας θέσαμε ως στόχο τη διερεύνηση μιας συνεκτικής κατά το δυνατόν περιγραφής της μεταμοντέρνας συνθήκης. Υιοθετώντας την ιστορική/γενετική επιστημολογική θέση, δείξαμε ότι είμαστε σε θέση να περιγράψουμε/να αφηγηθούμε με λογική συνέπεια και συνεκτικότητα το κολλάζ της ύστερης νεωτερικότητας, την πολυφρένεια και τον κατακερματισμό του σύγχρονου υποκειμένου και τη μετάβαση του οικονομικού και κοινωνικού συστήματος στη φάση του τεχνοπωλίου και του πολιτιστικού καπιταλισμού. Η μερική έστω επιστημική και επιστημολογική ισχύς ενός τέτοιου κοινωνιολογικού παραδείγματος είναι επαρκής, ώστε να ισχυρισθούμε με ασφάλεια ότι ο σχετικισμός δεν αποτελεί μια συνεκτική, λογικά, και συνεπή, ηθικά, στάση ζωής και προσέγγιση της πραγματικότητας.

Αυτή μας η θέση μέλλει να υποστηριχθεί περαιτέρω από τη σκοπιά της ηθικής. Στο σύγχρονο μεταμοντέρνο τοπίο, επιλέγουμε την *αρχή της πολυπολιτισμικότητας* και της *αυτονομίας*, για να δεξιώμε όχι μόνο ότι είναι δυνατή η συγκρότηση μιας ηθικής *θεώρησης των πραγμάτων* αλλά και το ότι είναι δυνατή μια *διττή κίνηση*, εκτός και εντός των ορίων του δυτικού πολιτισμού. Το τελευταίο αυτό βήμα του εγχειρηματός μας λειτουργεί και ως συνολικότερο συμπέρασμα της παρούσας εργασίας.

III. Η δυνατότητα συγκρότησης ηθικής θεώρησης των πραγμάτων

Όσο και αν αναγνωρίζουμε τη μερικότητα της *περιγραφής/αφήγησης* μας, αυτό δεν μας εμποδίζει από το να ισχυρισθούμε ότι έχουμε εν τέλει τη δυνατότητα να συνταιριάξουμε τα θραύσματα της κοινωνικής μας εμπειρίας σε μία τέτοια ή παρόμοια περιγραφή. Κάτι τέτοιο μάλιστα δεν γίνεται σε μία διάσταση ιστορικού και πολιτισμικού κενού. Οι ανθρωπίνι πολιτισμοί έχουν αναπτύξει ποικίλες εννοήσεις του κόσμου, οι οποίες σε επίπεδο αρχής δεν είναι λογικά ασύμβατες (βλ. επί παραδείγματι, Newton-Smith 1982: 106-122 ή και Horton 1982: 201-260). Και αυτό επί τη βάσει του ότι οι έννοιες του 'εαυτού' και του 'άλλου' δεν μπορούν να είναι πρωτεϊκά μια αυθαίρετη κοινωνική/γλωσσική κατασκευή. Δίχως αυτές δεν μπορεί να νοηθεί κοινωνία, επικοινωνία και πολιτισμός. Ο ανθρωπίνος πολιτισμός μέχρι τώρα είχε και έχει ακόμη τη δυνατότητα να συγκροτήσει μια 'μήτρα/ιστό' –και όχι μόνο δίκτυο– πίστεων και πεποιθήσεων, αποδίδοντας εδώ με αυτόν τον τρόπο τον αγγλοσαξονικό όρο 'web of belief' (βλ. επί παραδείγματι, Hollis 1985: 91-105). Βεβαίως, αναγνωρίζουμε τώρα ότι ένας τέτοιος ιστός/μήτρα δεν υφαίνεται αποκλειστικά με τα υλικά του δυτικοκεντρικού ορθολογισμού. Τίποτα, όμως, δεν αποκλείει τη λογική δυνατότητα, στη θεωρία και την πράξη, ενός ανοικτού διαλόγου που να έχει ως αποτέλεσμα τον *αναστοχασμό*, την *αυτοκριτική* και τη συγκρότηση μιας 'ευρείας ανακλαστικής ισορροπίας' (wide reflective equilibrium) μεταξύ των πληθυντικών πολιτισμών.

Άλλωστε, η ηθική θεωρία έχει εγκαταλείψει προ πολλού την *ενοροκρατική* ή και *ουσιοκρατική* παράδοση και έχει διανοίξει την πορεία προς μία θεώρηση των ηθικών αιτουμένων και των κοινωνικών διευθετήσεων *in situ* ή, άλλως, έχει αναπτύξει την *προοπτική του κοντεξτουαλισμού* (contextualism) (βλ., επί παραδείγματι, Winkler & Coombs 1993). Η προοπτική αυτή θεωρεί ότι τα ηθικά προβλήματα και αιτούμενα θα πρέπει να προσεγγίζονται μέσα στο πλαίσιο των ερμηνευτικών συνθετοτήτων τους, των ιδιαίτερων κάθε φο-

ρά κοινωνικών συνθηκών. Αυτό απαιτεί να λαμβάνουμε υπόψη μας τις ιστορικές και πολιτισμικές παραδόσεις, το θεσμικό πλαίσιο και τις αρεταϊκές αρχές που έχουν αναπτύξει οι πολίτες κάθε κοινωνίας. Ως ηθική πλέον θεωρία –συμπεριλαμβανομένης και της εφαρμοσμένης– δεν νοείται το μοναχικό ταξίδι ενός φιλοσοφικού νου, αλλά η συλλογική διαβούλευση και το ρίσκο κάθε φορά της ηθικής απόφασης. Υιοθετώντας, στο επίπεδο της αρχής, την οπτική των Apel και Habermas (βλ. και Kettner 1993: 28-45), η ηθική επιχειρηματολογία θα πρέπει να απεικονίζει την ελεύθερη και πλήρως ενημερωμένη συναίνεση όλων των ενδιαφερομένων μερών. Η οπτική αυτή διατηρεί ακεραία την επικαιρότητά της στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας, της παγκοσμιοποίησης και του πολιτισμικού καπιταλισμού, έμπλου διακυβευμάτων για τα οποία θα πρέπει να αποφασίσουμε και να διεκδικήσουμε *τη θέση μας μέσα στον κόσμο*. Αξίζει, επιπροσθέτως, να ανακαλέσουμε την έννοια της αριστοτελικής ‘φρόνησης’, η οποία σήμαινε τη διάκριση και πράξη επί τη βάση όλων όσων είναι καλά και ωφέλιμα για την ανάπτυξη της ανθρωπίνης φύσης. Από αυτή τη σκοπιά, η ηθική θεωρία μπορεί να διεκδικήσει εκ νέου όχι μόνο τον *καθοδηγητικό* αλλά και τον *χειραφετητικό* ρόλο που της αρμόζει, σε ένα πλαίσιο *ανοικτής και συλλογικής διαβούλευσης* μακράν των όποιων αυθεντιών και παιγνίων ηγεμονισμού.

Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης έχουμε τη δυνατότητα ή, τουλάχιστον, θα έπρεπε να είναι ένα από τα αιτούμενά μας η συγκρότηση μιας τέτοιας *εναίσθησης της παγκοσμιοότητάς μας*, ώστε να αναπτύξουμε πέραν των ορίων της όποιας εντοπιότητάς μας μια αίσθηση ευθύνης απέναντι και στους μακρινούς χωρο-χρονικά άλλους αλλά και ευθύνης έναντι του μη ανθρωπίνου κόσμου της φύσης (βλ. και Thompson 1999: 417-426). Άλλωστε, στην οπτική μιας *ριζοσπαστικής πολυπολιτισμικής θεώρησης* αυτοί οι μακρινοί άλλοι είναι οι ‘σκλάβοι’ της ιστορίας, και μία τέτοια θεώρηση όχι μόνο αντιτάσσεται σε μία εύκολη και καταναλωτική κανονιστική ρητορική υπέρ αυτών αλλά και επιχειρεί να ανιχνεύσει εκείνα τα καθολικά ανθρωπολογικά και κοινωνικά γνωρίσματα, τα οποία είναι πράγματι κοινά στους διαφορετικούς ανθρώπινους πολιτισμούς και κοινωνίες και συγκροτούν κοινά ηθικά αιτούμενα (βλ. Willett 1998: 1-15 και Παπαδόπουλος 1999: 269-281). Μια τέτοια θεώρηση μας επιτρέπει να κάνουμε μία κίνηση *συγχρόνως εκτός* του πλαισίου του δυτικού πολιτισμού αλλά και *εντός* αυτού.

Παρόμοια προβληματική αναπτύσσει μεταξύ άλλων και ο Honneth (Honneth 2000). Η θεώρησή του συνάδει με την επιχειρούμενη εκ μέρους μας *διπλή κίνηση*. Ο Honneth επιχειρεί να συγκροτήσει, αφενός, μια κριτική

στον τεχνολογικό πολιτισμό και τον εργαλειακό λόγο και, αφετέρου, μια συνεκτική επιχειρηματολογία για τη δυνατότητά μας να θεμελιώσουμε κανονιστικές προτάσεις για τις ποικίλες κοινωνικές διευθετήσεις. Δεν θα παρουσιάσουμε αναλυτικά την προβληματική του Honneth και το πώς συνδυάζεται αυτή με το ζήτημα ειδικότερα της πολυπολιτισμικότητας. Θα έπρεπε, όμως, να σημειώσουμε ότι κεντρικό σημείο της αποτελεί η αναζήτηση εκείνων των όρων της κοινωνικής διευθέτησης, οι οποίοι εξασφαλίζουν τόσο την τυπική ισότητα όσο και την περιεκτική αυτοπραγμάτωση και ευημερία των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων μέσω ενός πλέγματος αμοιβαίας αναγνώρισης⁸. Αυτή η αναγνώριση μπορεί να βασισθεί στην *έννοια/ηθική αξίωση της αυτονομίας* ως κοινού, καθολικού γνωρίσματος στους διαφορετικούς πολιτισμούς και κοινωνίες.

Η αυτονομία θα μπορούσε να ορισθεί διαφορετικά από ό,τι έχει ήδη γίνει στο πλαίσιο του φιλελεύθερου ατομικιστικού στοχασμού. Στον φιλελεύθερο στοχασμό, παλαιότερο και νεότερο, η έννοια της αυτονομίας υπέχει θέση κοινωνικού και πολιτικού ιδανικού και, σε πλείστες όσες περιπτώσεις, ταυτίσθηκε κατ' ουσίαν με την έννοια της 'αρνητικής' ελευθερίας. Σε όλες τις φιλελεύθερες θεωρήσεις ανεξαιρέτως η αυτονομία ορίσθηκε ως η ορθολογική ικανότητα του ατόμου για αυτοκαθορισμό. Αυτή, όμως, η οριοθέτηση επιχειρήθηκε πολλακίς σε ένα κοινωνικό και πολιτιστικό κενό. Ο κύριος στόχος των φιλελεύθερων στοχαστών ήταν η διασφάλιση της ελευθερίας –επίπλαστης εν τέλει– του ατόμου και των αντίστοιχων δικαιωμάτων του να προβαίνει σε επιλογές. Έτσι, απέτυχαν να ορίσουν την αυτονομία επιτυχώς αλλά και να θεμελιώσουν τον ισχυρισμό τους για την προτεραιότητά της έναντι όλων των άλλων ηθικών αρχών επί τη βάσει των οποίων θα μπορούσαν να ρυθμίζονται οι κοινωνικές διευθετήσεις.

Ο φιλελεύθερος στοχασμός, θέλοντας να διασφαλίσει την αρχή της 'αξιολογικής ουδετερότητας' απέφυγε να υιοθετήσει οιαδήποτε περιγραφή/εικόνα για την ανθρώπινη φύση και το ανθρώπινο αγαθό, ατομικό και κοινωνικό και, προπαντός, να εξηγήσει με σαφήνεια τη σχέση της αυτονομίας με αυτό. Περιέρχεται, όμως, με αυτόν τον τρόπο σε μια κατάσταση αδιεξόδου, την οποία περιέγραψε η Mendus στο σύνολο του έργου της (βλ. ενδεικτικά, Mendus 1986/7: 107-120 & 1989 & 1992: 3-16)· χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα:

... αν η αυτονομία γίνεται κατανοητή ως η ικανότητα αυτοκαθορισμού, αλλά χωρίς καμιά πρότερη θεώρηση/εικόνα της ανθρώπινης φύσης, τότε ίσως θα

αντιμετωπίσουμε τη δυσκολία να εξηγήσουμε τότε και γιατί μία πράξη χαρακτηρίζεται εν τέλει ως ορθολογική. (Mendus 1989: 94).

Ο φιλελευθερισμός αποτυγχάνει να αναγνωρίσει το γεγονός ότι η αυτονομία είναι μια διαδικασία, και ως εκ τούτου δεν μπορεί παρά να είναι πάντα μερική, και υπό αυτήν την έννοια δεν υπέχει προνομιακή θέση έναντι άλλων κοινωνικών αγαθών/ιδανικών (βλ. και Mendus 1989: 98). Και είναι, ασφαλώς, μια διαδικασία ή μία κατάσταση με βάση την οποία τα άτομα και οι κοινωνικές ομάδες προβαίνουν στις επιλογές τους· η ίδια η αυτονομία, όπως και η έννοια της ελευθερίας και των δικαιωμάτων, δεν μπορεί να είναι εξ ορισμού θέμα επιλογής. Από αυτήν την άποψη, η αυτονομία προϋποθέτει ένα υποστηρικτικό κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον, με ό,τι συνεπάγεται αυτό ηθικά και πολιτικά (βλ. και Raz 1982: 391).

Η αυτονομία θα μπορούσε να ειπωθεί ως ένα κοινό, καθολικό γνώρισμα ανάμεσα στους διαφορετικούς πολιτισμούς και κοινωνίες. Η θέση αυτή μπορεί να θεμελιωθεί με τον ακόλουθο τρόπο: μεταξύ των άλλων παραγόντων που καθορίζουν τη φύση των ατόμων ως κοινωνική είναι η συμμετοχή τους σε κοινές δραστηριότητες και στην επίτευξη καθολικών στόχων, όπως η αποφυγή βλάβης, η ικανοποίηση βασικών αναγκών, η γνώση και η εμπειρία από την εμπλοκή τους με τις βασικές κοινωνικές διαδικασίες κάθε κοινωνικής διευθέτησης, δηλαδή, την παραγωγή, την αναπαραγωγή, την πολιτιστική μεταβίβαση και τη διαχείριση της εξουσίας. Αυτό το πλαίσιο κοινής κοινωνικής ζωής αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία οικοδομούνται οι κοινωνικές σχέσεις των ατόμων, σχέσεις αμοιβαιότητας ή σύγκρουσης, οι κοινές τους δεσμεύσεις, η μερική, τουλάχιστον, αποδοχή από κοινού κάποιων αξιών και θεμελιωδών συμφερόντων ανά εποχή. Το ίδιο πλαίσιο καθορίζει εν τέλει το 'χαρακτήρα' και την 'κατάσταση' των ατόμων ως κοινωνική.

Υπ' αυτό το πρίσμα, η αυτονομία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ενδιάθετη στην ανθρώπινη φύση, ως *ανθρώπινη ανάγκη*, η ικανοποίηση της οποίας οδηγεί τα άτομα και τις συλλογικότητες στη δυνατότητα να διαμορφώνουν συνεκτικούς σκοπούς, στρατηγικές και πρακτικές συμφωνες με τα συμφέροντά τους, τις αξίες τους και τις κοινές δεσμεύσεις τους. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος για τον οποίο θεωρούμε τους ανθρώπους ως πρακτικά και ηθικά υπεύθυνους για τις πράξεις τους, σε αντίθεση με το τι κάνουμε για τις μηχανές και το είδος των επιλογών στις οποίες προβαίνουν πλέον αυτές. Ο βαθμός της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας επηρεάζεται από τρεις παράγοντες: πρώτον, τον βαθμό κατανόησης του ίδιου μας του εαυτού αλλά και του πολιτισμού στον οποίο ζούμε· δεύτερον, την πνευματική και σωματική

μας υγεία, συμπεριλαμβανομένης και της γνωστικής και συναισθηματικής μας ικανότητας να διαχειριζόμαστε το κοινωνικό και φυσικό μας περιβάλλον με έναν ορθολογικό τρόπο· και τρίτον, το εύρος των δυνατοτήτων και των ευκαιριών που διανοίγονται ενώπιον τόσο των ατόμων όσο και των κοινωνικών ομάδων. Με αυτήν την έννοια θα έπρεπε να διακρίνουμε την αυτονομία μεταξύ της ελευθερίας του καθενός ξεχωριστά και της 'κριτικής' αυτονομίας, που προϋποθέτει τη δημοκρατική συμμετοχή και διαβούλευση σε συλλογικότητες οι οποίες διασφαλίζουν την επικοινωνία και την αμοιβαία κατανόηση μεταξύ των ετεροτήτων και των πολιτισμών αλλά και την αλλαγή των υφιστάμενων κοινωνικών διευθετήσεων, αν το επιλέξουν (Doyal & Gough 1991: 59-69, 78).

Η κοινωνική φύση των ατόμων δεν αποκλείει –ούτε και στο μεταμοντέρνο τοπίο– ότι τα άτομα και οι συλλογικότητες, μέσω της γνώσης και της εμπειρίας που αποκτούν από την εμπλοκή τους στις κοινωνικές διεργασίες, είναι σε θέση να διαπιστώσουν τις αντιφάσεις του κοινωνικού συστήματος στο οποίο ζουν και να συγκροτήσουν τον στόχο αλλαγής της υφιστάμενης κάθε φορά κατάσταση πραγμάτων (βλ. και Archard 1992: 157-170). Σε αυτό το επίπεδο θα μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε και τις βάσεις της 'αναστοχαστικότητας' εκ μέρους του σύγχρονου υποκειμένου. Η αυτονομία ειδική με αυτόν τον τρόπο υπερβαίνει το ατομικιστικό-φιλελεύθερο ιδανικό και διανοίγει τον ορίζοντα θεώρησης της αυτονομίας ως ενός συλλογικού και πολιτικού ιδανικού (Norman 1992: 35-52), συμβατού με μια ριζοσπαστική πολυπολιτισμική θέαση του κόσμου.

Σημειώσεις

Μέρος της εργασίας αυτής παρουσιάστηκε σε διημερίδα του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών του Τμήματος ΕΜΜΕ με θέμα *Το πάσχω σώμα; Οι πολιτισμικές σπουδές σήμερα και αύριο*, 23 και 24 Μαΐου 2003.

1. Για την αποφυγή οποιασδήποτε παρερμηνείας, η οποία θα οδηγούσε κάποιον στην επιχειρηματολογία της σχολής της Φρανκφούρτης, με τον όρο 'εργαλειακοί πολιτισμοί' έχει αποδοθεί στα ελληνικά η αναφορά του Postman στην έννοια των 'tool using cultures'.

2. Για την έννοια της 'μεταφοράς' σε σχέση με τις κοινωνικές δομές και την ιστορία, βλ. Robert A. Nisbet, 1995.

3. Ότι αποκαλεί ο Postman ιδιότητα 'αντήχησης' των μέσων επικοινωνίας, ισοδυναμεί και με τη διαδικασία 'απούλοποίησης' του χώρου από την ηλεκτρονική επικοινωνία (βλ. Δεμερτζής 2002: 427) και την εγκαθίδρυση στην κοινωνική πραγματικότητα ενός 'οπτικοκεντρισμού' (βλ. Πλειός 1993: 123, 137-8, 144). Η 'κοινωνία της πληροφορίας' συγκροτείται επί τη βάση της ψηφιοποίησης όχι μόνο των εικόνων αλλά και των εμπειριών και των ταυτοτήτων

(βλ. Δεμερτζής 2002, κεφάλαιο 6: 389-480)· η κοινωνία αυτή, έμπληη ψευδοβιωμάτων, δίνει στα άτομα την αίσθηση συμμετοχής τους στην κοινή δημόσια σφαίρα ενώ, στην πραγματικότητα, έχουν περιέλθει ήδη στην κατάσταση του παθητικού θεατή της πολιτικής (βλ. και Πλειός 2001: 378-394).

4. Παρόμοια επιχειρηματολογία για τον ρόλο της τηλεόρασης αναπτύσσεται και από τον Bourdieu, βλ. Bourdieu 1998.

5. Η παγκοσμιοποίηση αφενός ως πραγματολογικό ιστορικό πλαίσιο ανάδυσης της πολυπολιτισμότητας και της διαπολιτισμικής επικοινωνίας και, αφετέρου, ως πεδίο αναφοράς για το ευρύτερο ζήτημα της ταυτότητας συζητείται στο Δεμερτζής 2000: 53-78.

6. Σε αρκετά σημεία η ανάλυση του Rifkin έρχεται πολύ κοντά σε εκείνη που επιχειρεί ο Baudrillard, βλ. Baudrillard 1989· άλλωστε ο ίδιος ο Rifkin στο 10ο κεφάλαιο του βιβλίου του (Rifkin 2001: 339-394) αναφέρεται στο συγκεκριμένο έργο του Baudrillard. Οι ομοιότητες μεταξύ της ανάλυσης του Rifkin και εκείνης του Postman είναι εμφανείς.

7. Η διαμάχη μοντέρνου-μεταμοντέρνου παρουσιάζεται εναργώς στην ελληνική βιβλιογραφία στο Βέλτσος 1990.

8. Παρόμοια εγχειρήματα από διαφορετικές αφετηρίες έχουν αναληφθεί και από άλλους θεωρητικούς, βλ. ενδεικτικά: Alan Gewirth 1993, Martha Nussbaum 1990, Amartya Sen 1993.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Adas, M. (2003). *Ανδρών Μέτρον Μηχανή. Επιστήμη, Τεχνολογία και Ιδεολογίες της Δυτικής Κυριαρχίας*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Alexander, J. C. & Seidman, S. (1992). *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archard, D. (1992). 'Autonomy, Character and Situation'. Σε: Milligan, D. & Miller, W. W., επιμ., *Liberalism, Citizenship and Autonomy*. Aldershot: Avebury.
- Archer, M. S. (1988). *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (1990). 'Theory, Culture and Post-Industrial Society'. *Theory, Culture & Society*, Τόμ.: 7: 97-119. London: Sage.
- Baudrillard, J. (1989). *Η Έκσταση της Επικοινωνίας*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Baudrillard, J. (1990). *Ο Καθρέπτης της Παραγωγής*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Baudrillard, J. (1991). 'Η Κουλτούρα των Μαζικών Μέσων'. Στον συλλογικό τόμο: *Η Κουλτούρα των Μέσων. Μαζική Κοινωνία και Πολιτιστική Βιομηχανία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Beck, U. (1998). *Τι είναι παγκοσμιοποίηση; Λανθασμένες αντιλήψεις και απαντήσεις*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Beck, U. (2000). 'Η κοσμοπολιτική κοινωνία και οι εχθροί της'. *Επιστήμη και*

- Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τχ. 4: 117 - 148. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Βέλτσος, Γ., επιμ., (1990). *Η Διαμάχη. Κείμενα για τη Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Berger, P. & Luckman, Th. (1967). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Press.
- Berstein, S. & Milza, P. (1997). *Ιστορία της Ευρώπης: Διάσπαση και ανοικοδόμηση της Ευρώπης: 1919 έως σήμερα* (τόμος 3ος). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bourdieu, P. (1998). *Για την Τηλεόραση*. Αθήνα: Πατάκης.
- Braudel, F. (2002). *Γραμματική των Πολιτισμών*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Castells, M. (1997). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Corner, J., Schlesinger, P. & Silverstone, R. (1997). *International Media Research: A Critical Survey*. London: Routledge.
- Debord, G. (χχ. ή και 1986). *Η Κοινωνία του Θεάματος*. Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη ή και Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- Debray, R. (1997). *Η επιστήμη της επικοινωνίας: ιδέες γενικής μεσολογίας*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Δεμερτζής, Ν. (2000). 'Παγκοσμιοποίηση, κοινότητα και δημόσιος χώρος'. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τχ. 4: 53-78. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Δεμερτζής, Ν. (2002). *Πολιτική επικοινωνία: διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Doyal, L. & Gough, I. (1991). *A Theory of Human Need*. Houndmills: MacMillan.
- Edelman, M. (1999). *Η κατασκευή του πολιτικού θεάματος*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Feenberg, A. (1995). *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Fornas, J. (1995). *Cultural Theory & Late Modernity*. London: Sage.
- Gergen, K. J. (1997). *Ο κορεσμένος εαυτός*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Gewirth, A. (1993). 'Common Morality and the Community of Rights'. Σε: Outka, G. & Reeder, J. P., επιμ., *Prospects for a Common Morality*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Giddens, A. (2001). *Ο κόσμος των ραγδαίων αλλαγών*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Hollis, M. (1985). *Invitation to Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

- Honneth, A. (2000). *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της Κριτικής Θεωρίας*. Αθήνα: Πόλις.
- Horton, R. (1982). 'Tradition and Modernity Revisited'. Στο: Hollis, M. & Lukes, S., επιμ., *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, σσ. 201 - 260.
- Καραποστόλης, Β. (1987). *Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας: Κείμενα κοινωνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα: Γνώση.
- Καραποστόλης, Β. (1989). *Ήπιος Λόγος*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Kettner, M. (1993). 'Scientific Knowledge, Discourse Ethics, and Consensus Formation in the Public Domain'. Σε: Winkler, E. R. & Coombs, J. R., επιμ., *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lash, C. (1995). 'Η Εξέγερση των Ελίτ'. (Περιληπτική απόδοση στα ελληνικά του: Lash, C. (1995). *The Revolt of the Elites*. W. W. Norton). *Η Νέα Οικολογία*. Νοέμβριος: 54-58.
- Lash, S. & Urry, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Lash, S. & Urry, J. (1994). *Economies of Signs & Space*. London: Sage.
- Lyon, D. (1988). *The Information Society: Issues and Illusions*. Cambridge: Polity Press.
- Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mendus, S. (1986/7). 'Liberty and Autonomy'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. LXXXVII: 107-120.
- Mendus, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: MacMillan.
- Mendus, S. (1992). 'Strangers and Brothers: Liberalism, Socialism and the Concept of Autonomy'. Σε: Milligan, D. & Miller, W. W., επιμ., (1992). *Liberalism, Citizenship and Autonomy*. Aldershot: Avebury.
- Newton-Smith, W. (1982). 'Relativism and the Possibility of Interpretation'. Στο: Hollis, M. & Lukes, S., επιμ., *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, σσ. 106 - 122.
- Nisbet, R. A. (1995). *Κοινωνική Αλλαγή και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση.
- Norman, R. (1992). 'Citizenship, Politics and Autonomy'. Στο: Milligan, D. & Miller, W. W., επιμ., *Liberalism, Citizenship and Autonomy*. Aldershot: Avebury.
- Nussbaum, M. (1990). 'Aristotelian Social Democracy'. Στο: Douglass, R. B.,

- Mara, G. M. & Richardson, επιμ., *Liberalism and the Good*. New York: Routledge.
- Παπαδόπουλος, Ι. (1993). 'Ο Βιωμένος Κόσμος: προσέγγιση στα ελάχιστα του κοινού βίου και της επικοινωνίας. Με αφορμή το έργο του Βασίλη Καραποστόλη'. *Νέα Κοινωνιολογία*, τμ. Χειμώνας: 1993-1994: 57-62. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παπαδόπουλος, Ι. (1999). 'Πολυπολιτισμικότητα, ανεκτικότητα και κοινωνική δικαιοσύνη: σχέσεις συμβατότητας ή διλήμματος;'. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τχ. 2-3: 269-281. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Piaget, J. (1972). *Επιστημολογία των Επιστημών του Ανθρώπου*. Αθήνα: Ράπτα.
- Πλειός, Γ. (1993). *Κινούμενη εικόνα και καλλιτεχνική επικοινωνία*. Αθήνα: Δελφίνι.
- Πλειός, Γ. (2001). *Ο λόγος της εικόνας. Ιδεολογία και πολιτική*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Postman, N. (1997). *Τεχνοπώλιο: η υποταγή του πολιτισμού στη τεχνολογία*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Postman, N. (1998). *Διασκέδαση μέχρι θανάτου: ο δημόσιος λόγος στην εποχή του θεάματος*. Αθήνα: Δρομέας.
- Prokop, D. (1997). *Η δύναμη των Μέσων και η επίδρασή τους στις μάζες*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Raz, J. (1982). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rifkin, J. (2001). *Η νέα εποχή της πρόσβασης*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Rorty, R. (1992). 'Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Lyotard'. Στο: Lash, S. & Friedman, J., επιμ., *Modernity & Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Sen, A. (1993). 'Capacity and Well-being'. Στο: Nussbaum, M. & Sen, A., επιμ., *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Thompson, J. B. (1999). *Νεωτερικότητα και μέσα επικοινωνίας*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Willett, C. (1998). 'Introduction'. Σε: Willett, C., επιμ., *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*. Oxford: Blackwell, σσ. 1 - 15.
- Winkler, E. R. & Coombs, J. R., επιμ., (1993). *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Zukin, S. (1992). 'Postmodern Urban Landscapes: Mapping Culture and Po-

wer'. Σε: Lash, S. & Friedman, J., επιμ., *Modernity & Identity*. Oxford: Basil Blackwell.