



**Anthony Giddens**

**Χρόνος και χώρος στην κοινωνική θεωρία  
[1980]**

Τα τελευταία χρόνια θεμελιακές αλλαγές έλαβαν χώρα στην κοινωνική θεωρία, ιδιαίτερος στον αγγλόφωνο κόσμο. Για πολλά χρόνια, κυριαρχούσαν στην κοινωνιολογία μια σειρά από υποθέσεις, οι οποίες θα ήταν δυνατόν να ονομαστούν «η ορθόδοξη συναίνεση». Η ορθόδοξη συναίνεση εξέφραζε την κυριαρχία των κορυφαίων τάσεων της αμερικανικής κοινωνιολογίας πάνω στην κοινωνιολογική σκέψη στη Βρετανία. Η ορθόδοξη συναίνεση, της οποίας συγγραφείς όπως ο Talcott Parsons, ο R.K. Merton, ο S.M. Lipset και άλλοι υπήρξαν οι κυριότερες διασημότητες, είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως εξής. Στο φιλοσοφικό επίπεδο, *νατουραλισμός*: στο πλαίσιο της ορθόδοξης συναίνεσης, δηλαδή, επικρατούσε η άποψη (με διάφορες μορφές) ότι η κοινωνιολογία μοιράζεται ένα γενικά παρόμοιο επιστημολογικό πλαίσιο με τις φυσικές επιστήμες. Πολλοί συγγραφείς (όχι όμως ο Parsons) υιοθέτησαν συλλήβδην λογικά θετικιστικά μοντέλα της επιστήμης που ανέπτυξαν συγγραφείς όπως ο Carnap, ο Hempel και ο Nagel. Στο μεθοδολογικό επίπεδο, *λειτουργισμός*: όσοι συμμετείχαν στην ορθόδοξη συναίνεση πίστευαν ότι, από όλες τις φυσικές επιστήμες, η κοινωνιολογία βρίσκεται πιο κοντά στη βιολογία και άρα ότι «δομικές-λειτουργικές» εξηγήσεις όπως εννοούνται στη μακρο-βιολογία θα έπρεπε να συνιστούν τον πυρήνα της κοινωνιολογικής εξήγησης. Αναφορικά με την κοινωνική αλλαγή, *εξελικτισμός*. Γνωρίζω ότι για ένα διάστημα η εξελικτική σκέψη είχε παραμεριστεί από τους λειτουργιστές στοχαστές. Κατά τον δέκατο ένατο αιώνα όμως ο Spencer και ο Durkheim απέδειξαν ότι είναι



δυνατόν να υπάρξει στενή σύνδεση ανάμεσα στο λειτουργισμό και τον εξελικτισμό· με την πάροδο του χρόνου αυτό αναγνωρίστηκε από τον Parsons, ο οποίος ανέπτυξε τις δικές του εξελικτικές θεωρίες. Θα έλεγα όμως ότι στην πραγματικότητα ο εξελικτισμός δεν χάθηκε ποτέ. Ήταν εκεί, με έναν περισσότερο καλυμμένο, αλλά πολύ σημαντικό τρόπο, στην επικράτηση διχοτομικών μοντέλων αλλαγής. Όπως όλοι γνωρίζουν, ο Parsons μετέτρεψε τη διάκριση του Tönnies μεταξύ *Gemeinschaft* και *Gesellschaft* σε βάση των μεταβλητών προτύπων (pattern variables) του. Ο εξελικτισμός ήταν μάλιστα ιδιαίτερα έντονος στη θεωρία του «εκσυγχρονισμού», την οποία οι περισσότεροι από τους προαναφερθέντες συγγραφείς αποδέχονταν σε κάποια από τις μορφές της. Αυτό με τη σειρά του ήταν συνδεδεμένο με ένα τέταρτο και τελευταίο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ορθόδοξης συναίνεσης που θα ήθελα να διακρίνω: τη *θεωρία της βιομηχανικής κοινωνίας*. Ως «θεωρία της βιομηχανικής κοινωνίας» αντιλαμβάνομαι την ιδέα ότι ο βιομηχανισμός είναι η κυριότερη δύναμη μετασχηματισμού στη σύγχρονη ιστορία· ότι οι επιπτώσεις του βιομηχανισμού είναι γενικά παρόμοιες ανεξαρτήτως της κοινωνίας η οποία τον υφίσταται· και ότι ο μαρξισμός είναι νεκρός, ότι δηλαδή οι ταξικές συγκρούσεις δεν παίζουν πια σημαντικό ρόλο στον σύγχρονο κόσμο.<sup>1</sup>

Η ορθόδοξη συναίνεση, η οποία κυριάρχησε από τις αρχές, πάνω κάτω, της δεκαετίας του '50 ως τις αρχές της δεκαετίας του '70, δεν έμεινε φυσικά ποτέ στο απυρόβλητο. Διάφορα στοιχεία της έγιναν στόχοι σφοδρών επιθέσεων από μαρξιστές συγγραφείς και από όσους προσπάθησαν να τοποθετήσουν «θεωρίες σύγκρουσης» στη θέση εκείνου που θεώρησαν ως υπερβολική έμφαση —ιδιαίτερα από τον Parsons και τους οπαδούς του— στην κοινωνική συναίνεση. Εκείνοι όμως που προωθούσαν ριζικά διαφορετικές θεωρήσεις της κοινωνιολογίας —για παράδειγμα, συγγραφείς όπως ο Schutz, που ζούσε εξόριστος στις Η.Π.Α., ή ο Winch στη Βρετανία, οι οποίοι υποστήριζαν τη σημασία των ισχυρών δεσμών ανάμεσα στη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία· ή όπως ο Elias, εξόριστος στη Βρετανία, ή ο Bendix στις Η.Π.Α., οι οποίοι πρότειναν συγκριτικές και «ιστορικές» μορφές της κοινωνιολογίας— σε μεγάλο βαθμό, έμειναν στο περιθώριο.

Η δεκαετία του '70 σήμανε το τέλος της ορθόδοξης συναίνεσης.

Αυτό που κάποτε συνιστούσε τόπο κοινής παραδοχής αποκηρύχθηκε σχεδόν από όλους, συμπεριλαμβανομένων μερικών από τα χαϊδεμένα της παιδιά. Τα αποτελέσματα είναι ευρέως γνωστά: κατακερματισμός της κοινωνικής θεωρίας σε ποικιλία ανταγωνιστικών σχολών, εμφάνιση νέων πλαισίων ανάλυσης, όπως η εθνομεθοδολογία, και μαζική αναβίωση της μαρξιστικής σκέψης. Για μια στιγμή φάνηκε ότι η κοινωνική θεωρία θα παρέμενε ένα καλειδοσκόπιο διασπασμένων σωματιδίων — λες και από τη στιγμή που η ορθόδοξη συναίνεση είχε διαρραγεί, τίποτα δεν μπορούσε πια να συγκρατηθεί και ακόμη και ο διάλογος ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους κοινωνικής θεωρίας να είχε καταστεί αδύνατος. Νομίζω ότι τώρα μπορούμε να θεωρήσουμε τη φάση αυτή περαστική. Μεγάλες προσπάθειες για την ανασυγκρότηση της κοινωνικής θεωρίας έχουν ήδη λάβει χώρα, και με αξιοσημείωτη επιτυχία. Προσπάθησα να παίξω ένα ρόλο σ' αυτές τις εξελίξεις με δύο πρόσφατα βιβλία μου. Το πρώτο ονομάζεται κάπως ειρωνικά, *New Rules of Sociological Method* ενώ το άλλο *Central Problems in Social Theory*.<sup>2</sup> Δεν είναι ο στόχος μου να δημιουργήσω μια νέα ορθοδοξία προς αντικατάσταση της παλιάς· και από την άλλη μεριά θεωρώ ότι καθεμιά από τις τέσσερις παραμέτρους της πάλαι ποτέ ορθόδοξης συναίνεσης στις οποίες αναφέρθηκα παραπάνω, θα πρέπει να τεθεί σοβαρά εν αμφιβόλω. Δεν αρκεί όμως να ξεχάσουμε σιωπηρά τις ιδέες της ορθόδοξης συναίνεσης: χρειάζεται να εξετάσουμε τι είναι βάσιμο σε αυτές και τι πρέπει να εγκαταλειφθεί.

Αυτό ανακινεί μια ολόκληρη σειρά από ζητήματα. Στον αγγλόφωνο κόσμο, η πρώτη και η τέταρτη παράμετρος έτυχαν της περισσότερης προσοχής. Υπήρξε κατακλυσμός επιθέσεων κατά του νατουραλισμού και του θετικισμού, στις οποίες πάρα πολλοί συγγραφείς στηρίχθηκαν σε γερμανικές και γαλλικές παραδόσεις της σκέψης, οι οποίες μια δεκαετία νωρίτερα ήταν στην ουσία άγνωστες στις Ηνωμένες Πολιτείες και στη Βρετανία. Έτσι, μόλις πρόσφατα η «ερμηνευτική» έγινε μια λέξη οικεία σ' εμάς, και για πρώτη φορά ο Lacan, ο Foucault και ο Derrida απέκτησαν επιρροή στην αγγλοσαξονική κοινωνική σκέψη. Πολλοί από εμάς έχουν ήδη αρκετά απαυδήσει από τις φιλοσοφικές κριτικές του θετικισμού και, χωρίς να αρνούμαι τη σημασία τους, αφού είμαι ένοχος από αυτήν την άποψη, δεν θα συζητήσω εδώ τέτοιου είδους ζητήματα. Ούτε θα συζητή-

σω την τέταρτη παράμετρο, τη θεωρία της βιομηχανικής κοινωνίας, τουλάχιστον όχι άμεσα, παρά το γεγονός ότι ορισμένα από όσα θα πω αργότερα σχετίζονται με αυτήν. Κατά τη γνώμη μου εδώ υπάρχουν ακόμη ορισμένα πολύ βασικά ζητήματα που σήμερα αποτελούν αντικείμενα ενός σημαντικού διαλόγου. Προσπάθησα να διερευνήσω ορισμένα από αυτά σε ένα βιβλίο, στο *The Class Structure of the Advanced Societies*,<sup>3</sup> αλλά δεν θα τα ανακινήσω σε τούτο το πλαίσιο.

Στην παρούσα μελέτη λοιπόν θα με απασχολήσει μια κριτική ανάλυση των δύο άλλων παραμέτρων της ορθόδοξης συναίνεσης: του *λειτουργισμού* και του *εξελικτισμού*. Θέλω να προβάλλω τις αξιώσεις μιας αντίληψης της κοινωνιολογίας, η οποία είναι *μη-λειτουργιστική* αλλά και *μη-εξελικτική*. Το να θέτει βεβαίως κανείς το ζήτημα του λειτουργισμού είναι σχεδόν αρκετό για να προκαλέσει σε όλους, αμέσως, τον ύπνο. Μήπως δεν υπήρξε ο λειτουργισμός το αντικείμενο ενός από τους πιο παρατεταμένους και βαρετούς διαλόγους που έχει γνωρίσει η κοινωνιολογία;<sup>4</sup> Μήπως δεν θα μπορούσε να ειπωθεί το ίδιο για τη θεωρία των συστημάτων, η οποία μερικές φορές θεωρήθηκε στενή σύμμαχος του λειτουργισμού; Ως ένα βαθμό, είμαι έτοιμος να δεχτώ αυτές τις παρατηρήσεις — ιδιαίτερα τον υπονοητικό χαρακτήρα του διαλόγου για το λειτουργισμό που έλαβε χώρα πριν από δεκαπέντε ως είκοσι χρόνια. Εκείνο που δεν μπορώ να δεχτώ είναι ότι τα προβλήματα που ετέθησαν από τους λειτουργιστές συγγραφείς μπορούν να ξεχασθούν σιωπηρά. Και τούτο διότι ένα πράγμα, κατά την άποψή μου τουλάχιστον, είναι βέβαιο: ότι ο διάλογος δεν έλυσε σχεδόν κανένα από τα ζητήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο του προβλήματος της σημασίας του λειτουργισμού για την κοινωνιολογία. Ούτε λύνονται αυτά με επικλήσεις της θεωρίας της πληροφoρίας ή θεωρίας των συστημάτων — ακόμη και αν η τελευταία είναι αναμφισβήτητα πολύ περισσότερο επιτηδευμένη από όσο υπήρξε ποτέ ο κοινωνιολογικός λειτουργισμός. Πιστεύω ότι τουλάχιστον ορισμένα από όσα θέλω να υποστηρίξω ισχύουν με την ίδια δύναμη για τον «λειτουργικό-δομισμό» του καθηγητή Luhmann όπως και για τον αμερικανικό «δομικό-λειτουργισμό». Ο καθηγητής Luhmann είναι ακόμη πρόθυμος να μιλά για λειτουργισμό. Υπάρχουν όμως πολλοί που ανακηρύττουν τους εαυτούς τους εμφατικά ως «μη λειτουργιστές» και οι οποίοι δεν θέλουν να έχουν καμιά σχέση με τον όρο. Δεν είναι δύσκολο όμως να κα-

ταδειχθεί ότι τα γραπτά τους βρίθουν από λειτουργιστικές υποθέσεις μιας πολύ χοντροκομμένης, συχνά, μορφής — εδώ έχω κατά νου ιδιαίτερα τα έργα των λεγόμενων «δομικών μαρξιστών» οι οποίοι επιχειρήσαν να εφαρμόσουν τις απόψεις του Arlthusser στη σύγχρονη κοινωνιολογία και την ανθρωπολογία.

Το επιχείρημά μου θα έχει ως εξής. Ο όρος «λειτουργία», θα υποστηρίξω, είναι άχρηστος για την κοινωνιολογία: όντως, δεν θα έκανε καθόλου κακό να απαγορευθεί εντελώς, ως οποιασδήποτε μορφής τεχνικός όρος στις κοινωνικές επιστήμες. Οι περισσότεροι από εκείνους που έχουν επιτεθεί στο λειτουργισμό με ενδιαφέροντα τρόπο έχουν από την άλλη μεριά ολισθήσει εκ νέου στον υποκειμενισμό. Όπως εκείνοι που επηρεάστηκαν από τη φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας ή από διάφορες εκδοχές της φαινομενολογίας, θεώρησαν το λειτουργισμό ντετερμινιστική μορφή σκέψης και προσπάθησαν να τον αντικαταστήσουν με μια άλλη που να δίνει προτεραιότητα στο εμπρόθετο έλλογο δρων υποκείμενο. Στην προσπάθειά τους αυτή όμως απομακρύνθηκαν ακριβώς από την περιοχή εκείνη στην οποία ο λειτουργιστής ήταν ισχυρότατος: από την ανάλυση των θεσμών, των μεγάλης κλίμακας κοινωνικών διαδικασιών. Κατά την απομάκρυνσή μας από το λειτουργισμό χρειάζεται να είμαστε σε θέση να αναγνωρίζουμε τόσο αυτό που θα ονομάσω θεώρημα της «γνωστικής ικανότητας» (ότι όλοι είμαστε εμπρόθετα νοήμονα δρώντα υποκείμενα που έχουν λόγους για τις πράξεις τους) όσο και το γεγονός ότι οι κοινωνικές διαδικασίες δουλεύουν, την ίδια στιγμή, «πίσω από τις πλάτες μας» και επηρεάζουν οτιδήποτε κάνουμε με τρόπους τους οποίους δεν γνωρίζουμε. Ο Marx το συνόψισε πριν από αρκετό καιρό στον περίφημο αφορισμό «Οι άνθρωποι κάνουν την ιστορία τους, αλλά όχι σε συνθήκες της δικής τους επιλογής». Δεν πιστεύω όμως ότι υπάρχει έστω και μια σχολή σκέψης που να κατόρθωσε να επεξηγήσει τις συνέπειες αυτής της φαινομενικά κοινότοπης πρότασης με επιτυχία.

«Λειτουργισμός» σημαίνει πολλά πράγματα, θα τον ορίσω όμως ως εκείνον τον τύπο θεωρίας που υποστηρίζει ότι (α) οι κοινωνίες ή τα κοινωνικά συστήματα έχουν «ανάγκες» και β) ότι η αναγνώριση των τρόπων με τους οποίους καλύπτουν αυτές τις ανάγκες συνιστά μια εξήγηση του γιατί συγκεκριμένες, δεδομένες κοινωνικές διαδικασίες είναι όπως είναι. Αυτές ο χαρακτηρισμός συμπεριλαμβάνει



τόσο τον «κανονιστικό λειτουργισμό» (Parsons) και το «λειτουργισμό της σύγκρουσης» (Merton) όσο και τους διάφορους καλυμμένους λειτουργισμούς του Althusser και άλλων.

Θα εναντιωθώ στο λειτουργισμό για αρκετούς λόγους: (α) επειδή (όπως και ο δομισμός) βασίζεται σε μια λανθασμένη διάκριση ανάμεσα στη στατική και τη δυναμική θεώρηση, ή ανάμεσα στο συγχρονικό και το διαχρονικό· (β) επειδή τονίζοντας τις συστημικές ανάγκες οι λειτουργιστές συγγραφείς δεν κατόρθωσαν να συλλάβουν τα ανθρώπινα όντα ως έλλογα δρώντα υποκείμενα, τα οποία γνωρίζουν αρκετά γύρω από όσα κάνουν στην πορεία της καθημερινής ζωής· (γ) επειδή τα συστήματα δεν έχουν ανάγκες παρά μόνο με μια έννοια που είναι πολύ διαφορετική από εκείνη που πίστευαν οι λειτουργιστές συγγραφείς· (δ) επειδή έτσι η αναγνώριση των αναγκών του συστήματος δεν εξηγεί απολύτως τίποτα· γιατί δεν υπάρχει τίποτα που να μετρά ως «λειτουργιστική εξήγηση».

Θα αναλύσω αυτούς τους λόγους επί τροχάδην, αλλά όλες οι παρατηρήσεις που θα κάνω είναι δυνατόν να αναπτυχθούν πολύ λεπτομερέστερα και έχουν συγκεκριμένες και πολύ σημαντικές συνέπειες για την κοινωνική θεωρία.

(α) Το ζήτημα της διάκρισης του συγχρονικού από το διαχρονικό αρχίζει να μας οδηγεί, για πρώτη φορά, κοντά στον τίτλο της εργασίας μου: χρόνος και χώρος στην κοινωνική θεωρία. Μια από τις πιο γενικές υποφώσκουσες ιδέες σε όλα μου τα επιχειρήματα είναι ότι οι σχέσεις χρόνου-χώρου θα πρέπει να εισαχθούν στην ίδια την καρδιά της κοινωνικής θεωρίας, με τρόπους που δεν έχουν επιχειρηθεί. Αντί να ασχοληθώ άμεσα μ' αυτό, θα το χρησιμοποιήσω ως υπόθεση από την οποία θα εξαρτηθούν πολλά από τα στοιχεία των διαφόρων επιχειρημάτων μου σ' αυτή τη μελέτη. Δεν θα επιχειρήσω να τεκμηριώσω τις πολλές διαφορετικές απόψεις που λειτουργιστές συγγραφείς έχουν εκφράσει για τη διαφοροποίηση της συγχρονίας από τη διαχρονία. Θα ισχυρισθώ, με μάλλον δογματικό τρόπο, ότι η διαφοροποίηση αυτή είναι περισσότερο λογικά παρά συγκυριακά συνδεδεμένη με το λειτουργισμό. Θα υποστηρίξω μάλιστα ότι πρόκειται για διάκριση η οποία θα πρέπει να εγκαταλειφθεί δια παντός. Η τυπική μορφή της διάκρισης συγχρονικού/διαχρονικού είναι ότι η συγχρονική μελέτη ενός κοινωνικού συστήματος ισοδυναμεί με τη λήψη μιας μορφής «άχρονης φωτογραφίας» της. Με την αφαίρεση

του χρόνου μπορούμε να αναγνωρίσουμε λειτουργικές σχέσεις: όταν μελετούμε συστήματα διαχρονικά, αναλύουμε πώς αυτά αλλάζουν στο χρόνο. Το αποτέλεσμα όμως όλων αυτών είναι ένα απλοϊκό, αλλά κρίσιμο σφάλμα: *ο χρόνος γίνεται ταυτόσημος με την κοινωνική αλλαγή*. Η ταύτιση χρόνου και αλλαγής ενέχει από την άλλη μεριά την εξομοίωση της «αχρονικότητας» με τη σταθερότητα: η ιδέα είναι ότι η συγχρονική ανάλυση μάς επιτρέπει να καθορίσουμε τις πηγές της κοινωνικής σταθερότητας, ενώ η διαχρονική ανάλυση χρειάζεται για την κατανόηση των πηγών της αλλαγής στα κοινωνικά συστήματα. Το απλοϊκό σφάλμα εδώ είναι ότι ο χρόνος είναι προφανώς το ίδιο λογικά αναγκαίος ως συστατικό της κοινωνικής σταθερότητας, όπως και της αλλαγής. Σταθερή κοινωνική τάξη είναι εκείνη στην οποία υφίσταται στενή ομοιότητα ανάμεσα στο πώς τα πράγματα είναι τώρα και στο πώς ήταν στο παρελθόν. Αυτό δείχνει πόσο παραπλανητική είναι η υπόθεση ότι είναι δυνατόν κανείς να βγάλει μια «άχρονη φωτογραφία» ενός κοινωνικού συστήματος που να αποκαλύπτει τη δομή του, όπως μπορεί κανείς, για παράδειγμα, να βγάλει μια πραγματική φωτογραφία της αρχιτεκτονικής ενός κτιρίου. Κι αυτό διότι τα κοινωνικά συστήματα έχουν δομικές ικανότητες μόνο εντός και διά της «λειτουργίας» τους *στο χρόνο*: η «ιχνογράφηση» των κοινωνικών σχέσεων είναι αναπόσπαστη από τη συνεχιζόμενη αναπαραγωγή τους στο πέρασμα του χρόνου.

(β) Η δεύτερη ένστασή μου είναι δυνατόν να συνοψιστεί στην παρατήρηση πως από τις λειτουργικές θεωρίες έλειπαν οι επαρκείς περιγραφές του ανθρώπινου *πράττειν*, υπό την έννοια με την οποία μεγάλο μέρος της πρόσφατης φιλοσοφίας έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα μ' αυτόν τον όρο. Νομίζω ότι αυτή η κρίση ισχύει το ίδιο για τον Parsons όσο και για οποιονδήποτε άλλον, παρά το γεγονός ότι ονομάτισε τη θεωρία του «πλαίσιο αναφοράς του πράττειν». Αυτό είναι ένα περίπλοκο ζήτημα, βασικά όμως νομίζω ότι ισχύει η διαπίστωση ότι, στο σχήμα του Parsons (όπως και σ' αυτό του Althusser), τα κοινωνικά υποκείμενα εμφανίζονται ως αυτό που ο Garfinkel ονομάζει «πολιτισμικώς ηλιθίους»: όχι ως πράττοντες που γνωρίζουν αρκετά (ρητώς και σιωπηλά) για τους θεσμούς που παράγουν και αναπαράγουν στις πράξεις τους και μέσα από αυτές. Συγκρίνετε τον Parsons ή τον Merton με τον Goffman. Γιατί τα έργα του Goffman ασκούν μια διαισθητική γοητεία σε όσους δεν έχουν προηγουμένως

εξοικειωθεί ιδιαίτερα με την κοινωνιολογική γραφή, ενώ το ίδιο (νομίζω ότι) δεν ισχύει για συγγραφείς όπως ο Parsons και ο Merton; Αυτό δεν είναι απλώς αποτέλεσμα του συγγραφικού ταλέντου του ίδιου του Goffman, όσο σημαντικό κι αν είναι αυτό. Συμβαίνει, επειδή ο Goffman αντιμετωπίζει τα ανθρώπινα όντα ως επιδέξια και νοήμονα υποκείμενα που συνηθίζουν να χρησιμοποιούν τη γνωστική τους ικανότητα στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών επαφών. Στο σημείο αυτό υπάρχει σ' αυτό ένα ισχυρό φαινομενολογικό στοιχείο, το οποίο, κατά τη γνώμη μου, είναι κεντρικής σημασίας για την κοινωνική θεωρία. Ο Goffman μάς δείχνει πολλά από τα πράγματα τα οποία «γνωρίζουμε» για τις κοινωνικές συμβάσεις ή τους θεσμούς και τα οποία πρέπει να γνωρίζουμε για την αναπαραγωγή τους, αλλά τα οποία γνωρίζουμε μάλλον με σιωπηλό παρά με έκδηλο τρόπο. Γίνονται ξεκάθαρα σε εμάς, μόνο όταν μας τα επισημαίνει, παρ' όλα αυτά όμως εμείς ήδη τα γνωρίζουμε: πόσο πολύ αστραφτερές και πολυμήχανες αποδεικνύονται αυτές οι σιωπηλές μορφές γνώσεις, όσο και αν συνήθως τις εκλαμβάνουμε ως δεδομένες, ως μέλη οποιασδήποτε δεδομένης κοινωνίας. Οι λειτουργιστές, αντιθέτως, αγνοούν τις λογικές των υποκειμένων προς όφελος των λογικών της κοινωνίας: μια αληθινή κοινωνιολογική εξήγηση πάει «πίσω από τις πλάτες» των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων. (Οι λογικές, θα μπορούσε να τονιστεί, δεν αναλύονται καθόλου καλά ως «έκδηλες λειτουργίες».)<sup>5</sup>

Χάρην συντομίας, επιτρέψτε μου να παρουσιάσω μαζί τα σημεία (γ) και (δ). Τα κοινωνικά συστήματα δεν έχουν ανάγκες — ούτε έχουν «λειτουργικές απαιτήσεις». Υπήρξαν βεβαίως λειτουργιστές (ο Malinowski, για παράδειγμα) που υποστήριξαν ότι μόνο τα άτομα έχουν ανάγκες και όχι τα κοινωνικά συστήματα. Οι περισσότεροι όμως λειτουργιστές απέδωσαν ανάγκες ή «χρείες» στα κοινωνικά συστήματα και πίστευαν ότι αυτές περιέχουν πλήρη εξηγητικό ρόλο στην κατανόηση αυτών των κοινωνικών συστημάτων. Τα κοινωνικά συστήματα όμως δεν έχουν ανάγκες, τουλάχιστον όχι με την έννοια με την οποία έχουν τα υποκείμενα. Ας εξετάσουμε ένα χειροπιαστό παράδειγμα, την ανάλυση του Marx για τον εφεδρικό στρατό στην καπιταλιστική οικονομία. Το επιχείρημα του Marx είναι δυνατόν να αναγνωσθεί, και έχει πολλές φορές αναγνωσθεί, με λειτουργιστικό πνεύμα. Ο καπιταλισμός έχει τις δικές του «ανάγκες» για την ικα-



νοποίηση των οποίων λειτουργεί το σύστημα. Από τη στιγμή που το σύστημα τον έχει ανάγκη, ένας εφεδρικός στρατός αποκτά σάρκα και οστά. Μερικές φορές το επιχείρημα διατυπώνεται αντιστρόφως. Από τη στιγμή που η λειτουργία του καπιταλισμού οδηγεί στο σχηματισμό ενός εφεδρικού στρατού, αυτό θα πρέπει να συμβαίνει επειδή τον έχει ανάγκη. Καμιά από τις δύο εκδοχές του επιχειρήματος του εφεδρικού στρατού δεν είναι δυνατόν να υποστηριχθεί. Ακόμη και τα πιο βαθιά παγιωμένα θεσμικά χαρακτηριστικά των κοινωνιών δεν εμφανίζονται επειδή αυτές οι κοινωνίες έχουν ανάγκη την εμφάνισή τους. Εμφανίζονται ιστορικά ως αποτελέσματα συγκεκριμένων συνθηκών, οι οποίες θα πρέπει, σε κάθε περίπτωση, να αναλυθούν άμεσα: το ίδιο ισχύει και για τη διατήρησή τους.

Υπάρχει μόνο ένα λογικό σχήμα στο οποίο ο λόγος περί «συστηματικών αναγκών» είναι βιώσιμος: δεν ενέχει όμως την απόδοση εμπειρικών αναγκών σε κοινωνικά συστήματα. Το σχήμα αυτό, αντιθέτως, συνιστά ένα «επιχείρημα αρνητικής αναγωγής». Είναι αρκετά δόκιμο να θέτουμε υποθετικές ερωτήσεις όπως η εξής: «Τι θα έπρεπε να γίνει έτσι ώστε το κοινωνικό σύστημα X να εμφανιστεί, να διατηρηθεί ή να μετασχηματιστεί;» Πρέπει όμως να είμαστε πολύ προσεκτικοί με παρόμοιες υποθέσεις, επειδή προσφέρονται εύκολα για ερμηνεία λειτουργιστικού τύπου. Πάρτε για παράδειγμα τη δήλωση: «για να διατηρηθεί σε μια σχετικά σταθερή μορφή, η καπιταλιστική οικονομία πρέπει να διατηρήσει ένα συγκεκριμένο συνολικό επίπεδο κέρδους». Η ισχύς του «πρέπει να», σ' αυτό το σημείο, είναι αρνητική: ενέχει την αναγνώριση συνθηκών που θα πρέπει να συντρέχουν, έτσι ώστε να ακολουθήσουν συγκεκριμένες συνέπειες. Το «πρέπει να» δεν είναι ιδιότητα ή «ανάγκη» του συστήματος.

Στα πρόσφατα γραπτά μου έχω υποστηρίξει ότι ο λειτουργισμός θα έπρεπε να αντικατασταθεί με αυτό που ονομάζω «θεωρία της δομοποίησης». Θεωρώ ότι μια τέτοιου είδους θεωρία ανταποκρίνεται στο κριτήριο που ανέφερα προηγουμένως, παραμερίζει δηλαδή τις έννοιες της «λειτουργίας» και της «λειτουργικής εξήγησης». Το κάνει, όμως, χωρίς να θυσιάζει τα ενδιαφέροντα των λειτουργιστών για τους θεσμούς και τις μακροπρόθεσμες και μεγάλης κλίμακας κοινωνικές διαδικασίες. Δεν θα επιχειρήσω εδώ να περιγράψω αυτή τη θεωρία στις λεπτομέρειές της, αλλά απλώς να επισημάνω εν συντομία τις βασικές της παραμέτρους, επειδή συνδέεται με όσα έχω

να πω για την εξέλιξη. Σύμφωνα με τη θεωρία της δομοποίησης, όλη η κοινωνική δράση συνίσταται σε κοινωνικές πρακτικές, τοποθετημένες στο χώρο-χρόνο, και οργανωμένες με έναν επιδέξιο και νοήμονα τρόπο από κοινωνικά υποκείμενα. Η ανθρώπινη γνωστική ικανότητα όμως είναι πάντα «οροθετημένη» — αφενός από τις άγνωστες συνθήκες της κοινωνικής πράξης και αφετέρου από τις απρόβλεπτες συνέπειές της. Ένα κρίσιμο βήμα σ' αυτή τη θεωρία είναι η προσπάθεια υπέρβασης της αντίθεσης ανάμεσα σε θεωρίες του «πράττειν» και σε «θεσμικές» θεωρίες που ανέφερα παραπάνω. Αυτή η κίνηση ολοκληρώνεται από την έννοια αυτού που ονομάζω *δυναδικότητα της δομής*. Με τη δυναδικότητα της δομής εννοώ ότι οι δομημένες ιδιότητες των κοινωνικών συστημάτων είναι συγχρόνως *το μέσον, αλλά και το αποτέλεσμα των κοινωνικών πράξεων*. Ένας τρόπος για να διευκρινιστεί αυτή η ιδέα είναι να χρησιμοποιήσουμε ως παράδειγμα τη γλώσσα. Οι δομικές ιδιότητες της γλώσσας ως ποιότητες μιας κοινότητας ομιλούντων (δηλαδή οι συντακτικοί κανόνες) ανακαλούνται από έναν ομιλητή στην παραγωγή μιας πρότασης. Η ίδια όμως η πράξη της εκφοράς αυτής της πρότασης συμβάλλει στην αναπαραγωγή αυτών των συντακτικών κανόνων ως διαρκών ιδιοτήτων της γλώσσας. Νομίζω ότι η έννοια της δυναδικότητας της δομής είναι βασική για οποιαδήποτε περιγραφή της κοινωνικής αναπαραγωγής και δεν έχει καθόλου λειτουργιστικές προεκτάσεις.<sup>6</sup>

Αυτό μας οδηγεί πίσω στο ζήτημα του χρόνου. Σύμφωνα με τη θεωρία της δομοποίησης υπάρχουν τρία διατεταγμένα επίπεδα του χρόνου που ενέχονται σε κάθε στιγμή της κοινωνικής αναπαραγωγής: καθένα αποτελεί επίσης *συγκυριακό* χαρακτηριστικό της κοινωνικής αναπαραγωγής. Πρώτα από όλα υπάρχει η χρονικότητα της άμεσης εμπειρίας, της συνεχούς ροής της καθημερινής ζωής: αυτό που ο Schutz, ακολουθώντας τον Bergson ονομάζει *durée* της πράξης. Κατά δεύτερο λόγο, υπάρχει η χρονικότητα του *Dasein*, ο κύκλος ζωής του οργανισμού. Τρίτον, υπάρχει αυτό που ο Braudel ονομάζει *longue durée* του θεσμικού χρόνου: η μακρόχρονη παγίωση ή ανάπτυξη κοινωνικών θεσμών. Είναι ουσιαστικό να καταλάβουμε ότι όλες αυτές οι χρονικότητες αλληλοδιαπερνούνται, και ότι, σύμφωνα με το θεώρημα της δυναδικότητας της δομής, κάθε στιγμή κοινωνικής αλληλεπίδρασης προϋποθέτει τη *longue durée* του θεσμικού

χρόνου. Η πιο συνηθισμένη ανταλλαγή λέξεων εμπλέκει τους ομιλητές στη μακροπρόθεσμη ιστορία της γλώσσας, στην οποία διαμορφώνονται αυτές οι λέξεις και, την ίδια στιγμή, στη συνεχιζόμενη αναπαραγωγή της γλώσσας. Αυτό είναι πολύ σημαντικό, διότι οι περισσότερες θεωρίες στην κοινωνιολογία που είχαν ισχυρές φαινομενολογικές προεκτάσεις και επικεντρώθηκαν στη γνωστική ικανότητα των κοινωνικών υποκειμένων είχαν, στην καλύτερη περίπτωση, ελλιπή αίσθηση του χρόνου. Αναδιοργάνωσαν την *durée* του Schutz, αλλά όχι αυτήν του Braudel. Στη θεωρία της δομοποίησης με απασχολεί σαφώς η απόρριψη της ιδέας ότι μια από τις δύο μορφές της *durée* έχει λογική πρωταρχία πάνω στην άλλη. Έτσι, είναι αναγκαίο να αναπτύξουμε μια θεώρηση της *longue durée* του θεσμικού χρόνου· το σημείο αυτό παραπέμπει μάλιστα στη δεύτερη παράμετρο της πάλαι ποτέ ορθόδοξης συναίνεσης, στην παράμετρο της εξέλιξης. Όπως ακριβώς επιχειρηματολόγησα υπέρ μιας εντελώς μη-λειτουργιστικής κοινωνιολογίας, έτσι επίσης θέλω να απορρίψω ριζικά οποιαδήποτε μορφή εξελικτικών ιδεών οι οποίες, κατά τη γνώμη μου, είχαν ιδιαίτερας επιβλαβή επιρροή στην κοινωνιολογία.

Η εξελικτική θεωρία, φυσικά, αφορά επίσης το χρόνο, με μια διπλή έννοια — της μετάστασης του χρόνου στη *longue durée* και της συγγραφής για το χρόνο με την έννοια της ερμηνείας της ιστορίας. Στο πλαίσιο της ορθόδοξης συναίνεσης επικρατούσε μια άποψη για τη σχέση κοινωνιολογίας και ιστορίας, η οποία μάλλον καθαρά τις διαχώριζε. Η κοινωνιολογία, πίστευαν πολλοί, αφορά την ανακάλυψη νόμων ή γενικεύσεων που έχουν το ίδιο λογικό status με τους νόμους στις φυσικές επιστήμες. Γι' αυτό, τέτοιοι νόμοι αποσυνδέονται από το χρόνο και τον τόπο, και μέσα σε περιοριστικές συνθήκες ισχύουν για όλες τις ιστορικές περιόδους. Η ιστορία αφορά το «περιεχόμενο» το οποίο είναι δυνατόν να συγκρουσθεί στη βάση τέτοιων νόμων: ο ιστορικός εξασφαλίζει την «πρώτη ύλη» που ο κοινωνιολόγος γενικεύει. Μια σύλληψη τέτοιου είδους είναι δόκιμη μόνο στο πλαίσιο μιας θετικιστικής επιστημολογίας και με την αποβίωση του θετικισμού είναι δυνατόν εύκολα να θεωρηθεί ως θεμελιωδώς «ελαττωματική». Τα κατάλοιπά της, βεβαίως, συνεχίζουν να γίνονται αισθητά, και δεν λείπουν οι συγγραφείς που θα επιθυμούσαν να διατηρήσουν εν ζωή κάποιο είδος σχετικά ξεκάθαρων διακρίσεων ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την ιστορία. Δεν πιστεύω ότι

υπάρχει καμιά τέτοια διάκριση. Λέγοντας αυτό, εννοώ περισσότερα από την προώθηση μιας μορφής «ιστορικής κοινωνιολογίας», η οποία θα είχε ένα δικό της ιδιαίτερο πεδίο έρευνας. Εκείνο που θέλω να πω είναι ότι, απλώς, δεν υπάρχουν διακρίσεις ανάμεσα στην ιστορία και την κοινωνιολογία. Το θεώρημα της δυαδικότητας της δομής μου φαίνεται ότι λειτουργεί ως βασική οργανωτική αρχή για το σύνολο της κοινωνικής επιστήμης. Μ' αυτό δεν ισχυρίζομαι ότι δεν υπάρχουν κοινωνιολογικοί νόμοι ή γενικεύσεις. Αλλά ότι οι κοινωνιολογικοί νόμοι, κατά την αποψη μου, δεν έχουν λογική μορφή ταυτόσημη με αυτή των φυσικών επιστημών, αν συνεχίσουμε να υποθέτουμε ότι οι τελευταίες έχουν οικουμενικό χαρακτήρα.<sup>7</sup> Είναι, μ' άλλα λόγια, και οι ίδιοι ιστορικοί: οι αιτιατές σχέσεις που ενσαρκώνουν είναι *κατά βάση* μεταβλητές υπό το φως της ανθρώπινης γνωστικής ικανότητας, συμπεριλαμβανομένων των ειδών της γνωστικής ικανότητας που παράγονται από τους κοινωνιολόγους.

Όπως παρατήρησα προηγουμένως, στο αποκορύφωμα της ορθόδοξης συναίνεσης κανένα είδος ανάλυσης μακροπρόθεσμων θεσμικών διαδικασιών δεν ήταν δημοφιλές. Ο λειτουργισμός αποκόπηκε από εξελικτικές θεωρίες και η σύλληψη των κοινωνιολογικών νόμων που ανέφερα παραπάνω σήμαινε ότι λίγοι κοινωνιολόγοι ανακατεύθηκαν με ζητήματα ιστορικής λεπτομέρειας (αυτό είναι αναμφισβήτητο λιγότερο αληθές για τη Γερμανία απ' ότι για τον αγγλοσαξονικό κόσμο). Μετά το παράδειγμα του Parsons όμως υπήρξε μια ισχυρή αναβίωση του ενδιαφέροντος για την εξελικτική θεωρία.<sup>8</sup> Επιπλέον, οι θεωρήσεις της εξέλιξης πέτυχαν μίαν αναβίωση του ενδιαφέροντος για την ανθρωπολογία, ενώ παραμένουν κυρίαρχες στην αρχαιολογική θεωρία. Τέλος, χωρίς αυτό που θα πω να είναι λιγότερο σημαντικό, δεν θα πρέπει να ξεχνούμε ότι μια εξελικτική θεωρία, στη μια ή την άλλη μορφή της (και υπάρχουν πολλές), είναι βασική για το μαρξισμό. Κι αυτό, γιατί η δικαιολόγηση του θριάμβου του σοσιαλισμού από τον Marx βασίζεται στην απόδοση ενός αναγκαίου χαρακτήρα σε μια προοδευτική διαλεκτική κίνηση από τη φυλετική κοινωνία σε μια ώριμη σοσιαλιστική τάξη.

Όπως μαρτυρεί αυτός ο κατάλογος υπάρχουν πολλά είδη εξελικτικών θεωριών και δεν έχω καμιά πρόθεση ούτε καν να προσπαθήσω να τις διερευνήσω ή ακόμη και να τις ταξινομήσω εδώ. Έχω όμως πραγματοποιήσει μια ευρεία επισκόπηση των θεωρήσεων της



εξέλιξης στην κοινωνιολογία, την ανθρωπολογία και την αρχαιολογία σε μιαν άλλη μου δημοσίευση.<sup>9</sup> Πρακτικά σε όλες τις θεωρίες τις οποίες εξέτασα, η έννοια της εξέλιξης είτε αρθρώνεται σε «οικουμενική», «μονογραμμική» ή «πολυγραμμική» μορφή, εξαρτάται από (α) μια έννοια «προσαρμογής» στον ορισμό της οποίας (β) η προσαρμογή στις υλικές συνθήκες του περιβάλλοντος κατέχει την πρώτη θέση. Η «προσαρμογή» μπορεί να γίνει κατανοητή με λίγο πολύ μηχανικό τρόπο σε διαφορετικές θεωρίες. Οι πιο εκλεπτυσμένες μαρξιστικές εκδοχές, συμπεριλαμβανομένης της ιδιαίτερης «ανασυγκρότησης του ιστορικού υλισμού» που επεξεργάστηκε ο Habermas στη θεωρία του της εξέλιξης, θεωρούν ότι η «προσαρμογή» συνεπάγεται από τα ανθρώπινα όντα τον ενεργό έλεγχο του περιβάλλοντός τους, στον οποίο υπάρχει μια αμοιβαία αλληλεπίδραση ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση. Άλλες μαρξιστικές ή εμπνευσμένες από τον Marx εκδοχές, όπως εκείνη που για τόσο μεγάλο διάστημα κατείχε εξέχουσα θέση στους αρχαιολογικούς κύκλους, το έργο του V. Gordon Childe, είχαν έναν περισσότερο μηχανικό χαρακτήρα.<sup>10</sup> Μερικές από τις πιο χοντροκομμένες συλλήψεις της προσαρμογής εμφανίζονται στις λειτουργιστικές θεωρίες της εξέλιξης, αν και το έργο του Parsons θα πρέπει να εξαιρεθεί από αυτήν την αξιολόγηση. Όσον αφορά μάλιστα τις συνέπειες της «προσαρμογής» στον υλικό κόσμο, υπάρχουν πάλι πολυάριθμες διαφορετικές ερμηνείες. Σε περισσότερο ορθόδοξες μαρξιστικές θεωρήσεις, όπως είναι γνωστό, η έμφαση τοποθετείται στην αυξανόμενη ικανότητα του ανθρώπου να αναπτύσσει τις παραγωγικές δυνάμεις κινώντας μια διαδικασία που προωθεί την ανθρώπινη εξέλιξη μέσα από μια σειρά επαναστατικών αλλαγών. Σε άλλα σχήματα, όπως αυτά που προτάθηκαν από τον Habermas ή τον Parsons, δίδεται αρκετή έμφαση στους κοινωνιακούς κανόνες και αξίες ως «κυβερνητικούς» ελεγκτές των υλικών μετασχηματισμών. Οι παρατηρήσεις όμως που υπέδειξα ισχύουν και οι δύο για αυτές, όπως και για άλλες παραλλαγές της εξελικτικής θεωρίας.

Επιθυμώ λοιπόν να σβήσω την έννοια της «προσαρμογής» (ή οποιαδήποτε συνώνυμά της) από το λεξιλόγιο της κοινωνιολογίας, όπως θέλω να κάνω και με την έννοια της «λειτουργίας», αυτήν τη φορά όμως στηριζόμενος σε ένα συνδυασμό θεωρητικών και εμπειρικών λόγων. Όσον αφορά το λογικό επίπεδο, η ιδέα της «προσαρ-



μογής» —όπως τουλάχιστον χρησιμοποιείται από τους περισσότερους εξελικτικούς στοχαστές— όταν προσφέρεται ως εξηγητική αρχή της κοινωνικής αλλαγής πέφτει στην ίδια κατηγορία με τις λειτουργικές «ανάγκες» στις οποίες έχω ήδη εναντιωθεί. Οι κοινωνίες δεν έχουν καμιά ανάγκη να «προσαρμόζονται» καλά ή ανεπαρκώς στο περιβάλλον τους. Μπορούμε να δεχθούμε ως αρνητική την υπόθεση ότι κάθε κοινωνία η οποία έχει επιβιώσει επί κάποιο χρονικό διάστημα θα «πρέπει» να συγκέντρωσε αρκετή τροφή, καταφύγιο κλπ., έτσι ώστε τα μέλη της να έχουν επιβιώσει. Τούτο όμως δεν συνιστά αφ' εαυτού εξηγητική αρχή, αλλά απαίτηση για τη δημιουργία εξηγητικής αρχής. Από την άλλη μεριά θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι δεν είναι οι κοινωνίες ως τέτοιες που «προσαρμόζονται» στο περιβάλλον τους· είναι ακριβώς τα μέλη τους που το κάνουν, γνωρίζοντας τι κάνουν και με την επιθυμία να καταστούν τόσο «υλικά παραγωγικά» όσο περισσότερο τους είναι δυνατό. Είναι σ' αυτό το σημείο που πρέπει να προχωρήσουμε στην περισσότερο εμπειρική πλευρά του επιχειρήματος. Από παλιά είχε θεωρηθεί ως δεδομένο από τους μαρξιστές συγγραφείς, αλλά και από πολλούς μη μαρξιστές, ιδιαίτερος στο επιστημονικό πεδίο της αρχαιολογίας, ότι η παρόρμηση για έλεγχο του υλικού περιβάλλοντος είναι το κλειδί στις σημαντικότερες φάσεις κοινωνικού μετασχηματισμού. Πρόσφατα όμως αρχαιολογικά και ανθρωπολογικά στοιχεία έθεσαν σε σοβαρή αμφισβήτηση αυτήν την παραδοχή. Αποδείχθηκε λανθασμένη η υπόθεση ότι, όπως το έχει θέσει ο ανθρωπολόγος Stanley Diamond, υπάρχει μια «εσωτερική λογική» στην παραγωγή πλεονάσματος: ότι δηλαδή αν οι «πρωτόγονες» κοινωνίες δεν παράγουν «πλεόνασμα» είναι γιατί δεν μπορούν — γιατί οι παραγωγικές δυνάμεις είναι ανεπαρκώς ανεπτυγμένες.<sup>11</sup> Εύκολα μπορεί κανείς να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης του Sahlin ότι τουλάχιστον σε πολλές λεγόμενες *αυτοκαταναλωτικές οικονομίες* δεν λειτουργεί καμιά αρχή υλικής σπάνισης. «Η σπάνις», ισχυρίζεται, «είναι δημιούργημα των σύγχρονων οικονομιών — και η κινητήριος δύναμη του βιομηχανικού συστήματος της αγοράς».<sup>12</sup> Οι κυνηγητικές και συλλεκτικές κοινωνίες δεν είναι αναγκαστικά αποστερημένες: ακόμη και στο πλαίσιο ενός περιβάλλοντος που είναι σχετικά τραχύ, οι κυνηγοί και οι συλλέκτες δεν συνηθίζουν να «δουλεύουν σκληρά», αν συγκριθούν με έναν σύγχρονο βιομηχανικό εργάτη. Η ίδια, σε μεγάλο βαθμό,

άποψη εκφράζεται και από τον Pierre Clastres, ο οποίος προσπαθεί να δείξει ότι τα μέλη των πιο «πρωτόγονων» κοινωνιών έχουν στη διάθεσή τους, αν επιθυμήσουν, όλο τον αναγκαίο χρόνο για να αυξήσουν την παραγωγή υλικών αγαθών». <sup>13</sup> Δεν το επιθυμούν, από τη στιγμή που η επέκταση της υλικής παραγωγής δεν βιώνεται ως πιεστική απαίτηση.

Νομίζω ότι όλα αυτά πλήττουν τον ίδιο τον πυρήνα αρκετών τουλάχιστον εξελικτικών θεωριών. Το κάνουν δε όχι μόνον αμφισβητώντας τα παλιά δόγματα γύρω από την προσαρμογή. Ενέχουν και μια περαιτέρω συνέπεια, η οποία σχετίζεται με την ανάλυσή μου στο πρώτο μέρος αυτής της μελέτης. Μ' άλλα λόγια, οι περισσότερες θεωρίες εξέλιξης, όπως και μεγάλο μέρος της κοινωνιολογίας, όταν κυριαρχούσε η ορθόδοξη συναίνεση, είτε δεν έχουν θέση για τη γνωστική ικανότητα των ανθρωπίνων υποκειμένων ή την υποτιμούν — σ' αυτήν την περίπτωση, των ανθρωπίνων υποκειμένων που ζουν σε σχετικά «πρωτόγονες» κοινωνίες. Οι μεταβάσεις από το κυνήγι και τη συλλογή στη γεωργία ή από εδραιωμένες αγροτικές κοινότητες σε χωρισμένους σε τάξεις «πολιτισμούς» δεν παρουσιάζουν τίποτε το αναπόφευκτο: ούτε μπορούμε να υποθέσουμε ότι τέτοιες μεταβάσεις προωθήθηκαν ενεργητικά από εκείνους που ενέχονταν σ' αυτές. Αντιθέτως, υπάρχει πλήθος αποδείξεων ότι, για παράδειγμα, εκείνοι που ζούσαν στις «πρωτόγονες» κοινωνίες συχνά ήξεραν αρκετά πράγματα για τους υποτιθέμενους ανώτερους «πολιτισμούς» και αντιστάθηκαν ενεργώς στην ενσωμάτωσή τους σ' αυτούς. Δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία ότι, σ' αυτό το σημείο, ο στρατιωτικός παράγοντας υπήρξε αποφασιστικός, και μάλιστα ότι η σημασία της στρατιωτικής ισχύος στους ιστορικούς μετασχηματισμούς έχει πάρα πολύ υποβαθμιστεί από πάρα πολλά πεδία της κοινωνικής θεωρίας, συμπεριλαμβανομένων και όσων έχουν κάποια εξελικτική μορφή.

Αν ο κεντρικός μηχανισμός των περισσότερων εξελικτικών θεωριών —η «προσαρμογή»— παραμερισθεί, μεγάλο μέρος του ιδιαίτερου χαρακτήρα της εξελικτικής θεωρίας χάνεται ούτως ή άλλως. Υπ' αυτήν την αίρεση, τρέφω κάποια συμπάθεια προς αυτό που μερικές φορές αποκαλείται «περιορισμένη πολυγραμμική εξέλιξη», αλλά στην περίπτωση αυτήν δεν είναι καθόλου αναγκαία η χρήση του όρου «εξέλιξη», με τον ισχυρό απόηχο της εξελικτικής θεωρίας στη βιολογία. Αντί για τη χρήση αυτής της ορολογίας, θα ήθελα να προ-

τείνω μια προσέγγιση στην ιστορία η οποία κατανοεί την κοινωνική οργάνωση και το μετασχηματισμό αναφορικά με αυτούς που θα ονομάσω «επεισοδιακούς» χαρακτηρισμούς και με αυτά που θα αποκαλέσω *χρονο-χωρικές εμβολές*. Τα «επεισόδια» αναφέρονται σε διαδικασίες κοινωνικής αλλαγής, οι οποίες παρουσιάζουν σαφή κατεύθυνση και μορφή και στις οποίες λαμβάνουν χώρα σαφείς δομικοί μετασχηματισμοί. Στα επεισόδια θα συμπεριλαμβάνονταν μεταβάσεις όπως αυτές που μετασχηματίζουν εδραιωμένες αγροτικές κοινότητες σε κράτη χωρισμένα σε τάξεις — ή η αντίστροφη διαδικασία. Μιλώντας για χρονο-χωρικές εμβολές θέλω να δώσω έμφαση στη σημασία της *ταυτόχρονης* ύπαρξης τύπων κοινωνίας σε επεισοδιακές μεταβάσεις. Αν υιοθετήσουμε μια εξελικτική θεώρηση της ιστορίας, τείνουμε να σκεφτόμαστε την κοινωνική αλλαγή αναφορικά με «στάδια», στα οποία ένας τύπος κοινωνίας αντικαθίσταται από κάποιον άλλο και ούτω καθ' εξής. Η εμφάνιση όμως κοινωνιών που είναι χωρισμένες σε τάξεις, για παράδειγμα, δεν εξαφάνισε από τον κόσμο τις πρωτόγονες κοινωνίες. Ο βιομηχανικός καπιταλισμός υπήρξε, και ακόμη υφίσταται, σε συνδυασμό με διάφορους άλλους τύπους κοινωνιών (συμπεριλαμβανομένου τώρα του σοσιαλισμού) όσο ισχυρή και φαινομενικά αδυσώπητη κι αν είναι η τάση του να τους διαβρώνει ή να τους απορροφά. Οι χωρο-χρονικές εμβολές αναφέρονται στις μορφές επαφής —και συχνά αλληλεξάρτησης— ανάμεσα σε διαφορετικούς δομικούς τύπους κοινωνίας. Τέτοιες είναι οι εμβολές των δυνατών ή υπαρκτών κοινωνικών μετασχηματισμών, οι (συχνά ασταθείς) τομές μεταξύ διαφορετικών επιπέδων της κοινωνικής οργάνωσης.

Πιστεύω ότι οι συνέπειες όλων των παραπάνω είναι σημαντικότερες. Αντικαθιστούν την πένθιμη κωδωνοκρουσία του είδους των διχοτομικών θεωρήσεων της κοινωνικής ανάπτυξης που υπήρξαν τόσο δημοφιλείς στο τέλος του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα: εκείνων ανάμεσα σε *Gemeinschaft* και *Gessellschaft*, μηχανική και οργανική αλληλεγγύη κλπ. — στο βαθμό που αυτές προσφέρονται ως καθολικά πλαίσια για την κατανόηση της θεσμικής ιστορίας. Σηματοδοτούν επίσης την απομάκρυνση από αυτό που θα ονόμαζα «εκδιπλώνόμενα» μοντέλα κοινωνικής αλλαγής. Με τον όρο «εκδιπλώνόμενα μοντέλα» αντιλαμβάνομαι εκείνες τις θεωρήσεις που αντιμετωπίζουν την κοινωνία ως απομονωμένη μονάδα που εμπε-

ριέχει τους μηχανισμούς οι οποίοι προκαλούν το μετασχηματισμό της. Η κοινωνιολογία κυριαρχήθηκε από εκδιπλωνόμενα μοντέλα, στη μαρξική όπως και σε άλλες παραδόσεις. Στο έργο των Wallerstein, Emmanuel, Amin και άλλων συναντούμε τις απαρχές μιας εναλλακτικής άποψης. Ως τώρα όμως οι ιδέες τους ήταν επικεντρωμένες στο «παγκόσμιο σύστημα» του σύγχρονου καπιταλισμού. Η αναγνώριση της εννοιολογικής σημασίας των χρονο-χωρικών εμβολών συνεπάγεται επίσης την αναγνώριση της σημασίας εκείνου που ο Wolfram Eberhard ονομάζει «χρόνο του κόσμου». <sup>14</sup> Μ' άλλα λόγια, μια επεισοδική μετάβαση που λαμβάνει χώρα σε μια ιστορική συγκυρία είναι δυνατόν να έχει πολύ διαφορετική μορφή και πολύ διαφορετικές συνέπειες από κάποιο φαινομενικά παρόμοιο επεισόδιο σε διαφορετική συγκυρία. Το να αποδίδουμε βάρος στη σημασία αυτού του σημείου ισοδυναμεί με το να αποδίδουμε βάρος στην πρόταση ότι κοινωνιολογία και ιστορία είναι ένα και το αυτό. Η επιλογή δεν είναι ανάμεσα στον εξελικτισμό, από τη μια μεριά, και σε κάποια αφηρημένη «συγκριτική κοινωνιολογία», από την άλλη και οι δύο πρέπει να απορριφθούν.

Είμαι βέβαιος ότι έχω φθάσει στο τέλος του χρόνου που μου έχει διατεθεί γι' αυτή τη διάλεξη — χωρίς ποτέ να φθάσω πραγματικά στο θέμα του τίτλου που ο ίδιος έθεσα, σε μιαν ανάλυση του χρόνου, πόσο μάλλον σε μιαν αναφορά στο χώρο. Κι όμως νομίζω ότι όλα όσα είπα σ' αυτήν την ομιλία, αν έχει κάποια αξία, είναι μόνο προλεγόμενα. Μίλησα για το αντικείμενο του χρόνου, δεν προσέγγισα όμως το μυστηριώδες, αλλά κοινωνιολογικά θεμελιώδες ζήτημα της εννοιολόγησης του χρόνου — ή, όπως θα προτιμούσα να το θέσω, της εννοιολόγησης των σχέσεων χρόνου-χώρου. Σε μια τέτοια εννοιολόγηση πιστεύω ότι ενυπάρχουν μερικά από τα πιο δύσκολα αλλά και πιο πιεστικά προβλήματα της κοινωνικής θεωρίας: προβλήματα, που είναι ουσιώδη για τη θεωρία της δομοποίησης στην οποία προηγουμένως αναφέρθηκα. Νομίζω, μαζί με τον Parsons, ότι το πιο βασικό, και πιο περίπλοκο, πρόβλημα της κοινωνικής θεωρίας είναι «το πρόβλημα της τάξης». Εκείνος όμως ερμήνευσε το πρόβλημα της τάξης σε ένα χομπσιανό πλαίσιο ερευνώντας πώς είναι δυνατόν η σύγκρουση των εγωισμών να συμβιβάζεται με την ύπαρξη της κοινωνίας. Θεωρώ ότι το πρόβλημα της τάξης είναι πρόβλημα του χρόνου-χώρου — ή, όπως θα έλεγαν οι Γάλλοι, πρό-

βλημα παρουσιών και απουσιών. Πώς γίνεται και οι κοινωνίες οργανώνονται στο χρόνο και στο χώρο; Πώς γίνεται και η εμπειρία κάθε ατόμου από την *durée* του χρόνου εμπλέκεται με τις εμπειρίες άλλων ατόμων, που βρίσκονται απομακρυσμένα είτε από την άποψη του χρόνου είτε από αυτήν του χώρου είτε και από τις δύο; Αυτά, για μένα, αποτελούν θεμελιώδη ζητήματα για την κοινωνική θεωρία. Πιστεύω ότι διαθέτω κάποιες απαντήσεις σ' αυτά, η παρουσίασή τους όμως πρέπει να περιμένει κάποιον άλλο χρόνο, κάποιον άλλο τόπο.

Μετάφραση  
ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

Επιμέλεια  
ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΛΕΚΚΑΣ

### Σημειώσεις

1. Βλ. το άρθρο μου, "Classical social theory and the origins of modern sociology", *American Journal of Sociology*, τόμ. 81, 1976.
2. *New Rules of Sociological Method*. Λονδίνο: Hutchinson, 1976· *Central Problems in Social Theory*, Λονδίνο: Macmillan, 1979.
3. *The Class Structure of the Advanced Societies*. Λονδίνο: Hutchinson, 1973· *Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp, 1979.
4. Για μια επισκόπηση βλ. N.J. Demerath και Richard Peterson: *System, Change and Conflict*. Νέα Υόρκη: 1967· Piotr Sztompka: *System and Function*, Νέα Υόρκη: 1974.
5. Βλ. *Central Problems in Social Theory*, ό.π., κεφάλαιο 6.
6. Αυτή η δήλωση χρειάζεται πολύ μεγαλύτερη ανάπτυξη· βλ. όμως ό.π. κεφάλαιο 2.
7. Βλ., όμως, Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Λονδίνο: Macmillan, 1974.
8. Βλ., για παράδειγμα, J. Freidman και M.J. Rowlands, *The Evolution of Social Systems*, Λονδίνο: Duckworth, 1977.
9. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Λονδίνο: Macmillan 1981.
10. V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Λονδίνο: Watts, 1956 (τρύτη έκδοση).
11. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive*, New Brunswick: Transaction 1974.
12. Marshall Sahlins, *Stone-Age Economics*, Λονδίνο: Tavistock, 1974, σ. 2.
13. Pierre Clastres, *Society Against the State*, Οξφόρδη: Blackwell, 1977, σ. 165 και *passim*.
14. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers*, Leiden: Brill, 1965, σ. 16 κ.ε.