

ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Υπεύθυνος σειράς: Παντελής Ε. Λέκκας

IAN CRAIB

ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΩΝ
ΜΑΡΞ, ΒΕΜΠΕΡ, ΝΤΥΡΚΕΜ ΚΑΙ ΖΙΜΜΕΛ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΜΑΡΚΟΣ ΚΑΡΑΣΑΡΙΝΗΣ – ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΛΕΚΚΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΛΕΚΚΑΣ

© α' έκδοση, Παντελής Λέκκας & Εκδόσεις Κατάρτι, 2009

ISBN 978-960-6671-29-6

Εκδόσεις Κατάρτι, Μαυρομυχάλη 9, 106 79 Αθήνα
τηλ. 210 3604793 - 210 3601271, Fax: 210 3609697
e-mail: katarti@ath.forthnet.gr

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση και η αναπαραγωγή, ολική, μερική, περιληπτική κατά παράφραση ή διασκευή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο μηχανικό, ηλεκτρονικό, φωτοτυπικό, ηχογράφησης ή άλλων, σύμφωνα με το Νόμο 2121/1993 και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας χωρίς την προηγούμενη γραπτή άδεια του εκδότη και του συγγραφέα.

ΚΑΤΑΡΤΙ 2009

Κεφάλαιο 3

Ο Ντυρκέμ και η ανακάλυψη των κοινωνικών γεγονότων

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Καταβολές, Κοντ και θετικισμός. Οι κανόνες του Ντυρκέμ. Η αντικειμενικότητα των κοινωνικών γεγονότων. Τα κοινωνικά γεγονότα ως πραγματικές οντότητες. Η χρήση της στατιστικής στην εξακρίβωση των κοινωνικών γεγονότων. Το φυσιολογικό και το παθολογικό. Η φυσιολογικότητα του εγκλήματος. Η κοινωνιολογική εξήγηση. Η αυτοκτονία ως κοινωνικό γεγονός. Τα βαθύτερα αίτια. Τι κρατάμε από τον Ντυρκέμ. Κριτική συζήτηση της μεθοδολογίας του.

Εισαγωγή

Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου (1895) του Ντυρκέμ είναι ένα κλασικό κείμενο από όλες τις απόψεις. Για ολόκληρες γενιές φοιτητών αποτέλεσε την πρώτη επαφή με την κοινωνιολογία και τα επιχειρήματά του προσέφεραν το υλικό για άπειρες εργασίες πρωτοετών με θέμα το περιώνυμο ερώτημα: 'είναι η κοινωνιολογία επιστήμη;' Όλα αυτά φυσικά συνέβαιναν μέχρι και πριν από λίγες δεκαετίες, όταν η επιστήμη της κοινωνιολογίας δεν κατατρυχόταν ακόμη από αμφιβολίες για τον εαυτό της και το ρόλο της. Το κυρίαρχο μοντέλο επιστημονικής δραστηριότητας εκπορευόταν από τον λεγόμενο 'θετικισμό' και, σε αυτό το πλαίσιο, ο Ντυρκέμ αποτελούσε το αρχέτυπο του θετικιστή κοινωνιολόγου. Κάτι τέτοιο είναι έως έναν βαθμό αληθές, αλλά όχι όλη η αλήθεια.

Τι είναι ο θετικισμός; Από ιστορική άποψη, ο όρος συνδέεται με τον γάλλο φιλόσοφο Αύγουστο Κοντ, ο οποίος υπήρξε μια από τις βασικότερες επιρροές (αν και όχι η μοναδική) επί του Ντυρκέμ. Ο Κοντ αντιμετώπιζε την ιστορία ως εξελικτική διαδικασία, όπως άλλωστε και οι περισσότεροι φιλόσοφοι και κοινωνικοί θεωρητικοί του 19ου αιώνα. Στο πνεύμα αυτό, διέκρινε τρία εξελικτικά στάδια στην ανθρωπί-

νη εξέλιξη: το θρησκευτικό, το μεταφυσικό και το επιστημονικό, με το τελευταίο να χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνία. Καθένα από τα στάδια αυτά, σύμφωνα με τον Κοντ, απορρίπτει και εκτοπίζει το προηγούμενό του ως κυρίαρχος τρόπος αντίληψης και κατανόησης του κόσμου. Το θρησκευτικό στάδιο περιλαμβάνει, όπως είναι αναμενόμενο, την εξήγηση του κόσμου δια της επικλήσεως του υπερφυσικού στοιχείου. Ανώτερη μορφή αυτού του σταδίου είναι ο μονοθεϊσμός, η τελική αναγωγή των πάντων στον ένα και μοναδικό Θεό. Το μεταφυσικό στάδιο που ακολουθεί, αποτελεί μια μεταβατική φάση εξέλιξης, αφού εδώ οι θεοί αντικαθίστανται από αφηρημένες δυνάμεις όπως η φύση. Τέλος, το μεταφυσικό στάδιο δίνει τη θέση του στο θετικό ή επιστημονικό στάδιο.

Κατά τον Κοντ, το πρόβλημα με το μεταφυσικό στάδιο είναι ο αρνητικός του χαρακτήρας. Είναι εκείνο που πρώτο εναντιώνεται στην κυριαρχία της παράδοσης οδηγώντας σε διαρκή αμφισβήτηση των κατεστημένων ιδεών και σχέσεων, προκαλώντας αναρχία και δημιουργώντας ατέρμονες διαμάχες για το πώς οφείλει να είναι οργανωμένη η κοινωνία. Ο Κοντ τοποθετείται έτσι ενάντια σε εκείνο το ρεύμα στη σκέψη του Διαφωτισμού που υποστήριζε ότι ως ορθολογικά όντα αποκτούμε την ελευθερία μας με μια τέτοια ακριβώς διαρκή αμφισβήτηση των πάντων, η οποία μας επιτρέπει να υπερνικήσουμε τη δεισιδαιμονία, τον παραλογισμό και την καταπίεση. Απέναντι στο συγκεκριμένο ρεύμα σκέψης λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι ο Κοντ (και μαζί με αυτόν μεγάλο μέρος της κοινωνιολογίας του 19ου αιώνα) αντιτάσσει μια συντηρητική προσπάθεια να σταματήσει η διαδικασία της αμφισβήτησης. Πιο συγκεκριμένα, ο Κοντ ισχυριζόταν ότι δεν υπάρχει λύση στη διαρκή διαμάχη για το πώς 'θα έπρεπε' να είναι φτιαγμένη η κοινωνία, ότι δηλαδή η 'αρνητική' προσέγγιση του ζητήματος δεν οδηγεί πουθενά. Αντ' αυτής, πρότεινε μια 'θετική' προσέγγιση, ότι δηλαδή εκείνο που οφείλουμε να κάνουμε είναι να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε πώς 'είναι πράγματι' φτιαγμένη η κοινωνία. Ο Κοντ πίστευε λοιπόν ότι μπορούμε να αποκτήσουμε ασφαλή, θετική γνώση του κόσμου — εξ ου και θετικισμός του. Στον 20ό αιώνα όμως, εκείνο το ρεύμα αμφισβήτησης το οποίο εκπορεύεται από τον Διαφωτισμό και ενάντια στο οποίο καταφερόταν ο Κοντ επέ-

στρεψε και πάλι στο προσκήνιο, με τον Καρλ Πόππερ να καταδεικνύει ότι αδυνατούμε, σε κάθε περίπτωση, να αποδείξουμε πως κάτι ισχύει με απολύτως θετικό και αδιαμφισβήτητο τρόπο.¹ Αν, για παράδειγμα, επιθυμούσα να αποδείξω, με τέτοια απολύτως 'θετική' έννοια, ότι όλοι οι κύκνοι είναι λευκοί, θα όφειλα να δείξω ότι όλοι ανεξαιρέτως οι κύκνοι που υπήρξαν, που υπάρχουν και που μέλλουν να υπάρξουν είναι όντως λευκοί — και κάτι τέτοιο είναι βεβαίως αδύνατον. Εφόσον όμως αδυνατούμε να παράσχουμε παρόμοιες αποδείξεις, πρέπει να δεχθούμε ότι δεν αποκλείεται κάποτε να ανακαλύψουμε κι έναν μαύρο κύκνο. Η λύση που προτείνει ο Πόππερ στο πρόβλημα αυτό βασίζεται στην άποψη πως έργο της επιστήμης δεν είναι να προσπαθεί να επιβεβαιώσει με απόλυτο τρόπο μια γενικευτική πρόταση (ότι λ.χ. 'όλοι οι κύκνοι είναι λευκοί'), αλλά να διαψεύσει την άρνησή της (εν προκειμένω, επιχειρώντας να βρει έναν μαύρο κύκνο). Η επιστήμη οφείλει λοιπόν να αμφισβητεί πάντοτε τους ισχυρισμούς περί απόλυτης γνώσης.

Ο Κοντ δεν θα μπορούσε φυσικά να έχει επίγνωση της μεταγενέστερης αυτής ανατροπής του έργου του. Ο δικός του σκοπός ήταν να ανακαλύψει τους νόμους της κοινωνίας, παρατηρώντας, ταξινομώντας και αναλύοντας. Και τούτο, διότι πίστευε ότι, αν κατορθώναμε να αποκτήσουμε θετική γνώση περί του τι 'είναι πράγματι' η κοινωνία, τότε δεν θα υπήρχε λόγος αντιδικίας περί του πώς 'θα όφειλε' να είναι. Αν δηλαδή κατορθώναμε να ανακαλύψουμε τους νόμους της κοινωνίας όπως έχουμε ανακαλύψει και τους νόμους της φύσης, τότε θα είχαμε τη δυνατότητα της πρόβλεψης (και επομένως του ελέγχου) όσων έμελλαν να συμβούν — και κατ' αυτόν τον τρόπο θα εξασφαλίσαμε την αποκατάσταση της διασαλευμένης κοινωνικής σταθερότητας.

Καίτοι όμως ο Κοντ μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιπροσωπεύει τη συντηρητική αντίδραση στον Διαφωτισμό και στις αναταραχές που προξένησε η Γαλλική Επανάσταση, οι απόψεις του δεν ταυτίζονται κατ' ανάγκη με τον συντηρητισμό. Παρόμοιες με τις δικές του απόψεις δεσπόζουν στη σκέψη πολλών στοχαστών του 19ου αιώνα που όμως έχουν σαφώς αντισυντηρητικό προσανατολισμό, όπως για παράδειγμα ήταν η Τζωρτζ Έλιοτ ή οι ιδρυτές της Φαβιανής Εταιρείας. Στις ημέρες μας βεβαίως δεν νομίζω ότι θα υπήρχε κανείς που να ταυτιζόταν απολύτως με τον Κοντ, αλλά πρέπει να τονίσω ότι πολλές

από τις απόψεις του συνεχίζουν να κυριαρχούν στην εφαρμοσμένη έρευνα (ιδιαίτερα σε ό,τι έχει να κάνει με το σχεδιασμό της κοινωνικής πολιτικής, την αντιμετώπιση της φτώχειας, της εγκληματικότητας και λοιπά).²

Στον Κοντ συναντάμε, επίσης, μια έννοια που απέβη πολύ σημαντική για το έργο του Ντυρκέμ: εκείνη της κοινωνίας ως 'συνόλου'. Τούτο σημαίνει ότι κανένα τμήμα της κοινωνίας δεν είναι δυνατόν να μελετηθεί ξεχωριστά, αλλά πρέπει να αντιμετωπιστεί στο πλαίσιο της σχέσης του προς όλα τα υπόλοιπα.

Οι κανόνες του Ντυρκέμ

Κοινωνικό γεγονός αποτελεί κάθε τρόπος δράσης, καθορισμένος ή όχι, που είναι ικανός να ασκεί εξωτερικό καταναγκασμό στο άτομο. Ή πάλι, κάθε τρόπος δράσης που είναι γενικευμένος σε μια δεδομένη κοινωνία, ενώ την ίδια στιγμή ο ίδιος υφίσταται αφεαυτού, ανεξάρτητα δηλαδή από τις επιμέρους εκδηλώσεις του.³

Η αντικειμενικότητα των κοινωνικών γεγονότων

Προτεραιότητα του Ντυρκέμ είναι να δηλώσει επακριβώς το αντικείμενο της κοινωνιολογίας, να μας πει τι ακριβώς είναι αυτό που μελετά η συγκεκριμένη επιστήμη. Η επιμονή του έχει σημασία, διότι αποκλείει την αρκετά διαδεδομένη εκείνη αντίληψη που θέλει οτιδήποτε εμπίπτει στον κοινωνικό κόσμο, οποιοδήποτε φαινόμενο έχει έστω και έμμεσα κοινωνικό χαρακτήρα, να ανήκει αυτοδικαίως και εξ ολοκλήρου στη δικαιοδοσία της κοινωνιολογίας. Η άποψη αυτή, που αντιμετωπίζει τα πάντα ως κοινωνικές κατασκευές, στεγάζεται συνήθως στις λεγόμενες θεωρίες 'κοινωνικού κονστρουκτιβισμού' των ημερών μας. Έτσι, στη σημερινή κοινωνιολογία βλέπουμε να αναπτύσσονται διάφορες θεωρίες περί σεξουαλικότητας ή περί συναισθημάτων, ερήμην της βιολογίας και της ψυχολογίας, σαν να μην υπάρχουν βιολογικές και ψυχολογικές παράμετροι στην ανθρώπινη συμπεριφορά.⁴ Τέτοιες αντιλήψεις όμως δηλώνουν έναν κοινωνιολογικό ιμπεριαλισμό που κατα-

λήγει να ακυρώνει όλες τις άλλες επιστήμες, των φυσικών συμπεριλαμβανομένων. Γι' αυτό λοιπόν η αυτοσυγκράτηση και η αυστηρότητα του Ντυρκέμ στο συγκεκριμένο ζήτημα έχουν σημασία. Στην εποχή του, όταν έγραφε τους Κανόνες στα 1894, τούτο ήταν εκ των πραγμάτων επιβεβλημένο, αφού οι συγγενείς προς την κοινωνιολογία επιστήμες της ψυχολογίας και της βιολογίας είχαν ήδη αναπτυχθεί πολύ περισσότερο. Ίσως όμως θα πρέπει να συνεχίσουμε κι εμείς να επιδεικνύουμε την ίδια αυτοσυγκράτηση προσπαθώντας να ορίσουμε επακριβώς τις γνωστικές αξιώσεις της κοινωνιολογίας, αφού στις ημέρες μας πολλοί είναι εκείνοι που πιστεύουν είτε ότι η κοινωνιολογία πρέπει να εξηγεί τα πάντα είτε ότι δεν μπορεί να εξηγήσει απολύτως τίποτα. Η αλήθεια βρίσκεται στη μέση.

Πρόθεση του Ντυρκέμ είναι να διακρίνει με απόλυτη σαφήνεια την κοινωνιολογία από τη βιολογία και την ψυχολογία – ειδικά από την τελευταία. Υποστηρίζει λοιπόν πως το αντικείμενο της κοινωνιολογίας, το κοινωνικό γεγονός, είναι ιδιαίτερο και συγκεκριμένο στο βαθμό που πρόκειται για κάτι που μας επιβάλλεται εξωτερικά από την κοινωνία, για κάτι που έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα. Αξίζει να σταθούμε λίγο σε αυτό το σημείο, για να καταλάβουμε ακριβώς τι μπορεί να σημαίνει κοινωνικός καταναγκασμός. Συχνά ακούμε να λέγεται πως η κοινωνία μάς 'αναγκάζει' να κάνουμε το τάδε ή το δεινά, ή μας 'κάνει' να πιστεύουμε εκείνο ή το άλλο. Αν καλοσκεφτούμε όμως τέτοιες εκφράσεις, συνειδητοποιούμε ότι τα πράγματα δεν είναι έτσι, αφού πάντοτε έχουμε κάποια περιθώρια επιλογών, έστω και ελάχιστα. Ας φέρω δύο παραδείγματα. Από μια άποψη, η κοινωνία όντως 'προσδοκά' από μένα να παντρευτώ και να αποκτήσω παιδιά, 'οδηγώντας' με κατά κάποιο τρόπο προς αυτήν την κατεύθυνση. Αν όμως δεν κάνω τελικά οικογένεια, είτε διότι δεν τα κατάφερα είτε διότι δεν το θέλησα, τούτο δεν σημαίνει ότι τίθεμαι εκτός κοινωνίας. Δεν θα γίνει εξ αυτού του λόγου η κοινωνική ζωή μου ανυπόφορη, αν και καμιά φορά μπορεί να νιώθω (ή να με κάνουν να νιώθω) κάπως άβολα που δεν είμαι κι εγώ οικογενειάρχης. Από την άλλη πλευρά όμως, αν αποφασίσω ξαφνικά να μιλάω κορακίστικα στους γύρω μου, τότε μάλλον θα έχω δυσκολίες κοινωνικής ενσωμάτωσης. Υπάρχουν λοιπόν πολλοί συνδυασμοί μεταξύ ατομικής ελευθερίας και κοινωνικού κατα-

ναγκασμού. Τούτου δόθεντος, κοινωνικά γεγονότα, όπως τα αντιλαμβανόμαστε ο Ντοκείμ είναι εκείνα στα οποία το στοιχείο του κοινωνικού καταναγκασμού υπερέχει έντονα.

Έχοντας ορίσει τα κοινωνικά γεγονότα ως το ιδιαίτερο αντικείμενο της κοινωνολογίας, ο Ντοκείμ μάς προτρέπει να τα αντιληφθούμε ως πραγματικές οντότητες, ως αντικείμενα. Σκοπός του εδώ είναι να διακρίνει με σαφήνεια την κοινωνιολογική ανάλυση από την ανεξόδη θεωρητικολογία. Όλοι μας φυσικά τρέφουμε κάποιες προσωπικές απόψεις για το πώς είναι φτιαγμένος και πώς λειτουργεί ο κοινωνικός κόσμος κι επομένως είμαστε συνεχώς αντιμέτωποι με τον πειρασμό να εστιάζουμε τη σκέψη μας σε αυτές τις υποκειμενικές αντιλήψεις και να οικοδομήσουμε θεωρίες πάνω τους. Η προειδοποίηση του Ντοκείμ εδώ επισημαίνει την ανάγκη να δώσουμε τη δέουσα προσοχή στα 'γεγονότα', δηλαδή στην πραγματικότητα της κοινωνίας που μελετούμε και που παραμένει ανεξάρτητη από τις δικές μας αντιλήψεις γι' αυτήν. Ένα παράδειγμα είναι εκείνο με τη διαμάχη, τα τελευτάα χρόνια περίπου χρόνια, για το σύμφωνο ελευθερίας συμβόλων που υποτίθεται ότι επιτρέπει σε δυο συντρόφους να διαπιστώσουν αν όντως ταριάζουν, αποφεύγοντας έτσι την πιθανώς λανθασμένη επιλογή του γάμου. Ωστόσο, τα πιο πρόσφατα στοιχεία δείχνουν ότι τα ζευγάρια που συζούν πριν από το γάμο έχουν περισσότερες πιθανότητες να φθάσουν στο διαζύγιο.⁵ Ο Ντοκείμ μιλά για τέτοια ακριβώς, τηρώντας μια σταθερά, γνωστικά λάθη, υποστηρίζοντας ότι οι καθημερινές μας αντιλήψεις για τον κόσμο υπάχουν κυρίως για να μας κάνουν να αισθανόμαστε 'σε αρμονία με το περιβάλλον μας'. Στην ουσία λοιπόν, δεν πρόκειται για γνώσεις, αλλά για ευσεβείς πόθους — για κάτι ανάλογο με τα λόγια των πολιτικών που δεν τα παύουμε τοις μετρητοίς, επειδή ξέρουμε ότι σκοπός τους είναι πρωτίτως να γίνουν αγαπτοί στον ακροατή ή στο κοινό τους. Αλλά το αντικείμενο της κοινωνιολογίας δεν είναι αυτό — εξ ου και η επιμονή του Ντοκείμ στη διαφορά ανάμεσα στις επιστημονικές έννοιες καθεαυτές και στους λεγόμενους 'προϊδεασμούς', δηλαδή τις απόψεις και προκαταλήψεις της κοινής λογικής.

Η προτροπή ότι οφείδουμε να αντιμετωπίσουμε τα κοινωνικά γεγονότα ως αντικείμενα έχει σκοπό να τα ξεχωρίσει από τέτοιους ακρι-

βώς προϊδεασμούς. Αυτό που σίγουρα δεν εννοεί εδώ ο Ντοκείμ είναι ότι θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε τα κοινωνικά γεγονότα με 'αντικείμενα πνεύμα', όπως συχνά ελπιόμαστε την προτροπή του διάφοροι σύγχρονοι μελετητές, αντιλαμβανόμενοι την αντικειμενικότητα σαν μια ψυχική κατάσταση, σαν μια διάθεση αμεροληψίας απέναντι σε όσα μελετούμε. Τα κοινωνικά γεγονότα όμως παραμένουν τα ίδια, όπως κι αν τα δούμε. Είναι δηλαδή 'αντικείμενα' με την έννοια ότι αποτελούν αντικείμενα που δεν μεταδίδονται αν τα στοχαστούμε διαφορετικά, όπως δεν θα μεταδιδόνταν και το γραφείο μου αν εγώ νόμιζα ότι ήταν ρινόκερος. Επομένως, η κατά Ντοκείμ αντικειμενικότητα αποτελεί ιδιότητα των πραγμάτων, όχι νοητική στάση.

Τα παραδείγματα τέτοιων κοινωνικών γεγονότων που μπορούν να θεωρηθούν αντικειμενικές οντότητες και που έχει κατά νου ο Ντοκείμ, είναι αφενός το δικαίο (όπως αυτό αποτυπώνεται σε καταγεγραμμένους κώδικες) και αφετέρου τα στατιστικά στοιχεία που αφορούν σε κάποιο φαινόμενο (π.χ. την αυτοκτονία). Ένα κοινωνικό γεγονός, ως θιγούμε, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό ως τέτοιο παρά μόνον εφόσον ανακαλύψουμε κάποια εξωτερική του εκδήλωση ή κάποιο χαρακτηριστικό του γνώρισμα: ένα κοινωνικό γεγονός ασκεί καταναγκασμό μόνον στο βαθμό που υφίσταται ανεξάρτητα από εμάς. Επομένως, η επιστημονική έρευνα πρέπει να είναι στραμμένη σε έναν συγκεκριμένο αριθμό τέτοιων γεγονότων, πάντοτε σαφώς καθορισμένων — και αν, βεβαίως, επιχειρήσουμε να φθάσουμε σε τέτοιους σαφείς ορισμούς με υλικό τους προϊδεασμούς που έχουμε διαμορφώσει, τότε θα αποτύχουμε. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να προσταθίσουμε να ορίσουμε το έγκλημα δια της επικλήσεως κάποιου ηθικού νόμου και να υποστηρίξουμε έτσι ότι έγκλημα είναι οτιδήποτε αντιτίθεται στην ηθική — μόνον που η έννοια της ηθικής διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία, αν όχι από άτομο σε άτομο. Από την άλλη πλευρά όμως, όλες οι κοινωνίες διαθέτουν είτε ένα οδολογημένο σύστημα νόμων ή έστω κάποιους κανόνες — και μάλιστα όλες τους ανεξαρτέτως προδίδεπουν διάφορες μορφές κοινισμού όταν τέτοιοι κανόνες δικαίου παραβιάζονται. Εδώ ακριβώς έγκειται το 'έξωτερό' χαρακτηριστικό γνώρισμα του εγκλήματος που μας επιτρέπει να το αντιμετωπίσουμε ως κοινωνικό γεγονός — δηλαδή το γεγονός ότι τιμωρείται. Επομένως, ο εγκληματικός χαρα-

κτήρας μιας πράξης δεν αποτελεί ίδιον της ίδιας της πράξης, αλλά έγκειται ακριβώς στο ότι η πράξη αυτή θεωρείται κολάσιμη. Ο συγκεκριμένος ορισμός του εγκλήματος πληροί τα τρία κριτήρια του Ντυρκέμ για τον προσδιορισμό των κοινωνικών γεγονότων. Πρώτον, ο ορισμός του εγκλήματος ως κοινωνικού γεγονότος πρέπει να είναι απαλλαγμένος από τους απλουστευτικούς προϋποθέσεις της κοινής λογικής – γι' αυτό και ο ορισμός του προκαλεί την έκπληξη. Δεύτερον, οφείλει να είναι γενικός – άρα δεν μπορούμε να καταλήξουμε σε ένα τέτοιο ορισμό αν ξεκινάμε από τις ιδιαιτερότητες των επιμέρους εκδηλώσεων ενός φαινομένου. Και, τρίτον, πρέπει να υφίσταται κάποιος εξωτερικός καταναγκασμός – αν θέλω να σκοτώσω τη γιαγιά μου με σκοπό να την κληρονομήσω, δεν γίνεται να αλλάξω το νόμο για να απαλλαγώ από τις συνέπειες της πράξης μου. Θα πρόκειται για έγκλημα, είτε μου αρέσει είτε όχι.

Το φυσιολογικό και το παθολογικό

Ακόμη και σήμερα, εκατό και πλέον χρόνια από την εποχή που έγραφε ο Ντυρκέμ, έχω την αίσθηση ότι ο ορισμός αυτός του εγκλήματος προξενεί έκπληξη στους νέους φοιτητές – όπως σίγουρα προξενεί έκπληξη και σε πολλούς ανθρώπους που έχουν άποψη και που αποφαινόμενοι καθημερινά περί εγκλήματος και τιμωρίας. Ένας τέτοιος ορισμός, για παράδειγμα, συνεπάγεται ότι μια πράξη μπορεί να θεωρείται εγκληματική σε μία κοινωνία, αλλά όχι σε κάποια άλλη. Φαίνεται επίσης να υπονοεί ότι, κατά κάποιο τρόπο, το έγκλημα είναι κάτι το φυσιολογικό. Τι όμως θεωρείται εδώ 'φυσιολογικό'; Ο ίδιος ο Ντυρκέμ, όταν προβαίνει στη διάκριση μεταξύ φυσιολογικού και παθολογικού, είναι ξεκάθαρο ότι δανείζεται μια οργανική αναλογία από τη βιολογία. Ισχυρίζεται δηλαδή ότι οι κοινωνίες μοιάζουν με ζώντες οργανισμούς και γι' αυτό αναφέρεται σε διαφορετικούς τύπους κοινωνιών σαν να ήταν ξεχωριστά βιολογικά είδη – σαν 'είδη' των οποίων τα επιμέρους 'άτομα' μπορούν στη συνέχεια να χαρακτηριστούν είτε ως φυσιολογικά είτε ως παθολογικά. Σε αντίθεση μάλιστα με πολλούς στοχαστές τόσο της εποχής του όσο και της σημερινής, ο Ντυρκέμ ήταν της άποψης ότι δεν μας λείπει η δυνατότητα να διατυπώνουμε επιχειρήμα-

τα που ξεκινούν από το 'είναι' και καταλήγουν στο 'δέον'. Πίστευε δηλαδή ότι με βάση την ανάλυση ενός κοινωνικού προβλήματος μπορούμε και να το διορθώσουμε, ότι η γνώση της κατάστασης ως έχει παρέχει τη δυνατότητα του σχεδιασμού για το πώς οφείλει να έχει. Βεβαίως, φυσιολογικό θεωρούμε συνήθως οτιδήποτε συμβαίνει να επικρατεί γύρω μας. Τα πράγματα όμως δεν είναι τόσο απλά. Για να ορίσουμε ένα κοινωνικό γεγονός ως φυσιολογικό, χρειάζεται επίσης να λάβουμε υπόψη τον τύπο της κοινωνίας στην οποία εκδηλώνεται, καθώς και το στάδιο ανάπτυξης αυτής της κοινωνίας. Ένα κοινωνικό γεγονός πρέπει λοιπόν να θεωρείται φυσιολογικό μόνον εφόσον εκδηλώνεται σε μια 'μέση' κοινωνία κάποιου συγκεκριμένου τύπου (ή 'είδους') κοινωνιών και μόνον εφόσον αντιστοιχεί με τη συγκεκριμένη 'φάση εξέλιξης' αυτής της κοινωνίας.⁶ Ένα κοινωνικό γεγονός χαρακτηρίζεται έτσι φυσιολογικό όταν υπάρχουν αφενός τα εμπειρικά τεκμήρια που το αποδεικνύουν και αφετέρου η ανάλυση εκείνη που δείχνει ότι το συγκεκριμένο γεγονός συνδέεται όντως με τη συγκεκριμένη φάση ανάπτυξης της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Τούτων δοθέντων, ας επιστρέψουμε στην παράδοση ιδέα ότι το έγκλημα μπορεί και να αποτελεί 'φυσιολογικό' κοινωνικό γεγονός. Χαρακτηρίζω την ιδέα παράδοση, επειδή για τον Ντυρκέμ, ό,τι είναι φυσιολογικό είναι και υγιές, αφού αποτελεί μέρος μια λειτουργικής κοινωνίας. Υποπτεύομαι πάντως ότι και μόνη η ιδέα ότι το έγκλημα μπορεί να είναι κάτι το υγιές μάλλον δεν θα ήταν καλοδεχούμενη από εκείνα τα πολιτικά κόμματα της εποχής μας που έχουν αναγορεύσει τον νόμο και την τάξη σε κεντρικά τους συνθήματα. Το έγκλημα ωστόσο μπορεί όντως να θεωρηθεί κάτι το φυσιολογικό και το υγιές, για δύο λόγους. Πρώτον, επειδή η διάπραξη ενός εγκλήματος και η τιμωρία του βοηθούν στον καθορισμό και στην ενίσχυση των κοινωνικών ορίων, συμβάλλοντας έτσι στην κοινωνική συνοχή. Και, δεύτερον, επειδή το έγκλημα αποτελεί ένα μηχανισμό κοινωνικής αλλαγής, αφού η παραβίασή του θέτει σε αμφισβήτηση τα όρια αυτά. Ένα σύγχρονο παράδειγμα θα μπορούσε να είναι εδώ η σχέση μεταξύ δύο ομοφυλοφίλων, εκ των οποίων ο ένας τουλάχιστον είναι κάτω από τα δεκαοκτώ – όπερ αυτήν τη στιγμή (1997) στην Βρετανία συνιστά αδίκημα σύμφωνα με τον ισχύοντα νόμο, ο οποίος προβλέπεται ευτυχώς να αλλάξει σύντομα.

Η κοινωνιολογική εξήγηση

Σύμφωνα με τον Ντυρκέμ, σκοπός όλων των επιστημών που μελετούν το φαινόμενο της ζωής στις διάφορες εκφάνσεις του είναι να περιγράφουν το φυσιολογικό και το υγιές και να το διακρίνουν από το παθολογικό. Το πώς λόγου χάρη λειτουργεί το φυσιολογικό σώμα είναι κάτι που το αντιλαμβανόμαστε παρατηρώντας τα σώματα των άλλων γύρω μας όπως πράγματι είναι, χωρίς φυσικά να χρειάζεται να φανταστούμε πώς ενδεχομένως θα όφειλαν να είναι — με τρία πόδια και δύο συκώτια ίσως; Στη βάση αυτή, ο Ντυρκέμ διαπραγματεύεται εν τάχει τους πιθανούς τρόπους ταξινόμησης των κοινωνιών και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από τις απλούστερες κοινωνίες: από εκείνες που αποτελούνται από ένα μόνον τμήμα, από μια πατριά λόγου χάρη ή από μία και μοναδική συγγενική ομάδα. Το επιχείρημα του Ντυρκέμ εδώ θυμίζει και πάλι την βιολογία, σαν η απλούστερη κοινωνία να μοιάζει με έναν μονοκύτταρο οργανισμό και οι πολυπλοκότερες κοινωνίες να θυμίζουν πιο σύνθετους οργανισμούς. Τηρουμένων λοιπόν των αναλογιών, η εξήγηση των κοινωνικών γεγονότων έχει δύο διαστάσεις. Κατά πρώτον, οφείλουμε να αναζητούμε την ‘επαρκή αιτία’ τους, η οποία, όπως την αντιλαμβάνομαι, παραπέμπει στην ιστορική εξήγηση ενός κοινωνικού γεγονότος — φερ’ ειπείν στο πώς και το γιατί αναπτύχθηκε εκείνο ή το άλλο εκπαιδευτικό σύστημα. Η δεύτερη διάσταση στην εξήγηση ενός κοινωνικού γεγονότος έχει να κάνει με τη ‘λειτουργία’ που επιτελεί μέσα στην κοινωνία ως σύνολο, καθώς και με το πώς ακριβώς αυτή η λειτουργία συμβάλλει στη συνεχιζόμενη ύπαρξη της συγκεκριμένης κοινωνίας. Παρότι βεβαίως η λειτουργία ενός θεσμού δεν εξηγεί την εμφάνισή του (κι αυτή είναι μια παγίδα στην οποία πολύ εύκολα πέφτει ο σύγχρονος λειτουργισμός), μπορεί εντούτοις να συμβάλει στην κατανόηση της συνεχιζόμενης ύπαρξής του αφότου πλέον υπάρχει. Στη συνέχεια, ο Ντυρκέμ σκιαγραφεί μια συγκριτική μέθοδο για τη μελέτη της ιστορίας διαφορετικών κοινωνιών. Σε όλες τις πιθανές συγκρίσεις τις οποίες επιτρέπει το σχήμα του Ντυρκέμ (είτε μεταξύ κοινωνιών είτε στο εσωτερικό τους), το μόνο που αρκεί για τη θέσπιση ενός κοινωνιολογικού νόμου είναι να προκύπτει κάποια σταθερή συνάρτηση ή συνάφεια μεταξύ δύο τουλάχιστον μεταβλητών — φθάνει βεβαίως αυτή η συνάφεια

να χαρακτηρίζεται από διάρκεια και συστηματικότητα, και να μην είναι μεμονωμένη και αποσπασματική.⁷ Αν, όπως θα δούμε παρακάτω, μπορούμε να δείξουμε ότι ο δείκτης αυτοκτονιών μεταβάλλεται ανάλογα με το βαθμό κοινωνικής ολοκλήρωσης (ότι δηλαδή το ποσοστό των αυτοχειρών συναρτάται με τις διακυμάνσεις της κοινωνικής συνοχής), τότε έχουμε έναν κοινωνιολογικό νόμο.

Ο ίδιος ο Ντυρκέμ μπορεί να μην αναζητά σε όλα τα κείμενά του τέτοιου είδους συνάφειες και να ασχολείται, ιδίως στο ύστερο έργο του, περισσότερο με ιδέες, νοήματα και πεποιθήσεις — με τη λεγόμενη ‘συλλογική συνείδηση’. Όπως θα δούμε όμως στη συνέχεια του βιβλίου, ακόμη και την έννοια της συλλογικής συνείδησης ο Ντυρκέμ την αντιλαμβάνεται με όρους κοινωνικού γεγονότος.

Η αυτοκτονία ως κοινωνικό γεγονός

Ορισμένες από αυτές τις αλλαγές που σημειώνονται στο ύστερο έργο του Ντυρκέμ είναι ήδη ορατές στη μελέτη του *Η αυτοκτονία* (1897). Μπορούμε όμως, με κάποια έστω αυθαιρεσία, να θεωρήσουμε τη συγκεκριμένη μελέτη ως παραδειγματική της μεθόδου που είχε εξαγγείλει στους *Κανόνες της Κοινωνιολογικής Μεθόδου*. Στο προηγούμενο αυτό έργο, ο Ντυρκέμ κάνει λόγο όχι μόνο για ‘κοινωνικά γεγονότα’, αλλά και για ‘κοινωνικά ρεύματα’: για εκείνα τα γενικά αισθήματα που διαπερνούν μια κοινωνία ή μια μεγάλη ομάδα ανθρώπων και που κατευθύνονται από το συλλογικό προς το ατομικό, παρά το αντίθετο. Υποπεύομαι πως οι περισσότεροι από εμάς θα έχουμε νιώσει κάποιες στιγμές να παρασυρόμαστε από το πλήθος σε κάτι που διαφορετικά δεν θα είχαμε κάνει — έστω κι αν επρόκειτο για ένα απλό μεθύσι σε κάποιο χριστουγεννιάτικο πάρτι. Ωστόσο, ο Ντυρκέμ τονίζει διαρκώς ότι πρέπει να εστιάζουμε στα κοινωνικά γεγονότα, όχι σε ευσεβείς πόθους και προειδεασμούς, και ότι τα κοινωνικά γεγονότα οφείλουν να εξηγούνται μόνον από άλλα κοινωνικά γεγονότα. Έτσι, στην *Αυτοκτονία* ο Ντυρκέμ επιχειρεί να δείξει δύο πράγματα. Πρώτον, ότι μπορεί μεν η αυτοκτονία να θεωρείται ατομική πράξη, στην πραγματικότητα όμως αποτελεί κοινωνικό γεγονός, αφού οι δείκτες αυτοκτονιών χαρακτηρίζονται από αξιοσημείωτες κανονικότητες και διαφέρουν συ-

στηματικά από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία. Καλύπτεται έτσι το πρώτο κριτήριο του χαρακτηρισμού ενός φαινομένου ως κοινωνικού γεγονότος, που είναι η εξωτερική, ανεξάρτητη υπόστασή του. Το δεύτερο κριτήριο που αφορά στο στοιχείο του καταναγκασμού ικανοποιείται κάπως δυσκολότερα. Πώς είναι δυνατόν να θεωρήσουμε ότι κάποιος μπορεί να 'εξαναγκαστεί' σε αυτοκτονία, ιδιαίτερα σε ορισμένες κοινωνίες που στιγματίζουν τη συγκεκριμένη πράξη; Στα χρόνια μάλιστα που έγραφε ο Ντυρκέμ είχε μόλις πρόσφατα παρέλθει η συνήθεια να τιμωρείται μετά θάνατον το σώμα του αυτόχειρα. Το καταναγκαστικό στοιχείο όμως στο οποίο αναφέρεται ο Ντυρκέμ εδώ, διαφέρει από το είδος εκείνου του καταναγκασμού που μας αποτρέπει από το να διαπράξουμε ένα φόνο. Αντιθέτως, πρόκειται για τον καταναγκασμό που ασκεί κάποιο 'κοινωνικό ρεύμα', ωθώντας το άτομο προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση ενεργειών. Ο Ντυρκέμ κάνει λοιπόν λόγο για ένα 'αυτοκτονογόνο ρεύμα', το οποίο υπάρχει σε όλες τις κοινωνίες και στο οποίο υπόκεινται όλοι. Και ο καθοριστικός παράγοντας (το κοινωνικό γεγονός) που ορίζει την ισχύ αυτού του αυτοκτονογόνου ρεύματος στην κάθε κοινωνία ξεχωριστά, ταυτίζεται χονδρικά με τη μορφή και την ισχύ της εσωτερικής συνοχής της κοινωνίας – ή, σε άλλους όρους, με την κοινωνική ολοκλήρωση.

Ο Ντυρκέμ αναγνωρίζει τέσσερις μορφές αυτοκτονίας τις οποίες συναρτά με διαφορετικούς βαθμούς κοινωνικής ολοκλήρωσης. Οι τέσσερις αυτοί τύποι συνθέτουν δύο ζεύγη στο κάθε άκρο του ίδιου συνεχούς. Τα δύο βιαιότερα αυτοκτονογόνα ρεύματα στις κοινωνίες της Ευρώπης παράγουν τους τύπους της 'ανομικής' και της 'εγωιστικής' αυτοκτονίας. Ο ανομικός τύπος σημειώνεται εκεί όπου οι κανόνες που διέπουν την κοινωνική ζωή έχουν απαξιωθεί και δεν γνωρίζουμε πλέον πώς να συμπεριφερθούμε ή τι αρμόζει σε μια περίπτωση και τι όχι. Τούτο παρατηρείται συχνά σε περιόδους ραγδαίων κοινωνικών αλλαγών που επηρεάζουν τις προσωπικές ζωές των ανθρώπων (όπως για παράδειγμα η ξαφνική απόκτηση ή απώλεια πλούτου). Ανομία, σύντομη ή παρατεταμένη, σημειώνεται επίσης και κατά την περίοδο που ακολουθεί τη ρήξη μιας μακρόχρονης και στενής προσωπικής σχέσης, όπου η αυτοκτονία δεν είναι καθόλου ασυνήθιστο φαινόμενο. Σε κάθε περίπτωση πάντως, σημασία έχει ότι η ανομία σχετίζεται με χαμηλά επίπεδα κοινωνικής

ολοκλήρωσης, δηλαδή με συνθήκες στις οποίες οι άνθρωποι δεν ξέρουν πώς να συμπεριφερθούν επειδή οι παλιοί κανόνες δεν ισχύουν πλέον, ενώ δεν υπάρχουν ακόμη νέοι. Στο αντίθετο άκρο του συνεχούς αυτής της τυπολογίας του Ντυρκέμ βρίσκεται η κατάσταση όπου οι κοινωνικοί κανόνες έχουν μεγάλη ισχύ και εφαρμόζονται με αυστηρότητα, όπως στην περίπτωση που μια νδμή χήρα θεωρεί υποχρέωσή της να πέσει στη νεκρική πυρά του συζύγου της (το γνωστό έθιμο του 'σατί'). Τη συγκεκριμένη κατηγορία ο Ντυρκέμ ονομάζει 'μοιρολατρική αυτοκτονία'.

Η εγωιστική αυτοκτονία, πάλι, είναι περισσότερο ζήτημα μορφής παρά ζήτημα βαθμού της κοινωνικής ολοκλήρωσης. Το επιχείρημα του Ντυρκέμ εδώ είναι ότι η ενσωμάτωσή μας σε μια συλλογικότητα γίνεται με δύο τρόπους. Μπορούμε, πρώτον, να ενταχθούμε ως μέλη που μοιάζουν μεταξύ τους και μοιράζονται τις ίδιες ιδέες – εδώ, δηλαδή, η έμφαση βρίσκεται σε όσα κοινά μάς ενώνουν με τους άλλους. Ένα ακραίο παράδειγμα είναι ο στρατός και η αυτοθυσία που εμπνέει σε πολλούς (κάτι που στην εποχή του Ντυρκέμ ήταν ακόμη εντονότερο από ό,τι στις ημέρες μας). Εδώ έχουμε να κάνουμε με την 'αλτρουϊστική αυτοκτονία', όπου θέτω τη ζωή μου σε κίνδυνο για να σώσω κάποιον άλλο.

Η άλλη μορφή κοινωνικής ολοκλήρωσης συμβαίνει όταν εντασσόμαστε σε μια συλλογικότητα όχι επειδή μοιραζόμαστε κοινά χαρακτηριστικά με τους άλλους, αλλά ως μεμονωμένα άτομα, υπεύθυνα για τη μοίρα μας και τις πράξεις μας. Εδώ δεν πρόκειται (όπως ίσως φαίνεται εκ πρώτης όψεως) για θρυμματισμό της κοινωνίας, αλλά για μια συνθήκη η οποία εναποθέτει μεγαλύτερη ευθύνη για την κοινωνική συνοχή στο κάθε άτομο ξεχωριστά. Το επιχείρημα του Ντυρκέμ είναι ότι σε παρόμοιες συνθήκες το άτομο δεν απολαμβάνει τη συλλογική στήριξη που θα είχε σε άλλες περιπτώσεις και, ως αποτέλεσμα, είναι περισσότερο ευάλωτο στην αποξένωση και άρα στην αυτοκτονία. Τα στατιστικά στοιχεία που παραθέτει σε σχέση με αυτό το ζήτημα δείχνουν συστηματικές αποκλίσεις στους δείκτες αυτοκτονιών: φερ' ειπείν, ανάμεσα σε έγγαμους και σε άγαμους ή ανάμεσα σε προτεστάντες (όπου η έμφαση δίδεται στην ατομική συνείδηση) και σε ρωμαιοκαθολικούς (όπου η έμφαση δίδεται στην εξομολόγηση και τη συγχώρεση με τη μεσολάβηση του ιερέα).

Τι κρατάμε από τον Ντυρκέμ;

Σήμερα μεγάλο μέρος της μεθοδολογίας του Ντυρκέμ απορρίπτεται από τους κοινωνιολόγους.⁸ Είτε πρόκειται για εισαγωγικά εγχειρίδια⁹ είτε για εξειδικευμένες μελέτες,¹⁰ η άποψη του συρμού θέλει την κατά Ντυρκέμ έννοια του κοινωνικού γεγονότος να έχει αποδειχθεί ανεπαρκής, ενώ στην περίπτωση της αυτοκτονίας οι στατιστικές του μέθοδοι αμφισβητούνται με πολλούς τρόπους. Στα τέλη μάλιστα της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970 το σύνολο του μεθοδολογικού εγχειρήματος του Ντυρκέμ (ιδιαίτερα όπως συμπυκνώνεται στην *Αυτοκτονία*) δέχθηκε σύντομες επιθέσεις από πολλές πλευρές. Πιστεύω ότι αξίζει να ρίξουμε μια ματιά στις κριτικές αυτές, αν και ορισμένες είναι μάλλον απλοϊκές.

Υποστηρίζεται, κατά πρώτον, ότι τα κριτήρια που θεσπίζει ο Ντυρκέμ για τη διακρίβωση ενός κοινωνικού γεγονότος είναι ασαφή. Τι συνιστά την εξωτερική υπόσταση ή αυθυπαρξία ενός κοινωνικού γεγονότος; Η γλώσσα, φερ' ειπείν, η οποία αποτελεί για τον Ντυρκέμ ένα από τα βασικότερα παραδείγματα κοινωνικών γεγονότων, έχει μόνον εξωτερική υπόσταση; Και με ποιαν ακριβώς έννοια υποτίθεται ότι ασκεί καταναγκασμό; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι είμαι 'αναγκασμένος' να μιλώ αγγλικά στον δρόμο αν θέλω να με καταλαβαίνουν οι γύρω μου. Ούτε υπάρχει επίσης αμφιβολία ότι η γλώσσα που χρησιμοποιώ θέτει περιορισμούς σε όσα θα ήθελα να μπορώ να πω. Αλλά όμως μου δίνει και τη δυνατότητα να εκφραστώ με τρόπους που δεν προκαθορίζονται από την ίδια. Σε τελική ανάλυση, εγώ είμαι εκείνος που διάλεξε τις λέξεις που θα έμπαιναν σε αυτή τη σελίδα — μπορεί να έκανα κακές επιλογές, κανείς όμως δεν με ανάγκασε να τις κάνω.

Η αντίρρηση σε αυτήν την κριτική είναι ότι ίσως η ασάφεια του Ντυρκέμ να είναι τελικά αναγκαία. Αυτό που προσπαθεί να μας πει είναι ότι ένα κοινωνικό γεγονός έχει εξωτερική υπόσταση στο βαθμό που μας επηρεάζει εσωτερικά, ότι η κοινωνία αναπαράγεται μέσα μας και μέσα από τις πράξεις μας. Εδώ έχουμε ένα κρίσιμο σημείο, το οποίο επανεμφανίζεται στις ημέρες μας με διάφορες μορφές. Ένα παράδειγμα είναι η διαμάχη για το κατά πόσον το προσωπικό είναι και πολιτικό. Σύμφωνα με τον φεμινισμό φερ' ειπείν, οι προσωπικές συμπεριφορές ανάμεσα στα δύο φύλα αναπαράγουν τις πατριαρχικές

σχέσεις εξουσίας στην ευρύτερη κοινωνία. Η κοινωνία είναι λοιπόν κάτι το εξωτερικό προς εμάς, αλλά ταυτόχρονα και κάτι το εσωτερικό. Πιστεύω ότι ο Ντυρκέμ είχε πλήρη επίγνωση αυτής της διπλής υπόστασης, όπως θα δούμε αργότερα καθώς θα εξετάζουμε πώς αντιλαμβάνεται την έννοια της συλλογικής συνείδησης.

Ας στραφούμε τώρα σε μια άλλη γραμμή σύγχρονης αμφισβήτησης του Ντυρκέμ, εκείνη που αφορά στην κοινωνιολογική ανάλυση της αυτοκτονίας. Το βασικό επιχείρημα εδώ υποστηρίζει ότι οι στατιστικές περί αυτοκτονιών δεν αντικατοπτρίζουν κάτι 'αληθινό' στον εξωτερικό κόσμο, αλλά αποτελούν οι ίδιες μια κοινωνική κατασκευή, ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά το αποτέλεσμα των διαδικασιών με τις οποίες συγκεντρώνονται τα ίδια τα στατιστικά στοιχεία. Είτε οφείλεται στις μεθόδους της στατιστικής επιστήμης¹¹ είτε στην επίδραση του ευρύτερου κοινωνικού περιγύρου, η μονομέρεια των στατιστικών στοιχείων θεωρείται δεδομένη. Ένας άλλος πάλι σχολιαστής του Ντυρκέμ, ο Τζακ Ντάγκλας, επισημαίνει ότι τα χαμηλότερα ποσοστά αυτοκτονίας στους ρωμαιοκαθολικούς είναι αναμενόμενα, δεδομένου ότι θεωρούν αμαρτία την αυτοκτονία, και άρα σε τέτοιες κοινωνίες είναι λογικό τα επίσημα αρχεία να μην αντανakλούν την πραγματικότητα.¹² Ο Ντάγκλας ουσιαστικά απορρίπτει το σύνολο της μεθοδολογίας του Ντυρκέμ, επειδή θεωρεί ότι είναι ελλιπής και αντιφατική. Δεν υπάρχει, κατά τον Ντάγκλας, σαφής συνάρτηση αιτίου και αιτιατού στον Ντυρκέμ, αφού η κοινωνία που φέρεται να ασκεί εξωτερικό καταναγκασμό στο άτομο αποδεικνύεται τελικά πως επενεργεί πάνω στην ατομική συμπεριφορά μόνον έμμεσα: το άτομο οδηγείται στις πράξεις του όχι επειδή εξαναγκάζεται προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση από την κοινωνία, αλλά επειδή σταθμίζει τα πράγματα ερμηνεύοντας τα επίκοινα νοήματα της κοινωνίας του με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Επομένως, αν τα ποσοστά αυτοκτονίας αυξάνονται σε περιόδους οικονομικής κρίσης ή αν αυτοκτονούν περισσότεροι ρωμαιοκαθολικοί παρά προτεστάντες, τότε αυτό είναι αποτέλεσμα της ερμηνευτικής διαδικασίας στην οποία τα μέλη μιας κοινωνίας υποβάλλουν τις συνθήκες που υφίστανται και τις πεποιθήσεις που ασπάζονται.

Ο Ντάγκλας πράγματι έχει δίκιο σε όσα επισημαίνει, θεωρώ όμως ότι δεν συλλαμβάνει την ουσία αυτού που προσπαθεί να κάνει ο Ντυρ-

κέμ όταν αναλύει το φαινόμενο της αυτοκτονίας και ως κοινωνικό γεγονός (που συλλαμβάνεται με στατιστικές κανονικότητες), αλλά και ως έκφραση επίκοινων νοημάτων (που εκφράζουν τη συλλογική συνείδηση). Σε μια τέτοια λογική λοιπόν, τα στατιστικά στοιχεία μπορούν να θεωρηθούν απλώς ως επιφανειακές εκδηλώσεις του κοινωνικού γεγονότος της αυτοκτονίας. Δεν αποτελούν τίποτε άλλο παρά 'σύμβολα' και, αν φανερώνουν κάποιες κανονικότητες, τότε μπορεί όντως να παραπέμπουν σε κάποιου είδους σχέση αίτιου και αιτιατού πίσω από το φαινόμενο της αυτοκτονίας – είτε αυτό το αίτιο είναι η κοινωνική ολοκλήρωση είτε είναι τα συστήματα ιδεών που διέπουν μια κοινωνία είτε είναι η κοινωνική κατασκευή των ίδιων των στατιστικών στοιχείων.

Φρονώ λοιπόν ότι ο Ντυρκέμ δεν είναι ο άκαμπτos θετικιστής που παρουσιάζεται από τους σύγχρονους επικριτές του. Ο θετικισμός όπως τον αντιλαμβανόμαστε σήμερα έχει προχωρήσει ακόμη πιο πέρα από τον Κοντ, επιχειρώντας να θεμελιώσει τη γνώση στην αισθητηριακή εμπειρία και να θεσπίσει γενικούς και άτεγκτους νόμους. Αν τώρα συνεχίζουμε να υποθέτουμε ότι αυτό είναι που προσπαθεί να κάνει και ο Ντυρκέμ, τότε η κριτική εναντίον του είναι δικαιολογημένη. Αν όμως θεωρήσουμε ότι η προσέγγισή του είναι περισσότερο 'ρεαλιστική' παρά 'θετικιστική' κι ότι αυτό που προσπαθεί να κάνει είναι να εξεύρει τα βαθύτερα αίτια που διέπουν την επιφάνεια των φαινομένων, τότε οφείλουμε να τον υπερασπιστούμε. Στη δεύτερη περίπτωση, η επιμονή του Ντυρκέμ να αντιμετωπίζει τα κοινωνικά γεγονότα ως εμπράγματα οντότητες, ως αντικείμενα, δηλώνει τη βεβαιότητά του ότι όντως υπάρχουν κάποιες βαθύτερες δομές και διαδικασίες που επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο τα μέλη μιας κοινωνίας ενεργούν έως ένα βαθμό ανεξάρτητα από τη βούλησή τους. Δομές, διαδικασίες και πεποιθήσεις είναι λοιπόν τα βαθύτερα αίτια που μας ωθούν, ως μέλη της κοινωνίας, προς τη μια και όχι προς την άλλη κατεύθυνση, που περιορίζουν τις επιλογές μας και που ενίοτε μας εξαναγκάζουν να ενεργήσουμε με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο. Δεν υπάρχουν πολλοί, για παράδειγμα, που θα έβρισκαν το κουράγιο να αντισταθούν στον ενθουσιασμό ενός πατριωτικού πολέμου ή που θα έβγαιναν με τη θέλησή τους στην ανεργία. Με άλλα λόγια, εκείνο που μένει και αξίζει εδώ από τον Ντυρκέμ είναι η επιμονή του ότι αυτό που ονομάζουμε κοινω-

νία όντως υφίσταται ως αυθύπαρκτη οντότητα που επιβάλλεται εξωτερικά με διάφορους τρόπους – ότι είναι παρούσα και μας επηρεάζει παρά τα όσα μπορεί να σκεφτόμαστε.

Υπάρχει και ένα γενικότερο συμπέρασμα για την κοινωνική θεωρία στα παραπάνω. Ενώ η ακρίβεια στους ορισμούς που δίνουμε πρέπει σίγουρα να παραμείνει επιδίωξή μας, το αντικείμενο της κοινωνιολογίας είναι τέτοιο που καθιστά την άκαμπτη απαίτηση για απολύτως σαφείς ορισμούς αυτοακυρωτική. Η μομφή της ασάφειας εναντίον του Ντυρκέμ είναι ουσιαστικά μια μομφή στον τρόπο του σκέπτεσθαι που προτείνει. Αλλά ο οποιοσδήποτε τρόπος του σκέπτεσθαι περιέχει αναπόφευκτα και ασάφειες. Εκείνο λοιπόν που μετρά δεν είναι αν μια θεωρητική προσέγγιση συμμορφώνεται απολύτως με τις απαιτήσεις της λογικής ακρίβειας, αλλά αν ανοίγει δρόμους προβληματισμού και έρευνας που πηγαίνουν τη σκέψη μας μπροστά. Γι' αυτό λοιπόν ας μην αδικούμε τον Ντυρκέμ απαιτώντας απόλυτη ευκρίνεια στον τρόπο ορισμού των κοινωνικών γεγονότων. Εκείνο που αποκομίζουμε από το έργο του είναι ότι, όπως κι αν ορίσουμε το κοινωνικό γεγονός, διασταλτικά ή συσταλτικά, η έννοια αυτή συνεχίζει να βρίσκεται στο κέντρο του κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος. Ακόμη και η 'μεταμοντέρνα κοινωνία' πρέπει να εξηγηθεί ως κοινωνικό γεγονός, μολονότι βεβαίως κάτι τέτοιο δύσκολα θα γινόταν αποδεκτό από τους θιασώτες της.

Κεφάλαιο 7

Ο Ντυρκέμ και ο απείθαρχος πειθαρχημένος

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Κοινωνική ολοκλήρωση και συστημική ολοκλήρωση. Τύποι αλληλεγγύης: *Ο καταμερισμός της εργασίας. Μηχανική και οργανική αλληλεγγύη.* Κατασταλτικό δίκαιο και συλλογική συνείδηση. Η λειτουργία του καταμερισμού εργασίας. Ο λειτουργισμός του Ντυρκέμ. Οργανική αλληλεγγύη και επανορθωτικό δίκαιο. Ατομισμός και εξάρτηση στις νεότερες κοινωνίες. Ο Ντυρκέμ και η πολιτική στη νεότερη κοινωνία. Η χρήση της οργανικής αναλογίας. *Μη ομαλές μορφές του καταμερισμού εργασίας.* Η κατανόηση της κοινωνικής σύγκρουσης. Εκβιομηχάνιση και καπιταλισμός. Ο αναγκαστικός καταμερισμός εργασίας. *Η κοινωνιολογία της θρησκείας και της γνώσης. Η φύση της θρησκείας.* Η διάκριση ιερού και βέβηλου. Τοτεμισμός. Οι θρησκευτικές δοξασίες ως αναπαραστάσεις της κοινωνίας. Σύγκριση των απόψεων του Ντυρκέμ και του Μαρξ για την θρησκεία. *Οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής.* Η αιτιακή, η ερμηνευτική και η λειτουργική ανάλυση της θρησκείας από τον Ντυρκέμ. Αναλύσεις των σύγχρονων κοινωνιών κατά Ντυρκέμ. *Η κοινωνιολογία της γνώσης.* Η απόπειρα του Ντυρκέμ να πραγματευθεί κοινωνιολογικά τις καντιανές κατηγορίες. Η σύνδεση ανάμεσα στη δομή της κοινωνίας και στη δομή της σκέψης. Τα προβλήματα της κατά Ντυρκέμ κοινωνιολογίας της γνώσης. Σύγκριση με τη θεωρία του Μαρξ για την ιδεολογία. *Η κοινωνιολογία της εκπαίδευσης και της ηθικής.* Ο συντηρητικός και ο ριζοσπάστης Ντυρκέμ. Η σχέση ηθικής και κοινωνίας. Η ηθική σε περιόδους αλλαγών. Κοινωνιολογία και ηθική. Στόχοι της ηθικής διαπαιδαγώγησης. Αυθόρμητη εκπαίδευση και συστηματική διδασκαλία. Πειθαρχία, κύρος και εξουσία. Η ορθολογική δικαίωση των ηθικών κανόνων. Αξιοπρέπεια, αυτοδιάθεση και αφοσίωση στην κοινωνία. Οι ανθρωπιστικοί στόχοι της εκπαίδευσης και η εξισορρόπηση ατόμου και κοινωνίας. *Η κοινωνιολογία του δικαίου, του κράτους και της πολιτικής.* Η εξέλιξη των κυρώσεων και τιμωριών προς ανθρωπιστικά ιδεώδη. Η συμπάθεια προς τον εγκληματία. Η εξουσία του κράτους. Η διάκριση κυβερνήσεων και κυβερνωμένων και ο ορισμός του κράτους. Το κράτος ως έλεγχος πάνω στις 'δευτερεύουσες συλλογικότητες'. Το κράτος ως υπέρμαχος των ατομικών δικαιωμάτων. Ο Ντυρκέμ και οι σύγχρονες πολιτικές διαμάχες. **Συμπέρασμα.** Η σημασία της θεωρίας του Ντυρκέμ. Η συμβολή του στην κατανόηση των βασικών δυνάμεων της κοινωνιολογίας.

Εισαγωγή

Ο γνωστός βρετανός κοινωνιολόγος Μόρρις Γκίνσμπεργκ έχει εύστοχα πει ότι η ιδέα της κοινωνίας ασκούμε πάνω στον Ντυρκέμ μιαν επίδραση σχεδόν μεθυστική.¹ Κι έχει δίκιο, στο βαθμό που ο Ντυρκέμ είναι αναμφίβολα ο πιο κοινωνιολογικά σκεπτόμενος από τους τέσσερις στοχαστές που μας απασχολούν, όντας πεισμένος ότι τα πολιτικά, κοινωνικά και φιλοσοφικά προβλήματα επιδέχονται αναλύσεις και επιλύσεις κοινωνιολογικού χαρακτήρα. Συχνά μάλιστα στο έργο του, και μόνη η γενική αναφορά στον όρο 'κοινωνία' φαίνεται σαν να συνιστά αυτόνομη εξήγηση. Παρά ταύτα όμως, θα ήταν άδικο να υποθέσουμε ότι ο Ντυρκέμ δεν διέθετε μια σύνθετη και βαθιά αντίληψη περί κοινωνίας.

Στο κεφάλαιο 2, ασχοληθήκαμε με τα κατά Ντυρκέμ κοινωνικά γεγονότα, με την ανακάλυψη και την εξήγησή τους. Σε γενικές γραμμές, η μεθοδολογία αυτή ακολουθείται κατά γράμμα στο έργο του. Έτσι, ο Ντυρκέμ ταυτοποιεί πρώτα ένα κοινωνικό γεγονός και στη συνέχεια επιχειρεί να ελέγξει διάφορες υποθετικές εξηγήσεις του. Ορισμένα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί σε τέτοιες περιπτώσεις είναι όντως σημαντικά, ενώ πάλι άλλα διατυπώνονται κυρίως για ρητορικούς λόγους. Δεν σκοπεύω λοιπόν να αναλύσω τα επιχειρήματά του ένα προς ένα, εφόσον πρόθεσή μου είναι να παρουσιάσω το γενικό πνεύμα τους και όχι να τα εκθέσω λεπτομερώς. Εκείνο που πρέπει όμως να επιστημάνω εισαγωγικά είναι ότι, καθώς η σκέψη του αναπτύσσεται, ο Ντυρκέμ φαίνεται να κινείται ολοένα και περισσότερο από την ανάλυση της κοινωνικής οργάνωσης ως ενός δικτύου εμπράγματων σχέσεων ανάμεσα σε άτομα και ομάδες στην ανάλυση της κοινωνικής οργάνωσης ως μιας κοινότητας επίκοινων αντιλήψεων και τρόπων σκέψης.

Σε αυτό το σημείο είναι χρήσιμο να εξοικειωθούμε με μια εννοιολογική διάκριση η οποία απορρέει από το δυϊσμό δράσης και δομής: τη διάκριση του Ντέιβιντ Λόκγουντ ανάμεσα στην 'κοινωνική ολοκλήρωση' και τη 'συστημική ολοκλήρωση'.² Η συστημική ολοκλήρωση αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο συνδέονται μεταξύ τους οι θεσμοί. Η κοινωνική ολοκλήρωση, αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο συνδέονται μεταξύ τους τα άτομα, συνήθως μέσω κοινών αξιών και πεποιθήσεων. Σύμφωνα πάντοτε με τον Λόκγουντ, η συστημική ολοκλή-

ρωση απασχόλησε κυρίως τον Μαρξ, ενώ η κοινωνική ολοκλήρωση τον Ντυρκέμ και, αργότερα, τον Τάλκοτ Πάρσονς. Η δική μου όμως άποψη είναι ότι η συγκεκριμένη διάκριση μεταξύ κοινωνικής και συστημικής ολοκλήρωσης αφορά και στους τέσσερις θεωρητικούς και, μάλιστα, ότι στον *Καταμερισμό της εργασίας* (1893) ο Ντυρκέμ βρίσκεται πιο κοντά στην ανάλυση της συστημικής παρά της κοινωνικής ολοκλήρωσης.

Μπορεί βεβαίως η έννοια της κοινωνίας να είχε 'μεθύσει' τον Ντυρκέμ, ακόμη κι έτσι όμως η έννοια αυτή δεν αντιπροσώπευε γι' αυτόν κάποια χασομική κατάσταση, αλλά ένα εύτακτο, πειθαρχημένο σύστημα. Εκείνο που τον απασχολούσε ήταν να κατανοήσει πώς ακριβώς τα διάφορα τμήματα της κοινωνίας συνδέονταν μεταξύ τους συναποτελώντας ένα λειτουργικό σύνολο. Ταυτόχρονα, το ενδιαφέρον του αυτό περιείχε μια όλο και πιο έντονη ανησυχία για τη θέση του ατόμου στη σύγχρονη κοινωνία, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει από τη συζήτηση του έργου του για την αυτοκτονία.

Τύποι αλληλεγγύης: Ο καταμερισμός της εργασίας

Μηχανική και οργανική αλληλεγγύη

Στο πρώτο σημαντικό έργο του με τίτλο *Ο καταμερισμός της εργασίας στην κοινωνία* (1893), ο Ντυρκέμ αντιπαράθετει δύο πολύ διαφορετικούς τύπους κοινωνίας: αφενός τις κοινωνίες που συνέχονται από 'μηχανική αλληλεγγύη' (η οποία χαρακτηρίζεται από ελάχιστο καταμερισμό εργασίας) κι αφετέρου τις κοινωνίες που συνέχονται από 'οργανική αλληλεγγύη' (στις οποίες ο καταμερισμός της εργασίας είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένος). Στο επόμενο κεφάλαιο θα μιλήσουμε για τον τρόπο με τον οποίο ο πρώτος τύπος κοινωνίας εξελίσσεται στον δεύτερο. Προς το παρόν, αρκεί να θυμόμαστε ότι πρόκειται για δύο τύπους κοινωνίας που καταλαμβάνουν τα αντίθετα άκρα ενός συνεχούς.

Τους διάφορους τύπους αλληλεγγύης, τώρα, μπορούμε να τους ελάβουμε κι αυτούς ως κοινωνικά γεγονότα — όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα αυτοκτονογόνα ρεύματα, που κι αυτά δεν είναι αντιληπτά με άμεσο τρόπο, αλλά τεκμαίρονται από κάποιο εξωτερικό φαινόμενο.

Το 'ορατό σύμβολο' των τύπων αλληλεγγύης είναι το δικαιοκώ σύστημα μιας κοινωνίας, δηλαδή η οργάνωση της κοινωνικής ζωής στη 'σταθερότερη' μορφή της. Έτσι, ο τύπος της μηχανικής αλληλεγγύης διακρίνεται από το λεγόμενο 'κατασταλτικό δίκαιο', το οποίο εμμένει στην τιμωρία του παραβάτη για πράξεις που προσβάλλουν σαφώς το κοινό περί δικαίου αίσθημα μιας κοινωνίας ή του 'μέσου μέλους' της. Οι διαβαθμίσεις της σαφήνειας στον προσδιορισμό του αδικήματος αντιστοιχούν εδώ και σε διαβαθμίσεις ποινής. Για παράδειγμα, το να σκοτώσεις κάποιον αποτελεί μια ξεκάθαρη περίπτωση εγκλήματος και τιμωρείται ανάλογα, με θάνατο ή ισόβια δεσμά, ενώ το να συμπεριφερθείς άσχημα προς τα αδέρφια σου επισύρει ίσως μια ελαφρά μόνον αποδοκιμασία. Το σύνολο, τώρα, τέτοιων πεποιθήσεων σε μια κοινωνία αποτελεί ένα ξεχωριστό σύστημα με τη δική του ζωή: τη 'συλλογική συνείδηση' της συγκεκριμένης κοινωνίας. Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Ντυρκέμ γι' αυτήν την έννοια είναι 'conscience collective'. Στα αγγλικά, αυτό προκαλεί ένα ενδιαφέρον μεταφραστικό πρόβλημα, αφού, όπως ορθώς έχει επισημάνει ο Άντονι Γκίντενς, καμία από τις δύο συνήθειες αποδόσεις του όρου (αφενός ως 'collective conscience' ή 'συλλογική συνείδηση' και αφετέρου ως 'collective consciousness' ή 'συλλογική συνειδητότητα') δεν είναι απολύτως ακριβής.³ Ο πρωτότυπος γαλλικός όρος του Ντυρκέμ όμως χρησιμοποιείται και για τις δύο συνδηλώσεις. Αφενός αναφέρεται στις συλλογικές αξίες ή (σε μια πιο μοντέρνα κοινωνιολογική ορολογία) στις 'νόρμες' που ασπάζονται τα περισσότερα μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας και που επιβάλλονται από το κατασταλτικό της δίκαιο. Από αυτήν την άποψη, ο γαλλικός όρος 'conscience collective' έχει εδώ τη σημασία της 'συλλογικής συνείδησης'. Σε άλλα σημεία του έργου του όμως, ιδιαίτερα στις Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής (1912), ο Ντυρκέμ χρησιμοποιεί τον όρο 'conscience collective' για να αναφερθεί στους πλέον στοιχειώδεις τρόπους θέασης του κόσμου που μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι ανεξαιρέτως — φερ' ειπείν στους τύπους λογικής που χρησιμοποιούμε ή στην αντίληψη του χώρου και του χρόνου δια των οποίων προσδίδουμε κάποια τάξη στον κόσμο. Σε τέτοιες περιπτώσεις λοιπόν, ο όρος 'conscience collective' έχει τη σημασία της 'συλλογικής συνειδητότητας'.

Σε μια κοινωνία που συνέχεται δια της μηχανικής αλληλεγγύης, η συλλογική συνείδηση υφίσταται πέρα και πάνω από τα άτομα και είναι κάτι που εντυπώνεται σε αυτά. Σε μια τέτοια κοινωνία, ο καταμερισμός της εργασίας παραμένει σε στοιχειώδη επίπεδα ανάπτυξης — πιθανόν ως απλώς και μόνον ένας καταμερισμός ανάμεσα στα δύο φύλα, καθώς ορίζει η διαφορετική βιολογική κατασκευή ανδρών και γυναικών. Η μηχανική αλληλεγγύη προϋποθέτει λοιπόν την ομοιότητα μεταξύ των ατόμων. Όλα τα μέλη μιας τέτοιας κοινωνίας μοιράζονται τις ίδιες βασικές πεποιθήσεις για τη ζωή και τον κόσμο — πεποιθήσεις, που αντλούνται κυρίως από τη θρησκεία. Και όλοι τους ασχολούνται με τις ίδιες λίγο πολύ βασικές δραστηριότητες — συχνά, μάλιστα, δεν είναι παρά κυνηγοί ή τροφосυλλέκτες. Οι διαφορές μεταξύ των μελών μιας τέτοιας κοινωνίας είναι λοιπόν ελάχιστες. Το άτομο απορροφάται εδώ πλήρως από τη συλλογική συνείδηση — βρίσκεται δηλαδή είτε 'εντός' είτε 'εκτός' της κοινωνίας και δεν αποτελεί ξεχωριστή οντότητα. Ούτε βεβαίως τα μέλη μιας τέτοιας κοινωνίας εξαρτώνται το ένα από την ιδιαίτερη και διαφορετική δραστηριότητα του άλλου. Αν θέλουμε μάλιστα να ακριβολογούμε, θα λέγαμε ότι η μηχανική αλληλεγγύη δεν αντιπροσωπεύει έναν κανονικό τύπο κοινωνικής δομής, δεν δηλώνει δηλαδή μια πλήρη κοινωνία, αλλά μια απλούστερη μορφή κοινωνικής αλληλεγγύης που παρουσιάζεται σε προπλάσματα κοινωνιών: σε 'πρωτόγονες' κοινωνίες, που βασίζονται μόνον σε στενούς δεσμούς συγγένειας αρχικά και τοπικότητας στη συνέχεια.

Οι κοινωνίες όμως που οφείλουν τη συνοχή τους στην οργανική αλληλεγγύη διαθέτουν ανεπτυγμένο καταμερισμό της εργασίας. Εί-ναι, τώρα, προφανές στην κοινή λογική ότι ο καταμερισμός της εργασίας προσφέρει οικονομικά πλεονεκτήματα. Κανείς δεν θα είχε αντίρρηση ότι μερικές εκατοντάδες εργατών με επιμέρους εξειδικεύσεις μπορούν να κατασκευάσουν πολύ περισσότερα αεροσκάφη από ό,τι ένας άνθρωπος που εργάζεται μόνος στην αυλή του σπιτιού του. Ο Ντυρκέμ όμως υποστηρίζει ότι, πέραν της αυτονόητης συμβολής του στην αύξηση της οικονομικής ευμάρειας, ο καταμερισμός της εργασίας έχει και μια άλλη λειτουργία. Δεδομένου ότι η ίδια η ύπαρξη διαφορών είναι εκείνη που φέρνει τους ανθρώπους πιο κοντά (είτε πρόκειται για το γάμο μεταξύ ανδρών και γυναικών είτε για φιλίες μεταξύ

ανθρώπων με διαφορετικούς χαρακτήρες), τότε και οι διαφορές που σχετίζονται με τον καταμερισμό της εργασίας πρέπει να φέρνουν κι αυτές τους ανθρώπους κοντύτερα:

Βλέπουμε λοιπόν τον καταμερισμό της εργασίας κάτω από νέο φως. Και κάτω από ένα τέτοιο φως, οι οικονομικές υπηρεσίες που ο καταμερισμός εργασίας μπορεί να προσφέρει παραμένουν ασήμαντες σε σύγκριση με το ηθικό αποτέλεσμα το οποίο παράγει, αφού η ουσιαστική λειτουργία του είναι ότι δημιουργεί ένα αίσθημα αλληλεγγύης μεταξύ δύο ή περισσότερων ανθρώπων.⁴

Σε σχέση, τώρα, με τη χρήση του όρου 'λειτουργία', ο Ντυρκέμ επισημαίνει κάτι που οι θεωρητικοί της μεταγενέστερης σχολής του λεγόμενου 'λειτουργισμού' έμελλαν να λησμονήσουν: το να εξακριβώσουμε ότι ο καταμερισμός της εργασίας επιτελεί κάποια λειτουργία δεν σημαίνει ότι έτσι έχουμε εξηγήσει και την ύπαρξή του. Για να καταλάβουμε, δηλαδή, πώς εμφανίζεται ένα φαινόμενο, χρειαζόμαστε μια εξήγηση ιστορική – η όποια λειτουργία του φαινομένου μπορεί να εξηγήσει όχι γιατί αυτό δημιουργήθηκε, αλλά μόνον γιατί συνεχίζει να υφίσταται. Επομένως, η λειτουργία του καταμερισμού της εργασίας δεν αποτελεί τον 'σκοπό' ή την 'πρόθεσή' του συγκεκριμένου φαινομένου – ορισμένοι, μάλιστα, σύγχρονοι κοινωνιολόγοι θα αντιμετώπιζαν τη λειτουργία του καταμερισμού εργασίας ως μια 'ακούσια συνέπεια'. Τούτου δοθέντος πάντως, ο καταμερισμός εργασίας συνεχίζει να υπάρχει, επειδή αποτελεί συνεκτικό στοιχείο της κοινωνίας.

Η κοινωνική δομή που σχετίζεται με τον τύπο της οργανικής αλληλεγγύης είναι εκείνη με την οποία είμαστε όλοι εξοικειωμένοι στη σύγχρονη κοινωνία – είναι μια δομή διαρθρωμένη με ιδιαίτερα περίπλοκο τρόπο. Η συλλογική συνείδηση εξακολουθεί να υφίσταται, αλλά με όλο και λιγότερη σημασία: καλύπτει πια ένα μικρό μόνον μέρος από τη ζωή μας και επικεντρώνεται στο άτομο. Κι εδώ ακριβώς είναι που γίνεται σημαντική η διάκριση μεταξύ συστημικής και κοινωνικής ολοκλήρωσης την οποία συναντήσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου. Η συστημική ολοκλήρωση (δηλαδή ο καταμερισμός της εργασίας καθεαυτόν) χαρακτηρίζεται από υψηλό βαθμό οργάνωσης μέσω των

αγορών, του κράτους και ούτω καθεξής, ενώ η κοινωνική ολοκλήρωση (δηλαδή οι κοινές νόρμες και αξίες μιας κοινωνίας) έχει μικρότερη σημασία. Με άλλα λόγια, ζούμε και εργαζόμαστε ανάμεσα σε ανθρώπους που ασπάζονται όχι παρόμοιες αλλά διαφορετικές πεποιθήσεις και αξίες. Θα προχωρούσα μάλιστα ένα βήμα παραπάνω υποστηρίζοντας ότι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του σύγχρονου κόσμου είναι αυτή ακριβώς η αντίθεση ανάμεσα στη συστημική και την κοινωνική ολοκλήρωση. Αφενός, ζούμε μέσα σε ένα κοινωνικό σύστημα με ιδιαίτερα υψηλό βαθμό οργάνωσης – σε αυτό που ο Άντονι Γκίντενς έχει συλλάβει ως 'οδοστρωτήρα' της ύστερης νεοτερικότητας, σε ένα σύστημα δηλαδή το οποίο μας καθιστά εξαρτημένους από πολλούς παράγοντες που βρίσκονται εκτός της δικής μας εμπειρίας. Και αφετέρου, διαθέτουμε άπλετο χώρο για να υπάρχουμε ως ατομικές οντότητες – έναν χώρο που δημιουργήθηκε, ακριβώς, από την εξασθένιση της κοινωνικής ολοκλήρωσης εξαιτίας της μειωμένης σημασίας της συλλογικής συνείδησης. Γι' αυτό και μας φαίνεται συχνά ότι έχουμε τον πλήρη έλεγχο της ζωής μας, ότι δηλαδή είμαστε εν πολλοίς ανεξάρτητοι – επειδή ακριβώς οι πάμπολλοι δεσμοί της εξάρτησής μας από τους άλλους είναι τόσο καλά κρυμμένοι.

Το 'ορατό σύμβολο' (η εξωτερική εκδήλωση) της οργανικής αλληλεγγύης είναι το λεγόμενο 'επανορθωτικό δίκαιο'. Αντικείμενο του επανορθωτικού δικαίου αποτελούν οι σχέσεις μεταξύ ατόμων και ομάδων και στόχος του είναι η επιστροφή στο προηγούμενο καθεστώς, η αποκατάσταση των πραγμάτων ως είχαν προτού τελεστεί μια παράβαση. Εκείνο που μετρά στο επανορθωτικό δίκαιο λοιπόν είναι πώς θα διασφαλίζεται η τήρηση των συμβολαίων, η εντιμότητα στις σχέσεις και τις συναλλαγές μεταξύ των ανθρώπων και η αποζημίωση όσων υφίστανται ζημιές μέσα σε τέτοιες σχέσεις. Αν φερ' ειπείν καλέσω έναν οικοδόμο για να μου αλλάξει την στέγη στο σπίτι κι αυτός, αφού την κατεδαφίσει, εξαφανιστεί με την αμοιβή του χωρίς να μου τελειώσει την δουλειά, όσο και να έχω εξοργιστεί δεν θα απευθυνθώ στα δικαστήρια ζητώντας τη δημόσια μαστίγωση, κάθειρξη ή εκτέλεσή του. Αντιθέτως, εκείνο που θα κάνω είναι να προσπαθήσω να εξασφαλίσω την επιστροφή των χρημάτων μου, ίσως και κάποια αποζημίωση, έτσι ώστε να έχω τη δυνατότητα να πληρώσω κάποιον άλλον για να

κάνει τη δουλειά μου. Αυτό είναι το νόημα του επανορθωτικού δικαίου, το οποίο, σύμφωνα με τον Στήβεν Λιούκς, περιλαμβάνει το αστικό, το εμπορικό, το δικονομικό, το διοικητικό και το συνταγματικό δίκαιο ως συστατικά του στοιχείου.⁵

Το παράδοξο της οργανικής αλληλεγγύης που βασίζεται στον καταμερισμό της εργασίας είναι ότι τα μέλη της κοινωνίας γίνονται, ταυτόχρονα, περισσότερο εξαρτημένα, αλλά και περισσότερο εξαρτημένα από την κοινωνία. Περισσότερο εξαρτημένα γίνονται, επειδή στις σύγχρονες κοινωνίες οι άνθρωποι υποδύονται πολλούς διαφορετικούς κοινωνικούς ρόλους, επειδή συμπεριφέρονται ανόμοια στους ρόλους αυτούς και επειδή ενεργούν με βάση διαφορετικές πεποιθήσεις και γνώσεις κατά περίπτωση – οι κοινές, για ολόκληρη την κοινότητα, πεποιθήσεις και γνώσεις δεν επαρκούν πλέον για να καταστήσουν το κάθε άτομο ικανό να επιτελέσει το έργο του. Ταυτόχρονα όμως, τα μέλη της κοινωνίας γίνονται και περισσότερο εξαρτημένα από αυτήν, επειδή ο καθένας στηρίζεται στην προσδοκία ότι και οι υπόλοιποι θα επιτελέσουν το έργο τους – πρόκειται λοιπόν για μια ζωτική εξάρτηση. Αν ήμουν μέλος μιας κοινωνίας κυνηγών και τροφουσυλλεκτών, θα μπορούσα να ξεμακρύνω από τους άλλους για καιρό ψάχνοντας για τροφή και καταφύγιο. Στη σύγχρονη κοινωνία όμως εξαρτώμαι από άλλους ανθρώπους – από ανθρώπους που μπορεί μάλιστα να ζουν ακόμη και στην άλλη άκρη του κόσμου, αλλά που τους χρειάζομαι για να καλλιεργούν την τροφή μου, να ράβουν τα ρούχα μου, να μου παρέχουν φως και θέρμανση, να τυπώνουν τα βιβλία μου, να επισκευάζουν τον υπολογιστή μου και ούτω καθεξής. Χωρίς μια τέτοια κοινωνία, δεν θα είχα καμιά από αυτές τις δυνατότητες.

Ο Στήβεν Λιούκς τονίζει ότι με την έννοια της συλλογικής συνέιδησης ο Ντυρκέμ εξαιρεί τη σημασία της ατομικής αξιοπρέπειας, των ίσων ευκαιριών, της εργασιακής ηθικής και της κοινωνικής δικαιοσύνης.⁶ Χρειάζεται εδώ να θυμόμαστε ότι η αξία του ατομισμού είναι μια αξία 'συλλογική', κοινή σε ολόκληρη την κοινωνία. Κι αυτό, διότι ένας από τους στόχους του Ντυρκέμ ήταν η κατάρριψη της επιχειρηματολογίας του ωφελισμού όπως την είχε διατυπώσει ο άγγλος κοινωνιολόγος Χέρμπερτ Σπένσερ. Το επιχείρημα μπορεί μεν να είναι παλιό, ωστόσο το ακούμε ακόμη στη δική μας εποχή από τα χείλη

των πολιτικών και οικονομολόγων της σημερινής Δεξιάς, που κάνουν συνεχώς λόγο για τις δυνάμεις της αγοράς. Σύμφωνα με αυτήν την επιχειρηματολογία, αν ο καθένας από μας ενεργεί με βάση το προσωπικό του συμφέρον στην ελεύθερη αγορά, τότε η κοινωνική αλληλεγγύη θα προκύπτει αβίαστα. Μήπως δεν είναι προς συμφέρον όλων μας, για παράδειγμα, να τηρούμε ως άτομα τις συμφωνίες που συνάπτουμε; Το αντεπιχείρημα του Ντυρκέμ σε αυτόν τον ισχυρισμό ήταν ότι, στην πραγματικότητα, η επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος προϋποθέτει μια γενικότερη συλλογική συμφωνία: ότι, δηλαδή, η ίδια η διαδικασία της εξατομίκευσης και άρα η ανάδυση της ιδέας του προσωπικού συμφέροντος προϋποθέτει την ανάπτυξη της συλλογικής συνείδησης. Όπως λοιπόν και στην περίπτωση του καταμερισμού της εργασίας, έτσι κι εδώ η ηθική διάσταση είναι εκείνη που αποτελεί το υπόβαθρο της συνεχιζόμενης ύπαρξης του ατομισμού. Η συγκεκριμένη αντίληψη του Ντυρκέμ έρχεται βεβαίως σε ευθεία αντίθεση με τη μαρξιστική προσέγγιση, η οποία αντιμετωπίζει τον ατομισμό, μαζί με την ηθική που τον συνοδεύει, ως παράγωγο μάλλον παρά ως δημιουργό του καταμερισμού της εργασίας.

Είναι αξιοσημείωτο ότι παρόμοια ζητήματα βρίσκονται στο επίκεντρο και της σημερινής πολιτικής διαμάχης, τουλάχιστον στην Αμερική και την Βρετανία. Από τη μια πλευρά, έχουμε επιχειρήματα για τα υπέρ και τα κατά της ελεύθερης αγοράς κι από την άλλη τον αντίλογο για τη σημασία της κοινωνικής προσφοράς και των υποχρεώσεών μας προς την κοινότητα. Αν λοιπόν ο Ντυρκέμ μπορούσε να σχολιάσει την κατάσταση του δυτικού κόσμου σήμερα, ίσως υποστήριζε ότι ο ατομισμός της συλλογικής συνείδησης έχει καταλήξει να αυτουπονομεύεται, αφού υποσκάπτει τα θεμέλια της βαθύτερης κοινωνικής συναίνεσης που κάποτε τον στήριζε. Σε αυτό εξάλλου καταλήγουν και διάφοροι σύγχρονοι θεωρητικοί, όπως για παράδειγμα ο Κρίστοφερ Λας, που υποστηρίζει ότι οι σημερινές ελίτ δεν ταυτίζονται πλέον με την ευημερία της κοινωνίας, αλλά ενδιαφέρονται μόνο για τη δική τους.⁷

Η αλληλεγγύη αυτή είναι, όπως είπαμε, 'οργανική'. Ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός υποκρύπτει μια ολόκληρη κοινωνική θεωρία, η οποία βασίζεται στην ιδέα ότι ανάμεσα στις κοινωνίες και τους έμβιους

οργανισμούς υπάρχει κάτι περισσότερο από μια απλή αναλογία — ότι δηλαδή οι κοινωνίες μπορούν πραγματικά να θεωρηθούν ζωντανόι οργανισμοί. Όπως ακριβώς το ανθρώπινο σώμα, στο οποίο διαφορετικά όργανα (καρδιά, ήπαρ, πνεύμονες, έντερα) αλληλοσυμπληρώνονται και εξαρτώνται το ένα από το άλλο για να συνεχίσουν να λειτουργούν ενόσω το ίδιο το σώμα βασίζεται τόσο στο σύνολο αυτών των οργάνων όσο και στο καθένα ξεχωριστά, έτσι και η κοινωνία βρίσκεται σε μια σχέση απόλυτης αλληλεξάρτησης με τα επιμέρους τμήματά της, μια σχέση που διασφαλίζει την ίδια τους την ύπαρξη. Τέτοιες ιδέες λοιπόν επανέρχονται διαρκώς στην ιστορία της κοινωνιολογίας.

Μια τελευταία επισήμανση, προτού προχωρήσουμε, έχει να κάνει με τη θεωρητική χρησιμότητα και την εμπειρική ακρίβεια της θέασης του κόσμου που μας προσφέρει ο Ντυρκέμ. Αν δεχθούμε τον ισχυρισμό του Στίβεν Λιουκς, τότε ο Ντυρκέμ πρέπει να υποβάθμισε σε απίστευτο βαθμό τη σημασία της αλληλεξάρτησης και της αμοιβαιότητας στις βιομηχανικές κοινωνίες, ενώ ταυτόχρονα υπερεκτίμησε το ρόλο του κατασταλτικού δικαίου στις κοινωνίες αυτές.⁸ Παρ' όλα αυτά όμως, πιστεύω ότι τίποτε δεν μας αναγκάζει να εκλάβουμε τη μηχανική και την οργανική αλληλεγγύη ως έννοιες που αντιπροσωπεύουν πραγματικές κοινωνικές οντότητες — κι ότι είναι ίσως χρησιμότερο να αντιμετωπίσουμε αυτά τα δύο μοντέλα ολοκλήρωσης ως ιδεότυπους με τη βεμπεριανή έννοια. Ίσως λοιπόν να πρέπει να θεωρήσουμε ότι οι δύο αυτές μορφές αλληλεγγύης μπορεί μεν να συνυπάρχουν σε όλες τις κοινωνίες, αλλά η σχετική τους σημασία διαφέρει εμπειρικά από περίπτωση σε περίπτωση.

Μη ομαλές μορφές του καταμερισμού εργασίας

Η οργανική αναλογία συνεπάγεται ότι η κοινωνία αντιμετωπίζεται ως μια οντότητα όπου η συστημική ολοκλήρωση είναι πλήρης — ότι, δηλαδή, η φυσιολογική κατάσταση μιας κοινωνίας θεωρείται πως είναι η απόλυτη ισορροπία και η σταθερότητα, όπως ακριβώς συμβαίνει με έναν υγιή οργανισμό. Εδώ εντοπίζουμε μια βασική μειονεξία όλων των λειτουργιστικών προσεγγίσεων στην κοινωνική θεωρία που, ακολουθώντας την οργανική αναλογία, αδυνατούν να εξηγήσουν τις κοινωνικές

συγκρούσεις. Θεωρητικά, σε μια κοινωνία με ανεπτυγμένο καταμερισμό εργασίας και με τη συστημική και κοινωνική ολοκλήρωση εξισορροπημένες, τα πάντα θα έπρεπε να λειτουργούν ομαλά. Κατά πόσον όμως μια τέτοια κοινωνία έχει ποτέ υπάρξει στην πραγματικότητα, είναι άλλο θέμα. Εκείνο που είναι σίγουρο είναι ότι καμιά τέτοια κοινωνία δεν υφίστατο την εποχή που έγραφε ο Ντυρκέμ, αλλά ούτε και σήμερα υπάρχει. Από την άλλη πλευρά, ούτε ο Ντυρκέμ ούτε οι λειτουργιστές επίγονοί του δεν ήταν τόσο ανόητοι ώστε να μην αντιλαμβάνονται το τι πραγματικά συνέβαινε γύρω τους. Επομένως, το να καταλογίσουμε στον Ντυρκέμ ότι αδυνατεί να προσφέρει θεωρητική εξήγηση για κάτι τόσο προφανές όσο οι κοινωνικές συγκρούσεις, σημαίνει ότι ουσιαστικά τον κατηγορούμε για βλακεία — κάτι που μάλλον δεν πείθει. Ο Ντυρκέμ λοιπόν έχει άποψη γι' αυτά τα ζητήματα, μόνον που επιλέγει να αντιμετωπίσει τις κοινωνικές συγκρούσεις ως εκδηλώσεις του 'μη ομαλού' καταμερισμού εργασίας, του οποίου διακρίνει τρεις επιμέρους μορφές.

Η πρώτη και γνωστότερη μορφή κοινωνικής σύγκρουσης στα τέλη του 19ου αιώνα ήταν βεβαίως η ταξική. Σύμφωνα με τον Άντονι Γκίντενς, ο τρόπος με τον οποίο ο Ντυρκέμ αντιμετωπίζει το θέμα σηματοδοτεί μια τομή στην ιστορία της κοινωνιολογικής θεωρίας.⁹ Ενώ δηλαδή για τον Μαρξ οι ταξικές συγκρούσεις είναι οι συνέπειες από την εμφάνιση ενός νέου τύπου κοινωνίας (της καπιταλιστικής), για τον Ντυρκέμ δεν αποτελούν παρά μια εκδήλωση της εισέτι ανολοκλήρωτης εξέλιξης από τη μηχανική στην οργανική αλληλεγγύη, μια παροδική συνέπεια της νεοτερικής βιομηχανικής κοινωνίας. Έτσι, για τον Ντυρκέμ οι ταξικές συγκρούσεις δεν είναι παρά προϊόν ενός 'ανομικού' καταμερισμού της εργασίας. Η ραγδαία εκβιομηχάνιση, με άλλα λόγια, είχε ως αποτέλεσμα οι οικονομικές επιχειρήσεις να μην προλάβουν να αναπτύξουν εκείνους τους κανόνες και τις αξίες που θα επέτρεπαν την ομαλή λειτουργία τους. Αλλά ούτε και η κοινωνία, ως σύνολο, δεν είχε ακόμη αναπτύξει τους απαραίτητους μηχανισμούς για τον έλεγχο του ανταγωνισμού και τη ρύθμιση των αγορών. Εδώ βλέπουμε, για άλλη μια φορά, τα επιχειρήματα του 19ου αιώνα να επαναλαμβάνονται στις σημερινές πολιτικές διαμάχες. Διαπιστώνουμε όμως και κάτι άλλο: ότι στην κοινωνική θεωρία ενδημεί ένας ακό-

μη διίσμός, εκείνος ανάμεσα στην καπιταλιστική και στη νεοτερική βιομηχανική κοινωνία. Πρόκειται βεβαίως για διίσμό δευτερογενή, στο βαθμό που δεν εμπλέκεται άμεσα στα βασικά εκείνα διλήμματα της κοινωνικής θεωρίας τα οποία αποτελούν αντικείμενο συζήτησης για κάθε κοινωνία που μελετούμε, αλλά σχετίζεται μόνον με τον τρόπο αντιμετώπισης της σύγχρονης κοινωνίας και της σχετικά πρόσφατης ιστορίας της.

Η δεύτερη μορφή μη ομαλού καταμερισμού εργασίας απηχεί επίσης κάποιες σύγχρονες πολιτικές διαμάχες. Ο Ντυρκέμ αποκάλεσε αυτήν τη μορφή 'καταναγκαστικό' καταμερισμό της εργασίας. Ο καταναγκασμός οφείλεται σε εξωγενείς ανισότητες που παρεμποδίζουν την υγιή ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας. Κάτι τέτοιο συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν οι λάθος άνθρωποι τοποθετούνται σε θέσεις που δεν ταιριάζουν με τα ταλέντα και τις ικανότητές τους — όπως όταν κάποιος γίνεται διευθυντής σε μια επιχείρηση χάρη στις οικογενειακές του διασυνδέσεις κι όχι χάρη στις διοικητικές του ικανότητες ή όταν ένας είναι αναγκασμένος να γίνει χειρώνακτας μόνον και μόνον επειδή προέρχεται από φτωχή οικογένεια και δεν έχει την ευκαιρία ούτε καν να ανακαλύψει αν έχει ιδιαίτερα ταλέντα. Τέτοιοι λανθασμένοι καταμερισμοί μπορούν επίσης να προκύψουν και από τις οικονομικές ανισότητες που προκαλούνται από τον κληρονομημένο πλούτο: αν ορισμένοι εκκινούν από ασθενέστερη οικονομική βάση σε σχέση με άλλους, οι φτωχότεροι υποτάσσονται στους πλούσιους και τούτο αποτρέπει την ανάπτυξη οργανικής αλληλεγγύης. Κι εδώ διαπιστώνουμε την επικαιρότητα τέτοιων ζητημάτων, τα οποία στις ημέρες μας απασχολούν το δημόσιο διάλογο περί ίσων ευκαιριών.

Η τρίτη μη ομαλή μορφή καταμερισμού εργασίας οφείλεται στη διοικητική ανεπάρκεια, όπως κι αν αυτή συμβαίνει να εμφανίζεται, σε μια επιχείρηση που δεν είναι οργανωμένη κατά τέτοιον τρόπο ώστε να επωφελείται στο ακέραιο από τις ικανότητες του ανθρώπινου δυναμικού της. Σύμφωνα λοιπόν με τον Ντυρκέμ, η ανάπτυξη της εσωτερικής αλληλεγγύης αλλά και των ιδιαίτερων ικανοτήτων των εργαζομένων σε μια επιχείρηση είναι θέμα συνέχειας και συντονισμού των διάφορων επιμέρους λειτουργιών. Ωστόσο, η άποψη αυτή έχει απορριφθεί ως λανθασμένη από ορισμένους κριτικούς σχολιαστές του Ντυρκέμ, οι οποίοι επι-

σημαίνουν ότι όσο περισσότερο αναπτυγμένος είναι ο καταμερισμός της εργασίας, τόσο λιγότερο εξειδικευμένοι και ευχαριστημένοι αποδεικνύονται οι εργαζόμενοι.¹⁰ Φαίνεται λοιπόν ότι, στη συγκεκριμένη περίπτωση, και ο ίδιος ο Ντυρκέμ συγχέει την κοινωνική με τη συστημική συνοχή, υποθέτοντας ότι η δεύτερη οδηγεί στην πρώτη — κι όχι ότι την υπονομεύει, όπως είναι η κρατούσα άποψη σήμερα.

Στο σημείο αυτό μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε στην εξέταση της θεωρίας του Ντυρκέμ για την κοινωνική συνοχή.

Η κοινωνιολογία της θρησκείας και της γνώσης

[Η θρησκεία] αποτελεί πρωτίστως ένα σύστημα ιδεών μέσω του οποίου τα άτομα αναπαριστούν στους εαυτούς τους την κοινωνία της οποίας είναι μέλη και τις ασαφείς αλλά στενές σχέσεις τους μαζί της. Αυτή η αναπαράσταση είναι η κύρια λειτουργία της θρησκείας και, παρότι μεταφορική και συμβολική, πρόκειται για αναπαράσταση η οποία δεν είναι ανακρίβης.¹¹

Η φύση της θρησκείας

Η άποψη του Ντυρκέμ για τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά της θρησκείας διαφοροποιείται και εξελίσσεται καθώς αναπτύσσεται η σκέψη του. Έτσι, στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*, ο Ντυρκέμ εγκαταλείπει την υποχρεωτική φύση της πίστης και καταλήγει στη διάκριση μεταξύ ιερού και βέβηλου. Το συγκεκριμένο έργο του αποτελεί βεβαίως μια 'δευτερογενή' μελέτη της θρησκείας των αυστραλών αβοριγινών: μολονότι ο ίδιος ο Ντυρκέμ δεν βρέθηκε ποτέ στην Αυστραλία, στο βιβλίο αυτό χρησιμοποιεί για την ανάλυσή του επιτόπιες έρευνες, μαζί με πρόσθετα τεκμήρια από τη μελέτη των ιθαγενών ινδιάνων της Αμερικής. Σύμφωνα με την κεντρική υπόθεση που διατρέχει το έργο, τα βασικά στοιχεία της θρησκευτικής ζωής μπορούν να φανούν ακόμη και στους πιο απλούς και στοιχειώδεις τύπους θρησκευτικών εκδηλώσεων — με απλούστερη μορφή θρησκείας τον τοτεμισμό, ο οποίος απαντάται σε κοινωνίες που βρίσκονται ακόμη 'στις απαρχές της εξέλιξης'. Ο τοτεμισμός εμφανίζεται στις πρωτόγονες κοινωνίες,

για τις οποίες έγινε και προηγουμένως λόγος και οι οποίες βασίζονται στη συγγένεια και διακρίνονται σε πατρίες. Σε τέτοιες κοινωνίες λοιπόν, τα μέλη της κάθε πατριάς πιστεύουν ότι συγγενεύουν μεταξύ τους όχι με δεσμούς αίματος, αλλά επειδή φέρουν το ίδιο όνομα – το όνομα του τοτέμ, δηλαδή ενός αντικειμένου, το οποίο έχει μια εντελώς ξεχωριστή, μια ιερή σημασία. Στις αυστραλιανές κοινωνίες αυτό το τοτέμ συμβαίνει συχνά (αν και όχι πάντα) να προέρχεται από τον φυσικό κόσμο – ένα ζώο, ένα ψάρι ή ένα δένδρο.

Η πίστη, τώρα, στη δύναμη που αποδίδεται στο τοτέμ (ή, σε πιο πολύπλοκες κοινωνίες, σε διάφορες θεότητες ή στον ένα και μοναδικό Θεό, όπως κι αν αυτός ορίζεται) δεν αποτελεί ούτε λάθος ούτε ψευδαίσθηση – αλλά ούτε και την αλήθεια. Αν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις ήταν απλώς αποκυήματα φαντασίας, τότε δεν θα υπήρχαν καθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Επομένως, η ίδια η θρησκευτική πίστη δεν μπορεί να είναι απλώς και μόνον μια πλάνη, όπως θα επιθυμούσαν ορισμένοι εκπρόσωποι του ουμανισμού και του ρασιοναλισμού. Από την άλλη πλευρά όμως, κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι είμαστε υποχρεωμένοι να πάρουμε το μετρητό όλες αυτές τις πεποιθήσεις και να τις πιστέψουμε κυριολεκτικά. Δεν χρειάζεται δηλαδή να δεχθούμε ότι ο Θεός του χριστιανισμού όντως υπάρχει και είναι παντοδύναμος ή ότι η χελώνα που αποτελεί το τοτέμ κάποιας φυλής διαθέτει πράγματι υπερφυσικές δυνάμεις. Όλες αυτές οι οντότητες, είτε πρόκειται για τον ένα και παντοδύναμο Θεό είτε για τη χελώνα, αντιπροσωπεύουν κάτι άλλο, το οποίο είναι πράγματι αθάνατο και διαθέτει όντως ξεχωριστές ιδιότητες: αντιπροσωπεύουν την ίδια την κοινωνία, η οποία ασκεί τεράστια ηθική εξουσία επί του ατόμου και από την οποία το άτομο εξαρτάται για τη συνεχή προστασία και επιβίωσή του. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις αποτελούν λοιπόν αναπαραστάσεις (συλλογικές αναπαραστάσεις) της εξουσίας που η κοινωνία ασκεί πάνω στα μέλη της. Παρατηρούμε εδώ ότι, καθώς ο Ντυρκέμ περνά από την έννοια της συλλογικής συνείδησης στην έννοια των συλλογικών αναπαραστάσεων, απομακρύνεται από τις κοινές νόρμες και πεποιθήσεις (αν και συνεχίζει να τις θεωρεί σημαντικές) και εστιάζει το ενδιαφέρον του στους κοινούς τρόπους σκέψης.

Προτού όμως μπούμε βαθύτερα σε αυτό το θέμα, θα ήθελα πρώτα να συγκρίνω τη θεωρία του Ντυρκέμ για τη θρησκεία με εκείνη του

Μαρξ, για τον οποίο βεβαίως το ζήτημα της θρησκείας είναι δευτερεύουσας σημασίας. Η σύγκριση πάντως έχει διδακτική αξία. Ο γνωστός χαρακτηρισμός του Μαρξ για τη θρησκεία είναι ότι αποτελεί το 'όπιο του λαού' – ότι, δηλαδή, προσφέροντας πίστη σε μια μελλοντική ευτυχία στον άλλον κόσμο, ουσιαστικά δικαιολογεί τα κακώς κείμενα αυτού του κόσμου. Η συγκεκριμένη μορφή του Μαρξ ήταν βεβαίως πολιτικού χαρακτήρα – και φοβάμαι πως επιβεβαιώθηκε έκτοτε αρκετές φορές. Ο τρόπος πάντως που προσέγγισε ο Μαρξ το ζήτημα της θρησκείας βασίζόταν στην επιχειρηματολογία που είχε διατυπώσει πριν από αυτόν ο εγγεληνός φιλόσοφος Λουδοβίκος Φόουερμπαχ. Σύμφωνα με τον Φόουερμπαχ, η ιδέα του Θεού αποτελεί μια προβολή των δυνάμεων των ιδίων των ανθρώπων και επομένως η ανθρωπότητα έμελλε κάποτε, προοδεύοντας, να αναλάβει αυτές τις δυνάμεις και να τις ασκεί πλέον η ίδια. Έτσι, η ανθρωπότητα επέπρωτο να πάρει η ίδια τη θέση του Θεού και, ελέγχοντας αποτελεσματικά την κοινωνία, να αποκτήσει τελικά την ελευθερία της. Κατά ένα περίεργο τρόπο λοιπόν, νομίζω ότι οι διαφορές μεταξύ Μαρξ και Ντυρκέμ στο ζήτημα της θρησκείας είναι, ταυτόχρονα, πολύ λίγες αλλά και πολύ μεγάλες – κι αυτό αποτελεί ένα παράδοξο που πρόκειται να συναντήσουμε πολλές φορές ακόμη.

Οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής

Την καλύτερη περιγραφή του λεπτού και περίπλοκου επιχειρήματος του Ντυρκέμ προσφέρει ο Στίβεν Λιουκς, από όπου και αντλώ τα περισσότερα από όσα ακολουθούν εδώ.¹² Ο Λιουκς υποστηρίζει ότι ο Ντυρκέμ παρουσιάζει τρεις 'υποθέσεις' αναφορικά με τη θρησκεία: μία αιτιώδη, μία ερμηνευτική και μία λειτουργική.

Η 'αιτιώδης' εξήγηση της θρησκείας είναι ότι πρόκειται για αποτέλεσμα συλλογικής εμπειρίας – ότι αποτελεί, σύμφωνα με την παραστατικότητα διατύπωση του ίδιου του Ντυρκέμ, αποτέλεσμα 'συλλογικού αναβρασμού'. 'Όλοι γνωρίζουμε τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι αλλάζουν όταν βρεθούν στο επίκεντρο μιας μεγάλης ομαδικής διαδικασίας – πώς 'παρασυρόμαστε' από τους άλλους, πώς μας αναστατώνουν όσα συμβαίνουν γύρω μας και συμπεριφερόμαστε δια-

φορετικά από ό,τι θα συνέβαινε αν ήμασταν μόνοι, έτσι που τελικά αποκτούμε μια αίσθηση της από κοινού δύναμής μας. Αυτήν ακριβώς την ιδιότητα ήταν που, σε παλαιότερα χρόνια, γνώριζαν καλά όσοι μαχητικοί συνδικαλιστές επέμεναν στη λήψη άμεσων αποφάσεων με ανάταση των χειρών μέσα στους χώρους εργασίας αντί για τη διεξαγωγή μυστικών ψηφοφοριών. Γνώριζαν δηλαδή ότι, μέσα στο χώρο της εργασίας του κι ανάμεσα στους συναδέλφους του, ο εργαζόμενος μπορεί να αισθανθεί την ισχύ της μάζας, ενώ αντιθέτως όταν είναι μόνος του, με ένα ψηφοδέλτιο στο χέρι, αισθάνεται αδύναμος απέναντι σε έναν πλούσιο και ισχυρό εργοδότη. Αυτήν λοιπόν την αίσθηση της ομαδικής διεγέρσης και εξουσίας θεωρεί ο Ντυρκέμ ως απαρχή της θρησκείας.

Σε ό,τι, πάλι, αφορά στην 'ερμηνευτική' εξήγηση, ο Λιουκς είναι ιδιαίτερα κατατοπιστικός, τονίζοντας τη σημασία της έννοιας της 'αναπαράστασης' που συναντήσαμε και προηγουμένως. Από τη συγκεκριμένη σκοπιά λοιπόν, η θρησκεία μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μια στοιχειώδης θεωρία για τον τρόπο λειτουργίας του κόσμου και της κοινωνίας. Το τοτέμ φερ' ειπείν αποτελεί την προσωποποίηση της φυλής και της εξουσίας της – και η αναπαράσταση αυτή είναι που επιτρέπει με τη σειρά της στη φυλή να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της και τη θέση της μέσα στον κοινωνικό και το φυσικό κόσμο. Έτσι, για παράδειγμα, η διάκριση σώματος και ψυχής μπορεί να θεωρηθεί ως αντίστοιχη εκείνης μεταξύ ιερού και βέβηλου – με τη ψυχή να δηλώνει την παρουσία της θεότητας μέσα στο άτομο, να αποτελεί δηλαδή την αναπαράσταση του συλλογικού στο ατομικό. Η θρησκεία λοιπόν:

αποπειράται να μεταφράσει αυτές τις [κοινωνικές] πραγματικότητες σε γλώσσα κατανοητή, που δεν διαφέρει σε χαρακτήρα από εκείνη που χρησιμοποιείται από την επιστήμη: και οι δύο επιχειρούν να συνδέσουν τα πράγματα μεταξύ τους, να εγκαθιδρύουν εσωτερικές σχέσεις ανάμεσά τους, να τα ταξινομήσουν και να τα συστηματοποιήσουν.¹³

Η θρησκεία δεν αποτελεί όμως μόνον έναν τρόπο αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά και έναν τρόπο δραματοποίησής

της. Για παράδειγμα, το μυστήριο της θείας μετάληψης στον χριστιανισμό μπορεί να ιδωθεί σαν μια θεατρική αναπαράσταση, κατά τη διάρκεια της οποίας η βρώση και η πόση από το εκκλησίασμα του σώματος και αίματος του Χριστού (του άρτου και του οίνου που πιστεύεται ότι μετατρέπονται πράγματι σε σάρκα και αίμα) αποτελεί μια δραματική μεταφορά της εσωτερίκευσης της κοινωνίας, των κανόνων και των απαγορεύσεών της από το άτομο. Παίρνοντας μέσα μας τον ηγέτη μας, εκείνον που μας εκπροσωπεί, γινόμαστε κι εμείς μέρος του, ενώ ταυτόχρονα καθένas από μας γίνεται μέρος του άλλου. Ανάλογες δραματοποιήσεις μπορούν βεβαίως να αναζητηθούν και σε άλλες θρησκείες πέραν του χριστιανισμού.

Η τρίτη υπόθεση του Ντυρκέμ που παρουσιάζει ο Λιουκς είναι η 'λειτουργική' – αυτή που έχει να κάνει με τις συνέπειες της θρησκείας και αφορά στη διατήρηση και την ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής. Στην περίπτωση του τοτεμισμού, το τοτέμ αποτελεί για την πατριά μια μόνιμη υπενθύμιση της ενότητάς της και για το άτομο μια μόνιμη υπενθύμιση της συμμετοχής του στην πατριά. Αυτό ακριβώς το στοιχείο της λειτουργικής συνοχής ενισχύουν και οι σχετικές τοτεμικές τελετουργίες. Σε μια τέτοια κοινωνία, όπου πολλά μέλη περνούν μεγάλο μέρος του έτους χωρισμένα σε μικρές ομάδες αναζητώντας τροφή, οι τελετές έχουν μεγάλη σημασία για τα άτομα, τα οποία διαφορετικά ίσως να αισθάνονταν ότι συντρίβονται κάτω από το βάρος των συνθηκών της ζωής τους. Ο Ντυρκέμ λοιπόν θεωρεί ιδιαίτερα σημαντικό το γεγονός ότι μέσω της θρησκευτικής τελετουργίας το άτομο αισθάνεται ότι ενδυναμώνεται και όντως αποκτά έτσι μεγαλύτερη δύναμη.

Το έργο του Ντυρκέμ ενέπνευσε πολλές ενδιαφέρουσες αναλύσεις του τελετουργικού στοιχείου στις σύγχρονες κοινωνίες.¹⁴ Μια χρήσιμη άσκηση θα ήταν αν προσπαθούσαμε να σκεφτούμε τον εαυτό μας να συμμετέχει σε κάποιες συλλογικές εκδηλώσεις και ομαδικές δραστηριότητες όπου συνεδητοποιεί κανείς την ισχύ της ομάδας – και να διαπιστώσουμε έτσι πόσο μας βοηθά ο Ντυρκέμ να τις κατανοήσουμε καλύτερα. Στην περίπτωση των σύγχρονων κοινωνιών πάντως, σπάνια βλέπουμε συλλογικά σύμβολα να εκπροσωπούν ολόκληρη την κοινωνία. Ένα μείζον πρόβλημα λοιπόν στη σκέψη του Ντυρκέμ, το

οποίο συχνά επισημαίνεται από μαρξιστές και άλλους επικριτές του, είναι ότι μπορεί να επικαλύπτει και να αποσιωπά μεγάλες ρήξεις και διαιρέσεις μέσα στην ίδια την κοινωνία.¹⁵ Οι ανθρώπινες κοινωνίες αποτελούν 'ενότητες' μόνον με την πολύ περιορισμένη έννοια του όρου και, επομένως, τα όποια σύμβολα 'ενοποιούν' μια κοινωνία μόνον μερικώς και ελλιπώς. Για παράδειγμα, μια μελέτη που διενεργήθηκε, στο πνεύμα του Ντυρκέμ, για την ενθρόνιση το 1953 της βασίλισσας της Βρετανίας¹⁶ παρέχει μάλλον τετριμμένες αναλύσεις του συμβολισμού της ενθρόνισης ως στοιχείου κοινωνικής συνοχής – μολονότι, βεβαίως, παραμένει γεγονός ότι για πολλούς ο συγκεκριμένος συμβολισμός μπορεί όντως να είναι ιδιαίτερα ισχυρός. Προσωπικά, κι ενώ τάσσομαι υπέρ της αβασίλευτης δημοκρατίας, με έκπληξη μου διαπίστωσα ότι τη μοναδική φορά που συνέβη να δω δια ζώσης την βασίλισσα συγκινήθηκα μέχρι δακρύων. Ακόμη και στη δεκαετία του 1950 πάντως, υπήρχαν και πολλοί που σίγουρα δεν θα είχαν συγκινηθεί ιδιαίτερα με τέτοιους συμβολισμούς – μάλιστα, οι μικροκλοπές την ημέρα της ενθρόνισης αυξήθηκαν κατακόρυφα! Επιπλέον, στη σύγχρονη κοινωνία είναι δεδομένο ότι δεν μπορούμε να προεξοφλήσουμε τη συμμετοχή σε οποιονδήποτε τελετουργικό εορτασμό ως ένδειξη πίστης – υπάρχουν πολλοί λόγοι για να συμμετέχει κανείς στην έξαρση μιας παρέλασης ακόμη κι αν δεν πολυπιστεύει στους τελετουργικούς εορτασμούς, όπως υπάρχουν και λόγοι για να συμμετέχει κανείς σε ένα θρησκευτικό πανηγύρι ακόμη κι αν δεν είναι ο ίδιος θρήσκος.

Η κοινωνιολογία της γνώσης

Πέρα από την ανάλυση της λειτουργίας των τελετουργιών, πέρα κι από τις σχέσεις μεταξύ ομάδας και ατόμου και πέρα από τα όποια σφάλματα εντοπίστηκαν στο έργο του από μεταγενέστερους ανθρωπολόγους, η συμβολή του Ντυρκέμ στην κοινωνιολογία της γνώσης παραμένει σημαντική. Μάλιστα, στην κοινωνιολογία της γνώσης είναι που η έννοια των συλλογικών αναπαραστάσεων αποκτά τη μεγαλύτερη σημασία. Ανέφερα προηγουμένως ότι ο Ντυρκέμ πίστευε πως η περί θρησκείας θεωρία του εξηγούσε τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τη σχέση σώματος και ψυχής, με τη ψυχή να αποτε-

λεί την εσωτερική αναπαράσταση της κοινωνίας. Όπως θα φανεί στη συνέχεια όταν θα προσεγγίσουμε κάποιες άλλες ουσιαστικές πλευρές της κοινωνιολογίας του, ο Ντυρκέμ εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος, ένα δυνάμει τρωτό αλλά φύσει απείθαρχο και επικίνδυνο πλάσμα της φύσης, υποτάσσεται στην πειθαρχία και την εξουσία της κοινωνίας. Ο συγκεκριμένος τρόπος θέασης του κόσμου είναι, βεβαίως, γνωστός πλέον σε μας μέσω του έργου του Φρόυντ (και πιο πρόσφατα του Φουκώ). Τόσο ο Φρόυντ όσο και ο Ντυρκέμ λοιπόν επιδεικνύουν έντονο ενδιαφέρον για τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι χρησιμοποιούν νοητικές μεταφορές για να σκέφτονται για τον εαυτό και τις σχέσεις τους.

Ο Ντυρκέμ ωστόσο κινήθηκε περισσότερο προς της φιλοσοφία παρά προς την ψυχολογία. Πίστευε πως η κοινωνιολογία θα μπορούσε να υπερβεί το δυϊσμό της καντιανής σκέψης αναζητώντας τις ρίζες αυτού του δυϊσμού στην κοινωνία – στο ίδιο το κοινωνικό στοιχείο. Αν θα επιχειρούσαμε να απλοποιήσουμε τον Ντυρκέμ, θα λέγαμε ότι το πλαίσιο που χρησιμοποιούμε για να οργανώσουμε την εμπειρία μας προέρχεται από την ίδια την εμπειρία – από ένα διαφορετικό ωστόσο επίπεδο εμπειρίας σε σχέση με εκείνο που αποτελεί το πεδίο των εμπειρικών επιστημών. Η εμπειρία που οργανώνουμε ως μέλη της κοινωνίας μας είναι η καθημερινή μας εμπειρία του κόσμου. Κι αυτή η οργανωτική ικανότητά μας πηγάζει από την εμπειρία της συλλογικής ζωής, από την εμπειρία της ίδιας της κοινωνίας μας. Κάθε κοινωνία όμως, ανάλογα με την οργάνωσή της, παράγει τις δικές της αντιλήψεις για το χρόνο, το χώρο και τη λογική.

Σε αυτό το σημείο συναντούμε ένα πρόβλημα που στοιχειώνει τις προσπάθειες μιας πλήρως κοινωνιολογικής εξήγησης των έμφυτων ικανοτήτων του ανθρώπου. Για παράδειγμα: για να είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε το χώρο όπως επιτάσσει η κοινωνική μας εμπειρία, πρέπει πρώτα να διαθέτουμε ήδη μια αίσθηση του χώρου. Γι' αυτό και οι οργανωτικές κατηγορίες του Καντ είναι 'νοητικές' και δίχως αυτές καμία εμπειρία (άρα ούτε κι η κοινωνική εμπειρία) δεν θα μπορούσε να γίνει συνειδητή. Επιπλέον, μια απόλυτα κοινωνιολογική εξήγηση θα σκόνταφε στον σχετικισμό, αφού διαφορετικές κοινωνίες θα έπρεπε να είχαν παραγάγει και διαφορετικές μορφές γνώσης, χωρίς

έτσι να υπάρχει κάποια βάση για να επιλέξουμε μεταξύ αυτών. Κάτι τέτοιο όμως θα ήταν αδιανόητο για τον ίδιο τον Ντυρκέμ, ο οποίος, όπως είδαμε στους *Κανόνες*, υπήρξε ιδιαίτερα σχολαστικός και αυστηρός σε θέματα μεθόδου. Γι' αυτό και προτίμησε να παρακάμψει το συγκεκριμένο πρόβλημα, τοποθετώντας το σε ένα εξελικτικό πλαίσιο. Καταλήγει έτσι να θεωρεί πως ο βασικός τρόπος σκέψης μας δεν διαφέρει ουσιαστικά από εκείνον των φυλών των αβοριγίνων:

Μήπως την πρόταση ότι ο άνθρωπος είναι καγκουρό (ή ότι ο ήλιος είναι πουλί) θα έπρεπε να την εκλάβουμε ως ταύτιση των δύο αυτών στοιχείων; Αλλά μήπως και ο δικός μας τρόπος σκέψης διαφέρει, όταν λέμε ότι η θερμότητα δεν αποτελεί κίνηση ή ότι το φως αποτελεί δόνηση του αιθέρα κ.λπ.; Κάθε φορά που συνδέουμε ετερογενείς έννοιες με έναν εσωτερικό δεσμό, εξ ανάγκης ταυτίζουμε αντίθετα πράγματα. Οι έννοιες που συνδέουμε εμείς δεν είναι βεβαίως εκείνες των αβοριγίνων, είναι έννοιες που επιλέγουμε για διαφορετικούς λόγους και με διαφορετικά κριτήρια. Η διαδικασία όμως με την οποία τις συνδέει το μυαλό μας δεν διαφέρει ουσιαστικά.¹⁷

Η διαφορά λοιπόν ανάμεσα στους ιθαγενείς της Αυστραλίας και σε εμάς έγκειται στο ότι εμείς έχουμε διαχωρίσει τη λογική και τον επιστημονικό τρόπο σκέψης από την αρχική θρησκευτική τους βάση, με αποτέλεσμα τα δύο να εξελιχθούν ανεξάρτητα. Έτσι, τα λογικά μας επιχειρήματα οικοδομούνται με μεγαλύτερη ακρίβεια και αυστηρότητα από ό,τι εκείνα των αβοριγίνων. Με άλλα λόγια, κάνουμε αυτό που κάνουν και οι αβορίγινες, αλλά καλύτερα.¹⁸ Μολονότι, τώρα, η εξελικτική θεωρία του Ντυρκέμ δεν θα γινόταν αποδεκτή στις ημέρες μας, τα ζητήματα που τέθηκαν στο συγκεκριμένο βιβλίο δεν έχουν ακόμη ξεπεραστεί. Αντιθέτως, εγέρθηκαν εκ νέου, αν και με κάπως διαφορετικό τρόπο, από τον γάλλο ανθρωπολόγο Κλωντ Λεβί-Στρως, έναν από τους ιδρυτές του σύγχρονου δομισμού. Ο Λεβί-Στρως λοιπόν υποστήριξε ότι οι τοτεμικές ταξινομήσεις αποκαλύπτουν τη βασική οργανωτική δομή του ανθρώπινου νου — κάτι που βρίσκεται κοντά σε αυτό που ήθελε να πει και ο Ντυρκέμ, ο οποίος όμως απέτυχε να το επιση-

μάνει, επειδή, παραδόξως, επικεντρώθηκε στην αναζήτηση μιας κοινωνιολογικής εξήγησης.

Αν δούμε το επιχείρημα του Ντυρκέμ διασταλτικά, τότε βρίσκουμε σε πολύ πιο σταθερό έδαφος. Το διασταλτικό πνεύμα ερμηνείας του Ντυρκέμ συμπίπτει, ακριβώς, με την οπτική της κοινωνιολογίας της γνώσης. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, η δομή της κοινωνίας στην οποία ζούμε είναι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, υπεύθυνη για τη δομή και το περιεχόμενο της σκέψης μας. Σημασία εδώ έχει η έμφαση στη δομή της σκέψης. Κι ίσως να άξιζε περισσότερο αν μπορούσαμε να παραιτηθούμε από την προσπάθεια να ανακαλύψουμε μια κοινωνιολογική λύση στα προβλήματα της δυτικής φιλοσοφίας και, αντί γι' αυτό, επικεντρώναμε την προσοχή μας στο πώς σκέφτονται οι άνθρωποι. Ας δώσω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα. Στις κοινωνικές και τις φυσικές επιστήμες του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, παρατηρούμε παράλληλους τρόπους σκέψης που τείνουν προς τον σχετικισμό. Οι διανοητικές αυτές τάσεις σημειώνονται ταυτόχρονα με διάφορες μεταβολές που συντελούνται στην ταξική δομή της κοινωνίας — μεταβολές οι οποίες, χωρίς φυσικά να τερματίζουν τις κοινωνικές διαιρέσεις του παρελθόντος, δεν παύουν ωστόσο να τις αμβλύνουν και να επιτρέπουν διάφορες οσμώσεις στους τρόπους θέασης του κόσμου. Θέτω το θέμα κάπως απλοϊκά, μα ελπίζω να γίνεται κατανοητό τι ακριβώς εννοώ.

Το ισχυρό σημείο στην κοινωνιολογία της γνώσης του Ντυρκέμ είναι η διασύνδεση ανάμεσα στη δομή της κοινωνίας και τη δομή της σκέψης. Ο Ντυρκέμ δεν ισχυρίζεται απλώς ότι αντλούμε τις ιδέες μας από την κοινωνία (αν και εννοείται ότι αυτό ισχύει), αλλά κι ότι μαθαίνουμε από την κοινωνία πώς να σκεπτόμαστε για τις ίδιες τις ιδέες μας. Με άλλα λόγια, η λογική που χρησιμοποιούμε (δηλαδή η εκ μέρους μας κατανόηση της δομής ενός λογικού επιχειρήματος, η ίδια η διαδικασία της σκέψης) αποτελεί μια νοητική μεταφορά για τον τύπο κοινωνίας όπου ζούμε. Έτσι, για να προσφύγω σε ένα υπεραπλουστευμένο παράδειγμα, μια κοινωνία που βασίζεται στη γεωργία και στον επαναλαμβανόμενο κύκλο των εποχών ενδέχεται να αντιλαμβάνεται το χρόνο ως επαναληπτική κίνηση και να θεωρεί την ανθρώπινη ζωή ως επανάληψη ή ως αναγέννηση. Επίσης, μια τέτοια κοινωνία ίσως παρήγε τις δικές της απρόσβλητες φιλοσοφικές ή θρησκευτικές θεά-

σεις του κόσμου, με τις οποίες θα είχε οδηγηθεί σε κυκλικούς τρόπους σκέψης, ανάγοντας τα πάντα στον Θεό και ερμηνεύοντας τα πάντα ως αποδείξεις της ύπαρξής του. Σε αντίθεση με μια τέτοια κοινωνία, πάλι, η σύγχρονη κοινωνία, η οποία βασίζεται σε γραμμικές διαδικασίες παραγωγής και στην τεχνολογική ανάπτυξη, αντιλαμβάνεται το χρόνο ως εξελικτική κίνηση από το παρελθόν προς το μέλλον και σκέπτεται ακολουθώντας μια γραμμική λογική. Έτσι, στην εποχή μας είμαστε συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε αλλιώς, ξεκινώντας με συγκεκριμένες υποθέσεις και γνώσεις από τις οποίες στη συνέχεια εξάγουμε συμπεράσματα – ή, εναλλακτικά, ξεκινώντας με την εμπειρία μας για τον εξωτερικό κόσμο, από την οποία στη συνέχεια συνάγουμε γενικούς νόμους γι' αυτόν.

Το αδύναμο σημείο στην κοινωνιολογία της γνώσης του Ντυρκέμ, από την άλλη πλευρά, είναι και πάλι η τάση του να θεωρεί την οντότητα 'κοινωνία' ως ένα ενιαίο σύνολο, ακόμη κι όταν αναφέρεται σε σύγχρονες και πολύπλοκες κοινωνίες. Η κοινωνιολογία της γνώσης δεν υπήρξε βεβαίως αποκλειστικά και μόνον επίτευγμα του Ντυρκέμ – ήδη ο Μαρξ πριν από εκείνον, αλλά και πολλοί μαρξιστές στη συνέχεια, μαζί φυσικά με τον Καρλ Μάχνχαϊμ, ήρθαν αντιμέτωποι με αυτά τα προβλήματα, ιδιαίτερα με τον σχετικισμό.¹⁹ Και στη δική τους περίπτωση το ερώτημα συνοψίζεται στο εξής: αν ολόκληρη η γνώση παράγεται από συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες (και επομένως είναι πάντοτε σχετική προς αυτές τις συνθήκες), τότε πώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μια μορφή γνώσης μπορεί να είναι καλύτερη από τις άλλες; Μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα ήταν να πούμε ότι συγκεκριμένες θέσεις μέσα στην κοινωνία παρέχουν σε ορισμένα από τα μέλη της το προνόμιο της παραγωγής της ίδιας της γνώσης – ότι, δηλαδή, χάρη στην ιδιαίτερη κοινωνική της θέση κάποια ομάδα είναι σε θέση να παράγει γνώση περισσότερο από τις υπόλοιπες. Κάτι παρόμοιο υποστήριξε, λόγου χάρη, ο Λούκατς στο γνωστό του έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1923), θεωρώντας πως η εργατική τάξη αποτελούσε μια τέτοια ακριβώς ομάδα, αφού το προλεταριάτο διέθετε, κατ' αυτόν, ένα γνωστικό προβάδισμα έναντι των άλλων τάξεων χάρη ακριβώς στη θέση του μέσα στη συνολική ταξική δομή της κοινωνίας. Και ο Μάχνχαϊμ όμως υποστήριξε κάτι ανάλογο, σε σχέση, αυτήν τη

φορά, όχι με το προλεταριάτο, αλλά με τους διανοούμενους. Σύμφωνα με τον Μάχνχαϊμ, οι διανοούμενοι έχουν την ικανότητα, εξαιτίας ακριβώς της 'ταξικά αδέσμευτης' κοινωνικής τους θέσης, να ξεπερνούν τις πιο στενές οπτικές γωνίες που γεννά μια κοινωνία εσωτερικά διαιρεμένη. Αλλά και η σύγχρονη 'φεμινιστική επιστημολογία' κινείται σε ανάλογο πνεύμα αποδίδοντας στις γυναίκες ένα τέτοιο κοινωνικό προβάδισμα στη γνώση.²⁰

Αδιάφορα πάντως από το αν παρόμοιοι ισχυρισμοί ισχύουν, εκείνο που δείχνουν είναι πως ο Ντυρκέμ ρέπει όντως προς μια θεώρηση της κοινωνίας ως εσωτερικώς ενιαίας οντότητας – ακόμη κι όταν αναφέρεται σε κοινωνίες όπου κυριαρχεί η οργανική αλληλεγγύη. Παραβλέπει έτσι, αναγκαστικά, κάποιες από αυτές τις πιθανότητες εσωτερικής διαφοροποίησης. Αδυνατεί επίσης να συλλάβει θεωρητικά το ενδεχόμενο οι θρησκευτικές πεποιθήσεις να αποτελούν πράγματι, κατά μία έννοια, 'το όπιο του λαού'. Μια θρησκεία που σε ορισμένες σχετικά αδιαφοροποίητες κοινωνικές μορφές, μπορεί να αποτελεί τη νοητική μεταφορά της κοινωνίας ως συνόλου, ενδέχεται να συνεχίζει να υφίσταται ενόσω οι κοινωνικές συνθήκες αλλάζουν και διαφοροποιούνται. Αλλά στην πορεία η θρησκεία αυτή εμπλέκεται όλο και περισσότερο στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών ομάδων και αποκτά πολλές πρόσθετες διαστάσεις. Μπορεί έτσι να χρησιμοποιηθεί ακόμη και ως ιδεολογία που συμβάλλει στη διατήρηση κάποιας συγκεκριμένης κοινωνικής ιεραρχίας, η οποία δεν εξυπηρετεί το σύνολο της κοινωνίας αλλά μόνον ένα τμήμα της. Τούτο ακριβώς υποστηρίζει η μαρξιστική θεωρία περί ιδεολογίας, σύμφωνα με την οποία η ιδεολογία της άρχουσας τάξης μεταμφιέζεται σε καθολικό τρόπο θέασης του κόσμου για ολόκληρη την κοινωνία. Ο Ντυρκέμ λοιπόν είναι έκθετος σε αυτού του τύπου την κριτική. Και, επομένως, εκείνο που έχει εδώ σημασία είναι να αποφύγουμε τον ενθουσιασμό του και να αναγνωρίσουμε ότι στην κοινωνία συμβαίνουν ενίοτε περισσότερα από όσα ο ίδιος αντιλαμβάνεται.

Το ενδιαφέρον του Ντυρκέμ για την κοινωνική συνοχή, πάντως, ήταν εκείνο που τον ώθησε στη μελέτη της κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης και της ηθικής με την οποία θα ασχοληθούμε στη συνέχεια.

Η κοινωνιολογία της εκπαίδευσης και της ηθικής

Στο έργο του Ντυρκέμ μπορεί να διακρίνει κανείς δύο διαφορετικές και αντιτιθέμενες όψεις: την ακραία συντηρητική, την οποία εντοπίζει ο Ίρβινγκ Ζάιτλιν, και τη ριζοσπαστική-μεταρρυθμιστική, την οποία καταγράφει ο Φρανκ Πίερς.²¹ Στο τμήμα εκείνο του έργου του που αναφέρεται στην ηθική, κυριαρχεί ο συντηρητικός Ντυρκέμ, ενώ σε εκείνο που επικεντρώνεται στην εκπαίδευση, προβάλλει ο μεταρρυθμιστής. Οι μελέτες του Ντυρκέμ για την ηθική είδαν το φως της δημοσιότητας μετά το θάνατό του το 1917.²² Σε αυτές συμφωνεί με τον Καντ ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε έναν κανόνα ηθικό παρά μόνον αν εμπεριέχει και το στοιχείο της υποχρέωσης, του καθήκοντος – και εξυπακούεται, μετά τα όσα έχουμε δει, ότι για τον Ντυρκέμ αυτό το στοιχείο της υποχρέωσης θα προέρχεται από την ίδια την κοινωνία. Η όλη σύλληψη εδώ ενισχύεται από το πρόσθετο επιχείρημα ότι καμία πράξη δεν μπορεί να θεωρείται ηθική αν γίνεται στο όνομα του ιδιωτικού συμφέροντος. Στον δημόσιο βίο, για παράδειγμα, ένας πολιτικός που χρησιμοποιεί το αξίωμά του προς όφελος του ατομικού του συμφέροντος θα αντιμετώπιζε διώξεις και ποινές στις περισσότερες δημοκρατικές κοινωνίες. Επομένως, μια ‘ηθική’ πράξη επιζητεί, πάνω απ’ όλα, το κοινό καλό και έχει ως αντικείμενό της τους άλλους, σύμφωνα με τις αξίες και τα ιδανικά της κοινωνίας. Αυτή είναι και η ουσία της απόρριψης του ωφελισμού από τον Ντυρκέμ – όπως, φυσικά, είναι και η ουσία της αντίρρησης σε όσους, στις ημέρες μας, ισχυρίζονται ότι τελικά το κοινό καλό μπορεί να προκύψει από την ελεύθερη αγορά.

Σε ορισμένες από τις απόψεις του Ντυρκέμ για την ηθική και για την παντοδυναμία της κοινωνίας μπορούμε όντως να διακρίνουμε ενδείξεις συντηρητισμού. Ας δούμε, για παράδειγμα, το ακόλουθο απόσπασμα:

Δεν είναι δυνατόν να επιθυμούμε μια ηθική διαφορετική από εκείνη που απαιτούν οι κοινωνικές συνθήκες ενός δεδομένου χρόνου. Το να αποζητά κανείς μια ηθική άλλη από εκείνη που υποδεικνύει η φύση της κοινωνίας αποτελεί άρνηση της ίδιας της κοινωνίας και, κατά συνέπεια, άρνηση του ίδιου του εαυτού του.²³

Παρόμοιες διατυπώσεις βεβαίως δεν θα ακούγονταν καθόλου παράξενες στο στόμα κάποιου ορθόδοξου κομματικού στελέχους στη Σοβιετική Ρωσία – ίσως μάλιστα ο κομμουνισμός των σοβιέτ να διακατεχόταν από μια τέτοια ακριβώς απλουστευτική θεώρηση της κοινωνίας. Ωστόσο, ο Ντυρκέμ δεν ήταν πάντοτε τόσο άκαμπτος στις διατυπώσεις του. Περιγράφοντας φερ’ ειπείν τους μη ομαλούς τύπους καταμερισμού της εργασίας, ο Ντυρκέμ επεσήμανε τον ταχύ ρυθμό των αλλαγών και την ανάγκη των επιχειρήσεων να αναπτύξουν ένα νέο είδος ηθικής. Υποστήριξε μάλιστα ότι, καθώς η κοινωνία μεταβάλλεται, οι παλιές μορφές της ηθικής απαρχαιώνονται ενώ νέες εμφανίζονται, με αποτέλεσμα στη σύγχρονη κοινωνία να τίθεται πλέον εν αμφιβολή η ηθική που υποτίθεται ότι απορρέει από τη ‘φύση της κοινωνίας’. Σύμφωνα με τη λογική του Ντυρκέμ, τώρα, είναι στη δικαιοδοσία του κοινωνιολόγου να υποδείξει με επιστημονικό τρόπο ποιοι ηθικοί κανόνες δεν εξυπηρετούν πλέον την κοινωνία και ποιοι θα μπορούσαν να τους αντικαταστήσουν. Ας πάρουμε όμως εδώ για παράδειγμα τη νομοθεσία περί βλασφημίας – μια δικαική ρύθμιση που, στο πνεύμα του Ντυρκέμ, θα έπρεπε να αντιπροσωπεύει με τον πιο απερίφραστο τρόπο την προστασία της ιερότητας της ίδιας της κοινωνίας. Σε μια σύγχρονη πολυπολιτισμική κοινωνία, ωστόσο, το ουσιαστικό ηθικό περιεχόμενο της συλλογικής συνείδησης προς το οποίο όλοι οφείλουν να συμμορφώνονται είναι ένα ήθος αμοιβαίας ανοχής – και επομένως οι νόμοι κατά της βλασφημίας οφείλουν να καλύπτουν είτε όλες τις θρησκείες ανεξαιρέτως είτε καμία. Παρ’ όλους όμως τους προφανείς περιορισμούς στη δικαιοδοσία της κοινωνιολογίας να διατυπώνει επιστημονικές κρίσεις περί ηθικής, ο Ντυρκέμ συνέχιζε να πιστεύει ότι η κοινωνιολογία είχε αυτήν την ικανότητα.

Στο τμήμα, τώρα, του έργου του που αφορά στην ηθική ο Ντυρκέμ επιστρέφει στο δυϊσμό της ανθρώπινης φύσης – στη διάκριση, δηλαδή, ανάμεσα αφενός στη βιολογική και αφετέρου στην κοινωνικοποιημένη και ‘πολιτισμένη’ πλευρά της. Έχω ήδη αναφερθεί στους παραλληλισμούς που υπάρχουν ανάμεσα στον Ντυρκέμ και τον Φρόυντ, αλλά εδώ το έργο του Ντυρκέμ εμφανίζει μια εξίσου στενή σχέση με εκείνο του Τάλκοτ Πάρσονς.²⁴ Ο Πάρσονς, που κυριάρχησε στην επιστήμη της κοινωνιολογίας στα μέσα του 20ού αιώνα, στον αγγλοσαξονικό

κόσμο τουλάχιστον, είχε επίσης κατηγορηθεί ότι ενστερνιζόταν μια ‘υπερκοινωνικοποιημένη’ αντίληψη περί ανθρώπου.²⁵ Αγτλώντας τόσο από τον Φρόντ όσο και από τον Τζωρτζ Χέρμπερτ Μηντ, ο Πάρσονς επιχείρησε να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία διαπλάθει την προσωπικότητα του ατόμου ώστε αυτό να πληροί τις απαιτήσεις της. Οι απόψεις, βεβαίως, του Ντυρκέμ για την κοινωνικοποίηση είναι πιο σύνθετες από εκείνες του Πάρσονς, αφού είχε συνείδηση του γεγονότος ότι, ήδη στον καιρό του, η παραδοσιακή ηθική είχε χαθεί οριστικά. Τούτο συνιστά μια κρίσιμη διαφορά ανάμεσα στον Ντυρκέμ και τον Πάρσονς, ιδιαίτερα αν σκεφτούμε πως στον σύγχρονό μας διάλογο περί ηθικής συχνά αναδεικνύεται μια επιθυμία επιστροφής σε κάτι που εκλαμβάνεται ως παραδοσιακή ηθική. Κάτι τέτοιο, για παράδειγμα, συνέβη με την εκστρατεία του βρετανού πρώην πρωθυπουργού Τζων Μέιτζορ για τη λεγόμενη ‘επιστροφή στις βασικές αξίες’ – κάτι που εύκολα λέγεται, αλλά δύσκολα γίνεται πράξη, όπως αντιλήφθηκε και ο ίδιος ο Μέιτζορ, όταν διάφοροι υπουργοί του άρχισαν να εξαναγκάζονται σε παραίτηση εξαιτίας σεξουαλικών σκανδάλων. Το ίδιο συνέβη φυσικά και με τον πρόεδρο Κλίντον στο συνέδριο του Δημοκρατικού Κόμματος το 1996, όταν ο ειδικός σύμβουλός του σε θέματα οικογενειακών αξιών παραιτήθηκε για παρόμοιους λόγους. Αυτό που προσπαθώ να πω είναι ότι το γνωστό πολιτικό σύνθημα των ημερών μας για επιστροφή στις παραδοσιακές αξίες αναφέρεται ουσιαστικά σε αξίες που ανήκουν στη λεγόμενη ‘δικοττωριανή’ περίοδο – δηλαδή στην εποχή κατά την οποία ο Ντυρκέμ άρχισε να γράφει, γνωρίζοντας όμως ότι η ηθική που η εποχή αυτή ενσάρκωνε είχε πλέον παρέλθει ανεπιστρεπτί.

Ο Ντυρκέμ προσέγγισε το ζήτημα της εκπαίδευσης μέσω της θεωρίας του περί ηθικής και οι διαλέξεις του γι’ αυτό το θέμα αφορούσαν κυρίως στη λεγόμενη ‘ηθική’ εκπαίδευση.²⁶ Ο Ντυρκέμ αντιμετώπιζε την εκπαίδευση με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου, ως το αποτέλεσμα της επιρροής των ενηλίκων στα παιδιά, τα οποία δεν ήταν ακόμη έτοιμα να γίνουν πλήρη μέλη της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, θεωρούσε επίσης την εκπαίδευση ως μια εφ’ όρου ζωής διαδικασία, αφού πίστευε ότι πρόκειται για κάτι που αφορά στα μέσα με τα οποία μαθαίνουμε πώς να αντιμετωπίζουμε τη φυσική μας ύπαρξη, πώς να

ελέγχουμε τις επιθυμίες και τις ορμές μας και πώς να προσαρμοζόμαστε στο κοινωνικό μας περιβάλλον. Επομένως, για τον Ντυρκέμ σκοπός της εκπαίδευσης ήταν να δώσει στον καθένα μας τη δυνατότητα όχι απλώς να συμμορφώνεται με τις ανάγκες επιβίωσης της κοινωνίας, αλλά και να δρα με τη θέλησή του κατά τρόπο που να εξυπηρετεί εκουσίως αυτές τις απαιτήσεις. Ταυτόχρονα όμως, η εκπαίδευση για τον Ντυρκέμ όφειλε επίσης να μας δίνει τη δυνατότητα να λαμβάνουμε και τις δικές μας αποφάσεις εντός των ορίων που θέτει η σύγχρονη κοινωνία – και τούτο, διότι η σύγχρονη κοινωνία, σύμφωνα πάντοτε με τον Ντυρκέμ, χρειαζόταν ελεύθερα άτομα για μέλη της

Ο Ντυρκέμ προβαίνει στη διάκριση μεταξύ ‘αυθόρμητης εκπαίδευσης’ και ‘συστηματικής διδασκαλίας’. Η πρώτη αναφέρεται στη διαδικασία με την οποία το παιδί διδάσκεται απλώς από την παρουσία των ενηλίκων ενόσω εκείνοι επιδίδονται στις καθημερινές τους δραστηριότητες. Πρόκειται για ένα είδος εκπαίδευσης το οποίο απέδειξε την λειτουργική του επάρκεια στο μεγαλύτερο διάστημα της ανθρώπινης ιστορίας και το οποίο ταίριαζε στη μηχανική αλληλεγγύη. Η συστηματική διδασκαλία, από την άλλη πλευρά, επέρχεται όταν η κοινωνία αποβαίνει ιδιαίτερα πολύπλοκη για να μπορεί το παιδί να προσλάβει τις στοιχειώδεις γνώσεις με τον παλιό ‘αυθόρμητο’ τρόπο – παρότι βεβαίως η αυθόρμητη διδασκαλία συνεχίζει να υπάρχει στον τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρεται εκείνος που διδάσκει το παιδί. Αν ο δάσκαλος άλλα λέει κι άλλα κάνει, τότε αρχίζουν τα προβλήματα. Η συστηματική διδασκαλία, μας λέει ο Ντυρκέμ, εστιάζει το ενδιαφέρον της στις διανοητικές έννοιες και στις ηθικές ιδέες. Κεντρικός στόχος της εκπαίδευσης εδώ αποτελεί η διαμόρφωση του χαρακτήρα του μαθητή. Κι η διαμόρφωση του χαρακτήρα έχει να κάνει με το πώς την εννοούσαν παλιά, στα αγγλικά κολλέγια, οι δάσκαλοι (οι άνδρες δάσκαλοι βεβαίως, αφού δεν πρέπει να λησμονούμε ότι ο Ντυρκέμ είχε ελάχιστα να πει περί γυναικών): δηλαδή σαν σφυρηλάτηση του χαρακτήρα με στρατιωτική πειθαρχία, με πεζοπορίες κι ομαδικά αθλήματα, με κρύα λουτρά και σωματικές στέρσεις. Όλα αυτά αποτελούσαν εγγύηση σταθερότητας και αξιοπιστίας, αφού απαιτούσαν αυτοέλεγχο και δαμασμό των συναισθημάτων – κάτι για το οποίο, βεβαίως, οι γυναίκες θεωρούντο ανίκανες.

Η πειθαρχία βρίσκεται λοιπόν στο επίκεντρο του διδακτικού έργου. Η κανονικότητα που διέπει τη σχολική ρουτίνα εντυπώνεται στο παιδί ως αίσθηση των ορίων που απορρέουν από μια αρχή η οποία υπερβαίνει και τους μαθητές, αλλά και τον ίδιο το δάσκαλο. Ο δάσκαλος καλλιεργεί έτσι στους μαθητές του μια ηθική που βρίσκεται πέρα και πάνω από πρόσωπα. Παρόμοιες απόψεις βρίσκονται βεβαίως πολύ κοντά σε κάποιες ιδέες των σύγχρονων ψυχαναλυτικών θεωριών για την ανατροφή των παιδιών – ιδιαίτερα για την ανάγκη μιας φροντίδας που θα είναι συνεχής και σταθερή και που θα καλλιεργεί την αίσθηση της εσωτερικής ασφάλειας στο παιδί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το νεαρό άτομο θα είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται τα όρια της κοινωνικά αποδεκτής συμπεριφοράς, ενόσω ταυτόχρονα θα αποκτά αίσθηση του εαυτού του και των προσωπικών του ορίων. Βεβαίως, τα κοινωνικά όρια πρέπει να καθορίζονται με προσοχή, ώστε να μην ζημιώνουν το παιδί είτε με τη χαλαρότητα είτε με την αυστηρότητά τους. Εδώ ωστόσο υπάρχει μια πολύ σημαντική διαφορά ανάμεσα στις ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις και σε εκείνη του Ντυρκέμ. Για τη ψυχανάλυση, εκείνο που προέχει είναι ότι ο φορέας της εξουσίας και του κύρους πρέπει να είναι προσωποποιημένος – έστω κι αν εκπροσωπεί κάποια υπέρτερη αρχή. Μόνον έτσι το παιδί θα κατορθώσει, διά της ενδοπροβολής, να ενσωματώσει το προσωπικό παράδειγμα του δασκάλου. Για τον Ντυρκέμ, από την άλλη πλευρά, η υπέρτερη αυτή αρχή είναι όντως κάτι το απρόσωπο κι εξωτερικό – και για μας, σήμερα, κάτι απόμακρο και σχεδόν εχθρικό. Όπως επισημαίνει ο Έρνεστ Γουόλγουορκ:

Ο Ντυρκέμ απορρίπτει τη διαδεδομένη (και τότε και τώρα) άποψη ότι η πειθαρχία είναι αντίθετη με την αυτοπραγμάτωση, με την ελευθερία και την ευτυχία. Αντιθέτως, πιστεύει ότι η πειθαρχία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ολοκλήρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων στο ακέραιο, επειδή ακριβώς θέτει όρια στην απεριόριστη φιλοδοξία του ατόμου και διοχετεύει τα περιορισμένα αποθέματα της ψυχικής του ενέργειας προς συγκεκριμένους σκοπούς. Η γνήσια ψυχική ελευθερία, κατά τον Ντυρκέμ, είναι

δυνατή μόνον με τη χαλιναγωγήση της ανεξάντλητης δύναμης που έχουν οι ανεξέλεγκτες ορέξεις μας.²⁷

Πιστεύω πως ένα από τα προβλήματα που παρουσιάζει η συζήτηση παρόμοιων ζητημάτων είναι ότι, στην εποχή του Ντυρκέμ, η διάκριση ανάμεσα στην εξουσία ως κύρος και στην εξουσία ως καταναγκασμός δεν είχε αποκτήσει τη σαφήνεια που έχει σήμερα – δεν ήταν δηλαδή τόσο ξεκάθαρο τότε μια εξουσία επιβάλλεται με συναινετική αποδοχή και τότε με εξαναγκασμό σε ακούσια συμμόρφωση. Σε μας λοιπόν, σήμερα, είναι φανερό πως ο Ντυρκέμ αναφέρεται στην εξουσία ως κύρος – αυτό το κύρος είναι που θα διδάξει στο παιδί να γίνει αυτεξούσιο. Και για να δούμε τα πράγματα κάπως πιο απλά, μέσα από το πρίσμα της καθημερινής κοινής λογικής, υποθέτω ότι οι περισσότεροι από μας ξέρουμε παραδείγματα ανθρώπων που έχουν μεν απεριόριστες φιλοδοξίες, αλλά παρ' όλα αυτά δυσκολεύονται ακόμη και να σηκωθούν το πρωί από το κρεβάτι τους. Όπως πάντως επισημαίνει και ο Γουόλγουορκ, ο Ντυρκέμ αντιλαμβανόταν πολύ καλά ότι η πειθαρχία μπορούσε εύκολα να εκφυλιστεί σε καταπίεση και τυραννία. Οι ηθικοί κανόνες λοιπόν πρέπει να 'εξηγούνται' στο παιδί, ώστε να τους κάνει αποδεκτούς στη βάση της λογικής. Αντιθέτως, αυτό που κάνει ένας τυραννικός δάσκαλος είναι να αποσπά τη συμμόρφωση των μαθητών του με την υποταγή στον εκφοβισμό που ασκεί. Έχει μάλιστα σημασία να αναφέρουμε εδώ πως ο Ντυρκέμ ήταν αντίθετος με τις σωματικές τιμωρίες, αφού πίστευε ότι σκοπός της πειθαρχίας είναι να υποδείξει στον παραβάτη το λάθος του με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταλάβει και να δεχτεί τη λογική του κανόνα που παραβίασε. Δεδομένου δε ότι, για τον Ντυρκέμ, η πίστη στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια αποτελεί συστατικό στοιχείο της σύγχρονης συλλογικής συνείδησης, η σωματική τιμωρία δεν μπορεί παρά να αποτελεί προσβολή της ίδιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας – η οποία, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ατομική αυτοδιάθεση που απαιτεί η σύγχρονη κοινωνία. Επομένως, επιδιώξή μας δεν πρέπει να είναι η συμμόρφωση και η τυφλή υπακοή, αλλά η καλλιέργεια και ανάπτυξη της αυτόνομης ηθικής κρίσης. Και στο σημείο αυτό ανακαλύπτουμε το πιο φιλελεύθερο κομμάτι στη σκέψη του Ντυρκέμ.

Η ηθική εκπαίδευση περιλαμβάνει επίσης την καλλιέργεια της κοινωνικής συνείδησης: της συνείδησης του παιδιού ότι αποτελεί μέλος ενός ευρύτερου πλέγματος κοινωνικών σχέσεων. Γι' αυτό και ο δάσκαλος οφείλει να αναπτύσσει την έμφυτη ενσυναίσθηση του παιδιού, την ικανότητά του να ταυτίζεται με τους άλλους. Το κάθε παιδί βιώνει μια σύγκρουση ανάμεσα στον εγωισμό του και τον αλtruισμό του – και, για τον Ντυρκέμ, ο εγωισμός αποτελεί πάντοτε εχθρό της ηθικής, ενώ από την άλλη ο αλtruισμός αποτελεί την πιο αδύναμη πλευρά του παιδιού. Σκοπός της εκπαίδευσης λοιπόν δεν είναι να καλλιεργήσει απλώς τα φυσικά ταλέντα του παιδιού, αλλά να επιδιώξει την ένταξή του στο κοινωνικό ιδεώδες – να δημιουργήσει κάτι νέο, το οποίο δεν υπήρχε εξαρχής.

Σκιαγραφώντας την ιστορική ανάπτυξη του γαλλικού (αλλά και του ευρωπαϊκού) εκπαιδευτικού ιδεώδους σε ένα από τα πιο φιλόδοξα, αλλά και λιγότερο γνωστά έργα του, ο Ντυρκέμ διατύπωσε την αντίληψή του περί ολοκληρωμένου ατόμου, περιγράφοντας έτσι και το δικό του ιδεώδες για το τι θα έπρεπε να περιλαμβάνει μια σύγχρονη, μη θρησκευτική εκπαίδευση.²⁸ Στο ιδεώδες αυτό, η διδασκαλία των φυσικών επιστημών συνυπάρχει με εκείνη των ανθρωπιστικών επιστημών. Οι πρώτες έχουν την ηθική αποστολή να διδάσκουν στην ανθρωπότητα ποια είναι η θέση της στον φυσικό κόσμο. Οι δεύτερες, οι ανθρωπιστικές, έχουν την ηθική αποστολή να προάγουν έναν ουμανισμό, ο οποίος κάποτε θα μπορούσε να αντικαταστήσει τη θρησκεία ως ο κυρίαρχος τρόπος σκέψης της κοινωνίας για τον εαυτό της. Συνολικά λοιπόν, σύμφωνα με τον Ντυρκέμ σκοπός της εκπαίδευσης είναι, όπως ορθώς πάλι επισημαίνει ο Γουόλγουορκ:

η τήρηση των κανόνων που αποδίδουν τον πρέποντα σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα, η εκτίμηση της αυτονομίας που μόνον ο άνθρωπος είναι σε θέση να απολαμβάνει και η αφοσίωση σε γνήσια ανθρωπιστικούς στόχους.²⁹

Νομίζω πως η άποψη αυτή συλλαμβάνει τις ιδέες που είχε ο ίδιος ο Ντυρκέμ για το τι θα μπορούσε να αντικαταστήσει τη θρησκεία ως επίκεντρο της συλλογικής συνείδησης στις σύγχρονες συνθήκες της

οργανικής αλληλεγγύης: για το πώς η κοινωνία-ως-θεός μπορεί τελικά να δώσει τη θέση της στην κοινωνία-ως-ανθρωπότητα. Ταυτόχρονα, εδώ μπορούμε επίσης να διαπιστώσουμε πώς ακριβώς ο Ντυρκέμ προσπαθεί να πλάσει τη δική του αντίληψη περί ατομικότητας και αυτονομίας χωρίς όμως το στοιχείο του εγωισμού. Και, σίγουρα, αυτό που εννοούσε ήταν κάτι πολύ βαθύτερο από το νόημα που δίνουν οι υπέρμαχοι της ελεύθερης αγοράς στην έννοια του 'πεφωτισμένου ιδιωτικού συμφέροντος' – το οποίο, τις περισσότερες φορές, καταλήγει να σημαίνει ότι μπορούμε να είμαστε όσο άπληστοι θέλουμε, φτάνει να μην το παρακάνουμε για να μην τιμωρηθούμε. Από την άλλη πλευρά, αυτό που επίσης εννοούσε ο Ντυρκέμ σίγουρα δεν σήμαινε άκριτη συμμόρφωση και υποδούλωση σε κάποιο αφηρημένο ιδανικό – στην πατρίδα, στην επανάσταση ή σε οτιδήποτε άλλο. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, εδώ κρύβεται ένα πολύ σημαντικό ζήτημα της σύγχρονης πολιτικής, που οδηγεί απευθείας στην πολιτική κοινωνιολογία του Ντυρκέμ.

Η κοινωνιολογία του δικαίου, του κράτους και της πολιτικής

Στη συζήτησή μας για τον Καταμερισμό της εργασίας, αναφερθήκαμε στις βασικές αρχές της κοινωνιολογίας του δικαίου στον Ντυρκέμ – και, συγκεκριμένα, στην εξέλιξη από το καταναγκαστικό στο επανωρθωτικό δίκαιο. Με το έργο αυτό συνδέεται στενά κι άλλο ένα κείμενο περί τιμωρίας του Ντυρκέμ, γραμμένο στα 1901 και με τίτλο 'Δύο νόμοι της ποινικής εκπαίδευσης'.³⁰ Το κείμενο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, επειδή εκεί ο Ντυρκέμ φαίνεται να αποδίδει στο κράτος έναν ανεξάρτητο ρόλο μέσα στην κοινωνία. Δύο είναι εδώ τα κεντρικά επιχειρήματα του Ντυρκέμ. Σύμφωνα με το πρώτο, η τιμωρία τείνει να είναι αυστηρότερη στις λιγότερο ανεπτυγμένες κοινωνίες, στο βαθμό που η εξουσία είναι περισσότερο συγκεντρωτική και απολυταρχική. Σύμφωνα, πάλι, με το δεύτερο επιχείρημα, η ανάπτυξη της οργανικής αλληλεγγύης επιφέρει μια αλλαγή σε αυτήν την κατάσταση, αφού κύρια μορφή τιμωρίας αποβαίνει η στέρηση της ελευθερίας για συγκεκριμένες περιόδους, ανάλογα με τη φύση του διαπραχθέντος αδικήματος. Ας εξετάσουμε λοιπόν τους δύο αυτούς 'νόμους' κάπως πιο

προσεκτικά, προτού δούμε πώς ακριβώς συνδέονται με το κράτος. Καταρχάς, πρέπει να τονίσουμε ότι εν προκειμένω ο Ντυρκέμ δεν μιλά για τη μετάβαση από το καταναγκαστικό στο επανορθωτικό δικαιο εξαιτίας του αυξανόμενου καταμερισμού της εργασίας, αλλά για το πώς αλλάζει το ίδιο το καταναγκαστικό δίκαιο. Η εξήγηση λοιπόν της συγκεκριμένης μεταβολής συνδέεται με τη στροφή προς τα ανθρωπιστικά ιδεώδη που συναντήσαμε προηγουμένως, όταν κάναμε λόγο για την εκπαίδευση: το βάρος πέφτει πλέον στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την αξία του ατόμου. Αυτό είναι που μας επιτρέπει να τρέφουμε κάποια συμπάθεια και αίσθηση ανθρωπιάς όχι πλέον μόνον για το θύμα, αλλά και για τον ίδιο το θύτη. Ας επισημανθεί επίσης σε αυτό το σημείο κάτι που συνεχίζει να ισχύει και σήμερα στον ίδιο βαθμό με την εποχή του Ντυρκέμ: ότι δηλαδή το ενδιαφέρον για τον ίδιο τον εγκληματία αποτελεί ένδειξη πολιτισμού και άρα η μέριμνα αποκλειστικά και μόνον με την τιμωρία χαρακτηρίζει τις λιγότερο ανεπτυγμένες κοινωνίες. Ωστόσο, το μειωμένο ενδιαφέρον για την τιμωρία καθεαυτήν και η τάση προς μια περισσότερο ανθρώπινη αντιμετώπιση του εγκληματία δεν είναι δύο πράγματα που συνδέονται μεταξύ τους με ευθύγραμμο τρόπο, ούτε αποτελούν ζητήματα που μπορούν να εξηγηθούν απλώς και μόνον δια της αναφοράς στην αυξανόμενη ικανότητα του ανθρώπου να συμπάσχει με τον συνάνθρωπό του – τούτο το τελευταίο, από μόνο του, θα μπορούσε κάτω από ορισμένες συνθήκες να οδηγήσει ακόμη και στην επιθυμία για την επιβολή αυστηρότερων κυρώσεων. Το ζήτημα εδώ είναι άλλο: ότι η οργή ενάντια στον θύτη δεν υπερβαίνει τη συμπάθεια προς το θύμα και, επομένως, ότι η τελευταία μπορεί να διαχυθεί και προς τους δύο.

Αλλά ας επιστρέψουμε στο κράτος και τη σχέση του με την κοινωνία. Για τον Ντυρκέμ, το αυταρχικό κράτος (δηλαδή η ύπαρξη ισχυρής κεντρικής εξουσίας, απόλυτα κυρίαρχης και χωρίς εσωτερικό αντίπαλο) ήταν κάτι το σύντυχο και σίγουρα όχι μια ιστορική αναγκαιότητα της μηχανικής αλληλεγγύης. Όπως μάλιστα επισημαίνει ο Λιουκς στη δική του οξυδερκή πραγμάτευση του συγκεκριμένου ζητήματος, ο Ντυρκέμ πρέπει να ήταν της άποψης ότι η επίδραση του κράτους θα μπορούσε μέχρι και να εξουδετερώσει την επίδραση της κοινωνίας – και τούτο, μολονότι ο Ντυρκέμ δεν αξιοποίησε πλήρως

την ευκαιρία να αναφερθεί στην πιθανότητα της αυταρχικής διακυβέρνησης στις σύγχρονες ανεπτυγμένες κοινωνίες.³¹

Ο Ντυρκέμ επιλέγει ως αφετηρία της ανάλυσής του για το κράτος την αρχή ότι η αντίθεση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής ζωής. Η διάκριση αυτή ήταν μάλλον ανύπαρκτη στις πρωτόγονες μορφές κοινωνίας – και άρα μπορούμε να κάνουμε λόγο για πολιτική μόνον σε εκείνες τις κοινωνίες όπου η συγκεκριμένη αντίθεση έχει πλέον αναδυθεί. Η διάρεση ωστόσο μιας κοινωνικής ομάδας σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους δεν εμφανίζεται μόνον σε κοινωνίες που έχουν αναπτύξει το θεσμό του κράτους, αλλά και σε μη κρατικές κοινωνίες στις οποίες επικρατεί ο θεσμός του πατριαρχικού οίκου. Απαιτείται επομένως εδώ ένα πρόσθετο κριτήριο για να ξεχωρίσουμε το κράτος από άλλους παρεμφερείς θεσμούς. Δύο τέτοια κριτήρια είναι αφενός το μέγεθος και αφετέρου ο έλεγχος επί μιας συγκεκριμένης επικράτειας – αλλά ο Ντυρκέμ τα απορρίπτει ως ακατάλληλα, επειδή κανένα από τα δύο δεν αποτελεί πράγματι ειδοποιό διαφορά για την ύπαρξη του κράτους. Εκείνο που όντως καθορίζει την ύπαρξη του κράτους σε μια κοινωνία δεν είναι τόσο ο έλεγχος επί ενός συγκεκριμένου πληθυσμού, επί ενός μεγάλου πλήθους ανθρώπων, όσο ο έλεγχος πάνω σε διαφορετικές κοινωνικές ομαδώσεις και οργανώσεις στο εσωτερικό της κοινωνίας – και, σε αυτήν τη λογική, κράτος είναι, ουσιαστικά, ο οργανωτικός μηχανισμός των αξιωματούχων που ελέγχουν αυτές τις ‘δευτερεύουσες συλλογικότητες’. Επομένως, το κράτος για τον Ντυρκέμ δεν αποτελεί ενσάρκωση του συνόλου της κοινωνίας όπως στον Χέγκελ, αλλά έναν εξειδικευμένο κοινωνικό θεσμό.

Στη συνέχεια, ο Ντυρκέμ εξετάζει τη σχέση μεταξύ κράτους και ατόμου. Μια τέτοια σχέση δεν μπορεί φυσικά να υφίσταται σε κοινωνίες όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, αφού εκεί το άτομο απορροφάται από το κοινωνικό σύνολο. Ωστόσο, με την ανάπτυξη της οργανικής αλληλεγγύης αναπτύσσεται και η εξουσία του κράτους – μόνον που τούτο συντελείται παράλληλα με την ανάπτυξη των δικαιωμάτων του ατόμου. Επομένως, για τον Ντυρκέμ η ανάπτυξη του κράτους δεν απειλεί τα ατομικά δικαιώματα, αλλά αντιθέτως τα ενδυναμώνει. Εδώ βλέπουμε τη σημασία της διάκρισης που κάνει ο Ντυρκέμ μεταξύ κράτους και κοινωνίας:

Κάθε κοινωνία είναι δεσποτική, εκτός αν υπάρχει εξωτερική παρέμβαση που να περιορίζει το δεσποτισμό της.³²

Καθώς λοιπόν οι κοινωνίες γίνονται όλο και πιο πολύπλοκες, τα άτομα μετακινούνται από ομάδα σε ομάδα κι έτσι προκύπτει η ανάγκη να αποτραπεί η συγκέντρωση δεσποτικού ελέγχου στις διάφορες δευτερεύουσες κοινωνικές συλλογικότητες. Το κράτος, με τη λειτουργία του, ικανοποιεί αυτήν ακριβώς την ανάγκη.

Το συγκεκριμένο τμήμα του έργου του Ντυρκέμ μας επιτρέπει να διακρίνουμε, με σαφέστερο τρόπο από ό,τι στους άλλους θεωρητικούς που μελετούμε σε αυτό το βιβλίο, ορισμένα σοβαρά ζητήματα για τη σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία. Μας επιτρέπει επίσης να εντοπίσουμε μία ακόμη συγγένεια ανάμεσα στον Ντυρκέμ και τον Φρόντ — η οποία, παρεμπιπτόντως, μας βοηθά να κατανοήσουμε πληρέστερα μια σημαντική διάσταση της ψυχαναλυτικής κοινωνικής κριτικής. Παρότι βεβαίως στη ψυχάνάλυση δεν συναντάται η ρητή αντιδιαστολή μεταξύ κράτους και κοινωνίας, διατυπώνεται ωστόσο το επιχείρημα ότι όσο ισχυρότερος αποβαίνει ο κρατικός έλεγχος πάνω στη ζωή του ατόμου, τόσο πιο αδύναμο εμφανίζεται το ατομικό εγώ και υπερεγώ. Σε τέτοιες περιπτώσεις το κράτος ή η κοινωνία καθίστανται ένα ούτως ειπείν 'εξωτερικό' υπερεγώ που αρνείται στο άτομο τη δυνατότητα να λάβει υπεύθυνες αποφάσεις για τον εαυτό του. Το επιχείρημα του Ντυρκέμ, από την άλλη πλευρά, λέει ότι, στο βαθμό που τα μεμονωμένα μέλη μιας κοινωνίας αισθάνονται όντως δέσμευση απέναντί της, η λειτουργία του κράτους είναι να δημιουργήσει και να προστατεύσει το χώρο όπου τα άτομα μπορούν να ασκήσουν την αυτοβουλία και την προσωπική τους ευθύνη:

Ο σχεδιασμός του κοινωνικού περιβάλλοντος κατά τέτοιον τρόπο ώστε το άτομο να μπορεί να ολοκληρωθεί. Η διοίκηση του συλλογικού μηχανισμού κατά τρόπο που να μην συνθλίβει την ατομικότητα. Η διασφάλιση ειρηνικών συνθηκών για την ανταλλαγή αγαθών και υπηρεσιών. Η προστασία της ομαλής συνεργασίας, χωρίς συγκρούσεις, ανάμεσα σε ανθρώπους καλής θέλησης προς ένα κοι-

νό ιδανικό. Σίγουρα όλα τα παραπάνω αρκούν για να περιλάβουν τη δικαιοδοσία της δημόσιας δράσης.³³

Εδώ βεβαίως έχουμε άλλη μια εκδήλωση της εμμονής του Ντυρκέμ με την έννοια της κοινωνίας. Μπορεί μεν η ανάλυσή του να παρέχει ένα εννοιολογικό πλαίσιο πρόσφορο για τη μελέτη πολλών σύγχρονων ζητημάτων, αλλά αναμφίβολα η μονιστική σύλληψη της κοινωνίας παραμένει απρόσβλητη. Από τον Ντυρκέμ λοιπόν διαφεύγει πλήρως η πιθανότητα (που έχει βασικό ρόλο στη σκέψη του Μαρξ, για παράδειγμα) το κράτος να λειτουργεί όχι ως εργαλείο κοινωνικής συνοχής, αλλά ως εργαλείο εξυπηρέτησης επιμέρους κοινωνικών συμφερόντων. Το κράτος για τον Ντυρκέμ αποτελεί ουσιαστικά ένα διαμεσολαβητή μεταξύ των διάφορων επιμέρους ομάδσεων στο εσωτερικό της κοινωνίας. Οι συλλογικότητες αυτές αναπτύσσονται εξαιτίας της αυξανόμενης πολυπλοκότητας του καταμερισμού της εργασίας — και διαμεσολαβούν τις σχέσεις μεταξύ κοινωνίας και ατόμου, όπως ακριβώς το κράτος διαμεσολαβεί τις σχέσεις ανάμεσα στο άτομο και τις επιμέρους συλλογικότητες. Οι δευτερεύουσες αυτές ομάδες, μάλιστα, αναπτύσσουν τη δική τους συλλογική συνείδηση, καθώς η ισχύς της ίδιας της κοινωνίας ελαττώνεται εξαιτίας του καταμερισμού της εργασίας. Θα δούμε στο Τρίτο Μέρος ότι παρόμοιες ομάδες έχουν σύμφωνα με τον Ντυρκέμ κεντρικό ρόλο στην εξέλιξη της σύγχρονης κοινωνίας.

Η συνεισφορά του Ντυρκέμ στην κοινωνική ανάλυση είναι πολλή. Ο τρόπος, για παράδειγμα, με τον οποίο αναλύει το θεσμό της οικογένειας είναι υποδειγματικός — και ορθώς εξάίρεται ως η πρώτη πραγματικά σύγχρονη κοινωνιολογική ανάλυση του θέματος, αφού ο Ντυρκέμ ορίζει την οικογένεια όχι ως ομάδα εξ αίματος συγγενικών σχέσεων ή ομάδα ανθρώπων που διαβιούν μαζί, αλλά ως μια συλλογικότητα που χαρακτηρίζεται από δικαιώματα και υποχρεώσεις αποδεδειγμένες από την κοινωνία. Πρόκειται λοιπόν για ένα γνήσια κοινωνιολογικό ορισμό, που διαφέρει ουσιωδώς από τον αντίστοιχο της βιολογίας ή της ψυχολογίας. Η διαχρονική αξία του Ντυρκέμ συνίσταται, ακριβώς, στο ότι μας επισημαίνει πάντοτε τη σημασία της κοινωνίας, έστω κι αν συχνά η επισήμανση αυτή γίνεται μονομερής.

Συμπέρασμα

Τα επιμέρους συμπεράσματα των κεφαλαίων σε αυτό το Δεύτερο Μέρος αποτελούν πρόσφορο έδαφος για μια γρήγορη ματιά στον τρόπο με τον οποίο θα προσέγγιζε ο κάθε ένας από τους τέσσερις κλασικούς ορισμένα σύγχρονα κι αλληλένδετα πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα. Το πρώτο από αυτά τα προβλήματα έχει να κάνει με τις αλλαγές στην αγορά εργασίας στον δυτικό κόσμο, με την υποτιθέμενη αύξηση της 'ευελιξίας' και με την παρακμή της παραδοσιακής βιομηχανικής παραγωγής που έχει πλέον μεταφερθεί από την Δύση στις αναπτυσσόμενες χώρες. Το δεύτερο πρόβλημα σχετίζεται με την παρακμή (πραγματική ή υποτιθέμενη) των ηθών, των παραδοσιακών αξιών και της κοινότητας. Το τρίτο πρόβλημα, τέλος, αφορά στην εμφάνιση νέων μορφών πολιτικών κινημάτων που περιστρέφονται γύρω από ζητήματα ταυτότητας (εθνικής, πολιτισμικής ή έμφυλης) και οικολογίας. Στο συνολικό Συμπέρασμα του Δεύτερου Μέρους λοιπόν, θα επιχειρηθεί η σύγκριση ανάμεσα στις προσεγγίσεις των τεσσάρων θεωρητικών στα ζητήματα αυτά. Βεβαίως, το όλο θέμα περιέχει υλικό για τη συγγραφή όχι ενός, αλλά είκοσι βιβλίων και γι' αυτό το μόνο που μπορώ να προσπαθήσω εδώ είναι να δώσω ένα πολύ αδρό περίγραμμα — προσφέροντας, ούτως ειπείν, διαφορετικούς φακούς μέσα από τους οποίους μπορούμε να αντικρίσουμε το ίδιο τοπίο στις πολλαπλές όψεις του.

Φυσικά, η πρώτη ενέργεια ενός κοινωνιολόγου που θα εργαζόταν στο πνεύμα του Ντυρκέμ, θα ήταν να αποδείξει ότι τα προβλήματα που αναφέρθηκαν στην προηγούμενη παράγραφο όντως υφίστανται στην πραγματικότητα και δεν αποτελούν προϊδεασμούς της κοινής λογικής — ότι δηλαδή αντιπροσωπεύουν πραγματικές τάσεις στις περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες του δυτικού κόσμου, αδιάφορα από τις τοπικές, ταξικές ή άλλες διαφορές μεταξύ τους. Τα ποσοτικά δεδομένα για την τεκμηρίωση της ύπαρξης αυτών των τάσεων είναι διαθέσιμα (στατιστικές απασχόλησης, ποσοστά εγκληματικότητας, γάμων, διαζυγίων και ούτω καθεξής), μαζί με διάφορες απόπειρες να συνδεθούν παρόμοιες τάσεις με πολιτικά κινήματα της εποχής μας. Και, με βάση αυτά τα στοιχεία, θα μπορούσε να αρχίσει το καθεαυτό έργο του θεωρητικού.

Από μια τέτοια λοιπόν σκοπιά που θα αντλούσε από την κληρονομιά του Ντυρκέμ, είναι αναμφίβολο ότι οι αλλαγές στην αγορά εργασίας θα ερμηνεύονταν ως συνέπειες του διεθνούς καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των σύγχρονων κοινωνιών. Και βεβαίως, είναι ευνόητο ότι, αφού η όλη διαδικασία απαιτεί την ανάπτυξη περισσώτερων και καλύτερων μορφών επικοινωνίας, εκείνες, με τη σειρά τους, θα προωθούν συνεχώς περαιτέρω αλλαγές. Πολλά από τα δυσάρεστα επακόλουθα των αλλαγών στη Δύση (υψηλότερα επίπεδα ανεργίας και εργασιακής ανασφάλειας, παρακμή των παραδοσιακών μορφών βιομηχανικής εργασίας κ.λπ.) θα μπορούσαν να εξηγηθούν στο ίδιο επίσης πνεύμα του Ντυρκέμ, ως συνέπειες μιας μεταβατικής περιόδου κατά την οποία οι μη ομαλές μορφές του καταμερισμού της εργασίας απορρίπτονται και ένα νέο, καθολικότερο σύνολο αξιών αρχίζει να κάνει την εμφάνισή του.

Όλα αυτά θα ήταν προσδοκώμενα σε μια τέτοια αναζήτηση που θα εμπνεόταν από την κοινωνική θεωρία του Ντυρκέμ. Ίσως όμως έτσι θα είχαμε την ευκαιρία να προβληματιστούμε και για κάτι βαθύτερο που συντελείται στις ημέρες μας: για την πρόδηλη παρακμή της κοινότητας και των δεσμών της. Κι ίσως έτσι καταλήγαμε στην εύλογη θεωρητική εικασία ότι η εξατομίκευση την οποία συνεπιφέρει ο καταμερισμός εργασίας τελικά φθάνει να ακυρώνει ακόμη και τον ατομισμό που περιέχεται στη συλλογική συνείδηση — ότι, με άλλα λόγια, η πρόοδος της συστημικής ολοκλήρωσης υπονομεύει την κοινωνική ολοκλήρωση κι ότι, μέχρι τώρα, το κράτος πράγματι προστάτευε το άτομο από την τυραννία των διάφορων ομαδώσεων που ενδημούν στο εσωτερικό της κοινωνίας επειδή ακριβώς περιόριζε τη δική τους ισχύ. Ο Ντυρκέμ μιλά για τον τρόπο με τον οποίο η ανάπτυξη του κράτους απελευθέρωσε το άτομο από την τυραννία των μεσαιωνικών συντεχνιών περίπου όπως μιλούν κι οι σύγχρονοι νεοσυντηρητικοί υποστηρικτές της ελεύθερης αγοράς όταν αναφέρονται στην απελευθέρωση των εργαζομένων από την τυραννία των συνδικάτων και στη μείωση της δύναμης των συντεχνιών. Όπως και να έχει, πάντως, το τελικό αποτέλεσμα είναι όλο και περισσότερο απομονωμένα άτομα.

Σε αυτό το πλαίσιο οφείλουμε να τοποθετήσουμε και την ανάπτυξη των νέων μορφών 'κοινοτισμού' στην εποχή μας — ιδιαίτερα

στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, μολονότι το φαινόμενο έχει αρχίσει να διασχίζει τον Ατλαντικό. Για παράδειγμα, το έργο του Αμιτάι Ετζιόνι προβάλλει την άποψη ότι θα πρέπει να οικοδομήσουμε μια νέα συλλογική συνείδηση σε τοπικό επίπεδο, δημιουργώντας συστήματα ελέγχου και υποστήριξης από τις ήδη υπάρχουσες κοινοτικές σχέσεις.³⁴ Είναι αξιοσημείωτο λοιπόν πως, όταν μιλάει για την ανάπτυξη των λεγόμενων 'αυθεντικών κοινοτήτων', ο Ετζιόνι χρησιμοποιεί τους όρους και το πνεύμα του Ντυρκέμ. Γι' αυτό και ο Ετζιόνι επιχειρηματολογεί υπέρ της ανάγκης να αναπτυχθούν τα μέσα εκείνα που θα επιτρέπουν την αυτονομία του ατόμου χωρίς να υπονομεύουν τη συνοχή της κοινότητας: στις περιπτώσεις όπου η κοινότητα αποκτά μεγάλη ισχύ, το βάρος θα πρέπει να πέφτει στην αυτονομία του ατόμου, ενώ όπου η ατομική αυτονομία απειλεί τη συνοχή της κοινότητας, θα πρέπει να τονίζεται η ισχύς της συλλογικότητας.

Αν όντως αληθεύει ότι στις ημέρες μας η συστημική ολοκλήρωση υπονομεύει πλέον την κοινωνική ολοκλήρωση, τότε μπορούμε να αντιμετωπίσουμε τα νέα πολιτικά κινήματα της εποχής μας ως αυθόρμητες προσπάθειες να βρεθεί ένας τύπος κοινωνικής ολοκλήρωσης που δεν θα έχει πλέον να κάνει με την συμμετοχή σε κάποιο συγκεκριμένο εθνικό κράτος ή σε μια επιμέρους κοινωνία. Στις σύγχρονες κοινωνίες, η αίσθηση του ανήκειν δεν προκύπτει αυτόματα – κι όσο δύσκολο κι αν ήταν να επιτευχθεί κάτι τέτοιο στις παραδοσιακές κοινωνίες, η θεωρία του Ντυρκέμ μας βοηθά να καταλάβουμε πόσο δυσκολότερο είναι κάτι τέτοιο στις πολύπλοκες σύγχρονες κοινωνίες. Θα έχουμε την ευκαιρία να συζητήσουμε και πάλι τα ζητήματα αυτά στο Τρίτο Μέρος, όπου θα εστιάσουμε στις πολιτικές απόψεις του Ντυρκέμ και στο όραμά του για το μέλλον. Στα κεφάλαια που ακολουθούν πάντως θα γίνει μία σύγκριση αυτών των απόψεων με τις αντίστοιχες αντιλήψεις των τριών υπόλοιπων θεωρητικών.

Έχουμε πλέον τη δυνατότητα να παρουσιάσουμε μια πιο επεξεργασμένη μορφή των βασικών δυϊσμών της κοινωνικής θεωρίας, επισημαίνοντας πάλι ότι όλες οι θεωρίες οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τους και τις δύο πλευρές των δυϊσμών – και κάτι τέτοιο δημιουργεί εντάσεις και αντιφάσεις στην ίδια τους τη βάση.

Στον Πίνακα 7.1 βλέπουμε μια επεξεργασμένη μορφή της άποψης του Ντυρκέμ για τον πρώτο βασικό δυϊσμό, εκείνον μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Ο Πίνακας 7.2 συνοψίζει τις απόψεις του για το δεύτερο δυϊσμό μεταξύ δράσης και δομής και ο Πίνακας 7.3 τις απόψεις τους για τον τρίτο δυϊσμό μεταξύ κοινωνικής και συστημικής ολοκλήρωσης.

Πίνακας 7.1 Ο Ντυρκέμ για το άτομο και την κοινωνία

ΑΤΟΜΟ	ΚΟΙΝΩΝΙΑ
Ντυρκέμ: Το άτομο διαμορφώνεται και περιορίζεται από την κοινωνία. Η σημασία του ατόμου αυξάνεται στις πολύπλοκες κοινωνίες και ο ατομισμός αποβαίνει το επίκεντρο της συλλογικής συνείδησης, σφυρηλατώντας δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων.	Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα από το άτομο, επί του οποίου ασκεί τεράστια εξουσία, ιδιαίτερα στις λιγότερο πολύπλοκες κοινωνίες.

Πίνακας 7.2 Ο Ντυρκέμ για τη δράση και τη δομή

ΔΡΑΣΗ	ΔΟΜΗ
Ντυρκέμ: Δεν διαθέτει ανεπτυγμένη θεωρία κοινωνικής δράσης. Θεωρεί ότι η ατομική δράση περιορίζεται πάντοτε από την ομάδα και η συλλογική δράση ενισχύει τη δύναμη της ομάδας.	Ντυρκέμ: Στις κοινωνίες όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, η κοινωνική δομή αποτελείται από δίκτυα τοπικής και συγγενικής αλληλεγγύης. Οι σύγχρονες και πιο πολύπλοκες κοινωνίες της οργανικής αλληλεγγύης αποτελούνται από δευτερεύουσες ομάδες, που δημιουργούνται από τον καταμερισμό της εργασίας και ελέγχονται από το κράτος.

Πίνακας 7.3 Ο Ντυρκέμ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ	ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ
Ντυρκέμ: Σε όλες τις κοινωνίες, η κοινωνική ολοκλήρωση επιτυγχάνεται μέσω της συλλογικής συνείδησης (των κοινών τρόπων σκέψης, λογικής, αντιλήψεων περί χώρου και χρόνου, κοινών πεποιθήσεων, κανόνων και αξιών). Στις κοινωνίες όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη βασικό ρόλο παίζει η θρησκεία. Στις σύγχρονες, πιο πολύπλοκες, κοινωνίες, η συλλογική συνείδηση καλύπτει μικρότερο μέρος της ζωής των ανθρώπων, εστιάζεται όμως στην ηθική της ανθρώπινης ελευθερίας. Η συλλογική συνείδηση αποβαίνει έτσι θρησκεία της ανθρωπότητας.	Ντυρκέμ: Εκεί όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, η συστημική ολοκλήρωση ταυτίζεται με την κοινωνική ολοκλήρωση και την ταύτιση αυτή εγγυάται η συλλογική συνείδηση. Όπου πάλι κυριαρχεί η οργανική αλληλεγγύη, η συστημική ολοκλήρωση επιτυγχάνεται από τον καταμερισμό της εργασίας.

να έχουν αποκτήσει πλέον πλήθος λεπτομερειών με αποτέλεσμα να είναι όλο και λιγότερο καθαρές, ωστόσο δεν έχουν προκύψει νέες (και ουσιαστικά διαφορετικές από τις δικές τους) θεωρητικές αναζητήσεις. Με άλλα λόγια, εξακολουθούμε να βρισκόμαστε εντός των πλαισίων που εκείνοι διαμόρφωσαν.

Κοινό χαρακτηριστικό των θεωρητικών που εξετάζουμε είναι ότι, εκτός από το να μας υποδεικνύουν τι συμβαίνει στην κοινωνία, ταυτόχρονα περιγράφουν, άμεσα ή έμμεσα, και τι θα όφειλε να συμβαίνει — μας προσφέρουν, δηλαδή, μια δυνητική μορφή του κοινωνικού κόσμου. Ο καθένας με τον τρόπο του λοιπόν παραπέμπει σε κάποιο σύνολο αξιών, οι οποίες μπορούν να πραγματωθούν τόσο στο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης όσο και σε εκείνο της ατομικής και συλλογικής συμπεριφοράς. Οι αξίες που έχουν κατά νου συνεπάγονται δηλαδή κάποια αντίστοιχη 'κοινωνική ηθική', η οποία συναρτάται με τους δυνάμεις που χρησιμοποιώ ως καθοδηγητικό πλαίσιο στη μελέτη αυτή. Βεβαίως, οι εν λόγω αξίες δεν διαφέρουν απλώς μεταξύ τους, αλλά σε πολλά σημεία συγκρούονται και αλληλοαναιρούνται. Όλες τους μπορεί να είναι επιθυμητές, αλλά ταυτόχρονα και αντιφατικές. Από αυτήν την άποψη, οι οπτικές που μας προσφέρουν οι τέσσερις κλασικοί της κοινωνικής θεωρίας περιέχουν διλήμματα ανάλογα με εκείνα που αντιμετωπίζει ο καθένας μας στην ηθική αντίληψη του εαυτού του, όπως τόσο επιτυχημένα έχει δείξει ο Τσαρλς Τέιλορ.² Αν επομένως προκρίνουμε τη μια αξία ως επιθυμητή, τούτο ενδέχεται να έχει ως αποτέλεσμα την απόρριψη κάποιας άλλης. Τα σχετικά διλήμματα που προκύπτουν έτσι, μπορεί να είναι αδυσώπητα: η κοινωνική συνοχή έναντι της ατομικής ελευθερίας, η ελευθερία έναντι της σταθερότητας των προσωπικών σχέσεων, η ελευθερία έναντι της ισότητας, η προσωπική αυτονομία έναντι του κράτους πρόνοιας και ούτω καθεξής. Η κοινωνική θεωρία είναι λοιπόν αναγκασμένη να καταπιάνεται διαρκώς με τη διερεύνηση και την αποσαφήνιση τέτοιων εναλλακτικών επιλογών και των διαφορετικών προθέσεων που αυτές υποκρύπτουν.

Κεφάλαιο 11

Η οργανική αναλογία του Ντυρκέμ

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Ο Ντυρκέμ για την ιστορία και την πολιτική. **Η οργανική αναλογία και η θεωρία της ιστορίας.** Ο καταμερισμός της εργασίας. Η εξήγηση της κοινωνικής μεταβολής. Κοινωνική μεταβολή και δημογραφική ανάπτυξη. Πρωτεύοντες και δευτερεύοντες παράγοντες στον καταμερισμό εργασίας. Η αυξανόμενη καθολικότητα της συλλογικής συνείδησης και η αυξανόμενη ελευθερία του ατόμου. Η σημασία των οργανικών και ψυχολογικών παραγόντων στον καταμερισμό εργασίας. Ο υλισμός του Ντυρκέμ και το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τα πολιτισμικά πρότυπα. Η εξήγηση της κοινωνικής μεταβολής στους Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου. Η κατηγοριοποίηση των κοινωνικών τύπων. Η πρωτόγονη ορδή και οι περαιτέρω συνδυασμοί της. Κοινωνικά είδη. Οι κοινωνίες ως 'είδη'. Η διάκριση μεταξύ κοινωνίας και πολιτισμού. Κριτική της ειδολογικής αναλογίας. Ο Ντυρκέμ και η σύγχρονη εξελικτική θεωρία. Ο συντηρητισμός και ο σοσιαλισμός του Ντυρκέμ. Η διαμάχη για τις πολιτικές απόψεις του Ντυρκέμ. Η σημασία της οριοθέτησης της ανθρώπινης φύσης. Η κριτική του Ντυρκέμ στην νεοτερικότητα. Η κριτική του Ντυρκέμ στον σοσιαλισμό ως ιδεολογική αντίδραση στην εκβιομηχάνιση, σε αντιδιαστολή προς την επιστημονική αντίδραση της κοινωνιολογίας. Σύγκριση με τον Ένγκελς. Οι φιλελεύθερες και αριστερές πολιτικές συμπάθειες του Ντυρκέμ. Ο 'συνδικαλισμός' του Ντυρκέμ και η έμφαση στην σημασία των επαγγελματικών ομάδων ως φορέων ελέγχου του κράτους. Η υποστήριξή του προς τους οπαδούς του Ντρέυφους. Ο ατομισμός του Ντυρκέμ. Η ιερότητα του ατόμου γενικά. Η ελευθερία της σκέψης και οι διανοητικές διαστάσεις της κρατικής εξουσίας. Η προβληματική κοινωνιολογική ανάλυση της πολιτικής στον Ντυρκέμ. Οι συντηρητικές του απόψεις περί διαζυγίου και περί γυναικών. **Συμπέρασμα.** Η αδιάπτωτη σημασία του Ντυρκέμ ως θεωρητικού της κοινωνίας και της κοινωνικής συνοχής. Η συλλογική συνείδηση στον κόσμο της νεοτερικότητας. Η σημασία της κατά Ντυρκέμ εννοιολόγησης του κράτους ως προστάτη του ατόμου και της κοινωνίας των πολιτών. Η απουσία θεωρίας της δράσης στο έργο του. Κριτική της θεωρίας του για την ιστορία.

Εισαγωγή

Ο καταμερισμός της εργασίας ποικίλλει κατ' αναλογία προς το μέγεθος και την πυκνότητα των κοινωνιών. Και το γεγονός ότι η πρόοδος του στην πορεία της κοινωνικής ανάπτυξης είναι συνεχής οφείλεται στη διαρκή πύκνωση και διόγκωση των κοινωνιών.¹

Το παραπάνω παράθεμα αποτελεί το επίκεντρο της θεωρίας του Ντυρκέμ για την ιστορία ως μια σταθερή και ομαλή διαδικασία εξέλιξης. Η γενική αυτή αντίληψή του περί ιστορίας παρουσιάζει, κατά τη γνώμη μου, λιγότερο ενδιαφέρον από ό,τι οι ειδικότερες απόψεις του για τις σύγχρονες κοινωνίες, ωστόσο χρειάζεται να την έχουμε υπόψη για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε πλήρως όσα έχει να πει για τη νεότεριότητά.

Η οργανική αναλογία και η θεωρία της ιστορίας

Η χρήση της οργανικής αναλογίας από τον Ντυρκέμ φαίνεται καθαρότερα από οπουδήποτε αλλού σε εκείνα τα κείμενά του που πραγματεύονται το ζήτημα της κοινωνικής εξέλιξης: δηλαδή στον *Καταμερισμό της εργασίας* και στους *Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*.

Ο καταμερισμός της εργασίας

Η θεωρία του Ντυρκέμ περί κοινωνικής μεταβολής, όπως αναπτύσσεται στο έργο του *Ο καταμερισμός της εργασίας*, είναι μάλλον απλή. Η πορεία από τη μηχανική αλληλεγγύη στην οργανική αλληλεγγύη αντιμετωπίζεται κυρίως ως ζήτημα πληθυσμιακής αύξησης και κοινωνικής πυκνότητας. Στις πρωτόγονες και τις φυλετικές κοινωνίες, οι πατριές ζουν απομακρυσμένες η μία από την άλλη και δεν υπάρχει μεγάλη επαφή ανάμεσά τους. Καθώς όμως αυξάνονται αριθμητικά, πληθαίνουν και οι μεταξύ τους επαφές, με αποτέλεσμα τα υψηλότερα επίπεδα κοινωνικής διαντίδρασης να προξενούν όλο και μεγαλύτερο ανταγωνισμό για υλικούς πόρους. Τούτο, με τη σειρά του, προκαλεί μια διαφοροποίηση λειτουργιών, η οποία αποτελεί τη βάση για τον ορ-

γανικό καταμερισμό της εργασίας. Η ανάπτυξη αρχίζει με την εγκατάσταση νομαδικών ομάδων σε αγροτικές κοινότητες και με τη δημιουργία πληθυσμιακών κέντρων. Τα κέντρα αυτά στην πορεία επεκτείνονται, προσελκύοντας όλο και περισσότερους να εγκατασταθούν εκεί μόνιμα, με απώτερο αποτέλεσμα τη δημιουργία των πόλεων. Για τον Ντυρκέμ, είναι λάθος να θεωρούμε ότι η αστική ανάπτυξη είναι δείγμα μαρασμού ή παρακμής. Αντιθέτως, οι πόλεις είναι δείγμα ανώτερου τύπου κοινωνιών. Η Γαλλία, για παράδειγμα, δεν υπήρξε ποτέ αποκλειστικά αγροτική κοινωνία. Στο πλαίσιο αυτό, ο Ντυρκέμ υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη των πόλεων είναι κάτι που θα συνεχιστεί – ορθώς όπως αποδείχθηκε, αφού (καθώς επισημαίνει και ο Άντονι Γκίντενς) η ζωή στις πόλεις είναι στις ημέρες μας κυρίαρχη, σε βαθμό μάλιστα τέτοιο που ακόμη και οι απομακρυσμένες σχετικά περιοχές της υπαίθρου να υφίστανται κι αυτές την επίδρασή της.² Τέλος, ο Ντυρκέμ θεωρεί ότι η βελτίωση των μεταφορών και των επικοινωνιών συνιστά επίσης παράγοντα ο οποίος φέρνει τους οικισμούς της ανθρώπινης εγκατάστασης όλο και εγγύτερα μεταξύ τους.

Ας θυμηθούμε εδώ τη θεωρία του Δαρβίνου και την έμφαση που αποδίδει στην τυχαιότητα, υποστηρίζοντας ότι διάφορες από τις τυχαίες ποικιλίες της εξέλιξης μπορεί να μην επιβιώνουν στον αγώνα της ζωής. Αυτή λοιπόν η ιδέα ενός 'αγώνα επιβίωσης' είναι που αναγορεύεται από τον Ντυρκέμ σε σημαντικό παράγοντα και της κοινωνικής εξέλιξης. Η κοινωνική εξέλιξη διέπεται έτσι από ανταγωνισμό: από τον ανταγωνισμό των ειδών (των κοινωνικών πλέον 'ειδών') για σπάνιους πόρους. Και μάλιστα, όσο περισσότερο μοιάζουν μεταξύ τους αυτά τα είδη (δηλαδή οι διάφορες συλλογικότητες), τόσο σκληρότερες είναι και οι μεταξύ τους συγκρούσεις. Όσο όμως οι γειτονικές αυτές κοινωνίες ανήκουν σε διαφορετικούς τύπους με διαφορετικές ανάγκες, τόσο ελαττώνεται και η αναγκαιότητα της σύγκρουσης. Όλα αυτά δηλώνουν λοιπόν πως ό,τι ισχύει για τα ζώα ή για τα φυτά, ισχύει και για τους ανθρώπους. Και συνεχίζει ο Ντυρκέμ, επισημαίνοντας ότι στο εσωτερικό μιας κοινωνίας, ιδιαίτερα σε αστικό περιβάλλον:

τα διαφορετικά επαγγέλματα μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς να βλάπτουν το ένα το άλλο, ακριβώς επειδή οι στόχοι τους διαφέρουν.

Ο στρατιωτικός επιζητεί τη δόξα, ο ιερέας το ηθικό κύρος, ο πολιτικός την εξουσία, ο βιομήχανος τον πλούτο, ο επιστήμονας την αναγνώριση. Ο καθένας τους επομένως μπορεί να φθάσει στην επιτυχία, χωρίς να εμποδίζει τους άλλους να πράξουν το ίδιο. Τούτο ισχύει και σε εκείνες τις περιπτώσεις όπου οι λειτουργίες μπορεί ακόμη και να γειτνιάζουν. Ο οφθαλμίατρος δεν βρίσκεται σε ανταγωνισμό με τον ψυχίατρο, ο υποδηματοποιός δεν συναγωνίζεται τον πιλοπόιο, ούτε ο χτίστης τον μαραγκό ή ο γιατρός τον φαρμακοποιό. Εντέλει, επειδή οι υπηρεσίες που προσφέρουν όλοι αυτοί είναι διαφορετικές, γι' αυτό και μπορούν να τις εκπληρώνουν αρμονικά.³

Όπου βεβαίως υπάρχει σύγκρουση, ο ηττημένος έχει μία μόνον επιλογή, να αποχωρήσει και να ασχοληθεί με κάτι άλλο — άλλα έτσι προάγεται ακόμη περαιτέρω ο καταμερισμός της εργασίας. Η εξέλιξη της όλης διαδικασίας, όπως έχουμε δει σε προηγούμενο κεφάλαιο, οδηγεί τελικά στην οργανική αλληλεγγύη, η οποία και αποβαίνει η κυρίαρχη μορφή κοινωνικής συνοχής. Στο ίδιο σχήμα, όπως θα θυμόμαστε, η συλλογική συνείδηση αλλάζει μορφή και χάνει την παλιά της σημασία, αφού κατατείνει πλέον προς την εξατομίκευση. Υλικό υπόβαθρο του συνεχώς αυξανόμενου καταμερισμού εργασίας παραμένει πάντοτε η δημογραφική ανάπτυξη και πυκνότητα, την οποία όμως υποβοηθούν και ορισμένοι 'δευτερεύοντες παράγοντες' όπως τους ονομάζει ο Ντυρκέμ — με άλλα λόγια, οι 'ιδεολογικοί παράγοντες' των μαρξιστών ή οι 'αξιολογικές επιλογές' των βεμπεριανών.

Στην πραγματικότητα, η πίεση προς την κατεύθυνση της εξατομίκευσης και του καταμερισμού της εργασίας αφενός και η συλλογική συνείδηση αφετέρου είναι δυνάμεις αντίρροπες: για να λάβει χώρα ο καταμερισμός της εργασίας και να για να αποδώσουν οι εξωτερικές πιέσεις, το άτομο πρέπει να είναι ελεύθερο στις κινήσεις του. Ο κυριότερος λοιπόν από αυτούς τους δευτερεύοντες παράγοντες είναι η αυτονομία του ατόμου. Εκ πρώτης όψευς, βεβαίως, κάτι τέτοιο φαίνεται ταυτολογικό: για να κερδίσει την αυτονομία του, το άτομο οφείλει να είναι αυτόνομο. Εδώ όμως ο Ντυρκέμ κάνει λόγο, αντλώντας πάλι από τη βιολογία, για το 'νόμο της ανεξαρτησίας των ανατομικών στοιχείων', εννοώντας (όπως τουλάχιστον το καταλαβαίνω) ότι διαφορετικά όργα-

να όπως η καρδιά, οι πνεύμονες και το ήπαρ δεν είναι ίδια, αλλά διατηρούν τη ξεχωριστή υπόστασή τους, επειδή ακριβώς το καθένα επιτελεί ξεχωριστή λειτουργία μέσα στον οργανισμό. Σε κάτι τέτοιο δεν χωρά περαιτέρω εξήγηση: έτσι έχει η κατάσταση και δεν υπήρξε ποτέ κάποιο στάδιο όπου καρδιά, πνεύμονες και ήπαρ να ήταν συγχωνευμένα. Ενώ όμως στους βιολογικούς οργανισμούς ο νόμος αυτός είναι δεδομένος, στις κοινωνίες είναι στόχος προς επίτευξη.

Με την περαιτέρω ανάπτυξη των κοινωνιών, αρχίζουν να διαφοροποιούνται και οι εμπειρίες των μελών της. Η συλλογική συνείδηση, επομένως, για να μπορεί να περιλαμβάνει συμβολικά τις εμπειρίες όλων των μελών μιας κοινωνίας, πρέπει να γίνεται ολοένα και πιο περιεκτική — πρέπει, όπως λέει ο Ντυρκέμ, να μπορεί να υπερβαίνει τις τοπικές ιδιαιτερότητες και διαφοροποιήσεις και να καθίσταται όλο και περισσότερο αφηρημένη. Τούτο φαίνεται, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, στον τρόπο με τον οποίο εξελίσσονται οι αντιλήψεις περί θεότητας, από τη λατρεία συγκεκριμένων αντικειμένων προς την αφηρημένη ιδέα του ενός Θεού (ή Αλλάχ), ο οποίος δεν τοποθετείται πλέον σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο, αντικείμενο ή χώρο αυτού του κόσμου. Όσο πιο αφηρημένα τα σύμβολα λοιπόν, τόσο και πιο ορθολογικά: η καθολικότητα και η ορθολογικότητα προϋποθέτουν η μια την άλλη. Με άλλα λόγια, όσο πιο συνολική και περιεκτική γίνεται η συλλογική συνείδηση, τόσο περισσότερες ατομικές διαφοροποιήσεις επιτρέπει.

Ωστόσο, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας και άλλους παράγοντες. Η συλλογική συνείδηση είναι κάτι που μεταβάλλεται με πολύ αργούς ρυθμούς, ακριβώς επειδή φθάνει έως εμάς φέροντας ολόκληρο το βάρος του παρελθόντος. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα στις παραδοσιακές και απομονωμένες κοινότητες, όπου η ζωή κι η εργασία ενός ανθρώπου βρίσκονται εγκλωδισμένες μέσα στην οικογένεια ή μέσα στον μικρό τόπο και όπου, κατ' επέκταση, η συλλογικότητα ασκεί τεράστια δύναμη πάνω στο άτομο. Όταν όμως τέτοιου τύπου κοινωνίες αρχίζουν να αποσυντίθενται, το άτομο μπορεί πλέον να κινείται πιο ελεύθερα από τόπο σε τόπο ή από κοινότητα σε κοινότητα και άρα η ισχύς των νεκρών γενεών αρχίζει να φθίνει. Απομακρυνόμενος κανείς από τον πατέρα του και τη δική του γενιά, από τους ανθρώπους δηλαδή που του δίδαξαν τις αρχές τους, απομακρύνεται και από την εξουσία που ασκούσαν πάνω του σε καθη-

μερινή βάση. Και αναφέρομαι εδώ στον 'πατέρα' επειδή μιλάμε για πατριαρχικές κοινωνίες – αλλά το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για τις σύγχρονες κοινωνίες, για τη σχέση μεταξύ μητέρας και κόρης. Καθώς λοιπόν οι πόλεις (και μετά οι μεγαλουπόλεις) αναπτύσσονται, η εξουσία των αρχαιότερων γενεών υποβαθμίζεται ολοένα και περισσότερο.

Ο λόγος για τον οποίο είναι κανείς περισσότερο ελεύθερος στις μεγάλες πόλεις είναι προφανής. Η ανωνυμία που εξασφαλίζουν σημαίνει ότι μπορούμε να επιδιώκουμε σε διάφορες δραστηριότητες (επαγγελματικές, διανοητικές, ερωτικές) χωρίς η οικογένεια ή οι γείτονες να γνωρίζουν κάτι γι' αυτές. Αλλά η ελευθερία αυτή προκαλεί επίσης νοσταλγία και εσωτερικές συγκρούσεις. Γεννά έτσι την επιθυμία της επιστροφής στη ζωή της κοινότητας και των οικογενειακών αξιών. Αν λοιπόν μας λείπει κάτι εδώ ο Ντυρκέμ, είναι ότι θρискόμαστε αντιμέτωποι, ως άτομα και ως κοινωνίες, με τέτοιου είδους επιλογές και με τη δυνατότητα ή την αδυναμία μας να λάβουμε αποφάσεις απέναντί τους.

Για τον Ντυρκέμ, η εξουσία που η συλλογικότητα ασκεί πάνω στο άτομο είναι κάτι που διασφαλίζεται μηχανικά και αυτόματα. Μια πρωτόγονη ή απομονωμένη κοινότητα μπορεί και ελέγχει τα μέλη της, επειδή ακριβώς είναι σε θέση να περιορίζει τους ορίζοντές τους και να τα προσδένει στην παράδοση. Όμως με παρόμοιο μηχανικό κι αυτόματο τρόπο αρχίζει και το άτομο να αποκτά κάποια ανεξαρτησία στο εσωτερικό της. Εδώ ο Ντυρκέμ επιστρέφει στα επιχειρήματά του κατά του ωφελιμισμού. Μπορεί μεν ο καταμερισμός της εργασίας να είναι χρήσιμος, αλλά αυτός δεν είναι ο λόγος της ύπαρξής του. Ο λόγος της ύπαρξής του είναι ότι αποτελεί φυσική συνέπεια της δημογραφικής ανάπτυξης και της επακόλουθης παρακμής των παραδοσιακών κοινωνιών. Πρόκειται λοιπόν για το αποτέλεσμα, την έκβαση, μιας κοινωνικής διαδικασίας. Οι παραδοσιακές κοινότητες που είχαν ως βάση τη συγγένεια, αντικαθίστανται σταδιακά από επαγγελματικές ενώσεις και τάξεις, με τη διαφορά όμως ότι αυτές δεν περιορίζουν πλέον το άτομο με τους παλιούς τρόπους, αφού έχουν να κάνουν μόνον με την επαγγελματική ή τη δημόσια ζωή του – και μόνον αυτήν δύναται να περιορίζουν. Μπορεί στο χώρο της δουλειάς μου να πρέπει να συμμορφώνομαι με μια συγκεκριμένη επαγγελματική δεοντολογία, αλλά στο σπίτι μου (μέσα σε λογικά όρια πάντοτε) κάνω ό,τι θέλω. Επομένως,

οι δεσμοί και οι κανόνες που διέπουν τις νέες συλλογικότητες δεν αποκούν ποτέ το εύρος της εξουσίας που ασκούσε παλιά η συλλογική συνείδηση – και η γενικότερη αυτή αφαιρετική διαδικασία λαμβάνει χώρα στο ίδιο το εσωτερικό των επαγγελματικών ομάδων.

Ο Ντυρκέμ υποστηρίζει ότι ο καταμερισμός της εργασίας δεν προάγεται μόνον από κοινωνικούς παράγοντες, αλλά και από παράγοντες οργανικούς και ψυχολογικούς. Για παράδειγμα, ο καθένας μας διαθέτει εκ γενετής κάποια φυσικά ταλέντα και δεξιότητες που μας ωθούν προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση. Αυτός ο παράγοντας της κληρονομικότητας μπορεί να μην παίζει ρόλο στις πολύ απλές κοινωνικές οργανώσεις, αλλά καθώς η κοινωνία αρχίζει να αναπτύσσεται, η σημασία του αυξάνεται. Στη συνέχεια όμως, καθώς ο καταμερισμός εργασίας εξελίσσεται έτι περαιτέρω και νέες μορφές δραστηριότητας κάνουν την εμφάνισή τους, η ισχύς της κληρονομικότητας αρχίζει πάλι να μειώνεται. Τα κληρονομικά χαρακτηριστικά μας είναι επί της ουσίας αμετάβλητα – τα φυλετικά χαρακτηριστικά μας, για παράδειγμα, δεν έχουν αλλάξει στο πέρασμα των αιώνων. Υπάρχουν θεδαίως ορισμένες ψυχικές καταστάσεις, απλές στη μορφή, που μπορούν κι αυτές να κληροδοτηθούν από γενεά σε γενεά. Αλλά το ίδιο δεν ισχύει για τις πιο σύνθετες, τις πιο περίπλοκες ψυχικές καταστάσεις του ανθρώπου, ούτε για τις ειδικές δεξιότητες που αποκτά στη ζωή του, οι οποίες παραμένουν προσωπικά βιώματα που δεν μεταδίδονται. Η ατομική εξειδίκευση όμως προάγεται από τον ίδιο τον καταμερισμό της εργασίας. Επομένως, εκείνο που αρχίζει να μετρά όλο και περισσότερο δεν είναι πλέον ο κληρονομικός παράγοντας, αλλά ο κοινωνικός (δηλαδή η κοινωνικοποίηση), μαζί φυσικά με το ιδιαίτερο ταλέντο του κάθε ατόμου. Αυτό που εντέλει έχει σημασία (όπως θα θυμόμαστε από τη συζήτηση για τις μη ομαλές μορφές του καταμερισμού εργασίας στον Ντυρκέμ) είναι αν και κατά πόσον μια κοινωνία μπορεί να προσφέρει τη δυνατότητα στο άτομο να πραγματοποιήσει τα ταλέντα του.

Η πιο ενδιαφέρουσα ίσως παρατήρηση που μπορεί να γίνει για την όλη επιχειρηματολογία που παρουσιάζει ο Ντυρκέμ στον *Καταμερισμό της εργασίας* αναφορικά με το ζήτημα της κοινωνικής μεταβολής, είναι ότι η προσέγγισή του ρέπει σαφώς προς τον υλισμό. Κι αυτό, διότι η όλη εξελικτική διαδικασία που περιγράφει ο Ντυρκέμ κινείται από υλικές δυνάμεις:

από την αύξηση του πληθυσμού κι από την αύξηση της παραγωγής που σημειώνεται στις μόνιμα εγκατεστημένες ανθρώπινες κοινότητες. Ο υλισμός του Ντυρκέμ διαφέρει θεδαίως από εκείνον του Μαρξ. Εδώ κινητήρια δύναμη δεν είναι η πάλη των τάξεων, αλλά απευθείας ο αυξανόμενος ανταγωνισμός και η πολυπλοκότητα της κοινωνίας. Ο υλισμός του Ντυρκέμ, πάντως, πρέπει να προσεχθεί, δεδομένου ότι συχνά αποδίδεται σε αυτόν (τον θεωρητικό της κοινωνικής συνοχής) μια προσέγγιση που υποτίθεται ότι παραπέμπει μόνον σε ιδέες, αξίες και κανόνες. Η αλήθεια όμως είναι ότι η εξήγηση που μας προσφέρει για την κοινωνική εξέλιξη ο Ντυρκέμ δεν θα ξένιζε διόλου τον Μαρξ, παρά τις όποιες διαφορές ανάμεσά τους. Αρκεί εδώ να θυμηθούμε τις συναφείς απόψεις του Ένγκελς για τις καταβολές της οικογένειας. Αξίζει να επαναλάβουμε λοιπόν σε αυτό το σημείο ότι, αν και οι στοχαστές που μελετάμε διαφέρουν μεταξύ τους, οι προσεγγίσεις τους δεν αποκλείουν η μία την άλλη. Αυτό που κάνουν είναι να φωτίζουν τα πράγματα από διαφορετικές γωνίες.

Πέρα θεδαίως από τον υλισμό του, γεγονός παραμένει ότι, με την πάροδο του χρόνου και καθώς το έργο του προχωρούσε, ο Ντυρκέμ έδειχνε όλο και μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τις διαδικασίες και τις μορφές με τις οποίες οι άνθρωποι ‘συμβολοποιούν’ τη ζωή τους. Έστω κι έτσι όμως, θα πρέπει πάντοτε να θυμόμαστε ότι η ανθρώπινη ζωή έχει και την υλική της διάσταση, ότι η ανθρώπινη εμπειρία είναι πρωτίστως εμπειρία του υλικού κόσμου – και άρα ότι ‘συμβολοποιούμε’ κυρίως τις αλλαγές στο εξωτερικό μας περιβάλλον. Εν πάση περιπτώσει, εδώ υπάρχει αναντίρρηση μια αμφιθυμία στον Ντυρκέμ. Ένας μελετητής του έργου του, ο Κένεθ Τόμσον,⁴ υποστηρίζει ότι αυτή η ‘αντιφατικότητα’ οφείλεται στην αδυναμία του Ντυρκέμ να προβεί σε μια κρίσιμη διάκριση: να ξεχωρίσει (όπως θα έλεγε ο Άλβιν Γκούλντερ)⁵ την έννοια της κοινωνικής δομής από τα πολιτισμικά πρότυπα των ηθικών πεποιθήσεων. Για μένα όμως είναι αυτή ακριβώς η αμφιθυμία και αντιφατικότητα του Ντυρκέμ που καθιστά την προσέγγισή του τόσο ενδιαφέρουσα. Ο τρόπος που ‘συγχέει’ την κοινωνική δομή με τα πολιτισμικά πρότυπα θέτει σοβαρά προβλήματα στον θεωρητικό προβληματισμό – ερωτήματα που δεν μπορούν να συλλάβουν ούτε η παλιά μαρξιστική οπτική με τον μηχανιστικό της υλισμό ούτε οι πιο πρόσφατες μεταμοντέρνες αναλύσεις με τον δικό τους μηχανιστικό ιδεαλισμό.

Κοινωνικά είδη

Το δεύτερο έργο στο οποίο ο Ντυρκέμ προβάλλει εκτεταμένα την εξελικτική του θεωρία είναι οι *Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*. Είδαμε πρωτύτερα τη σημασία που απέδιδε στην ταξινόμηση και ιεράρχηση των κοινωνικών τύπων. Το επιχείρημά του ήταν ότι μια τέτοια κατάταξη όφειλε να προκύπτει από τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο συνδέονται τα διάφορα τμήματα της κοινωνίας:

Γνωρίζουμε ότι οι κοινωνίες συντίθενται από συνδυασμούς μεταξύ διαφόρων επιμέρους τμημάτων. Η εκάστοτε σύνθεση είναι λοιπόν κάτι που εξαρτάται από το χαρακτήρα και το πλήθος των συστατικών μερών και από τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζονται κατά περίπτωση μεταξύ τους. Επομένως, βάση της μελέτης μας πρέπει να είναι αυτά τα επιμέρους τμήματα που συναπαρτίζουν μια κοινωνία.⁶

Θα θυμόμαστε, θεδαίως, ότι στο πλαίσιο του εξελικτισμού, τόσο στις ‘σκληρές’ όσο και στις ‘χαλαρές’ του εκδοχές, η κοινωνική εξέλιξη είναι κάτι που βασικά κινείται από το απλό προς το σύνθετο. Το πρόβλημα λοιπόν είναι πώς κατά περίπτωση ορίζεται το απλό, τι εκλαμβάνεται ως η πλέον στοιχειώδης και αδιαφοροποίητη μορφή κοινωνίας. Και είναι όντως πρόβλημα, επειδή συνήθως οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης που θεωρούνται απλές και αδιαφοροποίητες, αποδεικνύονται τελικά αρκετά περίπλοκες και ανόμοιες μεταξύ τους. Σε αυτό το σημείο λοιπόν έγκειται και η κριτική που ασκεί ο Ντυρκέμ στον Χέρμπερτ Σπένσερ, τον κύριο ίσως εκπρόσωπο της εξελικτικής θεωρίας στην κοινωνιολογία του 19ου αιώνα: ότι δηλαδή η έννοια της ‘απλής κοινωνίας’ στοιβάξει αδιάκριτα τύπους κοινωνικής οργάνωσης που μπορεί να είναι πολύ διαφορετικοί μεταξύ τους.

Για τον ίδιο τον Ντυρκέμ όμως, ως ‘απλή κοινωνία’ πρέπει να εκλαμβάνεται μόνον εκείνη η μορφή κοινωνικής οργάνωσης στο εσωτερικό της οποίας δεν παρατηρείται καμία διαφοροποίηση. Απλή κοινωνία είναι δηλαδή η αδιαφοροποίητη και ομοιογενής κοινωνία, η κοινωνία που δεν έχει μέρη – κοντολογίς, η ‘ορδή’, το ‘πρωτόπλασμα του κοινωνικού κόσμου’. Από μια τέτοια βάση είναι λοιπόν που πρέπει να ξεκινά το έργο της εξελικτικής κατάταξης. Μάλιστα, στην ταξινόμη-

ση αυτή μικρή σημασία έχει αν τέτοιου είδους κοινωνίες όντως υπήρξαν στην πραγματικότητα — εκείνο που μετρά για τον Ντυρκέμ είναι ότι προσφέρουν την αφηρημένη μονάδα για την ανάλυση που επιχειρεί. Στο σημείο αυτό, ο Ντυρκέμ βρίσκεται πολύ κοντά στον Φρόυντ, ο οποίος επίσης χρησιμοποιεί μια παρόμοια έννοια περί ‘πρωτόγονης ορδής’ — της αδιαφοροποίητης ομάδας που τελεί υπό την κυριαρχία του ισχυρότερου αρσενικού με την αποκλειστική πρόσβαση στις γυναίκες. Για τον Φρόυντ, βεβαίως, η εσωτερική διαφοροποίηση αρχίζει όταν οι νεότεροι άνδρες της ομάδας εκθρονίζουν τελικά τον πατέρα και μοιράζονται τις γυναίκες μεταξύ τους. Το πνεύμα όμως της ανάλυσης του Φρόυντ είναι εδώ παρόμοιο με εκείνο του Ντυρκέμ, αφού κι ο Φρόυντ αντιμετώπιζε αυτήν τη σύλληψη ως ‘επιστημονικό μύθο’ — δηλαδή ως μια υπόθεση εργασίας με βάση την οποία μπορούσε να καταστρώσει τη δική του θεωρία για ορισμένες όψεις της ανθρώπινης εξέλιξης (όπως φερ’ ειπείν το κοινό σε όλες τις κοινωνίες ταμπού κατά της αιμομιξίας). Ο Ντυρκέμ, από την πλευρά του, χρησιμοποιεί μια παρόμοια αφετηρία, αλλά για να κατηγοριοποιήσει εξελικτικά τα ‘είδη’ του κοινωνικού κόσμου με ανάλογο τρόπο προς τα είδη του ζωικού βασιλείου.

Μετά την απλή ορδή, το επόμενο στάδιο είναι οι ‘απλές πολυτμηματικές κοινωνίες’ (που περιλαμβάνουν ορισμένα επιμέρους τμήματα ή πατριές). Ακολουθούν οι ‘πολυτμηματικές κοινωνίες πρώτου βαθμού’ (που αποτελούν συνδυασμούς των απλών πολυτμηματικών κοινωνιών) και, στη συνέχεια, οι ‘πολυτμηματικές κοινωνίες δεύτερου βαθμού’ (που αποτελούν συνδυασμούς των προηγούμενων). Με αυτόν τον τρόπο, ο Ντυρκέμ ακολουθεί αυστηρά τη βιολογική αναλογία, τονίζοντας πως τα ‘είδη’ της κοινωνίας παραμένουν, όπως και τα βιολογικά είδη, αμετάβλητα για μακρά χρονικά διαστήματα. Τούτο σημαίνει ότι η εξελικτική ταξινόμηση του Ντυρκέμ δεν συμπίπτει με τις συνήθεις ιστορικές περιοδολογήσεις που επιτρέπουν πολλές και συνεχείς εναλλαγές:

Η Γαλλία έχει περάσει από διάφορες μορφές πολιτισμού. Ξεκίνησε ως κοινωνία αγροτική, στη συνέχεια κυριάρχησε σε αυτήν η μικροβιοτεχνία και το εμπόριο μικρής κλίμακας, μετά η μανιφακτούρα και τελικά η βιομηχανία. Δεν είναι δυνατόν όμως να δε-

χθούμε ότι μια συλλογικότητα με ιδιαίτερο χαρακτήρα μπορεί να αλλάξει είδος τόσες φορές. Ένα είδος πρέπει να ορίζεται από σταθερότερα χαρακτηριστικά. Κριτήρια λοιπόν όπως η οικονομική ή τεχνολογική κατάσταση μιας κοινωνίας είναι από τη φύση τους ασταθή και περίπλοκα και άρα δεν μπορούν να μας οδηγήσουν σε ασφαλείς ταξινομήσεις. Επιπλέον, ο ίδιος βιομηχανικός, επιστημονικός ή καλλιτεχνικός πολιτισμός μπορεί να αφορά σε κοινωνίες των οποίων η κληρονομική σύσταση είναι πολύ διαφορετική. Η Ιαπωνία, για παράδειγμα, θα μπορούσε μελλοντικά να δανειστεί τις τέχνες, τη βιομηχανία, ακόμη και το πολιτικό της σύστημα από εμάς, δεν θα πάψει όμως να ανήκει σε ένα διαφορετικό είδος κοινωνίας από την Γαλλία ή την Γερμανία.⁷

Η άποψη του Ντυρκέμ εδώ είναι σίγουρα παράξενη. Μας ζητά να πιστέψουμε ότι η Γαλλία παρέμεινε ουσιαστικά η ίδια όπως επί φεουδαρχίας κι ότι αλλαγές όπως η εκβιομηχάνιση δεν είχαν παρά επιφανειακές μόνον επιπτώσεις πάνω της. Τέτοιες απόψεις βεβαίως χαρακτηρίζουν συνήθως την παραδοσιακή συντηρητική Δεξιά, η οποία πιστεύει ότι υπάρχει κάποια προαιώνια ‘γαλλικότητα’ (ή κάποια απαράλλακτη ‘αγγλικότητα’ ή κάποιοι αναλλοίωτος ‘αμερικανικός τρόπος ζωής’ και ούτω καθεξής), που πρέπει να προστατευθεί από τη διάβρωση και την κυριαρχία άλλων εθνών. Στην Βρετανία, για παράδειγμα, αντιλήφεις σαν κι αυτές τις ασπάζονται ακροδεξιοί πολιτικοί (όπως μέχρι πρόσφατα ο Ίνοχ Πάουελ) και τις χρησιμοποιούν όσοι αντιτίθενται στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Στην Γερμανία του πρόσφατου παρελθόντος (όταν δηλαδή έγραφε ο Ντυρκέμ και λίγο υστερότερα) τέτοιες απόψεις ενέπνευσαν διάφορους ιστορικούς που υποστήριζαν ότι η ‘γερμανική φυλή’ ή το ‘γερμανικό πνεύμα’ παραμένουν ουσίες αναλλοίωτες ανά τους αιώνες. Οι γενικότεροι κίνδυνοι παρόμοιων αντιλήψεων είναι λοιπόν προφανείς. Σε ό,τι πάντως αφορά στις παραδοξολογίες του ίδιου του Ντυρκέμ επί του θέματος, ας σημειώσουμε εδώ ότι ο προαναφερθείς Κένεθ Τόμσον προσπάθει να αφήσει ένα ερμηνευτικό παραθυράκι: υποστηρίζει δηλαδή ότι μια πολιτισμική κληρονομιά μπορεί ίσως να κληροδοτείται αυτούσια, αδιάφορα από μείζονες αλλαγές όπως η εκβιομηχάνιση.⁸

Συνολικά πάντως, ο Ντυρκέμ μάς δίνει εδώ ένα παράδειγμα προς αποφυγή για το πώς μια νοητική αναλογία μπορεί να ξεφύγει σε

ακρότητες. Αν δεχθούμε όσα λέει, είναι σαν να ξεχνάμε ότι τα κοινωνικά 'είδη' είναι κάτι το διαφορετικό από τα βιολογικά είδη. Η οργανική αναλογία μπορεί να είναι χρήσιμη, έχει όμως όρια: δεν είναι κυριολεξία. Βεβαίως, στην πράξη, ο Ντυρκέμ δεν προσπάθησε να κατατάξει υπαρκτές κοινωνίες με τα κριτήρια που ο ίδιος πρότεινε – και είναι ζήτημα αν θα κατάφερνε να μας πει κάτι χρήσιμο με τέτοιες ταξινομήσεις. Όπως σχολιάζει και πάλι ο Τόμσον, το σχήμα του Ντυρκέμ θα τον ανάγκαζε να κατατάξει σε ξεχωριστά 'είδη' κοινωνίας την Γαλλία, την Γερμανία και την Ιαπωνία, που ακολουθούν παραπλήσιες εξελικτικές πορείες. Οι ιδέες όμως του Ντυρκέμ υπέστησαν περαιτέρω επεξεργασία από τον Τάλκοτ Πάρσονς, ο οποίος τις αξιοποίησε με κάπως διαφορετικό τρόπο.⁹ Αντί δηλαδή να θεωρεί την αλλαγή ως αποτέλεσμα συνδυασμών μεταξύ απλούστερων κοινωνιών, ο Πάρσονς πιστεύει ότι η εξέλιξη μιας κοινωνίας προκύπτει από τις εσωτερικές της αντιθέσεις και διαιρέσεις, σε μια διαδικασία που θυμίζει εκείνη της κυτταρικής αναπαραγωγής.¹⁰ Η εκδοχή του Πάρσονς ίσως ισχύει και για τον ίδιο τον Ντυρκέμ, αν όμως περιοριστούμε μόνον στις σύγχρονες κοινωνίες. Αυτό τουλάχιστον έχει υποστηρίξει ο Φρανκ Πίερς, παραπέμποντας στο πρωιμότερο έργο του Ντυρκέμ. Ο καταμερισμός της εργασίας, όπου μια τέτοια ερμηνεία είναι όντως πιθανή.¹¹ Τούτο με άλλα λόγια σημαίνει ότι, από τη στιγμή που αρχίζει, ο καταμερισμός της εργασίας είναι κάτι που αυτοαναπαράγεται.

Συμπερασματικά, οι Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου δεν φαίνεται να μας προσφέρουν και πολλά, αν ψάχνουμε μια θεωρία της ιστορίας στον Ντυρκέμ. Το άλλο του έργο όμως, Ο καταμερισμός της εργασίας, υπόσχεται περισσότερο σε ό,τι αφορά στις ταχύτερες εξελίξεις που σημειώνονται στην ύστερη νεωτερικότητα.

Ο συντηρητισμός και ο σοσιαλισμός του Ντυρκέμ

Ο συντηρητισμός του Ντυρκέμ είναι ένα θέμα που έχει απασχολήσει έντονα την κοινωνιολογική σκέψη των τελευταίων δεκαετιών. Έχω ήδη προτάξει ορισμένα σχόλια ως προς το ζήτημα αυτό, όταν αναφέρθηκα στη δυσκολία του Ντυρκέμ να αντιληφθεί ότι το φαινόμενο της σύγκρουσης δεν είναι μόνον αποτέλεσμα λειτουργικής ανωμαλίας, αλλά

και εγγενές χαρακτηριστικό της κοινωνικής ζωής. Στον Ντυρκέμ όμως έχει καταλογιστεί συντηρητισμός και για άλλες όψεις του έργου του, ίσως άδικα. Έτσι, για παράδειγμα, ο Στίβεν Λιούκς θεωρεί ότι συντηρητική είναι και η άποψη του Ντυρκέμ πως η ανθρώπινη φύση έχει ανάγκη περιορισμών και ηθικής καθοδήγησης.¹² Η κριτική όμως του Λιούκς δεν αποσαφηνίζει γιατί η συγκεκριμένη άποψη του Ντυρκέμ πρέπει κατ' ανάγκην να είναι 'συντηρητική' – και ίσως ο Λιούκς εδώ να παρερμηνεύει τον Ντυρκέμ, έχοντας κατά νου περισσότερο τα μέτρα της δικής του εποχής παρά το πνεύμα του ίδιου του Ντυρκέμ. Εξηγούμαι. Η άποψη ότι η ανθρώπινη φύση χρειάζεται περιορισμούς και ηθική καθοδήγηση δεν είναι από μόνη της συντηρητική. Εκείνο που την καθιστά συντηρητική ή μη είναι τι είδους ηθική καθοδήγηση υπονοείται. Επομένως, ο χαρακτηρισμός της συγκεκριμένης θέσης ως συντηρητικής έχει περισσότερο να κάνει με την εποχή που έγραφε ο Λιούκς, το 1973, όταν είχαν πλέον αρχίσει να αφέρονται οι περιορισμοί της ατομικής ηθικής που ίσχυαν επί μακρόν, ιδιαίτερα επί σεξουαλικών ζητημάτων. Ορισμένες δεκαετίες μετά όμως, στις ημέρες μας, το ζήτημα τίθεται μάλλον διαφορετικά, αφού έχει γίνει πια σαφές ότι πολλές μορφές ηθικής έχουν διαβρωθεί από την οικονομία της αγοράς, της οποίας την απελευθέρωση υποστήριζαν τα συντηρητικά κόμματα. Το να μιλά λοιπόν κανείς περί ηθικής σήμερα δεν είναι πλέον αυτόδηλα ένδειξη συντηρητισμού. Εκείνο που έχει σημασία, όπως πάντοτε άλλωστε, είναι αν μπορούμε να βρούμε μια μέση οδό ανάμεσα στην προστασία της ατομικής ελευθερίας αφενός και στο κύρος της κοινωνικής ηθικής αφετέρου.

Οι μεταβολές της τελευταίας τριακονταετίας άλλαξαν επίσης τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε και μιαν άλλη όψη του έργου του Ντυρκέμ. Στην Αυτοκτονία, ο Ντυρκέμ αναφέρεται στην απειλή κατά της κοινωνίας που προέρχεται από τον αχαλίνωτο ατομισμό – όχι τόσο από την ατομικότητα ως εκδήλωση του ανθρώπινου εγωισμού (ο οποίος, όπως είδαμε, μπορεί να θεωρηθεί μια μορφή κοινωνικής ολοκλήρωσης), όσο από την ατομικότητα ως εκδήλωση της κοινωνικής ανομίας. Αν δηλαδή οι φιλοδοξίες μας δεν γνωρίζουν όρια, τότε επιχειρούμε διαρκώς να υπερβούμε τον εαυτό μας, διώνοντας μια συνεχή νευρική ένταση:

Καθώς η φαντασία διψά για νεοτερισμούς και παραμένει ακυβέρνητη, κινείται σε τυχαίες κατευθύνσεις. Οι αποτυχίες αυξάνονται ανάλογα με τα ρίσκα κι έτσι οι κρίσεις πολλαπλασιάζονται και αποβαίνουν περισσότερο καταστροφικές. Παρόμοιες καταστάσεις όμως έχουν πια εσωτερικευθεί σε τέτοιο βαθμό, ώστε η κοινωνία να τις αποδέχεται και να τις θεωρεί φυσιολογικές. Γι' αυτό και έχουμε εθιστεί πλέον στην ιδέα ότι η ανθρώπινη φύση είναι αιωνίως ανικανοποίητη και ότι πορεύεται διαρκώς, χωρίς ανάπαυση, προς ένα στόχο δίχως τέλος. Καταλήγουμε έτσι να πιστεύουμε ότι αυτή η άεστη αναζήτηση είναι και ένδειξη ηθικής ανωτερότητας, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για κάτι που εμφανίζεται μόνο σε συνειδήσεις αναστατωμένες — σε συνειδήσεις που έχουν αναγκάσει σε καλόνια ζωής την ίδια την απουσία κανόνων από την οποία πάσχουν.¹³

Εδώ λοιπόν βλέπουμε τον Ντυρκέμ να υιοθετεί μια απερίφραστα επικριτική στάση απέναντι στις μοντέρνες κοινωνίες και να καταδικάζει με ψυχολογικά επιχειρήματα την ανομία του σύγχρονου κόσμου, με τρόπο μάλιστα που και πάλι θυμίζει τις απόψεις του Κρίστοφερ Λας περί ναρκισσισμού. Η διαφορά ανάμεσά τους θεβαίως είναι ότι ο Λας δεν θεωρεί ως αντίπαρο αυτής της κατάστασης την επαγγελματική ομάδα όπως ο Ντυρκέμ, αλλά αντιπαρατάσσει στον ναρκισσισμό μια κάπως λαϊκιστική αντίληψη περί κοινότητας — μιας κοινότητας, που θα απαρτίζεται από έντιμους και αξιοπρεπείς ανθρώπους.¹⁴ Ένας άλλος πάλι σχολιαστής της έννοιας της ανομίας, ο Τζων Χόρτον, την αντιμετωπίζει ως ουτοπία της ριζοσπαστικής Δεξιάς — κάτι ίσως εύλογο για την εποχή που πρωτοδημοσίευσε τη συγκεκριμένη μελέτη, το 1964. Αλλά κι ο Χόρτον υποπίπτει στο λάθος του Στίβεν Λιουκς, θεωρώντας κι αυτός ως συντηρητικές τις αναφορές περί ηθικής του Ντυρκέμ — κάτι που, όπως είδαμε πρωτότερα, μάλλον δεν ισχύει πια στις ημέρες μας.¹⁵

Ας περάσουμε, τώρα, από τον συντηρητισμό στον σοσιαλισμό του Ντυρκέμ. Καταρχάς, να πούμε ότι και οι τέσσερις κλασικοί που εξετάζουμε σε αυτό το βιβλίο τοποθετούν τον σοσιαλισμό στο επίκεντρο των πολιτικών ζητουμένων του σύγχρονου κόσμου — άρα ο Ντυρκέμ ασχολείται κι αυτός με το ζήτημα. Οι σχετικές απόψεις του περιέχο-

νται κυρίως στο έργο του *Σοσιαλισμός και Σαιν-Σιμόν*, που δημοσιεύθηκε μόλις το 1928, παρότι βασίζεται σε διαλέξεις από τα μέσα της δεκαετίας του 1890. Εκεί, ο Ντυρκέμ επιχειρεί μια ερμηνεία του σοσιαλισμού που ανήκει ουσιαστικά στην κοινωνιολογία της γνώσης, αφού αυτό που τον ενδιαφέρει είναι κυρίως ο τρόπος με τον οποίο συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες παράγουν συγκεκριμένες ιδέες. Είναι βεβαίως κρίμα που ο Ντυρκέμ ασχολήθηκε κυρίως με τον πρώιμο σοσιαλισμό και τις ιδέες του γάλλου ουτοπικού σοσιαλιστή Ανρί ντε Σαιν-Σιμόν και δεν καταπιάστηκε ευθέως με τον Μαρξ — δεν αντιπαρέθεσε δηλαδή την δική του 'επιστημονική κοινωνιολογία' στον 'επιστημονικό σοσιαλισμό' του Μαρξ.

Παρά ταύτα, ο Ντυρκέμ φαίνεται κάπου να συμφωνεί με τον Μαρξ, αφού αντιμετωπίζει τον σοσιαλισμό σχεδόν ως αναπόφευκτη συνέπεια της κοινωνικής εξέλιξης. Αυτήν τουλάχιστον την ερμηνεία προτείνει ο Κένεθ Τόμσον¹⁶ για τον ορισμό του σοσιαλισμού που μας προσφέρει ο Ντυρκέμ:

θεωρούμε σοσιαλιστικό κάθε δόγμα που απαιτεί οι διάφορες, διάσπαρτες προς το παρόν, οικονομικές λειτουργίες να συνδεθούν, μερικώς ή εξ ολοκλήρου, με το κατευθυντήριο και ενσυνείδητο επίκεντρο της κοινωνίας.¹⁷

Ο Ντυρκέμ εδώ μιλά για το 'επίκεντρο της κοινωνίας' κι όχι για το 'κράτος' όπως ο Μαρξ, επειδή φαίνεται να αποδέχεται την άποψη του Μαρξ ότι με την εγκαθίδρυση της αταξικής κοινωνίας το κράτος μέλλει να εξαφανιστεί. Τον συγκεκριμένο ορισμό του σοσιαλισμού, πάντως, ο Ντυρκέμ τον ξεχωρίζει από τις ουτοπικές εκδοχές του. Προβαίνει έτσι σε μια διάκριση ανάλογη με εκείνην του Ένγκελς, ο οποίος επίσης ξεχωρίζει τον 'ουτοπικό' από τον 'επιστημονικό' σοσιαλισμό.¹⁸ Ο ουτοπικός σοσιαλισμός είναι, και για τους δύο, κάτι που εκπροσωπεί προσωπικές απόψεις και προτάσεις, όχι κάτι που στηρίζεται στην επιστημονική ανάλυση της κοινωνικής εξέλιξης. Τόσο ο Ένγκελς όσο και ο Ντυρκέμ λοιπόν, αντιπαραθέτουν στον ουτοπικό τον επιστημονικό σοσιαλισμό, παρότι βεβαίως αντιλαμβάνονται με διαφορετικό τρόπο την 'επιστήμη'. Υπάρχει και μια ακόμη διαφορά.

Ο Ντυρκέμ απορρίπτει μεν τον ουτοπικό σοσιαλισμό και την αφελή αντίθεσή του στην ίδια την ιδέα της ατομικής ιδιοκτησίας, δεν θεωρεί όμως ότι ο σοσιαλισμός του Σαιν-Σιμόν στη Γαλλία ή ο σοσιαλισμός του Ρόμπερτ Όουεν στη Βρετανία ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία, αλλά πιστεύει ότι οι δύο αυτοί πρώιμοι σοσιαλιστές είχαν εκφράσει απόψεις που αντανakλούσαν πραγματικές αλλαγές στην κοινωνική δομή. Αντιθέτως, για τον Μαρξ και τον Ένγκελς, ο Σαιν-Σιμόν και ο Όουεν είναι κι αυτοί εκπρόσωποι του ουτοπικού σοσιαλισμού.

Ο Ντυρκέμ θεωρεί ότι στις αρχές του 19ου αιώνα οι αντιδράσεις στην εκβιομηχάνιση έλαβαν τρεις μορφές: η πρώτη ήταν ο σοσιαλισμός, η δεύτερη ήταν η προσπάθεια να θεμελιωθεί μια νέα ηθική με επιχειρήματα αντλημένα από τη θρησκεία και η τρίτη ήταν η ίδια η κοινωνιολογία ως νέα επιστήμη της κοινωνίας. Και οι τρεις αυτές αντιδράσεις, μας λέει ο Ντυρκέμ, έχουν τις καταβολές τους στο έργο του Σαιν-Σιμόν και, στη συνέχεια, στη σκέψη του Αύγουστου Κοντ. Πρέπει ωστόσο να διαχωριστούν πλήρως μεταξύ τους, ώστε να εξασφαλιστεί η ανάπτυξη της επιστημονικής κοινωνιολογίας. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτό, ο Ντυρκέμ επικρίνει τον σοσιαλισμό για δύο λόγους. Πρώτον, επειδή επικεντρώνεται αποκλειστικά σε οικονομικά ζητήματα, αγνοώντας την ηθική διάσταση των προβλημάτων που έθεσε η εκβιομηχάνιση. Και δεύτερον, επειδή ο σοσιαλισμός, παρότι ιδεολογία και κοινωνικό κίνημα, αξιώνει για τον εαυτό του 'επιστημονική' υπόσταση ισότιμη με εκείνη της κοινωνιολογίας. Ίσως όμως αυτοί είναι και οι λόγοι, σύμφωνα με τον Ντυρκέμ, που ο σοσιαλισμός έχει συμβάλει περισσότερο στην ανάπτυξη της κοινωνιολογίας παρά το αντίθετο, αιμοδοτώντας την με ερωτήματα, επιχειρήματα και ερευνητικές προκλήσεις. Οι 'επιστημονικές' του αξιώσεις απορρίπτονται βεβαίως ως ανυπόστατες:

Η μόνη στάση που η επιστήμη επιτρέπει σε σχέση με τα προβλήματα αυτά είναι η αυτοσυγκράτηση και η περίσκεψη, στάση που ο σοσιαλισμός δεν μπορεί να τηρήσει χωρίς να ψεύδεται στον ίδιο του τον εαυτό. Τούτο ισχύει ακόμη και για το Κεφάλαιο του Μαρξ, δηλαδή για το πιο ισχυρό, το πιο συστηματικό και πλούσιο σε ιδέες έργο της συγκεκριμένης σχολής. Πόσα στατιστικά δεδομένα, πόσες ιστορικές

συγκρίσεις και μελέτες θα ήταν απαραίτητες, για να επιλυθούν τα αναρίθμητα ερωτήματα που τίθενται εκεί! Ο σοσιαλισμός όμως δεν είναι επιστήμη, αλλά μια κραυγή θλίψης, ενίοτε και οργής.¹⁹

Ο Ντυρκέμ θεωρεί ότι τα ίδια ισχύουν και για τους αντιπάλους του σοσιαλισμού, αφού και οι θιασώτες της ελεύθερης αγοράς προβαίνουν σε εξίσου γενικευτικούς αλλά ατεκμηρίωτους ισχυρισμούς. Ο σοσιαλισμός είναι λοιπόν μια κραυγή αγωνίας, όχι όμως και διάγνωση της ασθένειας.

Παρότι η άμεση ανάμιξη του Ντυρκέμ στα πολιτικά ζητήματα της εποχής του ήταν μικρή, οι συμπάθειές του έκλιναν προς την Αριστερά, προς ένα είδος φιλελεύθερου σοσιαλισμού. Στη γνωστή 'υπόθεση Ντρέυφους', μάλιστα, τάχθηκε με τους υποστηρικτές του γαλλοεβραίου αξιωματικού, ο οποίος είχε κατηγορηθεί άδικα από το γαλλικό κατεστημένο για εγκλήματα που είχαν διαπράξει ανώτεροί του. Στο έργο του Ντυρκέμ υπάρχουν επίσης ορισμένες πολιτικές προτάσεις και ιδέες που προκύπτουν από τη γενικότερη αντίληψή του περί νεοτερικότητας. Υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι οι εκλογικές περιφέρειες δεν θα έπρεπε να ορίζονται με κριτήριο τη γεωγραφική περιοχή, διότι κάτι τέτοιο συνιστά οπισθοδρόμηση στην εποχή της μηχανικής αλληλεγγύης. Αντιθέτως, θα έπρεπε να θεσπιστεί ένα πιο 'φυσικό' κριτήριο, εκείνο των 'λειτουργικών ομάδων' – κυρίως των επαγγελματικών. Μια άλλη πάλι πολιτική του σύλληψη, που έχουμε ήδη συναντήσει, είναι εκείνη σύμφωνα με την οποία το κράτος θεωρείται ότι προστατεύει το άτομο από τις προαναφερθείσες επαγγελματικές ομάδες. Σημειώνει όμως ότι ισχύει και το αντίστροφο, αφού οι επαγγελματικές ενώσεις μπορούν να προστατεύουν το άτομο από την κρατική καταπίεση, αλλά και να προστατεύουν το ίδιο το κράτος από τον εγωισμό των ατόμων. Η θέση αυτή του Ντυρκέμ έχει χαρακτηριστεί από τον Τζακ Χέιγουορντ ως 'μεταρρυθμιστικός συνδικαλισμός', δηλαδή ως προάσπιση της ιδέας για ένα είδος αυτόνομης διακυβέρνησης από ομάδες εργατών.²⁰ Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό, βιομηχανίες, εργοστάσια και επαγγελματικές ομάδες θα διευθύνονταν απευθείας από τα μέλη τους (και όχι από το κράτος, όπως συνέβη στις σοσιαλιστικές κοινωνίες της ανατολικής Ευρώπης), ενώ η ίδια η διακυβέρνηση του

κράτους θα ανετίθετο στους εκπροσώπους αυτών των επαγγελματιών οργανώσεων. Ωστόσο, ο Ντυρκέμ θεωρούσε ότι κάτι τέτοιο θα προέκυπτε μέσα από μια εξελικτική διαδικασία, όχι από μια επανάσταση με την οποία συνήθως συνδέονταν παρόμοιες προοπτικές. Κατά τη γνώμη του, η κάθε ομάδα θα έθετε η ίδια τα όρια των μισθών, του ωραρίου εργασίας, των συντάξεων και των κοινωνικών παροχών, καθώς η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία είναι εξαιρετικά εκτεταμένη και πολύπλοκη για να αφήσει το μονοπώλιο της διαχείρισης στην κεντρική εξουσία.

Οι συντηρητικές ερμηνείες του Ντυρκέμ απορρέουν κυρίως από την εμμονή του να υπογραμμίζει την αναγκαιότητα του ηθικού ελέγχου για τον περιορισμό του ατόμου. Από την άλλη όμως πλευρά, στο δοκίμιό του 'Ατομισμός και διανοούμενοι', γραμμένο το 1898, όπου εκθέτει τις αρχές που τον οδήγησαν να στηρίξει τους οπαδούς του Ντρέυφους, ο Ντυρκέμ εμφανίζεται σαφώς ως φιλελεύθερος.²¹ Στο συγκεκριμένο δοκίμιο μάλιστα, ο Ντυρκέμ επισημαίνει ότι οι υποστηρικτές του Ντρέυφους (ιδιαίτερα ο μυθιστοριογράφος Εμίλ Ζολά, συντάκτης της περίφημης ανοικτής επιστολής με τον τίτλο *Κατηγορώ*) αντιμετωπίστηκαν από την κυβέρνηση και τους στρατιωτικούς με επιχειρήματα που καταφέρονταν ενάντια στον ατομισμό. Αλλά φυσικά η στάση αυτή δεν οδηγεί τον Ντυρκέμ σε υπεράσπιση του ιδιοτελούς ατομισμού, τον οποίο συνεχίζει να καταδικάζει, στην ίδια λογική που απέρριπτε και τα επιχειρήματα των ωφελμιστών, οι οποίοι εκλάμβαναν το ατομικό συμφέρον ως το βασικό κίνητρο της δράσης. Για τον Ντυρκέμ λοιπόν, είναι προφανές ότι 'η κοινωνική ζωή θα ήταν αδύνατη, αν δεν υπήρχαν συμφέροντα που θα υπερέβαιναν τα ατομικά'.²²

Ωστόσο, ο Ντυρκέμ θέτει στο επίκεντρο της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας και πολιτικής ένα άλλο είδος ατομισμού που έχει τις καταβολές του στον Καντ και στον Ρουσσώ. Με αφετηρία την ηθική φιλοσοφία του Καντ, η εναλλακτική αυτή πρόταση θεωρεί τα προσωπικά κίνητρα ως 'πηγή κάθε κακού'. Το καλό αποτελεί καθολικό παράγοντα ή μέρος της συλλογικής βούλησης. Η ηθική πράξη περιλαμβάνει την κατανόηση των κοινών μας στοιχείων με τους συνανθρώπους μας. Τούτο, με τη σειρά του, προϋποθέτει ότι διακρίνουμε μεταξύ καλού και κακού σε σχέση με τον ίδιο τον άνθρωπο. Υπό την έννοια αυτή, το ανθρώπινο ον είναι ιερό:

[Το ανθρώπινο ον] γίνεται αντιληπτό ως επενδεδυμένο με τη μυστηριώδη εκείνη ιδιότητα που δημιουργεί έναν κενό χώρο γύρω από τα ιερά αντικείμενα, που τα απομακρύνει από την επαφή με τα βέβηλα και που τα διακρίνει από την καθημερινή ζωή. Αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό προξενεί το σεβασμό προς το ίδιο το ιερό αντικείμενο. Έτσι, όποιος αποπειράται να δολοφονήσει έναν άνθρωπο, να του στερήσει την ελευθερία του ή την τιμή του, μας προκαλεί ένα αίσθημα φρίκης, όμοιο από κάθε άποψη με εκείνο που νιώθει ο πιστός όταν βεβηλώνονται τα είδωλά του. Η ηθική αυτή λοιπόν δεν έχει να κάνει μόνον με την κοινωνική ομαλότητα ή με κάποια σοφή αρχή της οικονομίας. Είναι μια θρησκεία, στην οποία ο άνθρωπος παίζει ταυτόχρονα το ρόλο τόσο του πιστού όσο και του θεού.²³

Η εν λόγω θρησκεία έχει λοιπόν χαρακτήρα ατομιστικό, αλλά οι φιλόσοφοι που διατύπωσαν τις έννοιές της αναγνώριζαν παράλληλα και τα δικαιώματα της συλλογικότητας. Πρόκειται επομένως για έναν τύπο ατομισμού που 'δεν εκθειάζει το επιμέρους άτομο, αλλά τον άνθρωπο'. Ο ατομισμός που έχει κατά νου ο Ντυρκέμ οδηγεί έτσι στην αυτονομία της λογικής και στην ελευθερία της σκέψης ως ιδανικά. Εδώ όμως, εδράζεται, για τον Ντυρκέμ, η βαθύτερη αντίρρηση του συντηρητισμού στον ατομισμό. Αν δηλαδή οι άνθρωποι σκέφτονται ελεύθερα και διαμορφώνουν τη δική τους γνώμη, τότε τι μπορεί να εμποδίσει την αναρχία; Το ερώτημα αυτό βεβαίως δεν είναι άγνωστο ούτε στις ημέρες μας, ειδικά σε ζητήματα σεξουαλικής ηθικής. Η απάντηση του Ντυρκέμ πάντως σε τέτοιου τύπου αντιρρήσεις είναι ότι η ελευθερία της σκέψης συμβαδίζει με την αναγνώριση της εξειδικευμένης γνώσης των άλλων. Μπορεί δηλαδή να νομίζω ότι εκ πρώτης όψεως η γη είναι επίπεδη, όταν όμως οι ειδικοί (εν προκειμένω οι γεωγράφοι) με διαβεβαιώνουν ότι είναι στρογγυλή, τότε είναι λογικό να αποδεχθώ την άποψή τους. Υπάρχουν ωστόσο και πάμπολλα ζητήματα (όπως φερ' ειπείν εκείνα που άπτονται της πολιτικής), τα οποία δεν ανήκουν στην αποκλειστική δικαιοδοσία των ειδικών και για τα οποία, επομένως, όλοι μας έχουμε δικαίωμα να εκφράζουμε τη γνώμη μας. Μπορεί λόγω χάρη να μην είμαι σε θέση να προβάλω αντιρρήσεις στον γιατρό

που διαγιγνώσκει μια καρκινοπάθεια, αλλά σίγουρα δεν ισχύει το ίδιο αν ο γιατρός αυτός υποστηρίζει την ευθανασία για τους καρκινοπαθείς. Στην ίδια λοιπόν λογική, και οι διανοούμενοι που είχαν αντιταχθεί στην καταδίκη του Ντρέφους, δεν γνωμάτευαν ως ειδικοί, αλλά εξέφραζαν την άποψή τους επί ενός ζητήματος κοινού ενδιαφέροντος. Επομένως, για τον Ντυρκέμ η συντηρητική επιχειρηματολογία που υποστηρίζει την επιστροφή στην παραδοσιακή θρησκεία είναι ουσιαστικά άνευ αντικειμένου, αφού οι κοινωνικές συνθήκες που την δημιουργήσαν έχουν πλέον εξαφανιστεί. Στη θέση της παραδοσιακής θρησκείας λοιπόν, αναδύεται η νέα θρησκεία που περιστρέφεται γύρω από τον ίδιο τον άνθρωπο.

Στο νέο αυτό τρόπο σκέψης το κράτος έχει άμεση εμπλοκή, όπως ορθώς επισημαίνει ο Άντονι Γκίντενς σχολιάζοντας τις σχετικές απόψεις του Ντυρκέμ.²⁴ Το κράτος είναι εκείνο που αναλαμβάνει αφενός να εμπλουτίσει το περιεχόμενο της σύγχρονης συλλογικής συνείδησης και αφετέρου να ορίσει και να εφαρμόσει τις αρχές του ηθικού ατομισμού. Και τούτο, διότι στη λογική του Ντυρκέμ η πραγμάτωση του ατόμου μπορεί να επιτευχθεί μόνον στο βαθμό που αυτό είναι ενταγμένο σε κάποια συλλογικότητα και αναγνωρίζει κάποια υπέρτερη ηθική εξουσία. Κι εδώ λοιπόν παρατηρούμε μια ακόμη αντιστοιχία ανάμεσα στην προσέγγιση του Ντυρκέμ και στην ψυχανάλυση του Φρόυντ, ο οποίος επίσης θεωρεί ότι η ανθρώπινη δημιουργικότητα είναι δυνατή μόνον μέσω της πειθαρχίας που επιβάλλουν το εγώ και το υπερεγώ.

Με αφορμή όμως αυτήν την επισήμανση για τον ρόλο του κράτους, ο Γκίντενς συμπεραίνει ότι ο Ντυρκέμ αποφεύγει στην ουσία να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την πολιτική. Η έλλειψη αυτή οφείλεται αφενός στην προσωπική απέχθεια του Ντυρκέμ προς τις πολιτικές φιλονικίες και αφετέρου στην αγωνία του να κατοχυρώσει την 'επιστημονική' υπόσταση της κοινωνιολογίας. Αποχωρίζοντας όμως την κοινωνιολογία από την πολιτική, ο Ντυρκέμ δείχνει ότι δεν διαθέτει τα εννοιολογικά εργαλεία για να αποφύγει τη σύγχυση ανάμεσα στις αναλυτικές και τις κανονιστικές του συλλήψεις. Γι' αυτό, φερ' ειπείν, η διάκριση μεταξύ 'κανονικού' και 'παθολογικού' στον Ντυρκέμ είναι, ταυτόχρονα, και αναλυτική και κανονιστική. Στο ίδιο πλαίσιο, ενώ είναι αναμφισβήτητο ότι ο Ντυρκέμ οραματίζεται μια

αταξική κοινωνία, δεν το κάνει με τον ίδιο τρόπο που το κάνει ο Μαρξ: για τον Ντυρκέμ εκείνο που μετρά είναι ο δεδομένος παράγοντας της κληρονομικότητας, όχι το ιστορικό φαινόμενο της ατομικής ιδιοκτησίας. Παρά ταύτα, μπορούμε να πούμε ότι όντως υπάρχει ένα ριζοσπαστικό σοσιαλιστικό όραμα στον Ντυρκέμ. Αυτό τουλάχιστον υποστηρίζει ο Φρανκ Πιέρς, αντλώντας από διάφορα επιχειρήματα που διατυπώνει ο Ντυρκέμ ενάντια στην οικονομία της ελεύθερης αγοράς.²⁵ Ο Ντυρκέμ καταφέρεται ευθέως εναντίον των φιλελεύθερων οικονομολόγων, που αρνούνται να αναγνωρίσουν οποιαδήποτε παραγωγική λειτουργία στο κράτος πέρα από την προστασία της ατομικής ελευθερίας. Για τον ίδιο όμως, το κράτος δεν έχει μόνον αυτόν τον 'αρνητικό' ρόλο, αλλά επιτελεί και μια 'θετική' λειτουργία: είναι 'κοινωνικά παραγωγικό', όπως λέει ο Πιέρς. Και για να τεκμηριώσει αυτήν την ανάγνωση, ο Πιέρς καταφεύγει στο ακόλουθο απόσπασμα από τον Ντυρκέμ, όπου τονίζεται ότι σε μια πολύπλοκη κοινωνία το κράτος οφείλει να ρυθμίζει τις οικονομικές συναλλαγές με κανόνες που διέπονται από δικαιοσύνη:

Δεν πρόκειται εδώ για το εάν και κατά πόσον ο καθένας θα πρέπει να έχει στη διάθεσή του μεγαλύτερες ποσότητες φαγητού και ποτού. Πρόκειται για το εάν και κατά πόσον ο καθένας θα έχει τη μεταχείριση που του αξίζει, για το εάν θα είναι ελεύθερος από κάθε άδικη και εξευτελιστική υποτέλεια, για το εάν θα μπορεί να είναι μέλος της συλλογικότητας χωρίς να θυσιάζει την ατομικότητά του. Φορέας της ειδικής ευθύνης για όλα αυτά είναι το κράτος. Επομένως, το κράτος δεν είναι ούτε αυτό που υποστηρίζουν οι οικονομολόγοι, ένας αμέτοχος παρατηρητής της κοινωνικής ζωής, αλλά ούτε κι εκείνο που υποστηρίζουν οι σοσιαλιστές, ένα απλό γρανάζι του μηχανισμού της οικονομίας. Το κράτος είναι, πάνω από όλα, όργανο ηθικής πειθαρχίας.²⁶

Με βάση λοιπόν τέτοιες ιδέες αντλημένες από τον ίδιο τον Ντυρκέμ, ο Πιέρς υποστηρίζει ότι στο βάθος της σκέψης του μπορούμε να διακρίνουμε την εικόνα μιας εφικτής δημοκρατικής και σοσιαλιστικής κοινωνίας. Σε αυτήν την ερμηνεία, ο Μαρξ έρχεται να συναντήσει τον Ντυρκέμ, στο μέτρο που η ταξική κοινωνία είναι εκείνη που κυρίως

παρεμποδίζει την ανάπτυξη μιας γνήσιας οργανικής αλληλεγγύης: ο μαρξισμός φέρεται έτσι να εντοπίζει τις δομικές οικονομικο-κοινωνικές αιτίες που ανακόπτουν την εξέλιξη την οποία έχει κατά νου ο Ντυρκέμ. Αλλά η συμπληρωματικότητα Μαρξ και Ντυρκέμ εδώ είναι αμφίδρομη, αφού κι ο Ντυρκέμ μπορεί να προσδώσει νέες διαστάσεις στο μαρξισμό, αντικαθιστώντας τελικά τις ουτοπικές αντιλήψεις περί σοσιαλισμού με μια πιο ρεαλιστική αίσθηση του εφικτού.

Ας επιστρέψουμε όμως στα συντηρητικά στοιχεία του Ντυρκέμ, στα οποία θα έπρεπε, με τα σημερινά μέτρα, να περιλάβουμε και τις απόψεις του για το γάμο και τη σεξουαλικότητα. Ωστόσο, ορισμένες από τις επισημάνσεις του σχετικά με το θέμα αυτό έχουν τη σημασία τους. Στην Αυτοκτονία, φερ' ειπείν, αναφέρει ότι όπου οι κοινωνικοί κανόνες που διέπουν το διαζύγιο είναι αυστηροί, οι δείκτες αυτοκτονίας τείνουν να είναι υψηλότεροι μεταξύ των γυναικών, ενώ όπου οι κανόνες αυτοί είναι χαλαρότεροι (συζυγική ανομία), οι δείκτες είναι υψηλότεροι μεταξύ των ανδρών. Οι δείκτες αυτοκτονίας σχετίζονται λοιπόν με τα διαζύγια άμεσα – και η συνάρτηση αυτή εμπίπτει στην υποκατηγορία της 'ανομικής αυτοκτονίας'.

Μένοντας στο ίδιο θέμα, ο Ντυρκέμ είναι επίσης της άποψης ότι η λειτουργία του γάμου δεν αφορά αποκλειστικά στη χαλιναγώγηση των φυσικών επιθυμιών. Οι ανθρώπινες σεξουαλικές ορμές περιπλέκονται εξαιτίας της ηθικής και των συναισθημάτων και άρα απαιτείται κι εδώ κάποιο είδος κοινωνικής ρύθμισης. Το σχετικό επιχείρημα που διατυπώνει ο Ντυρκέμ είναι ιδιαίτερα πειστικό, αναδεικνύοντας μια συνήθως αγνοημένη αιτία της ανάγκης για μια κοινωνιολογία της σεξουαλικότητας:

Επειδή ακριβώς οι διάφορες αυτές τάσεις δεν εξαρτώνται μόνον από βιολογικές ανάγκες, πρέπει κατ' ανάγκην να ρυθμίζονται κοινωνικά. Επειδή ακριβώς δεν μπορούν να ελεγχθούν από τον οργανισμό, πρέπει να ελέγχονται από την κοινωνία. Εδώ λοιπόν έγκειται η λειτουργία του γάμου. Ο γάμος επιβάλλει όρια στο πάθος – ιδιαίτερα μάλιστα η μονογαμία, η οποία εξαναγκάζοντας τον άνδρα να προσδεθεί διά βίου σε μία γυναίκα, αποδίδει στην ανάγκη για έρωτα ένα απόλυτα συγκεκριμένο αντικείμενο και κλείνει τον υπόλοιπο ορίζοντα.²⁷

Εκείνο λοιπόν που χρειάζεται περιορισμό δεν είναι το σεξουαλικό ορμέφυτο καθαυτό, αλλά ο πόθος, η ερωτική επιθυμία – δεν υπάρχει άλλωστε άνθρωπος που να έχει ερωτευτεί και να μην έχει νιώσει τη δύναμη και τον εθισμό που ασκεί η ερωτική επιθυμία. Αν ο πόθος δεν τεθεί υπό έλεγχο, οι φιλοδοξίες εκτινάσσονται στα ύψη και ανάλογο είναι το κόστος της απογοήτευσης. Σύμφωνα με τον Ντυρκέμ, αυτό ισχύει ακόμη και για την 'πληχτική περίπτωση' του συνηθισμένου εργένη:

Η ελπίδα αναζωογονείται μόνον και μόνον για να γνωρίσει μια νέα αποτυχία, αφήνοντας πίσω της τα ίχνη του ψυχικού κάματος και της απογοήτευσης. Πώς είναι δυνατόν να σταθεροποιηθεί κάτι σαν τον πόθο, που από τη φύση του είναι γεμάτος αμφιβολίες για το αν έχει όντως κερδίσει το αντικείμενό του; Η ανομία είναι λοιπόν διττή. Όπως δεν μπορούμε να δοθούμε οριστικά σε κανέναν, έτσι και δεν διαθέτουμε αμετάκλητα δικαιώματα σε κανέναν. Η αβεβαιότητα του μέλλοντος, μαζί με την αβεβαιότητα του είναι μας, μας καταδικάζουν σε διαρκή μεταβολή. Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι μια μόνιμη κατάσταση ταραχής, αταξίας και δυσαρέσκειας, που αναπόφευκτα αυξάνει την πιθανότητα της αυτοκτονίας.²⁸

Το επίκεντρο όμως του επιχειρήματος του Ντυρκέμ είναι ότι οι γυναίκες έχουν μικρότερη ανάγκη παρόμοιου ελέγχου από τους άνδρες, επειδή η διανοητική τους πλευρά είναι λιγότερο ανεπτυγμένη. Σύμφωνα με την άποψή του, οι γυναίκες το μόνο που χρειάζονται για να έχουν ψυχική ισορροπία και εσωτερική γαλήνη είναι να ακούσουν τις ανάγκες του σώματός τους και να ακολουθήσουν το ένστικτό τους, στο οποίο θεωρούνται ούτως ή άλλως περισσότερο προσκολλημένες από ό,τι οι άνδρες. Επομένως, για τη γυναίκα ο γάμος είναι κάτι που τερματίζει όλες τις άλλες ελπίδες της και που στενεύει τους ορίζοντές της – ενώ αντίστροφα το διαζύγιο είναι κάτι που την προστατεύει και την λυτρώνει. Το πώς ακριβώς εννοεί αυτήν τη 'λύτρωση' ο Ντυρκέμ είναι βεβαίως ένα ερώτημα ανοικτό. Εκείνο πάντως που σίγουρα εννοεί είναι ότι ο γάμος δεν είναι δυνατόν να ικανοποιεί ταυτόχρονα και τους δύο συζύγους μαζί. Και τούτο, διότι ο άνδρας είναι σχεδόν απόλυτα 'πρόϊόν της κοινωνίας', ενώ η γυναίκα φέρεται να παραμένει σε μεγαλύτερο βαθμό

‘προϊόν της φύσης’.²⁹ Ο Ντυρκέμ αφήνει βεβαίως ανοικτό το ενδεχόμενο οι γυναίκες να αρχίζουν να παίζουν ολοένα και πιο σημαντικό κοινωνικό ρόλο, αλλά πιστεύει ότι δεν πρόκειται ποτέ αυτός να εξισωθεί με εκείνον των ανδρών. Θα μπορούσαν ίσως, υποστηρίζει, να αποκτήσουν έναν ιδιαίτερο δικό τους ρόλο μέσα στον καταμερισμό της εργασίας – ίσως μια μεγαλύτερη συμμετοχή στη σφαίρα της τέχνης και της αισθητικής. Με όλα αυτά, δεν εκπλήσσει ότι πολλοί σύγχρονοι αναγνώστες εύλογα μπορεί να καταλήξουν στο συμπέρασμα ότι ο Ντυρκέμ υποστηρίζει τις διακρίσεις στην αγορά εργασίας και τον διαχωρισμό σε ‘ανδρικές’ και σε ‘γυναικείες’ δουλειές.

Ακόμη κι έτσι όμως, οι απόψεις του Ντυρκέμ περιέχουν κάτι το δυνάμει ριζοσπαστικό, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη τις συνθήκες και τις αντιλήψεις της δικής του εποχής. Έστω κι αν δεν αντιλαμβάνεται τον γάμο ως ισότιμη σχέση μεταξύ των δύο φύλων, εκείνο που πρωτίστως τον ενδιαφέρει είναι η προοπτική της αυξανόμενης ισότητας των φύλων μέσα στο πλαίσιο του γάμου. Και πράγματι, αυτό που διαπιστώνουμε από την εποχή του Ντυρκέμ έως τις ημέρες μας είναι ότι η περαιτέρω ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας όντως έχει φέρει τις γυναίκες εγγύτερα στην ισότητα. Από την άλλη πλευρά όμως, η όλη εξέλιξη δεν έχει οδηγήσει σε σταθεροποίηση του ίδιου του θεσμού του γάμου, ο οποίος αποδυναμώνεται διαρκώς όχι μόνον εξαιτίας της αύξησης των διαζυγίων, αλλά κυρίως εξαιτίας της απροθυμίας των νέων ζευγαριών να παντρευτούν. Η έκβαση των πραγμάτων λοιπόν δείχνει και την, ούτως ειπείν, πολιτική αφέλεια του Ντυρκέμ. Η συνεχής ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας δεν οδήγησε τελικά σε αυτό που ο ίδιος έλπιζε, αλλά σε εκείνο που φοβόταν: αντί για την ανάδυση της ‘θρησκείας της ανθρωπότητας’ στο κέντρο της σύγχρονης συλλογικής συνείδησης, καταλήξαμε μάλλον στον άκρατο εγωιστικό ατομισμό. Η καπιταλιστική αγορά, η οποία αποτέλεσε τον κύριο φορέα της εξατομίκευσης (σε αντίθεση με έναν οργανικά αναπτυσσόμενο καταμερισμό της εργασίας), υποβιβάζει τελικά τους ανθρώπους σε αφηρημένες ατομικές οντότητες, που βρίσκονται αντιμέτωπες όχι πλέον με την κοινωνία όπως την εννοούσε ο Ντυρκέμ, αλλά με ένα παγκόσμιο σύστημα που στερείται, ακριβώς, οποιασδήποτε συλλογικής συνείδησης.

Συμπέρασμα

Μπορούμε πλέον να προβούμε σε μια συνολική εκτίμηση του Ντυρκέμ, αντλώντας τα συμπεράσματά μας τόσο από το παρόν κεφάλαιο όσο και από τα προηγούμενα. Καταρχάς, η αξία του ως στοχαστή έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί, πρώτον, τον θεωρητικό της ‘κοινωνίας’ ως μιας οντότητας που υπάρχει πέρα από τα ίδια τα άτομα και, δεύτερον, τον θεωρητικό της ‘κοινωνικής συνοχής’, του πώς δηλαδή η κοινωνία συνέχεται από όμοιους τρόπους του σκέπτεσθαι, από επίκοινα νοήματα και σύμβολα, από κοινούς κανόνες και αξίες. Στα κείμενά του, βεβαίως, πολλές φορές η έννοια της κοινωνίας φαίνεται να ταυτίζεται με την έννοια της συλλογικής συνείδησης, μολονότι θα ήταν πιο ακριβές να πούμε ότι η κοινωνία δεν περιλαμβάνει μόνον τη συλλογική συνείδηση, αλλά και τον καταμερισμό εργασίας μαζί με τις συλλογικές σχέσεις που απορρέουν από αυτόν. Χρησιμοποιώντας τους δύσμούς που έθεσα στην αρχή του παρόντος βιβλίου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ντυρκέμ τείνει να συγχέει την κοινωνική συνοχή με τη δομική συνοχή. Έτσι όμως αφήνει να του διαφύγει το ενδεχόμενο ότι, με την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, η κοινωνική συνοχή μπορεί να συγκρούεται με τη δομική συνοχή – ότι δηλαδή ο καταμερισμός της εργασίας μπορεί εντέλει να υπονομεύει τη συλλογική συνείδηση.

Μια τέτοια εξέλιξη, ωστόσο, συνεχίζει να λαμβάνει χώρα εντός του πλαισίου που καλούμε ‘κοινωνία’, έστω κι αν οφείλουμε πλέον να τη σκεφτόμαστε σε παγκόσμια παρά σε τοπική ή εθνική κλίμακα. Πρόκειται βεβαίως για μια κοινωνία της οποίας τα μέλη υπόκεινται λιγότερο σε συλλογικές ιδέες και περισσότερο σε δομικές διαδικασίες. Ακόμη κι έτσι όμως, η συλλογική συνείδηση παραμένει – και παραμένει σε εκείνο το βαθύτερο επίπεδο που μόλις ανέφερα, δηλαδή στον τρόπο του σκέπτεσθαι που χρησιμοποιούμε, στα επίκοινα νοήματα που όλοι μοιραζόμαστε, στη γλώσσα που μιλάμε, στο πώς αντιλαμβανόμαστε την αιτιότητα, τον χώρο και τον χρόνο. Όλα αυτά μας επιβάλλονται έξωθεν και δίχως αυτά δεν θα υπήρχε πιθανότητα επικοινωνίας μεταξύ μας. Στις σημερινές συνθήκες μάλιστα, η τυποποίηση και η καθολίκευση του χώρου και του χρόνου σημαίνει ότι, στο επίπεδο αυτό, μπορούμε όντως να μιλάμε για μια ‘παγκόσμια’ συλλογική συνείδηση.

Παράλληλα όμως, στο επίπεδο των επιμέρους κανόνων και αξιών, ο κόσμος μας φαίνεται να χαρακτηρίζεται από μια ανεξάντλητη ποικιλομορφία, τέτοια που να υποβάλλει σε διαρκή αμφισβήτηση κάθε αξία και κανόνα. Παράδειγμα, οι σύγχρονες πολιτικές διαμάχες στη δυτική Ευρώπη και τη βόρεια Αμερική, που περιστρέφονται γύρω από προβλήματα τα οποία θυμίζουν εν πολλοίς τις διενέξεις της υπόθεσης Ντρέφους και την προσπάθεια του Ντυρκέμ να προσδιορίσει επακριβώς τον ατομισμό που προσπιζόταν. Έτσι και στις ημέρες μας, βλέπουμε να συγκρούονται οι εκκλήσεις για επιστροφή στις παραδοσιακές αξίες (στις οποίες αντιπαράσσονται οι δυνάμεις του χάους και της αναρχίας) με τις διεκδικήσεις περί ατομικών ελευθεριών, δικαιωμάτων των μειονοτήτων, σεξουαλικής ισότητας και πολιτισμικού πλουραλισμού.

Σε αυτήν λοιπόν τη σύγχρονη εκδοχή των αξιακών συγκρούσεων, ο Ντυρκέμ παραμένει επίκαιρος. Όσα μας λέει για την αξία που έχει το άτομο ως κέντρο της συλλογικής συνείδησης είναι σαν να προλειαίνουν το έδαφος για την αναζήτηση μιας 'ηθικής της ανοχής' στις ημέρες μας. Αυτό ακριβώς το σημείο φαίνεται να συλλαμβάνει, με τον τρόπο του, ο μεταμοντερνισμός. Παρά τις υπερβολές του, ο μεταμοντερνισμός μπορεί να ιδωθεί ως μια σύγχρονη εκδοχή της συλλογικής συνείδησης, η οποία πλέον καλείται να περιλάβει την ευρύτερη δυνατή ποικιλία νοημάτων, ηθικών αξιών και 'αφηγήσεων'. Βεβαίως, στη μεταμοντέρνα οπτική σημασία δεν έχει τόσο η αυταξία του ατόμου ή η θρησκεία της ανθρωπότητας που είχε κατά νου ο Ντυρκέμ, όσο αυτός καθεαυτός ο πλουραλισμός τέτοιων αφηγήσεων – δηλαδή, όχι τόσο το άτομο ως αυτόνομη οντότητα, όσο οι πολλαπλές και δυνάμει αντιφατικές ταυτότητες που μπορεί να το χαρακτηρίζουν.³⁰

Μιαν άλλη, εναλλακτική στον μεταμοντερνισμό, παραφυάδα του προβληματισμού που ξεκινά με τον Ντυρκέμ και τις αναφορές του στη συλλογική συνείδηση, μπορούμε επίσης να βρούμε στην έννοια της 'διαδικαστικής ηθικής' που προτείνει ο Γιούργκεν Χάμπερμας. Σχηματοποιώντας κάπως τον σχετικό προβληματισμό, θα έλεγα ότι το ζητούμενο για τον Χάμπερμας είναι όχι τόσο το ίδιο το περιεχόμενο των ηθικών αξιών (οι οποίες αναπόφευκτα θα διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία, αλλά και στο εσωτερικό της ίδιας κοινωνίας), όσο ο τρόπος με τον οποίο προκρίνονται και θεσπίζονται τέτοιες αξίες. Αν

δηλαδή η ορθολογικότητα έχει να κάνει με την ίδια την ανθρώπινη φύση, τότε ίσως έχουμε τη δυνατότητα να συμφωνούμε για το 'πώς' θα λαμβάνουμε αποφάσεις σε ζητήματα που μας αφορούν όλους. Με άλλα λόγια, εκείνο που έχει σημασία είναι ο δημοκρατικός χαρακτήρας της διαδικασίας λήψης αποφάσεων και όχι οι ίδιες οι αποφάσεις. Όποιες κι αν είναι πάντως οι πιθανές διαφωνίες με τη σύλληψη του Χάμπερμας, εκείνο που έχει εδώ σημασία είναι ότι το ζητούμενο παύει πλέον να είναι η αξία του ατομισμού ή η πολιτισμική ανοχή ή ο πλουραλισμός των αφηγήσεων – το ζητούμενο στρέφεται στην ίδια τη δημοκρατική διαδικασία όπου λαμβάνονται οι αποφάσεις που μας αφορούν.

Από όλα τα παραπάνω, φαίνεται πως τελικά οποιαδήποτε αναφορά στην κοινωνική ζωή δεν μπορεί να αποφύγει το πρόβλημα της συλλογικής συνείδησης – και κάτι τέτοιο μας εμπλέκει αναπόδραστα στη συζήτηση περί κοινωνικών αξιών. Ακόμη κι αν αμφισβητήσουμε την ίδια την ύπαρξη της συλλογικής συνείδησης, η αμφισβήτησή μας πρέπει κι αυτή να στηριχτεί σε κάποιο σύστημα αξιών που θα την αντικαθιστούν. Κάτι τέτοιο άλλωστε δεν κάνει ο σύγχρονος ατομισμός, που στη θέση της παραδοσιακής θρησκείας προβάλλει τη λατρεία του ατόμου; Πρέπει επιπρόσθετα να λάβουμε υπόψη ότι στις σημερινές συνθήκες το όποιο περιεχόμενο της συλλογικής συνείδησης καθίσταται ολοένα και περισσότερο αφηρημένο, υπογραμμίζοντας έτσι πόσο σημαντική είναι η κίνηση από το περιεχόμενο προς τη μορφή που προτείνεται από τη 'διαδικαστική ηθική' του Χάμπερμας, για έναν κόσμο στον οποίο καλούνται να συνυπάρξουν κουλτούρες με πολύ διαφορετικά αξιακά συστήματα.

Το παράδοξο με τον Ντυρκέμ είναι πως, μολονότι είναι ο κατεξοχήν θεωρητικός της κοινωνίας, είναι και ο μόνος από τους κλασικούς που καταπιάνεται ουσιαστικά με το πρόβλημα του ατομισμού στη νεότερι- κότητα, έχοντας διαισθανθεί τις αντιφάσεις που προκύπτουν από μια 'κοινωνία' που στηρίζεται στο 'άτομο'. Στη νεωτερικότητα, το άτομο δεν μπορεί πλέον να θεωρείται απλώς και μόνον προϊόν της κοινωνίας – ή έστω των συμβολικών και αξιακών συστημάτων της. Το άτομο στις σύγχρονες κοινωνίες είναι ο 'χρήστης' τέτοιων συστημάτων. Κινείται συνεχώς μέσα σε διαφορετικές αξίες, αντιλήψεις και πεποιθήσεις, επιχειρηματολογώντας και κρίνοντας, διαλέγοντας και απορρίπτοντας

ό,τι του προσφέρεται. Είναι σε ένα τέτοιο πλαίσιο λοιπόν που πρέπει να εκτιμήσουμε τη συνεισφορά του Ντυρκέμ, ο οποίος νοιάζεται για την οροθέτηση και προστασία αυτού ακριβώς του χώρου της προσωπικής αυτοβουλίας και κρίσης — και το κάνει, προειδοποιώντας τόσο για τις καταχρήσεις της εξουσίας, όσο και για τη συνεχιζόμενη σημασία της συλλογικότητας. Γι' αυτό και η αναζήτησή του είναι τόσο λεπτή και περίπλοκη, προσπαθώντας να αποφύγει τις συμπληγάδες αφενός του συγκεντρωτικού κράτους και αφετέρου του άκρατου εγωισμού. Η εξέλιξη πάντως της κοινωνίας, από την εποχή του Ντυρκέμ έως τις ημέρες μας, έχει δείξει ότι τελικά ο καπιταλισμός της αγοράς οδηγεί στον άκρατο εγωισμό που φοβόταν ο Ντυρκέμ. Με σύγχρονους όρους λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όσα μας λέει ανήκουν σε εκείνον τον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ του ατομισμού της ελεύθερης αγοράς που προωθεί η Νέα Δεξιά και του αυστηρού κρατικού ελέγχου που υπερασπίζεται η παραδοσιακή Αριστερά. Οι θεωρητικές του συλλήψεις μάς βοηθούν έτσι να κατανοήσουμε βαθύτερα το διαρκές και αναπόφευκτο δίλημμα μεταξύ ατομικής ελευθερίας και κοινωνικού ελέγχου στις σημερινές κοινωνίες.

Από την άλλη πλευρά όμως, πρέπει επίσης να πούμε ότι η σκέψη του Ντυρκέμ κινείται μέσα στα δικά της, δεδομένα και αζεπέραστα, όρια: μέσα σε έναν, ούτως ειπείν, 'δομικό ντετερμινισμό', ο οποίος δεν λαμβάνει υπόψη τη σημασία της δράσης. Η κοινωνική εξέλιξη φαντάζει σαν κάτι που οφείλεται αποκλειστικά στην ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας. Ενδεικτικά στοιχεία ως προς αυτό το σημείο είναι η αμφιθυμία του Ντυρκέμ απέναντι στον σοσιαλισμό ή το γεγονός ότι αντιμετωπίζει την ατομική ελευθερία και την ανάπτυξη των επαγγελματικών ομάδων ως συνέπειες του καταμερισμού της εργασίας, χωρίς να θεωρεί ότι αποτελούν από μόνες τους φορείς αλλαγής. Στο έργο του, δεν συναντάμε κάποια θεωρία της δράσης, ατομικής ή συλλογικής, και, όπως είδαμε, ο Ντυρκέμ σιωπά επί της ουσίας για την πολιτική, ιδιαίτερα για τις ταξικές αντιθέσεις και συγκρούσεις. Αλλά είναι ακριβώς σε αυτά τα ζητήματα τα οποία ο ίδιος δεν θίγει, που πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας αν θέλουμε να εξηγήσουμε γιατί ο καταμερισμός της εργασίας δεν εξελίχθηκε τελικά όπως ανέμενε ο Ντυρκέμ: στην ανάγκη δηλαδή να αποκτήσουμε μια θεωρία περί καπιταλισμού, που θα εξηγήσει πώς τε-

λικά αναπτύχθηκαν η ελεύθερη αγορά και η κρατική εξουσία. Με δεδομένες λοιπόν αυτές τις ελλείψεις και σιωπές, ο Ντυρκέμ φαίνεται σαν να μας παρουσιάζει μια 'αποδεκτή όψη' της νεωτερικότητας, μια μορφή σοσιαλισμού που δεν είναι ούτε συγκεντρωτική ούτε απλώς ζήτημα περιορισμένου ελέγχου της ελεύθερης αγοράς.

Επιστρέφοντας στη θεωρία της ιστορίας με την ευρύτερή της έννοια, η οποία και υπήρξε η αφετηρία του κεφαλαίου αυτού, διαπιστώνουμε το εξής: ότι, από τη στιγμή που η κοινωνία αναπτύσσεται πέρα από το στάδιο της μηχανικής αλληλεγγύης, παύει να εξαρτάται απλώς και μόνον από τις εξελίξεις στον καταμερισμό της εργασίας, αφού πλέον αποκτούν ολόένα και μεγαλύτερη σημασία οι ταξικές διαίρεσεις και συγκρούσεις. Σε αυτό το πνεύμα, οι εξελικτικές αντιλήψεις του Ντυρκέμ είναι σίγουρα απλοϊκές, παρότι διατηρούν τη σημασία τους για την κατανόηση του σύγχρονου κόσμου, όπως θα δούμε στη συνέχεια επιστρέφοντας στον Μαρξ. Για να το πω κάπως σχηματικά: αν ο Ντυρκέμ δυσκολεύεται να αντιληφθεί τη σημασία των συνεπειών του καπιταλισμού, ο Μαρξ δυσκολεύεται ίσως να συλλάβει τη σημασία των συνεπειών της ευρύτερης νεωτερικότητας.

Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο ας συνοψίσουμε τις απόψεις του Ντυρκέμ σχετικά με τον δευτερογενή δυισμό νεωτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού στον Πίνακα 11.1.

Κεφάλαιο 12

Ο Μαρξ και το νόημα της ιστορίας

11.1 Ο Ντυρκέμ για τη νεοτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό

ΕΠΙΚΟΤΗΤΑ

ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ/ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ

Νεοτερικότητα: Η νεοτερικότητα είναι η προσπάθεια προς μια ισορροπημένη κοινωνία επαγγελματιών ομάδων, οι οποίες συνεχίζονται από το κράτος, και η νέα 'θρησκεία της ανθρωπότητας', η οποία τονίζει την αξία του

Ντυρκέμ: Η αντίληψη του Ντυρκέμ για το σοσιαλισμό βασίζεται στις ευρύτερες αντιλήψεις του για την εξέλιξη της νεοτερικότητας. Οι 'μη ομάδες' μορφές του καταμερισμού εργασίας προβλέπεται να εξομαλυνθούν στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης. Ο καπιταλισμός δεν φαίνεται να αντιμετωπίζεται ως μια ιδιαίτερη μορφή της νεοτερικής κοινωνίας, υπεύθυνη για τα πλεονεκτήματα ή τα μειονεκτήματά της.

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Η αντίληψη του Μαρξ για την ιστορία. Μαρξ και Χέγκελ. Διαλεκτικός υλισμός και ιστορική νομοτέλεια. **Ιστορικοί νόμοι και νόμοι της ιστορίας.** Η φύση των ιστορικών νόμων. Η πρωτοτυπία του Μαρξ. Οι θεωρητικές συλλήψεις του Μαρξ ως εξηγητικά σχήματα. **Τύποι κοινωνίας και τρόποι παραγωγής.** Ο πρωτόγονος κομμουνισμός. Η προτεραιότητα της κοινότητας επί του ατόμου και το φάσμα των διαδρομών της κοινωνικής εξέλιξης. Τύποι διανομής του υπερπροϊόντος. Η θεωρητική ταξινόμηση των σταδίων της κοινωνικής εξέλιξης σύμφωνα με την εξέλιξη της ατομικότητας. **Ο ασιατικός τρόπος παραγωγής και η Ανατολική Δеспοτεία.** Η κυριαρχία της κοινοτικής περιουσίας και του δεσπότη. Ο σημαντικός ρόλος του κράτους και της θρησκείας. **Ο γερμανικός τρόπος παραγωγής.** Η αναπόφευκτη αναπαραγωγή των παραδοσιακών σχέσεων. **Ο αρχαίος τρόπος παραγωγής.** Η κυριαρχία της πόλης. Η ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας. Η ανάδυση του κράτους. Ο μετασχηματισμός της αρχαίας κοινωνίας εξαιτίας της αναπαραγωγής του συστήματος. **Ο φεουδαλισμός και η ανάπτυξη του καπιταλισμού.** Σύγκριση του αρχαίου και του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής. Η αντίθεση πόλης-υπαίθρου και ο καταμερισμός εργασίας. Η ανάπτυξη των πόλεων, οι συντεχνίες, η τάξη των εμπόρων, η αστική τάξη. Ο εκμηχανισμός της παραγωγής. Η εκρηγματισμένη οικονομία. Οι διεθνείς αγορές. **Η μετάβαση από το φεουδαλισμό στον καπιταλισμό.** Η θεωρητική κατανόηση της μετάβασης. Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. Οι πολυπλοκότητες της ταξικής ανάλυσης στην ιστορία. Το παράδειγμα του αγγλικού εμφυλίου πολέμου. **Θεωρία και ιστορία.** Θεωρητικές και εμπειρικές διακρίσεις. Η έννοια του τρόπου παραγωγής και οι σύγχρονες επεξεργασίες της. Σύγχρονες εξελικτικές αντιλήψεις. Ο χαρακτήρας της ιστορικής προόδου και οι 'ανοικτές' θεωρητικές προσεγγίσεις της εξέλιξης. **Η δυναμική του καπιταλισμού.** Η πτωτική τάση του ποσοστού του κέρδους. Ζωντανή και νεκρή εργασία. Η αυξανόμενη σημασία της νεκρής εργασίας. Αντίρροπες τάσεις. Ο αυξανόμενος ρυθμός των τεχνολογικών μεταβολών. Η επεκτατική δυναμική του καπιταλισμού. Αλλαγές σε άλλα επίπεδα: τροποποιήσεις της κρίσης. Οι απόψεις του Χάμπερμας για την εξέλιξη του σύγχρονου καπιταλισμού: οικονομική κρίση, κρίση ορθολογικότητας, κρίση νομιμοποίησης, κρίση κινήτρων. **Κομμουνισμός.** Η σημασία της Γαλλικής Επανάστασης. Το προλεταριάτο ως επαναστατική τάξη. Βία και επανάσταση. Η έννοια του υπερκαθορισμού. Κράτος και επανάσταση. Πρώιμες και ύστερες φάσεις του κομμουνισμού. Η σημασία των ουτοπικών ιδεών. Σύγκριση με την πραγματικότητα. **Συμπέρασμα.**