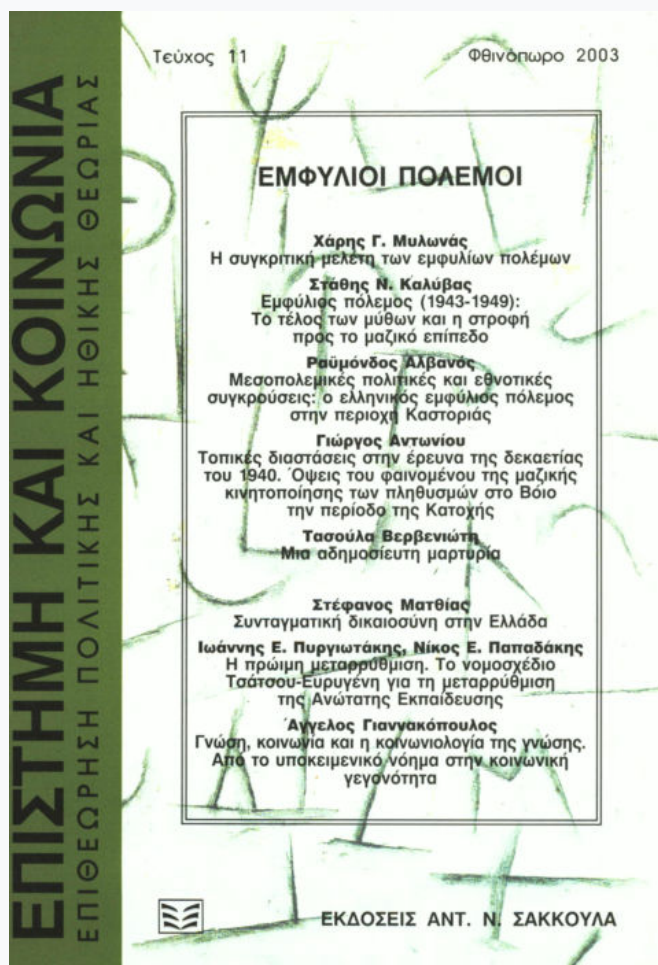


## Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 11 (2003)

Εμφύλιοι πόλεμοι



Γνώση, κοινωνία και η κοινωνιολογία της γνώσης:  
Από το υποκειμενικό νόημα στην κοινωνική  
γεγονότητα

Άγγελος Γιαννακόπουλος

doi: [10.12681/sas.923](https://doi.org/10.12681/sas.923)

Copyright © 2015, Άγγελος Γιαννακόπουλος



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

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Γιαννακόπουλος Α. (2015). Γνώση, κοινωνία και η κοινωνιολογία της γνώσης: Από το υποκειμενικό νόημα στην κοινωνική γεγονότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 11, 229-251.  
<https://doi.org/10.12681/sas.923>

# Γνώση, κοινωνία και η κοινωνιολογία της γνώσης.

## Από το υποκειμενικό νόημα στην κοινωνική γεγονότητα\*

---

Άγγελος Γιαννακόπουλος\*\*

Αντικείμενο αναφοράς αυτού του άρθρου αποτελεί η κοινωνική φαινομενολογία του βίοκοσμου (Lebenswelt) ως κυριότερη κατεύθυνση εντός του κοινωνικού κονστρουκτιονισμού (Sozialkonstruktivismus) και ως συνολική κοινωνική θεωρία και θεωρία της δράσης (Gesellschafts- und Handlungstheorie) στο παράδειγμα της κοινωνιολογίας της γνώσης του Thomas Luckmann. Σκοπός είναι να περιγραφεί μια φαινομενολογική θεμελίωση της κοινωνικής επιστήμης στη βάση της θέσης του Luckmann περί της *επικοινωνιακής* συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία αναζητά μια απάντηση πάνω στα θεμελιώδη ερωτήματα της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και υποκειμένου, όπως αυτά συζητούνται εντός της γερμανικής, κυρίως, κοινωνικής επιστήμης και που μπορούν να συνο-

---

\* Αφορμή για τη συγγραφή αυτού του άρθρου υπήρξε η διοργάνωση διεθνούς συνεδρίου από το πανεπιστήμιο της Konstanz, στις 20-23 Ιουνίου 2002, με θέμα: 'Νέες προοπτικές της κοινωνιολογίας της γνώσης. Η επικαιρότητα ενός ερευνητικού παραδείγματος' για τα 75α γενέθλια του Thomas Luckmann, ενός από τους σημαντικότερους εν ζωή γερμανούς κοινωνιολόγους, συγγραφέα μαζί με τον Peter Berger του κλασικού έργου: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1967 (γερμανικός τίτλος: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Φρανκφούρτη 1969) και ιδρυτή της ομώνυμης έδρας στο πανεπιστήμιο της Konstanz.

\*\* Διδάτωρ Κοινωνικών Επιστημών Πανεπιστημίου Tübingen, επιστημονικός συνεργάτης και υποψήφιος υφηγητής Πανεπιστημίου Konstanz.

ψισθούν στο βασικό (και ακόμα αναπάντητο) ερώτημα: με ποιό τρόπο παράγει η ανθρώπινη δράση (Handeln: Max Weber) ένα κόσμο πραγμάτων (choses: Emile Durkheim). Ή αλλιώς: πώς είναι δυνατόν το υποκειμενικό νόημα (subjektiver Sinn) να αποκτά χαρακτηριστικά αντικειμενικού κοινωνικού γεγονότος (objektive Faktizität); Στα ενδιαφέροντα αυτού του άρθρου ανήκει, επίσης, η συζήτηση πάνω στο πρόβλημα του επιστημολογικού και ηθικού σχετικισμού που άπτεται άμεσα της κοινωνιολογίας της γνώσης, όπως και η αντιπαράθεση των θέσεων του κοινωνικού κονστρουξιονισμού με ανάλογες θέσεις περί μιας επικοινωνιακής δόμησης της κοινωνικής δράσης, κυρίως στο έργο του Jürgen Habermas.

### **Γνώση, κοινωνία και η κοινωνιολογία της γνώσης: εισαγωγικές παρατηρήσεις**

Η καταστατική θέση της κοινωνιολογίας της γνώσης εντός της σύνολης κοινωνικής επιστήμης υπήρξε πάντα ένα σημείο έριδας τόσο στη γερμανική όσο και στη γαλλική και αμερικανική κοινωνιολογία.<sup>1</sup> Από την καθιέρωση της κοινωνιολογίας της γνώσης ως ακαδημαϊκού επιστημονικού κλάδου –κυρίως μέσα από το έργο του Max Scheler (Scheler 1924) και του Karl Mannheim (Mannheim 1969, 1970) στις αρχές του 20ού αιώνα– παραμένει, ακόμη και σήμερα, πράγματι δύσκολο να καθορίσει κανείς έστω και με σχετική ακρίβεια τη θέση της κοινωνιολογίας της γνώσης στο σύνολο της κοινωνιολογικής επιστήμης από τη μια, και από την άλλη να καταγράψει τις συγκεκριμένες εκείνες, σύγχρονες ή παλαιότερες, θεωρητικές τάσεις και ερευνητικές μεθόδους που θα μπορούσαν, προφανώς, να συναριθμιστούν σε αυτό που συλλήβδην ονομάζεται κοινωνιολογία της γνώσης. Η λεπτομερής καταγραφή των αντιθετικών απόψεων πάνω στο ερώτημα αυτό θα οδηγούσε σίγουρα μακριά. Αρκεί εδώ να ειπωθεί, πως αυτό που σήμερα μάλλον χαρακτηρίζει τον ειδικό γνωστικό κλάδο της κοινωνιολογίας της γνώσης δεν είναι μια ολικά αποκρυσταλλωμένη και δεσμευτική θεωρητική στάση και ερευνητική μέθοδος, πολύ δε λιγότερο ακαδημαϊκή ‘σχολή’, αλλά ένα διεπιστημονικό σύνολο επιμέρους κοινωνιολογικών κλάδων με διαφορετικά ειδικά γνωστικά αντικείμενα, όπου εντούτοις καταφαίνεται μια κοινή βάση θεωρητικής προσέγγισης και ερμηνείας της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και γνώσης στις ποικίλες αποχρώσεις ή βασικές ερευνητικές αρχές ‘εργασίας’ της.<sup>2</sup>

Εκείνο που, κατά δεύτερο λόγο, χαρακτηρίζει σήμερα τις αναλύσεις και αναζητήσεις πάνω στο αντικείμενο της κοινωνιολογίας της γνώσης είναι μια εκ νέου ‘ανάγνωση’ όλων εκείνων των κοινωνικών θεωρημάτων που συγκε-

τούνται ως 'κριτική της ιδεολογίας', πριν και μετά τον Διαφωτισμό ως 'πρώιμη' ιστορία της κοινωνιολογίας της γνώσης, αλλά και μετά, στα πλαίσια της 'κλασικής' λεγόμενης κοινωνιολογία της γνώσης στη γερμανική κυρίως αλλά και στη γαλλική και αμερικανική κοινωνική επιστήμη από τα τέλη του 19ου αιώνα και έπειτα. Αναλυτικός γνώμονας των 'αναγνώσεων' αυτών της κοινωνικής θεωρίας στην προοπτική θεμελίωσης μιας κοινωνιολογίας της γνώσης είναι η σταδιακή *κοινωνιολογικοποίηση* (Soziologisierung) της γνώσης, η αναγωγή δηλαδή της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και γνώσης σε αναλυτικό-ερμηνευτικό πρόβλημα και, αργότερα, σε ερευνητικό πρόγραμμα (Maasen 1999). Μια τέτοια λεπτομερής 'ανάγνωση' θα υπερέβαινε σίγουρα τα στενά πλαίσια αυτού του άρθρου. Οι θεωρητικές όμως 'στιγμές' της, που αποτελούν συνάμα προϋπόθεση για τη παρακάτω ανάλυση μιας επικοινωνιακής δόμησης της κοινωνικής πραγματικότητας στο έργο του Thomas Luckmann, θα μπορούσαν να συνοψισθούν κατά σειρά στα εξής:

1. η κοινωνική γνώση αποτελεί για την κριτική της ιδεολογίας στο σύνολό της το αντικείμενο εκείνο στο οποίο αυτή αποδίδει τεράστια σημασία, όσον αφορά τις λειτουργίες και τις διαδικασίες της *κοινωνικής αναπαγωγής*,
2. οι προσπάθειες –από τον Giambattista Vico<sup>3</sup> και τον Francis Bacon μέχρι τους εκπροσώπους μιας λειτουργικο-διαφωτιστικής ή ιστορικο-υλιστικής ιδεολογικοκριτικής θεωρίας– θεμελίωσης μιας κοινωνικής επιστήμης επιχειρούνται στη βάση μιας κοινής, κεντρικής στάσης που αποτελεί, συνάμα, υπόθεση εργασίας της κοινωνιολογίας της γνώσης στο σύνολό της: η εξέταση και ανάλυση των ιστορικών και πολιτισμικών εκείνων παραγόντων που επηρεάζουν ή διαμορφώνουν συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής γνώσης και σκέψης,
3. τόσο τα διάφορα είδη του 'κοινωνικού φαντασιακού' (θρησκεία, ήθη κ.λπ.), όσο και οι πολιτικές-νομικές κανονιστικές αρχές αποτελούν κοινωνικά γεγονότα (soziale Fakten), τα οποία: α) καθορίζονται από τη συνολική κοινωνική συνείδηση και έχουν για τη συγκεκριμένη κοινωνία, που παράγει τόσο τα ίδια όσο και την τάξη μέσα στην οποία αυτά λειτουργούν, συγκροτησιακό (konstitutiv) χαρακτήρα, και β) ως θεσμοί κοινωνικοποίησης έχουν για τα υποκείμενα υποχρεωτικό, εξουσιαστικό και αναγκαστικό χαρακτήρα.

Τα κοινά χαρακτηριστικά, τέλος, μιας θεωρίας της κοινωνικής γνώσης σαν συνολικό αποτέλεσμα του τρόπου αυτού 'ανάγνωσης' της κοινωνικής θεωρίας που πρέπει εδώ να συγκρατηθούν, είναι:

- ο κοινός προσανατολισμός της κοινωνιολογίας της γνώσης δεν είναι ούτε θετικιστικός, ούτε ιδεαλιστικός αλλά καθορίζεται από μια κονστρουξιονιστική στάση<sup>4</sup>
- τοποθετεί τον εαυτό της πέραν του υποκειμενισμού (Subjektivismus) και του αντικειμενισμού (Objektivismus)
- έχει ως αντικείμενο ανάλυσης κάθε τι που διεκδικεί για τον εαυτό του το status της γνώσης
- εκτίθεται μεν στην υποψία και κριτική μιας σχετικιστικής τάσης και στάσης απαντά, όμως, με την πρόταξη μιας διαδικασιακής (prozeßhaft) και σχεσιακής (relational) πρόσληψης των κοινωνικών φαινομένων.<sup>5</sup>

### Το θεωρητικό πλαίσιο της σκέψης του Thomas Luckmann

Η ευρύτητα του έργου του Luckmann, ο οποίος ασχολήθηκε τόσο σε θεωρητικό, όσο και σε εμπειρικό επίπεδο με μια πλειάδα συγκεκριμένων όψεων της κοινωνικής γνώσης (επιστήμη, θρησκεία, επικοινωνία, ταυτότητα, κοινωνική δράση και γνώση, γνώση και εργασία, καθημερινή γνώση και διάδραση, γνώση και κοινωνικοί θεσμοί, γνώση και ηθική, κ.λπ.) κάνει δυνατή μια αναφορά στο έργο του μόνο στη προοπτική μιας σχηματικής καταγραφής των βασικών του θέσεων. Αφετηρία των αναφορών στο έργο του που ακολουθούν είναι η θέση του Luckmann ως προς τη *κοινωνική* συγκρότηση της πραγματικότητας, οι οποίες περνούν έπειτα στην αποκρυστάλλωση της θέσης του περί της *επικοινωνιακής* κατασκευής της κοινωνικής πραγματικότητας. Γενικότερο πλαίσιο αναφοράς και ανάλυσης του έργου του αποτελεί, εντούτοις, το θεμελιακό (κοινωνιολογικά) ερώτημα: με ποιον τρόπο παράγει η ανθρώπινη δράση (Handeln: Max Weber) έναν κόσμο πραγμάτων (choses: Emile Durkheim). Ή διαφορετικά: πώς είναι δυνατόν το υποκειμενικό νόημα (subjektiver Sinn) να αποκτά χαρακτήρα αντικειμενικής κοινωνικής γεγονότητας (objektive Faktizität); Όμως, καθώς δεν υφίσταται παρθενόγνεση στη τέχνη (κατά τον Σεφέρη), έτσι δεν υφίσταται και ex nihilo επιχειρηματολογία στην επιστήμη. Απαραίτητη προϋπόθεση για μια, έστω και σύντομη, καταγραφή των θέσεων του Luckmann σχετικά με το αντικείμενο της κοινωνιολογίας της γνώσης είναι η πρότερη σκιαγράφηση του θεωρητικού εκείνου πλαισίου που ορίζεται από το 'κλασικό' έργο του Karl Mannheim, από τη μια, και από τον κοινωνικό κονστρουξιονισμό στο σύνολό του, από την άλλη.

1. Ο Karl Mannheim θεωρεί ως πρωταρχική αποστολή μιας κοινωνιολο-

γίας της γνώσης την ανάλυση της σχέσης μεταξύ των κοινωνικά ισχυουσών αντιλήψεων περί πραγματικότητας και των κοινωνικών δομών. Τα ερωτήματα τα σχετικά με τις κοινωνικές προϋποθέσεις για τη διαμόρφωση συγκεκριμένων αντιλήψεων περί πραγματικότητας καθώς και οι επιπτώσεις αυτών των αντιλήψεων στην κοινωνική ζωή, όπως και το ερώτημα για τη καταστατική επίδραση των κοινωνικών παραγόντων στη διαμόρφωση και διάδοση ιδεολογιών, κοσμοαντιλήψεων και αξιακών συστημάτων, αντιμετωπίζονται στο έργο του Mannheim στη βάση δύο βασικών εργαλειακών εννοιών: 'Seinsverbundenheit' και 'Seinsgebundenheit'. Ο όρος 'Seinsverbundenheit des Wissens' (του οποίου η απόδοση στα ελληνικά προτείνεται ως: 'οντολογική άρθρωση' της κοινωνικής γνώσης) αναφέρεται σε υποκειμενικές εκφραστικές μορφές ενός πολύ συγκεκριμένου τρόπου σκέψης, ο οποίος πραγματώνεται μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες (είναι προφανής η συγγένειά του με τον όρο Habitus (έξη) στον Pierre Bourdieu). Ο όρος 'Seinsgebundenheit des Wissens' (ο οποίος εδώ αποδίδεται ως: 'οντολογική σύνδεση' της κοινωνικής γνώσης), από την άλλη, θεωρεί πως κάθε τρόπος σκέψης, ακόμη και ο ίδιος ο φιλοσοφικός λόγος που, συνήθως, θεωρείται ανεξάρτητος από το τοπικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εκφέρεται, καθορίζεται απόλυτα από τις γενικότερες ιστορικές-κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες παράγεται (Jung 1999: 132).<sup>6</sup> Άμεση εφαρμογή βρίσκουν αυτές οι δύο κεντρικές έννοιες στη θεμελίωση μιας 'γενικής έννοιας της ιδεολογίας', την οποία ο Mannheim αναπτύσσει σε αντίθεση προς τη 'μερική ή ειδική έννοια της ιδεολογίας' στον Karl Marx. Σύμφωνα με τον Mannheim, η κατανόηση της ιδεολογίας στον Marx επιτρέπει την καταχώρισή της σε μια μερική έννοια της ιδεολογίας εφόσον εξαρτά τη σκέψη άμεσα με συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις και συμφέροντα, και αποδίδει την προέλευσή της στις οικονομικές συνθήκες. Κατά κύριο λόγο, όμως, διότι εισάγει τη βασική διάκριση σε αληθή και μη αληθή συνείδηση. Σε αντίθεση προς τον Marx, ο Mannheim υποστηρίζει πως κάθε κοσμοαντίληψη, κάθε μορφή σκέψης πρέπει να ειδικωθεί όχι μόνον υπό το πρίσμα μιας ιστορικής ανάλυσης, αλλά στην προοπτική μιας σχετικής ισχύος της, αφού κάθε τέτοια σκέψη δεν είναι τίποτε άλλο παρά ιδεολογία. Αυτό που προέχει ως αναλυτική προοπτική δεν είναι η αντιπαράθεση αληθούς και μη αληθούς συνείδησης αλλά η ανάλυση των μερικών μορφών σκέψης και της κοινωνικής γνώσης σε λειτουργική συσχέτιση προς τον κοινωνικό χώρο όπου αυτή παράγεται και ισχύει. Το ερευνητικό πρόγραμμα μιας κοινωνιολογίας της γνώσης δεν μπορεί να είναι, κατά τον Mannheim, τίποτε άλλο από την ανάλυση της τοπικής σύνδεσης

(Standortgebundenheit) κάθε κοινωνικής γνώσης και μορφής σκέψης, των οποίων οι προϋποθέσεις είναι πάντα κοινωνικές και ιστορικές. Η κριτική της ιδεολογίας στον Mannheim εξετάζει, λοιπόν, την κοινωνικοποιητική ικανότητα των συλλογικών *idola mentis* (με την έννοια του Bacon), την κοινωνική λειτουργικότητα δηλαδή διανοητικών, πνευματικών προτύπων και παραστάσεων τα οποία, με τη μορφή της κοινωνικής γνώσης και σκέψης, συσσωματώνονται σε ένα κοινωνικά κοινά αποδεκτό κοσμοθεωρητικό σύνολο.<sup>7</sup>

2. Σε ό,τι αφορά τώρα το κοινωνικό κονστρουξιονισμό όλα φαίνεται να αρχίζουν –πώς θα μπορούσε να είναι αλλιώς– με τον Max Weber, δεν σταματούν όμως σίγουρα στο έργο του. Βέβαια, τόσο η θεωρία του Weber περί θεσμών (Institutionentheorie) και κοινωνικής δράσης (Handlungstheorie), αλλά και η θεωρία του G. H. Mead περί ταυτότητας (Identitätstheorie), η φαινομενολογία του E. Husserl, όπως και η πρωταρχική θέση του K. Marx για τη διαμόρφωση της συνείδησης μέσω των κοινωνικών (στον Marx, κυρίως, οικονομικών) συνθηκών ύπαρξης θα πρέπει σίγουρα να συναριθμούνται εδώ στα θεμέλια του κοινωνικού κονστρουξιονισμού και, κατ' επέκταση, της φαινομενολογικής κοινωνιολογίας του βίοκοσμου (Lebenswelt) και της ανάλυσης της κοινωνικής γνώσης που συνθέτει και συγκροτεί την καθημερινή ζωή και πράξη (Alltagswelt) κατά κύριο λόγο στο έργο του Alfred Schütz (στον οποίον ο Luckmann μαθήτευσε στο New School of Social Research της Νέας Υόρκης) όσο και στον Thomas Luckmann. Οι παραπάνω τάσεις οδηγούν σε ένα συγκεκριμένο κονστρουξιονιστικό παράδειγμα: η κοινωνική πραγματικότητα συγκροτείται μέσω και μέσα από την ανθρώπινη δράση. Δεν υφίσταται πραγματικότητα δίχως κοινωνικά υποκείμενα. Τα υποκείμενα παράγουν την πραγματικότητα με τη δράση τους. Το τι είναι πραγματικότητα ορίζουν όμως οι πολλαπλοί, μικροί και μεγάλοι, θεσμοί της κοινωνικής δράσης. Τι (μπορεί να) σημαίνει η πραγματικότητα εξαρτάται από αυτό που οι θεσμοί αυτοί αναγνωρίζουν ως γνώση καθώς και από το τρόπο που μεταβιβάζεται αυτή γλωσσικά, με τον τρόπο, δηλαδή, που αυτή επικοινωνείται. Η πραγματικότητα αποκτά τον χαρακτήρα του αυτονόητου, δηλαδή του πραγματικού και αντικειμενικού, από τη στιγμή που γίνεται (επικοινωνιακά) κτήμα πολλών υποκειμένων, όταν δηλαδή αποκτήσει μια δι-υποκειμενικότητα. Από την άλλη, δεν υφίσταται υποκειμενική κοινωνική δράση, αν δεν προϋπάρχει μια εξατομικευμένη (individuiert) συνείδηση. Κύριο μέλημα της κοινωνικής επιστήμης, λοιπόν, δεν μπορεί παρά να είναι η ανάλυση του υποκειμενικού νοήματος της δράσης (Weber) μέσω της φαινομενολογικής ανάλυσης της συγκρότησης της συνείδησης (Husserl) στα

πλαίσια του βίκοσμου και της καθημερινής ζωής (A. Schütz). Η άποψη του Luckmann, τώρα, για το αντικείμενο και την αναλυτική προοπτική μιας κοινωνιολογίας της γνώσης είναι, κατά πρώτον, σαφής: η κοινωνιολογία της γνώσης ασχολείται με την ανάλυση της κοινωνικής συγκρότησης της πραγματικότητας.<sup>8</sup> Ειδικότερα: το πρόγραμμα μιας κοινωνιολογίας της γνώσης έγκειται στην ανάλυση της κοινωνικής γνώσης μέσα από την *παραδειγματική ανακατασκευή* και *αποσύνθεση* κοινωνικών διανοητικών και συμβολικών κατασκευών που διεκδικούν για τον εαυτό τους τον χαρακτήρα του αυτονόητου, δηλαδή του πραγματικού. Προγραμματικό αντικείμενο μιας κοινωνιολογίας της γνώσης είναι, έτσι, κατά τον Luckmann: το συνειδητά δρων υποκείμενο εντός του καθημερινού του βίκοσμου (Luckmann 2002α).<sup>9</sup>

## Η κοινωνική συγκρότηση της πραγματικότητας

Αναλυτικότερα: απαρχή της σύνολης θεωρητικής προσέγγισης στον Luckmann αποτελεί η θέση περί εξατομίκευσης (Individualisierung) στον M. Weber. Για την αναλυτική προοπτική που εδώ μας ενδιαφέρει, αυτό σημαίνει δύο πράγματα: πρώτον, ότι θεμελιακή αποστολή της κοινωνιολογικής ανάλυσης είναι η ανακατασκευή του υποκειμενικού νοήματος πάνω στο οποίο τα δρώντα υποκείμενα βασίζουν τις πράξεις τους (Handlungstheorie) και, δεύτερο, η απόρριψη οποιασδήποτε κολλεκτιβιστικής έννοιας φορέων κοινωνικής δράσης (κράτος, έθνος κ.λπ.). Κατά τον Weber, δεν υφίσταται μαζική δράση προσωπικότητα. Τα συνολικά αυτά μεγέθη δηλώνουν ξέχωρες διαδικασίες και συναρτήσεις της ειδικής, κάθε φορά, δράσης μεμονωμένων ατόμων. Τα άτομα, και μόνον αυτά, μπορούν να είναι *κατανοητοί* φορείς μιας προσανατολισμένης δράσης κάτω από συγκεκριμένο *νοηματικό ορίζοντα*. Ωστόσο, ο νοηματικός ορίζοντας που καθορίζει τη δράση παρμένει από τη σκέψη του Weber εν πολλοίς ακαθόριστος. Αυτό ακριβώς το έλλειμμα στη σκέψη του Weber αποτελεί το σημείο εκκίνησης της θεωρητικής προσέγγισης του A. Schütz: τι σημαίνει νοηματικά θεμελιωμένη δράση; Στο παραπάνω ερώτημα προσπαθεί να απαντήσει ο Schütz μέσω μιας φαινομενολογικής ανάλυσης των διαδικασιών εκείνων που λαμβάνουν χώρα στη συνείδηση των δρώντων και που, τέλος, τη συγκροτούν. Στην περίπτωση αυτή, ταυτίζει μάλιστα το *νόημα* της δράσης με την *πρόθεση* (Intentionalität) που αυτομάτως τη χαρακτηρίζει: μέσω της δράσης του ο δρων προσπαθεί να πετύχει εκείνο το αποτέλεσμα που από πριν έχει καθορίσει. Ένα τέτοιο είδος νοηματικά εδραιωμένης δράσης ενδιαφέρει, βέβαια, εδώ μόνο στον βαθμό που



είναι και *κοινωνική* (sozial). Κοινωνικότητα αποκτά μια νοηματικά εδραιωμένη δράση όταν είναι αποτέλεσμα μιας κοινωνικοποιητικής διαδικασίας και όταν εσωτερικοποιείται από τα υποκείμενα. Όταν, δηλαδή, τα δρώντα υποκείμενα αποκτούν τις απαραίτητες γνώσεις και ικανότητες της εκάστοτε κοινωνικής τους δράσης μέσα από τη διάδραση με τα άλλα κοινωνικά υποκείμενα. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι, επίσης, η δράση τους να προσανατολίζεται και να έχει αντικείμενο αναφοράς τα άλλα κοινωνικά υποκείμενα. Με τον τρόπο αυτό συγκροτείται, κατά τον Schütz, ο βίοςκοσμος της καθημερινότητας (Alltag). Ο βίοςκοσμος αποτελεί για τα δρώντα υποκείμενα το 'νοηματικό ορίζοντα' που περιβάλλει την 'κοινωνική πραγματικότητα' εντός της οποίας ενεργούν (Schütz 1971). Η πραγματικότητα αυτή θεωρείται από τα κοινωνικά υποκείμενα ως 'πραγματική', όχι βέβαια γιατί είναι από τη φύση της τέτοια, αλλά επειδή: πρώτα, αποτελεί –σύμφωνα με τον χαρακτηρισμό του Max Scheler– μια σχετικά φυσική (με την έννοια της 'αυτόματης') κοσμοθεώρηση και, κατά δεύτερο λόγο, γιατί συγκροτείται στην πρακτική δράση (praktisches Handeln). Επειδή όμως, όπως είναι γενικά γνωστό, οι απαντήσεις μας στα διάφορα προβλήματα δεν είναι (σύμφωνα με τον Karl Popper) τίποτε άλλο παρά ψηλαφητά ερωτήματα, προκύπτουν και εδώ τέτοια ακριβώς θεμελιακά ερωτήματα: με ποιον τρόπο βιώνονται από το εκάστοτε υποκείμενο τα αντικείμενα και δρώμενα του καθημερινού βίοςκοσμου; Υφίσταται πράγματι ένας κοινός βιωματικός τρόπος; Ποιον ρόλο ακριβώς διαδραματίζει ο κάθε συγκεκριμένος κοινωνικός περίγυρος και η ιστορική εμπειρία; Ποιες ακριβώς εμπειρίες μπορούν να αναχθούν σε κοινό ανθρώπινο κτήμα και κατά πόσο ανάγονται σε κοινωνικό και ιστορικό κατασκευάσμα; Τέτοιον είδους ερωτήματα αποτελούν ικανή αφορμή για τον Thomas Luckmann, ώστε να επιχειρήσει τη σημαντική στροφή από μία φαινομενολογική προς μια καταρχήν ανθρωπολογική θεμελίωση της κοινωνικής επιστήμης. Με λίγα λόγια: από τη μια ο άνθρωπος είναι, βέβαια, ένα βιολογικό ον σε έναν φυσικό περίγυρο, από την άλλη, όμως, διαθέτει πνεύμα και μια προσωπική ταυτότητα και ετερότητα σε αντιδιαστολή με την απόλυτα βιολογική του υπόσταση. Αυτό το 'έλλειπές ον' (όπως χαρακτηρίζεται ο άνθρωπος από τον Gehlen 1964), αναγκάζεται να δημιουργήσει μια δεύτερη φύση, όχι αυτή των ενστίκτων, αλλά τη φύση του πολιτισμού. Ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται έτσι, εκ των πραγμάτων, από μια επιτήδευση, αφού εν πολλοίς αποτελεί δημιούργημα του εαυτού του. Είναι αναγκασμένος να δημιουργεί ο ίδιος την πραγματικότητα μέσα στην οποία ζει (πολιτισμός). Η ανθρωπολογική αυτή διάσταση δεν εξαντλείται στην απλή εργαλειοποίησή της με σκοπό τη διαπί-

σωση των γνωσιολογικών θεμελίων πάνω στη συγκρότηση του νοήματος, αλλά στη βάση της ανθρωπολογικής αυτής διάστασης είναι αναγκασμένος ο άνθρωπος να συγκροτεί την πραγματικότητα την οποία βιώνει, την οποία συμεριζεται με τους συν-ανθρώπους του και που, κατά περίπτωση, υπερ-σπίζεται απέναντι σε άλλες υπαρκτικές εκδοχές ή μεταλλάσσει ή ο ίδιος, τελικά, καταστρέφει.

Η ανθρωπολογική διάσταση βρίσκει σε κοινωνιολογικό θεωρητικό επίπεδο τη συνέχειά της στη θεώρηση των δομών και θεσμών της γνώσης και κοινωνικής δράσης.

Οι ανθρωπολογικές συνισταμένες καθώς και οι λειτουργίες της συνείδησης που σύντομα αναφέρθηκαν παραπάνω, προσφέρουν μόνο το συγκροτησιακό πλαίσιο εντός του οποίου κατασκευάζεται από τα υποκείμενα η κοινωνική πραγματικότητα. Γιατί οποιαδήποτε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας και αν πάρουμε, διαπιστώνουμε, πως αυτή κινείται μεταξύ της βιολογικής διάστασης του ανθρώπου και των συνειδησιακών του δομών. Η πράξη της νοηματοδότησης, όμως, αυτή καθεαυτή στον άνθρωπο ξεπερνά κατά πολύ τη στενή σφαίρα της συνείδησής του. Εδώ, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε *νόημα* και *γνώση*: το μεν νόημα είναι προϊόν της ατομικής, υποκειμενικής συνείδησης, η δε γνώση το σύνολο των κοινωνικά εξαντικειμενικευμένων και νομιμοποιημένων τρόπων νοηματικής πρόσληψης (Luckmann 2002β).

Στο σημείο αυτό θα επιμείνουμε λίγο: η κοινωνική δράση που εδώ μας ενδιαφέρει, πραγματώνεται μέσα από διαδικασίες συνεχούς διάδρασης, από τις οποίες προκύπτουν σταδιακά κοινά, διυποκειμενικά πρότυπα πρόσληψης και δράσης. Ενώ, δηλαδή, τα νοηματικά πρότυπα είναι, καταρχήν, υποκειμενικού χαρακτήρα προκύπτει μέσα από τη συνεχή εφαρμογή τους σταδιακά μία συμπύκνωση και παγίωση, ώστε αυτά να ξεπερνούν την αρχική τους μερικότητα (Partikularität) και υποκειμενικότητα και να αναδεικνύονται σε εξαντικειμενικευμένα μέρη της κοινωνικής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, να παγιώνονται σε *κοινωνικούς θεσμούς*. Η σημαντική αυτή διαδικασία θεσμοποίησης προκύπτει, δηλαδή, από τη μια, εκεί όπου διαφορετικοί φορείς αντιμετωπίζουν από κοινού το ίδιο κοινωνικό πρόβλημα και προτείνουν την ίδια λύση, ενώ, από την άλλη, η συνεχής και τακτική επανάληψη των ίδιων προτύπων πρόσληψης καθώς και η προερχόμενη από αυτά και σε αυτά βασιζόμενη κοινωνική δράση παγώνει ακόμη παραπέρα και θεμελιώνει την θεσμοποίησή τους. Τέτοιου είδους κοινές τυποποιήσεις και εξεις αναδεικνύονται σε κοινωνικούς θεσμούς μόνο μέσα από την παράδοση και τη

διαδικασία νομιμοποίησής τους. Μόνον όταν συγκεκριμένα πρότυπα πρόσληψης και δράσης ‘κληρονομηθούν’ και δοθούν σε τρίτους απεγκλωβίζονται από συγκεκριμένους φορείς και ιστορικές συγκυρίες που προηγουμένως οδήγησαν στη δημιουργία τους. Αποκτούν, έτσι, τον χαρακτήρα του ‘κοινωνικο-ιστορικού *a priori*’, όπως το ονομάζει ο Luckmann (Luckmann 1980). Μέσα, μάλιστα, από τη διαδικασία νομιμοποίησής τους, αποκτούν ένα ‘υψηλότερο’ νόημα και μια συνολική συμβολική σημασία και προβιβάζονται, έτσι, στο επίπεδο της διυποκειμενικής, κοινής γνώσης. Το πρόβλημα με το οποίο καταπιάνεται εδώ ιδιαίτερα ο Luckmann (και στο οποίο αποδεδειγμένα ο P. Bourdieu αφιέρωσε μεγάλο μέρος του επιστημονικού του έργου, βλ. Bourdieu 1996) είναι αυτό της διαστρωμάτωσης της κοινωνικής γνώσης. Όπως και για τον Bourdieu, έτσι και για τον Luckmann, τόσο η διαστρωμάτωση όσο και η κατανομή της κοινωνικής γνώσης (αυτού που ο Bourdieu αποκαλεί ‘συμβολικό κεφάλαιο’) εξαρτώνται άμεσα από την κοινωνική δομή. Υφίσταται, δηλαδή, μια δομική διαφοροποίηση των διαφόρων ειδών κοινωνικής γνώσης σύμφωνα με την κοινωνική τάξη ή κοινωνική ομαδοποίηση. Στόχος της κοινωνιολογικής επιστήμης γίνεται, έτσι, η συστηματική ανακατασκευή της κοινωνικά συγκροτημένης γνώσης μέσα από την ανάλυση των δομών και της διαστρωμάτωσής της. Με βάση τις θεωρητικές αυτές προσεγγίσεις, που μπόρεσαν εδώ μόνο εν συντομία να περιγραφούν, γίνεται εν πρώτοις φανερό πως μειώνεται αισθητά το αγεφύρωτο στην κοινωνιολογική θεωρία χάσμα μεταξύ θεωρίας της δράσης και θεωρίας περί θεσμών.

Η κοινωνική συγκρότηση της πραγματικότητας, έτσι όπως την περιέγραψε ο Luckmann στο ομώνυμο κλασικό του έργο και που αναφέρεται ουσιαστικά στη γενικότερη σχέση μεταξύ υποκειμένου και κοινωνίας, διακρίνεται από τη διαλεκτική σχέση των τριών σταδίων της εξωτερίκευσης πρώτα, της αντικειμενικοποίησης έπειτα και της επακόλουθης, τέλος, εσωτερίκευσης. Στο πρώτο στάδιο, το υποκειμενικά συγκροτημένο στη συνείδηση νόημα εξωτερικεύεται στη διάδραση με τα άλλα κοινωνικά υποκείμενα και θεμελιώνει την κοινωνικότητα του υποκειμένου. Στο επόμενο στάδιο της αντικειμενικοποίησης του νοήματος, το εξωτερικευμένο αυτό νόημα αποκτά μέσα από τις διαδικασίες της θεσμοποίησης και της νομιμοποίησης τον χαρακτήρα της ‘πραγματικότητας’ για περισσότερα υποκείμενα. Τέλος, στο στάδιο της εσωτερίκευσης το κοινωνικά αντικειμενικοποιημένο νόημα και τα άμεσα συνδεδεμένα με αυτό πρότυπα πρόσληψης και δράσης συμβάλλουν στη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας του υποκειμένου, από τη μια, και στην κοινωνικοποίησή του, από την άλλη.

## Από την κοινωνική στην επικοινωνιακή συγκρότηση της πραγματικότητας

Στις μετέπειτα προσεγγίσεις του ο Luckmann διέκρινε την αδυναμία του εν πολλοίς 'γραμματικού' αυτού μοντέλου να καταγράψει με ακρίβεια τη διαδικασία συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας στις πολύ συγκεκριμένες της εκδοχές. Η προσοχή του στράφηκε στο στοιχείο εκείνο που διαπερνά όλα τα παραπάνω στάδια και που, συγχρόνως, τα πλαισιώνει: στην κοινωνική λειτουργία της γλώσσας, δηλαδή στην επικοινωνιακή διάσταση της συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας.

Εδώ, πρέπει να ειπωθεί πως η προϋπάρχουσα πραγματιστική φιλοσοφία στην Αμερική, η οποία συνδέει άμεσα τη σκέψη με την κοινωνική κατάσταση εντός της οποίας αυτή εκφέρεται, αποτέλεσε γόνιμο έδαφος για τη διαμόρφωση μιας 'πραγματιστικής κοινωνιολογίας της γνώσης' και την ανάδειξη της επικοινωνίας σε βασική εργαλειακή έννοια. Αυτό που αποτελεί καθολικό γνώρισμα της αμερικανικής κοινωνιολογίας της γνώσης, στο έργο κυρίως των Thornstein Veblen, George Herbert Mead και Gérard DeGré είναι πως, ενώ η ευρωπαϊκή σκέψη ενδιαφερόταν πρώτιστα για την παραγωγή ιδεών εντός των εκάστοτε κοινωνικών ομάδων, η αμερικανική σκέψη από τη μεριά της επικέντρωσε το ενδιαφέρον της στην κατανάλωση αυτών των ιδεών από τις ομάδες αυτές. Η κοινωνιολογία της γνώσης πήρε, έτσι, τη μορφή μιας κοινωνιολογίας της δημόσιας γνώμης και της μαζικής επικοινωνίας (Maasen 1999). Η εξέλιξη αυτή υπήρξε αποφασιστική όσον αφορά τη σκέψη γερμανικής κυρίως καταγωγής εκπροσώπων της κοινωνιολογίας της γνώσης στην Αμερική, ιδιαίτερα μάλιστα για το έργο των Alfred Schütz και Thomas Luckmann από το τέλος της δεκαετίας του 1970 και μετά. Έτσι λοιπόν, επί τη βάση της μελέτης των A. Schütz και T. Luckmann *Strukturen der Lebenswelt*, 1979 (Δομές του βίδοκοσμου), όπου για πρώτη φορά αποκτά η επικοινωνιακή διάσταση αναλυτική βαρύτητα, αναπτύσσει ο Jürgen Habermas τη θεωρία του περί 'επικοινωνιακής δράσης' (Habermas 1981), ο δε Niklas Luhmann, λίγο αργότερα, (1984) στο έργο του *Soziale Systeme* (Κοινωνικά συστήματα), προβιβάζει την επικοινωνία σε βασική εργαλειακή έννοια της κοινωνικής του ανάλυσης. Η ταυτόχρονη εμφάνιση της τάσης αυτής δεν μπορεί βέβαια να αποδοθεί σε λόγους κάποιας επιστημονικής μόδας, αλλά στο γεγονός ότι η κοινωνική επιστήμη, στη διάγνυσή της, αντιλαμβάνεται μια όλο και πιο σημαντική βαρύτητα του στοιχείου της επικοινωνίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Η κοινωνιολογία της γνώσης στρέφεται, έτσι,

όλο και πιο συγκεκριμένα προς το αντικείμενο αυτό ενόψει του γεγονότος, ότι η απόλυτη διάσπαση και ειδίκευση της γνώσης στις σύγχρονες κοινωνίες κάνει επιπρόσθετα απαραίτητη την ανάδειξη και ανάλυση της συνάφειας διαφόρων περιοχών και επιπέδων ειδικής γνώσης.

Η ιδιότητα της γλώσσας που πρώτιστα εδώ ενδιαφέρει έγκειται στον χαρακτήρα της ως αντικειμενικά προσβάσιμο σημαντικό (semantisch) σύστημα. Ήδη, οι διαδικασίες της εξωτερίκευσης και της αντικειμενικοποίησης κάνουν φανερό το προβάδισμα της γλώσσας έναντι άλλων κοινωνικών συμβολικών συστημάτων. Η γλώσσα ενσαρκώνει τον σημαντικότερο φορέα κοινωνικών γνωσιακών αποθεμάτων που εσωτερικεύονται τελικά από τα υποκείμενα, ακόμα και αν δεν καθορίζει απόλυτα τον νοηματικό προσανατολισμό και τη δράση τους, γιατί λειτουργεί κυρίως ως προπλασματικός φορέας τους. Ο λόγος, όμως, που αναδεικνύει τη γλώσσα και, κατ' επέκταση, την επικοινωνία σε πρωταρχικό αναλυτικό στοιχείο της συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας, είναι η διαπίστωση μιας όλο και πιο αυξημένης πολυπλοκότητας του καθημερινού βίκοσμου στις σύγχρονες κοινωνίες. Καθώς τα κοινωνικά γνωσιακά αποθέματα διανέμονται, από τη μια, όλο και πιο ασύμμετρα ενώ, από την άλλη, ελαττώνεται αισθητά ο δυποκειμενικός τους χαρακτήρας, είναι πια απαραίτητη προϋπόθεση της *συναινετικής δράσης* εντός της σύνολης κοινωνίας, πρώτα η άρθρωση, δεύτερον η εκ νέου διαπραγμάτευση και, τέλος, η αλληλοσυνάρτηση του αντικειμενικοποιημένου γνωσιακού περιεχομένου των επιμέρους κοινωνικών χώρων, μια διαδικασία που στηρίζεται απόλυτα στην επικοινωνία. Ας προσθέσουμε εδώ όμως, πως, ενώ η διαπίστωση αυτή είναι κοινή τόσο στον Habermas όσο και στην κοινωνιολογία της γνώσης, η τελευταία δεν συμμερίζεται τελικά την αξιακή τοποθέτηση του Habermas, πως η επικοινωνία αυτή θα χαρακτηρίζεται σταδιακά από έναν όλο και πιο έντονο ορθολογισμό. Αυτό που γενικά αποδέχεται η κοινωνιολογία της γνώσης του Luckmann είναι η διαπίστωση μιας *‘δευτερογενούς παραδοσιακότητας’*: όπως και στη διαδικασία διαμόρφωσης των κοινωνικών θεσμών, έτσι ακριβώς παράγονται και στα πλαίσια της επικοινωνιακής δράσης όλο και πιο σταθερές μορφές και πρότυπα ως υποβοηθητικά ενός γενικού προσανατολισμού στον αενάως μεταβαλλόμενο ρου της επικοινωνίας. Με σκοπό την ανάλυση αυτών των συγκροτησιακών και εν πολλοίς σταθερών διαδικασιών στην προοπτική του ρόλου που διαδραματίζουν στη συγκρότηση της κοινωνικής πραγματικότητας, αναπτύσσει ο Luckmann την θεωρία του μιας *‘κοινωνιολογίας των επικοινωνιακών μορφών πρόσληψης’* (kommunikative Deutungsformen), μια *‘θεωρία και μεθο-*

δολογία των επικοινωνιακών ειδών' (kommunikative Gattungen) (Luckmann 2002γ). Σημείο εκκίνησης είναι η διαπίστωση πως κάθε συμβολική και επικοινωνιακή δράση έχει τους κανόνες της που προκαθορίζουν και δομούν, σε μεγάλο βαθμό, τη συμπεριφορά. Υπάρχουν, βέβαια, και επικοινωνιακές μορφές δράσης που δημιουργούνται αυθόρμητα και απροκαθόριστα. Αυτές, όμως, είναι σαφέστατα αντίθετες από τις μορφές εκείνες επικοινωνιακής δράσης που χαρακτηρίζονται από ένα γενικότερο και κοινό πρότυπο και εντός των οποίων τα κάθε φορά επικοινωνιακά στοιχεία είναι κοινωνικά προκαθορισμένα και αναβιβασμένα σε σταθερές μορφές επικοινωνιακής δράσης, δηλαδή σε 'επικοινωνιακά είδη'. Αποτελούν, κατ' αυτόν τον τρόπο, τον 'επικοινωνιακό προϋπολογισμό' (kommunikativer Haushalt) μιας κοινωνίας (Luckmann 1988). Η ύπαρξη τέτοιων επικοινωνιακών ειδών εξηγείται από την αναγκαιότητα που υφίσταται σε κάθε κοινωνία για μια δεσμευτική λύση βασικών και τακτικά εμφανιζομένων επικοινωνιακών προβλημάτων. Τα είδη αυτά ανάγονται σε μέσα μιας διυποκειμενικής συγκρότησης του κοινωνικού νοήματος, γιατί ως επικοινωνιακοί γνώμονες αντικειμενικοποιούν τα μεταξύ τους αντιθετικά νοηματικά πρότυπα και συμβάλλουν στη διαμόρφωση σταθερών παραδόσεων οριοθέτησης και κατίσχυσης του νοήματος.

Αναφορικά προς τη μεθοδολογία της ανάλυσης των επικοινωνιακών ειδών, τονίζεται ιδιαίτερα η αναγκαιότητα, κατά πρώτο λόγο, της επιβεβαίωσης της κοινωνιολογικής θεωρίας μέσα από την *εμπειρική* ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας και, κατά δεύτερο λόγο, της διαπίστωσης των 'τυποποιημένων' μορφών συνδιαλλαγής στα πλαίσια της εκάστοτε κοινωνίας και του πολιτισμού της και η αναγωγή τους στις λεγόμενες κατασκευές 'πρώτου βαθμού'. Οι κατασκευές 'δεύτερου βαθμού' που επακολουθούν επιτρέπουν την διατύπωση οικουμενικότερων, πέραν του συγκεκριμένου πολιτισμικού και ιστορικού πλαισίου διαπιστώσεων και αρχών (Luckmann 2002δ). Τα επικοινωνιακά είδη δεν αποτελούν όμως, και αυτό τονίζεται ιδιαίτερα εδώ, στατικά, αμετάβλητα μεγέθη. Η θέση αυτή αντικατροπτίζει, κατά κάποιο τρόπο, τη θεμελιακή πρόσληψη πολιτισμικών φαινομένων στην κοινωνιολογία του πολιτισμού σύμφωνα με την οποία:

1. Ο πολιτισμός δεν είναι *αξιακή* (πολύ δε λιγότερο κανονιστική) αλλά *αναλυτική* έννοια. 2. Ο πολιτισμός δεν είναι κάτι το αναλλοίωτα δεδομένο που αναμένει την οντολογική του θεμελίωση ή και επανανεργοποίηση απ' τον ερευνητή, αλλά μια δυναμική (όχι στατική), πολύμορφη (όχι για πάντα διαμορφωμένη) και, κατ' ουσίαν, 'ανοικτή' διαδικασία. 3. Ο πολιτισμός δεν

ανταποκρίνεται σε μιαν αναλλοίωτη 'ουσία', αλλά είναι μια διαρκής και αμοιβαία διάδραση και σχέση με απροκαθόριστο πάντα αποτέλεσμα. Για τον λόγο αυτό, και επειδή τα επικοινωνιακά είδη είναι θεμελιωμένα στον ιστορικό χρόνο, είναι μεθοδολογικά αναγκαία μια συστηματική ανακατασκευή της χρονικής, ιστορικής τους διάρκειας ή μη διάρκειας. Η ιδιαίτερη αρχή της ιστορικής-πολιτισμικής αντιπαράθεσης στην ανάλυση των επικοινωνιακών ειδών αποσκοπεί στην επεξήγηση του διαφορετικού βαθμού κατίσχυσης των διαφόρων μορφών τους, στην ανάλυση των υποκατηγοριών τους και των ειδικών χρονικών (ιστορικών) τους προϋποθέσεων. Για τον σκοπό αυτό, αναπτύχθηκαν (όχι μόνον στη γερμανική κοινωνική επιστήμη) ιδιαίτερες εμπειρικές πλατιά σήμερα διαδεδομένες μέθοδοι έρευνας και ανάλυσης.<sup>10</sup>

Η κοινωνιολογία της γνώσης στον Luckmann διεκδικεί για τον εαυτό της μια ιδιαίτερη κατεύθυνση εντός του κοινωνικού κονστρουκτιονισμού. Η αναλυτική της στροφή προς το φαινόμενο της επικοινωνίας δεν αποτελεί για αυτή μιαν απομάκρυνση από το κλασικό αντικείμενο μιας θεωρίας της δράσης, αλλά μια εμπειρική επέκταση της κοινωνιολογίας της γνώσης. Η κατανόηση και ανακατασκευή των καθημερινών εκείνων πρακτικών που θεμελιώνουν και συγκροτούν το κοινωνικό νόημα, όπως και η περιγραφή και ανάλυση των μορφών επικοινωνιακής δράσης και της λειτουργίας τους στη συγκρότηση της κοινωνικής πραγματικότητας αποσκοπεί, έτσι, κατά τον Luckmann, να δώσει κάποια πειστική απάντηση στο κλασικό πρόβλημα της κοινωνικής επιστήμης: με ποιο τρόπο παράγει η ανθρώπινη δράση (Weber) έναν κόσμο πραγμάτων (Durkheim), ή αλλιώς: πώς είναι δυνατόν το υποκειμενικό νόημα να αποκτά τον χαρακτήρα αντικειμενικού κοινωνικού γεγονότος.

Στο διεθνές συνέδριο του πανεπιστημίου της Konstanz, το καλοκαίρι του 2002, με τίτλο: 'Νέες προοπτικές της κοινωνιολογίας της γνώσης. Η επικαιρότητα ενός ερευνητικού παραδείγματος' έγινε φανερό, πως η επικοινωνιακή στροφή στον χώρο της κοινωνιολογίας της γνώσης και η επί τη βάση των θεωρητικών της αρχών εμπειρική έρευνα και ανάλυση συμπεριλαμβάνει σήμερα έναν ικανό αριθμό επί μέρους γνωστικών αντικειμένων και χώρων. Θα αναφέρουμε εδώ χαρακτηριστικά έρευνες στον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας, της επιστήμης και τεχνικής, της αστικής δομής, της γραφειοκρατικής οργάνωσης, της ανάλυσης της πολιτισμικής ταυτότητας, στον χώρο της εθνομεθοδολογίας, της διαπολιτισμικής ανάλυσης, της πολιτικής κοινωνιολογίας, της κοινωνιολογίας του δικαίου, κ.λπ.<sup>11</sup>

## Κοινωνιολογία της γνώσης και το πρόβλημα του σχετικισμού

Κλείνοντας θα αναφερθούμε στο πρόβλημα του σχετικισμού στη κοινωνιολογία της γνώσης, το οποίο μπορεί να συζητηθεί εδώ μόνο σε μια πολύ συγκεκριμένη ιστορική προοπτική, από τον Karl Marx και έπειτα. Οι δύο βασικές θέσεις της κοινωνιολογίας της γνώσης, ανακεφαλαιώνοντας και τα όσο ειπώθηκαν παραπάνω, είναι αυτές της 'οντολογικής σύνδεσης' και της 'σχετικότητας' της κοινωνικής γνώσης. Οι δύο αυτές θέσεις ισχύουν και για την επιστήμη καθ' εαυτή αλλά και για την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας με την οποία αυτή άμεσα συνδέεται. Οι θέσεις αυτές στο σύνολό τους ανάγονται αναντίρρητα στο έργο του Karl Marx.<sup>12</sup> Η έννοια της εργασίας αναδεικνύεται, ως γνωστόν, στον Marx σε βασική κατηγορία μιας δομικής θεωρίας της δράσης, σύμφωνα με την οποία η ιστορία και η κοινωνική πραγματικότητα είναι προϊόντα της κοινωνικής πράξης. Η έννοια της σχετικότητας της γνώσης συναντάται, κατά δεύτερο λόγο, και στο έργο του Max Scheler. Η γνώση κατανοείται από τον Scheler ως οντολογικό φαινόμενο, σαν κατάσταση του Είναι (Seinsverhältnis), όπου η επιστημονική γνώση, όπως και όλες οι άλλες μορφές γνώσης, εξαρτάται και αυτή από την 'απόλυτη πραγματικότητα', την οποία ο Scheler καθορίζει μεταφυσικά και από τον 'αιώνιο αντικειμενικό λόγο', όπως τον ονομάζει. Προσδίδει στο μαρξικό μοντέλο βάση-εποικοδόμημα μια οντολογική, πλατωνική διάσταση, διαχωρίζοντας σε δύο χώρους του Είναι, σε αυτόν των πραγματικών και σε αυτόν των ιδεατών παραγόντων, όπου οι μεν ιδεατοί παράγοντες ανήκουν στον χώρο των αξιών και ιδεών που βρίσκεται πέρα από τις εξαντικειμενικεύσεις του εκάστοτε ιστορικο-κοινωνικού πλαισίου και είναι ανεξάρτητοι από χώρο και χρόνο, οι δε πραγματικοί παράγοντες είναι αυτές ακριβώς οι εξαντικειμενικεύσεις στο κατά περίπτωση συγκεκριμένο ιστορικο-κοινωνικό τους πλαίσιο με συγκεκριμένο κάθε φορά περιεχόμενο και κοινωνική ισχύ. Γεγονός για τον Scheler είναι, πως οι πραγματικοί παράγοντες καθορίζουν κάθε φορά ποιοι ακριβώς ιδεατοί παράγοντες, σαν ειδικές εκφάνσεις της σφαίρας του πνεύματος, θα μπορέσουν να αποκτήσουν ισχύ εντός της κοινωνικής πραγματικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα κανονιστικά συστήματα και οι αξίες των διαφόρων πολιτισμών αποτελούν μερικές μόνον εκφράσεις του αναλόωτου χώρου των αξιών και ιδεών. Με άλλα λόγια: κοινωνικά διαμορφωμένη είναι για τον Scheler μόνον η μορφή, όχι το περιεχόμενο της γνώσης.

Μόνο στο έργο του Karl Mannheim πραγματοποιείται μια απόσπαση της κοινωνιολογίας της γνώσης από την ιστορικοφιλοσοφική της θεώρηση στον



Marx και τη μεταφυσική της θεμελίωση στον Scheler. Είναι φανερό πως η κοινωνιολογία της γνώσης, από τον Marx και μετά, δεν μπόρεσε να αποβάλει παντελώς τον προβληματικό της χαρακτήρα σαν κριτική της ιδεολογίας. Ένας τέτοιος χαρακτήρας είναι προβληματικός, αφού προϋποθέτει την ιστορικοφιλοσοφική αρχή της ύπαρξης ενός υποκειμένου πέραν του καθολικού πλέγματος της φενακισμένης συνείδησης (totaler Verblendungszusammenhang), όπου στον Marx το υποκείμενο αυτό είναι το προλεταριάτο, στον δε Mannheim αρχικά ο ανένταχτος διανοούμενος. Ο Mannheim αφήνει κατά μέρος την πολιτικο-ηθική αρχή της κριτικής της ιδεολογίας, αφού αναδεικνύει εκ των υστέρων την έννοια της ιδεολογίας σε αναλυτική, μη αξιακή κατηγορία – στην παράδοση του Max Weber – και αντικαθιστά τον όρο σχετικότητα με αυτόν της ‘σχεσιακότητας’ της κοινωνικής σκέψης και γνώσης: η ισχύς μιας συγκεκριμένης κοινωνικής γνώσης συνδέεται άμεσα και με μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα. Με τον τρόπο αυτό θεμελιώνεται στον Mannheim μια κοινωνιολογία της γνώσης σαν εμπειρική κριτική (κατά τον Helmut Plessner), η οποία υφίσταται και σήμερα στη μορφή της εμπειρικής κοινωνιολογίας της γνώσης στον Hans-Georg Soeffner. Έτσι περνά σταδιακά η κοινωνιολογία της γνώσης από την ιδεολογικοκριτική ανάλυση των κοινωνικών επιφαινομένων στο επίπεδο της Γενικής Κοινωνιολογίας, συγκεκριμένα δε στη θεωρία περί της κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας στο έργο των Berger/Luckmann. Ας σημειωθεί εδώ, πως αφετηρία αυτής της εξέλιξης υπήρξαν οι κοινωνιολογικές μελέτες πάνω στη θρησκεία τόσο στον Berger (Berger 1979) όσο και στον Luckmann (Luckmann 1967). Η κριτική της θρησκείας και καθαρά εκκλησιολογικές μελέτες έδωσαν τη θέση τους σε μια αυθεντική κοινωνιολογία της θρησκείας στη προοπτική μιας ενδοκοσμικής, ανθρωπολογικής θεμελίωσης επί τη βάση συγκεκριμένων ιστορικών εμπειριών και γενικότερων κοινωνικών εξελίξεων, όπου η συσχέτιση της μεταφυσικής με τη καθημερινή πρακτική αποτέλεσε απαράβατο αναλυτικό όρο.

Σε ό,τι αφορά τέλος τη κριτική στις θέσεις του κοινωνικού κονστρουξιονισμού και, ιδιαίτερα, στο έργο του Alfred Schütz, θα περιοριστούμε εδώ στον ισχυρισμό που έχει διατυπωθεί, πως το έργο του αποτελεί τελικά μια φιλοσοφία της συνείδησης και όχι μια θεωρία της δράσης και επικοινωνίας, ισχυρισμός που υποστηρίζεται κυρίως στο έργο του Jürgen Habermas (Habermas 1970, 1981).<sup>13</sup> Θα ξεκινήσουμε με τη παρατήρηση, πως ένα μεγάλο μέρος της αμερικανικής κοινωνικής επιστήμης προσπάθησε να εξισορροπήσει τα ελλείμματα της παρσονικής θεωρίας όσον αφορά τον υπερτονισμό

της συστημικής σύγκλισης έναντι της κοινωνικής, χρησιμοποιώντας τη θεωρία του καθημερινού βιόκοσμου στον Schütz ως βάση. Συγγενής με τη προπάθεια αυτή είναι και η ύστερη διάκριση στον Habermas μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου (Habermas 1981). Το θεμελιακό, όμως, ερώτημα που εδώ τίθεται, είναι κατά πόσο μπορεί η καθημερινότητα να εκληφθεί ως τόπος της ανθρώπινης αυθεντικότητας υπό την κανονιστική έννοια; Μήπως η καθημερινότητα και ο βιόκοσμος υπό την έννοια του Schütz δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο τόπος εκείνος του οποίου οι δομές οδηγούν ούτως ή άλλως σε μια συναινετική αρμονία; Η σοβαρή υποστήριξη μιας τέτοιας θέσης θα ήταν ατόπημα. Ήδη στη μελέτη του με αντικείμενο τον 'ξένο' (Schütz 1972) ο Schütz έδειξε πως οι μηχανισμοί δημιουργίας καθημερινών τύπων (Typenbildung) στον βιόκοσμο εντός των οποίων δημιουργείται η αυτονομία της καθημερινής γνώσης μιας κοινωνικής ομάδας, τείνουν να αποκλείουν από τη καθημερινότητα της ομάδας όλους εκείνους που δεν συμμετέχουν ή συμμετέχουν ελλιπώς στη κοινωνική γνώση. Οι ίδιοι, λοιπόν, καθημερινοί μηχανισμοί που προσφέρουν στους μεν ένα συναινετικό πλαίσιο, είναι για τους δε αφορμή για διαδικασίες αποκλεισμού. Το πρόβλημα αυτό του αποκλεισμού μπορεί βέβαια να αντιμετωπισθεί *επικοινωνιακά*, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι μπορεί και να αναιρεθεί *δομικά*. Επειδή οι μηχανισμοί δημιουργίας της γνώσης ήσαν πάντα συνδεδεμένοι με διαδικασίες ορισμού της πραγματικότητας, για τον λόγο αυτό προσφέρονται άριστα σαν εργαλείο εξάσκησης ισχύος ως προς τον ορισμό της πραγματικότητας αυτής. Ενέχουν, έτσι, πάντοτε ένα δυναμικό ασυμμετρίας και κοινωνικής ανισότητας. Η καθημερινότητα, σαν μέρος της δομής του βιόκοσμου στην προοπτική ορισμού μιας ανθρώπινης αυθεντικότητας, δεν είναι, λοιπόν, ο τόπος εκείνος, όπου οι προσλήψεις της πραγματικότητας, σαν οικουμενικές για μια κοινωνία ή κοινωνική ομάδα ηθικές και κανονιστικές αρχές, δημιουργούνται δυνάμει κάποιου αυτοματισμού. Αν η καθημερινότητα είναι πράγματι ο τόπος καθορισμού της κοινωνικής γνώσης, τότε το αποτέλεσμα της συγκροτησιακής αυτής διαδικασίας μόνο συγκρουσιακό μπορεί να είναι.<sup>14</sup> Η κατά τον Schütz 'λόχη του βιόκοσμου' (Dickicht der Lebenswelt) πρέπει να ειπωθεί έτσι σαν μια *δυναμική* διαδικασία καθορισμού του κοινωνικού νοήματος άμεσα συνδεδεμένη με την κοινωνική δράση η οποία, και μεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο του λόγου, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι μπορεί πάντα να αναιρείται ή διευθετείται και μέσα από τον λόγο. Όλα αυτά κάνουν φανερό πως οι θέσεις του Schütz για τη συγκρότηση της πραγματικότητας επί τη βάσει της δράσης και επικοινωνίας υπερβαίνουν μια

φιλοσοφία της συνείδησης. Κάνουν επίσης φανερό, πού ακριβώς έγκειται η διαφορά με άλλα θεωρήματα πάνω στην επικοινωνιακή θεμελίωση της κοινωνικής δράσης: ενώ από τη μια μεριά το γενικότερο πλαίσιο ανάλυσης είναι η συγκρότηση της κοινωνικής ανισότητας υπό τη *δομική* της έννοια στα πλαίσια ενός λόγου που μόνο σαν εξάσκηση ισχύος μπορεί να κατανοηθεί (Schütz), αντικείμενο της ανάλυσης αποτελούν, από την άλλη, μηχανισμοί επίτευξης μιας κοινωνικής συναίνεσης με βάση τον λόγο και με σκοπό τον περιορισμό ή και την άρση της ενυπάρχουσας σε αυτόν ισχύος (Habermas). Ενώ, λοιπόν, από τη μια μεριά, η ανάλυση είναι καθαρά και μόνο δομική, από την άλλη, ενέχει αναπόσπαστα το στοιχείο ενός κανονιστικού διακανονισμού.<sup>15</sup>

## Σημειώσεις

1. Ένα πανόραμα των διαφορετικών απόψεων πάνω στον χαρακτήρα της κοινωνιολογίας της γνώσης μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1980, τουλάχιστον, προσφέρει το συλλογικό έργο των Meja και Stehr (1982). Σημαντική μελέτη προς την κατεύθυνση αυτή παραμένει, επίσης, το έργο του Gérard L. DeGré, *Society and Ideology*, 1941, το οποίο προσφέρει μια επισκόπηση της προϊστορίας της μοντέρνας κοινωνιολογίας της γνώσης, τουλάχιστον μέχρι τον χρόνο έκδοσής του.

2. Η συνολική θεώρηση τόσο του ίδιου του ειδικού κοινωνιολογικού κλάδου που συγκροτείται ως κοινωνιολογία της γνώσης, όσο και του γνωστικού της αντικείμενου –της κοινωνικής γνώσης– όπως προτείνεται εδώ, δεν μπορεί βέβαια να αγνοήσει –το αντίθετο μάλιστα, λαμβάνει απόλυτα υπόψη της– θεμελιακά ερωτήματα και προβλήματα που αφορούν τόσο τη σχέση μεταξύ κοινωνίας και γνώσης καθεαυτής, όσο και τη σχέση μεταξύ κοινωνιολογικής επιστήμης στο σύνολό της και κοινωνιολογίας της γνώσης ως ειδικού της κλάδου, που προκύπτουν απ' τον εξής συλλογισμό: ενώ η κοινωνιολογία της γνώσης παρουσιάζεται από τη μια – κρίνοντας και μόνο από την ονομασία της– ως μία από τις πολλές 'κοινωνιολογίες' με ειδικό γνωστικό αντικείμενο, από την άλλη, το γνωστικό της αντικείμενο αποτελεί αντικείμενο της κοινωνιολογικής θεωρητικής σκέψης στο σύνολό της: η σχέση δηλαδή μεταξύ 'κοινωνικού είναι' και των διαφόρων μορφών και εξαντικειμενικεύσεων της 'συνείδησης' ή, γενικότερα, ακόμα η σχέση μεταξύ υποκειμένου και κοινωνίας. Από την άλλη μεριά, είναι γνωστό πως αυτό που συνολικά συγκροτείται ως κοινωνική γνώση είναι τόσο πλατύ και αδιαφοροποιίτο, που οδηγεί στη δημιουργία ειδικών γνωστικών κοινωνιολογικών κλάδων που ασχολούνται με συγκεκριμένες πια μορφές κοινωνικής γνώσης, όπως θρησκεία, λογοτεχνία, επιστήμη, κ.λπ. (βλ. Krüger 1981: 6). Η δυσχέρεια που φανερώνεται εδώ, λοιπόν, τόσο όσον αφορά τη θέση της κοινωνιολογίας της γνώσης στη σύνολη κοινωνιολογική επιστήμη αλλά και όσον αφορά τον καθορισμό του ειδικού γνωστικού της αντικείμενου εκλαμβάνεται εντούτοις όχι ως άλυτο πρόβλημα, αλλά ως ευκαιρία ανάπτυξης μιας συνολικής θέσης των κοινωνικών δρώμενων, ώστε, από τη μια, να ξεπεραστεί ο αυστηρός διαχωρισμός σε κοινωνιολογικούς κλάδους με απολύτως ειδικά γνωστικά αντικείμενα ενώ, από την άλλη, να καταστεί δυνατή η περιγραφή

και ανάλυση θεμελιακών κοινωνιολογικών κατηγοριών (κανονιστικές αρχές, αξίες, ήθη, παραδόσεις, θεσμοί, εξουσία, επικοινωνία, μέσα επικοινωνίας, γνώση, κ.λπ.) στη βάση μιας συνολικής θεωρητικής προοπτικής του πολιτισμού. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται μεθοδολογικά και το παρόν άρθρο.

3. Όχι μόνον η κοινωνιολογικοποίηση της γνώσης αυτή καθαυτή, αλλά πολύ περισσότερο η διαμόρφωση και θεμελίωση μιας σειράς επιστημών του ανθρώπου θα ήταν αδιανόητη χωρίς το έργο του Giambattista Vico (1668-1744). Οι καινοτομίες του έργου του στάθηκαν αναμφισβήτητα σταθμός για τη μετέπειτα εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης στις κοινωνικές και ιστορικές επιστήμες και στη φιλοσοφία του πολιτισμού. Βλ. Jung (1999: 16 κ.έ.), Höhle / Jermann (1990).

4. Ο κοστρουξιονισμός εδώ, με την ευρύτερή του έννοια σύμφωνα με την οποία οι αιτίες που διαμορφώνουν το ανά κοινωνία σύστημα ατομικών και συλλογικών παραστάσεων καθορίζοντας τελικά τη διαμόρφωση μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής ταυτότητας, πρέπει να αναζητηθούν στην πολύτροπη κοινωνική, πολιτική, οικονομική και πολιτισμική διάδραση εντός ενός καθορισμένου κοινωνικού-ιστορικού πλαισίου. Σε αντίθεση, δηλαδή, με τη θέση σύμφωνα με την οποία συλλογικές παραστάσεις και ταυτότητες χαρακτηρίζονται από μόνιμα και αναλλοίωτα χαρακτηριστικά ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική στιγμή.

5. Ο όρος 'σχεσιακός' ως ελληνική απόδοση του όρου 'relational' αποτελεί δάνειο από τον Δ. Γ. Τσαούση (βλ. Timasheff/Theodorson 1983: 520) ο οποίος τον χρησιμοποιεί σε αντίθεση με τον όρο 'relativ', δηλαδή 'σχετικός'. Πάνω σε αυτό βλ. τις τοποθετήσεις του ίδιου του Mannheim (1969: 70). Το κατά πόσο απέδωσαν οι προσπάθειες του Mannheim να αποκορύνει την κατηγορία του σχετικισμού (Relativismus) στην κοινωνιολογία της γνώσης, εισάγοντας τον όρο του 'σχεσιακού' σε αντίθεση με τον όρο του 'σχετικού', θα αποτελέσει αντικείμενο αναφοράς στο τέλος αυτού του άρθρου.

6. Πολύ σωστά συμπεριλαμβάνονται στους θεμελιωτές όχι μόνο της σκέψης του Mannheim αλλά και της κοινωνιολογίας της γνώσης γενικότερα, από τους Timasheff και Theodorson στην ελληνική έκδοση του έργου τους (1983), οι Georg Hegel και Wilhelm Dilthey. 'Ο Γκέοργκ Χέγκελ υποστήριζε πως κάθε ιστορική περίοδος πρέπει να εξετάζεται ως ένα λογικό όλο, και κάθε πλευρά του πολιτισμού πρέπει να νοείται σε σχέση με ολόκληρο τον πολιτισμό και το στάδιο ανάπτυξής του (...) ο Βίλχελμ Ντίλταϊ υποστήριζε πως η σκέψη κάθε ιστορικής περιόδου πρέπει να αναλύεται από τη δική της ιδιαίτερη σκοπιά –στο συνολικό της πλαίσιο– και όχι από την εξωτερική σκοπιά μιας άλλης εποχής. Οι ιδέες, οι πεποιθήσεις και οι αξίες θεωρήθηκαν, έτσι, ότι θεμελιώνονται σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. (όπ. παρ., σ. 513). Βλ. επίσης, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τον Dilthey και τον ρόλο του ιστορικισμού στην διαμόρφωση της κλασικής κοινωνιολογίας της γνώσης, τις απόψεις των Berger/Luckmann (1989: 7 κ.έ.). Εκεί και οι απόψεις τους για τον ρόλο της έντονα αντιμεταφυσικής σκέψης του Nietzsche στη διαμόρφωση μιας 'πραγματιστικής' επιστήμης, όπως η κοινωνιολογία της γνώσης, υπό την έννοια μιας 'τέχνης του αμφιβάλλειν'.

7. Αν και συγκρινόμενο με το έργο του Max Scheler, ενός επίσης σημαντικού θεμελιωτή της κοινωνιολογίας της γνώσης (βλ. Scheller 1924), το έργο του Mannheim διακρίνεται εμφανώς από μια ριζοσπαστικότητα, η κυριότερη κριτική στο έργο του έχει για αντικείμενο αυτή ακριβώς την ριζοσπαστικότητα. Η κριτική αυτή εκφέρεται, κατά κύριο λόγο, από τη μεριά της Σχολής της Φρανκφούρτης και, συγκεκριμένα, από τον Theodor Adorno. Κατά τον Adorno το έργο του Mannheim διακρίνεται από μια ψευδο-ριζοσπαστικότητα καθώς θέτει τα πάντα υπό κρίση χωρίς όμως να ασκεί πραγματική κριτική (βλ. Adorno 1998: 471 κ.έ.). Η κριτική

του Jürgen Habermas στην κοινωνική φαινομενολογία και, ιδιαίτερα, στην κοινωνιολογία της γνώσης στο παράδειγμα του Alfred Schütz, θα αποτελέσουν λεπτομερέστερο αντικείμενο αναφοράς στο τέλος αυτού του άρθρου.

8. Βλ. Berger/Luckmann (1989: 4). Ειρήσθω εν παρόδω, το έργο των Berger/Luckmann παραμένει κρίνοντας από τον αριθμό των μέχρι σήμερα εκδοθέντων αντιτύπων σε διάφορες γλώσσες, το πιο πολυδιαβασμένο κοινωνιολογικό έργο.

9. Η καταγραφή των παρακάτω θέσεων βασίζεται κυρίως στο έργο: Thomas Luckmann, *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze* 1981-2002. Einleitung: Humbert Knoblauch, Jürgen Raab, Bernt Schnettler (2002: 9-39).

10. Στις μεθόδους αυτές ανήκουν η λεγόμενη 'τμηματική ανάλυση', η μέθοδος της Konversationsanalyse, η ποιοτική ανάλυση περιεχομένου, οι οποίες στο σύνολό τους εφαρμόζουν, άλλες περισσότερο και άλλες λιγότερο, τις βασικές μεθοδολογικές αρχές της λεγόμενης Grounded Theory, κυρίως όμως την επαγωγική εμπειρική μέθοδο ανάλυσης. Τα αντικείμενα έρευνας είναι τόσο μορφές μη παγωμένης (Konversation) όσο και παγωμένης (Media) επικοινωνιακής δράσης.

11. Επί τη βάσει της έννοιας της πολιτισμικής ταυτότητας στην κοινωνιολογία της γνώσης ασχολείται ο γράφων, στα πλαίσια διεθνούς ερευνητικού προγράμματος στο πανεπιστήμιο της Konstanz, με πολιτισμικές πλευρές της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης και με βασικές αρχές της διαμόρφωσης μιας ευρωπαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας, εφαρμόζοντας για πρώτη φορά βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας του πολιτισμού και της γνώσης στον πολύπλευρο και πολύπλοκο αυτόν ερευνητικό χώρο.

12. Χαρακτηριστικές είναι οι αναφορές των Marx και Engels στο *Deutsche Ideologie*, όπου αναφέρεται ότι 'Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein' ή, αργότερα, στο 18. *Brumaire* του Marx 'Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen', βλ. Lukács (1968: 192) και Kofler (1971).

13. Οι παρακάτω απόψεις βασίζονται στο Ilja Srubar: Alfred Schütz, *Die Aktualität seines Denkens*, Konstanz, αδημοσίευτο.

14. Σωστά παρατηρεί ο Srubar πως, με προϋπόθεση τη θέση αυτή του Schütz, οι δυσκολίες στον συγκερασμό των διαφορετικών νοοτροπιών μετά την επανένωση της Γερμανίας θα ήσαν όχι μόνο αναλύσιμες αλλά και προβλέψιμες.

15. Χαρακτηριστική είναι, στην προοπτική αυτή, η προσπάθεια της Seyla Benhabib (1995: 3- 29) να καθορίσει το αποτέλεσμα του κανονιστικού διακανονισμού στα πλαίσια του λόγου και ενόψει σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών ως διαδικασία χωρίς προκαθορισμένο αποτέλεσμα. Εκείνο που τελικά η Benhabib δέχεται σαν αποτέλεσμα του κανονιστικού διακανονισμού είναι, εντέλει, μια 'ήθική προοπτική' που δημιουργείται στα πλαίσια του λόγου και που υποχρεώνει τους συμμετέχοντες στην αναζήτηση κανονιστικής λύσης προς μια συγκεκριμένη, δεσμευτική γι' αυτούς, προοπτική.

## Βιβλιογραφικές Αναφορές

Adorno, T. (1998). *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften*, τόμ. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, σσ. 457-477.

- Benhabib, S. (1995). 'Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1: 3-29.
- Berger, L. P. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Press.
- Berger, L. P. και Luckmann, T. (1989). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Bourdieu, P. (1996). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1979). *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gehlen, A. (1964). *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt/Main.
- Habermas, J. (1970). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, τόμ. 1, σσ. 182-283, τόμ. 2, σσ. 171-229.
- Höle, V. και Jermann, C. (1990). *Giovanni Battista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, τόμ. 1. Hamburg: Meiner, σσ. XIX-XXIX.
- Jung, T. (1999). *Geschichte der modernen Kulturtheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Knoblauch, H., Raab, J. και Schnettler, B. (2002). Wissen und Gesellschaft. Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie T. Luckmanns. Σε T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 9-39.
- Kofler, L. (1971). *Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Umriß einer Methodologie der dialektischen Soziologie*. Bern/Frankfurt a. M.
- Krüger, M. (1981). *Wissenssoziologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lenk, K. (επιμ.) (1984). *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 9η εκδ. Frankfurt/Main: Campus.
- Lieber, H.-J. (1974). *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, σσ. 1-45.
- Lukàcs, G. (1968). *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur marxistischen Dialektik*. Berlin/Neuwied.
- Luckmann, T. (1967). *Invisible Religion*. New York/London
- Luckmann, T. (1975). *Sociology of Language*. Indianapolis

- Luckmann, T. (1979). Aspekte einer Theorie der Szialkommunikation. Σε H. P. Althaus, H. Henne και H. E. Wiegand (επιμ.) *Lexikon der germanistischen Linguistik*. Tübingen, σσ. 28-41.
- Luckmann, T. (1980). *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Paderborn.
- Luckmann, T. (1988). *Alltägliche Verfahren der Rekonstruktion kommunikativer Ereignisse*. Konstanz.
- Luckmann, T. (1999). Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr. Zum historischen Wandel der moralischen Kommunikation am Beispiel der Weihnachtsansprache eines deutschen Bundespräsidenten. Σε A. Honer, R. Kurt και J. Reicherz (επιμ.) *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 39-57.
- Luckmann, T. (2002α). Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm? Σε T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 45-55.
- Luckmann, T. (2002β). Individuelles Handeln und gesellschaftliches Wissen. Σε T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 69-91.
- Luckmann, T. (2002γ). Zur Ausbildung historischer Institutionen aus sozialem Handeln. Σε T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 105-117.
- Luckmann, T. (2002δ). Das kommunikative Paradigma der 'neuen' Wissenssoziologie. Σε T. Luckmann. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: Universitätsverlag, σσ. 201-210.
- Maasen, S. (1999). *Wissenssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Mannheim, K. (1969). *Ideologie und Utopie*, 5η εκδ. Frankfurt/Main: G. Schulte- Bulmke.
- Mannheim, K. (1970). *Wissenssoziologie*. Neuwied: Luchterhand.
- Mead, G. H. (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Meja, V. και Stehr, N. (1982). *Der Streit um die Wissenssoziologie*, том 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp, σσ. 893-946.
- Merton, R. K. (1957). The Sociology of Knowledge. Σε *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Scheler, M. (1924). Probleme einer Soziologie des Wissens. Σε M. Scheler

- (επιμ.) (1960) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Munchen: A. Francke, σσ. 15-190.
- Schütz, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze, I, Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1972). Der Fremde. Σε A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze, II, Studien zur soziologischen Theorie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, σσ. 53-69.
- Timasheff N. S. και Theodorson G. A. (1983). *Ιστορία Κοινωνιολογικών Θεωριών*. Μτφρ. Δ. Γ. Τσαούση. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 488-504 και 513-522.