

Πολιτισμός και Λόγος

Η πρακτική των αναλυτικών διακρίσεων του Αντόνιο Γκράμσι μας εισάγει με τον καλύτερο τρόπο στην διαπλοκή, τη συνθετότητα της κοινωνικής πραγματικότητας και της ιστορίας. Θα πρέπει να επιμένουμε σ' αυτή την έννοια του "σύνθετου-όλου", στον ανισόμερο κι συνδυασμένο χαρακτήρα της ανάπτυξής του. Αλλιώς η ιστορία ομογενοποιείται και γίνεται μια ευθύγραμμη εξέλιξη με προκαθορισμένη αρχή και τέλος, προέλευση και σκοπό.

Θα χρησιμοποιήσουμε ορισμένες βασικές διακρίσεις του Γκράμσι που είναι ταυτόχρονα και αρθρώσεις των διακεκριμένων: ανάμεσα στο εθνικό και το παγκόσμιο, στο εθνικό και το τοπικό, στον πολιτισμό και την πνευματική παραγωγή, στην ηγεμονία και το λαϊκό δημιουργικό πνεύμα, στην κοινωνική ομάδα και την ατομικότητα. Μ' αυτές διαφαίνεται η συνθετότητα του όλου και ιδιαίτερα του "πολιτιστικού όλου" που μας ενδιαφέρει εδώ. Κάθε μια απ' αυτές, φωτίζει με ιδιαίτερο τρόπο τη λειτουργία του λέγειν και του λόγου μέσα στον πολιτισμό. Και μέσα απ' αυτή τη λειτουργία του λέγειν φωτίζεται επίσης αυτό που αποτελεί τη βάση του και τον "εσωτερικό" του νόμο: η γλώσσα, το γλωσσικό σύστημα.

Για τον προσανατολισμό σ' αυτά τα ζητήματα θα ακολουθήσουμε το νήμα που μας άφησε ο ιταλός ηγέτης Αντόνιο Γκράμσι, (κυρίως ο "ώριμος Γκράμσι", ο Γκράμσι, των *Τετραδίων της Φυλακής*).

1. Το παγκόσμιο και το εθνικό

"Δεν θα μπορούσε κανείς να φανταστεί" λέγει ο Γκράμσι "την εθνική γλώσσα εκτός του πλαισίου των άλλων γλωσσών που επιδρούν επ' αυτής με τρόπους αναρίθμητους και συχνά δύσκολους να ελεγχθούν (γιατί ποιος μπορεί να ελέγξει την συνεισφορά γλωσσικών ανανεώσεων που οφείλεται σε επαναπατρισμένους μετανάστες, στους ταξιδιώτες, στους αναγνώστες ξένων εφημερίδων στους μεταφραστές κ.τ.λ.) [Λογοτεχνία και εθνική ζωή σ. 250]

Αυτές οι διαδικασίες που φέρνει εδώ ο Γκράμσι ως παραδείγματα, βασίζονται στην διακίνηση αγαθών και ανθρώπων ανάμεσα σε διάφορες χώρες αλλά χωρίς να είναι σχεδιασμένες από τα αντίστοιχα κράτη είναι καθώς λέμε "μοριακές" διεργασίες. Δεν είναι βέβαια πάντοτε αυτό που μια ρητορεία κοινότυπη ονομάζει "ειρηνικές ανταλλαγές των λαών". Αλλά δεν συνεπάγονται άμεσα το στοιχείο της επιβολής, όπως συμβαίνει στην περίπτωση, στις περιπτώσεις του

πολιτιστικού ιμπεριαλισμού.

Δεν αναφερόμαστε φυσικά στις φιλοδοξίες πνευματικής επεκτάσεως, γιατί τέτοιες φιλοδοξίες είναι συνήθως ουτοπικές· είτε παραμένουν στο επίπεδο της εξαγγελίας των προθέσεων, είτε πολύ σύντομα γεύονται την πίκρα της απογοήτευσης και της ματαίωσης.

Μιλάμε για τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η πολιτιστική επέκταση έρχεται με τη συνοδεία πολιτικής δύναμης - είναι επίπτωση και συνέπεια αυτής της δύναμης που με τη σειρά της προέρχεται από οικονομικά κίνητρα. Τότε μπορούμε να μιλάμε γι αυτή τη διάσταση του (οικονομικού) ιμπεριαλισμού που λέγεται *πολιτιστικός ιμπεριαλισμός*.

Μαζί με την επιβολή του πολιτισμού έρχεται και η επιβολή της γλώσσας του ιμπεριαλιστικού κράτους επι των εξαρτημένων εθνών. Αυτό μαρτυρεί όλη η ιστορία της αποικιοκρατίας. Αλλά η πολιτική και οικονομική ισχύς δεν περιορίζεται στις "εξαγωγές". Μπορεί να φτάσει μέχρι την εκμετάλλευση της πνευματικής παραγωγής άλλων χωρών όπως έκανε η γαλλική αστική τάξη με τη "γαλλοποίηση" των πνευματικών προϊόντων της Ευρώπης. Γι' αυτό και ο Γκράμσι την αποκαλεί "γκαργγκανιάν"-νταβατζή του όλου ευρωπαϊκού πολιτισμού. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που ακόμα και σήμερα με τον νόμο-Τουμπόν διεκδικεί και πάλι τα χαμένα πρωτεία της γαλλικής (προσπαθώντας τουλάχιστον ν' ανακόψει όσο μπορεί την επέκταση της αγγλικής στην Ευρωπαϊκή Ένωση).

Δύο αλληλένδετα συμπεράσματα προκύπτουν απ' αυτές τις πρώτες επισημάνσεις. Η ιστορία μιας γλώσσας δεν μπορεί να νοηθεί εκτός της συγκριτικής γλωσσολογίας. Με τη σειρά της όμως, η μελέτη των δια-γλωσσικών σχέσεων θα είναι στεγνή, τυπική και απροσανατόλιστη εάν αδιαφορήσει για την παράμετρο της ιστορίας. Δεύτερον, αν η συγκριτική γλωσσολογία μείνει λειψή, δεν προχωρήσει δηλαδή στην σύνδεση των καθαρών γλωσσικών αναλύσεων με την παγκόσμια ή την περιφερειακή ιστορία των πολιτισμών στις οποίες ανήκουν οι συγκρινόμενες γλώσσες, τότε δεν μπορεί να συσταθεί μια σοβαρή θεωρία της μετάφρασης.

2. Το εθνικό και το τοπικό.

Στις ιστορικές απαρχές των εθνικών κρατών είναι φανερή η φροντίδα για μια εθνική γλώσσα. Γίνονται συγκεκριμένες και σχεδιασμένες παρεμβάσεις στον τρόπο-του-λέγειν, οι οποίες στοχεύουν στη γλωσσική ομογενοποίηση του πληθυσμού, στην κατίσχυση της εθνικής γλώσσας επί των τοπικών διαλέκτων.

Η ιστορία έχει καταγράψει τοπικές - λαϊκές αντιδράσεις απέναντι σ' αυτές τις γλωσσικές πολιτικές. Υπήρξε αντίσταση στην εγκαθίδρυση ενιαίας γλώσσας, η οποία προέρχεται από τις τοπικές ιδιαιτερότητες, την εμμονή στη ντοπιολαλιά είτε τη μειονοτική γλώσσα. Αυτή η σχέση εθνικής γλώσσας - διαλέκτων, έκφραση της γενικότερης αντίθεσης εθνικού και τοπικού λόγω της ιταλικής ιδιαιτερότητας, απασχόλησε πολύ τον Γκράμσι.

Οι οργανωμένες παρεμβάσεις στη γλώσσα ονομάζονται σήμερα "γλωσσολο-

γική σχεδιοποίηση". Σε σχέση με τις παλιότερες εκφράσεις "γλωσσική πολιτική", "πολιτική στο γλωσσικό", η σημερινή ορολογία τονίζει την παρουσία ειδικών (γλωσσική - γλωσσολογική) και συγχρόνως την παρουσία του κράτους (σχέδιο - σχεδιοποίηση). Το όργανο της γλωσσικής σχεδιοποίησης είναι η κανονιστική γραμματική μιας γλώσσας που επιβάλλεται κυρίως μέσ' από την εκπαίδευση.

"Η γραπτή κανονιστική γραμματική" <grammatica normativa, η γραμματική-οδηγός, εκείνη η οποία υποδεικνύει στο λέγειν τους ακολουθητέους κανόνες> είναι λοιπόν πάντοτε μια "επιλογή", μια πολιτιστική διεύθυνση, δηλαδή πάντοτε μια πράξη εθνικής πολιτιστικής πολιτικής. Μπορούμε να συζητήσουμε για τον καλύτερο τρόπο με τον οποίο μπορεί να παρουσιαστεί αυτή η επιλογή και η διεύθυνση για να γίνουν προθύμως αποδεκτές, μπορούμε δηλαδή να συζητήσουμε για τα καταλληλότερα μέσα επιτεύξεως του σκοπού· αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι είναι σκοπός προς επίτευξη, ότι χρειάζεται μέσα σύμφωνα προς τούτο και ικανά, ότι πρόκειται δηλαδή για μια πολιτική πράξη". [ίδιο, σ. 250]

3. Πολιτισμός και πνευματική παραγωγή.

Η εμβέλεια μιας εθνικής γλώσσας, η οποία δεν περιορίζεται πάντοτε στα όρια ενός εθνικού κράτους, δίνει συνολικό χαρακτήρα στην πνευματική παραγωγή που χρησιμοποιεί αυτή τη γλώσσα. Υπάρχει μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ πολιτισμού γενικά και της πνευματικής παραγωγής (επιστήμη, τέχνη, ιδεολογία) που αποτελεί ένα δυναμικό τμήμα του. Δε χρειάζεται να υπενθυμίσει κανείς τις ιδιαίτερες σχέσεις του λέγειν (και όχι της γλώσσας που υπάρχει πάντοτε σα βάση) με την επιστήμη και την ιδεολογία, την επιστημονική ορολογία, τους λεκτικούς σχηματισμούς της ιδεολογίας κ.τ.λ. (βλ. M. Pecheux & P. Henry) Εκεί όμως που πρέπει να δοθεί έμφαση, εκεί όπου και ο Γκράμσι δίνει την έμφαση, είναι η σχέση της ποιητικής όχι μόνο με το "λέγειν" αλλά και με την ανανέωση, τον εμπλουτισμό, την εξέλιξη της ίδιας της γλώσσας. Και σ' αυτόν τον τομέα, διαχωρίστηκε από τον ιδεαλισμό του Κρότσε και προχώρησε σε απόψεις που προσεγγίζουν κατά πολύ εκείνες τις σύγχρονες ποιητικές.

Σαφώς ο Κρότσε διαχωρίζει το λέγειν ως φυσικό, αρθρωτικό και ακουστικό γεγονός από το ποιητικό λέγειν, το λέγειν που εκφράζει τη φαντασία. Όμως αυτή η διάκριση δεν οδηγεί στο δυισμό. Ανάμεσα στις δύο μορφές υπάρχει οργανική σχέση.

Με μια παρόμοια διάκριση (και συνάρθρωση) αντιλαμβάνεται τη σχέση του αισθητικού γεγονότος (της απλής έκφρασης) με το λογικό γεγονός (της λεκτικά εκτεφρασμένης σκέψης). Η λογική κρίση είναι κι αυτή μια φράση, αλλά συνάμα είναι κάτι παραπάνω από φράση. Κυριαρχείται από την λογική έννοια ενώ μια απλή φράση δεν υπόκειται σε αυτήν την κυριαρχία. Η φράση είναι "λόγος σημαντικός" σημαίνει κάτι. Η κρίση, εκτός από *λόγος σημαντικός*, είναι επίσης και *λόγος αποφαντικός*. Το λέγειν, χρησιμοποιεί δηλαδή τα αποθέματα και τους κανόνες της (ίδιας) γλώσσας, για να δημιουργήσει διαφορετικούς σχηματισμούς, αισθητικούς ή λογικούς. Η φράση: "*Ο έρωτας είναι η ζωή*" μπορεί ν' ανήκει σ'

έναν ποιητή που εκφράζει το συναισθημά του αλλά και σ' έναν φιλόσοφο που εκφράζει την "ουσία της ζωής".

Οι διακρίσεις αυτές που κάνει ο Κρότσε, αντιστοιχούν σε διαφορετικούς αναβαθμούς της φιλοσοφίας του πνεύματος. Ανεξάρτητα όμως από τον ιδεαλιστικό τους χαρακτήρα, οι διακρίσεις αυτές επιτρέπουν ν' απελευθερωθεί η μελέτη της γλώσσας από φιλοσοφικές δεσμεύσεις.

Ένα δεύτερο σημείο είναι ακόμα πιο αποφασιστικό. Στο βιβλίο του *"Η Ποίηση"* διαχωρίζει τον ποιητικό λόγο από τις άλλες μορφές λόγου, τον άμεσο, τον πεζό, τον ρητορικό, και από την λογοτεχνία (την οποία θεωρεί μικτό λόγο, μίξη της ποιήσεως με τον συναισθηματισμό, τη φιλοσοφία, τη ρητορεία κ.τ.λ.).

Η ποίηση χρησιμοποιεί το συναισθηματικό ως πρώτη ύλη και το διαμορφώνει. Ο Κρότσε τονίζει τον χαρακτήρα της παραγωγής, της διαπλάσεως, του "ποιείν". Την εργασία του ρυθμού επί του γλωσσικού υλικού. Αλλά η έννοια της "έκφρασης" που χρησιμοποιεί κατά κόρον (και η οποία ακυρώνει ότι υπάρχει γόνιμο στην "διαλεκτική των διακρίσεων") είναι ένας ιδεαλιστικός φραγμός. Δεν του αφήνει "άνοιγμα", δε του επιτρέπει να προχωρήσει από το καθοριστικό πνεύμα στο καθοριζόμενο πνεύμα, να βγει έξω από τον ιδεαλισμό για ν' αντιμετωπίσει τη γλώσσα και την τέχνη ρεαλιστικά.

Αντίθετα στις καλύτερες στιγμές της η "ποιητική" που βασίζεται στη γλωσσολογία εγγράφει την ποίηση στην υλικότητα της γλώσσας και συγχρόνως αναδεικνύει το ρόλο της ποίησης στη δημιουργική ανάπτυξη της γλώσσας. Η γλώσσα με την ποίηση "εμπλουτίζεται": αποκτά νέα στοιχεία, δοκιμάζεται σε νέους συνδυασμούς, "αναπλάθεται". Αυτό υπέδειξαν και οι τελευταίες έρευνες του Σωσύρ για τα αναγράμματα, αυτό υποδεικνύει και η πρωταρχική θέση της ποιητικής στην γλωσσολογική θεωρία του Ρόμαν Γιακόμπσον. Στηριγμένη στα πιο δυναμικά σημεία αυτής της δομικής γλωσσολογίας, η σύγχρονη ψυχανάλυση με τη διδασκαλία του Λακάν επεκύρωσε τα παραπάνω συμπεράσματα και προχώρησε ακόμη πιο πέρα, υποστηρίζοντας ότι ο ποιητικός μηχανισμός, ουσιαστικά η μεταφορά και η μετωνυμία, δεν αποτελεί απλώς την αιχμή προόδου και εξελίξεως της γλώσσας αλλά βρίσκεται ήδη στη βάση της εγκαταστάσεως και της διαμορφώσεως της λεκτικής ικανότητας του ανθρώπου.

Ο Γκράμσι δεν μένει απλώς στη σχέση ποιητικής και γλώσσας αλλά τοποθετεί αυτή τη σχέση μέσα στην ιστορία. Δεν νομίζω ότι είναι εύκολο πράγμα να συλλάβει κανείς αυτό το εγχείρημα. Αλλά έχουμε ήδη δύο διακρίσεις τοπικού-εθνικού, εθνικού και παγκόσμιου που θα μας βοηθήσουν να παρακολουθήσουμε τη σκέψη του. Για τον ίδιο σκοπό θα εγκαινιάσουμε μια τρίτη (γκραμισιανή) διάκριση ανάμεσα στην τέχνη και τον πολιτισμό. Μ' αυτόν τον εξοπλισμό, θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τις προνομιακές εκείνες στιγμές κατά τις οποίες η λογοτεχνία υψώνεται στο επίπεδο της εθνικής λογοτεχνίας:

Κάθε έθνος έχει τους "εθνικούς" του ποιητές, "μνημεία του λόγου" για τα οποία υπερηφανεύεται: ο Όμηρος για την Ελλάδα, ο Δάντης για την Ιταλία, ο

Θερβάντες για την Ισπανία, ο Καμόενς για την Πορτογαλλία[Γκράμσι, *Παρελθόν και παρόν*, σ. 202-203]

Το πρώτο πράγμα που θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε είναι ότι για τη δημιουργία μνημειακών-εθνικών έργων απαιτείται μια εθνική γλώσσα. Το πνευματικό έργο πρέπει να μπορεί να γίνει κοινό κτήμα, ενιαία πνευματική αναφορά. Το εθνικό μ' αυτή την έννοια αντιτίθεται στον επαρχιωτισμό, στις τοπικές ιδιαιτερότητες σε όλ' αυτά που συλλήβδην ο Γκράμσι ονομάζει *φολκλόρ*.

Και μόνον μ' αυτό τον τρόπο η έννοια του εθνικού θα αποκτήσει τη δεύτερη δυναμική αναφορά στον παγκόσμιο πολιτισμό. Είναι εθνικό, ότι μπορεί να εκφράσει το έθνος απέναντι στην παγκόσμια κοινότητα, ότι από το έθνος μπορεί να συνεισφέρει στον καθολικό πολιτισμό. Είναι σημαντικό παρατηρεί ο Γκράμσι, στη συνέχεια του αποσπάσματος που παραθέσαμε πιο πάνω, να τοποθετήσει κανείς ιστορικά την εμφάνιση των εθνικών ποιητών. Για να δει σε ποιά φάση της ιστορίας του ένα έθνος έφθασε σ' εκείνο το σημείο της πνευματικής ικμάδας που κάνει δυνατή μια "εθνική προσφορά" στον κόσμο ολόκληρο.

Για να γίνει αυτό, η γλώσσα δε φτάνει να είναι εθνική. Πρέπει να έχει φτάσει σε μια μεγάλη εκφραστική ικανότητα. Αυτό είναι προϋπόθεση αναγκαία δεν είναι όμως αρκετή. Γιατί η γλώσσα δεν δημιουργεί από μόνη της πνευματικές αξίες.

Εδώ μας χρειάζεται η τρίτη διάκριση ανάμεσα στην πνευματική παραγωγή και τον πολιτισμό. Δεν μπορεί να φτειάξει κανείς με τεχνητό τρόπο καλλιτέχνες. Η τέχνη είναι τμήμα του πολιτισμού και η μεγάλη τέχνη βασίζεται σ' ένα συνεκτικό εθνικό πολιτισμό που αν δεν υπάρχει, βρίσκεται τουλάχιστον στα σπάργανα και είναι υπό διαμόρφωση.

Σε μια ορισμένη λοιπόν φάση της ιστορίας του ένας εθνικός πολιτισμός δημιουργεί μια ποιητική, ένα "ρυθμό" που ανταποκρίνεται στον παλμό του. Η ποίηση με αυτόν τον "ρυθμό" επεξεργάζεται τη γλώσσα που έχει επίσης φτάσει στο επίπεδο της εθνικής γλώσσας. Και με τον ίδιο τρόπο που ο ποιητής δίνει στην πεπερασμένη εμπειρία του μια καθολικότητα, το έθνος, μεσ' από τους εθνικούς του ποιητές, δίνει στην ιδιαιτερότητά του χαρακτηριστικά καθολικής προσφοράς.

Κατά πόσον βέβαια είναι καθολική μια τέτοια προσφορά, κατά πόσο διαρκεί η δυναμική της, το μέχρι πότε θα είναι επίκαιρη δεν το αποφασίζει η εθνική αλλά η παγκόσμια ιστορία (αντίθετα απ' ότι υποστηρίζει ο στενόθωρος εθνικισμός). Αυτό είναι μια πικρή υπενθύμιση για όσους επαναπαύονται στις παλιές δόξες, στο αρχαίο κλέος. Μιλώντας για την διεθνή πολιτιστική επικαιρότητα των έργων ο Γκράμσι παρατηρεί. "*Αντανακλά, το μεγαλείο του Ομήρου, ως "ιδεολογικό στοιχείο" πράγματι λειτουργικό τη δόξα του πάνω στην Ελλάδα; Οι θαυμαστές του Ομήρου έχουν συνηθίσει να διακρίνουν την Αρχαία Ελλάδα από τη σύγχρονη*".[ίδιο, σ. 202].

Αυτό, ως αντίδοτο κατά της προγονολατρείας είναι ότι χρειάζεται. Η αντίλη-

ψη, συνήθως εθνικιστική και συντηρητική περί πολιτισμού-ψυγείου, με συντηρητέα και συντηρούμενα αγαθά τα οποία προσφέρονται ανά τον κόσμο “κατεψυγμένα”, δεν έχει καμμία δυναμική και δεν παράγει παρά φτηνή ρητορεία. Γιατί η επικαιρότητα δεν είναι ποτέ κάτι που ξεθάβεται και αναγορεύεται ως επίκαιρο. Πηγάζει από ανάγκες επιτακτικές για τη σκέψη, για την ευαισθησία, για την πράξη του σύγχρονου κόσμου. “Η λειτουργία αυτών των μεγάλων μορφών, εθνικών με διεθνή απήχηση συνεχίζει ο Γκράμσι είναι καθώς ελέχθη “να μας διδάξουν ως φιλόσοφοι αυτό που θα πρέπει να πιστεύουμε, ως ποιητές αυτό το οποίο πρέπει να συναισθανόμαστε, ως άνθρωποι εκείνο που πρέπει να κάνουμε. Πόσους όμως μπορούμε να συμπεριλάβουμε σ’ έναν τέτοιο ορισμό; [ίδιο, σ. 202]

Αρχίζουμε τώρα να διαισθανόμαστε πόσο περίπλοκη και λεπτή υπόθεση είναι η τοποθέτηση της σχέσης ανάμεσα στη γλώσσα και την ποιητική μέσα στην ιστορία (και τις δυσκολίες συνάρτησης ανάμεσα στην ιστορία της γλώσσας και την ιστορία της ποίησης).

Η αξία, η διαχρονική διάρκεια και τέλος η επικαιρότητα των πνευματικών έργων οφείλονται σε μοναδικούς ιστορικά συνδυασμούς ανάμεσα σε πράγματα που μεταξύ τους είναι συνήθως “ασυγχρόνιστα”, δεν ανήκουν στον ίδιο χρόνο, δεν εξελίσσονται ούτε συµμεταβάλλονται στον ίδιο ρυθμό. Ο ιστορικός χρόνος, αντίθετα απ’ ότι υποστηρίζει η εγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας και η εγελιανή αισθητική, είναι ετερογενής. Τα ιστορικά πράγματα, το εθνικό και το παγκόσμιο, το εθνικό και το τοπικό, η τέχνη και η υπόλοιπη πνευματική παραγωγή, η πνευματική παραγωγή και ο πολιτισμός δεν μπορούν να συγχρονιστούν, να ομογενοποιηθούν σ’ ένα υποτίθεται ενιαίο “πνεύμα των καιρών”[βλ. Althusser, 1966].

4. Ηγεμονία και αντίλογος

Καθώς είπαμε και προηγουμένως, ο πολιτισμός δεν περιορίζεται στη σφαίρα της πνευματικής παραγωγής. Περιλαμβάνει τους θεσμούς, τη διαδικασία αφομοίωσης της πνευματικής παραγωγής. (Ο Γκράμσι συγκαταλέγει εκεί ακόμα και την εφαρμογή της επιστήμης, την τεχνολογία). Κι όλα αυτά βρίσκονται σε σχέση “κυκλική”, σχέση ανάδρασης με τους κοινωνικούς τρόπους ζωής. Πράγμα που δείχνει ότι η έννοια του πολιτισμού είναι πιο “πλατειά” από αυτό που λέμε “υπερδομή”, εφόσον εµπερικλείει και την (αντ)επίδραση της υπερδομής στην οικονομική βάση της κοινωνίας. Το κομβικό σημείο, σ’ αυτό το πλέγμα σχέσεων είναι οι θεσμοί.

Ήδη από τον καιρό του Νικολό Μακιαβέλι έχει ανιχνευτεί η διπλή όψη των κοινωνικών θεσμών. Από τη μια πλευρά η εξάσκηση βίας. Από την άλλη, η επιδίωξη της συναίνεσης. Εκτός από το στρατό, την αστυνομία, τις φυλακές ..., εκτός δηλαδή από τους θεσμούς καταστολής του κράτους υπάρχουν οι θεσμοί αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων που λειτουργούν κυρίως με ιδεολογία, που επιδιώκουν την υποταγή στο κράτος και το συνασπισμό εξουσίας µεσ’ από τη συναίνεση. Όπως είναι το Σχολείο, η Εκκλησία, τα Μέσα Μαζικής ενημέρωσης κ.τ.λ. [βλ Althusser, 1976 και 1992]

Ως θεσμός, το Σχολείο προωθεί τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, πράγμα που είναι βασικό για την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής. Οι αναλφάβητοι και οι μαθητές που δεν πάνε πιο πέρα από την κατώτερη βαθμίδα εκπαίδευσης προορίζονται συνήθως για τις χειρωνακτικές μορφές εργασίας. Άλλοι μαθητές προάγονται και προωθούνται στις θέσεις εξειδικευμένης ή πνευματικής εργασίας. Και το όλο σύστημα λειτουργεί με ένα τρόπο μη-βίαιο, με όλα τα προσχήματα της “αξιοκρατικής” ιδεολογίας (“Καθένας θα βρει τη θέση που του αξίζει”).

Σ’ ένα σχετικό σημείωμα του ο Γκράμσι μας θυμίζει ότι παλιότερα τα πράγματα τα σ’ αυτόν τον τομέα ήτανε πιο εμφανή και πιο σκληρά. Η εκπαίδευση είχε οργανωθεί σε απόλυτη αντιστοιχία με την ταξική δομή της κοινωνίας και με στόχο την αναπαραγωγή της. Η φασιστική κυβέρνηση είχε, λόγου χάρη, θεσμοποιήσει μια τριπλή διάκριση: το επαγγελματικό σχολείο για τα παιδιά των εργατών και των αγροτών και το οποίο παρήγαγε μελλοντικούς εργάτες και αγρότες. Το μέσο-τεχνικό για τους μικροαστούς. Το κλασσικό για τους αστούς.

Το σύστημα είχε μάλιστα προβλέψει και τα επιτρεπτά όρια της κοινωνικής κινητικότητας (της κοινωνικής ανόδου). Επιτρεπτό ήταν το πέρασμα από το επαγγελματικό σχολείο στο τεχνικό. Αλλά η “ευρύτητα” των εκπαιδευτικών απόψεων έφτανε μέχρι εκεί. Το πέρασμα στο “κλασσικό” ήταν ανεπίτρεπτο· το κλασσικό ήταν σχολείο “κλειστού κύκλου”.

Δεν θα αναφερθούμε στην εμπέδωση της κάθε γλωσσικής σχεδιοποίησης που γίνεται μεσ’ από τον εκπαιδευτικό μηχανισμό. Γιατί υπάρχουν ζητήματα που είναι πιο σημαντικά για το θέμα μας και ίσως λιγώτερο προφανή. Κάθε θεσμός δημιουργεί ορισμένες δομές, ορισμένες διατάξεις λόγου για όλα τα υποκείμενα που εισέρχονται στο πλαίσιο του, που εξυπηρετούν τη λειτουργία του. Έτσι στο παράδειγμα του εκπαιδευτικού θεσμού τυποποιείται η σχέση εκπαιδευόμενου-εκπαιδευτή. Οι θέσεις εκφοράς και υποδοχής του λόγου είναι προδιαγεγραμμένες. Η όλη λειτουργία της σχολικής πρακτικής (και κατά συνέπεια του λεκτικού σχηματισμού, των συνθηκών του λόγου που οργανώνει η παιδαγωγική) καθορίζεται από το σύστημα θέσεων, το παιγνίδι των ρόλων. Για να είναι λόγου χάρη, αποτελεσματική, για να έχει πρακτική συνέπεια μια φράση του τύπου “*Παίρνεις άριστα*” ή “*Βγές από την τάξη*” πρέπει να ειπωθεί από το δάσκαλο, τον καθηγητή.

Υπάρχει λοιπόν στις σχολικές και τις υπόλοιπες θεσμικές- “συναινετικές” πρακτικές ένα ιδεολογικό χρίσμα που δίνει “κύρος” στο λόγο, που εγκαθιδρύει μεταξύ πομπού και αποδέκτη ένα προκαθορισμένο “λεκτικό συμβόλαιο”.

Μεσ’ απ’ αυτά τα προετοιμασμένα θεσμικά πλαίσια, τα προκατασκευασμένα συστήματα θέσεων, το άτομο, τα άτομα “συμβάλλονται” μεταξύ τους, έρχονται σε σχέσεις και γίνονται φορείς σχέσεων. Οι θεσμικές αυτές “ρητορικές” με τα ενθυμήματα αμοιβαίας “αναγνωρίσεως”, με τα σχήματα απευθύνσεως είναι λοιπόν στη βαθύτερη ουσία τους, πολιτικές. Διότι ολ’ αυτά τα πράγματα τα οποία προ-

βάλλουν ως “αυτονόητα” είναι προσχεδιασμένα από την ταξική κυριαρχία και ηγεμονία.

Αν αρχίσουμε τα ερωτήματα σχετικά με τις συνθήκες εκφοράς και ερμηνείας των μηνυμάτων, αν αρχίσουμε με άλλα λόγια να ανιχνεύουμε αυτό που ο Ο. Ντυκρό ονομάζει “εξυπονοούμενα” της εκφοράς (Ποιός λέει κάτι και γιατί; Πως συμβαίνει να μιλά έτσι που μιλά και να λέει αυτό που λέει;), θα φθάσουμε τελικά να σκεφτόμαστε τον τρόπο οργάνωσης της ηγεμονίας. Οργάνωση μεσ’ από θεσμούς και ιδεολογίες, μεσ’ από συστήματα θέσεων και λεκτικούς σχηματισμούς, που αυτές τις θέσεις κι αυτές τις ιεραρχίες τις αναδημιουργούν και τις στηρίζουν.

Ο Γκράμσι θέλησε μάλιστα, καταφεύγοντας στην ετυμολογία, να δείξει ότι οι λεκτικοί σχηματισμοί της ιδεολογίας αποτυπώνονται ενίοτε και στη γλώσσα, στο λεξικολογικό της θησαυρό. Αναφέρεται στη μελέτη του Αλεσάντρο Κιαπέλι που αναζητά στο λεξιλόγιο τις σχέσεις θεότητας και ιδιοκτησίας. Η ιδεολογική άρθρωση που εξηγεί τέτοιες διπλοσημίες όπως Dominus: κύριος, ιδιοκτήτης αλλά και Κύριος, Θεός, είναι η παράσταση του Θεού ως ιδιοκτήτη του κόσμου, μιά ιδέα που είχε μάλιστα αναχθεί σε απόδειξη περί της υπάρξεως του Θεού. (Πως είναι δυνατόν ένας κόσμος με τέτοιο πλούτο να μην έχει ιδιοκτήτη;).

Το πιο ουσιαστικό όμως που μας διδάσκει ο Γκράμσι μεσ’ από τον κατάλογο “εγκυκλοπαιδικών εννοιών” που βρίσκεται στο “*Παρελθόν και παρόν*” (και προέρχεται κυρίως από τα Τετράδια 7, 8, 28) είναι ότι αν δεν εξετάσουμε μια λέξη, μια διατύπωση στη ρητορική της διάσταση, στο πλαίσιο δηλαδή της κοινωνικής επιχειρηματολογίας μέσα στο οποίο εκφέρεται, χάνουμε τις ιδιαίτερες χρήσεις αυτής της λέξης κι αυτής της διατύπωσης. Όχι μόνον αυτό. Χάνουμε από τα μάτια μας ότι λέξεις και διατυπώσεις είναι προς χρήση και ότι αυτές τις χρήσεις τις ορίζουν, τις προκαθορίζουν οι θεσμικές πρακτικές.

Ας δούμε πιο συγκεκριμένα πως περίπου εκδιπλώνει το φάσμα των ιδεολογικών χρήσεων σ’ ένα μόνον απ’ αυτά τα “εγκυκλοπαιδικά λήμματα”: Το λήμμα “*Επιστημονικός. Τι είναι επιστημονικό*” [*Παρελθόν και παρόν*, σ. 215].

Στο βαθμό που θεσμικά η κοινωνία αποδίδει μεγάλη αξία στις φυσικές επιστήμες προβάλλει τη μέθοδο τους γενικά. Ό,τι προσομοιάζει στη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών ονομάζεται “επιστημονικό”. Έπειτα προχωρεί στην κριτική της ιδεολογίας που οδηγεί σε μια τέτοια σημασιολόγηση. Μια αφετηρία επανεξέτασης του ζητήματος είναι η εγκελσιανή αντιπαράθεση μεταξύ επιστημονικού και ουτοπικού.

Ο όρος επαναποθετείται στην γνωστική πρακτική από την οποία προέρχεται ως υπολογισμός που παράγει ορισμένο αποτέλεσμα και ο οποίος βασίζεται στην συνολικότερη δυνατή ανάλυση των στοιχείων που συνιστούν μια διαδικασία.

Εν παρόδω μάλιστα αναφέρεται στην έκφραση “επιστημονική οργάνωση της

εργασίας” δείχνοντας πως η λέξη ανεξάρτητα από τη σημασία που έχει σ’ αυτή λεκτική της σύμφραση, σημασιοδοτείται διαφορετικά σε διαφορετικές εκφορές, είτε ως λογική οργάνωση της εργασίας είτε ως καταπιεστική και απειλητική οργάνωση[ίδιο, σ. 216].

4α. Ο αντίλογος

Απέναντι στην πρακτική της ηγεμονίας ο Γκράμσι συχνά τοποθετεί το *κοινό αίσθημα* (*senso comune*), ως πρώτη και ανεπεξέργαστη μορφή αντιπαράθεσης. Τότε το “κοινό αίσθημα” παίρνει την έννοια του “πρακτικού πνεύματος” που βασίζεται στην άμεση παρατήρηση της πραγματικότητας (έστω κι αν είναι εμπειρική και περιορισμένη) και στην πρακτική δοκιμασία[Ο ιστορικός υλισμός και η φιλοσοφία του Μπ. Κρότσε, σ. 28,29].

Άλλοτε πάλι το “κοινό αίσθημα” (που κακώς κατά τη γνώμη μου αποδίδεται ως “κοινός νους” διότι αυτή η έννοια στα νέα ελληνικά υποβιβάζει το λαϊκό αίσθημα στις ποιότητες του συνηθισμένου, του μέτριου, του μέσου όρου, του μη εξαιρετικού) αντιπροσωπεύει ένα πρωτογενές δυναμικό αντίστασης στην αστική ηγεμονία. Ο Γκράμσι ανιχνεύει αυτή τη διάσταση στους λαϊκούς τρόπους του λέγειν. Όταν ο λαός λέει “*να τα φιλοσοφήσουμε τα πράγματα*”, αυτό δεν είναι καθόλου για πέταμα. Υποστηρίζει αντίθετα, ότι οι λαϊκές αυτές εκφράσεις και οι παρόμοιες εκφράσεις λαϊκών συγγραφέων σηματοδοτούν μιά υπέρβαση του στοιχειακού και άμεσου πάθους προς μια σύλληψη της αναγκαιότητας που θα δώσει στην λαϊκή πράξη μια συνειδητή κατεύθυνση. Κι αυτός ο λογικός πυρήνας του “κοινού αισθήματος”, του λαϊκού αισθήματος αξίζει να αναπτυχθεί, να γίνει συνεκτικός και ενιαίος. Αυτός είναι ο ρόλος της σοσιαλιστικής πολιτικής. Η οποία βέβαια πρέπει να οργανώσει τον λόγο της σε απόλυτη αντιστοιχία και συνέπεια με την πρακτική.

5. Ατομικότητα και συλλογικότητα

Ο αντίλογος προς την αστική ηγεμονία, δεν έχει να κάνει με μία “κριτική του λέγειν” όπως φαίνεται να υποστηρίζει η Μπυσί- Γλυκομάν (λέγοντας ότι “ο Γκράμσι είναι ο μόνος μαρξιστής αυτής της εποχής πο έδειξε ότι μια γνωσιολογία της πολιτικής, θα πρέπει να είναι επίσης μια κριτική του λέγειν, των πολιτικών του συνεπειών, των υλιστικών του συνεπειών “νομίζοντας μάλιστα ότι λέει κάτι τιμητικό για τον Γκράμσι).

Ο Γκράμσι, τοποθετεί το “ζήτημα του λέγειν και των γλωσσών ‘τεχνικά’”, καθώς λέγει[ίδιο, σ. 29] στο πλαίσιο της πολιτιστικής πάλης για να μετασχηματιστεί η λαϊκή “νοοτροπία” και να διαδώσει τις φιλοσοφικές ανανεώσεις που θ’ αποδειχθούν “ιστορικά αληθείς”.

Δεν ενδιαφέρεται δηλαδή, με ποιό τρόπο θα γίνει το λέγειν λειτουργικό όπως οι πραγματιστές ούτε αν θα έχουν τα γλωσσικά σημεία πραγματική αναφορά όπως ο Φρέγκε. Διότι γνωρίζει και υποστηρίζει ότι η χρήση των σημαινόντων της γλώσσας έχει κοινωνική αναφορά. Κατά συνέπειαν δεν μπορούν παρά να δημι-

ουργούνται κοινωνικά “εμπόδια” στην ανθρώπινη συνενόηση και επικοινωνία, ακριβώς διότι η κοινωνία είναι διχασμένη. Οι κοινωνικοί λόγοι, αν και προέρχονται από την ίδια γλωσσική βάση δεν μπορούν να είναι ομοιογενείς.

Όταν βέβαια ο Γκράμσι λέγει ότι το “λέγειν”, στο επίπεδο του κοινού αισθήματος “σημαίνει επίσης πολιτισμό και φιλοσοφία”[ίδιο, σ. 29] είναι εύκολο με μια επιπόλαια ανάγνωση να του αποδοθεί μια “εκφραστική ιδεαλιστική αντίληψη”: (ότι το λέγειν εκφράζει την φιλοσοφία και τον πολιτισμό).

Μια προσεκτικότερη ανάγνωση του αποσπάσματος “*Το λέγειν, οι γλώσσες, το κοινό αίσθημα*” μπορεί να δείξει ότι οι δύο βασικές θέσεις του Γκράμσι δεν έχουν σχέση μ’ αυτή την προβληματική

α) Κάθε ατομικότητα ορίζεται από ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων και άρα κάθε ομιλητής, μέσα στον “κοινωνικό διάλογο” χρεώνεται μ’ ένα σύνολο από εκφορές και ερμηνείες των μηνυμάτων που απευθύνονται προς αυτόν. Δεδομένης της διαιρέσεως και της ιεραρχίας της κοινωνίας και των ομαδοποιήσεων που γίνονται σ’ αυτή την ταξική ιστορική βάση, το λέγειν τοποθετείται και διαφοροποιείται μέσα σ’ αυτή και μεσ’ απ’ αυτή την ιστορική πολυπλοκότητα: Είναι αυτές οι ιστορικές - κοινωνικές διαφορές και διακρίσεις που αντανakλώνται στο κοινό λέγειν (στο λέγειν - το *linguaggio* και όχι τη γλώσσα - *lingua*) και παράγουν αυτά τα “εμπόδια” κι αυτά τα “αίτια λάθους” με τα οποία ασχολήθηκαν οι πραγματιστές[ίδιο, σ. 30].

Φροντίζει δηλαδή να τοποθετήσει σωστά, δηλαδή ιστορικά-και-κοινωνικά, διάφορα λεκτικά φαινόμενα που έχουν ανιχνεύσει οι πραγματιστές αλλά έχουν διαπραγματευτεί σε λάθος κατεύθυνση, προσπαθώντας να εγκαθιδρύσουν συνθήκες “ομαλής χρήσεως” του λέγειν σε αταξική και ιδεαλιστική βάση.

β) Κάθε συλλογικότητα -λέγει στη συνέχεια της σκέψης του ο Γκράμσι- θέτει ένα ζήτημα στη γενική γλωσσολογία: Πως συνδέεται ένα “πολιτιστικό κλίμα” (ένας συντονισμός και μιά συνάρθρωση ιδεολογιών συγκεκριμένης συλλογικότητας) με τον λεκτικό σχηματισμό δια του οποίου τα μέλη της συλλογικότητας αναγνωρίζονται, καταλαβαίνονται και συννενοούνται μεταξύ τους.

Σήμερα βέβαια θα λέγαμε ότι αυτό δεν είναι ζήτημα της γενικής γλωσσολογίας η οποία ασχολείται με το νόμο του λέγειν (όλων των “φυσικών” γλωσσών γενικά) αλλά μάλλον της *κοινωνικής γλωσσολογίας* (*sociolinguistics* - *sociolinguistique*) που ερευνά τη μελέτη των γλωσσικών χρήσεων σε σχέση με το κοινωνικό “περιβάλλον”, την κοινωνική ομάδα όπου μιλιέται μια γλώσσα.

Μεσ’ από τις δύο αυτές τοποθετήσεις συνάγεται βέβαια και κάτι που είναι εξαιρετικά σημαντικό για τη γενική γλωσσολογία: η αναγκαία σύνδεση κάθε ατομικού λέγειν (*linguaggio personale*) με τους λεκτικούς σχηματισμούς των ιδεολογιών. Σε τι όμως αυτή η σχέση μπορεί να φωτίσει γενικότερα γλωσσικά ζητήματα;

Η γλώσσα ως σύστημα δεν είναι ατομικό φαινόμενο. Η σύστασή της δεν μπο-

ρεί να αποδοθεί στον κάθε συγκεκριμένο ομιλητή, ούτε βέβαια σε κάποιον ιδεατό ομιλητή (native speaker). Δυστυχώς, σήμερα στην αμερικανική κυρίως γλωσσολογία έδρα, βάση της γλώσσας και κατά συνέπεια υποκείμενο της γλωσσολογικής προσέγγισης είναι το άτομο είτε ως “εσωτερικότητα” είτε ως μονάδα του κοινωνικού συνόλου (Στον Τσόμσκυ π.χ. η γλωσσική ικανότητα είναι σε τελευταία ανάλυση μια κατασκευή ενός υποκειμένου της γλώσσας, ένα σύνολο αρχών και μάλιστα έμφυτων δια του οποίου ρυθμίζονται οι συγκεκριμένες, λεκτικές διατυπώσεις κάθε ατόμου).

Αντίθετα από τέτοιες απόψεις εχθρικές προς την ιστορία αφού σε τελευταία ανάλυση τοποθετούν το υποκείμενο της γλώσσας εκτός-ιστορίας, σωστά ο Γκράμσι τονίζει τη σχέση συλλογικότητας⁵ λέγειν, κοινωνίας και γλώσσας και την ιστορική τους συμμεταβολή (co-variance) μέσα στο χρόνο, που είναι βέβαια ανισόρρομη αλλά δεν παύει να είναι συνδυασμένη.

Τα άτομα, ακριβώς επειδή είναι φορείς παραγωγικών σχέσεων (träger), είναι επίσης φορείς συμβολικών, ιδεολογικών, λεκτικών σχέσεων (τρία επίθετα που έχουν να κάνουν αντίστοιχα με τη γλώσσα, την ιδεολογία και τους λεκτικούς σχηματισμούς της ιδεολογίας).

Ενώ όμως είναι φανερό ότι δεν υπάρχει διατύπωση του Γκράμσι που να ευνοεί την προσάρτηση της γλωσσολογίας στην ψυχολογία, υπάρχουν ορισμένες εκφράσεις που μπορεί να ερμηνευθούν ως προσάρτηση της γλωσσικής επιστήμης από την κοινωνιολογία.

Η αστική κοινωνιολογία κάνει το βήμα από τις ατομικές αναπαραστάσεις του κόσμου στις συλλογικές. Με διαμεσολαβητικές έννοιες όπως η “επικοινωνία”, η “αλληλεπίδραση”, η “διάδραση” (interaction), οι δύο αυτές πολιτικότητες, ατομική και συλλογική, μπορούν να συντονιστούν σ’ ένα κοινό σχέδιο προσαρτήσεως της γλώσσας (από τη λεγόμενη “κοινωνική ψυχολογία”). Οπότε θα πρέπει μ’ ένα διπλό τρόπο να οριοθετήσουμε την ιδιαιτερότητα του γλωσσικού πεδίου σε αντίθεση μ’ αυτή την κοινωνική ψυχολογία.

Θα πρέπει πρέπει κατ’ αρχήν να τονίσουμε το ζήτημα της υλικότητας της γλώσσας της ύπαρξης του γλωσσικού συστήματος “αντικειμενικά”, “ανεξάρτητα” από το κάθε άτομο ξεχωριστά.

Θα πρέπει επίσης να πούμε ότι ενώ το γλωσσικό σύστημα οριοθετείται κοινωνικά και πολιτιστικά, δε συνδέεται άμεσα με τις κοινωνικές και πολιτιστικές αλλαγές. Ακολουθεί μια δική του ιστορική ρυθμολογία. Έτσι κάθε πολιτιστική παρέμβαση μέσα στη γλώσσα ακόμα και η πιο συγκεντρωτική εθνική-γλωσσική σχεδιοποίηση προϋποθέτει την προηγούμενη ύπαρξη γλωσσικών στοιχείων και κανόνων, ομιλούμενης δηλαδή γλώσσας την οποία μπορεί να επηρεάσει όχι όμως και ν’ αλλάξει ριζικά. Με άλλα λόγια, η γλώσσα δεν αποτελεί μέρος της κοινωνικής υπερδομής, αντίληψη στην οποία βασίστηκαν ορισμένα από τα παλαιά εκείνα δεινά περί “προλεταριακής σχεδιοποίησης” της γλώσσας, περί καταργήσεως λέξεων όπως “ηλιοβασιλέμα” διότι όπως έλεγαν οι Ρώσοι ακροα-

ριστεροί εμείς δεν έχουμε πια να κάνουμε με βασιλιάδες, τον Τσάρο τον εγκρεμίσουμε και άλλα παρόμοια φαιδρά.

Απέναντι σε ένα τέτοιο κοινωνιολογισμό, είτε θέτει τη γλώσσα ως “έκφραση” συλλογικών αναπαραστάσεων, είτε ως τμήμα της υπερδομής, μου φαίνεται ότι ο Γκράμσι αντιτάσσει δύο θέσεις.

α) Την ιδιαιτερότητα της γλώσσας που γίνεται εμφανής με τη συγχρονική της μελέτη.

β) Τα συγκεκριμένα όρια της πολιτιστικής παρέμβασης στη γλώσσα, όρια των ηγεμονικών σχεδιοποιήσεων αλλά και όρια των “μοριακών” διεργασιών (εμφάσεων σε ιδιολεκτικές ιδιαιτερότητες και αντιστάσεις).

Από την άλλη πλευρά όμως θα πρέπει να τονίσουμε ότι ο ιστορικός τρόπος που καθορίζεται το γραμματικώς-ορθό, το γλωσσικά αποδεκτό και μη-αποδεκτό διαφεύγει από το ιδιαίτερο πεδίο των γλωσσολόγων. Για να επανεντάξουν την διάσταση του λέγειν που τους διαφεύγει στο γλωσσικό σύστημα με το οποίο ασχολούνται, οι γλωσσολόγοι επεξεργάστηκαν μια θεωρία των προϋποθέσεων. του γραμματικώς-ορθού, η οποία εντάσσεται σε μια γενικότερη περί εκφοράς θεωρία.

Η “προϋπόθεση” (presupposition) αφορά το υποκείμενο της εκφοράς. Προϋποτίθεται λοιπόν ότι “ξέρει τι λέει”, ότι κατέχει μια προηγούμενη καθολική μάθηση σχετικώς με αυτά που εκφέρει. Έτσι όμως το υποκείμενο μιλά στη βάση μιας “μάθησης” χωρίς συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές αναφορές, γίνεται υποκείμενο εκτός-ιστορίας που εκφέρει ένα λόγο εκτός-ιστορίας. Αυτό μας οδηγεί κατευθείαν στο τελευταίο σημείο που θέλουμε να θίξουμε.

6. Γλώσσα και ιστορία

Υπάρχει μια καταπληκτική διατύπωση του Γκράμσι, δύο “εξισώσεις”: *Μου φαίνεται ότι θα πρέπει να πούμε γλώσσα (lingua) = ιστορία και μη-γλώσσα = αυθαιρεσία*[Λογοτεχνία και εθνική ζωή, σ. 262].

Όλες οι προηγούμενες αναπτύξεις μου συγκλίνουν σ’ αυτό το σημείο, σε μια προσπάθεια ερμηνείας. Θα ήταν πιά απλό, αν είχα υπόψη μου τους συγγραφείς και τα έργα στα οποία αναφέρεται ο Γκράμσι: Παλιάρο, Μπάρντι, Μπερτόνι, Περόττο κ.ά. γλωσσολόγους και γραμματικούς της εποχής. Αλλά δεν τα έχω.

Δεν νομίζω ότι αυτά που έγραψα στα πέντε προηγούμενα κεφάλαια μπορούν ν’ αναπληρώσουν αυτήν την έλλειψη. Έχοντας διαβάσει Κρότσε ξέρω πόσο απαραίτητο είναι να ξέρει κανείς τις πηγές του Γκράμσι να βλέπει πώς λειτουργεί η σκέψη του ανάμεσα στα διαβάσματα και τη γραφή του. Να ξανακάνει από την αρχή όλη τη διαδρομή.

Η απόπειρα ερμηνείας, που μετά απ’ όσα είπαμε δεν μπορεί νάναι παρά συγκυριακή και υποθετική, θα βασίζεται φυσικά σε ολόκληρο το απόσπασμα του Τετραδίου 6 (Αντόνιο Παλιάρο *Σύνοψη αρειο-ευρωπαϊκής γλωσσολογίας*) και θα

πιάνει το ζήτημα από δύο πλευρές: τη συγχρονική και τη “δυναμική”.

α) συγχρονική άποψη.

Η θέση: γλώσσα = ιστορία φαίνεται πόρρω να απέχει από μια σύγχρονη δομική αντίληψη. Στη δομική μεθοδολογία τα στοιχεία ενός πεδίου ορίζονται το ένα σε σχέση με το άλλο, αποκλείοντας όμως σχέσεις που ανήκουν σε άλλα πεδία. Οι γλωσσολόγοι επιμένουν πολύ στην ιδιαιτερότητα του πεδίου τους και καλά κάνουν. Όμως ο Γκράμσι λέγοντας γλώσσα = ιστορία, κάνει εξωγλωσσικές διασυνδέσεις.

Το δεδομένο (του λέγειν) από το οποίο προκύπτει η κατασκευή του γλωσσικού συστήματος είναι το καλλιτεχνικό κείμενο. Όμως ο Γκράμσι σχετικοποιεί την άποψη του Κρότσε περί γλώσσας και τέχνης, λέγοντας ότι οι γλωσσολόγοι δεν μελετούν τις γλώσσες ως μορφές ποιητικές αλλά ως γλωσσικό υλικό της τέχνης [ίδιο, σ. 262].

Γλώσσα είναι λοιπόν το σύστημα που επαναλαμβάνεται μεσ’ από διάφορους καλλιτεχνικούς λόγους. Αλλ’ αυτό δεν του φτάνει. Η γλώσσα είναι αυτό που επαναλαμβάνεται όχι μόνον από τους γραπτούς λόγους αλλά από το σύνολο των προφορικών λόγων, του επικοινωνιακού συστήματος ενός έθνους σε μια δεδομένη στιγμή της ιστορίας του.

Ένας μελετητής, ο Σικάρντι, επέμενε ότι για να ερμηνευτεί ο ποιητικός κόσμος των λογοτεχνιών θα πρέπει να διερευνηθεί η γλωσσική βάση του καθενός χωριστά. Ο Γκράμσι επιδοκιμάζει αυτό το μεθοδολογικό αίτημα αλλά συμπληρώνει με τα εξής: “Δεν ξέρω ... αν είναι “ιστορικά” δυνατόν να μελετηθεί η “ιδιαιτερή” γλώσσα κάθε ξεχωριστού συγγραφέα δεδομένου ότι λείπει ένα ουσιώδες τεκμήριο: μια εκτεταμένη μαρτυρία για την ομιλούμενη γλώσσα στο καιρό του καθενός απ’ αυτούς” [ίδιο, σ. 263]

Πράγματι, παρά τις ανανεώσεις, τις διαφοροποιήσεις που εισάγουν, οι συγγραφείς απευθύνονται σ’ ένα εθνικό κοινό με το οποίο μοιράζονται μια κοινή γλώσσα. Η ιστορική διάσταση της κοινότητας είναι λοιπόν αλληλένδετη με τη γλωσσική διάσταση της επαναληπτικότητας (που δεν είναι παρά το άλλο όνομα της συστηματικότητας). Ούτε ο παραδειγματικός ούτε ο συνταγματικός άξονας του λέγειν μιας εθνικής κοινότητας μπορεί να λειτουργήσει χωρίς επαναληπτικότητα και άρα χωρίς την ύπαρξη σταθερού αποθέματος λέξεων και σταθερών μορφο-συντακτικών κανόνων.

Η συνηθέστερη εικόνα που χρησιμοποιούμε για να εικονογραφήσουμε τη συγχρονία, το σύστημα, τη συστηματική επανάληψη είναι η “φωτογραφία”. Η γραμματική είναι “φωτογράφος” ή “ιστορικό τεκμήριο”: είναι μια φάση προσδιορισμένη στο λέγειν ενός έθνους (μιας συλλογικότητας), που σχηματίζεται ιστορικά και σε διαρκή ανάπτυξη, είτε ακόμα τα θεμελιακά χαρακτηριστικά μιας <τέτοι-ας> φωτογραφίας [ίδιο, σ. 263].

Η μεταφορά της φωτογραφίας παραπέμπει στη σύλληψη μιας στιγμής, σ’ ένα

στιγμιότυπο, στην αποτύπωση μιας κατάστασης. Όταν όμως μιλάμε για τ' αποτυπωμένα χαρακτηριστικά και μάλιστα τα θεμελιακά χαρακτηριστικά πάμε πολύ πιο πέρα. Γιατί τότε δε μιλάμε απλώς για στοιχεία, εδώ τα γλωσσικά στοιχεία, που βρέθηκαν να υπάρχουν μαζί σε μια συγκυρία, ούτε μόνον για τη συγκέντρωση και την εξέταση αυτών των συγκυριακών γλωσσικών στοιχείων σε μια φάση μελέτης. Μιλάμε για δομή της γλώσσας για τη "γραμματική" της. Κι έτσι όποιος δε θέλει να ξέρει γι' αυτή τη δομή βγαίνει έξω από το πλαίσιο της "φωτογραφίας". Δε φαίνεται πια στο στιγμιότυπο (Δεν "ακούγεται", δε γίνεται πια "κατανοητός" από τη γλωσσική κοινότητα).

Ως πολιτιστική έκφραση ενός δεδομένου λαού εντοπίζεται πάντοτε συγκεκριμένα εν τόπω και χρόνω και μόνον έτσι μπορεί να διαφοριστεί το γλωσσικό από το μη-γλωσσικό, αυτό που εισέρχεται στην κοινωνική-πολιτιστική σύμβαση κι αυτό που αποκλείεται ως "λάθος", ως "τεχνητό κατασκευάσμα", ως υποκειμενικό και μόνον ιδίωμα".

β). Η διαχρονική άποψη.

Για να μπορέσουμε να σταθεροποιήσουμε την ιστορία μιας γλώσσας σε όλες τις λεπτομέρειες, ακολουθώντας την πορεία του χρόνου θα έπρεπε να κατέχουμε μια απειρία φωτογραφιών της γλώσσας που τις πήραμε από στιγμή σε στιγμή[Saussure, σ. 259].

Πράγματι, εμείς οι σημερινοί δεν είμαστε πια στη "γλωσσική φωτογραφία" των αρχαίων Ελλήνων. Όμως το γεγονός ότι βρισκόμαστε στο σημερινό γλωσσικό στιγμιότυπο, στη δική μας γλωσσική συγχρονία, οφείλεται στην ιστορία της γλώσσας και στη γενικότερη κοινωνική ιστορία.

Αυτή η ιστορία καθόρισε αργά και βασανιστικά αυτό που είναι "γραμματικό" και αυτό που δεν είναι, αυτό που είναι γλώσσα και αυτό που είναι αυθαιρεσία. Έχει όμως σημασία να τονίσουμε δύο σημεία. Πρώτον, ότι η γλωσσική αλλαγή δεν οφείλεται μόνον στους καλλιτέχνες: "*Οι γλωσσικές ανανεώσεις είναι έργο μιας ολόκληρης κοινωνικής συλλογικότητας που έχει ανανεώσει τον πολιτισμό της*". Δεύτερον, ότι η γλωσσική μεταβολή αυτή δεν συστοιχείται με τον μετασχηματισμό των τρόπων παραγωγής, δεν ανήκει δηλαδή στην υπερδομή. Η γλώσσα μεταβάλλεται με το δικό της ρυθμό.

Αυτό όμως διόλου δε σημαίνει ότι η εξέλιξη της γλώσσας είναι άσχετη με την κοινωνική κατάσταση. Η γλωσσική αλλαγή δεν οφείλεται σε κάποια εσωτερική τελεολογία της γλώσσας για μιαν αυτοβελτίωση, που οδηγεί σε ολοένα και καλύτερες επικοινωνίες. Είπαμε ήδη αρκετά για την γλωσσική επιβολή, τη σχεδιοποίηση, τις θεσμικές συμβάσεις, τα υποκείμενα της ιδεολογίας που καταδείχνουν ότι δια της πολιτιστικής ηγεμονίας επιβάλλεται μια προσαρμογή του γλωσσικού συστήματος στις ανάγκες της ηγεμονίας. Μπορεί να γίνει αντικατάσταση μιας γλώσσας από μιαν άλλη (της γλώσσας των ιθαγενών από τη γλώσσα των αποίκων) ή να παραγκωνιστεί μια γλώσσα. Μιλήσαμε επίσης για την κατίσχυση της εθνικής γλώσσας επί των τοπικών διαλέκτων ή των μειονοτικών γλωσσών[βλ. και

Schogt, σ. 788-792].

Τέτοια φαινόμενα μας υποχρεώνουν λοιπόν να θεωρήσουμε με ευρύτερο τρόπο την λεγόμενη “γλωσσική αλλαγή”, να μην την περιορίσουμε δηλαδή στο πεδίο του συστήματος μιας γλώσσας. Από τις ίδιες τις ανάγκες της ηγεμονίας η προσαρμογή αυτή δεν μπορεί να διαταράξει το σύστημα, γιατί διαφορετικά όχι μόνον δεν θα υπήρχε η δυνατότητα σταθερών ιδεολογικών πλαισίων, αλλά και η επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικές γενιές θα ήταν αδύνατη. Μ’ αυτήν την έννοια της προσαρμογής του γλωσσικού συστήματος στην ηγεμονία αποφεύγουμε μian άμεσα αιτιοκρατική σχέση μεταξύ κοινωνικής και γλωσσικής αλλαγής και παραπέμπουμε την μελέτη της άρθρωσης των δύο μεταβλητών στην συγκεκριμένη κάθε φορά διττή ιστορική ανάλυση.

Παραπομπές

Althusser Louis: *Lire le Capital* Vol I, κεφ. .V.

— “Ideologie et appareils ideologiques d' Etat” in *Positions*, Edition Sociales, 1976.

— “Ο Μετασχηματισμός της φιλοσοφίας” εκδ. Πολίτης 1992.

Buci-Glucksmann Christine *Gramsci et l' Etat*, Fayard, 1975.

Ducrot O. *Le dire et le dit*, Editions de Minuit 1984.

Gramsci, *Materialismo storico e la filosofice di Benedetto Croce*. Editori Riuniti, 1975.

— *Passato e presente* Editori Riuniti 1974.

— *Letteratura e vita nazionale* Editori Riuniti, 1975.

Henry Paul *Le mauvais outil - Langue. Sujet et discours*, Ed. Klincksieck, 1977.

Οικονόμου Γ.Δ.: “Για τις ρεαλιστικές δυνατότητες” Εποχή 28.11.1993 (συνοπτική κριτική αναφορά στην αισθητική του Κρότσε)

— “Το ζήτημα της αισθητικής και η πολιτική του διάσπαση”. Εποχή 17.4.1994 (αναφορά στο έργο “Η ποίηση” του Κρότσε)

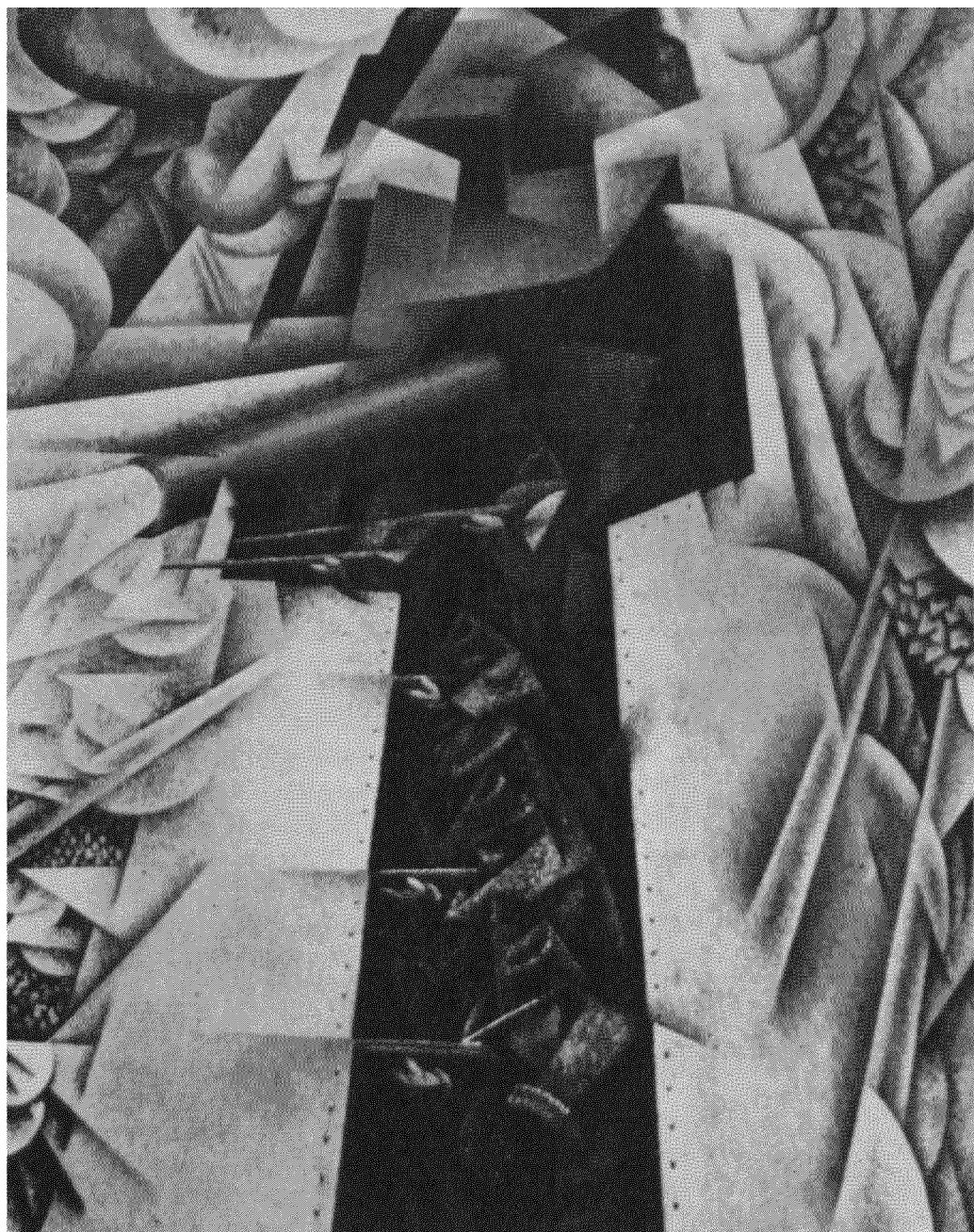
— “Αισθητική και πολιτική. Από τη μέθοδο στο πεδίο”. Εποχή 24.4.1994. (περί πολιτισμού απόψεις του Γκράμσι).

— Φραγχοφωνία (για τον πολιτιστικό ιμπεριαλισμό, στο γλωσσικό) Εποχή 22.5.1994

Recheux Michel. *Les vérités de La Palice*, Maspero 1975.

Saussure, Ferdinand de, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1979.

Schogt, Henry G.: *La dynamique du langage*, in “Le Langage”, *Encyclopedie de la Pléiade*, Gallimard 1968.



G. Severini "Θωραχισμένο τοαίνο". 1915