

ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΚΑΡΑΦΥΛΛΗΣ

ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ
ΔΙΕΥΚΡΙΝΙΣΗ ΤΗΣ ΧΡΗΣΗΣ ΤΩΝ ΟΡΩΝ
ΚΑΙ ΔΙΑΣΥΝΔΕΣΗ ΤΗΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥΣ

Εισαγωγή

Τα δημιουργήματα του ανθρώπου στον υλικό και πνευματικό τομέα συνιστούν και συναπαρτίζουν την ιστορική του δραμασθηριότητα ως αναδραστική λειτουργία μεταξύ ύλης και πνεύματος, η οποία σηματοδοτεί και την υπέρβηση της αποκλειστικής και καταθλιπτικής επίδρασης της φύσης ως αναγκαίως επιβιοτικής εξάρτησης του ιδίου, χαρακτηριζόμενη έκτοτε ως η εποχή του πολιτισμού, η εποχή του ανθρώπου με κουλτούρα. Προϊόντος του χρόνου, τα επιτεύγματα αυτά της ιστορικής πράξης του ανθρώπου συνοψίζονται διαρκώς σε γενικότητες της ιστορικής του αναφοράς, οι οποίες λειτουργούν ως αφετηριακό υπόβαθρο και ως δεδομένα της ύπαρξής του. Παράλληλα, μέσα στον έμπρακτο ιστορικό χρόνο εγκαταλείπονται διαρκώς οι αρνητικές δοκιμές και τα αρνητικά περάσματα του ανθρώπου, ενώ αφήνονται για πρόσληψη της ιστορικής του διαδρομής τα θετικά βήματα που καθορίζουν ή επιβοηθούν την ιστορική του συνέχεια, χωρίς ωστόσο να αποκλείονται και οι αναφορές στην αρνητική του πράξη ως στοιχείου αποφυγής και συμμόρφωσης.

Αν η διαδρομή αυτή είναι ενδεικτική για την ανάγνωση της ιστορικότητας του ανθρώπου, πρέπει να επισημάνουμε ειδικότερα ότι η διαρκής πρόσληψη των δεδομένων του δομημένου από την ανθρώπινη πράξη παρελθόντος συνεισφέρει στη διαμόρφωση και λειτουργία του δημιουργούμενου παρόντος, που έχει ασφαλώς καθοριστική και υπαρκτική σημασία και παρουσιάζει δυσκολότερο έλεγχο. Επί πλέον η σχηματική εικόνα της απιούσας ανθρώπινης πράξης, όπως καταγράφεται, στη θετική τουλάχιστον εκδοχή της, ως πολιτισμικό ή στοιχείο της ανθρώπινης κουλτούρας, οδηγεί ευλόγως στο ερώτημα ή καλύτερα δημιουργεί τη δυσκολία σχετικά με την επιλογή των ανθρώπινων επιτευγμάτων και των πολιτισμικών στοιχείων που μπορεί ή πρέπει να συμπεριλαμβάνει η σημερινή παιδεία του ανθρώπου. Η συζήτηση όμως του ζητήματος αυτού προϋποθέτει και για την εργασία μας την ανάγκη να απαντηθεί μέσα στο πλαίσιο της δικής μας διε-



ρεύνησης και ανάλυσης το ερώτημα για το ακριβέστερο περιεχόμενο των όρων παιδεία και κυρίως των όρων κουλτούρα και πολιτισμός. Η προϋπόθεση της σημασίας των εν λόγω όρων επιβοηθεί τη διάκριση των δύο τελευταίων και τη φιλοσοφική τους διάσταση, ενώ διευκολύνει και την αξιολόγηση της πρότασης για πεγχοσμιοποίηση του πολιτισμού και ιδιαίτερα τη διασύνδεση της παιδείας με τον πολιτισμό και την κουλτούρα.

Παιδεία - Κουλτούρα και Πολιτισμός

Η παιδεία¹ εκλαμβάνεται κατά το μάλλον ή ήττον με την έννοια της γενικής μόρφωσης, η οποία μπορεί να προσλαμβάνεται ή να προσκτάται μέσα από ένα σύστημα εκπαίδευσης ή αυτομόρφωσης. Η παιδεία σύγκριται από το σύνολο των γνώσεων αλλά και από τις αποκτηθείσες ικανότητες, τις πνευματικές αποχρώσεις και τον ηθικό χαρακτήρα που διαμορφώθηκε ανάλογα. Αποτελεί κατά κάποιον τρόπο έννοια γένους ως προς τις μερικότερες έννοιες της αγωγής, εκπαίδευσης κ.α και μπορεί να συνιστά το γνωσιολογικό σύστημα του ανθρώπου και την ανανέωσή του ή να επιβοηθεί τη διατήρηση των δεδομένων και του κοινωνικού status. Η παιδεία ως το σύνολο των γνώσεων αλλά και των εκλεπτυσμένων γνώσεων σε ιδιαίτερους χώρους, μπορεί να αναφέρεται εξαιρετικά και στα ιδιαίτερα εθνικά χαρακτηριστικά. Έχει επί πλέον μία χωροχρονική διάρκεια (διεπίδευση οικογένεια, σύνολη κοινωνία) και σχετίζεται άμεσα με τους εκπαιδευτικούς αλλά και τους κοινωνικούς θεσμούς.

Μέσα λοιπόν σ' αυτό το γνωσιολογικό και ηθικό πλαίσιο της παιδείας εξεταστέον πώς εισέρχεται και τι χώρο καταλαμβάνει η έννοια του πολιτισμού και της κουλτούρας. Μπορεί κανείς να δει το περιεχόμενο των τριών όρων ως ομόκεντρους κύκλους με διαφορετική ονομασία του ιδίου περιεχομένου; Και αν όχι, πώς μπορούμε να συνδυάσουμε ειδικότερα την παιδεία με την κουλτούρα και τον πολιτισμό; Πριν προβούμε όμως σ' αυτό, κρίνουμε - όπως διαγράψαμε ήδη στην εισαγωγή - ότι απαιτείται μία ευρύτερη ανάλυση των δύο τελευταίων όρων.

Αν επιχειρήσουμε λοιπόν να καταγράψουμε την αρχική σημασία της έννοιας κουλτούρα, μπορούμε να επιβοηθηθούμε από την περίφημη και ενδεικτική φράση του Κικέρωνα: *'cultura autem animi philosophia est'*². Ο όρος παράγεται από το ρήμα *colo*³ και παραπέμπει και στη γνωστή κλα-

1. Για το περιεχόμενο του όρου παιδεία βλ. Γρ. Καραφύλλης, *Γνωσιολογικά και ηθικά ζητήματα στη φιλοσοφία της παιδείας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 39-47.

2. *Tusculanes*, B, V, 13.

3. Για το ρήμα αυτό και τους συναφείς όρους *cultus-cultura* βλ. Στ. Κουμανούδης, *Λεξικόν Λατινοελληνικόν*, σσ. 149, 187 και 275.



σική λέξη *cultus* (λατρεία), ενώ οι σημασίες της προσεγγίζουν εξαρχής την ποικιλότητα του σημερινού περιεχομένου της λέξης: εργάζομαι, γεωργώ, νέμομαι, επιμελούμαι, ασκώ, θεραπεύω, σέβομαι, κοσμώ, στολίζω και δοξάζω-λατρεύω. Παράλληλα στο σύνθετο *ex-colo* ορισμένες εκφράσεις¹ επιβοηθούν τη διάκριση κουλτούρας και διαπαιδαγώγησης. Αυτή η πολυσημία της λέξης την επέβλεψε χωρίς αντίρρηση στις ευρωπαϊκές γλώσσες, αφού η κουλτούρα είναι η προσπάθεια και το αποτέλεσμα του ανθρώπινου έργου που τον εξυψώνει. Η ιστορικότητα της λέξης, όσον αφορά την ανθρώπινη δραστηριότητα, επέτρεψε το 1871 στον E.B. Tylor να μιλήσει και για πρωτόγονη κουλτούρα² και να θέσει τα όρια της λέξης από την αρχή της εμφάνισης του ανθρώπου, συμπεριλαμβάνοντας όχι μόνο το πνευματικό και υλικό του έργο αλλά και τις πεποιθήσεις τις δοξασίες, τα ήθη κλπ.

Προκύπτει λοιπόν ότι η σημασιολογία της κουλτούρας έχει μεγάλη προϊστορία. Οι ορισμοί γι' αυτήν είναι πάρα πολλοί, αλλά θα μπορούσαν όσον αφορά το περιεχόμενό τους να ενταχτούν σε τρεις κατηγορίες: α) κουλτούρα είναι η τελείωση του ανθρώπου (ελληνορωμαϊκή αντίληψη), β) κουλτούρα είναι το επίπεδο της πνευματικής ανάπτυξης της κοινωνίας, βάσει κριτηρίων που την αντιδικστέλλουν από τη γενική οικονομική και πνευματική ανάπτυξη (18ος-19ος αι.) και γ) η κουλτούρα δεν είναι ούτε ιδεώδες ούτε αυτόνομη πνευματική δικδικασία, αλλά περιλαμβάνει όλα εκείνα που κατέγραψε και πρότεινε ο Tylor³. Υπό την έννοια αυτή η τρίτη σύνοψη μπορεί να χαρακτηριστεί ως η κοινωνική θεώρηση της κουλτούρας που ξεπερνά και τους δυϊσμούς και τη μονομέρεια της ανθρωπολογικής αντίληψης μέσα σε μια σφαιρική προοπτική⁴. Η γενική άποψη των ανθρωπολόγων ότι η κουλτούρα είναι ο τρόπος ζωής των κοινωνικών ομάδων και ο πολιτισμός ένα μέρος της κουλτούρας, με την ειδικότερη έννοια ότι η πρώτη συμπεριλαμβάνει όλους τους τρόπους ζωής που χαρακτηρίζουν και ταυτόχρονα διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα ζώα και ο δεύτερος ως έχων τη χρήση της γραφής, την εμφάνιση των πόλεων, τους ευρύτερους πολιτικούς οργανισμούς και την ανάπτυξη της επαγγελματικής εξειδίκευσης, αποτελεί μάλλον εξηγητική επιλογή.

1. *excolo me philosophia* = παιδεύω εμαυτόν δια της φιλοσοφίας, *excolo animos doctrina* = εξημερώνω τις ψυχές δια της παιδείας (διδασκαλίας), *excolo vitam per artes* = εξημερώνω τον βίον δια των τεχνών, Κουμανούδης. *ό.π.*, σ. 275. - Πρβ. και Δ. Σ. Αθανασόπουλος, *Για μια πολιτική της κουλτούρας*, Εθνικό Κέντρο Δημόσιας Διοίκησης, Αθήνα 1990, σσ. 30-33.

2. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871, p. 1.

3. Βλ. R. Williams, *Culture and Society*, Penguin 1975, p. 57 κ./εξής.

4. Βλ. και Ν. Δεμερτζής, *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1989, σσ. 22-24.



Αν αυτά ισχύουν για το γενικό περιεχόμενο της κουλτούρας, θα πρέπει να διερευνήσουμε αναλόγως και την έννοια του πολιτισμού. Η λέξη καταγράφεται στο Διογένη το Λαέρτιοι όχι με τη σημερινή σημασία αλλά ως διοίκηση, διακυβέρνηση και ενασχόληση με τα κοινά. Η νεώτερη όμως σημασία της είναι η πνευματική, ηθική, καλλιστητική και τεχνολογική ανάπτυξη του κοινωνικού ανθρώπου που ξέφυγε από τη βιρβαρότητα και την άμεση επίδραση της φύσης, και μ' αυτή την έννοια η λέξη επανεισάγεται και στη νεοελληνική από τον Αδ. Κορνή¹. Τα παραπάνω χαρακτηριστικά του εν λόγω όρου συνιστούν την κατάσταση του πολιτισμένου όντος και με αυτό το περιεχόμενο χρησιμοποιείται τον 18ο αιώνα, ενώ τον επόμενο ο όρος εξειδικεύεται στην ανύψωση της γνώσης και τη γνωστική κατάκτηση θεμάτων που επιτρέπουν την απόκτηση πολιτισμένης συμπεριφοράς². Παράλληλα τον 18ο αιώνα στη Γερμανία επιχειρείται η διάσωση των ιδιαίτερων πολιτισμικών της χαρακτηριστικών και η προσπάθεια αυτή είχε ως αποτέλεσμα όχι μόνο τη διάκριση των δικών της στοιχείων αλλά και την αποδοχή της πολυπλοκότητας των πολιτισμών. Επί πλέον από τη διάκριση αυτή προβλήθηκε ότι ο πολιτισμός περιγράφει μια τάξη πραγμάτων περισσότερο αυστηρή από την κουλτούρα, η οποία αναφέρεται κυρίως στην ψυχική και οργάνική κατάσταση της νεκρικής αναπτυσσόμενης κοινωνίας, ενώ προέκυψε και η αντίληψη ότι ο πολιτισμός προϋποθέτει περισσότερο μαζικές και σύνθετες κοινωνίες³. Παρά τις διαφοροποιήσεις όμως αυτές γεγονός είναι ότι η κουλτούρα και ο πολιτισμός χρησιμοποιούνται τις τελευταίες δεκαετίες σχεδόν αδιακρίτως, αν και η κουλτούρα τείνει να εξηγείται με τον όρο «παιδεία»⁴ ή διαισθητικά αντί αυτής, όπως πρότεινε ο Tylor⁵. Είναι αλήθεια ότι η διαισθητικότητα του Tylor αναιρεί τη γνωστή από τον 18ο αιώνα διάκριση μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας, του πρώτου εννοούμενου ως τεχνικού πολιτισμού και της άλλης ως πνευματικού.

1. από πᾶν δὴ διέτριβεν ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ τὸν πολιτισμὸν ἐκτοπιζῶν», (4, 89).

2. Ο όρος «πολιτισμός» καταγράφεται το 1809, βλ. Μ. Δήτσα, *Νεολογία και Κριτική*, (Νεόπλαστοι λογοτεχνικοί όροι από την «Συναγωγή» του Σ. Α. Κουμανούδη), Ερμής, Αθήνα 1988, σσ. 211, 230 και 239.

3. Βλ. το έργο του L. H. Morgan, *Ancient Society or Reserches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization* (1877), ed. by L.A. White, Cambridge Mass. 1964.

4. Αυτή τη γραμμή μπορεί να δει κανείς στο δίτομο έργο του Oswald Spengler, *The Decline of the West*, New York 1945.

5. Βλ. Ν. Δεμερτζής, ό.π., σ. 31 και Ἄ. Φραγκουδάκη, *Γλώσσα και Ιδεολογία*, εκδ., Οδυσσεύς, Αθήνα 1987, σσ. 42 και 68.

6. E. Tylor, ό.π., σ. 1.



Αλλά πέρα την παραπάνω άρση, έχει ιδιαιτέρως ενδιαφέρον να επιμείνουμε περισσότερο στη διάκριση κουλτούρας - πολιτισμού¹ που εισάγονται με την τρέχουσα χιθση τον 18ο αιώνα. Νωρίτερα όμως έχουμε μία αντίστροφη χρήση, τουλάχιστον στη Γαλλία του 16ου και 17ου αιώνα, αφού ο πολιτισμός εννοείται ότι αποτελεί τον εξευγενισμό του ανθρωπίνου πνεύματος και η κουλτούρα την επεξεργασία του φυσικού περιβάλλοντος². Πάντως η γενική διάκριση κουλτούρας-πολιτισμού ως πνευματικού-τεχνικού πολιτισμού αναλύεται συστηματικά ήδη από το 1939 και από τον Norbert Elias³, ο οποίος διακρίνει ειδικότερα τον αγγλογαλλικό πολιτισμό από τη γερμανική κουλτούρα. Ενώ στους πρώτους η έννοια του πολιτισμού υποδηλώνει τη γενική - υλική και πνευματική - ανάπτυξη, στους Γερμανούς ο πολιτισμός (Zivilisation) αποτελεί μια αξία δεύτερου μεγέθους, άπτεται μόνο της εξωτερικής πλευράς και της επιφάνειας της ανθρώπινης ύπρξης, ενώ η κουλτούρα (Kultur) ερμηνεύει το γερμανικό εχυτό, τα επιτεύγματα του και την ουσία του. «Η γαλλική και η αγγλική έννοιες του 'πολιτισμού' μπορεί να αναφέρεται σε πολιτικά ή οικονομικά, σε θρησκευτικά ή τεχνικά, σε ηθικά ή κοινωνικά δεδομένα. Η γερμανική έννοια της 'κουλτούρας' αναφέρεται ουσιαστικά σε πνευματικά, καλλιτεχνικά, θρησκευτικά δεδομένα και έχει την έμμομη τάση να υψώσει ένα παραπέτασμα ανάμεσα σε δεδομένα αυτού του τύπου, από τη μία πλευρά, και σε πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά δεδομένα από την άλλη»⁴. Η αγγλογαλλική έννοια του πολιτισμού περιλαμβάνει εκτός από τα επιτεύγματα και τη στάση, ενώ για τους Γερμανούς η τελευταία αποτελεί αξία δεύτερης τάξης. Ο πολιτιστικός (Kulturell) για τους Γερμανούς ενέχει το περιεχόμενο της κουλτούρας με την έννοια της αξίας και του χαρακτήρα ορισμέ-

1. Ο Alfred Weber εισήγαγε πιο ολοκληρωμένα τη διάκριση αυτή (βλ. στα έργα του, *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, Karlsruhe 1927, και *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935).

2. A-L. Kroeber-C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Massachusetts, USA 1952, pp. 37-38. - Για την κουλτούρα ως σύστημα και τις σχετικές διακρίσεις βλ. την ανάλυση του W. L. Buehl, «Kultur als System» στον τ. *Kultur und Gesellschaft* που εκδόθηκε από το *Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27 / 1986, S. 118-144.

3. Norbert Elias, *Η Διαδικασία του Πολιτισμού. Μια Ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση. Κοινωνιογενετικές και Ψυχογενετικές Έρευνες I*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, επιμ. Κ. Λιβεράτος, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996, σ. 26. (*Der Prozess der Zivilisation*, Frankfurt 1971). - Πρβ. και τη νέα μτφρ. *Η εξέλιξη του πολιτισμού. Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες, τ. Α' Αλλαγές της συμπεριφοράς στα κοσμικά ανώτερα στρώματα της Δύσης*, μτφρ. Έμη Βαϊκούση, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997.

4. Στο ίδιο, σ. 26.



νων προϊόντων και όχι εγγενείς αξίες του ανθρώπου, ενώ ο καλλιεργημένος (kultiviert) προσεγγίζει την αγγλογαλλική έννοια του πολιτισμού και τέτοιοι μπορούν να είναι και εκείνοι που πολιτιστικά δεν έχουν επί-
 τύχει τίποτε. Ο πολιτισμός σημαίνει διχδικασία προς τα εμπρός και απο-
 ποτέλεσμα, ενώ η κουλτούρα αναφέρεται σε έργα τέχνης, φιλοσοφικά και
 θρησκευτικά συστήματα, βιβλία όπου εκφράζεται η ιδιαιτερότητα ενός λα-
 ού κλπ. Τέλος, με τον πολιτισμό υποχωρούν οι διαφορές των λαών, ενώ με
 την κουλτούρα τονίζονται και προβάλλονται οι ιδιαιτερότητες και η ιδιο-
 τυπία τους¹. Κατά τη γνώμη μας το ορθότερο θα ήταν να μιλάμε για την
 κουλτούρα ως την πνευματική καλλιέργεια που προέρχεται από την ίδια τη
 πολιτιστική και ιστορική δημιουργία του ανθρώπου, την οποία επιτυγχά-
 νει μέσω από τη δραστηριότητά του και τη συμμετοχή. Αν ο πολιτισμός συ-
 νιστά καίριο κρίκο στη συλλογική οργάνωση της κοινωνικής και πνευμα-
 τικής ζωής του ανθρώπου, θεμελιωμένη σε οικονομική βάση που επικαθο-
 ρίζει εν τέλει δυναμικά και το είδος της συμμετοχής του στην πολιτιστική
 και ιστορική εξέλιξη, η κουλτούρα μπορεί να στηρίζεται στην έννοιά του.
 Για το λόγο αυτό επιτρέπεται να υποστηρίξουμε ότι όχι μόνον η αντίθεση
 αλλά και οποιαδήποτε απόλυτη διάκριση μεταξύ πολιτισμού και κουλτού-
 ρας καταπίπτει από τις έρευνες των κοινωνικών επιστημών. Η συνθετό-
 τητα και η συνεχής επίδραση μέσω της διπλοκής υλικού και πνευματικού
 πολιτισμού οδηγεί χβίιστα στο αποτέλεσμα ότι η πνευματική διεργασία
 ωθεί στην ανάπτυξη των υλικών στοιχείων του πολιτισμού και τα τεχνολο-
 γικά και υλικά επιτεύγματα διευκολύνουν -αν δεν 'καθορίζουν' κιάλας- την
 ανάπτυξη των διανοητικών διεργασιών. Αν η κοινωνία του ανθρώπου συν-
 απαρτίζεται από ένα υλικό είναι και μια κοινωνική συνείδηση, ο πολιτι-
 σμός αναπτύσσεται ως υλικός στο πρώτο και ως πνευματικός στη δεύτερη
 στην οποία συμπεριλαμβάνονται και η κοσμοθεωρία, η επιστήμη, η τέχ-
 νη, η ηθική κλπ. Άρα μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει μία ενότητα του πο-
 λιτισμού και οι δύο πλευρές του διακρίνονται συνυπάρχουσες και αλληλε-
 πιδρώντας. Η άποψη του Wittgenstein² ότι ο πολιτισμός είναι το σύνολο
 των ανθρωπίνων επιτευγμάτων και η κουλτούρα το αξιικό σύστημα που
 γεννιέται από αυτόν ίσως διευκρινίζει έτι περαιτέρω το ζήτημα.

Δύο συγγενείς ακόμη όροι νομίζουμε ότι χρήζουν διεκρίνισης: οι όροι
 εκπολιτισμός και μαζική κουλτούρα. Ο πρώτος έχει μάλλον την έννοια του

1. Στο ίδιο, σσ. 26-27.

2. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μτφρ. Μ. Δραγάνα - Μονάχου - Κ.Μ. Κωβαίος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996, σσ. 24 και 139-140. («Einmal wird vielleicht aus dieser Zivilisation eine Kultur entspringen», σ. 101). - Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε και την τεράστια σημασία της διασύνδεσης του πολιτισμού με τη γλώσσα και της ομιλίας με τη σκέψη, λαμβάνοντας υπόψη ότι ο πολιτισμός χωρίς τη γλώσσα θα ήταν δύσκολο να αρχίσει και σίγουρα χωρίς αυτήν δεν θα είχε το ύψος που έχει.

εκσυγχρονισμού και την υπέρβαση μιας πολιτιστικής κατάστασης που είναι δυσμενής. Κυριολεκτεί όταν χρησιμοποιείται για το πέρασμα από τον *homo sylvaticus* στο *homo civilis*, ενώ η συνήθης χρήση του είναι μεταφορική. Αποβλέπει κυρίως στην πρόσληψη και την οικείωση πολιτισμικών στοιχείων και πολιτιστικών αγαθών που ελλείπουν ή που οι συνθήκες δεν επέτρεψαν να αναπτυχθούν και που τώρα αυτές άλλαξαν ή αλλάζουν και επιτρέπουν την προσοικείωση¹. Ο δεύτερος, η μαζική κουλτούρα, αναφέρεται κυρίως στην εκχλιείωση της κουλτούρας² που θα σήμαινε άνοδο του μορφωτικού επιπέδου των μαζών που επέρχεται μέσα από τη βιομηχανική και εμπορική παραγωγή των τυποποιημένων κυρίως πνευματικών αγαθών την οποία επιβοηθεί η κλίμακα του υλικού πολιτισμού: μέσα γενικής επικοινωνίας ή ενημέρωσης, φτηνές εκδόσεις βιβλίων και μουσικής κλπ. Άρα εδώ επιχειρείται μάλλον να προσχρυσωθούν οι μάζες στην πραγματικότητα που έχει δημιουργηθεί, ή αλλιώς, η πραγματικότητα να προσχρυσωθεί στις ανάγκες των μαζών. Στην οπτική αυτή πρέπει να εντάξουμε και τη διχπάλη της κουλτούρας των μειονοτήτων ή των μεταναστών, η οποία λειτουργεί ως συνδετικός τους κρίκος μέσα στην κουλτούρα των άλλων και προκύπτει η ίδια ως υβρίδιο³. Η αποδοχή της ίσης κουλτούρας ή της ισότιμης κουλτούρας ή η ισοτιμία και η ίση απόσταση⁴ δεν αναιρεί βέβαια την ανισότιμη ανάπτυξη των ομάδων μέσα στην επιχείρηση ομογενοποίησης από το εθνικό κράτος⁵.

Πάντως σχετικά με το θέμα της προσαρμογής, όπως έχει επισημάνει ο T. Adorno, η κουλτούρα δεν υπόκειται απλώς σε μια προσαρμογή

1. Στην Ελλάδα δημιουργήθηκαν ή αναβίωσαν, ιδιαίτερα μετά τη μεταπολίτευση, αναρίθμητοι 'εκπολιτιστικοί σύλλογοι' στις συνοικίες των πόλεων και στις επαρχίες που διήλθαν δύο στάδια: στο πρώτο επιχειρήσαν να διευκολύνουν την εισαγωγή πολιτιστικών στοιχείων των πόλεων και στο δεύτερο να αναβιώσουν ή να δυναμοποιήσουν τα τοπικά στοιχεία της κουλτούρας τους.

2. Εδώ ίσως μπορούμε να εντάξουμε και την καταναλωτική κουλτούρα (*Consumer Culture*) ως υλική κουλτούρα ή κουλτούρα των πραγμάτων σε χρήση (Ευρώπη-Αμερική), τα οποία μέσω των ανταλλαγών είναι η κοινωνική ζωή των πραγμάτων, (βλ. Celia Lury, *Consumer Culture*, Polity Press, Cambridge 1996, pp. 19, 26, 35). Η κατάναλωση είναι μια κουλτούρα όπως και η οικονομική διαδικασία και μέσω της χρήσης των πραγμάτων τα άτομα δημιουργούν κοινωνική ταυτότητα ή τα πράγματα τείνουν να έχουν κοινωνική ζωή (στο ίδιο, σ. 51).

3. Homi K. Bhabha, «Culture's In-Between» in *Questions of Cultural Identity*, ed. by Stuart Hall and Paul Du Gay, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1996, p. 54.

4. Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 66-67.

5. Nikos Poulantzas, *State, Power and Socialism*, transl. Patrick NLB, London 1978, p. 110.



στα ανθρώπινα όντα, αλλά ταυτόχρονα εγείρει και μια διαμυρτυρία κατά των απολιθωμένων σχέσεων υπό τις οποίες αυτά ζουν¹. Αυτή ακριβώς η κριτική στάση μπορεί να διορθώσει την πεποίθηση ότι η μαζική κουλτούρα είναι παραγωγή πολιτιστικής τροφής για τις μάζες, η οποία πραγματοποιείται από μια ελίτ παραγωγών, αντιπροτείνοντας ότι η μαζική κουλτούρα μπορεί να είναι η παιδεία που ασκείται στο επίπεδο όλων των πολιτών. Υπό την οπτική όμως αυτή η κουλτούρα δεν είναι τόσο η πθητικότητα των εξωτερικών συνθηκών όσο το δημιουργημένο πολιτισμικό όν που αγκυλιάζει όλη την πολιτισμική δραστηριότητα του ανθρώπου με τη συμπερίληψη υλικών και πνευματικών μορφών, άρα το υποκείμενο της πολιτισμικής δημιουργίας δεν είναι το άτομο αλλά το συλλογικό άτομο που δρα μέσα σε ορισμένη ιστορική κοινότητα και επομένως και η ατομική δημιουργία προσδιορίζεται από τις συνθήκες-προϋποθέσεις που εξασφαλίζει η συγκεκριμένη κοινωνία. Η ίδια λοιπόν η κοινωνική δραστηριότητα είναι το υποκείμενο της παραγωγής.

Η τελευταία αντίληψη προσεγγίζει τη μαρξική άποψη, όπως τη διατυπώνει ο Engels, ότι «πολιτισμός είναι η περίοδος κατά την οποία οι άνθρωποι μαθαίνουν να επεξεργάζονται παραπέρα τα φυσικά προϊόντα, που μαθαίνουν την καθαυτό βιομηχανία και την Τέχνη»². Η απόκτηση όμως ικανότητας και επιδεξιότητας στην εργασία απαιτεί και μία ειδική μόρφωση και εκπαίδευση³ και έτσι η δημιουργία του ανθρώπου ως πράξη και ειδικότερα ως εργασία πραγματοποιείται στην ιστορία του και μέσα από μία διαδικασία πολιτιστικής διαμόρφωσης. Τη διάκριση όμως μεταξύ υψηλής και λαϊκής κουλτούρας θα επεξεργαστεί και ο Γκράμσι⁴, διακρίνοντας διαφορετικότητα στον τρόπο διασύνδεσης των δύο που βρίσκουν τις καλύτερες στιγμές όταν ισορροπούν οι πολιτικές και πολιτιστικές συνθήκες (π.χ. Γαλλική Επανάσταση και Διαφωτισμός). Το μεγαλύτερο ενδιαφέρον όμως παρουσιάζουν ορισμένες θέσεις του Γκράμσι για τη διασύνδεση μόρφωσης - εκπαίδευσης μέσα στο πλαίσιο της κουλτούρας, η οποία βέβαια δεν είναι απλή πολυμάθεια και συσσώρευση γνώσεων αλλά προϊόν μιας αυστηρής πνευματικής οργάνωσης. Ως οργάνωση και εσωτερική πειθαρχία η κουλτούρα είναι ιδιοποίηση της προσωπικότητας, κατάκτηση μιας

1. T. Adorno, «Kultur und Verwaltung» και «Aesthetische Theorien» στα *Soziologische Schriften I* στη σειρά *Gesammelte Schriften*, B. 8, Surhkamp 1980, σσ. 128-144 και 465-467 και passim αντίστοιχα.

2. Fr. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884), *Marx-Engels Werke*, B. 21, S. 35.

3. K. Marx, *Das Kapital*, Werke, B. 23, erster Band, S. 186.

4. A. Γκράμσι, *Ιστορικός υλισμός*, μτφρ. Τ. Μανωλόπουλος γ' έκδ., Οδυσσέας, Αθήνα 1978, σσ. 126-137 και 139-140.



ανώτερης συνείδησης υπό την οποία το άτομο μπορεί να κατανοήσει στην ιστορική πραγματικότητα και τη δική του λειτουργία¹. Πάντως αν αναγάγουμε τις τελευταίες αντιλήψεις στον Μαρξ, δεν φαίνεται να προκύπτει από αυτόν μια θεωρία για τον πολιτισμό, με την επισήμανση ότι μάλλον δεν αντλεί από την κεντρική διάκριση Kultur-Zivilisierung² και τη διάκριση εσωτερικού και εξωτερικού πολιτισμού του Humboldt³.

Θεωρία και Φιλοσοφία του Πολιτισμού

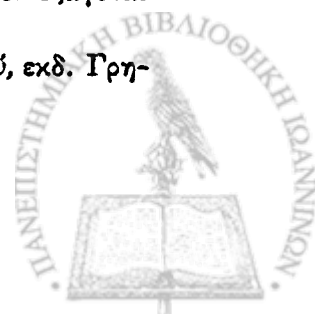
Αν δεχτούμε το παραπάνω πλαίσιο της γενικότητας του πολιτισμού και της ειδικότητας μέσθ σ' αυτό της κουλτούρας, η θεωρία του πολιτισμού, ευρύτερη από μία «φιλοσοφία του πολιτισμού», τουλάχιστον όπως αυτή ανακλύθηκε από τον Vico μέχρι τον Cassirer, γίνεται μια διάκριση δυσχερής στην ιστορική θεώρηση, αφού πολιτισμός και ανθρώπινη ιστορία συνυφίνονται χρονικά. Πάντως οποιαδήποτε προσέγγιση του πολιτισμού απαιτεί τη θεώρηση του ανθρώπου ως βιολογικού όντος και την ικανότητά του να οργανώνεται και να θεσμοθετεί⁴. Η παλιά αντίληψη για αντανάκλαση του πνευματικού πολιτισμού στο πεδίο του πνεύματος και του τεχνικού στην έξυπνη κατάκτηση της φύσης οδήγησε σε αξιολογήσεις περί αυθεντικής πνευματικότητας του πρώτου και περί μηχανοποίησης του δεύτερου. Οι διακρίσεις βέβαια αυτές είναι προβληματικές, τουλάχιστον όσο και η ιστοριογραφική διάκριση μεταξύ πολιτισμού και κουλτούρας. Επί πλέον η πολυερμηνεία και ο πολυορισμός της έννοιας του πολιτισμού, όπως και της κουλτούρας, δυσχεραίνουν περισσότερο το ζήτημα. Είναι όμως σαφές ότι ομιλούμε πάντα για τη δραστηριότητα ενός όντος, του ανθρώπου, που δημιουργεί με την πράξη του τα υλικά και πνευματικά επιτεύγματα και επομένως πρέπει να δούμε την οργανική ενότητα του υλικού και πνευ-

1. Α. Γκράμσι, *Σοσιαλισμός και Κουλτούρα*, τ. ΣΤ', μτφρ. Γ. Μαχαίρας-Τάνια Γογι, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1982, σσ. 190, 196 και 218. (Πρβ. Φράνκο Λομπάρντι, *Οι παιδαγωγικές αντιλήψεις του Αντόνιο Γκράμσι*, Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 77-78).

2. Im. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Werke, B. VIII, Berlin-Leipzig 1923, S. 26.

3. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), *Gesammelte Werke*, εκδ. K. Branders, B. 7, Berlin 1852, S. 30. (Πρβ. Π. Νούτσος, «Πολιτιστική ταυτότητα», «Επικοινωνία» και «αποξένωση» στον τόμο *Τηλεόραση και επι-κοινωνία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 27-28). Επίσης ο Raymond Williams στο άρθρο του, «Karl Marx und die Kulturtheorie» στον τ. *Kultur und Gesellschaft*, S. 56 (32-56) καταλήγει ότι από το έργο του δεν εξάγεται μια θεωρία της κουλτούρας για ερμηνεία αλλά περισσότερο για αλλαγή.

4. Βλ. Χ. Ουγκατέσκου, *Συνοπτική Θεωρία και Ιστορία του Πολιτισμού*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1986, σσ. 46-46.



ματικού πολιτισμού. Αν ακόμη περιορίσουμε την προσέγγιση σε μια φιλοσοφία του πολιτισμού, τότε πρέπει να επιμείνουμε στη φιλοσοφική κατανόηση των στοιχείων της εξέλιξης του.

Γεγονός είναι ότι μπορούμε να διακρίνουμε τον πολιτισμό ως πλαίσιο που περιλαμβάνει τα κληρονομημένα στοιχεία στη ζωή μας και τον πολιτισμό ως συμβατικό ιδεώδες που εξευγενίζει το άτομο, αντιπαρατιθέμενος στη φυσική κατάσχεση και στην επιτυχία ή αποτυχία των διδωχασιών εξευγενισμού³. Κατά τον E. Bauman προσεγγίζουμε τον πολιτισμό μέσα από τρεις τρόπους: ιεραρχικά, με την έννοια ότι ο πολιτισμένος ζει με τα πρότυπα μιας ομάδας στην οποία αδυνατεί ο απολίτιστος. Εδώ οι εκπαιδευτικοί θεσμοί παίζουν το σημαντικό ρόλο για τη μεταβίβαση του πολιτισμού, τα άτομα αξιολογούνται ανάλογα με το πολιτιστικό τους επίπεδο και ο πολιτισμένος ταυτίζεται με τον μορφωμένο. Ο πολιτισμός είναι κτήμα του ανθρώπου, ουσία και γνώρισμά του, κληρονομημένος ή κατακτημένος μέσα από την προσπάθειά του να εξελιχτεί και να ξεφύγει από τους περιορισμούς του. Η αξία που μπορεί να υποκρύπτεται στην προσέγγιση αυτή είναι η συνειδητή προσπάθεια του ανθρώπου να επιτύχει δια του πολιτισμού την υπάρχουσα ιδεώδη φύση του⁴. Ο ίδιος απολήγει στην εκτίμηση ότι μια τέτοια προσέγγιση του πολιτισμού, ενώ ενέχει την ταξικότητα, δεν ανήκει κατ' ανάγκη στο κατεστημένο⁵.

Στη δεύτερη, τη διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού, ο Bauman επικεντρώνει τη σημασία στις εμφανείς διαφορές μεταξύ των ανθρώπινων κοινοτήτων. Επισημαίνει ότι η συνάντηση διαφορετικών πολιτισμών δεν σημαίνει και τον υποχρεωτικό εντοπισμό των διαφορών, ούτε βέβαια και ότι η πολιτισμική αυτή συνένωση συνεπάγεται την απόδοση ισότιμης θέσης στους διαφορετικούς ή και αντιφατικούς μεταξύ των τρόπους ζωής⁶. Αντίθετα οι πολιτισμοί ανθίστανται στις επιμεξίες και επιχειρούν να διατηρήσουν τα σταθερά τους χαρακτηριστικά, γνώρισμα που οδηγεί στην εθνοκεντρική ιδεολογία, σύμφωνα με την οποία οι κατεστημένοι πολιτισμοί γίνονται συντηρητικοί και κατά συνέπεια αμυντικοί. Η διαφοροποιητική όμως προσέγγιση του πολιτισμού είναι λογικά συμβίβαστη με τις πολιτιστικές σταθερές, οι οποίες προϋποθέτουν την πολιτισμική διά-

1. Βλ. σχετ. την ανάλυση του νεοκαντιανού H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen-Mohr 1926 (1899).

2. E. Sapir, *Culture, Language and Personality*, University of California Press, 1949, pp. 79-80.

3. Z. Bauman, *Ο πολιτισμός ως πράξη*, μτφρ. Γ. Σκαρπέλος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1994, σσ. 26-29.

4. Στο ίδιο, σ. 36.

5. Στο ίδιο, σσ. 60-61.



χυση που ερμηνεύει την πολιτισμική ομοιότητα. Οι πολιτισμικές σταθερές προκύπτουν μόνο από τη σύγκριση διακριτών πολιτισμικών ολοτήτων¹. Η προσέγγιση αυτή παραπέμπει ακόμη στον πολιτισμό που είναι πνευματική κοινότητα με πολλά νοήματα, ανήκοντα σε ομογενή και συνεκτικό πολιτισμό, ο οποίος κατ'αρχάς μεταβαλλόμενη κοινωνία και δείχνουν έτσι και τον αργό ρυθμό της κοινωνικής αλλαγής².

Κρίνοντας τη δεύτερη αυτή προσέγγιση του πολιτισμού ο Bauman αποφαινεται ότι οι μελετητές της υποστηρίζουν την αυτονομία και τη μοναδικότητα του μελετώμενου πολιτισμού και κινούνται μέσα στον αέρα του εμπειρισμού. Από μία τέτοια οπτική γωνία παρατηρείται και η σύγκριση και η διαφοροποίηση των ιστορικών επιτευγμάτων προς τη βιολογική ισότητα των φυλών και τη γενετική ομοιομορφία, που συνιστά και την ουσία της διαφοροποιητικής προσέγγισης, όπως τονίζει ο Kluckhohn³. Εάν λοιπόν ο πολιτισμός είναι ο μείζων διαφοροποιητικός παράγοντας της ανθρώπινης κατάστασης, τότε η αποδοχή αυτή ταιριάζει απόλυτα με τον κυρίαρχο ρόλο που αποδίδει η σύγχρονη σκέψη στη γνώση και την εκπαίδευση⁴.

Ο πολυμερισμός όμως στον οποίο οδηγεί η διαφοροποιητική προσέγγιση του πολιτισμού έχει ως παράδοξο επικόλουθο την αναζήτηση των κοινών στοιχείων και την ενότητα της ανθρωπότητας. Εδώ σε αντίθεση με τους εξευγενισμένους ή τραχείς τρόπους και την ενοποιητική εκπαιδευτική γέφυρα της ιεραρχικής προσέγγισης του πολιτισμού, ή τις αντιθέσεις των τρόπων ζωής της διαφοροποιητικής, η γενική προσέγγιση μένει σταθερή στη βασική διάκριση του ανθρώπινου από τον φυσικό κόσμο, διάκριση ανάμεσα στο *actus hominis* και στο *actus homini*, μιλάμε δηλαδή για τα όρια του ανθρώπου και του ανθρώπινου (περιχαράκωση της κοινότητας από τον υπόλοιπο κόσμο, διαχωρισμός των ανθρώπων από τα άλογα πλάσματα, οικουμενικοί θεσμοί κλπ.)⁵. Αναφερόμαστε πλέον στον πολιτισμό της ανθρωπότητας και στα διακριτά τμήματά του, τους επί μέρους πολιτισμούς⁶. Εδώ υπάρχουν όλα τα προαπαιτούμενα σε όλες τις μορφές πολιτισμού, οι θεμελιώδεις δηλαδή ανάγκες και οι ηθικές σταθερές⁷. Ο άνθρωπος μετασχηματίζεται μετασχηματίζοντας τον κόσμο και δομείται ερμηνεύοντας

1. Στο ίδιο, σσ. 44-46 και 48.

2. Στο ίδιο, σσ. 51 και 60-61.

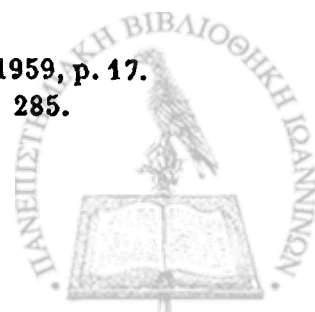
3. C. Kluckhohn, *Culture and Behaviour*, Free Press, New York 1962a, pp. 31, 73.

4. E. Bauman, *ό.π.*, σ. 63.

5. Στο ίδιο, σσ. 65-66.

6. L.A. White, *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, New York 1959, p. 17.

7. C. Kluckhohn *Navaho Witchcraft*, Bacon Press 1962b, pp. 275, 285.



δομές. Η εξαιρετική αυτή ικανότητα είναι ο πολιτισμός, η γενική δηλαδή ιδιότητα, το καθολικό γνώρισμα και η διάκριση, η δυνατότητα επιβολής νέων δομών στον κόσμο. Η δόμηση αυτή του κόσμου από αφηρημένες πιθανότητες περιλαμβάνει τη δόμηση της συμπεριφοράς του ατόμου και τη δόμηση του περιβάλλοντός του. Αυτό επιτυγχάνεται μέσα από μία διαδικασία προσαρμογής, με διπλή σχέση οικειοποίησης και συμβιβασμού, αφού το υποκείμενο οικειοποιείται ενεργητικά ή πληροφορικά στοιχεία του περιβάλλοντος και το σύστημα τροποποιείται για τη συνέχιση της ανταλλαγής με την εξισορρόπηση οικειοποίησης και συμβιβασμού.

Η γενική λοιπόν έννοια του πολιτισμού γίνεται η πιο κατάλληλη για την υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ πνευματικού και πραγματικού, επειδή θεωρεί ως αναγκαίο μόνο τις ανθρωπογενείς δομές, μέσω της ατελειότητας της δομικής δραστηριότητας των οποίων συνιστάται ο πυρήνας του πράττειν, ο ανθρώπινος τρόπος ύπαρξης στον κόσμο. Η δομή, η δομική σύσταση των μερών της ισορροπίας είναι αναγκαία για να αποφεύγεται η ανοιχτή αντίφαση και αντιπρόθεση, προϋπόθεση που απαιτείται να έχει διάρκεια μεγαλύτερη τουλάχιστον από τα λοιπά ρευστά πράγματα¹. Δεν πρέπει επίσης να υποβυθίζουμε την κοινωνική δομή σε σύστημα ηθικών κανόνων, ευτελίζοντας το δεσμό των κοινωνικών σχέσεων, ούτε να μένουμε στην ικανοποίηση της διάκρισης ήθους - είδους που προτείνει ο Kroeber² εντάσσοντας στο πρώτο τη βαθύτερη πραγματικότητα, την καθολική ποιότητα του πολιτισμού, το σύστημα ιδεωδών και αξιών κλπ., και στο δεύτερο τη μορφή, τα φαινόμενα του πολιτισμού. Αυτό θα σήμαινε ότι εγκαταλείπουμε το είναι και προχωρούμε προς το δέον, τα γεγονότα δηλαδή βρίσκουν την ερμηνεία τους στο επίπεδο των κανόνων και των ηθικών αξιολογήσεων και επομένως η εμφάνιση ή η συνέχεια του κοινωνικού συστήματος γίνεται αποκλειστικά πρόβλημα πνευματικής ανταλλαγής, εκπαίδευσης, ηθικής συγκρότησης της προσωπικότητας κλπ.

Η αξιολόγηση του Bauman⁴ ότι ο πολιτισμός στο γενικό του επίπεδο λειτουργεί στο χώρο συνάντησης του ατόμου με τον κόσμο, τον οποίο αντιλαμβάνεται ως πραγματικό, καθιστά την έννοια του πολιτισμού αντικειμενοποιημένη υποκειμενικότητα που τελικά ανήκει στην οικογένεια των όρων που αναφέρονται στην πράξη. Η ανθρώπινη δραστηριότητα, η ενεργητική αφομοίωση του κόσμου, η επιβολή της ταξιδετικής δομής της έλ-

1. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London 1951, p. 20.

2. R. Redfield, *The Little Community Viewpoints for the study of Human Whole*, University of Chicago Press 1955, p. 46.

3. A.L. Kroeber, *Anthropology*, Harcourt, Brace, New York 1948, pp. 293-294.

4. Bauman, ό.π., σσ. 155-156.



λογής ανθρώπινης πράξης δεν είναι μόνο γνώρισμα της κοινότητας, αλλά απαιτεί και τους ίδιους τους ανθρώπους ως μέλη του ανθρώπινου είδους που είναι ικανοί να παράγουν κοινότητες.

Η θέση αυτή μας οδηγεί στη διερεύνηση της γνωριμίας του ανθρώπου και στην αποσφρήνιση της αυτογνωσίας του. Κάτι τέτοιο όμως μπορεί να επιτευχθεί μόνον αν αναγάγουμε το γνώθι σαυτόν σε ένα ευρύτερο πεδίο, πέραν από την ατομική εμπειρία και την ατομική ζωή, στο ανοιχτό πεδίο της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Παρά τη θέση όμως αυτή που εισήγαγε ο Cassirer, ο ίδιος αποδέχεται τις προκοινωνικές δοκιμές οργάνωσης των σχέσεων, επιθυμιών και αισθημάτων του ανθρώπου που προηγήθηκαν της κοινωνικής οργάνωσης. Επομένως το ζήτημα διερευνάται μόνο μέσω στην ιστορία. Μέσα σ' αυτήν λοιπόν το χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου είναι το έργο, το σύστημα των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων. Επειδή όμως η ιστορία απαιτεί μία δομή για την ταξινόμηση και την οργάνωση των γεγονότων, οποιεδήποτε φιλοσοφική ανάλυση των μορφών του πολιτισμού αναζητεί μία συνθετική άποψη που να περικλείει όλες τις μορφές του και η σύνθεση αυτή πρέπει να ανιχνεύεται στην ενότητα της δράσης και όχι στην ενότητα των αποτελεσμάτων. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η φιλοσοφία του πολιτισμού δέχεται τα γεγονότα ως σύστημα και οργάνικό όλον, αφού όλα μπορούν να συνταχτούν υπό μία κοινή εστία. Η κοινωνία του ανθρώπου, ως κοινωνία δράσης αλλά και σκέψης, λειτουργεί με τους νόμους της, χωρίς όμως να αποκλείει την ενεργό συμμετοχή που δημιουργεί νέες μορφές κοινωνικής ζωής καθώς και την ενεργητική δύναμη του ανθρώπου να τις αλλάζει.

Παγκοσμιοποίηση του Πολιτισμού

Από τη συνθετική ενότητα δράσης που συμπεριλαμβάνει όλες τις μορφές του πολιτισμού μπορούν να προκύψουν οι θεωρίες για την παγκοσμιοποίησή του, οι οποίες δομήθηκαν στη Δ. Ευρώπη με βάση τη λειτουργική λογική που αναπτύχθηκε από την εποχή του Διαφωτισμού και ήταν αντίθετη στο κλειστό σύστημα του φεουδαλισμού. Η Ευρώπη είναι ή εκλαμβάνεται ως ο χώρος της λογικής, ενώ οι άλλοι λαοί κινούνται σε ένα χαοτικό και μη λογικό πλαίσιο. Οι ευρωπαίοι αποκτούν έτσι μία θριαμβευτική και οπτιμιστική αντίληψη της λογικής ευρωπαϊκής πολιτιστικής ταυτότητας. Ο λόγος τους απελευθερώνει από τη δυστυχία και η γνώση με την

1. E. Cassirer, *Δοκίμιο για τον άνθρωπο. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του ανθρώπινου πολιτισμού*, μτφρ. Τ. Κονδύλη, Κάλβος, Αθήνα 1985, σσ. 97-98, 104-106 και 108.



επιστήμη γίνονται τα κλ. ιδιά για την εκπαίδευση και την πρόοδο. Για το λόγο αυτό ο αγώνας εναντίον της 'απάτης' της ιδεολογίας έπρεπε να συνεχιστεί και στις άλλες χώρες. Αυτό σήμαινε αφενός την καταστροφή των παραδοσιακών τρόπων παραγωγής των άλλων χωρών και την εισαγωγή του καπιταλισμού και αφετέρου την Ευρώπη ως κέντρο και τους άλλους ως περιφέρειες από την οποία τα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη διέφεραν στις αξίες, τους χαρακτήρες και τους τρόπους ζωής (Ινδία, Αμερική κλπ.)¹.

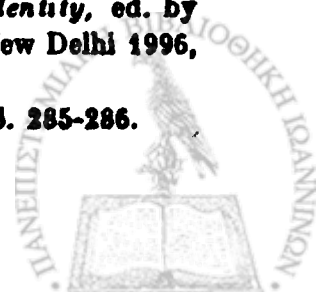
Αν αποδεχτούμε το παραπάνω αφετηριακό σημείο της παγκοσμιοποίησης, μπορούμε εύκολα να παρατηρήσουμε ότι η διάθεση αυτή είναι ισχυρότατη και σήμερα, αφού η κρίση ταυτότητας που χαρακτηρίζει το σημερινό κόσμο επιβεβαιώνει την πάγια θέση ότι η ταυτότητα αποβλίνει πρόβλημα όταν βρίσκεται σε κρίση, όταν κάτι που θεωρείται ορθό, συνδεδεμένο και σταθερό εκτοπίζεται υπό την επίδραση της αμφιβολίας και της αβεβαιότητας. Το πρόβλημα όμως της πολιτιστικής ταυτότητας συνδέεται με την κουλτούρα ως περιλαμβάνουσα τα κύρια στοιχεία της προσωπικής ταυτότητας και παράλληλα μια ποικιλία τρόπων ζωής, διαφορετικότητα κοινωνικών σχέσεων που αναφέρονται στη συνέχεια, την ενότητα και τον αυτοπροσδιορισμό αναλογικά με την προσωπική ταυτότητα. Η αναλογία όμως αυτή ενέχει και σοβαρά προβλήματα και γίνεται ιδεολογική, όταν χρησιμοποιείται για να δομήσει αποκλειστικές όψεις της εθνικής κουλτούρας ή να αποκλείσει τη διαφορά και τη διαφορετικότητα και να αποστέρησει την έκφραση σπουδαίων πολιτιστικών συστατικών².

Για να συνεχίσουμε τη συζήτηση πάνω στην αναλογία αυτή, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο μοντερνισμός που έθεσε το ανθρώπινο ον στο κέντρο του κόσμου, ως μέτρο όλων των πραγμάτων, υποκείμενο όλων των γνώσεων και κυρίαρχο το άφησε κάπως αφηρημένο και ατομικιστικό, έξω από την ιστορία και τις κοινωνικές σχέσεις, κάτι που από τους πρώτους επεσήμανε και προσέβλεπε ο Μάρξ³, και αναγνωρίζουν σήμερα οι περισσότερες κοινωνικές και ψυχολογικές αντιλήψεις. Γεγονός πάντως είναι ότι η παγκοσμιοποίηση επιδιώκει διδωχασίες σε παγκόσμια κλίμακα, συνδέο-

1. Jorge Larraín, *Ideology and Cultural Identity*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 141-142. - Η προσπάθεια περιορισμού γεννά όμως ένα διπλό ιστορικισμό και παράδοση και του αιτήματος της παράδοσης (βλ. σχετ. P. Bourdieu, *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*, transl. by S. Emmanuel, Polity Press, Cambridge 1996 (1992), pp. 309-310.

2. Στο ίδιο, σ. 143. - Για τον ορισμό και την αναγκαιότητα της ταυτότητας βλ. Stuart Hall, «Who needs 'Identity' in *Questions of Cultural Identity*, ed. by S. Hall and P. Du Gay, Sage Publications London-Thousand Oaks-New Delhi 1996, pp. 1-17.

3. K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, Werke*, B. 1, S. 285-286.



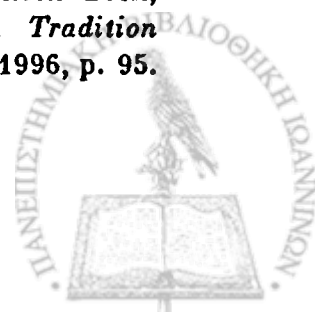
ντας εκτός των εθνικών δεσμών κοινότητες και οργανώνοντάς τις σε νέους χωρο-χρονικούς συνδυασμούς, ούτως ώστε να ενισχυθεί η διασύνδεση της πραγματικότητας και της εμπειρίας. Αυτό βέβαια έρχεται σε αντίθεση με την ιδιαιτέρη πολιτιστική ταυτότητα στην οποία η εθνική ιδιαιτερότητα είχε τη μεγαλύτερη επίδραση για τη διαμόρφωση των υποκειμένων και είναι σίγουρο ότι μία πτώση του έθνους-κράτους μέσω της ταχύτητας της παγκοσμιοποίησης και της διάλυσης των εθνικισμών, τοπικισμών κλπ δεν είναι εύκολες ενέργειες. Εξάλλου εκείνο που έχει μεγάλη σημασία δεν είναι μόνο η αναπαρχγωγή των μελών μιας κοινότητας από γενιά σε γενιά, αλλά το γεγονός ότι η δημογραφική συνέχεια ενθέτει στοιχεία εθνικής επιβίωσης με μικρές αλλαγές των πολιτισμικών στοιχείων στο χρόνο. Έχουν σημασία λοιπόν όχι μόνον η φυσική ύπαρξη των πληθυσμών αλλά οι διαφορετικές κουλτούρες και το στυλ ζωής καθώς και η αίσθηση της ανεξαρτητής κοινότητας¹. Πάντως ανάμεσα στον ουσιαστικιστικό και τον ιστορικό δρόμο της πολιτιστικής ταυτότητας, ο ένας δέχεται την ταυτότητα ως κληρονομιά, παράδοση κλπ., ενώ ο άλλος ότι η ταυτότητα αυτή δεν είναι ποτέ πλήρης, είναι κάτι που παράγεται διαρκώς, που βρίσκεται σε διαδικασία. Ο Stuart Hall καταγράφει με επιτυχή τρόπο την πολιτιστική ταυτότητα: αυτή είναι κάτι που γίνεται και κάτι που είναι· ανήκει στο μέλλον όσο και στο παρελθόν· είναι ιστορική αλλά και συνεχές παιχνίδι της ιστορίας². Άρα η φάση του αντανκκλώμενου εκσυγχρονισμού σημειώνεται μέσα από την παγκοσμιοποίηση και την αποβολή των πλέον παραδοσιακών πλαισίων, μεταβάλλοντας την ισορροπία μεταξύ της παράδοσης και της μοντερνικότητας³. Παρόλα αυτά μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι οι παραδόσεις δεν εξαφανίζονται και από μερικές πλευρές και μέσα σε ένα ορισμένο πλαίσιο μπορούν και να ανθούν και δικαιολογούνται ως έχουσες αξία μέσα στο σύμπαν των πολλών διχωνιζόμενων αξιών, όταν δεν εκπίπτουν βέβαια στην εκτίμηση ότι είναι επένδυση του παρελθόντος με θεϊκή παρουσία⁴. Και για να οριοθετήσουμε παραπέρα την παγκοσμιοποίηση, αυτή δεν αποκλείει, αν δεν προϋποθέτει κιόλας, την οικονομική λογική που επηρεάζει και την διανοητική και την καλλιτεχνική πρωτοπορία, ενώ η τελευταία

1. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1996 (1986), p. 96.

2. S. Hall, «Cultural Identity and Diaspora» in J. Rutherford (ed) *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, London 1990, p. 225.

3. Anthony Giddens, «Living in Post-Traditional Society» in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization (Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order)*, Polity Press, Cambridge 1996, p. 95.

4. Στο ίδιο, σσ. 100 και 104.



μπορεί να παραμένει για μεγάλη περίοδο και χωρίς την οικονομική αναμόρφωση¹.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο όμως πρέπει να επισημάνουμε και την παρατηρούμενη σήμερα αποδόμηση της κοινωνικής κουλτούρας, η οποία αφήνει τα άτομα σε μια ενέργεια επικίνδυνη και τα οδηγεί σε ανώφελους αγώνες, πριν μπορέσουν να απχλαχούν από τα δεσμά του αποδιοργανωμένου πολιτισμού². Η αποδόμηση αυτή επιχειρείται να ξεπεραστεί με τον αντιφθιτικό δρόμο της παγκοσμιοποίησης αλλά και της διάκρισης - περιχρακωσης. Η διάκριση, για παράδειγμα, που επιχειρεί ο S. Huntington με την προβολή του δυτικού (καθολικού-προτεσταντικού) πολιτιστικού προτύπου υποκρύπτει μάλλον την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και μέσω του επιβλητικού στοιχείου του πολιτισμού επιχειρεί τη συνέχιση της προοπτικής του οικονομικού πλαισίου, αφού η διάκριση των πολιτισμών δεν αναίρει το οικονομικό σύστημα και δεν απορρίπτει ασφαλώς τη δυτική τεχνολογία. Αυτό σημαίνει ότι η επιχειρούμενη επιβολή της παγκοσμιοποίησης του δυτικού πολιτιστικού προτύπου, παρά την πλαστότητα, το ανήθικο και επικίνδυνο που της αναγνωρίζει - λόγω της ύπρξης και άλλων πολιτισμών - οδηγεί αναμφίβολα στον ιμπεριαλισμό και μπορεί να φτάσει ως τη σύγκρουση των πολιτισμών³.

Η θεμελίωση όμως μιας τέτοιας προοπτικής εγκαταλείπει το κοινότοπο, ότι οι πολιτιστικές διαφορές ως συγκρουσιακά προαπαιτούμενα είναι ανενεργές χωρίς την πολιτική έκφραση των πολιτιστικών υποκειμένων και τη χρήση των ίδιων ως καθοριστικών διαφοροποιητικών στοιχείων που συντείνουν σε έναν τιθέμενο στόχο. Ακριβώς η λειτουργία αυτή έχει αδυνατίσει λόγω της σημερινής σμίκρυνσης των πολιτισμικών διαφορών, η οποία μπορεί να ενεργήσει αμυντικά και περιχρακωμένα στον εσωτερικό αγώνα κατανομής, απέναντι στην παγκοσμιοποίηση της τεχνικής και στο γενικότερο οικονομικό status. Εξάλλου μία τέτοια προοπτική απιτεί και το διαχωρισμό οικονομίας και πολιτικής από τη μια και την ένταξη των αξιών στη δεύτερη, οι οποίες μπορούν να παρακινήσουν σε μια πολιτική

1. Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*, Edited and Introduced by Randal Johnson, Polity Press, Cambridge 1993, p. 40.

2. Jacques Le Rider, *Modernity and Crises of Identity*, transl. by Rosemary Morris, Polity Press, Cambridge 1993 (1990), p. 295.

3. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York 1996, pp. 312-321. - Πάντως σε νεώτερο άρθρο του επανέρχεται στη θέση για το ενδεχόμενο της σύγκρουσης των πολιτισμών και τη μοναδικότητα της Δύσης («The West Unique, Not Universal», *Foreign Affairs*, 1996, pp. 28-46).



στάση σύγκρουσης αναιρώντας από τη μια το αξεχώριστο δίδυμο οικονομίας και πολιτικής ως σχέσεων των συγκεκριμένων ανθρώπων και από την άλλη παραβλέποντας το κοινό όφελος που μία πολιτισμική παγκοσμιοποίηση ασφαλώς δεν λύνει, όταν δεν έχουμε σύμπτωση στόχων.

Μαζί με τις παραπάνω διακρίσεις πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι οι παγκόσμιες αξίες, όπως για παράδειγμα το τρίδυμο της Γαλλικής Επανάστασης, μολονότι ερμηνεύτηκαν ιστορικά κατά το δοκούν και σε στενότερο ή ευρύτερο κύκλο συμφερόντων, κρίνονται ή πρέπει να κρίνονται πάντοτε σε παγκόσμιο επίπεδο, προβάλλοντας τη δυναμική προοπτική που αφήνει ανοιχτό τον οραματισμό των λαών. Ίσως τα κοινά στοιχεία πολιτισμού σε διαφορετικούς λαούς να αποτελούν ενδιάμεση λύση, αν και αυτή η κοινότητα υποκρύπτει τις παγκόσμιες αξίες που δομήθηκαν στη Δύση ή τουλάχιστον βρήκαν συστηματικότερη πολιτική εφαρμογή ή έστω δομική.

Αναπτυγμένη παιδεία και πολιτιστική επάρκεια

Μετά τις αναγκαστικές αναλύσεις και τις διασυνδέσεις των όρων, που υποσχθήκαμε στην εισαγωγή, φτάσαμε στο τελικό ζήτημα της συλλειτουργικής παιδείας και πολιτισμού. Αν μένουμε στο συναπτικό περιεχόμενο της παιδείας ως γενικής και εν πολλοίς εκλεπτυσμένης μόρφωσης που ενέχει και τη γνώση και την ηθική ως συναπχρτίζουσες το ηθικό και γνωστικό status του ανθρώπου, πρέπει να επιλέξουμε και τα κριτήρια βάσει των οποίων το πολιτισμικό περιεχόμενο ως ιστορικό και διαρκές επίτευγμα δια της συνεχούς πράξης και του ενδυναμούμενου λόγου μπορεί να συγκαταριθμηθεί στη δόμηση του δικού της περιεχομένου, η ισχυρότερη συνιστώσα του οποίου είναι η εκπαιδευση¹.

Ένα πρόγραμμα παιδείας για να προσλάβει με εγκυρότητα το πολιτισμικό περιεχόμενο πρέπει αναμφίβολα να στηρίζεται στο γνωσιολογικό και το αξιολογικό κριτήριο. Το πρώτο εννοείται ότι συμπεριλαμβάνει τη γνώση, τα όριά της και τις προσληπτικές δυνατότητες του ανθρώπου, ενώ το δεύτερο την αξιολόγησή τους με το συνυπολογισμό και του αναγκαίου ηθικού status. Οι γνώσεις βέβαια δεν κατακυρώνονται ως μόνιμες και αιώνιες αλλά ως εξηγητικά ή ερμηνευτικά σχήματα στα οποία εμφολωρεί δια της έρευνας και η άρση και η ακύρωση. Εξυπακούεται ασφαλώς ότι η διδασκαλία όλων των μορφών της γνώσης, και όχι η εμμονή στα δόγματα, είναι πρώτιστη. Εννοείται ακόμη ότι η συστηματική παιδεία και οι ιδιαίτερες εκπαιδευσεις δεν είναι οι αποκλειστικές που καθιστούν τον άν-

1. Πρβ. και τη σχετική ανάλυση του Τ. Καζεπίδη, *Η φιλοσοφία της παιδείας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 190-199.

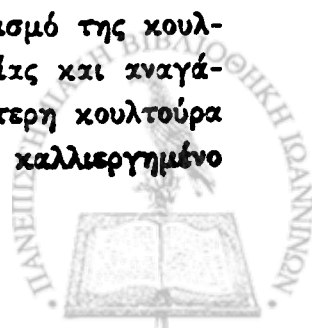


θρωπο, ως άνθρωπο, χωρίς την εξερχής ένταξη και τη βίωση της σύνολης ανθρώπινης κοινωνίας. Αυτό βέβαια δεν ανατρέπει την καθοριστικότητα της παιδείας στη δόμηση του ανθρώπου όσον αφορά την πνευματική του ανάπτυξη, την διαμόρφωση του χαρακτήρα, την ηθική και καλλιτεχνική παράμετρο και τις ιδιότερες ευχίσθησιες. Μολονότι λοιπόν η πλήρης και πολλαπλή ανάπτυξη του ανθρώπου δεν μπορεί να περιοριστεί αποκλειστικά και μόνο στην παιδεία, η τελευταία μπορεί να μας δίνει τη συνολική και έγκυρη εικόνα που έχουμε για τον κόσμο, αφού η ίδια προϋποθέτει τη γνώση και η γνώση την έννοια της αλήθειας.

Η παιδεία λοιπόν ως γνώση των επιτευγμάτων του πολιτισμού, ως κατανόηση αλλά και ως πρόσληψη πρέπει να υπόκειται σε σταθερούς γνωστικούς κανόνες και να απολήγει στην κριτική αφομοίωση αυτών των επιτευγμάτων, εκγυμναζόμενη ιδιότερα στη συμμετοχή και την πρόσληψη των πηρόντων. Μία εκπίδευση λοιπόν προωθημένη που υλοποιεί την παιδεία σε συγκεκριμένα προγράμματα που στηρίζονται στη διυποκειμενική κρίση και απολήγει σε σταθερές ως προς τους κανόνες, πρέπει να προσβλέπει και στη συνολική, συνοπτική έστω, πρόσληψη των θετικών χωρίς να απορρίπτει και τη γνώση των αρνητικών και ιδιότερα τη σαφή διάκριση. Σε ένα τέτοιο πρόγραμμα που έχει μια παγκοσμιοότητα, τουλάχιστον στη βάση των εκπιδευτικών μηχανισμών για την κατάκτηση της γνώσης και τη γνωριμία με τον πολιτισμό, η νόμιμη και προφανής διαφοροτικότητα της κουλτούρας ως ιδιότερου πολιτισμικού χαρακτηριστικού δεν πρέπει να αποκρύπτεται ούτε όμως και να κρυσταλλώνεται ως απολίθωμα ανάλακτης και τελειοποιημένης τρυτότητας.

Η αντίληψη αυτή για την παιδεία και την πολιτισμική πρόσληψη προϋποθέτει ασφαλώς την επάρκεια της συγκρότησης των εκπιδευτικών που μπορεί να οδηγήσει και στην επάρκεια της γνώσης των εκπιδευομένων, με την έννοια ότι πρέπει να έχουμε τη συνοπτική έστω γνώση του πολιτιστικού όλου. Αλλιώς, η μερικότητα της συγκρότησης των υπευθύνων (και των διανοομένων) οδηγεί στην παρτηρούμενη απροσδιοριστία του πηρόντος, όπου η ενδημική αλλά απαρτίτητη εξειδίκευση απομονώνει τα άτομα σε τομείς και συντεχνίες και τα οδηγεί στην αδυναμία κατανόησης της λειτουργίας του κόσμου και στην αναζήτηση ψευδώνυμων απαντήσεων σε παρληθόντα δογματικά συστήματα - λόγω της συνεκτικότητας των μερών τους - και τελικά σε αδιέξοδο. Η παιδεία λοιπόν με την έννοια της κατάκτησης της γνώσης δια των σταθερών κανόνων και της ηθικής διάπλασης μέσα στο συλλογικό είναι μπορεί να οδηγεί στην άρση της απροσδιοριστίας.

Βέβαια η απροσδιοριστία αυτή υποκρύπτει τον επιμερισμό της κουλτούρας σε κουλτούρα ατόμων, ομάδων-τάξεων και κοινωνίες και αναγάγει ιερρχικά τη μία στην άλλη με απόληξη στην ισχυρότερη κουλτούρα της κοινωνίας. Είναι πρόδηλο επίσης ότι το εξ ολοκλήρου καλλιεργημένο



άτομο αποτελεί ένα φάντασμα, το αποτέλεσμα όμως αυτό μόνο στο επίπεδο της κοινωνίας μπορεί να αναζητηθεί¹. Ακόμη παρατηρείται το γεγονός πως η απόρριψη καλλιεργημένων ομάδων ή μειοψηφιών, που ωθούν προς την κοινωνία που αλλάζει, βγίνει παράλληλα με την εξειδικευμένη πολιτιστική ομάδα που ωθεί προς την πολιτιστική αποσύνθεση, το διχαστωματικό διχωρισμό και το κομματίσμη της πολιτιστικής δραστηριότητας. Το αποτέλεσμα που μπορεί να προχθεί από μια τέτοια κατάσταση είναι διττό: η κουλτούρα της μικρής ομάδας ενδιαφέρει ή όχι την κοινωνία και άρα έχει ή δεν έχει μέλλον, ή η κουλτούρα που ήταν προνόμιο λίγων πρέπει να γίνει κτήμα όλων².

Αν δεχτούμε τη δεύτερη θέση, τότε προκύπτει ότι η παιδεία αποκτά τεράστια σημασία, γιατί γίνεται το μέσο μεταβίβασης της κουλτούρας. Η παιδεία μπορεί να οδηγήσει όχι μόνο στη γνώση αλλά και στη σοφία και κυρίως στο σεβασμό προς τη μάθηση. Το απαραίτητο της μεταβίβασης της κουλτούρας δεν μπορεί να διχωριστεί από έναν σταθερό σκοπό της παιδείας που είναι η ευτυχία των ανθρώπων. Η απόκτηση όμως της ευτυχίας και δια της παιδείας σημαίνει ότι η μόρφωση απαιτεί θυσίες για την υπερνίκηση των δυσκολιών, με επικίνδυνο διαγραφόμενο αποτέλεσμα ένας υψηλός μέσος όρος μόρφωσης να περιορίσει ενδεχομένως το σεβασμό για τη μάθηση και να οδηγήσει σε αδιαφορία γι' αυτήν την ίδια, όταν προκύψει από μια παγκόσμια και τυπική επιβολή της παιδείας ως τα χρόνια της ωριμότητας³.

Μέσα στο πλαίσιο λοιπόν αυτό πρέπει να απορρίψουμε και το κριτήριο ότι η κουλτούρα ανήκει σε ορισμένες κοινωνικές ομάδες και ότι το κριτήριο της κουλτούρας των καλλιεργημένων αξιολογεί και την κουλτούρα των χαμηλότερων στρωμάτων, ανάλογα με τη συμμετοχή τους στην πρώτη. Η θέση ότι η μαζική κουλτούρα είναι υποκατάστατο της πραγματικής είναι βέβαια προβληματική, αλλά η θέση ότι η παιδεία πρέπει να είναι το μέσο, η δραστηριότητα διά της οποίας πραγματώνεται η κουλτούρα, δεν πρέπει να περιορίζεται στην εκπαίδευση, γιατί τότε μάλλον προτείνεται ότι η παιδεία πρέπει να αναλάβει την κατεύθυνση και την αναμόρφωση της κουλτούρας υπό την επίδραση μάλιστα της πολιτικής⁴.

1. T. Eliot, *Σημειώσεις για τον ορισμό της κουλτούρας*, μτφρ. Νανά Ησαΐα, Πλέθρον, Αθήνα 1980, σσ. 23 και 26. (T.S. Eliot, *Notes Towards a Definition of Culture*, 1948).

2. Στο ίδιο, σσ. 29-30 και 38.

3. Στο ίδιο, σσ. 124 και 126-127.

4. Στο ίδιο, σσ. 134-135. - Για το πρόβλημα της μαζικής κουλτούρας που ανακύπτει από τη μαζική κοινωνία βλ. την ανάλυση της Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1968 (1954), pp. 252-288.



Ιδιαίτερα για την εκπαίδευση θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι μολονότι το σχολείο, τα σχολικά θέματα και τα μαθήματα μπορεί να είναι ίδια, οι ίδιοι άνθρωποι που συμμετέχουν, ως προερχόμενοι από διαφορετικά έθνη και ψυχολογίες, λειτουργούν ως συλλεκτικοί προς ένα κέντρο. Αν ως κέντρο θεωρήσουμε τη λεγόμενη δυτική κουλτούρα και τη δημιουργία από αυτήν της επιστημονικής γνώσης, η παρατηρούμενη κρίση στην κορυφή της γνώσης υπόκειται σε μεγάλο βαθμό σε εκείνο που διδαχτήκαμε να ονομάζουμε πολιτιστική κληρονομιά. Το curriculum όμως πρέπει να αποβλέπει στην επιβίωση της επαρκούς γνώσης που υπερβαίνει τον κώδικα κουλτούρας και μεταδίδεται από γενιά σε γενιά, όπως το D.N.A. στη γενετική¹. Λαμβάνοντας υπόψη και τη βιτγενσταϊνική όποψη ότι σε όλα τα νομιζόμενα κοινά δεν βρίσκεται κάτι που είναι κοινό σε όλους αλλά μόνον ομοιότητες, συγγένειες² κλπ., μπορούμε να αφαιρέσουμε από το curriculum του σχολείου την προσβάλλουσα κουλτούρα, η οποία έτσι θα έχει σύντομη ζωή.

Προκύπτει λοιπόν ότι πρέπει να σκεφτούμε για τα θέματα της κοινής κουλτούρας με διαφορετικό τρόπο και να εκτιμήσουμε σοβαρότερα την ανησυχία για τη συντηρητική επιχείρηση πλινόρθωσης και ειδικότερα τη συντηρητική στροφή του θρησκευτικού φονταμενταλισμού. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτιστική πολιτική στην παιδεία και ειδικότερα στην εκπαίδευση δεν περιορίζεται μόνο στο ζήτημα ποια κουλτούρα και τίνος πολιτιστικό κεφάλαιο γίνεται επίσημη γνώση, ούτε ποιανού οι απόψεις ενδέχεται ναπραγματωθούν στους θεσμούς και την καθημερινή ζωή. Η πολιτιστική πολιτική πρέπει να αναζητεί διεξόδους για να αντιτεθούμε στις υπάρχουσες σχέσεις και να υπερασπιστούμε τις αντιηγετικές μορφές, φέρνοντας και νέες μορφές στην ύπαρξη³.

Μία τέτοια προσέγγιση δεν αποκλείει ασφαλώς ένα εθνικό πολιτιστικό curriculum, με την προϋπόθεση βέβαια της σαφούς αντίθεσης στο συντηρητικό θριαμβευτισμό της συγκυρίας. Απαραίτητη ακόμη κρίνουμε τη διάκριση ότι η κοινή κουλτούρα δεν περιορίζεται σε ό,τι ο καθένας πιστεύει και εννοεί ως τέτοια, ούτε στη μερικότητα της πρόσληψης των αξιών των κυρίαρχων ομάδων. Με την έννοια της κοινής κουλτούρας εννοούμε τη δημιουργία απαρτίτητων συνθηκών που θα επιτρέπουν σε έναν πληθυσμό ή

1. Jane R. Marain, *The Schoolhome, Rethinking Schools for Changing Families*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1995 (1992), p. 64.

2. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, New York 1953, pp. 66-67.

3. Michael W. Apple, *Cultural Politics and Education*, Open, University Press, Buckingham, 1996, pp. 19, 21.



στους πληθυσμούς να συμμετέχουν στη δημιουργία και αναδημιουργία των εννοιών και των αξιών και όχι να επαχθύνονται στους διανοούμενους να λειτουργούν ως φύλακας της δυτικής μόνο κουλτούρας¹.

Θα κλείσουμε το κεφάλαιο αυτό με ορισμένες γενικότερες παρατηρήσεις που δίνουν έμμεσες απαντήσεις στη διασύνδεση παιδείας και πολιτισμού. Πρώτα-πρώτα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η παιδεία από το γεγονός ότι μεταφέρει από γενιά σε γενιά ένα ποσοστό βασικών γνώσεων και αξιών μπορεί να έχει και μία συντηρητική παράμετρο. Η συντηρητική όμως απόχρωση της παιδείας πρέπει να αποσυνδεθεί από την παραδοσιακή παιδεία και εκπαίδευση που στηρίζεται στην ξεπερασμένη και μονομερή θεώρηση των ανθρώπων ως λογικών όντων. Η παιδεία και η ελεύθερη εκπαίδευση πρέπει να συσχετίζονται και με τους σκοπούς των ξεχωριστών πολιτιστικών κοινοτήτων², ενώ έχουμε πάντα υπόψη ότι στις παιδευτικές αυτές ενέργειες η παρέμβαση της φιλοσοφίας της παιδείας παρέχει το αναλυτικό υποστηρικτικό πλαίσιο και των εννοιών και των σχετικών αξιών.

Ιδιαίτερα όσον αφορά στη λογικότητα των ανθρώπων έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: ως άτομα και ως όντα είμαστε ανεξάρτητοι ο ένας από τον άλλο και ως πρόσωπα με ξεχωριστές γνώσεις και αξίες φαίνεται να μη χρειαζόμαστε κατ'αρχήν τις ενέργειες και επιδράσεις των άλλων. Ως όντα όμως που τα χαρακτηρίζει η πράξη απαιτείται η ύπαρξη μιας ύλης, η οποία δεν μπορεί να προέλθει παρά από τις κοινωνικές επιδράσεις και τις διαρκείς εξαρτήσεις, δηλαδή από την κοινωνική μας ταυτότητα. Η κοινωνία ως μία ένωση με την χομπσιανή ή την λокιανή αντίληψη³ έχει ορισμένες αρχές και η συνέχιση της ύπαρξής της στηρίζεται στη συμφωνία των μελών της πάνω στις θεμελιώδεις αυτές αρχές. Αυτό σημαίνει ότι και η παιδεία μπορεί να συνδυάζει ένα βασικό κοινό ενδιαφέρον της ανθρώπινης ύπαρξης με μια όψη πολιτιστικής ιδιαιτερότητας. Το πρόβλημα της σύγκρουσης των αντιλήψεων και των αξιών της διαφορετικής κουλτούρας, που παρατηρείται κυρίως στις πολυπολιτισμικές κοινότητες, συνδυάζεται με το συμβατό ή όχι μιας ελεύθερης παιδείας με τα ιδιαίτερα πολιτισμικά στοιχεία που μπορεί και να ενοχλούν τους εκπαιδευτικούς σκοπούς του συστήματος της δημόσιας εκπαίδευσης. Η δική μας απάντηση είναι ότι η συμβατότητα αυ-

1. Στο ίδιο. σσ. 39-40-Πρβ. και Raymond Williams, *Resources of Hope*, New York 1989, pp. 35-36.

2. Πρβ. John Haldane, «Education: Conserving Tradition» in *Introducing Applied Ethics*, ed. by Brenda Almond, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1995, p. 83.

3. Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, (*Leviathan* 1651) εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρ. Πασχαλίδης - Αιμ. Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση, τ. Α', Αθήνα 1989, σσ. 195-198 και 199-202 και J. Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως* (*Two Treatises of Government* 1690), εισ-μτφρ-σχ. Π.Μ. Κιτρομηλίδης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990, σσ. 83-91.



τή μπορεί να υπάρχει, χωρίς να εκφεύγει ποτέ της προσοχής μας ότι η παιδεία εμπεριέχει γνώσεις και αξίες και η εκπαίδευση είναι ένα σύστημα μεταφοράς τους. Οι πολυπολιτισμικές κοινότητες πρέπει να βρουν την ανεκτική ισορροπία μεταξύ των γενικών αξιών, αντιλήψεων και γνώσεων από τη μια και των ιδιαίτερων πολιτισμικών διακρίσεων των μειονοτήτων από την άλλη. Και επί πλέον υπολογίζουμε πάντα ότι η εκπαιδευτική πολιτική είναι απαραίτητο να ενθέτει στη μεταφορά των βασικών κοινωνικών και γνωστικών αξιών και την αναγκαιότητα των γενικών μορφών διατήρησης της ανθρώπινης ζωής¹.

1. J. Haldane, ό.π., σσ. 86-86.

