

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΜΥΘΟΥ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΜΑΧΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΣΜΟΥ¹

Ο υποκειμενισμός και ο αντικειμενισμός αλληλοσυγκρούονται και ως προς τον καθορισμό του θεματικού αντικειμένου και ως προς τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις· μέσα στα πλαίσια αυτής της γενικής διαπίστωσης, αυτό που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια είναι: 1. η θέση που καταλαμβάνει ο μύθος σαν θεματικό αντικείμενο στις κοινωνικές επιστήμες, την φιλοσοφία και την εθνολογία, και 2. η συζευκτική δυνατότητα υποκειμενισμού και αντικειμενισμού, όπως διατυπώνεται από τον Alan Gewirth (γενικά) κι από τον Pierre Bourdieu (αναλυτικά).

Η προβληματική αυτή απαιτεί τη συναρμολόγηση και την οργάνωση ενός ποικίλου βιβλιογραφικού υλικού, μια και ο μύθος έχει γίνει πόλος έλξης όλων των επιστημών που μ' έναν πολύ γενικό όρο ονομάζονται επιστήμες του ανθρώπου.

Η ανάπτυξη των δύο αυτών σημείων που αναφέρθηκαν πιο πάνω μπορεί να ευνοηθεί από μια αδρή κατάταξη δύο κατευθύνσεων, επειδή το γνωσιοθεωρητικό τους υπόβαθρο είναι δηλωτικό και διευκρινιστικό ως προς τη στάση και την τοποθέτηση των ερευνητών πάνω στο πρόβλημα που δημιουργεί η έννοια του μύθου, αλλά και γιατί από αυτήν την κατάταξη μπορούμε να ξεχωρίσουμε την κατηγορία εκείνη των ερευνητών που διέκρινε τις δυνατότητες που παρέχει το μοντέλο μιας μυθικής κοινωνίας για την αντιμετώπιση θεμελιακών αντιθέσεων όπως αυτές διατυπώνονται στις περί μεθόδου διαμάχες της κοινωνικής επιστήμης.

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι φιλόλογοι, ιστορικοί, ανθρωπολόγοι και φιλόσοφοι που κατέφυγαν με άμεσο ή έμμεσο τρόπο σε ιστορικές πηγές, πράγμα που δηλώνει την ανάγκη να διαγραφεί η πορεία της σκέψης όπως αυτή εμφανίζεται στις ποικίλες μεταμορφώσεις της. Η τοποθέτηση αυτή προδικάζει τη μεταφυσική χρήση της έννοιας της σκέψης, άσχετο αν η έννοια αυτή δοκιμάζεται ανάλογα με τον τρόπο προσέγγισής της. Αυτό όμως που είναι φανερό σ' αυτόν τον προσανατολισμό, είναι ότι το κύριο θέμα της έρευνας είναι η γένεση του μύθου σε συνάρτηση με τη γένεση του λόγου.

1. Μια πρώτη μορφή αυτού του κειμένου παρουσιάστηκε ως εισήγηση στο μεταπτυχιακό σεμινάριο που οργανώθηκε από τον καθηγητή κ. Θεόφιλο Βέικο, με θέμα, «Μεθοδολογικός ατομικισμός και μεθοδολογικός ολισμός», (Οκτώβριος '87 - Ιούλιος '88).

Η πρώτη παρατήρηση που μπορεί να γίνει εδώ είναι ότι το παρατακτικό σχήμα μύθος-λόγος προϋποθέτει τη διαφοροποίηση του νοητικού εξοπλισμού του μυθικού προκατηγοριακού ανθρώπου από τον λογικό-κατηγοριακό άνθρωπο² του Δυτικού πολιτισμού και κατά συνέπεια καθορίζει ορισμένες προϋποθέσεις για τη στήριξη γνωσιοθεωριών που ξεκινούν από την υπόθεση ότι η σκέψη στις πρώιμες μορφές πολιτισμού δεν ήταν σε θέση να συγκροτήσει καθαρά λογικά σχήματα, ότι η πραγματικότητα για την πρωτογονική σκέψη αποτελεί ένα αδιαφοροποίητο σύνολο και ότι η συμβολιστική μορφή των αντικειμένων οφείλεται στη νοητική ιδιομορφία της μυθικής σκέψης.

Ο Cassirer, κάνοντας μια ιδεαλιστική ανάλυση του μύθου στον Β' τόμο των *Συμβολικών μορφών*, προσπαθεί να συστήσει μια θεωρία που βασίζεται στην αντιπαράθεση μυθικής και εμπειρικής συνείδησης. Αν ο μύθος είναι ένας κόσμος καθαρών μορφών που αποβλέπουν στην ακρίβεια της αντικειμενικής πραγματικότητας, ωστόσο η σχέση του μ' αυτόν τον κόσμο δεν συμπεριλαμβάνει σημεία της αποφασιστικής «κρίσης» που εδραιώνει την εννοιακή ορθολογική και εμπειρική σκέψη: το περιεχόμενο του μύθου υπάρχει σε μια μορφή αντικειμενική σαν «πραγματικό περιεχόμενο», αλλ' αυτή η μορφή πραγματικότητας είναι τελείως ομοιογενής και αδιαφοροποίητη. Η έννοια κρίση χρησιμοποιείται εδώ με την Καντιανή σημασία για να δηλώσει ότι στη μυθική συνείδηση δεν παρεμβαίνει η «ειδική πράξη της αντικειμενοποίησης» μια και αποφασιστικό ρόλο στην αναπαράσταση του αντικειμένου παίζει η «αυθόρμητη δράση της συνείδησης» που δεν προϋποθέτει και δεν περιέχει μια πράξη αξιολόγησης. Έτσι, αν η εμπειρική σκέψη διακρίνεται από τη σαφήνεια, τη σταθερότητα και το αμετάβλητο, τη μυθική σκέψη τη χαρακτηρίζει η μεταβολή, η ασάφεια και η αστάθεια. Συνεπώς, οι σχέσεις ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο δεν είναι οριοθετημένες εξαρχής, αλλά αποκαθίστανται σταδιακά και προοδευτικά. Ο μύθος δεν διαθέτει μέσα για την αναπαράσταση της στιγμής, δεν παρέχει τρόπους να δει πέρα και πίσω από τη στιγμή, ούτε να συνδέσει τα μερικά στοιχεία της ολικής πραγματικότητας. Αντί να έχουμε μια διαλεκτική λειτουργία της σκέψης όπου το κάθε επιμέρους δεδομένο συνδέεται με άλλα επιμέρους δεδομένα, έχουμε μια απλή υπαγωγή της εντύπωσης και τη στιγμιαία αναπαράστασή της³.

Σ' αυτήν περίπου τη συνάφεια ο Cassirer χρησιμοποιεί μια άλλη

2. Οι όροι *προκατηγοριακός* και *κατηγοριακός* άνθρωπος χρησιμοποιούνται από τον G. Gusdorf, *Mythe et Metaphysique*, Paris, 1984, κυρίως κεφ. 6 «Kamo» σσ. 134-144.

3. Βλ. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, τ. Β', Yale University Press, 1970, σ. 35.

αντιπαραθετική παραλλαγή, προκειμένου να εξηγήσει τη διαφορά της επιστημονικής και της μυθικής σκέψης, στο πρόβλημα των αρχών της αιτιότητας. Σύμφωνα με τα μυθολογικά δεδομένα, ο μύθος χρησιμοποιεί αναγωγές στις δυνάμεις της φύσης και τις μυθικές θεότητες όχι μόνο στα κοσμογονικά μοντέλα, αλλά και στην κατανόηση των επιμέρους γεγονότων. Για την επιστημονική σκέψη, η εξήγηση ενός γεγονότος σημαίνει την υπαγωγή του σε ορισμένες συνθήκες και την εξάρτησή του από ένα καθολικό νόμο. Το φαινόμενο του θανάτου, λ.χ., γίνεται κατανοητό έτσι. Η μυθική, όμως, σκέψη θα το εξετάσει σαν μεμονωμένο γεγονός, καίτοι κατανοεί την αναγκαιότητα της καθολικής διαδικασίας της φύσης, ωστόσο τη μυθική σκέψη την απασχολεί ο θάνατος αυτού του ανθρώπου και σ' αυτόν τον ορισμένο χρόνο.

Δύο άλλα σημεία σημαντικά στη θεωρία του μύθου του Cassirer είναι η μυθική πράξη και η σχέση του μύθου με τη γλώσσα. Θ' αναφερθώ πολύ γενικά σ' αυτά μια και πιστεύω ότι αν μια τέτοια θεώρηση σαν του Cassirer «περιορίζει» και «απομονώνει» τον μυθικό κόσμο σε μια προ-ιστορική περίοδο —οι λαοί του μύθου θεωρήθηκαν αν-ιστορικοί— ωστόσο κάτω από το πρίσμα των σύγχρονων εθνολόγων ίσως αυτές οι καταγραφές να έχουν ένα τελείως διαφορετικό νόημα.

Σε ό,τι αφορά το πρώτο σημείο δέχεται πως σε κάθε μυθική πράξη το υποκείμενο της πράξης μετατρέπεται σε θεό ή σε δαίμονα. Το πραγματικό εργαλείο για να δαμάσει ο άνθρωπος το φυσικό κόσμο είναι οι λατρείες και οι τελετουργίες. Αυτή η υποκατάσταση της πραγματικότητας σε μαγικομυθική πράξη, σαν άμεση αντίδραση της πρακτικής πραγματικότητας, φανερώνει ταυτόχρονα μια υποκειμενικότητα και μια αντικειμενικότητα⁴.

Σε ό,τι αφορά τη σχέση του μύθου με τη γλώσσα, ο Cassirer δέχεται αυτά τα δύο σαν αεχώριστα πράγματα. Στην παραμικρή υλική εκφορά της γλώσσας ή στη φωνητική έκφραση της λαλιάς υπάρχει μια ιδιαίτερη δύναμη πέρα από τα πράγματα. Στη μυθική σκέψη το όνομα και το ον διατηρούν μια σχέση εσωτερική και αναγκαία διότι το όνομα δεν προσδιορίζει απλώς το ον, αλλά «είναι» αυτό το ίδιο⁵.

Μ' αυτή την έννοια οι μυθικές λέξεις και τα ονόματα αποκτούν μια σημασία περισσότερο οντολογική και λιγότερο μεθοδολογική. Σ' αυτή τη συνάφεια ο Levy-Bruhl ανέπτυξε τη δική του άποψη για τη διανοητικότητα των πρωτογονικών κοινωνιών, αποδίδοντας στη μυθική γλώσσα ιδιότητες συναισθητικές που ανάγονται στην κατηγορία του υπερφυσικού. «Ο μυθικός άνθρωπος συλλαμβάνει τη φύση σαν

4. Βλ. στο ίδιο, σ. 38.

5. Βλ. Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, Paris, 1973, σ. 10.

ένα όλο συναισθητικό (*émotionnel*), με αποτέλεσμα να μη μπορεί να συλλάβει τις αντιθέσεις και τις αντιφάσεις όπως αυτές διακρίνονται στις λογικές κατασκευές⁶. Εδώ έχουμε μια ακραία αντιπαράθεση λογικής και προλογικής σκέψης.

Στην ιστορική προσέγγιση που κάνει ο J.P. Vernant, αποκαθιστά βέβαια αυτή την παρανόηση του προλογικού σταδίου, εξηγώντας ότι «σ' αυτό που ονομάζεται μυθική σκέψη υπάρχουν διάφορες μορφές, πολλαπλά επίπεδα, διαφορετικοί τρόποι οργάνωσης και διαφορετικοί τύποι λογικής»⁷. Ξεχωρίζει ωστόσο τρεις φάσεις της πορείας της σκέψης, συμφωνώντας με τον M. Conford ότι στην πρώτη φάση, πριν από τον Ησιοδικό μύθο, υπάρχει μια κατάσταση σύγχυσης, όπου δεν γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο, τη φύση και τις ιερές δυνάμεις⁸. Στην δεύτερη όμως φάση της Ησιοδικής περιόδου, με την εισδοχή της έννοιας των αντιθέτων ζευγών, η σκέψη απεμπλέκεται από την αρχέγονη ενότητά της, με αποτέλεσμα όχι μόνο να αναθεωρηθεί ο γενεολογικός κύκλος, αλλά και να κληροδοτηθεί στους Έλληνες φιλοσόφους ένα πρότυπο εξήγησης του κόσμου. «Οι φιλόσοφοι δεν χρειάστηκε να εφεύρουν ένα σύστημα», λέει ο Vernant. «Το βρήκαν έτοιμο»⁹.

Αν η προοπτική της έρευνας του Vernant είναι τελείως διαφορετική από εκείνη του Cassirer και ακόμα πιο πολύ από εκείνη του Lévy-Bruhl, υπάρχει εν τούτοις σ' αυτή την ιστορική μελέτη του ανθρώπου, όπως τη χαρακτηρίζει ο πρώτος, το πρόβλημα της εσωτερικής διάστασης του υποκειμένου σε συνδυασμό με την «προοδευτική οργάνωση της γνώσης», αλλά και κάτι εξίσου σημαντικό: η επισήμανση της ταυτόχρονης γέννησης ορθολογικής σκέψης και Πόλης όπου η δεύτερη συνιστά την αντικειμενοποιημένη πλευρά της ανθρώπινης εμπειρίας, την εγκυρότητα της οποίας στηρίζει η συστηματοποιημένη μορφή του λόγου.

Ο Peter Winch, στο άρθρο του «Understanding a Primitive Society», διατυπώνει μια σοβαρή ένσταση ως προς τη μοναδικότητα της εγκυρότητας της αντικειμενικής πραγματικότητας με κριτήρια της ορθολογικότητας, όπως αυτά αξιοποιούνται στην οργάνωση της επιστημονικής σκέψης και στις μεθόδους της. Το ότι η αφρικανική φυλή των Azande χρησιμοποιεί για την ερμηνεία των φυσικών φαινομένων, πρακτικές που είναι εξαιρετικά δύσκολο σε μας να τις κατανοήσουμε, δεν σημαίνει καθόλου ότι η μυθική σκέψη δίνει

6. L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1963, σ. xxxi.

7. Jean Pierre Vernant, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Σ. Γεωργαίου, Αθήνα, [χ.χρ.], σ. 20.

8. Βλ. στο ίδιο, σ. 344.

9. Στο ίδιο, σ. 344.

ερμηνείες ανορθολογικές ή ψευδαισθησιακές. Η διαφορετική θεώρηση των αιτιακών σχέσεων π.χ. είναι αποτέλεσμα διαφοράς γλωσσικών μέσων και λειτουργικότητας των στοιχείων που συμβάλλουν στη μεταφορά μηνυμάτων. Σε κάθε γλώσσα γίνεται διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και το μη-πραγματικό· αλλά για να αντιληφθούμε τη σημασία που καταλαμβάνει η σχέση πραγματικού και μη-πραγματικού, πρέπει να κατανοήσουμε τη χρήση των εννοιών στην κάθε γλώσσα¹⁰.

Μια τέτοια όμως τακτική βρίσκεται στον αντίποδα ακριβώς της κλασικής συγκριτικής Εθνολογίας, η οποία, προκειμένου να ερμηνεύσει τα συμβολικά συστήματα, έδωσε μεγαλύτερο βάθος σ' ένα είδος λεξικογραφίας των μυθολογικών στοιχείων που παραπέμπουν είτε σ' ένα τρόπο ανάλυσης ουσιολογικό, είτε σε μια επιφανειακή και αυθαίρετη ερμηνεία των συμβόλων. Γράφει σχετικά ο Bourdieu: «Η συγκριτική μυθολογία, στραμμένη περισσότερο στο λεξιλόγιο του μύθου και της τελετουργίας, ταυτίζει την αποκρυπτογράφηση των συμβόλων με την κατά λέξη ερμηνεία, κατασκευάζοντας εν τέλει ένα τεράστιο λεξικό που περιλαμβάνει όλα τα σύμβολα με τις πιθανές ερμηνείες τους, συγκροτώντας τα σε αισθητές ουσίες, οι οποίες στην πραγματικότητα αυτοπροσδιορίζονται¹¹».

Οι λεξικογράφοι εθνολόγοι, παραβλέποντας το γεγονός ότι ο μύθος λειτουργεί σαν ένα επικοινωνιακό σύστημα που έχει τις εσωτερικές του διακλαδώσεις (και το εσωτερικό του πλέγμα), δεν εντόπισαν και δεν μελέτησαν τα συστατικά στοιχεία του μύθου και τους αυτονομημένους αρμούς του. Πριν από κάθε σημασιολόγηση προηγείται ο κώδικας. Μ' αυτήν την έννοια αν δεν ερμηνευτεί η ενδιάμεση διαδρομή ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, δεν είναι δυνατόν να καθοριστεί η σχεσιακή αξία καθενός σημαινόμενου που δεν έχει τίποτα να κάνει με τη σημασία όπως συλλαμβάνεται από τη διαίσθηση. «Έτσι, θρискόμαστε μπροστά σε μια κατά προσέγγιση αφήγηση που, στην καλύτερη περίπτωση, υποδηλώνει εύλογες σημασίες, λ.χ. την αντιστοιχία ανάμεσα στο άροτρο και τη σεξουαλική πράξη, δείγμα ανθρωπολογικής ενδοσκόπησης τύπου Jung, που υποστηρίζεται από μια παιδεία ιστορικοσυγκριτική, φρεϊζεριανής προέλευσης, η οποία συστηματικά αντλεί από το σύμπαν μυθικά συστήματα και πανανθρώπινες θρησκείες —εν τέλει πανανθρώπινα θέματα— άσχετα από τα νοητικά τους συμπραζόμενα¹²».

Το πρόβλημα σ' αυτή την περίπτωση είναι ότι η συνεχής διεύρυνση

10. Peter Winch, «Understanding a primitive society», *American Philosophical Quarterly*, I, 1964, σσ. 307-324.

11. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980, σ. 12.

12. Στο ίδιο, σ. 13.

του θεματικού ορίζοντα, με τη συσσώρευση αυθαίρετων σημασιοδοτήσεων, ενισχύει τον υποκειμενιστικό χαρακτήρα της έρευνας στο βαθμό που δεν έχουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα του κοινωνικού συστήματος και των θεσμών.

Σοβαρές μεθοδολογικές αδυναμίες, άλλης βέβαια υφής, παρουσιάζει ο υποκειμενισμός στην εθνολογία εκεί όπου χρησιμοποιείται η φαινομενολογία. Η κοινωνική φαινομενολογία, λέει ο Bourdieu, καταγράφει τις σημασίες που παράγουν οι δρώντες κάτω από το πρίσμα μιας διαφοροποιημένης αντίληψης, ώστε να διαμορφώνονται διακριτικά σημεία τα οποία μπορούν να βρουν την ολοκληρωμένη μορφή τους και τα όριά τους σ' ένα είδος περιθωριακής αναπαράστασης της κοινωνίας¹³.

Αν λοιπόν λάβει κανείς υπόψη του τις προαναφερθείσες προκαταλήψεις για τον τρόπο λειτουργίας της μυθικής σκέψης και τις δυνατότητες αναπαράστασης της πραγματικότητας, τα στοιχεία που προκύπτουν για τη διαμόρφωση της εικόνας της μυθικής κοινωνίας είναι ελλιπή και περιοριστικά. Σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική (και με το δεδομένο ότι οι αναπαραστάσεις που κάνουν οι δράστες για τη θέση τους και τη θέση των άλλων μέσα στον κοινωνικό χώρο, είναι προϊόν ενός συστήματος αντιληπτικών σχημάτων) η γλώσσα, η λογική και οι κοινωνικές δομές δεν απαντώνται παρά σε πρωτολειακές μορφές στις μυθικές κοινότητες.

Η βαθιά τομή για τη μελέτη των μύθων και τη μυθική κοινωνία συντελείται με τη στρουκτουραλιστική μέθοδο που εισήγαγε ο Claude Lévi-Strauss που η παρουσία του σημαδεύει τη δεύτερη —σύμφωνα με την κατάταξη που αναφέρθηκε στην αρχή— κατηγορία ερευνητών. Βέβαια ο L. Strauss καλλιέργησε ένα ήδη σπαρμένο χωράφι, πράγμα που ο ίδιος αφήνει να φανεί από τις εκτεταμένες αναφορές του στους Em. Durkheim, M. Mauss, G. Dumézil, R. Brown και άλλους. Επειδή όμως εδώ μας ενδιαφέρει κυρίως η σημειολογία του μύθου και το σύστημα των συμβολικών μορφών σαν επικοινωνιακό σύστημα στις μυθικές κοινωνίες καθώς και το πρόβλημα του απόλυτου αντικειμενισμού που δημιούργησε η στρουκτουραλιστική μέθοδος —σύμφωνα με την κριτική του Bourdieu— ξεχωρίζουμε ενδεικτικά τις εργασίες του Lévi-Strauss σαν απόλυτα πρόσφορες και για την αντιπαράθεσή τους με τον υποκειμενισμό και για την αντίθεσή τους στο παρατακτικό σχήμα μύθος-λόγος.

Στην ανάλυση του μύθου που επιχειρεί ο L. Strauss, δεν θέτει καν σαν θεματικό αντικείμενο τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων, ούτε προσπαθεί να δει πώς σκέφτονται οι άνθρωποι μέσα στους μύθους·

13. Στο ίδιο, σ. 234.

αυτό που τον ενδιαφέρει είναι το πώς οι μύθοι σκέφτονται μέσα στους ανθρώπους και εξωθώντας στα άκρα αυτό το συλλογισμό, κάνει ταυτόχρονα μια πλήρη αφαίρεση του υποκειμένου και φτάνει στο σημείο να πει, στην Εισαγωγή του στο «Ωμό και το ψημένο» ότι, εν τέλει, το ενδιαφέρον του στρέφεται στο πώς οι μύθοι σκέφτονται μεταξύ τους¹⁴.

Το ότι υπάρχει λόγος είναι αυταπόδεικτο απ' τη στιγμή που υπάρχει μύθος· και το αντίστροφο. Συνεπώς, η εξελικτική πορεία της σκέψης μέσα από ιστορικές αναζητήσεις για την απόδειξη νοητικών ιδιομορφιών στις ποικίλες μορφές πολιτισμού και τις ιστορικές στιγμές δεν τον απασχολεί. Η τομή που κάνει είναι συγχρονική και μ' αυτήν την έννοια ο L. Strauss —για να χρησιμοποιήσουμε τους δικούς του όρους— ασχολείται σαν εθνολόγος με κοινωνίες μέσα στο χρόνο, μελετώντας συγχρονικά κοινωνίες μέσα στο χώρο.

Υπάρχει λοιπόν μια σκέψη που σκέφτεται· ο μύθος. Είναι μια σκέψη λειτουργική κοινωνικοποιημένη απ' τη στιγμή που λειτουργεί σαν επικοινωνιακός κώδικας ανάμεσα στους ανθρώπους, και το μόνο που μπορούμε να ερευνήσουμε είναι η λειτουργία αυτού του μηχανισμού. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι ότι το ανθρώπινο πνεύμα, ανεξάρτητα από τις ομοιότητες ή τις διαφορές των περιστασιακών μηνυμάτων, εκδηλώνει μια δομή που μπορεί να αναγνωριστεί με ευκρίνεια.

Το γνωσιοθεωρητικό οικοδόμημα του Lévi-Strauss στηρίζεται, μεταξύ άλλων, σε μια βασική υπόθεση που αντικρούει τις ιδεαλιστικές θεωρίες του μύθου με τα ίδια μέσα. Οι εμπειρικές κατηγορίες του ωμού και του ψημένου, του φρέσκου και του σάπιου, του βρεγμένου και του καμένου, κάτω από την οπτική ενός πρωτογονικού πολιτισμού, χρησιμοποιούνται σαν εννοιολογικά εργαλεία και παραπέμπουν σε αφηρημένες έννοιες οι οποίες μπορούν να συγκροτήσουν προτάσεις με απόλυτη συνεκτικότητα. Η συμβολιστική αξιοποίηση αισθητηριακών ιδιοτήτων, όπως διακρίνεται σε ορισμένες μυθολογίες, αποδεικνύει την ύπαρξη μιας λογικής που στηρίζεται σ' αυτές για να διανύσει τη δική της πορεία και να εγκαθιδρύσει τους δικούς της νόμους. Για την κατανόηση της διαδρομής ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαίνόμενο αρκεί να τοποθετηθούμε εξαρχής στο επίπεδο των σημείων και να δούμε τον λειτουργικό τους ρόλο στον χρησιμοποιούμενο κώδικα.

Αν για την ιδεαλιστική ανάλυση της μυθικής σκέψης οι αισθητηριακές ιδιότητες αποτελούν αναφορά σ' ένα όλο αδιαίρετο και ασαφές, για τον Lévi-Strauss, οι ιδιότητες αυτές, έτσι όπως διακρίνονται μέσα από το συμβολικό σύστημα, όχι μόνο είναι καθοριστικές για τον προσδιορισμό της αντικειμενικής πραγματικότητας, αλλά η αναπαρά-

14. Βλ. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, σ. 20.

στασή της είναι εμπλουτισμένη με όλες τις δυνατές αποχρώσεις χάρη στους απειράριθμους συνδυασμούς που είναι σε θέση να κάνει ο μυθικός κώδικας. Πάνω σ' αυτή την υπόθεσή του, ο Lévi-Strauss χρησιμοποιεί και προωθεί την πρόταση του Rousseau που αναφέρεται στη μετάβαση από το *sensible* (αισθητό) στο *intelligible* (νοητό): «Διακηρύσσουμε την πρόθεση να αναζητήσουμε τη δυνατότητα υπέρβασης της αντίθεσης του αισθητού και του νοητού τοποθετούμενοι εξαρχής στο επίπεδο των σημείων. Πράγματι, τα σημεία αναφέρονται στο πρώτο μέσω του δεύτερου. Ακόμα και σ' έναν πολύ μικρό αριθμό προσφέρονται για συνδυασμούς, έτσι ώστε συναρμολογούμενα με ακρίβεια, να μπορούν να αποδώσουν ως και τις πιο λεπτές αποχρώσεις όλης της ποικιλίας της αισθητηριακής εμπειρίας. Μ' αυτόν τον τρόπο, ελπίζουμε να φτάσουμε στο σημείο όπου οι λογικές ιδιότητες θα αναδεικνύονται ως προσδιορισμοί πραγμάτων με την ίδια ακριβώς αμεσότητα που διαθέτουν οι γεύσεις ή τα αρώματα των οποίων η ιδιομορφία, ενώ αποκλείει σίγουρα κάθε παρανόηση (για την ουσία τους), μας παραπέμπει ταυτόχρονα σ' ένα συνδυασμό στοιχείων που αν είχαν διαφορετικά επιλεγεί ή καταχωρηθεί, θα προκαλούσαν τη συνειδητοποίηση μιας άλλης γεύσης ή ενός άλλου αρώματος. Χάρη λοιπόν στην έννοια του σημείου μπορούμε πλέον εμείς, στο επίπεδο του νοητού, και όχι μόνο στο επίπεδο του αισθητού, να κινητοποιήσουμε τις ιδιότητες του δεύτερου στην διαπραγμάτευση της αλήθειας¹⁵».

Ενώ το γενικό πλαίσιο και η πρωτοτυπία της δομικής ανθρωπολογίας που εισήγαγε ο Lévi-Strauss με τις μελέτες του πάνω στο μύθο, τον τοτεμισμό, τις δομές συγγένειας και τα ταξινομικά συστήματα δεν αμφισβητήθηκαν, ωστόσο ως προς το επίπεδο της μεθοδολογίας διατυπώθηκαν πολλές αντιρρήσεις.

Η μέθοδος που χρησιμοποιεί η δομική ανθρωπολογία για να ισχυροποιηθούν τα επιχειρήματά της βασίζεται σε μια διαλεκτική σχέση του ερευνητή με το αντικείμενό του, που είναι εξαρχής άνιση, από το γεγονός ότι ο ερευνητής γίνεται ταυτόχρονα παρατηρητής μιας κατασκευής που είναι αποκλειστικά δημιούργημα δικό του. Έτσι, τα υλικά μέσα και τα εργαλεία που χρησιμοποιεί για την παρατήρησή του τα αντλεί από το ίδιο το οικοδόμημά του, χωρίς να υπάρχει κανένας περιορισμός για τη συνεχή ανάπτυξη της επινοητικότητάς του.

Μ' αυτήν την έννοια, ο ισχυρισμός για τον πλούτο των εγγενών σχέσεων που εμπεριέχουν τα συμβολικά αντικείμενα είναι αποτέλεσμα μιας προνομιακής θέσης του ερευνητή έναντι του αντικειμένου του το οποίο βρίσκεται συνεχώς κάτω από τον πλήρη έλεγχό του. Σ'

15. Στο ίδιο, σ. 22.

αυτό το σημείο ασκείται η κριτική του Bourdieu ο οποίος τοποθετεί τους στρουκτουραλιστές στους ακραίους αντικειμενιστές λέγοντας ότι «ο αντικειμενισμός κατασκευάζει τον κοινωνικό κόσμο σαν ένα θέαμα που προσφέρεται στον παρατηρητή ο οποίος έχει μια άποψη πάνω στην πράξη, συμπεριλαμβάνοντας μέσα στο αντικείμενο αρχές οι οποίες βασίζονται στη σχέση του με αυτό και θεωρεί σαν δεδομένο ότι το αντικείμενο έχει σαν προορισμό να υπηρετήσει τη γνώση του, ενώ ταυτόχρονα οι διαδράσεις παραπέμπουν σε συμβολικές ανταλλαγές. Ο ισχυρισμός αυτός ξεκινάει από τις θέσεις ότι η κοινωνική δομή δίνεται σαν μια αναπαράσταση με όρους της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, αλλά και όρους που μπορούν να επεκταθούν στο χώρο του θεάτρου, όπου οι πρακτικές δεν είναι παρά θεατρικοί ρόλοι, εκτελέσεις και εφαρμογή ενός προκαθορισμένου σχεδίου¹⁶».

Ο P. Bourdieu προσδιορίζοντας τα μεθοδολογικά προβλήματα που πηγάζουν από το διπολικό σχήμα υποκειμενισμός - αντικειμενισμός, συμπίπτει σ' ένα βαθμό με την κριτική που ασκείται στον Αγγλοσαξωνικό χώρο πάνω στο θέμα αυτό. Κατά τον Alan Gewirth, ο υποκειμενισμός και ο αντικειμενισμός, ενώ αποτελεί ένα από τα κλασικά δυαδικά σχήματα, φαινομενολογία - ρεαλισμός, ενδοσκοπισμός - μητχαθιορισμός, ορθολογισμός - εμπειρισμός, επαγωγισμός - απαγωγισμός, ενσωματώνει ταυτόχρονα στοιχεία από αυτά, σύμφωνα με τον παρακάτω συλλογισμό, όπως συνάγεται από το άρθρο του στο ανθολόγιο του O'Neil¹⁷.

Ο υποκειμενισμός έχει σαν αντικείμενο τις δράσεις, τις σκέψεις και τα συναισθήματα των ανθρώπων, μ' ένα λόγο ενδιαφέρεται για τις ψυχονοητικές καταστάσεις (mental ideas) των όντων και κατ' επέκταση δίνει έμφαση στις λανθάνουσες ενέργειες των ατόμων, πράγμα που συγκεντρώνει το ενδιαφέρον των ενδοσκοπιστών. Παράλληλα χρησιμοποιεί επαγωγικές μεθόδους και ασχολείται με θεωρητικές κατασκευές.

Αντίθετα, ο αντικειμενισμός έχει σαν αντικείμενο τους υλικούς θεσμούς (material institutions), τις φανερές πράξεις (over acts) και τις μετρήσιμες συμπεριφορές, υλικό που απασχολεί τους μητχαθιοριστές. Έτσι οι παρατηρήσεις των αντικειμενιστών και τα συμπεράσματά τους βασίζονται στα δεδομένα και τις αναγωγικές μεθόδους.

Ο Bourdieu χρησιμοποιεί αντίστοιχα αυτά τα δυαδικά σχήματα για την κριτική του στον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό, ιδιαίτερα στα σημεία όπου διατυπώνει την αμφισβήτησή του αναφορικά με την

16. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980, σ. 87.

17. Alan Gewirth, «Subjectivism and Objectivism in the Social Sciences», *Modes of individualism and collectivism*, J. O'Neill, (εκδ.) London, 1973, σσ. 111-118.

εξήγηση του μύθου. Το να συλλάβουμε δια του μύθου τη σύσταση της πραγματικότητας μέσα από τη μυθοποιητική πράξη σαν συστατική στιγμή της πραγματικότητας, δεν συνεπάγεται ούτε το ζητούμενο του ιδεαλισμού ο οποίος προστρέχει στις λειτουργίες της συνειδήσης για την ανεύρεση πανανθρώπινων κατηγοριών, όπως επιχειρεί ο Cassirer, ορίζοντας τη μυθοποιητική διαδικασία υποκειμενιστικά, ούτε άλλωστε και το ζητούμενο του στρουκτουραλισμού, που παραπέμπει στις θεμελιακές δομές του ανθρώπινου πνεύματος, οι οποίες κυριαρχούν, ανεξάρτητα από τις κοινωνικές συνθήκες. Με το να ψάχνουμε στην πρώτη περίπτωση πανανθρώπινα συμβολιστικά μηνύματα στις μυθολογίες, είναι σαν ν' αναζητούμε τις συστατικές ιδιότητες της συνειδήσης, χρησιμοποιώντας προνομιακά την επαγωγική μέθοδο που συλλαμβάνει εν τέλει σημασιοδοτήσεις γενικής ισχύος. Όσον αφορά τον Lévi-Strauss, με το να επιμένει ότι ο μύθος είναι ένα τόσο τέλεια συγκροτημένο και αυτονομημένο σύστημα, όπου η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι αποκλειστικά προσαρμοσμένη στη χρήση και την αξιοποίηση μυθολογικών συμβόλων, καταλήγει κι αυτός σ' ένα κοινωνικό απολίθωμα απομονωμένο από τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες¹⁸.

Βέβαια ο Gewirth, χρησιμοποιώντας μια γλώσσα κοινωνικοφιλοσοφική, έχει σαν στόχο, σύμφωνα με τις αρχές του κοινού νου, να βάλει μια τάξη στα πράγματα και, πολύ γενικά και σχηματικά, ν' αποδώσει εγκυρότητα και στις δύο πλευρές με την προϋπόθεση ότι η μια δεν αποκλείει τις μεθόδους της άλλης, διότι, όπως αναφέρει, αν η διαμάχη ανάμεσα στον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό για τον καθορισμό του θεματικού αντικειμένου και την ερμηνεία των κοινωνικών γεγονότων προϋποθέτει την αντίθεση φαινομενολογίας και ρεαλισμού —οι υποκειμενιστές αποδέχονται μόνο τη φαινομεναλιστική και ενδοσκοπιστική ανάλυση και τις μεθόδους τους, ενώ οι αντικειμενιστές τη ρεαλιστική και μηχαβιοριστική— τότε δεν πρόκειται παρά για μια αντιπαράθεση που γίνεται απλώς στο επίπεδο της γλώσσας, οπότε, μ' αυτή την έννοια, και οι δυο πλευρές έχουν δίκιο.

Ο Bourdieu ωστόσο χρησιμοποιεί αυτές τις κατατάξεις για να επιχειρήσει την επιστημολογική προσπέλαση του προβλήματος συστηματικά, αποκλείοντας όμως, στη δική του συζευκτική πρόταση, τα αδύνατα σημεία και των δύο. Το επιχειρήμά του είναι ότι πρέπει να ξεφύγουμε από τον ρεαλισμό της δομής ο οποίος υποστασιοποιεί τις αντικειμενικές σχέσεις στις οποίες εμπλέκονται τα άτομα και οι ομάδες. Ο ρεαλισμός της δομής υποστασιοποιεί τις αντικειμενικές σχέσεις ατόμων και ομάδων και τις εξετάζει σαν πραγματικότητες έξω από την ιστορία. Ωστόσο, αποφεύγοντας το θετικιστικό ρεαλισμό της

18. Βλ. Pierre Bourdieu, *ό.π.*, 158.

δομής, δεν πρέπει να επιστρέψουμε στον πλήρη υποκειμενισμό, που του είναι αδύνατον να συλλάβει την αναγκαιότητα του κοινωνικού κόσμου, διότι δίνει σημασία στην ιστορία του ατόμου ανεξάρτητα από τη δέσμευσή του στις κοινωνικές συνθήκες.

Οι προτάσεις των M. Gluckman και E. Leach, οι οποίες στηρίζονται στην καταστασιακή ανάλυση (*situational analysis*) θελιώνουν μεν ορισμένα σημεία της δομικής ανάλυσης —μέσα σε κάθε δόκιμο σύστημα πρέπει να υπάρχει μια περιοχή όπου το άτομο είναι ελεύθερο να κάνει τις επιλογές του, για να χειραγωγήσει το σύστημα υπέρ αυτού— αλλά δεν έδωσαν συγκεκριμένες λύσεις¹⁹. Για να ξεπεραστεί στην πραγματικότητα το πρόβλημα, πρέπει να επιστρέψουμε στην ιστορική πρακτική και σ' αυτό το σημείο ο Bourdieu εισάγει την έννοια του *habitus* (έθος) μ' έναν τρόπο που δίνει ταυτόχρονα και τον ορισμό του *habitus*. «Οι προσδιορισμοί, που συνδέονται με μια ειδική κατηγορία συνθηκών ύπαρξης, δημιουργούν ορισμένα «*habitus*» που είναι συστήματα προδιαθέσεων, διαρκή και μεταθέσιμα, δομές δομημένες, (*structures structurées*) προδιατεθειμένες να λειτουργήσουν σαν δομώσες δομές (*structures structurantes*), δηλαδή σαν αρχές που γεννούν και οργανώνουν πρακτικές και αναπαραστάσεις που μπορούν να είναι αντικειμενικά προσαρμοσμένες στο στόχο, χωρίς όμως να προϋποθέτουν ότι υπάρχει κάποιος συνειδητό στόχος που σκοπεύει σ' ένα συγκεκριμένο σκοπό και χωρίς να προϋποθέτουμε επίσης τον ειδικό έλεγχο των απαιτούμενων διαδικασιών για να φτάσουμε στο στόχο.

Οι πρακτικές αυτές και οι αναπαραστάσεις είναι αντικειμενικά «ρυθμισμένες» και «κανονικές» χωρίς κατά κανένα τρόπο να είναι προϊόντα της απόλυτης υποταγής σε κανόνες. Γι' αυτούς τους λόγους είναι επίσης συλλογικά ενορχηστρωμένες, χωρίς να είναι αποτέλεσμα της οργανωμένης επέμβασης ενός διευθυντή ορχήστρας²⁰. «Προϊόν της ιστορίας, το *habitus*, το έθος, παράγει πρακτικές, ατομικές και συλλογικές, συνεπώς παράγει ιστορία σύμφωνα με σχήματα που γεννώνται από την ιστορία. Εξασφαλίζει την ενεργό παρουσία των παρελθουσών εμπειριών, μέσα σε κάθε οργανισμό, υπό τη μορφή αντιληπτικών σχημάτων σκέψης και δράσης που τείνουν πολύ ασφαλότερα από οποιοσδήποτε μορφοποιημένους κανόνες και φανερές νόρμες να εξασφαλίσουν τη συμβατικότητα και την ομοιομορφία των πρακτικών αλλά και τη σταθερή τους παρουσία μέσα στο χρόνο²¹».

Σ' αυτό το σημείο ο Bordieu καταθέτει ενδεχομένως και μια

19. Βλ. στο ίδιο, σ. 88.

20. Στο ίδιο, σ. 88.

21. Βλ. στο ίδιο, σ. 91.



ενδιαφέρουσα συμβολή στην προβληματική του ολισμού και του ατομικισμού. Στην προσπάθειά του να προσδιορίσει τη σχέση ανάμεσα στο συλλογικό και το ατομικό *habitus*²² αντιμετωπίζει το ομαδικό έθος σαν ένα υποκειμενικό σύστημα —όχι ατομικό— εσωτερικευμένων δομών, κοινών σχημάτων αντίληψης και δράσης που συνιστούν τη βασική προϋπόθεση για κάθε αντικειμενοποίηση και για κάθε κοινωνική αναπαράσταση. Προχωρώντας ένα βήμα πιο πέρα, ο Bourdieu επισημαίνει ότι, ακολουθώντας αυτόν τον δρόμο, θα μπορούσαμε να στηρίξουμε την αντικειμενική ενορχήστρωση των πρακτικών και την ενότητα/μοναδικότητα της θεώρησης του κόσμου στο απρόσωπο και το ολοσχερώς υποκατάστασιμο των ατομικών πρακτικών και θεωρήσεων του κόσμου. Αλλά, υιοθετώντας αυτή την άποψη, ξαναπερνάμε στην τοποθέτηση, σύμφωνα με την οποία όλες οι πρακτικές και οι αναπαραστάσεις που παράγονται από ταυτόσημα σχήματα είναι απρόσωπες ή υποκαταστάσιμες.

Στην πραγματικότητα όμως, σύμφωνα πάντα με τον Bourdieu, έχουμε εδώ να κάνουμε με μια σχέση ομολογίας με την έννοια της διαφοροποίησης μέσα στην ομοιογένεια. Κάθε ατομικό σύστημα προδιαθέσεων —το ατομικό έθος— είναι μια δομική παραλλαγή των άλλων. Η παραλλαγή αυτή εκφράζει τη μοναδικότητα της θέσης του ατόμου στο εσωτερικό της τάξης που εκπροσωπεί και κατά μήκος της διαδρομής που έχει να διανύσει. Το προσωπικό στυλ, η ιδιότυπη σφραγίδα δηλαδή που είναι αποτυπωμένη σ' όλα τα προϊόντα/παράγωγα ενός ατομικού έθους —πρακτικές ή έργα— δεν είναι παρά μια παρέκκλιση από το στυλ μιας εποχής ή μιας τάξης. Μ' αυτήν την έννοια, το προσωπικό στυλ παραπέμπει όχι απλώς στο συλλογικό στυλ σαν συνέπεια, αλλά εμφανίζεται ως διαφορά, η οποία ακριβώς παράγει τη μανιέρα²³. Οι διαστάσεις της λειτουργίας του έθους δίνονται μέσα από την εξήγηση του μύθου κυρίως σαν μυθοποιητική πρακτική· αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος για τον οποίο επιλέγει ο Bourdieu τις μυθικές κοινότητες στα παραδείγματά του, μια και τα μυθικοτελετουργικά συστήματα προσφέρουν ένα σύνθετο υλικό από το γεγονός ότι περιέχουν και τα συμβολικά σημεία και τη σημασία που καταλαμβάνει η πράξη συλλογικά ή ατομικά, έτσι ώστε να γίνεται φανερή η διάσταση της σωματοποιημένης παρουσίας μιας λογικής που προβαίνει ταυτοχρόνως και σε μια αναπαραστατική διαδικασία της πραγματικότητας. Το έθος είναι νόμος εγγεγραμμένος στο σώμα. Οι κινήσεις

22. Το ατομικό έθος είναι άμεσα συνδεδεμένο με την οργανική ατομικότητα, αυτήν που προσφέρεται στην άμεση παρατήρηση. Το φυσικό άτομο δηλαδή και το κοινωνικά προσδιορισμένο σαν νομικό πρόσωπο.

23. Στο ίδιο, σ. 101.

και οι χοροί στις τελετουργίες αποδεικνύουν τη συλλογική ενσωμάτωση κινήσεων που κληροδοτούνται από γενιά σε γενιά. Τα παραδείγματα που αναφέρονται είναι πάνω στους λατρευτικούς κύκλους, όπως π.χ. τους κύκλους της υφαντικής, των αγροτικών γιορτών κ.λπ.

Συγκεκριαλιώνοντας τώρα, επιστρέφουμε στη στάση του Bourdieu απέναντι στο πρόβλημα της διαμάχης ανάμεσα στον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό. Θα κάνω μια παράφραση στο σημείο όπου αναφέρεται η πρόθεσή του να τονιστεί η σημασία της πρακτικής λογικής η οποία μπορεί να καταστήσει δυνατή μια επιστημονική γνώση της πρακτικής και του πρακτικού τρόπου γνώσης, πράγμα άλλωστε που συνιστά τη συμβολή του στο πρόβλημα αυτό.

Η αντινομία ανάμεσα στον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό μπορεί να ξεπεραστεί και ταυτόχρονα να ληφθούν υπόψη τα πλεονεκτήματα των δύο αυτών τρόπων προσέγγισης, υπό την προϋπόθεση να υπαγάουμε την επιστημονική πρακτική σε μια γνώση του γνωστικού υποκειμένου, δηλαδή σε μια κριτική γνώση των ορίων που κατ' ανάγκην υπάρχουν σε κάθε θεωρητική γνώση, είτε αυτή είναι υποκειμενιστική είτε είναι αντικειμενιστική. Αυτή η γνώση θα είχε την εξωτερική μορφή μιας αρνητικής θεωρίας, η οποία θα παρήγαγε ένα επιστημονικό αποτέλεσμα καθώς θα μας ανάγκαζε να θέσουμε ερωτήματα που αποκρύπτει κάθε επίσημη επιστημονική γνώση. Η κοινωνική επιστήμη συνεπώς δεν οφείλει μόνον, όπως το επιθυμεί ο αντικειμενισμός, να έλθει σε ρήξη με την ιθαγενή εμπειρία και την ιθαγενή αναπαράσταση αυτής της εμπειρίας.

Οφείλει ακόμα, σε μια δεύτερη ρήξη, να προβληματοποιήσει τις προϋποθέσεις που είναι σύμφυτες με τη θέση του αντικειμενικού παρατηρητή ο οποίος, επιδιώκοντας να ερμηνεύσει πρακτικές τείνει να εισάγει τη δική του σχέση με το αντικείμενο· παράδειγμα εδώ είναι το προνόμιο που παραχωρεί στις λειτουργίες της επικοινωνίας και της γνώσης, και που τον ωθεί να ανάγει τις διαδράσεις (interactions) σε καθαρές συμβολικές ανταλλαγές. Η γνώση δεν εξαρτάται μόνο, όπως διδάσκει ένας απλός σχετικισμός, από την ιδιαίτερη οπτική γωνία που ένας παρατηρητής με συγκεκριμένη ταυτότητα υιοθετεί πάνω στο αντικείμενο: πρόκειται εδώ για μια αλλοίωση πολύ πιο θεμελιακή και πολύ πιο επικίνδυνη, γιατί, καθώς συγκροτεί το γνωστικό εγχείρημα, περνάει κατ' ανάγκην απαρατήρητη· και επιβάλλουμε την αλλοίωση αυτή στην πρακτική μόνο και μόνο από το γεγονός ότι υιοθετούμε πάνω σ' αυτήν την πρακτική μια οπτική γωνία και την συγκροτούμε έτσι ως αντικείμενο παρατήρησης και ανάλυσης· και εννοείται ότι αυτό το ηγεμονικό σημείο οράσεως συνήθως προϋποθέτει μια υψηλή θέση μέσα στον κοινωνικό χώρο από όπου ο κοινωνικός κόσμος δίδεται ως θέαμα που θεωρούμε μακρόθεν και αφ' υψηλού σαν μια αναπαράσταση.

Ο Bourdieu διευκρινίζει ότι αυτή η κριτική θέση γύρω από τα όρια της επιστημονικής σκέψης σκοπεύει, όχι να καταστήσει αφερέγγυα την επίσημη επιστημονική γνώση, υπό τη μία ή την άλλη μορφή της, για να της αντιπαρατεθεί ή να την υποκαταστήσει, όπως έγινε πολλές φορές με μια πρακτική γνώση λιγότερο ή περισσότερο ιδεατοποιημένη, αλλά σκοπεύει να τη θεμελιώσει πλήρως, αποδεδειγμένως από τις λοξοδρομήσεις που της επιβάλλουν οι επιστημολογικές και κοινωνικές συνθήκες της παραγωγής της. Αυτή λοιπόν η κριτική θέση δεν έχει καθόλου την πρόθεση αποκατάστασης — πρόθεση η οποία έχει να κάνει με τον εκτροχιασμό των περισσότερων εγχειρημάτων αποκατάστασης της πρακτικής· αποσκοπεί μόνο να φέρει στο φως τη θεωρία της πρακτικής που ενέχεται με λανθάνοντα τρόπο στην επίσημη επιστημονική γνώση κι έτσι να καταστήσει δυνατή μια πραγματική επιστημονική γνώση της πρακτικής και του πρακτικού τρόπου γνώσης²⁴.

Για να κατανοήσουμε την πρακτική λογική πρέπει να διακρίνουμε τις διαδικασίες που ακολουθούνται για να γίνει φανερό το μέρος εκείνο της πρακτικής που ενέχεται στην επίσημη επιστημονική γνώση. Προκειμένου αυτό να γίνει σαφέστερο, ο Bourdieu προχωρεί σε ορισμένες διευκρινίσεις οι οποίες στηρίζονται στην αναφορά της λογικής σε σχέση με την πρακτική λογική. Ξεκινάει από την αποδοχή ότι υπάρχει στην πρακτική μια λογική που δεν είναι όμοια με τη λογική της λογικής. Η πρακτική λογική δεν μπορεί να οργανώσει όλα τα αντιληπτικά σχήματα και τις πράξεις μέσα από γενεσιακές αρχές οι οποίες συγκροτούν ένα όλο, διότι αυτή βασίζεται στην αρχή της οικονομίας της λογικής και προϋποθέτει τη θυσία της ακρίβειας χάριν της απλότητας και της πλειονότητας. Η πρακτική λογική βρίσκει μέσα στην πολυθεσία τις συνθήκες της καλής χρήσης της πολυσημίας. Κι αυτό γιατί αποτελεί παράγωγο πρακτικών που είναι δυνατόν να εκφράσουν το σκοπό τους, υπό τον όρο ότι επιτελούν μια πρακτική λειτουργία. Η ιδέα της πρακτικής λογικής σαν αυτόνομης λογικής, έξω από τις συνθήκες ανάπτυξης της ανακλαστικής συνείδησης και πέρα από τον έλεγχο της λογικής, εμφανίζεται σαν μια λογική που υποδηλώνει τον πρακτικό νου²⁵. Υπάρχουν χωρίς άλλο, λέει ο Bourdieu, πολύ λίγες πρακτικές που να μπορούν όσο οι λειτουργίες να θυμίζουν πόσο είναι λάθος να προσπαθούμε να εκφράσουμε μέσα από έννοιες μια λογική που τις ξεπερνάει. Όπως επίσης είναι λάθος να εκλαμβάνουμε σαν σχέσεις και ενέργειες της λογικής τις κινήσεις του σώματος.

24. Βλ. στο ίδιο, σ. 46.

25. «Le sens pratique», ο τίτλος του βιβλίου του Bourdieu.

Για την κατανόηση της μυθοποιητικής πρακτικής, οφείλουμε να ανασυγκροτήσουμε το κοινωνικά συγκροτημένο σύστημα των άρρηκτα συνδεδεμένων γνωστικών αλλά και αποτιμητικών (*évaluatives*) δομών που οργανώνει το σύστημα· τόσο δηλαδή την αντίληψη του κόσμου όσο και τη δράση μέσα στον κόσμο. Αν οι πρακτικές και οι τελετουργικές αναπαραστάσεις έχουν μια συνοχή, τούτο οφείλεται στο ότι παράγονται από τη συνδυαστική λειτουργία ενός μικρού αριθμού γενεσιουργών σχημάτων, που συνδέονται με σχέσεις πρακτικής ανταλλαξιμότητας (*substituabilité pratique*), που είναι ικανά δηλαδή να παράγουν ισοδύναμα αποτελέσματα από την άποψη των «λογικών» απαιτήσεων της πρακτικής. Το ότι η συστηματοποίηση μένει κάπως απροσδιόριστη ή κατά προσέγγιση, αυτό συμβαίνει διότι τα σχήματα αυτά δεν μπορούν να έχουν την καθολική εφαρμογή που τους προσδίδεται παρά μόνο επειδή λειτουργούν στο επίπεδο της πρακτικής, πριν δηλαδή από την πλήρη διευκρίνισή τους και επομένως ανεξάρτητα από κάθε λογικό έλεγχο και με διαρκή αναφορά σε πρακτικές σκοπιμότητες που τους επιβάλλει και τους προσδίδει μια αναγκαιότητα που δεν είναι η αναγκαιότητα της λογικής²⁶.

Ο Michel Serres κάνει μια σχετική παρατήρηση στην εισήγησή του σ' ένα σεμινάριο που έγινε το 1975 πάνω στο πρόβλημα της ταυτότητας των μυθικών και σύγχρονων κοινωνιών. Παράλληλίζει τις διαδρομές (*parcours*) των μυθολογικών προσώπων στο χώρο προς διάφορες κατευθύνσεις με τις κατευθύνσεις του διασκεπτικού λόγου (*discours*) κατά τις φάσεις της συγκρότησής του²⁷. Μπορούμε λοιπόν να ερευνήσουμε και κάτω από αυτό το πρίσμα τη μυθολογία. Η τοποθέτησή του αυτή συμπίπτει με κείνη του Bourdieu, που θα ήθελε τους επαγγελματίες του λόγου λιγότερο αλαζονικούς. «Οι επαγγελματίες του λόγου επιμένουν πως η πρακτική εκφράζει πάντοτε κάτι που μπορεί να εκφραστεί από τον αφηγηματικό λόγο, λογικό κατά προτίμηση. Δυσκολεύονται ωστόσο να συλλάβουν ότι μπορεί κανείς να απελευθερώσει την πρακτική από τον υποκείμενο παραλογισμό αποδίδοντάς της τη δική της λογική, χωρίς να την εξαναγκάζει να πει αυτό που υπονοείται, προβάλλοντας επάνω της ένα λόγο ο οποίος αποκλείεται εξ ορισμού²⁸».

26. Βλ. Pierre Bourdieu, ό.π., σελ. 159.

27. Βλ. Michel Serres «Discours et parcours», *L'identité*, Cl. Lévi-Strauss (εκδ.), Paris, 1977, σσ. 25-39.

28. Pierre Bourdieu, ό.π., σ. 155.

RÉSUMÉ

Hélène Potamianou-Pallandiou, *L'interprétation du mythe dans le cadre de la controverse entre le subjectivisme et l'objectivisme*

Le mythe en tant qu' objet thématique des sciences sociales et de la philosophie ainsi que les outils méthodologiques, permettant de cerner le fonctionnement de la société mythique, sont examinés dans le cadre de la controverse entre le subjectivisme et l'objectivisme, qui fait partie d'une problématique épistémologique plus large. Les thèses d'Alan Gewirth et de Pierre Bourdieu, sont fondées sur la perspective du dépassement éventuel des fausses contradictions entre subjectivisme et objectivisme.

Plus précisément, Pierre Bourdieu, tout en mettant à nu les lacunes méthodologiques qui résultent de l'interprétation du mythe entreprise par les subjectivistes (Cassirer-analyse idéaliste) ainsi que par les objectivistes (L. Strauss-analyse structurale), formule sa propre proposition, fondée sur l'interprétation du mythe à travers la «pratique mythopoétique» qui se reflète à la «praxis mythicorituelle», elle même gouvernée par la «logique pratique».