

Η κοινωνική επιστήμη στο δρόμο της αποθεραπείας: Η «κουλτούρα» ως φάρμακο ή ως ναρκωτικό;

«Αυτό που μας χρειάζεται από εκπαιδευτική άποψη είναι, όχι να μάθουμε ότι είμαστε πολίτες του κόσμου, αλλά ότι κατέχουμε ξεχωριστές θέσεις σε έναν κόσμο άνισο, και ότι το να είμαστε αδιάφοροι και παγκόσμιοι αφ' ενός και το να υπερασπίζουμε τα στενά προσωπικά μας δικαιώματα αφ' ετέρου, δεν συνιστούν αντιθέσεις αλλά θέσεις που συνδυάζονται με πολύπλοκους τρόπους. Μερικοί συνδυασμοί είναι επιθυμητοί, άλλοι όχι. Μερικοί είναι επιθυμητοί εδώ, αλλά όχι αλλού, τώρα αλλά όχι τότε. Μια και το έχουμε μάθει αυτό το πράγμα, μπορούμε να αρχίσουμε ν' αντιμετωπίζουμε μ' επιτυχία την κοινωνική μας πραγματικότητα».

Immanuel Wallerstein¹

Στο παρόν κείμενο θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε κριτικά μια από τις μείζονες εννοιολογικές-παραδειγματικές μετατοπίσεις που έχει υποστεί κατά τις τελευταίες δεκαετίες η κοινωνική επιστήμη, και χρησιμοποιούμε εδώ τον όρο «κοινωνική επιστήμη» για να περιγράψουμε το σύνολο των ιστορικών κοινωνικών επιστημών.² Πρόκειται για τη στροφή του ενδιαφέροντος προς την έννοια και κατηγορία «κουλτούρα» που σταδιακά έχει εξοβελίσει από το προσκήνιο άλλες έννοιες και κατηγορίες, κυρίαρχες μέχρι πρότινος. Ανατρέχοντας σε αυτή τη *σημειώσιμη* στην εξέλιξη της κοινωνικής επιστήμης, θα αποπειραθούμε να ιχνηλατήσουμε τόσο τα ιστορικο-κοινωνικά αίτια όσο και τα αποτελέσματα της παραδειγματικής αυτής μεταβολής, όπως αυτά αποτυπώνονται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις ερευνών.

* Ο Αθ. Μαρβάκης είναι Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.

** Ο Δ. Παρσάνογλου είναι κοινωνιολόγος, Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου του Παρισιού.

1. Γενεαλογία της κοινωνικής επιστήμης: η «κοινωνία» ως πολιτικό project και ως παράδειγμα των κοινωνικών επιστημών

Η γένεση και ανάπτυξη της κοινωνικής επιστήμης, συμπεριλαμβανομένου του εσωτερικού καταμερισμού της σε διαφορετικούς κλάδους των κοινωνικών επιστημών, δεν αποτελεί απλά μια εμφάνιση *παράλληλη* με τη συγκρότηση των σύγχρονων μορφών οργάνωσης του κόσμου.

Οι κοινωνικές επιστήμες αναπτύχθηκαν προκειμένου να παράγουν και να παρέχουν *εξειδικευμένη γνώση*, συμβάλλοντας με αυτό τον τρόπο στην οργάνωση του κόσμου σε επιμέρους πολιτικές-γεωγραφικές οντότητες και στη διαχείριση των όποιων «προβλημάτων» γεννούσε αυτή η οργάνωση. Το επιστημολογικό παράδειγμα της «κοινωνίας» είναι δηλαδή από την σύσταση του συνυφασμένο με το πολιτικό πρόταγμα και πρόγραμμα (project) της συγκρότησης και οργάνωσης των κοινωνιών σε ένα ιεραρχημένο παγκόσμιο σύστημα με διατεταγμένα κράτη-έθνη, όπου οι σχέσεις μεταξύ τους ρυθμίζονται –σύμφωνα με τον ιστορικό Immanuel Wallerstein– από μια διεθνή *pecking order*, από μια κοινωνική ιεραρχία δηλαδή, όπου οι ισχυρότεροι έχουν τη δυνατότητα και το δικαίωμα να ασκούν βία ραμφίζοντας τους λιγότερο ισχυρούς.³

Οι κοινωνικές επιστήμες συμβάλλουν στην *διακυβέρνηση* (governance) των κοινωνικών σχέσεων τόσο στο εσωτερικό αυτών των πολιτικών-γεωγραφικών χώρων όσο και μεταξύ τους, όπου το βασικότερο ίσως προς επίλυση ή ρύθμιση πρόβλημα αποτελούσε και αποτελεί η εσω-εθνική και δι-εθνική κοινωνική ιεράρχηση του πληθυσμού. Η συμβολή των κοινωνικών επιστημών στην διακυβέρνηση του κοινωνικά ιεραρχημένου πληθυσμού ήταν και είναι *πάντα* διττή και διφορούμενη. Συμβάλλουν δηλαδή, αφενός μεν, στην εκπαίδευση, επανάκτηση της υγείας κ.λπ. –σε αυτό που συνοπτικά θα μπορούσαμε να ονομάσουμε κοινωνική αναπαραγωγή του πληθυσμού– αφετέρου δε, και στον έλεγχο ή την καταστολή των δράσεων των κοινωνικών υποκειμένων.

Το κυρίαρχο, λοιπόν, *παράδειγμα* των κοινωνικών επιστημών στηριζόταν αρχικά στη σφαιρική κατηγορία «κοινωνία». Αυτό μάλιστα ίσχυε για όλες τις εκδοχές της κοινωνικής θεωρίας, από στις φιλελεύθερες αντιλήψεις περί α-απολιτικής «διαχείρισης» των προβλημάτων (κυρίως με τη βοήθεια του θετικιστικού μοντέλου), μέχρι τις ριζοσπαστικές εκδοχές (με προεξάρχουσα τη μαρξιστική θεωρητική και ερευνητική παραγωγή) περί αμφισβήτησης και ανατροπής ολόκληρων των κοινωνικών συνθηκών και σχέσεων. Οι αποκαλούμενοι «θεμελιωτές πατέρες» (*pères fondateurs*) της κοινωνιολογίας Marx, Durkheim και Weber είχαν ως προγραμματικό στόχο την ανάλυση της κοινωνίας ως σύνολο, ως σύστημα που λειτουργεί με νόμους λίγο ως πολύ αναλύσιμους, και αρνούνταν, με τον τρόπο του ο καθένας, την ύπαρξη θεμελιωδών –α-κοινωνικών ή υπέρ-κοινωνικών– διαφορών.⁴

Βέβαια, ο καθένας με τη σειρά του αποδεχόταν την ύπαρξη συγκεκριμένων διαφοροποιητικών στοιχείων που διαδραμάτιζαν σημαντικό ρόλο στην οργάνωση της κοινωνικής ζωής. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας τέτοιας κατηγορίας υπήρξε η *κοινωνική τάξη* που έμελλε να κυριαρχήσει επί μακρόν στην κοινωνική έρευνα και θεωρία. Όπως χαρακτηριστικά τονίζει, αναφερόμενος στον Durkheim, ο Charles Lemert:

«Στην κουλτούρα του ύστερου 19ου αιώνα, οι κοινωνικές διαφορές γίνονταν αντιληπτές κατά πρώτο λόγο ως ταξικές διαφορές ενάντια στις οποίες οι ευρωπαϊκές κοινωνίες, ιδιαίτερα η Γαλλία, αντιπάλεψε πολιτικά καθόλη τη διάρκεια του αιώνα».⁵

Ο Νίκος Πουλαντζάς, στο πρώτο μάθημα του στο Πάντειο (Αυγή, Μάρτιος 1976) περιέγραψε με γλαφυρό τρόπο τη συγκρότηση των κοινωνικών επιστημών:

«Οι άλλες κοινωνικές επιστήμες (εκτός από την κοινωνιολογία) εξόρισαν από το αντικείμενό τους το τέρας της πάλης των τάξεων: η οικονομία θεωρεί ότι ασχολείται απλώς με οικονομικούς νόμους ανεξάρτητους από τις κοινωνικές τάξεις και από την πάλη των τάξεων. Το δίκαιο και οι πολιτικές επιστήμες θεωρούν ότι ασχολούνται με το Δίκαιο και με το Κράτος, τα οποία, όπως γνωρίζουν όλοι, είναι υπεράνω των τάξεων! Όσον αφορά τη φιλοσοφία-θεωρία θα ήταν καλύτερα να μην αναφερόμαστε. Όλοι αυτοί οι κλάδοι θεώρησαν ότι οι κοινωνικές τάξεις αφορούν μόνο την κοινωνιολογία. Έτσι δημιουργήθηκε η κοινωνιολογία (...) στην οποία δόθηκε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο –οι κοινωνικές τάξεις– το οποίο ξεφορτώθηκαν οι άλλες κοινωνικές επιστήμες. Συνέβη σε αυτή την περίπτωση κάτι παρόμοιο με την λέπρα στον μεσαίωνα: ένα ειδικό στρατόπεδο οικοδομήθηκε απαραιτήτο επειδή η λέπρα υπήρχε, αλλά στα περιθώρια των πόλεων, ούτως ώστε να μην μολυνθεί η υγιής πόλη, εν τω προκειμένω, οι άλλες κοινωνικές επιστήμες».

Η έννοια της τάξης αποτέλεσε, σύμφωνα με τον Πουλαντζά, και όχι μόνο, το προγραμματικό *παράδειγμα*, τη *γνωστική μήτρα*⁶ ενός ολόκληρου κλάδου. Παρά τη σχετική εγκυρότητα της παραπάνω απλουστευμένης μεταφοράς του Πουλαντζά, μπορούμε με ασφάλεια να ισχυριστούμε ότι όντως η *κοινωνική τάξη* αποτέλεσε, σε όλες τις εκφάνσεις και εκδοχές των κοινωνικών επιστημών, το κεντρικό διακύβευμα, το κομβικό κρίσιμα δια του οποίου ήταν ορατό και προσβάσιμο το εξεταζόμενο αντικείμενο που δεν ήταν άλλο από την *κοινωνία*.

Ο Max Weber αναλύοντας την κοινωνική πράξη, τη διακρίνει σε τέσσερις τύπους: α) σε *ορθολογικές κατά το σκοπό*, δηλαδή ο δρων θέτει ένα σκοπό και επιλέγει τα κατάλληλα μέσα, για να τον επιτύχει (υποχωρεί σ' αυτόν τον τύπο η συναισθηματική ιδιότητα των πράξεων), β) σε *ορθολογικές κατά την αξία*, ο δρων δηλαδή πράττει σύμφωνα με την πίστη του σε αξίες ηθικές, θρησκευτικές κ.λπ., ανε-

ξαρτήτως του κόστους, γ) σε *συναισθηματικές*, που αφορούν συναισθηματικές καταστάσεις του δρώντος και δ) σε *παραδοσιακές*, δηλαδή, πράξεις όπου βαρύνει η κουλτούρα και γι' αυτό δεν μπορούμε να πούμε ότι αυτές αφορούν καθαρώς τον ατομικώς δρώντα, μια και σ' αυτή την περίπτωση αυτός είναι μέλος της ομάδας.⁷ Ίδιον των μοντέρνων⁸ κοινωνιών θεωρεί την υποχώρηση των δυο τελευταίων τύπων και την παράλληλη ενδυνάμωση των δυο πρώτων. Έτσι, οι μοντέρνες κοινωνίες χαρακτηρίζονται ως προς το κοινωνικό πράττειν που τις συνιστά από μια ολοένα αυξανόμενη ορθολογική κοινωνική δράση που βασίζεται είτε στην εκπλήρωση συγκεκριμένων στόχων είτε στην υπακοή σε συγκεκριμένα αξιακά συστήματα. Μια ματιά στην κοινωνική πράξη όπως αυτή οργανώνεται, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, κατά τη μοντέρνα περίοδο επαληθεύει την τυπολογία του Weber. Χαρακτηριστικό παράδειγμα – ανάμεσα σε πολλά άλλα – αποτελεί το εργατικό κίνημα του οποίου η δράση εδράζεται ακριβώς στη στοχοθετημένη ορθολογικότητα, είτε αφορά τρέχουσες και μεταβατικές διεκδικήσεις, είτε στην αλλαγή συνολικά της κοινωνίας. Από την άλλη, κινητήριο δύναμη της κοινωνικής πράξης του συλλογικού υποκειμένου «εργατική τάξη» αποτελεί ένα συνολικό σύστημα αξιών.

Η μοντέρνα/νεωτερική εποχή, λοιπόν, χαρακτηρίζεται ακριβώς από την κατίσχυση των ορθολογικών μορφών κοινωνικής δράσης ή με όρους του Durkheim η *κοινωνική αλληλεγγύη* εδράζεται στον καταμερισμό της εργασίας και διαφοροποιείται – όντας *οργανική* με την έννοια ότι απορρέει από την ανάπτυξη της ατομικότητας όπως αυτή είναι δυνατή στην εργασία – από την προγενέστερη *μηχανική αλληλεγγύη* που εδραζόταν στην *ομοιότητα* (*ressemblance*) των ατόμων απέναντι σε πεποιθήσεις και συναισθήματα κοινά για το σύνολο μιας ομάδας ή και της κοινωνίας εν γένει.⁹ Η κοινωνική πράξη λοιπόν γίνεται αντιληπτή ακριβώς ως τέτοια· απορρέει από την κοινωνία και ο ορίζοντας της είναι η κοινωνία.

Σήμερα, ωστόσο, τόσο η κοινωνική πράξη όσο και ο ορίζοντάς της έχουν επιδεχθεί μια σειρά από μεταβολές που την έχουν μεταθέσει σε ένα διαφορετικό αναλυτικό επίπεδο. Ποιες είναι, όμως, αυτές οι μεταβολές και με ποιον τρόπο έχουν αποπειραθεί μέχρι τώρα να απαντήσουν σ' αυτές οι κοινωνικοί επιστήμονες;

2. Ο κόσμος που άλλαξε και αλλάζει, ο «μετα-κόσμος»

Τόσο στη βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών όσο και στον δημόσιο λόγο μπορεί κανείς εύκολα να εντοπίσει μια σειρά από «συνδεδεικούς» χαρακτηρισμούς του κόσμου μας που άλλαξε, που αλλάζει:

Μετα-βιομηχανικός, μετα-φορντιστικός, μετα-μοντέρνος, μετα-καπιταλιστικός (!), μετα-εθνικός, μετα-εθνοτικός, μετα-αποικιακός κοκ. κόσμος.

Αν μη τι άλλο, η χρήση τέτοιων συνδεδεικένων χαρακτηρισμών δείχνει ότι απο-

σιάζει πάντα η *θετική νοηματοδότηση*, κάτι που σημαίνει ότι το *νέο* δεν ορίζεται ποτέ αυτόνομα ως τέτοιο, αλλά πάντα ως μετέπειτα στάδιο του προηγούμενου, κάτι βέβαια που υποκρύπτει ίσως και μια γραμμική αντίληψη για την εξέλιξη της κοινωνίας. Η έλλειψη θετικών νοηματοδοτήσεων, πιθανότατα, δεν οφείλεται σε γλωσσική ένδεια. Εξάλλου, η *γλωσσολογική στροφή* (linguistic turn) έχει από καιρό δώσει και στους κοινωνικούς επιστήμονες τα ζάρια του γοητευτικού διανοητικού παιγνίου. Η εννοιολογική αυτή ασάφεια καθιστά ασαφή, αν όχι και ανέπαφη, την κατανόηση και αντιμετώπιση των συνεπειών των μεταβολών αυτών για την κοινωνική ιεράρχηση του πληθυσμού στον υπό διαμόρφωση νέο κόσμο. Οι μεταβολές στην λειτουργία των συγκεκριμένων μορφών και σχημάτων οργάνωσης του κόσμου θέτει ως επιτακτική ανάγκη –αλλά και προϋποθέτει– την ανασυγκρότηση της κοινωνικής ιεράρχησης του πληθυσμού, θέτει όμως υπό συζήτηση και υπό αμφισβήτηση και τα μέχρι τώρα κριτήρια για την ιστορικά συγκεκριμένη ιεράρχηση. Προσφέρει δε μια ιδανική ευκαιρία για την επαναδιαπραγμάτευση της θέσης συγκεκριμένων ομάδων στο πλέγμα της ιεράρχησης του πληθυσμού.¹⁰ Μια ευκαιρία τόσο *από τα κάτω*, όσο βέβαια και *από τα πάνω*. Ή, για να χρησιμοποιήσουμε μια άλλη εικόνα, τόσο *από μέσα* όσο και *από έξω*. Η κατεύθυνση αυτών των αλλαγών βέβαια δεν είναι (προ)καθορισμένη από ένα είδους ιστορικής «τελεολογίας», καθότι η πορεία της κοινωνιακής¹¹ εξέλιξης δεν αποτελεί αυτόματη, τυφλή ή τυχαία διαδικασία. Αυτό ακριβώς το στοιχείο μας παραπέμπει στις δυνατότητες και αναγκαιότητες της ενεργούς συμμετοχής των συγκεκριμένων υποκειμένων σε αυτές τις διαδικασίες.¹²

Σε τέτοιου είδους διαδικασίες ανασυγκρότησης της κοινωνικής ιεράρχησης του πληθυσμού και επαναδιαπραγμάτευσης της κοινωνικής θέσης διαφόρων ομάδων σε αυτό το ιεραρχημένο πλέγμα δεν είναι παράξενο να επαν-αξιολογείται και η χρηστικότητα των κοινωνικών επιστημών ως προς την διακυβέρνηση του νέου και εκ νέου ιεραρχημένου πληθυσμού και των υπό διαμόρφωση νέων κοινωνικών σχέσεων. Και ακριβώς η ανάδυση νέων τύπων κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής πράξης είναι που σε δεδομένες συγκυρίες του κοινωνικού χρόνου φέρνει σε αμηχανία την κοινωνική επιστήμη και τους λειτουργούς της, που εναγωνίως πλέον αναζητούν νέα εργαλεία και παραδείγματα προκειμένου να καταστούν ικανοί ερμηνευτές και /ή όχι νομιμοποιητές¹³ των νέων κοινωνιακών συνθηκών.

3. Ένα παράδειγμα: «Once upon a time in the West...»

Ένα παράδειγμα όπου κοινωνιακές μεταβολές συμπλέκονται με διαδικασίες εγγενείς στις κοινωνικές επιστήμες, δημιουργώντας μια αμφίπλευρη όσμωση,¹⁴ η οποία απολήγει στην σημερινή θρυμματισμένη κοινωνία και στην θρυμματισμένη κοινωνική επιστήμη, μπορεί να αποτελέσει η δεκαετία του 1960 στις ΗΠΑ.

Μια πρώτη μεταβολή αφορά στην ίδια την δημογραφική σύνθεση της χώρας. Με

την κατάργηση των ποσοτώσεων που είχαν επιβληθεί την δεκαετία του 1920 για την είσοδο ομάδων μεταναστών με διαφορετικές γεωγραφικές, πολιτικές και εθντικές καταβολές, διαφοροποιείται για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό η σύνθεση των εισερχόμενων μεταναστών σε ότι αφορά την εθνική-πολιτισμική και γεωγραφική προέλευση τους. Σε αυτή την διαδικασία την μερίδα του λέοντος καταλαμβάνουν πλέον μετανάστες εκτός Ευρώπης, κυρίως από την Ασία και τη Λατινική Αμερική.

Μια δεύτερη σημαντική αλλαγή είναι συνυφασμένη με τις μορφές, τα αποτελέσματα και την απήχηση του αγώνα των μαύρων για πολιτικά δικαιώματα. Αγώνες που έφεραν στο προσκήνιο ένα συστατικό πρόβλημα της συγκρότησης της αμερικάνικης κοινωνίας, δηλαδή τις ρατσιστικές διακρίσεις, θέτοντας υπό αμφισβήτηση το αμερικάνικο *melting pot* και την αποτελεσματικότητά του που πεισματικά επί δεκαετίες απέκλειε την κοινότητα των μαύρων.¹⁵ Από τα μέσα όμως της δεκαετίας του 1960 και μετά τη δολοφονία του Martin Luther King, το *Κίνημα για τα Πολιτικά Δικαιώματα* (Civil Rights Movement) δίνει τη θέση του σε κινήματα αποσχιστικού χαρακτήρα, όπως αυτό των *Μαύρων Πανθήρων* (Black Panthers, Black Nation).

Επιπλέον, τα γνωστά προγράμματα των *ευνοϊκών διακρίσεων* (affirmative action) προσφέρουν την δυνατότητα σε μέλη μειονοτήτων¹⁶ να έχουν πρόσβαση σε κοινωνικά αγαθά, όπως η ανώτατη εκπαίδευση. Επίσης, ο εκδημοκρατισμός, δηλαδή το άνοιγμα το πανεπιστημίων σε μεγαλύτερο αριθμό φοιτητών, συμβάλλει στη μαζικοποίηση και στο σταδιακό σπάσιμο της ομοιογένειας των «ευγενών μεσοαστών ανδρών» (genteel, middle-class males)¹⁷ που ως τότε κυριαρχούσε. Το άνοιγμα όμως αυτό και οι αγώνες που το ακολούθησαν είχαν μεσοπρόθεσμα διαφορετικά από τα αναμενόμενα αποτελέσματα:

«Αυτό που ξεκίνησε ως απόπειρα δημιουργίας μιας κοινωνίας αδιάφορης/τυφλής στο χρώμα/φυλετικές διαφορές κατέληξε στη δημιουργία μιας κοινωνίας ολοένα και πιο συνειδητοποιημένης ως προς το χρώμα/φυλετικές διαφορές».¹⁸

Ή με διαφορετικούς όρους:

Η «εποχή που ξεκίνησε με όνειρο την ενσωμάτωση καταλήγει στην περιφρόνηση της αφομοίωσης».¹⁹

Μια παρόμοια διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης, άμεσα συνδεδεμένη με την εξέλιξη και την τροπή της εξέγερσης των μαύρων,²⁰ συντελείται και στους κόλπους της αμερικάνικης Αριστεράς με προεξάρχοντες τους νέους. Γεννιέται η λεγόμενη Νέα Αριστερά που μετά το ιστορικό συνέδριο του Δημοκρατικού Κόμματος στο Atlantic City το 1964, διέρρηξε τους δεσμούς της με την «οικουμενική αφέλεια» της παλιάς φιλελεύθερης αριστεράς, την οποία και κατηγορούσε ανοιχτά πλέον για «προσαρμογή, αποδοχή και μετριοπάθεια» (adjustment, acceptance, and moderation).²¹ Αυτή η Αριστερά ευδοκimei κυρίως στα πανεπιστήμια και οργανώνεται στα αναδυόμενα *νέα κοινωνικά κινήματα*.

Όλα τα παραπάνω θα ήταν ασύνδετες ή έστω χρονικά παράλληλες αλλαγές, που θα στερούνταν κοινωνιακής σημασίας, αν δεν επέβαλαν από τα κάτω ένα νέο παράδειγμα οργάνωσης της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων. Εάν δεν τροφοδοτούσαν και δεν συγκροτούσαν εν τέλει την «αποσχιστική παρόρμηση» (*separatist impulse*)²² που χαρακτηρίζει την κοινωνική πράξη των υποκειμένων που παρεμβαίνουν βίαια στις αποφάσεις που αφορούν στις ζωές τους. Η δράση των υποκειμένων γίνεται σταδιακά *συναισθηματική*²³ ενώ η «εθνοτική αναγέννηση» (*ethnic revival*) και η συγκρότηση των *εθνοτικών κινημάτων* πυροδοτούν τη συλλογική επίκληση της κουλτούρας ως συστατικού στοιχείου οργάνωσης και ανάπτυξης κοινωνικών και πολιτικών στρατηγικών. Επανερχόμενοι στην κατά Weber τυπολογία της κοινωνικής πράξης, διαπιστώνουμε ότι πλέον οι τύποι που αναδύονται δυναμικά είναι η *συναισθηματική* και η *παραδοσιακή* κοινωνική πράξη. Γεγονός που, συνεκδοχικά μεν, αναμφίβολα δε, σχετίζεται με την πεποίθηση ότι είμαστε μάρτυρες του περάσματος σε μια νέου τύπου κοινωνία. Η ηχώ αυτών των νέων κοινωνικών κινημάτων δεν περιορίστηκε βέβαια στις ΗΠΑ, αλλά επεκτάθηκε παγκοσμίως δημιουργώντας την παγκόσμια νεολαιίστικη *Νέα Αριστερά* σε βάσεις εντελώς νέες²⁴ στοιχειοθετώντας αυτό που ένας μελετητής του μεταμοντέρνου αποκαλεί *μικροπολιτική* (*micropolitics*).²⁵

Βέβαια, αυτή η διάχυτη ριζοσπαστικοποίηση δεν θα μπορούσε να αφήσει «αμόλυντους» και τους κοινωνικούς επιστήμονες. Εξάλλου οι κοινωνικοί επιστήμονες ήταν σε μεγάλο βαθμό και οι ίδιοι στρατευμένοι στα αναδυόμενα *νέα κοινωνικά κινήματα*²⁶ και μετουσίωναν από αυτή την θέση ανατροφοδοτικά τις στοχεύσεις και τις εμπειρίες των νέων κινημάτων σε *νέα κριτική κοινωνική θεωρία*. Από την άλλη τα ίδια τα κινήματα ανεδείκνυν εμπράκτως τις αναφορές τους σε κριτικούς θεωρητικούς, για παράδειγμα εκπροσώπους της *Σχολής της Φρανκφούρτης*:

Στο Βερολίνο, η *Κριτική της Καθαρής Ανοχής* [του Marcuse] έγινε πολιτικό επιχείρημα της εξωκοινοβουλευτικής φοιτητικής αντιπολίτευσης. Το *Έρωσ και Πολιτισμός* σχολιαζόταν και συζητιόταν με ενθουσιασμό στους κόλπους των ιταλικών πανεπιστημίων. Βλέπαμε ακόμα και το όνομά του γραμμένο στα πανό των Ιταλών διαδηλωτών.²⁷

Όπως το θέτει ο Anthony Giddens, τα κοινωνικά κινήματα διέγειραν σε μέγιστο βαθμό την *κοινωνιολογική φαντασία*.²⁸ Σε επιστημολογικό επίπεδο, χρησιμοποιώντας τους όρους του Thomas Kuhn, ο οποίος εξάλλου άσκησε σημαντική επιρροή στην κριτική σκέψη της εποχής, οι δεκαετίες του 1960 και 1970 σηματοδοτούν μια επιστημολογική ρήξη στους κόλπους των κοινωνικών επιστημών. Τα μέχρι τότε κυρίαρχα παραδείγματα άρχισαν να δέχονται σφοδρή επίθεση. Έτσι, οι κοινωνικές επιστήμες εισήλθαν σε μια *επαναστατική φάση*, στην αναζήτηση νέων παραδειγμάτων, φέρνοντας στο προσκήνιο τον αλληλοσυσχετισμό μεταξύ κοινωνικής-πολιτικής πράξης και θεωρίας, επαληθεύοντας την παραβολή του παραπάνω συγγραφέα:

Οι πολιτικές επαναστάσεις αρχίζουν με το αυξανόμενο συναίσθημα, που μερικές φορές περιορίζεται σε ένα τμήμα της πολιτικής κοινότητας, ότι οι υπάρχοντες θεσμοί έχουν πάψει να απαντούν με κατάλληλο τρόπο στα προβλήματα που τίθενται από το περιβάλλον στη δημιουργία του οποίου έχουν συνεισφέρει και οι ίδιοι. Με παρόμοιο τρόπο, οι επιστημονικές επαναστάσεις ξεκινούν με το αυξανόμενο συναίσθημα, που συχνά περιορίζεται σε ένα μικρό τμήμα της επιστημονικής κοινότητας, ότι ένα παράδειγμα έχει πάψει να λειτουργεί με ικανοποιητικό τρόπο για την εξερεύνηση μιας πλευράς της φύσης, για την οποία το ίδιο αυτό παράδειγμα κατηύθυνε προγενέστερα τις έρευνες. Στις πολιτικές εξελίξεις όπως και στις επιστημονικές, το αίσθημα ελλιπούς λειτουργίας, ικανής να οδηγήσει σε κρίση, είναι η απαραίτητη συνθήκη των επαναστάσεων.²⁹

Η κριτική, λοιπόν, των νέων κινήματων στο συνολικό πολιτικό πρόταγμα «κοινωνία» ή κατά άλλους η εκδίκηση του *μερικού* (particular) ενάντια στο *οικουμενικό* (universal),³⁰ συντελείται παράλληλα και συνοδεύεται από την επιστημολογική κριτική προς κάθε γενικευτική – με κοινωνιακό προσανατολισμό και απεύθυνση – μορφή/πρόταση κοινωνικής επιστήμης. Αυτή η κριτική και αποδόμηση του της «*πρότυπης διδακτέας ύλης*» (*curriculum canon*) αποτελεί ακριβώς την *επιστημολογική πλευρά των campus wars*, που πέρα από πολλαπλές θεωρητικές συνέπειες είχε αντίκτυπο και στον ίδιο τον θεσμικό καταμερισμό των επιστημονικών-γνωστικών κλάδων: δίπλα στα παραδοσιακά αντικείμενα θα προστεθούν – με γεωμετρική πρόοδο θα μπορούσαμε να πούμε υπερβάλλοντας – νέα υπο-αντικείμενα, όπως π.χ. οι *African American Studies*, οι *Native American Studies*, οι *Chicano Studies*, οι *Cultural Studies*, οι *Women Studies*, οι *Gender Studies*, οι *Gay and Lesbian Studies*, κ.οκ.³¹

Η πολυδιάσπαση αυτή που συντελείται εντός και εκτός της *Ακαδημίας*³² αποτελεί ουσιαστικά και το ιστορικο-κοινωνικό υπόβαθρο της εννοιολογικής αλλαγής που εξετάζουμε εδώ. Από την άλλη, η σημασία των ιδιαίτερων συναισθηματικών δεσμών των εκάστοτε συγκεκριμένων υποκειμένων θέτει υπό αμφισβήτηση την ιδεολογική υπερδομή που κυριάρχησε στο δυτικό κόσμο κατά τους δυο τελευταίους αιώνες:

Σήμερα, τα εχέγγυα που φαινόταν να προσφέρει κάποτε η ορθολογικότητα –εχέγγυα για εκείνους που κατείχαν την εξουσία, αλλά και διαφορετικού τύπου εχέγγυα, για εκείνους που καταπιέζονταν– όλα δείχνουν να έχουν εξαφανιστεί.³³

Η ορθολογικότητα, λοιπόν, που χρησίμευσε ως όπλο όχι μόνο των κυρίαρχων ομάδων αλλά και των κυριαρχούμενων, φαίνεται να χάνει την ικανότητά της να ερμηνεύσει τον κόσμο. Η αντικειμενικότητα, αξία και προϋπόθεση μέχρι πρότινος κάθε διανοητικού εγχειρήματος παρουσιάζεται ως «απάτη».³⁴ Η *κραυγή για ελευθερία*, όπως την έχει ονομάσει ο Immanuel Wallerstein,³⁵ έχει ως στόχο την τυπική

ορθολογικότητα που υποκρύπτει ουσιαστικά τον ανορθολογισμό. Ο υποκειμενισμός θριαμβεύει επί της αντικειμενικότητας:

Βήμα προς βήμα, η ορθοδοξία χαλαρώνει· κάτι που μας οδηγεί στην ιδέα ότι η γνώση μας, οι αλήθειες μας αποτελούν στην πραγματικότητα κοινωνικά δημιουργήματα. Δεν είναι παρά ένας τρόπος, ανάμεσα σε τόσους άλλους να συλλάβουμε τον κόσμο.³⁶

Η παραγωγή της γνώσης παύει να γίνεται αντιληπτή ως μια ουδέτερη και αποστασιοποιημένη από την κοινωνική πραγματικότητα δραστηριότητα. Τα ερευνητικά αποτελέσματα παύουν να έχουν ή να αξιώνουν καθολική εγκυρότητα. Η *κριτική θεωρία*, όπως την επεξεργάστηκαν αρχικά οι θεωρητικοί της Σχολής της Φρανκφούρτης και εμπλουτίστηκε αργότερα με τη συμβολή συγγραφέων όπως ο Derrida, ο Foucault, ο Lyotard και η Kristeva, ευνοεί την έννοια της *διαφοράς* αναδεικνύοντας την πολλαπλότητα των δυνατών οπτικών πάνω σε κάθε ζήτημα.³⁷

Οι συνέπειες των εξελίξεων που περιγράφηκαν παραπάνω ήταν πολυάριθμες και βαθιές. Ο *περσπεκτιβισμός* (perspectivism) έγινε ο *κυρίαρχος επιστημολογικός τρόπος της σύγχρονης πνευματικής ζωής*.³⁸ Αντικατέστησε τον θετικισμό – την προγενέστερη κυρίαρχη οπτική – η οποία, ακολουθώντας την *επιστημονική μέθοδο* είχε ως αξίωση να επιτύχει την *αντικειμενική γνώση*. Σύμφωνα με τον περσπεκτιβισμό, οποιαδήποτε γνώση αποκτάται εντός ενός δεδομένου πλαισίου (συν-κειμένου, αν θέλουμε να είμαστε στο πνεύμα της *γλωσσικής στροφής*), το οποίο και επιβάλλει λίγο έως πολύ τις διαθέσιμες εννοιολογικές πηγές. Επομένως, η πραγματικότητα δεν είναι δυνατό να προσεγγιστεί άμεσα ως τέτοια αλλά διαμέσου των προϋποθέσεων ή και των προκαταλήψεων εκείνου που την μελετά. Αυτό εξυπονοεί ότι καθέννας μπορεί να έχει πρόσβαση μόνο στις συνθήκες και τις καταστάσεις που του είναι προσιτές. Έτσι αναπτύχθηκαν οι *ειδικές επιστημολογίες* (*standpoint epistemologies*), όπως τις ονομάζει ο Gregor McLennan³⁹ ή «*εκ των έσω επιστημολογίες*» (*insider epistemologies*), σύμφωνα με τον Fay⁴⁰) συνθλίβοντας τη σχετική επιστημολογική ενότητα που κυριαρχούσε πριν. Ο *σολιπσιμός* (solipsism) που προτείνει ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε παρά μόνο τις δικές μας εμπειρίες, καταστάσεις και πράξεις αποτελεί επίσης μια από τις νέες οπτικές που κυριαρχούν.

Η πτώση του αντικειμενικού ορθολογισμού, όπως περιγράφεται στο παραπάνω απόσπασμα του Wallerstein καθώς και η συνεπακόλουθη ανάδυση του *σχετικισμού* συνιστούν τις θεωρητικές ρίζες της εννοιολογικής αλλαγής στην οποία αναφερόμαστε. Πράγματι, ο σχετικισμός, θέτοντας υπό αμφισβήτηση την πεποίθηση ότι υπάρχει μια Πραγματικότητα όμοια για όλους τους ανθρώπους, έβαλε τα θεμέλια της *κριτικής* ενάντια στον *ευρωκεντρισμό* και τον *εθνοκεντρισμό*. Με αυτόν τον τρόπο ενθάρρυνε αυτό που θα περιγράψουμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο ως *πολιτισμική στροφή*.

4. Η πολιτισμική στροφή

Μέσα σε αυτή τη σχεδόν χαοτική πολυμορφία οπτικών⁴¹ και σχετικιστικής αμφισβήτησης που ανέκλυσαν μετά την επιστημονική/παραδειγματική επανάσταση που περιγράψαμε υπάρχει ένα κοινό σημείο όπου αναφέρονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο όλοι: είναι η έννοια της *κουλτούρας*.⁴² Πρόκειται ωστόσο για μια από τις πλέον συζητήσιμες και αμφιλεγόμενες έννοιες της κοινωνικής επιστήμης. Ο Raymond Williams θεωρεί ότι η κουλτούρα είναι μια από τις δυο ή τρεις πολυπλοκότερες λέξεις της αγγλικής γλώσσας.⁴³ Οι ανθρωπολόγοι Alfred Kroeber και Clyde Kluckhohn δίνουν 164 διαφορετικούς ορισμούς για αυτόν τον όρο.⁴⁴ Πεδίο εμπειρικής και θεωρητικής έρευνας των ανθρωπολόγων, ο όρος κουλτούρα γίνεται από τη δεκαετία του 1970 «η κεντρική έννοια υπό το πρίσμα της οποίας διερευνώνται όλα τα ερωτήματα (the central all-embracing concept) των κοινωνικών επιστημών».⁴⁵

Η κουλτούρα ήταν πάντοτε στο κέντρο του ενδιαφέροντος ενός σημαντικού αριθμού κοινωνικών επιστημόνων. Για παράδειγμα, οι θεωρητικοί της Σχολής της Φρανκφούρτης, οι οποίοι, όπως είδαμε, συνέβαλαν σημαντικά σε αυτήν την εννοιολογική μετατόπιση που περιγράψαμε παραπάνω, ασχολήθηκαν πολλάκις με ζητήματα κουλτούρας. Η μαζική κουλτούρα και γενικότερα η πολιτισμική παραγωγή και αναπαραγωγή αποτέλεσαν αγαπημένα θέματα του Marcuse, του Adorno και άλλων εκπροσώπων της σχολής. Η επικυριαρχία της, όμως, σχεδόν σε όλες τις κοινωνικές επιστήμες αποτελεί χωρίς αμφιβολία ένα νέο ποιοτικό στάδιο στην εξέλιξή τους. Ακόμη και η κοινωνιολογία που κυριαρχούνταν κατά τις δυο πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες από το λειτουργιστικό πνεύμα και είχε ως κεντρικό στόχο την ανάλυση των αντικειμενικών μακρο-δομών των κοινωνικών συνόλων, μοιάζει έκτοτε να στρέφεται όλο και περισσότερο προς τη μελέτη πολιτισμικών ζητημάτων. Αυτή η στροφή προς την κουλτούρα είναι ταυτόχρονα μια *πολιτισμική στροφή* σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε τόσο τα θέματα της φυλής,⁴⁶ της ταυτότητας και της εξουσίας όσο και τους κοινωνικούς θεσμούς και εν γένει την ίδια την κοινωνία.⁴⁷

Ο *κουλτουραλισμός* αποτελεί, λοιπόν, ή αξιώνει να αποτελέσει ένα πολυσχιδή τρόπο προσέγγισης του θέματος της κουλτούρας καθώς και των διαφορών ανάμεσα στις κουλτούρες. Γι' αυτό το λόγο επεκτείνεται σε πολλά γνωστικά πεδία θέτοντας ως *εκ των ων ουκ άνευ* προϋπόθεση την διεπιστημονικότητα. Η τελευταία αποτελεί εξάλλου το θεμελιώδες χαρακτηριστικό γνώρισμα των *πολιτισμικών σπουδών* (cultural studies) που έχουν ήδη θεσμοποιηθεί στον αγγλόφωνο χώρο και αποτελούν τον κατεξοχήν χώρο ανάπτυξης της κουλτουραλιστικής επιστημολογίας.

Ωστόσο, το βασικό θεμέλιο της κουλτουραλιστικής προβληματικής είναι, όπως είδαμε, μια έννοια ήδη προβληματική και αόριστη. Υπό το φως της προβληματικής αυτής η έννοια της κουλτούρας έρχεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος παρέχο-

ντας διφορούμενα αποτελέσματα: από τη μια πλευρά, με την πανταχού παρουσία της κουλτούρας το περιεχόμενο της καθίσταται αχανές και ταυτόχρονα αόριστο· από την άλλη, η πανταχού παρουσία της οδηγεί σε μια *πολιτισμικοποίηση* των κοινωνικών επιστημών, όπου η κουλτούρα μετατρέπεται σε μια «οικουμενική επιστημονική κοινοτοπία».⁴⁸ Η έννοια της «κουλτούρας» εμπεριέχει πολυποικίλες ερμηνείες: από εκείνες που την διαπραγματεύονται με θετικιστικό τρόπο, σχεδόν ουδέτερο, έως εκείνες που τονίζουν τη δυναμική και μετασχηματιστική πλευρά της.

Εκτός από το γεγονός ότι η κουλτούρα αποτελεί ένα ανεξάρτητο πεδίο έρευνας, αυτό των *Πολιτισμικών Σπουδών* (*Cultural Studies*), η πολιτισμική διάσταση έχει γίνει η κεντρική διάσταση σχεδόν σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής και δράσης. Σύμφωνα με αυτήν την τάση που κυριαρχεί σε μεγάλο μέρος πρόσφατων ερευνών, η κουλτούρα έχει γίνει τα πάντα και τα πάντα έχουν γίνει κουλτούρα.⁴⁹ Έτσι, οι κοινωνικές δομές και οι κοινωνικοί θεσμοί *υποκειμενικοποιούνται* στο βαθμό που γίνονται αντιληπτές ως πολιτισμικά προϊόντα ή μάλλον ως πολιτισμικές όψεις. Οι δομές και οι θεσμοί παύουν να έχουν σημασία ως τέτοιοι· δεν υπάρχουν ως αποφασιστικοί παράγοντες της κοινωνικής οργάνωσης παρά στο βαθμό που τα υποκείμενα τους προσδίδουν κάποια σημασία σε σχέση με τη ζωή τους. Μ' αυτόν τον τρόπο, αναλυτικές κατηγορίες διαφορετικού τύπου συγχωνεύονται μέσα σε μια *κουλτουραλιστική ερμηνευτική χύτρα*.⁵⁰ Η φροντίδα να αποφευχθούν οι απλουστευτικές και μονοδιάστατες προσεγγίσεις και να προωθηθεί η διερεύνηση και μελέτη πολλαπλών παραγόντων που ασκούν μιαν ορισμένη επιρροή στην εκτύλιξη των κοινωνικών φαινομένων οδηγεί πολύ συχνά στην ομαδοποίηση αναλυτικών κατηγοριών διαφορετικής τάξης. Έτσι, στο σύνολο της σχετικής βιβλιογραφίας το τρίπτυχο «φυλή, τάξη, φύλο» (race, class, gender) αποτελεί μοτίβο. Στις κριτικές εκδοχές προστίθεται και ο όρος «καταπίεση». Όλες αυτές οι κατηγορίες που δημιουργήθηκαν για να περιγράψουν συγκεκριμένες και απτές πλευρές της κοινωνικής ζωής εντάσσονται σε ένα κοινό ερμηνευτικό συνεχές. Ακόμα και οι κατηγορίες που απορρέουν από αντικειμενικές συνθήκες, όπως για παράδειγμα η *κοινωνική τάξη*, υποκειμενικοποιούνται υπό το πρίσμα της *ταυτότητας*,⁵¹ δηλαδή του τρόπου με τον οποίο τα υποκείμενα που ανήκουν σε αυτές (αυτό)προσδιορίζονται. Εξ ου και οι ιδεολογικές παρεκκλίσεις: πλάι στον ρατσισμό παρατίθενται ο *σεξισμός*, ο *ταξισμός* (classism), ο *ρατσισμός προς τα άτομα με αναπηρία* (ableism), ο *ηλικιακός ρατσισμός* (ageism) κλπ.⁵² Οι ίδιοι ερευνητές που τονίζουν την εσωτερική διαφοροποίηση της κοινωνίας και την απεριορίστη διαφοροποίηση των τρόπων με τους οποίους μπορούμε να συλλαμβάνουμε την κοινωνία,⁵³ είναι εκείνοι που στις γενικευτικές τους διακηρύξεις ενοποιούν όλες τις δυνατές μορφές διακρίσεων. Παρατηρείται έτσι μια συνεχής μεθοδολογική κίνηση μεταξύ του ειδικού και του οικουμενικού αφού εξάλλου το ενδιαφέρον των εν λόγω ερευνητών δεν περιορίζεται στην ανάλυση ενός μόνο θέματος. Για παράδειγμα, οι παιδαγωγοί

Christine Sleeter και Peter McLaren επεκτείνουν την ανάλυση τους πολύ πέρα από το αντικείμενο που εξετάζουν:

«Η κριτική παιδαγωγική και η πολυπολιτισμική εκπαίδευση είναι συμπληρωματικές προσεγγίσεις που καθιστούν δυνατή μια στοιχειοθετημένη κριτική των επιδράσεων του παγκόσμιου καπιταλισμού και των επιπτώσεών του στην παραγωγή φυλετικών (από τη σκοπιά της φυλής και του κοινωνικού φύλου) αδικιών στα σχολεία και σε άλλα θεμικά πλαίσια». ⁵⁴

Έτσι, ακολουθώντας το τρίπτυχο «φυλή, τάξη, φύλο», ο καπιταλισμός, στον οποίο αναφέρονται αρνητικά οι κριτικοί κουλτουραλιστές, ορίζεται ως «*πατριαρχικός καπιταλισμός της λευκής κυριαρχίας*» (*white supremacist, patriarchal capitalism*). ⁵⁵

Όπως ήδη αναφέραμε, το ενοποιητικό στοιχείο των αναλύσεων αυτών χρησιμοποιεί την έννοια της *ταυτότητας*. Ωστόσο, δεν υπάρχει μόνο ένας τρόπος για να προσεγγίσει κανείς την ταυτότητα. Η εν λόγω έννοια αποτελεί πραγματικό πεδίο θεωρητικής διαμάχης. ⁵⁶ Τις περισσότερες φορές αποτελεί το σημείο απόκλισης μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων που ασχολούνται με ζητήματα κουλτούρας. Οι οπτικές είναι ποικίλες: από τις *ουσιοκρατικές* (*essentialist*) προσεγγίσεις, οι οποίες αποδίδουν στην πολιτισμική ταυτότητα μια εγγενή ουσία, σταθερή και αμετάβλητη ⁵⁷ ως τις *κονστρουκτιβιστικές* προσεγγίσεις, οι οποίες θεωρούν την ταυτότητα μια κοινωνική κατασκευή και, επομένως, δυναμική και ευεπίφορη σε μεταβολές και μετασχηματισμούς. Η τελευταία οπτική μάλιστα φτάνει μέχρι τη λεγόμενη *επιλεκτική* (*optional*) προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία τα υποκείμενα δύνανται να επιλέγουν την πολιτισμική τους ταυτότητα ή ακόμη και να την αλλάζουν στο πέρας του χρόνου. ⁵⁸ Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση τα άτομα φέρουν πολλαπλές ταυτότητες που παραπέμπουν στους «διαφορετικούς κόσμους στους οποίους ζουν και δρουν». ⁵⁹ Η *μετα-εθνική* προσέγγιση δίνει έμφαση στους πολιτισμικούς δεσμούς πέρα από τα παραδοσιακά αναχώματα. ⁶⁰

Η σημασιολογική ασάφεια της έννοιας αυτής και η ασάφεια σχετικά με την κοινωνική σημασία της δεν είναι τυχαία. Ο Hermann Bausinger ήδη πριν από περίπου 25 χρόνια σε μια έκθεση του προς την γερμανική επιτροπή της UNESCO το 1982 χαρακτήρισε την έννοια πολιτισμική/εθνική ταυτότητα ως «κενό τύπο» (*Leerformel*), ⁶¹ δηλαδή ως έννοια άνευ περιεχομένου, ενώ ο Michael Bader ως «έννοια κοντέινερ» (*Containerbegriff*), ⁶² δηλαδή ως έννοια την οποία μπορεί κανείς να τη γεμίσει με διαφορετικό κάθε φορά περιεχόμενο. Το είδος της πηγής από την οποία αντλείται το περιεχόμενο αποτελεί συνάρτηση πολλών παραμέτρων. Αποτελεί δηλαδή κοινό τόπο η διαπίστωση ότι έχει συντελεστεί τα τελευταία χρόνια μια κομβική εννοιολογική μετατόπιση. Ο βρετανός κοινωνιολόγος Ian Craib (1998) διαπιστώνει ειδικά τις τελευταίες δεκαετίες μια μεταβολή προτεραιοτήτων, καθώς από την ταξική ταυτότητα – που στις περισσότερες περιπτώσεις χαρακτηριζόταν

ως «ταξική συνείδηση» - που επικρατούσε στον επιστημονικό προβληματισμό μέχρι πριν από τριάντα χρόνια, σήμερα βρίσκονται στο προσκήνιο η πολιτισμική ταυτότητα, η εθνοτική ταυτότητα και η ταυτότητα του φύλου.⁶³ Η ιστορικός της μετανάστευσης Nancy Green από την πλευρά της διαπιστώνει ότι:

Από ένα λόγο όπου η έννοια της τάξης, έστω αμφισβητούμενη, ήταν κεντρική, περνάμε σ' ένα λόγο περισσότερο εθνοποιημένο. Στο βαθμό που η έννοια της τάξης θρυμματίζεται, αναζητούμε αλλού τις κοινωνικές ταυτότητες.⁶⁴

5. Η προφανής ή/και διακριτή γοητεία της κουλτούρας

Όπως είναι εμφανές η γοητεία του κουλτουραλιστικού τρόπου σκέψης δεν έχει να κάνει με την εννοιολογική «πειστικότητα» για την σύλληψη των κοινωνιακών συνθηκών και διαδικασιών, αλλά πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Η γοητεία αυτή εδράζεται ίσως περισσότερο στην «προσφορά προστασίας» για τους κοινωνικούς επιστήμονες μέσα στον κυκλώνα των τεράστιων κοινωνιακών αλλαγών που αναγκάζουν τον επαναπροσδιορισμό (και την επανα-οριοθέτηση) των ίδιων των κοινωνικών επιστημών, και την εκ νέου κατάδειξη της χρηστικότητάς τους για τους ισχυρούς των κοινωνιών. Αυτοί οι τελευταίοι εξάλλου κατέχουν την αγοραστική δύναμη για να καταναλώσουν και να απολαύσουν τα προϊόντα των κοινωνικών επιστημών.

Όπως το μέχρι τώρα παράδειγμα⁶⁵ κοινωνικής επιστήμης στα τελευταία 100 χρόνια βοήθησε να πεισθούν οι ισχυρές διοικήσεις (σε κάποιες χώρες) και οι πολιτείες για την χρηστικότητά της στην διακυβέρνηση του πληθυσμού και στη διοίκηση της επικράτειας, και άρα να θεωρήσουν άξια επένδυσης την παραγωγή κοινωνικο-επιστημονικής γνώσης, έτσι και σήμερα, σ' αυτήν την ιστορική στιγμή «πέρασμα»,⁶⁶ διεξάγονται εκ νέου, αν όχι ίδιες, τουλάχιστον παρόμοιων διαστάσεων, προσπάθειες (επανα)τοποθέτησης των κοινωνικών επιστημών στο υπό διαμόρφωση νέο πλαίσιο του κοινωνιακού συνόλου. Η ασάφεια, η ρευστότητα της έννοιας της κουλτούρας⁶⁷ ως προς τον ακριβή κοινωνιακό χώρο στον οποίο αναφέρεται και τον οποίο προσπαθούν οι χρήστες αυτής της έννοιας να συλλάβουν, μπορεί εύκολα να αντικαταστήσει την κοινωνία ως παράδειγμα, ειδικά σε μια περίοδο αναδιοργάνωσης του κοινωνιακού χώρου και της ενότητας ανάλυσής αυτού. Και ίσως αυτό να είναι και το πιο χρηστικό στοιχείο του κουλτουραλισμού σε ένα στάδιο-πέραςμα ή σε ένα στάδιο αποδόμησης της κοινωνιακής αναδιοργάνωσης. Το αξίωμα της χρηστικότητας⁶⁸ και το αίτημα της παρέμβασης της γνώσης των κοινωνικών επιστημών εξαφανίζεται. Εξάλλου η «κουλτούρα» δεν αξιώνεται να αναλύσει παρεμβατικά ή επικίνδυνα, ούτε να ερμηνεύσει διαφορετικά (όπως οι φιλόσοφοι για τον Marx), αλλά περιγράφει ανώδυνα, δηλαδή βολικά για τους κοινωνικούς

επιστήμονες και την θέση τους, φαινόμενα τα οποία διαδραματίζονται ούτως ή άλλως. Δύναται συνεπώς να προσφέρει «διασκέδαση» - με την διπλή έννοια, ως ψυχαγωγία και ως διάλυση των όποιων απειλητικών ανησυχιών.

Πέρα από την διασκέδαση για το «κοινό» – με την διττή σημασία που δώσαμε – το πέρασμα στον κουλτουραλισμό χρησιμεύει και στα ίδια τα υποκείμενα που τον παράγουν, αλλά και παράγονται ως υποκείμενα από αυτόν. Ουσιαστικά οι εθνο-ταξικές συγκρούσεις στον «πλάτο» του κοσμο-συστήματος δεν χρησιμεύουν για τους κουλτουραλιστές, παρά ως υλικό πολιτισμικού «εμπλουτισμού», που καθιστούν τους ίδιους ως τα νέα κοσμο-πολίτικα *υβρίδια*. Είναι αυτοί, που συγκροτούν ένα νέο κοινωνικό - ή ορθότερα πολιτισμικό - στρώμα, αυτό που ο Richard Rorty ονομάζει για την αμερικάνικη εκδοχή του *πολιτισμική αριστερά* των πανεπιστημίων. Το στρώμα αυτό αποτελείται από ένα χαλαρό διεθνές δίκτυο ανθρώπων των μίντια, της τέχνης, της δημοσιογραφίας, των πολιτισμικών σπουδών (cultural studies), οι οποίοι διαγκωνίζονται – όπως περιγράφει με γλαφυρό τρόπο ο Richard Rorty – στην *economy class* των υπερωκεάνιων (trans oceanic) πτήσεων, πίσω πάντα από τους καλογυμνασμένους νέους επιχειρηματίες και ταξιδεύουν σε εξωτικά μέρη για να ‘κουβεντιάσουν’ την πολιτισμική διαφορά.⁶⁹ Για να το θέσουμε φιλοσοφικά δηλαδή, δεν πρόκειται παρά για τον συνεπέστερο δυνατό σολιπισμό. Ένας τέτοιος «υπερωκεάνιος» (transoceanic) σολιπισμός μετακυλίνει τα προβλήματα σε άπειρες, ακίνδυνες αφηγήσεις, όπου κυρίαρχα ζητήματα είναι τα διαφορετικά «γούστα» και οι καλοδιατυπωμένες προσωπικές αισθητικές αντιλήψεις για τον κόσμο.

«Η κουλτούρα, εντοπισμένη, ταξινομημένη και μελετώμενη από τους νέους κουλτουραλιστές διανοούμενους που την απολαμβάνουν έχει γίνει μια δυνητική πηγή εξουσίας, όσο ασήμαντη και αν αποδειχθεί τελικά. (...) Πρέπει να τονιστεί εδώ ότι αυτοί οι διανοούμενοι, με το να λοβοτομούν την εμπειρία από την κουλτούρα, έχουν δημιουργήσει για τους εαυτούς τους έναν ήρεμο ακόμα και γοητευτικό κόσμο, ένα αληθινό κοκτέιλ πάρτι όπου αναμειγνύονται ποικίλες διαφορετικότητες.»⁷⁰

Όμως αυτή η «χαριτωμένη» εκδοχή υποκρύπτει μια πολύ σοβαρή συνέπεια: ανθόρμητες *κινήσεις παραίτησης* της καθημερινής μας σκέψης, στην προσπάθεια μας να κατανοήσουμε το «ασύλληπτο» των κοινωνιακών διαδικασιών και των τεράστιων μεταβολών και να στοχαστούμε πάνω στις αναγκαίες μορφές δράσης που επιτάσσονται, παρουσιάζονται ενδεδυμένες με επιστημονικοφανή ορολογία και έτσι αυτές οι κινήσεις παραίτησης της καθημερινής μας σκέψης νομιμοποιούνται και εδραιώνονται αντί να κατανοούνται και να αναλύονται.

Τέλος, η κουλτουραλιστική ανάλυση του κόσμου και των κοινωνιών επιμένει σε ένα προ-κατηγοριακό, προ-αναλυτικό στάδιο. Παραμένει έτσι τελικά σε ένα προ-επιστημονικό στάδιο της νοητικής αντιμετώπισης του κόσμου. Και ειδικά ως προς τις «προοδευτικές», «κριτικές» –καθότι στην αυτοαντίληψη τους «αντι-θετικιστι-

κές»— εκδοχές της κοιλουραλιστικής αντιμετώπισης του κόσμου, πρέπει να επισημάνουμε ότι, όχι μόνο δεν αποτελούν επικίνδυνο εχθρό για το Θετικισμό, αλλά δεν αποτελούν καν εχθρό για αυτόν. Δεδομένου ότι δεν φτάνουν καν στο επίπεδο του Θετικισμού σ' ό,τι αφορά τη νοητική διεύθυνση και κατηγοριακή ανάλυση του κόσμου, εμμένοντας/παραμένοντας σε ένα προ-θετικιστικό στάδιο της σκέψης, όσο και να διατείνονται οι ίδιοι ότι πρόκειται για μετα-θετικιστική ανάλυση.

6. Από την κοινωνική ανισότητα στην πολιτισμική διαφορά

Ο J.-F. Lyotard (1979), στην περίφημη έκθεση του για την σημερινή κατάσταση της γνώσης, η οποία φέρει τον διακηρυκτικό τίτλο «Η μεταμοντέρνα κατάσταση», θέτει το βασικό θεμέλιο πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί η πρόσληψη και αντιμετώπιση της νέας κοινωνιακής πραγματικότητας. Λέει συγκεκριμένα:

Η ιδέα την οποία χρειαζόμαστε σήμερα για να παίρνουμε αποφάσεις σε πολιτικά ζητήματα δεν μπορεί να είναι η ιδέα μιας ολότητας ή μια ενότητας ενός σώματος. Μπορεί μόνο να είναι η ιδέα μιας πολλαπλότητας και μιας ποικιλίας (multiplicity & diversity).⁷¹

Η διαφορετικότητα —αυτό το παραδόξως ομόφωνα θετικό αγαθό σύμφωνα με τη διατύπωση του Terry Eagleton⁷²— προτάσσεται πλέον όχι μόνο ως εννοιολογικό εργαλείο για τις επιστήμες αλλά και ως κεντρική επιλογή και στόχος της δημοκρατικής πολιτείας. Αναδύεται και αναδεικνύεται επίμονα ως αυτοσκοπός, όχι μόνο των επιστημών αλλά και όλης της κοινωνίας. Ως αυτοσκοπός, δεν αποτελεί πλέον *explanandum* που χρήζει περαιτέρω επιστημονικής ανάλυσης και εξήγησης, αλλά μετατρέπεται σε *explanans* όλου του κοινωνικού γίγνεσθαι. Η μετατόπιση αυτή από την «ανισότητα» στην «διαφορετικότητα» αναδεικνύει την τελευταία ως τον κεντρικό πυρήνα ενασχόλησης και αρμοδιότητας τόσο των κοινωνικών επιστημών και επιστημών, όσο και των πολιτικών υποκειμένων και αποφάσεων.⁷³ Σ' αυτό το πλαίσιο η παραίτηση από την θεωρητικά επώδυνη και ενδεχομένως πολιτικά επικίνδυνη ενασχόληση και αντιμετώπιση των ανισοτήτων δεν αποτελεί ανικανότητα σύλληψής τους, αλλά αποδίδεται στην «αν-αρμοδιότητα» των κοινωνικών επιστημών και των πολιτικών υποκειμένων να ασχοληθούν με αυτές τις κοινωνικές ανισότητες.

Μια τέτοια δι-διάστατη παράσταση του κόσμου χωρίς κοινωνικές ανισότητες (δηλαδή χωρίς «πάνω» και «κάτω») στηρίζεται και υπονοεί —σύμφωνα με τον Etienne Balibar⁷⁴— την οριζόντια διά-ταξη μιας πληθώρας πολιτισμικά διαφορετικών ομάδων στο κόσμο. Η νέα αυτή «παράσταση» του κόσμου, χρησιμοποιώντας την έννοια της «κουλτούρας», πραγματοποιείται με την βοήθεια ενός δανείου,⁷⁵ δηλαδή αντλεί την αντιστοιχία της από την Βιολογία, συγκεκριμένα από τον κλάδο της Οικολογίας. Οι διαφορετικές —«πολιτισμικές» πλέον— ομάδες υπονοούνται ως

οιονεί βιολογικά είδη στον ειδικό τους «οικολογικό θώκο» (ecological niche) μέσα στον κόσμο-φύση. Οι συγκρούσεις των ομάδων-πολιτισμών αναπαρίστανται έτσι ως αποτέλεσμα ενός συνεχούς ανταγωνισμού (αγώνα) των οριζόντια παρατεταγμένων ομάδων για τους περιορισμένους πόρους. Κινητήρια δύναμη όμως αυτών των συγκρούσεων δεν αποτελούν τα διαφορετικά συμφέροντα, στην βάση των οποίων συγκροτούνται συλλογικότητες. Αντίθετα, η κινητήρια δύναμη εντοπίζεται πλέον σε ουσιοκρατικά (essentialist) χαρακτηριστικά και διαφορές μεταξύ πολιτισμικών ομάδων.⁷⁶

Πέραν των διαφωνιών που θα μπορούσε να εκφράσει ένας μετα-δαρβινικός βιολόγος σε τέτοιου τύπου «δάνεια» και αναπαραστάσεις, οι θέσεις αυτές ανοίγουν ακούσια ή εκούσια την πόρτα σε έναν επικίνδυνο βιολογισμό, που κάλλιστα μπορεί να διολισθήσει στη νομιμοποίηση ρατσιστικού τύπου αξιωμάτων. Η έλλογη – τόσο με την έννοια του *rational* όσο και του *discursive*– αναπαράσταση, και ως τούτου άκριτη αντιστοιχία μεταξύ ανθρώπινων πολιτισμών και μορφών ζωής, στηριζόμενη στην άποψη ότι η κουλτούρα *είναι προϊόν φυσικής διαδικασίας*, δεν επικαλείται διαφορετικό πλαίσιο ανάλυσης από αυτό ενός βιολογικού ρατσισμού. Τα κριτήρια εξάγονται από τον ίδιο καμβά, από όπου άντλησαν και αντλούν οι ρατσιστές –παλιοί και νέοι–, προκειμένου να νομιμοποιήσουν με επιστημονικοφανή τρόπο τις απαράδεκτες δοξασίες τους.

Στον οριζόντια διατεταγμένο κόσμο-φύση οι πολιτικές διαφοροποιήσεις (π.χ. αριστερά – δεξιά) είτε εξαφανίζονται τελείως μέσα στη θάλασσα των διαφορών, είτε εμφανίζονται απλά ως αισθητικές παραλλαγές σχετικά με την διαχείριση των διαφορετικοτήτων, όπου ως κοινά αποδεχτό θέμα διαπραγμάτευσης τίθεται το ζήτημα της πρόσμιξης διαφορετικών πολιτισμών και ομάδων. Η τοποθέτηση πάνω σε αυτόν τον άξονα/θέμα έχει αναδειχθεί ως κεντρικό κριτήριο πολιτικής διαφοροποίησης στην πολυπολιτισμική κοινωνία. Οι μεν θεωρούν την πρόσμιξη ως στοιχείο εμπλουτισμού, οι δε προσπαθούν να προφυλάξουν τις «φωλιές» τους, τους οικολογικούς τους θώκους δηλαδή, από επικίνδυνες προσμίξεις. Εδώ βέβαια ίσως είναι χρήσιμη η εξής υπενθύμιση:

Όσοι είναι ισχυροί – πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά – έχουν την επιλογή της επιθετικότητας προς τους αδύνατους (ξеноφοβία) ή τη μεγαλόψυχη κατανόηση της «διαφοράς». Και στις δύο περιπτώσεις, παραμένουν προνομιοφύχοι.⁷⁷

7. Ο κουλτουραλισμός ως κοινωνικο-πολιτισμικό φαινόμενο

Η πολιτισμική στροφή που περιγράψαμε παραπάνω και η ανάδυση του κουλτουραλισμού ως κυρίαρχου μεθοδολογικού και θεωρητικού πρᾶττειν δεν αποτελεί ζήτημα που περιορίζεται απλώς και μόνον στις κοινωνικές επιστήμες. Η επίδρασή

του επεκτείνεται σε πολλαπλούς τομείς της κοινωνικής ζωής και ξεπερνά τα στενά όρια της επιστημονικής κοινότητας, ακόμα και αν η τελευταία αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο γέννησης και ανάπτυξής του. Ο (multi) κουλτουραλισμός αποτελεί επίσης ζήτημα πολεμικής στο πολιτικό επίπεδο. Συνδιαμορφώνει μαζί με άλλες έννοιες και κατηγορίες τον καθρέφτη μέσω του οποίου αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο. Εμφανίζεται ως μια από τις νέες κοινωνιακές μυθολογίες, ως μια από τις αναπόσπαστες όψεις του *πολιτισμικά κυρίαρχου* (cultural dominant)⁷⁸ της σημερινής εποχής που χαρακτηρίζεται από πολλούς ως μεταμοντέρνα. Εν πολλοίς, συνιστά ένα ιδιαίτερο κοινωνικό φαινόμενο με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τη δυναμική του.

Σε αυτόν τον «μετα-κόσμο», τον κόσμο των «μετ-ισμών» (postisms) ο κουλτουραλισμός αναδύεται ως ένα από τα από τα σκαλιστήρια προκειμένου να διανοίξει περαιτέρω ρωγμές στα θεμέλια του *νεωτερικού οικοδομήματος*. Η κρίση των ολικών θεωριών – είτε πρόκειται για το λειτουργισμό, το δομισμό ή το μαρξισμό – για την οποία μιλήσαμε ήδη, συσχετίζεται με την κρίση των οικουμενικών ιδεολογιών. Εξ ου και όλη η συζήτηση για το *τέλος των ιδεολογιών* και εν γένει για την *αποσύνθεση των Μεγάλων Αφηγήσεων*.⁷⁹ Η περιβόητη αυτή φράση του J.-F. Lyotard συμπυκνώνει την πεμπτουσία της μεταμοντέρνας κατάστασης. Το ευαγγέλιο που κήρυξε τον ερχομό της νέας ανθρώπινης κατάστασης ήταν ουσιαστικά μια έκθεση για το επιστημολογικό μέλλον των φυσικών και τεχνικών επιστημών, για τις οποίες ο συγγραφέας δεν είχε παρά πολύ περιορισμένη γνώση.⁸⁰ Ωστόσο, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση* υπήρξε το πρώτο έργο που διαπραγματεύτηκε τη μετα-νεωτερικότητα ως μια γενική μεταβολή της ανθρώπινης κατάστασης και άσκησε τεράστια επιρροή στις κοινωνικές επιστήμες.

Το μεταμοντέρνο, που το εκλαμβάνουμε όχι ως ένα φιλοσοφικό ή αισθητικό ρεύμα αφού στους κόλπους του μπορεί να βρει κανείς ποικίλες και μερικές φορές ετερόκλητες θέσεις, αλλά – ακολουθώντας την ανάλυση του Perry Anderson – ως φαινόμενο,⁸¹ είναι στενά συνδεδεμένο με τη νεωτερικότητα. Ωστόσο, οι μεταμοντέρνοι δεν κρατούν από τη νεωτερικότητα παρά κάποιες πλευρές, τις πλέον σκοτεινές. Ο 20ος αιώνας σηματοδεύτηκε από μια σειρά γεγονότων που αποκάλυψαν τα αδιέξοδα της νεωτερικότητας. Τα γεγονότα αυτά θα μπορούσαν να συνοψισθούν ως εξής: η ενταφίαση της ιδέας της *τεχνικής προόδου* στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης· ο τρόμος της *επιστημονικής / τεχνολογικής προόδου* κατά την διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου· η απομυθοποίηση της ιδέας της *οικονομικής προόδου* μετά την πετρελαϊκή κρίση του 1973-74· και η αποκάλυψη των ελαττωμάτων τόσο των *κομμουνιστικών* όσο και των *αστικο-δημοκρατικών καθεστώτων*. Αυτές οι πραγματικότητες έβαψαν με μελανά χρώματα τη μοντέρνα κατάσταση η οποία παρουσιάζεται σκοτεινή και βίαιη, αντίθετα με τις υποσχέσεις που περιέκλειε.

Η αλήθεια είναι βέβαια ότι η κριτική της νεωτερικότητας και του πνεύματος

του Διαφωτισμού δεν υπήρξε κάτι νέο. Η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* των Adorno και Horkheimer⁸² ήταν η πρώτη απόπειρα αναστηλής κριτικής του Διαφωτισμού, από μια όχι ρομαντική αλλά (νεο)μαρξιστική σκοπιά. Ο πεσσιμισμός των θεωρητικών της Σχολής της Φρανκφούρτης⁸³ παρείχε θεωρητικά εργαλεία για την απονομιμοποίηση των οικουμενικών αξιών που είχαν κληρονομηθεί από τους φιλοσόφους του 18ου αιώνα.⁸⁴ Στη δεκαετία του 1970 αυτή η απονομιμοποίηση δεν αποτελεί πλέον θεωρητική υποψία:

Κάπου στα μέσα της δεκαετίας του 1970 και στη δεκαετία του 1980 αυτό το στοιχειωδώς νεωτερικό πρόταγμα κατέρρευσε. Αυτό δεν συνέβη για διανοητικούς αλλά επειδή το μέλλον των δυτικών κοινωνιών άρχισε να ξεθωριάζει, καθώς η ίδια νεωτερική ταυτότητα άρχισε να διαλύεται σε ένα *κινικό μεταμοντερνισμό* ή σε μια *αναζήτηση των ριζών*.⁸⁵

Η κρίση ηγεμονίας της Δύσης από τις δεκαετίες του 1970-1980 και μετά, που οφείλεται –σύμφωνα με την ανάλυση του J. Friedman– κατά κύριο λόγο στην αποκέντρωση της συσσώρευσης κεφαλαίου σε διάφορες περιοχές του πλανήτη, ενθάρρυνε την ενίσχυση των *πολιτικών της κουλτούρας* (cultural politics) και τον αναπολλαπλασιασμό των *νέων ταυτοτήτων*.⁸⁶ Η επιβεβαίωση και εδραίωση των εθνικών δεσμών συνιστούν τη βάση του πολιτικού φαινομένου της λεγόμενης *πολιτικής μικρής κλίμακας* (micropolitics).⁸⁷ Στην καρδιά της μετα-νεωτερικότητας η πολιτική πράξη που βασιζόταν στις τάξεις και στα κόμματα δίνει τη θέση της στις «μικροπολιτικές» δραστηριότητες και στα *κοινωνικά κινήματα*.⁸⁸

Ο κουλτουραλισμός ως πολιτισμική έκφραση αποτελεί μέρος αυτού του νέου πολιτισμικά κυρίαρχου παραδείγματος (*cultural dominant*), του οποίου τα χαρακτηριστικά σκιαγραφήθηκαν παραπάνω. Εξάλλου οι κουλτουραλιστές κοινωνικοί επιστήμονες αναγνωρίζουν τη σπουδαιότητα του μεταμοντερνισμού ακόμη και αν απορρίπτουν «την χυδαία διχοτομική αντίθεση με τον μοντερνισμό στην οποία συνήθως στηρίζονται τα μεταμοντέρνα αιτήματα για διαφορά και καινοτομία».⁸⁹ Η αλληλοσυσχέτιση μεταξύ κουλτουραλισμού και μεταμοντερνισμού είναι εμφανής. Και οι δυο είναι τέκνα της κρίσης της νεωτερικότητας.⁹⁰ Και οι δυο επιμένουν στη *διαφορά* και επιβεβαιώνουν την ανάγκη έλλειψης μιας *ηθικής και επιστημολογικής ενότητας της ανθρωπότητας*, ιδανικό που κληροδοτήθηκε από το Διαφωτισμό.⁹¹ Και οι δυο «βράζουν» μέσα στο ίδιο ερμηνευτικό «χωνευτήριο». Τέλος, και οι δυο συνιστούν μαζί το πολύμορφο *κυρίαρχο πολιτισμικό παράδειγμα* της σημερινής εποχής. Συνιστούν δυο όψεις, ανάμεσα σε άλλες, της Μεγάλης Μετα-αφήγησης που κυριαρχεί στο σημερινό μετα-κόσμο. Η σύγχρονη κοινωνία ορίζεται ως μετα-βιομηχανική και η πολιτισμική της έκφραση ως μετα-μοντέρνα.⁹² Ο κουλτουραλισμός παρουσιάζεται ως μια απάντηση, ένα προϊόν των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών συνθηκών «που πλαισιώνει πλέον τις ζωές μας στο βορειο-δυτικό τεταρτισφαίριο της παγκόσμιας κοινωνίας».⁹³

8. Η κοινωνική γνώση σε αναζήτηση αγοραστή

Σε τι χρησιμεύουν τελικά οι αναλύσεις περί εννοιολογικών μετατοπίσεων και οι κοινωνικές επιστήμες γενικότερα, όταν η διοίκηση και η πολιτεία στην Ελλάδα δεν θεωρούσε, μέχρι τώρα τουλάχιστον, ότι θέλει ή πρέπει να νομιμοποιήσει τις όποιες πολιτικές της ή/και αποφάσεις της με την – έστω ιδεολογική – αναφορά σε κοινωνικό-επιστημονική γνώση / θεωρία (εμπειρικά αποτελέσματα ή θεωρητικούς συλλογισμούς) και αντ' αυτού στηριζόταν περισσότερο σε κοινωνική φιλολογία και «γνώμες»;

Ωστόσο, υπάρχουν ενδείξεις ότι κάτι αλλάζει σ' αυτή τη λογική τα τελευταία χρόνια στη χώρα μας. Τι μπορεί λοιπόν να σημαίνει το ετεροχρονισμένο (ή καλύτερα καθυστερημένο) ενδιαφέρον για κοινωνικο-επιστημονική γνώση στο πλαίσιο ενός «εκσυγχρονιστικού» πολιτικού και εξουσιαστικού λόγου, όταν οι πολιτικές αποφάσεις εξαφανίζουν εκείνο ακριβώς το *κοινωνιακό κέντρο*, δηλαδή το έστω και υπολειμματικό κοινωνικό κράτος, το οποίο ακριβώς θα ενδιαφερόταν για χρήση αυτής της κοινωνικο-επιστημονικής γνώσης;

Η απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα αποτελεί ουσιαστικά σοβαρότατη υπόθεση εργασίας που θα μπορούσε να απασχολήσει σε βάθος και μάκρος μια *κοινωνιολογία της κοινωνικής επιστήμης*. Ωστόσο, ακόμα και η συνοπτική κριτική νύξη των ιστορικο-κοινωνικών και επιστημολογικών συστατικών που αρθρώνουν τις παρουσιαζόμενες ως ανταπόδεις νέες οικουμενικές, αν και πολυδιασπασμένες, «αλήθειες» γύρω από το νέο κόσμο μπορεί να αποτελέσει την αφετηρία μιας κατανόησης, πέρα από την επιλεκτική περιγραφή.

Σημειώσεις

1. Wallerstein, Immanuel, «Ούτε Πατριωτισμός ούτε Κοσμοπολιτισμός», στο Martha C. Nussbaum (επιμ.), *Υπέρ Πατρίδος. Πατριωτισμός ή Κοσμοπολιτισμός;*, Αθήνα, Scripta, 1999, σ. 150.

2. Βλ. για περισσότερα: Wallerstein, Immanuel, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, Παρίσι, PUF, 1995.

3. Μπαλιμπάρ, Ετιέν, Βαλλερστάιν, Ιμμανουέλ, *Φύλη – Έθνος – Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, Αθήνα, Πολίτης, 1991.

4. Βλ. Lemert, Charles, *Sociology after the crisis*, Boulder Colorado, Westview Press, 1995, σ. 120.

5. Στο ίδιο, σ. 28. («In the culture of the late nineteenth century, social differences were principally understood as class differences with which European societies, especially France, had struggled politically throughout the century».)

6. Μεταφράζουμε με αυτόν τον τρόπο την έννοια disciplinary matrix, την οποία τελικά προτίμησε ο Thomas Kuhn για να περιγράψει αυτό που εννοούσε με την έννοια του παραδείγματος: βλ. Kuhn, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, μτφ. Laure Meyer, Παρίσι, Flammarion, 1983, σ. 243.

7. Weber, Max, *Économie et société*, μτφ. Julien Freund et al. υπό την επιμέλεια των Jacques Chavy & Éric de Dampierre, τομ. 1, Παρίσι, Plon, 1971, σ. 55· για τη μετάφραση στα ελληνικά βλ. Weber Max, *Βασικές έννοιες της Κοινωνιολογίας*, Κένταυρος, 1997, σ. 44.

8. Με την έννοια της νεωτερικότητας.

9. Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, 1893, σ. 101.

10. Π. χ. μετανάστες και μειονότητες. Ήδη η ονομασία «μειονότητες» – ως σύλληψη και συνάμα ως αναγνώριση της ύπαρξης κοινωνικών φαινομένων – προετοιμάζει την πολιτισμική στροφή (για τις διαφορές μεταξύ ΗΠΑ και Ευρώπης για το τι εννοείται ως «μειονότητα», βλ. Isajiw, Wsewold W., «Definitions of Ethnicity», *Ethnicity*, 1, 1974, σ. 111-124.

11. Η ασυνήθιστη στα ελληνικά –παρόλο που και στην ελληνική κοινωνιολογία είναι πλέον αναγνωρισμένη (βλ. π.χ. Τσαούσης, Δ.Γ., *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*, Αθήνα, Gutenberg, 1996, σ. 48)– έννοια του «κοινωνιακού» επιβάλλεται εδώ προκειμένου να μπορούμε να αναφερόμαστε σε φαινόμενα διαφορετικής τάξης. Η έννοια της «κοινωνίας» και του «κοινωνιακού» αναφέρονται σε διαφορετικής τάξης φαινόμενα από ότι η έννοια του «κοινωνικού». Η διαφοροποίηση αυτή εκφράζεται στα αγγλικά με τις έννοιες «social» και «societal», στα γερμανικά με τις έννοιες «sozial» και «gesellschaftlich», στα γαλλικά με τις έννοιες «social» και «sociétal».

12. Wallerstein, Immanuel, *Utopistics. Or, historical choices of the twenty-first century*. New York, The New Press, 1998.

13. Σχετικά με τον διττό αυτό ρόλο των κοινωνικών επιστημόνων σε συγκεκριμένα χωρο-χρονικά πλαίσια, βλ. Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters*, Cambridge: Polity Press, 1987.

14. Πέρα από το μονοσήμαντο σχήμα «cause and effect».

15. Βλ. Higham, John, *Send These to Me: Immigrants in Urban America*, Νέα Υόρκη, Atheneum, 1975, σ. 208, ο οποίος υπήρξε και ο πρώτος που εντόπισε και τόνισε την «παράλευψη» αυτή στα γραπτά του ίδιου του προδρόμου του εθνικού πλουραλισμού στις ΗΠΑ, Horace Kallen.

16. Τον δρόμο των ξεσηκωμένων μαύρων ακολούθησαν και ακολουθούν και οι «νέες» υπό συνεχή συγκρότηση κοινότητες.

17. Sarchett, Barry, “What’s All the Fuss About This Postmodernist Stuff?”, στο Arthur, John & Shapiro, Amy, *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, Boulder Colorado, Westview Press, 1995, σ. 20.

18. “What began as the attempt to create a colorblind society turned out as the creation of an increasingly color-conscious society.” Joppke, Christian, *Multiculturalism and Immigration. A comparison of the US, Germany, and Britain*, Florence, European University Institute, 1995, σ. 6.

19. Schlesinger, Arthur, *L’Amérique balkanisée: une société multiculturelle désunie*, μτφ. Henri Bernard, Παρίσι, Economica, 1999, σ. 110.

20. Gitlin, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, Νέα Υόρκη, Bantam Books, 1987, σ. 83.

21. Στο ίδιο, σ. 85.

22. Gitlin, Todd, *The Twilight of Common Dreams*, Νέα Υόρκη, Metropolitan Books, 1995, σ. 141.

23. «Τα υποκείμενα ζουν, αισθάνονται, επιθυμούν, εξηγούνται ως μέλη ταυτοτικών κατηγοριών και όχι ως αφηρημένοι πολίτες», Gitlin, ό.π., σ. 101.

24. Hobsbawm, Eric, *Revolutionaries*, London, Abacus, 1999, σ. 303.

25. Jameson, Fredric, “Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism”, *new left review*, 146, July-August 1984, σ. 65.

26. Αλλά και είχαν οργανώσει αντίστοιχα κινήματα στους κόλπους των επιστημονικών-θεσμικών τους κλάδων, π.χ. το *Radical Sociology Movement* ή το *Sociology Liberation Movement*.

βλ. για περισσότερα Parsanoglou, Dimitrios, *Le discours sur le multiculturalisme et ses implications dans la théorie sociale*, mémoire de DEA en sociologie, Παρίσι, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001, σ. 24-25.

27. Palmier, Jean-Michel, *Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche*, Παρίσι, Editions Pierre Belfond 1973, σ. 7.

28. Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford/California, Stanford University Press, 1987, σ. 48.

29. Kuhn, ό.π., σ. 133-134.

30. Ή όπως τίθεται αλλιώς «the revolt of the particular against that masquerading as the general», Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, ό.π., σ. 216.

31. McLennan, Gregor, “Fin de Sociologie? The Dilemmas of Multidimensional Social Theory”, *new left review*, 230, Ιούλιος/Αύγουστος 1998, σ. 61.

32. Με την έννοια που προσδίδουν στον όρο “academia” οι Αμερικάνοι. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Descombes, Vincent, «Rorty contre la gauche culturelle», *Critique*, 3, no 622, 1999, σ. 196, υποσημείωση 1.

33. “Today, the guarantees that rationality once seemed to offer – guarantees to those in power, but guarantees as well, other guarantees, to those who were oppressed – all seem to have vanished.” Wallerstein, Immanuel, *The end of the world as we know it. Social Science for the Twentieth-First Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, σ. 154.

34. Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, σ. 94.

35. Wallerstein, Immanuel, *The end of the world as we know it*, ό.π., σ. 154.

36. Wallerstein, *Impenser la science sociale*, ό.π., σ. 157.

37. Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, σ. 7.

38. Fay, Brian, *Contemporary Philosophy of Social Science: A multicultural approach*, Oxford, Blackwell, 1996, σ. 72.

39. McLennan, Gregor, “Fin de Sociologie? The Dilemmas of Multidimensional Social Theory”, *new left review*, 230, Ιούλιος/Αύγουστος 1998, σ. 61.

40. Fay, ό.π., σ. 9.

41. Ενδεικτικό ως προς αυτή την πολυμορφία είναι το πολυπολιτισμικό discourse που έχει αναπτυχθεί κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Βλ. για περισσότερα Parsanoglou, Dimitris, «Multiculturalisme(s): les avatars d’un discours», *Socio-anthropologie*, no 15, 1er sem. 2004, σ. 125-143.

42. Εδώ πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι χρησιμοποιούμε τον όρο «κουλτούρα» για να αποδώσουμε την έννοια «culture» που διαφοροποιείται στις λατινογενείς γλώσσες από το «civilization» (πολιτισμός).

43. Αναφέρεται στο Eriksen, Thomas Hylland, “Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius”, στο Wilson, Richard (ed.), *Human Rights, Culture and Context: anthropological perspectives*, London – Chicago, Pluto Press, 1997, σ. 53.

44. Kroeber, Alfred, Kluckohn, Clyde, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass., The Museum, 1952, σ. 291.

45. Grillo, Ralph D., *Pluralism and the Politics of Difference. State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 1998, σ. 195.

46. Εδώ πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η χρήση του όρου «φυλή» και των παραγώγων του στερείται κάθε βιολογικής σημασίας. Δεν τον χρησιμοποιούμε παρά σε συμφωνία με την αμερικάνικη «συνήθεια» όπου πολύ συχνά περιγράφει την «εθνότητα». Βλ., μεταξύ άλλων, Davis, Angela, “Gender, Class, and Multiculturalism. Rethinking ‘Race’ Politics”, in Gordon, Avery & Newfield,

Christopher (Eds.), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, σ. 43:

«Η πεποίθηση ότι μπορεί να ταξινομηθούν ανθρωπίνι πληθυσμοί στη βάση φαινοτυπικών χαρακτηριστικών έχει απαξιωθεί. Παρ' όλα αυτά, εξακολουθούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο "φυλή" (...) ούτε μπορούμε να στοχαστούμε πάνω στις ρατσιστικές δομές και τις διαδικασίες περιθωριοποίησης δίχως να επικαλεστούμε την *κοινωνικά κατασκευασμένη έννοια της φυλής*». (υπογράμμιση δική μας – "The assumption that a taxonomy of human populations can be constructed based on phenotypical characteristics has been discredited. Yet we continue to use the term 'race' [...] neither we are able to think about racist structures and marginalization processes without invoking the *socially constructed concept of race*"). Επίσης, Schnapper, Dominique, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Παρίσι, Gallimard, 1998, σ. 27: "L'idée de race est un construit social" (Η ιδέα της φυλής είναι μια κοινωνική κατασκευή). Εξάλλου, η χρήση και η σημασία που κατέχει στη συλλογική συνείδηση μας αναγκάζει να χρησιμοποιούμε τον όρο και στις κοινωνικές επιστήμες: βλ. Banton, Michael, "Analytical and Folk Concepts of Race and Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, 2 (2), 1979, σ. 127-38.

47. Newfield, Christopher & Gordon, Avery, "Multiculturalism's Unfinished Business", στο Newfield & Gordon, ό.π., σ. 78.

48. Iund, Aleksandra & Schierup, Carl-Ulrik, *Paradoxes of Multiculturalism*, Avebury, Academic Publishing Group, 1991, σ. 13.

49. Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992, σ. 98.

50. Για να χρησιμοποιήσουμε μια μεταφορά που παραπέμπει στο περιβόητο *melting pot* που αποτελεί έναν από τους βασικούς στόχους της (multi)-κουλτουραλιστικής κριτικής.

51. Ο John Rex γράφει σχετικά με αυτό το σημείο: «Σαφώς υπάρχει και μια κουλτούρα της εργατικής τάξης που βασίζεται στην αλληλεγγύη που αναδύθηκε μέσα από πάνω από έναν αιώνα ταξικούς αγώνες και αυτή η κουλτούρα έχει πλέον γίνει αποδεκτή ως μέρος του εθνικού συνόλου (...)». ["Clearly there is also a working class culture based upon the solidarity which has emerged in more than a century of class struggle and this culture is one which has been accepted as a part of the national whole [...]"] Βλ. Rex, John, "Ethnic mobilisation in multicultural societies", in Rex, John, Drury, Beatrice (éds), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury, Aldershot, 1994, σ. 6-7.

52. Young, ό.π., σ. 148.

53. Sarchett, ό.π, σ. 27: "This is what I find most exciting about life inside and outside the classroom: the endless proliferation of difference".

54. "Critical pedagogy and multicultural education are complementary approaches that enable a sustained criticism of the effects of global capitalism and its implication in the production of race and gender injustices in schools and other institutional settings." Sleeter, Christine, McLaren, Peter, "Introduction: Exploring Connections to Build a Critical Multiculturalism", στο *Multicultural Education, Critical Pedagogy and the Politics of Difference*, Albany, State University of New York, 1995, σ. 8.

55. Στο ίδιο.

56. Για περισσότερα σχετικά με τις συζητήσεις γύρω από την ταυτότητα βλ. Marvakis, Athanasios - Pavlou, Miltos - Tsiakalos, Georgios, *Cultural Identity and Constitutional Patriotism - Final Report and Selected Bibliography*, Ανατεθειμένη μελέτη για την Ευρωπαϊκή Ένωση - Contract No SOE2-CT98-3049, 2000.

57. Σε αυτήν την κατηγορία δεν εντάσσονται μόνο θετικιστές ερευνητές ή όσοι αρνούνται την πολυπολιτισμικότητα ως εργαλείο και ως αρχή, αλλά και ριζοσπάστες οπαδοί της πολυπολιτισμικότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Paul Gilroy που είναι υπέρμαχος ενός «ριζοσπαστισμού των ριζών» (roots radicalism) ή ενός «εθνοτικού απολυταρχισμού» (ethnic

absolutism) προκειμένου να επιτευχθεί η από τα κάτω ενδυνάμωση (empowerment) των μειονοτικών ομάδων: βλ. Gilroy, Paul, "The End of anti-racism", *New Community*, 17 (1), 1990, σ. 71-84.

58. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η μελέτη της Waters, Mary, *Ethnic options. Choosing identities in America*, Berkeley, University of California Press, 1990.

59. Hollinger, David, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 1995, σ. 106.

60. Στο ίδιο, σ. 3.

61. Bausinger, Hermann, *Kulturelle Identität*, Bonn, Gutachten für die Deutsche UNESCO-Kommission, 1982.

62. Bader, V. Michael, *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft: soziologische und philosophische Überlegungen*, Münster, 1995.

63. Craib, Ian, *Experiencing Identity*, London, Sage, 1998.

64. Green, Nancy, "Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire sociale?", στο Lepetit, Bernard (ed.), *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale*, Παρίσι, Albin Michel, σ. 176.

65. Στη θετικιστική εκδοχή του και με όλες τις παραλλαγές του στις επιμέρους κοινωνικές επιστήμες.

66. Ό.π., Wallerstein, 1998.

67. Ως Vademekum για πολλές κοινωνικές κατηγορίες, πολλά κοινωνικά σύνολα.

68. Είτε ως system immanent προσφορά είτε με κατεύθυνση την ανατροπή του συστήματος

69. Rorty, Richard, *Achieving our country*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, σ. 85.

70. "The latter [culture], identified, classified, studied and enjoyed by the new culturalist intellectuals, has become a potential basis of power, however insignificant it may prove to be in the end. ... It is to be noted here that these intellectuals, by lobotomizing experience from the cultural, have also created a peaceful, even charming world for themselves, a veritable cocktail party of mixed up differences." Friedman, Jonathan, *Cultural Identity & Global Process*, London, Sage, 1994, σ. vi-vii.

71. Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1979, σ.

72. Eagleton, Terry, *The illusions of postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996, σ. 126.

73. Για περισσότερα σχετικά με αυτή τη μετατόπιση και τις συνέπειές της βλ. Marvakis, Athanasios, «Wenn aus sozialen Ungleichheiten kulturelle Differenzen werden - Zum Verhältnis von multikultureller Gesellschaft und Neorassismus», *Forum Kritische Psychologie*, 39, 1998, σ. 42-58.

74. Ό.π. Μπαλιμπάο, Ετιέν – Βαλλερεστάιν, Ιμμανουέλ, 1991.

75. Και αυτό δεν εννοείται καθόλου «μεταφορικά». Πρόκειται για κάτι συνηθισμένο στις κοινωνικές επιστήμες οι οποίες αρέσκονται να στολίζονται με στολίδια «ισχυρών» επιστημών προκειμένου να τις δώσει κανένας ισχυρός σημασία.

76. Μας χαιρετάει ο Samuel P. Huntington και το «The clash of civilizations and the remaking of world order» (New York: Simon & Schuster, 1996.)

77. Wallerstein, «Ούτε Πατριωτισμός ούτε Κοσμοπολιτισμός», ό.π., σ. 148.

78. Δανειζόμαστε τον όρο από τον Jameson, Fredric, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", *new left review*, 146, July-August 1984, σ. 56.

79. Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1979, σ. 31.

80. Βλ. Anderson, Perry, *The Origins of Postmodernity*, London-New York, Verso, 1998, σ. 26 όπου στην υποσημείωση 25 ο συγγραφέας παραθέτει το παρακάτω απόσπασμα μιας συνέντευξης του Lyotard που δημοσιεύτηκε στο *Lotta Poetica*, Third Series, Vol. 1, No 1, Ιανουάριος 1987: «Επινόησα ιστορίες, αναφέρθηκα σε μια ποσότητα βιβλίων που δεν είχα διαβάσει ποτέ, προφανώς εντυπωσίασε τον κόσμο, όλα αυτά είναι λίγο παρωδία (...) Είναι απλά το χειρότερο βιβλίο μου, όλα είναι κακά, αλλά αυτό είναι το χειρότερο» ("I made up stories, I referred to a quantity of books I'd never read, apparently it impressed people, it's all a bit of parody [...] It's simply the worst of my books, they're almost all bad, but that one's the worst.")

81. Anderson, ό.π., σ. vii.

82. Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *La dialectique de la raison, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz*, Paris, Gallimard, 1974.

83. Ο Robert Hollinger ερμηνεύει τον πεσσιμισμό των Horkheimer, Adorno, Marcuse και Benjamin – πεσσιμισμός που τους φέρνει κοντά στους αντιμοντερνιστές – με την ιστορική κατάσταση της Γερμανίας της δεκαετίας του 1930 (στην πλεινότητά τους εξάλλου ήταν εβραίοι): βλ. Hollinger, Robert, *Postmodernism and the Social Science. A thematic approach*, Thousand Oaks California, Sage Publications, 1994, σ. 34.

84. Σχετικά με την κρίση νομιμοποίησης του μοντερνισμού βλ. το βιβλίο του διαδόχου τους στη Σχολή της Φρανκφούρτης Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975.

85. Friedman, ό.π., σ. 70 (υπογράμμιση δική μας). “Then in the mid-1970s and 1980s this essentially modernist project suddenly collapsed. This was not for intellectual reasons, but because the future of Western societies began to fade, because modernist identity itself began to dissolve into a cynical postmodernism or a search of roots.”

86. Στο ίδιο, σ. 234-236.

87. Jameson, op. cit., p. 65.

88. Thomas, Helen & Walsh David, “Modernity/Postmodernity”, in Jenks, Chris (ed.), *Core Sociological Dichotomies*, Λονδίνο, Sage, 1998, σ. 364.

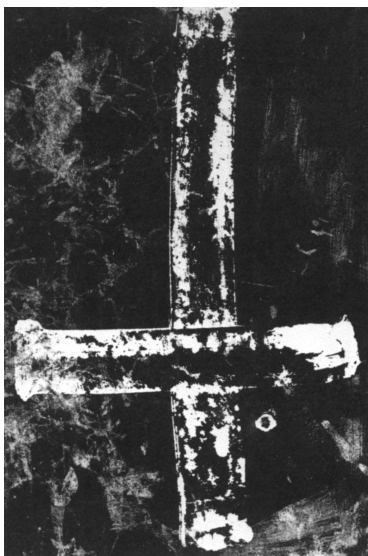
89. “the kind of vulgar binary contrast with modernism that often sustains postmodernist claims for difference and novelty”. McLennan, ό.π., σ. 63.

90. Semprini, Andrea, *Le multiculturalisme*, Παρίσι, PUF, (συλλογή Que sais-je?), 1997, σ. 116.

91. Hollinger, Robert, ό.π., σ. 67.

92. Lyotard, ό.π., σ. 63.

93. «Which now shapes our lives in the north-western *quadrisphere* of the global society». Grillo, ό.π., σ. 5 (υπογράμμιση δική μας).



Μελέτες για ζωγραφική