

ΙΑΝ ΚΡΑΙΒ

ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Μια εισαγωγή στη σκέψη των
Μαρξ, Βέμπερ, Ντυρκέμ και Ζίμμελ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

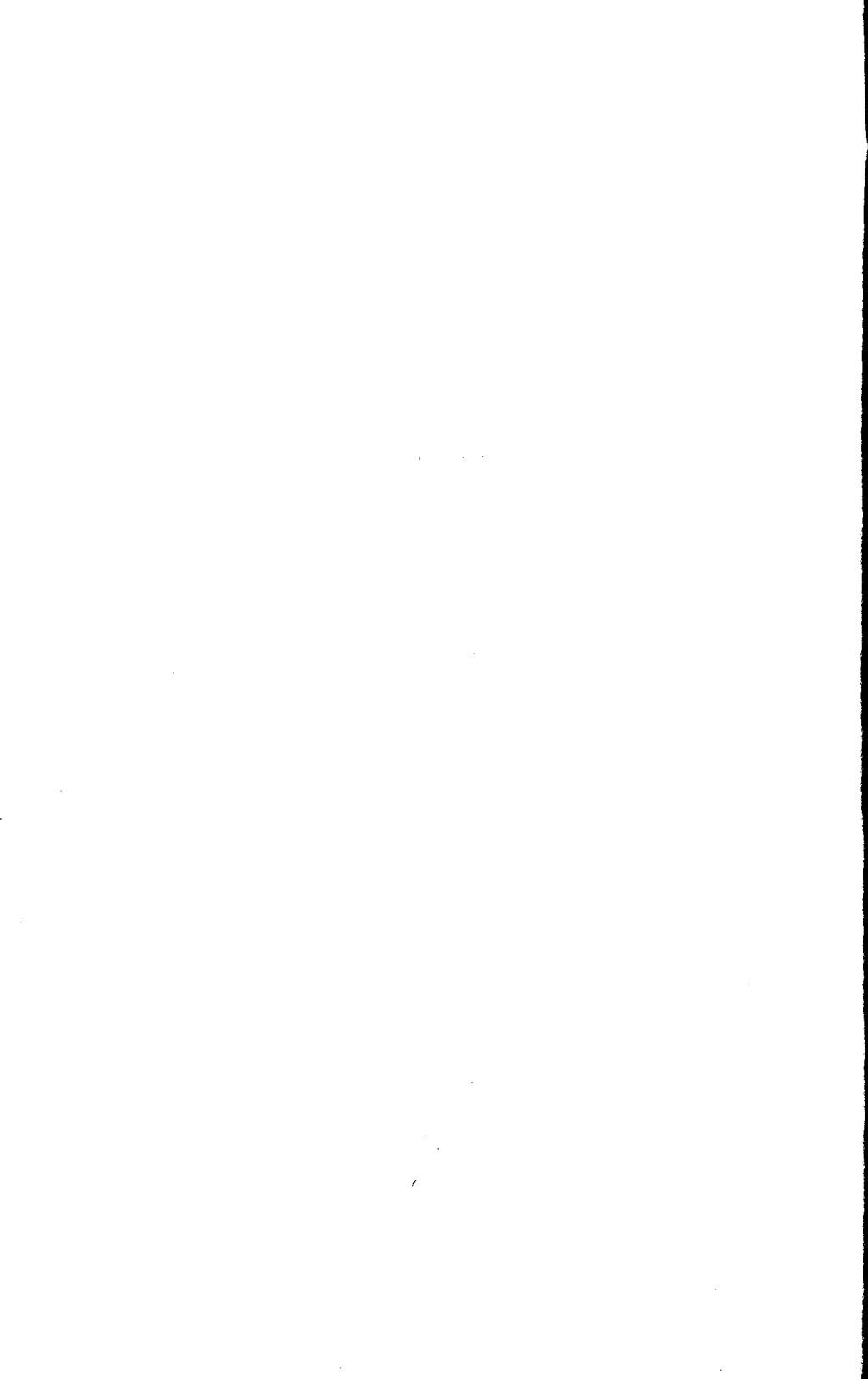
ΜΑΡΚΟΣ ΚΑΡΑΣΑΡΙΝΗΣ – ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΔΕΚΚΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΔΕΚΚΑΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ



ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Υπεύθυνος σειράς: Παντελής Ε. Λέκκας

α' έκδοση, Παντελής Ε. Λέκκας & Εκδόσεις Κατάρτι, 2009
β' έκδοση, Παντελής Ε. Λέκκας & Εκδόσεις Παπαζήση, 2012

ISBN: 978-960-02-2854-0

Copyright 2012 © Έκδόσεις ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ

Νικηταρά 2 & Έμμ. Μπενάκη 106 78 Αθήνα

Τηλ: 210-3838.020, Fax: 210-3809.150

www.papazisi.gr, e-mail: papazisi@otenet.gr

Απαγορεύεται η μερική ή ολική αναδημοσίευση του έργου αυτού, καθώς και η αναπαραγωγή του με οποιοδήποτε μέσο χωρίς σχετική άδεια του Εκδότη.

IAN CRAIB

ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

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

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΜΑΡΚΟΣ ΚΑΡΑΣΑΡΙΝΗΣ – ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΛΕΚΚΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΛΕΚΚΑΣ

Δεύτερη έκδοση



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΙΣΗ

ΑΘΗΝΑ 2012

Περιεχόμενα

Πρόλογος στην ελληνική έκδοση	i
Κεφάλαιο 1: Ποιο είναι το θέμα;	1
Κεφάλαιο 2: Οι κύριοι χαρακτήρες και οι βασικές ιδέες	19

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΩΣ ΤΗΝ ΜΕΛΕΤΟΥΜΕ;

Εισαγωγή στο Πρώτο Μέρος	39
Κεφάλαιο 3: Ο Ντυρκέμ και η ανακάλυψη των κοινωνικών γεγονότων	43
Κεφάλαιο 4: Ο Μαρξ και η προτεραιότητα της υλικής παραγωγής	61
Κεφάλαιο 5: Ο Βέμπερ και η προτεραιότητα της κοινωνικής δράσης	75
Κεφάλαιο 6: Ο Ζίμμελ και η τυπική μορφή της κοινωνίας	95
Συμπεράσματα Πρώτου Μέρους	105

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΟΜΗΣ

Εισαγωγή στο Δεύτερο Μέρος	109
Κεφάλαιο 7: Ο Ντυρκέμ και ο απείθαρχος πειθαρχημένος	111
Κεφάλαιο 8: Ήταν μαρξιστής ο Μαρξ;	153
Κεφάλαιο 9: Ο φιλελεύθερος Βέμπερ	211
Κεφάλαιο 10: Ο Ζίμμελ ανάμεσα στο κοινωνικό και το προσωπικό	261
Συμπεράσματα Δεύτερου Μέρους	325

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΕΤΑΒΟΛΗ

Εισαγωγή στο Τρίτο Μέρος	329
Κεφάλαιο 11: Η οργανική αναλογία του Ντυρκέμ	333
Κεφάλαιο 12: Ο Μαρξ και το νόημα της ιστορίας	363

Κεφάλαιο 13: Ο τραγικός φιλελευθερισμός του Βέμπερ και η άνοδος της Δύσης	413
Κεφάλαιο 14: Ο Ζίμμελ ως αντίδοτο στην ιστορία	465
Κεφάλαιο 15: Συμπέρασμα	473
Σημειώσεις	487
Βιβλιογραφία	501
Dramatis Personae	517
Γλωσσάριο	523
Ευρετήριο	531

Πίνακες

6.1	Ο πρώτος βασικός διίσμός της κοινωνικής θεωρίας	108
7.1	Ο Ντυρκέμ για το άτομο και την κοινωνία	150
7.2	Ο Ντυρκέμ για τη δράση και τη δομή	150
7.3	Ο Ντυρκέμ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση	151
8.1	Ο Μαρξ για το άτομο και την κοινωνία	208
8.2	Ο Μαρξ για τη δράση και τη δομή	208
8.3	Ο Μαρξ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση	209
9.1	Ο Βέμπερ για το άτομο και την κοινωνία	258
9.2	Ο Βέμπερ για τη δράση και τη δομή	259
9.3	Ο Βέμπερ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση	260
10.1	Ο Ζίμμελ για το άτομο και την κοινωνία	321
10.2	Ο Ζίμμελ για τη δράση και τη δομή	322
10.3	Ο Ζίμμελ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση	323
11.1	Ο Ντυρκέμ για τη νεοτερικότητα και για τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό	362
12.1	Ο Μαρξ για τη νεοτερικότητα και για τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό	412
13.1	Ο Βέμπερ για τις διαφορές κομφουκιανισμού και πουριτανισμού	428
13.2	Ο Βέμπερ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση	463
13.3	Ο Βέμπερ για τη νεοτερικότητα και για τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό	464
14.1	Ο Ζίμμελ για τη νεοτερικότητα και για τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό	471

Πρόλογος στην ελληνική έκδοση

Το βιβλίο αυτό αποτελεί μια σημαντική συμβολή στην ελληνική βιβλιογραφία για την κλασική κοινωνική θεωρία. Διαφέρει ωστόσο από τα συνηθισμένα εγχειρίδια, επειδή δεν παρουσιάζει απλώς τις απόψεις των κλασικών της κοινωνιολογίας γύρω από επιμέρους ζητήματα, αλλά προσπαθεί να τις συνθέσει σε ένα ενιαίο επιχείρημα για το τι είναι η κοινωνική θεωρία: για το τι μπορεί (και τι δεν μπορεί) να κάνει, το πώς αφορά στη ζωή μας, το αν αξίζει τελικά να τη μελετάμε.

Αυτό που ουσιαστικά επιχειρεί ο Ίαν Κρέμπντ είναι να φανερώσει την αξία που συνεχίζει να έχει η μελέτη των κλασικών θεωρητικών, καιτοι η προσοχή του κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος έχει πλέον στραφεί σε πιο δημοφιλείς και εύπεπτες θεωρίες. Παρουσιάζοντας τις κεντρικές συλλήψεις της κλασικής κοινωνικής θεωρίας, ο Κρέμπντ δείχνει πόσο ανθεκτικές στο χρόνο παραμένουν και πόσο επίκαιρες αποδεικνύονται για την κατανόηση των σημερινών κοινωνικών προβλημάτων.

Εισάγοντάς μας στη σκέψη του Μαρξ, του Βέμπερ, του Ντυρκέμ και του Ζίμμελ, το βιβλίο δείχνει πώς οι τέσσερις αυτοί στοχαστές διαμόρφωσαν το πλαίσιο μέσα στο οποίο σκεφτόμαστε για την κοινωνία μέχρι και τις ημέρες μας. Το κάνει αυτό με δύο τρόπους, συναρτώντας τις απόψεις τους αφενός με τις μεταγενέστερες εξελίξεις στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας και αφετέρου με τα προβλήματα της σημερινής κοινωνίας. Είναι λοιπόν ένα 'εγχειρίδιο' που υπερβαίνει το συμβατικό σκοπό του.

Γραμμένο σε ευθύ, σχεδόν προσωπικό ύφος, το βιβλίο είναι έτσι διαφωτισμένο ώστε να βοηθά τον αναγνώστη να συγκρίνει τους διάφορους στοχαστές μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα να μπορεί να παρακολουθεί την εξέλιξη της σκέψης και της εργογραφίας του καθενός ξεχωριστά. Τούτο υποβοηθείται με την παράθεση εκτενών αποσπασμάτων αντλημένων από τα έργα τους και την ανάλυσή τους με απλό και κατανοητό τρόπο.

Το βιβλίο είναι χωρισμένο σε τρία μέρη, τα οποία αναφέρονται, αντίστοιχα, στην μεθοδολογία της κοινωνικής θεωρίας (δηλαδή στους τρόπους του σκέπτεσθαι περί του σκέπτεσθαι), στην εννοιολόγηση της κοινωνικής δομής (δηλαδή στις απαντήσεις προς το ερώτημα 'τι είναι κοινωνία') και, τέλος, στην εξήγηση της κοινωνικής μεταβολής (δηλαδή στις απόψεις για το πώς αλλάζει ιστορικά η κοινωνία).

Καθένα από τα τρία μέρη περιλαμβάνει από ένα κεφάλαιο για τον κάθε θεωρητικό, παρέχοντας στον αναγνώστη δύο επιλογές: είτε να διαβάσει το βιβλίο από την αρχή έως το τέλος, σκοπεύοντας έτσι στη συγκριτική και συνθετική κατανόηση των τεσσάρων στοχαστών, είτε να διαβάσει τα αντίστοιχα κεφάλαια που αναφέρονται στον κάθε θεωρητικό ξεχωριστά, σκοπεύοντας έτσι στην κατανόηση της ιδιαίτερης εξέλιξης της σκέψης του. Τα περισσότερα από αυτά τα κεφάλαια ολοκληρώνονται με πίνακες που ανακεφαλαιώνουν επιγραμματικά τις βασικές συλλήψεις της κάθε θεωρίας.

Στην αρχή του βιβλίου, των τριών αυτών μερών προηγούνται δύο εισαγωγικά κεφάλαια, το κεφάλαιο 1 για το τι επιδιώκει να κάνει το βιβλίο και το κεφάλαιο 2 για την βιογραφία και το πνευματικό περιβάλλον του κάθε θεωρητικού. Στο τέλος του βιβλίου πάλι, ακολουθούν δύο ξεχωριστές ενότητες. Η πρώτη (*Dramatis Personae*) περιέχει πληροφορίες για άλλους στοχαστές που, άμεσα ή έμμεσα, εμπλέκονται στην κατανόηση της κλασικής κοινωνικής θεωρίας. Η δεύτερη (*Γλωσσάριο*) παρέχει συμπυκνωμένους ορισμούς για την ορολογία που χρησιμοποιείται στο βιβλίο.

Πέρα όμως από αυτά τα 'τεχνικά' πλεονεκτήματα του βιβλίου, ο αναγνώστης θα ήθελε ίσως να προσέξει τις ουσιαστικές αρετές της πραγμάτευσης του Κρέμπ. Η περιήγησή του στα έργα των τεσσάρων κλασικών φιλοδοξεί, όπως προαναφέρθηκε, να φανερώσει την αμεσότητα και την επικαιρότητα της σκέψης τους – να δείξει εντέλει γιατί ο Μαρξ, ο Βέμπερ, ο Ντυρκέμ και ο Ζίμμελ ορθώς θεωρούνται κλασικοί. Η ζωντάνια της παρουσίασης, η ανάδειξη των 'συνεχειών' μεταξύ των κλασικών, η δημιουργική αξιοποίηση των θεωριών τους στην ερμηνεία σημερινών προβλημάτων, ο θεωρητικός πλουραλισμός πάνω στον οποίο βασίζεται και από τον οποίο εμπνέεται ο Κρέμπ, είναι προτερήματα που σπανίως απαντώνται σε διδακτικά εγχειρίδια.

Εκεί όπου το βιβλίο σαφώς πρωτοτυπεί είναι στην κεντρική σύλληψη που το διατρέχει: ότι η κοινωνική θεωρία σκοπό δεν έχει να προσφέρει λύσεις σε προβλήματα εξ ορισμού άλυτα, όπως είναι φερ' ειπείν η 'σχέση έντασης' ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία. Εκείνο στο οποίο πρέπει να στοχεύει η κοινωνική θεωρία (και έτσι ακριβώς 'διαβάξει' ο Κρέμπ τους κλασικούς) είναι η διαμόρφωση και ο συνεχής εμπλουτισμός του αναλυτικού πλαισίου μέσα στο οποίο μπορούμε να αντιληφθούμε τέτοια εξ ορισμού άλυτα θεωρητικά προβλήματα και να προσπαθήσουμε να τα κατανοήσουμε.

Ο Κρέμπ ωστόσο επιχειρεί να στηρίξει αυτήν την κεντρική σύλληψη όχι με επιχειρήματα που αντλούνται από κάποια υπερβατική ιδέα περί της αξιολογικής ουδετερότητας του κοινωνικού επιστήμονα, αλλά από μια σκοπιά έντονα πολιτικοποιημένη και μαχητική. Αμφισβητώντας κάθε εργαλειακή αντίληψη περί επιστήμης, ο Κρέμπ τάσσεται ανεπιφύλακτα ενάντια στον θετικισμό και τις αξιώσεις του. Έτσι εξηγείται και η συμπάθειά του προς τον υπαρξισμό και την ψυχανάλυση, δύο παραδόσεις οι οποίες στρέφουν το κατανοητικό ενδιαφέρον σε όψεις της κοινωνικής ζωής που η θετικιστική κοινωνική επιστήμη αδυνατεί να συλλάβει. Στην ίδια λογική πρέπει επίσης να δούμε και την ερμηνευτική φροντίδα που ο Κρέμπ επιδιώκει στις πιο αντιθετικιστικές εκδόχες της μαρξιστικής παράδοσης, όπως ο εγγελανός μαρξισμός του Λούκατς και η κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης.

Ο αναγνώστης θα πρέπει να λάβει εξ αρχής υπόψη ότι ο Κρέμπ οργανώνει το κείμενό του γύρω από τρεις βασικούς και ακατάλυτους δυϊσμούς, που περιέχουν τους πιθανούς τρόπους με τους οποίους μπορούμε να προσεγγίσουμε τα κοινωνικά φαινόμενα: 'άτομο και κοινωνία', 'δομή και δράση', 'κοινωνική και συστημική ολοκλήρωση'. Οι τρεις αυτοί δυϊσμοί είναι βασικοί, καθολικοί και καταστατικοί, επειδή αφορούν σε κάθε τύπου κοινωνία, ανεξάρτητα από τόπο και χρόνο. Είναι ταυτόχρονα ακατάλυτοι, απαράγραπτοι και ανυπέρβλητοι, επειδή οι αντιθέσεις που ο καθένας περιέχει είναι σύμφυτες προς τη συγκρότηση της κοινωνίας του ανθρώπου και άρα δεν μπορούν να παρακαμφθούν. Έτσι ιδωμένοι, οι τρεις δυϊσμοί οργανώνουν με διαύγεια τους διάφορους τρόπους θέασης των κοινωνικών φαινομένων όπως αυτοί εκδηλώνονται στις ξεχωριστές προσεγγίσεις των τεσσάρων κλασικών.

Τῶν τριῶν αὐτῶν βασικῶν διuίσμών ἐπεται ἓνας τέταρτος: ὁ διuίσμός 'νεωτερικότητας καὶ καπιταλισμοῦ/σοσιαλισμοῦ'. Ὁ συγκεκριμένος διuίσημὸς εἶναι 'δευτερογενής', ἐπειδὴ προσδιορίζεται ἱστορικά καὶ ἀφορᾷ μόνον στὶς νεωτερικὲς κοινωνίες. Ἡ διάκριση ἔχει σημασία, διότι ὁ Κρέμπ διαχωρίζει προσεκτικὰ τὶς ἰδιαιτερότητες τῆς μοντέρνας κοινωνίας ἀπὸ τὰ θεωρητικὰ προβλήματα κατανόησης τῆς κοινωνίας 'γενικὰ'. Προσπαλεῖ ἔτσι νὰ ἀποφύγει τὴν παγίδα τοῦ προβολισμοῦ, στὴν ὁποία εὐκόλα πέφτουν οἱ θεωρητικοὶ τῆς κοινωνίας. Σὲ ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο, ἐκεῖνο ποῦ ἀφορᾷ στὴν ἐσωτερικὴ διαίρεση τῆς κοινωνιολογίας σὲ ἐπιμέρους κλάδους, αὐτὸ ποῦ κάνει ὁ Κρέμπ εἶναι ὅτι ἐπιχειρεῖ νὰ ὀρίσει ἐπακριβῶς τὴ δικαιοδοσία τῆς ἱστορικῆς κοινωνιολογίας ἐντὸς τοῦ ευρύτερου πλαισίου τῆς κοινωνικῆς θεωρίας.

Ὁ θεωρητικὸς συνδέσμος ποῦ ὁ Κρέμπ ἐπιχειρεῖ συντελοῦνται στὸ ἴδιο πλουραλιστικὸ πνεῦμα με τὸ ὁποῖο ὀργανώνει τὴν παρουσίαση τῶν ἀπόψεων τῶν τεσσάρων κλασικῶν. Ἔτσι, γιὰ παράδειγμα, ἡ ἔννοια τοῦ τρόπου παραγωγῆς στὸν Μαρξ συναρτάται με τὴν ἔννοια τοῦ καταμερισμοῦ ἐργασίας στὸν Ντυρκέμ, φανερώνοντας τὰ κοινὰ στοιχεῖα ἀλλὰ καὶ τὶς διαφορὲς στὶς προσεγγίσεις τῶν δύο αὐτῶν κλασικῶν. Κάτι ἀνάλογο θὰ μπορούσε νὰ εἰπωθεῖ γιὰ τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ὁ Κρέμπ ἀντιδιαστέλλει τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Βέμπερ γιὰ τὴ διαδικασία τοῦ ἐξορθολογισμοῦ με τὶς θέσεις τοῦ κοινωνικοῦ ἐξελικτισμοῦ – ἢ γιὰ τὸ πῶς συνδέει τὴν ἔννοια τῆς ἀντικειμενικῆς κουλτούρας στὸν Ζίμμελ με τὶς ἀπόψεις τοῦ Μαρξ περὶ ἀλλοτρίωσης καὶ περὶ φετιχισμοῦ τοῦ ἐμπορεύματος.

Μια διόλου ἀμελητέα ἀρετὴ τοῦ βιβλίου εἶναι καὶ ἡ ἐργαίος δικαίωση τῆς συμπερίληψης τοῦ Γκέοργκ Ζίμμελ στους κλασικοὺς. Ὁ Κρέμπ δείχνει τὴν ἀδιάπτωτη ἀξία τῆς 'τυπικῆς κοινωνιολογίας' ποῦ ἐγκαινιάζεται με τὸ ἔργο τοῦ Ζίμμελ, ἐξηγώντας παράλληλα τὶς ἰδιαιτερότητες τοῦ συγκεκριμένου θεωρητικοῦ, ποῦ ἔχουν νὰ κάνουν με τὴ σχετικὴ υποβάθμιση τῆς ἱστορίας καὶ με τὸν προδρομικὸ τοῦ χαρακτήρα σὲ σχέση με τὸν μεταμοντερνισμό. Γιὰ τὸ ἐλληνικὸ ἀναγνωστικὸ κοινὸ, τοῦτο ἔχει πρόσθετη σημασία, με δεδομένη τὴν ἀπουσία μεταφρασμένων ἔργων τοῦ Ζίμμελ.

Ἴσως ὁμως ἡ πιο ἰσχυρὴ, ἐπὶ τῆς οὐσίας, ἀρετὴ τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ συναρμογὴ τῆς σκέψης τῶν κλασικῶν με τὶς μεταγενέστερες ἐξελίξεις στὴν κοινωνικὴ θεωρία, κορυφωση τῶν ὁποίων εἶναι ὁ μεταμοντερνι-

σμός. Χωρίς να φείδεται κριτικής στις αξιώσεις του μεταμοντερνισμού, ο Κρέμπ αποτιμά την ιδιαίτερη αξία των προκλήσεων που η μεταμοντέρνα σκέψη έχει θέσει ενάντια στις καταβολικές παραδοχές της δυτικής σκέψης – παραδοχές που αναμφίβολα κυριαρχούν και στο έργο των τεσσάρων κλασικών. Κριτική αλλά όχι απορριπτική, η πραγμάτευση του Κρέμπ στο θέμα αυτό αναζητά τρόπους με τους οποίους η κοινωνική θεωρία θα μπορούσε, μετά την αμφισβήτηση του μεταμοντερνισμού, να ξεπεράσει τις ρασιοναλιστικές της αγκυλώσεις και να προβεί σε νέες συνθέσεις. Από την άποψη αυτή, ο Ίαν Κρέμπ είναι σαν να προαναγγέλλει τις πιο συστηματικές απόπειρες των ημερών μας, όπως η πρόσφατη του Νίκου Μουζέλη,ⁱ να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στη σύγχρονη και τη μεταμοντέρνα θεωρία.

Δuo λόγια για τον συγγραφέα. Ο Ίαν Κρέμπ (1945-2002) ήταν, μέχρι τον πρόωρο θάνατό του, καθηγητής της κοινωνιολογίας στο πανεπιστήμιο του Έσσεξ. Η ιδεολογική και θεωρητική διαδρομή του υπήρξε κάπως ιδιαίτερη. Ξεκίνησε ως μαρξιστής με τροτσκιστικές αποκλίσεις, αλλά η θεωρητική του συγκρότηση γρήγορα εμβολιάστηκε από ποικίλα διανοητικά και βιωματικά ερεθίσματα, που τον έστρεψαν προς τον υπαρξισμό και την ψυχανάλυση. Το έργο του λοιπόν περιλαμβάνει, εκτός των διδακτικών εγχειριδίων, βιβλία που αναφέρονται στη σχέση υπαρξισμού και κοινωνιολογίας, στη σχέση ψυχανάλυσης και κοινωνικής θεωρίας, στην κριτική της θεωρίας δομοποίησης του Άντονι Γκίντενς, στη σχέση φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας και σε σύγχρονα ζητήματα συγκρότησης της ταυτότητας.ⁱⁱ

Ο Ίαν Κρέμπ δεν είναι άγνωστος στο ελληνικό κοινό. Έχει προηγηθεί (1998) η έκδοση της μετάφρασης του έργου του *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία*. Το έργο αυτό, γραμμένο στα αγγλικά το 1992, επισκοπεί κριτικά τις κυριότερες εξελίξεις της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας: από την κυριαρχία του δομολειτουργισμού του Πάρσονς και την παρεπόμενη πολυδιάσπασή του στον νεολειτουργισμό και τη θεωρία συγχρούσεων, στη θεωρία της ορθολογικής επιλογής, στις διάφορες διακλαδώσεις της λεγόμενης ερμηνευτικής κοινωνιολογίας (συμβολική διαντίδραση, φαινομενολογική κοινωνιολογία, εθνομεθοδολογία), στην προαναφερθείσα θεωρία δομοποίησης, στον δομισμό, τον δομομαρξισμό, τον μεταδομισμό και τον μεταμοντερνισμό, έως την κριτική θεωρία της

Σχολής της Φραγκφούρτης και την αναδιαπραγματεύσει της από τον Γιούργκεν Χάμπερμας. Και στο βιβλίο αυτό η οργανωτική αρχή είναι ο διίσμος ατόμου και κοινωνίας, η εγγενής και απαράγραπτη ένταση (πραγματική, βιωματική, θεωρητική, ερμηνευτική) ανάμεσα στην δράση και την δομή.

Το ανά χειράς βιβλίο είναι γραμμένο πέντε χρόνια μετά, το 1997. Η κάπως πρωθύστερη αυτή ακολουθία εξηγεί γιατί, στην πραγματεύση του Κρέμπ, η Κλασική Κοινωνική Θεωρία είναι εκείνη που 'εκτείνεται' στην Σύγχρονη και όχι αντιστρόφως. Το προγενέστερο έργο λίγα έχει να πει για τις οφειλές των σύγχρονων θεωρητικών προς τους κλασικούς. Το μεταγενέστερο έργο όμως θεραπεύει αυτήν την έλλειψη, αφού δεν διστάζει να απλωθεί τολμηρά μπροστά, για να επισημάνει πώς ακριβώς η σκέψη των τεσσάρων κλασικών έχει κερματιστεί σε αντιπολικές προσεγγίσεις μέσα στο πλαίσιο της κοινωνικής θεωρίας σήμερα.

Θέλω να ευχαριστήσω θερμά τον Μάρκο Καρασαρίνη για την συνείπεια και την φιλοτιμία του καθ' όλη τη συνεργασία μας στη μετάφραση του βιβλίου. Θα ολοκληρώσω αυτό το προλογικό σημείωμα με ορισμένα σχόλια για την ελληνική έκδοση. Ο τρόπος αναγραφής των ονομάτων που προκρίθηκε είναι μικτός, αλλού με την παραδεκτή τους μορφή στα ελληνικά (λ.χ. Φρόυντ) κι αλλού με την απλούστερη φωνητική τους απόδοση (λ.χ. Λίβαϊν). Στις Σημειώσεις, συμπεριλήφθηκαν ορισμένα επεξηγηματικά σχόλια και διατηρήθηκαν αυτούσιες οι παραπομπές του Κρέμπ, όχι μόνον στη δευτερογενή βιβλιογραφία (που είναι, στο μεγαλύτερο μέρος της, αμετάφραστη στα ελληνικά), αλλά και στις αγγλικές εκδόσεις των έργων των τεσσάρων κλασικών που ο ίδιος χρησιμοποίησε. Ο λόγος γι' αυτό ήταν ότι, εκτός από ορισμένες εξαιρέσεις (κυρίως στον Μαρξ), τα περισσότερα έργα των κλασικών δεν έχουν μεταφραστεί 'ενιαία' στα ελληνικά. Στην Βιβλιογραφία, προστέθηκαν όσες ελληνικές μεταφράσεις των έργων που αναφέρονται στο βιβλίο στάθηκε δυνατόν να εντοπιστούν.

Στόχος της μετάφρασης ήταν να αποδώσει το νόημα του κειμένου του Κρέμπ, διατηρώντας τον χρήσιμο και συνάμα ευχάριστο χαρακτήρα του ως αναγνώσματος. Οι δυσκολίες ήταν αρκετές, αλλά η βοήθεια που είχα ήταν πρόθυμη και αποτελεσματική. Ευχαριστώ τον Καίσαρα Μαυράτσα για τις επικοινωνητικές προτάσεις του, τον Γιώργο Σερα-

φειμίδα για τη συνδρομή του στον εντοπισμό ελληνικών μεταφράσεων και τον Γιώργο Σάμιο για τη βοήθειά του στην κατάρτιση του Ευρετηρίου. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον Κώστα Βαλάκα για την πολύπλευρη συμπαράστασή του στην ολοκλήρωση αυτής της έκδοσης.

Παντελής Λέκκας

Κεφάλαιο 1

Ποιο είναι το θέμα;

ΣΥΝΟΨΗ

Ο σκοπός του βιβλίου. Η σημασία της σκέψης των κλασικών στις ημέρες μας. Η ενγκαιότητα των γενικών θεωριών. Η σχέση της κοινωνιολογίας με τον Διαφωτισμό. Η διττή φύση του Διαφωτισμού και της κοινωνικής θεωρίας. Οι βασικοί διυμιοί της κοινωνικής θεωρίας. **Η δομή του βιβλίου.** Πώς μπορεί να διαβαστεί. **Πώς να στοχαστούμε για τους στοχαστές.**

Ο σκοπός του βιβλίου

Το βιβλίο αυτό είναι μια εισαγωγή στη σκέψη των κλασικών της κοινωνικής θεωρίας: του Καρλ Μαρξ, του Εμίλ Ντυρκέμ, του Μαξ Βέμπερ και του Γκέοργκ Ζίμμελ. Δύο είναι οι τρόποι με τους οποίους ο αναγνώστης μπορεί να το διαβάσει. Αφενός μπορεί να το διαβάσει ως μια ιστορική ανασκόπηση, ως μια ιστορία των ιδεών. Από την άλλη όμως, μπορεί επίσης να το διαβάσει ως μια συμβολή στις σημερινές κοινωνικές διαμάχες και στο ρόλο της ίδιας της κοινωνικής θεωρίας – στους σκοπούς, τις αξιώσεις και τις προθέσεις της. Ελπίζω η δεύτερη επιλογή να συγκινήσει περισσότερο τον αναγνώστη, ο οποίος μπορεί τελικά να ανακαλύψει ότι το βιβλίο δεν αποτελεί απλώς μια εισαγωγή στην κλασική κοινωνική θεωρία του ύστερου 19ου και του πρώιμου 20ού αιώνα, αλλά και μια εισαγωγή στους θεωρητικούς προβληματισμούς της δικής μας εποχής. Δεν μπορούμε φυσικά παρά να αντικρίζουμε το παρελθόν από την σκοπιά του εκάστοτε παρόντος κι είναι επόμενο η κάθε γενιά να αντιμετωπίζει το παρελθόν με διαφορετικό τρόπο, όπως ακριβώς κι ο καθένας μας αντιμετωπίζει την προσωπική του ζωή με διαφορετικά μάτια καθώς μεγαλώνει στην ηλικία. Είναι καλό λοιπόν να ξεκαθαρίσουμε εξ αρχής αυτήν την αναπόδραστη σκοπιά του παρόντος και να μην την αφήνουμε να κρύβεται

πίσω από διάφορες προσπάθειες να ανακαλύψουμε δήθεν τι 'πράγματι' εννοούσε ο Μαρξ ή ο οποιοσδήποτε άλλος θεωρητικός. Τέτοιου είδους προβλήματα ερμηνείας μπορεί να είναι σημαντικά, αλλά ίσως δεν ανήκουν σε ένα εισαγωγικό βιβλίο όπως αυτό.

Ένα ζήτημα που θα επανεμφανίζεται τακτικά σε όσα ακολουθούν έχει να κάνει με τον εμφανώς αυξανόμενο ρυθμό της κοινωνικής μεταβολής, ιδιαίτερα σε ζητήματα όπως η τεχνολογία, η κοινωνική και γεωγραφική κινητικότητα και η αγορά εργασίας. Πιστεύω ότι αυτή η αίσθηση της συνεχούς αλλαγής επηρεάζει βαθιά την αντίληψη που τρέφουμε για την ιστορία και το νόημά της. Γι' αυτό και στις δυτικές κοινωνίες σήμερα βρίσκουμε όλο και πιο δύσκολο να συνδέσουμε τους εαυτούς μας με ένα παρελθόν, το δικό μας, που ωστόσο μοιάζει σε μας μακρινό και ξένο. Ένα σύμπτωμα αυτής της αντιμετώπισης αποτελεί και το εξής. Μέχρι και πριν από τριάντα χρόνια στη διδασκαλία της κοινωνιολογίας σε πανεπιστημιακό επίπεδο ήταν αδιανόητο να αμφισβητήσει κανείς την αναγκαιότητα της μελέτης των κλασικών, όχι για λόγους ιστορικού ενδιαφέροντος αλλά επειδή ορθώς αντιμετωπιζόνταν ως αναγκαίοι για την κατανόηση της σύγχρονης κοινωνίας και των κοινωνιών εν γένει. Σήμερα όμως αυτές οι παλιότερες αντιλήψεις αμφισβητούνται στην πράξη. Πολλοί είναι πλέον εκείνοι οι κοινωνικοί επιστήμονες που πιστεύουν ότι ίσως να μην είναι απαραίτητη η διδασκαλία των κλασικών θεωρητικών, ότι οι απόψεις τους έχουν μόνον ιστορικό ενδιαφέρον, ότι η κοινωνιολογία, η κοινωνική θεωρία και η ίδια η κοινωνία έχουν εξελιχθεί σε βαθμό τέτοιο που ξεπερνά κατά πολύ το εύρος των δικών τους αναλύσεων. Τα πράγματα, σύμφωνα πάντοτε με αυτήν τη στάση αμφισβήτησης, είναι πλέον πολύ διαφορετικά κι επομένως οι κλασικοί θεωρητικοί δεν έχουν πια παρά μόνον ακαδημαϊκό ενδιαφέρον.

Θα προσπαθήσω να αντικρούσω αυτήν την αντίληψη και να υποστηρίξω την σημασία που συνεχίζει να έχει η μελέτη των κλασικών, εξετάζοντας ορισμένα από τα επιχειρήματα που έχουν στόχο να υποβαθμίσουν την αξία τους. Ας δούμε πρώτα το επιχειρήμα το οποίο διατυπώνει ο Άντονι Γκίντενς, σύμφωνα με το οποίο η κοινωνία μας έχει αλλάξει τόσο πολύ, που οι παλιές θεωρίες αδυνατούν να την αναλύσουν.¹ Το επιχειρήμα δεν είναι βεβαίως καινούργιο, αφού παρόμοιες

απόψεις είχαν αρχίσει να ακούγονται ήδη από την εποχή του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Μέχρι σχετικά πρόσφατα όμως, υπερίσχυε τελικά η αντίθετη αντίληψη, ότι δηλαδή οι όποιες νέες θεωρίες δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά να αναπαράγουν, αποσπασματικά ή συγκαλυμμένα, τις παλιές κλασικές προσεγγίσεις. Φρονώ ότι αυτό δεν έχει αλλάξει επί της ουσίας, αλλά συνεχίζεται και στις ημέρες μας. Για παράδειγμα, πολλές από τις έννοιες που σήμερα ομαδοποιούνται υπό τον όρο ‘μεταμοντερνισμός’ υπάρχουν στο έργο του Μαρξ από τον 19ο αιώνα και του Ζίμμελ από τον πρώιμο 20ό αιώνα. Εάν λοιπόν δεν λάβουμε υπόψη μας τις γενικές θεωρίες περί κοινωνίας που αποτέλεσαν το πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών και αναπόφευκτα εντυπώθηκαν βαθιά στον τρόπο σκέψης μας για τον κοινωνικό κόσμο, διατρέχουμε τον κίνδυνο είτε να εφευρίσκουμε τον τροχό στο διηνεκές είτε να δημιουργούμε μια κατάσταση όπου ο τροχός χρήζει επανεφευρέσεως. Έχω την αίσθηση πώς αυτό ακριβώς κάνει και ο Γκίντενς, μολονότι το συγκεκριμένο ζήτημα αποτελεί θέμα ξεχωριστής συζήτησης.

Δεν πρέπει να θεωρούμε ότι τα προβλήματα που μας απασχολούν σήμερα έχουν μεταβληθεί ριζικά από τον καιρό που οι κλασικοί θεωρητικοί έγραφαν γι’ αυτά. Οι έννοιες που θα εξετάσουμε στη συνέχεια αυτού του βιβλίου έχουν θεμελιώδη σημασία για το πώς κατανοεί την κοινωνία όχι μόνον ο κοινωνιολόγος, αλλά και ο μέσος άνθρωπος. Τέτοιες έννοιες αποτελούν πλέον μέρος του τρόπου με τον οποίο σκεπτόμαστε για την κοινωνική μας ζωή και με τον οποίο αναπτύσσουμε τα πολιτικά μας επιχειρήματα. Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα έχω την ευκαιρία να αναφερθώ σε πολλά ζητήματα που μας απασχολούν σήμερα: στο ρόλο του κράτους και στο βαθμό στον οποίο τα άτομα είναι (ή θα όφειλαν να είναι) υπεύθυνα για τις πράξεις και τη ζωή τους· στο έγκλημα και την τιμωρία· στις αλλαγές της αγοράς εργασίας και στην αυξανόμενη ανασφάλεια που προξενούν· στον πλούτο, τη φτώχεια και την ταξικότητα· στην ηθική· στο ζωηρό ενδιαφέρον των ημερών μας για ζητήματα ατομικής και συλλογικής ταυτότητας· στο θρυμματισμό των σύγχρονων κοινωνικών σχέσεων· στον φεμινισμό· στην πολυπολιτισμικότητα· στη σημασία της οικονομίας της αγοράς. Όλα αυτά είναι απολύτως σχετικά με το κύριο θέμα μας που είναι η κλασική κοινωνική θεωρία. Στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε

την κοινωνία δεν έχουμε άλλη επιλογή παρά να προσφεύγουμε σε κάποια θεωρία, η οποία όμως αντλεί, άμεσα ή έμμεσα αλλά πάντως αναπόφευκτα, από το έργο των κλασικών. Αυτοί είναι που μας προσφέρουν τα εργαλεία που ουσιαστικά χρησιμοποιούμε ακόμη και σήμερα. Ακόμη λοιπόν κι αν συμβαίνει να μην έχουμε ακούσει ποτέ να γίνεται λόγος για τους τέσσερις κλασικούς, αξίζει να τους μελετήσουμε αν μη τι άλλο για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τη δύναμη που συνεχίζουν να ασκούν οι ιδέες τους πάνω μας, για να μπορέσουμε να διακρίνουμε τους τρόπους με τους οποίους έχουν εισέλθει στον ίδιο τον αέρα που αναπνέουμε. Θα αναφερθώ παρακάτω στο υπόβαθρο της σκέψης του καθενός εκ των τεσσάρων θεωρητικών, αλλά, όπως επεσήμανα προηγουμένως, δεν πρόκειται να ασχοληθώ τόσο με την ιστορική εξέλιξη των ιδεών τους όσο με τη δομή, το νόημα και τη σπουδαιότητά τους σήμερα.

Είναι βεβαίως ευνόητο ότι πολλά από τα προβλήματα που μας απασχολούν στη δική μας εποχή (όπως η επανάσταση της πληροφορικής, η τυποποίηση της γνώσης ή η τεχνολογία των υπολογιστών) δεν θίγονται καθόλου από τους πρώιμους αυτούς στοχαστές, που φυσικά δεν ήταν μάντεις. Παρά ταύτα, μας έχουν προσφέρει πολλές διορατικές παρατηρήσεις και αναλυτικές έννοιες για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε ακόμη και τα φαινόμενα αυτά, όπως θα φανεί σε ολόκληρο το βιβλίο αλλά κυρίως στο Πρώτο Μέρος.

Ας επιστρέψουμε στον μεταμοντερνισμό, σε εκείνη δηλαδή τη διανοητική προσέγγιση η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο του σημερινού θεωρητικού προβληματισμού και στεγάζει μεγάλο μέρος από τα επιχειρήματα που αμφισβητούν τη χρησιμότητα των κλασικών. Για τον μεταμοντερνισμό, οι κλασικοί στοχαστές, ιδιαίτερα ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ, χρεώνονται με απολύτως γενικευτικά θεωρητικά σχήματα που αδυνατούν να συλλάβουν την πολυπλοκότητα της σύγχρονης κοινωνικής ζωής, η οποία ούτως ή άλλως θεωρείται ότι δεν είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή με μία μόνον θεωρία. Σε όσα ακολουθούν θα προσπαθήσω να αποδείξω ότι η θέση αυτή δεν είναι σωστή. Μπορεί μεν η κοινωνική ζωή να είναι όντως πολυδιάστατη και άρα να μην δαμάζεται γνωστικά από μία μόνον θεωρία, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η κατανοητική προσπάθεια παραιτείται από την αναζήτηση γενικών θεωριών. Ένα ωραίο

παράδειγμα εδώ είναι ο ίδιος ο Γκίντενς, ο οποίος αμφισβητεί μεν τη χρησιμότητα των κλασικών για την ανάλυση της σημερινής κοινωνίας, αρνείται όμως να απορροφεί τη χρησιμότητα της γενικευτικής θεωρίας συνολικά — αλλιώς δεν θα αφιέρωνε είκοσι χρόνια από τη ζωή του για να συγκροτήσει τη θεωρία της δομοποίησης. Τούτο δείχνει ότι δεν είναι δυνατόν να σκεπτόμαστε για την κοινωνία χωρίς να προσφεύγουμε σε έννοιες που αντλούν από κάποια γενικότερη θεωρία, αφού η κάθε μας προσπάθεια να εξηγήσουμε ή να κατανοήσουμε ένα κοινωνικό φαινόμενο θα έχει πάντοτε συνέπειες και για την κατανόηση άλλων παρόμοιων φαινομένων, είτε μας αρέσει είτε όχι. Αν μάλιστα το καλοσκεφτεί κανείς, η ίδια η επισήμανση ότι η κοινωνική ζωή είναι πολυδιάστατη αποτελεί από μόνη της μια θεωρητική γενίκευση — η οποία, επιπλέον, φέρεται να ισχύει για όλες ανεξαιρέτως τις κοινωνίες, θέτοντας έτσι το γενικότερο (δηλαδή το θεωρητικό) πρόβλημα της σύγκρισης και του συσχετισμού μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών. Το όλο ζήτημα είναι λοιπόν κρίσιμο για τη συνολική επιχειρηματολογία του παρόντος βιβλίου: ναι, φυσικά και είμαστε αναγκασμένοι να εργαζόμαστε με γενικές θεωρίες.

Ο μεταμοντερνισμός περιλαμβάνει και μια ακόμα πιο ριζοσπαστική εκδοχή της κριτικής ενάντια στους κλασικούς, που θίγει τη συνολικότερη σχέση κοινωνιολογίας και Διαφωτισμού — εκείνης δηλαδή της περιόδου του 18ου αιώνα που σηματοδεύτηκε από τη ραγδαία ανάπτυξη της σύγχρονης επιστήμης και ενέπνευσε μια πρωτοφανή πίστη στη δύναμη της ανθρώπινης λογικής να εξηγήει και να αλλάξει προς το καλύτερο τον κόσμο. Αυτό είναι, σύμφωνα με τον Ίρβιν Ζάιτλιν, το περίφημο 'πνεύμα του Διαφωτισμού':

Για τους στοχαστές του Διαφωτισμού, οτιδήποτε έχει να κάνει με τη ζωή και τα έργα του ανθρώπου γίνεται αντικείμενο κριτικής ανάλυσης: οι διάφορες επιστήμες, η εξ αποκαλύψεως αλήθεια της θρησκείας, η μεταφυσική, η αισθητική, τα πάντα. Για τους στοχαστές αυτούς, οι δυνάμεις που κινούν την ανθρώπινη ύπαρξη είναι αντικείμενα έρευνας, όχι δέους. Η αυτοεξέταση, η προσπάθεια κατανόησης του ίδιου του εαυτού τους, της κοινωνίας τους και της εποχής τους, βρίσκονται στο κέντρο της σκέψης τους. Αυτή η δυνατότητα της γνώσης είναι που στηρίζει την πεποίθη-

σή τους ότι τα πράγματα μπορούν να αλλάξουν κάτω από ανθρώπινη καθοδήγηση. Με την επιστήμη και τη λογική, ο άνθρωπος έχει πλέον τη δυνατότητα να διευρύνει συνεχώς την ελευθερία του, αναζητώντας έτσι την τελειότητα. Η πρόοδος της γνώσης που οδηγεί στην πρόοδο του ανθρωπότητας γίνεται λοιπόν το ιδανικό της εποχής.²

Η σχέση της κοινωνικής θεωρίας με τον Διαφωτισμό υπήρξε πάντοτε αμφίσημη. Από τη μια πλευρά, πολλοί θεωρούν ότι η κοινωνική θεωρία κατάγεται απευθείας από τον Διαφωτισμό, το πνεύμα του οποίου και αναπαράγει πλήρως με τη στάση της απέναντι στον κοινωνικό κόσμο ως αντικείμενο μελέτης και ελέγχου. Από την άλλη πλευρά πάλι, υπάρχουν εκείνοι που αντιμετωπίζουν την κοινωνική θεωρία ως συντηρητική αντίδραση κατά του Διαφωτισμού, η οποία αποδίδει υπέρμετρη σημασία στην κοινωνία και την παράδοση, σε βάρος της ατομικής ελευθερίας.³ Η αμφισημία αυτή οφείλεται, βεβαίως, στις ίδιες τις ιδέες του Διαφωτισμού. Το παράθεμα από τον Ζάιπλιν παραπάνω το δείχνει καθαρά: το πνεύμα του Διαφωτισμού συνεπάγεται, ταυτόχρονα, την επέκταση τόσο της ελευθερίας και της προόδου, όσο και του ελέγχου πάνω στα πράγματα και στους ανθρώπους.

Ακόμη και ο Βέμπερ με τον Ζίμμελ, οι πιο απαισιόδοξοι από τους τέσσερις θεωρητικούς που θα εξετάσουμε, ακολουθούν την παράδοση του Διαφωτισμού, αφού με το έργο τους δείχνουν ότι αντιμετωπίζουν τη διαρκή αμφισβήτηση και την αναζήτηση της γνώσης ως αυταξίες. Η αντίδραση όμως του μεταμοντερνισμού στον Διαφωτισμό θέτει υπό αμφισβήτηση όχι μόνον την αξία που μπορεί να έχει η αναζήτηση της επιστημονικής γνώσης και της αλήθειας καθεαυτήν, αλλά και τη σχέση της με την ανθρώπινη ελευθερία. Μια ηγετική μορφή του μεταμοντερνισμού για παράδειγμα, ο Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ, έχει υποστηρίξει ότι κάθε είδος γνώσης προσλαμβάνει αναπόφευκτα αφηγηματική μορφή: είναι κατ' ανάγκη μια ανεξάρτητη 'αφήγηση', μια αυτοτελής εξιστόρηση των πραγμάτων.⁴ Από τη φύση της λοιπόν, μια αφήγηση δεν επιδέχεται κάποια 'μετα-αφήγηση', μια εξιστόρηση δεν μπορεί η ίδια να εξιστορηθεί. Επομένως, η επιστήμη ή η λογική δεν είναι μετα-αφηγήσεις όπως οι ίδιες νομίζουν, είναι

απλώς αφηγήσεις απολύτως εφάμιλλες με οποιεσδήποτε άλλες. Στο αλαζονικό αυτό σφάλμα πέφτουν και οι περισσότερες από τις θεωρίες του 19ου αιώνα, όπως κυρίως ο μαρξισμός, που επιδίωξαν να παίξουν το ρόλο της μετα-αφήγησης. Στη μεταμοντέρνα κατάσταση όμως, όταν πλέον η ανάπτυξη των σύγχρονων επικοινωνιών έχει επιτρέψει σε εναλλακτικές αφηγήσεις να αναδυθούν και να έλθουν αντιμέτωπες με τις μεγάλες αφηγήσεις, τέτοιες αξιώσεις δεν πείθουν. Σε αυτήν την αμφισβήτηση του μεταμοντερνισμού, τώρα, πρέπει να προσθέσουμε και το παρεπόμενο πολιτικό επιχείρημα: ότι κατάληξη του Διαφωτισμού είναι εν τέλει η εγκαθίδρυση ιεραρχήσεων και συστημάτων ελέγχου. Σε αντίθεση προς όλα αυτά πάντως, οι τέσσερις κλασικοί θεωρούν, όλοι τους ανεξαιρέτως, πως υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ 'γνώσης' και 'μη γνώσης' – με τη δεύτερη να περιλαμβάνει, για παράδειγμα, τη φαντασία, τη διαίσθηση ή το συναίσθημα και με την πρώτη να έχει σαφώς μεγαλύτερη αξία. Η επιστημονική γνώση διαρκώς προβαίνει σε διακρίσεις και ιεραρχήσεις.

Παρόμοιες αμφισβητήσεις, μαζί με τις κοινωνιολογικές τους προεκτάσεις, διατυπώνονται στην πιο συγχροτημένη ίσως εκδοχή τους στο έργο του Μισέλ Φουκώ.⁵ Σύμφωνα με τον Φουκώ, οι στοχαστές του Διαφωτισμού συναρτούν απόλυτα τη γνώση με την ελευθερία: όσο περισσότερη γνώση διαθέτουμε τόσο περισσότερο ελεύθεροι γινόμαστε. Ο Φουκώ όμως, αντλώντας από τη φιλοσοφία του Νίτσε, ανατρέπει τη συνάρτηση αυτή ισχυριζόμενος ότι ο δεσμός δεν είναι μεταξύ γνώσης και ελευθερίας, αλλά μεταξύ γνώσης και εξουσίας. Έτσι, για παράδειγμα, η ιατρική αποτελεί μια μορφή γνώσης δια της οποίας οι γιατροί επιβάλλουν τον έλεγχό τους πάνω στους άλλους, όπως το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για την ψυχιατρική και τους ψυχιάτρους ή για τη σεξολογία και τους σεξολόγους.

Κάτω από ένα τέτοιο πρίσμα βεβαίως, όλοι οι κοινωνιολόγοι του 19ου αιώνα καταλήγουν να εμφανίζονται σαν να επεδίωκαν να εγκαθιδρύσουν την εξουσία τους πάνω στην κοινωνία – κάτι που θα μπορούσε σίγουρα να ειπωθεί με ευκολία για την περίπτωση του μαρξισμού. Η αμφισβήτηση του μεταμοντερνισμού όμως πάει πιο βαθιά, αφού αυτό που ουσιαστικά δηλώνει είναι ότι όλες ανεξαιρέτως οι μετα-αφη-

γήσεις εν τέλει συνεπάγονται γνωστικές ιεραρχήσεις και αποβλέπουν στην άσκηση ελέγχου. Ορισμένες μάλιστα εκδοχές του μεταμοντερνισμού προεκτείνουν κι άλλο το επιχείρημα, αποδίδοντας τις ιεραρχήσεις και τους αποκλεισμούς των μετα-αφηγήσεων (εις βάρος φερ' ειπείν των γυναικών ή των μειονοτήτων) στο ότι οι δημιουργοί τους ήταν άνδρες, λευκοί και κατά τεκμήριο αστοί. Στην κυριαρχία τέτοιων μετα-αφηγήσεων ο μεταμοντερνισμός αντιπαραθέτει τη 'γνώση' που δημιουργούν οι κατώτερες κοινωνικά ομάδες, όπως οι γυναίκες, οι μαύροι ή οι ομοφυλόφιλοι. Οι εναλλακτικές τους αφηγήσεις φέρονται να επιβεβαιώνουν, ακριβώς, την πολυδιάστατη φύση της αλήθειας και της κοινωνικής πραγματικότητας. Έτσι, όλες οι αφηγήσεις καθίστανται ισότιμες, με τις παλιές μετα-αφηγήσεις των λευκών αστών ανδρών οι οποίοι έχουν από πολλού πεθάνει, να σχετικοποιούνται και να απαξιώνονται. Σε πείσμα όμως αυτής της κριτικής, το ανά χείρας βιβλίο ασχολείται με τη σημασία που συνεχίζει να έχει η σκέψη τεσσάρων από αυτούς τους νεκρούς, λευκούς, αστούς και άνδρες.

Η αμφισβήτηση της κλασικής κοινωνικής θεωρίας από τον μεταμοντερνισμό επιδέχεται πολλά αντεπιχειρήματα, ορισμένα από τα οποία μάλιστα μπορεί να ενσωματώνουν ένα μέρος της κριτικής που ασκεί ο μεταμοντερνισμός, χωρίς όμως να υιοθετούν τα συμπεράσματά του. Η επί της αρχής αντίρρηση στο μεταμοντερνισμό είναι ότι η ιδέα της μετα-αφήγησης συνιστά η ίδια μια μετα-αφήγηση. Η κατά-δίκη της μετα-αφήγησης αποτελεί μια γενική θέση, μια άλλη 'συνολική' εξιστόρηση των πραγμάτων. Πρέπει κι αυτή, για να πείσει, να προσαγάγει γενικούς ισχυρισμούς περί 'γνώσης', πρέπει κι αυτή να πάρει τη μορφή μιας 'γνώσης' έστω και αιρετικής. Επομένως, αν μπορούμε να αποστάξουμε κάτι από τον μεταμοντερνισμό εδώ, τούτο είναι πως 'γνωρίζουμε' πλέον ότι η αμφισβήτηση στην οποία υποβάλλει την παραδεδεγμένη γνώση μάς δίνει άλλο ένα πρίσμα κατανόησης των πραγμάτων – όχι πως έχει δίκιο σε όλα όσα ισχυρίζεται, αλλά πως το γεγονός ότι τα ισχυρίζεται προσθέτει στη γνώση μας, δεν αφαιρεί από αυτήν. Έχει όμως σημασία να τονίσουμε ότι, για να αμφισβητήσει τις παραδεδεγμένες γνωστικές ιεραρχήσεις, ο μεταμοντερνισμός είναι αναγκασμένος να προβεί σε δικές του ιεραρχήσεις. Αλλιώς, με ποια συνολικότερη λογική απορρίπτει όποια μορφή γνώ-

σης υποστηρίζει ότι είναι επιστημολογικά ανώτερη από τις άλλες; Για να θέσεις εκτός νόμου τις μεγάλες αφηγήσεις, χρειάζεσαι μια μεγάλη αφήγηση ο ίδιος. Πιστεύω λοιπόν ότι με την ίδια λογική που δεν μπορούμε πλέον να δεχθούμε ότι υπάρχει μία και μοναδική αφήγηση για την κοινωνία, έτσι δεν μπορούμε και να δεχθούμε ότι όλες οι μορφές 'γνώσης' είναι ισάξιες, ότι δεν υπάρχει κανένα κριτήριο ανάμεσα στην αλήθεια και το ψέμα, ότι δεν χρειάζομαστε καμία ιεράρχηση.

Όλα αυτά βεβαίως μπορεί να αντικρούουν την επιστημολογική αμφισβήτηση του μεταμοντερνισμού, δεν καταρρίπτουν όμως το σημερινό πολιτικό επιχείρημα που απορρέει από αυτήν και που απαιτεί να συμπεριλάβουμε στην κοινωνική θεωρία τις 'αφηγήσεις' των κοινωνικά κατώτερων, αποκλεισμένων και καταπιεσμένων ομάδων. Κατανοώ πλήρως τη σημασία αυτού του επιχειρήματος. Ωστόσο, πιστεύω ότι αν το δεχθούμε ως έχει, τότε επιτρέπουμε να επικρατήσει μια εντελώς άκαρπη σύγχυση των επιστημολογικών με τα πολιτικά κριτήρια. Κάτι τέτοιο ουσιαστικά θα επέφερε την κατάργηση κάθε διαφοράς ανάμεσα στις κρίσεις μας για τη γνώση καθεαυτήν και στις κρίσεις μας για την πολιτική, για το δέον γενέσθαι. Δεν υπάρχει βεβαίως αμφιβολία ότι τα δύο αυτά είδη κριτηρίων, αφενός τα επιστημολογικά και αφετέρου τα πολιτικά, συνδέονται πολύ μεταξύ τους και θα έχω την ευκαιρία στη συνέχεια του βιβλίου να δείξω πόσο στενή είναι αυτή η σύνδεση. Δεν είναι όμως τα ίδια. Γι' αυτό και πιστεύω ότι υπάρχουν τρόποι να σκεπτόμαστε 'γενικά' και 'θεωρητικά' για την κοινωνία, ενσωματώνοντας κριτήρια τέτοια που να μας επιτρέπουν να διακρίνουμε μεταξύ καλής και κακής γνώσης, ενώ ταυτόχρονα μπορούμε κάλλιστα να λαμβάνουμε υπόψη και τις αφηγήσεις των κοινωνικά κατώτερων ομάδων, έστω κι αν αυτές οι ομάδες απορρίπτουν εξ ολοκλήρου την επιστημολογία.

Σε κάθε θεωρητική ή οποιαδήποτε άλλη συζήτηση, καλό είναι να είμαστε καχύποπτοι απέναντι σε διλήμματα που μας αναγκάζουν να διαλέξουμε ανάμεσα στο μαύρο ή το άσπρο, αφού στις περισσότερες περιπτώσεις η πραγματικότητα συντίθεται από αποχρώσεις του γκριζου. Κρύβει βεβαίως μια παρηγοριά όταν σκεπτόμαστε τον κόσμο σαν ένα μέρος όπου συγκρούεται το Καλό με το Κακό, οι εκάστοτε ήρωες ενάντια στους εκάστοτε αντι-ήρωες, ίσως επειδή κάτι τέτοιο μας ξα-

ναφέρνει στο νου τα παραμύθια της παιδικής μας ηλικίας. Ξέρουμε επίσης όμως ότι αυτά τα πράγματα δεν ισχύουν στην πραγματικότητα. Η επιχειρηματολογία του μεταμοντερνισμού ωστόσο καταλήγει σε μια τέτοια ακριβώς αφελή απεικόνιση του κόσμου. Αφετηρία της είναι ο ισχυρισμός ότι ο Διαφωτισμός (ή η επιστήμη) αναζητεί κάτι απόλυτο, τη θετική γνώση. Επειδή λοιπόν αδυνατούμε να αποκτήσουμε μια τέτοια γνώση, ο μεταμοντερνισμός προβαίνει στον παράλογο ισχυρισμό ότι όλες αδιακρίτως οι αξιώσεις γνώσης είναι ισότιμες. Αλλά δεν είναι πολύ πιο λογικό να υποθέσουμε πως, καιτοι δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε την απόλυτη αλήθεια, μπορούμε ωστόσο να διακρίνουμε ανάμεσα σε καλύτερες ή χειρότερες αξιώσεις γνώσης; Ούτε μπορώ να δεχθώ, από την άλλη πλευρά, ότι εν προκειμένω βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια αναπόδραστη επιλογή ανάμεσα αφενός σε κλειστές ιεραρχήσεις και αφετέρου σε μια εντελώς αδιαφοροποίητη ισότητα των πάντων. Ας μην λησμονούμε επιπλέον και το εξής: όταν κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα στη 'γνώση' και τη 'μη γνώση' δεν σημαίνει ότι κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα σε 'καλούς' και 'κακούς' ανθρώπους. Τα κριτήρια με τα οποία κρίνουμε τη γνώση είναι πολύ διαφορετικά από εκείνα με τα οποία κρίνουμε ο ένας τον άλλον. Το βέβαιο πάντως είναι ότι προβαίνουμε συνεχώς σε κρίσεις σε κάθε επίπεδο και ότι είναι στη φύση της ανθρώπινης σκέψης να κάνει πραγματολογικές και αξιολογικές διακρίσεις ακόμη κι αν σε ορισμένες περιπτώσεις προτιμούμε να παριστάνουμε ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει.

Επισημάναμε ήδη τον αμφίσημο χαρακτήρα της σκέψης του Διαφωτισμού. Η έννοια του λόγου, για παράδειγμα, έχει στον Διαφωτισμό δύο όψεις. Ο ένας τρόπος να την καταλάβουμε είναι ως μια έννοια αποκλειστική, στενή και εργαλειακή, ο άλλος ως μια έννοια ανοικτή που συμπεριλαμβάνει, δεν αποκλείει.⁶ Οι δύο αυτές αντιθετικές πιθανότητες όχι μόνον συνυπάρχουν, αλλά και συνδυάζονται μεταξύ τους. Έτσι, για παράδειγμα, θα μπορούσαμε να εκλάβουμε την έννοια του λόγου ή της ορθολογικότητας ως κάτι που συνιστά μια καθολική ανθρώπινη ιδιότητα. Όλοι μας ως ανθρώπινα όντα είμαστε φορείς λογικής – έστω κι αν δεν συμπεριφερόμαστε πάντοτε λογικά, δεν παύουμε να διαθέτουμε ως άνθρωποι τουλάχιστον την ικανότητα της λογικής σκέψης και πράξης. Μια τέτοια μάλιστα ερμηνεία, μαζί με άλλες παρόμοιες (όπως φερ' ει-

πείν η άποψη ότι η γνώση είναι προϊόν αισθητηριακών δεδομένων) έπαιξαν κρίσιμο ρόλο στη δημοκρατική ορμή του Διαφωτισμού, καθώς συνεπάγονταν ότι ο καθένας μπορούσε πλέον από μόνος του να αξιολογήσει και να κατανοήσει, ότι η γνώση ήταν κάτι που κάθε άνθρωπος είχε τη δυνατότητα να κατακτήσει, χωρίς πλέον να χρειάζεται να την δέχεται άκριτα από τους κοινωνικά ανωτέρους του.

Από μια τέτοια σκοπιά λοιπόν, η ορθολογικότητα μπορεί να εκληφθεί ως κριτήριο με το οποίο οι κοινωνίες μπορούν όντως να διαχωριστούν σε καλές και κακές. Μια κοινωνία, για παράδειγμα, που αποκλείει ορισμένους από τη συμμετοχή στα κοινά επειδή είναι μαύροι, γυναίκες ή ανάπηροι, λειτουργεί ‘ανορθολογικά’ – και με τον ίδιο τρόπο θα κρίναμε οποιαδήποτε μορφή κοινωνίας της οποίας τα μέλη είχαν άνιση πρόσβαση στην πολιτική. Στο ίδια πάντοτε πνεύμα, μπορούμε ακόμη και να κατασκευάσουμε ιδανικά μοντέλα συμμετοχής. Για παράδειγμα, ο Γιούργκεν Χάμπερμας κάνει λόγο για μια ‘ιδεατή κατάσταση ομιλίας’, όπου όλοι οι συμμετέχοντες θα έχουν ισότιμη πρόσβαση στις σχετικές πληροφορίες και ίσες ευκαιρίες συμμετοχής στο διάλογο.⁷ Ακολουθώντας τις ιδέες αυτές, καταλήγουμε έτσι σε ένα ιδανικό που συνδυάζει την εν γένει γνώση με την επιστημονική γνώση, αλλά και με το είδος της συμμετοχής στον δημόσιο διάλογο που επιθυμούν οι μεταμοντερνιστές. Στο έργο του για τη φιλοσοφία της επιστήμης μάλιστα, ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι οι πιο ανεπτυγμένες μορφές της ανθρώπινης επιστήμης υπηρετούν ένα τέτοιο ακριβώς ‘χειραφετητικό’ ενδιαφέρον.⁸ Ωθούνται δηλαδή από την επιθυμία να απελευθερώσουν τα ανθρώπινα όντα από τα φυσικά και υλικά τους δεσμά και, συνακόλουθα, να υπερβούν τόσο τις λογικές παρανοήσεις που τα κατατύχουν, όσο και την άσκηση της εξουσίας που προκύπτει από την αποκλειστική κατοχή της γνώσης. Και για να αποδείξει το συλλογισμό του, ο Χάμπερμας χρησιμοποιεί την ψυχανάλυση ως παράδειγμα μιας τέτοιας επιστήμης: στην αφετηρία ο ψυχαναλυτής κατέχει τη γνώση ενώ ο ψυχαναλύόμενος είναι αδαής, αλλά στο τέλος της διαδικασίας οι δυο τους μπορούν να επικοινωνήσουν ως ίσος προς ίσο.

Προσωπική μου άποψη είναι ότι οι δύο αντιθετικές ερμηνείες του Διαφωτισμού αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος: δεν μπορούμε να έχουμε τη μία χωρίς την άλλη. Αν πάλι προσπαθήσουμε να αφήσουμε

το Διαφωτισμό πίσω μας, τότε ίσως μπορέσουμε να αποφύγουμε τις ιεραρχήσεις της γνώσης, θα χάσουμε όμως και τη δυνατότητα της ελευθερίας. Μιλώντας πάντως για τους ιδρυτικούς στοχαστές της κοινωνιολογίας, θα χρησιμοποιήσω και τις δύο αυτές ερμηνείες ως πλαίσιο για την κατανόηση των ιδεών τους, αλλά σκοπεύω να δώσω έμφαση στη ριζοσπαστική παρά στη συντηρητική αντίληψη περί Διαφωτισμού: να υπογραμμίσω δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους οι ιδέες αυτές γίνονται αναβαθμίδες που οδηγούν στη γνώση του κοινωνικού κόσμου και, μέσω της γνώσης αυτής, αναβαθμίδες προς μια μορφή απελευθέρωσης του ανθρώπου. Αυτή είναι και η πλευρά που πιστεύω ότι κινδυνεύει να χαθεί στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία.

Η διττή φύση της θεωρίας θα καταστεί εμφανής και με άλλους τρόπους. Πιστεύω ότι μπορούμε να μελετήσουμε τους ιδρυτικούς στοχαστές με βάση την προσέγγισή τους σε τέσσερις καίριους διύσμούς, σε τέσσερα ζεύγη εναλλακτικών προτάσεων. Κάθε επιμέρους προσέγγιση στην κοινωνική θεωρία οφείλει να λαμβάνει υπόψη της και τους δύο πόλους που απαρτίζουν τον καθένα από αυτούς τους διύσμούς. Αν περιοριστούμε μόνον στον ένα πόλο, τότε οδηγούμαστε στη μονομέρεια, επειδή χάνουμε ένα μέρος της κοινωνικής πραγματικότητας. Αν πάλι επιλέξουμε να πιστέψουμε ότι αυτοί οι τέσσερις διύσμοι δεν έχουν σημασία, ότι θέτουν πλαστά διλήμματα, ότι οι πόλοι τους μπορούν να ενωθούν, τότε θα διαπιστώσουμε ότι η ανάλυση του κοινωνικού βίου είναι απλώς αδύνατη. Δυστυχώς, πολλοί σύγχρονοι θεωρητικοί (όπως, πρόσφατα, ο Άντονι Γκίντενς, αλλά και παλιότερα ο Τάλκοτ Πάρσονς) επιχείρησαν να συνενώσουν τους αντίθετους αυτούς πόλους, να συμβιβάσουν τα ασυμβίβαστα. Κάτι τέτοιο όμως πιστεύω πως δεν είναι εφικτό, αφού ο κάθε πόλος των διύσμών αυτών αναφέρεται σε αληθινές, διαφορετικές όψεις του κόσμου που πρέπει όλες να λαμβάνονται υπόψη. Κοντολογίς, πιστεύω ότι η οικοδόμηση μιας ενιαίας θεωρίας που θα περιλαμβάνει τα πάντα είναι απλώς αδύνατη.

Οι τέσσερις διύσμοι που αποτελούν το οργανωτικό πλαίσιο της κοινωνικής θεωρίας είναι οι ακόλουθοι:

1. 'Άτομο' και 'κοινωνία'. Κάθε κοινωνική θεωρία οφείλει να αναφέρεται, ευθέως ή εμμέσως, στη σχέση των ατόμων με αυτό που

αποκαλείται κοινωνία — και το αντίστροφο. Το κείμενο ερώτημα είναι ποιο από τα δύο στοιχεία διαθέτει προτεραιότητα.

2. 'Δράση' και 'δομή'. Ο δυϊσμός αυτός είναι κάπως διαφορετικός. Κάθε κοινωνική θεωρία οφείλει να κάνει λόγο αφενός για την ανθρώπινη δράση, ατομική ή συλλογική, και αφετέρου για την κοινωνική δομή, δηλαδή για την 'οργάνωση' της κοινωνίας. Και πάλι το κείμενο ερώτημα είναι πού βρίσκεται η προτεραιότητα.

3. 'Κοινωνική ολοκλήρωση' και 'συστημική ολοκλήρωση'. Πρόκειται για ένα ανάπτυγμα του προηγούμενου δυϊσμού δράσης και δομής. Η κοινωνική ολοκλήρωση αναφέρεται σε αυτό που συνδέει τα άτομα εντός της κοινωνίας. Η συστημική ολοκλήρωση αναφέρεται σε αυτό που συνδέει τα διαφορετικά τμήματα μιας κοινωνίας. Ολοκλήρωση, εδώ, δεν σημαίνει κατ' ανάγκην αρμονία αλλά οποιαδήποτε μορφή κοινωνικής συνοχής, όπως κι αν αυτή επιτυγχάνεται — άτομα και τμήματα μιας κοινωνίας μπορεί να συνδέονται μεταξύ τους ακόμη και μέσω συγκρούσεων.

4. 'Νεοτερικότητα' και 'καπιταλισμός/σοσιαλισμός'. Ο τέταρτος δυϊσμός διαφέρει ως προς το εξής. Οι τρεις προηγούμενοι δυϊσμοί ισχύουν για οποιαδήποτε μορφή κοινωνίας, ενώ αυτός έχει να κάνει μόνον με τη νεοτερική κοινωνία από την περίοδο της Βιομηχανικής Επανάστασης και εντεύθεν. Αποτελεί επομένως έναν 'δευτερογενή' δυϊσμό. Είναι όμως πολύ σημαντικός, επειδή όλοι οι κλασικοί θεωρητικοί που εξετάζουμε εδώ (αλλά μαζί τους και όλοι οι σύγχρονοι θεωρητικοί) βρίσκονται αντιμέτωποι με το τι ακριβώς σημαίνει ότι η νεοτερική κοινωνία συναρτάται ιστορικά με τον καπιταλισμό. Μήπως αυτό σημαίνει ότι ο καπιταλισμός είναι αναπόφευκτο παρακολούθημα της νεοτερικότητας, κάτι που δεν μπορεί να αλλάξει; Ή μήπως σημαίνει το αντίθετο, ότι πρέπει και μπορεί να αλλάξει με τη μετάβαση σε μια σοσιαλιστική κοινωνία;

Όλα αυτά θα καταστούν σαφή στην πορεία, καθώς θα αναλύουμε τα έργα των τεσσάρων κλασικών.

Η δομή του βιβλίου

Μετά από τα εισαγωγικά κεφάλαια, το βιβλίο χωρίζεται σε τρία μέρη. Το καθένα από αυτά περιλαμβάνει ένα ξεχωριστό κεφάλαιο για τον κάθε θεωρητικό. Το βιβλίο μπορεί λοιπόν να διαβαστεί με δύο τρόπους. Είτε ‘κανονικά’, από την αρχή έως το τέλος, έτσι ώστε ο αναγνώστης να μπορεί να αναπτύξει μια συγκριτική κατανόηση όλων των στοχαστών – κάτι που θα του προσφέρει μια ιδέα για το σκοπό και την πολυπλοκότητα της κοινωνικής θεωρίας, όπως και για τον τρόπο που διαφορετικές ιδέες συνδέονται μεταξύ τους. Είτε πιο ‘αντισυμβατικά’, επικεντρώνοντας σε έναν στοχαστή (φερ’ ειπείν στον Ντυρκέμ), πράγμα που θα του επιτρέψει να υπερπηδήσει τις συγκρίσεις με άλλους στοχαστές όπου θεωρεί ότι δεν του είναι απαραίτητες και να εστιάσει στη συγκεκριμένη θεωρία που επιλέγει.

Το Κεφάλαιο 2 του εισαγωγικού τμήματος αναφέρεται στη ζωή ενός εκάστου εκ των τεσσάρων κλασικών και προτάσσει μια στοιχειώδη εισαγωγή στο έργο τους, για τον αναγνώστη που δεν έχει προηγούμενη εξοικείωση με το αντικείμενο. Υπάρχει επίσης μια σύντομη αναφορά στις συνθήκες υπό τις οποίες αναπτύχθηκε η κοινωνιολογία. Συμπλήρωμα στο τμήμα αυτό, αποτελούν οι *Dramatis Personae* που παρατίθενται στο τέλος του βιβλίου. Εδώ ο αναγνώστης θα βρει, ως πηγή επιπλέον ιστορικών πληροφοριών, σύντομες βιογραφίες των άλλων ‘νεκρών λευκών ανδρών’ που μνημονεύονται στο βιβλίο.

Το Πρώτο Μέρος αναφέρεται σε ζητήματα ‘μεθοδολογίας’ υπό την ευρύτερη έννοια του όρου – όχι δηλαδή σε σχέση με την κατάρτιση ενός ερευνητικού προγράμματος ή τη διεξαγωγή μιας συμμετοχικής παρατήρησης, αλλά, γενικότερα, σε σχέση με τους τρόπους με τους οποίους σκεπτόμαστε για το πώς σκεπτόμαστε. Τι είναι αυτό το παράξενο πράγμα που ονομάζεται ‘θεωρία’ και πώς σχετίζεται με εκείνο που αποκαλείται ‘πραγματικότητα’; Τι συμβαίνει όταν διατυπώνουμε μια θεωρία και πώς αυτό διαφέρει από τον καθημερινό, τον ‘κανονικό’ τρόπο σκέψης; Συνιστά όντως η κοινωνική θεωρία ‘επιστήμη’ και αν ναι, με ποια ακριβώς έννοια; Κι αν η κοινωνική θεωρία είναι επιστήμη, τι σημαίνει αυτό για τις ‘μεθοδολογίες’ (με τη στενή έννοια εδώ) που πρέπει να υιοθετεί; Στο τέλος λοιπόν του Πρώτου Μέρους θα έχουμε χαρτογραφήσει τα διάφορα επίπεδα της κοινωνικής πραγματι-

κότητας και τους δυϊσμούς που απασχολούν την κλασική κοινωνική θεωρία.

Το Δεύτερο Μέρος επικεντρώνεται στις αντιλήψεις περί κοινωνικής δομής – ασχολείται δηλαδή με τις απαντήσεις στο ερώτημα ‘τι είναι κοινωνία’. Εδώ βρίσκουμε τα πιο κρίσιμα ερωτήματα που απασχολούν την κοινωνική θεωρία. Μήπως αυτό που ονομάζουμε ‘κοινωνία’ δεν είναι τίποτε άλλο παρά σχέσεις μεταξύ ατομικών υποκειμένων; Ή μήπως είναι κάτι πιο σύνθετο, που υπερβαίνει τα άτομα; Κι αυτές οι σχέσεις που συνδέουν τα μέλη μιας κοινωνίας, τι ακριβώς είδους είναι; Μήπως ορισμένες από αυτές είναι σημαντικότερες από τις άλλες και γιατί; Μήπως πάλι τα συλλογικά υποκείμενα (τάξεις, ομάδες στάτους) έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα από τα ατομικά; Ή μήπως η ίδια η κοινωνία είναι τελικά κάτι που βρίσκεται πάνω και πέρα από τα άτομα; Ποιος ασκεί την εξουσία στην κοινωνία και με ποιον τρόπο; Ποιες είναι οι σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών τμημάτων της κοινωνίας;

Το Τρίτο Μέρος ασχολείται με το πώς οι τέσσερις κλασικοί αντιμετωπίζουν την κοινωνική μεταβολή και την ιστορική εξέλιξη. Εδώ θα μας απασχολήσουν άλλα ερωτήματα. Βρίσκεται όντως η νεοτερική κοινωνία παγιδευμένη σε μια διαδικασία αυξανόμενου εξορθολογισμού και γραφειοκρατικοποίησης; Ή μήπως αυτό που την κινεί είναι κάτι άλλο, όπως πιθανόν η οικονομική ανάπτυξη ή η ταξική πάλη ή κάποια αναγκαιότητα λειτουργικής προσαρμογής μεταξύ των διάφορων τμημάτων της; Ή, πάλι, μήπως δεν συμβαίνει τίποτε από όλα αυτά και η κοινωνική μεταβολή είναι μια πολύ πιο σύντυχη και ανορθολογική διαδικασία από όσο υποθέτουμε; Πέραν μάλιστα των απαντήσεων σε τέτοια ερωτήματα, το έργο του κάθε θεωρητικού περιλαμβάνει, ρητά ή έμμεσα, μια κριτική της κοινωνίας του καιρού του – και, κατ’ επέκταση, περιέχει το όραμα μιας δυνητικής κοινωνίας. Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο ο καθένας τους επιχειρεί να κατανοήσει την κοινωνική μεταβολή δείχνει και το πώς ανέμενε ότι θα αναπτυσσόταν ο σύγχρονος κόσμος.

Πώς να στοχαστούμε για τους στοχαστές

Στο σημείο αυτό υποκύπτω στον πειρασμό να προτείνω τη ‘σωστή’ χρήση του ανά χείρας βιβλίου. Υποστήριξα προηγουμένως πως, είτε το γνωρίζουμε είτε όχι, η κλασική κοινωνική θεωρία έχει διεισδύσει στον τρόπο με τον οποίο σκεπτόμαστε για διάφορα ζητήματα – είναι απλώς αδύνατον να αποφύγουμε να βλέπουμε τα πράγματα από τη σκοπιά που αυτή έχει δημιουργήσει. Αν λοιπόν ο αναγνώστης στρέψει την προσοχή του σε επιμέρους πεδία ή θέματα του προσωπικού του ενδιαφέροντος, τότε θα συνειδητοποιήσει, σχεδόν αυτόματα, ότι ορισμένες θεωρητικές προσεγγίσεις ίσως εκφράζουν όσα ήδη είχε ο ίδιος κατά νου για τα συγκεκριμένα ζητήματα ή ότι περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο ήδη σκεπτόταν για την κοινωνία και τις κοινωνικές σχέσεις. Μια τέτοια συνειδητοποίηση μπορεί με τη σειρά της να οδηγήσει τον αναγνώστη είτε στην αίσθηση ότι έχει καταφέρει να πατήσει, έστω κι αβέβαια, στο έδαφος της κοινωνικής θεωρίας (‘επιτέλους, κάτι που μπορώ να καταλάβω’) είτε στην αίσθηση ότι έχει εισέλθει σε ένα μεγάλο σπήλαιο ως εξερευνητής (‘ναι, ίσως μπορώ κι εγώ να κατανόησω και να αναπτύξω αυτό τον τρόπο αντίληψης των πραγμάτων’). Και στις δύο περιπτώσεις, πρόκειται για την αφετηρία μιας περαιτέρω εξερεύνησης. Αν, για παράδειγμα, κεντρίσει κάποιον η θεωρία της αλλοτρίωσης του Μαρξ, μπορεί να συνεχίσει με τα υπόλοιπα τμήματα που αναφέρονται στον συγκεκριμένο θεωρητικό, αφήνοντας τα δυσκολότερα για το τέλος.

Ο τρόπος με τον οποίο εισήλθα ο ίδιος σε αυτό το αχανές πεδίο της κοινωνικής θεωρίας όταν ήμουν φοιτητής, ήταν εντελώς πολιτικοποιημένος και μαχητικός. Ξεκίνησα ως Μαρξιστής και αργότερα, με μεγαλύτερη ακόμη οίηση, κατέληξα οπαδός του Υπαρξιστικού Μαρξισμού (τα κεφαλαία γράμματα στους αυτοπροσδιορισμούς εκείνης της εποχής δείχνουν απλώς το μέγεθος της τότε αυτοπεποίθησής μου). Γνωρίζω πολλούς ανθρώπους που εισήλθαν στην κοινωνική θεωρία με ανάλογη σιγουριά και μαχητικότητα, καιτοι όχι απαραίτητα υπέρ του Μαρξ. Δεν είναι βεβαίως αυτός ο μόνος τρόπος να εισαχθεί κάποιος στην κοινωνική θεωρία, προς θεού. Αλλά, έστω κι έτσι, αποδεικνύεται πως, αν κάποια στιγμή στη ζωή μας θεωρήσουμε ότι είναι σημαντικό να υποστηρίξουμε τεκμηριωμένα τις απόψεις μας, τότε αναγκαστικά

σκεπτόμαστε όλο και περισσότερο γύρω από την κοινωνική θεωρία — για την ακρίβεια, τότε η κοινωνική θεωρία γίνεται ένα όλο και πιο γνώριμο μέρος του κόσμου μας.

Αυτό το στάδιο της μύησης στην κοινωνική θεωρία ίσως να φαίνεται δύσκολο, αλλά υπάρχει ένα ακόμα δυσκολότερο. Ορισμένες φορές μπαίνει κανείς στον πειρασμό να διατηρήσει την αρχική του μαχητικότητα και πολιτικοποίηση για ορισμένα θέματα της κοινωνικής ζωής — και ίσως, ως πολίτης που συμμετέχει σε αυτό που θεωρείται δημοκρατική διαδικασία, να είναι θετικό ότι παραμένει μαχητικός. Ωστόσο, η δημιουργική σκέψη στην κοινωνική θεωρία δεν προκύπτει αποκλειστικά και μόνον από τη στράτευση σε κάποιο σκοπό. Σε μερικές περιπτώσεις βεβαίως, η ανταλλαγή επιχειρημάτων μεταξύ των κοινωνιολόγων δημιουργεί την εντύπωση ότι η αντιπαράθεση ανάμεσα σε διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις είναι μια μονομαχία σε αρένα από όπου μπορεί να προκύψει ένας μόνον νικητής. Εντούτοις, μια θεωρία δεν καταρρίπτεται μόνον με επιχειρήματα της επικαιρότητας. Αλλιώς, δεν θα συνεχίζαμε να διαβάζουμε τους θεωρητικούς του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα ή ακόμη κι αυτούς του 17ου και του 18ου αιώνα. Το κάνουμε όμως, επειδή κάτι από όσα έχουν πει συμφωνεί με τη δική μας εμπειρία και γνώση για τη σύγχρονη κοινωνία — και οι ιδέες δεν επιβιώνουν για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα αν είναι εντελώς λαθεμένες. Καθένας από τους θεωρητικούς που θα εξετάσουμε στη συνέχεια αυτού του βιβλίου καταφέρνει να συλλάβει, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, κάποια κρίσιμη πτυχή της κοινωνικής ζωής. Το πώς ακριβώς σχετίζονται οι πτυχές αυτές μεταξύ τους είναι ένα άλλο ζήτημα, που βρίσκεται πέραν του σκοπού της εισαγωγής αυτής αλλά και πέραν του σκοπού του ίδιου του βιβλίου. Ας σημειωθεί απλώς ότι δεν αρκεί να υιοθετεί κανείς τις απόψεις ενός θεωρητικού και να παραμένει απαρασάλευτος σε αυτές, όσο απαραίτητο κι αν φαίνεται κάτι τέτοιο στην αρχή. Αν είναι να αντιληφθούμε πλήρως τι σημαίνει να στοχαζόμαστε για την κοινωνία, τότε έχουμε την υποχρέωση να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε την αλήθεια που κρύβουν οι διαφορετικές από τις δικές μας προσεγγίσεις και, ως ένα βαθμό, να συμβιβαστούμε με αυτές. Χρειάζεται, με άλλα λόγια, να δαπανήσουμε χρόνο σκεπτόμενοι ενάντια στον ίδιο μας τον εαυτό και αλλάζοντας τις

δικές μας ιδέες. Ο αναγνώστης, επομένως, καλείται να κάνει αυτό ακριβώς το πράγμα. Όταν δηλαδή έχει πλέον εξοικειωθεί με τον θεωρητικό εκείνον που βρίσκεται πιο κοντά στις δικές του προτιμήσεις (που πλησιάζει δηλαδή περισσότερο τις δικές του προσχηματισμένες απόψεις για την κοινωνία), τότε ακριβώς είναι η στιγμή να προχωρήσει και στους επόμενους θεωρητικούς. Και να αρχίσει, αν είναι γενναίος, από αυτόν με τον οποίο διαφωνεί περισσότερο.

Ξεκινώντας λοιπόν το βιβλίο, ο αναγνώστης ας είναι προετοιμασμένος αφενός για την απόλαυση της εκ νέου ανακάλυψης και κατανόησης όσων ήδη σκέπτεται για την κοινωνία και αφετέρου για την οδυνηρή εμπειρία να αλλάξει γνώμη.

Κεφάλαιο 2

Οι κύριοι χαρακτήρες και οι βασικές ιδέες

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Σύντομες βιογραφίες των τεσσάρων κλασικών και μια πρώτη εισαγωγή στις ιδέες και τις καταβολές τους. Το κοινωνικό και διανοητικό περιβάλλον. Η ανάπτυξη της κοινωνιολογικής σκέψης.

Εισαγωγή

Στο Δεύτερο Μέρος, όπου πρόκειται να εισέλθω στη συστηματική ανάλυση των κλασικών θεωρητικών, σκοπεύω να ξεκινήσω με τον Ντυρκέμ, τον πιο 'κοινωνιολογικό' ίσως από τους πρώτους κοινωνιολόγους, ο οποίος θα χρησιμεύσει ως σημείο αναφοράς για να κατανοήσουμε συγκριτικά και τους υπόλοιπους. Στο παρόν κεφάλαιο ωστόσο, εκείνο που θέλω να αναδείξω είναι το ιστορικό περιβάλλον στο οποίο αναπτύχθηκε η κλασική κοινωνική θεωρία και γι' αυτό εδώ θα αρχίσω με τον πρώτο χρονικά από τους τέσσερις, τον Καρλ Μαρξ. Το χρονικό του προβάδισμα, καθώς και η πολιτική σημασία του έργου του θα μας επιτρέψουν να τοποθετήσουμε σε μια, συμβατική έστω, ακολουθία και τους άλλους στοχαστές. Οι υπόλοιποι τρεις, πέραν του Μαρξ, ήταν σχεδόν σύγχρονοι μεταξύ τους: ο Εμίλ Ντυρκέμ και ο Γκέοργκ Ζίμμελ γεννήθηκαν το 1858, με τον Ντυρκέμ να πεθαίνει το 1917 και τον Ζίμμελ ένα χρόνο αργότερα, ενώ ο Μαξ Βέμπερ γεννήθηκε το 1864 και πέθανε το 1920. Οι τέσσερις αυτοί στοχαστές δεν είναι, βεβαίως, οι 'πρώτοι' εκπρόσωποι της κοινωνικής θεωρίας με την αυστηρή έννοια του όρου. Είναι όμως εκείνοι που τελικά διαμόρφωσαν το πλαίσιο της κοινωνικής σκέψης όπως ισχύει εν πολλοίς μέχρι τις ημέρες μας — και τούτο οφείλεται, πιστεύω, στο ότι οι θεωρητικές τους συλλήψεις αποδείχθηκαν ότι είχαν όντως ισχυρότερη συνοχή και με-

γαλύτερο ενδιαφέρον από όλων των άλλων, προγενέστερων και συγχαιρινών τους, θεωρητικών.

Παραθέτω καταρχάς ορισμένες βιογραφικές λεπτομέρειες των τεσσάρων στοχαστών μαζί με μια στοιχειώδη εισαγωγή στις ιδέες και τις πνευματικές καταβολές τους, ενώ στη συνέχεια αναφέρομαι στις κοινωνικές συνθήκες που επέτρεψαν την εμφάνιση της κοινωνιολογίας.

Καρλ Μαρξ (1818-1883)

Ο Μαρξ ήταν γόνος εβραϊκής οικογένειας της Πρωσίας. Είχε επτά αδέρφια και προερχόταν από μια μακρά σειρά ραβίνων, η οποία τελείωσε με τον πατέρα του που βαπτίστηκε χριστιανός για να αποφύγει τις διώξεις. Το 1836 ο Μαρξ γράφηκε στο Πανεπιστήμιο της Βόννης, με την προοπτική να σπουδάσει νομικά, ενώ είχε ήδη αρραβωνιαστεί κρυφά την Τζένυ φον Βεσφάλεν. Εκεί, απέκτησε τη φήμη ανθρώπου που ζούσε έντονη ζωή, ξοδεύοντας χρήματα, πίνοντας, λαμβάνοντας μέρος σε μονομαχίες και γράφοντας ποίηση. Το επόμενο έτος πήρε μεταπτυχιακή γραφή στο Βερολίνο, όπου κάτω από την επιρροή μιας ομάδας επαναστατών διανοουμένων παρουσιάστηκε αναμορφωμένος και αποφασισμένος να ακολουθήσει ακαδημαϊκή σταδιοδρομία. Ωστόσο, οι σχέσεις του με αυτούς τους κύκλους ανέτρεψαν τα αρχικά σχέδια και έτσι, όταν το 1841 ο Μαρξ έφυγε τελικά από το Βερολίνο, ήταν για να ασχοληθεί με την πολιτική δημοσιογραφία. Η πρώτη εφημερίδα στην οποία εργάστηκε, έκλεισε έπειτα από ένα επιθετικό δημοσίευμα κατά της ρωσικής απολυταρχίας. Το 1843 ο Μαρξ παντρεύτηκε τη Τζένη και μετακόμισε στο Παρίσι, σε ένα κοινόβιο με τα μέλη του οποίου σκόπευε να ξεκινήσει μια καινούργια έκδοση (κυκλοφόρησε τελικά μόνον ένα τεύχος). Ενώσω βρισκόταν στο Παρίσι, ο Μαρξ άρχισε την κριτική του στον γερμανό ιδεαλιστή φιλόσοφο Γκέοργκ Χέγκελ, τη μελέτη των βρετανών οικονομολόγων Άνταμ Σμιθ και Ντέιβιντ Ρικάρντο, αλλά και την αντιπαράθεσή του με τον γαλλικό σοσιαλισμό. Το 1845 η γαλλική κυβέρνηση τον απέλασε, έπειτα από πιέσεις που είχε ασκήσει η Πρωσία, και έτσι ο Μαρξ κατέφυγε στις Βρυξέλλες, όπου άρχισε να συνεργάζεται με τον Φρίντριχ Ένγκελς – μια συνεργασία που θα διαρκούσε όλη την υπόλοιπη ζωή του.

Το 1847 ο Μαρξ και ο Ένγκελς παραβρέθηκαν στο δεύτερο συνέδριο της Κομμουνιστικής Λίγκας στο Λονδίνο, από το οποίο προέκυψε τον επόμενο χρόνο το Κομμουνιστικό Μανιφέστο. Το 1848 ήταν φυσικά η χρονιά των επαναστατικών ταραχών και της κατάπνιξής τους. Ο Μαρξ απελάθηκε τελικά από τις Βρυξέλλες, επειδή είχε παραβεί τη δέσμευσή του να μην αναμειχθεί στην πολιτική δημοσιογραφία, αλλά οι ηγέτες της εξέγερσης κατά του Λουδοβίκου Φιλίππου τον κάλεσαν να επιστρέψει στο Παρίσι. Στη συνέχεια, μετέβη στην Πρωσία, όπου επίσης βρίσκονταν σε εξέλιξη φιλελεύθερα κινήματα. Στο τέλος της χρονιάς όμως, μετά την καταστολή μιας αυθόρμητης εξέγερσης στο Παρίσι αλλά και με τον έλεγχο των εξελίξεων στην Πρωσία στα χέρια πλέον του βασιλιά, ο Μαρξ κατέληξε μόνιμα εξόριστος στο Λονδίνο.

Ο Μαρξ συνέχισε να αναμειγνύεται στις πολιτικές διενέξεις και εξελίξεις, συμμετέχοντας στην Πρώτη Διεθνή Ένωση Εργατών, από την ίδρυσή της το 1866 έως τη διάλυσή της το 1872, όταν ήλθε σε ρήξη με τον αναρχικό Μιχαήλ Μπακούνιν. Την ίδια περίοδο όμως, συνέχισε επίσης τις φιλοσοφικές και οικονομικές μελέτες του (που κορυφώθηκαν με τους τρεις τόμους του Κεφαλαίου), εξασφαλίζοντας τα προς το ζην κυρίως με τη δημοσιογραφία – κάτι που έντονα αντιπαθούσε, ελεεινολογώντας τη ‘δημοσιογραφική βρωμιά’ που τον κρατούσε μακριά από την πραγματική έρευνα. Στη διάρκεια της δεκαετίας του 1850 και στις αρχές εκείνης του 1860 τα χρήματα που του εξασφάλιζε η δημοσιογραφία μόλις που επαρκούσαν για μια επισφαλή διαβίωση. Είναι χαρακτηριστικό ότι το 1852, όταν πέθανε η κόρη του Φραντσίσκα, έγραφε ότι δεν είχε τη δυνατότητα να αγοράσει φάρμακα για την οικογένειά του, καθώς και ότι ζούσαν με ψωμί και πατάτες. Το 1855 πέθανε ο γιος του Έντγκαρ. Η κατάσταση άρχισε κάπως να βελτιώνεται χάρη σε μια οικογενειακή κληρονομιά, αλλά και στην οικονομική βοήθεια του Ένγκελς που είχε κληρονομήσει την επιχείρησή του πατέρα του στο Μάντσεστερ. Την τελευταία δεκαετία της ζωής του ο Μαρξ ήταν άρρωστος και δεν συνήλθε ποτέ από το θάνατο της Τζένυ το 1881. Ο ίδιος πέθανε δύο χρόνια αργότερα.¹

Στο πλαίσιο του παρόντος κεφαλαίου, εκείνο που χρειάζεται είναι να φανταστούμε τον Μαρξ να σκέφτεται σε τρία επίπεδα, στενά συν-

δεδεμένα μεταξύ τους: στο φιλοσοφικό, στο οικονομικό και στο πολιτικό. Το πιο κρίσιμο από αυτά είναι αναμφίβολα το πολιτικό. Από τη νεότητά του κιόλας, ο Μαρξ επηρεάστηκε όχι μόνον από τα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης περί Ελευθερίας, Ισότητας και Αδελφότητας, αλλά και από την προσπάθεια να εξηγηθεί η αποτυχία της Επανάστασης να τα υλοποιήσει. Η φιλοσοφική παράδοση ενάντια στην οποία προσδιοριζόταν ο ίδιος ήταν ο γερμανικός ιδεαλισμός και ιδιαίτερα το έργο του Χέγκελ.² Ο απλούστερος (ή μάλλον ο πιο σχηματικός) ορισμός του ιδεαλισμού είναι ότι πρόκειται για εκείνη τη φιλοσοφική άποψη που αντιμετωπίζει τον κοινωνικό κόσμο ως προϊόν των ιδεών, θεωρώντας ότι οι ιδέες που αναπτύσσουμε καθίστανται πραγματικές και άρα ότι η ιστορία δεν είναι παρά η πραγμάτωση του Λόγου. Η κριτική του εγελιανού ιδεαλισμού από τον Μαρξ έμελλε, όπως είναι γνωστό, να αναποδογυρίσει το επιχείρημα αυτό, υποστηρίζοντας ότι οι ιδέες προέρχονται από την ανθρώπινη ζωή, από την υλική βάση της κοινωνίας.

Αυτή ακριβώς η προσπάθεια του Μαρξ να κατανοήσει την υλική βάση των ιδεών είναι που τον οδηγεί στη μελέτη της οικονομίας. Η σχετική επιχειρηματολογία που ανέπτυξε κινείται σε διάφορα επίπεδα. Ένα από αυτά είναι η έμφαση στη σημασία της τεχνολογίας. Έτσι, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η αύξηση της παραγωγής με τη χρήση μηχανών στα μεγάλα εργοστάσια επέφερε τη συγκέντρωση πλήθους εργατών στο ίδιο μέρος, διευκολύνοντας παράλληλα τη δημιουργία συνδικάτων. Από την άλλη πλευρά, η ίδια η καθημερινή εμπειρία της υλικής παραγωγής, είτε στο εργοστάσιο είτε στη μικρή βιοτεχνία είτε στους αγρούς, προβάλλεται από τον Μαρξ ως καθοριστικός παράγοντας στο πώς οι άνθρωποι διαμορφώνουν τις ιδέες τους για τον κόσμο και την πολιτική. Εξίσου μεγάλη σπουδαιότητα όμως έχει και η έννοια των σχέσεων παραγωγής που εισάγει ο Μαρξ, για να συλλάβει τις σχέσεις ιδιοκτησίας και το πώς αυτές επηρεάζουν τις ζωές των ανθρώπων: τι μπορεί, δηλαδή, να σημαίνει ότι ορισμένοι είναι ιδιοκτήτες μηχανών ή ιδιοκτήτες γης ενώ άλλοι δεν είναι, τι σημαίνει ότι ορισμένοι ζουν από την εργασία τους ενώ άλλοι όχι, τι σημαίνει να έχει κάποιος στη δούλεψή του ανθρώπους και τι σημαίνει να βρίσκεται στη δούλεψη του άλλου και ούτω καθεξής. Τέτοιες σχέσεις ιδιοκτησίας εί-

ναι που κατατάσσουν τους ανθρώπους σε κοινωνικές τάξεις, τονίζει ο Μαρξ, προσθέτοντας ταυτόχρονα ότι οι κοινές εμπειρίες που επιβάλλουν οι συνθήκες της υλικής παραγωγής ενδυναμώνουν και τις κοινές αντιλήψεις των ανθρώπων για τον κόσμο. Τα επιχειρήματα αυτά ο Μαρξ τα αντλεί από την κριτική που ασκεί στους κλασικούς οικονομολόγους, ιδιαίτερα στον Άνταμ Σμιθ και τον Ντέιβιντ Ρικάρντο, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η αποτυχία της Γαλλικής Επανάστασης είχε να κάνει με το επίπεδο της οικονομικής ανάπτυξης στο οποίο βρισκόταν τότε η γαλλική κοινωνία.

Η ζωή του κράτους και η πολιτική ζωή μιας κοινωνίας, ισχυριζόταν ο Μαρξ, ήταν αποτέλεσμα της πάλης των τάξεων. Το κράτος ήταν το μέσο με το οποίο η άρχουσα τάξη επέβαλλε την εξουσία της στις κατώτερες τάξεις. Η πιο επαναστατική τάξη, εκείνη που μπορούσε να υλοποιήσει τα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης, ήταν η νέα εργατική τάξη. Μόνον το προλεταριάτο, η κατώτερη τάξη στην κοινωνική ιεραρχία, είχε τη δυνατότητα να επιβάλει την πραγματική ισότητα: οι προλετάριοι δεν είχαν τίποτα να χάσουν παρά τις αλυσίδες τους.

Στο επίκεντρο λοιπόν της θεωρίας του Μαρξ υπάρχει η άποψη ότι η οικονομική συγκρότηση της κοινωνίας αποτελεί το σημαντικότερο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης και ασκεί τη βασικότερη επιρροή στην πολιτική, κοινωνική και πνευματική ζωή. Οι κοινωνικές τάξεις, όπως καθορίζονται από τις οικονομικές συνθήκες, είναι οι κινητήριες δυνάμεις που ωθούν την κοινωνία προς το ιδανικό στάδιο του κομμουνισμού. Όλα τα παραπάνω πρόκειται να εξηγηθούν αργότερα λεπτομερώς και με περισσότερη ακρίβεια.

Εμίλ Ντυρκέμ (1858-1917)

Όπως ο Μαρξ, έτσι και ο Ντυρκέμ ήταν γόνος εβραϊκής ραβινικής οικογένειας. Αρχικά μάλιστα όλοι περίμεναν ότι θα ακολουθούσε τον πατέρα του και θα γινόταν κι αυτός ραβίνος. Οι βιογράφοι του δείχνουν να συμφωνούν ότι μπορεί μεν ο Ντυρκέμ να απομακρύνθηκε από την πατρογονική του πίστη θεωρώντας τον εαυτό του αγνωστικιστή, εντού-

τοια διατήρησε για την υπόλοιπη ζωή του το εργασιακό ήθος που είχε διδαχθεί κατά τη ραβινική του μαθητεία. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο οποίος είχε ζήσει μέσα στην περιπέτεια και την ταλαιπωρία, με τις αντιδραστικές κυβερνήσεις της Ευρώπης και τη φτώχεια να τον κυνηγούν, ο Ντυρκέμ πέρασε τη ζωή ενός ήρεμου, σκληρά εργαζόμενου και πολυγραφοτάτου πανεπιστημιακού. Η τραγωδία τον άγγιξε όταν ο μοναδικός του γιος σκοτώθηκε στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, γεγονός που επέσπευσε και τον δικό του θάνατο λίγα χρόνια αργότερα.

Η ακαδημαϊκή καριέρα του Ντυρκέμ υπήρξε διακεκριμένη, μολονότι είχε ξεκινήσει το 1876 με δύο αποτυχημένες απόπειρες να εισέλθει στην *École Normale Supérieure*. Όταν όμως τελικά τα κατάφερε, διέπρεψε στις σπουδές του. Τα βασικά ενδιαφέροντά του στρέφονταν γύρω από την κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία και κυρίως γύρω από την προσπάθεια του Αύγουστου Κοντ να αναπτύξει την επιστήμη της κοινωνιολογίας (μολονότι θεωρούσε βάρβαρο νεολογισμό τον ίδιο τον όρο 'κοινωνιολογία').³ Παράλληλα, ο Ντυρκέμ εντρυφήσε στην καντιανή φιλοσοφία, έναν άλλο κλάδο του γερμανικού ιδεαλισμού. Μετά την αποφοίτησή του, δίδαξε φιλοσοφία σε διάφορα λύκεια, ενώ μια χρονιά την πέρασε συνεχίζοντας τις σπουδές του στη Γερμανία. Επιστρέφοντας από εκεί το 1887, ο Ντυρκέμ άρχισε να διδάσκει στο Πανεπιστήμιο του Μπορντώ και την ίδια χρονιά παντρεύτηκε. Το 1902 ανέλαβε την έδρα της Παιδαγωγικής (που έμελλε αργότερα να μετονομαστεί σε έδρα Παιδαγωγικής και Κοινωνιολογίας) στη Σορβόνη, όπου και παρέμεινε έως το θάνατό του. Λίγο καιρό μετά το θάνατο του γιου του υπέστη εγκεφαλικό επεισόδιο από το οποίο δεν συνήλθε ποτέ πλήρως.⁴

Συχνά (αλλά λανθασμένα) ο Ντυρκέμ εκλαμβάνεται ως ο συντηρητικός στοχαστής της κοινωνιολογίας, ως ο αντίποδας του Μαρξ. Είναι βεβαίως γεγονός ότι ο Ντυρκέμ δεν έτρεφε ιδιαίτερη εκτίμηση στον επαναστατικό σοσιαλισμό. Ωστόσο, οι πολιτικές του τοποθετήσεις θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως εκείνες ενός μεταρρυθμιστή φιλελεύθερου ή ακόμη και σοσιαλιστή. Η μοναδική δημόσια πολιτική του παρέμβαση ήταν στη γνωστή υπόθεση Ντρέυφους, όταν, προβάλλοντας μια φιλελεύθερη υπεράσπιση του ατομισμού, ο Ντυρκέμ εκδηλώθηκε υπέρ του εβραίου αξιωματικού που υπήρξε ο αποδιοπομπαίος

τράγος για τα αμαρτήματα του γαλλικού στρατιωτικού κατεστημένου. Το άμεσο πεδίο αναφορών για τη σκέψη του Ντυρκέμ ήταν, φυσικά, το έργο του Κοντ, ο οποίος θεωρούσε την ανάπτυξη της κοινωνικής επιστήμης ως το έσχατο στάδιο θριάμβου της επιστημονικής επί της μεταφυσικής σκέψης, πιστεύοντας μάλιστα ότι η νέα και κορυφαία επιστήμη της κοινωνιολογίας θα έβαζε τέλος σε όλες τις πολιτικές διαμάχες για το πώς πρέπει να είναι οργανωμένη η κοινωνία. Για τον ίδιο τον Ντυρκέμ, κάτι τέτοιο προϋπέθετε ότι η κοινωνιολογία όφειλε να αποδείξει ότι διέθετε το δικό της ξεχωριστό αντικείμενο, διαφορετικό από εκείνα για παράδειγμα της ψυχολογίας ή της βιολογίας - και ότι το αντικείμενο αυτό μπορούσε όντως να μελετηθεί με αποδεδειγμένες επιστημονικές μεθόδους. Τα δύο βασικά έργα του Ντυρκέμ, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου* (1895) και *Η αυτοκτονία* (1897), απέβλεπαν ακριβώς σε τούτο: να καταδείξει ότι έργο της κοινωνιολογίας είναι η μελέτη των 'κοινωνικών γεγονότων'. Η κοινωνιολογία όφειλε λοιπόν να εντοπίζει τις διάφορες κανονικότητες της κοινωνικής ζωής που μπορούν να αποτυπωθούν στατιστικά, όπως λόγου χάρη συμβαίνει με τις επίσημες καταγραφές εγκλημάτων και αυτοκτονιών. Τέτοια στοιχεία αποδείκνυαν, για τον Ντυρκέμ, ότι δεν επρόκειτο για φαινόμενα που εξαρτώνται από τη βούληση των επιμέρους ατόμων, αλλά από τον τύπο της κοινωνίας στην οποία τα άτομα ζουν. Η προσπάθειά του, μάλιστα, να καθιερώσει την κοινωνιολογία ως ανεξάρτητη επιστήμη δεν αποτελούσε μόνον διανοητικό, αλλά και πρακτικό εγχείρημα. Την ίδια χρονιά που δημοσίευσε το βιβλίο του *Η αυτοκτονία*, ο Ντυρκέμ ίδρυσε και τη φημισμένη επιθεώρηση *L' année sociologique*, ένα περιοδικό που σκοπό είχε να συγκεντρώνει τα πορίσματα της πρόσφατης έρευνας και που συνέβαλε στην καθιέρωση της ιδιαίτερης προσέγγισής του ως ξεχωριστής κοινωνιολογικής σχολής.

Ένα άλλο σημείο στο οποίο ο Ντυρκέμ έστρεψε το ενδιαφέρον του ήταν η εξελικτική μεταβολή της κοινωνίας από τη μια μορφή κοινωνικής συνοχής στην άλλη, με ιδιαίτερη έμφαση στο ρόλο του ατομισμού στις νεότερες κοινωνίες. Το σημείο αυτό αποτέλεσε την κεντρική μέριμνα του έργου του *Ο καταμερισμός της εργασίας στην κοινωνία* (1893), όπου ο Ντυρκέμ διατύπωσε τον ισχυρισμό ότι, παρά την προφανή κατάρρευση των παραδοσιακών κοινοτήτων και παρά την ανά-

πτυξη του ατομισμού, η νεοτερική κοινωνία δεν βρισκόταν σε αποσύνθεση. Την κοινωνία αυτή δεν την συνείχαν πλέον οι κοινές αντιλήψεις και τα επίκαινα νοήματα όπως τις παραδοσιακές κοινωνίες, αλλά ο καταμερισμός εργασίας, η οικονομική αλληλεξάρτηση των ατόμων. Ακόμη κι έτσι όμως, ο Ντυρκέμ πίστευε πως μια κάποια κοινή ηθική βάση δεν έπαιε να είναι απαραίτητη για τη διατήρηση της κοινωνικής σταθερότητας, ανεξάρτητα από τον τύπο της κοινωνίας. Στη λογική αυτή, θεωρούσε πως η θρησκεία, η οποία έπαιζε ένα τέτοιο ρόλο ηθικής βάσης στις παραδοσιακές κοινωνίες, έμελλε να αντικατασταθεί από μια φιλοσοφία του ατομισμού. Μάλιστα, το τελευταίο σημαντικό έργο του, *Οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* (1912), αποτυπώνει τη σημασία που ο Ντυρκέμ απέδιδε στη θρησκεία και τα επίκαινα νοήματα μιας κοινωνίας και δείχνει πώς ακριβώς η μέριμνα αυτή καθήυθνε και την ενασχόλησή του με ζητήματα εκπαίδευσης και ηθικής φιλοσοφίας.

Παρότι ο καταμερισμός της εργασίας έπαιζε σημαντικό ρόλο στη σκέψη του Ντυρκέμ, δεν αποτελούσε τη βάση της κοινωνικής του θεωρίας. Σε αντίθεση δηλαδή με τον Μαρξ, ο Ντυρκέμ δεν θεωρούσε ότι το οικονομικό επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης ήταν η βάση όλων των υπολοίπων, αλλά απέδιδε μεγαλύτερη σημασία στα επίκαινα νοήματα της κοινωνίας. Πίστευε μάλιστα ότι οι ταξικές συγκρούσεις δεν ήταν παρά μια προσωρινή ανωμαλία της κοινωνικής ανάπτυξης. Πόρρω απέχοντας, επίσης, από το να θεωρεί, όπως ο Μαρξ, το κράτος ως το μέσο διά του οποίου μια κοινωνική τάξη επέβαλε το ρόλο της πάνω σε μια άλλη, ο Ντυρκέμ αντιλαμβανόταν το κράτος ως ένα διαμεσολαβητή που διασφάλιζε την ομαλή ανάπτυξη κατά τη μετάβαση από την παραδοσιακή στη νεοτερική κοινωνία. Με την έννοια αυτή, ο Ντυρκέμ δεν αποτελεί τόσο τον πολιτικό, όσο τον θεωρητικό αντίποδα του Μαρξ. Και τούτο, διότι για τη θεωρητική παράδοση του καντιανού ιδεαλισμού στην οποία ο Ντυρκέμ ανήκε και την οποία μετέγγραφε στις κοινωνικές επιστήμες, εκείνο που έχει πρώτιστη σημασία στην κοινωνική οργάνωση είναι ο τρόπος του σκέπτεσθαι, οι σκέψεις και οι ιδέες των ίδιων των ανθρώπων.

Γκέοργκ Ζίμμελ (1858-1918)

Ο Γκέοργκ Ζίμμελ δεν ήταν ούτε πολιτικός επαναστάτης ούτε επιτυχημένος πανεπιστημιακός. Προς το τέλος μόνον της ζωής του είχε την ευκαιρία να του προσφερθεί η έδρα της φιλοσοφίας στο Στρασβούργο, σε ένα δευτερεύον την εποχή εκείνη πανεπιστήμιο. Τόπος γέννησής του ήταν το Βερολίνο και, από πολλές απόψεις, ο Ζίμμελ είναι ο θεωρητικός της 'μητροπολιτικής ζωής', της κοινωνικής ζωής στη μεγαλούπολη. Ο ίδιος μάλιστα απέδιδε την όποια συνεισφορά του στην κοινωνιολογία στο γεγονός ότι έζησε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του στη συγκεκριμένη πόλη. Σύμφωνα επίσης με τον ίδιο, κανείς στην οικογένειά του δεν ήταν ιδιαίτερα αναμειγμένος με τα γράμματα και μόνον αυτός κατάφερε να σπουδάσει στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Το πρώτο του διδακτορικό απορρίφθηκε το 1880, με τους κριτές του να μην εντυπωσιάζονται ούτε καν με το εμπειρικό τμήμα μιας διατριβής που είχε ως θέμα της τα τυρολέζικα τραγούδια. Η δεύτερη απόπειρά του να αποκτήσει διδακτορικό δίπλωμα ακολούθησε ένα χρόνο αργότερα, με θέμα τον Καντ, και ήταν επιτυχής. Έτσι, από το 1885 και μετά ο Ζίμμελ είχε πλέον τα τυπικά προσόντα για να διδάξει στο Βερολίνο σε χαμηλόβαθμο επίπεδο παρόμοιο με εκείνο του λέκτορα, κάτι που συνέχισε να κάνει έως το 1900.

Εξ όσων γνωρίζω, ο Ζίμμελ ήταν ο μόνος από τους ιδρυτικούς στοχαστές της κοινωνιολογίας που δέχθηκε απόπειρα δολοφονίας εναντίον του. Είχε τη φήμη λαμπρού πανεπιστημιακού δασκάλου, εύστροφου και ετοιμόλογου στη σκέψη. Ένας από τους ακροατές των διαλέξεών του τον περιέγραφε όχι τόσο ως δάσκαλο αλλά ως 'υποκινητή', δίνοντας έτσι μια εικόνα της προκλητικότητας που δημιουργούσε η πρωτοτυπία της σκέψης του.⁵ Νιώθοντας περήφανος που τα μαθήματά του προσέλκυαν τόσο πολλούς φοιτητές, ο Ζίμμελ επέτρεπε και σε γυναίκες να παρακολουθούν τις διαλέξεις του ως ακροάτριες, σε μια εποχή που δεν είχαν ακόμη αποκτήσει το δικαίωμα της πλήρους φοίτησης. Ίσως λοιπόν η προαγωγή του στο πανεπιστήμιο να συνάντησε τέτοιου είδους εμπόδια: τη φήμη που τον συνόδευε, το ότι προσέλκυε πολλούς φοιτητές από την ανατολική Ευρώπη, καθώς επίσης και το ότι στις αρχές της σταδιοδρομίας του συναναστρεφόταν με σοσιαλιστές. Όλοι πάντως οι βιογράφοι και σχολιαστές του έργου του συμ-

φωνούν ότι το κύριο εμπόδιο που συνάντησε ο Ζίμμελ ήταν ο αντισημιτισμός, μαζί με τη ζήλεια των συναδέλφων για τη δημοτικότητά του και τη γενικότερη καχυποψία απέναντι στη νέα επιστήμη της κοινωνιολογίας. Όταν τελικά απέκτησε την έδρα του στο Στρασβούργο, ο Ζίμμελ δεν εντυπωσιάστηκε ιδιαίτερα από την ποιότητα των συναδέλφων του, τους οποίους χαρακτήριζε συλλήβδην 'εσμό ανοήτων'. Όσο ήταν στο Βερολίνο, είχε δημιουργήσει ένα κύκλο καλλιτεχνών και διανοουμένων που περιλάμβανε τον Μαξ Βέμπερ, τον φιλόσοφο Ανρί Μπερζόν, τους ποιητές Στέφαν Γκέοργκ και Ράινερ Μαρία Ρίλκε και το γλύπτη Αύγουστο Ροντέν. Μεταξύ των μαθητών του ήταν επίσης ο κοινωνιολόγος Καρλ Μανχάιμ και οι μαρξιστές φιλόσοφοι Γκέοργκ Λούκατς και Ερνστ Μπλοχ. Δεν εκπλήσσει λοιπόν ότι, συγκρίνοντας τέτοιες προσωπικότητες με όσα βρήκε στο Στρασβούργο, ο Ζίμμελ θεωρούσε τους νέους του συναδέλφους βαρετούς.⁶

Δεν είναι εύκολο να συνοψίσει κανείς τη θεωρία του Ζίμμελ όπως μπορεί να κάνει για τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Κατά μία έννοια, ο Ζίμμελ δεν διαθέτει μια ολοκληρωμένη θεωρία, μολοντί έχει να πει πάρα πολλά ενδιαφέροντα θεωρητικά πράγματα. Ο τρόπος με τον οποίο αντίκριζε τον κόσμο ήταν εντελώς ιδιαίτερος και προσωπικός. Από αυτή την άποψη, ο Ζίμμελ παρομοιάζεται συχνά με τον ιδρυτή της δραματουργικής κοινωνιολογίας Έρβιν Γκόφμαν, με τη διαφορά όμως ότι το φάσμα των θεωρητικών ενδιαφερόντων του Ζίμμελ είναι πολύ πιο εκτεταμένο από εκείνο του Γκόφμαν. Αρχικά ο Ζίμμελ ασχολήθηκε κυρίως με τη μελέτη της ψυχολογίας και της κοινωνικής ψυχολογίας, στη συνέχεια όμως στράφηκε προς την κοινωνιολογία, αλλά απ' αρχής μέχρι τέλους εκείνο που πρωτίστως τον ενδιέφερε ήταν η φιλοσοφία. Η διδακτορική του διατριβή είχε ως θέμα της τον Καντ, αργότερα όμως στράφηκε στον Σοπενχάουερ και τον Νίτσε, ενώ προς το τέλος της σταδιοδρομίας του άρχισε να ασχολείται με την τέχνη και την αισθητική.

Το ενδιαφέρον του Ζίμμελ για τον Καντ τον οδήγησε στην ανάπτυξη της δικής του ιδιαίτερης προσέγγισης, της λεγόμενης 'τυπικής κοινωνιολογίας'. Η ιδιαιτερότητα αυτής της προσέγγισης έγκειται στο ότι διερευνά τους συνήθεις τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι οργανώνουν τις εμπειρίες τους έτσι ώστε να κατανοούν τον κόσμο που

τους περιβάλλει — ότι ασχολείται, δηλαδή, με τις ‘τυπικές μορφές’ των ανθρώπινων βιωμάτων. Η προσέγγιση αυτή είναι ‘ιδεαλιστική’, αλλά όχι με την έννοια που συναντάμε στον Χέγκελ. Εδώ ο κόσμος δεν ‘δημιουργείται’, αλλά ‘οργανώνεται’ από ιδέες. Και το τμήμα του κόσμου πάνω στο οποίο ο Ζίμμελ έχει στραμμένη την προσοχή του είναι εκείνο που αφορά στις σχέσεις ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία.⁷ Με τέτοιο φάσμα ενδιαφερόντων, δεν εκπλήσσει ότι η προαναφερθείσα σύγκριση του Ζίμμελ με τον Γκόφμαν φθάνει συχνά στο σημείο να συνδέει διάφορες όψεις του έργου του με την ανάπτυξη της θεωρίας της συμβολικής διαντίδρασης στην Αμερική.

Από την άλλη πλευρά όμως, υπάρχουν και οι σοσιαλιστικές συμπάθειες του Ζίμμελ, ιδιαίτερα στις αρχές της σταδιοδρομίας του. Ένα από τα σημαντικότερα βιβλία του μάλιστα, *Η φιλοσοφία του χρήματος* (1900), βρίσκεται πολύ κοντά στο μαρξισμό, ιδιαίτερα σε όσα πρέσβευε ο Μαρξ (και θα δούμε στη συνέχεια) τόσο στα *Οικονομικά και Πολιτικά Χειρόγραφα του 1844*, όσο και στο τμήμα εκείνο του *Κεφαλαίου* που πραγματεύεται τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Στη φιλοσοφία του χρήματος ο Ζίμμελ συνδέει την έλευση της νεωτερικότητας με τις αλλαγές στις σχέσεις και τους ψυχισμούς των ανθρώπων. Έτσι εδώ, ο Ζίμμελ συχνά δείχνει να βρίσκεται κοντύτερα σε μια υλιστική εξήγηση παρά σε μια φιλοσοφική κατανόηση των ανθρώπινων σχέσεων και της ατομικής ψυχολογίας.

Με το πέρασμα του χρόνου, ο Ζίμμελ μοιάζει όλο και περισσότερο ως προπομπός του μεταμοντερνισμού. Θα υποστηρίξω παρακάτω ότι αυτό είναι ως ένα βαθμό αληθές, κατά μία έννοια όμως ο Ζίμμελ προχωρεί πέρα από τον μεταμοντερνισμό. Είναι βέβαιο πάντως ότι είχε διαδλέψει μια προϊούσα διαδικασία που σχετίζεται με τη μεταμοντέρνα κατάσταση: το πώς δηλαδή η ανάπτυξη των κοινωνικών τύπων διαπλάθει τις ζωές των ατόμων σε κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά. Έτσι εξηγείται και το ενδιαφέρον του Ζίμμελ για την αισθητική, αφού ο μόνος τρόπος με τον οποίο το άτομο θα μπορούσε να διασώσει τον αυθορμητισμό του ήταν να βιώνει τη ζωή σαν να επρόκειτο για μια μορφή τέχνης. Τέτοιες θεωρητικές συλλήψεις συνδέουν τον Ζίμμελ τόσο με τη φιλοσοφία του υπαρξισμού όσο και με μεταγενέστερες κοινωνιολογικές παραδόσεις. Και γι’ αυτό, έχοντας κατά νου κυρίως τον

Ζίμμελ, προειδοποίησα στην αρχή αυτού του βιβλίου ότι στην κοινωνική θεωρία ίσως δεν χρειάζεται να εφευρίσκουμε εκ νέου τον τροχό, αφού πολλά από τα κεντρικά ζητήματα έχουν ήδη τεθεί από τους κλασικούς.

Μαξ Βέμπερ (1864-1920)

Η ζωή του Βέμπερ προσφέρεται για ερασιτεχνική ψυχανάλυση, καθώς το μεγαλύτερο μέρος από τα πενήντα έξι του χρόνια φαίνεται να το πέρασε σε κατάσταση νευρικής κατάρρευσης, μελαγχολίας και κατάθλιψης. Ο Μαξ Βέμπερ γεννήθηκε στο Έρφουρτ της Γερμανίας, αλλά η οικογένειά του σύντομα μετακόμισε στο Βερολίνο. Πηγή των προβλημάτων του υπήρξαν οι συγκρούσεις των γονιών του και, τόσο στη ζωή όσο και στη θεωρία του, ήταν σαν να επιχειρούσε να μεσολαβήσει μεταξύ τους για να τους συμφιλιώσει. Ο πατέρας του ήταν δικηγόρος, φιλελεύθερος βουλευτής και άνθρωπος της δράσης, ενώ η μητέρα του ήταν μια καλλιεργημένη και ευσεβής γυναίκα, με ανθρωπιστικά και θρησκευτικά ενδιαφέροντα εντελώς διαφορετικά από εκείνα του συζύγου της.⁸ Ο ίδιος ο Βέμπερ κατά καιρούς προσπάθησε (ή τουλάχιστον έπειξε αρκετές φορές με την ιδέα) να γίνει κι αυτός άνθρωπος της δράσης, κατόπιν όμως γρήγορα υποχωρούσε. Μεγάλωσε πάντως σε ένα περιβάλλον πολιτικού και ακαδημαϊκού διαλόγου, ανάμεσα σε πανεπιστημιακούς και πολιτικούς.

Το 1882 ο Βέμπερ πήγε να σπουδάσει νομικά στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης και, σαν τον Μαρξ, πέρασε κι εκείνος μια περίοδο φοιτητικής κραιπάλης, σπαταλώντας χρήματα, μεθοκοπώντας και συμμετέχοντας σε μονομαχίες. Ακολούθησε η στρατιωτική του θητεία, μετά την οποία συνέχισε τις σπουδές του στα πανεπιστήμια του Βερολίνου και του Γκέτινγκεν. Ενώ όμως ξεκίνησε με τη νομική και κατά την άσκησή του για το επάγγελμα του δικηγόρου, ο Βέμπερ άρχισε να αναπτύσσει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα προβλήματα των αγροτικών κοινωνιών. Παντρεύτηκε το 1893, δίδαξε για λίγα χρόνια στο Βερολίνο και το 1895 μετακόμισε στο Φράμπουργκ, για να επιστρέψει ξανά στη Χαϊδελβέργη το 1896. Από το επόμενο έτος όμως άρχισαν τα προβλήματα με την υγεία του, σε βαθμό τέτοιο που ένας

από τους σχολιαστές του έργου του, ο Φρανκ Πάρκιν, να θεωρεί ότι από το 1897 και μετά ο Βέμπερ πέρασε την υπόλοιπη ζωή του σε ένα είδος παρατεταμένης εκπαιδευτικής άδειας – μολονότι προσωπικά δεν είμαι βέβαιος ότι μια τέτοια περιγραφή είναι απολύτως ακριβής ή δίκαιη. Ωστόσο, αξίζει να παρατεθεί αυτούσια το πώς περιγράφει ο Πάρκιν την αφετηρία του προβλήματος του Βέμπερ:

Η ασθένειά του παρουσιάστηκε λίγο μετά το θάνατο του πατέρα του. Ο πρεσβύτερος Βέμπερ ήταν, σύμφωνα με όλες τις περιγραφές, μια καρικατούρα του δικτωριανού πάτερ φαμίλιας: δεσποτικός προς τα παιδιά του, φορτικός και σκληρός απέναντι στη σύζυγό του. Λίγο πριν από το θάνατό του είχε έναν βίαιο καθγά με τον γιο του εξαιτίας της επιμονής του τελευταίου να μπορεί η μητέρα του να τον επισκέπτεται μόνη της, χωρίς την παρουσία του ιδίου, τον οποίο ο Μαξ θεωρούσε άνθρωπο άξεστο. Ο καθγάς τελείωσε με τον Μαξ να κάνει κάτι αδιανόητο, διώχνοντας τον πατέρα του από το σπίτι. Δεν τον ξαναείδε ποτέ ζωντανό. Όταν έμαθε το θάνατό του, υπέφερε από τύψεις και ενοχές και περιέπεσε σχεδόν σε κατάνοια.⁹

Ο Βέμπερ προσπάθησε, με σχετική μόνον επιτυχία, να ξεπεράσει τα προβλήματά του κάνοντας μακρινά ταξίδια στην Ευρώπη και την Αμερική. Στις ΗΠΑ επέστρεψε σταδιακά στη μελέτη και τη συγγραφή και, παρά τις περιοδικές κρίσεις κατάθλιψης, έγινε απίστευτα παραγωγικός. Ο Πάρκιν υποστηρίζει ότι κανείς σήμερα δεν θα μπορούσε να κατέχει, ταυτόχρονα, τη νομική επιστήμη, την ιστορία και τις κοινωνικές επιστήμες όπως ο Βέμπερ. Μελετούσε και διατύπωνε τα επιχειρήματά του με άφραστη φροντίδα και αποφασιστικότητα και εμπότιζε το έργο του με το ίδιο πάθος που χαρακτήριζε τις διαλέξεις του.

Στη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, ο Βέμπερ ασχολήθηκε με τη διοίκηση των στρατιωτικών νοσοκομείων στη Χαϊδελβέργη και υπηρέτησε σε διάφορες κυβερνητικές επιτροπές. Προς το τέλος της ζωής του αποδέχθηκε μια έδρα καθηγητή στο Μόναχο, αλλά αυτό του προξένησε εκ νέου ψυχολογική αναστάτωση. Ταυτόχρο-

να, επιθυμούσε διακαώς να αποβεί άνθρωπος της δράσης και ήταν αφοσιωμένος εθνικιστής μέχρι του σημείου να κατηγορείται ενίοτε (τουλάχιστον από αριστερούς φοιτητές) ότι αποτέλεσε προπομπό των Ναζί. Όπως όμως θα φανεί παρακάτω, θεωρώ ότι παρόμοιες κατηγορίες δεν ευσταθούν. Η πολιτική του δραστηριότητα υπήρξε πάντως εντελώς αναποτελεσματική. Όταν, μετά το τέλος του πολέμου, υπέβαλε υποψηφιότητα για το χρίσμα του Γερμανικού Δημοκρατικού Κόμματος, δεν συγκέντρωσε την απαραίτητη υποστήριξη και απέτυχε, γεγονός που του προξένησε μεγάλη απογοήτευση. Μαζί με τη γυναίκα του, φαίνεται πως διακατεχόταν από τη φαντασίωση ότι το έθνος θα τον καλούσε όταν θα βρισκόταν σε ώρα ανάγκης.¹⁰

Ο Ράινχαρντ Μπέντιξ, ένας σημαντικός σχολιαστής του έργου του Βέμπερ, συνοψίζει εύστοχα τις αντιφάσεις της προσωπικότητάς του:

[Ο Βέμπερ] προσπαθούσε διαρκώς να είναι, ταυτόχρονα, ένας άνθρωπος της επιστήμης με τη σθεναρή ζωτικότητα που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο της δράσης και ένας άνθρωπος της δράσης με εκείνη την ηθική αυστηρότητα και την προσωπική αποστασιοποίηση από τα πράγματα που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο της επιστήμης.¹¹

Πέρα από την προσωπικότητα και τη ζωή του Βέμπερ, και το ίδιο το έργο του είναι γεμάτο από παράδοξα. Όπως θα γίνει φανερό στη συνέχεια, ο Βέμπερ κατά μία έννοια δεν αντιλαμβάνεται καθόλου την κοινωνία ως 'σύστημα' — μολονότι, σε ένα γνωστό απόσπασμά του, κάνει λόγο για το 'σίδερένιο κλουβί' του καπιταλισμού στον οποίο βρισκόμαστε κλεισμένοι όλοι. Είναι πάντως βέβαιο ότι θεωρούσε το ζήτημα της κοινωνικής σταθερότητας και ισορροπίας ως κάτι ιδιαίτερα επισφαλές. Η σκέψη του ξεκινά από μια παραλλαγή της καντιανής φιλοσοφίας, σύμφωνα με την οποία η βάση των κοινωνικών επιστημών διαφέρει από τη βάση των φυσικών επιστημών. Κατά συνέπεια, η κοινωνιολογία δεν συνιστά επιστήμη με την έννοια που χρησιμοποιούμε τον όρο για τη φυσική ή τη χημεία. Οι αξιώσεις των κοινωνικών επιστημών στην επιστημονικότητα είναι, για τον Βέμπερ, άλλης μορφής, αφού βασίζονται στην παραδοχή ότι οι άνθρωποι συμπεριφέρονται λογικά και επομένως είναι δυνατόν να διατυπωθούν ορθολογικές εξη-

γήσεις για τις πράξεις τους. Κατ' επέκταση, η κοινωνική ισορροπία είναι κάτι εκ προοιμίου ασταθές — γι' αυτό και ο Βέμπερ απέδιδε μεγάλη σημασία τόσο στην πάλη για την εξουσία μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών ομάδων (η οποία βεβαίως βρίσκεται στην καρδιά της πολιτικής), όσο και στην οικονομία της αγοράς, που από κοινού συνέχουν και σταθεροποιούν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Βέμπερ αποτελεί εκείνον τον ιδρυτικό στοιχαστή της κοινωνιολογίας που βρίσκεται στη φιλελεύθερη πλευρά του πολιτικού φάσματος. Μάλιστα, πολλά από όσα έχει να πει για την πολιτική και την κοινωνική ζωή χρησιμοποιούνται ακόμη και σήμερα από τους θιασώτες της ελεύθερης αγοράς, αφού υπό μία έννοια η αγορά όντως επιβάλλει στους ανθρώπους την ορθολογική δράση. Για τον κοινωνιολόγο Βέμπερ, ο συγκεκριμένος τύπος ορθολογικής δράσης (αυτό που ο ίδιος ονόμαζε 'ορθολογικό λογισμό' και που συνήθως αποκαλείται 'εργαλειακή ορθολογικότητα') έχει καίρια σημασία. Και τούτο, διότι αυτή η μορφή ορθολογικής δράσης και επομένως η ανάπτυξη του καπιταλισμού αποτελούσαν, για τον Βέμπερ, φαινόμενα αποκλειστικώς ευρωπαϊκά. Έτσι, στο εντυπωσιακά ογκώδες έργο του για τις θρησκευτικές επιχειρεί να αποδείξει ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ευρωπαϊκής περίπτωσης ήταν ο προτεσταντισμός (δηλαδή μια ιδιαίτερη ροή ανάπτυξης των χριστιανικών δοξασιών) και οι συνέπειές του για την οικονομική συμπεριφορά, ενώ αντιθέτως στις υπόλοιπες θρησκευτικές ανά την υφήλιο δεν υπήρξε κάτι ανάλογο, ακόμη και στις περιπτώσεις όπου υπήρχαν οι υπόλοιπες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη του καπιταλισμού.

Λέγεται συχνά ότι ο Βέμπερ διαλέγεται με το φάντασμα του Μαρξ και με βάση τα όσα προηγήθηκαν παραπάνω θα μπορούσε κανείς να σχηματίσει την άποψη πως ο Βέμπερ όντως ισχυριζόταν ότι οι ιδέες και όχι οι οικονομικές σχέσεις καθορίζουν την κοινωνική εξέλιξη. Στην πραγματικότητα όμως, ο σκοπός του ήταν να δείξει ότι η κοινωνική εξέλιξη έχει πολλαπλές αιτίες. Ορισμένες μάλιστα πλευρές των θρησκευσιολογικών μελετών του θα μπορούσαν να έχουν προέλθει από την πένα ενός εκλεπτυσμένου μαρξιστή. Στο μέτρο λοιπόν που μπορούμε να πούμε ότι ο Βέμπερ διαθέτει μια θεωρία περί κοινωνικής δομής, η δομή αυτή δεν κυριαρχείται αποκλειστικά και μόνον από τάξεις, αλλά αποτελείται από ένα συνδυασμό κοινωνικών τάξεων, ομά-

δων στάτους και πολιτικών κομμάτων που διαγκωνίζονται για την εξουσία. Ο Βέμπερ σίγουρα δεν ήταν άνθρωπος που αναζητούσε απλές ή μονοπαραγοντικές εξηγήσεις.

Αναπόφευκτα, υπάρχει ένα παράδοξο στον τρόπο με τον οποίο ο Βέμπερ αντιμετώπιζε τα κοινωνικά φαινόμενα. Το παράδοξο αυτό συλλαμβάνεται εύστοχα από τον Μπέντιξ όταν σημειώνει ότι:

[Για τον Βέμπερ] η βαθιά προσωπική του δέσμευση στο σκοπό του ορθολογισμού και της ελευθερίας ήταν εκείνη που καθοδηγούσε και την ίδια την επιλογή των ζητημάτων που μελετούσε. Η έρευνά του δεν άφηγε καμία αμφιβολία ότι ο ορθολογισμός και η ελευθερία στη Δύση βρίσκονταν σε κίνδυνο.¹²

Ο ίδιος σχολιαστής υποστηρίζει στη συνέχεια πως το γεγονός ότι ο Βέμπερ τασσόταν υπέρ του γερμανικού εθνικισμού οφείλει να κατανοηθεί όχι με τους όρους που τελικά διαμόρφωσε η έλευση των ναζιστών, αλλά ως απόρροια της πεποίθησής του ότι αποστολή της Γερμανίας ήταν να προστατεύσει τις ιδέες του ορθολογισμού και της ελευθερίας που είχε θέσει σε κίνηση ο Διαφωτισμός. Αλλά ακόμη και γι' αυτό ο Βέμπερ διατηρούσε αμφιβολίες, αφού ο θρίαμβος του ορθολογισμού δεν ήταν κάτι το οποίο δεχόταν εντελώς ανεπιφύλακτα. Αντιθέτως, θεωρούσε πως η επικράτηση της γραφειοκρατικής οργάνωσης δεν αποτελούσε απαραίτητα ένα επιθυμητό αποτέλεσμα, αφού, μαζί με τη διαδικασία του εξορθολογισμού, συνέβαλε στην 'απομάγευση' του κόσμου. Σε όσα ακολουθούν λοιπόν, σκοπεύω να δώσω έμφαση σε αυτά τα παράδοξα της βεμπεριανής σκέψης, που συνδέουν τον ατομισμό με το 'σιδερένιο κλουβί', την ελεύθερη αγορά με τις διαμάχες για την εξουσία μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών ομάδων και τη διαδικασία του εξορθολογισμού με την απομάγευση.

Το κοινωνικό και διανοητικό περιβάλλον

Κάθε απόπειρα να χωρίσουμε την ιστορία σε περιόδους δεν μπορεί παρά να γίνεται κατά προσέγγιση, αφού είναι σχεδόν αδύνατον να προσδιοριστεί με απόλυτη ακρίβεια η αρχή οποιουδήποτε φαινομένου.

Έτσι, και η ιστορία της κοινωνικής θεωρίας θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ξεκινά με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία.¹³ Όπως και να έχει πάντως, το βέβαιο είναι ότι η κοινωνική θεωρία συνδέεται άμεσα με τον Διαφωτισμό. Κι αυτό, επειδή την εποχή του Διαφωτισμού και καθ' όλη τη διάρκεια του 18ου αιώνα ξεκινούν καθοριστικές αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι σκέπτονται τον κόσμο. Η ανάδυση της κοινωνικής θεωρίας τον 19ο και τον 20ό αιώνα αποτελεί λοιπόν καρπό των αλλαγών αυτών. Και σίγουρα δεν πρόκειται για αλλαγές που είναι άσχετες με τις ριζικές μεταβολές που σημειώνονται στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, αρχικά στη βόρεια Ευρώπη και στη συνέχεια σε ολόκληρη την υφήλιο. Οι τέσσερις στοχαστές που θα μελετήσουμε σε αυτό το βιβλίο συνθέτουν το πλαίσιο για να κατανοήσουμε τις μεγάλες ανατροπές που συντελέστηκαν και συνεχίζονται να συντελούνται στην ανθρώπινη κοινωνία, εντός πάντοτε του ευρύτερου πλαισίου που όρισε ο Διαφωτισμός. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι η ίδια η αρχική διχοτόμηση της φιλοσοφίας στις δύο ξεχωριστές παραδόσεις του εμπειρισμού και του ορθολογισμού που σημειώνεται από τον Διαφωτισμό και εντεύθεν, μεταφέρεται και στην κοινωνική θεωρία, με τις δικές της εσωτερικές διαφοροποιήσεις και συγκρούσεις.

Ωστόσο, θα ήθελα εδώ να σταθώ στις κοινωνικές μεταβολές που μεταμόρφωσαν τη ζωή τόσων πολλών ανθρώπων – μεταβολές, που έχουν ένα ιστορικό αιώνα, με αφετηρία τους την βορειοδυτική Ευρώπη και ειδικότερα την Βρετανία. Η οικονομία στην Βρετανία είχε αρχίσει να μεταβάλλεται ήδη από τον 13ο αιώνα, όταν ο Μαύρος Θάνατος (η επιδημία της βουβωνικής πανώλους) εξαφάνισε το εργατικό δυναμικό και είχε ως συνέπεια την εμφάνιση της μισθωτής εργασίας. Για μεγάλο χρονικό διάστημα, η κτηνοτροφία (η οποία απαιτεί ελάχιστη εργασία) και το εμπόριο του μαλλιού έθεσαν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη ενός αγροτικού καπιταλισμού. Οι μισθωτοί αγρότες αντικατέστησαν τους χωρικούς, με αποτέλεσμα το αναδυόμενο σύστημα αγοράς να ενθαρρύνει την αγροτική παραγωγή όχι πλέον με σκοπό την αυτοκατανάλωση, αλλά το κέρδος. Έτσι, καθώς πλησιάζουμε τον 18ο αιώνα η ανάπτυξη της καπιταλιστικής γεωργίας είχε ήδη προκαλέσει νέες και ιδιαίτερα αποδοτικές τεχνολογικές προόδους στην αγροτική παραγωγή, που με τη σειρά τους τροφοδότησαν μια

διαδικασία ταχείας τεχνολογικής αλλαγής, την οποία θεβαίως σήμερα θεωρούμε δεδομένη. Η καπιταλιστική γεωργία παρήγγε πλέον κέρδη τα οποία μπορούσαν να χρηματοδοτήσουν τους νέους τρόπους παραγωγής που είχε επιτρέψει η τεχνολογική εξέλιξη. Οι αγροεργάτες άρχισαν να εκδιώκονται από τη γη και να περιφέρονται, συχνά σε μεγάλες ομάδες, ως άνεργοι, έως ότου απορροφηθούν τελικά από τα εργοστάσια στις αναπτυσσόμενες πόλεις.

Η πρώτη μεταβολή είναι λοιπόν η άνοδος του καπιταλισμού και η πρωτοκαθεδρία της οικονομίας του χρήματος – μια εξέλιξη στην οποία τόσο ο Μαρξ όσο και ο Ζίμμελ απέδιδαν ιδιαίτερη σημασία. Η δεύτερη μεγάλη μεταβολή έρχεται με την Βιομηχανική Επανάσταση, η οποία κορυφώνεται στην Βρετανία από το 1750 έως το 1850, προκαλώντας τεράστιες και πρωτόγνωρες συγκεντρώσεις ανθρώπινων πληθυσμών που είναι πλέον αναγκασμένοι να συμβιώνουν, συχνά υπό φρικτές συνθήκες όπως στην περίπτωση των μισθωτών εργατών. Η τρίτη μεταβολή, που στην κοινωνιολογία είναι γνωστή ως ‘αστικοποίηση’ ή ‘εξαστισμός’, δηλώνει την ανάπτυξη ολοένα και μεγαλύτερων πόλεων, με αποκορύφωση την εμφάνιση γιγάντιων μητροπόλεων, οι οποίες πλέον καθορίζουν τον τρόπο ζωής ακόμη και των ανθρώπων που συνεχίζουν να ζουν στην ύπαιθρο.

Οι μεταβολές αυτές χρειάστηκαν αιώνες, αλλά η ταχύτητα με την οποία συνέβησαν και οι αλλαγές που επέφεραν στη ζωή των ανθρώπων ήταν πρωτοφανείς, δραματικές και ακατανόητες για τους μέχρι τότε τρόπους αντίληψης του κόσμου. Κυριότερης σημασίας ήταν η καινοφανής εμπειρία της συμβίωσης σε μεγάλες ομάδες: το βίωμα της μαζικής συγκατοίκησης ανθρώπων (ιδιαίτερα των φτωχών και των νέων εργατών) που αναγκάζονταν να μοιράζονται τις ίδιες συνθήκες ζωής, με αποτέλεσμα συχνά να προκαλούνται κοινωνικές αναταραχές. Όσοι στοχαστές επιχειρήσαν να ερμηνεύσουν το συγκεκριμένο φαινόμενο κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, άρχισαν να κάνουν λόγο για ‘κοινωνικές τάξεις’, δημιουργώντας έτσι μια νέα θέαση του κοινωνικού κόσμου που έμελλε στη συνέχεια να αναπτυχθεί πλήρως από τον Μαρξ και τους μαρξιστές.

Η διαδικασία της εκβιομηχάνισης δημιούργησε τεράστια αύξηση της παραγωγικής ικανότητας. Σε σημαντικό βαθμό, τούτο οφειλόταν

στον καταμερισμό της εργασίας που επέβαλε η μεγάλη κλίμακας εργοστασιακή παραγωγή. Η φύση του ανθρώπινου βίου άλλαξε άρδην. Η οικογένεια έχασε το ρόλο που είχε μέχρι τότε ως παραγωγική μονάδα, αφού πλέον η εργασία ήταν κάτι που λάμβανε χώρα εκτός του οίκου. Οι παραδοσιακές κοινότητες και ο παραδοσιακός τρόπος ζωής σε πολλές περιπτώσεις εξαφανίστηκαν. Από τους κλασικούς της κοινωνικής θεωρίας, ο Ντυρκέμ ασχολείται με την αλλαγή αυτή αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο καταμερισμός εργασίας παρέσχε μια νέα πηγή κοινωνικής συνοχής, ενώ ο Μαρξ ασκεί κριτική στην αλλοτριωτική της επίδραση και ο Βέμπερ στην εξορθολογιστική δυναμική που αποτέλεσε το υπόβαθρό της. Ο καταμερισμός της εργασίας και η οικονομία της αγοράς είναι που επίσης προκαλούν την εξατομίκευση, η οποία εμφανίζεται παράλληλα με την αντίρροπη τάση της ομαδοποίησης των ανθρώπων σε τάξεις – και η διαπίστωση αυτή ανήκει στον Ντυρκέμ καταλαμβάνοντας κεντρική θέση στο έργο του. Επιπλέον, η εργοστασιακή παραγωγή επέφερε μια νέα πειθαρχία, καθορίζοντας τη ζωή των ανθρώπων με βάση το ρολόι και την οργάνωση του χώρου εργασίας – και για στοχαστές όπως ο Βέμπερ, αυτή η προϊούσα διαδικασία της εξατομίκευσης και του εξορθολογισμού παρέχει όχι μόνον το κεντρικό ζήτημα της κοινωνικής θεωρίας, αλλά και τη μεθοδολογία της.

Η ζωή στις πόλεις απαιτούσε επίσης αλλαγές στην ίδια την προσωπικότητα του ατόμου. Ο άνθρωπος χρειαζόταν πλέον να αποκτήσει ένα κέλυφος προστασίας απέναντι στον συνεχή βομβαρδισμό με νέα ερεθίσματα, αφού οι παραδοσιακές κοινωνικές σχέσεις, λίγες στον αριθμό και αρκετά βαθιές στη φύση τους, έχουν αντικατασταθεί πλέον από έναν νέο τρόπο ζωής με πολύ περισσότερες αλλά και πολύ πιο επιφανειακές σχέσεις. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με το καινοφανές και αυξανόμενο ενδιαφέρον για το άτομο, οδήγησε στην ανάπτυξη της ψυχολογίας και, προς το τέλος του 19ου αιώνα, στη γένεση της ψυχανάλυσης. Από τους στοχαστές που μας απασχολούν εδώ, ο Ζίμμελ είναι πρωτίστως εκείνος που ενδιαφερόταν περισσότερο για τα θέματα αυτά.

Στα μέσα του 19ου αιώνα σημειώνεται μία ακόμη σημαντική εξέλιξη της πνευματικής ζωής, η οποία συνέβαλε στην ανάπτυξη της κοινωνιολογίας και της κοινωνικής θεωρίας. Ο ταχύς ρυθμός των μεταβο-

λών είχε ήδη ανοίξει το δρόμο στον ιστορικό στοχασμό, δηλαδή στην πρόσληψη της κοινωνικής ζωής ως εξελικτικής διαδικασίας από το παρελθόν στο παρόν και κατ' επέκταση προς το μέλλον. Η δαρβινική θεωρία της εξέλιξης που εμφανίστηκε κατά τη δεκαετία του 1850 είχε ως αποτέλεσμα οι ιδέες του Δαρβίνου να εισαχθούν κι αυτές, αδούλευτες ή επεξεργασμένες, στην κοινωνική θεωρία. Και οι τέσσερις στοχαστές που μας απασχολούν εδώ είχαν κατά νου κάποια εκδοχή της ιδέας περί κοινωνικής εξέλιξης, από μια πρωτόγονη κατάσταση σε μια περισσότερο πολύπλοκη και, υποθετικά τουλάχιστον, περισσότερο πολιτισμένη. Ταυτόχρονα όμως, και οι τέσσερις θεωρητικοί δεν σταμάτησαν στα οφέλη της κοινωνικής μεταβολής, αλλά επεσήμαναν, με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, τα μειονεκτήματα και τους κινδύνους της: την παρέλευση του παραδοσιακού βίου και την απώλεια της κοινότητας, την αυξανόμενη πειθαρχία και τον έλεγχο της καθημερινής ζωής των ανθρώπων, τον κίνδυνο του θρυμματισμού της κοινωνικής ζωής. Ο καθένας τους λοιπόν διαμόρφωσε τον δικό του τύπο κοινωνικής κριτικής. Και όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι πολιτικές διαμάχες που προκάλεσε η σκέψη τους διαρκούν έως τις ημέρες μας.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΩΣ ΤΗΝ ΜΕΛΕΤΟΥΜΕ;

Εισαγωγή στο Πρώτο Μέρος

Η κοινωνική θεωρία είναι αναπόφευκτα δύσκολη. Και είναι δύσκολη, επειδή προσπαθεί να δαμάσει γνωστικά ένα δύσκολο αντικείμενο. Πρέπει λοιπόν να συμβιβαστούμε εξ αρχής με την ιδέα ότι απλώς δεν υπάρχει κάποιος εύκολος τρόπος να κατανοήσουμε τις κοινωνικές δομές και τις κοινωνικές διεργασίες. Μάλιστα, για να κάνω τα πράγματα ακόμη πιο δύσκολα, προτίθεμαι να αρχίσω από το πιο προβληματικό τμήμα της κοινωνικής θεωρίας, από τη 'μεθοδολογία' της. Στο Πρώτο Μέρος του βιβλίου λοιπόν, θα εξετάσουμε τους τρόπους με τους οποίους σκεπτόμαστε για το πώς σκεπτόμαστε. Τα ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν είναι τα ακόλουθα. Ποιο είναι το αντικείμενο της κοινωνιολογίας; Πώς μπορεί να μελετηθεί; Ποιες παραδοχές κρύβονται πίσω από τη μελέτη αυτή; Τι ακριβώς εννοούμε όταν λέμε ότι μελετάμε ένα φαινόμενο κοινωνιολογικά;

Ο κάθε ένας από τους τέσσερις κλασικούς που θα συζητήσουμε έχει τις δικές του απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά. Όλοι τους πάντως θεωρούν ότι αντικείμενο της μελέτης τους είναι η κοινωνία και ότι το αντικείμενο αυτό μπορεί πράγματι να μελετηθεί επιστημονικά. Ακόμη κι έτσι όμως, διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το τι ακριβώς εννοούν με τον όρο 'κοινωνία' και στο πώς ακριβώς αντιλαμβάνονται τι σημαίνει 'επιστήμη'. Επομένως, αυτό που προτίθεμαι να κάνω στο Πρώτο Μέρος είναι να εκθέσω τι πιστεύει ο καθένας τους για την κοινωνία και την επιστήμη της, την κοινωνιολογία.

Όπως είπα, οι τέσσερις κλασικοί μάς παρέχουν διαφορετικούς τρόπους θέασης της κοινωνίας και της κοινωνιολογίας. Ορισμένες από τις απόψεις τους συγκλίνουν, άλλες συγκρούονται κι άλλες πάλι είναι εντελώς άσχετες μεταξύ τους. Η όποια σημασία των θεωριών τους δεν έγκειται βεβαίως στο ότι αποτελούν θέσφατα. Αλλά δεν είναι τυ-

χαίο ότι έχουν διασωθεί έως τις ημέρες μας και συνεχίζουν να επηρεάζουν τους τρόπους με τους οποίους σκεφτόμαστε για την κοινωνία και την κοινωνιολογία. Ο καθένας από τους τέσσερις στοχαστές προσφέρει μια θέαση του κοινωνικού φαινομένου δίχως την οποία η κατανόησή μας θα ήταν λειψή.

Θα ξεκινήσουμε με τον Ντυρκέμ, ο οποίος προσφέρει την πιο καθάρη ίσως εικόνα περί κοινωνίας και κοινωνιολογίας. Στη συνέχεια, θα περάσουμε στον Μαρξ, του οποίου η σύλληψη είναι πιο περίπλοκη. Παρά τις διαφορές τους πάντως, ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ συμμερίζονται την άποψη ότι η επιστημονική μελέτη της κοινωνίας πρέπει να μην μένει στην επιφάνεια των πραγμάτων, αλλά να διεσδύει στις βαθύτερες αιτίες τους. Επομένως, για τους δύο αυτούς στοχαστές, η κοινωνιολογία ως επιστήμη έχει μια λειτουργία αποκαλυπτική: μας δείχνει αυτό που δεν φαίνεται, εκείνο που δεν μπορούμε να αντιληφθούμε μόνοι μας με τον κοινό νο. Γι' αυτό και κάπου ο Μαρξ υπενθυμίζει ότι δεν θα υπήρχε η ανάγκη της επιστήμης αν ο καθένας μας μπορούσε να καταλάβει την πραγματικότητα από τη φαινομενική και μόνον όψη της. Επομένως, για τον Ντυρκέμ και τον Μαρξ άλλο πράγμα είναι η γλώσσα που χρησιμοποιεί η κοινωνιολογική εξήγηση κι άλλο πράγμα είναι η καθημερινή γλώσσα που χρησιμοποιούμε ως μέλη της κοινωνίας. Στην ίδια λογική, τόσο για τον Ντυρκέμ όσο και για τον Μαρξ αυτό που νομίζουμε ότι κάνουμε μπορεί να διαφέρει από εκείνο που κάνουμε στην πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, άλλη είναι η σημασία των ενεργειών μας για μας τους ίδιους κι άλλη η σημασία τους για την κοινωνία γενικότερα. Εγώ μπορεί μεν να παντρεύτηκα επειδή ήμουν τρελά ερωτευμένος, αλλά ο γάμος μου συνέβαλε στην αναπαγωγή του θεσμού της οικογένειας. Και μπορεί μετά να χώρισα θυτισμένος στη μαύρη απελπισία, αλλά το διαζυγίό μου συνέβαλε, χωρίς να το γνωρίζω, σε έναν συγκεκριμένο τύπο κοινωνικής ολοκλήρωσης.

Ο Βέμπερ, τον οποίο θα εξετάσουμε στη συνέχεια, διαφέρει ριζικά από τον Ντυρκέμ και τον Μαρξ. Αφετηρία εδώ είναι ο κοινός νους και η κοινωνιολογία δεν επιχειρεί να 'εξηγήσει' τι πιθανόν κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα, αλλά να 'ερμηνεύσει' τα νόηματα που ορίζουν τις πράξεις των ανθρώπων. Αντικείμενο λοιπόν της κοινωνιολογίας για τον Βέμπερ δεν είναι η δομή και η λειτουργία της κοινωνίας, αλλά η

κοινωνική δράση: αυτό που κάνει ο κοινωνιολόγος είναι ότι προσπαθεί να κατανοήσει ορθολογικά πώς ενεργούμε ο ένας σε σχέση με τον άλλο. Τέλος, ο Ζίμμελ προτείνει μια εντελώς δική του προσέγγιση σε αυτά τα ζητήματα, δίνοντας έμφαση στις 'τυπικές' μορφές των κοινωνικών σχέσεων.

Οι διαφορετικές αντιλήψεις των τεσσάρων περί μεθοδολογίας καθορίζουν, όπως είναι φυσικό, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο ο καθένας τους οικοδομεί τη θεωρία του. Από την άποψη αυτή, ίσως αποδειχθεί χρήσιμο ότι ξεκινάμε με τα πιο δύσκολα από τα δύσκολα, δηλαδή με ζητήματα μεθοδολογίας, αφού αυτό θα μας επιτρέψει να αποκτήσουμε εξ αρχής μια κάτοψη των διαφορετικών προσεγγίσεων και να διαμορφώσουμε μια πρώτη εικόνα για το πώς η κλασική κοινωνική θεωρία συνδέεται με τα επίδικα ζητήματα και τους προβληματισμούς της δικής μας εποχής.

Κεφάλαιο 3

Ο Ντυρκέμ και η ανακάλυψη των κοινωνικών γεγονότων

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Καταβολές, Κοντ και θετικισμός. Οι κανόνες του Ντυρκέμ. Η αντι-κειμενικότητα 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 ανθρωπι-

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 θεβαίως 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' ανάγκην 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 θεβαίως 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 εξηγήει 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 δείνα, 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 τίθεται 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 δοθέντος, κοινωνικά γεγονότα, όπως τα αντιλαμβάνεται ο Ντυρκέμ είναι εκείνα στα οποία το στοιχείο του κοινωνικού καταναγκασμού υπερέχει έντονα.

Έχοντας ορίσει τα κοινωνικά γεγονότα ως το ιδιαίτερο αντικείμενο της κοινωνιολογίας, ο Ντυρκέμ μάς προτρέπει να τα αντιληφθούμε ως πραγματικές οντότητες, ως αντικείμενα. Σκοπός του εδώ είναι να διακρίνει με σαφήνεια την κοινωνιολογική ανάλυση από την ανέξοδη 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 εστιάσουμε τη σκέψη μας σε αυτές τις υποκειμενικές αντιλήψεις και να οικοδομήσουμε θεωρίες πάνω τους. Η προειδοποίηση του Ντυρκέμ 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 τελευταία τριάντα περίπου χρόνια, για το σύμφωνο ελεύθερης συμβίωσης που υποτίθεται ότι επιτρέπει σε δυο συντρόφους να διαπιστώσουν αν όντως ταιριάζουν, 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 Ντυρκέμ μιλά για τέτοια ακριβώς, μικρά αλλά σοβαρά, γνωστικά λάθη, υποστηρίζοντας ότι οι καθημερινές μας αντιλήψεις για τον κόσμο υπάρχουν 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 παίρνουμε τοις μετρητοίς, επειδή ξέρουμε ότι σκοπός τους είναι πρωτίστως να γίνουν αρεστοί στον ακροατή ή στο κοινό τους. Αλλά το αντικείμενο της κοινωνιολογίας δεν είναι αυτό — εξ ου και η επιμονή του Ντυρκέμ στη διαφορά ανάμεσα στις επιστημονικές έννοιες καθεαυτές και στους λεγόμενους 'προϊδεασμούς', δηλαδή τις απόψεις και προκαταλήψεις της κοινής λογικής.

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

βώς προϊδεασμούς. Αυτό που σίγουρα δεν εννοεί εδώ ο Ντυρκέμ είναι ότι θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα κοινωνικά γεγονότα με 'αντικειμενικό πνεύμα', όπως συχνά εκλαμβάνουν 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 'αντικειμενικά' με την έννοια ότι αποτελούν αντικείμενα που δεν μεταβάλλονται αν τα στοχαστούμε διαφορετικά, όπως δεν θα μεταβαλλόταν και το γραφείο μου αν εγώ νόμιζα ότι ήταν ρινόκερος. Επομένως, η κατά Ντυρκέμ αντικειμενικότητα αποτελεί ιδιότητα των πραγμάτων, όχι νοητική στάση.

Τα παραδείγματα τέτοιων κοινωνικών γεγονότων που μπορούν να θεωρηθούν αντικειμενικές οντότητες και που έχει κατά του ο Ντυρκέμ, είναι αφενός το δίκαιο (όπως αυτό αποτυπώνεται σε καταγεγραμμένους κώδικες) και αφετέρου τα στατιστικά στοιχεία που αφορούν σε κάποιο φαινόμενο (π.χ. την αυτοκτονία). Ένα κοινωνικό γεγονός, ας θυμηθούμε, 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 προσπαθήσουμε 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 ολοκληρωμένο σύστημα νόμων ή έστω κάποιους κανόνες – και μάλιστα όλες τους ανεξαιρέτως προβλέπουν διάφορες μορφές κολασμού όταν τέτοιοι κανόνες δικαίου παραβιάζονται. Εδώ ακριβώς έγκειται το 'εξωτερικό' 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 αποφαινόνται 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 στιδήποτε 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, 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 αντιλαμβάνομαστε 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 συνάψεις 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. Υποπτεύομαι 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 προϋδεασμούς, 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 διαιότερα 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 ινδή χήρα θεωρεί υποχρέωσή της να πέσει στη νεκρική πυρά του σύζυγου 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 ποια 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 αντανακλούν 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 Ντυρκέμ

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 αιτίου 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 άκαμπτος 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 4

Ο Μαρξ και η προτεραιότητα της υλικής παραγωγής

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Τα προβλήματα από τις πολιτικές παρανοήσεις του Μαρξ. Μαρξ και Δαρβίνος. Η μέθοδος του Μαρξ. Η ιδεολογία του ατομισμού ως αφετηρία. Η σημασία της υλικής ζωής. Ο δυϊσμός δράσης και δομής στον Μαρξ. Σύγκριση Μαρξ και Ντυρκέμ. Η διαλεκτική σκέψη. Η διάκριση ανάλυσης και ιστορίας.

Εισαγωγή

Είναι ίσως χρήσιμο, προτού προχωρήσουμε στο παρόν κεφάλαιο, να διαβάσουμε προσεκτικά τα δύο παρακάτω παραθέματα και να σκεφτούμε αν διαφέρουν κάπου μεταξύ τους. Θα αναφερθώ εκτεταμένα σε αυτά στη συνέχεια, αλλά προς το παρόν αρκούμε στη γενική επισήμανση ότι η διαφορά ανάμεσά τους υποδηλώνει έναν από τους βασικότερους δυϊσμούς που οφείλει να αντιμετωπίσει κάθε είδους κοινωνική θεωρία:

Η δημιουργία ιδεών, αντιλήψεων και συνειδήσεων είναι άμεσα συνδεδεμένη με την υλική δραστηριότητα και την αλληλεπίδραση των ανθρώπων, με τη γλώσσα της αληθινής ζωής. Η νόηση, η σκέψη, η διανοητική αλληλεπίδραση των ανθρώπων απορρέουν από τις υλικές ζωές τους.¹

Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους οι άνθρωποι συνάπτουν σχέσεις προκαθορισμένες, αναγκαστικές και ανεξάρτητες από τη θέλησή τους — σχέσεις παραγωγής, που αντιστοιχούν σε ένα συγκεκριμένο στάδιο ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων. Το σύνολο των σχέσεων παραγωγής αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, το πραγματικό θεμέλιο πάνω στο οποίο οικο-

δομείται το νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στο οποίο αντιστοιχούν συγκεκριμένοι τύποι κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει την εν γένει κοινωνική, πολιτική και διανοητική ζωή. Δεν είναι λοιπόν η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους, αλλά η κοινωνική τους ύπαρξη που καθορίζει τη συνείδησή τους.²

Ο Μαρξ παρουσιάζει τα περισσότερα ίσως προβλήματα από τους θεωρητικούς που θα εξετάσουμε. Οι θεωρίες του Ντυρκέμ, του Βέμπερ και του Ζίμμελ μπορεί βεβαίως να έχουν υποστεί πολλές και διαφορετικές ερμηνείες, αλλά καμιά τους δεν υποκίνησε πολιτικούς αγώνες στον 20ό αιώνα ούτε προσέφερε πρότυπα κοινωνικής οργάνωσης σε πλήθος διαφορετικών κοινωνιών ανά την υφήλιο. Είναι επομένως αδύνατον να σκεφτεί κανείς τον Μαρξ χωρίς να κάνει τον συνειρμό με τον μαρξισμό και τις συνακόλουθες πολιτικές διαμάχες. Αξίζει επίσης να θυμηθούμε ότι συνήθως ο μέσος άνθρωπος των δυτικών κοινωνιών αντιλαμβάνεται τον μαρξισμό με εκλαικευμένους και διαστρεβλωμένους τρόπους. Εδώ ωστόσο δεν πρόκειται να ασχοληθώ καθόλου με τέτοιες διαμάχες και η συμβουλή μου στον αναγνώστη θα ήταν να προσπαθήσει, όσο του είναι δυνατόν, να αναστείλει οποιαδήποτε προγενέστερη γενική γνώση θεωρεί πως έχει περί Μαρξ και μαρξισμού.

Γράφοντας περίπου την ίδια εποχή με τον Κοντ, κάπου πενήντα έως εξήντα χρόνια πριν από τον Ντυρκέμ, ο Μαρξ διαμόρφωσε και αυτός μια εικόνα περί κοινωνίας ως αυθύπαρκτης οντότητας. Αντιλαμβανόταν όμως την κοινωνία με πολύ διαφορετικό τρόπο από ό,τι ο Κοντ και ο Ντυρκέμ, αποδίδοντας την αναλυτική προτεραιότητα στις υλικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής και στη θεμελιώδη σπουδαιότητα της ιστορίας. Έχει σημασία εν προκειμένω ότι ο Μαρξ αφιέρωσε το σπουδαιότερο έργο του, *Το Κεφάλαιο* (1867), στον Κάρολο Δαρβίνο, θεωρώντας τον εαυτό του επιστήμονα της εξέλιξης των κοινωνικών ειδών, όπως κι ο Δαρβίνος ήταν ο επιστήμονας της εξέλιξης των βιολογικών ειδών. Ίσως εδώ θα μπορούσαμε, κάπως κοινοτοπα, να πούμε ότι αυτό που ονομάζουμε μοντέρνα επιστήμη εκτοπίζει όλο και περισσότερο τον ίδιο τον άνθρωπο από το προσκήνιο. Με τον Γαλιλαίο, αποκαλύπτεται ότι η Γη δεν είναι το κέντρο του σύμπαντος, αλ-

λά ένας μόνον πλανήτη του ηλιακού μας συστήματος, το οποίο με τη σειρά του είναι μόνον ένα μεταξύ πολλών. Με τον Δαρβίνο πάλι, ότι το ανθρώπινο είδος δεν βρίσκεται στο κέντρο της δημιουργίας, αλλά αποτελεί την κατάληξη μίας μόνον εξελικτικής πορείας μεταξύ πολλών. Με τον Μαρξ, ότι τα ανθρώπινα όντα δεν είναι δημιουργοί της κοινωνίας τους, αλλά δημιουργήματά της, ότι αποτελούν προϊόντα του κοινωνικού κόσμου στον οποίο γεννώνται. Με τον Φρόυντ, τέλος, ότι ο άνθρωπος αποτελεί έρμαιο ασύνειδων δυνάμεων και άρα δεν ασκεί απόλυτο έλεγχο επί του εαυτού του.

Η μέθοδος του Μαρξ

Η φιλοσοφική διαμάχη για τη μέθοδο τού Μαρξ έχει μακρά και μερικές φορές δυσνόητη προϊστορία. Ο ίδιος ο Μαρξ ήταν φιλόσοφος και βαθύς γνώστης της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας. Δεν επρόκειτο λοιπόν για απλοϊκό στοχαστή, αλλά για θεωρητικό που βρισκόταν στην πρωτοπορία της σκέψης της εποχής του. Η σημασία του επομένως δεν έχει να κάνει μόνον με την ιδέα της πολιτικής επανάστασης, αλλά με μια γενικότερη ανατροπή στους μέχρι τότε τρόπους του σκέπτεσθαι. Όπως και ο Ντυρκέμ, έτσι κι ο Μαρξ αντιτάχθηκε στις κρατούσες αντιλήψεις του καιρού του για την κοινωνία: σε εκείνες δηλαδή τις απόψεις που ο Ντυρκέμ αντιλαμβανόταν ως 'ευσεβείς πόθους' και 'προϊδεασμούς', ενώ ο Μαρξ και οι μαρξιστές ονομάζουν 'ιδεολογία'. Ενώ όμως ο Ντυρκέμ επιχειρεί να αποφύγει την παγίδα της κοινής λογικής προσφεύγοντας σε ψυχολογικά επιχειρήματα, ο Μαρξ το κάνει προσφεύγοντας όχι μόνον στην ψυχολογία αλλά και στην κοινωνιολογία. Στην περίπτωση του Μαρξ, αυτό που ο Ντυρκέμ συλλαμβάνει ως προϊδεασμό δεν είναι απλώς και μόνον ευσεβής πόθος, αλλά συναρτάται με την τάση μας να βλέπουμε τον κόσμο μέσα από τις παρωπίδες της κοινωνικής τάξης στην οποία ανήκουμε. Με άλλα λόγια, οι ιδέες μας αποτελούν παράγωγα των υλικών συμφερόντων μας και όχι απλώς της επιθυμίας μας για εσωτερική αρμονία και ψυχική ηρεμία.

Η διαπίστωση αυτή βρίσκεται στο επίκεντρο της κριτικής που ο Μαρξ ασκεί στους εκπροσώπους της κλασικής πολιτικής οικονομίας, αλλά και στον φιλόσοφο του φιλελευθερισμού Τζων Στιούαρτ Μίλλ.

Όλοι αυτοί οι στοχαστές ξεκινούν την ανάλυσή τους από την ιδέα του μεμονωμένου ατόμου ως μιας οντότητας ξεχωριστής και αποκομμένης από τα άλλα άτομα που το περιβάλλουν. Η αντίληψη αυτή χαρακτηρίζει, γενικότερα, τον απλοϊκό τρόπο με τον οποίο οι περισσότεροι από εμάς αρχίζουμε να στοχαζόμαστε για την κοινωνία, θεωρώντας ότι αποτελείται από ανεξάρτητες επιμέρους μονάδες, από άτομα. Ενώ δηλαδή από τη στιγμή της γέννησής μας είμαστε ήδη τμήματα κάποιας ευρύτερης συλλογικότητας, εκείνο που αντικρίζουμε γύρω μας δεν είναι κοινωνικές ομάδες και τάξεις, αλλά μεμονωμένα άτομα: άλλους ανθρώπους που, ως αυτόβουλες μονάδες, επιλέγουν να πράττουν το τάδε ή το δείνα, να συνεργάζονται σε οικονομικές και κοινωνικές δραστηριότητες με δική τους επιλογή. Ξεχνάμε όμως έτσι, κάπως βολικά είναι αλήθεια, ότι δεν έχουμε κανένα περιθώριο επιλογής στην οικογένεια ή στην κοινωνικο-οικονομική τάξη ή στη γεωγραφική περιοχή ή στον πολιτισμό όπου θα γεννηθούμε, ενώ στην πραγματικότητα αυτοί είναι οι παράγοντες που καθορίζουν το ποιο είμαστε. Ο Μαρξ, τώρα, υποστηρίζει ότι μια τέτοια ακριβώς αντίληψη περί ατομικότητας (μια αντίληψη δηλαδή που παραπέμπει στον 'εξατομικευμένο άνθρωπο') αποτελεί η ίδια ιστορικό προϊόν: ότι δηλαδή είναι αποτέλεσμα αφενός της καταστροφής των κοινωνικών δεσμών των φεουδαρχικών κοινωνιών και αφετέρου της ανάπτυξης του καπιταλιστικού συστήματος παραγωγής και της οικονομίας της αγοράς. Με άλλα λόγια, για τον Μαρξ η έννοια του ατόμου όπως την αντιλαμβανόμαστε με τον κοινό νου είναι προϊόν μιας συγκεκριμένης περιόδου της ανθρώπινης ιστορίας, ενώ οι στοχαστές στους οποίους ασκεί κριτική θεωρούσαν ότι επρόκειτο για διαχρονική σταθερά. Εδώ βρίσκεται ένα από τα κεντρικά σημεία της μαρξιστικής κριτικής ενάντια στον τρόπο σκέψης που υιοθετείται από την αστική ή την άρχουσα τάξη: ότι δηλαδή εκλαμβάνει τα παροδικά και ιστορικά καθορισμένα γνωρίσματα της κοινωνικής ζωής ως αιώνιες αλήθειες για την ανθρώπινη φύση.

Ο Μαρξ θεωρεί ότι τέτοιες απόψεις περί ατομικότητας είναι εντελώς αφηρημένες. Η κριτική του σε αυτές τις αντιλήψεις συνυφίνεται εδώ με την κριτική που άσκησε στον γερμανικό ιδεαλισμό, ιδιαίτερα εναντίον του Χέγκελ, τη φιλοσοφία του οποίου ο Μαρξ κατά τη γνωστή ρήτη φέρεται να 'αναποδογύρισε'. Σύμφωνα με τον ιδεαλισμό του

Χέγκελ, ο κόσμος αποτελεί προϊόν των ιδεών που δρουν διαμέσου της ιστορίας. Σε αντίθεση, ο Μαρξ ξεκινά όχι από την ύπαρξη ιδεών, αλλά από την ύπαρξη πραγματικών ανθρώπων που ζουν και πράττουν μέσα σε πραγματικές κοινωνικές σχέσεις. Στο έργο του *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* (1845) ο Μαρξ γράφει γι' αυτόν τον γερμανό φιλόσοφο που είχε μεν απομακρυνθεί από τον Χέγκελ, αλλά όχι όσο έπρεπε κατά τη γνώμη του ίδιου του Μαρξ:

Ο Φόουερμπαχ δεν ικανοποιείται βεβαίως με την 'αφηρημένη σκέψη' και αξιώνει την 'εμπειρική παρατήρηση', ωστόσο δεν αντιλαμβάνεται ότι ο ίδιος ο αισθητηριακός κόσμος είναι κι αυτός μια 'πρακτική', ανθρώπινη δραστηριότητα.³

Για να προσθέσει παρακάτω:

Ουσιαστικά όλη η κοινωνική ζωή δεν είναι τίποτε άλλο παρά ανθρώπινη 'πράξη'. Όλα εκείνα τα μυστήρια που οδηγούν τη θεωρία προς το μυστικισμό βρίσκουν τη λογική τους λύση στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόησή της.⁴

Ο Χέγκελ αντιμετωπίζει λοιπόν την ανθρώπινη ιστορία ως αποτέλεσμα της εξέλιξης των ιδεών. Ο Φόουερμπαχ, πάλι, ανατρέπει την αντίληψη αυτήν αλλά μόνον κατά το ήμισυ, αντιμετωπίζοντας τις ιδέες και την εξέλιξή τους ως προϊόντα της ιστορίας της ανθρώπινης κοινωνίας. Γι' αυτό και υποστήριζε ότι η ανθρώπινη αντίληψη περί θεότητας δεν προκύπτει από τον ανθρώπινο στοχασμό καθεαυτόν, αλλά αποτελεί μια μορφή αλλοτρίωσης της ανθρώπινης φύσης, μια μορφή αλλοίωσης της ίδιας της ουσίας του ανθρώπου, αφού η θρησκεία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η προβολή των ανθρώπινων ιδιοτήτων σε κάποιο υπέρτατο και παντοδύναμο ον. Ο Μαρξ όμως προχωρεί ακόμη περισσότερο αυτόν το συλλογισμό του Φόουερμπαχ, τονίζοντας ότι η ίδια η ιδέα περί κάποιας υποτιθέμενης ουσίας του ανθρώπου είναι κι αυτή προϊόν αφαίρεσης. Κι ότι, επομένως, εκείνο που προβάλλουμε στην ιδέα του Θεού δεν είναι κάποια γενική και αφηρημένη ανθρώπινη φύση, αλλά η συγκεκριμένη δύναμη που διαθέτουμε ως ανθρώπινα όντα τα

οποία πράττουν και συμπράττουν και, με τη συλλογική τους δράση, αλλάζουν τον κόσμο. Τούτη η καθ' όλα πρακτική και εμπειρική δραστηριότητα, η ανθρώπινη πράξη, είναι που αποτελεί τη βάση όλων των υπόλοιπων. Κι αυτήν ακριβώς τη διάσταση του έργου του Μαρξ είναι που συλλαμβάνει το πρώτο από τα παραθέματα στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου και που ανήκει στον λεγόμενο 'πρώιμο Μαρξ'.

Οι διαφορές ανάμεσα στο 'πρώιμο' και το 'ώριμο' έργο του Μαρξ έχουν προκαλέσει εντονότερες διαμάχες μεταξύ των διάφορων ερμηνευτών του. Το βέβαιο είναι ότι όντως σημειώνεται μια σαφής στροφή του ενδιαφέροντος στη σκέψη του Μαρξ. Από τον ουμανισμό του πρώτου παραθέματος (που αναφέρεται σε πραγματικούς ανθρώπους οι οποίοι εμπλέκονται σε πραγματικές δραστηριότητες και σχέσεις μεταξύ τους), ο Μαρξ με το δεύτερο παράθεμα δείχνει να κινείται όλο και περισσότερο προς τη μελέτη της οικονομικής δομής του καπιταλισμού (που φέρεται να ωθεί ανθρώπους και κοινωνίες με τρόπους που αγνοούν και δεν μπορούν να ελέγξουν). Η μεταγενέστερη αυτή τροπή διακρίνεται καθαρά στο δεύτερο παράθεμα της αρχής του παρόντος κεφαλαίου. Η δική μου γνώμη είναι ότι η όποια εξέλιξη από τον πρώιμο στον ώριμο Μαρξ δεν συνιστά από μόνη της μείζον πρόβλημα. Αντιθέτως, πιστεύω ότι δηλώνει τη δύναμη της σκέψης του συγκεκριμένου στοχαστή, ο οποίος απέδειξε έτσι ότι είχε την ικανότητα να διαπραγματεύεται και τις δύο πλευρές ενός δυϊσμού που ακόμη ταλαιπωρεί (και πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να εξακολουθήσει να ταλαιπωρεί) την κοινωνική θεωρία: του δυϊσμού ανάμεσα στη δράση και τη δομή. Όπως και πολλοί άλλοι έπειτα από αυτόν, ο Μαρξ επιλέγει αρχικά να μιλήσει για την ανθρώπινη δράση και, στη συνέχεια, προβαίνει στην ανάλυση της δομής — την οποία η δράση δημιουργεί, αλλά η οποία καταλήγει να την καθορίζει. Η συγκεκριμένη διαδικασία ανάλυσης ονομάζεται συχνά 'διαλεκτική' και, υπό διάφορες μορφές, έχει συνεχίσει να απασχολεί την κοινωνική θεωρία πολύ μετά τον Μαρξ, όπως φαίνεται από την προσφυγή σε αυτήν ακόμη και μη μαρξιστών κοινωνιολόγων σαν τον Πήτερ Μπέργκερ και τον Τόμας Λάχμαν.⁵

Θα σταθούμε κι άλλο στο δεύτερο παράθεμα, αφού κατά μία έννοια μπορούμε να δούμε ολόκληρη την ιστορία της μαρξιστικής σκέψης σαν μια παρατεταμένη επεξεργασία του. Αυτό που εννοώ είναι ότι με-

γάλο μέρος της μαρξιστικής σκέψης γίνεται κατανοητό ως ένας συνεχής διάλογος γύρω από το νόημα της τελευταίας πρότασης: ότι δηλαδή δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους, αλλά η κοινωνική τους ύπαρξη που καθορίζει τη συνείδησή τους. Ας διακόψουμε όμως εδώ για μια εμβόλιμη σύγκριση ανάμεσα στον Μαρξ και τον Ντυρκέμ.

Η βασική τους διαφορά βρίσκεται στην αφετηρία της σκέψης τους. Για τον Ντυρκέμ, αφετηρία είναι η αναζήτηση των κοινωνικών γεγονότων, εκείνων δηλαδή των χαρακτηριστικών της ζωής που επιβάλλονται καταναγκαστικά πάνω μας. Για τον Μαρξ, αφετηρία είναι η πρακτική δραστηριότητα των ανθρώπων, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο εξασφαλίζουμε τα προς το ζην, παράγουμε την τροφή μας ή κατασκευάζουμε προϊόντα. Ενώ λοιπόν ο Ντυρκέμ ξεκινά από τον ντετερμινισμό, ο Μαρξ ξεκινά από την ελευθερία – έστω κι αν, στη συνέχεια, αυτό που κάνει είναι να εξετάζει το πώς όσα παράγουμε χάρη στην ελευθερία μας καταλήγουν να επιδρούν πάνω μας και να καθορίζουν τη ζωή μας ως εξωτερικοί καταναγκασμοί. Τούτο όμως συμβαίνει, επειδή εμπλεκόμαστε, μέσω της παραγωγής, σε σχέσεις τις οποίες δεν ελέγχουμε. Όσα μόλις είπα αντίκεινται βεβαίως στην άποψη που επικρατεί, ότι δηλαδή ο Μαρξ είναι ο θεωρητικός με την πιο αυστηρά ντετερμινιστική άποψη για την ανθρώπινη ύπαρξη. Όπως και να έχει πάντως, δεν αλλάζει το γεγονός ότι αφετηρία του προβληματισμού του είναι η αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπινων υποκειμένων – και γι' αυτό ο Μαρξ έχει συσχετιστεί από ορισμένους σχολιαστές με τη συμβολική διαντίδραση, δηλαδή με τη λιγότερο ντετερμινιστική από όλες τις σύγχρονες κοινωνιολογικές θεωρίες.⁶ Στη θεωρία της αλλοτρίωσης, μάλιστα, μπορούμε να πούμε πως ο Μαρξ δεν κάνει κάτι άλλο από το να συνοψίζει, σε σχέση τουλάχιστον με τον καπιταλισμό, αυτήν ακριβώς τη μετάβαση: τη μετάβαση από την ελευθερία της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης στην υποδούλωση των ανθρώπων από την κοινωνία.⁷ Ο Μαρξ προσθέτει λοιπόν στην αντίληψή μας για την κοινωνική ζωή μια διάσταση την οποία ο Ντυρκέμ (στα μεθοδολογικά του έργα τουλάχιστον) αγνοεί. Υπάρχει και μία ακόμη διαφορά ανάμεσά τους, που έχει να κάνει με το πώς ακριβώς αντιλαμβάνεται ο καθένας τους αυτήν την οντότητα της κοινωνίας η οποία φέρεται να επιβάλλεται πάνω στα μέ-

λη της. Παρά ταύτα, η σημαντική ομοιότητα μεταξύ τους παραμένει, αφού και οι δυο τους αντιμετωπίζουν την κοινωνία ως μια υπαρκτική οντότητα που ασκεί εξωτερικό καταναγκασμό.

Το εννοιολογικό σύστημα του Μαρξ είναι σίγουρα πιο περίπλοκο από εκείνο του Ντυρκέμ και παραπέμπει όχι τόσο στην εικόνα του έμβιου οργανισμού όσο σε μια εικόνα οικοδομήματος – αυτό εξάλλου προκύπτει από την ίδια τη δική του διάκριση ανάμεσα στη ‘βάση’ και στο ‘εποικοδόμημα’ της κοινωνίας. Εκείνο που έχει σημασία στη συγκεκριμένη αναλογία είναι ότι η βάση της κοινωνίας, η οικονομία, θεωρείται σπουδαιότερη από το εποικοδόμημα, ότι δηλαδή η οικονομική δομή φέρεται να ‘καθορίζει’ κατά κάποιον τρόπο όλες τις υπόλοιπες δομές της κοινωνίας (και το ‘καθορίζει’, εδώ, έχει τουλάχιστον την έννοια ότι είναι αυτή που τις ‘οριοθετεί’, ελέγχοντας έμμεσα τη δικαιοδοσία τους).

Τόσο στον Μαρξ όσο και στον Ντυρκέμ πάντως, εκείνο που προέχει είναι η ιδέα της κοινωνίας ως ξεχωριστής οντότητας που βρίσκεται πίσω από τα φαινόμενα των πραγμάτων. Ο Ντυρκέμ αναζητά αυτήν τη δομή της κοινωνίας στις μορφές της κοινωνικής συνοχής, ενώ ο Μαρξ στις δυνάμεις της παραγωγής: αυτοί είναι, αντίστοιχα, οι κρίσιμοι καθοριστικοί παράγοντες οι οποίοι βρίσκονται κάτω από όσα συμβαίνουν στην ορατή επιφάνεια των γεγονότων που απαρτίζουν τις ζωές των ανθρώπων. Κοινή και στους δύο στοχαστές είναι επίσης η αντίληψη που τρέφουν περί επιστήμης. Και για τους δύο, η επιστήμη σκοπό έχει να εισδύει κάτω από την επιφάνεια της κοινωνικής ζωής και να αποκαλύπτει εκείνα τα στοιχεία τα οποία δεν συνειδητοποιούμε πλήρως. Δεν συμφωνούν ωστόσο στον τρόπο με τον οποίο προσπαθούν να ανακαλύψουν αυτά τα στοιχεία. Για τον Ντυρκέμ, που βρίσκεται πολύ κοντά στο συμβατικό πρότυπο του φυσικού επιστήμονα, το θέμα είναι να εντοπιστούν εμπειρικές κανονικότητες. Για τον Μαρξ, από την άλλη πλευρά, πρόκειται περισσότερο για μια διαδικασία αναλυτικής σκέψης παρά εμπειρικής έρευνας. Δεν πρέπει φυσικά να ξεχάσουμε τη φιλοσοφική ιδιότητα του Μαρξ κι εδώ νομίζω ότι αποδεικνύεται σωστή η κρίση του Τέρελ Κάρβερ:

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγω δεν είναι ότι ο Μαρξ ασχολήθηκε κατ’ αποκλειστικότητα (ή έστω κατά κύριο λόγο) με τη φι-

λοσοφία και την τυπική λογική, αλλά ότι αυτό που έκανε ήταν να εφαρμόσει τις μεθόδους της φιλοσοφίας και της λογικής στην κριτική της πολιτικής οικονομίας.⁸

Μέρος αυτού του φιλοσοφικού στοχασμού ήταν η διάκριση ανάμεσα στον τρόπο του σκέπτεσθαι για κάποιο φαινόμενο και στον τρόπο του σκέπτεσθαι για τη διαδικασία γένεσής αυτού του φαινομένου. Έτσι, για παράδειγμα, η κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης του καπιταλισμού διαφέρει από την κατανόηση του τρόπου λειτουργίας του. Με άλλα λόγια, ο στοχασμός στις κοινωνικές επιστήμες διαφέρει από εκείνον που χαρακτηρίζει την ιστορική αφήγηση, όπως ακριβώς και η ανακάλυψη των λειτουργιών ενός συγκεκριμένου καρκινικού κυττάρου διαφέρει από την κατανόηση της αιτίας εξαιτίας της οποίας εμφανίστηκε. Γι' αυτό και ο Μαρξ, στην εισαγωγή του στα λεγόμενα *Grundrisse*, αναφέρεται σε δύο 'στιγμές' ή 'φάσεις' της σκέψης, στην αναλυτική και στη συνθετική, με τη συνθετική να αρχίζει και να τελειώνει με εκείνο που ο ίδιος αποκαλεί 'συγκεκριμένο'.⁹ Η αναλυτική φάση διασπά το αντικείμενο της μελέτης μας (το συγκεκριμένο) στα επιμέρους στοιχεία από τα οποία συντίθεται. Μπορούμε φερ' ειπείν (το παράδειγμα είναι του ίδιου του Μαρξ) να αρχίσουμε την ανάλυσή μας με τον πληθυσμό μιας κοινωνίας, δηλαδή με τους ανθρώπους που συμμετέχουν στην παραγωγική διαδικασία. Αν όμως ξεκινήσουμε έτσι, τότε ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια αφαίρεση, αφού η ίδια η έννοια του πληθυσμού οφείλει με τη σειρά της να διασπαστεί στα συστατικά της στοιχεία – στις κοινωνικές τάξεις, λόγου χάρη, οι οποίες με τη σειρά τους οφείλουν να αναλυθούν περαιτέρω. Η διαδικασία αυτή θα μας απομάκρυνε από την αφαίρεση και θα μας έφερνε πιο κοντά στη συγκεκριμένη πραγματικότητα που προσπαθούμε να κατανοήσουμε. Άρα δεν αρκεί απλώς και μόνον να διασπάσουμε αναλυτικά τέτοιες αφηρημένες έννοιες, πρέπει και να τις επανασυγκροτήσουμε σε μια νέα σύνθεση, η οποία να δηλώνει το πώς σχετίζονται μεταξύ τους:

Το συγκεκριμένο είναι συγκεκριμένο, επειδή αποτελεί το σημείο στο οποίο συναντώνται πολλοί επιμέρους καθοριστικοί παράγοντες και επομένως συνιστά μια πολύμορφη και εσωτερικά αντιφατική ενότητα.¹⁰

Αν θυμηθούμε εδώ ότι αν, από αναλυτική άποψη, άλλο πράγμα είναι η γένεση και άλλο η λειτουργία μιας κοινωνίας, τότε για την ολοκληρωμένη γνώση των πραγμάτων μάς χρειάζεται μια μέθοδος που θα είναι συνάμα αναλυτική και συνθετική – με άλλα λόγια, μια μέθοδος όπως η ‘διαλεκτική’ του Μαρξ, μολονότι εδώ ο όρος έχει βαθύτερο νόημα από εκείνον που αναφέρθηκε προηγουμένως σε σχέση με τους Μπέργκερ και Λάικμαν. Η διαλεκτική που προτείνει ο Μαρξ προϋποθέτει τρεις διαστάσεις της σκέψης.¹¹ Η πρώτη διάσταση αφορά στην αντίληψη περί ολότητας ή συνόλου: στην ιδέα δηλαδή ότι κριτήριο της γνώσης είναι το φάσμα της περιεκτικότητάς της ή, αλλιώς, ο βαθμός στον οποίο είναι σε θέση να παράσχει γνώση του συνόλου (της ‘ολότητας’) του υπό μελέτη αντικειμένου. Τούτο εξάλλου δηλώνεται στο απόσπασμα που μόλις παρατέθηκε: ότι δηλαδή το εκάστοτε ‘συγκεκριμένο’ αποτελεί σημείο τομής διαφορετικών και αντιθετικών μεταξύ τους καθοριστικών παραγόντων, ότι συνιστά μια ‘ενότητα εν εντάσει’.

Η δεύτερη διάσταση της διαλεκτικής του Μαρξ προκύπτει ως μια περαιτέρω επεξεργασία εκείνου του θεωρητικού ρεύματος που συνήθως αποδίδεται στον Χέγκελ. Μια πρόχειρη και υπεραπλουστευμένη περιγραφή αυτής της αντίληψης είναι ότι η σκέψη (και, για τον Χέγκελ, η ίδια η ιστορία) εξελίσσεται μέσω διαδοχικών σταδίων: από τη ‘θέση’ (με όρους τυπικής λογικής, από μια αρχική πρόταση), στην ‘αντίθεση’ (στην άρνηση της αρχικής πρότασης), και, τέλος, στη ‘σύνθεση’ (δηλαδή, στην ολοκλήρωση του επιχειρήματος, στο συμπέρασμα που ενσωματώνει και τη ‘θέση’ και την ‘αντίθεση’, συνιστώντας με τη σειρά του την καινούργια ‘θέση’ μιας εκ νέου διαλεκτικής κίνησης). Στην πραγματικότητα βεβαίως, ο Χέγκελ δεν υπήρξε ποτέ τόσο απλοϊκός: η διαδικασία που προτείνει για την ανάλυση και τη σύνθεση είναι πολύ πιο περίπλοκη από ό,τι την παρουσιάζω εδώ, περιλαμβάνοντας πιο σύνθετες έννοιες και πορείες ανάπτυξης και έχοντας ως κατάληξή της μια (ακόμη πιο σύνθετη από την αρχική) απόπειρα σύλληψης της πραγματικότητας. Η ίδια πάντως η εικόνα μιας ‘ενότητας εν εντάσει’ υπονοεί ότι το εγχείρημα για την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας συνιστά προϊόν πολλών και διαφορετικών αιτιών, κανένα από τα οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί ορθά έως ότου αποκαλυφθεί η ακριβής του θέση στην εν όλω διαδικασία. Μια

τέτοια αντίληψη, βεβαίως, αντίκειται καταρχήν στην επιθυμία του Μαρξ να τονίσει την προτεραιότητα της οικονομικής δομής έναντι των άλλων – και γι' αυτό η συγκεκριμένη διάσταση ανάμεσα στο αρχικό εγγεληνό σχήμα μιας πολυπαραγοντικής αιτιοκρατίας και στο τελικό μαρξικό σχήμα της μονοπαραγοντικής αιτιοκρατίας στοιχειώνει ολόκληρη την ιστορία του μαρξισμού και έχει οδηγήσει σε ποικίλες διαφοροποιήσεις της αρχικής μαρξικής επιχειρηματολογίας.

Η τρίτη όψη της διαλεκτικής κατά Μαρξ έχει να κάνει με την ιδέα της δυναμικής αντίφασης. Μια κοινωνία δεν αποτελεί ένα απλό και ενιαίο σύνολο, αλλά έναν συνδυασμό αντιφατικών στοιχείων σε μόνιμη (και, με την έλευση του καπιταλισμού, ολοένα ταχύτερη) διαδικασία μεταβολής. Η αντίφαση, η σύγκρουση και η μεταβολή θεωρούνται επομένως φυσιολογικές και αναπόφευκτες ιδιότητες της κοινωνικής εξέλιξης – κι εδώ, όπως θα δούμε στη συνέχεια, έγκειται μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Για τον Μαρξ, ο 'εξάτομικευμένος άνθρωπος' στον καπιταλισμό απλώς αδυνατεί να αντιληφθεί αυτές τις ιδιότητες της ιστορίας, ενώ η σημασία που αποδίδει ο ίδιος στη διαλεκτική σκέψη φαίνεται στο ακόλουθο παράθεμα από τον επίλογο στη γερμανική έκδοση του *Κεφαλαίου*:

[Η διαλεκτική] στην ορθολογική της μορφή αποτελεί σκάνδαλο και βδέλυγμα για την αστική τάξη και για τους δογματικούς ακαδημαϊκούς υποστηρικτές της. Επειδή μπορεί μεν να κατανοεί και να αναγνωρίζει με θετικό τρόπο την υπάρχουσα κατάσταση των πραγμάτων, αλλά ταυτόχρονα αναγνωρίζει και την άρνηση της κατάστασης αυτής, την αναπόφευκτη κατάρρευσή της. Επειδή, δηλαδή, η διαλεκτική θεωρεί ότι η κάθε ιστορικά εξελιγμένη μορφή βρίσκεται σε ρευστή κίνηση και επομένως λαμβάνει υπόψη όχι μόνον τη στιγμιαία ύπαρξή της κάθε ιστορικής μορφής, αλλά και την παροδική της φύση. Επειδή, με άλλα λόγια, η διαλεκτική δεν επιτρέπει σε τίποτα να της επιβληθεί, όντας κριτική και επαναστατική επί της ουσίας.¹²

Αλλά ας επιστρέψουμε στην έννοια της ολότητας, της οποίας η πολυσχιδής σημασία αναδείχθηκε μετά τον Μαρξ, από διάφορους μαρξιστές που ακολούθησαν. Εδώ πρέπει να αναφερθώ ιδιαίτερος στη συμ-

βολή του ούγγρου μαρξιστή Γκέοργκ Λούκατς και στο βασικότερο έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1923). Ο Λούκατς λοιπόν έδωσε μια ενδιαφέρουσα τροπή στο αρχικό μαρξικό επιχείρημα. Υποβάλλοντας τα κείμενα του Μαρξ στη δική του πρωτότυπη ερμηνεία, υποστήριξε ότι η αναλυτική φάση της σκέψης (δηλαδή η διάσπαση του υπό μελέτη αντικειμένου στα συστατικά του στοιχεία) συνιστά, στην πραγματικότητα, μια 'ιδεολογική' ενέργεια: είναι, με άλλα λόγια, ένα ιστορικό παράγωγο του καπιταλισμού, η έλευση του οποίου οδηγεί σε έναν συγκεκριμένο τρόπο θέασης του κόσμου με όρους, ακριβώς, διακριτών οντοτήτων που συνδέονται μεταξύ τους μόνον 'έξωτερικά'. Είχैन που εννοεί με τη συγκεκριμένη επισήμανση ο Λούκατς είναι ότι τείνουμε να πιστεύουμε πως ο κόσμος αποτελείται από επιμέρους αυθύπαρκτα αντικείμενα τα οποία συναρτώνται μεταξύ τους με απλές σχέσεις αιτίου και αιτιατού και άρα είναι, από μόνα τους, κατανοητά και μετρήσιμα. Σε μια τέτοια λογική, η άποψη του Ντυρκέμ ότι τα κοινωνικά γεγονότα είναι αυθύπαρκτα και αντικειμενικά επειδή προσδιορίζονται από την αιτιώδη συνάφεια μεταξύ ανεξάρτητων μεταβλητών θα μπορούσε να θεωρηθεί παράδειγμα ενός τέτοιου ακριβώς τύπου 'ιδεολογικής' αναλυτικής σκέψης.

Αντιθέτως, υποστηρίζει ο Λούκατς, η μαρξιστική σκέψη αντιμετώπιζει την κάθε ξεχωριστή οντότητα ως τμήμα μόνον ενός ευρύτερου πλέγματος σχέσεων – μιας ολότητας όπου το κάθε χωριστό φαινόμενο μπορεί να κατανοηθεί μόνον δια της αναγωγής του στο γενικό σύνολο. Αξιοποιώντας εδώ το παράδειγμα της αυτοκτονίας από το προηγούμενο κεφάλαιο για τον Ντυρκέμ, θα μπορούσαμε να πούμε πως οι επισημάνσεις του Λούκατς συνεπάγονται ότι ο απλός και ευθύγραμμος συσχετισμός ανάμεσα στους δείκτες αυτοκτονιών και σε κάποια συγκεκριμένη θρησκευτική πεποίθηση απλώς δεν αρκεί. Αν φερ' ειπείν εστιάσουμε στη συνάρτηση αυτοκτονίας και προτεσταντισμού, τότε οφείλουμε να συσχετίσουμε και τον ίδιο τον προτεσταντισμό με συγκεκριμένες όψεις της οικονομικής ανάπτυξης του καπιταλισμού – και, στη λογική αυτή, μπορεί στη συνέχεια να χρειαστεί να συνδέσουμε την εν λόγω διάσταση με συγκεκριμένες αντιλήψεις περί πολιτικής δημοκρατίας ή με συγκεκριμένους τύπους επιχειρηματικής οργάνωσης ή με τις μεταβολές που συντελούνται στο εκπαιδευτικό σύστημα

και ούτω καθεξής. Έτσι λοιπόν, η πλήρης γνώση σχετικά με το φαινόμενο της αυτοκτονίας μπορεί να αποκτηθεί μόνον όταν έχει συντελεστεί η συνολική κατανόηση ολόκληρου του πλέγματος των σχέσεων εντός του οποίου συμβαίνει να σημειώνονται οι διάφορες επιμέρους αυτοκτονίες – και είναι σαφές πως μια τέτοια γνώση δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα απλώς και μόνον εμπειρικών παρατηρήσεων και μετρήσεων, αλλά προϊόν θεωρητικού στοχασμού. Εικίνο επομένως που τονίζει ο Λούκατς είναι ότι η ειδοποιός διαφορά της μαρξιστικής σκέψης έγκειται στο ότι μπορεί να κινείται διαρκώς από το ένα επίπεδο ανάλυσης στο άλλο. Τούτο μάλιστα θεωρείται τόσο σημαντικό για τον Λούκατς, ώστε να υποστηρίζει πως ακόμη κι αν όλες οι προβλέψεις του Μαρξ αποδεικνύονταν λανθασμένες, κάτι τέτοιο δεν θα ακύρωνε την ουσία του μαρξισμού που δεν είναι άλλη από τη μέθοδό του.

Κάτι ανάλογο θα μπορούσε όμως να ειπωθεί και για τον Ντυρκέμ και τη δική του, σαφώς πιο συμβατική αλλά επίσης ξεχωριστή, επιστημονική μέθοδο. Και, φυσικά, πολλοί είναι οι λόγοι που μπορεί να ευθύνονται για το ενδεχόμενο μια θεωρία να καταλήγει σε λάθος συμπεράσματα χωρίς ωστόσο κάτι τέτοιο να ακυρώνει την μέθοδό της. Οι αντιλήψεις όμως του Μαρξ και του Ντυρκέμ περί κοινωνίας ή περί μεθόδου δεν εξαντλούν το θέμα όσον αφορά στους βασικούς ιδρυτές της κοινωνιολογίας. Και γι' αυτό, έχοντας πλέον δει πώς οι δύο αυτοί στοχαστές επιλέγουν, ο καθένας με τον τρόπο του, να αντιμετωπίσουν την κοινωνία ως μια οντότητα που ασκεί καταναγκασμό στα μέλη της, μπορούμε πλέον να περάσουμε στον Βέμπερ, ο οποίος είχε την αντίστροφη (επί της αρχής, τουλάχιστον) επιδίωξη: να δείξει δηλαδή ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι είναι εκείνοι που στην πραγματικότητα δημιουργούν την κοινωνία στην οποία ζουν.

Κεφάλαιο 5

Ο Βέμπερ και η προτεραιότητα της κοινωνικής δράσης

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Σύγκριση με τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Οι καντιανές καταβολές του Βέμπερ. Οι διαφορές μεταξύ φυσικών και ανθρωπιστικών επιστημών. Το αντικείμενο της κοινωνιολογίας. Η ενασχόληση της κοινωνιολογίας με το ατομικό γεγονός. Ο διάλογος του Βέμπερ με το φάντασμα του Μαρξ. Ο δυϊσμός ατόμου και κοινωνίας. Η νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση. Περαιτέρω σύγκριση με τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Οι τύποι της νοηματοδοτημένης δράσης. Η κατανόηση της κοινωνικής δράσης. Παρατηρησιακή και εξηγητική κατανόηση. Αιτιώδης επάρκεια και επάρκεια νόηματος. Ο ιδεότυπος. Ο ατομισμός του Βέμπερ. Περαιτέρω σύγκριση με τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Η επιστημονική γνώση και η κοινή λογική. Αξίες και αξιολογική ουδετερότητα.

Εισαγωγή

ΑΣ ξεκινήσουμε το κεφάλαιο με το ακόλουθο απόσπασμα από τον Βέμπερ:

Η κοινωνιολογία (με τη σημασία που δίδεται εδώ στον ιδιαίτερα ασαφή αυτόν όρο) είναι μια επιστήμη που επιχειρεί την ερμηνευτική κατανόηση της κοινωνικής δράσης, με σκοπό να επιτύχει έτσι την εξήγηση των αιτιών που επηρεάζουν την πορεία και τα αποτελέσματά της. Στην έννοια 'δράση' περιλαμβάνονται όλα τα είδη ανθρώπινης συμπεριφοράς στα οποία το δρών άτομο προσδίδει κάποιο υποκειμενικό νόημα. Από αυτήν την άποψη, η δράση μπορεί να είναι είτε φανερή είτε πλήρως εσωτερικευμένη ή υποκειμενική. Μπορεί επίσης να συνίσταται είτε στην ενεργητική παρέμβαση του υποκειμένου πάνω σε μια δεδομένη κατάσταση είτε στη συνειδητή αποφυγή μια τέτοιας παρέμβασης ή στην παθητική αποδοχή της κατάστασης ως έχει. Η δράση είναι κοινωνική, επειδή επενδύεται από το άτομο (ή τα άτομα) με υποκειμενικό νόημα και άρα λαμβά-

νει υπόψη της τη συμπεριφορά των άλλων και καθοδηγείται από αυτήν.¹

Με τον Μαξ Βέμπερ περνάμε σε κάτι εντελώς διαφορετικό από όσα συναντήσαμε ως τώρα. Η παραγωγικότερη περίοδος του Βέμπερ καλύπτει τις δύο πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, αλλά πολλοί τον θεωρούν, μαζί με τον Ζίμμελ, τον πιο σύγχρονο από τους τέσσερις θεωρητικούς ενώ ορισμένοι φθάνουν στο σημείο να τον αντιμετωπίζουν ακόμη κι ως πρόδρομο του μεταμοντερνισμού. Ο Βέμπερ ξεκινά από μια αφετηρία που απέχει πολύ από εκείνες του Ντυρκέμ και του Μαρξ, όντας ο ίδιος απόγονος μιας εντελώς διαφορετικής φιλοσοφικής παράδοσης από ό,τι οι δύο προηγούμενοι στοχαστές. Το έργο του Ντυρκέμ, όπως είδαμε, απορρέει από την φιλοδοξία του Κοντ να επιτευχθεί η ενότητα της επιστήμης και άρα κλίνει προς τις φυσικές επιστήμες. Από την άλλη πλευρά, το μοντέλο επιστήμης που έχει κατά νου ο Μαρξ παραπέμπει στην εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου, περιέχοντας επιπλέον μια ιδιαίτερη αντίληψη περί κοινωνικής πραγματικότητας όπου σημασία έχουν οι κρυφές δομές στις οποίες δεν έχουμε άμεση πρόσβαση. Σε αντίθεση και προς τους δύο όμως, ο Βέμπερ προέρχεται από μια παράδοση που υποστηρίζει την ύπαρξη ριζικών διαφορών ανάμεσα στις φυσικές και τις ανθρωπιστικές επιστήμες.

Η παράδοση αυτή εγκαινιάζεται με τον Χάινριχ Ρίκερτ, ο οποίος αξιοποιεί τη διάκριση της καντιανής φιλοσοφίας ανάμεσα στον φαινομενικό κόσμο (δηλαδή τον κόσμο των εξωτερικών αντικειμένων) και στο νοητικό κόσμο (δηλαδή τον κόσμο της συνείδησης).² Ο πρώτος υφίσταται στο χώρο και το χρόνο και μπορεί να κατανοηθεί μέσω της εμπειρίας και των μεθόδων των φυσικών επιστημών. Η συνείδηση, από την άλλη πλευρά, δεν αποτελεί αντικείμενο του φυσικού κόσμου. Δεν είναι κάτι το ορατό ούτε βρίσκεται σε συγκεκριμένο χώρο ή χρόνο. Παρ' όλα αυτά όμως είναι αναμφίβολο ότι υπάρχει, αφού όλοι μας γνωρίζουμε τι σημαίνει. Μπορώ φερ' ειπείν κοιτάζοντας γύρω μου να προβώ σε διακρίσεις ανάμεσα σε ανθρώπους, ζώα και πράγματα – και, με βάση αυτήν την εμπειρία, μπορώ να κατανοήσω πώς 'πρέπει να είναι' η συνείδηση προκειμένου να έχει παρόμοιες εμπειρίες. Στη ζωή μας, προβαίνουμε διαρκώς σε κρίσεις για τον κόσμο που μας περιβάλ-

λει. Υπολογίζουμε, για παράδειγμα, ότι αν διασχίσουμε το δρόμο σε αυτό το σημείο, το αυτοκίνητο που βρίσκεται ακόμη μακριά θα μπορέσει να σταματήσει προτού μας χτυπήσει – ή πως το τάδε κινούμενο αντικείμενο είναι σκύλος και όχι φλαμίνγκο. Μπορούμε επομένως να πούμε ότι μία από τις ιδιότητες της συνείδησης είναι ότι συνεχώς σταθμίζει και αξιολογεί, ότι προβαίνει σε κρίσεις κι ότι μπορεί και ξεχωρίζει ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους αντικειμένων. Η συγκεκριμένη άποψη βασίζεται στο λεγόμενο ‘υπερ-βατο-λογικό’ επιχείρημα – σε εκείνο δηλαδή το συλλογισμό που πηγαίνει πέρα από τη δεδομένη πραγματικότητα της εμπειρίας. Πρόκειται μάλιστα για μια επιχειρηματολογία που έχει πρόσφατα αναβιώσει με το έργο του Ρού Μπασκάρ, ο οποίος επιχειρεί να αναπτύξει μια σύγχρονη ρεαλιστική φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών.³

Δεν χρειάζεται να ακολουθήσω κι άλλο εδώ τη συγκεκριμένη κατεύθυνση της καντιανής φιλοσοφίας, αφού όσα προαναφέρθηκαν αρκούν για να καταλάβουμε γιατί ο Βέμπερ πίστευε ότι η ίδια η διαδικασία της σκέψης παράγει γνώση – μια γνώση πέραν εκείνης που παράγεται με την παρατήρηση και το πείραμα. Για το ίδιο ζήτημα, βεβαίως, έχουμε ήδη δει στο προηγούμενο κεφάλαιο τις απόψεις του Μαρξ – αλλά εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι να θυμόμαστε πως κανείς τους, ούτε ο Μαρξ ούτε ο Βέμπερ, δεν ισχυριζόταν ότι μπορούμε να απαλλαγούμε από την παρατήρηση, από το πείραμα (τουλάχιστον το νοερό πείραμα) και από τις μετρήσεις ως πηγές γνώσης. Απλώς ο Μαρξ κι ο Βέμπερ απέδιδαν σημαντικότερο ρόλο στην ίδια τη σκέψη από εκείνον που (ανοικτά, τουλάχιστον) της αναγνώριζε ο Ντυρκέμ. Θα πρέπει τέλος να επιστημόνουμε ότι ο Καντ επεφύλασσε έναν ιδιαίτερο ρόλο στην ηθική κρίση, στοιχείο που εμφανίζεται και στο έργο του Βέμπερ, το οποίο περιστρέφεται γύρω από ζητήματα αξιών και ηθικών επιλογών.

Από την άλλη πλευρά, τόσο ο Μαρξ όσο και ο Ντυρκέμ αποσκοπούσαν στην ανακάλυψη κοινωνικών νόμων ή γενικών κανόνων για την κοινωνία. Αντιθέτως, η καντιανή παράδοση θεωρούσε ότι κάτι τέτοιο ήταν δυνατόν μόνον στις φυσικές επιστήμες, οι οποίες έχουν ως αντικείμενό τους τους νόμους της φύσης, στιδήποτε δηλαδή διέπει καθολικά τα διάφορα φυσικά φαινόμενα. Επομένως, σε αυτήν τη φιλοσοφική παράδο-

ση οι ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν άλλο ρόλο, αφού θέτουν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός τους τον ατομικό παράγοντα, τα ατομικά γεγονότα, και τους τρόπους με τον οποίο οι άνθρωποι εκφράζονται.

Από μια τέτοια σκοπιά λοιπόν, ο Βέμπερ είναι συνεχιστής της μεγάλης παράδοσης του γερμανικού ιδεαλισμού, δηλαδή της ενασχόλησης με την καταστατική φύση των ιδεών – σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο οποίος μισό αιώνα πριν είχε προσπαθήσει να την ανατρέψει. Συχνά μάλιστα διατυπώνεται η άποψη ότι ο Βέμπερ βρισκόταν σε έναν διαρκή διάλογο με το φάντασμα του Μαρξ. Ακόμη όμως κι αν κάτι τέτοιο ισχύει ως ένα βαθμό, δεν είναι τόσο απλό. Πολλές όψεις των επιμέρους κοινωνιολογικών μελετών του Βέμπερ θυμίζουν αδογματίστες μαρξιστικές μελέτες, ενώ και ο ίδιος ο Βέμπερ στην *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (1904-5) επιμένει ότι σκοπός του δεν είναι να υποκαταστήσει ένα μονόπλευρα υλιστικό μαρξιστικό επιχείρημα με ένα μονόπλευρα ιδεαλιστικό. Ένας μάλιστα από τους παράγοντες που καθιστούν το έργο του Βέμπερ τόσο πλούσια πηγή ιδεών έως σήμερα είναι ότι, στην πράξη, ο Βέμπερ δεν υπήρξε ποτέ μονόπλευρος για κανένα ζήτημα – ακόμη κι αν ορισμένες φορές έδινε αυτήν την εντύπωση. Γι' αυτό και, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, ο ατομισμός του, παρά τα φαινόμενα, δεν είναι ποτέ τόσο ατομιστικός – όπως κι ο σχετικισμός του δεν είναι ποτέ τόσο σχετικιστικός, ο ιδεαλισμός του τόσο ιδεαλιστικός κι ο ορθολογισμός του τόσο ορθολογικός. Τέλος, ας μην λησμονούμε πώς, σε ό,τι αφορά στη σύγκριση ανάμεσα αφενός στον Βέμπερ και αφετέρου στον Ντυρκέμ και τον Μαρξ, έχουμε εντοπίσει έναν ακόμη βασικό κοινωνιολογικό δυισμό – εκείνον μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Κάθε κοινωνιολογική θεωρία οφείλει να λαμβάνει υπόψη της και τους δύο αυτούς παράγοντες, ωστόσο 'άτομο' και 'κοινωνία' διαφέρουν πολύ μεταξύ τους και αποτελούν σκοπιές που παρέχουν δύναμει αλληλοαποκλειόμενες εικόνες του κοινωνικού κόσμου.

Το αντικείμενο της κοινωνιολογίας

Στα μεθοδολογικά του κείμενα ο Βέμπερ προβαίνει διαρκώς σε διακρίσεις. Οι κοινωνικές επιστήμες έχουν ως αντικείμενό τους μεμονωμένα

φαινόμενα, γεγονότα και ανθρώπους. Ωστόσο, αν οι κοινωνικοί οργανισμοί (οι κοινωνίες) αποτελούσαν απλά άθροισματα ανθρώπων που δρούσαν τυχαία, δεν θα ήταν δυνατή η επιστημονική μελέτη της κοινωνίας. Εκείνο που καθιστά μια τέτοια μελέτη δυνατή είναι το γεγονός ότι οι άνθρωποι δρουν ορθολογικά και, κατά τούτο, συγκροτούν τον κόσμο τους με τρόπους κατανοητούς στον μελετητή. Στόχος λοιπόν των κοινωνικών επιστημών είναι η ορθολογική κατανόηση της ανθρώπινης δράσης. Όχι όμως του συνόλου της ανθρώπινης δράσης. Στο σημείο αυτό αρχίζουν οι διακρίσεις. Πρώτα απ' όλα, υφίσταται μια διάκριση μεταξύ συμπεριφοράς και δράσης. Συμπεριφορά είναι αυτό που κάνουμε χωρίς να του προσδίδουμε νόημα. Αν λόγου χάρη φταρnisτώ ή βήξω ή ανοιγοκλείσω τα βλέφαρά μου, οι κινήσεις μου αυτές δηλώνουν τα τελικά αποτελέσματα ορισμένων φυσικών διαδικασιών του σώματός μου, αποτελούν δηλαδή συνέπειες κάποιου φυσικού αιτίου κι όχι μιας 'νοηματοδοτημένης' δράσης. Ακριβώς όμως με αυτήν την νοηματοδοτημένη δράση είναι που ασχολείται η κοινωνιολογία. Αν βεβαίως δώσουμε πίστη σε όσα λέει ο Φρόντ, τότε μεγάλο μέρος της δράσης μας, που μας φαίνεται χωρίς συγκεκριμένη σημασία, είναι δυνατόν να κρύβει κάποιο ασύνειδο νόημα – και, σε τέτοιες περιπτώσεις, είναι φυσικό να διαπιστώνουμε ότι τα όρια των διακρίσεων που κάνουμε είναι ασαφή, κάτι που παραδέχεται κι ο ίδιος ο Βέμπερ. Επομένως, οι διακρίσεις αυτές δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως στεγανές οντότητες, αλλά ως προσπάθειες να μπει κάποια τάξη στο χάος και να επιτευχθεί έτσι μια κάποια αρχική κατανόηση όσων φαινομένων δίνουν εκ πρώτης όψεως την εντύπωση ενός λαβύρινθου – και, μάλιστα, όσο αντιλαμβανόμαστε τον κοινωνικό κόσμο ως άθροισμα των επιμέρους εκφάνσεων της δράσης των ατόμων, τόσο αυτός θυμίζει πράγματι λαβύρινθο.

Το αντικείμενο της κοινωνιολογίας είναι λοιπόν η νοηματοδοτημένη δράση, είτε το νόημα αυτής της δράσης εκπορεύεται από ένα άτομο είτε από κάποια ομάδα ατόμων – οπότε βεβαίως η γνώση μας είναι αναπόφευκτα λιγότερο ακριβής. Πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη μας και τα νοήματα που αποδίδονται σε άψυχα αντικείμενα, τα οποία φυσικά δεν διαθέτουν δικά τους υποκειμενικά νοήματα, και κατά συνέπεια οφείλουν να γίνουν αντιληπτά σε σχέση με την ανθρώπινη δράση,

δηλαδή ως μέσα ή σκοποί. Στο σημείο αυτό υπάρχει μια περαιτέρω διάκριση: δεν αποτελεί αντικείμενο της κοινωνιολογίας οποιαδήποτε μορφή νοηματοδοτημένης δράσης, αλλά μόνο εκείνη που απευθύνεται σε άλλους ανθρώπους ή λαμβάνει υπόψη της άλλους ανθρώπους. Επομένως, η κοινωνιολογία ασχολείται με τη νοηματοδοτημένη 'κοινωνική' δράση. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί εδώ ο ίδιος ο Βέμπερ είναι η σύγκρουση ανάμεσα σε δύο ποδηλάτες, την οποία μπορούμε να θεωρήσουμε ως ένα συμβάν του φυσικού κόσμου, ως αποτέλεσμα δηλαδή μιας αιτιώδους ακολουθίας φυσικών γεγονότων. Μολονότι και οι δύο ποδηλάτες δρουν νοηματοδοτημένα, η σύγκρουση ανάμεσά τους δεν βρισκόταν στις προθέσεις κανενός. Εκείνο όμως που έπεται της σύγκρουσης, είτε πρόκειται για διαφωνία είτε για αίτηση συγγνώμης είτε για έκφραση ανησυχίας, αποτελεί σαφώς νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση, δια της οποίας ο καθένας απευθύνει τις ενέργειές του προς τον άλλο. Είναι προφανές λοιπόν ότι ο Βέμπερ εστιάζει το ενδιαφέρον του σε 'εμπρόθετες' πράξεις που είναι επενδεδυμένες με νόημα, δηλαδή στις ορθολογικές δράσεις στις οποίες προβαίνουμε κατά βούληση ή συνειδητά προς άλλους ανθρώπους και σε σχέση με αυτούς. Επομένως, η δράση στην οποία μας ωθούν άλλοι παράγοντες (όπως, για παράδειγμα, η επίδραση του πλήθους) δεν υπολογίζονται.

Εδώ λοιπόν βρίσκεται μια βασική διαφορά του Βέμπερ από τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ. Οι δύο τελευταίοι ασχολούνται, βεβαίως, με την ανθρώπινη δράση, όπως εξάλλου κάνουν όλοι οι κλασικοί της κοινωνικής θεωρίας. Για τον Μαρξ, ωστόσο, η ανθρώπινη δράση επηρεάζεται από παράγοντες τους οποίους τα κοινωνικά υποκείμενα ενδέχεται να μην γνωρίζουν – για παράδειγμα, οι πράξεις μας, καθορίζονται διαρκώς από οικονομικούς παράγοντες, τους οποίους δεν ξέρουμε ούτε καταλαβαίνουμε και επομένως δεν αποδίδουμε σε αυτούς κάποιο υποκειμενικό νόημα. Στην περίπτωση του Ντυρκέμ πάλι, η έννοια της κοινωνικής συνειδήσης υπονοεί ότι το ίδιο το νόημα είναι κοινωνικό – ότι δηλαδή είμαστε κοινωνικοποιημένοι ως προς τον τρόπο της σκέψης μας. Μάλιστα, ένας σύγχρονος βρετανός φιλόσοφος, ο Πίτερ Γουίντς, καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα από έναν μάλλον διαφορετικό δρόμο από εκείνον του Ντυρκέμ.⁴ Η κοινωνική δράση, υποστηρίζει ο Γουίντς, ακολουθεί κάποιους κανόνες και οι κανόνες αυτοί αποτε-

λούν εξ ορισμού κοινωνικές κατασκευές – αφού χρειάζονται τουλάχιστον δύο άνθρωποι για να θεσπίσουν έναν κανόνα. Επομένως, κάθε νοηματοδοτημένη δράση είναι αυτόχρημα κοινωνική, επειδή ακριβώς ακολουθεί κάποιους κανόνες. Ο Γουίντς, ωστόσο, μάλλον αποτελεί εξαίρεση, αφού έχω την αίσθηση ότι δεν είναι πολλοί εκείνοι οι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι που θα θεωρούσαν σημαντική τη συγκεκριμένη διάκριση του Βέμπερ.

Οι τύποι της νοηματοδοτημένης δράσης

Στη συνέχεια, ο Βέμπερ διακρίνει τέσσερις διαφορετικούς τύπους νοηματοδοτημένης κοινωνικής δράσης, οι οποίοι διαφέρουν ανάλογα με το βαθμό νοηματοδότησης – και άρα με το βαθμό ορθολογικότητας. Μιλά αρχικά για την ‘παραδοσιακή’ δράση, η οποία βρίσκεται στα όρια του ορθολογικού. Και τούτο, διότι:

Πρόκειται πολύ συχνά για σχεδόν αυτόματη αντίδραση σε επαναλαμβανόμενα ερεθίσματα, τα οποία κατευθύνουν τη συμπεριφορά σε μια πορεία που έχει επανειλημμένως ακολουθηθεί. Το μεγαλύτερο μέρος της καθημερινής δράσης στην οποία είναι συνηθισμένοι οι άνθρωποι, ανήκει σε αυτόν τον τύπο.⁵

Ο Βέμπερ λοιπόν θεωρεί οριακή εκείνη την περιοχή της κοινωνικής πραγματικότητας, την καθημερινή ρουτίνα, την οποία πολλοί σύγχρονοι κοινωνιολόγοι, από τον Χάρολντ Γκάρφινκελ έως τον Άντονι Γκίντενς, θεωρούν βασική για την κατανόηση της κοινωνικής συνοχής.⁶

Ο δεύτερος τύπος δράσης του Βέμπερ είναι εκείνος που βασίζεται στο συναίσθημα, ο καθαρά ‘θυμικός’ τύπος. Κι αυτός ωστόσο άπτεται των ορίων του ορθολογικού. Η θυμική δράση δεν είναι νοηματοδοτημένη όταν είναι ανεξέλεγκτη. Όσο περισσότερο ελεγχόμενη γίνεται όμως, τόσο περισσότερο νόημα αποκτά. Εδώ το κριτήριο για να χαρακτηριστεί μια πράξη ως αποτέλεσμα θυμικής δράσης είναι το κατά πόσον διαθέτει κάποιον σκοπό πέρα από την ίδια. Αν φερ’ ειπείν σπάσω ένα πιάτο θυμωμένος απλώς και μόνο για να εκφράσω και να εκτονώσω το θυμό μου, αυτό δεν συνιστά ορθολογική πράξη. Αν όμως σπά-

σω το πιάτο για να εκφοβίσω το άτομο με το οποίο διαφωνώ έντονα, τότε μπορεί μεν να πρόκειται για μια εκδήλωση θυμού, ταυτόχρονα όμως η πράξη μου αυτή συνιστά και νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση. Και πάλι εδώ, ορισμένοι εκπρόσωποι της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας υποστηρίζουν ότι τα συναισθήματα θα έπρεπε ίσως να εκλαμβάνονται ως μέρος της βασικής δυναμικής της κοινωνικής διαντίδρασης. Πρέπει όμως να γίνει σαφές ότι αυτό που ουσιαστικά επεδίωκε ο Βέμπερ με τον τύπο της θυμικής δράσης ήταν να περιστείλει κι όχι να διευρύνει το φάσμα των μεριμών της κοινωνιολογίας, να ορίσει δηλαδή στενά το, κατά τη γνώμη του ορθό, αντικείμενό της.

Ο τρίτος τύπος δράσης είναι εκείνος που προσανατολίζεται με αυτο-συνειδησία προς κάποια απόλυτη αξία. Όπως και στην περίπτωση της θυμικής δράσης, έτσι κι εδώ δεν υπάρχει κατ' ανάγκη κάποιος σκοπός εξωτερικός προς την ίδια την πράξη, αλλά πρόκειται για έναν τύπο δράσης που προσφέρει από μόνος του ικανοποίηση. Αν φερ' ειπείν πηγαίνω στην εκκλησία για να προσευχηθώ ως ευσεβής χριστιανός, τότε αυτό που κάνω δεν είναι ότι προβαίνω σε μια ορθολογική ενέργεια με σκοπό να πετύχω κάποιο πρακτικό αποτέλεσμα. Εκείνο που κάνω είναι να δρω σύμφωνα με τις πεποιθήσεις μου σχετικά με τα καθήκοντά μου απέναντι στον Θεό στον οποίο συμβαίνει να πιστεύω. Ωστόσο, υπάρχει μια διαφορά αυτού του τύπου δράσης από τη θυμική δράση. Ακόμη δηλαδή κι αν η πίστη μου στον Θεό του χριστιανισμού εκληφθεί ως μη ορθολογική, εγώ, έχοντας ως δεδομένη μια τέτοια πίστη, ενεργώ ορθολογικά όταν εκκλησιάζομαι και προσεύχομαι. Οποτεδήποτε, τώρα, ο Βέμπερ κάνει λόγο για απόλυτες αξίες, εκείνο που έχει κατά νου είναι πρωτίστως οι αξίες που συνυφαίνονται με τη θρησκευτική πίστη και, κατ' επέκταση, με άλλες μορφές πεποιθήσεων όπως ο αθεϊσμός, ο αγνωστικισμός, ο ανθρωπισμός, ο κομμουνισμός, ακόμη και η ίδια η αναζήτηση της επιστημονικής γνώσης – στο βαθμό και μόνον, βεβαίως, που τέτοιες πεποιθήσεις κυβερνούν τις πράξεις μας.

Αρκετά χρόνια μετά τον Βέμπερ, ο γάλλος υπαρξιστής φιλόσοφος Ζαν-Πωλ Σαρτρ υποστήριξε ότι η επιλογή είναι σύμφυτο στοιχείο της ανθρώπινης ζωής, σε κάθε είδους κοινωνία. Σύμφωνα μάλιστα με τον Σαρτρ, δεν μπορούμε να κάνουμε διαφορετικά. Δεν έχουμε άλλη επιλογή από το να προβαίνουμε συνεχώς σε επιλογές και άρα υπεύθυ-

νοι για τις πράξεις μας είμαστε πάντοτε εμείς οι ίδιοι – δεν μας επιβάλλονται. Ο Βέμπερ λοιπόν μοιάζει να ισχυρίζεται κάτι παρόμοιο, αλλά πολλές δεκαετίες πριν από τον Σαρτρ και χωρίς την εμμονές του τελευταίου με το ζήτημα της ευθύνης και με την καθημερινή ζωή. Για τον Βέμπερ βεβαίως, τις απόλυτες αξίες μας τις επιλέγουμε χωρίς κάποιο ορθολογικό κριτήριο. Αλλά, από τη στιγμή της επιλογής μας, οι πράξεις που πηγάζουν από αυτήν νοούνται ως ορθολογικές.

Ο τέταρτος και ορθολογικότερος τύπος δράσης ορίζεται από τον Βέμπερ ως:

ορθολογικά προσανατολισμένος προς ένα σύστημα επιμέρους συγκεκριμένων σκοπών, στο βαθμό που σκοπός, μέσα και δευτερεύουσες συνέπειες λαμβάνονται από κοινού υπόψη και σταθμίζονται ανάλογα. Κάτι τέτοιο σημαίνει πως, όταν ενεργούμε ορθολογικά, συνυπολογίζουμε τα πιθανά εναλλακτικά μέσα που προσφέρονται για την επίτευξη του όποιου σκοπού μας. Σημαίνει επίσης ότι λαμβάνουμε υπόψη πώς ακριβώς ο σκοπός μας μπορεί να εξυπηρετείται από τη χρήση άλλων μέσων. Και σημαίνει, τέλος, ότι σταθμίζουμε τις συνέπειες των πιθανών εκβάσεων της δράσης μας για την επίτευξη αυτού του σκοπού.⁷

Στη συνέχεια, ο Βέμπερ επισημαίνει κάτι που θα είναι ήδη προφανές σε όποιον έχει σκεφτεί όσα έχουν ειπωθεί μέχρι τώρα για τους διάφορους τύπους δράσης: ότι δηλαδή ελάχιστες ενέργειές μας διακρίνονται από μονοσήμαντο προσανατολισμό. Ας πάρουμε για παράδειγμα ένα μάθημα στο πανεπιστήμιο. Σε μια πανεπιστημιακή διδασκαλία έχουμε καταρχάς το παραδοσιακό στοιχείο, αφού 'έτσι γινόταν πάντοτε' στα πανεπιστήμια – ακόμη κι αν υπάρχουν αποδείξεις ότι αυτός δεν είναι ίσως ο αποτελεσματικότερος τρόπος μάθησης. Η διενέργεια του μαθήματος όμως αποτελεί επίσης και μια θυμική δράση: παρότι με όχι ιδιαίτερα προφανή τρόπο, μια πανεπιστημιακή διδασκαλία παρέχει την αίσθηση της ασφάλειας τόσο σε φοιτητές όσο και σε καθηγητές, μέσα σε μια κατάσταση συνεύρεσης που διαφορετικά δεν θα είχε εσωτερική οργάνωση και επομένως θα δημιουργούσε άγχος. Παρακολουθώντας ωστόσο ένα τέτοιο μάθημα, όλοι μας αισθανόμαστε ότι κάτι

κάνουμε, έστω κι αν αυτό το κάτι μπορεί να μην είναι τίποτε το ιδιαίτερο από καθαρά εκπαιδευτική άποψη. Επιπλέον, η πανεπιστημιακή διδασκαλία μπορεί συχνά να αποτελεί και μια δραστηριότητα προσανατολισμένη σε κάποια απόλυτη αξία, με τους φοιτητές και τους καθηγητές να πιστεύουν ότι δια της συμμετοχής τους υπηρετούν κάποιο ιδανικό: της μάθησης, της παιδείας ή της ανάπτυξης της γνώσης. Τέλος, το μάθημα στο πανεπιστήμιο αποτελεί και μια ευθέως εργαλειοακή δραστηριότητα. Εγώ ως καθηγητής το κάνω για να πάρω το μισθό μου, ο οποίος με τη σειρά του μου παρέχει στέγη, τροφή και όλα τα άλλα αγαθά που θεωρώ χρήσιμα ή αναγκαία. Οι φοιτητές, από την πλευρά τους, προσέρχονται στα μαθήματα με την ελπίδα ότι θα μάθουν όσα πιστεύουν ότι θα χρειαστούν στις εξετάσεις ώστε να εξασφαλίσουν ένα πτυχίο που θα τους προσφέρει τη δυνατότητα να διεκδικήσουν μια θέση εργασίας η οποία με τη σειρά της θα τους παρέχει εισόδημα – και ούτω καθεξής. Ίσως, τώρα, ένας τέτοιος τρόπος θέασης του κόσμου και του προσωπικού μας μέλλοντος να μας φαίνεται μάλλον καταθλιπτικός – αλλά σ' αυτό θα συμφωνούσε μαζί μας κι ο Βέμπερ, αφού ο ίδιος ήταν που έκανε λόγο για τη διαδικασία της απομάγευσης, δηλαδή για την εξαφάνιση της μαγείας από έναν κόσμο που τείνει όλο και περισσότερο προς την ορθολογικότητα. Μάλιστα, ο Βέμπερ θεωρούσε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία της απομάγευσης ως τη σημαντικότερη μεταβολή στο σύγχρονο κόσμο.

Επομένως, από τους τέσσερις τύπους του Βέμπερ μόνον ενάμισης αναφέρεται σε πράξεις που έχουν το χαρακτήρα της πλήρως ορθολογικής νοηματοδοτημένης δράσης. Η ορθολογικότητα αυτή είναι, για τον Βέμπερ, 'εργαλειοακή', επειδή ακριβώς παραπέμπει στη στενή συνάρτηση μέσωσν και σκοπών, όπου η κάθε ενέργεια αποτελεί αναγκαίο βήμα προς την επίτευξη κάποιου επιθυμητού στόχου. Ορισμένοι, τώρα, επικριτές του Βέμπερ (μαρξιστές και μη) πιστεύουν ότι μια τέτοια αντίληψη περί ορθολογικότητας παραπέμπει ουσιαστικά στην έννοια της κυριαρχίας – δηλαδή στην επιβολή και τον έλεγχο επί του φυσικού κόσμου, που επεκτείνεται και στην επιβολή και τον έλεγχο επί των ανθρώπων σαν να επρόκειτο για αντικείμενα. Μια τέτοια αντίληψη περί 'εργαλειοακής' ορθολογικότητας αντιδιαστέλλεται συνήθως με τη λεγόμενη 'διαλεκτική' ορθολογικότητα – δηλαδή, με τη διαδικα-

σία ανάλυσης και σύνθεσης που περιγράφηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Και βεβαίως η αντιδιαστολή αυτή ανακαλεί την αρχική αντίθεση που μας απασχόλησε στο Κεφάλαιο 1, ανάμεσα στην άποψη ότι η γνώση απελευθερώνει και στην άποψη ότι η γνώση υποδουλώνει. Ωστόσο, εκείνο που συχνά διαφεύγει από παρόμοιες μεταγενέστερες διαμάχες είναι ότι υπάρχουν διαφορετικές όψεις της γνώσης και διαφορετικοί τύποι ορθολογικότητας. Η συγκεκριμένη λοιπόν αντίληψη του Βέμπερ για την ορθολογικότητα αντιπροσωπεύει την αναλυτική φάση στο έργο της κατανόησης – τη φάση κατά την οποία η κοινωνική πραγματικότητα διασπάται και περιγράφεται ως έχει, με δεδομένες δηλαδή τις σχέσεις κυριαρχίας στο εσωτερικό της. Σε ένα τέτοιο πνεύμα, η μαρξιστική αντίρρηση στον Βέμπερ θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αντιπροσωπεύει την συνθετική φάση στο έργο της κατανόησης: τη φάση κατά την οποία τα επιμέρους στοιχεία συνενώνονται εκ νέου για να μας μεταφέρουν πέρα από αυτό που όντως υπάρχει (την παρούσα πραγματικότητα), σε εκείνο που θα μπορούσε να υπάρξει (τη δύναμη πραγματικότητας) – κοντολογίς, τη φάση της χειραφέτησης.

Η κατανόηση της κοινωνικής δράσης

Τι ακριβώς σημαίνει αυτή η κατανόηση της νοηματοδοτημένης κοινωνικής δράσης; Ο Βέμπερ κάνει εδώ μια διάκριση ανάμεσα στην ‘παρατηρησιακή’ και στην ‘εξηγητική’ κατανόηση. Αν φερ’ ειπείν σηκωθεί κάποιος από τη θέση του μέσα στην αίθουσα και ανοίξει ένα παράθυρο, τότε αντιλαμβανόμενος την κίνηση αυτή έχω προβεί σε μια παρατηρησιακή κατανόηση. Η εξηγητική κατανόηση όμως προχωρεί περισσότερο. Απαιτεί, για παράδειγμα, να λάβω υπόψη ότι στη συγκεκριμένη αίθουσα έχει πολλή ζέστη ή ότι είναι γεμάτη από καπνούς τσιγάρων και δυσάρεστες οσμές – ίσως μάλιστα, αν συμβαίνει στο χώρο αυτό να γίνεται κάποιο μάθημα, τότε μπορεί η κίνηση που παρατήρησα να εξηγείται από το ότι οι άνθρωποι εκεί μέσα είναι έτοιμοι να κοιμηθούν και άρα ανοίγοντας το παράθυρο θα ξυπνήσουν ή θα καθαρίσει η ατμόσφαιρα. Επομένως, η εξηγητική κατανόηση ενεργοποιεί μια αλυσίδα επιμέρους μέσων που οδηγούν σε ένα σκοπό. Ο Βέμπερ κάνει εδώ λόγο για το ‘πλαίσιο νοήματος’ στο οποίο εκτυλίσσεται η δράση – και τέτοια

πλαίσια νόηματος μπορούν με περαιτέρω επεξεργασία να διαρθρωθούν μεταξύ τους κατά τρόπο που να βαθιάνει ακόμη περισσότερο την κατανόησή μας. Έτσι, στο παράδειγμά μας, η αφύπνιση όσων παρακολουθούν τη διδασκαλία στη συγκεκριμένη αίθουσα μπορεί να συνδεθεί με μια ευρύτερη ακολουθία κατανοητικών σταδίων, που θα συμπεριλάμβανε τις αντιλήψεις τόσο του καθηγητή όσο και των φοιτητών για τους στόχους της εκπαίδευσης γενικά.

Μιλώντας για την κατανόηση, ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τον γερμανικό όρο 'verstehen'. Πολλοί αγγλόφωνοι σχολιαστές του βεμπεριανού έργου αντιλαμβάνονται τον συγκεκριμένο όρο ως κάτι το οποίο παραπέμπει στην ενσυναίσθηση – δηλαδή σαν ένα είδος συναισθηματικής ταύτισης του μελετητή με τα κοινωνικά υποκείμενα που προσπαθεί να κατανοήσει.⁸ Κάτι τέτοιο όμως έχει ως αποτέλεσμα ο όρος 'verstehen' να γίνεται εύκολος στόχος κριτικής, αφού η ενσυναίσθηση, όσο χρήσιμη κι αν είναι για τη διαμόρφωση διάφορων υποθέσεων σχετικά με το τι ακριβώς κάνει το κοινωνικό υποκείμενο κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, από μόνη της δεν αποτελεί παρά μια εντελώς υποκειμενική κρίση και επομένως δεν μπορεί να συνιστά μέσο για την απόκτηση της γνώσης. Ωστόσο, αυτή δεν είναι η μόνη ερμηνεία που επιδέχεται ο όρος 'verstehen' στον Βέμπερ. Μπορεί επίσης να σημαίνει εκείνο που, με κάπως άτεχνο αλλά επί της ουσίας ακριβή τρόπο, προσπάθησε να δείξει ο Τάλκοτ Πάρσονς σε μια υποσημείωση της δικής του αγγλικής μετάφρασης των μεθοδολογικών κεμένων του Βέμπερ:

Η πρωταρχική σημασία στο συγκεκριμένο έργο αποδίδεται στην παρατήρηση και τη θεωρητική ερμηνεία της 'ψυχικής κατάστασης' των κοινωνικών υποκειμένων. Επεκτείνεται όμως και στην προσπάθεια κατανόησης του ευρύτερου νόηματος που εμπεριέχεται στο σύστημα σκέψης και στο σύστημα συμβολισμών εντός των οποίων τελούν τα κοινωνικά υποκείμενα – δηλαδή στην προσπάθεια να κατανοηθεί εκείνο το νόημα που συνήθως εκλαμβάνεται ως κατά κάποιον τρόπο 'εμπρόθετο' και που αποδίδεται γενικά σε κάποιου είδους νόημον ον.⁹

Το ίδιο επιχείρημα διατυπώνεται και από την Νταϊάνα Λιτ, αλλά ευτυχώς πιο γλαφυρά.¹⁰ Η Λιτ μας καλεί να φανταστούμε ως παρά-

δειγμα μια στατιστική συνάρτηση ανάμεσα στο δείκτη των ανθρώπινων γεννήσεων και στον πληθυσμό των πελαργών. Μια τέτοια φανταστική συνάρτηση θα ήταν σίγουρα διασκεδαστική, αλλά κανείς δεν θα λάμβανε σοβαρά υπόψη του την πιθανότητα να υπάρχει πράγματι κάποια αιτιώδης σχέση ανάμεσα στους δύο αυτούς παράγοντες. Αν όμως η συνάρτηση ήταν ανάμεσα στις ώρες εργασίας που χάνονται λόγω απεργιών και στο ποσοστό της ανεργίας, τότε θα μας ήταν ευκολότερο να δεχθούμε ότι μπορεί να υπάρχει κάποια σχέση αίτιου και αιτιατού ανάμεσα στα δύο. Κι αυτό, διότι όντας μέλη της ίδιας (ή του ίδιου τύπου) κοινωνίας στην οποία αναφέρονται παρόμοιες στατιστικές, μπορούμε να συνδεθούμε νοερά με τη λογική που διέπει τη δράση των κοινωνικών υποκειμένων στη συγκεκριμένη περίπτωση. Έτσι, στο προηγούμενο παράδειγμα, αν ο δείκτης ανεργίας κινείται σε υψηλά επίπεδα και η εργασία σπανίζει, είναι επόμενο πως οι εργαζόμενοι θα αποφεύγουν τις απεργίες φοβούμενοι ότι θα απολυθούν και θα αντικατασταθούν από άλλους. Και αντιστρόφως, αν τα ποσοστά ανεργίας είναι χαμηλά και η εύρεση εργασίας αποτελεί εύκολη υπόθεση, τότε είναι λογικό οι εργαζόμενοι να ξεθαρρεύουν. Με άλλα λόγια, επειδή ακριβώς κατανοούμε ήδη την ορθολογικότητα των κοινωνικών υποκειμένων, γι' αυτό και είμαστε διατεθειμένοι να δεχθούμε την δεύτερη στατιστική συνάρτηση, ανάμεσα στην ανεργία και τις χαμένες ώρες εργασίας, ως μεστή νοήματος — κι όχι ως κενή νοήματος, όπως την πρώτη συνάρτηση ανάμεσα στους πελαργούς και τις γεννήσεις.

Ο Βέμπερ αναφέρεται σε δύο κριτήρια με βάση τα οποία μπορούμε να κρίνουμε κατά πόσον η κατανόησή μας είναι 'επαρκής' — επαρκής, τόσο από τη σκοπιά της συσχέτισης αίτιου και αιτιατού, όσο και από τη σκοπιά του νοήματος που εμπεριέχεται στη δράση. Η πρώτη μορφή επάρκειας σημαίνει ότι η από μέρους μας κατανόηση μιας συγκεκριμένης κατάστασης έχει βασιστεί στη διερεύνηση ανάλογων καταστάσεων που θα μπορούσαν να είχαν παραγάγει παρόμοια αποτελέσματα. Αν κάτι τέτοιο όντως συμβαίνει, τότε επιβεβαιώνεται και η αιτιώδης κατανόηση την οποία έχουμε πετύχει. Διαφορετικά, ο όρος της αιτιώδους επάρκειας δεν έχει επιτευχθεί. Τούτο μάλιστα έχει εφαρμογή ακόμη και για όσα υποστηρίζει ο ίδιος ο Βέμπερ στις κοινωνιολογικές του μελέτες. Για να δεχθούμε φερ' ειπείν ως αναγκαία συνθήκη για

την ανάπτυξη του καπιταλισμού την παρουσία ενός συγκεκριμένου είδους προτεσταντισμού, πρέπει πρώτα να ανακαλύψουμε και άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, όπου όλες οι υπόλοιπες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη του καπιταλισμού ήταν παρούσες και το μόνο που απουσίαζε ήταν κάποιο ισοδύναμο της προτεσταντικής ηθικής που δεν επέτρεψε στον καπιταλισμό να αναπτυχθεί.

Η δεύτερη μορφή επάρκειας, εκείνη η οποία έχει να κάνει με το νόημα που εμπεριέχεται στη δράση, σημαίνει πως η από μέρους μας κατανόηση της δράσης οδηγεί σε μια αφηγηματική ακολουθία που έχει η ίδια νόημα – σε μια εξιστόρηση πιστευτή. Εδώ βεβαίως τα πράγματα μπερδεύονται, αφού πιστευτές ιστορίες αφηγούνται κι όσοι γράφουν μυθιστορήματα. Οι ‘αφηγήσεις’ του κοινωνιολόγου όμως πειθαρχούν σε αυστηρότερα κριτήρια ορθολογικότητας και, επιπλέον, πρέπει να διέπονται από την αιτιώδη επάρκεια για την οποία κάναμε λόγο μόλις παραπάνω. Εδώ αξίζει και πάλι να τονίσουμε ότι ο Βέμπερ δεν μοιάζει καθόλου με όσους από τους σημερινούς θεωρητικούς πιστεύουν πως όλες οι αφηγήσεις είναι ισοδύναμες και ισάξιες. Αντιθέτως, ο Βέμπερ ήταν της γνώμης ότι κάποιες αφηγήσεις υπερτερούν σαφώς των υπολοίπων – ότι, για παράδειγμα, οι δικές του εξιστορήσεις για την ανάπτυξη του καπιταλισμού ήταν καλύτερες από εκείνες του Μαρξ.

Ο ιδεότυπος

Το εργαλείο που χρησιμοποιούμε για να κατανοήσουμε κοινωνικά συμβάντα και διαδικασίες μέσω της ερμηνευτικής κατανόησης είναι ο ιδεότυπος. Μολονότι (όπως θα δούμε στο απόσπασμα που ακολουθεί) ο Βέμπερ περιγράφει τον ιδεότυπο ως ‘ουτοπία’, με αυτό δεν εννοεί ότι ο ιδεότυπος παραπέμπει σε κάποια ιδανική πραγματικότητα στην οποία υποτίθεται ότι πρέπει να προσβλέπουμε. Ήκείνο που εννοεί είναι, απλώς, ότι ο ιδεότυπος είναι κάτι που δεν υφίσταται στην πραγματικότητα. Για παράδειγμα, ο ιδεότυπος της γραφειοκρατίας δεν κατασκευάζεται με βάση τα χαρακτηριστικά στοιχεία ή τους μέσους όρους που συμβαίνει να διέπουν συγκεκριμένα γραφειοκρατικά συστήματα, αλλά ούτε πρόκειται και για κάποιο ιδανικό μοντέλο περί γραφειοκρα-

τίας. Αντιθέτως, ο συγκεκριμένος ιδεότυπος κατασκευάζεται με βάση την ορθολογικότερη μορφή γραφειοκρατίας που μπορούμε να φανταστούμε:

Ο ιδεότυπος δημιουργείται με τη μονόπλευρη ανάδειξη και τον υπερτονισμό μίας ή περισσότερων απόψεων και με τη σύνθεση πάρα πολλών διάγντων, διακριτών, λίγο ή πολύ παρόντων και κάποτε απόντων, μα πάντοτε 'συγκεκριμένων' επιμέρους φαινομένων, τα οποία συναρμολογούνται με βάση, ακριβώς, τις μονόπλευρα τονισμένες αυτές απόψεις σε μια ενιαία 'αναλυτική' κατασκευή. Η νοητική αυτή κατασκευή δεν υφίσταται πουθενά στην πραγματικότητα με τέτοια εννοιολογική καθαρότητα. Αποτελεί μια 'ουτοπία'.¹¹

Σε τέτοια ακριβώς επιχειρήματα του Βέμπερ βασίστηκε και ο Άλφρεντ Σουτς στην προσπάθειά του να κατασκευάσει έννοιες και αναλυτικούς τύπους με τη λεγόμενη 'διαδικασία τυποποίησης' – με τη χρήση δηλαδή ορθολογικών κριτηρίων για την ανάδειξη των κοινών στοιχείων που διέπουν όσα μελετούμε και τη σύνδεσή τους με ορθολογικό τρόπο.¹² Αυτό που ουσιαστικά πρότεινε ο Σουτς είναι η νοερή κατασκευή ενός κουκλωθέατρου, το οποίο μας δίνει τη δυνατότητα να χειριζόμαστε με τέτοιο τρόπο τις κούκλες ώστε να μπορούμε να παρακολουθήσουμε τις αντιδράσεις τους σε διάφορες καταστάσεις. Τούτο θα επέτρεπε στον κοινωνικό επιστήμονα όχι μόνον να κατανοεί τα γεγονότα του παρελθόντος, αλλά και να προβλέπει τα γεγονότα του μέλλοντος. Το παράθεμα από τον Σουτς που ακολουθεί αναφέρεται σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία κατασκευής ιδεοτυπικών εννοιών, αναδεικνύοντας και ορισμένα άλλα σημαντικά σημεία της βεμπεριανής μεθοδολογίας:

Όποτε αναρωτιόμαστε τι είναι αυτό που στην εμπειρική πραγματικότητα αντιστοιχεί με την ιδέα του 'κράτους', βρισκόμαστε αντιμέτωποι με απειράριθμες και διαφορετικές μεταξύ τους ανθρώπινες δράσεις, τόσο ενεργητικές όσο και παθητικές, καθώς επίσης και με διάφορες ανθρώπινες σχέσεις που ρυθμίζονται άλλοτε εκ των

πραγμάτων κι άλλοτε εκ του νόμου, σχέσεις εν μέρει μοναδικές κι εν μέρει επαναλαμβανόμενες — κι όλα αυτά τα ανόμοια στοιχεία συνεχονται από μιαν ιδέα, από την πίστη στην (πραγματική ή ιδεατή) εγκυρότητα κάποιων κανόνων και στο ποιος έχει το δικαίωμα να εξουσιάζει ποιον. Μια τέτοια πίστη είναι εν μέρει συνειδητή κι εν μέρει ασυνειδητή — κάτι που συνήθως οι άνθρωποι το ασπάζονται σχεδόν παθητικά, αφού αν αποφάσιζαν να στοχαστούν συστηματικά και με σαφήνεια γι' αυτήν την ιδέα, σίγουρα δεν θα χρειάζονταν πρώτα κάποια 'γενική θεωρία' περί κράτους που να επιχειρεί να την εκφράσει. Η επιστημονική εννοιολόγηση του κράτους, όπως κι αν αυτή συμβαίνει να διατυπώνεται, αποτελεί πάντοτε μια σύνθεση την οποία κατασκευάζουμε για συγκεκριμένους ευρετικούς σκοπούς. Ταυτόχρονα όμως, πρόκειται για εννοιολόγηση η οποία αποτελεί και προϊόν αφαίρεσης — της απόσπασης από τις συγκεκριμένες συνθέσεις που βρίσκονται στο νου των ανθρώπινων όντων.¹³

Δύο είναι εδώ τα βασικά σημεία στα οποία ο Βέμπερ διαφέρει από την προσέγγιση του Μαρξ και του Ντυρκέμ. Κατά πρώτον, ισχυρίζεται ότι αυτό που ονομάζουμε 'κράτος' δεν έχει αυτοτελή ύπαρξη πέρα και πάνω από τους ανθρώπους, των οποίων οι σχέσεις και οι ενέργειες συνθέτουν την κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτήν την πραγματικότητα, σε αυτό το συνονθύλευμα σχέσεων και δράσεων, η ιδέα του κράτους προσδίδει μια λογική. Και μάλιστα, η αντίληψη αυτή περί κράτους δεν ισχύει μόνον για τον κοινωνιολόγο, ισχύει και για τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα που μελετά. Επομένως, στο βαθμό που οι άνθρωποι τους οποίους μελετούμε εκλαμβάνουν το κράτος ως μια υπαρκτή οντότητα, το ίδιο ισχύει και για μας, εφόσον πρόκειται για κάτι που εμπλέκεται στη δράση τους και την επηρεάζει. Κατά δεύτερον, ο Βέμπερ ισχυρίζεται ότι αυτό που κάνει ο κοινωνιολόγος για να κατανοήσει το φαινόμενο του κράτους, δεν είναι άλλο από το να επεξεργάζεται και να αποσαφηνίζει τις απόψεις της κοινής λογικής που ασπάζονται τα ίδια τα υποκείμενα που μελετά. Επομένως, στον Βέμπερ δεν υφίσταται κάποια ριζική τομή που να χωρίζει τους 'προϊδεατικούς' του Ντυρκέμ ή την 'ιδεολογία' του Μαρξ από την επιστημονι-

κή γνώση — εδώ, επιστημονική γνώση και κοινή λογική προκύπτουν η μία από την άλλη.

Τέλος, ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι η κοινωνιολογία δεν ενδιαφέρεται για γενικευτικές εξηγήσεις. Για τον Βέμπερ, η 'οντολογική' πραγματικότητα είναι ιδίον μόνον των ανθρώπων, όχι των εννοιών — ακόμη και η έννοια της κοινωνίας δεν υφίσταται ως πραγματική οντότητα. Επομένως, η κοινωνιολογική εξήγηση δεν μπορεί παρά να αναφέρεται πάντοτε σε συγκεκριμένα γεγονότα και σε συγκεκριμένες διαδικασίες. Ο Βέμπερ φερ' ειπείν, σε αντίθεση με τον Μαρξ, δεν ισχυρίζεται ότι παρέχει μια συνολική εξήγηση της ανάπτυξης του καπιταλισμού αποδίδοντας γενική προτεραιότητα σε ορισμένες αιτιώδεις διαδικασίες έναντι άλλων. Εκείνο που κάνει είναι να προσφέρει μια σειρά από συγκεκριμένα ιστορικά στιγμιότυπα που ρίχνουν το δικό τους φως κι από τη δική τους γωνία στο συνολικότερο πρόβλημα της ανάπτυξης του καπιταλισμού. Έτσι, στο έργο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* ο Βέμπερ αναδεικνύει τις 'ιδεολογικές', ούτως ειπείν, προϋποθέσεις της ανάπτυξης του καπιταλισμού, αλλά σε άλλες μελέτες του ασχολείται τόσο με τις οικονομικές όσο και με τις νομικές προϋποθέσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης — χωρίς ωστόσο να συνδυάζει πουθενά αυτές τις επιμέρους προσεγγίσεις σε μια γενικευτική εξήγηση.

Αξίες και αξιολογική ουδετερότητα

Υπάρχει ένα ακόμη σημείο που πρέπει να θίξουμε αναφορικά με τη μεθοδολογία του Βέμπερ. Τούτο έχει να κάνει με το ζήτημα των αξιών, το οποίο ο Βέμπερ αντιμετωπίζει με διαφορετικό τρόπο από ό,τι ο Ντυρκέμ και ο Μαρξ. Για τον Ντυρκέμ, η αξιολογική ουδετερότητα είναι ζήτημα απόρριψης των 'προϊδεασμών' και προσήλωσης στα κοινωνικά γεγονότα. Στον Μαρξ, από την άλλη πλευρά, η κοινωνική επιστήμη φέρεται να αποτελεί η ίδια τον φορέα των αξιών της ανθρωπίνης χειραφέτησης και να παρέχει τη βάση της πολιτικής δράσης. Το επιχείρημα όμως του Βέμπερ είναι πιο εκλεπτυσμένο και περίπλοκο και επιχειρεί να συνδυάσει στοιχεία και από τις δύο παραπάνω θέσεις. Επί σειρά ετών οι αγγλόφωνοι κοινωνιολόγοι είχαν την τάση να

ερμηνεύουν τη βεμπεριανή αξίωση περί αξιολογικής ουδετερότητας απλώς ως έκκληση για αμεροληψία από μέρους του κοινωνιολόγου – ως ένα είδος φαιάς ουδετερότητας. Στη δεκαετία του 1960 όμως τέτοιες ερμηνείες άρχισαν να καταπίπτουν υπέρ μιας άλλης ερμηνείας που βρίσκεται πλησιέστερα στο πνεύμα και στις προθέσεις του Βέμπερ. Σε αυτό λοιπόν το μεταγενέστερο πνεύμα είναι που ο Μάρτιν Άλμπρουσσ παραθέτει έναν κατάλογο δέκα σημείων που συνοψίζουν τις απόψεις του Βέμπερ περί αξιών – και τα πρώτα τέσσερα από αυτά τα σημεία έχουν ιδιαίτερη σημασία:

1. Η επιστήμη καθοδηγείται από αξίες όπως η ακεραιότητα, η αυστηρότητα, η σαφήνεια, η αλήθεια.
2. Οι άνθρωποι αξιολογούν εκ φύσεως. Ζουν τη ζωή τους μέσω αξιών και προς χάρη αξιών.
3. Η ιστορία έχει νόημα μόνον αν εξετάζεται από τη σκοπιά αξιών.
4. Οι κοινωνικοί επιστήμονες επιλέγουν την κατεύθυνση και το αντικείμενο της έρευνάς τους βάσει αξιών.¹⁴

Αν όμως ο Βέμπερ θεωρεί τις αξίες τόσο θεμελιώδεις για την ανθρωπινή ζωή, πώς είναι δυνατόν να κάνει ταυτόχρονα λόγο για αξιολογική ουδετερότητα; Η απάντηση συνίσταται στο ότι η κοινωνιολογία είναι όντως αξιολογικά ουδέτερη, αλλά κατά μία στενή και περίπλοκη έννοια. Η ίδια η επιλογή μιας επιστημονικής σταδιοδρομίας αποτελεί από μόνη της μια αξιολογική επιλογή, αφού ο επιστήμονας δεσμεύεται να υπηρετεί τις αξίες της ακεραιότητας, της αυστηρότητας, της σαφήνειας και της αλήθειας. Αλλά και το τι επιλέγω να μελετήσω ως επιστήμονας αποτελεί επίσης αξιολογική επιλογή, ενώ το ίδιο ισχύει και για τη μεθοδολογία που προκρίνω να χρησιμοποιήσω. Από τη στιγμή όμως που αυτές οι επιλογές έχουν πλέον συντελεστεί, αρχίζουν να ισχύουν οι γενικότερες αξίες της επιστήμης (η ακεραιότητα, η αυστηρότητα, η σαφήνεια, η αλήθεια) – και στην ισχύ αυτών ακριβώς των επιστημονικών αξιών οφείλεται η δυνατότητα των κοινωνικών επιστημών να δημιουργούν μια κοινή ορθολογική κατανόηση του αντικειμένου τους. Η αξιολογική ουδετερότητα, επομένως, είναι κάτι που

τελεί εντός των ορίων που θέτουν αφενός οι επικρατούσες αξίες του κάθε ανθρώπινου πολιτισμού και αφετέρου οι προσωπικές επιλογές των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων – και από μια τέτοια άποψη, η αξιολογική ουδετερότητα καθεαυτήν συνιστά μια αξία την οποία επιλέγουμε συνειδητά να υπηρετήσουμε.

Με όλα αυτά, ο Βέμπερ προσθέτει κάτι το ιδιαίτερα σημαντικό στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε όχι μόνον την κοινωνική ζωή, αλλά και την ίδια τη φύση της κοινωνιολογίας. Η κοινωνιολογία μπορεί μεν να παράγει γνώση (όπως θέλει ο Ντυρκέμ), μπορεί ακόμη, με τη γνώση που παράγει, να αποβαίνει εργαλείο ή όπλο πολιτικής χειραφέτησης (όπως θέλει ο Μαρξ). Αλλά ταυτόχρονα η κοινωνιολογία έχει να κάνει και με επιλογές ανάμεσα σε διαφορετικές και αντικρουόμενες αξίες. Πρόκειται δηλαδή για μια προσπάθεια κατανόησης η οποία αναγκαστικά άπτεται ζητημάτων που εμπλέκουν κατά βάση ηθικές επιλογές – και, επομένως, η κοινωνιολογία μάς προσκαλεί με τον τρόπο της στη διασάφηση των δικών μας ηθικών επιλογών. Πολύ λίγοι κοινωνιολόγοι, ωστόσο, αποφασίζουν να ασχοληθούν με το ζήτημα αυτό.

Κεφάλαιο 6

Ο Ζίμμελ και η τυπική μορφή της κοινωνίας

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Ο Ζίμμελ ως πρόδρομος του μεταμοντερνισμού. **Η κοινωνία και το κοινωνικό.** Η εννοιολόγηση του Ζίμμελ για την κοινωνία. Σύγκριση με τον Βέμπερ και τον Λούκατς. **Οι κοινωνικοί τύποι.** Η 'διαδικασία της ζωής'. Η προστάσια της ατομικότητας. Κοινωνία, κοινωνικές σχέσεις, κοινωνικοί θεσμοί και παιγιότυποι. Η μεθοδολογία και οι οργανωτικές αρχές του Ζίμμελ.

Εισαγωγή

Με ποιον τρόπο η πρώτη ύλη της άμεσης εμπειρίας μετατρέπεται στο θεωρητικό οικοδόμημα που ονομάζουμε ιστορία; Η μεταμόρφωση αυτή πάει πολύ πιο βαθιά από όσο υποθέτει ο κοινός νους. Για να καταδειχθεί το μέγεθος της μεταβολής, χρειάζεται μια κριτική του ιστορικού ρεαλισμού – δηλαδή της άποψης ότι η επιστήμη της ιστορίας μάς παρέχει ένα ακριβές είδωλο του παρελθόντος 'όπως πράγματι συνέβη'. Μια τέτοια άποψη όμως κάνει το ίδιο λάθος με τον ρεαλισμό στην τέχνη, ο οποίος υποκρίνεται ότι δήθεν αντιγράφει την πραγματικότητα χωρίς να αντιλαμβάνεται πως, καθώς 'αντιγράφει', δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να στυλιζάρει πλήρως το περιεχόμενο της πραγματικότητας.¹

Σύγχρονος και συνάδελφος του Βέμπερ, ο Γκέοργκ Ζίμμελ ήταν μέλος μιας ομάδας διανοουμένων που περιλάμβανε και τον μαρξιστή Γκέοργκ Λούκατς, στον οποίο έχω ήδη αναφερθεί. Στον Ζίμμελ δεν αναγνωρίζεται συνήθως ανάλογος πρωταγωνιστικός ρόλος με τους άλλους τρεις ιδρυτικούς στοχαστές της κοινωνιολογίας. Πολύ συχνά όμως η σκέψη του Ζίμμελ θεωρείται ως η πλέον πρωτότυπη και γονιμοποιός όλων, με σημαντική επιρροή ιδιαίτερα στην πρώιμη αμερικανική κοι-

νωνιολογία.² Αλλά ο Ζίμμελ αντιμετωπίζεται, το ίδιο συχνά, και ως ο πιο δυσνόητος από τους ιδρυτικούς στοχαστές, ώστε ακόμη και σήμερα, όπως και στον καιρό του, οι αντιδράσεις για το πρόσωπό του να παραμένουν διαφορούμενες.

Το έργο του Ζίμμελ δεν έχει καμία συστηματικότητα, σε βαθμό μάλιστα τέτοιο που να γίνεται λόγος για την 'σχεδόν επιμελή ακαταστασία' της μεθοδολογίας του. Αυτή ακριβώς η έλλειψη επιμέλειας όμως είναι που δίνει μερικές φορές την εντύπωση ότι ο Ζίμμελ θα μπορούσε ίσως να είναι σύγχρονός μας. Στο απόσπασμα που παρατέθηκε πιο πάνω φαίνεται ο τρόπος με τον οποίο ο Ζίμμελ γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ των πρώτων και των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα. Ως αφετηρία του παίρνει τον προβληματισμό του Βέμπερ που αφορά στο πώς νοηματοδοτούμε την πολύπλοκη πραγματικότητα της εμπειρίας μας. Στη συνέχεια όμως ο Ζίμμελ προβαίνει σε μια σύγκριση ανάμεσα στο έργο του μυθιστοριογράφου και σε εκείνο του κοινωνικού επιστήμονα, διατυπώνοντας μια πάρα πολύ σύγχρονη ιδέα: ότι δηλαδή η άποψή μας για την πραγματικότητα αποτελεί στην ουσία μια κατασκευή, παρόμοια με τον 'πραγματικό κόσμο' του μυθιστοριογράφου. Έτσι λοιπόν, ο Ζίμμελ μοιάζει να ταλαντεύεται ανάμεσα στον ρεαλισμό και στις 'κονστρουκτιβιστικές' αντιλήψεις του μεταμοντερνισμού. Ενώ όμως στο έργο του κυριαρχεί μάλλον το μεταμοντέρνο πνεύμα, υπάρχουν και σημαντικά στοιχεία ρεαλισμού.

Η κοινωνία και το κοινωνικό

Η αντίληψη του Ζίμμελ για την κοινωνία δεν είναι τόσο σαφής όσο εκείνη του Ντυρκέμ ή του Μαρξ, αλλά παρά ταύτα υπάρχει και, κατά κάποιον τρόπο, είναι σαφέστερη εκείνης του Βέμπερ. Σε ορισμένα σημεία του έργου του, ο Ζίμμελ δείχνει να πιστεύει ότι η κοινωνία αποτελεί το συνολικό συνδυασμό των σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους – άποψη λίγο έως πολύ βεμπεριανή, μόνον που ο Ζίμμελ φαίνεται να αντιμετωπίζει το συνδυασμό αυτόν ως μια πραγματική οντότητα. Σε μια μάλλον δυσνόητη διατύπωση, ο Ζίμμελ αναφέρεται στην κοινωνία ως 'σύνολο από τυπικές μορφές σχέσεων'. Υπάρχει λοιπόν εδώ η έννοια μιας κοινωνίας η οποία παράγεται ή αναπαράγεται με το να κοι-

νωνικοποιεί τα μέλη της εντάσσοντάς τα σε (λιγότερο ή περισσότερο) καθορισμένες σχέσεις. Και στην περίπτωση του Ζίμμελ, επομένως, έχουμε να κάνουμε με μια αντίληψη περί κοινωνίας ως οντότητας που υφίσταται πάνω και πέρα από τα μέλη της. Παρά ταύτα όμως, ο Ζίμμελ δεν αποδύεται σε μια πιο συστηματική ανάλυση της κοινωνίας και έχει σημαντικούς λόγους για να μην το κάνει.

Όπως επισημαίνει ο Λιούις Κόζερ, είναι δύσκολο να δοθεί μια συγχορηγούμενη εικόνα των απόψεων του Ζίμμελ για την κοινωνία και για την κοινωνιολογική μέθοδο.³ Η δυσκολία αυτή οφείλεται όχι στο ότι τα ίδια τα κείμενά του δεν έχουν εσωτερική συγκρότηση, αλλά στο ότι πολύ συχνά μοιάζουν ασύνδετα μεταξύ τους – σε βαθμό μάλιστα τέτοιο, που ορισμένα από τα δευτερεύοντα έργα του Ζίμμελ να δίνουν την εντύπωση ότι έχουν γραφεί από συγγραφείς. Μια πρώτη εξήγηση γι' αυτήν την αποσπασματικότητα που χαρακτηρίζει την εργογραφία του έχει να κάνει με τις ομοιότητες μεταξύ Λούκατς, Βέμπερ και Ζίμμελ στις οποίες έχω ήδη αναφερθεί. Και οι τρεις στοχαστές γράφουν μέσα στο ίδιο ουσιαστικά εννοιολογικό πλαίσιο, που ορίζεται από έναν θεμελιώδη διυισμό ανάμεσα στην ανθρώπινη ύπαρξη και στο φυσικό κόσμο, με αυτό που ονομάζουμε 'κοινωνία' να καταλαμβάνει μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στα δύο. Για τον Βέμπερ, 'κοινωνία' ήταν μόνον οι σχέσεις μεταξύ των ατόμων. Για τον Λούκατς πάλι (που βασιζόταν στη μαρξιστική έννοια της αλλοτρίωσης), οι σχέσεις αυτές είχαν τόσο 'στερεοποιημένο' χαρακτήρα που αποτελούσαν μια 'δεύτερη φύση', η οποία επιβάλλει απαγορεύσεις και περιορισμούς όπως και ο φυσικός κόσμος και η οποία δίνει την εντύπωση ότι είναι το ίδιο σταθερή και αμετάβλητη σαν το φυσικό κόσμο. Ο ίδιος ακριβώς φόβος της 'στερεοποίησης', της 'αποστέωσης' ή της 'αλλοτρίωσης' μπορούμε να πούμε ότι διατρέχει και την αντίληψη του Ζίμμελ περί σύγχρονης κοινωνίας – και είναι ένας φόβος που μας βοηθά επίσης να καταλάβουμε τις απόψεις του για το τι πρέπει να κάνει η κοινωνιολογία και για το πώς πρέπει να το κάνει.

Κλειδί για τη μέθοδο του Ζίμμελ αποτελεί ένα σχετικά άγνωστο βιβλίο που έγραψε ο Γκέοργκ Λούκατς στη νεότητά του, προτού ασπαστεί το μαρξισμό, το οποίο έχει χαρακτηριστεί ως ένα από τα πρώτα μεγάλα έργα του ευρωπαϊκού υπαρξισμού.⁴ Με το έργο αυτό, *Η ψυχή*

και οι μορφές (1910), ο Λούκατς επιχειρεί να διερευνήσει τους, ούτως ειπείν, 'θεμελιώδεις' τύπους των σχέσεων που μπορεί να υπάρχουν ανάμεσα στη ψυχή, στο ανθρώπινο πνεύμα και στον περιβάλλοντα κόσμο. Το επιχείρημά του είναι ότι οι 'μη αυθεντικές' (δική μου διατύπωση) σχέσεις είναι εκείνες στις οποίες η ψυχή ασφυκτιά ή αφήνεται να ασφυκτιά μέσα σε ό,τι συμβαίνει να την περιβάλλει. Κάτι ανάλογο φαίνεται να πιστεύει και ο Ζίμμελ, ο οποίος με το έργο του δείχνει πώς ο σύγχρονος κόσμος 'κοινωνικοποιεί' το ανθρώπινο πνεύμα, πώς το περιορίζει και το τυποποιεί. Όπως λοιπόν συμβαίνει με τον Βέμπερ και με τον Λούκατς, πρώτιστη μέριμνα στον Ζίμμελ είναι πώς θα διατηρηθεί η αυτονομία του πνεύματος, η αυτονομία του νου - εντέλει, η αυτονομία της 'ψυχής' (ενός όρου που εγώ θα προτιμούσα εδώ, αλλά φαντάζομαι ότι άλλοι θα τον απέρριπταν).

Μια τέτοια ασφυκτική κοινωνικοποίηση μπορεί μάλιστα να απορρέει ακόμη και από την υπέρμετρη σημασία που αποδίδουμε στην ίδια την κοινωνική θεωρία. Με μια τέτοια όμως ασφυκτική κοινωνικοποίηση απειλούσε τη δική του ψυχή και η ίδια η κοινωνιολογική θεωρία. Γι' αυτό και ο Ζίμμελ επέμενε ότι η κοινωνιολογία δεν είναι (αλλά ούτε και έπρεπε να γίνει) βασίλισσα των άλλων επιστημών, επειδή δήθεν μπορεί να τις συνθέσει θεωρώντας αποκλειστικότητά της αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε 'το κοινωνικό'. Τόσο ο αντικειμενικός κόσμος της φύσης όσο και τα ανθρώπινα πράγματα αποτελούσαν για τον Ζίμμελ θεμιτά πεδία διερεύνησης και για άλλες επιστήμες πέραν της κοινωνιολογίας, αφού θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι τα πάντα αποτελούν κοινωνικές κατασκευές. Μάλιστα, ο Ζίμμελ πίστευε ότι μια τέτοια άποψη δεν είναι μόνον λανθασμένη αλλά και ελαβερή, αφού καταλήγει στην απαίτηση η κοινωνία να εξηγεί το καθετί που αφορά στην ανθρώπινη ύπαρξη. Ίσως τώρα ο ίδιος ο Ζίμμελ να μην επέλεγε τέτοιες διατυπώσεις σαν τις δικές μου για να εκφράσει την αντίρρησή του στον ολοκληρωτισμό της κοινωνιολογίας, αλλά σημασία έχει ότι τον απορρίπτει.

Το ίδιο το ύφος των κειμένων του αποτελεί απόδειξη της εναντίωσής του σε έναν τέτοιο ολοκληρωτισμό, αλλά και της άρνησής του να αντιμετωπίσει το δικό του έργο ως μέρος ενός τέτοιου εγχειρήματος. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει από το ακόλουθο απόσπασμα του Τσαρλς Άξελροντ, το οποίο αξίζει να παραθέσουμε ολόκληρο:

Στον Ζίμμελ, το ύφος ως μέθοδος είναι κάτι αναπόσπαστο από την εμπειρία της θεωρητικής παραγωγής. Η ίδια η θεματική του ενασχόληση με το ζήτημα της ατομικότητας δημιουργεί μια συγκεκριμένη αντίληψη περί μεθόδου, που αντανακλά την ατομικότητα της ίδιας της θεωρίας. Για τον Ζίμμελ, κάθε μέθοδος που επιβάλλεται από την επιστημονική κοινότητα σε κάποιο μέλος της, αναπόφευκτα το κρατά δέσμιο και περιορίζει την ικανότητά του να εκφράζει την ατομικότητά του. Ουσιαστικά λοιπόν, αυτό που οφείλει να κάνει το μέλος της επιστημονικής κοινότητας ως ατομική οντότητα είναι να προσπαθήσει να υπερβεί τις μεθόδους και αξιώσεις της κατεστημένης επιστήμης. Έτσι, με το έργο του ο Ζίμμελ αποβαίνει υπόδειγμα ατομικότητας μέσα στη δική του επιστημονική κοινότητα.⁵

Μολονότι όμως ο Ζίμμελ με τη μεθόδό του μπορεί να διασφάλιζε ότι η αποσπασματικότητα ήταν ένας τρόπος διατήρησης της δικής του αυτονομίας, δεν φαίνεται να έτρεφε την ίδια βεβαιότητα σχετικά με τις ευρύτερες κοινωνικές συνέπειες της αποσπασματικότητας. Όπως ορθώς έχει επισημάνει ο Ντόναλντ Λίβανι, η διαφορά ανάμεσα στον Μαρξ (του οποίου το ριζοσπαστικό όραμα προέβλεπε τη δυνατότητα μιας ενωμένης ανθρωπότητας) και στον Ζίμμελ ήταν ότι ο τελευταίος διαπίστωνε:

τη γένεση ολόένα και περισσότερο εξειδικευμένων πολιτισμικών προϊόντων, που ανήκουν σε διαφορετικούς και ασύμπτωτους κόσμους. Οι θεοί που κυβερνούν τους κόσμους αυτούς δεν βρίσκονται σε πόλεμο μεταξύ τους — όπως και οι ήχοι με τα χρώματα δεν έχουν ανάμεσά τους κάποια ιδιαίτερη διαμάχη. Ωστόσο, ο καθένας από αυτούς τους διαφορετικούς κόσμους προσπαθεί με τον τρόπο του να ενσωματώσει τις ανθρώπινες ενέργειες στη δική του μερικευτική λογική.⁶

Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, τότε ο Ζίμμελ θυμίζει (με άλλη, σίγουρα, γλώσσα και ορολογία, αλλά και με μεγαλύτερη στοχαστικότητα) τον Φουκώ και τη δική του κριτική στη νεοτερικότητα.

Οι κοινωνικοί τύποι

Η στοχαστικότητα με την οποία ο Ζίμμελ προσεγγίζει τέτοια ζητήματα έχει να κάνει με τη σημασία που αποδίδει στο ανθρώπινο πνεύμα και στην απειλή της εξάλειψής του από την κοινωνία. Η σημασία αυτή αντανακλάται στον τρόπο με τον οποίο οικοδομεί εννοιολογικά τους διαφορετικούς κοινωνικούς τύπους που συναπαρτίζουν την κοινωνική διαντίδραση και που δημιουργούνται χάρη σε αυτήν. Εδώ, η ίδια η κοινωνιολογία μπορεί να βρίσκεται με την πλευρά των αντιπάλων. Και τούτο, διότι η επιστήμη της κοινωνιολογίας εμφανίστηκε στη διάρκεια του 19ου αιώνα ως συνέπεια της αυξανόμενης ισχύος των κοινωνικών ομαδώσεων — και ιδιαίτερα των κοινωνικών τάξεων. Από την ισχύ ακριβώς αυτή προέκυψε και η ιδέα ότι τα πάντα είναι κοινωνικά κι έτσι πρέπει να εξηγούνται — μια ιδέα, που με τη σειρά της άρχισε να προβάλλεται στο ιστορικό παρελθόν. Γι' αυτό και, όπως προανέφερα, ήταν τόσο σημαντικό για τον Ζίμμελ να μην επιτρέψει στην κοινωνιολογία να θεωρηθεί η προεξάρχουσα των κοινωνικών επιστημών. Χρησιμοποιώντας μάλιστα τη διάκριση μεταξύ τυπικής μορφής και περιεχομένου (που ταίριαζε και με τις καντιανές του καταβολές), ο Ζίμμελ επιχείρησε να αποδείξει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της κοινωνιολογίας ως μιας επιστήμης αυτόνομης μεν, αλλά όχι ανώτερης των άλλων. Έτσι, στο 'περιεχόμενο' της κοινωνιολογίας ανήκουν εκείνες οι πλευρές της ανθρώπινης ζωής που ωθούν στη σύναψη σχέσεων ανάμεσα στα άτομα — δηλαδή, οι ανάγκες, τα ένστικτα, οι στόχοι και οι προθέσεις των ανθρώπων. Αντιθέτως, στους 'τύπους' ανήκουν τα μέσα με τα οποία οι άνθρωποι συνθέτουν αυτές τις σχέσεις σε κοινωνικές οντότητες που καταλήγουν να υπερβαίνουν τα άτομα που τις αποτελούν.

Οι τύποι αυτοί είναι τέσσερις — συναντήσαμε μάλιστα ήδη τον πιο αφηρημένο από αυτούς, την 'κοινωνία'. Ο λιγότερο αφηρημένος τύπος περιλαμβάνει εκείνες τις κοινωνικές σχέσεις που συνάπτουν οι άνθρωποι για να ικανοποιήσουν τις κοινές ή τις ατομικές τους ανάγκες. Τον τύπο λοιπόν αυτόν θα μπορούσαμε να τον θεωρήσουμε ως την γενική μορφή μιας εμβρυακής κοινωνίας, ως ένα είδος μοριακής δομής. Εκείνο όμως που έχει σημασία είναι το είδος της 'σχέσης' που περιέχεται στη συγκεκριμένη τυπική μορφή:

Αν θέλουμε να είμαστε απολύτως ακριβείς, τότε ούτε η πείνα ούτε η αγάπη ούτε η εργασία ούτε η θρησκευτικότητα ούτε η τεχνολογία ούτε οι λειτουργίες και τα αποτελέσματα της διάνοιας είναι κοινωνικά. Λογίζονται ως κοινωνικοί παράγοντες μόνον όταν μετατρέπουν απλά αθροίσματα μεμονωμένων ατόμων σε συγκεκριμένους τύπους συνύπαρξης, οι οποίοι υπάγονται στη γενικότερη έννοια της διαντίδρασης. Η 'κοινωνίωση' είναι εκείνος ο τύπος που εμφανίζεται σε αμέτρητες παραλλαγές και προβλέπει μια ενότητα ατόμων, εντός της οποίας τα μέλη υπηρετούν τα συμφέροντά τους. Και είναι με βάση συμφέροντα (υλικά ή ιδεατά, μόνιμα ή παροδικά, συνειδητά ή ασύνειδα, αντικειμενικά ή υποκειμενικά), που οι άνθρωποι σχηματίζουν παρόμοιες ενότητες.⁷

Ανάμεσα όμως στην απλή εμβρυακή δομή και στην πλήρη κοινωνία υφίστανται δύο άλλοι τύποι. Στον πρώτο ενδιάμεσο τύπο ανήκουν όλες εκείνες οι δραστηριότητες και σχέσεις που κρυσταλλώνονται σε θεσμούς με συγκεκριμένες λειτουργίες και σκοπούς — όπως το κράτος, τα συνδικάτα, η εκκλησία, το πανεπιστήμιο ή το σχολείο. Τέτοιοι θεσμοί στην πορεία αυτονομούνται από τη ροή της διαντίδρασης που τους έχει δημιουργήσει και, με τη σειρά τους, επιδρούν επάνω της οργανωτικά. Στον δεύτερο ενδιάμεσο τύπο ανήκουν εκείνες οι μορφές διαντίδρασης που αναπτύσσονται χωρίς συγκεκριμένο πρακτικό σκοπό — προς χάρη της ίδιας της ανάπτυξής τους, όπως το θέτει ο Λίβαϊν.⁸ Εδώ έχουμε να κάνουμε με 'παιγνιότυπους' σχέσεων — όπως συμβαίνει όταν διαλέγω να πάω να παίξω ποδόσφαιρο ή κρίκετ αντί να εμπλακώ στον ανταγωνισμό της αγοράς ή όπως όταν περιορίζομαι στο αθώο φλερτ αντί να συνάψω μια εξωσυζυγική σχέση που θα πλήγγωνε τη γυναίκα μου. Όπως επισημαίνει ο Λίβαϊν, σε όλους αυτούς τους τύπους διαντίδρασης η έμφαση βρίσκεται στην κοινωνικά αποδεκτή, στην 'καθώς πρέπει' συμπεριφορά — στο 'good form', όπως το αποκαλούν οι Άγγλοι, όπου σημασία έχει το ίδιο το παιχνίδι κι όχι η νίκη ή η ήττα. Από τη σημερινή σκοπιά βεβαίως, είναι σαφές ότι ο δεύτερος αυτός τύπος έχει υποταχθεί στον πρώτο, στον εργαλειακό τύπο. Πάντως, σημασία έχει πως ο Ζίμμελ υπήρξε ένας από τους ελάχιστους κοινωνιολόγους που πήραν το 'παιγνίδι' αυτό καθαυτό στα σοβαρά —

δηλαδή ως μια αυθύπαρκτη κοινωνική δραστηριότητα κι όχι απλώς σαν μια πλευρά της πολύ σοβαρότερης διαδικασίας της κοινωνικοποίησης, όπως είναι λόγου χάρη για τον Τζωρτζ Χέρμπερτ Μηντ. Μπορούμε μάλιστα να διακρίνουμε εδώ ένα δεύτερο νήμα σκέψης στην κριτική κοινωνιολογία του Ζίμμελ, ο οποίος διαισθάνεται ότι ορισμένες κοινωνικές ενέργειες μπορεί τελικά να έχουν τη δυνατότητα να οδηγήσουν όχι μόνον στον εγκλεισμό του πνεύματος, αλλά και στην κυριαρχία της εργαλειακότητας πάνω στο ίδιο το παιγνίδι.

Η μέθοδος του Ζίμμελ είναι να διαλέγει κάποιο ιδιαίτερο φαινόμενο από τη ροή της εμπειρίας και να διερευνά τη δομή και την ιστορία του. Σε τούτο ο Ζίμμελ δεν διαφέρει πολύ από τον Βέμπερ και τη δική του ιδεοτυπική ανάλυση, η οποία (όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο) προσφέρει στιγμιότυπα της κοινωνικής πραγματικότητας από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Ωστόσο, η μέθοδος του Ζίμμελ είναι πολύ πιο αποσπασματική από εκείνη του Βέμπερ, στου οποίου το έργο μπορούμε να διακρίνουμε κάποια συνοχή χάρη στην έννοια της ορθολογικότητας. Σύμφωνα με τον Λίβαϊν πάντως, όλες οι αναλύσεις του Ζίμμελ υπακούν σε τέσσερις βασικές αρχές.⁹ Έχουμε ήδη συναντήσει την πρώτη, που απορρέει από την πεποίθηση του Ζίμμελ ότι η ανθρώπινη σκέψη προβαίνει αβίαστα και φυσιολογικά σε διακρίσεις ανάμεσα στον τύπο και την ουσία των πραγμάτων, ανάμεσα στη φόρμα και το περιεχόμενο. Έτσι λοιπόν, οι μελέτες του Ζίμμελ μπορούν να ιδωθούν σαν προσπάθειες να προσδιοριστούν τα εξωτερικά περιγράμματα, οι 'τυπικές μορφές' των κοινωνικών σχέσεων. Δεύτερη αρχή είναι εκείνη της αμοιβαιότητας: το κάθε φαινόμενο αποκτά νόημα μόνον μέσω των σχέσεών του προς άλλα φαινόμενα και, επομένως, τίποτε δεν έχει νόημα αφεαυτού. Τρίτη είναι η αρχή της απόστασης: ότι δηλαδή τόσο τα τυπικά όσο και τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά ενός φαινομένου προκύπτουν από τις σχετικές αποστάσεις που το χωρίζουν από άλλα φαινόμενα, δηλαδή από τις αντιθέσεις και τις διαφορές μεταξύ τους. Τέταρτη και τελευταία αρχή είναι εκείνη που πρεσβεύει ότι η διαφορά, η αντίθεση, η σύγκρουση δεν έχουν ποτέ μονοσήμαντο χαρακτήρα, αλλά περιέχουν πάντοτε κάποιον ανυπέροβλητο δυϊσμό, ότι δηλώνουν πάντοτε μια διαλεκτική σχέση.

Αν δεχθούμε την άποψη του Λίβαϊν, τότε οι τέσσερις αυτές αρχές

επιτελούν στον Ζίμμελ τις ίδιες λειτουργίες με την έννοια της ορθολογικότητας στη σκέψη του Βέμπερ. Είναι εκείνες που συνέχουν την φαινομενικά αποσπασματική φύση του έργου του, ενώ ταυτόχρονα, όπως ακριβώς και η βεμπεριανή ορθολογικότητα, αποκαλύπτουν σημαντικές όψεις της εξέλιξης του σύγχρονου κόσμου. Έχω βεβαίως ήδη επισημάνει την άποψη του Ζίμμελ ότι στην αποσπασματικότητα οδηγεί η ίδια η νεωτερικότητα. Από την άποψη αυτή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ζίμμελ διαφέρει από τον Λούκατς, ο οποίος μέσα σε ένα ανάλογο πνεύμα κατέληγε σε διαφορετικό συμπέρασμα: ότι δηλαδή οι διϋσμοί δεν είναι ανυπέρβλητοι, ότι τύπος και περιεχόμενο μπορούν να γεφυρωθούν με την έλευση του σοσιαλισμού.

Συμπεράσματα πρώτου μέρους: ο πρώτος βασικός δυϊσμός της κοινωνικής θεωρίας

Τα τέσσερα κεφάλαια που προηγήθηκαν μας δείχνουν ότι αφετηρία της κοινωνιολογικής ανάλυσης του Μαρξ και του Ντυρκέμ αποτελεί η κοινωνία, ενώ του Βέμπερ το άτομο – με τον Ζίμμελ να βρίσκεται κάπου στη μέση, μολονότι κι αυτός δίνει κάποια προτεραιότητα στο άτομο. Εδώ λοιπόν έγκειται ο πρώτος από τους βασικούς δυϊσμούς με τους οποίους αναμετράται η κοινωνική θεωρία. Και πρόκειται για δυϊσμό, ακριβώς επειδή ο ένας πόλος από μόνος του δεν αρκεί. Οι θεωρητικοί της κοινωνίας πρέπει τελικά να λάβουν υπόψη τους και το άτομο, ενώ από την άλλη πλευρά ο Βέμπερ και ο Ζίμμελ πρέπει κι αυτοί να λάβουν υπόψη τους αυτό που ονομάζεται κοινωνία. Επομένως, μια θεωρία βρίσκεται αντιμέτωπη με την επιλογή ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία ως σημείο αφετηρίας, δεν μπορεί όμως να αγνοήσει τον άλλο πόλο του δυϊσμού.

Εκείνο ωστόσο που αξίζει να επισημανθεί εδώ είναι ότι και οι τέσσερις θεωρητικοί αγωνίζονται να καταλάβουν αυτό το κάτι που ονομάζεται κοινωνία, παρότι βεβαίως με πολύ διαφορετικό τρόπο ο καθένας. Στον Ντυρκέμ, η κοινωνία είναι κάτι που υπάρχει πέρα και πάνω από το άτομο και επομένως τα κοινωνικά γεγονότα αναμένουν την ανακάλυψη και την εξήγησή τους με την ταυτοποίηση, τη μέτρηση και το συσχετισμό των εξωτερικών τους εκδηλώσεων. Στον Ντυρκέμ λοιπόν παρατηρούμε ήδη να αναπτύσσεται η ιδέα μιας βαθύτερης δομής (στην περίπτωσή του, της κοινωνικής αλληλεγγύης και των διαφορετικών μορφών της), μιας δομής που είναι διαφορετική από τα επιφανιόμενά της. Έτσι, η σταθερότητα στις στατιστικές των αυτοκτονιών δηλώνει τη δράση κοινωνικών διεργασιών κι άρα μας δείχνει ότι δεν πρόκειται για φαινόμενο που οφείλεται απλώς και μόνον σε προσωπικές ιδιαιτερότητες. Επιπλέον, διαφορετικοί τύποι αυτοκτονίας μπορούν να συσχετιστούν με διαφορετικούς τύπους κοινωνικής συνοχής, κατά τρόπο που να μας επιτρέπει να προβλέπουμε ότι οι δείκτες αυτοκτονιών θα παρουσιάζουν αύξηση οποτεδήποτε και για οποιοδήποτε λόγο οι κανόνες και οι αξίες μιας κοινωνίας χάνουν μέ-

ρος της ισχύος τους ή όποτε το βάρος της ευθύνης μετατίθεται υπερβολικά από την κοινότητα στο άτομο.

Οι άλλοι τρεις θεωρητικοί μπορεί βεβαίως να μην μελέτησαν την αυτοκτονία, εντούτοις όμως δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς ακριβώς θα διέφεραν στις διαφορετικές προσεγγίσεις τους στο συγκεκριμένο θέμα. Ένας μαρξιστής θεωρητικός, για παράδειγμα, θα τοποθετούσε την αυτοκτονία στο ευρύτερο πλαίσιο της διαντίδρασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Ενώ όμως ο Ντυρκέμ αντιμετωπίζει την αυτοκτονία σχεδόν αποκλειστικά ως συνέπεια της επίδρασης της κοινωνίας επί του ατόμου, ένας μαρξιστής δεν θα σταματούσε μόνον σε αυτό (ιδίως όταν θα αντιμετώπιζε την αυτοκτονία μέσα από το πρίσμα της αλλοτριωτικής επίδρασης των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων που θα συζητήσουμε στο κεφάλαιο 8), αλλά θα προχωρούσε ακόμη παραπάνω. Θα ενδιαφερόταν επίσης και για το πώς το ίδιο το άτομο αντιλαμβάνεται την κατάσταση στην οποία βρίσκεται προτού αποφασίσει να αυτοκτονήσει. Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι σε μια τέτοια περίπτωση θα είχαμε μια πιο σύνθετη κοινωνική ανάλυση, με περισσότερες αποχρώσεις από εκείνες που βρίσκουμε στη γνωστή μελέτη του Ντυρκέμ. Ένας μαρξιστής θα μπορούσε φερ' ειπείν να διακρίνει ότι άλλη σημασία έχει η αυτοκτονία ενός χρηματιστή στην Γουόλ Στρητ μετά το κραχ του 1929 και άλλη η αυτοκτονία ενός βουδιστή μοναχού που αυτοπυρπολείται δημοσίως για να διαμαρτυρηθεί κατά της αμερικανικής παρουσίας στο Βιετνάμ. Ο Ντυρκέμ θα αντιμετώπιζε την πρώτη περίπτωση ως ανομική και τη δεύτερη ως αλτρουιστική αυτοκτονία, αλλά δεν θα πρόσεχε ή δεν θα εκτιμούσε σωστά την ευρύτερη κοινωνική τους σημασία. Αντιθέτως, ένας μαρξιστής θα απέδιδε προτεραιότητα σε αυτήν ακριβώς την ευρύτερη κοινωνική σημασία, αντιμετωπίζοντας την πρώτη περίπτωση ως συνέπεια της απομόνωσης και της αλλοτρίωσης που επιφέρει η οικονομία της αγοράς και τη δεύτερη περίπτωση ως πράξη συμμετοχής σε έναν εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα.

Μια βεμπεριανή μελέτη της αυτοκτονίας, τώρα, θα είχε ως αντικείμενό της το κοινωνικό νόημα της αυτοκτονίας, όπως έχει επιχειρήσει να κάνει λόγου χάρη ο Τζακ Ντάγκλας.¹ Το βεμπεριανό ενδιαφέρον θα στρεφόταν επίσης στην ούτως ειπείν 'ορθολογικότητα'

της πράξης του αυτόχειρα, ο οποίος ενδέχεται να αυτοκτονεί για πολλούς λόγους: για να σταματήσει το σωματικό πόνο, για να εκδικηθεί κάποιον άλλον ('θα μου το πληρώσεις'), για να αποφύγει την ταπείνωση της χρεοκοπίας, για να διαμαρτυρηθεί συμβολικά ενάντια σε ένα στρατό κατοχής. Από μια τέτοια βεμπεριανή οπτική, βεβαίως, θα απουσίαζαν οι αναφορές σε δομικές παραμέτρους, σε τύπους κοινωνικής συνοχής ή σε παραγωγικές σχέσεις.

Τέλος, σε ό,τι αφορά στον Ζίμμελ υπάρχουν δύο επιλογές. Η πρώτη επιλογή (που ίσως βρίσκεται λιγότερο κοντά στο πνεύμα του Ζίμμελ) θα ήταν να επιχειρήσει κανείς να εφαρμόσει ορισμένες από τις ιδέες που εξέθεσα στο κεφάλαιο 6. Να εξετάσει, με άλλα λόγια, την αυτοκτονία είτε ως ατομική αντίσταση ενάντια στους κοινωνικούς τύπους είτε (κάπως πιο κοντά στο πνεύμα του Ντυρκέμ αυτήν τη φορά) ως ατομική αντίδραση που προκαλείται από την κατάρρευση των κατεστημένων κανόνων και αξιών. Η δεύτερη επιλογή θα ήταν να επιχειρηθεί κάτι πιο απρόβλεπτο, που ίσως βρίσκεται πιο κοντά στις επιδιώξεις του Ζίμμελ – πιθανόν κάτι που θα αξιοποιούσε τη διεισδυτική παρατήρηση του γάλλου ψυχαναλυτή Ζακ Λακάν ότι η ίδια η προοπτική της αυτοκτονίας μπορεί να κρατά ορισμένους ανθρώπους στη ζωή ή κάτι που θα συνέδεε την αυτοκτονία με τη διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής συνοχής.

Εκείνο πάντως που παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον σε αυτές τις υποτιθέμενες πραγματεύσεις της αυτοκτονίας είναι ότι θα επρόκειτο για προσεγγίσεις που, ενώ δεν θα απέκλειαν η μία την άλλη, δεν θα μπορούσαν να σταθούν και μόνες τους. Από την άλλη πλευρά πάλι, ούτε θα ήταν δυνατόν να συνδεθούν, όλες μαζί, σε μια ενιαία σύνθεση. Η καθεμία από αυτές τις προσεγγίσεις θα είχε να αποκαλύψει και κάποια διαφορετική όψη της αυτοκτονίας, έτσι ώστε στο τέλος το επίδικο σημείο θα ήταν όχι η χρησιμότητά τους, αλλά η σχετική προτεραιότητα της μίας έναντι της άλλης οπτικής. Το όλο θέμα δεν τελειώνει φυσικά εδώ, αλλά εμπλέκει σύνθετα φιλοσοφικά ερωτήματα. Στα επόμενα κεφάλαια μάλιστα πρόκειται να συναντήσουμε κι άλλους δυΐσμούς, που περιπλέκουν ακόμη περισσότερο τα πράγματα. Επί του παρόντος αρκεί να συνοψίσουμε τον δυΐσμό ατόμου και κοινωνίας στον Πίνακα 6.1.

Πίνακας 6.1 Ο πρώτος βασικός δυϊσμός της κοινωνικής θεωρίας

ΑΤΟΜΟ	ΚΟΙΝΩΝΙΑ
Ντυρκέμ: Το άτομο διαμορφώνεται και περιορίζεται από την κοινωνία.	Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα και πάνω από το άτομο.
Μαρξ: Ο 'εξατομικευμένος άνθρωπος' δημιουργείται από την ανάπτυξη του καπιταλισμού.	Μαρξ: Η κοινωνία δημιουργείται από την ανθρώπινη δράση, αλλά δρα με τη σειρά της πάνω στα άτομα ως εξωτερική δύναμη.
Βέμπερ: Το άτομο αποτελεί τη μοναδική πραγματικότητα και κάθε ανάληψη οφείλει να ξεκινά από την ορθολογική ατομική δράση.	Βέμπερ: Η κοινωνία αποτελεί το μάλλον εύθραυστο αποτέλεσμα της ανθρώπινης διαντίδρασης.
Ζίμμελ: Η ζωή του ατόμου βρίσκεται σε διαρκή διαλεκτική σχέση με τους κοινωνικούς τύπους.	Ζίμμελ: Η κοινωνία είναι κάτι που διεισδύει επεκτατικά στον τρόπο ζωής των ανθρώπων.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΟΜΗΣ

Εισαγωγή στο Δεύτερο Μέρος

Στο Δεύτερο Μέρος θα ασχοληθούμε με τα μοντέλα της κοινωνίας που μας δίνουν οι τέσσερις κλασικοί. Ίσως ο όρος 'μοντέλα' να μην είναι πολύ εύστοχος, αλλά μας βοηθά να καταλάβουμε ότι εδώ το θέμα μας είναι ουσιαστικά πώς ο καθένας από τους τέσσερις αντιλαμβάνεται την εικόνα της κοινωνίας και πώς την οργανώνει θεωρητικά. Τα μοντέλα αυτά κατασκευάστηκαν αρχικά για να κατανοηθούν τα κοινωνικά προβλήματα μιας άλλης εποχής, του ύστερου 19ου και πρώιμου 20ού αιώνα. Δημιουργήθηκαν όμως έτσι θεωρητικές έννοιες που αφορούν στην ανάλυση της κοινωνίας γενικά — άρα και της σημερινής κοινωνίας.

Το Δεύτερο Μέρος του βιβλίου έχει πολλά κοινά σημεία με το Τρίτο Μέρος. Αυτό οφείλεται στο ότι το ζήτημα της κοινωνικής δομής σχετίζεται με το ζήτημα της κοινωνικής μεταβολής και η διάκριση μεταξύ τους δεν είναι εύκολη. Πολύ σχηματικά πάντως, το Δεύτερο Μέρος αναφέρεται στο πώς συνέχεται η κοινωνία, ενώ το Τρίτο Μέρος στο πώς αλλάζει.

Στο Πρώτο Μέρος είδαμε τις μεθοδολογικές αρχές που ο καθείς εκ των τεσσάρων έχει κατά νου. Καθώς όμως προχωρούμε στο βιβλίο, θα διαπιστώσουμε ότι το έργο τους υπερβαίνει κατά πολύ σε εύρος, πολυπλοκότητα και ενδιαφέρον τις μεθοδολογικές τους εξαγγελίες.

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. Εξβιομηχάνιση 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 κυβερνήτων 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 δύσμων της κοινωνιολογίας.

Εισαγωγή

Ο γνωστός βρετανός κοινωνιολόγος Μόρρις Γκίνσμπεργκ έχει εύστοχα πει ότι η ιδέα της κοινωνίας ασκούσε πάνω στον Ντυρκέμ μίαν 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. Συγχά 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 Ντέβιντ 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 χαοτική 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 αντιπαραθέτει δύο πολύ διαφορετικούς τύπους κοινωνίας: αφενός τις κοινωνίες που συνεχονται από ‘μηχανική αλληλεγγύη’ (η οποία χαρακτηρίζεται από ελάχιστο καταμερισμό εργασίας) κι αφετέρου τις κοινωνίες που συνεχονται 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 εκλάβουμε 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 συνήθεις 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 ανεξαίρετως – 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 τροφοσυλλέκτες. 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. Είναι, 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 διαζορών 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 φέρουν 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 νεωτερικότητας, 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 επαυνοθητικού 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 ανάμοια 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 τροφοσυλλεκτών, 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 συνείδησης 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 ωφελιμισμού 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 αυτοϋπονομεύεται, 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 ζωντανό 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 προβιομηχανικές 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 επίγονόι 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 δυϊσμός, εκείνος ανάμεσα στην καπιταλιστική και στη νεοτερική βιομηχανική κοινωνία. Πρόκειται βεβαίως για δυϊσμό 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 ανακριβής.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 αβοριγίνων: 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 διαιρούνται σε πατριές. 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 αποκνήματα 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 θεβαίως 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 μομφή του Μαρξ ήταν θεβαίως πολιτικού χαρακτήρα – και φοβάμαι πως επιβεβαιώθηκε έκτοτε αρκετές φορές. Ο τρόπος πάντως που προσέγγιζε ο Μαρξ το ζήτημα της θρησκείας βασιζόταν στην επιχειρηματολογία που είχε διατυπώσει πριν από αυτόν ο εγγεληανός φιλόσοφος Λουδοβίκος Φόουερμπαχ. Σύμφωνα με τον Φόουερμπαχ, η ιδέα του Θεού αποτελεί μια προβολή των δυνάμεων των ίδιων των ανθρώπων και επομένως η ανθρωπότητα έμελλε κάποτε, προσδεδύοντας, 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 παραστατικότατη 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 αντίθετως όταν είναι μόνος του, με ένα ψηφοδέλτιο στο χέρι, αισθάνεται αδύναμος απέναντι σε έναν πλούσιο και ισχυρό εργοδότη. Αυτήν λοιπόν την αίσθηση της ομαδικής διέγερσης 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 εγκαθιδρύσουν 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 καθένας 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 συνειδητοποιεί 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 'ενοτήτες' 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 έκπληξή 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-

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 τετρμιμένες αναλύσεις του συμβολισμού της ενθρόνισης ως στοιχείου κοινωνικής συνοχής – μολοντί, βεβαίως, παραμένει γεγονός ότι για πολλούς ο συγκεκριμένος συμβολισμός μπορεί όντως να είναι ιδιαίτερα ισχυρός. Προσωπικά, κι ενώ τάσσομαι υπέρ της αβασίλευτης δημοκρατίας, με έκπληξή 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 συγκινήθει 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 απειθαρχο 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 σκόναφτε στον σχετικισμό, αφού διαφορετικές κοινωνίες θα έπρεπε να είχαν παραγάγει και διαφορετικές μορφές γνώσης, χωρίς

έτσι να υπάρξει 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 θρικόμαστε 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 γ' 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 τάξική 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 θεαίως αποκλειστικά και μόνον επίτευγμα του Ντυρκέμ – ήδη ο Μαρξ πριν από εκείνον, αλλά και πολλοί μαρξιστές στη συνέχεια, μαζί φυσικά με τον Καρλ Μάνχαιμ, 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 Μάνχαιμ όμως υποστήριξε κάτι ανάλογο, σε σχέση, αυτήν τη

φορά, όχι με το προλεταριάτο, αλλά με τους διανοούμενους. Σύμφωνα με τον Μάνχαϊμ, 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 Τρβιηγκ 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 εμπειριέχει 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 ωφελιμισμού 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 αμφιβόλω 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 Αντλώντας τόσο από τον Φρόυντ όσο και από τον Τζωρτζ Χέρμπερτ Μηντ, ο Πάρσονς επιχειρήσε 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 'βικτωριανή' 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 ανεπιστρεπτή.

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 προσαρμολογούμε 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 στέρησεις. Όλα αυτά αποτελούσαν εγγύηση σταθερότητας και αξιοπιστίας, αφού απαιτούσαν αυτοέλεγχο και δαμασμό των συναισθημάτων – κάτι για το οποίο, βεβαίως, οι γυναίκες εθεωρούντο 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 χαλιναγώγηση 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 καταναγκασμό 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, επιδίωξή 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 μέρος 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 αλτρουισμό του – και, για τον Ντυρκέμ, ο εγωισμός αποτελεί πάντοτε εχθρό της ηθικής, ενώ από την άλλη ο αλτρουισμός 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 πρόποντα 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 επανορθωτικό 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 δίκαιο 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 Διουκς 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 διαίρεση 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 Φρόυντ – η οποία, παρεμπιπτόντως, μας βοηθά να κατανοήσουμε πληρέστερα μια σημαντική διάσταση της ψυχαναλυτικής κοινωνικής κριτικής. Παρότι βεβαίως στη ψυχανάλυση 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 ομάδων 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 πολλαπλή. Ο τρόπος, για παράδειγμα, με τον οποίο αναλύει το θεσμό της οικογένειας είναι υποδειγματικός – και ορθώς εξαιρείται 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 αποδεκτές 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 επιστημαίνει 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 προσεγγίζε 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 κινήματων 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 διδίων 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 με 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 προϋποθέσεις 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 περισσότερων 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 ομάδωσεων 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 δύισμών της κοινωνικής θεωρίας, επισημαίνοντας πάλι ότι όλες οι θεωρίες οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τους και τις δύο πλευρές των δύισμών – 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, εκείνων 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
<p>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.</p>	<p>Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα από το άτομο, επί του οποίου ασκεί τεράστια εξουσία, ιδιαίτερα στις λιγότερο πολύπλοκες κοινωνίες.</p>

Πίνακας 7.2 Ο Ντυρκέμ για τη δράση και τη δομή

ΔΡΑΣΗ	ΔΟΜΗ
<p>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.</p>	<p>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.</p>

Πίνακας 7.3 Ο Ντυρκέμ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ 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.

ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ

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.

Κεφάλαιο 8

Ήταν μαρξιστής ο Μαρξ;

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Οι προκαταλήψεις και τα απλουστευτικά επιχειρήματα κατά του μαρξισμού. Η σχέση μεταξύ πρώιμου και ώριμου Μαρξ. Η αναλυτική αφετηρία του Μαρξ για την μελέτη της ανθρώπινης δράσης. Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. **Ανθρώπινες δυνάμεις I:** η θεωρία της αλλοτρίωσης. Η αντίληψη του Μαρξ για την ανθρώπινη φύση και η διαφορά της από τη θεωρία αναγκών. Η ανθρώπινη φύση ως παράγοντας μετασχηματισμού: η αλλαγή των ιδίων των ανθρώπων δια της αλλαγής του περιβάλλοντός τους. Η αλλοτρίωση του παραγωγού από το προϊόν, από την εργασία, από τους άλλους παραγωγούς κι από την ίδια του τη φύση. Ο μαρξιστικός ιδεαλισμός και τα προβλήματά του. Η εμπειρική μελέτη της αλλοτρίωσης. Η διάκριση ανάμεσα στην οικονομική ανάλυση και στην ανάλυση των ιδιών και της δράσης. **Ανθρώπινες δυνάμεις II: ο φετιχισμός του εμπορεύματος.** Η συνέχεια μεταξύ πρώιμου και ώριμου Μαρξ. Ο φετιχισμός του εμπορεύματος ως αλλοτρίωση των ανθρώπινων σχέσεων. Η 'ελεύθερη' αγορά. **Μαρξιστικά οικονομικά:** μια σύντομη εισαγωγή. Κλασική πολιτική οικονομία και μαρξιστικός μαρξισμός. Η εργασιακή θεωρία της αξίας. Αξία χρήσης και αξία ανταλλαγής. Η εργατική δύναμη ως εμπόρευμα, με αξία χρήσης και αξία ανταλλαγής. Εμπειροκρατία. Οι επικρατικές μορφές και η βαθύτερη πραγματικότητα. Ο καπιταλισμός ως σύστημα τακτικών κρίσεων. Η κεντρική αντίφαση του καπιταλισμού: δυνάμεις και σχέσεις παραγωγής. Η κοινωνιολογική διάσταση στην οικονομική ανάλυση του Μαρξ. **Η κοινωνική τάξη.** Ο ρόλος της τάξης στη μαρξιστική θεωρία. Η τάξη καθ' εαυτήν και η τάξη δι' εαυτήν. Η αγροτική τάξη. Η ανάγκη της για ισχυρή ηγεσία. Η αστική τάξη. Υποκατηγορίες. Η μικροαστική τάξη: Παραδοσιακή και νέα. Το προλεταριάτο: η ταυτότητα και το κοινό βίωμα της εργατικής τάξης. Διαίρεσεις του προλεταριάτου και σύγχρονες προσπάθειες κατανόησης του φαινομένου. Το λούμπεν προλεταριάτο και η 'υπο-τάξη'. Η σπουδαιότητα της ταξικότητας στην εποχή μας. Το κράτος. Τα πολιτικά και τα θεωρητικά κείμενα του Μαρξ. Η συνωμοσιολογική θεωρία του κράτους. Το κράτος ως αλλοτριωμένη ανθρώπινη δύναμη. Η επαναστατική δημοκρατία. Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. Η οικονομική εξήγηση του κρατικού φαινομένου και η σχετική αυτονομία του. Ο ειρηνικός και ο βίαιος μετασχηματισμός του κράτους. Ο ταξικός χαρακτήρας του νεότερου κράτους. Κράτος και πολιτικότητα. Η ιδεολογία. **Εισαγωγή.** Η ιδεολογία ως ψευδής συνείδηση και ως μη επιστημονική γνώση. Ιδεολογία και κοινωνική ολοκλήρωση. Οι ιδέες ως έκφραση της υλικής ζωής. Παραλληλισμός με τις μέριμες της σύγχρονης κοινωνιολογίας και ψυχολογίας. Η ιδεολογία ως αλλοτρίωση. Ιδεολογία και οικονομικός ντετερμινισμός. Η ιδεολογία ως ψευδαίσθηση. Η ιδεολογία ως φαντασία. Η ιδεολογία ως αποσπασματική αντίληψη της πραγματικότητας. Η ιδεολογία και ο φετιχισμός του εμπορεύματος. Η αναπαράσταση ως ιδεολογία. Σύνδεση με τον μεταμοντερνισμό. **Συμπέρασμα.** Τα προβλήματα των αιτιοκρατικών θεωρητικών σχημάτων. Η οικογένεια. Πρωτόγονος κομμουνισμός. Ατομική ιδιοκτησία και η εξέλιξη της μονογαμικής οικογένειας. Η σύνδεση ανθρώπων και ιδιοκτησίας. Η κοινωνική συγκρότηση της σεξουαλικότητας και της αγάπης. Κριτικός απολογισμός του έργου του Ένγκελς. **Συμπέρασμα.** Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. Περαιτέρω ανάπτυξη των βασικών διύσεων της κοινωνικής θεωρίας.

Εισαγωγή

Η κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων στην ανατολική Ευρώπη απέδειξε ότι δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε μια ιδανική κοινωνία με βάση κάποια κοινωνική θεωρία – πέρα, φυσικά, από το ότι είναι αμφίβολο εάν και κατά πόσον οι κοινωνίες του υπαρκτού σοσιαλισμού είχαν όντως κάποια ομοιότητα με το όραμα του Μαρξ για τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό. Όλα αυτά, ωστόσο, δεν σημαίνουν αναγκαστικά ότι ο μαρξισμός έχει πάψει να προσφέρει μια σοβαρή κι αξιοπρόσεκτη κατανόηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν ορισμένες κοινωνίες – ή ορισμένα τμήματα όλων των κοινωνιών. Επιπλέον, όποια θεωρία κι αν μελετάμε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι υπάρχει πάντοτε κάποια σχέση ανάμεσα στο έργο της κατανόησης της κοινωνίας και στην προσπάθεια της αλλαγής της.

Η θεωρία του Μαρξ για την κοινωνία είναι σίγουρα πιο σύνθετη από εκείνην του Ντυρκέμ. Τούτο έχει σημασία, επειδή επικρατούν πολλές υπεραπλουστευτικές απόψεις για το έργο του. Τέτοιες απόψεις, μάλιστα, οφείλονται συχνά στους ίδιους τους μαρξιστές, πολλοί από τους οποίους έχουν κατά καιρούς διατυπώσει διάφορα πολιτικά επιχειρήματα που στηρίζονταν σε χονδροειδείς οικονομικές εξηγήσεις – σε σημείο ώστε ο Μαρξ φέρεται να δήλωσε ότι ο ίδιος δεν είναι μαρξιστής. Αυτό λοιπόν που θα προσπαθήσω να κάνω εδώ είναι να αναδείξω μεν τη σημασία που ο Μαρξ απέδιδε στο οικονομικό επίπεδο της κοινωνίας, αλλά χωρίς να απλουστεύω την πολυπλοκότητα της συνολικής εικόνας του περί κοινωνίας.

Ένα καίριο ζήτημα στις μελέτες για τον Μαρξ είναι η σχέση μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου έργου του. Έως τα μέσα περίπου του 20ού αιώνα, ο Μαρξ ήταν κυρίως γνωστός για το όψιμο έργο του, ιδιαίτερα για τους τρεις τόμους του *Κεφαλαίου* (1867, 1885, 1894) και το απλουστευτικό *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (1848). Στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, ωστόσο, δημοσιεύθηκε ένα από τα πρώιμα έργα του, *Τα οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* (1844), που φωτίζει τις ιδέες του από μια πολύ διαφορετική οπτική γωνία. Ενώ λοιπόν το ύστερο έργο του Μαρξ ασχολείται κυρίως με το άτομο ως προϊόν των οικονομικών και κοινωνικών δομών, το νεανικό του έργο φανερώνει έναν Μαρξ που ενδιαφερόταν για την ανθρώπινη ελευθερία

και την πραγμάτωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων. Η διαφορά, επομένως, μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου έργου είναι τόσο μεγάλη σαν, χάρη σε κάποια άορατη γέφυρα, ο Μαρξ να περνάει από τη μία στην άλλη πλευρά του διίσμου ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία.

Θα αρχίσουμε τη δική μας ανάλυση από το πρώιμο έργο του Μαρξ, όχι μόνον επειδή προηγείται χρονολογικά και μας επιτρέπει έτσι να καταλάβουμε καλύτερα την μεταγενέστερη παραγωγή του, αλλά και επειδή το πρώιμο έργο του βρίσκεται σε σαφή αντίθεση προς τον Ντυρκέμ. Όπως έχουμε μόλις δει, για τον Ντυρκέμ η κοινωνία βρίσκεται πάντοτε στο επίκεντρο. Τούτο μάλιστα ισχύει ακόμη και για τις σύγχρονες κοινωνίες, όπου η αυτονομία του ατόμου θεωρείται ιδιαίτερα σημαντική – σαν, με άλλα λόγια, να είναι η ίδια η κοινωνία που επιτρέπει την ατομική αυτοδιάθεση. Για τον νεαρό Μαρξ όμως, αφετηρία δεν είναι η κοινωνία, αλλά η δυνατότητα του ανθρώπου για αυτοδιάθεση – μια δυνατότητα που δεν αποτελεί ατομικό χαρακτηριστικό, αλλά ιδιότητα που προσιδιάζει στο σύνολο της ανθρωπότητας.

Ανθρώπινες δυνάμεις I: η θεωρία της αλλοτρίωσης

Όπως έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Μαρξ θεωρούσε ότι η θρησκεία είναι η προβολή των ανθρώπινων δυνάμεων σε μια φανταστική ύπαρξη που ονομάζουμε Θεό. Η θεωρία του για την αλλοτρίωση περιστρέφεται γύρω από αυτήν ακριβώς την απώλεια των ανθρώπινων δυνάμεων μέσα στην κοινωνία, γύρω δηλαδή από τον τρόπο με τον οποίο ένας συγκεκριμένος τύπος κοινωνικής οργάνωσης μας ‘αλλοτριώνει’ (δηλαδή μας αποξενώνει) από τον κόσμο μας. Στα θεμέλια, τώρα, της ιδέας αυτής βρίσκεται μια ιδιαίτερη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Κάνοντας λόγο εδώ για ‘φιλοσοφική ανθρωπολογία’, δεν εννοώ φυσικά την κοινωνική επιστήμη της ανθρωπολογίας, αλλά εκείνες τις αντιλήψεις περί ανθρώπινης φύσης που βρίσκονται πίσω από τις διάφορες εξηγήσεις για την κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου. Βεβαίως, η κοινωνιολογία στις ημέρες μας έχει αποστασιοποιηθεί από τέτοια ζητήματα ή ασχολείται μόνον έμμεσα με αυτά όταν αναφέρεται στη λεγόμενη ‘θεωρία αναγκών’. Τούτο συμβαίνει, επειδή οποιαδήποτε φιλοσοφική ανθρωπολογία θεωρείται πλέον ανίατα

‘ουσιοκρατική’, στο βαθμό που υποθέτει ότι οι άνθρωποι παραμένουν οι ίδιοι στην πορεία της ιστορίας, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι παρά προϊόντα της εκάστοτε ιστορικής στιγμής. Από μια άποψη όμως, πράγματι οι άνθρωποι δεν αλλάζουν ‘ουσιαστικά’, αδιάφορα από τις ιστορικές συνθήκες στις οποίες ζουν. Για παράδειγμα, κανείς δεν θα έφερνε αντίρρηση ότι οι απώτατοι πρόγονοί μας βάδιζαν κι αυτοί όρθιοι ή ότι είχαν κι αυτοί ένα κεφάλι, δύο πνεύμονες, ένα συκώτι και ούτω καθεξής. Πέρα όμως από τούτο, υπάρχει και μια ακόμη έννοια κατά την οποία μπορούμε να κάνουμε λόγο περί ανθρώπινης φύσης γενικά – και σε αυτήν ακριβώς την έννοια νομίζω ότι αποσκοπεί η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Μαρξ, τονίζοντας όχι μόνον ότι κάποια χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης παραμένουν σταθερά, αλλά και ότι ένα από αυτά τα ‘σταθερά’ χαρακτηριστικά είναι, ακριβώς, ότι τα ανθρώπινα όντα αλλάζουν στη διάρκεια της ιστορίας. Σε αυτήν την οπτική, είναι ίδιον της φύσης του ανθρώπου να μεταβάλλει τις συνθήκες της ζωής του – και η μεταβολή αυτή δημιουργεί την εξέλιξη που καλούμε ιστορία.

Ένα στοιχείο που ξεχωρίζει ριζικά τα ανθρώπινα όντα από τα άλλα είδη του ζωικού βασιλείου είναι ότι ο άνθρωπος δεν προσαρμόζεται απλώς στο περιβάλλον του, αλλά το αλλάζει – και μάλιστα το αλλάζει κατά τέτοιον τρόπο, ώστε στη συνέχεια να πρέπει να αλλάξει κι ο ίδιος ώστε να προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες που έχουν δημιουργηθεί από τις δικές του ενέργειες. Υπάρχουν βεβαίως κι άλλα είδη του ζωικού βασιλείου που αλλάζουν το περιβάλλον τους, αλλά δεν αλλάζουν τα ίδια. Όταν, για παράδειγμα, ένα κουνέλι σκάβει λαγούμια, δεν χρειάζεται να μεταβάλλει και τη φύση του ώστε να προσαρμόζεται σε αυτά. Αντίθετως όμως, όταν ο άνθρωπος κτίζει πόλεις, είναι υποχρεωμένος να αλλάξει ο ίδιος για να ζήσει μέσα σε αυτές.¹ Στην πορεία του χρόνου λοιπόν, αλλάζουμε συνεχώς, αναπτύσσοντας νέες ικανότητες και δεξιότητες. Μπορούμε μάλιστα να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη αυτών των αλλαγών από γενιά σε γενιά. Σήμερα, για παράδειγμα, έχω στη διάθεσή μου ένα σωρό δυνατότητες που οι γονείς μου δεν θα μπορούσαν ούτε καν να ονειρευτούν: δουλεύω με προσωπικό υπολογιστή, μπορώ να ταξιδέψω εύκολα οπουδήποτε στον κόσμο και ούτω καθεξής. Και φυσικά, αν κρίνουμε από το πόσα πράγματα μεταβάλ-

λονται όχι από γενιά σε γενιά, αλλά από αιώνα σε αιώνα, οι αλλαγές είναι ακόμη μεγαλύτερες — αλλά όχι τόσο μεγάλες ώστε να μην αντιλαμβανόμαστε τι μας έχουν κληροδοτήσει οι προγενέστερες εποχές. Ίσως να μην κατανοούμε απολύτως τους προγόνους μας, αλλά μπορούμε να καταλάβουμε το πόσο διαφέρουμε από αυτούς μα και το πόσο μοιάζουμε σε αυτούς — γι' αυτό και τα έργα του Ομήρου ή του Οράτιου ή, ακόμη περισσότερο, του Σαίξπηρ, δεν έχουν χάσει την απήχησή τους.

Είναι λοιπόν ίδιον της ανθρώπινης φύσης μας να αλλάζει, ενόσω διαμορφώνουμε το περιβάλλον μας, προσαρμοζόμαστε σε αυτό και το αναδημιουργούμε. Για να περιγράψει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου είδους, ο Μαρξ στα *Χειρόγραφα του 1844* επικεντρώνεται στην *αέναη διαδικασία αυτομετατροπής που χαρακτηρίζει τη συλλογική δραστηριότητα των ανθρώπων*. Στο βαθμό που οι άνθρωποι, μόνοι σε ολόκληρο το ζωικό βασίλειο, κάνουν τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή το ίδιο το είδος τους, αντικείμενο των ενεργειών τους, αυτό που επιτυγχάνουν είναι να αλλάζουν οι ίδιοι — και τούτο είναι κάτι μας αφορά όλους και μας συνδέει μεταξύ μας. Τούτου δοθέντος λοιπόν, αλλοτριώση είναι εκείνη η κατάσταση όπου το περιβάλλον που δημιουργούμε αποκτά έναν συμπαγή και άκαμπτο χαρακτήρα κι έτσι η αλλαγή του μοιάζει αδύνατη — όπου, με άλλα λόγια, το ανθρώπινο δημιούργημα νοείται πλέον ως 'δευτέρα φύση', όπως θα έλεγε ο Λούκατς. Με τη σειρά του, το σύστημα που δημιουργούμε μας επηρεάζει τόσο πολύ, ώστε τελικά να είναι αυτό που μας διαμορφώνει και μας ελέγχει — αλλοτριώνοντάς μας έτσι από την ίδια τη συλλογική μας φύση, ως όντα που δρουν από κοινού για να αλλάξουν τον κόσμο και τον εαυτό τους.

Ο Μαρξ ενδιαφερόταν πρωτίστως για την ιδιαίτερη εκείνη μορφή αλλοτριώσης που προξενεί ο καπιταλισμός, γι' αυτό και το σημαντικότερο μέρος των *Χειρογράφων του 1844* είναι το τμήμα που αναφέρεται στην 'αλλοτριωμένη εργασία'. Για τον ίδιο επίσης λόγο, ένα μεγάλο μέρος του συγκεκριμένου έργου ασκεί κριτική στην κλασική οικονομική θεωρία. Η κριτική αυτή ωστόσο θα μπορούσε να ισχύει και για την κρατούσα οικονομική θεωρία στη δική μας εποχή, με βάση το ίδιο προς του Μαρξ επιχείρημα: ότι δηλαδή οι οικονομικές απόψεις που κυριαρχούν στις ημέρες μας εκλαμβάνουν κι αυτές ως δεδο-

μένο εκείνο που θα όφειλαν να εξηγούν. Πιο συγκεκριμένα, η κριτική του Μαρξ στην κλασική οικονομική θεωρία ήταν ότι έπαιρνε ως αφετηρία ανάλυσης την ατομική ιδιοκτησία, θεωρώντας ότι πρόκειται για μια οιονεί φυσική κατάσταση κι όχι για κάτι που απαιτούσε το ίδιο ανάλυση. Σε αντίθεση με αυτήν την οπτική, ο Μαρξ επιλέγει μιαν άλλη αφετηρία: την ισχύ της αγοράς. Σε μια διατύπωση των Χειρογράφων του 1844 (που προαναγγέλλει την επιχειρηματολογία του στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου δύο δεκαετίες μετά, το 1867), ο Μαρξ υποστηρίζει ότι από τη στιγμή που η εργασία εισέρχεται στην αγορά, καθίσταται η ίδια εμπόρευμα, κάτι το οποίο πωλείται και αγοράζεται όπως κάθε άλλο αντικείμενο. Το παράδοξο όμως με την εμπορευματοποιημένη εργασία είναι ότι όσο περισσότερο παράγει ο εργαζόμενος, τόσο φθηνότερη αποβαίνει η εργασία του:

η αύξηση της αξίας του κόσμου των πραγμάτων προχωρεί σε αντιστοιχία με τη μείωση της αξίας του κόσμου των ανθρώπων.²

Κατά πρώτον, ο εργαζόμενος αλλοτριώνεται από το ίδιο το προϊόν της εργασίας του. Όσοι φερ' ειπείν δουλεύουν σε μια αυτοκινητοβιομηχανία είναι σίγουρο ότι δεν ελέγχουν το τι παράγουν και άρα είναι αδύνατον να ξεχωρίσουν το δικό τους έργο από το έργο των άλλων. Πρόκειται για το ίδιο παράδοξο που αναφέραμε πιο πάνω: όσο περισσότερο εργάζεται κανείς, τόσο λιγότερο έλεγχο ασκεί, τόσο μικρότερη ισχύ έχει:

Η αλλοτρίωση του εργάτη από το προϊόν δεν σημαίνει μόνον ότι η εργασία του έχει μετατραπεί σε αντικείμενο, δηλαδή σε μια εξωτερική υπόσταση, αλλά και ότι υφίσταται πέρα από αυτόν, εντελώς ανεξάρτητα, σαν κάτι ξένο που αποκτά δική του εξουσία και του εναντιώνεται. Σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι η ζωή που εκείνος εμφύσησε στο αντικείμενο, καταλήγει να στέκεται απέναντί του ως κάτι αλλότριο και εχθρικό.³

Και μόνον το γεγονός όμως ότι η εργασία μετατρέπεται σε μια εξωτερική ιδιότητα και παύει έτσι να είναι κάτι που προκύπτει από την

εσωτερική ζωή του ανθρώπου, σημαίνει πως ο εργαζόμενος αλλοτριώνεται κι από την ίδια την ανθρώπινη δραστηριότητα της εργασίας — αφού εξυπηρετεί πλέον τις επιθυμίες κάποιου άλλου. Αντιλαμβάνεται κανείς το νόημα στο επιχείρημα του Μαρξ, μόλις φέρει στο νου το παράδειγμα μιας φοιτητικής εργασίας: αν ο φοιτητής ενδιαφέρεται για το μάθημα, η συγγραφή μιας εργασίας διακρίνεται από ένα εσωτερικό κίνητρο, αυτό της μάθησης. Αν πάλι ο φοιτητής είναι υποχρεωμένος να παρακολουθήσει το συγκεκριμένο μάθημα μόνον και μόνον για να πάρει ένα βαθμό, το αποτέλεσμα είναι τελείως διαφορετικό: η εργασία δεν διαθέτει κανένα προσωπικό στοιχείο, αντιθέτως γίνεται βάρος στον φοιτητή. Για τον Μαρξ, αυτή είναι η μόνιμη κατάσταση του καπιταλισμού:

Το αποτέλεσμα είναι ότι ο εργάτης αισθάνεται ελεύθερος μόνον όταν ικανοποιεί τις ζωικές του λειτουργίες: όταν τρώει, όταν πίνει, όταν κάνει έρωτα ή, έστω, όταν είναι σπίτι του ή όταν βάζει τα καλά του κ.λπ. Αντιθέτως, στις ανθρώπινες λειτουργίες του δεν αισθάνεται τον εαυτό του παρά σαν ένα ζώο. Το ζώωδες γίνεται ανθρώπινο και το ανθρώπινο ζώωδες.⁴

Τέλος, εφόσον η εργασία (δηλαδή η επέμβαση πάνω στη φύση και η αλλαγή της) αποτελεί χαρακτηριστικό στοιχείο του ξεχωριστού αυτού είδους που λέγεται άνθρωπος, τα παραπάνω συνεπάγονται ότι ο άνθρωπος καταλήγει να αλλοτριώνεται από το ίδιο το είδος του, δηλαδή από τους συναθρώπους του που επίσης εργάζονται. Παύουμε έτσι να αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας στους γύρω μας: δεν τους βλέπουμε πια ως συναθρώπους, αλλά σαν αντιπάλους με τους οποίους βρισκόμαστε σε διαρκή ανταγωνισμό για εργασία και περιορισμένους πόρους, σαν ανθρώπους που μπορούν να μας απειλήσουν.

Το πρώιμο έργο του Μαρξ είναι φυσικά εκτενέστερο από όλα αυτά — τόσο η σχέση ανθρώπου και φύσης,⁵ όσο και η κριτική της ατομικής ιδιοκτησίας αναλύονται πολύ πιο διεξοδικά από ό,τι επιχείρησα να κάνω εδώ. Περιορίστηκα όμως στα παραπάνω, διότι μας οδηγούν απευθείας στο ύστερο έργο του Μαρξ και στην ανάλυση του φετιχισμού του εμπορεύματος στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*. Προτού προχωρήσω όμως, θα προβώ σε μια μικρή παρέκβαση περί των εννοιών αυτών.

Καταρχάς, θα ήθελα να επισημάνω ότι στο πρώιμο έργο του Μαρξ συναντάμε τα πρώτα δείγματα του ιδιαίτερου ιδανικού που χαρακτηρίζει τον μαρξισμό. Πρόκειται για το όραμα ενός κόσμου ελεύθερου και χωρίς αλλοτρίωση, όπου οι άνθρωποι θα συνεργάζονται αρμονικά για την βελτίωση της ζωής τους και για την ανάπτυξη του πολιτισμού τους. Η ιδανική αυτή κατάσταση ταυτίζεται, ουσιαστικά, με την πολιτική και οικονομική χειραφέτηση από τη μισθωτή εργασία. Στο βαθμό που ατομική ιδιοκτησία και μισθωτή εργασία συναρτώνται αναπόσπαστα μεταξύ τους, η θέση του Μαρξ είναι πως η ύπαρξη μιας ελεύθερης κοινωνίας απαιτεί την κατάργησή τους: στο όραμα του Μαρξ, οι άνθρωποι εργάζονται και συνεργάζονται στη βάση της ισότητας. Το κατά πόσον θεβαίως ένας τέτοιος ιδανικός κόσμος είναι εφικτός παραμένει συζητήσιμο. Εκείνο πάντως που θα ήθελα να τονίσω εδώ είναι ότι στο όραμα του Μαρξ συμπυκνώνονται τα ιδανικά της δυτικοευρωπαϊκής πολιτικής παράδοσης όπως εκδηλώθηκαν για πρώτη φορά με την Γαλλική Επανάσταση, πάνω από πενήντα χρόνια πριν τον Μαρξ, και όπως εξακολουθούν να υφίστανται σε διάφορες μορφές έως και σήμερα. Δεν είναι επομένως τόσο απλό να απορρίπτουμε αφοριστικά παρόμοια ουτοπικά οράματα — τα οποία μπορεί μεν να αποτέλεσαν τη βάση τρομοκρατικών καθεστώτων (όπως ήταν εκείνα της Γαλλικής και της Ρωσικής Επανάστασης), ταυτόχρονα όμως λειτούργησαν και ως κατευθυντήριες αρχές για την προαγωγή της κοινωνικής προόδου και της κοινωνικής δικαιοσύνης, αλλά και ως κίνητρα αντίστασης ενάντια σε τυραννικές εξουσίες. Τα ιδανικά έχουν πάντοτε δύο όψεις, αλλά μάλλον μας είναι απαραίτητα.

Παρά ταύτα, η αντίληψη του Μαρξ για την ανθρώπινη φύση επιδέχεται και πολλές αντιρρήσεις. Αν, λόγου χάρη, πιστέψουμε τον Φρόυντ (πόσο μάλλον τον Ντυρκέμ), τότε πρέπει να δεχθούμε ότι το κατά Μαρξ ειδωποϊκό χαρακτηριστικό του ανθρώπου, η συλλογική εργασία, δεν αποτελεί κάτι εκ προοιμίου δεδομένο, αλλά αντιθέτως ένα επίτευγμα που απαιτεί κόπους και θυσίες. Η ‘φυσική κατάσταση’ του ανθρώπου είναι να αποζητά την άμεση ικανοποίηση των επιθυμιών του μέσα σε ένα κόσμο που από μόνος του δεν ανταποκρίνεται γενναιόδωρα σε αυτές τις ανάγκες. Τούτο όμως σημαίνει πως είμαστε αναγκασμένοι να εγκαταλείψουμε την επιθυμία της πλήρους και άμε-

σης ικανοποίησης και να συμβιβαστούμε με αυτό που μπορούμε να πετύχουμε διά των εκάστοτε ενεργειών μας. Η εργασία, με άλλα λόγια, αποτελεί πάντοτε ένα άγχθος, μια αναγκαιότητα. Κάτι τέτοιο βεβαίως μπορεί να υπονομεύει τις πιο ουτοπικές εκδοχές της μαρξιστικής θεωρίας, δεν καταργεί ωστόσο την πολύπλοκη σύλληψη του Μαρξ για την αλλαγή της ανθρώπινης φύσης ως ειδοποιό της στοιχείο. Επομένως, η ανθρώπινη εργασία συνεχίζει να έχει μεγάλη σπουδαιότητα, έστω κι αν δεν πρόκειται για κάτι τόσο θεμελιώδες όσο πίστευε ο Μαρξ. Το ίδιο σημαντική παραμένει και η διάκριση που κάνει ο Μαρξ ανάμεσα στην εργασία που γίνεται για λογαριασμό άλλων και στη συλλογική εργασία που γίνεται προς δικό μας όφελος. Σίγουρα η εργασία είναι, παντού και πάντοτε, ένα άγχθος, αλλά ένα άγχθος που μπορεί να είναι ελαφρύτερο ή βαρύτερο – και ως προς αυτό μπορούμε να ασκήσουμε κάποιον έλεγχο.

Διάφορες εμπειρικές μελέτες, τώρα, έχουν επιχειρήσει να καταστήσουν 'επιχειρησιακή' την έννοια της αλλοτρίωσης, αλλά σε τέτοιες περιπτώσεις οι φιλοσοφικές διαστάσεις της συγκεκριμένης έννοιας αναπόφευκτα χάνονται και αυτή συρρικνώνεται σε κάτι το μετρήσιμο – όπως λόγου χάρη σε διάφορες κλίμακες μέτρησης της εργασιακής ικανοποίησης. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι εκείνο του Ρόμπερτ Μπλάουερ, ο οποίος υποστηρίζει ότι η αλλοτρίωση μπορεί να αποτυπωθεί σε μια καμπύλη, το χαμηλότερο σημείο της οποίας αντιπροσωπεύει την εργασία σε μικρές βιοτεχνίες ή σε πολύ αυτοματοποιημένες διαδικασίες βιομηχανικής παραγωγής, ενώ το υψηλότερο αντιστοιχεί στην εργασία σε μεγάλες βιομηχανικές μονάδες.⁶ Τέτοιες μελέτες χρησιμοποιούνται συνήθως ως κριτικές στην άποψη του Ντυρκέμ ότι ο καταμερισμός της εργασίας επιφέρει μια γενικότερη αύξηση της εργασιακής ικανοποίησης – και, φυσικά, πουθενά ο καταμερισμός της εργασίας δεν είναι τόσο ανεπτυγμένος όσο στη βιομηχανική παραγωγή. Παρ' όλα αυτά τα επιχειρήματα όμως, δεν είμαι καθόλου βέβαιος ότι με την έννοια της αλλοτρίωσης ο Μαρξ αναφερόταν απλώς και μόνον στην ικανοποίηση που αντλούμε από την εργασία μας. Και τούτο, διότι υπάρχουν σίγουρα πολλοί τρόποι να βρίσκουμε ικανοποίηση από αυτό που κάνουμε, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να σημαίνει κι ότι αυτό που συμβαίνει να κάνουμε αποτελεί έκφραση του εσωτερικού μας

κόσμου. Όταν ήμουν νέος, για παράδειγμα, έτυχε να εργαστώ ως οδοκαθαριστής και πολλές φορές αισθανόμουν εξαιρετικά ικανοποιημένος από την καθαριότητα του δρόμου, χωρίς όμως αυτό να επηρεάζει στο ελάχιστο το νόημα της ζωής μου. Ο Μαρξ μιλά λοιπόν για ένα άλλο είδος ικανοποίησης – περισσότερο βαθιάς και λιγότερο βολικής.

Τέλος, στα *Χειρόγραφα του 1844* εμφανίζεται μια διάκριση που στοιχειώνει το μαρξισμό ως σήμερα: εκείνη ανάμεσα στην οικονομική ανάλυση καθεαυτήν και στην ανάλυση των ανθρώπινων πράξεων και ιδεών. Στο πρώιμο έργο του Μαρξ κυριαρχεί η δεύτερη, ενώ στο ώριμο η πρώτη. Όλες βεβαίως οι σχολές της κοινωνικής θεωρίας, όχι μόνον ο μαρξισμός, δυσκολεύονται να κρατήσουν ισορροπίες στο ζήτημα αυτό. Σε ό,τι πάντως αφορά στον μαρξισμό, έχει σημασία να πούμε πως ο πιο γνωστός σύγχρονος εκφραστής της συγκεκριμένης θεωρητικής παράδοσης, ο Γιούργκεν Χάμπερμας, προβαίνει στον πλήρη διαχωρισμό ανάμεσα στην ανάλυση της οικονομικής παραγωγής και στην ανάλυση της κοινωνικής διαντίδρασης.⁷ Από αυτήν την άποψη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση μεταξύ κοινωνικής δράσης και κοινωνικής δομής αποδεικνύεται, τελικά, αναγκαία: μπορούμε να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τη σχέση τους, αλλά παραμένουν διαφορετικά αντικείμενα μελέτης.

Ανθρώπινες δυνάμεις II: ο φετιχισμός του εμπορεύματος

Αναφέρθηκα προηγουμένως στις διαφωνίες σχετικά με τις διαφορές ανάμεσα στο πρώιμο και το ύστερο έργο του Μαρξ. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι υπάρχει μια ριζική τομή μεταξύ των *Χειρογράφων του 1844* και του *Κεφαλαίου*.⁸ Άλλοι πάλι ισχυρίζονται ότι διακρίνονται από συνέχεια.⁹ Τέτοιες απόψεις φυσικά αντανακλούν και τις αντίστοιχες προτιμήσεις στο δυϊσμό δράσης και δομής. Ωστόσο, πιστεύω πως είναι μάλλον ανόητο να βλέπει κανείς τα πράγματα μέσα από απόλυτες διαζεύξεις και, επομένως, θεωρώ ότι στο έργο του Μαρξ βρίσκουμε τόσο τη συνέχεια όσο και την αλλαγή. Η συνέχεια συνίσταται στη σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στην πρώιμη θεωρία της αλλοτρίωσης και στην όψιμη θεωρία για το φετιχισμό του εμπορεύματος. Η αλλαγή, πάλι, βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο ο φετιχισμός του εμπορεύματος δη-

μιουργεί τη βάση για την ανάπτυξη της οικονομικής θεωρίας του Μαρξ και για τη δομική ανάλυση της κοινωνίας. Αφενός λοιπόν, είναι βέβαιο ότι η μεταγενέστερη έννοια του φετιχισμού του εμπορεύματος βρίσκεται πολύ κοντά στην προηγούμενη ανάλυση της αλλοτρίωσης του προϊόντος της εργασίας. Αφετέρου όμως, με τον φετιχισμό του εμπορεύματος ο Μαρξ δεν ενδιαφέρεται πλέον τόσο για την αλλοτρίωση που υφίσταται το προϊόν της εργασίας από τον παραγωγό του, όσο για την αλλοτρίωση που επιφέρει ο καταμερισμός της εργασίας στις κοινωνικές σχέσεις γενικά, μετατρέποντάς τις από σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ εμπορευμάτων μέσα στην αγορά:

Το εμπόρευμα είναι ένα μυστηριώδες αντικείμενο. Και τούτο, επειδή κάνει τον κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης εργασίας να εμφανίζεται στους ίδιους τους ανθρώπους σαν κάτι το αντικειμενικό που σφραγίζει το προϊόν της εργασίας τους – επειδή δηλαδή η σχέση ανάμεσα στους παραγωγούς και στο συνολικό αποτέλεσμα της εργασίας τους παρουσιάζεται σε αυτούς σαν μια κοινωνική σχέση που υπάρχει όχι μεταξύ τους, αλλά μεταξύ των προϊόντων της εργασίας τους. Γι' αυτό και τα προϊόντα της εργασίας μετατρέπονται σε εμπορεύματα, δηλαδή σε κοινωνικά αντικείμενα των οποίων οι ιδιότητες γίνονται, ταυτόχρονα, και αντιληπτές αλλά και μη αντιληπτές από τις αισθήσεις. Υπάρχει λοιπόν μια σαφής κοινωνική σχέση μεταξύ των ανθρώπων, την οποία οι ίδιοι αντιλαμβάνονται σαν τη φανταστική μορφή μιας σχέσης μεταξύ αντικειμένων. Τούτο είναι που ονομάζω 'φετιχισμό' και που προσκολλάται στα προϊόντα της εργασίας από τη στιγμή που αυτά παράγονται ως εμπορεύματα.¹⁰

Ο καταμερισμός της εργασίας, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο η κοινωνία διαχωρίζει το εργασιακό δυναμικό της ώστε να παράγει τόσο τα απαραίτητα για τη διαβίωση όσο και τα είδη πολυτελείας, δημιουργεί κοινωνικές σχέσεις ανάμεσα σε ανθρώπινες ομάδες. Κάποιος κατασκευάζει αυτοκίνητα, άλλος ψαρεύει, ένας τρίτος φτιάχνει ρούχα: έτσι, όλοι εξαρτώμεθα ο ένας από τον άλλο, έστω κι αν δεν έχουμε συναντηθεί ποτέ. Ωστόσο, δεν αντιλαμβανόμαστε αυτήν τη σχέση αλληλεξάρτησης

ως κοινωνική σχέση, αλλά ως σχέση μεταξύ των προϊόντων που παράγουμε. Αν λόγου χάρη δουλεύω σε μια γραμμή παραγωγής αυτοκινήτων, με τα χρήματα που πληρώνομαι για την εργασία μου μπορώ να αγοράσω ένα σακάκι, ενώ πάλι εκείνος που έχει ράψει το σακάκι χρησιμοποιεί τη δική του αμοιβή για να αγοράσει ένα αυτοκίνητο. Με ένα μυστηριώδη τρόπο λοιπόν, τα αυτοκίνητα μπορούν και εξισώνονται με τα σακάκια — κι εκείνα με τη σειρά τους με τα ψάρια και ούτω καθεξής.

Μια ιδέα για το τι ακριβώς εννοούσε ο Μαρξ κάνοντας λόγο για το φетиχισμό του εμπορεύματος μας δίνουν και οι πολιτικοί των ημερών μας όταν μιλούν για την ‘ελεύθερη αγορά’. Η ίδια αυτή η φράση είναι σαν να αποδίδει στην αγορά ιδιότητες και δυνάμεις ανθρωπίνες — όπως και η έκφραση ‘αφήστε την αγορά να αποφασίσει’ υπονοεί ότι η αγορά διαθέτει σκέψη και κριτική ικανότητα. Έτσι, η αγορά, κινούμενη είτε ανοδικά είτε καθοδικά, φέρεται να απαιτεί και να υπαγορεύει τη θέλησή της πάνω μας. Γι’ αυτό και καταλήγουμε να πιστεύουμε πως η ίδια η ζωή μας εξαρτάται από αυτή την άρακτη, παντοδύναμη και σκεπτόμενη οντότητα, η οποία υποθέτουμε ότι υπάρχει, χωρίς ωστόσο κανείς μας να την έχει δει ποτέ. Μάλιστα, δεν απαιτείται ούτε να δηλώσουμε ότι πιστεύουμε στην ύπαρξη της αγοράς, αφού θεωρείται αυτονόητη — μήπως άλλωστε οι εφημερίδες δεν αναφέρονται καθημερινά σε αυτήν; Εξ ου και η ‘κρυφή χείρ’ της αγοράς, μια εικόνα που μας κληροδότησε ο κλασικός οικονομολόγος Άνταμ Σμιθ, για να αποδώσει τον μυστηριώδη τρόπο με τον οποίο η αγορά φέρεται να συγκεντρώνει τις ιδιότητες όλων των ατόμων και των ομάδων που εμπλέκονται σε αυτήν, ενόσω ασκεί πάνω τους απόλυτο έλεγχο — αφού όλοι μας ‘αντιδρούμε’ στην υποτιθέμενη αυτόνομη ‘δράση’ της αγοράς. Για να γίνουν όμως όλα αυτά πιο κατανοητά, πρέπει να προχωρήσουμε σε μια σύντομη εξέταση της οικονομικής θεωρίας του Μαρξ.

Μαρξιστικά οικονομικά: μια σύντομη εισαγωγή

Η μαρξιστική οικονομική θεωρία δεν είναι απλώς μια οικονομική θεωρία. Όπως έχουμε ήδη δει, αποτελεί μια προσέγγιση εν μέρει φιλοσοφική και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, είναι επίσης και μια προσέγγιση βαθιά κοινωνιολογική.

Ο Μαρξ ανήκει σε μια διαφορετική και προγενέστερη παράδοση οικονομικής ανάλυσης από τις επικρατούσες αντιλήψεις του μαρτζίναλισμού, οι οποίες αποτελούν τη βάση των οικονομικών που διδάσκονται σήμερα στα πανεπιστήμια. Η κύρια διαφορά έγκειται στο ότι η μαρτζίναλιστική οικονομική θεωρία των ημερών μας ασχολείται πρωτίστως με την 'τιμή', ενώ η κλασική παράδοση ενδιαφέρεται για την 'αξία' — επομένως, προσπαθούν να εξηγήσουν δύο ουσιωδώς διαφορετικά πράγματα. Η παλαιότερη παράδοση λοιπόν βασιζόταν στη λεγόμενη εργασιακή θεωρία της αξίας. Κεντρική ιδέα αυτής της θεωρίας ήταν ότι η αξία ενός αγαθού εξαρτάται από την εργασία που απαιτείται για την παραγωγή του. Ωστόσο, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο δείχνουν εκ πρώτης όψεως — αλλιώς, σύμφωνα με την εργασιακή θεωρία της αξίας, το γεγονός ότι χρειάστηκα πέντε χρόνια για να γράψω αυτό το βιβλίο θα σήμαινε κι ότι αξίζει πέντε φορές παραπάνω από κάποιο άλλο βιβλίο που πήρε μόλις ένα χρόνο! Εκείνο λοιπόν το οποίο έχει κατά νου ο Μαρξ είναι η 'κοινωνικά αναγκαία' εργασία, δηλαδή η μέση παραγωγικότητα της εργασίας μέσα σε ένα δεδομένο χρονικό διάστημα. Όπερ σημαίνει πως, αν όλοι οι άλλοι γράφουν ένα βιβλίο το χρόνο, τότε και το δικό μου πόνημα θα αξίζει το ίδιο, αδιάφορα από το πόσο μου πήρε εμένα να το τελειώσω.

Το κεντρικό πρόβλημα που αντιμετώπιζαν οι κλασικοί οικονομολόγοι (όπως ο Άνταμ Σμιθ, ο Ντέιβιντ Ρικάρντο και άλλοι) ήταν να καταφέρουν να εξηγήσουν από πού πηγάζει το κέρδος. Ας πάρουμε για παράδειγμα κάποιον που εργάζεται σε μια υποδηματοποιία και πληρώνεται για την αξία της εργασίας του. Αν τα παπούτσια που παράγει πωλούνται στην αξία παραγωγής τους, τότε δεν θα υπάρχει κανένα περιθώριο κέρδους — τα δύο ποσά θα είναι ίσα, αφού η αξία θα είναι η ίδια με την τιμή. Σε μια τέτοια περίπτωση, το μοναδικό κέρδος που θα μπορούσε να υπάρξει θα προέκυπτε μόνον μέσω κάποιας αδικίας ή ατιμίας. Αυτό λοιπόν είναι το πρόβλημα της πηγής του κέρδους μέσα στο πλαίσιο της εργασιακής θεωρίας της αξίας — και η απάντηση που επιχείρησε να δώσει ο Μαρξ στο συγκεκριμένο πρόβλημα μας ξαναγυρίζει στην έννοια της εργασίας ως εμπορεύματος. Το εμπόρευμα, το κάθε εμπόρευμα, έχει για τον Μαρξ μια 'αξία χρήσης', αλλά και μια 'αξία ανταλλαγής'. Η πρώτη, η αξία χρήσης, αντιπροσωπεύει την

αξία που ένα εμπόρευμα έχει στον χρήστη του — η απόλαυση, για παράδειγμα, που νιώθει κανείς όταν πίνει ένα ποτήρι μπύρα. Η αξία ανταλλαγής, από την άλλη πλευρά, αφορά το τίμημα για το οποίο θα αντάλλαζε κανείς τη μπύρα του με χρήμα. Η ανταλλακτική αυτή αξία έχει άμεση σχέση με το εμπόρευμα, αφού ο ορισμός του εμπορεύματος είναι ότι παράγεται με σκοπό την ανταλλαγή και όχι τη χρήση του από τον ίδιο τον παραγωγό. Αυτή λοιπόν η αξία ανταλλαγής είναι που καθορίζεται από το μέγεθος της κοινωνικά αναγκαίας εργασίας που απαιτείται για την παραγωγή του τάδε ή του δείνα εμπορεύματος. Τα πράγματα όμως με το συγκεκριμένο εμπόρευμα που λέγεται εργασία είναι πιο περίπλοκα, αφού αυτό που πωλεί ο εργάτης στον εργοδότη είναι 'εργατική δύναμη', την ίδια δηλαδή την ικανότητά του προς εργασία.

Ας δούμε τα πράγματα πιο προσεκτικά. Η εργατική δύναμη την οποία πωλεί ο εργαζόμενος στον εργοδότη του αποτελεί όντως ένα εμπόρευμα — γι' αυτό έχει αξία χρήσης και αξία ανταλλαγής. Η ανταλλακτική αξία της εργατικής δύναμης ορίζεται από τα απολύτως αναγκαία μέσα που ο εργαζόμενος χρειάζεται για τη δική του αναπαραγωγή ως εργαζόμενου — δηλαδή για τα έξοδα της τροφής, της στέγασης και του ρουχισμού του, όπως επίσης και για την ανατροφή και εκπαίδευση της επόμενης γενιάς εργαζομένων. Η αξία ανταλλαγής της εργατικής δύναμης εξαρτάται λοιπόν από το απολύτως ελάχιστο που απαιτείται για την επιβίωση του εργάτη, όπως βεβαίως αυτό το ελάχιστο συμβαίνει να διαμορφώνεται στην κάθε κοινωνία ξεχωριστά. Για παράδειγμα, τα τελευταία χρόνια στην Βρετανία θεωρείται κοινωνικά αποδεκτό η βάση της μισθολογικής κλίμακας να είναι ιδιαίτερα χαμηλή (με μισθούς που συχνά κινούνται στο όριο της επιβίωσης), ενώ αντιθέτως στην κορυφή της πυραμίδας να καταβάλλονται εξαιρετικά υψηλές αμοιβές, υπερπολλαπλάσιες του ορίου επιβίωσης.

Ένας εργοδότης, βεβαίως, δίνει δουλειά στους εργαζομένους του, μόνον όταν η αξία της χρήσης τους (δηλαδή η αξία του προϊόντος που παράγουν για λογαριασμό του) είναι μεγαλύτερη από το μισθό που τους πληρώνει (δηλαδή από την αξία ανταλλαγής της εργατικής τους δύναμης). Η διαφορά ανάμεσα στα δύο αποτελεί την 'υπεραξία', την οποία φυσικά ιδιοποιείται ο εργοδότης. Αυτός λοιπόν είναι ο τρόπος

που ο Μαρξ ορίζει την εκμετάλλευση, η οποία έτσι παύει να θεωρείται αποτέλεσμα των πράξεων κάποιων ανήθικων εργοδοτών, αλλά αντιμετωπίζεται ως φυσική συνέπεια της ίδιας της ύπαρξης της μισθωτής εργασίας, αφού απορρέει από την αγορά και την πώληση της εργατικής δύναμης. Επομένως, για τον Μαρξ δεν έχει κανένα νόημα να γίνεται λόγος για 'δίκαιες' αμοιβές, μισθούς και μεροκάματα: καθώς ο εργαζόμενος δουλεύει για το μισθό του, εργάζεται ταυτόχρονα και για το κέρδος του εργοδότη του, αφού παράγει γι' αυτόν υπεραξία όντας ο ίδιος αντικείμενο εκμετάλλευσης. Αν δεν ήταν έτσι τα πράγματα, τότε απλώς ο εργαζόμενος δεν θα έβρισκε εργασία. Επομένως, η ίδια η μισθωτή εργασία, η εργασία ως εμπόρευμα, αποτελεί εξαρχής τη συνθήκη αντιπαράθεσης ανάμεσα σε εργοδότες και εργαζόμενους.

Εδώ, όπως κι αλλού στον Μαρξ, συναντάμε άλλη μια εκδήλωση της διάστασης που υπάρχει ανάμεσα σε εκείνο που φαίνεται και σε αυτό που πράγματι είναι. Στην περίπτωση του φετιχισμού του εμπορεύματος, εκείνο που βλέπουμε επιφανειακά είναι οι σχέσεις μεταξύ εμπορευμάτων όπως καθορίζονται από την αγορά. Αλλά πίσω από την επιφάνεια των πραγμάτων, αυτό που κρύβεται είναι οι ίδιες οι κοινωνικές σχέσεις από τις οποίες συγκροτείται ο καταμερισμός της εργασίας. Στην περίπτωση της μισθωτής εργασίας καθεαυτήν, εκείνο που φαίνεται είναι η εργασία που πωλείται στην αγορά και ο μισθός που καταβάλλεται ως αποζημίωση. Αλλά πίσω από την επιφάνεια των πραγμάτων, αυτό που υπάρχει είναι η διαφορά ανάμεσα στην αξία χρήσης και στην αξία ανταλλαγής της ίδιας της εργασίας, μαζί με την υπεραξία που δημιουργεί η εργασία και που ιδιοποιείται ο εργοδότης. Επομένως, αυτό που δεν φαίνεται είναι ουσιαστικά η εκμετάλλευση του εργαζόμενου από τον εργοδότη. Όπως μάλιστα θα δούμε στη συνέχεια, η διαφορά ανάμεσα σε εκείνο που φαίνεται και σε αυτό που πράγματι υπάρχει, έχει ξεχωριστή σημασία για τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ προσεγγίζει θεωρητικά το ζήτημα της ιδεολογίας.

Στην παραπάνω ανάλυση πρέπει να αναζητήσουμε και την ιδέα ότι ο καπιταλισμός αποτελεί ένα σύστημα που τελεί σε μόνιμη κρίση. Ο Μαρξ κάνει βεβαίως λόγο για διάφορους τρόπους με τους οποίους εμφανίζονται οι κρίσεις στον καπιταλισμό, αλλά εκείνο που νομίζω πως έχει σημασία να συζητήσουμε εδώ είναι πως τέτοιες κρίσεις

έχουν ουσιαστικά να κάνουν με την εκμετάλλευση που ενυπάρχει στην ίδια τη μισθωτή εργασία — δηλαδή με τη διαφορά ανάμεσα στην αξία χρήσης και την αξία ανταλλαγής της εργατικής δύναμης. Αν λοιπόν ένας εργάτης παράγει κάθε μέρα προϊόντα αξίας πενήντα λιρών (την αξία χρήσης του για τον εργοδότη) με μεροκάματο δέκα λίρες (την αξία ανταλλαγής της εργατικής του δύναμης), τότε απλώς δεν έχει πληρωθεί την πραγματική αξία όσων έχει παραγάγει. Στο βαθμό, τώρα, που αυτή η διαφορά είναι κάτι που χαρακτηρίζει ολόκληρο το σύστημα της καπιταλιστικής παραγωγής, το αποτέλεσμα είναι να συσσωρεύονται αδιάθετα πλεονάσματα από απούλητα εμπορεύματα — με συνέπεια αρκετοί εργαζόμενοι να πρέπει να χάνουν τη δουλειά τους και η οικονομία να περνά από στάδια κρίσης, ύφεσης ή στασιμότητας, έως ότου το αδιάθετο στοκ εξαντληθεί και οι επιχειρήσεις αρχίσουν και πάλι να παράγουν. Ύπάρχει λοιπόν εδώ ένας αέναος κύκλος ανάπτυξης και ύφεσης, τον οποίο οι καπιταλιστικές οικονομίες προσπαθούν να αντιμετωπίσουν με διάφορα μέσα τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια. Μια προσωρινή λύση στο πρόβλημα ήταν εκείνη του Τζων Μέυναρντ Κέυνς, ο οποίος στη δεκαετία του 1930 είχε προτείνει την παρέμβαση του κράτους στην αγορά με την αύξηση των δημοσίων δαπανών — δηλαδή των δαπανών που είτε δεν παράγουν οι ίδιες εμπορεύματα είτε παράγουν εμπορεύματα για αγορές εξασφαλισμένες ήδη από το ίδιο το κράτος (όπως φερ' ειπείν είναι οι δαπάνες στη βιομηχανία όπλων). Με τις δημόσιες δαπάνες πάντως, η επιδίωξη είναι η τεχνητή αύξηση στην κυκλοφορία του χρήματος να απορροφήσει το πλεονάζον και αδιάθετο προϊόν, ενεργοποιώντας έτσι εκ νέου μια αγορά που βρίσκεται σε κρίση. Ωστόσο, η συνταγή του Κέυνς έφθασε στα όριά της στα τέλη της δεκαετίας του 1970, όταν η πολιτική αυτή άρχισε να αντιστρέφεται επειδή θεωρήθηκε υπεύθυνη για απαράδεκτα υψηλούς δείκτες πληθωρισμού. Τα αποτελέσματα είναι γνωστά σε όλους.

Σε όλα αυτά, φυσικά, εκείνο που προέχει είναι η βασική αντίφαση που ταλανίζει τον καπιταλισμό — η αντίφαση ανάμεσα στις καπιταλιστικές δυνάμεις παραγωγής και στις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.¹¹ Οι δυνάμεις παραγωγής, γενικώς, είναι οι διάφορες ικανότητές μας να δημιουργούμε πλούτο — και, ως προς αυτές, ο καπιταλισμός συνιστά ένα τεράστιο άλμα για την παραγωγική ικανότητα του ανθρώπου

σε σύγκριση με προηγούμενες μορφές κοινωνίας. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των ιδιωτικών επιχειρήσεων στον καπιταλισμό αυξάνει διαρκώς το ρυθμό των τεχνολογικών αλλαγών, καθώς ο κάθε επιχειρηματίας προσπαθεί να ξεπεράσει τους αντιπάλους του. Ωστόσο, αυτές οι δυνατότητες των παραγωγικών δυνάμεων είναι αδύνατον να πραγματοποιηθούν στον καπιταλισμό εξαιτίας των παραγωγικών του σχέσεων, επειδή δηλαδή πρόκειται για ένα οικονομικό σύστημα στο οποίο η παραγωγική ικανότητα βρίσκεται σε χέρια ιδιωτών. Η ατομική ιδιοκτησία είναι λοιπόν η σχέση παραγωγής που βρίσκεται πίσω από τη μισθωτή εργασία, η οποία με τη σειρά της συνεπάγεται την εκμετάλλευση που προκαλεί τακτικές κρίσεις, οι οποίες ακολουθώντας μειώνουν την παραγωγική ικανότητα. Σύμφωνα με τον Έρστ Μαντέλ:

Αυτή η κοινωνικοποίηση της παραγωγής, που μετατρέπει την εργασία ολόκληρου του ανθρώπινου είδους σε μια αντικειμενικά οριζόμενη συλλογική εργασία, ούτε ρυθμίζεται ούτε διευθύνεται ούτε διοικείται με βάση κάποιο συνειδητό σχέδιο. Καθορίζεται από τυφλές δυνάμεις, από τους 'νόμους της αγοράς' — για την ακρίβεια, από τις διακυμάνσεις στο ποσοστό του κέρδους. Γι' αυτό και το σύνολο της παραγωγής αναπτύσσεται ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες ανάγκες που η ίδια γέννησε, και ωθείται προς τα εμπρός μόνον από τη δίψα των καπιταλιστών για κέρδος.¹²

Όλα τα παραπάνω, βεβαίως, αποτελούν μια πολύ απλουστευτική παρουσίαση της οικονομικής θεωρίας του Μαρξ, ελπίζω όμως τουλάχιστον να καταδείχθηκε ότι πρόκειται για μια 'κοινωνιολογική' οικονομική θεωρία, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκονται οι κοινωνικές σχέσεις που προκύπτουν από τον καταμερισμό της εργασίας και από το θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας. Παρότι λοιπόν ενίοτε λέγεται ότι ο Μαρξ δεν ήταν παρά ένας τεχνολογικός ντετερμινιστής που υποστήριζε ότι το εκάστοτε στάδιο της τεχνολογικής εξέλιξης καθορίζει και τη μορφή της κοινωνικής οργάνωσης, η αλήθεια είναι ότι στον Μαρξ τον καθοριστικό ρόλο παίζουν οι κοινωνικές σχέσεις εντός των οποίων αναπτύσσεται η τεχνολογία. Με άλλα λόγια, η ίδια τεχνολογία θα μπορούσε να υπάρχει σε πολύ διαφορετικούς τύπους κοινωνιών. Μια

άλλη επίσης διαδεδομένη παρανόηση είναι ότι ο Μαρξ ήταν οικονομικός ντετερμινιστής. Σε αυτήν την κατηγορία, υπάρχουν δύο απαντήσεις. Η πρώτη αποτελεί επανάληψη του προηγούμενου ισχυρισμού, ότι δηλαδή η σημασία για τον Μαρξ έγκειται στις κοινωνικές σχέσεις. Η δεύτερη απάντηση είναι ότι για τον Μαρξ οι διασυνδέσεις ανάμεσα στις κοινωνικές σχέσεις και στις άλλες όψεις της κοινωνικής ζωής είναι ποικίλες και πάμπολλες – τόσες, ώστε να μην μας επιτρέπουν να νομίζουμε ότι ο Μαρξ ήταν εγκλωβισμένος μέσα σε μια άκαμπτη οικονομική αιτιοκρατία.

Αν θέλουμε, τώρα, να περάσουμε από το σημείο που βρισκόμαστε στην ευρύτερη κοινωνιολογική ανάλυση του Μαρξ, δεν έχουμε παρά να προσεγγίσουμε την έννοια της κοινωνικής τάξης. Η οικονομική θεωρία, όπως την περιέγραφα παραπάνω, θέτει τα θεμέλια για τον ορισμό δύο τουλάχιστον κοινωνικών τάξεων: εκείνης που αποτελείται από όσους κατέχουν και ελέγχουν τα μέσα παραγωγής (δηλαδή της αστικής τάξης) και εκείνης που αποτελείται από τους μισθωτούς εργάτες, από τους ανθρώπους που πωλούν την εργατική τους δύναμη (δηλαδή της εργατικής τάξης).

Η κοινωνική τάξη

Η ιστορία της κοινωνίας ως σήμερα αποτελεί την ιστορία της ταξικής πάλης. Ελεύθεροι και δούλοι, πατρίκιοι και πληβείοι, άρχοντες και δουλοπάροικοι, μάστορες και μαθητευόμενοι, με μια φράση καταπιεστές και καταπιεζόμενοι, βρίσκονταν σε διαρκή αντιπαράθεση, τότε συγκαλυμμένη και τότε ανοικτή, σε μια σύγκρουση που πάντοτε κατέληγε είτε στην επαναστατική ανασυγκρότηση της κοινωνίας είτε στην αμοιβαία καταστροφή των αντιτιθέμενων τάξεων.¹³

Δικαίως θα σκεφτόταν κανείς ότι η κοινωνική τάξη αποτελεί μια βασικότερη έννοια στο έργο του Μαρξ. Ωστόσο, ο ίδιος πολύ λίγα είχε να πει για το συγκεκριμένο θέμα – τα σχετικά κείμενα περιλαμβάνουν σαράντα αράδες στο τέλος του τρίτου τόμου του *Κεφαλαίου* και κάποια σκόρπια αποσπάσματα εδώ κι εκεί. Κάπου, το όλο ζήτημα με

τον Μαρξ και τον ορισμό της κοινωνικής τάξης θυμίζει λίγο αστυνομική ιστορία όπου το θύμα πεθαίνει λίγο πριν αποκαλύψει το όνομα του δολοφόνου. Η έννοια της τάξης στη θεωρία του Μαρξ παίζει λοιπόν το ρόλο του δολοφόνου σε ένα αστυνομικό μυθιστόρημα, αφού εκείνη είναι που ορίζει τα πράγματα και τα αλλάζει. Μόνον που εδώ δεν πρόκειται φυσικά για αστυνομικό μυθιστόρημα, αλλά για τη δημιουργία της ίδιας της ιστορίας.

Είναι γεγονός ότι σε ορισμένες περιπτώσεις ο Μαρξ χρησιμοποιεί τον όρο 'κοινωνική τάξη' με χαλαρό και απλουστευτικό τρόπο, χαρακτηρίζοντας έτσι διάφορες συλλογικότητες και ομάδες. Σε άλλες όμως περιπτώσεις χρησιμοποιεί τον όρο πολύ αυστηρά, αφήνοντας να εννοηθεί ότι ουσιαστικά υπάρχουν παντού και πάντοτε δύο μόνον κοινωνικές τάξεις που αντιπαλεύουν — όπως κάνει, για παράδειγμα, στις πρώτες παραγράφους του Κομμουνιστικού Μανιφέστου, από όπου προέρχεται το απόσπασμα που μόλις παρατέθηκε. Άλλοτε, τέλος, έρχεται πιο κοντά στην κοινή λογική, κάνοντας λόγο για περισσότερες από δύο τάξεις. Πάντως, όπως προκύπτει από τις πιο προσεκτικές διατυπώσεις του για το θέμα, το καθοριστικό κριτήριο για τον ορισμό της κοινωνικής τάξης είναι η σχέση των ατόμων ή των ομάδων που την αποτελούν προς τα μέσα παραγωγής. Και, βεβαίως, εγγεγραμμένη σε αυτό το καθοριστικό κριτήριο είναι η αντιπαλότητα μεταξύ των τάξεων στην ιστορία, η σύγκρουση που δημιουργείται από τη διαφορετικότητος κουλτούρα και συμπεριφορά. Ίσως η καλύτερη εμπειρική ανάλυση για το πώς αναπτύσσεται μια τέτοια ιδιαίτερη ταξική κουλτούρα παραμένει, έως τις ημέρες μας, η γνωστή μελέτη του Έντουαρντ Π. Τόμσον για την αγγλική εργατική τάξη στον 19ο αιώνα.¹⁴ Εδώ όμως προτίθεται να ασχοληθώ με το ζήτημα της κοινωνικής τάξης κάπως πιο θεωρητικά, εξετάζοντας την ιδιαίτερη προσέγγιση που συνδέεται με τον Μαρξ και, γενικότερα, με τους μαρξιστές.

Όταν γίνεται λόγος για την κατά Μαρξ έννοια της κοινωνικής τάξης, συνήθως προβάλλεται μια διάκριση ανάμεσα στην τάξη 'καθ' εαυτήν' και στην τάξη 'δι' εαυτήν'. Η τάξη καθ' εαυτήν ορίζεται 'αντικειμενικά', από τη σχέση της προς τα μέσα παραγωγής. Η τάξη δι' εαυτήν ορίζεται 'υποκειμενικά', από τη συνείδηση του κοινού συμφέροντος και της αλληλεγγύης που τα μέλη της συμβαίνει να έχουν (ή

να μην έχουν) αποκτήσει. Μπορεί λοιπόν κάποιος να είναι μέλος μιας τάξης καθ' εαυτήν χωρίς να έχει συνείδηση του γεγονότος. Είναι βεβαίως πιθανόν πως, ακόμη κι έτσι, οι ιδέες του και οι πράξεις του θα επηρεάζονται έμμεσα από την ταξική του τοποθέτηση. Η ταξική θέση είναι, με άλλα λόγια, μια αντικειμενική ιδιότητα που παραπέμπει σε ένα βαθύτερο επίπεδο της πραγματικότητας, το οποίο δεν είναι πάντοτε υποκειμενικά αντιληπτό. Όταν όμως αυτή η αντικειμενική πραγματικότητα αρχίζει και γίνεται αντιληπτή, τότε αποκτάμε και συνείδηση της ταξικής μας θέσης, δηλαδή αποτελούμε πλέον μέλη μιας τάξης δι' εαυτήν.

Η αγροτική τάξη

Ο μικροϊδιοκτήτες αγρότες αποτελούν μια τεράστια μάζα, τα μέλη της οποίας ζουν σε παρόμοιες συνθήκες, αλλά δεν έχουν πολλές σχέσεις μεταξύ τους. Ο τρόπος παραγωγής τους απομονώνει αντί να τους ωθεί σε αμοιβαίες επαφές. Εργάζονται σε μικρές γεωργικές ιδιοκτησίες κι αυτό δεν επιδέχεται καταμερισμό εργασίας στην καλλιέργεια ούτε επιστημονικές εφαρμογές, επομένως δεν αφήνει χώρο για την ανάπτυξη της ποικιλομορφίας, του ταλέντου, των κοινωνικών σχέσεων. Κάθε αγροτική οικογένεια είναι σχεδόν αυτόνομη. Παράγει η ίδια, απευθείας, μεγάλο μέρος των όσων καταναλώνει και, από αυτήν την άποψη, προσπορίζεται τα προς το ζην όχι τόσο από τη συναναστροφή της με την υπόλοιπη κοινωνία, όσο από την επαφή της με τη φύση. Μια μικρή ιδιοκτησία, ο αγρότης και η οικογένειά του γειτονεύουν με άλλη μια μικρή ιδιοκτησία, άλλον ένα αγρότη με άλλη μια οικογένεια. Ένας αριθμός μικροϊδιοκτητών αγροτών απαρτίζουν ένα χωριό και αρκετά τέτοια χωριά αποτελούν ένα νομό. Έτσι, το μεγαλύτερο μέρος του γαλλικού έθνους αποτελείται από ένα απλό άθροισμα ομόλογων μεγεθών, περίπου όπως οι πατάτες ενός σάκου αποτελούν 'ένα σακί πατάτες'. Στο βαθμό, τώρα, που εκατομμύρια τέτοιων οικογενειών ζουν υπό παρόμοιες οικονομικές συνθήκες που τις κάνει να ξεχωρίζουν από άλλες τάξεις στον τρόπο της ζωής τους, στα συμφέροντά τους και στην κουλτούρα τους, τότε αποτελούν όντως τάξη. Στο βαθμό,

όμως, που ανάμεσα σε τέτοιους μικροϊδιοκτήτες το μόνο που υπάρχει είναι μια διασύνδεση τοπικού χαρακτήρα και στο βαθμό που τα κοινά τους συμφέροντα δεν δημιουργούν ούτε αίσθηση κοινότητας ούτε κάποιον εθνικό δεσμό ούτε ξεχωριστή πολιτική οργάνωση, τότε δεν αποτελούν τάξη. Είναι κατά συνέπεια ανίκανοι να προβάλλουν οι ίδιοι τα συμφέροντα της τάξης τους στη βουλή ή την εθνοσυνέλευση. Δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους και άρα πρέπει να εκπροσωπηθούν. Παράλληλα, ο εκπρόσωπός τους οφείλει να εμφανίζεται κι ως αφέντης τους, ως μια αρχή που βρίσκεται υπεράνω όλων, ως μια απεριόριστη κυβερνητική εξουσία που τους προστατεύει από τις άλλες τάξεις και τους στέλνει από ψηλά τη βροχή ή τη λιακάδα. Επομένως, η πολιτική επιρροή των μικροϊδιοκτητών αγροτών βρίσκει την πλήρη έκφρασή της σε μια εκτελεστική εξουσία που υποτάσσει πλήρως την κοινωνία.¹⁵

Το παραπάνω απόσπασμα είναι από το έργο του Μαρξ *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη* (1852), το οποίο αναλύει τις πολιτικές συγκρούσεις στην Γαλλία από το 1848 ως το 1851, που οδήγησαν τελικά τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη στην εξουσία. Το παρέθεσα εκτενώς, όχι μόνον επειδή μας παρουσιάζει τις απόψεις του Μαρξ για τους αγρότες, αλλά κι επειδή μας δίνει μια γενικότερη εικόνα για το πώς αντιλαμβάνονταν την έννοια της κοινωνικής τάξης. Στο απόσπασμα λοιπόν μπορούμε να διακρίνουμε πώς, με αφορμή τους γάλλους αγρότες, ο Μαρξ κινείται από τον ορισμό της τάξης καθ' εαυτήν (δηλαδή τη σχέση της με τα μέσα παραγωγής) στον ορισμό της τάξης δι' εαυτήν (δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο οι υλικές συνθήκες της ζωής καθορίζουν τις εκάστοτε δυνατότητες για την ανάπτυξη ταξικής συνείδησης). Στην περίπτωση βεβαίως της γαλλικής αγροτικής τάξης, αυτή η ταξική αυτοσυνείδηση ήταν ανέφικτη. Γι' αυτό και οι γάλλοι αγρότες, καταδικασμένοι να στερηθούν τα οφέλη του καταμερισμού εργασίας και ανίκανοι να εκπροσωπήσουν οι ίδιοι τον εαυτό τους, προσκολλήθηκαν στον Λουδοβίκο Βοναπάρτη και την ισχυρή ηγεσία που υποσχόταν.

Στη Δυτική Ευρώπη η πορεία της εκβιομηχάνισης είχε ως συνέπεια την παρακμή της αγροτικής τάξης. Οι πτωχότεροι αγρότες έγι-

ναν αγροργάτες, ενώ οι περισσότεροι απομακρύνθηκαν από τη γη και απορροφήθηκαν από την εργατική τάξη των πόλεων. Ακόμη όμως και σε εκείνες τις κοινωνίες όπου η αγροτική τάξη παραμένει μεγάλη, η σημασία της ως ανεξάρτητης κοινωνικής δύναμης είναι μάλλον περιορισμένη. Και τούτο, παρότι σε ορισμένες περιπτώσεις (όπως στην Κίνα) οι αγρότες συνεχίζουν να αποτελούν υπολογίσιμη κοινωνική δύναμη, επειδή το χωριό δεν έχει πάψει να είναι ένας ισχυρός θεσμός συλλογικής οργάνωσης.

Η αστική τάξη

Η αστική τάξη είναι επίσης γνωστή ως 'μπουρζουαζία' κι αξίζει να σταθούμε λίγο σε αυτόν τον όρο που αρχικά αναφερόταν στις μεσαιές τάξεις της Γαλλίας. Η λέξη 'μπουρζουαζία' στις ημέρες μας χρησιμοποιείται με δύο σημασίες. Η πρώτη έχει να κάνει με το πώς την εννοούν διάφοροι πρωτοποριακοί καλλιτέχνες για να καταδικάσουν οτιδήποτε θεωρούν συμβατικό, σεμνότυφο, στενόμυαλο ή βαρετό — στηλιτεύοντας έτσι τις αντιλήψεις και τον τρόπο ζωής δικηγόρων, ιερών, επιχειρηματιών, δημοσίων υπαλλήλων και ούτω καθεξής. Σε αυτήν λοιπόν την πρώτη του σημασία, ο όρος 'μπουρζουαζία' είναι σαφώς μειωτικός και συχνά περιέχει μια δόση αριστοκρατικής αλαζονείας (όπως στην έκφραση 'μα πόσο μπουρζουάς είσαι!'). Η δεύτερη όμως σημασία του όρου 'μπουρζουαζία' προέρχεται από τη μαρξιστική θεωρία και αναφέρεται στην κοινωνική εκείνη τάξη που αποτελείται από τους καπιταλιστές, από τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Στις αρχές τις Βιομηχανικής Επανάστασης (από το 1750 περίπου και μετά), η αστική αυτή τάξη ήταν θεβαίως η 'μεσαιά τάξη' — αφού είχε από κάτω της τους αγρότες και τους εργάτες και από πάνω της την παραδοσιακή γαιοκτητική αριστοκρατία. Όπως και να έχει πάντως, στο τέλος του τρίτου τόμου του Κεφαλαίου ο Μαρξ κάνει λόγο για τρεις μεγάλες κοινωνικές τάξεις: τους εργάτες, τους καπιταλιστές και τους γαιοκτήμονες.

Ας σταθούμε λίγο στη γαιοκτητική αριστοκρατία. Η κοινωνική αυτή τάξη έχει μεγάλη σημασία για το τι συνέβη κατά την περίοδο αμέσως πριν από την εκβιομηχάνιση και στα πρώτα της στάδια. Και

έχει τόση σημασία, όπως τουλάχιστον υποστηρίζει ο Μπάρινγκτον Μουρ, για τον εξής λόγο: όπου η εκβιομηχάνιση ήταν αποτέλεσμα άνωθεν επιβολής με τη συμμετοχή των παραδοσιακών κοινωνικών τάξεων (όπως στην περίπτωση της Γερμανίας και της Ιαπωνίας), η ανάπτυξη της δημοκρατίας αντιμετώπισε προβλήματα που δεν υπήρξαν σε άλλες περιπτώσεις (όπως της Γαλλίας), όπου η εκβιομηχάνιση ήταν συνέπεια ενός κινήματος από τα κάτω, μιας αστικής επανάστασης.¹⁶ Μετά την εκβιομηχάνιση, βεβαίως, η σημασία των γαιοκτημόνων μειώνεται σε όλες τις κοινωνίες και τα υπολείμματά τους συγχροτούν αυτό που ο Νίκος Πουλαντζάς περιγράφει ως μια ‘μερίδα’ της σημερινής αστικής τάξης.¹⁷ Μια άλλη τέτοια, αλλά πολύ σημαντική, ‘μερίδα’ της σύγχρονης αστικής τάξης είναι οι εκπρόσωποι του χρηματιστηριακού κεφαλαίου. Και, βεβαίως, όλα αυτά τα επιμέρους τμήματα μπορεί να έχουν όχι μόνον κοινά, αλλά και αντιτιθέμενα συμφέροντα. Στην Βρετανία, για παράδειγμα, η μερίδα του βιομηχανικού κεφαλαίου, έχοντας επικρατήσει ενάντια στη γαιοκτητική αριστοκρατία στα μέσα του 19ου αιώνα, ήταν στην αρχή κυρίαρχη στο εσωτερικό της βρετανικής αστικής τάξης. Κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα όμως, το βιομηχανικό κεφάλαιο παραχώρησε την πρωτοκαθεδρία στο χρηματιστηριακό κεφάλαιο. Αυτή μάλιστα η εσωτερική αλλαγή αποτελεί, για τον Ντέιβιντ Χάρβεϊ, μια από τις βασικές καταβολές της λεγόμενης ‘μεταμοντέρνας κοινωνίας’ των ημερών μας.¹⁸ Και τούτο, διότι η αυξανόμενη ισχύς του χρηματιστηριακού κεφαλαίου αποτυπώνεται στη δυνατότητά του να χρησιμοποιεί τη σύγχρονη τεχνολογία της πληροφορίας για να μετακινεί ταχύτατα επενδύσεις σε όποια σημεία του κόσμου συμβαίνει να υπόσχονται άμεση και μεγάλη κερδοφορία. Ο Μαρξ στον καιρό του είχε, βεβαίως, επίγνωση των συγχρούσεων ανάμεσα στα διάφορα τμήματα που συνθέταν την αστική τάξη της εποχής του – υποστήριζε, μάλιστα, ότι τη διαχείριση τέτοιων αντιθέσεων στο εσωτερικό της αστικής τάξης έχει αναλάβει το ίδιο το κράτος, το οποίο λειτουργούσε ως ‘κεντρική επιτροπή’ όλης της μπουρζουαζίας.

Σε πολλά σημεία του έργου του ο Μαρξ μοιάζει να πιστεύει ότι οι δύο βασικές τάξεις του καπιταλιστικού συστήματος (η αστική τάξη και το προλεταριάτο, οι καπιταλιστές και οι εργάτες) θα βρεθούν αντι-

μέτωπες στα οδοφράγματα, χωρίς να τις χωρίζει ενδιάμεσα κάτι άλλο, με όλες δηλαδή τις υπόλοιπες τάξεις να έχουν ενσωματωθεί στα δύο αυτά μέτωπα. Και η αστική τάξη, κατά την άποψή του, επέπρωτο να έχει μια σχετικά σύντομη ζωή: η ιστορική της λειτουργία ήταν να συμβάλει στην εξέλιξη του καπιταλισμού μέχρι εκείνου του σημείου όπου η εργατική τάξη θα ήταν πλέον επαρκώς ανεπτυγμένη για να πάρει την εξουσία στα δικά της χέρια. Η πρόβλεψη αποδείχθηκε, βεβαίως, απολύτως λανθασμένη: όχι μόνον η αστική τάξη δεν εξαφανίστηκε, αλλά και οι ενδιάμεσες ομάδες ανάμεσα σε αυτήν και το προλεταριάτο αυξήθηκαν, δεν μειώθηκαν. Κι ένα τέτοιο ενδιάμεσο στρώμα είναι οι μικροαστοί, στους οποίους πρέπει τώρα να στραφούμε.

Η μικροαστική τάξη

Πρόκειται γι' αυτήν που θα ονομάζαμε σήμερα μεσαία τάξη και θα περιλάμβανε τους μικροεπιχειρηματίες που απασχολούν λίγους εργάτες ή και κανένα, καθώς και τους επαγγελματίες εκείνους που δεν έχουν κάποια ιδιαίτερη σχέση με τα μέσα παραγωγής, όπως είναι οι δικηγόροι, οι μικροκαταστηματάρχες και ούτω καθεξής. Έχει, τώρα, υποστηριχθεί από τον Ντέιβιντ ΜακΛέλλαν ότι στον δεύτερο τόμο των *Θεωριών της υπεραξίας* (1862) ο Μαρξ επικρίνει τον Ρικάρντο επειδή δεν αναγνώρισε τη σημασία της αναπτυσσόμενης μεσαίας τάξης.¹⁹ Έστω κι έτσι όμως, πρόκειται για μια μεμονωμένη αναφορά στο θέμα σε όλο το έργο του ίδιου του Μαρξ και γι' αυτό η συγκεκριμένη έλλειψη έμελλε να καλυφθεί από μεταγενέστερους μαρξιστές. Για παράδειγμα, ο Νίκος Πουλιαντζάς προτείνει μια διάκριση μεταξύ της παραδοσιακής και της νέας μικροαστικής τάξης, με την τελευταία να περιλαμβάνει τους εργαζόμενους στην κρατική μηχανή: δημόσιους υπαλλήλους, καθηγητές και ούτω καθεξής.²⁰ Η παραδοσιακή μικροαστική τάξη, από την άλλη πλευρά, ταυτίζεται συνήθως με αντιδραστικές πολιτικές, αφού όσοι ανήκουν σε αυτήν βλέπουν τον εαυτό τους ως μεμονωμένα άτομα κι όχι ως μέλη κάποιας τάξης – γι' αυτό και αισθάνονται ότι απειλούνται τόσο από την αστική τάξη όσο και από τα εργατικά κινήματα. Δεν οργανώνονται λοιπόν σε αυτόνομες πολιτικές κινήσεις, αλλά, όπως οι γάλλοι αγρότες, τείνουν να στρέφονται

προς ισχυρούς ηγέτες που πιστεύουν ότι θα τους παρέχουν προστασία. Το επιχείρημα του Πουλαντζά αναφορικά με τη νέα μικροαστική τάξη είναι ότι, σε καιρούς κρίσεων, τα μέλη της τείνουν να διασπώνται πολιτικά, ανάλογα με την τάξη από την οποία προέρχονται. Έτσι, για παράδειγμα, οι δάσκαλοι που προέρχονται από την εργατική τάξη θα καταλήξουν να υποστηρίζουν το εργατικό κίνημα, ενώ όσοι από αυτούς κατάγονται από τη μεσαία τάξη θα κινηθούν προς την αντίθετη κατεύθυνση. Εδώ όμως πρέπει να επισημάνω ότι ένα από τα προβλήματα της μαρξιστικής ταξικής θεωρίας είναι ότι η εκ των προτέρων πρόβλεψη της πολιτικής συμπεριφοράς με κριτήριο την τάξη απλώς δεν ισχύει πάντοτε.

Το προλεταριάτο

Το προλεταριάτο, η σύγχρονη εργατική τάξη, αναπτύσσεται στον ίδιο βαθμό με την αστική τάξη, δηλαδή με το κεφάλαιο. Πρόκειται για μια τάξη εργαζομένων οι οποίοι καταφέρνουν να ζουν μόνον εφόσον καταφέρνουν να βρουν δουλειά και οι οποίοι βρίσκουν δουλειά μόνον εφόσον η εργασία τους αυξάνει το κεφάλαιο. Εξαιτίας της εκτεταμένης χρήσης των μηχανών και του καταμερισμού της εργασίας, η εργασία των προλετάρων έχει χάσει κάθε προσωπικό χαρακτήρα και επομένως δεν προσφέρει πια καμία χαρά στον εργάτη, ο οποίος αποβαίνει ένα εξάρτημα της μηχανής.²¹

Στην αρχή, η εργατική τάξη είναι ανοργάνωτη και κατακερματισμένη γεωγραφικά, γι' αυτό και αντιδρά στην εκβιομηχάνιση με επιθέσεις στις μηχανές – όπως οι λουδίτες στην Βρετανία του 19ου αιώνα. Σταδιακά, ωστόσο, οι εργάτες συγκεντρώνονται σε μεγάλα εργοστάσια, όπου διαισθάνονται την κοινή τους ταυτότητα και τα κοινά τους συμφέροντα. Οι υλικές συνθήκες της εργασίας, λοιπόν, τους ωθούν στη σύναψη κοινωνικών σχέσεων μεταξύ τους. Έτσι όμως, η εργασία, παρά τον απάνθρωπο χαρακτήρα της, τους επιτρέπει να κατανοήσουν την αμοιβαία τους εξάρτηση. Αυτήν την αίσθηση αλληλεγγύης έβλεπε ο Μαρξ να εξαπλώνεται από εργοστάσιο σε εργοστάσιο και να οδηγεί στην ανάπτυξη εθνικών και στη συνέχεια διεθνών εργατικών οργανώσεων.

Στην πραγματικότητα, βεβαίως, τα πράγματα δεν έμελλαν να εξελιχθούν τόσο απλά – και σίγουρα οι σημερινοί μαρξιστές θα μπορούσαν να επικαλεστούν πολλούς παράγοντες που περιέπλεξαν το απλό αυτό σενάριο, όπως φερ' ειπείν την ευκολία με την οποία η εργατική τάξη έχει ιστορικά αναμιχθεί περισσότερο σε εθνικιστικά παρά σε διεθμιστικά κινήματα. Επιπλέον, η ίδια η εργατική τάξη έχει να επιδείξει σημαντικές διαιρέσεις στο εσωτερικό της: διαιρέσεις ανάμεσα σε ειδικευμένους και ανειδίκευτους εργάτες, ανάμεσα σε χειρώνακτες και μη χειρώνακτες, ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, ανάμεσα σε λευκούς και μαύρους και ούτω καθεξής. Ορισμένα από αυτά τα προβλήματα ίσως, είχε διαβλέψει κι ο ίδιος ο Μαρξ, μολονότι φυσικά στην εποχή του είχαν άλλη μορφή. Τον είχε απασχολήσει, για παράδειγμα, το ενδεχόμενο του ανταγωνισμού στην αγορά εργασίας ανάμεσα στους ίδιους τους εργάτες – κάτι το οποίο αντανακλάται στις σημερινές διαμάχες που σχετίζονται με τη μετανάστευση και την ισότητα των δύο φύλων. Μια άλλη σχετική επισήμανση του Μαρξ είχε να κάνει με τη διάκριση ανάμεσα στην παραγωγική και τη μη παραγωγική εργασία – με την πρώτη να νοείται ως η εργασία που παράγει εμπόρευμα προς πώληση και τη δεύτερη ως εκείνη που δεν παράγει.

Στον 20ό αιώνα, η συζήτηση για τη σύνθεση της εργατικής τάξης έχει περαιτέρω εμπλουτιστεί από τις επιπλέον διαιρέσεις που έχουν έκτοτε προστεθεί στις παλιές, όχι πλέον μόνον ανάμεσα σε χειρώνακτες και μη χειρώνακτες εργάτες, αλλά κι ανάμεσα σε εργάτες και διοικητικά στελέχη (τους γνωστούς μάνατζερ). Όπως μάλιστα έχει τονίσει χαρακτηριστικά ο Έρικ Όλιν Ράιτ, αν υποθέταμε ότι το προλεταριάτο αποτελείται αποκλειστικά και μόνον από ανθρώπους της παραγωγικής εργασίας (κατά την αυστηρή έννοια που ορίζεται από τον Μαρξ), τότε δεν θα είχαμε παρά μια ολιγάριθμη εργατική τάξη που θα περιλάμβανε ένα πολύ μικρό μέρος του συνολικού πληθυσμού.²² Παρεμπιπτόντως, ο Ράιτ προσπαθεί να προσφέρει τη δική του λύση σε παρόμοια προβλήματα προσδιορισμού της ταξικότητας, κάνοντας λόγο για 'αντιφατικές' ταξικές τοποθετήσεις και υποστηρίζοντας ότι το ίδιο άτομο μπορεί να κατέχει ταυτόχρονα διαφορετικές ταξικές θέσεις.

Το λούμπεν προλεταριάτο

Εδώ φτάνουμε πια στον πάτο του βαρελιού. Στη 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη, ο Μαρξ μιλά για τον ίδιο τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη ως μέλος του υποπρολεταριάτου, ως έναν τυχοδιώκτη μπόμε που είχε οργανώσει το λούμπεν προλεταριάτο σε ένα είδος ιδιωτικής πολιτοφυλακής που θα τον στήριζε στην κατάληψη της εξουσίας. Ο Μαρξ περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τη συγκεκριμένη τάξη:

Πλάι σε παρακμιακούς κι ακόλαστους τύπους με ύποπτους πόρους διαβίωσης και εξίσου ύποπτες καταβολές, πλάι σε κατεστραμμένα και τυχοδιωκτικά παρακλάδια της μπουρζουαζίας, βρέθηκαν διάφοροι αλήτες, απόστρατοι φαντάροι, αποφυλακισθέντες κατάδικοι, δραπέτες από τα κάτεργα, αγύρτες, κομπογιαννίτες, πορτοφολάδες, μικροαπατεώνες, χαρτοκλέφτες, σωματέμποροι, βαστάζοι, χαρτογιακάδες, οργανοπαίκτες, ραχοσυλλέκτες, τροχιστές και γανωτές, ζητιάνοι — με λίγα λόγια όλη εκείνη η ακαθόριστη, θρυμματισμένη μάζα, που παρασύρεται εδώ κι εκεί και που οι γάλλοι την αποκαλούν ‘μπόμε’.²³

Τι μπορούμε να πούμε για την τάξη αυτή σήμερα; Το κοινωνικό στρώμα στο οποίο αναφερόταν στην εποχή του ο Μαρξ, έχει έκτοτε βρεθεί πάντοτε με τους μισθοφόρους του πιο κοντά στην Δεξιά παρά στην Αριστερά και, σίγουρα, συνεχίζει να υπάρχει έως τις ημέρες μας — μόνον που πλέον, αντί για ραχοσυλλέκτες και γανωτές, σήμερα περιλαμβάνει από τη μια πλευρά τους χρόνια ανέργους κι από την άλλη τους εμπόρους ναρκωτικών και άλλους αγύρτες της εποχής μας. Ένα μέρος, βεβαίως, του σημερινού λούμπεν προλεταριάτου ίσως συμπίπτει με αυτό που συνήθως αποκαλείται ‘υπο-τάξη’. Θεωρώ ωστόσο ότι υπάρχει κάποια διαφορά μεταξύ τους. Η υπο-τάξη, αν όντως υπάρχει, αποτελεί ένα τμήμα του πληθυσμού το οποίο βρίσκεται μόνιμα παγιδευμένο στο επίπεδο της φτώχειας ή κάτω από αυτό — και επομένως απαρτίζεται από ανθρώπους που δεν είναι απαραίτητως άνεργοι ή ζητιάνοι, αλλά χαμηλόμισθοι ή προσωρινά εργαζόμενοι.

Η σπουδαιότητα της ταξικότητας στην εποχή μας

Η σημασία της κοινωνικής τάξης αποτελεί, ακόμη και σήμερα, αντικείμενο τόσο θεωρητικής όσο και εμπειρικής διερεύνησης στην κοινωνιολογία.²⁴ Πρόκειται για ένα διάλογο ο οποίος συνεχίζεται από την εποχή του Μαρξ και στον οποίο συνέβαλε η βεμπεριανή θεώρηση που θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Εκείνο πάντως που μέχρι το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα είχε πλέον καταστεί σαφές ήταν ότι η πραγματικότητα είναι πολύ πιο πολύπλοκη από ό,τι προέβλεπε η ανάλυση του Μαρξ και ότι οι κοινωνικές τάξεις δεν αποτελούν (παρά μόνον πολύ σπάνια) τους επικούς πρωταγωνιστές της ιστορίας. Όλα αυτά βεβαίως δεν σημαίνουν ότι η κοινωνική τάξη έχει πάψει να συνιστά έναν σημαντικότατο παράγοντα, τον οποίο οφείλουμε να λαμβάνουμε υπόψη αν θέλουμε να κατανοήσουμε τα τεκταινόμενα στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού. Μπορεί ορισμένες φορές να λέγεται ότι η τάξη δεν παίζει πλέον ρόλο στην καθημερινή ζωή των σύγχρονων κοινωνιών, έχοντας αντικατασταθεί από την εθνικότητα, το φύλο ή άλλους παράγοντες. Ωστόσο, είναι προφανές ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει – αρκεί να δούμε τις σύγχρονες πολιτικές διαμάχες ή την κατανομή του πλούτου ή τον καταμερισμό των ασθενειών ή τη λειτουργία του εκπαιδευτικού συστήματος. Από θεωρητική άποψη πάντως, τέτοιου είδους μεταμοντέρνα επιχειρήματα σέρνουν πίσω τους τον Μαρξ – αφού δεν παρέχουν μια εναλλακτική θεωρία, αλλά μάλλον μια αντι-θεωρία. Εύλογα λοιπόν υποπτεύεται κανείς ότι, αν δεν είχε υπάρξει ο μαρξισμός, τότε δεν θα υπήρχε και ο μεταμοντερνισμός.²⁵

Πιστεύω πως ίσως θα ήταν χρήσιμο να δούμε τις αναλύσεις του Μαρξ για την κοινωνική τάξη και την ταξική δομή σαν απεικονίσεις του κρυφού σκελετού της κοινωνίας – και, από αυτήν την άποψη, ο Μαρξ καταφέρνει όντως να αποδείξει ότι η καπιταλιστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από δομικές αντιφάσεις. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε προκύπτει το ερώτημα γιατί το φαινόμενο της κοινωνικής σύγκρουσης δεν εκδηλώνεται με τον τρόπο που προβλέπουν οι μαρξιστικές αναλύσεις και γιατί η ιστορία δεν εξελίχθηκε όπως προφήτεψε ο Μαρξ. Το ερώτημα αυτό έχει απασχολήσει έντονα την κοινωνική θεωρία τα τελευταία πενήντα χρόνια, οδηγώντας σε ορισμένες πολύ ενδιαφέρουσες αναζητήσεις. Είναι επομένως δύσκολο να υποβαθμίσουμε τη συμβολή του μαρξισμού στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία – αφού, όσο απαραίτητος είναι ο μαρξ-

σμός για να κατανοήσουμε τη δημιουργία των τάξεων, τόσο αναγκαίως αποδεδειγμένα για να κατανοήσουμε και το θρυμματισμό τους.²⁶

Η ανάλυση του Μαρξ για την τάξη, ιδιαίτερα την αστική, μας φέρνει στο ζήτημα της φύσης του κράτους.

Το κράτος

Κάθε βήμα στην ανάπτυξη της αστικής τάξης συνοδευόταν από μια αντίστοιχη πολιτική προαγωγή της τάξης αυτής. Μετά την επικράτηση της σύγχρονης βιομηχανίας και της παγκόσμιας αγοράς, η αστική τάξη έχει επιτέλους κερδίσει, με το σύγχρονο αντιπροσωπευτικό κράτος, τον απόλυτο πολιτικό έλεγχο. Η εκτελεστική εξουσία του σύγχρονου κράτους δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια επιτροπή για τη διαχείριση των κοινών υποθέσεων ολόκληρης της αστικής τάξης.²⁷

Η νομοθεσία, πολιτική ή αστική, δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να διακηρύσσει με λόγια τη βούληση των οικονομικών σχέσεων.²⁸

Είναι βέβαιο ότι κανείς δεν θα μπορούσε να κατηγορήσει τον Μαρξ για παρορμητικές διατυπώσεις – παρότι πρέπει επίσης να θυμόμαστε ότι δεν γράφει μόνον ως θεωρητικός, αλλά και ως πολιτικός και ως προπαγανδιστής. Το εύκολο συμπέρασμα, πάντως, από τα αποσπάσματα που μόλις παρατέθηκαν θα ήταν να πούμε ότι ο Μαρξ πίστευε πως το κράτος αποτελεί ένα είδος συνωμοσίας κατά της εργατικής τάξης – ή ότι η αστική τάξη χρησιμοποιεί τα πλούτη της ώστε οι κυβερνώντες να υπερασπίζονται τα δικά της συμφέροντα.²⁹ Από την άλλη πλευρά πάλι, είναι πλέον τόση η δυσπιστία απέναντι στους πολιτικούς, που ένα τέτοιο 'εύκολο' συμπέρασμα ίσως να ηχεί πιο φυσιολογικό σήμερα από ό,τι πριν από μια εικοσαετία – κι είναι μάλιστα παράδοξο ότι στο συμπέρασμα αυτό καταλήγουν, με τον τρόπο τους, διάφορες παραστρατιωτικές ακροδεξιές οργανώσεις στην Αμερική.

Όπως κι αλλού, έτσι και στην περίπτωση του κράτους, ο Μαρξ διατυπώνει τη δική του θέση σε αντιδιαστολή προς εκείνη του Χέγκελ. Σύμφωνα με την εγγελιανή άποψη, ο λόγος ύπαρξης του κράτους είναι η

εξασφάλιση της κοινωνικής αρμονίας ανάμεσα στα διαφορετικά συστατικά του στοιχεία και η συνολική προαγωγή αυτών των επιμέρους ομάδων σε ένα υψηλότερο επίπεδο μέσω των θεσμών της μοναρχίας, των αντιπροσωπευτικών συνελεύσεων και της κρατικής γραφειοκρατίας. Όπως όμως και στην περίπτωση της θρησκείας, έτσι κι εδώ ο Μαρξ υποβάλλει την εγελιανή άποψη στην ίδια κριτική.³⁰ Υποστηρίζει δηλαδή ότι, στην πραγματικότητα, το κράτος δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μια προβολή των δυνάμεων της ίδιας της κοινωνίας (των δυνάμεων των πραγματικών ανθρώπων που απαρτίζουν την κοινωνία) σε μια εξωτερική οντότητα. Εναντία σε αυτό, ο Μαρξ προβάλλει τη δική του θέση για μια ριζοσπαστική δημοκρατία: στα μη δημοκρατικά κράτη οι νόμοι και το σύνταγμα υπάρχουν πέρα και πάνω από τους ανθρώπους, ενώ σε μια αληθινά δημοκρατική κοινωνία θα αποτελούσαν αποτέλεσμα της συμβολής όλων των πολιτών στην πολιτική διαδικασία που δημιουργεί συντάγματα και νόμους. Το όραμα μιας τέτοιας δημοκρατίας έμελλε να καταστεί το επίκεντρο του μαρξιστικού πολιτικού ιδεώδους – επανεμφανίζεται, μάλιστα, στις ημέρες μας μέσα στις θεωρητικές αναζητήσεις του γερμανού φιλοσόφου Γιούργκεν Χάμπερμας.

Ο Μαρξ, όπως και ο Ντυρκέμ, ανιχνεύει την ανάπτυξη του κράτους στον καταμερισμό της εργασίας: όσο πιο πολύπλοκες γίνονται οι κοινωνίες, τόσο πιο αναγκαία είναι η ύπαρξη μιας κεντρικής οργανωτικής αρχής. Ας θυμηθούμε εδώ ότι, για τον Ντυρκέμ, η λειτουργία του κράτους συνίσταται στη διαμεσολάβηση ανάμεσα σε διάφορα συμφέροντα και, ιδιαίτερα, στην προστασία του ατόμου ενάντια στις λεγόμενες 'δευτερεύουσες ομάδες'. Και στον Μαρξ ισχύει κάτι τέτοιο, με τη διαφορά ότι, ως οργανωτική αρχή, το κράτος εμπλέκεται αναπόφευκτα στην κυριαρχία μιας επιμέρους τάξης πάνω στις υπόλοιπες. Σε ό,τι μάλιστα αφορά ειδικά στον καπιταλισμό, σε αυτό το εκ φύσεως επεκτατικό σύστημα, η κοινωνική τάξη που το καθοδηγεί αποκτά την πολιτική εξουσία όχι εξαιτίας κάποιας σκόπιμης ή συνειδητής ενέργειας, αλλά επειδή αυτός είναι ο τρόπος που αναπτύσσεται η συγκεκριμένη κοινωνία. Σε ό,τι πάλι αφορά στη φροντίδα που το σύγχρονο κράτος επιδεικνύει για την ατομική ελευθερία, αυτό δεν είναι, για τον Μαρξ, παρά η προσπάθεια επιβολής της ατομικής ιδιοκτησίας πάνω σε όσους δεν έχουν τέτοια δικαιώματα. Επομένως, η μόνη διέξοδος για τους μη έχοντες είναι η

συλλογική δράση. Και κάτι τέτοιο, φυσικά, συνεπάγεται πολιτικές συγχρούσεις σαν κι αυτές για συνδικαλιστικά δικαιώματα στην Βρετανία τον 19ο αιώνα και στις Ηνωμένες Πολιτείες στον πρώιμο 20ό αιώνα.

Ας επιστρέψουμε στα δύο παραθέματα που προηγήθηκαν. Αν το πρώτο ('Κάθε βήμα στην ανάπτυξη της αστικής τάξης...') παραπέμπει κάπως παραπλανητικά στη συνωμοσία ή τη διαφθορά, το δεύτερο ('Η νομοθεσία, πολιτική ή αστική...') παραπέμπει σε έναν οικονομικό ντετερμινισμό, πράγμα εξίσου παραπλανητικό. Ο Μαρξ προέβη σε πολλές διαφοροποιήσεις και εξέφρασε αρκετές επιφυλάξεις για παρόμοιες πρώιμες απόψεις του. Κάνει έτσι λόγο για διαφορετικά τμήματα της αστικής τάξης που εμπλέκονται σε πολιτικές διαμάχες είτε εντός είτε εκτός κράτους – για παράδειγμα, η διαμάχη για την εργοστασιακή νομοθεσία και για την εισαγωγή σιτηρών στην Βρετανία της δεκαετίας του 1840 μπορεί να ιδωθεί ως μια σύγκρουση ανάμεσα στη βιομηχανική αστική τάξη των πόλεων και στην αστική τάξη της υπαίθρου. Ο Μαρξ κάνει επίσης λόγο για το πώς το κράτος ενδέχεται να ελέγχεται από πρόσωπα που δεν ανήκουν τα ίδια στην κυρίαρχη τάξη – για παράδειγμα, αυτό που συνέβη περί τα τέλη του 19ου αιώνα στην Βρετανία, όπου οι κυβερνητικοί αξιωματούχοι προέρχονταν από τη γαιοκτητική αριστοκρατία, αλλά ασκούσαν την εξουσία υπέρ των συμφερόντων της βιομηχανικής αστικής τάξης. Αλλά και στην 18η Μπρυμαίρ, αυτό που περιγράφεται από τον Μαρξ, δηλαδή η κατάκτηση της εξουσίας από τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη, μπορεί να ιδωθεί σαν μια εκδήλωση της σχετικής αυτονομίας που το κράτος μπορεί να αποκτήσει κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Μπορεί τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη να τον φέρνουν στην εξουσία οι αγρότες και το λούμπεν προλεταριάτο, αλλά τούτο δεν σημαίνει ότι το κράτος αντιπροσωπεύει τα συμφέροντα αυτών των στρωμάτων – η λογική της οικονομικής ανάπτυξης συνεπαγόταν ότι, για να επιβιώσει, το καθεστώς τού Λουδοβίκου Βοναπάρτη όφειλε να προστατεύσει τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης. Στην καπιταλιστική κοινωνία, όσο πιο κυρίαρχη γίνεται η αστική τάξη, τόσο ισχυρότερο αποβαίνει το κράτος.

Το ερώτημα, βεβαίως, για την Αριστερά ήταν αν το καπιταλιστικό κράτος μπορούσε να μεταμορφωθεί με δημοκρατικές διαδικασίες ή αν έπρεπε να ανατραπεί με βίαιη επανάσταση. Στην εποχή μας, όπως εί-

και φυσικό, το δίλημμα αυτό δεν έχει πια την ίδια σημασία. Εκείνο όμως που συνεχίζει ακόμη να έχει σημασία είναι κατά πόσον μια ριζοσπαστική αριστερή κυβέρνηση μπορεί να επιφέρει μεταρρυθμίσεις που να ευνοούν τις κατώτερες τάξεις. Αν πάρουμε για παράδειγμα τη βρετανική πολιτική σκηνή, εκεί η έλευση μιας σοσιαλιστικής κυβέρνησης, ακόμη και μετριοπαθούς, γινόταν πάντοτε δεκτή με εκφοβιστικές προειδοποιήσεις για τη διαλίσθηση της αξίας του νομίσματος, για τη μετανάστευση των επιχειρήσεων σε άλλες χώρες και ούτω καθεξής. Κι αν πάρουμε ένα άλλο σχετικά πρόσφατο παράδειγμα, εκείνο της δημοκρατικά εκλεγμένης σοσιαλιστικής κυβέρνησης της Χιλής στη δεκαετία του 1970, τότε έχουμε άλλη μία (τρομακτική αυτήν τη φορά) υπενθύμιση της διεθνούς ισχύος της άρχουσας τάξης.

Παράλληλα όμως, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι έχουν υπάρξει και σημαντικές μεταρρυθμίσεις που πραγματοποιήθηκαν από αριστερές κυβερνήσεις — περισσότερο θεαίως στην Ευρώπη παρά στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εδώ, το καλύτερο ίσως παράδειγμα είναι το βρετανικό Εθνικό Σύστημα Υγείας, που δημιουργήθηκε με την υπόσχεση ότι θα παρέχει φροντίδα και ασφάλιση σε όλους τους πολίτες αδιακρίτως και για όλη τους τη ζωή. Πώς είναι δυνατόν, τώρα, να συμβιβάσουμε τέτοιες κρατικές μεταρρυθμίσεις με την ιδέα ενός κράτους που δεν θεωρείται τίποτε άλλο παρά η 'εκτελεστική επιτροπή' της αστικής τάξης; Στο εύλογο αυτό ερώτημα υπάρχουν δυο τρόποι να απαντήσουμε. Ο πρώτος θυμίζει λίγο θεωρία συνωμοσίας: η άρχουσα τάξη παραχωρεί μεταρρυθμίσεις, επειδή μετρά το βραχυπρόθεσμο κόστος σε σχέση με τα μακροπρόθεσμα συμφέροντά της. Ο δεύτερος τρόπος να απαντήσουμε μαρξιστικά στο ερώτημα είναι πιο σύνθετος από θεωρητική άποψη κι έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Εδώ η απάντηση προσφέρεται από έναν μαρξιστικό λειτουργισμό κι έχει ως εξής. Το κράτος δεν προστατεύει απλώς το άτομο ούτε εξισορροπεί μόνον τα συμφέροντα των επιμέρους κοινωνικών ομάδων, όπως υποστήριζε ο Ντυρκέμ, αλλά ούτε και επιβάλλει με άμεσο και συνειδητό τρόπο τα συμφέροντα μιας και μόνον τάξης επί όλων των άλλων — εκείνο που κάνει είναι να ανταποκρίνεται στις βασικές συστημικές ανάγκες της οικονομίας.

Το συγκεκριμένο επιχείρημα διατυπώθηκε κυρίως από τον γάλλο μαρξιστή Λουί Αλτουσέρ στα μέσα του 20ού αιώνα — μολονότι, θεαίως,

ο Αλτουσέρ δεν έκανε τίποτε άλλο από το να επεξεργαστεί πιο διεξοδικά όσα ο ίδιος ο Μαρξ είχε γράψει για το ζήτημα. Ουσιαστικά, πρόκειται για ένα επιχείρημα που στηρίζεται στην άποψη ότι η επιδίωξη του καπιταλισμού προϋποθέτει μια σχετικά υγιή εργατική τάξη, επαρκώς καταρτισμένη για το επίπεδο της τεχνολογίας που καλείται να χειριστεί. Προϋποθέτει επίσης την εξασφάλιση των συνθηκών που θα επιτρέπουν στην επόμενη γενιά εργατών να μεγαλώσει απρόσκοπτα. Το κράτος λοιπόν υπάρχει, ακριβώς για να ικανοποιεί αυτές τις ανάγκες. Αν δούμε όμως το επιχείρημα προσεκτικά, τότε διαπιστώνουμε ότι ο ισχυρισμός που προβάλλει δεν είναι ιδιαίτερα ικανοποιητικός: ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι ένα οικονομικό σύστημα μπορεί να έχει ανάγκες, τούτο δεν σημαίνει ότι οι ανάγκες αυτές ικανοποιούνται αυτόματα και, μάλιστα, με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο. Παρά τη σοβαρή αυτή επιφύλαξη πάντως, το επιχείρημα αναδεικνύει την εικόνα που είχε ο Μαρξ για το κράτος σαν ένα εργαλείο των συμφερόντων της άρχουσας τάξης, που λειτουργεί με σκοπό να αναπαράγει εκείνο το οικονομικό και κοινωνικό σύστημα στο οποίο η συγκεκριμένη τάξη κυριαρχεί – το κράτος, με άλλα λόγια, αντιμετωπίζεται περισσότερο ως εγγυητής της συστημικής ολοκλήρωσης παρά ως φερέφωνο κάποιου επιμέρους τμήματος της άρχουσας τάξης.

Υπάρχει, επιπλέον, κάτι ακόμη που δείχνει πως η ανάπτυξη του δημοκρατικού κράτους μπορεί όντως να υπονομεύει την ταξική πάλη. Όπως ανέφερα προηγουμένως, ένας τρόπος να ερμηνεύσουμε την υπεράσπιση των ατομικών δικαιωμάτων από μέρος του κράτους είναι να τη δούμε ως παρέμβαση υπέρ της αστικής τάξης. Αυτή η κάπως απλοϊκή άποψη, τώρα, μπορεί να ιδωθεί σε συνάρτηση με μια άκρως ενδιαφέρονσα εξέλιξη, που έχει να κάνει με την ανάπτυξη των δικαιωμάτων του πολίτη – εδώ, εξάλλου, πιστεύω πως βρίσκεται το ουσιαστικό νόημα της επισήμανσης του Ντυρκέμ ότι το κράτος υπάρχει για να προστατεύει τα ατομικά δικαιώματα. Στα δικαιώματα λοιπόν αυτά που υποστηρίζουν τη σύγχρονη ιδιότητα του πολίτη (την λεγόμενη 'πολιτιότητα'), ο βρετανός κοινωνιολόγος Τόμας Μάρσαλ διέκρινε τρεις διαστάσεις.³¹ Παρότι βεβαίως ο ίδιος ο Μάρσαλ θεωρούσε ότι οι τρεις αυτές διαστάσεις εξελίχθηκαν η μία μετά την άλλη, νομίζω ότι είναι καλύτερα να τις αντιμετωπίσουμε όχι ως μέρη μιας χρονικής ακολουθίας, αλ-

λά ως ταυτόχρονες εκφάνσεις της ίδιας κατάστασης, με την καθεμιά τους να αποτελεί και μια διαφορετική εστία κοινωνικών συγκρούσεων.

Η πρώτη διάσταση της πολιτιότητας είναι εκείνη των δικαιωμάτων που εγγυώνται την ατομική ελευθερία: την ισότητα έναντι του νόμου, την ελευθερία του λόγου και ούτω καθεξής. Η δεύτερη διάσταση είναι αμιγώς πολιτική, όπως το δικαίωμα του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι, καθώς και το δικαίωμα της συμμετοχής σε συλλογικές οργανώσεις. Η τρίτη διάσταση, τέλος, είναι κοινωνικοοικονομική κι έχει να κάνει με τη διασφάλιση του δικαιώματος σε ένα ελάχιστο επίπεδο οικονομικής και κοινωνικής ασφάλειας. Ομολογουμένως, ορισμένα από αυτά τα δικαιώματα, ιδιαίτερα εκείνα της ατομικής ελευθερίας και του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, συνδέονται ιστορικά με την έλευση της καπιταλιστικής κοινωνίας και την ανατροπή της παραδοσιακής τάξης πραγμάτων. Άλλα όμως από αυτά, όπως το δικαίωμα της πολιτικής οργάνωσης και το δικαίωμα στην κοινωνική πρόνοια, όχι μόνον δεν συνδέονται αναγκαστικά με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, αλλά μπορούν δυνάμει και να τον αναιρούν.³² Από την άλλη πλευρά, πάλι, τέτοια δικαιώματα προάγουν, από τη φύση τους, την εξατομίκευση και, επομένως, υπονομεύουν την ταξική αλληλεγγύη. Όπως μάλιστα είχε διαισθανθεί κι ο ίδιος ο Μάρσαλ, τα δικαιώματα αυτά ενδέχεται να αντισταθμίζουν τις ταξικές διαιρέσεις και να καθιστούν ως ένα σημείο αποδεκτή την ταξική ανισότητα. Επομένως, τα δικαιώματα του πολίτη μπορεί να αναπληρώνουν οικονομικές αδικίες και ανελευθερίες, υπονομεύοντας την ανάπτυξη της ταξικής αλληλεγγύης που είχε κατά νου ο Μαρξ. Επιπλέον, η ύπαρξη τέτοιων δικαιωμάτων μπορεί να ιδωθεί ως εκπλήρωση μιας λειτουργικής ανάγκης του ίδιου του καπιταλιστικού συστήματος.

Ανακεφαλαιώνοντας την έως τώρα συζήτηση, θυμίζω το βασικό επιχείρημα στο οποίο έχω στηριχθεί. Μπορεί μεν η ταξική πάλη να μην εξελίχθηκε όπως προέβλεπε ο Μαρξ, ωστόσο η ταξική δομή της σύγχρονης κοινωνίας όχι μόνον δεν απλοποιήθηκε, αλλά κατέστη ακόμη πιο σύνθετη. Και μπορεί μεν ο Μαρξ να αντιλαμβανόταν το κράτος με μάλλον απλοϊκούς όρους, ωστόσο συνεχίζει να έχει νόημα να αναφερόμαστε στη σημασία της ταξικότητας στη σύγχρονη κοινωνία και να θεωρούμε το κράτος ως το κύριο πεδίο στο οποίο εκδηλώνεται η ταξική σύγκρουση και η ταξική κυριαρχία. Με τη σειρά του, ένα τέτοιο συμπέρασμα

σημαίνει ότι συνεχίζει να έχει νόημα να αναφερόμαστε στην αντικειμενική διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις — δηλαδή, σε μια πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα των πραγμάτων και που μπορεί να μην είναι άμεσα αντιληπτή σε όσους ανήκουν σε αυτές τις τάξεις ή σε όσους αναμειγνύονται σε πολιτικές δραστηριότητες. Σε ό,τι αφορά στο κράτος ειδικότερα, το επιχείρημά μου σημαίνει ότι όχι μόνον δεν αμφισβητείται η καθοριστική συμβολή του στον καταμερισμό της εργασίας και στη διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά ότι αυτή η λειτουργία του κράτους συνέβαλε και στην αποδυνάμωση της ταξικής συνείδησης. Και στο σημείο αυτό, είναι καιρός να στραφούμε σε ένα πεδίο όπου ο σύγχρονος μαρξισμός, σε αντίθεση με τον ιδρυτή του, υπήρξε εξαιρετικά δημιουργικός — στο ζήτημα της ιδεολογίας.

Η ιδεολογία

Εισαγωγή

Ο όρος 'ιδεολογία' έχει αλλάξει ριζικά περιεχόμενο σε σχέση με εκείνο που είχε κατά νου ο Αντουάν Ντεστίν ντε Τρασί, ένας φιλόσοφος αναμειγμένος στην Γαλλική Επανάσταση, ο οποίος εισήγαγε πρώτος τη συγκεκριμένη λέξη για να δηλώσει το ζητούμενο μιας επιστήμης των ιδεών. Έκτοτε, η σημασία του όρου έχει αλλάξει πολύ και χρησιμοποιείται συχνά με νόημα επικριτικό, αν όχι απορριπτικό. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα για τις αγγλοσαξονικές χώρες, όπου, με δεδομένη τη βαθιά δυσπιστία απέναντι στους διανοούμενους, ο όρος ιδεολογία επιστρατεύεται για να απαξιώσει κάθε μορφή θεωρητικολογίας. Σε άλλες πάλι περιπτώσεις, χρησιμοποιείται για να δηλώσει μια γενικότερη κοσμοθεωρία. Για τον Μαρξ πάντως, ο όρος έχει πρωτίστως να κάνει με ιδέες που είναι μεροληπτικές και στρεβλές και που παραπλανούν επειδή συνειδητά ή ασύνετα εξυπηρετούν τα συμφέροντα κάποιας ισχυρής ομάδας. Αν της αποδοθεί όμως τέτοια σημασία, η ιδεολογία, αφού νοείται πλέον ως ψευδής αναπαράσταση του κόσμου, γίνεται το αντίθετο της αλήθειας ή της επιστήμης — και έτσι μπορεί να υπαχθεί στη φιλοσοφία της επιστήμης και ιδιαίτερα στην επιστημολογία, δηλαδή στη θεωρία της γνώσης. Στον σύγχρονο μαρξισμό, βεβαίως, η συγκεκριμένη διάσταση στη μελέ-

τη της ιδεολογίας αναπτύχθηκε, κυρίως από τον Λουί Αλτουσέρ,³³ αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ήταν ήδη παρούσα στο έργο του Μαρξ.

Η σχέση ιδεολογίας και επιστήμης είναι κάτι που συναντάται όχι μόνον στον μαρξισμό του Αλτουσέρ, αλλά και στον μαρξισμό του Λούκατς. Ο Λούκατς όμως ήταν της γνώμης πως η θέση της εργατικής τάξης στην κοινωνία γενικά και στην παραγωγική διαδικασία ειδικότερα της επέτρεπαν να αναπτύξει μια δική της ιδεολογία, η οποία θα ήταν ταυτόχρονα και επιστήμη. Εδώ βεβαίως παρατηρούμε μια ριζική διαφορά ανάμεσα στον μαρξισμό του Λούκατς και τον μαρξισμό του Αλτουσέρ – και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, πρόκειται για αντίθεση που πηγάζει από ασάφειες στο ίδιο το έργο του Μαρξ. Έτσι, ο Λούκατς θεωρεί ότι οι όλοι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να κατανοήσουν και να ελέγξουν την κοινωνία στην οποία ζουν, ενώ αντίθετα ο Αλτουσέρ πιστεύει ότι τέτοια δυνατότητα κατανόησης έχουν μόνον οι κοινωνικοί επιστήμονες και οι μαρξιστές θεωρητικοί – για όλους τους υπόλοιπους απαιτείται κάποιας μορφής ιδεολογία.

Στη θεωρία της ιδεολογίας ο Μαρξ αναμετρείται με τα προβλήματα της κοινωνικής ολοκλήρωσης. Σε ορισμένες περιπτώσεις, το επιχείρημά του μοιάζει να είναι ότι η κοινωνική ολοκλήρωση δεν αποτελεί παρά παράγωγο της συστημικής ολοκλήρωσης, ενώ σε άλλες φαίνεται να τείνει περισσότερο προς την άποψη ότι οι ιδέες και η εξέλιξή τους είναι σε σημαντικό βαθμό ανεξάρτητες από την οικονομική βάση. Σε κάθε περίπτωση, οι αναφορές του ίδιου του Μαρξ στην ιδεολογία διαφέρουν μεταξύ τους. Ας δούμε, από το έργο του, ορισμένα αντιπροσωπευτικά αποσπάσματα αυτής της ποικιλίας σημασιών που ο Μαρξ αποδίδει στην ιδεολογία, από την πιο απλουστευτική έως την πιο σύνθετη. Να πω όμως πρώτα ότι τα αποσπάσματα που ακολουθούν μπορούν να ιδωθούν σαν κάτι ανάλογο με αυτό που γίνεται σε ορισμένα παιδικά κόμικς, όπου ένα σύνθετο σκίτσο μπορεί να περιέχει στο εσωτερικό του κι άλλα σκίτσα και ο αναγνώστης καλείται να ανακαλύψει αυτές ακριβώς τις κρυμμένες ζωγραφιές. Έτσι συμβαίνει και με τα παρακάτω αποσπάσματα από τον Μαρξ, τα οποία είναι δηλωτικά των διαφορετικών ερμηνειών που πηγάζουν από το έργο του – κι ίσως άξιζε αν προσπαθούσαμε, καθώς θα τα διαβάσουμε, να απομονώσουμε τέ-

τοιες διαφορές. Πάντως εγώ δεν πρόκειται να δώσω όλες τις απαντήσεις, ας σκεφτούμε και λίγο για τον εαυτό μας ο καθένας:

Είναι γεγονός λοιπόν ότι συγκεκριμένα άτομα, που είναι ενεργά στην παραγωγή με συγκεκριμένο τρόπο, εμπλέκονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις. Η εμπειρική παρατήρηση οφείλει, σε καθεμιά από αυτές τις περιπτώσεις, να διαχωρίζει εμπειρικά και χωρίς προκαταλήψεις ή εικασίες τη συνάρτηση της κοινωνικής και πολιτικής δομής με την παραγωγή. Η κοινωνική δομή και το κράτος εξελίσσονται διαρκώς εξαιτίας της υλικής ζωής συγκεκριμένων ατόμων – ατόμων, όμως, τα οποία δεν πρέπει να νοηθούν όπως ενδέχεται να παρουσιάζονται στη φαντασία, τη δική τους ή των άλλων, αλλά όπως ακριβώς είναι, δηλαδή όπως ενεργούν, όπως παράγουν υλικά και, κατά συνέπεια, όπως εργάζονται κάτω από συγκεκριμένες υλικές συνθήκες, προϋποθέσεις και περιορισμούς ανεξάρτητους από τη θέλησή τους.

Η παραγωγή ιδεών, εννοιών, της συνείδησης γενικότερα, κατά πρώτον συνδέεται ευθέως με τις υλικές δραστηριότητες και σχέσεις των ανθρώπων, με τη γλώσσα της πραγματικής ζωής. Στο στάδιο αυτό, η αντίληψη, η σκέψη, οι πνευματικές σχέσεις των ανθρώπων δεν είναι παρά οι άμεσες συνέπειες της υλικής συμπεριφοράς τους. Το ίδιο ισχύει και για την πνευματική παραγωγή ενός λαού, όπως αυτή εκφράζεται στη γλώσσα της πολιτικής, των νόμων, της ηθικής, της πραγματικότητας, της μεταφυσικής και ούτω καθεξής. Οι άνθρωποι είναι όντως αυτοί που παράγουν τις έννοιες και τις ιδέες τους – αλλά οι πραγματικοί, ενεργοί άνθρωποι, που ζουν κάτω από συγκεκριμένους υλικούς περιορισμούς σε συγκεκριμένα στάδια της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων και των αντίστοιχων κοινωνικών σχέσεων. Η συνείδηση δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο από συνειδητή ύπαρξη και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι η ίδια η υλική τους ζωή. Αν τώρα η εικόνα της πραγματικότητας αντιστρέφεται στο 'σκοτεινό θάλαμο' όλων των ιδεολογιών, αυτό είναι ένα φαινόμενο που έχει να κάνει με την ίδια την υλική ζωή, όπως ακριβώς και η αντιστροφή των ειδώλων στον αμφιβληστροειδή χιτώνα του ματιού έχει να κάνει με τη λειτουργία του ανθρώπινου σώματος. [...] Για

να αντιληφθούμε τους ανθρώπους όπως είναι στην πραγματικότητα, με σάρκα και οστά, αφετηρία μας δεν είναι όσα οι ίδιοι λένε, φαντάζονται ή αντιλαμβάνονται για τους εαυτούς τους ούτε και όσα αφηγούνται, σκέφτονται, φαντάζονται ή αντιλαμβάνονται οι άλλοι γι' αυτούς. Αφετηρία μας είναι οι πραγματικοί, οι δρώντες άνθρωποι και άρα αυτό που προσπαθούμε να κάνουμε είναι να δείξουμε ότι τα ιδεολογικά αντανακλαστικά δεν είναι παρά απόηχοι της υλικής ζωής. Τα φαντάσματα του ανθρώπινου νου αποτελούν, κατ' ανάγκην, προβολές της υλικής κοινωνικής ζωής, η οποία είναι επαληθεύσιμη εμπειρικά και συνδεδεμένη με υλικές προϋποθέσεις. Η θηκική, η θρησκεία, η μεταφυσική, όλη η υπόλοιπη ιδεολογία και οι αντίστοιχες μορφές συνείδησης δεν διατηρούν πλέον την ψευδαίσθηση της ανεξαρτησίας. Δεν έχουν από μόνες τους ιστορία ούτε και εξέλιξη. Οι άνθρωποι είναι εκείνοι που, αναπτύσσοντας την υλική παραγωγή και τις κοινωνικές σχέσεις, μεταβάλλουν, μαζί με την πραγματική τους ύπαρξη, και τη σκέψη τους με τα παράγωγά της. Δεν καθορίζεται η ζωή από τη συνείδηση, αλλά η συνείδηση από τη ζωή.³⁴

Ο καταμερισμός της εργασίας έχει ως συνέπεια την αντίφαση ανάμεσα αφενός στο συμφέρον του ατόμου ή της οικογένειας και αφετέρου στο συμφέρον ολόκληρης της κοινότητας των ατόμων που σχετίζονται υλικά. Και όντως το κοινό αυτό συμφέρον δεν υφίσταται απλώς και μόνον στο χώρο της φαντασίας, σαν το λεγόμενο 'γενικό συμφέρον', αλλά προπάντων στην πραγματικότητα, ως η αμοιβαία αλληλεξάρτηση των ατόμων μεταξύ των οποίων κατανέμεται η εργασία.

Από αυτήν ακριβώς την αντίφαση μεταξύ του συμφέροντος του ατόμου και του συμφέροντος της κοινότητας, το τελευταίο λαμβάνει ανεξάρτητη μορφή ως κράτος, σε διάζευξη από τα πραγματικά συμφέροντα ατόμου και κοινότητας και την ίδια στιγμή ως ψευδαίσθηση κοινοτικής ζωής. Κατά συνέπεια, κάθε πάλη εντός του κράτους, η πάλη μεταξύ δημοκρατίας, αριστοκρατίας και μοναρχίας, η πάλη για το δικαίωμα ψήφου και ούτω καθεξής αποτελούν απλώς τις ψευδαισθήσεις με τις οποίες παρουσιάζεται στη σκέψη η πραγματική πάλη ανάμεσα στις τάξεις.³⁵

κόσμου, από τη σχέση μας με τον κόσμο και με τους άλλους ανθρώπους. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει με τρόπο ντετερμινιστικό — οι ιδέες μας δεν 'προκαλούνται', όπως το αιτιατό από το αίτιο, απευθείας από την καθημερινή ζωή και τις σχέσεις που αναπτύσσουμε σε αυτήν, αλλά δεν παύουν να βασίζονται πάνω τους, τόσο ως εκφράσεις της εμπειρίας μας όσο και ως προσπάθειες να αντιμετωπίσουμε τα προβλήματά της. Από εδώ μπορούμε να σχηματίσουμε μια εικόνα τού πώς περίπου θα μπορούσε να ξεδιπλωθεί η ανθρώπινη σκέψη σε μια σοσιαλιστική κοινωνία — σαν μια αέναη ροή ιδεών και διαλόγων επικεντρωμένων στην καθημερινή ζωή.

Ο συγκεκριμένος τρόπος αντιμετώπισης της ανθρώπινης σκέψης αντανακλάται στη σύγχρονη κοινωνιολογία και ψυχολογία. Στην κοινωνιολογία, η σχολή της συμβολικής διαντίδρασης βασίζεται σε μια τέτοια αντίληψη περί της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης ως μιας ατελείωτης διαδικασίας που συνεχώς δημιουργεί και τροποποιεί ιδέες.³⁸ Στην ψυχολογία πάλι, ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης ψυχανάλυσης περιστρέφεται γύρω από την άποψη ότι οι ανθρώπινες ιδέες πηγάζουν όχι τόσο από αισθητηριακές όσο από κοινωνικές εμπειρίες, όχι δηλαδή από το σώμα αλλά από την κοινωνία — μολοντί, φυσικά, στην ψυχανάλυση η κοινωνική ζωή είναι κάτι παραπάνω από απλώς και μόνον υλική παραγωγή.³⁹ Τόσο το παράδειγμα της κοινωνιολογίας όσο κι εκείνο της ψυχολογίας δείχνουν, το καθένα με τον τρόπο του, τη σημασία, αλλά και τους περιορισμούς της θέσης του Μαρξ. Ένας εμφανής περιορισμός, φερ' ειπείν, είναι ότι ο Μαρξ (και μαζί του πολλοί μαρξιστές) δεν δίνει καμία σημασία στην παιδική ηλικία, στην περίοδο δηλαδή που μαθαίνουμε πώς να σκεπτόμαστε. Είναι χαρακτηριστικό εδώ εκείνο που είχε πει ο Ζαν-Πωλ Σαρτρ (ο οποίος ασπάστηκε μια μορφή κριτικού μαρξισμού μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο), ότι δηλαδή οι μαρξιστές δείχνουν σαν να πιστεύουν πως οι άνθρωποι γεννιούνται με όλες τους τις ικανότητες πλήρως ανεπτυγμένες, απευθείας στο εργοστάσιο. Ένας δεύτερος περιορισμός είναι ότι στην καθημερινή μας ζωή δεν εργαζόμαστε μόνον, αλλά επίσης κάνουμε φιλίες, ερωτεύομαστε, παίζουμε και ούτως καθεξής — δραστηριότητες, που ο μαρξισμός παραβλέπει προς χάρη της εργασίας. Από την άλλη όμως πλευρά, η θέση του Μαρξ δεν παύει να είναι πολύ σημαντική, αφού μας επιτρέπει να κατανοήσουμε

πώς ακριβώς οι ιδέες που συγκροτούμε από την εμπειρία μας μπορούν και διαστρεβλώνονται συστηματικά.

Η ιδεολογία ως αλλοτρίωση

Έχω ήδη αναφερθεί στη θεωρία του Μαρξ ότι η θρησκεία δεν είναι παρά η προβολή ανθρώπινων δυνάμεων σε κάποιο υπερφυσικό ον. Με παρόμοιο τρόπο, αν και σε λιγότερο αφηρημένο επίπεδο, το κράτος δεν είναι παρά μια αναπαράσταση της συλλογικής ζωής των ανθρώπων, μια προβολή των πραγματικών συλλογικών δυνάμεων που ανήκουν στις μεταξύ μας σχέσεις. Το τέλος της αλλοτριωμένης ιδεολογίας επέρχεται με την πρακτική πολιτική πράξη: αν καταλάβουμε συλλογικά το κράτος, αν πάρουμε την εξουσία και το κράτος πάψει έτσι να είναι ένας θεσμός που αντιδιαστέλλεται προς την κοινωνία, τότε θα έχουμε εγκαταλείψει και την ιδεολογία. Όπως υποστηρίζει ο Ντέιβιντ ΜακΛέλλαν, στο πρώιμο έργο του ο Μαρξ:

έθεσε τα θεμέλια για την έννοια της ιδεολογίας. Η λανθασμένη αντίληψη περί θρησκείας και πολιτικής στην οποία άσκησε κριτική δεν αποτελούσε απλώς λάθος. Οι αντεστραμμένες αυτές αντιλήψεις βασίζονται σε έναν πραγματικό κοινωνικό κόσμο, συγκροτημένο με τόσο στρεβλό τρόπο ώστε να πρέπει, σε αντιστάθμισμα, να γεννά παρόμοιες ψευδαισθήσεις.⁴⁰

Επομένως, σε αυτήν την οπτική, η ιδεολογία δεν είναι παρά η αλλοτρίωση της ίδιας της ελεύθερης και δημιουργικής σκέψης.

Ιδεολογία και οικονομικός ντετερμινισμός

Σε ορισμένες περιπτώσεις όπου ο Μαρξ αναφέρεται στην πολιτική πάλη, μοιάζει να υποστηρίζει ότι οι ιδεολογίες αποτελούν παραπλανητικούς τρόπους θέασης του κόσμου που εξαρτώνται απόλυτα είτε από την ταξική τοποθέτηση του ατόμου είτε από την οικονομική δομή και το στάδιο εξέλιξης της κοινωνίας. Έτσι, για παράδειγμα, στην 18η Μπρυμαίρ ισχυρίζεται ότι τα δύο αντικρουόμενα μοναρχικά κόμματα της Γαλλίας

το 1848 αντιπροσωπεύουν διαφορετικές μερίδες της αστικής τάξης. Η επισήμανσή του εδώ δεν έχει να κάνει ούτε με τη νομιμοποίηση της μοναρχίας ούτε με τις αντεκδικήσεις των δύο παρατάξεων, αλλά με το ότι η μεταξύ τους ιδεολογική διαπάλη εκπηγάξει από οικονομικά συμφέροντα. Και μάλιστα τούτο δεν συμβαίνει συνειδητά, αφού κάθε κοινωνική τάξη πιστεύει πραγματικά ότι τα δικά της συμφέροντα ταυτίζονται όντως με το γενικό συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας.

Θα ήθελα σε αυτό το σημείο να υποστηρίξω ότι όλες οι επιμέρους απόψεις του Μαρξ για την ιδεολογία έχουν τη χρησιμότητά τους – και ότι, αν τις συνδυάσουμε, τότε καταλήγουμε σε μια ιδιαίτερα πολύπλοκη εικόνα της ιδεολογίας. Αν φερ' ειπείν συνθέταμε τα μάλλον απλουστευτικά επιχειρήματα που βασίζονται στην οικονομική αιτιοκρατία με τη θεωρία της αλλοτρίωσης και με τις αναφορές του Μαρξ στην υλική ζωή, θα μπορούσαμε ίσως να ισχυριστούμε το εξής: ότι, στην προσπάθειά μας να καταλάβουμε τις συνθήκες της υλικής μας ζωής, καταλήγουμε να μετασχηματίζουμε τα ιδιωτικά μας συμφέροντα σε γενικότερες πεπειθήσεις για τον κόσμο και την πραγματικότητα – με την ίδια λογική που κι ο γιος μου απαιτεί χαρτζιλίκι για λόγους δικαιοσύνης! Έτσι κι ένας γάλλος αστός του 1848 δεν θα επέλεγε με κυνικό τρόπο εκείνη τη μοναρχική παράταξη που θα βόλευε τα προσωπικά του συμφέροντα, αλλά θα ταυτιζόταν με τις γενικότερες ιδέες της, επειδή οι ιδέες αυτές θα αντανακλούσαν τις υλικές συνθήκες και της δικής του ζωής.

Η ιδεολογία ως ψευδαίσθηση

Ας δούμε τώρα τη συχνή επιμονή του Μαρξ στην παραπλανητική φύση της ιδεολογίας – δηλαδή την άποψή του ότι οι ιδέες δεν είναι παρά φαντάσματα, αντεστραμμένα είδωλα του πραγματικού κόσμου. Στον μαρξισμό γίνεται συχνά λόγος για 'ψευδή συνείδηση' (μολονότι ο ίδιος ο Μαρξ δεν χρησιμοποιεί συνήθως τον όρο αυτό). Η συγκεκριμένη φράση αποδίδεται συνήθως στον Λούκατς, μολονότι ούτε κι αυτό είναι απολύτως δίκαιο. Όπως και να έχει το πράγμα, εκείνο που μετρά είναι το μαχητικό περιεχόμενο τέτοιων εκφράσεων. Αυτό που προσπαθεί να κάνει ο Μαρξ είναι να αμφισβητήσει τη συμβατική σοφία τονίζοντας ότι αφετη-

ρία μας δεν πρέπει να είναι οι ίδιες οι ιδέες (αφού κάτι τέτοιο θα μας τοποθετούσε αυτόματα στο χώρο της φαντασίας), αλλά οι υλικές δραστηριότητες μέσα από τις οποίες αυτές προκύπτουν. Αν λοιπόν ξεκινήσουμε από τις ιδέες εκλαμβάνοντάς τις ως αυταπόδεικτα αληθείς, τότε θα καταλήξουμε σε ψευδαισθήσεις. Ο Μαρξ επισημαίνει ακόμη ότι δεν πρέπει να παίρνουμε τα πράγματα σύμφωνα με την ονομαστική τους αξία. Όπως ακριβώς δεν αποδεχόμαστε απαραίτητα ως αληθή όσα λέει κάποιος για τον εαυτό του, το ίδιο ακριβώς οφείλουμε να πράττουμε και με όσα λένε τα πολιτικά κόμματα κι οι παρατάξεις, το ίδιο και με όσα πιστεύει συνολικά η κοινωνία μας για τον εαυτό της.

Η ιδεολογία ως φαντασία

Υπό μία έννοια, ο τρόπος με τον οποίο ο Μαρξ αντιλαμβάνεται τις ιδέες ως προϊόντα της φαντασίας προηγείται της εποχής του κατά έναν αιώνα. Απόδειξη ο Λουί Αλτουσέρ, ο οποίος στο έργο του⁴¹ επιχειρεί μια ανάγνωση του Μαρξ αντλώντας από τη γαλλική ψυχανάλυση του καιρού του,⁴² για να υποστηρίξει ότι η ιδεολογία αποτελεί όχι τόσο κάποιο συγκεκριμένο σύνολο ιδεών, αλλά μια ιδιαίτερη φαντασιακή σχέση προς τον κόσμο. Με άλλα λόγια, ‘φαναζόμαστε’ ότι είμαστε κύριοι του εαυτού μας και της ζωής μας κι ότι προβαίνουμε στις επιλογές μας με απόλυτη ελευθερία και στη βάση λογικών εκτιμήσεων. Δει χρειάζεται όμως πολλή σκέψη για να αντιληφθούμε ότι αυτή δεν είναι παρά μια ιδανική εικόνα της πραγματικότητας, τίποτε παραπάνω από ένας ευσεβής πόθος, κι ότι δεν έχει καμία σχέση με όσα συμβαίνουν στην αληθινή ζωή. Και γι’ αυτό ανακαλύπτουμε συνέχεια ότι στην πραγματικότητα έχουμε λιγότερη συναίσθηση του εαυτού ή των πράξεών μας από όσο νομίζαμε. Σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα, ιδιαίτερα στο πεδίο των πολιτικών δραστηριοτήτων, ανακαλύπτουμε ότι αυτό που πράττουμε είναι τελικά το ακριβώς αντίθετο από εκείνο που πιστεύαμε ότι κάναμε.

Ας δούμε εδώ ένα παράδειγμα, όπου η ανάλυση του Μαρξ είναι σχεδόν απόλυτα σωστή. Στη διάρκεια των κοινωνικών ταραχών της δεκαετίας του 1960, οι αριστεροί φοιτητές είχαν υιοθετήσει το σύνθημα ‘το προσωπικό είναι πολιτικό’. Στην εποχή του το σύνθημα αυτό ισοδυναμούσε με μια ριζική επέκταση του πολιτικού πεδίου στη σφαίρα της κα-

θημερινής ζωής: η πολιτική δράση δεν είχε πλέον να κάνει με κυβερνητικές αλλαγές και μόνον, αλλά με αλλαγές στην ποιότητα της ίδιας της καθημερινότητας. Από μια άποψη, το σύνθημα ήταν όντως ριζοσπαστικό, παίζοντας, για παράδειγμα, σημαντικό ρόλο στη γένεση του σύγχρονου φεμινισμού. Από μιαν άλλη άποψη όμως, μπορεί να θεωρηθεί ότι είχε εντελώς αντίθετο από το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, διευκολύνοντας τελικά όχι την πολιτική απελευθέρωση της καθημερινότητας, αλλά τον πολιτικό έλεγχο επ' αυτής.

Η ιδεολογία όμως δεν μπορεί να είναι μόνον ζήτημα φαντασίας. Η φαντασιακή της πλευρά αποτελεί μία από τις πολλές διαστάσεις της, μα πάντως διαφορετική τόσο από τη δημιουργική σκέψη, όσο και από τη σκέψη που καθοδηγείται ασύνειδα από το ατομικό συμφέρον ή από την προβολή των δυνάμεων που έχουν να κάνουν με την αλλοτρίωση. Αλλά και πάλι, ας μην ξεχνάμε αυτό που μας διδάσκει η σύγχρονη ψυχολογία, ότι δηλαδή το πραγματικό και το φαντασιακό είναι συχνά συνδεδεμένα μεταξύ τους, κάποτε μάλιστα αξεδιάλυτα – μια ιδέα που μας κατευθύνει στον πυρήνα της ύστερης θεωρίας του Μαρξ περί ιδεολογίας.

Η ιδεολογία ως αποσπασματική αντίληψη της πραγματικότητας

Όλες οι παλαιότερες θεωρίες περί ιδεολογίας σε κάποιο σημείο είναι τελικά αναγκασμένες να κάνουν λόγο και για τον κόσμο πέραν των ιδεών. Αυτό όμως ο Μαρξ το θεωρεί εξαρχής δεδομένο. Ακόμη και όταν κάνει λόγο για φαντασία και φαντάσματα, τονίζει ότι πίσω από τα φαντάσματα υφίσταται κάποια πραγματική βάση, ότι υπάρχει κάποια αντίληψη της πραγματικότητας της υλικής ζωής και, επιπλέον, ότι η ίδια η φύση της υλικής ζωής είναι εκείνη που μας εμποδίζει να αντιληφθούμε την πραγματικότητα και μας κάνει να φανταζόμαστε τέτοια φαντάσματα. Και γι' αυτό με την έννοια της αλλοτρίωσης δηλώνεται ότι είναι πραγματικές οι ανθρώπινες δυνάμεις που προβάλλονται στην ιδέα του θεού, όπως πραγματικές είναι και οι συλλογικές δυνάμεις που επενδύονται στην ιδέα του κράτους.

Οι μηχανισμοί, τώρα, με τους οποίους δημιουργούνται φαντάσματα και φανταστικές πραγματικότητες αναλύονται στη θεωρία του Μαρξ

για το φетиχισμό του εμπορεύματος. Εκεί φαίνεται ότι η ιδεολογία είναι κάτι που αφορά στα φαινόμενα των πραγμάτων κι όχι στην πραγματική τους ουσία. Έτσι, ο αληθινός χαρακτήρας του καπιταλιστικού συστήματος αποκρύπτεται από την φαινομενική ισότητα ανάμεσα στον αγοραστή και τον πωλητή εργατικής δύναμης – η οποία, όπως θα θυμόμαστε, είναι στον καπιταλισμό άλλο ένα εμπόρευμα προς ανταλλαγή. Μάλιστα, η απόκρυψη αυτή είναι αναγκαίο μέρος του συστήματος. Γι' αυτό και η 'μπουρζουάδικη ιδεολογία' βασίζεται κυρίως στην ιδέα της ελεύθερης ανταλλαγής στην αγορά, όπου όλα μοιάζουν να λειτουργούν όπως ακριβώς ισχυρίζονται οι πολιτικοί και οι οικονομολόγοι. Σε αυτήν την ιδεολογική λογική, όταν πωλώ την εργασία μου στο πανεπιστήμιο, πληρώνομαι για όσα αξίζει – κι όποτε αυτό δεν συμβαίνει, είναι επειδή φταίει η κακοδιοίκηση ή η κυβέρνηση ή ακόμη κι ο εαυτός μου ο ίδιος που δεν φρόντισε να προωθήσει σωστά τα προσόντα του. Έτσι, η ζωή φαίνεται σαν να αφορά αποκλειστικά και μόνον σε ατομικές οντότητες, πωλητές κι αγοραστές που παζαρεύουν την πραγματεία τους στην αγορά. Αλλά αυτή δεν είναι η πραγματική κατάσταση που ισχύει στον κόσμο της εργασίας. Εδώ και μερικούς αιώνες, ο Καντ επεσήμαινε ότι ένας τέτοιος τρόπος σκέψης είχε ήδη αρχίσει να διαβρώνει τον θεσμό του γάμου – κάτι που στις ημέρες μας είναι πλέον όλο και πιο φανερό. Και δεν είναι μόνον ότι στη Δύση πολλά ζευγάρια συνάπτουν πλέον προγαμιαία συμβόλαια για να προστατεύσουν τις ατομικές τους περιουσίες, είναι κι ότι οι ίδιοι οι συναισθηματικοί δεσμοί των ανθρώπων διαμορφώνονται πια σύμφωνα με τα πρότυπα της αγοράς. Γι' αυτό και ο Άντονι Γκίντενς κάνει λόγο για μια σχεδόν οικονομικού χαρακτήρα 'διαπραγματευση δεσμεύσεων' ανάμεσα στα σημερινά ζευγάρια.⁴³ Και, σε ανάλογο πνεύμα, η αμερικανίδα κοινωνιολόγος Άρλι Χόσιλντ φθάνει να υποστηρίξει ότι το εμπορικό πρότυπο στις προσωπικές σχέσεις έχει τροφοδοτηθεί ακόμη και από ορισμένες μορφές του σύγχρονου φεμινισμού.⁴⁴ Τα πρότυπα της αγοράς έχουν σίγουρα διαβρώσει τις παραδοσιακές αξίες της δημόσιας προσφοράς και στη χώρα μου, την Βρετανία, όπου η υγεία και η παιδεία εμπορευματοποιούνται ταχέως. Στα πανεπιστήμια μάλιστα, η επικράτηση των αγοραίων μοντέλων φαίνεται τόσο στα προγράμματα σπουδών όσο και στην 'καταναλωτική' νοοτροπία των φοιτητών. Δεν έχουμε φτάσει βεβαίως ακόμη στο στάδιο όπου τα

μόνα μαθήματα που προσφέρονται θα είναι εκείνα που ‘πουλάνε’, αλλά μάλλον προς τα εκεί πορευόμαστε.

Επειδή λοιπόν έτσι έχουν στ’ αλήθεια τα πράγματα, γι’ αυτό και δημιουργούνται ιδεολογικές ψευδαισθήσεις, γι’ αυτό και αλλοτριωνόμαστε προβάλλοντας τις ανθρώπινες δυνάμεις μας σε οντότητες υπερφυσικές, πέρα από εμάς. Γι’ αυτό, τέλος, και η ίδια η αγορά φαντάζει σαν κάτι το ακατασκήτο, έξω από τον έλεγχό μας, ικανό να ορίζει τις τύχες μας και τις ζωές μας. Με όλα αυτά, πρέπει να επιστρέψουμε στο σημείο από το οποίο ξεκινήσαμε: την οικονομική ανάλυση του καπιταλισμού από τον Μαρξ.

Η αναπαράσταση ως ιδεολογία

Υπάρχει και μια τελευταία διάσταση στην περί ιδεολογίας θεωρία του Μαρξ, μια διάσταση που προέκυψε τα τελευταία χρόνια. Δύσκολα εξηγείται με απλούς όρους, αλλά θα προσπαθήσω να δώσω μια όσο το δυνατόν επαρκή ερμηνεία. Το βασικό επιχείρημα εδώ είναι ότι η μαρξική ανάλυση του χρήματος ως μέσου ανταλλαγής μεταξύ εμπορευμάτων ταυτίζεται με ένα συγκεκριμένο στάδιο στην ιστορική εξέλιξη, όπου πλέον κυριαρχούν τα σύμβολα κι οι αναπαραστάσεις. Στη γλωσσολογία, το σύμβολο (ή ‘σημείο’) θεωρείται ότι είναι εκείνο που προσφέρει τη δυνατότητα ανταλλαγής ανάμεσα στις έννοιες και την πραγματικότητα. Έτσι, η λέξη ή το σημείο ‘γραφείο’ είναι εκείνο που συνδέει την αφηρημένη ιδέα ενός γραφείου με την ξύλινη κατασκευή πάνω στην οποία γράφω αυτή τη στιγμή. Με ανάλογο τρόπο, στην οικονομική θεωρία του Μαρξ το χρήμα αποτελεί το σύμβολο που επιτρέπει την ανταλλαγή δύο εντελώς διαφορετικών αντικειμένων – για παράδειγμα, είκοσι λίρες μπορούν να αντιστοιχούν σε ένα βιβλίο ή σε έξι μπουκάλια φτηνό κρασί ή σε τρεις επισκέψεις στον κουρέα ή σε μισή ώρα με τον ψυχοθεραπευτή. Σύμφωνα λοιπόν με τον Ζαν Μπωντριγιάρ, ο οποίος και αναπτύσσει το συγκεκριμένο επιχείρημα διεξοδικότερα από οποιονδήποτε άλλον, το σημείο ή σύμβολο, παρότι αρχικά πλήρες νοημάτων (‘σημαινομένων’), όπως ένα θρησκευτικό εικόνισμα, στην πορεία ισοπεδώνεται, χάνει τη σημασία του και καταντά στη σύγχρονη κοινωνία να σημαίνει τα πάντα και επομένως τίποτα. Η επαφή με την πραγματικότητα έχει πλέον

‘χαθεί’ – το μόνο που έχει απομείνει είναι ελεύθερα και ανεργμάτιστα σύμβολα και σύμβολα άλλων συμβόλων.

Συμπέρασμα

Αν θεωρήσουμε ότι η ιδεολογία βασίζεται σε μια επιφανειακή έστω, αλλά παρά ταύτα αληθινή σύλληψη του κόσμου, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι όλες οι αιτιοκρατικές προσεγγίσεις που προσεγγίζουν την ιδεολογία ως απλό επιφανιόμενο κάποιας άλλης πραγματικότητας, απλώς δεν μπορούν να ισχύουν. Για παράδειγμα, οι φιλελεύθερες ιδέες περί ωφελιμισμού συνεχίζουν, παρά τον Μαρξ, να κυριαρχούν στην οικονομική σκέψη, έχοντας αναπτυχθεί προς διάφορες κι ανεξάρτητες μεταξύ τους κατευθύνσεις. Οι ιδέες λοιπόν μοιάζουν όντως σαν να έχουν δική τους ζωή. Και δεν εξελίσσονται μόνον ως αποτέλεσμα των οικονομικών μεταβολών ή της ταξικής πάλης, αλλά και ως συνέπεια του διαλόγου, των ερευνών και της σκέψης που οι ίδιες προκαλούν. Στην ιδεολογία, επομένως, συναντάμε όχι μόνον παραπλανητικές ψευδαισθήσεις, αλλά και πρωτότυπες συλλήψεις. Από αυτήν την άποψη, μπορούμε να πούμε πως εκείνο που κάνει ο Μαρξ δεν είναι τίποτε άλλο από το να μας προσφέρει ορισμένους τρόπους διερεύνησης των σχέσεων ανάμεσα στην υλική ζωή των ανθρώπων, στις καθημερινές τους δραστηριότητες και ασχολίες, και στις εμπειρίες που έχουν από τον κόσμο και τους άλλους. Μας προσφέρει, δηλαδή, έναν τρόπο κατανόησης αυτού που μεταγενέστεροι μαρξιστές συμπύκνωσαν στην έννοια της ανθρώπινης ‘πράξης’, αλλά και στο πώς αυτή τελικά αλλοτριώνεται από συστήματα ιδεών που αναπτύσσονται αυτόνομα. Επιπλέον, ο Μαρξ μας επιτρέπει να αντιπαραβάλλουμε τα ιδεολογικά φαινόμενα με μια μορφή γνώσης του κόσμου που πηγαιίνει πέρα από την επιφάνεια των πραγμάτων και αποκαλύπτει βαθύτερες δομές της πραγματικότητας. Και γι’ αυτό καθ’ όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα οι συλλήψεις του Μαρξ ενέπνευσαν ποικίλες κριτικές ενάντια στη σύγχρονη κοινωνία – κριτικές, που μας απασχολούν μέχρι σήμερα.

Ίσως μάλιστα να ήμουν πιο ακριβής αν έλεγα ότι ο Μαρξ δεν μας κληροδότησε απλώς και μόνον ένα ισχυρότατο αναλυτικό εργαλείο, αλλά και ότι τα κενά στην ίδια την επιχειρηματολογία του αποδείχθηκαν, από θεωρητική άποψη, ακόμη πιο γόνιμα. Τούτο ισχύει, επειδή οι όποι-

ες αδυναμίες της μαρξικής θεωρίας για την ιδεολογία θέτουν επί τάπητος ένα ζήτημα που βρίσκεται στο επίκεντρο της κοινωνικής θεωρίας γενικά: το πώς ακριβώς μεταβαίνουμε από την ανάλυση της κοινωνικής δομής στην ανάλυση της ανθρώπινης εμπειρίας και δράσης (δηλαδή στην 'πράξη') και, κατόπιν, στην ανάλυση των ιδεών και των συστημάτων της σκέψης.

Η οικογένεια

Από τους τέσσερις θεωρητικούς που εξετάζονται σε αυτό το βιβλίο, μόνον ο Μαρξ συνέβαλε ουσιαστικά στον σύγχρονο φεμινισμό. Για την ακρίβεια μάλιστα, τούτο οφείλεται λιγότερο στον ίδιο τον Μαρξ και περισσότερο στον σύντροφό του Φρίντριχ Ένγκελς, το έργο του οποίου *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884) ενέπνευσε πολλές αναλύσεις για τη θέση της γυναίκας στον καπιταλισμό.⁴⁵

Αυτό που έκανε ο Ένγκελς ήταν να ανιχνεύσει την εξέλιξη της οικογένειας από την πρωτόγονη μορφή της και εντεύθεν, χρησιμοποιώντας εθνογραφικό υλικό από άλλους συγγραφείς — με ανάλογο τρόπο σαν εκείνον που έμελλε να ακολουθήσει και ο Ντυρκέμ στην δική του ενασχόληση με τη θρησκεία. Όπως παντού στον μαρξισμό, έτσι και στο έργο του Ένγκελς εκείνο που έχει σημασία είναι η υλική παραγωγή — δηλαδή ποιοι προσφέρουν την εργασία και ποιοι κατέχουν τα μέσα παραγωγής. Στο σχήμα του Ένγκελς λοιπόν, το πρώτο στάδιο είναι εκείνο του πρωτόγονου κομμουνισμού, όπου η φυλή κατείχε από κοινού τα παραγωγικά μέσα — άρα για τους ανθρώπους της εποχής η έννοια της ιδιοκτησίας δεν θα είχε κανένα νόημα. Η πρωτόγονη φυλή παρήγε μόνον τα απαραίτητα για την καθημερινή επίβιώσή της, ενώ στο εσωτερικό της, σύμφωνα με τον Ένγκελς, επικρατούσε ελευθεριότητα στις σεξουαλικές σχέσεις — μάλιστα, ένας τρόπος να καταλάβουμε την εξέλιξη της οικογένειας είναι να την δούμε ως μια διαδικασία συνεχούς περιορισμού των επιτρεπτών σεξουαλικών συντρόφων:

το πρωτόγονο κομμουνιστικό νοικοκυριό συνεπάγεται την υπεροχή των γυναικών, όπως ακριβώς και η δυνατότητα αναγνώρισης μόνον

της φυσικής μητέρας (αφού σε τέτοιες συνθήκες ο φυσικός πατέρας δεν μπορούσε να είναι με βεβαιότητα γνωστός) συνεπάγεται την υψηλή εκτίμηση για τις γυναίκες ως μητέρες. Η άποψη ότι από τις απαρχές της κοινωνίας η γυναίκα είναι σκιάδα του άνδρα, αποτελεί μια από τις πιο παράλογες αντιλήψεις που μας κληροδότησε ο 18ος αιώνας και η εποχή του Διαφωτισμού. Οι γυναίκες όχι μόνον ήταν ελεύθερες, αλλά κατείχαν και ιδιαίτερα αξιοσέβαστη θέση.⁴⁶

Η διαδικασία λήψης αποφάσεων στις πρωτόγονες αυτές ομάδες που περιγράφει ο Ένγκελς δεν ήταν προνόμιο λίγων αλλά υπόθεση όλων.

Η εμφάνιση της μονογαμικής οικογένειας είναι στενά συνυφασμένη με την ανάπτυξη της ιδιοκτησίας, η οποία με τη σειρά της σχετίζεται με την παραγωγή υπερπροϊόντος – δηλαδή με την παραγωγή περισσότερων αγαθών από όσα χρειαζόταν η φυλή για την καθημερινή της επιβίωση. Η μεταβολή αυτή σημειώνεται καθώς οι πρώην νομαδικές ομάδες εγκαθίστανται μόνιμα σε έναν τόπο και αρχίζουν να ασχολούνται με τη γεωργία και ιδίως με την κτηνοτροφία. Η γεωργία και η κτηνοτροφία λοιπόν είναι, σύμφωνα με τον Ένγκελς, οι βάσεις της ατομικής ιδιοκτησίας – μολοντί, όπως έχει επισημάνει η Κάρεν Σακς, δεν μπορούμε ακόμη εδώ να κάνουμε λόγο για ιδιοκτησία με τη σύγχρονη έννοια του όρου, αλλά για μια διεύρυνση των δυνατοτήτων που έχουν όσοι αρχίζουν να κατέχουν τα μέσα παραγωγής.⁴⁷ Οι αγροτικές και κτηνοτροφικές εργασίες, βεβαίως, αποτελούσαν κυρίως ανδρικές ασχολίες, εκτός της οικογένειας, και κατά συνέπεια εκείνοι που απέκτησαν ιδιοκτησία ήταν οι άνδρες. Και καθώς ο πλούτος αυξανόταν, οι φυλές άρχισαν να παράγουν περισσότερα αγαθά με σκοπό την ανταλλαγή, δημιουργώντας έτσι πλεόνασμα.

Το αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν, και πάλι σύμφωνα με τα λεγόμενα της Σακς, ότι οι άνθρωποι έγιναν ένα με την ιδιοκτησία, με καθένα από τα δύο αυτά στοιχεία να αποτελεί πλέον μέρος του ορισμού του άλλου. Η ατομική ιδιοκτησία έπρεπε να κληροδοτηθεί κι άρα απέκτησε πλέον σημασία για τον άνδρα να εξασφαλίσει ότι η περιουσία του θα περάσει στα δικά του παιδιά. Ως συνέπεια, η αρχική μορφή της πρωτόγονης κομμουνιστικής οικογένειας άρχισε να αλλάζει, με τις γυναικείες ασχολίες να διαφοροποιούνται όλο και περισσότερο από τις ανδρικές –

και με τη γυναίκα να περιορίζεται πλέον στο ρόλο της μητέρας, που γεννά παιδιά τα οποία θα κληρονομήσουν τελικά την περιουσία και την κοινωνική θέση του πατέρα. Κάτι τέτοιο όμως απαιτούσε την επιβολή της μονογαμίας, τουλάχιστον για τις γυναίκες, αφού μόνον έτσι ο άνδρας μπορούσε να είναι βέβαιος ότι τα δικά του παιδιά θα ήταν εκείνα που θα τον κληρονομούσαν.

Ένα σημαντικό επακόλουθο αυτής της εξέλιξης ήταν ότι η κοινωνική οργάνωση της σεξουαλικότητας μεταβλήθηκε σε ένα σύστημα 'εταρισμού' – δηλαδή στις παράλληλες με τη μονογαμία εξωγαμιαίες σχέσεις:

Καθώς η ιδιοκτησία διαφοροποιείται, η μισθωτή εργασία αρχίζει να παρουσιάζεται σποραδικά, πλάι στην δουλεία. Ταυτόχρονα, ως αναπόφευκτη συνέπεια, η επαγγελματική πορνεία των ελεύθερων γυναικών εμφανίζεται παράλληλα με τον καταναγκασμό των υπόδουλων γυναικών. Έτσι, η κληρονομιά της πολυγαμίας στον πολιτισμό έχει δύο όψεις, όπως άλλωστε και καθετί που προέρχεται από τον πολιτισμό: από τη μία πλευρά τη μονογαμία κι από την άλλη τον εταρισμό, συμπεριλαμβανομένης της πιο ακραίας του μορφής, της πορνείας.⁴⁸

Οι αντιφάσεις και οι συγκρούσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών περιέχουν σε εμβρυϊκή μορφή τον ανταγωνισμό που διαιρεί και την κοινωνία σε τάξεις. Στη σύγχρονη κοινωνία, σύμφωνα με τον Ένγκελς, ο γάμος είναι πάντοτε ζήτημα κοινωνικών συμβάσεων, κάτι που καθορίζεται από την ταξική τοποθέτηση των ατόμων και που συχνά αποτελεί μια μορφή πορνείας για τη σύζυγο. Κάπως ρομαντικά (και, πιστεύω, λανθασμένα), ο Ένγκελς ισχυρίζεται ότι ο σεξουαλικός έρωτας αποτελεί τον κανόνα μόνον μεταξύ των καταπιεζόμενων τάξεων, αφού συνήθως έρωτας και ιδιοκτησία δεν γίνεται να συνυπάρχουν. Ωστόσο, ακόμη και στις κατώτερες τάξεις η βία κατά των γυναικών δεν είναι διόλου άγνωστη – μολοντί φυσικά, αν δεν υπάρχει στη μέση περιουσία, τότε η γυναίκα έχει το δικαίωμα να φύγει. Ο Ένγκελς κάνει λόγο για την αργή πορεία προς τη 'νομική ισότητα' των γυναικών (η οποία μάλιστα υπήρξε μια πολύ πιο αργή διαδικασία από όσο ο ίδιος πίστευε), αλλά

δηλώνει και ποια κατά τη γνώμη του είναι η πραγματική βάση επί της οποίας μπορεί να επιτευχθεί και η 'κοινωνική ισότητα' των δύο φύλων. Και το κάνει αυτό, παραλληλίζοντας τη διαφορά ανάμεσα στην νομική και την κοινωνική ισότητα των δύο φύλων με τη διαφορά ανάμεσα στις πολιτικές ελευθερίες που παρέχει ένα δημοκρατικό κράτος και στις πραγματικές ταξικές ανισότητες που συνεχίζουν να υφίστανται στο εσωτερικό του:

Στον βιομηχανικό κόσμο, μόνον όταν τα ιδιαίτερα νομικά προνόμια της καπιταλιστικής τάξης έχουν εξαλειφθεί και η νομική ισότητα μεταξύ των τάξεων έχει επιτευχθεί απολύτως, μόνον τότε μπορούμε να αντιληφθούμε πλήρως τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της οικονομικής καταπίεσης που δέχεται το προλεταριάτο. Η δημοκρατική πολιτεία δεν καταργεί τον ανταγωνισμό ανάμεσα στις δύο αυτές τάξεις, αντιθέτως μάλιστα, παρέχει το πεδίο για τη μεταξύ τους σύγκρουση. Παρομοίως, η ανδρική κυριαρχία στη σύγχρονη οικογένεια, αλλά και η ανάγκη της πραγματικής ισότητας ανάμεσα στα δύο φύλα θα καταφανούν πλήρως, μόνον όταν άνδρες και γυναίκες θα θεωρούνται πλέον απόλυτα ίσοι απέναντι στο νόμο. Θα καταστεί τότε σαφές ότι απαραίτητη προϋπόθεση για τη χειραφέτηση των γυναικών είναι η είσοδός τους στη δημόσια βιομηχανία. Και τούτο με τη σειρά του απαιτεί η οικογένεια να πάψει πλέον να αποτελεί τη βασική οικονομική ομάδα μέσα στην κοινωνία.⁴⁹

Αν τώρα η ιδιοκτησία επανέλθει στην κοινοκτημοσύνη, η οικογένεια θα απολέσει την οικονομική της λειτουργία και η ανατροφή των παιδιών θα πάψει να αποτελεί ιδιωτική υπόθεση και θα μετατραπεί σε μια 'κοινωνική βιομηχανία'. Όλα αυτά όμως δεν συνεπάγονται, σύμφωνα με τον Ένγκελς, και την επιστροφή στη σεξουαλική ελευθεριότητα του πρωτόγονου κομμουνισμού, αφού πλέον, από τον Μεσαίωνα και εντεύθεν, ο έρωτας νοείται ως κάτι πρωτίστως ρομαντικό – αυτό που ο Ένγκελς αποκαλούσε σεξουαλικό έρωτα. Επομένως, η έλευση του σοσιαλισμού θα επιτρέψει την 'αληθινή μονογαμία', όπου ο πραγματικός έρωτας θα επικρατεί ελεύθερα και χωρίς εξωτερικούς περιορισμούς. Όντας αυθόρμητα και εξ ορισμού μονογαμικός, ο σεξουαλικός έρωτας δεν θα συνοδεύεται σε τέτοιες συνθήκες από την ανδρική κυριαρχία και

άρα οι σχέσεις των δύο φύλων θα είναι απολύτως ισότιμες και ελεύθερες:

αν ηθικοί είναι μόνον εκείνοι οι γάμοι που βασίζονται στον έρωτα, τότε επίσης ηθικοί είναι μόνον εκείνοι στους οποίους ο έρωτας συνεχίζεται.⁵⁰

Ο ανταγωνισμός λοιπόν μεταξύ ανδρών και γυναικών, η πρώτη μορφή ταξικής πάλης, πρόκειται να εκλείψει.

Παρότι υπό το φως των σημερινών εμπειρικών στοιχείων θεωρείται γενικά ανεπαρκής η άποψη του Ένγκελς ότι οι πρώτες κοινωνίες ήταν μητριαρχικές, η σύλληψή του για τη συνάρτηση της γυναικείας θέσης με την ιδιοκτησία συνεχίζει να παρουσιάζει ενδιαφέρον. Και τούτο, επειδή έχει πλέον καταστεί σαφές ότι η οικονομία της αγοράς κατατείνει προς την εγκαθίδρυση μιας περιορισμένης μορφής ισότητας ανάμεσα στα δύο φύλα, αφού πρόκειται για μια ισότητα που αναφέρεται στο 'αφηρημένο άτομο' κι όχι για εκείνη τη συλλογική ελευθερία που οραματιζόταν ο Ένγκελς, με την αγαστή συνεργασία ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες. Η εμπειρία του σύγχρονου κόσμου, ιδίως από τις κοινωνίες της κατ' όνομα κομμουνιστικής ανατολικής Ευρώπης, δείχνει πως, αδιάφορα από το τι προβλέπουν οι νόμοι ή οι οικονομικές ρυθμίσεις για τις γυναίκες, αυτές συνεχίζουν να έχουν την ευθύνη του νοικοκυριού. Και σε αυτήν την περίπτωση πάντως βλέπουμε ότι είναι περισσότερο οι αποτυχίες παρά οι επιτυχίες του ορθόδοξου μαρξισμού σε τέτοια θέματα που αποδείχθηκαν τελικά γόνιμες, έχοντας προκαλέσει πολλά ερεθίσματα στο σημερινό διάλογο και τη σχετική έρευνα για ζητήματα φύλου. Ένα ρεύμα αυτών των σύγχρονων αναζητήσεων έχει περάσει από τις μαρξικές αναλύσεις της ιδεολογίας στην ψυχανάλυση και τον μεταμοντερνισμό. Άλλες έχουν στραφεί στη μελέτη της μητρότητας. Κι άλλες πάλι έχουν κινηθεί προς την ενοσιολόγηση της πατριαρχίας ως ενός συστήματος καταπίεσης που συνυφίνεται με την ταξική εκμετάλλευση, αλλά παραμένει διαφορετικό από αυτήν. Και, φυσικά, όλες αυτές οι θεωρητικές αναζητήσεις είναι οι ίδιες αναπόσπαστα συνδεδεμένες με τις πολιτικές διαμάχες στο εσωτερικό του φεμινιστικού κινήματος — ανάμεσα στις φιλελεύθερες, τις ριζοσπαστικές και τις σοσιαλιστικές εκδοχές του.⁵¹

Συμπέρασμα

Η βασική διαφορά μεταξύ του Μαρξ και του Ντυρκέμ έγκειται, πιστεύω, στο ότι ο Μαρξ αντιμετώπιζε τη βιομηχανική κοινωνία ως εσωτερικά διαιρεμένη και γεμάτη αντιθέσεις, ενώ ο Ντυρκέμ θεωρούσε ότι η βιομηχανική κοινωνία χαρακτηρίζεται από μια ουσιαστική εσωτερική ενότητα. Είναι λοιπόν επόμενο ότι για τον Ντυρκέμ οι ιδέες και τα συστήματα πεποιθήσεων εκφράζουν το σύνολο της κοινωνίας, ενώ αντίθετα για τον Μαρξ πρόκειται για ιδεολογικά φαινόμενα που επικαλύπτουν τις κοινωνικές διαρέσεις – εμποδίζοντας έτσι στις κοινωνικές συγκρούσεις να ξεσπάσουν, όπως θα γινόταν αν οι άνθρωποι συνειδητοποιούσαν τα πραγματικά τους συμφέροντα.

Όσον αφορά στα προβλήματα της δικής μας εποχής (τα οποία αποτελούν και το κύριο ενδιαφέρον μου στο τέλος κάθε κεφαλαίου), η διαφορά ανάμεσα στον Μαρξ και τον Ντυρκέμ θα μεταφραζόταν σε διαφορετικού τύπου αναζητήσεις εμπειρικών δεδομένων, που να στηρίζουν τις δύο αυτές αντίθετες εικόνες για τη συγκρότηση της κοινωνίας. Έτσι, για παράδειγμα, ένας μαρξιστής κοινωνιολόγος θα στρεφόταν στο πώς μεταβάλλεται η σχετική κατανομή του πλούτου ή τα ποσοστά της κερδοφορίας ή το μέγεθος των χαμένων εργατοημερών λόγω απεργιών – στοιχεία που θα θεωρούσε πιο σημαντικά από εκείνα που αφορούν, λόγου χάρη, στην ανομία.

Στην ίδια λογική, ένας μαρξιστής θα επικεντρωνόταν στην ανάπτυξη του μονοπωλιακού καπιταλισμού και των πολυεθνικών εταιρειών, δεδομένου ότι η καπιταλιστική αγορά φαίνεται πλέον να επεκτείνεται σε κάθε γωνιά του πλανήτη, δημιουργώντας μηχανισμούς που υπερβαίνουν τα όρια του έθνους-κράτους. Η οπτική αυτή θα τον οδηγούσε στη μελέτη της λεγόμενης 'παγκοσμιοποίησης' (εκείνης δηλαδή της διαδικασίας που οδηγεί στη δημιουργία ενός ενιαίου κοσμοσυστήματος) και σε αυτήν την προσέγγιση θα συμπορευόταν ίσως και με μη μαρξιστές στοχαστές.⁵² Ένα από τα επιχειρήματα που θα υποστήριζε αυτήν την άποψη για τα όσα συμβαίνουν σήμερα, θα ήταν σίγουρα ότι η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης δημιουργεί μια διεθνή αγορά εργασίας: η βιομηχανική παραγωγή, η οποία για μεγάλο μέρος του 20ού αιώνα αφορούσε κυρίως στις αναπτυγμένες χώρες, μετακινείται πλέον προς τις αναπτυσσόμενες, όπου το εργατικό κόστος είναι χαμηλότερο. Επι-

πλέον, θα λαμβανόταν υπόψη ότι, με την υποβοήθηση της παγκοσμιοποίησης, η κυριαρχία του χρηματιστηριακού κεφαλαίου και η ανάπτυξη της τεχνολογίας της πληροφορικής έχουν αυξήσει θεαματικά τη δυνατότητα διακίνησης κεφαλαίων σε ολόκληρο τον πλανήτη και προς όποιο σημείο του συμβαίνει να προσφέρει τα μεγαλύτερα οφέλη. Τέτοιες τάσεις προωθούν περαιτέρω την ευελιξία, τη μεταβλητότητα και τις οικονομικές πρακτικές των βραχυπρόθεσμων προοπτικών – κάτι για το οποίο έχει πολλά να μας πει ο Ντέιβιντ Χάρβει.⁵³ Παρεπόμενα αυτών των αλλαγών είναι και οι ταξικές συγκρούσεις που σημειώθηκαν στην Βρετανία (και σε μικρότερο βαθμό στις Ηνωμένες Πολιτείες επί Ρήγκαν) στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και τις αρχές της δεκαετίας του 1980, ενώ, στη συνέχεια, εξαπλώθηκαν στην Γαλλία και την Γερμανία.

Σε αντίθεση λοιπόν με τον Ντυρκέμ που αντιμετωπίζει τον καταμερισμό της εργασίας ως προϊόν μιας ‘φυσιολογικής εξέλιξης’, η μαρξιστική οπτική στη σημερινή κοινωνία θα τόνιζε τους μηχανισμούς του ανταγωνισμού, τις κοινωνικές συγκρούσεις και τα αντιτιθέμενα ταξικά συμφέροντα που βρίσκονται πίσω από έναν τέτοιο καταμερισμό. Κατ’επέκταση, φαινόμενα όπως η διάβρωση των ηθικών αξιών και η εξασθένηση του πνεύματος της δημόσιας προσφοράς θα έπρεπε να ιδωθούν ως παράγωγα των οικονομικών αλλαγών που σημειώνονται. Εξάλλου, τέτοια ήταν η τάση που χαρακτήριζε εξ αρχής τον καπιταλισμό: να διαφρηγνύει παραδοσιακές κοινότητες και να καταλύει παραδοσιακές πεποιθήσεις, κατασκευάζοντας, στη συνέχεια, καινούργιες συλλογικότητες, μόνον και μόνον για να τις διαλύσει κι αυτές. Αυτό συνέβη στις αρχές με τη διάσπαση των παραδοσιακών αγροτικών κοινοτήτων και με τη δημιουργία εργατικών πληθυσμών γύρω από τη (νέα τότε) βαριά βιομηχανία, αυτό συμβαίνει και τώρα με την εκ νέου αποδιάθρυσή τους. Ίσως, για κάποιον που ασπάζεται τις απόψεις του Ντυρκέμ, όλες αυτές οι αλλαγές να μην είναι τίποτε άλλο παρά μετεξελίξεις της ίδιας της βιομηχανικής κοινωνίας. Αλλά για έναν μαρξιστή τέτοιες αλλαγές δείχνουν τη λογική με την οποία εξελίσσεται ο καπιταλισμός – δηλαδή μιαν άλλη, βαθύτερη δομή, το κρυφό σύστημα ‘πίσω’ από την βιομηχανική κοινωνία.

Ένας μαρξιστής, επίσης, θα επιχειρούσε να προσεγγίσει τα νέα κινήματα και τις καινοφανείς μορφές πολιτικής κινητοποίησης στη ση-

μερινή κοινωνία όχι τόσο ως αποτελέσματα της γενικότερης διάβρωσης που η εκσυγχρονιστική διαδικασία επιφέρει στην κοινωνική συνοχή, αλλά ως συνέπειες των ταξικών αγώνων που έλαβαν χώρα τις τελευταίες δεκαετίες. Με τέτοιους όρους θα προσπαθούσε να εξηγήσει την απόλυτη κυριαρχία της αγοράς και τη διαλυτική της επίδραση πάνω στον κοινωνικό ιστό, καθώς σήμερα οι άνθρωποι *ανιχνεύουν* συλλογικές ταυτότητες με κριτήριο όχι πλέον την κοινωνική τάξη, αλλά το φύλο ή τη σεξουαλικότητα. Και βεβαίως είναι φυσικό τέτοιες αναζητήσεις να αποκρύπτουν όλο και περισσότερο τους πραγματικούς παράγοντες που επηρεάζουν την ανθρώπινη ζωή. Σε ό,τι πάντως αφορά στις δυτικές κοινωνίες, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο καπιταλισμός έχει εξέλθει νικητής, τουλάχιστον προς το παρόν – και ίσως, από αυτήν την άποψη, ο μαρξισμός έχει πλέον χάσει την άμεση πολιτική του σημασία και πρέπει να αυτοπεριοριστεί στην κριτική ανάλυση των βαθύτερων κοινωνικών δομών και των σύγχρονων ιδεολογικών φαινομένων. Στα φαινόμενα αυτά, ο μεταμοντερνισμός κατέχει εξέχουσα θέση: ταιριάζει απόλυτα στο θρυμματισμό του κοινωνικού ιστού και στο πνεύμα του ατομισμού που προκαλούνται από την οικονομία της αγοράς, αφού αδυνατεί να συλλάβει τις συστημικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης, εστιάζοντας στις ατομικές διαφορές και απορρίπτοντας την ίδια την ιδέα της αντικειμενικής εξήγησης. Οι διάφορες μεταμοντέρνες θεωρίες αντι-μετωπίζουν τις αλλαγές που συντελούνται στις ημέρες μας σαν ευκαιρίες χειραφέτησης, που απελευθερώνουν το άτομο από τα κοινωνικά δεσμά.⁵⁴ Για τον μαρξισμό όμως, τέτοιες αλλαγές δεν συνεπάγονται παρά νέες και πιο περίπλοκες μορφές υποδούλωσης, αφού, όσο περισσότερο κυριαρχούμεσθε από το παγκοσμιοποιημένο σύστημα, τόσο περισσότερο πιστεύουμε ότι είμαστε ελεύθερα άτομα. Κι ίσως αυτό τελικά να είναι το κυριότερο γνώρισμα του σύγχρονου καπιταλισμού.

Οι Πίνακες 8.1, 8.2 και 8.3 αποτυπώνουν τη συμβολή του Μαρξ στους κεντρικούς δύσμούς της κοινωνιολογίας.

Πίνακας 8.1 Ο Μαρξ για το άτομο και την κοινωνία

ΑΤΟΜΟ	ΚΟΙΝΩΝΙΑ
<p>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.</p>	<p>Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα από το άτομο, επί του οποίου ασκεί τεράστια εξουσία, ιδιαίτερα στις λιγότερο πολύπλοκες κοινωνίες.</p>
<p>Μαρξ: Ο 'εξατομικευμένος άνθρωπος' δημιουργείται από την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Το άτομο στη 'φυσική' του κατάσταση δεν είναι παρά οργανικό μέρος κάποιας συλλογικότητας.</p>	<p>Μαρξ: Η κοινωνία δημιουργείται από την ανθρώπινη δράση, αλλά δρα με τη σειρά της πάνω στα άτομα ως εξωτερική δύναμη. Πρόκειται για μια κυρίαρχη δύναμη σε όλες τις κοινωνίες, εκτός από τις πιο πρωτόγονες και από τις πιο ανεπτυγμένες (κομμουνιστικές).</p>

Πίνακας 8.2 Ο Μαρξ για τη δράση και τη δομή

ΔΡΑΣΗ	ΔΟΜΗ
<p>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.</p>	<p>Ντυρκέμ: Στις κοινωνίες όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, η κοινωνική δομή αποτελείται από δικτυα 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.</p>
<p>Μαρξ: Οι κυρίαρχοι παράγοντες στις καπιταλιστικές κοινωνίες είναι οι κοινωνικές τάξεις (κυρίως η αστική τάξη και το προλεταριάτο). Οι υλικές συνθήκες δεν επιτρέπουν σε ορισμένες τάξεις (τη μικροαστική και την αγροτική) να δράσουν συλλογικά και γι' αυτό τέτοιες τάξεις τείνουν να στοιχίζονται πίσω από κάποιον ισχυρό ηγέτη.</p>	<p>Μαρξ: Διαφορετικοί τύποι κοινωνιών χαρακτηρίζονται από διαφορετικές μορφές κοινωνικής δομής. Στις καπιταλιστικές κοινωνίες, ο κρίσιμος ρόλος βρίσκεται στην οικονομική (και τη συνακόλουθη) ταξική δομή, ενώ το κράτος και οι θεσμοί του αποτελούν τα βασικά όργανα του κοινωνικού ελέγχου.</p>

Πίνακας 8.3 Ο Μαρξ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ 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 ανθρωπίνης ελευθερίας. Η συλλογική συνείδηση αποβαίνει έτσι θρησκεία της ανθρωπότητας.

ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ

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.

Μαρξ: Μια στρεβλή και μάλλον ασταθής ολοκλήρωση επιτυγχάνεται μέσω των ιδεολογιών, αλλά η ανάπτυξη της αγοράς συνιστά διαρκή απειλή. Οι κυριότερες κοινωνικές τάξεις, που βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, προσπαθούν να επιτύχουν τη δική τους εσωτερική ολοκλήρωση, με το προλεταριάτο να έχει τις μεγαλύτερες πιθανότητες επιτυχίας.

Μαρξ: Η συστημική ολοκλήρωση στον καπιταλισμό απειλείται διαρκώς από τις τάξικές συγκρούσεις, αλλά υποστηρίζεται από το κράτος και τις κυρίαρχες ιδεολογίες.

Κεφάλαιο 9 Ελευθέρος Βέμπερ

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Η πολυπλοκότητα του Βέμπερ. Βέμπερ και Μαρξ. Οι θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνιολογίας. Νομιμοποίηση. Σύγκρουση. Ο επιφυλακτικός εξελικτισμός του Βέμπερ. Κοινοτικές και συνεργατικές σχέσεις. Σωματειακές ενώσεις. Οι διαφορετικοί τύποι ελέγχου. Η φύση της πολιτικής και του κράτους. Η εξουσία ως αυτοσκοπός. **Η οικονομική κοινωνιολογία του Βέμπερ.** Οι κοινωνιολογικές διαστάσεις της καπιταλιστικής οικονομίας. Τα πλεονεκτήματα της αγοράς. Εργαλειακή και ουσιαστική ορθολογικότητα. Η αγορά ως παράγοντας σταθερότητας σε ασταθείς κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Ελεύθερη διάθεση προϊόντων, ελεύθερη εργασία και άλλες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη εργαλειακά ορθολογικών μεθόδων λογιστικής παρακολούθησης σε παραγωγικές επιχειρήσεις. Οι διαφορετικοί τύποι καπιταλισμού και η ιδιαιτερότητα του δυτικού καπιταλισμού. **Τάξη, στάτους και κόμμα.** Ο Βέμπερ και η θεωρία της κοινωνικής δομής. Σύγκριση Μαρξ και Βέμπερ αναφορικά με την έννοια της κοινωνικής τάξης. Η ταξική θέση: θέση στην αγορά και ευκαιρίες ζωής. Η πιθανότητα αλληλέγγυων ταξικών σχέσεων. Η πολυπλοκότητα της ταξικής δομής με βεμπεριανούς όρους. Η πιθανότητα συνδυασμού της βεμπεριανής και της μαρξιστικής προσέγγισης. Το στάτους ως κοινωνική υπόληψη και ως τρόπος ζωής – η ασάφεια της βεμπεριανής έννοιας. Η σχέση ανάμεσα στην τάξη και το στάτους σύμφωνα με το βεμπεριανό και με το μαρξιστικό πνεύμα. Ομάδες στάτους στην σύγχρονη κοινωνία. Ομάδες στάτους και εκπαιδευτικά προσόντα. Επαγγελματικές ομάδες και ατομικό συμφέρον. Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. Τα κόμματα και η αναποτελεσματικότητά τους. Η αυτιοκρατία του Βέμπερ. **Εξουσία, κυριαρχία και κύρος.** Τύποι κυριαρχίας. **Χαρισματική ηγεσία.** Σύγκριση με τον Ντυρκέμ. Η ρουτινοποίηση του χαρίσματος. **Παραδοσιακή κυριαρχία.** Η εξέλιξή της σε πατριμονιαλισμό. Ο φεουδαλισμός και η ιστορική του ανάπτυξη. **Νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία.** Τα χαρακτηριστικά του νεωτερικού κράτους. Η αυτο-νομιμοποίηση των συστημάτων κυριαρχίας. Η θεμελίωση της νομιμοποίησης στην νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία. Ο βεμπεριανός ιδεότυπος της γραφειοκρατίας. **Συμπέρασμα.** Ο εύθραυστος χαρακτήρας της κοινωνικής ισορροπίας.

Εισαγωγή

Σκοπός μου δεν είναι φυσικά να αντικαταστήσω μια μονόπλευρα υλιστική ερμηνεία του πολιτισμού και της ιστορίας με μια μονόπλευρα πνευματική ερμηνεία τους. Και οι δύο ερμηνείες είναι εξίσου πιθανές. Αν όμως δεν χρησιμεύουν ως ερευνητική αφετηρία αλλά ως προειλημμένο συμπέρασμα, πολύ λίγα έχουν να προσφέρουν στην ιστορική αλήθεια.¹

Το παραπάνω απόσπασμα, με το οποίο τελειώνει το περίφημο έργο του Μαξ Βέμπερ *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (1904-5), είναι από τα πιο ενδεικτικά της ποιότητας που χαρακτηρίζει τη σκέψη του. Συμπυκνώνει, ταυτόχρονα, και τους λόγους για τους οποίους ο Βέμπερ συμβαίνει να είναι ο κλασικός θεωρητικός με τη μεγαλύτερη επίδραση στη βρετανική κοινωνιολογία, χάρη στην αμεσότητα του ύφους του και την κοινή λογική που επιστρατεύει στις αναλύσεις του – αρετές που εκτιμώνται ιδιαίτερα στη βρετανική σκέψη. Παρ' όλα αυτά, το έργο του Βέμπερ δεν είναι ούτε απλό ούτε ενιαίο. Ίσως μάλιστα θα έπρεπε να γίνεται λόγος όχι για έναν αλλά για πολλούς Βέμπερ, μολοντί στο βιβλίο θα περιοριστώ μόνον σε δύο από αυτές τις όψεις του ίδιου στοχαστή. Στο παρόν κεφάλαιο, θα ασχοληθώ με τον Βέμπερ ο οποίος τοποθετεί την ελεύθερη αγορά στο επίκεντρο του έργου του, υποστηρίζοντας ότι αποτελεί την πηγή μιας εύθραυστης κοινωνικής σταθερότητας. Στο Τρίτο Μέρος του βιβλίου πάλι, θα ασχοληθώ με τον τραγικό Βέμπερ, ο οποίος διαπιστώνει ότι η ιστορία συνωθεί το σύγχρονο άνθρωπο σε ένα σιδερένιο κλουβί.

Το παράθεμα με το οποίο ξεκινήσαμε συχνά εκλαμβάνεται ως δείγμα της άποψης που υποστηρίζει ότι ο Βέμπερ βρισκόταν σε διαρκή διάλογο με το φάντασμα του Μαρξ – άποψη, που καταλήγει να αντιμετωπίζει τις θρησκευσιολογικές μελέτες του Βέμπερ ή τις θέσεις του για την κοινωνική τάξη, το κοινωνικό στάτους και το πολιτικό κόμμα σαν δείγματα μιας κατ' ουσίαν μαρξιστικής προσέγγισης, έστω και λεπτότεχνα επανεπεξεργασμένης. Όπως και να έχει το πράγμα, οι απόψεις του Βέμπερ δεν κατηγοριοποιούνται εύκολα. Σύμφωνα μάλιστα με έναν σχολιαστή του έργου του, τον Ράινχαρντ Μπέντιξ, οι απόψεις του Βέμπερ είναι από τη φύση τους περίπλοκες, επει-

δή συνεπάγονται μια ενδιάμεση τοποθέτηση σύμφωνα με την οποία οι ιδέες των ανθρώπων αντιμετωπίζονται, ταυτόχρονα, και ως προϊόντα του κοινωνικού τους περιγύρου και ως αυτοδύναμες οντότητες.² Το πιο σημαντικό, πάντως, στην προσπάθειά μας να καταλάβουμε τον Βέμπερ είναι να έχουμε κατά νου ότι, παρά το μεγάλο εύρος της, η θεωρία του δεν είναι γενικευτική και απόλυτη – όπως ίσως θα θυμόμαστε και από το Πρώτο Μέρος, όπου ήλθαμε ήδη σε επαφή με τις πολυπαραγοντικές του προσεγγίσεις και με την έμφαση που αποδίδει στα υποκειμενικά νοήματα.

Στο κεφάλαιο αυτό, το πρώτο πράγμα που θα κάνω είναι να παρυσιάσω σε αδρές γραμμές το έργο του Βέμπερ *Η θεωρία της κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης* (1922), με το οποίο ήταν απασχολημένος τον καιρό που πέθανε και του οποίου τα αρχικά κεφάλαια έχουμε ήδη εξετάσει στο Κεφάλαιο 5. Θυμόμαστε, από εκεί, ότι σε αυτό το στάδιο ο Βέμπερ δεν αναλύει κοινωνιολογικά κάποιο συγκεκριμένο φαινόμενο, αλλά ασχολείται με ορισμένες βασικές εννοιολογικές διακρίσεις και κατηγορίες, τις οποίες θεωρεί μεθοδολογικά αναγκαίες σε οποιαδήποτε απόπειρα κοινωνιολογικής ανάλυσης. Σε κάποιο σημείο, μάλιστα, αισθάνεται την ανάγκη να απολογηθεί για τη φαινομενικά αχρείαστη σχολαστικότητα με την οποία επεξεργάζεται τέτοιες έννοιες. Σε όσα ακολουθούν, ξεχωρίζω τις πιο σημαντικές από αυτές.

Οι θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνιολογίας

Το ενδιαφέρον του Βέμπερ επικεντρώνεται εδώ στη φύση της νομιμοποίησης, της σύγκρουσης, της οργάνωσης και της βίας.

Νομιμοποίηση

Έχοντας περιγράψει τις μορφές της κοινωνικής δράσης γενικά, ο Βέμπερ αναλύει στη συνέχεια εκείνη τη δράση που καθοδηγείται από την έννοια της νομιμοποίησης – από την πεποίθηση δηλαδή ότι οι ισχύουσες κοινωνικές ρυθμίσεις και οι κρατούντες κοινωνικοί κανόνες είναι ‘θεμιτοί’. Μάλιστα, όσο περισσότερο τα μέλη μιας κοινωνίας ενεργούν

συμμορφούμενα με μια τέτοια αντίληψη περί νομιμοποιημένων κοινωνικών ρυθμίσεων, τόσο οι ρυθμίσεις της συγκεκριμένης κοινωνίας έχουν αυτό που θα λέγαμε ‘εγκυρότητα’. Ο τρόπος, τώρα, με τον οποίο ο Βέμπερ επεξεργάζεται την έννοια της νομιμοποίησης θυμίζει την αντίληψη του Ντυρκέμ για τα κοινωνικά γεγονότα. Κι αυτό, διότι για τον Βέμπερ ‘νομιμοποιημένος’ είναι εκείνος ο κανόνας που τον ακολουθούμε όχι από συνήθεια ή ιδιοτέλεια (παρότι κάτι τέτοιο μπορεί επίσης να ισχύει), αλλά κυρίως από μια αίσθηση καθήκοντος και υποχρέωσης. Και το καλύτερο παράδειγμα μιας τέτοιας ‘θεμιτής’ κοινωνικής ρύθμισης είναι το δίκαιο.

Η νομιμοποίηση έχει δύο πηγές: είτε τα ανιδιοτελή κίνητρα (που έχουν να κάνουν με συναισθηματικούς δεσμούς) είτε την πίστη σε κάποια υπέρτατη αξία (όπως στην περίπτωση της θρησκείας). Αν, τώρα, την ‘εγκυρότητα’ των κοινωνικών ρυθμίσεων και κανόνων εγγυάται απλώς και μόνον ο στιγματισμός μιας παραβατικής συμπεριφοράς, τότε η νομιμοποίηση έχει απλώς τη μορφή της κοινωνικής σύμβασης – και όχι του δικαίου, το οποίο για να υπάρξει χρειάζεται επίσης την παρουσία μιας ειδικής ομάδας ανθρώπων επιφορτισμένων με την τήρησή του. Η σημαντικότερη βάση νομιμοποίησης στη σύγχρονη κοινωνία, πάντως, είναι το δίκαιο, δηλαδή η ‘νομιμότητα’ με τη στενή έννοια, η οποία προκύπτει ως αποτέλεσμα συμφωνίας ή επιβολής από κάποια αρχή που είναι γενικά αποδεκτή ως νόμιμη και θεμιτή. Το νόημα που δίνει σε όλα αυτά ο Βέμπερ μπορούμε να το καταλάβουμε καθαρά στις περιπτώσεις εκείνες όπου μια δικαιοδοτική αρχή υπερβαίνει τη συμβατική της νομιμοποίηση – όπως συνέβη, για παράδειγμα, όταν η κυβέρνηση της Μάργκαρετ Θάτσερ προέβη στην επιβολή ενός κατ’ ουσίαν ‘κεφαλικού’ φόρου, ο οποίος θεωρήθηκε από όλους σχεδόν τους Βρετανούς εξαιρετικά άδικος και αθέμιτος – δηλαδή ‘μη νομιμοποιημένος’. Για παρόμοιους επίσης λόγους, στις Ηνωμένες Πολιτείες συνεχίζεται αδιάπτωτη η παλαιά διαμάχη σχετικά με τα όρια της νομιμοποίησης που έχει (ή που πρέπει να έχει) η κεντρική ομοσπονδιακή κυβέρνηση επί των επιμέρους πολιτειών.

Σύγκρουση

Ως 'σύγκρουσιακή' ορίζεται εκείνη η κοινωνική σχέση στην οποία ένα άτομο ή μια ομάδα επιχειρεί να επιβάλει τη θέλησή του/της ενάντια στην αντίσταση άλλων ατόμων ή ομάδων. Το φάσμα της σύγκρουσης μπορεί φυσικά να ποικίλλει: μπορεί να πρόκειται για ανοικτή σύγκρουση (όπως λ.χ. ένας πόλεμος), αλλά μπορεί επίσης να περιλαμβάνει συγκρούσεις που διενεργούνται μέσα σε κάποιο πλαίσιο κανόνων και ρυθμίσεων (όπως λ.χ. είναι ο ανταγωνισμός των επιχειρήσεων στην αγορά). Στο σημείο αυτό, ο Βέμπερ φαίνεται σαν να υποκύπτει σε έναν μάλλον χονδροειδή δαρβινισμό, υποστηρίζοντας ότι το φαινόμενο της σύγκρουσης δεν είναι δυνατόν να εξαλειφθεί από τις κοινωνικές σχέσεις και άρα κάθε απόπειρα προς αυτήν την κατεύθυνση είναι καταδικασμένη να οδηγήσει στην επανεμφάνισή του υπό διαφορετική μορφή. Κι όλα αυτά, σύμφωνα με τον Βέμπερ, επειδή το ίδιο το φαινόμενο της σύγκρουσης έχει μια σκοπιμότητα: να ξεκαθαρίζει όσους μπορούν να αντεπεξέλθουν σε συγκεκριμένες συνθήκες του κοινωνικού βίου από εκείνους που δεν αντέχουν κι αδυνατούν να ανταποκριθούν στις εκάστοτε απαιτήσεις. Παρ' όλα αυτά όμως, ο Βέμπερ έχει συνείδηση των πρακτικών και των ηθικών προβλημάτων που συνεπάγεται ένα τέτοιο επιχείρημα αν γενικευτεί:

Ο κίνδυνος εδώ είναι να αναγορεύσουμε σε γενικό κανόνα αυτό που παρατηρείται στην τάδε ή στη δείνα επιμέρους εκδήλωση του φαινομένου της σύγκρουσης. Το αποτέλεσμα της εκάστοτε σύγκρουσης δεν μας προσφέρει από μόνο του κάποιο συμπέρασμα για το ποιος είναι γενικά ικανός να επιβιώνει και ποιος όχι, αφού η κάθε σύγκρουση είναι μια ξεχωριστή και ιδιαίτερη περίπτωση με πολλούς τυχαίους παράγοντες. Επομένως, όλη αυτή η συζήτηση για την λεγόμενη ικανότητα στην επιβίωση πρέπει κάποτε να τελειώσει. Αν η σύγκρουση συμβαίνει να οδηγήσει στην εξαφάνιση κάποιων υπάρχουσας κοινωνικής σχέσης, αυτό από μόνο του δεν μας λέει τίποτε γενικό για το ποιος επιβιώνει και ποιος όχι.³

Κοινοτικές και συνεργατικές σχέσεις

Οι λεγόμενες κοινοτικές σχέσεις αφορούν σε οποιαδήποτε συλλογικότητα της οποίας τα μέλη έχουν επίγνωση της από κοινού συμμετοχής τους σε αυτήν και συμπεριφέρονται ανάλογα. Αντίθετα, οι λεγόμενες συνεργατικές σχέσεις είναι οι σχέσεις της αμοιβαίας προσαρμογής των μελών μιας συλλογικότητας λόγω του ατομικού τους συμφέροντος. Το συμφέρον αυτό μπορεί να είναι απολύτως υλικό και αγοραίο ή να είναι ιδεατό, όπως η προσήλωση σε κάποια υπέρτατη αξία. Για παράδειγμα, οι σχέσεις μου με την οικογένειά μου είναι κοινοτικού χαρακτήρα, ενώ αντίθετα οι σχέσεις μου με το συνδικάτο μου, με την εκκλησία μου και με τον μανάθη μου είναι συνεργατικού χαρακτήρα. Η συγκεκριμένη διάκριση μεταξύ κοινοτικών και συνεργατικών σχέσεων απηχεί έναν αντίστοιχο διαχωρισμό στον οποίο είχε προβεί ο Φέρντιναντ Ταϊνίς το 1887 ανάμεσα στην 'κοινότητα' ('Gemeinschaft') και την 'κοινωνία' ('Gesellschaft').⁴ Για τον Ταϊνίς, ο διαχωρισμός αυτός αντιπροσώπευε την κοσμοϊστορική μετάβαση από τις ομοιογενείς κοινωνίες του παραδοσιακού παρελθόντος (όπου οι θέσεις και οι ρόλοι ήταν προκαθορισμένοι κι όπου οι σχέσεις που επικρατούσαν ανάμεσα στους ανθρώπους ήταν άμεσες και διαπροσωπικές) στις σύνθετες και ετερογενείς κοινωνίες της νεωτερικότητας (όπου οι σχέσεις των ανθρώπων καθορίζονται από τους υπολογισμούς του ατομικού συμφέροντος). Η ίδια ιδέα διατρέχει, βεβαίως, και την σύλληψη του Ντυρκέμ για την μετάβαση από τη μηχανική προς την οργανική αλληλεγγύη, ενώ με διάφορες παραλλαγές συνεχίζει να κατατρώχει και τις διαμάχες των ημερών μας γύρω από το ποια είναι ή πρέπει να είναι η πραγματική φύση της κοινότητας.

Επιστρέφοντας στον Βέμπερ, να τονίσουμε ότι οι κοινοτικές σχέσεις δεν είναι ζήτημα αντικειμενικών κριτηρίων. Για να χαρακτηρίζεται δηλαδή από σχέσεις κοινοτικού χαρακτήρα, μια συλλογικότητα ανθρώπων δεν αρκεί απλώς να έχει ορισμένα κοινά 'αντικειμενικά' χαρακτηριστικά (όπως, φερ' ειπείν, τη βιολογική καταγωγή, τη γλώσσα ή οτιδήποτε άλλο). Εκείνο που μετρά είναι αν τα μέλη της έχουν συνείδηση του γεγονότος (ότι δηλαδή μοιράζονται κάτι από κοινού) και άρα συμπεριφέρονται ανάλογα. Επομένως, για τον Βέμπερ δεν υπάρχει κάτι αντίστοιχο με την έννοια της 'τάξης καθ' εαυτήν' που συνα-

ντάμε στον Μαρξ. Σε ό,τι πάλι αφορά στις σχέσεις συνεργατικού χαρακτήρα, ο Βέμπερ θεωρεί ως κύριο παράδειγμα τις σχέσεις που αναπτύσσονται στην αγορά — κι ας συγκρατήσουμε, αν θέλουμε, αυτό το σημείο, διότι, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο τρόπος με τον οποίο ο Βέμπερ οδηγείται από τις συνεργατικές σχέσεις της αγοράς στον προσδιορισμό των κοινωνικών τάξεων έχει επηρεάσει βαθύτατα την κοινωνιολογία.

Σωματειακές ενώσεις

Η σωματειακή ένωση είναι μια σχετικά κλειστή συλλογικότητα, στο εσωτερικό της οποίας η ισορροπία και η τάξη επιβάλλονται από ορισμένα άτομα επιφορτισμένα με αυτόν ακριβώς τον σκοπό. Ο Βέμπερ κάνει εδώ έναν διαχωρισμό ανάμεσα στην ‘ισχύ’ (δηλαδή την αποκάλυπτη εξουσία δια της οποίας οι προσταγές ενός ατόμου εκτελούνται από τους άλλους) και στην ‘κυριαρχία’ (δηλαδή την εκούσια συμμόρφωση σε τέτοιες προσταγές). Στο βαθμό, τώρα, που η έννοια της σωματειακής ένωσης βασίζεται στην ύπαρξη κάποιας μορφής εσωτερικής τάξης, το κριτήριο είναι ποιος επιβάλλει αυτήν την τάξη και πώς ακριβώς την επιβάλλει (δια της ωμής ισχύος ή δια της κυριαρχίας).

Το σημείο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία για τις απόψεις του Βέμπερ περί πολιτικής δημοκρατίας. Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν να ορίσουμε μια ‘πολιτική’ σωματειακή ένωση με βάση το σκοπό που αυτή φέρεται να υπηρετεί, αφού τέτοιοι σκοποί μπορεί να ποικίλουν και να αλλάζουν. Εκείνο που μετρά δεν είναι ο σκοπός, αλλά τα μέσα που επιστρατεύει — το πώς, δηλαδή, χρησιμοποιεί την εξουσία. Μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις, τα ίδια τα μέσα μπορεί να καθίστανται ο σκοπός.⁵

Η πρωτοτυπία της βεμπεριανής σύλληψης εδώ πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα. Εκείνο που έκανε ο Βέμπερ είναι να αντιμετωπίσει την εξουσία με έναν άγνωστο μέχρι τότε τρόπο — σαν έναν αυτόνομο παράγοντα, σαν αυτό για το οποίο συντελούνται οι πολιτικές διαμάχες. Ο Ντυρχέμ, όπως θα θυμόμαστε, είχε άλλη γνώμη: για εκείνον το φαινόμενο της εξουσίας δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια λειτουργία του

καταμερισμού εργασίας. Για τον Μαρξ, πάλι, η εξουσία ήταν ζήτημα του ταξικού χαρακτήρα της κοινωνίας και του κράτους. Αλλά η σύλληψη του Βέμπερ είναι εντελώς διαφορετική και έχει οδηγήσει (μέσω του Πάρσονς, του Νίτσε και του μεταμοντερνισμού) σε διάφορες αντιλήψεις γύρω από τη λεγόμενη 'θέληση για δύναμη' – τη βούληση της εξουσίας που αντικαθιστά τις έννοιες της ηθικής, της δικαιοσύνης, της ισότητας ή της ελευθερίας. Ο διαφορετικός αυτός τρόπος συλλογισμού οδηγεί τον Βέμπερ να δηλώσει ότι:

Τα πρωταρχικά τυπικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου κράτους είναι τα ακόλουθα: Επιβάλλει με διοικητικά και δικαιικά μέσα την τάξη, η οποία μεταβάλλεται μόνον μέσω της νομοθεσίας. Στην επιβολή αυτής της τάξης είναι προσανατολισμένες οι συλλογικές και οργανωμένες ενέργειες ολόκληρου του διοικητικού προσωπικού, που επίσης διέπονται από τη νομοθεσία. Ένα τέτοιο σύστημα επιβολής της τάξης δεν δεσμεύει μόνον τα μέλη του κράτους, δηλαδή τους πολίτες, οι περισσότεροι από τους οποίους έχουν αυτήν την ιδιότητα εκ γενετής. Δεσμεύει, σε μεγάλο βαθμό, και κάθε μορφής δραστηριότητα που λαμβάνει χώρα μέσα στα όρια της δικαιοδοσίας του. Το σύγχρονο κράτος είναι, επομένως, μια καταναγκαστική και υποχρεωτική σωματειακή ένωση με εδαφική βάση – με επικράτεια. Επιπλέον, στις ημέρες μας η χρήση βίας θεωρείται νόμιμη μόνον στο βαθμό που επιτρέπεται ή επιβάλλεται από το ίδιο το κράτος.⁶

Είναι λοιπόν σαφές πως, σε ό,τι αφορά στο φαινόμενο της εξουσίας, ο Βέμπερ διαφέρει δραματικά από τους υπόλοιπους κλασικούς της κοινωνιολογίας.

Η οικονομική κοινωνιολογία του Βέμπερ

Στην εισαγωγή που έγραψε το 1946 για το έργο του Βέμπερ *Η θεωρία της κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης*, ο Τάλκοτ Πάρσονς καθιστά σαφές ότι ο Βέμπερ δεν προσπαθεί να διατυπώσει μια γενική οικονομική θεωρία, αλλά να κάνει κάτι που οι σύγχρονοι οικονομολόγοι

γενικά αποφεύγουν – να παρουσιάσει, δηλαδή, μια θεωρία των θεσμών που ενέχονται στην καπιταλιστική οικονομία. Ο Πάρσονς επισημαίνει δύο πράγματα. Πρώτον, ότι ο Βέμπερ εκλαμβάνει την κοινωνική δομή, οποιαδήποτε μορφή κι αν έχει, ως κάτι το εγγενώς ασταθές. Δεύτερον, ότι ο Βέμπερ θεωρεί πως η διαδικασία του εξορθολογισμού και η επικράτηση του λεγόμενου ‘καπιταλιστικού πνεύματος’ είναι κάτι που συνεχίζεται αδιάλειπτα. Το καπιταλιστικό πνεύμα δεν είναι φυσικά τίποτε άλλο παρά εκείνη η στάση ζωής που αναγορεύει σε μείζονα αξία την ορθολογική και συστηματική συσσώρευση κεφαλαίου – γύρω από αυτήν την αξία είναι που οργανώνονται (ή πρέπει να οργανώνονται) όλες οι δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, εις βάρος της απόλαυσης και της διασκέδασης.

Ο Βέμπερ επισημαίνει ποιες από τις όψεις της σύγχρονης οικονομίας της αγοράς θεωρεί θετικές. Ο απόλυτος εκχρηματισμός της οικονομίας, για παράδειγμα, είναι κάτι που διευρύνει τις δυνατότητες των συναλλαγών και διανοίγει τεράστιες προοπτικές για τον ορθολογικό υπολογισμό και σχεδιασμό της παραγωγής του πλούτου. Στο σημείο αυτό, επιστρέφουμε στη σημαντικότητα διάκριση που κάνει ο Βέμπερ ανάμεσα στην τυπική (ή εργαλειακή) και στην ουσιαστική ορθολογικότητα. Η εργαλειακή ορθολογικότητα έχει εδώ να κάνει με την ίδια τη δυνατότητα (και τα όρια) του υπολογισμού μέσα στην αγορά. Αντίθετα, η ουσιαστική ορθολογικότητα έχει να κάνει με το κατά πόσον η αγορά καταφέρνει τελικά να δημιουργήσει τα αγαθά που ικανοποιούν τις ανάγκες όλων των επιμέρους ομάδων του πληθυσμού – κάτι πολύ πιο δύσκολο να εκτιμηθεί, αφού εδώ υπεισέρχονται αξιολογικές κρίσεις. Επομένως, η ουσιαστική ορθολογικότητα δεν μπορεί να αναχθεί στην εργαλειακή ορθολογικότητα και τους υπολογισμούς της, αφού αναφέρεται στο πώς αξιολογούμε επί της ουσίας τα πράγματα. Τουναντίον, μάλιστα, όσο πιο ανεπτυγμένη είναι η εργαλειακή ορθολογικότητα, τόσο αυξάνει η πιθανότητα να έρχεται σε σύγκρουση με την ουσιαστική ορθολογικότητα – κι αυτό είναι ένα μάθημα που έχουν αρχίσει επιτέλους να μαθαίνουν ακόμη και οι υποστηρικτές της ελεύθερης αγοράς ανάμεσα στους σημερινούς οικονομολόγους. Εκείνο λοιπόν που μας λέει ο Βέμπερ είναι ότι η οικονομική αποτελεσματικότητα δεν οδηγεί, από μόνη της και κατ’ ανάγκην, σε επιθυμητά αποτελέσματα. Μάλιστα, ο Βέμπερ δεν φαίνεται να

πιστεύει πως είναι και δυνατή η γεφύρωση αυτού του χάσματος ανάμεσα στην εργαλειακή και την ουσιαστική ορθολογικότητα. Έτσι, με την πλήρως ανεπτυγμένη οικονομία της αγοράς, η εργαλειακή ορθολογικότητα αυξάνεται εις βάρος της ουσιαστικής. Κι αντίστροφα, μια σοσιαλιστική οικονομία μπορεί μεν να αποβλέπει στην ουσιαστική ορθολογικότητα, αλλά το κάνει εις βάρος της εργαλειακής.

Τα επιχειρήματα του Βέμπερ αντλούνται βεβαίως από την οικονομική θεωρία του μαρτζίναλισμού, που βασίζεται στους νόμους της προσφοράς και της ζήτησης (και που στον καιρό του είχε πλέον εκτοπίσει τις παλαιότερες αναζητήσεις της κλασικής Πολιτικής Οικονομίας ή της κριτικής που είχε ασκήσει σε αυτήν ο Μαρξ). Ο Βέμπερ ωστόσο δεν ενδιαφέρεται για τις διαδικασίες καθορισμού των τιμών όπως ένας συμβατικός οικονομολόγος, αλλά προχωρά παραπέρα, εξερευνώντας τις κοινωνικές προϋποθέσεις και τις κοινωνικές συνέπειες πίσω από τέτοιες διαδικασίες. Υποστηρίζει, φερ' ειπείν, ότι η ύπαρξη της αγοράς επενεργεί σταθεροποιητικά στους πολιτικούς και τους κοινωνικούς θεσμούς. Κι όπως θα περίμενε κανείς από ένα στοχαστή που αφορμάται από μια τόσο αυστηρή εκδοχή του μεθοδολογικού ατομισμού, ο Βέμπερ αντιμετωπίζει όλους τους θεσμούς της νεοτερικότητας ως εξ' ορισμού επισφαλείς και εγγενώς ασταθείς, αφού δεν ερείδονται πλέον σε οποιαδήποτε προηγούμενη παράδοση. Στη νεοτερικότητα, οι πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί απλώς δεν έχουν δική τους αυτόνομη υπόσταση — δεν υπάρχουν πέρα ή πάνω από τα άτομα που τους απαρτίζουν. Σε τέτοιες λοιπόν συνθήκες συνεχούς ρευστότητας, η αυτοματική και αποτελεσματική ισορροπία που επιτυγχάνεται στην αγορά ανάμεσα στην προσφορά και τη ζήτηση, παρέχει ένα σταθερό σημείο αναφοράς σε πάμπολλες κοινωνικές δραστηριότητες. Αν φερ' ειπείν γνωρίζω ποια αγαθά και ποιες υπηρεσίες προσφέρονται στην αγορά και σε ποιες τιμές, γνωρίζω επίσης πως ό,τι κι αν κάνω ως άτομο δεν πρόκειται να επηρεάσει αυτές τις τιμές — επομένως, έχω ήδη αυτοπεριοριστεί σε ένα σχετικά σταθερό φάσμα ορθολογικών επιλογών. Από αυτήν την άποψη, η αγορά στη νεοτερικότητα φαίνεται να επιτελεί ανάλογο σταθεροποιητικό ρόλο με εκείνον που έπαιξε η παράδοση στις προνεοτερικές κοινωνίες — αποτρέπει δηλαδή το κοινωνικό χάος.

Για να λειτουργήσει η αγορά κατ' αυτό τον τρόπο, πρέπει να συντρέχουν ορισμένες προϋποθέσεις. Η πρώτη προϋπόθεση είναι ότι οι

ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής πρέπει να έχουν το δικαίωμα να τα διαθέτουν απολύτως ελεύθερα και σύμφωνα με τις επιθυμίες τους – χωρίς να δεσμεύονται ούτε από νόμους περί κληρονομικότητας ούτε από άλλους παραδοσιακούς περιορισμούς στη χρήση των μέσων παραγωγής (όπως συνέβαινε, λόγω χάρη, με τις εκκλησιαστικές γαίες στο παρελθόν). Την εποχή του Βέμπερ, βεβαίως, η συγκεκριμένη προϋπόθεση είχε κυρίως να κάνει με την απελευθέρωση της αγοράς από τα υπολείμματα των φεουδαρχικών περιορισμών και δεσμεύσεων – ενώ στις ημέρες μας, αντιθέτως, η ελευθερία της αγοράς προκαλεί πολιτικές αντιπαραθέσεις επειδή έχει πλέον να κάνει με τις παρεμβάσεις και τους περιορισμούς του κράτους στην οικονομία.

Η δεύτερη προϋπόθεση συνίσταται στο ότι η εργασία πρέπει να είναι τυπικά και νομικά ελεύθερη – ότι δηλαδή δεν υπάρχει καμιά μορφής δουλεία ή δουλοπαροικία, αλλά παντού επικρατεί η μισθωτή εργασία και μόνον. Είναι, βεβαίως, προφανές ότι με την επικράτηση της ελεύθερης μισθωτής εργασίας αναπτύσσεται η εργαλειακή ορθολογικότητα – αλλά δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι έτσι προάγεται και η ουσιαστική ορθολογικότητα. Ο μισθωτός εργάτης μπορεί μεν να είναι ελεύθερος, αλλά πρέπει και να τραφεί – και τούτο προσφέρει στον εργοδότη του ένα όπλο με το οποίο μπορεί να αποκτήσει ντε φάκτο δικαιώματα ιδιοκτησίας πάνω του. Ένα ακραίο παράδειγμα προσφέρει εδώ το σύστημα του αντιπραγματισμού (το λεγόμενο 'truck system') που εφαρμόζοταν σε ορισμένες περιπτώσεις στην Αγγλία του 19ου αιώνα, όπου οι εργάτες πληρώνονταν σε είδος ή ήταν αναγκασμένοι να ξοδεύουν την αμοιβή τους μόνον σε καταστήματα των ίδιων των εργοδοτών τους. Σε παρόμοιο πνεύμα, επίσης, ήταν που ο Μαρξ είχε κάνει λόγο για 'μισθωτούς δούλους'. Ωστόσο, είτε μιλάμε για τη γη είτε για την εργασία είτε για το κεφάλαιο, εκείνο που πρέπει να συγκρατήσουμε εδώ είναι ότι, σύμφωνα με τον Βέμπερ, το σύστημα της παραγωγής στη νεοτερικότητα είναι κάτι το εγγενώς ασταθές. Κι αυτό συμβαίνει, επειδή στην οικονομική ζωή παρεισφύρουν συνεχώς αξιολογικές κρίσεις και δεσμεύσεις. Πολλές από τις επιστημάνσεις του Βέμπερ πάντως ταιριάζουν στον σύγχρονο διάλογο για το ρόλο της αγοράς και, σε ένα τέτοιο πλαίσιο, έχω την αίσθηση ότι ο ίδιος θα τασσόταν σήμερα πολιτικά με την Δεξιά. Όπως σημειώνει σχετικά ο Τάλκοτ Πάρσονς:

Ίσως η πιο διορατική παρατήρηση [του Βέμπερ] να είναι ότι η ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής από τους εργάτες και η ιδιοποίηση των εργατών από τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής έχουν ομοιότητες που δηλώνουν μια βαθύτερη διασύνδεση μεταξύ τους. Οι ομοιότητες έγκεινται στο ότι και οι δύο διαδικασίες υπονομεύουν τελικά την ελεύθερη κινητικότητα των οικονομικών πόρων, ανθρώπινων και υλικών, και κατ' αυτόν τον τρόπο προκαλούν μια παλινδρόμηση των οικονομικών δομών προς παραδοσιακά πρότυπα.⁷

Την επισήμανση αυτή του Πάρσονς πρέπει φυσικά να την κατανοήσουμε τοποθετώντας την στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής του Βέμπερ, όταν η έξοδος από την φεουδαρχία και η έλευση της νεοτερικότητας δεν είχαν ακόμη ολοκληρωθεί και, επομένως, ο κίνδυνος της παλινδρόμησης στις φεουδαρχικές σχέσεις παραγωγής ήταν υπαρκτός. Κατά πόσον όμως μια τέτοια επισήμανση έχει ιδιαίτερο νόημα στη δική μας εποχή, που έχει πλέον αφήσει τη φεουδαρχία ανεπιστρεπτή, είναι αμφίβολο.

Ο ίδιος ο Βέμπερ συνοψίζει τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την πλήρη ανάπτυξη της καπιταλιστικής αγοράς ως εξής (στις αγκύλες προσθέτω τις δικές μου επεξηγήσεις):

Οι παρακάτω αποτελούν τις βασικές προϋποθέσεις που είναι αναγκαίες για την επίτευξη της υψηλότερης δυνατής εργαλειακής ορθολογικότητας στη λογιστική καταγραφή και παρακολούθηση του κεφαλαίου σε παραγωγικές επιχειρήσεις:

- 1) Πλήρης ιδιοποίηση όλων των μη ανθρώπινων μέσων παραγωγής από την ιδιοκτησία και πλήρης απουσία κάθε τυπικής ιδιοποίησης ευκαιριών κέρδους στην αγορά. Εδώ έγκειται η ουσία της ελευθερίας της αγοράς. [Με άλλα λόγια: οι ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής θα πρέπει να έχουν απόλυτη ελευθερία να διαθέτουν την περιουσία τους όπως οι ίδιοι επιθυμούν, ενώ επίσης δεν πρέπει να υπάρχει κανένας περιορισμός και για οποιονδήποτε στην επιδίωξη του κέρδους.]
- 2) Πλήρης αυτονομία στην επιλογή της διοίκησης εκ μέρους της ιδιοκτησίας, επομένως και πλήρης απουσία τυπικής ιδιοποίησης

των δικαιωμάτων στη λειτουργία της διοίκησης. [Με άλλα λόγια: οι θέσεις της διοίκησης δεν είναι ιδιόκτητες, οι μάννατζερ δεν είναι μόνιμοι.]

3) Πλήρης απουσία ιδιοποίησης της εργασίας και της δυνατότητας κέρδους για τους εργάτες και, αντιστρόφως, απουσία ιδιοποίησης των εργατών από τους ιδιοκτήτες. Τούτο σημαίνει ελεύθερη εργασία, ελεύθερη αγορά εργασίας και ελεύθερη επιλογή εργατών. [Με άλλα λόγια: οι εργάτες δεν είναι ιδιοκτήτες των θέσεών τους και οι εργοδότες δεν είναι ιδιοκτήτες των εργατών.]

4) Πλήρης απουσία ουσιαστικής ρύθμισης της κατανάλωσης, της παραγωγής και των τιμών ή όποιων άλλων περιορισμών της ελευθερίας των συμβάσεων και συμφωνιών και της ελευθερίας των συναλλαγών. Πρόκειται εδώ για την ουσιαστική ελευθερία των συμβάσεων και των συμφωνιών. [Με άλλα λόγια: καμία κυβερνητική παρέμβαση.]

5) Μεγιστοποίηση της δυνατότητας υπολογισμού των τεχνικών προϋποθέσεων της παραγωγικής διαδικασίας. Εδώ πρόκειται για μια μηχανικά ορθολογική τεχνολογία. [Με άλλα λόγια: είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια το κόστος των πραγμάτων.]

6) Πλήρης δυνατότητα υπολογισμού της λειτουργίας της δημόσιας διοίκησης και του νομικού συστήματος, καθώς επίσης και εξασφάλιση, με την εγγύηση της πολιτικής εξουσίας, της ισχύος των ελεύθερων συμβάσεων και συμφωνιών. Εδώ έχουμε να κάνουμε με την τυπική ορθολογική διοίκηση και το δίκαιο. [Με άλλα λόγια: ο κρατικός μηχανισμός εγγυάται τους όρους των ελεύθερων οικονομικών συμφωνιών.]

7) Πλήρης διαχωρισμός της επιχείρησης (και των προϋποθέσεων επιτυχίας και αποτυχίας της) από το νοικοκυριό, δηλαδή από την οικογενειακή ή ιδιωτική μονάδα προϋπολογισμού και τα δικά της ιδιαίτερα περιουσιακά συμφέροντα. Μεγάλη σημασία επίσης έχει να διαχωρίζεται σαφώς το κεφάλαιο που βρίσκεται στη διάθεση της επιχείρησης από τον ιδιωτικό πλούτο των ίδιων των ιδιοκτητών και να μην διαιρείται ή διαμοιράζεται κληρονομικά.⁸

Μόνον στο τελευταίο αυτό σημείο ο Βέμπερ διαφωνεί ίσως με την σύγχρονη Δεξιά, η οποία συχνά τάσσεται υπέρ των μικρών οικογενειακών επιχειρήσεων.

Ένα άλλο σημαντικό σύνολο διακρίσεων στο οποίο προβαίνει ο Βέμπερ έχει να κάνει με τα είδη του 'καπιταλιστικού προσανατολισμού', κάτι που μας φέρνει στη συγκριτική κοινωνιολογία του, την οποία θα μελετήσουμε σε μεγαλύτερο βάθος στο Κεφάλαιο 13. Ο ίδιος διακρίνει έξι 'ποιοτικά διαφορετικούς' τύπους καπιταλιστικού προσανατολισμού προς το κέρδος, οι οποίοι μπορούν να θεωρηθούν ως έξι διαφορετικοί τύποι καπιταλισμού. Ας προσφύγουμε και πάλι στον ίδιο τον Βέμπερ (με τα δικά μου σχόλια σε αγκύλες):

1) Η δραστηριότητα της κερδοφορίας μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς την εκμετάλλευση των ευκαιριών που προσφέρει η αγορά, μέσα σε μια συνεχή διαδικασία ελεύθερων συναλλαγών όπου δεν υφίσταται κανένας τυπικός καταναγκασμός ούτε πρακτικό εμπόδιο. Μπορεί επίσης να είναι προσανατολισμένη και στη μεγιστοποίηση του κέρδους που δημιουργείται από τη συνεχή συμμετοχή σε παραγωγικές επιχειρήσεις οι οποίες βασίζονται στη λογιστική καταγραφή και παρακολούθηση του κεφαλαίου. [Δηλαδή, το σύστημα για το οποίο μόλις μιλήσαμε.]

2) Μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς ευκαιρίες κέρδους που προκύπτουν από το εμπόριο και την κερδοσκοπία επί του νομισματός, με την ανάληψη χρεών κάθε είδους και τη δημιουργία μέσων πληρωμής. Συγγενής με αυτόν είναι ο τύπος της επαγγελματικής παροχής πιστώσεων είτε προς κατανάλωση είτε για κερδοσκοπικούς λόγους. [Εμπορικός καπιταλισμός.]

3) Μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς ευκαιρίες 'πολιτικής λεηλασίας', δηλαδή προς ευκαιρίες πλουτισμού μέσω της πολιτικής και των πολιτικών. Τούτο μπορεί να περιλαμβάνει τη χρηματοδότηση πολέμων, επαναστάσεων ή κομματικών ηγεσιών με δάνεια και παροχές. [Πρόκειται για δραστηριότητες σαν κι αυτές που είχαν προκαλέσει τα προβλήματα στις σχέσεις του Ιωάννη του Ακτμήμονα με τους βαρόνους στη Βρετανία του 13ου αιώνα και που οδήγησαν τελικά στην παραχώρηση της Μάγκνα Κάρτα.]

4) Μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς ευκαιρίες μιας συνεχούς κερδοφορίας που προκύπτει από την πολιτική επιβολή καθ' εαυτήν. Τούτο περιλαμβάνει δύο υποκατηγορίες. Η πρώτη είναι ο αποικιακός καπιταλισμός, είτε αυτός έχει να κάνει με τις μεγάλες αποικιακές φυτείες που βασίζονταν στην υποχρεωτική πληρωμή ή την υποχρεωτική εργασία, είτε έχει να κάνει με την επιβολή μονοπωλιακών και υποχρεωτικών εμπορικών συναλλαγών. Η δεύτερη υποκατηγορία είναι η εκμίσθωση φορολογικών προσόδων ή η εξαγορά αξιωμάτων, είτε αυτή συντελείται στη μητρόπολη είτε στις αποικίες. [Δεν χρειάζεται επεξήγηση.]

5) Μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς ευκαιρίες κέρδους που προκύπτουν από ασυνήθιστες συναλλαγές με πολιτικά σώματα. [Μάλλον εδώ ο Βέμπερ αναφέρεται στην πολιτική διαφθορά.]

6) Μπορεί να είναι προσανατολισμένη προς ευκαιρίες κέρδους των ακόλουθων υποκατηγοριών: α) σε πλήρως κερδοσκοπικές συναλλαγές σε τυποποιημένα εμπορεύματα ή σε εταιρικά ομόλογα, β) στην ανάληψη των οικονομικών λειτουργιών πολιτικών σωμάτων, γ) στη χρηματοδότηση νέων επιχειρήσεων με την πώληση ομολόγων σε επενδυτές, δ) στην κερδοσκοπική χρηματοδότηση καπιταλιστικών επιχειρήσεων και διάφορων άλλων τύπων οικονομικής οργάνωσης, με απώτερο στόχο είτε την προνομακική χειραγώγηση της αγοράς είτε την απόκτηση εξουσίας. [Πρόκειται και πάλι για το σύστημα που αναλύσαμε πιο πάνω].⁹

Από τους έξι αυτούς τύπους καπιταλιστικού προσανατολισμού, ο Βέμπερ τονίζει ότι ο πρώτος και ο τελευταίος αφορούν μόνον στη Δυτική Ευρώπη, ενώ οι υπόλοιποι τέσσερις συναντώνται και σε άλλα μέρη, χωρίς ωστόσο να έχουν εκεί τις συνέπειες που οδήγησαν στην ανάδυση των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Η μοναδικότητα της Δύσης είναι, βεβαίως, ένα ζήτημα κεντρικής σημασίας στην κοινωνιολογία του Βέμπερ και στην από μέρους του κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης και θα το συναντήσουμε πολλές φορές στη συνέχεια, όποτε κάνουμε λόγο για τη θεμπεριανή έννοια του εξορθολογισμού της κοινωνίας. Τα θέματα αυτά θα αναπτυχθούν εκτενώς στο Κεφάλαιο 13, ωστόσο καλό είναι να τα έχει κανείς υπόψη όσο θα διαβάζει το παρόν κεφάλαιο.

Τι κρατάμε λοιπόν από την οικονομική κοινωνιολογία του Βέμπερ; Καταρχάς, ότι πρόκειται για γνήσια 'οικονομική' κοινωνιολογία – κι όχι, όπως στον Μαρξ, για κοινωνιολογικά οικονομικά. Ορισμένοι υπερασπιστές του βεμπεριανού έργου για την οικονομία, όπως ο Ρόμπερτ Χόλτον και ο Μπράιαν Τέρνερ,¹⁰ υποστηρίζουν (ορθώς κατά τη γνώμη μου) ότι ο Βέμπερ δεν θεωρούσε τον καπιταλισμό μονόδρομο, όπως του καταλογίζουν διάφοροι μαρξιστές.¹¹ Εκείνο όμως που θα μπορούσε να ειπωθεί εναντίον του Βέμπερ από μαρξιστική σκοπιά είναι ότι ο μεθοδολογικός ατομισμός του, που ανάγει την κοινωνιολογική εξήγηση στην ατομική δράση, τον οδηγεί σε μια αντιμετώπιση του καπιταλισμού ως κάτι το δεδομένο κι όχι ως το τελικό αποτέλεσμα διαδικασιών και δομών που δεν είναι ορατές. Ενώ δηλαδή για τον Βέμπερ το άτομο είναι μια μονάδα αυθύπαρκτη που έρχεται σε επαφή με άλλα άτομα στην αγορά, για τον Μαρξ το άτομο ως αυθύπαρκτη μονάδα είναι το ίδιο αποτέλεσμα της αγοράς. Για τον Βέμπερ, λοιπόν, η ελεύθερη αγορά ενοποιεί τα άτομα, ενώ για τον Μαρξ, αντίθετα, η ελεύθερη αγορά εξατομικεύει τις κοινωνικές ομάδες.

Οι προαναφερθέντες Τέρνερ και Χόλτον, τώρα, βλέπουν στη βεμπεριανή προσέγγιση της αγοράς μια διέξοδο σε αυτό που αποκαλούν 'πρόβλημα της διύποκειμενικότητας' – στο πώς δηλαδή, ξεκινώντας από το άτομο, μπορούμε στη συνέχεια να κατανοήσουμε την ύπαρξη συλλογικοτήτων, την επικοινωνία μεταξύ των ατόμων και ούτω καθεξής. Έτσι διατυπωμένο, το πρόβλημα της διύποκειμενικότητας αφορά, φυσικά, στην ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας – αναγορεύεται δηλαδή σε κεντρικό ζήτημα της κοινωνιολογίας. Αλλά αν δεν διατυπωθεί με αυτόν τον τρόπο, αν δηλαδή, αντί να ξεκινήσουμε από το άτομο (όπως ο Βέμπερ), ξεκινήσουμε από την κοινωνία και τα κοινωνικά γεγονότα (όπως ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ), τότε το πρόβλημα τίθεται με εντελώς άλλους όρους.

Έχει, υποθέτω, γίνει προφανές ότι, προσωπικά, δεν τρέφω ιδιαίτερη συμπάθεια για όλο αυτό το τμήμα του έργου του Βέμπερ που αφορά στην οικονομική κοινωνιολογία. Κι ο λόγος είναι ότι πιστεύω πως ο Βέμπερ εκλαμβάνει πάρα πολλά πράγματα ως δεδομένα. Μπορεί βεβαίως να μας βοηθά να κατανοήσουμε τους θεσμούς που είναι απαραίτητοι για να φθάσει ο καπιταλισμός στο απόγειό του, αλλά δεν μας

προσφέρει τίποτε περισσότερο από αυτό. Αν επομένως κάνουμε το λάθος να θεωρήσουμε ότι ο Βέμπερ μάς αποκαλύπτει όλη την αλήθεια, θα χαθούμε. Αν αντιθέτως θεωρήσουμε ότι μιλά για τους επιφανειακούς όρους της οικονομίας της αγοράς, τότε η ανάλυσή του γίνεται πιο ενδιαφέρουσα.

Τάξη, στάτους και κόμμα

Αν, αντί για θεωρία δράσης, ο Βέμπερ είχε διατυπώσει μια θεωρία κοινωνικής δομής, τότε το σχετικά μικρό έργο του για την κοινωνική τάξη, το στάτους και το κόμμα θα βρίσκονταν στο επίκεντρό της, μαζί με τις αναλύσεις του για το κράτος και τη γραφειοκρατία. Παρά το μικρό του όγκο, το τμήμα αυτό του βεμπεριανού έργου άσκησε τεράστια επίδραση στην αμερικανική κοινωνιολογία, όπου η έννοια του στάτους έλκυσε το ενδιαφέρον του δομολειτουργισμού. Αλλά και στη βρετανική κοινωνιολογία η επιρροή του Βέμπερ ήταν πολύ μεγάλη, οδηγώντας σε μια πολύ πιο σύνθετη ανάλυση της κοινωνικής στρωμάτωσης από εκείνη του Μαρξ.

Προτού δούμε αναλυτικά τις σχετικές απόψεις του, ας θυμηθούμε πως, για τον Βέμπερ, κάθε είδους σωματειακή ένωση επικεντρώνεται ή προσανατολίζεται στην εξουσία – και άρα η οποιαδήποτε σωματειακή οργάνωση δεν είναι παρά εκδήλωση και βάση του φαινομένου της εξουσίας.

Τάξη

Σε ορισμένα σημεία εδώ, ο Βέμπερ μοιάζει πολύ μαρξιστής. Η τάξη καθορίζεται από την ιδιοκτησία. Η κατοχή ιδιοκτησίας προσδίδει πραγματική δύναμη στον εργοδότη, ενώ η απουσία ιδιοκτησίας συνεπάγεται πραγματική αδυναμία για τον εργαζόμενο – άρα ο Βέμπερ αναγνωρίζει ότι ο εργαζόμενος ‘υποχρεώνεται’ σε εργασία. Μπορεί βεβαίως να μην κάνει λόγο για ‘μισθωτή δουλειά’, κάνει λόγο όμως για ‘μαστίγιο του μισθού’. Από την άλλη πλευρά όμως, ο Βέμπερ δεν αποδίδει την ίδια σημασία με τον Μαρξ στη σύγκρουση εργοδότη και εργαζομένου ή στο ότι ο εργαζόμενος δεν διαθέτει δική του ιδιοκτησία.

Μάλιστα, ασκεί κριτική στον Μαρξ επειδή στον καθορισμό των τάξεων δεν λαμβάνει υπόψη ορισμένες κρίσιμες διαφορές – όπως λόγου χάριν ότι η απουσία ιδιοκτησίας δεν ισοδυναμεί αναγκαστικά με ένταξη στο προλεταριάτο. Αν ισοδυναμούσε, τότε κι εγώ ως πανεπιστημιακός δάσκαλος, στο βαθμό που δεν έχω δική μου περιουσία, θα έπρεπε να συγκαταλέγομαι στην ίδια κοινωνική τάξη με έναν ανθρακωρύχο ή, ενδεχομένως, με έναν προγραμματιστή ηλεκτρονικών υπολογιστών ή με έναν πιλότο αεροπλάνων που μπορεί επίσης να μην έχουν ατομική περιουσία. Είναι όμως πασιφανές ότι οι τέσσερις μας δεν θα είχαμε τα ίδια, κοινά ή ταξικά, συμφέροντα. Είδαμε βεβαίως ότι η κατηγοριοποίηση του Μαρξ δεν είναι στην πραγματικότητα τόσο απλή, εδώ όμως αυτό έχει μάλλον δευτερεύουσα σημασία.

Για τον Βέμπερ, τάξη είναι μια ομάδα ανθρώπων που μοιράζονται:

τις ίδιες τυπικές ευκαιρίες σε προσφερόμενα αγαθά, σε εξωτερικές συνθήκες διαβίωσης και σε προσωπικές εμπειρίες ζωής, στο βαθμό που τέτοιες ευκαιρίες καθορίζονται από τη δυνατότητα της διάθεσης αγαθών ή δεξιοτήτων για την απόκτηση εισοδήματος μέσα σε μια συγκεκριμένη οικονομική συνθήκη. Από αυτήν την άποψη, η ‘ταξική θέση’ ισοδυναμεί ουσιαστικά με τη ‘θέση στην αγορά’.¹²

Είναι βεβαίως σαφές ότι ο συγκεκριμένος ορισμός δεν μας βοηθά στη διατύπωση μιας συγκροτημένης θεωρίας περί κοινωνικής τάξης. Με τέτοια κριτήρια, δεν ανήκω πλέον στην ίδια κοινωνική τάξη με τον ανθρακωρύχο, τον προγραμματιστή και τον πιλότο, αλλά ο καθένας από εμάς θα έπρεπε να ανήκει σε διαφορετικές επαγγελματικές τάξεις. Και, με την ίδια λογική, όλη αυτή η πληθώρα των τάξεων θα έπρεπε στη συνέχεια να καταταχθεί σε επιμέρους υποκατηγορίες, ώστε μέσα στο ίδιο επάγγελμα να προβλέπονται κι άλλες στρωματώσεις – με κριτήριο φερ' ειπείν την ηλικία ή την τοπικότητα.

Σε ένα σημείο του έργου του, ωστόσο, ο Βέμπερ απομακρύνεται από την άποψη αυτή και κινείται περισσότερο προς την πλευρά του Μαρξ. Συγκεκριμένα, στο βιβλίο του *Οικονομία και Κοινωνία* (1925) αναφέρει ότι οι τάξεις αναπτύσσονται μάλλον ως ‘οργανισμοί αλληλεγγύης’ παρά ως ‘συνεργατικοί οργανισμοί’, αντίληψη που βρίσκεται

πιο κοντά στον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αντιμετώπιζε την εργατική τάξη (αν και όχι τις υπόλοιπες) ως μία κοινότητα. Τούτο συμβαίνει, σύμφωνα με τον Βέμπερ, όποτε μια ομάδα μπορεί να έχει τη δυνατότητα μετακίνησης εντός ενός περιορισμένου αριθμού ταξικών θέσεων, αλλά η δυνατότητα αυτή τελικά δεν υλοποιείται λόγω ανισοτήτων εξουσίας. Παράδειγμα εδώ αποτελούν οι γυναίκες, που μπορεί μεν να έχουν τη δυνατότητα να καταλαμβάνουν διάφορες θέσεις εργασίας, ωστόσο η δυνατότητα αυτή φράσσεται στην πράξη από την κυριαρχία των ανδρών στους χώρους εργασίας. Επομένως, σε αυτήν τη λογική, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι οι γυναίκες σχηματίζουν, δυνάμει, μια ξεχωριστή κοινωνική τάξη – ίσως μάλιστα η συγκεκριμένη ιδέα να συλλαμβάνει πραγματι τις εξελίξεις της τελευταίας τριακονταετίας. Οι τάξεις, πάντως, που ο ίδιος ο Βέμπερ είχε κατά νου, όταν χρησιμοποιούσε τέτοια κριτήρια στις αρχές του 20ού αιώνα, ήταν η εργατική, η μικροαστική, η τάξη των διανοούμενων και των τεχνοκρατών, καθώς επίσης και οι κοινωνικές εκείνες τάξεις που απολάμβαναν τα προνόμια της κληρονομικής ιδιοκτησίας ή του υψηλού μορφωτικού επιπέδου.

Αν το μοντέλο του Μαρξ για την ταξική δομή θεωρείται πολύ απλό, εκείνο του Βέμπερ είναι εξαιρετικά περίπλοκο και χαοτικό. Και τούτο, διότι το βεμπεριανό μοντέλο προσδιορίζει την ταξικότητα με βασικό κριτήριο διάφορους επιφανειακούς παράγοντες – και κάτι τέτοιο, όσο χρήσιμο κι αν αποδεικνύεται, δεν συνιστά καθαυτό ένα πλήρες μοντέλο ταξικής ‘δομής’. Πιστεύω πάντως πως, αν επιστρέψουμε στην άποψη ότι η πραγματικότητα αποτελείται από διαφορετικά επίπεδα, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο Βέμπερ όντως μας προσφέρει έναν τρόπο να διακρίνουμε τις επιμέρους ταξικές στρωματώσεις, αλλά εντός των ορίων που τίθενται από τη γενικότερη ανάλυση του Μαρξ – επιτρέποντάς μας έτσι να κατανοήσουμε πληρέστερα την πολυπλοκότητα του όλου προβλήματος της ταξικής στρωμάτωσης. Έτσι, για παράδειγμα, στο σαφώς βεμπεριανής έμπνευσης έργο των Τζων Ρεξ και Ρόμπερτ Μουρ, γίνεται λόγος για ‘τάξεις ενοίκων’ (στις οποίες διακρίνονται οι ένοικοι εργατικών κατοικιών, οι ιδιώτες ενοικιαστές, οι ιδιοκτήτες ακινήτων, οι ιδιοκατοικούντες κ.ο.κ.), ώστε να προσδιοριστούν εμπειρικά οι εσωτερικές διαφορές και στρωματώσεις που παρατηρούνται ‘εντός’ των βασικών τάξεων.¹³ Στο ίδιο πνεύμα, ο Ντέιβιντ Λόγγουντ χρησι-

μποποιεί τον όρο 'θέση στην αγορά', προσπαθώντας να εξηγήσει με αυτόν τον τρόπο γιατί ο μη χειρωνακτικός εργάτης δεν ταυτίζεται με τον χειρωνακτα, ενώ αμφότεροι είναι μισθωτοί.¹⁴ Είναι σαφές πως τέτοιες επιμέρους διαφοροποιήσεις εξειδικεύουν περαιτέρω την ταξικότητα. Αν, τώρα, μείνουμε μόνον στον Βέμπερ, τότε έχουμε μια εικόνα της ταξικής στρωμάτωσης όπου οι διάφορες υποκατηγορίες ταλαντεύονται διαρκώς στο χείλος του χάους. Αν, πάλι, συνδυάσουμε τον Βέμπερ με τον Μαρξ, τότε το χάος αυτό μετατρέπεται σε ένα είδος καλειδοσκοπίου, όπου οι πιθανοί συνδυασμοί μεταξύ των επιμέρους κατηγοριών εντάσσονται σε ένα γενικότερο πλαίσιο ταξικών διαρρέσεων.

Μια διαφορετική προσέγγιση του όλου ζητήματος προτείνεται από τους προαναφερθέντες Χόλτον και Τέρνερ, που επιστημαίνουν ότι ο Βέμπερ αντιμετώπιζε τη συγκρότηση των τάξεων ως σύντυχη κι όχι ως αναγκαία συνέπεια του καπιταλισμού — θεωρώντας μάλιστα ότι πρόκειται για κάτι το οποίο υπονομεύεται διαρκώς από τις αλλαγές στην κοινωνική κινητικότητα που επιφέρει ο ίδιος ο καπιταλισμός. Ιδωμένος από μια τέτοια σκοπιά, ο Βέμπερ δίνει την εντύπωση ότι αναφέρεται στον καπιταλισμό σαν ένα συγκεκριμένο ιστορικό στάδιο στην πορεία της εξαφάνισης της κοινωνικής τάξης ως θεμελιώδους στοιχείου της κοινωνικής ζωής. Τέτοιοι ισχυρισμοί, ωστόσο, χρειάζονται ιδιαίτερη προσοχή. Αν μη τι άλλο, η κατάργηση των τάξεων έχει εξαγγελθεί πάμπολλες φορές στο παρελθόν και η σχετική διαμάχη γύρω από το ζήτημα συνεχίζεται έως τις ημέρες μας. Εκείνο πάντως που θα μπορούσαμε να πούμε εδώ με κάποια βεβαιότητα είναι πως οι κοινωνικές τάξεις, μολονότι μπορεί να μην παίζουν το ρόλο που φανταζόταν ο Μαρξ, συνεχίζουν να είναι σημεία κοινωνικής αναφοράς, ταυτότητας και συσπείρωσης. Επομένως, το αδρό σχήμα του Μαρξ για την ταξική διαίρεση μάλλον υπερέχει εκείνου του Βέμπερ, όπου η ταξικότητα συρρικνώνεται στην (εξ ορισμού ρευστή) έννοια της 'θέσης στην αγορά'.

Στάτους

Παρόμοια ρευστότητα και ασάφεια χαρακτηρίζει την προσέγγιση του Βέμπερ και σε μια άλλη παράμετρο κοινωνικής διαφοροποίησης, το στάτους. Από τη μια πλευρά, ο Βέμπερ αναγνωρίζει ότι το στάτους

είναι κυρίως θέμα υλικού πλούτου, ενώ από την άλλη θεωρεί ότι το στάτους αποτελεί μια ξεχωριστή, αυτόνομη εστία κοινωνικής σύγκρουσης περί την εξουσία. Το στάτους αναφέρεται σε εκείνες τις ευκαιρίες ζωής που συμβαίνει να έχει (ή να μην έχει) ένας άνθρωπος χάρη στην κοινωνική υπόληψη που απολαμβάνει (ή δεν απολαμβάνει). Έχει σημασία εδώ να συλλάβουμε την έννοια του στάτους και στη θετική και στην αρνητική της διάσταση — ας θυμηθούμε, για παράδειγμα, την προσπάθεια δημόσιας υπεράσπισης της παιδοφιλίας που είχε επιχειρηθεί στην Βρετανία τη δεκαετία του 1970 και που σίγουρα δεν βελτίωσε τις ευκαιρίες ζωής των πρωτεργατών της!

Δεν είναι μόνον η κοινωνική υπόληψη που διαφοροποιεί εσωτερικά τα μέλη μιας κοινωνίας με όρους στάτους, αλλά και ο διαφορετικός τρόπος ζωής που μπορεί να συναρτάται με το στάτους ή οι περιορισμοί στην κοινωνική επαφή που μπορεί να επιβάλλει το στάτους — κι όλα αυτά, προφανώς, δεν μπορούν να αναχθούν στο οικονομικό συμφέρον. Για έναν καθολικό ιερέα, επί παραδείγματι, το γεγονός ότι φέρει ιδιαίτερο ένδυμα κι ότι ζει σύμφωνα με συγκεκριμένους κανόνες σημαίνει επίσης πως δεν μπορεί να νυμφευτεί — ακόμη και στη φανταστική περίπτωση που εμφανιστεί μια ευκατάστατη επίδοξη νύφη η οποία προσφέρεται να δωρίσει όλα της τα πλούτη στη ρωμαιοκαθολική εκκλησία. Σε άλλες ομάδες στάτους, πάλι, όπως φερ' ειπείν στις ορθόδοξες εβραϊκές κοινότητες, η δυνατότητα του γάμου περιορίζεται μόνον στο εσωτερικό της κοινότητας. Η κοινωνική στρωμάτωση με βάση τις διαφορές στο στάτους είναι λοιπόν οργανικά συνδεδεμένη με το μονοπώλιο ορισμένων υλικών ή ιδεατών αγαθών. Έτσι, για παράδειγμα, ο ρωμαιοκαθολικός κλήρος διατηρεί το αποκλειστικό δικαίωμα στην τέλεση των μυστηρίων, ενώ μάλιστα κάποτε, όταν η λειτουργία τελούνταν στα λατινικά, οι καθολικοί ιερείς ήταν ίσως οι μόνοι που καταλάβαιναν τι ακριβώς έλεγαν.

Τον καιρό του Βέμπερ, βεβαίως, η διάκριση μεταξύ στάτους και τάξης, ιδιαίτερα στην Ευρώπη, ίσως ήταν μεγαλύτερη από ό,τι σήμερα. Οι διαφορές, φερ' ειπείν, μεταξύ 'παλιού' και 'νέου' χρήματος στους κόλπους της ανώτερης βρετανικής τάξης τον 19ο αιώνα ήταν τέτοιες, ώστε ο ξεπεσμένος γόνος μιας κάποτε ισχυρής και φημισμένης οικογένειας απολάμβανε πολύ μεγαλύτερο σεβασμό και εκτίμηση από ό,τι ένας νεόπλουτος βιομήχανος. Γνωρίζουμε μάλιστα αρκετές

ιστορικές λεπτομέρειες για το διακαή πόθο των νεόπλουτων βιομηχάνων να συνδεθούν οικογενειακά με τους γόνους της ξεπεσμένης αριστοκρατίας – παρότι βεβαίως έμελλαν να ανακαλύψουν ότι η κοινωνική υπόληψη και τιμή δεν ήταν κάτι που μεταβιβάζεται τόσο εύκολα, μόνον με παντρολογήματα.

Υποστήριξα παραπάνω ότι η περί τάξης θεωρία του Μαρξ μπορεί να συνδυαστεί με εκείνη του Βέμπερ. Σε έναν τέτοιο συνδυασμό λοιπόν, πιστεύω ότι η έννοια του στάτους μπορεί να έχει τη δική της συμβολή, προσφέροντας ένα πρόσθετο κριτήριο κοινωνικών διαφοροποιήσεων, που αφορούν είτε στο εσωτερικό των επιμέρους κοινωνικών τάξεων είτε σε ολόκληρη την ταξική στρωμάτωση. Τούτο βεβαίως δεν σημαίνει ότι οι απόψεις του Βέμπερ για την κοινωνική στρωμάτωση μπορούν να εξομοιωθούν με εκείνες του Μαρξ. Όπως σημειώνει σχετικά ο Ράινχαρντ Μπέντιξ:

Η διάκριση ανάμεσα στο στάτους και την τάξη είναι, στον Βέμπερ, άμεσα συνδεδεμένη με την κοινωνιολογία της θρησκείας. Ο Βέμπερ όμως προσπάθησε να κάνει δύο πράγματα. Από τη μια πλευρά, ασχολήθηκε με τη συγκρότηση κοινωνικών σωματειακών οργανώσεων επί τη βάση κοινών θρησκευτικών ιδεών – στις περιπτώσεις αυτές, οι ιδέες είναι εκείνες που συνέχουν τη συλλογικότητα, που διαφοροποιούν το στάτους και που προσφέρουν το μονοπώλιο των οικονομικών ευκαιριών. Από την άλλη πλευρά πάλι, ο Βέμπερ μελέτησε συγκεκριμένες μορφές κοινωνικών σωματειακών ενώσεων αλλά με κριτήριο για τις θρησκευτικές τάσεις προς τις οποίες έρρεπαν την ταξική τοποθέτηση και το υλικό συμφέρον τους – στις περιπτώσεις αυτές, οι ιδέες αντιμετωπίζονται ως αντανάκλαση του υλικού συμφέροντος.¹⁵

Επομένως, η σχέση στάτους και τάξης στον Βέμπερ δεν είναι απολύτως ξεκάθαρη και σε τούτο συμβάλλει το γεγονός ότι ο Βέμπερ ασχολείται με την κοινωνική στρωμάτωση κυρίως σε εμπειρική παρά σε θεωρητική βάση. Αν πάντως προσπαθούσαμε να γενικεύσουμε τη διαφορά του Βέμπερ από τον Μαρξ στο συγκεκριμένο θέμα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στον Βέμπερ η στρωμάτωση με κριτήριο την τάξη

και το στάτους συνδέεται περισσότερο με την 'κατανομή' των αγαθών και των υπηρεσιών παρά με την 'παραγωγή' τους, όπως στον Μαρξ.

Πέρα από αυτήν τη διαφορά μεταξύ Βέμπερ και Μαρξ πάντως, υπάρχουν ορισμένοι άλλοι τύποι κοινωνικού στάτους που ίσως έχουν μεγαλύτερη σημασία για τη μαρξιστική θεωρία. Αναφέρομαι εδώ κυρίως σε εκείνες τις ομάδες στάτους που διαπερνούν τα όρια των κοινωνικών τάξεων, επειδή αντλούν από κάποια άλλη συνεκτική ταυτότητα όπως η εθνότητα ή η θρησκεία. Σε σχέση με τη θρησκεία, για παράδειγμα, οι περιπτώσεις της Βόρειας Ιρλανδίας ή της πρώην Γιουγκοσλαβίας δείχνουν πως η έννοια του στάτους ίσως έχει μεγαλύτερη κατανοητική αξία από την έννοια της τάξης – παρότι βεβαίως και οι δύο έννοιες παραμένουν αναγκαίες. Η εθνότητα πάλι, όπως και το φύλο, έχουν αποδειχθεί ιδιαίτερα σημαντικές στις σύγχρονες κοινωνίες, με τις εθνικές και τις έμφυλες διαφορές να προκαλούν ρήξεις εξίσου σημαντικές με τις ταξικές διαμάχες. Ο ίδιος ο Βέμπερ, πάντως, πίστευε ότι οι συγκρούσεις περί το στάτους χαρακτηρίζουν μάλλον τις περιόδους σχετικής σταθερότητας παρά τις περιόδους των γρήγορων οικονομικών μεταβολών, που αναπόφευκτα οξύνουν τις καθαρά ταξικές συγκρούσεις. Η άποψη αυτή ίσως είναι κάπως υπεραπλουστευμένη, όπως προκύπτει από το ακόλουθο σχόλιο του Φρανκ Πάρκιν:

Η άποψη αυτή έχει μάλλον περιορισμένη ιστορική αξία. Οι ταξικές συγκρούσεις του 19ου και του 20ού αιώνα υπήρξαν αναμφίβολα τόσο έντονες και επίμονες, ώστε να υποβαθμίσουν όλες τις άλλες μορφές κοινωνικών διαφορών. Η ταξική πάλη την περίοδο αυτή στόχευε όχι μόνον σε μια δικαιότερη κατανομή αγαθών και ευκαιριών, αλλά και στην ένταξη των πτωχών μαζών στην κοινωνία των πολιτών. Όταν λοιπόν οι κοινωνικές τάξεις συγκρούονται για τόσο μεγάλα ζητήματα όσο η πολιτική μεταβολή της κοινωνίας, οι διαφορές στο στάτους περιέρχονται σε δεύτερη μοίρα. Όταν όμως οι ταξικές συγκρούσεις κατασταλάζουν, τότε δημιουργείται ένα πλεόνασμα κοινωνικού χώρου για την προώθηση διεκδικήσεων που έχουν να κάνουν όχι μόνον με την ταξικότητα, αλλά και με το στάτους. Επομένως, στον σύγχρονο καπιταλισμό οι ταξικές διαμάχες φαίνεται να συνυπάρχουν αρμονικά με τις διαμάχες για το στάτους.¹⁶

Ο Βέμπερ αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη σχέση του στάτους με την εθνότητα, αφού τα μέλη μιας εθνοτικής ομάδας μπορεί να αντλούν από αυτήν την ιδιότητα μια αυτοεκτίμηση την οποία δεν απολαμβάνουν στην ευρύτερη κοινωνία. Πρόκειται για κάτι που αφορά σε όλα τα μέλη μιας τέτοιας ομάδας, ανεξαρτήτως των όποιων διαφορών στο εσωτερικό της. Εδώ, η άποψη του Βέμπερ επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι, μέσα στην ευρύτερη κοινωνική στρωμάτωση, είναι συνήθως τα κατώτερα στρώματα της κυρίαρχης εθνοτικής ομάδας εκείνα που δείχνουν τη μεγαλύτερη εχθρότητα ενάντια στις άλλες εθνότητες. Σε τέτοιες περιπτώσεις λοιπόν, είναι σαφές ότι η εθνότητα είναι η μόνη οδός που οδηγεί στο στάτους και, επομένως, αποτελεί ζήτημα κρίσιμης σημασίας που απαιτεί συνεχή επιβεβαίωση. Σε αυτό το πλαίσιο, ορθώς οι Χόλτον και Τέρνερ επισημαίνουν ότι η έννοια του στάτους είναι άκρως σημαντική για την κατανόηση των πολυπολιτισμικών κοινωνιών των ημερών μας.¹⁷

Εκτός από την εθνότητα, μια άλλη κοινωνική διαφορά που ορίζει (και περιορίζει) το στάτους είναι τα ακαδημαϊκά και εκπαιδευτικά προσόντα. Ορισμένα επαγγέλματα, όπως λόγω χάρη το ιατρικό, απαιτούν ιδιαίτερες διαδικασίες εκπαίδευσης, δοκιμασίας και εισαγωγής, που με τον καιρό γίνονται όλο και περισσότερο εξειδικευμένες. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με άλλες επαγγελματικές ομάδες που βασίζονται στις ιδιαίτερες γνώσεις τους και που τείνουν να απαιτούν όλο και υψηλότερα προσόντα. Έτσι, για παράδειγμα, τα τελευταία χρόνια στην Βρετανία η 'επαγγελματοποίηση' της ψυχοθεραπείας έχει οδηγήσει σε όλο και αυστηρότερα εκπαιδευτικά προαπαιτούμενα: για να μπορεί να ασκήσει κάποιος το συγκεκριμένο επάγγελμα στις ημέρες μας, πρέπει πλέον να διαθέτει τουλάχιστον μεταπτυχιακό τίτλο σπουδών στο γνωστικό αντικείμενο. Η όλη διαδικασία οδηγεί βεβαίως σε ένα συνεχή πληθωρισμό απαιτήσεων για εκπαιδευτικά προσόντα: αν όλοι οι ψυχοθεραπευτές πρέπει να έχουν τουλάχιστον ένα μεταπτυχιακό, τότε για να ξεχωρίσει κάποιος θα πρέπει να έχει και διδακτορικό.

Με όλα αυτά, είναι σαφές ότι ο Βέμπερ μας προσφέρει μια πολύ διαφορετική αντίληψη περί επαγγελματικής ομάδας από εκείνη του Ντυρκέμ. Για τον Ντυρκέμ, η επαγγελματική ομάδα είναι μια οντότητα που αναπτύσσει τις δικές της νόρμες και αξίες, τη δική της συλ-

λογική συνείδηση, η οποία καθορίζει τη συμπεριφορά των μελών και αποτελεί πηγή κοινωνικής αλληλεγγύης. Για τον Βέμπερ όμως, είναι μια σωματειακή ένωση που ορίζεται από το συλλογικό της συμφέρον στην αγορά. Η αλήθεια μάλλον βρίσκεται κάπου στη μέση και η σχετική κυριαρχία της μίας (ντυρκειμανής) ή της άλλης (βεμπεριανής) διάστασης εξαρτάται από το γενικότερο χαρακτήρα μιας κοινωνίας. Έτσι, σε μια οικονομία ελεύθερης αγοράς (που να πλησιάζει στον ιδεότυπο του Βέμπερ), οι επαγγελματικές ομάδες θα τείνουν να επιζητούν το συμφέρον τους ανταγωνιζόμενες με άλλες. Αντιθέτως, σε μια κοινωνία με περιορισμένη ανάπτυξη της ελεύθερης αγοράς, ίσως η διαμόρφωση μιας συλλογικής ηθικής ή μιας επαγγελματικής δεοντολογίας να μετρά περισσότερο. Ας θυμόμαστε όμως ότι και οι δύο τάσεις δεν παύουν ποτέ να υφίστανται: οι άνθρωποι είναι, ταυτοχρόνως, όντα ιδιοτελή, που επιδιώκουν το συμφέρον τους, αλλά και όντα ηθικά, που ακολουθούν κανόνες. Η δυσκολία βρίσκεται στην εξισορρόπηση ανάμεσα στις δύο αυτές ανθρώπινες ιδιότητες.

Ο Φρανκ Πάρκιν επισημαίνει πάντως μια σημαντική, όσο και παράδοξη, έλλειψη στον τρόπο με τον οποίο ο Βέμπερ αντιμετωπίζει τις διάφορες ομάδες στάτους: την παντελή απουσία αναφορών στο κράτος, το οποίο βεβαίως είναι εκείνο που μπορεί να θεσπίζει νόμιμα μονοπώλια. Ίσως εδώ οφείλεται, σύμφωνα με τον Πάρκιν, η αδυναμία του Βέμπερ να προβεί σε αναλύσεις δομικών ανισοτήτων. Η άποψη του Πάρκιν, ωστόσο, δεν πρέπει να εκτρέψει την προσοχή μας από κάτι που έχω ήδη επισημαίνει: ότι δηλαδή στον Βέμπερ η σχετική απουσία αναφορών στο συλλογικό και το δομικό στοιχείο της κοινωνίας έχει να κάνει κυρίως με τον ατομισμό που χαρακτηρίζει τη γενικότερη αφετηρία του έργου του. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει βεβαίως ότι δεν υπάρχουν και αναφορές του Βέμπερ στο κράτος και στην κρατική γραφειοκρατία σαν να επρόκειτο για τη σημαντικότερη ομάδα στάτους. Η προσωπική μου άποψη πάντως είναι ότι, αν ξεκινήσουμε όπως ο Βέμπερ από τον μεθοδολογικό ατομισμό, τότε το ίδιο το κράτος πρέπει να ιδωθεί ως μια προνομιακή ομάδα στάτους, η οποία ενδιαφέρεται για τα δικά της συμφέροντα — ταυτόχρονα όμως, έτσι θα υποβαθμίζαμε αναπόφευκτα τις έννοιες του δημόσιου συμφέροντος ή του κοινού καλού στη θεωρητική σύλληψη του κράτους.

Κόμμα

Το ζήτημα των πολιτικών κομμάτων μας φέρνει αντιμέτωπους με το σκεπτικισμό του Βέμπερ απέναντι στον εκδημοκρατισμό της πολιτικής και τις δυνατότητες της κοινωνικής αλλαγής. Ο ίδιος θεωρούσε ότι τα πολιτικά κόμματα δεν ήταν ικανά να επιφέρουν δραστικές κοινωνικές μεταβολές ή να προαγάγουν την οικονομική ισότητα. Τους διάφορους πολιτικούς σχηματισμούς διέκρινε σε δύο βασικές κατηγορίες: σε 'κόμματα πατρωνίας' (των οποίων βασική μέριμνα είναι η απόκτηση της εξουσίας και ο διαμοιρασμός της λείας) και σε 'κόμματα αρχών' (τα οποία μέσω μιας διαδικασίας γραφειοκρατικοποίησης καταλήγουν στο ίδιο ουσιαστικά αποτέλεσμα). Τα ίδια τα κόμματα λοιπόν αποβαίνουν ομάδες στάτους, που μερμνούν αποκλειστικά για το συμφέρον τους. Ο Βέμπερ συμφωνούσε εδώ με τον σύγχρονό του Ρόμπερτ Μίχελς ότι είναι αναπόφευκτο τα ιδανικά με την πάροδο του χρόνου να παραμερίζονται: καθώς ένα πολιτικό κόμμα συγκροτείται σε ξεχωριστή οργάνωση, η διατήρηση του ίδιου του κομματικού μηχανισμού αποκτά προβάδισμα σε σχέση με τους αρχικούς σκοπούς, με αποτέλεσμα μια αναπότρεπτη διαδικασία γραφειοκρατικοποίησης.¹⁸

Στο σημείο αυτό εντοπίζουμε έναν παράξενο ντετερμινισμό στη σκέψη του Βέμπερ – παράξενο, αν αναλογιστούμε ότι ο Βέμπερ ήταν ο θεωρητικός εκείνος που αντιτάχθηκε στο ντετερμινισμό του Μαρξ. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο Βέμπερ δεν θεωρεί ούτε ότι ο σοσιαλισμός είναι αναπόφευκτος και προκαθορισμένος ούτε ότι τα μέσα παραγωγής καθορίζουν την πολιτική – θεωρεί όμως ότι τα πάντα καθορίζονται από τη διαδικασία του εξορθολογισμού.

Εξουσία, κυριαρχία και κύρος

Έχουμε ήδη αναφερθεί ακροθιγώς στην πολιτική κοινωνιολογία του Βέμπερ και στη θεωρία του περί κράτους και κύρους. Θα περάσουμε τώρα στο επίκεντρο αυτής της πολιτικής κοινωνιολογίας και στις πιο αναπτυγμένες θεωρητικές επεξεργασίες στις οποίες προβαίνει για την εξουσία, την κυριαρχία και το κράτος. Αφετηρία μας θα είναι η τυπολογία του Βέμπερ για τα διαφορετικά είδη κυριαρχίας: τη χαρισματική, την παραδοσιακή και την νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία. Οι έννοι-

ες αυτές είναι βεβαίως 'ιδεοτυπικές', όπως έχουμε ήδη δει από το Κεφάλαιο 5, ενώ συνδέονται και με τη βεμπεριανή τυπολογία της δράσης, ειδικά στην περίπτωση της νόμιμης-ορθολογικής και της παραδοσιακής κυριαρχίας. Επιπλέον, στην τυπολογία των διαφόρων ειδών κυριαρχίας μπορούμε να διακρίνουμε μια ιστορική ακολουθία (ιδιαίτερα προφανή κι αυτή στην περίπτωση της παραδοσιακής και νόμιμης-ορθολογικής κυριαρχίας), αλλά αυτό θα καταστεί σαφές πιο κάτω, στο Κεφάλαιο 13. Στην πράξη, και οι τρεις τύποι κυριαρχίας είναι δυνατόν να συνυπάρχουν σε οποιαδήποτε κατάσταση, αλλά το πιθανότερο είναι ένας από αυτούς να κυριαρχεί επί των άλλων. Οι ομάδες που ανταγωνίζονται για την εξουσία προσπαθούν πάντοτε να μεταμορφώσουν τα μέσα που έχουν στη διάθεσή τους, με αποτέλεσμα (ειδικά στη σύγχρονη κοινωνία) να παρατηρείται μια εγγενής αστάθεια στη μορφή της κυριαρχίας.

Επειδή η σειρά με την οποία ο Βέμπερ παρουσιάζει τους διαφορετικούς αυτούς τύπους μειώνει την ισχύ του επιχειρήματός του, προτιμώ να ακολουθήσω εκείνη που προτείνει ο Ράινχαρντ Μπέντιξ, ξεκινώντας από την έννοια του χαρίσματος, η οποία είναι ούτως ή άλλως διαδεδομένη και στον καθημερινό λόγο.

Χαρισματική ηγεσία

Ο όρος 'χάρisma' αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη ιδιότητα ενός προσώπου, η οποία το διακρίνει από τους συνηθισμένους ανθρώπους και διά της οποίας το πρόσωπο αυτό επενδύεται με υπερφυσικές, υπεράνθρωπες ή εξαιρετικές δυνάμεις και ικανότητες. Οι τελευταίες, από τη φύση τους, δεν έχουν να κάνουν με συνηθισμένους ανθρώπους, αλλά θεωρούνται θεόσταλτες ή μοναδικές και γι' αυτό το περί ου ο λόγος πρόσωπο αντιμετωπίζεται ως ηγέτης.¹⁹

Ο τύπος αυτός της εξουσίας πρέπει καταρχάς να διακριθεί από εκείνον που προκύπτει δευτερογενώς από τη χαρισματική εξουσία. Για να καταλάβουμε τη διαφορά, ας πάρουμε το παράδειγμα του Χριστού και του πάπα. Ο Χριστός διέθετε προσωπικό χάρisma και οι μαθητές τον υπάκουαν επειδή τον γνώριζαν προσωπικά και τον θεωρούσαν ξεχωρι-

στό. Ο πάπας (ο εκάστοτε πάπας) διαθέτει κύρος το οποίο βασίζεται στο χάρισμα αυτό, χωρίς όμως το προσωπικό στοιχείο: οι άνθρωποι υπακούν στον πάπα (αν υπακούν) χωρίς να 'γνωρίζουν' τον Ιησού, παρά μόνο μεταφορικά. Η χαρισματική ηγεσία καθευατήν εμφανίζεται σε παραγμένες περιόδους, όταν οι υπόλοιπες μορφές κυριαρχίας δεν επιτυγχάνουν το σκοπό τους. Αποτελεί προϊόν συλλογικού ενθουσιασμού, όταν συμβαίνει οι άνθρωποι να βλέπουν στο πρόσωπο που επενδύεται με χάρισμα τη λύση στα προβλήματα που ταλανίζουν τη ζωή τους – λύση την οποία ακριβώς υπόσχεται ένας τέτοιος ηγέτης. Η χαρισματική ηγεσία βρίσκεται στον αντίποδα της καθημερινής ζωής: ο χαρισματικός ηγέτης πρέπει να φαίνεται αποστασιοποιημένος από την πεζή καθημερινότητα, ενώ οι οπαδοί του θεωρούνται κι αυτοί ιδιαίτερες προσωπικότητες, αποστασιοποιημένες από το παρελθόν τους. Ο Ράινχαρτ Μπέντιξ παραθέτει σχετικά το *Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο* (ιδ', 26):

εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται μου μαθητὴς εἶναι.

Αυτό είναι λοιπόν το κάλεσμα του χιλιαστικού ηγέτη: 'αφήστε τα πάντα πίσω σας, ακολουθήστε με και μαζί θα αλλάξουμε τον κόσμο'. Ως γνωστόν όμως, ο πάπας δεν ενθαρρύνει κανένα να εγκαταλείψει την οικογένειά του και αυτό μάλλον τον κάνει να διαφέρει, με όρους κυριαρχίας, από τον Χριστό.

Η χαρισματική ηγεσία αποτελεί έναν κοινωνιολογικό τύπο στον οποίο ανήκουν κινήματα με δραστηριότητες που μπορεί να είναι νόμιμες ή παράνομες, ηθικώς αποδεκτές ή ηθικώς επιλήψιμες: έτσι, ο Ιησούς Χριστός και ο Αδόλφος Χίτλερ, ο Ρομπέν των Δασών και ο Μαχάτμα Γκάντι ανήκουν από αυτήν τη σκοπιά στην ίδια κατηγορία. Χαρακτηριστικό της χαρισματικής ηγεσίας είναι η εγκατάλειψη των καθιερωμένων κανόνων, είτε αυτοί είναι παραδοσιακοί είτε νόμιμο-ορθολογικοί.

Μια εναλλακτική όψη της χαρισματικής ηγεσίας παρέχεται από την ανάλυση στην οποία είχε υποβάλει ο Μαρξ το πραξικόπημα του Λουδοβίκου Βοναπάρτη (του μετέπειτα Ναπολέοντα Γ') και την

οποία έχουμε ήδη συζητήσει στο κεφάλαιο 8. Κατά την άποψη του Μαρξ, ο Λουδοβίκος Βοναπάρτης εμφανίστηκε ως η προσωποποίηση των συμφερόντων της αγροτικής τάξης, του λούμπεν προλεταριάτου και άλλων ομάδων, που δεν είχαν τη δυνατότητα να εκπροσωπηθούν αλλιώς. Αν τώρα συνδυάσουμε τη μαρξική ανάλυση με τις ντυρκεμιανές έννοιες περί 'ιερού και βέβηλου' και περί 'συλλογικού αναβρασμού', τότε καταλήγουμε σε μια διαφορετική προσέγγιση του χαρίσματος, όχι πλέον ως προσωπικής ιδιότητας του ηγέτη, αλλά ως μιας ιδιότητας που προβάλλεται πάνω του από τυχαίες συνθήκες, ευκαιρίες και γεγονότα. Η περίπτωση της Μάργκαρετ Θάτσερ είναι εδώ παραδειγματική. Η Θάτσερ θεωρείτο για χρόνια η πιο σημαντική ίσως πολιτική προσωπικότητα της Βρετανίας στον 20ό αιώνα. Επρόκειτο οπωσδήποτε για χαρισματική ηγέτιδα, αλλά αυτό έμελλε να αποδειχθεί παροδικό. Στην αρχή της πρωθυπουργικής της θητείας οι αποτυχίες ακολουθούσαν η μία την άλλη, έως ότου το χάρισμά της πρόβαλε με τη στρατιωτική νίκη στον πόλεμο των νήσων Φώκλαντ (Μαλβίνας) και, στη συνέχεια, ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με την τελική επικράτησή της στην απεργία των ανθρακωρύχων. Το ίδιο χάρισμα όμως εξαφανίστηκε σχεδόν αμέσως μόλις η Θάτσερ έχασε την εξουσία το 1990. Επομένως, εδώ έχουμε ένα γλαφυρό παράδειγμα για το πώς η χαρισματική εξουσία είναι κάτι που προβάλλεται πάνω στον χαρισματικό ηγέτη και, με την ίδια λογική, είναι και κάτι που μπορεί να αποσυρθεί από πάνω του. Κοντολογίς, οι μεγάλοι ηγέτες δημιουργούνται από τους οπαδούς τους.

Η χαρισματική ηγεσία στην καθαρή της μορφή δεν μπορεί παρά να διαρκεί για μικρά μόνον χρονικά διαστήματα, αφού οφείλει κάποτε να προσαρμοστεί με την επιστροφή στις πεζές απαιτήσεις της καθημερινότητας. Από την άποψη αυτή, η χαρισματική ηγεσία προσκρούει στο αντίθετο πρόβλημα από εκείνο των υπόλοιπων μορφών εξουσίας, οι οποίες προσαρμόζονται στην καθημερινότητα, αλλά αδυνατούν να διαχειριστούν παραχώδεις περιόδους. Η ανάγκη προσαρμογής στην καθημερινότητα οδηγεί στη 'ρουτινοποίηση' του χαρίσματος. Στην περίπτωση του Χριστού, για παράδειγμα, οι μαθητές μεταβλήθηκαν σε αποστόλους και ιερείς, ταξιδεύοντας ανά την οικουμένη και ιδρύοντας παρακλάδια της εκκλησίας σε διάφορα μέρη — δημιουργώντας, με άλλα λόγια, ένα μηχανισμό, μια οργάνωση. Ζητώ σε αυτό το σημείο την

ανοχή των αναγκωστών μου που δεν ασπάζονται τον χριστιανισμό, αλλά θεωρώ ότι το συγκεκριμένο παράδειγμα συλλαμβάνει όντως την ουσία της ανάλυσης του Βέμπερ.

Ένα πρώτο σοβαρό πρόβλημα με το χάρισμα είναι αυτό της διαδοχής. Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα στο χαρισματικό κύρος και στο παραδοσιακό κύρος, στο βαθμό που και οι δύο αυτές έννοιες αναφέρονται σε πρόσωπα, όχι σε απρόσωπους κανόνες. Επομένως, τον χαρισματικό ηγέτη πρέπει να διαδεχθεί κάποιος νέος ηγέτης – πιθανώς επειδή θεωρείται ότι διαθέτει κι ο ίδιος το δικό του χάρισμα ή πιθανώς επειδή έχει χριστεί διάδοχος από τον αρχικό ηγέτη. Έτσι, για να μείνουμε στο παράδειγμα του χριστιανισμού, ο απόστολος Πέτρος αναγορεύεται σε πρώτο πάπα και οι δικόι του πλέον διάδοχοι ορίζονται έκτοτε από το κονκλάβιο των καρδινάλιων σε αδιάσπαστη συνέχεια. Όσο απομακρυνόμαστε λοιπόν από τον αρχικό ηγέτη, τόσο απομακρυνόμαστε και από τη μοναδικότητα που υποδηλώνει το χάρισμα. Καθώς το χάρισμα μεταβιβάζεται πλέον από ηγέτη σε ηγέτη, γίνεται όλο και πιο 'μεταχειρισμένο' και άρα λιγότερο ισχυρό.

Από τη στιγμή που εγκαθιδρύεται, η χαρισματική ηγεσία εμπίπτει σε ένα είδος φαύλου κύκλου. Για να διατηρηθεί, οφείλει να μεταμορφωθεί η ίδια σε κάτι άλλο, σύμφωνο με τις απαιτήσεις της καθημερινής ζωής – μια κοινωνία χρειάζεται περισσότερο τις σταθερές οικογένειες παρά τα μοναχικά άτομα που θέλουν να αλλάξουν τον κόσμο. Από την άλλη πλευρά, όταν η χαρισματική ηγεσία όντως μεταμορφώνεται, το χάρισμα αρχίζει να ξεθωριάζει. Ένα επιπλέον πρόβλημα είναι ότι οι οπαδοί του χαρισματικού ηγέτη θέλουν να διασφαλίσουν τη δική τους θέση και επιρροή, που απειλείται από την εγγενή αστάθεια η οποία χαρακτηρίζει τη χαρισματική ηγεσία του ενός. Σε τέτοιες περιπτώσεις, το ιδιοτελές συμφέρον εξυπηρετείται αν το χάρισμα καταφέρει να αποσπαστεί από τον αρχικό ηγέτη και να επενδυθεί εκ νέου σε κάποιο αξίωμα ή σε μια οικογένεια. Αυτό ακριβώς συνέβη με τη ρωμαιοκαθολική εκκλησία, ενώ το ίδιο φαινόμενο αποτελεί και το θεμέλιο της βρετανικής μοναρχίας. Το χάρισμα εδώ είτε κληροδοτείται (στην περίπτωση της μοναρχίας) είτε μεταβιβάζεται μέσω ειδικής εκπαίδευσης και συγκεκριμένων τελετουργιών (στην περίπτωση της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας). Το 'οικογενειακό χάρισμα' διασφαλίζει μόνον τη δια-

δοχή, αλλά το 'θεσμικό χάρισμα' αποκτά μόνιμη ισχύ καθώς συμπεκνώνεται πλέον σε μια οργάνωση η οποία λειτουργεί ως αντίβαρο στην κοσμική εξουσία. Η θεσμική εκδοχή στη ρουτινοποίηση του χαρίσματος συνεπάγεται έτσι την εμφάνιση του καθολικού κλήρου ως ξεχωριστής 'ομάδας στάτους', τα μέλη της οποίας μπορούν και προβάλλουν τις δικές τους αξιώσεις περί μιας οικουμενικής κυριαρχίας πέρα και πάνω από την οικογένεια και, στη συνέχεια, πέρα και πάνω από το έθνος. Παράλληλα, αναπτύσσεται ένα σώμα γνώσης (η θεολογία), η οποία και διδάσκεται στους νεοεισερχόμενους. Βεβαίως, εκκλησίες όπως η καθολική δεν απαντώνται παντού, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 13. Όπου όμως υφίστανται, έχουν αναπόφευκτα συντηρητικό χαρακτήρα: το ιερατείο διατηρεί το προνόμιο στην ερμηνεία του θείου λόγου προς τους πιστούς και η εμφάνιση νέων χαρισματικών ηγετών αποθαρρύνεται. Στο ρωμαιοκαθολικό παράδειγμα, τα μοναστικά τάγματα αποτέλεσαν συχνά απειλή για την επίσημη εκκλησία, αφού προσπάθησαν να ενσαρκώσουν τον τρόπο ζωής του αρχικού χαρισματικού ηγέτη, απορρίπτοντας τα εγκόσμια. Από αυτήν την άποψη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο μοναχός, στο βαθμό που αποτελεί υπόδειγμα θρησκευόμενου ατόμου, αποτελεί ίσως και τον πρώτο 'επαγγελματία' του δυτικού κόσμου.

Ο Βέμπερ αφιερώνει ιδιαίτερη προσοχή στη διασάφηση της σχέσης ανάμεσα στην κοσμική και στη θρησκευτική εξουσία – μιας σχέσης αντιπαράθεσης, η οποία συνεχίζεται και σήμερα με πολλούς και ενδιαφέροντες τρόπους. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, φερ' ειπείν, οι χαρισματικοί θρησκευτικοί ηγέτες αποτελούν κατά καιρούς πρόκληση για την ομοσπονδιακή κυβέρνηση, ιδιαίτερα όταν αυτή προέρχεται από το Δημοκρατικό Κόμμα. Στη Βρετανία, πάλι, η σχέση του κράτους με την Εκκλησία της Αγγλίας (η οποία συνεχίζει να είναι η 'επίσημη' εκκλησία της χώρας και να συντηρείται από το κράτος) έχει μέσα στον 20ό αιώνα μεταβληθεί σημαντικά: από τη στενότερη συνεργία της με το κυβερνών Συντηρητικό Κόμμα στις αρχές του αιώνα (όταν ήταν γνωστή ως 'το Συντηρητικό Κόμμα προσευχόμενο'), η Εκκλησία της Αγγλίας κατέληξε στα τέλη του αιώνα να είναι τόσο αποστασιοποιημένη από την κυβερνητική πολιτική, ώστε να κατηγορείται πλέον για παραμέληση των πνευματικών της καθηκόντων και για ανάρμοστη πολι-

τικοποίηση! Σωστά λοιπόν ο Βέμπερ ασχολείται με τη σχέση θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας και επιστημαίνει ότι τις περισσότερες φορές επιτυγχάνεται κάποιος συμβιβασμός μεταξύ τους. Η μία έχει ανάγκη την άλλη: η εκκλησία παρέχει ιδεολογική νομιμοποίηση στο κράτος και εκείνο, με τη σειρά του, της παρέχει προστασία.

Υπάρχει εδώ ο πειρασμός να θεωρήσουμε ότι το έργο του Βέμπερ περιέχει μια υπόρρητη θεωρία περί ιστορικής εξέλιξης, αφού η χαρισματική ηγεσία φαίνεται σαν να προωθεί την κοινωνική αλλαγή ή σαν να παρέχει τη γέφυρα ανάμεσα στην παραδοσιακή κυριαρχία και τη νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία. Κάτι τέτοιο, σύμφωνα με τον Ράινχαρντ Μπέντιξ, θα ήταν λάθος.²⁰ Εφόσον η κοινωνική ισορροπία είναι κάτι το εγγενώς ασταθές, η πιθανότητα να εμφανιστούν χαρισματικοί ηγέτες ισχύει ανά πάσα στιγμή. Πιστεύω πάντως ότι και οι δύο ερμηνείες ισχύουν, από τη στιγμή που δεν υπάρχει ένας αλλά πολλοί Βέμπερ.

Ο Φρανκ Πάρκιν, από την πλευρά του, επιστημαίνει κάτι άλλο στη βεμπεριανή ανάλυση του χαρίσματος, την υποτίμηση της πιθανότητας το χάρισμα να ακολουθεί και μάλιστα να μεταμορφώνει τη νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία. Όπως σημειώνει σχετικά:

Ο Βέμπερ δεν θα εκπληρόσταν από το θέαμα των γόνων της σύγχρονης αστικής τάξης που σαγηνεύονται από διάφορους ευτραφείς μυστικιστές της Ανατολής. Μπορεί όμως να εκπληρόσταν περισσότερο, αν δεν σκανδαλιζόταν, από την προφανή ευχέρεια με την οποία ένας χαρισματικός ηγέτης στην ίδια του τη χώρα έμελλε να προκαλέσει επανάσταση σε ολόκληρη την κοινωνία, θέτοντας τις ορθολογικές δομές της στην υπηρεσία των πλέον ανορθολογικών σκοπών.²¹

Ο λόγος εδώ είναι φυσικά για τον Χίτλερ. Και το φαινόμενο Χίτλερ δεν εξηγείται ούτε από τις προσωπικές ικανότητες του ιδίου ούτε από τις παραχώδεις συνθήκες που επικρατούσαν στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης. Όλα αυτά έχουν βεβαίως σημασία, αλλά η ουσία του πράγματος είναι ότι ο Χίτλερ ήταν κυρίως προϊόν της πίστης που έδωσε ο γερμανικός λαός στα λόγια του και στις κατηγορίες του ενάντια σε αποδιοπομπαίους τράγους κάθε λογής στους οποίους απέδιδε όλα τα δεινά της Γερμανίας. Γι' αυτό και οι γερμανοί τού παραχώρησαν όλες τις εξουσίες – του παραχώρησαν δηλαδή τις 'δικές τους' εξουσίες.

Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι, σε κάθε μορφή κυριαρχίας, οι τρεις τύποι που περιγράφει συνυπάρχουν ταυτόχρονα, έχοντας διαφορετικές σχέσεις μεταξύ τους. Η χαρισματική ηγεσία μπορεί να υφίσταται σε οποιαδήποτε ιστορική περίοδο, αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο και με τη ρουτινοποίηση του χαρίσματος. Για παράδειγμα, το 'οικογενειακό χάρισμα' που συναντήσαμε προηγουμένως, μάλλον δεν συμβιβάζεται με την επικράτηση της νόμιμης-ορθολογικής κυριαρχίας, παρότι βεβαίως κι εδώ ο κανόνας έχει εξαιρέσεις, όπως δείχνει η επιδίωξη της συνταγματικής μοναρχίας σε ορισμένες δυτικές χώρες.

Παραδοσιακή κυριαρχία

Η καθαρότερη μορφή παραδοσιακής κυριαρχίας είναι η 'πατριαρχία', δηλαδή η κυριαρχία του πατέρα-αφέντη εντός του 'οίκου', τα μέλη του οποίου ζουν και εργάζονται μαζί. Οι γυναίκες εδώ εξαρτώνται από τον κύριο του οίκου τόσο σωματικά όσο και πνευματικά, τα παιδιά δεν έχουν δικαιώματα και έχουν εκπαιδευθεί να τον υπακούν, ενώ οι υπηρέτες τελούν υπό την προστασία του. Η βούληση του πατριάρχη είναι απόλυτη και δεν περιορίζεται από νόμους, αλλά μόνον από την παράδοση – σαν αυτός να διαθέτει ένα παραδοσιακό κεφάλαιο, το οποίο ξοδεύει ζητώντας φόρο από τα εξαρτώμενα μέλη του οίκου του. Αν όμως υπερβεί το συνολικό κεφάλαιο απαιτώντας περισσότερα από όσα η παράδοση προβλέπει, η εξουσία του μπορεί να κινδυνεύσει.

Η πατριαρχία αρχίζει να αντιμετωπίζει προβλήματα με την αύξηση της περιουσίας του οίκου. Η πρώτη αντίδραση του πατριάρχη σε μια τέτοια περίπτωση είναι να διανείμει τη γη μεταξύ των εξαρτώμενων από αυτόν προσώπων – των οποίων όμως το συμφέρον απαιτεί πλέον τη διασάφηση των δικαιωμάτων και των καθηκόντων τους, με αποτέλεσμα να μην υπακούν πια αδιαμαρτύρητα στην αυθαίρετη εξουσία του. Αφότου όμως αρχίζουν να καταγράφονται, τα δικαιώματά τους είναι πιο περιορισμένα από την εποχή που ο κύριος του οίκου ενδιαφερόταν μόνο να εξασφαλίσει την καλή θέληση όσων συνδέονταν με σχέση εξάρτησης μαζί του. Όσο μεγαλύτερη είναι η περιουσία του οίκου σε γη, τόσο πολλαπλασιάζονται τέτοια προβλήματα.

Το αποτέλεσμα της επέκτασης αυτής είναι ο 'πατριμονιαλισμός'. Το συγκεκριμένο σύστημα διέπει τόσο τις διάφορες παραλλαγές της Ανατολικής Δεσποτείας στην Ασία, όσο και τις κοινωνίες του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα, και χαρακτηρίζεται από την επέκταση του οίκου σε τεράστιες εκτάσεις μιας μεγάλης επικράτειας, όπου οι υπήκοοι οφείλουν στον κύριό τους την ίδια πίστη με τα μέλη της άμεσης οικογένειάς του. Η διακυβέρνηση της κοινωνίας είναι έτσι στενά συνδεδεμένη με εκείνη του οίκου, ενώ η επικυριαρχία σε μια μεγάλη έκταση επιτρέπει στον εκάστοτε άρχοντα να ασκεί ο ίδιος εμπόριο και να αποκομίζει κέρδος από τις συναλλαγές των άλλων προς όφελος του ευρύτερου οίκου του. Όσο περισσότερο επεκτείνονται τέτοια καθεστάτα, τόσο τείνουν να γίνονται πιο αποκεντρωμένα, με ορισμένα από τα καθήκοντα και τα δικαιώματα των υπηκόων να ρυθμίζονται ενδεχομένως από ανεξάρτητα δικαστήρια. Γενικότερα όμως, η εξουσία παραμένει εδώ προσωποκεντρική και οι κάτοχοι αξιωμάτων τα αποκτούν μέσω διασυνδέσεων, εύνοιας, υποσχέσεων και προνομίων.

Παρόμοια καθεστάτα είναι εγγενώς ασταθή, εξαιτίας των αναπόφευκτων δυσκολιών που αντιμετωπίζουν καθώς προσπαθούν να διατηρήσουν την εμπιστοσύνη των ετερόκλητων δυνάμεων επί των οποίων ασκούν κυριαρχία. Διατρέχουν λοιπόν συνεχώς τον κίνδυνο να εξαφανιστούν ξαφνικά. Ο πατριμονιαλισμός ενδέχεται να έχει προκύψει ως αποτέλεσμα της στρατιωτικής ισχύος που ασκείται ως εργαλείο προσωπικής εξουσίας. Ο διορισμός τοποτηρητών μπορεί να βοηθήσει στην επέκταση της επικράτειας, μπορεί όμως και να καταλήξει στη δημιουργία μιας 'ομάδας στάτους' που θα είναι σε θέση να διεκδικήσει την εξουσία από τη κεντρική αρχή — όπως περίπου συνέβη με τους βαρόνους που υποχρέωσαν τον Ιωάννη τον Ακτιμόνα να παραχωρήσει την Μάγκνα Κάρτα. Ένα άλλο ενδεχόμενο είναι ο τοπικοί τοποτηρητές να γίνουν πύονια στις συγκρούσεις της κεντρικής εξουσίας, ιδιαίτερα στην περίπτωση που τέτοιου τύπου αξιωματούχοι συμβαίνει να είναι άγαμοι κληρικοί χωρίς άμεσα οικογενειακά συμφέροντα και με μόνη προσωπική φιλοδοξία την απόσπαση αμοιβών.

Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι ο φεουδαλισμός αποτελεί μια ιδιόμορφη εκδοχή πατριαρχίας. Στο φεουδαρχικό σύστημα οι ευγενείς παρουσιάζονται ενωμένοι χάρη στην κοινή αίσθηση ότι ανήκουν σε μια ξεχωρι-

στή ομάδα στάτους που περιβάλλεται με ιδιαίτερη 'τιμή'. Στην περίπτωση της Αγγλίας, ο Βέμπερ είναι της γνώμης ότι η εισβολή των Νορμανδών ισοδυναμούσε ουσιαστικά με την επιβολή του πατριμονιαλισμού πάνω στους τοπικούς βαρόνους. Το αποτέλεσμα ήταν το νέο σύστημα να παντρευτεί με το παλιό, δημιουργώντας έτσι συχνές συγκρούσεις ανάμεσα στην αγγλική μοναρχία και την αγγλική αριστοκρατία. Ως αντίβαρο στην ισχύ των ευγενών, η μοναρχία προχώρησε στη δημιουργία τοπικών αρχόντων και μικροευγενών, οι οποίοι ανέπτυξαν, με τη σειρά τους, μια έντονη 'αίσθηση τιμής' που τους παρείχε το δικό τους στάτους.

Η ανάπτυξη αυτής ακριβώς της ξεχωριστής αίσθησης τιμής που προσφέρει το στάτους, αποτελεί το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του φεουδαλισμού. Η εξουσία του πατέρα-αφέντη αντικαθίσταται από σχέσεις υποτέλειας που διέπονται πλέον από ένα 'συμβόλαιο τιμής', σύμφωνα με το οποίο ο υποτελής οφείλει στρατιωτική υπηρεσία ή κάτι άλλο ως αντάλλαγμα της προστασίας που του παρέχει ο επικυρίαρχος. Η διαφορά ανάμεσα στα δύο αυτά συστήματα, όπως επισημαίνει ο Μπέντιξ, έχει καθαρά θεωρητική αξία, αφού η ιστορική πραγματικότητα περιέχει τεράστια ποικιλομορφία τέτοιων διακανονισμών μεταξύ υποτελούς και επικυρίαρχου. Εδώ λοιπόν η ανάλυση του Βέμπερ κινείται σε ένα μάλλον αφηρημένο επίπεδο και είναι σαφώς ιδεοτυπική. Ωστόσο, και μόνη η εμφάνιση σχέσεων που διέπονται από 'συμβόλαια τιμής' δηλώνει πως έχουμε περάσει σε ένα στάδιο διαφορετικό από εκείνο του πατριμονιαλισμού, αφού δικαιώματα και υποχρεώσεις αρχίζουν πλέον να κωδικοποιούνται και να καταγράφονται.

Ο στρατός καθίσταται κρίσιμος παράγοντας στις περιπτώσεις εκείνες όπου ο φεουδάρχης θεωρεί απαραίτητη τη συγκρότηση ενός ιππικού σώματος, οπλισμένου με άλογα και πανοπλίες όπως ο ίδιος. Έτσι δημιουργείται μια στρατιωτική ελίτ, σε σχέση υποτέλειας προς τον φεουδαρχικό άρχοντα. Το αποτέλεσμα είναι ότι, σε αντίθεση με τον πατριμονιαλισμό, ο φεουδάρχης δεν χρειάζεται πλέον να λαμβάνει υπόψη την καλή θέληση των υπηκόων του. Η διαφορά ανάμεσα στον πατριμονιαλισμό και τον φεουδαλισμό αποτυπώνεται και στην εκπαίδευση: ενώ στον πατριμονιαλισμό η εκπαίδευση είχε να κάνει με την προετοιμασία για διοικητικά καθήκοντα, στο φεουδαλισμό η εκπαίδευ-

ση αφορά πλέον στην καλλιέργεια της πολεμικής αρετής, της αριστοκρατικής τιμής, της ψυχραιμίας και της αυτοσυγκράτησης. Σε τέτοιες συνθήκες φυσικά, οι αγρότες δεν είναι, όπως επιστημαίνει ο Φρανκ Πάρκιν, παρά οι σιωπηλοί μάρτυρες της διαμάχης για την εξουσία μεταξύ αρχόντων, αξιωματούχων και ιπποτών.

Αν, τώρα, λάβουμε επίσης υπόψη το πώς ο Βέμπερ αντιλαμβάνεται την έννοια της νόμιμης-ορθολογικής κυριαρχίας, τότε γίνεται όλο και δυσκολότερο να αρνηθούμε ότι όντως υπάρχει κάποια θεωρία της ιστορίας στο έργο του. Όλες του οι επιστημάνσεις και αναλύσεις κατατείνουν τελικά στο ίδιο πράγμα – στον σύγχρονο κόσμο. Ένας λοιπόν από τους λόγους που οδηγούν τον Βέμπερ στη διάκριση μεταξύ πατριμονιαλισμού και φεουδαλισμού (πέραν φυσικά της μεθοδολογίας του περί ιδεοτύπων), είναι ότι η φεουδαρχία, με την καθιέρωση τυποποιημένων υποχρεώσεων και δικαιωμάτων, αποτελεί ένα βήμα προς τη νεότεριότητα.

Νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία

Σύμφωνα με τον Βέμπερ, τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά του σύγχρονου κράτους είναι τέσσερα. Πρώτον, το σύγχρονο κράτος διαθέτει μια νομική και διοικητική ιεραρχία, η οποία υπόκειται σε μεταβολές μέσω απρόσωπων νόμων και όχι πλέον ανάλογα με την ιδιοτροπία κάποιου αφέντη ή με τις βουλήσεις κάποιου χαρισματικού ηγέτη. Δεύτερον, το σύγχρονο κράτος διαθέτει ένα διοικητικό μηχανισμό ο οποίος επίσης λειτουργεί βάσει απρόσωπων νόμων: οι δημόσιοι υπάλληλοι και οι δικαστές δεν εφευρίσκουν δικούς τους κανόνες, αλλά εφαρμόζουν εκείνους που ορίζει η νομοθετική εξουσία. Τρίτον, το σύγχρονο κράτος ασκεί κυριαρχική εξουσία επί όλων ανεξαιρέτως των πολιτών του (που αποκτούν αυτήν την ιδιότητα συνήθως εκ γενετής) και φέρει την ευθύνη για οτιδήποτε συμβαίνει στην επικράτειά του. Τέταρτον, το σύγχρονο κράτος έχει την δυνατότητα να χρησιμοποιεί βία, όποτε κάτι τέτοιο επιτρέπεται ή επιβάλλεται από το νόμο. Τέλος, το σύγχρονο κράτος ασκεί νομιμοποιημένη εξουσία στο βαθμό που τα μέλη του πιστεύουν στη νομιμότητά του. Το επιχείρημα εδώ είναι μάλλον κυκλωτερές, αλλά μας βοηθά να καταλάβουμε κάτι σημαντικό στον Βέμπερ:

ότι οι νόμοι διαθέτουν εδώ νομιμοποίηση μόνον στο βαθμό που οι ίδιοι έχουν προκύψει και εφαρμόζονται σύννομα, μέσα από την προβλεπόμενη νόμιμη διαδικασία. Σε αυτήν τη λογική λοιπόν, το κάθε σύστημα κυριαρχίας νομιμοποιεί τον εαυτό του, αφού, ως θυμηθούμε, η παραδοσιακή κυριαρχία νομιμοποιείται διά της παράδοσης, ενώ η χαρισματική ηγεσία διά του χαρίσματος. Δεν υπάρχει επομένως κάποιο ανώτερο ή καθολικό σύνολο αξιών με το οποίο επιλέγουμε καλύτερα ή χειρότερα συστήματα. Ούτε υπάρχει δυνατότητα επιλογής ανάμεσα στα τρία αυτά συστήματα με βάση κάποιο υπερβατικό, εξωτερικό προς αυτά, κριτήριο, αφού το κάθε σύστημα παρέχει αφ'εαυτού την πηγή της νομιμοποίησής του.

Τούτων δοθέντων, ο Βέμπερ αναλύει τη νομιμοποίηση διά της επικλήσεως του 'φυσικού δικαίου', που διαδέχεται τόσο την παράδοση όσο και τη ρουτινοποίηση του χαρίσματος. Η βασική αρχή εδώ είναι το δικαίωμα του κάθε ανθρώπου στην απόκτηση και τη νομή ατομικής περιουσίας. Η ελευθερία αυτή περιορίζεται μόνον από την υποχρέωση να μην αυτοπεριορίζεται — έτσι, στο πνεύμα αυτό, ούτε τα μονοπώλια ούτε οι κλειστές συνδικαλιστικές οργανώσεις συνάδουν με τις αντιλήψεις του φυσικού δικαίου. Ο Βέμπερ θεωρούσε ότι, ενδεχομένως, το 'φυσικό δίκαιο' να αντικαθίσταται σταδιακά από το 'θετικό δίκαιο' — αλλά εκείνο που τον ενδιέφερε περισσότερο ήταν να δείξει ότι στην πράξη εκείνο που μετρά είναι η καθολικότητα που χαρακτηρίζει εδώ την αναγνώριση της έννομης τάξης. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται ότι η θέσπιση ενός νόμου ή ενός κανόνα συντελείται με την εκ προοιμίου προσδοκία ότι αυτός θα γίνει σεβαστός. Συνεπάγεται, επίσης, ότι ο ίδιος ο μηχανισμός του κράτους σέβεται ένα τέτοιο σύστημα που βασίζεται σε απρόσωπους και αφηρημένους νόμους και κανόνες. Συνεπάγεται, τέλος, ότι η απονομή δικαιοσύνης δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εφαρμογή τέτοιων απρόσωπων και αφηρημένων νόμων και κανόνων. Στην ίδια πάντοτε λογική, οι αξιωματούχοι ενός τέτοιου συστήματος κυριαρχίας δεν είναι ισόβιοι ούτε ασκούν προσωπική εξουσία — η νομιμοποίηση εδώ έχει πλέον να κάνει με το σεβασμό στους νόμους, όχι με την υπακοή σε κάποιο πρόσωπο. Και, βεβαίως, το κράτος δεν μπορεί να αναμειγνύεται στα ατομικά δικαιώματα παρά μόνον με τη συναίνεση των ίδιων των πολιτών, όπως αυτή εκφράζεται από τους νόμιμα εκλεγμένους αντιπροσώπους τους.

Ερχόμαστε έτσι στον ιδεότυπο της γραφειοκρατίας – την πιο γνωστή ίσως συνεισφορά του Βέμπερ στην κοινωνιολογία, όπως μπορούν να βεβαιώσουν γενιές φοιτητών, που διδάσκονται και απομνημονεύουν υποχρεωτικά τα χαρακτηριστικά της. Η γραφειοκρατία, λοιπόν, είναι η πιο τυπική μορφή οργάνωσης που προσλαμβάνει η νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία. Σε ένα κράτος δικαίου, η γραφειοκρατία διέπεται από τις ακόλουθες αρχές (σε αγκύλες βάζω, πάλι, τα δικά μου σχόλια):

- 1) Τη συνεχή, αδιάλειπτη και σύνομη άσκηση διοικητικών αρμοδιοτήτων. [Η δικαιοδοσία δεν αφορά επομένως σε πρόσωπα. Απαιτούμε φερ' ειπείν από τις κρατικές υπηρεσίες να είναι ανοικτές και να εξυπηρετούν το κοινό συγκεκριμένες ημέρες και ώρες της εβδομάδας. Και θεωρούμε αδιανόητο ότι θα βρούμε μια υπηρεσία κλειστή επειδή ο προϊστάμενος εκείνη την ημέρα αποφάσισε να πάρει άδεια από τον εαυτό του ή ότι θα πρέπει να έλθουμε τις Κυριακές να εξυπηρετηθούμε επειδή ο διευθυντής θέλει τότε να ξεφεύγει από την οικογένειά του.]
- 2) Επακριβώς καθορισμένες σφαίρες αρμοδιοτήτων. Τούτο σημαίνει τρία πράγματα. Πρώτον, ότι οι δικαιοδοσίες καθορίζονται με απόλυτη σαφήνεια και στο πλαίσιο ενός γενικότερου καταμερισμού εργασίας. Δεύτερον, ότι εκχωρείται εκείνη η αναγκαία εξουσία στον αξιωματούχο που είναι επιφορτισμένος με τέτοιες λειτουργίες, ώστε να μπορεί τις φέρει εις πέρας. Και τρίτον, ότι παρέχονται τα αναγκαία προς αυτόν το σκοπό μέσα καταναγκασμού, τα οποία όμως είναι κι αυτά σαφώς καθορισμένα και περιορισμένα. [Έτσι, για παράδειγμα, το Υπουργείο Οικονομικών και οι κατά τόπους εφορίες ασχολούνται με ζητήματα φορολογικά, ενώ άλλο είναι το υπουργείο που ευθύνεται για ζητήματα εργασίας κι άλλες πάλι οι κρατικές υπηρεσίες που ασχολούνται με ζητήματα υγείας. Όλοι αυτοί οι επιμέρους μηχανισμοί εντάσσονται σε ένα γενικότερο καταμερισμό εργασίας μέσα στην κρατική γραφειοκρατία. Στην ίδια λογική, κι εγώ ως πολίτης δέχομαι ότι τις φορολογικές μου υποθέσεις δικαιούνται να τις ελέγξει ο προς τούτο αρμόδιος υπάλληλος – αλλά κανείς άλλος. Θεωρώ επίσης θεμιτό το δικαίωμά του να μου επιβάλει πρόστιμα και κυ-

ρώσεις, αν οι υποθέσεις μου δεν είναι τακτοποιημένες σύμφωνα με το νόμο. Αλλά δεν δέχομαι ότι έχει το δικαίωμα να με τιμωρήσει για το γραφικό μου χαρακτήρα. Κι αν με τιμωρήσει δικαίως (επειδή λόγου χάρη καθυστέρησα να υποβάλω τη φορολογική μου δήλωση), τότε επίσης ξέρω ότι με περιμένει κάποιο πρόστιμο ή νόμιμη κύρωση, αλλά όχι και το εκτελεστικό απόσπασμα. Χρησιμοποιώ εδώ το παράδειγμα της κρατικής γραφειοκρατίας, ωστόσο ο Βέμπερ επισημαίνει ότι παρόμοιοι γραφειοκρατικοί οργανισμοί ή 'διοικητικοί μηχανισμοί' υφίστανται και λειτουργούν κι αλλού: στις ένοπλες δυνάμεις, στα πολιτικά κόμματα, σε ιδιωτικές εταιρίες και οργανισμούς και ούτε καθεξής.]

- 3) Η οργάνωση των διαφόρων υπηρεσιών βασίζεται σε κάποια ιεραρχία μεταξύ τους. Η υφιστάμενη υπηρεσία υπόκειται στον έλεγχο κάποιας άλλης υπηρεσίας, της προϊστάμενης αρχής της, η οποία βρίσκεται πιο ψηλά στην ιεραρχία. Ο πολίτης έχει δικαίωμα να εκφράζει τα όποια παράπονά του και να προσφεύγει στις ανώτερες βαθμίδες της ιεραρχίας. Οι ιεραρχίες διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το εάν και υπό ποιες συνθήκες τα παράπονα και οι προσφυγές οδηγούν σε επεμβάσεις και αποφάσεις ανώτερων διοικητικών οργάνων και ως προς το εάν οι όποιες αλλαγές τελικά επέρχονται στη λειτουργία του γραφειοκρατικού μηχανισμού προκαλούνται από πάνω προς τα κάτω ή αντιστρόφως. [Επομένως, ο ιδεότυπος της γραφειοκρατίας χωρά πολλές εμπειρικές παραλλαγές, αλλά σε όλες τις περιπτώσεις εκείνο που μετρά είναι ότι προβλέπεται, παντού και πάντοτε, μια απρόσωπη διαδικασία, μια διαδικασία βάσει κανόνων. Κι είναι ευνόητο ότι οι όποιες αλλαγές λαμβάνουν χώρα στις ημέρες μας για την καταπολέμηση της γραφειοκρατίας, δεν αποβλέπουν στην κατάργησή της, στην ακύρωση δηλαδή της ιδέας της σύνομης διαδικασίας. Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα, ο περιορισμός της γραφειοκρατίας μπορεί να συνεπάγεται την αύξηση (κι όχι τη μείωση) των προϊσταμένων και εποπτικών αρχών.]
- 4) Οι διάφορες υπηρεσίες λειτουργούν βάσει κάποιων κανόνων και κάποιας τεχνογνωσίας. Επομένως, για να είναι αποτελεσματικές, χρειάζονται στελέχη με εξειδικευμένες γνώσεις. Μόνον λοι-

πόν όσοι έχουν τα προς τούτο απαιτούμενα προσόντα μπορούν να στελεχώνουν ένα διοικητικό μηχανισμό. [Η βασική αρχή εδώ συνεχίζει να ισχύει και σήμερα, ακόμη κι αν σε ορισμένες περιπτώσεις συμβαίνει να επιχειρείται η μείωση (κι όχι η αύξηση) των προσόντων που απαιτούνται για την κατάληψη μιας διοικητικής θέσης. Τέτοιες σύγχρονες τάσεις πάντως ίσως σχετίζονται και με συνολικότερες μεταβολές στον τρόπο λειτουργίας του κράτους, που δηλώνουν μια γενικότερη υποχώρηση του δημόσιου συμφέροντος έναντι του ιδιωτικού στις ημέρες μας.]

- 5) Στον ορθολογικό τύπο κυριαρχίας είναι θέμα αρχής ότι τα στελέχη του γραφειοκρατικού μηχανισμού πρέπει να απέχουν από την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και διοίκησης. Επομένως, αξιωματούχοι, υπάλληλοι και άλλοι εργαζόμενοι που σχετίζονται με το διοικητικό προσωπικό δεν μπορούν να είναι οι ίδιοι ιδιοκτήτες των υλικών μέσων παραγωγής και διοίκησης. Τέτοια μέσα παρέχονται, είτε σε είδος ή σε χρήμα, στα στελέχη της γραφειοκρατίας, τα οποία όμως οφείλουν να λογοδοτούν για το πώς τα χρησιμοποιούν. Επί της αρχής, πάντοτε, πρέπει να υφίσταται απόλυτος διαχωρισμός ανάμεσα αφενός στην περιουσία η οποία ανήκει στο διοικητικό μηχανισμό (και της οποίας η διαχείριση καθορίζεται από κανόνες) και αφετέρου στην προσωπική περιουσία των διοικητικών αξιωματούχων (την οποία διατηρούν για προσωπική τους χρήση). Ένας αντίστοιχος διαχωρισμός ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό επικρατεί και σε σχέση με τον ιδιαίτερο χώρο όπου στεγάζονται οι διοικητικές υπηρεσίες, ο οποίος δεν μπορεί να είναι ο ίδιος με τις ιδιωτικές κατοικίες των στελεχών της διοίκησης. [Ο τελευταίος αυτός διαχωρισμός υπονομεύεται, βεβαίως, στις ημέρες μας από τη ραγδαία ανάπτυξη της πληροφορικής (που επιτρέπει την τηλεεργασία από το σπίτι), αλλά η διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χρήματος συνεχίζει να ισχύει. Μπορεί, βεβαίως, να χρησιμοποιώ καμιά φορά τους φακέλους της υπηρεσίας για προσωπικούς μου λόγους ή, αντίστροφα, να χρησιμοποιώ το τηλέφωνο του σπιτιού μου για υπηρεσιακούς λόγους – αλλά αν τα όρια ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό γίνουν στ' αλή-

θεια δυσδιάκριτα, τότε ελλοχεύει είτε ο κίνδυνος της εκμετάλλευσης (έτσι που, για να κατέχω μια διοικητική θέση, θα πρέπει να φέρνω εγώ το δικό μου χαρτί, να πληρώνω εγώ το τηλέφωνο και να επιπλώνω ο ίδιος το γραφείο μου) είτε ο κίνδυνος της διαφθοράς (να χρησιμοποιώ, για παράδειγμα, το χώρο και την περιουσία του πανεπιστημίου για να στεγάζω ένα δικό μου μεσιτικό γραφείο ή να πληρώνω το δάνειο του σπιτιού μου με ερευνητικές υποτροφίες). Στις ημέρες μας όμως, τα όρια ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό έχουν αρχίσει ούτως ή άλλως να γίνονται δυσδιάκριτα εξαιτίας των νέων μορφών εργασίας (μερική εργασία, εργασία με σύμβαση έργου και ούτω καθεξής). Έτσι, στη δική μου περίπτωση, αν δεν διέθετα δικό μου υπολογιστή και γραφείο στο σπίτι, ίσως να μην ήμουν σε θέση να κάνω σωστά τη δουλειά μου.]

- 6) Στον ορθολογικό τύπο κυριαρχίας, ο αξιωματούχος δεν ιδιοποιείται το αξίωμα. Όπου το αξίωμα συνοδεύεται από ιδιαίτερα 'δικαιώματα' (όπως συμβαίνει λόγω χάρη με τους δικαστές, αλλά και με ένα συνεχώς αυξανόμενο φάσμα άλλων αξιωμάτων), αυτά δεν έχουν να κάνουν με το πρόσωπο που κατέχει το αξίωμα, αλλά με τη διασφάλιση των αντικειμενικών και απρόσωπων εξουσιών που περιβάλλουν το αξίωμα καθεαυτό. [Επομένως, η θέση που κατέχω στο πανεπιστήμιο δεν είναι 'δική μου'. Δεν μπορώ να την πουλήσω σε πλειστηριασμό, ούτε μπορώ να χρίσω διάδοχο ή να ορίσω κληρονόμο. Από την άλλη πλευρά, η θέση μου έχει 'μονιμότητα', πράγμα που σημαίνει ότι το πανεπιστήμιο δεν μπορεί να με απολύσει επειδή, φερ' ειπείν, θέλει να περικόψει τους μισθούς του προσωπικού ή επειδή όσα λέω και γράφω δεν είναι αρεστά σε ορισμένους ή επειδή η έρευνα που διεξάγω φέρνει στο φως στοιχεία που θίγουν κάποιους ανωτέρους μου στην ιεραρχία. Αυτά τα δικαιώματα της θέσης που κατέχω αποσκοπούν στην προστασία της ακαδημαϊκής ελευθερίας γενικά, όπως ακριβώς και η μονιμότητα των δικαστικών εγγυάται την ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, ώστε να μπορεί να παίρνει αποφάσεις που ενδεχομένως ενοχλούν την πολιτική εξουσία. Το γεγονός, τώρα, ότι στις ημέρες μας η μονιμότητα των πανεπι-

στημακίων έχει αρχίσει να υπονομεύεται από τη διείσδυση των αρχών της αγοράς στο πανεπιστήμιο, πρέπει να μας βάλει σε σκέψεις.]

- 7) Οι διοικητικές πράξεις και αποφάσεις καταγράφονται σε όλες τις περιπτώσεις, ακόμη κι αν αρχικά έχουν προφορική μορφή. Τούτο ισχύει τόσο για τις προκαταρκτικές συζητήσεις και προτάσεις της διοίκησης, όσο και για τις τελικές της αποφάσεις, εντολές ή διαταγές. Ο συνδυασμός λοιπόν του γραπτού κειμένου και της σαφούς αρμοδιότητας είναι το στοιχείο που καθορίζει ένα γραφειοκρατικό αξίωμα. [Επομένως, όλες οι ενέργειες ενός διοικητικού μηχανισμού βρίσκονται καταγεγραμμένες στα σχετικά αρχεία και άρα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως αποδείξεις σε περιπτώσεις παραπόνων ή προσφυγών για παραβίαση των κανόνων λειτουργίας του. Η απαίτηση μάλιστα της ακριβούς καταγραφής των πάντων τείνει στις ημέρες μας να γίνεται όλο και πιο επιτακτική, επειδή συνδέεται με τις επίσης αυξανόμενες απαιτήσεις της διαφάνειας και της λογοδοσίας. Ο μόνος τρόπος λοιπόν για να αποδείξουμε ότι κάνουμε τη δουλειά μας σωστά, είναι να καταγράφουμε λεπτομερώς τις πράξεις μας – μολονότι θα μπορούσε κάποιος να πει ότι εδώ ίσως υφίσταται μια σύγκρουση ανάμεσα στην εργαλειακή και την ουσιαστική ορθολογικότητα.]²²

Ο Βέμπερ σημειώνει ότι με όλα αυτά δεν αναφέρεται ακόμη στην κορυφή του συστήματος της νόμιμης κυριαρχίας, η οποία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, είναι σημαντική για το πώς ακριβώς αντιλαμβάνεται την έννοια της δημοκρατίας. Στην ανάλυσή του για τη γραφειοκρατία καθαυτήν πάντως, ο Βέμπερ κάνει λόγο για το πώς διενεργείται η πρόσληψη των στελεχών ενός διοικητικού μηχανισμού, διευκρινίζοντας ότι μόνον ο επικεφαλής μπορεί να αποκτήσει τη θέση του μέσω 'ιδιοποίησης, εκλογής ή διαδοχής',²³ αλλά ακόμη κι έτσι η δικαιοδοσία του περιορίζεται νομικά.

Ο καθαρός τύπος της γραφειοκρατικής εργασίας προβλέπει ότι ο κάτοχος ενός αξιώματος, όταν έχει ολοκληρώσει τις επαγγελματικές του υποχρεώσεις, παραμένει ελεύθερος να διαθέσει τον προσωπικό του

χρόνο όπως αυτός θέλει. Οι υποχρεώσεις που συνοδεύουν αυτό το αξίωμα είναι καθορισμένες και άρα ο προϊστάμενός του δεν μπορεί να του επιβάλει καθήκοντα εκτός εργασίας – για παράδειγμα, δεν μπορεί να τον υποχρεώσει να παρουσιαστεί ως μέρος του υπηρετικού του προσωπικού στα διάφορα γεύματα που παραθέτει, όπως θα συνέβαινε στην περίπτωση του πατριμονιαλισμού. Ο κάθε υπάλληλος αποτελεί μέρος μιας σαφούς ιεραρχίας, της οποίας γνωρίζει τόσο τους προϊσταμένους όσο και τους υφισταμένους, ενώ η θέση που κατέχει χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένη ‘σφαίρα αρμοδιοτήτων’, η οποία καθορίζει τις δικαιοδοσίες του εντός των ορίων του νόμου. Η κατάληψη μιας θέσης στο διοικητικό μηχανισμό βασίζεται σε συμβατικές δεσμεύσεις, σύμφωνα πάντοτε με την ισχύουσα νομοθεσία, ενώ η επιλογή του προσωπικού γίνεται επί τη βάση τυπικών προσόντων (χωρίς δηλαδή εκ των προτέρων αποκλεισμούς με κριτήριο την εύνοια ή τον πλούτο, όπως συνέβαινε στον πατριμονιαλισμό). Τα στελέχη της διοίκησης εδώ μισθοδοτούνται και, συνήθως, συναξιοδοτούνται όταν αφυπηρετούν. Μπορούν δε να απολυθούν μόνον για συγκεκριμένους λόγους και όχι αυθαίρετα, ενώ δικαιούνται να παραιτηθούν ανά πάσα στιγμή. Το ύψος του μισθού είναι ανάλογο με τη θέση στην ιεραρχία, αν και ο Βέμπερ προσθέτει εδώ την ενδιαφέρουσα παρατήρηση ότι ενδεχομένως στην αμοιβή να λαμβάνεται υπόψη και το κοινωνικό στάτους που μπορεί να συνοδεύει μια διοικητική θέση. Η εργασία στο διοικητικό μηχανισμό είναι η κύρια, αν όχι η αποκλειστική, απασχόληση του υπαλλήλου, πάλι σε αντίθεση με τον πατριμονιαλισμό. Η προαγωγή των στελεχών μιας γραφειοκρατικής διοίκησης γίνεται από τους ανωτέρους τους στην ιεραρχία είτε αριστίνη, χάρη στις επιδόσεις τους, είτε κατ’ αρχαιότητα, χάρη στην εμπειρία τους. Ούτε το ίδιο το αξίωμα ούτε οι εξουσίες και αρμοδιότητες που το συνοδεύουν αποτελούν προσωπική περιουσία του αξιωματούχου, ο οποίος υπόκειται ο ίδιος σε συνεχή διοικητικό και πειθαρχικό έλεγχο για τις πράξεις του στην υπηρεσία.

Η γραφειοκρατική μορφή κυριαρχίας χαρακτηρίζεται κι αυτή από αστάθεια, ανάλογη με εκείνη των άλλων συστημάτων κυριαρχίας. Η εγγενής αστάθεια εδώ οφείλεται στον ευμετάβλητο χαρακτήρα της γραφειοκρατίας, η οποία υπόκειται σε αλλαγές εξαιτίας της διαμάχης για την εξουσία στην οποία εμπλέκονται οι διάφορες ομάδες στάτους.

Στις ημέρες μας πάντως, τέτοιες αλλαγές μάλλον έχουν να κάνουν περισσότερο με το πώς ελέγχει τη γραφειοκρατία από τα έξω παρά με το πώς μεταβάλλεται εσωτερικά ένας γραφειοκρατικός μηχανισμός. Όλα αυτά τα θέματα πρόκειται να εξεταστούν στο Κεφάλαιο 13, όπου θα ασχοληθούμε με την αντίληψη του Βέμπερ περί κοινωνικής αλλαγής, στην οποία σημαντικό ρόλο παίζουν όσα έχει να πει για την κοινωνιολογία του δικαίου και για την κοινωνιολογία της θρησκείας.

Συμπέρασμα

Δεν θα βρει κανείς στον Βέμπερ αναφορές σε κάποια γενικευτική έννοια περί κοινωνίας, όπως συμβαίνει στον Μαρξ (όπου η κοινωνία παραπέμπει στα μέσα παραγωγής) ή στον Ντυρκέμ (όπου η κοινωνία νοείται ως μια οντότητα υπεράνω των ατόμων). Αλλά ούτε θα βρει και συγκεκριμένες εμπειρικές αναλύσεις, όπως εύλογα θα ανέμενε κανείς από τη θεμπεριανή μεθοδολογία. Επιπλέον, είδαμε ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Βέμπερ αντιλαμβάνεται τη νεοτερικότητα υποκρύπτει έναν απροσδόκητο νεοτερικισμό. Το κλειδί λοιπόν για να καταλάβουμε πώς όλα τα παραπάνω μπορούν και συνδυάζονται στο έργο του Βέμπερ είναι η έννοια της ορθολογικότητας – μια έννοια που του επιτρέπει να τοποθετεί μέσα σε ευρύτερα κατανοητικά σχήματα το άπειρο πλήθος των ατομικών πράξεων, να τις εντάσσει στη σύνθετη εκείνη ιστορική διαδικασία η οποία τελικά οδηγεί στη νεοτερικότητα και η οποία νοείται, ουσιαστικά, ως διαδικασία εξορθολογισμού. Σε αυτό το πνεύμα, για παράδειγμα, οι αλλαγές που σημειώνονται τις τελευταίες δεκαετίες στην αγορά εργασίας μπορούν να νοηθούν ως απολήξεις της όλης εξέλιξης του καπιταλισμού – ενός συστήματος, ας θυμηθούμε, που στηρίζεται σύμφωνα με τον Βέμπερ στην εφαρμογή ενδεδειγμένων μεθόδων λογιστικής καταγραφής και παρακολούθησης. Παρόμοιες αλλαγές αναλύονται σε θεμπεριανό πνεύμα από τους Ρόμπερτ Χόλτον και Μπράιαν Τέρνερ, οι οποίοι ορθώς επισημαίνουν ότι, όπως ο Μαρξ, έτσι και ο Βέμπερ αντιμετώπιζε τον καπιταλισμό ως ένα σύστημα το οποίο επιφέρει συνθήκες συνεχούς επανάστασης και αλλαγής. Η επαναστατικότητα αυτή φαίνεται παντού, ακόμη και στο πώς αποτυπώνονται οι συνεχείς μεταβολές στα ήθη και τις αξίες μιας κοινωνίας –

τα τελευταία διακόσια πενήντα χρόνια, δεν υπήρξε στιγμή που κάποιος να μη θρηγνούν την παρακμή των αξιών! Η ιδιαιτερότητα της βεμπεριανής προσέγγισης έγκειται στην ανάδειξη της σημασίας που έχει αφενός η επικράτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας (και δεν είναι τυχαίο ότι ο σύγχρονος κριτικός μαρξισμός περιστρέφεται γύρω από αυτό το θέμα) και αφετέρου η περίπλοκη σχέση μεταξύ εργαλειακής και ουσιαστικής ορθολογικότητας. Στην εποχή μας, η σχέση αυτή αποτελεί το κέντρο του προβληματισμού για το κατά πόσον οι εργαλειακά ορθολογικές ενέργειες των ιδιωτικών επιχειρήσεων (περικυπη δαπανών, ανάθεση υποεργολαβιών και λοιπά) υπονομεύουν τελικά τη συνοχή και τις αξίες μιας κοινότητας, δημιουργώντας απογοήτευση και ίσως κοινωνική αναταραχή — και άρα για το κατά πόσον, μολονότι ορθολογικές εργαλειακά, είναι και ορθολογικές ουσιαστικά.

Αυτή η διαρκής επανάσταση μπορεί μεν να δημιουργεί αρχικά τις κοινωνικές τάξεις. Στη συνέχεια όμως, τις θρυσματίζει, όπως θα έλεγε ένας μαρξιστής, ή και τις εξαλείφει τελείως, όπως θα υποστήριζε ένας οπαδός του Βέμπερ. Σε αυτό το πνεύμα είναι που οι Χόλτον και Τέρνερ επισημαίνουν την παρακμή της παραδοσιακής εργατικής τάξης των πόλεων, η οποία παρατηρήθηκε για πρώτη φορά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980, για να ενταθεί στη συνέχεια. Παράλληλα, υιοθετούν τη διάκριση που προτείνει ο Φρανκ Πάρκιν ανάμεσα σε 'ομάδες στάτους' και σε 'συνασπισμούς στάτους'. Οι ομάδες στάτους αφορούν στο εσωτερικό των τάξεων, ξεχωρίζοντας λόγω χάρη τους ανεκπαιδευτους από τους εκπαιδευμένους εργάτες ή το βιομηχανικό από το χρηματιστηριακό κεφάλαιο. Οι συνασπισμοί στάτους όμως διαπερνούν τις κοινωνικές τάξεις — και γι' αυτό οι Χόλτον και Τέρνερ υποστηρίζουν ότι, καθώς ο σύγχρονος καπιταλισμός υποσκάπτει την ύπαρξη του βιομηχανικού προλεταριάτου, δημιουργούνται νέοι συνασπισμοί στάτους, που έχουν πλέον να κάνουν με το φύλο, την εθνικότητα ή την ηλικία. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ερμηνείας, τα νέα κοινωνικά κινήματα της εποχής μας μπορούν να ιδωθούν ως πολιτικές εκδηλώσεις των αναδυόμενων συνασπισμών στάτους, που διεκδικούν πλέον κι αυτοί μερίδιο από την εξουσία. Στο ίδιο πάντοτε πνεύμα, τα πολιτικά κόμματα, έχοντας χάσει την παλιά επαφή με τις κοινωνικές τάξεις, αναζητούν επίσης καινούργιες διασυνδέσεις και συμμαχίες, αυτή τη

φορά με τους νέους συνασπισμούς στάτους. Και βεβαίως, στις δημοκρατικές κοινωνίες οι απαιτήσεις για ίση εκπροσώπηση και συμμετοχή είναι φυσικό συνεχώς να αυξάνονται, με άμεσα επακόλουθα στον ανταγωνισμό των διάφορων αυτών συνασπισμών στάτους.

Με όλα αυτά, αποδεικνύεται πως ένας σύγχρονος οπαδός του Βέμπερ μάλλον δεν θα αντιμετώπιζε τον καπιταλισμό με όρους δομικών αντιφάσεων και ταξικής πάλης. Παρά ταύτα, οι Χόλτον και Τέρνερ υποστηρίζουν, σε βεμπεριανό πάντοτε πνεύμα, ότι ίσως μια δομική αντίφαση όντως να υφίσταται – εκείνη που προκύπτει από την ένταση ανάμεσα στις απαιτήσεις της δημοκρατίας αφενός και στις απαιτήσεις της οικονομίας της αγοράς αφετέρου. Αν επομένως εφαρμοστεί πλήρως η αρχή της ισότητας (δηλαδή η δημοκρατία), είναι φυσικό όσοι ανήκουν σε μη προνομιούχες ομάδες να κινητοποιηθούν και να δράσουν, ώστε να αποκτήσουν τα προνόμια που τους λείπουν:

Η ίδια η επιτυχία της δημοκρατίας παράγει πελατειακές σχέσεις που απαιτούν περισσότερες γραφειοκρατικές ρυθμίσεις και κρατικές παρεμβάσεις, αυξάνοντας έτσι τον κοινωνικό έλεγχο στην πολιτική σφαίρα, αλλά και επιφέροντας μεγαλύτερο φορολογικό βάρος στην οικονομία.²⁴

Απόδειξη αυτού του ισχυρισμού είναι η συνεχής αύξηση στη Δύση, τις τελευταίες δεκαετίες, των νομοθετικών και άλλων πρωτοβουλιών για την εξασφάλιση ίσων ευκαιριών ή για την προνομακική μεταχείριση μη προνομιούχων κοινωνικών ομάδων. Τέτοιες ομάδες δεν αφορούν πια μόνον στις γυναίκες ή στις εθνοτικές μειονότητες, αλλά περιλαμβάνουν πλέον τα άτομα με ειδικές ανάγκες, τα άτομα με μαθησιακά προβλήματα, τους ομοφυλόφιλους και ούτω καθεξής. Μπορεί λοιπόν όλη η σύγχρονη συζήτηση περί 'πολιτικής ορθότητας' και τα συναφή να κρύβει αρκετές ανοησίες, αλλά κρύβει και ορισμένα πολύ σοβαρά ζητήματα. Το κράτος στις ημέρες μας έχει καταλήξει να διαχειρίζεται ουσιαστικά ένα σύστημα από επιμέρους συνασπισμούς στάτους – μια 'πολιτική κρατικής διαχείρισης συνασπισμών στάτους', όπως την αποκαλούν χαρακτηριστικά οι Χόλτον και Τέρνερ. Σύμφωνα με τη μεθοδολογία του Βέμπερ, πρόκειται για εξέλιξη την οποία θα μπορούσαμε να

δούμε ως αποτέλεσμα της ορθολογικής αναζήτησης μιας αξίας: εκείνης της ισότητας-δημοκρατίας.

Ας ολοκληρώσουμε το κεφάλαιο με τη σύνοψη των βασικών διu-
σμών στους Πίνακες 9.1, 9.2 και 9.3.

Πίνακας 9.1 Ο Βέμπερ για το άτομο και την κοινωνία

ΑΤΟΜΟ	ΚΟΙΝΩΝΙΑ
<p>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, σφρηλατώντας δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων.</p>	<p>Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα από το άτομο, επί του οποίου ασκεί τεράστια εξουσία, ιδιαίτερα στις λιγότερο πολύπλοκες κοινωνίες.</p>
<p>Μαρξ: Ο 'εξατομικευμένος άνθρωπος' δημιουργείται από την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Το άτομο στη 'φυσική' του κατάσταση δεν είναι παρά οργανικό μέρος κάποιας συλλογικότητας.</p>	<p>Μαρξ: Η κοινωνία δημιουργείται από την ανθρώπινη δράση, αλλά δρα με τη σειρά της πάνω στα άτομα ως εξωτερική δύναμη. Πρόκειται για μια κυρίαρχη δύναμη σε όλες τις κοινωνίες, εκτός από τις πιο πρωτόγονες και από τις πιο ανεπτυγμένες (κομμουνιστικές).</p>
<p>Βέμπερ: Το άτομο αποτελεί τη μοναδική πραγματικότητα και η ανάλυση οφείλει να έχει ως αφετηρία την ορθολογική του δράση.</p>	<p>Βέμπερ: Η κοινωνία αποτελεί το μάλλον εύθραυστο αποτέλεσμα της ανθρώπινης διαντίδρασης και των διενέξεων εξουσίας.</p>

Πίνακας 9.2 Ο Βέμπερ για τη δράση και τη δομή

ΔΡΑΣΗ	ΔΟΜΗ
<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>Μαρξ: Οι κυρίαρχοι παράγοντες στις καπιταλιστικές κοινωνίες είναι οι κοινωνικές τάξεις (κυρίως η αστική τάξη και το προλεταριάτο). Οι υλικές συνθήκες δεν επιτρέπουν σε ορισμένες τάξεις (τη μικροαστική και την αγροτική) να δράσουν συλλογικά και γι' αυτό τέτοιες τάξεις τείνουν να στοιχίζονται πίσω από κάποιον ισχυρό ηγέτη.</p>	<p>Μαρξ: Διαφορετικοί τύποι κοινωνιών χαρακτηρίζονται από διαφορετικές μορφές κοινωνικής δομής. Στις καπιταλιστικές κοινωνίες, ο κρίσιμος ρόλος βρίσκεται στην οικονομική (και τη συνακόλουθη) ταξική δομή, ενώ το κράτος και οι θεσμοί του αποτελούν τα βασικά όργανα του κοινωνικού ελέγχου.</p>
<p>Βέμπερ: Οι ομάδες στάτους και οι κοινωνικές τάξεις που βασίζονται στην αγορά μπορούν να καταστούν 'συλλογικά υποκείμενα' μέσα από σωματειακές ενώσεις κοινοτικού ή (συχνότερα) συνεργατικού χαρακτήρα. Τέτοιες σωματειακές ενώσεις υφίστανται μόνον στο βαθμό που τα μέλη τους μοιράζονται κάποια κοινή ταυτότητα ή κάποιο κοινό συμφέρον. Το άτομο παραμένει το μόνο 'αληθινό' υποκείμενο.</p>	<p>Βέμπερ: Η κοινωνική δομή αποτελεί ένα εύθραυστο επίτευγμα. Στις παραδοσιακές κοινωνίες βασίζεται στη συγγένεια και τις ομάδες στάτους, ενώ στις σύγχρονες κοινωνίες σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν οι κοινωνικές τάξεις που βασίζονται στην αγορά. Η γραφειοκρατική οργάνωση και το κράτος αποκτούν επίσης σπουδαιότερο ρόλο.</p>

Πίνακας 9.3 Ο Βέμπερ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ 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.

ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ

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.

Μαρξ: Μια στρεβλή και μάλλον ασταθής ολοκλήρωση επιτυγχάνεται μέσω των ιδεολογιών, αλλά η ανάπτυξη της αγοράς συνιστά διαρκή απειλή. Οι κυριότερες κοινωνικές τάξεις, που βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, προσπαθούν να επιτύχουν τη δική τους εσωτερική ολοκλήρωση, με το προλεταριάτο να έχει τις μεγαλύτερες πιθανότητες επιτυχίας.

Μαρξ: Η συστημική ολοκλήρωση στον καπιταλισμό απειλείται διαρκώς από τις ταξικές συγκρούσεις, αλλά υποστηρίζεται από το κράτος και τις κυρίαρχες ιδεολογίες.

Βέμπερ: Στο σημείο αυτό δεν μπορεί να γίνει ακόμη λόγος για κάποια αντίληψη περί κοινωνικής ολοκλήρωσης στο έργο του Βέμπερ.

Βέμπερ: Θα ήταν υπερβολή να χρησιμοποιήσουμε τον όρο 'σύστημα' για τα όσα αναφέρονται στο Κεφάλαιο 9. Οι κοινωνικές δομές συνέχονται από διάφορες μορφές κυριαρχίας και από τη σταθερότητα που παρέχει η αγορά.

Κεφάλαιο 10

Ο Ζίμμελ ανάμεσα στο κοινωνικό και το προσωπικό

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Η πρωτοτυπία του Ζίμμελ. Η συμπληρωματικότητα Ζίμμελ και Ντυρκέμ. Η **κοινωνία και το άτομο**. Η διαφοροποιητική εξέλιξη της σχέσης ατόμου και κοινωνίας. Η εξατομικεύση και η ανάπτυξη εξατομικευμένων κανόνων. Το παράδοξο της παράλληλης εξέλιξης ανάμεσα στην ανάδυση της ατομικότητας και στην αυξανόμενη ισχύ της ομάδας. Η ανάπτυξη πολλαπλών και συγκρουόμενων ρόλων. Ομοιότητες Ζίμμελ και Πάρσονς. Η ριζοσπαστικότητα του Ζίμμελ. Το μέγεθος μετράει. Η **δύαδα** και ο εύθραυστος χαρακτήρας της. Η μετάβαση από τη **δύαδα** σε μεγαλύτερες ομάδες. Η **φιλοσοφία του χρήματος**. **Αξία και ανταλλαγή**. Ο άνθρωπος ως αξιολογικό ον. Ζίμμελ και υπαρξισμός. Η αντικειμενοποίηση της υποκειμενικής αξίας. Σύγκριση με τον Μαρξ. **Αναπαραστάσεις**. Η ανταλλαγή αξιών και η ανταλλαγή αναπαραστάσεων. Ζίμμελ και μεταμοντερνισμός. Το **χρήμα ως προέκταση της ελευθερίας**. Οι ψυχολογικές συνέπειες. **Αντικειμενική κουλτούρα και υποκειμενικότητα**. Η μειούμενη σημασία της προσωπικότητας. Η **θεωρία του Ζίμμελ για την αλλοτρίωση**. Οι αμφίσημες συνέπειες του καταμερισμού εργασίας. Η μειούμενη δυνατότητα αφοσίωσης σε αντικείμενα. **Συμπέρασμα**. Ζίμμελ και μαρξισμός, Ζίμμελ και Βέμπερ. Η **κοινωνιολογία του Ζίμμελ**. Ο Ζίμμελ ως κοινωνιολογικός ιμπρεσιονιστής. **Οι κοινωνικές σχέσεις κατά Ζίμμελ**. **Αφασία και ευγνωμοσύνη**: η διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων. Ο αποστάτης. Η ιδιαίτερη αντίληψη του Ζίμμελ για την κοινωνική ζωή. Ζίμμελ και Φρόυντ. Η ευγνωμοσύνη ως συνεκτικός ιστός και γενεσιουργό αίτιο κοινωνικών σχέσεων. Ο Ζίμμελ και η ψυχχανάλυση της Μέλανι Κλάιν. Η **κοινωνικότητα**: ως παιγνιώδης και ως παράδειγμα τυπικής κοινωνιολογίας. Η **κυριαρχία**. Η κυριαρχία ως τύπος διαντίδρασης. Ατομική κυριαρχία, συλλογική κυριαρχία και κυριαρχία των αφηρημένων αρχών ή του νόμου. Σύγκριση με τον Βέμπερ. Η **κοινωνιολογία της σύγκρουσης**. Η σύγκρουση ως συμβολή στην κοινωνική ολοκλήρωση. **Μυστικότητα και μυστικές κοινωνίες**. **Οι κοινωνικοί τύποι κατά Ζίμμελ**. Η έννοια του κοινωνικού τύπου στη λογοτεχνία και στην κοινωνική θεωρία. Ο **φιλάργυρος** και ο **σπάταλος**. Η ομοιότητα φιλάργυρου και σπάταλου. Ο **τυχοδιώκτης** ως καλλιτέχνης. Ο **ξένος** ως επείσοκτος και ως περιθωριακός. Η αντικειμενικότητα του επείσοκτου. Η **νεωτερικότητα κατά Ζίμμελ**. Η **μητρόπολη**. Οι ψυχολογικές συνέπειες του **εξαστισμού**. Η **εξουσία** του μυαλού πάνω στην καρδιά. Η **εκλέπτυνση** του κατοίκου της πόλης. Η τυποποίηση της κοινωνικής ζωής. Η **μόδα**. Οι αντικρουόμενες ανάγκες του ατόμου για ταυτότητα και διαφοροποίηση. Διαφορές λόγω ταξικότητας και στάτους στη **μόδα**. **Οι κοινωνικές ομάδες κατά Ζίμμελ**. Οι **φτωχοί**. Διαφορετικές υποχρεώσεις και καθήκοντα. Οι φτωχοί ως συλλογικότητα και το κράτος. Σύγχρονες αναδιαπραγματεύσεις της θεωρίας του Ζίμμελ – η **κοινωνική κατασκευή της φτώχειας**. Σύγκριση με τον Μαρξ. Η **αριστοκρατία**. Ενοποίηση από την αίσθηση της τιμής. Ενδογαμία της αριστοκρατίας και η πιθανότητα της παρακμιακής κενότητας. **Γυναίκες, έρωτας και σεξουαλικότητα**. Ο **ανδροπρεπής** χαρακτήρας της αντικειμενικής κουλτούρας. Οι ψυχολογικές διαφορές ανδρών και γυναικών. Σύγκριση με σημερινές θεωρίες περί έμφυλης διαφοράς. Η δυνατότητα της έμφυλης ισότητας σε σχέση με την αντικειμενική κουλτούρα. Η σεξουαλικότητα των δύο φύλων. Η ερωτοτροπία ως παιγνιώδης. Η **ουσιακρατία** του Ζίμμελ. Σύγκριση με τον Ένγκελς. **Συμπέρασμα**. Η συμβατότητα του Ζίμμελ με τους άλλους κλασικούς. Περαιτέρω ανάπτυξη των βασικών δισίμων της κοινωνικής θεωρίας.

Εισαγωγή

Στην κοινωνιολογία αναφερόμαστε συχνά σε μαρξιστές, βεμπεριανούς και ντυρκειμανούς θεωρητικούς, αλλά πολύ δύσκολα θα συναντήσει κανείς τον όρο ‘ζιμμελιανός’. Κάποιο έργο μπορεί βεβαίως να είναι γραμμένο σε πνεύμα που θυμίζει τον Ζίμμελ, ο πραγματικός όμως ‘ζιμμελιανός’ διακρίνεται ακριβώς από την προσπάθειά του να αποδώσει μια εντελώς προσωπική άποψη του κόσμου. Στο παρελθόν έχουν γίνει απόπειρες να ταυτιστούν οι απαρχές της φαινομενολογικής κοινωνιολογίας, της συμβολικής διαντίδρασης και άλλων κλάδων της αμερικανικής κοινωνιολογίας με κάποιες όψεις του έργου του Ζίμμελ. Κάθε συστηματική σύνδεση όμως έχει αποδειχθεί αδύνατη. Πιστεύω πάντως πως η σημαντικότερη συμβολή του Ζίμμελ ορθώς εντοπίζεται στην ιδέα της θεώρησης της κοινωνίας ως αισθητικού αντικειμένου, ως έργου τέχνης.¹ Σε μια ασυνήθιστα ρομαντική αποστροφή, ο ίδιος ο Ζίμμελ επισημαίνει:

Για μας, η ουσία της αισθητικής παρατήρησης και ερμηνείας βρίσκεται στο ότι το τυπικό εδράζεται στο μοναδικό, στο ότι εκείνο που φαίνεται να απορρέει από κανόνες προέρχεται από τυχαιότητες, στο ότι η ουσία και η σημασία των πραγμάτων βρίσκεται στο επιφανειακό και το παροδικό. Για το εξασκημένο μάτι, το σύνολο της ομορφιάς και του νόηματος του κόσμου ακτινοβολούν από κάθε δυνατό σημείο του.²

Ολόκληρος ο κόσμος λοιπόν αντιμετωπίζεται σαν να συμπυκνώνεται μέσα σε έναν κόκκο άμμου.

Η εικόνα αυτή αντιφάσκει, ωστόσο, με την ισχυρή αντίθεση που ο Ντέιβιντ Φρίσμπι υποθέτει ότι υπάρχει ανάμεσα στον Ντυρκέμ και τον Ζίμμελ:

Σε αντίθεση με τον Ντυρκέμ, ο οποίος έβλεπε την κοινωνία ως σύστημα ενεργών δυνάμεων που επιδρούν ‘πάνω’ στα άτομα, ο Ζίμμελ τη θεωρεί ως το αποτέλεσμα διαντιδραστικών δυνάμεων ‘ανάμεσα’ στα άτομα. Αυτό του επιτρέπει να αντιμετωπίζει ως κοινωνικό βίωμα την κάθε κοινωνική σχέση που συνάπτουμε.³

Το πρόβλημα με τη συγκεκριμένη διατύπωση του Φρίσμπι είναι ότι καθεμία από τις δύο αυτές θέσεις υπονοεί την ισχύ της άλλης. Αν ξεκινήσουμε από μια εικόνα του κοινωνικού κόσμου ως ενός δικτύου από σχέσεις μεταξύ ατόμων, τότε η λεγόμενη 'κοινωνία' πρέπει να είναι κάτι πιο συμπαγές από ό,τι ισχυρίζεται ο Βέμπερ. Αν πάλι ξεκινήσουμε από την οντότητα της κοινωνίας, τότε σφειλουμε να λάβουμε υπόψη και το δίκτυο εκείνο των διαντιδράσεων που αυτή περιλαμβάνει και, επομένως, καθορίζει. Μπορεί λοιπόν να υπάρχουν διαφορές στην έκφραση που ο Ζίμμελ και ο Ντυρκέμ αποδίδουν στη σύλληψη της κοινωνίας, ωστόσο οι προεκτάσεις της σκέψης τους δείχνουν ότι οι δύο τους βρίσκονται εγγύτερα ο ένας στον άλλο παρά στον Μαρξ και τον Βέμπερ – οι διαφορές επομένως μεταξύ Ζίμμελ και Ντυρκέμ έχουν να κάνουν πρωτίστως με το ότι εστιάζουν σε διαφορετικές πτυχές της ίδιας όμως εκδοχής του δυϊσμού ατόμου και κοινωνίας.

Σε όσα ακολουθούν στο παρόν κεφάλαιο, επιλέγω συνειδητά να αφήσω κατά μέρος ένα σημαντικό μέρος του έργου του Ζίμμελ και να επικεντρωθώ σε εκείνα τα σημεία του έργου του που δείχνουν την ιδιαιτερότητα της προσέγγισης και της μεθοδολογίας του και που σχετίζονται άμεσα με τα ζητήματα που κυρίως μας απασχολούν στο βιβλίο αυτό.

Η κοινωνία και το άτομο

Ας ξεκινήσουμε με την ανάλυση του Ζίμμελ για τους διάφορους τύπους σχέσεων που μπορεί να υφίστανται ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, όπως ο ίδιος τους εκθέτει στο πρώιμο αμετάφραστο έργο του το 1890 και όπως τις παρουσιάζει επιγραμματικά ο Ντέιβιντ Φρίσμπι.¹ Αφετηρία της σκέψης του Ζίμμελ αποτελεί μια σύλληψη περί 'πρωτόγονης' κοινωνίας, η οποία αντιστοιχεί στην έννοια της μηχανικής αλληλεγγύης του Ντυρκέμ. Στις πρωτόγονες κοινωνίες λοιπόν, οι δεσμοί που συνέχουν το άτομο με τη συλλογικότητα είναι μεν λίγοι σε αριθμό, αλλά ιδιαίτερα ισχυροί. Ο Ζίμμελ προσφεύγει εδώ στην οργανική αναλογία, κάνοντας λόγο για τις 'ζωτικές δυνάμεις' ενός οργανισμού: για την ικανότητά του να ανθίσταται στην αρρώστια, να αυτοθεραπεύεται και να επιβιώνει. Παράλληλα όμως, επιμένει ότι οι

ζωτικές αυτές δυνάμεις δεν υφίστανται ανεξάρτητα από τα άτομα εντός της κοινωνίας, αλλά αποτελούν την έκφραση της μεταξύ τους διαντίδρασης.

Στο επίπεδο που περιγράφει ο Ζίμμελ, το άτομο και η ομάδα εμπλέκονται σε τέτοιο βαθμό ώστε ο κολασμός των αξιόποινων πράξεων να φαντάζει δύσκολος – η ευθύνη είναι συλλογική. Καθώς, τώρα, οι κοινωνίες εξελίσσονται και διαφοροποιούνται, η δυνατότητα της εξατομίκευσης καθίσταται όλο και πιο σημαντική. Ταυτόχρονα όμως, η επίτευξη των σκοπών του ίδιου του ατόμου καθίσταται δυσχερέστερη: ο καθένας πρέπει πλέον να διαπραγματεύεται με τους άλλους και τούτο οδηγεί σε μια συνεχή διαδικασία ανταλλαγής για την εξυπηρέτηση των ατομικών συμφερόντων. Αναδύεται έτσι μια μορφή συλλογικής ηθικής που ρυθμίζει την εξυπηρέτηση του ιδιωτικού συμφέροντος. Κατ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν, όσο περισσότερο προβάλλεται το άτομο, τόσο πιο γενικοί γίνονται και οι κανόνες που καθορίζουν την ατομική συμπεριφορά. Ωστόσο, κάτι τέτοιο σημαίνει επίσης ότι το άτομο υπόκειται πλέον σε ένα πολύ μεγαλύτερο εύρος ερεθισμάτων, που αργίζουν κάποτε ένα όριο στο οποίο είναι δύσκολο να ανταποκριθεί. Ο Φρίσμπι παραθέτει ένα σχετικό απόσπασμα από τον Ζίμμελ που θυμίζει πολύ τον Ντυρκέμ:

Συγκρινόμενες με τις πράξεις ενός ατόμου, οι πράξεις της κοινωνίας διακρίνονται από αλάθευτη ακρίβεια και σκοπιμότητα. Το άτομο άγεται και φέρεται από αντιφατικές εντυπώσεις, ορμές και σκέψεις, έτσι που το μυαλό του να περιέχει σε κάθε δεδομένη στιγμή ένα πλήθος πιθανών ενεργειών, μεταξύ των οποίων δυσκολεύεται να επιλέξει με αντικειμενική ακρίβεια ή, έστω, με υποκειμενική βεβαιότητα. Αντιθέτως, η κοινωνική ομάδα χαρακτηρίζεται από μια απολύτως διαυγή αντίληψη για το ποιος είναι ο συλλογικός φίλος και ποιος ο συλλογικός εχθρός.⁵

Μπορούμε εδώ να διακρίνουμε ήδη ορισμένες από τις εντάσεις που χαρακτηρίζουν το έργο του Ζίμμελ. Όσο πιο μεγάλη και πιο διαφοροποιημένη είναι η κοινωνική ομάδα, τόσο πιο ανεπτυγμένο αλλά και πιο συγκεχυμένο αποβαίνει το άτομο. Ο Ζίμμελ, χρησιμοποιώντας ξανά την οργανική αναλογία, αναφέρεται στην αρχή της εξοικονόμησης

ενέργειας, η οποία επιτρέπει στα άτομα και τις μικρότερες κοινωνικές ομάδες να αναθέτουν συγκεκριμένες λειτουργίες σε ευρύτερες συλλογικότητες. Κατ' αυτό τον τρόπο, όσο προβάλλεται στο προσκήνιο το άτομο, τόσο ενισχύεται η κοινωνία. Μια επιπλέον ένταση υφίσταται ανάμεσα αφενός στην τρωτή πλευρά του ατόμου που προέρχεται από τη συμμετοχή του σε σφαίρες ασυμβίβαστων συμφερόντων (μια σύλληψη την οποία η μετέπειτα κοινωνιολογική σκέψη έμελλε να αποκαλέσει 'σύγκρουση ρόλων') και αφετέρου στην ικανότητα του ατόμου να συμμετέχει σε ριζικά διαφορετικές μεταξύ τους ομάδες όπου βρίσκει στήριξη και ασφάλεια. Γράφει σχετικά ο Φρίσμπι:

Στο νεότερο κόσμο υπάρχουν λοιπόν, πέραν της οικογένειας, και άλλες ομάδες με σφικτή δομή. Τούτο εξαρτάται από το εάν και κατά πόσον τέτοιες ομάδες έχουν αναπτύξει μια ιδιαίτερη αίσθηση 'τιμής', η οποία να εξασφαλίζει την επιθυμητή συμπεριφορά των μελών τους, έτσι ώστε να μην απαιτείται κάποιος εξωτερικός καταναγκασμός για την επίτευξη της συνοχής τους.⁶

Είναι βεβαίως πιθανόν, με έναν αιώνα να έχει μεσολαβήσει ανάμεσα στον Ζίμμελ και τις ημέρες μας, αυτή η άποψη να μοιάζει κάπως αισιόδοξη: καλώς ή κακώς, η ισχύς της διαφοροποίησης έχει πλέον αποδειχθεί ότι διαβρώνει την οποιαδήποτε αίσθηση τιμής όπου κι αν αυτή αναπτύσσεται. Και ίσως μπορεί κανείς να υποστηρίξει βάσιμα ότι στον σύγχρονο κόσμο οι άνθρωποι στρέφονται πλέον στον εαυτό τους, υποκύπτοντας στη φαντασίωση ότι η αίσθηση της ασφάλειας δεν είναι ζήτημα συλλογικό, αλλά προσωπικό.⁷

Το συγκεκριμένο παράδοξο στον Ζίμμελ εξηγείται εν μέρει από δύο πολύ διαφορετικές μεταξύ τους ιδέες, τις οποίες ο Φρίσμπι αντλεί από το πρώιμο έργο του. Από τη μία πλευρά, ο καταμερισμός εργασίας για τον οποίο κάνει λόγο ο Ζίμμελ είναι κάτι που δημιουργεί ανεξάρτητες σφαίρες, οι οποίες συνενώνονται σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο, με συνέπεια την εμφάνιση μιας νέας κοινωνικής σφαίρας. Η παρατήρηση αυτή ταυτίζεται με τη θέση περί κοινωνικής εξέλιξης που ο Τάλκοτ Πάρσονς έμελλε να διατυπώσει μισόν αιώνα αργότερα: ότι δηλαδή η διαρκής διαδικασία της διαφοροποίησης οδηγεί την κοινωνική ολοκλή-

ρωση σε ανώτερα επίπεδα, όπου επικρατούν ολοένα και πιο καθολικές αξίες. Ο τύπος αυτός του λειτουργισμού θεωρείται γενικά ότι αποτελεί τη συντηρητική αντίληψη περί κοινωνικής αλλαγής και περί κοινωνικής συνοχής, καθώς αντιμετωπίζει ως δεδομένη την τάση του συστήματος προς τη σταθερότητα δίχως να λαμβάνει υπόψη την κοινωνική σύγκρουση. Από την άλλη όμως πλευρά, όπως ορθώς επισημαίνει ο Φρίντμαν, ο Ζίμμελ μας λέει και κάτι ακόμη: ότι η κοινωνική ζωή χαρακτηρίζεται επίσης από την τάση οι σημαντικοί θεσμοί και τρόποι ζωής να αντικαθίστανται από άλλους, που είναι επί της ουσίας απόλυτα μηχανικοί, εξωτερικοί και στερούμενοι νοήματος.⁸ Κι αυτή η δεύτερη θέαση πόρρω απέχει από το να αποτελεί μια συντηρητική αντίληψη για την εξέλιξη των κοινωνικών θεσμών.

Το μέγεθος μετράει

Ο Ζίμμελ δίνει ιδιαίτερη σημασία στο μέγεθος της κοινωνικής ομάδας. Όπως και ο Πάρσονς μετά από αυτόν, ο Ζίμμελ αποδίδει κρίσιμη σημασία στη 'δυάδα', δηλαδή στη σχέση μεταξύ δύο ανθρώπων. Αρχική αφετηρία ωστόσο της ανάλυσής του είναι η μονάδα, το μεμονωμένο άτομο, αφού θεωρεί ότι η απομόνωση αποτελεί η ίδια μια κοινωνική σχέση, μια σχέση προς τους άλλους ανθρώπους. Η απομόνωση δεν εξισώνεται αναγκαστικά με τη μοναξιά, άλλωστε περισσότερο μόνος αισθάνεται κανείς όταν βρίσκεται μέσα σε ένα πλήθος αγνώστων. Ο τρόπος με τον οποίο ο Ζίμμελ συλλαμβάνει θεωρητικά το μεμονωμένο άτομο αποκτά μάλιστα ιδιαίτερη σημασία για εκείνες τις σχέσεις που σκοπό έχουν την άρνηση της απομόνωσης. Για παράδειγμα, μπορεί κάποιος να επιλέξει να παντρευτεί ή να συμβιώσει με ένα άλλο άτομο ακριβώς για να μην είναι μόνος. Αλλά από τη στιγμή που υπάρχει πλέον μια τέτοια σχέση συμβίωσης, τα διαστήματα εκείνα της απομόνωσης που χαρακτηρίζουν την ίδια τη ζωή του ζευγαριού μπορούν να αποβούν καθοριστικά για τη διατήρηση της σχέσης. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο λοιπόν, η απομόνωση μπορεί να ταυτίζεται ακόμη και με την ελευθερία – η οποία, όπως και πολλές άλλες έννοιες στον Ζίμμελ, έχει κι αυτή δύο όψεις. Με την απομόνωση επομένως μπορεί κάποιος να προσπαθεί να αποφύγει την κυριαρχία του άλλου μέσα στη σχέση (ή,

γενικότερα, την κυριαρχία των άλλων μέσα σε μια ευρύτερη ομάδα), όπως μπορεί επίσης να επιδιώκει να κυριαρχήσει ο ίδιος πάνω στην σύντροφό του ή πάνω στους συναδέλφους του.

Σε ό,τι αφορά στη δυάδα, τώρα, εκείνο που έχει σημασία για τον Ζίμμελ είναι ότι ο κοινωνικός περίγυρος μπορεί να αντιλαμβάνεται τη σχέση μεταξύ δύο ατόμων ως μια συνεκτική ενότητα, αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τα ίδια τα εμπλεκόμενα μέρη. Τα μέλη της δυάδας δεν τη θεωρούν μια συλλογικότητα που τα υπερβαίνει – αντιθέτως, το μόνο που αντιλαμβάνονται είναι ο εαυτός τους σε σχέση προς τον άλλο. Ως αποτέλεσμα, η δυαδική σχέση είναι εξαρχής στοιχειωμένη από τον θάνατο: αρκεί να πεθάνει ένα μόνο μέλος για να λάβει τέλος η ένωση. Για τον Ζίμμελ, το στοιχείο αυτό προσδίδει στη δυάδα ένα συναισθηματικό χαρακτήρα, ένα τόνο ‘αυθεντικής κοινωνιολογικής τραγωδίας’, μια σχεδόν ελεγειακή ποιότητα. Ίδωμένη από την πλευρά των μελών της λοιπόν, η δυαδική σχέση έχει μια απαράγραπτη μοναδικότητα – και δίχως αυτήν τη μοναδικότητα (αν, για παράδειγμα, το μόνο που ενδιαφέρει τον σύζυγο είναι η γυναίκα του να κάνει τις δουλειές του σπιτιού), η ίδια η σχέση απλώς ακυρώνεται. Σε κάθε περίπτωση πάντως, μια δυαδική σχέση μπορεί εύκολα να καταρρεύσει για τους ίδιους ακριβώς λόγους για τους οποίους δημιουργεί οικειότητα μεταξύ των μελών της: η δυάδα απλώς δεν έχει ως αποτέλεσμα ‘μια δομή που να υπερβαίνει τα συστατικά της στοιχεία’.⁹ Η οικειότητα μεταξύ των δύο μελών απαιτεί οι σύντροφοι να μοιράζονται όλα όσα είναι σημαντικά για τη σχέση τους και άρα ο κίνδυνος εδώ έγκειται στο ότι τα δύο μέρη μπορεί τελικά να μην έχουν κοινά σημεία στις προσωπικότητες ή τα πνευματικά τους ενδιαφέροντα. Αν λοιπόν τα στοιχεία αυτά απουσιάζουν από τη σχέση τους, το πιθανότερο είναι να την υπονομεύσουν. Όλα αυτά δείχνουν ότι ο Ζίμμελ έχει περισσότερο κατά νου μια φιλική ή ερωτική σχέση παρά τον ίδιο το γάμο. Και τούτο συμβαίνει, επειδή ο Ζίμμελ δεν θεωρεί το γάμο μια τυπική δυαδική σχέση, από τη στιγμή που και τα δύο μέλη αισθάνονται ότι αποτελούν μέρος ενός ευρύτερου συνόλου: του θεσμού του γάμου, όπως αυτός αναγνωρίζεται από την κοινωνία γενικότερα.

Η δυάδα μπορεί να οριστεί και με αρνητικό τρόπο. Μπορεί δηλαδή να οριστεί ως εκείνη η σχέση η οποία δεν έχει τα χαρακτηριστικά που

διέπουν μεγαλύτερες ομάδες — όπως φερ' ειπείν η μεταβίβαση των ατομικών δικαιωμάτων σε μια ευρύτερη συλλογικότητα ή η απώλεια της ατομικότητας μέσα σε ένα πλήθος. Η ιδιαίτερη μορφή της δυάδας αλλάζει δραματικά με την προσθήκη ενός τρίτου μέλους, το οποίο αποτελεί φορέα δύο επιπλέον σχέσεων: πέραν της σχέσης μεταξύ του Α και του Β, υπάρχει πλέον και η σχέση μεταξύ του Α και του Γ, καθώς και η σχέση μεταξύ του Β και του Γ. Έτσι όμως, εμφανίζεται η πιθανότητα να δημιουργηθούν κλίκες, ενώ παράλληλα δημιουργείται και χώρος για την ανάπτυξη του ρόλου του διαμεσολαβητή, ώστε να διασφαλιστεί η ύπαρξη της ομάδας. Το τρίτο μέλος ενδέχεται να προκαλεί το ίδιο τις συγκρούσεις ή, εναλλακτικά, ενδέχεται να εκμεταλλεύεται τέτοιες συγκρούσεις μεταξύ των άλλων δύο προς όφελος των δικών του συμφερόντων — όπως σίγουρα μπορούν να βεβαιώσουν όσοι έχουν την εμπειρία μιας οικογένειας που αποτελείται από περισσότερα των δύο ατόμων.

Σε όλα τα παραπάνω, διακρίνουμε την προέλευση την έννοιας της 'αντικειμενικής κουλτούρας' την οποία χρησιμοποιεί ο Ζίμμελ στο έργο του. Μπορούμε επίσης να διακρίνουμε τις απαρχές της 'δόμης ρόλων' ή της 'μικροκοινωνιολογικής' προσέγγισης για τις οποίες κάνουμε λόγο σήμερα: για παράδειγμα, πολλοί σύγχρονοι κοινωνιολόγοι κινούνται από την ανάλυση των διαντιδράσεων μικρής κλίμακας στην κοινωνική ανάλυση μεγάλης κλίμακας. Ο Πάρσονς, όπως αναφέραμε, ξεκινά να συγκροτεί το δικό του θεωρητικό σύστημα από την ανάλυση της δυάδας, ενώ κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τη θεωρία του Άντονι Γκίντενς.¹⁰ Στην περίπτωση, βεβαίως, του Γκίντενς το επιχείρημα χάνει μεγάλο μέρος από την πολυπλοκότητα της προσέγγισης του Ζίμμελ, ο οποίος είχε τονίσει τις ποιοτικές αλλαγές που σημειώνονται από την αύξηση του μεγέθους της ομάδας. Τέτοιες αλλαγές δηλώνουν κυρίως τη μετάβαση από το ατομικό στο συλλογικό, αφού όσο μεγαλώνει η ομάδα, τόσο τα χαρακτηριστικά της παύουν να συναρτώνται με τα άτομα που την αποτελούν και αποκτούν πλέον τη δική τους αυθύπαρκτη οντότητα. Η ύπαρξη της ομάδας αρχίζει λοιπόν να υπερβαίνει τα άτομα που την απαρτίζουν.

Ας περάσουμε όμως τώρα σε μια κάπως διαφορετική εικόνα των σχέσεων μεταξύ ατόμων, όπως αυτή προκύπτει από το έργο του Ζίμμελ *Η φιλοσοφία του χρήματος* (1990).

Η φιλοσοφία του χρήματος

Η προσπάθεια εδώ έγκειται στην ανάδειξη εκείνων των στοιχείων που μια υλιστική προσέγγιση προϋποθέτει – κατά τρόπο ώστε να διατηρηθεί μεν η ερμηνευτική αξία που προκύπτει από την ενσωμάτωση της οικονομικής ζωής στα πολιτιστικά και διανοητικά αίτια, ενώ ταυτόχρονα οι διάφοροι τύποι της οικονομικής ζωής θα αναγνωρίζονται ως παράγωγα βαθύτερων διεργασιών διανοητικού, ψυχολογικού ή και μεταφυσικού χαρακτήρα.¹¹

Η φιλοσοφία του χρήματος δημοσιεύθηκε στη Γερμανία το 1900 και αποτελεί ανάπτυγμα προγενέστερων ιδεών. Το απόσπασμα που μόλις παρέθεσα μπορεί βεβαίως να θεωρηθεί σαν μια πρόσκληση να διαβάσουμε τον Ζίμμελ στο πνεύμα του Γκέοργκ Λούκατς. Με άλλα λόγια, αν η οικονομική ζωή αντιμετωπιστεί ως προϊόν της ανθρώπινης ψυχολογίας σε συνδυασμό με μεταφυσικά αίτια, τότε το συμπέρασμα θα είναι ότι δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα γι' αυτήν, αφού εκλαμβάνεται πλέον σαν κάτι το αμετάβλητο, σαν μια 'δεύτερη φύση'. Στην πραγματικότητα, βεβαίως, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα.

Αξία και ανταλλαγή

Ο Ζίμμελ ξεκινά την ανάλυσή του από την έννοια της αξίας, την οποία όμως αντιλαμβάνεται μόνον στη διάστασή της ως 'αξίας χρήσης' – για να θυμηθούμε εδώ την αντίστοιχη αλλά διαφορετική προσέγγιση του Μαρξ. Η αξία για τον Ζίμμελ δεν αποτελεί ιδιότητα του φυσικού κόσμου – αυτός απλώς υπάρχει, χωρίς να είναι καλός ή κακός, χωρίς δηλαδή τη δική του αυταξία. Επομένως, μας λέει ο Ζίμμελ, η έννοια της αξίας:

αποτελεί 'μια προσθήκη σε ιδιότητες αντικειμενικά καθορισμένες, όπως το φως και η σκιά, που έχουν διαφορετική προέλευση από αυτήν'.¹²

Η αξία λοιπόν είναι κάτι που προέρχεται από τους ίδιους τους ανθρώπους – ακριβέστερα, από τις επιθυμίες των ανθρώπων με τις οποίες

αυτοί αξιοδοτούν το περιβάλλον τους. Μια τέτοια αντίληψη για τον άνθρωπο, ως ον που νοσηματοδοτεί και αξιοδοτεί το ίδιο το υλικό του περιβάλλον, χαρακτηρίζει βεβαίως και τον υπαρξισμό του Ζαν-Πωλ Σαρτρ, που αναπτύσσεται στα μέσα του 20ού αιώνα. Ωστόσο, ενώ στον Σαρτρ η συγκεκριμένη αντίληψη χρησιμεύει ως αφετηρία για να τονιστεί η μοναχικότητα και η εγκατάλειψη της ανθρώπινης ύπαρξης, στον Ζίμμελ υπηρετεί τον ακριβώς αντίθετο σκοπό, αφού αποτελεί την αφετηρία για την κατανόηση της κοινωνικότητας. Παρά ταύτα, ο κοινός τόπος μεταξύ τους παραμένει: και οι δύο αντιμετωπίζουν την αξία ως κάτι το οποίο προέρχεται από το ίδιο το υποκείμενο που την αποδίδει. Με βάση λοιπόν αυτήν την παραδοχή, ο Ζίμμελ επισημαίνει ότι μια οικονομική αξία αποτελεί την αντικειμενοποίηση υποκειμενικών αξιοδοτήσεων και τούτο συμβαίνει εξαιτίας της πράξης της ανταλλαγής:

Η ίδια η διαδικασία των οικονομικών συναλλαγών παράγει έναν παράλληλο κόσμο αξιών, με ξεχωριστή πλέον υπόσταση από τις αρχικές προσωπικές προτιμήσεις.¹³

Αντλώντας έτσι από την οικονομική θεωρία, ο Ζίμμελ παρουσιάζει την πράξη της ανταλλαγής ως κάτι που εμπλέκει και συσχετίζει διαφορετικά μεταξύ τους αντικείμενα, με τις δικές τους υποκειμενικές αξιοδοτήσεις. Αν φερ' ειπείν κάποιος καταλήξει στην απόφαση να αγοράσει το παρόν βιβλίο, τότε κάνει αυτήν την επιλογή σε βάρος άλλων αντικειμένων που θα μπορούσε να ψωνίσει με τα ίδια χρήματα — κι έτσι, αντί για δύο επισκέψεις στο φαστφουντάδικο καταλήγει με ένα εγχειρίδιο κοινωνιολογίας. Οι παράλληλες και διαφορετικές επιλογές των άλλων όμως δημιουργούν ένα πλέγμα σχέσεων ανάμεσα στις αντικειμενικές αξίες που αποκτούν τα πράγματα:

Το ίδιο το γεγονός ότι ένα αντικείμενο ανταλλάσσεται με κάποιο άλλο υποδεικνύει ότι αυτό δεν έχει αξία μόνον για μένα, αλλά και ανεξάρτητα από μένα — επομένως ότι έχει αξία και για τους άλλους.¹⁴

Με τις επισημάνσεις αυτές, ο Ζίμμελ περνά από τη σφαίρα της οικονομικής θεωρίας σε εκείνην της κοινωνιολογίας. Η ίδια η πράξη της οικονομικής ανταλλαγής παρουσιάζεται ως μια πράξη θυσίας: εγκα-

ταλείπουμε ένα αγαθό για να αποκτήσουμε κάποιο άλλο. Τούτο, υποστηρίζει ο Ζίμμελ, συνιστά το βασικό μοντέλο για κάθε είδος κοινωνικής διαντίδρασης. Κάθε ιδιαίτερη περίπτωση διαντίδρασης αποτελεί πρωτίστως μια πράξη ανταλλαγής, έστω κι αν δεν συνεπάγεται τη θυσία που χαρακτηρίζει την οικονομική ανταλλαγή. Σε αντίθεση βεβαίως με τον Μαρξ, δεν υπάρχει στον Ζίμμελ η διάκριση ανάμεσα στην ‘αξία χρήσης’ και την ‘αξία ανταλλαγής’ – ως αξία ανταλλαγής ο Ζίμμελ αντιλαμβάνεται απλώς την τιμή πώλησης και τίποτε παραπάνω. Τούτο συμβαίνει επειδή, σε αντίθεση πάλι με τον Μαρξ, ο Ζίμμελ δεν ενδιαφέρεται για τη διαδικασία της παραγωγής καθεαυτήν – ασκεί μάλιστα κριτική στη εργασιακή θεωρία της αξίας, υποστηρίζοντας ότι η χειρωνακτική εργασία δεν αποτελεί κατάλληλο μέτρο της εργασίας εν γένει, αφού η πνευματική προσπάθεια συμβάλλει επίσης στην παραγωγική διαδικασία, χωρίς όμως να είναι δυνατόν να αποτιμηθεί ακριβώς ή να αμειφθεί επαρκώς.

Αναπαραστάσεις

Το μοντέλο της ανταλλαγής μετατρέπεται έτσι σε θεωρία της γνώσης. Η κοινωνική διαντίδραση γίνεται αντιληπτή ως ανταλλαγή αναπαραστάσεων, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το χρήμα που συμβολίζει την αξία άλλων αντικειμένων – και επομένως η αλήθεια, όπως και η αξία, έχει να κάνει κι αυτή με τη σχέση μεταξύ των αναπαραστάσεων. Έτσι, η κοινωνία αναδεικνύεται σε μια σφαίρα όπου συνδυάζονται οι διάφορες σχέσεις ανταλλαγής μεταξύ των ατόμων, δηλαδή σε κάτι που βρίσκεται σε διαρκή κίνηση – ενώ το χρήμα, όπως φαίνεται από το ρόλο του στις οικονομικές συναλλαγές, προσωποποιεί τη διαρκή αυτή κίνηση. Ως αποτέλεσμα, το χρήμα γίνεται το σύμβολο εκείνο που αναπαριστά τα πάντα:

Η φιλοσοφική σημασία του χρήματος είναι ότι, στον κόσμο της πράξης, αναπαριστά την πιο σίγουρη εικόνα και τη σαφέστερη προσωποποίηση κάθε τύπου ζωής. Το χρήμα είναι που επιτρέπει στα πράγματα να αντλούν νόημα το ένα από το άλλο και να καθορίζονται από τις αμοιβαίες τους σχέσεις.¹⁵

Υπό την έννοια αυτή, το χρήμα αποτελεί ουσιώδες και ενδεικτικό στοιχείο προόδου. Αξίζει μάλιστα να επισημάνουμε και πάλι εδώ ότι ο Ζίμμελ υπήρξε προπομπός των σύγχρονων απόψεων – στη συγκεκριμένη περίπτωση, προπομπός εκείνων των εκδοχών του μεταμοντερνισμού που αναφέρονται στη σπουδαιότητα των αναπαραστάσεων, αλλά και των αναπαραστάσεων των αναπαραστάσεων. Από μια τέτοια σκοπιά λοιπόν, το έργο μεταμοντέρνων στοχαστών όπως του Ζαν Μπωντριγιάρ μπορεί να ιδωθεί σαν μια περαιτέρω ανάπτυξη της φιλοσοφίας του χρήματος, καθώς επιβεβαιώνει και το ακόλουθο απόσπασμα όπου ο Ζίμμελ δηλώνει ότι:

Η συνεχώς αυξανόμενη σημασία της αρχής της εξοικονόμησης ενέργειας και υλικών οδηγεί σε ολοένα και πιο εκτεταμένους πειραματισμούς με αναπαραστάσεις και σύμβολα, που δεν έχουν πλέον καμία σχεδόν σχέση με όσα αναπαριστούν.¹⁶

Το χρήμα ως προέκταση της ελευθερίας

Ένα μεγάλο μέρος του βιβλίου του Ζίμμελ είναι αφιερωμένο στη διάσφαση του πολιτισμικού, του κοινωνικού και του ψυχολογικού νοήματος που έχει το χρήμα – και η ανάλυσή του κινείται συνεχώς ανάμεσα στα τρία αυτά επίπεδα. Κατά πρώτον, το χρήμα αποβαίνει ανεξάρτητο:

Η λειτουργία της ανταλλαγής, ως άμεσης διαντίδρασης ανάμεσα στα άτομα, αποκρυσταλλώνεται με τη μορφή του χρήματος ως ανεξάρτητης δομής.¹⁷

Κατά συνέπεια, το εύρος των πράξεων που διανοίγεται στον κάθε άνθρωπο επεκτείνεται στον ύψιστο βαθμό:

Ο πρωτόγονος άνθρωπος, έχοντας περιορισμένη επίγνωση των φυσικών αιτιών, βιώνει έναν αντίστοιχο περιορισμό των εμπρόθετων πράξεών του. Η πιθανή έκταση της εμπρόθετης δράσης του περιλαμβάνει, ως άμεσους κρίκους, μόνον τη δική του φυσική δράση και την απευθείας επίδραση που μπορεί να έχει πάνω σε ένα και μόνο αντικείμενο.¹⁸

Στην πορεία της εξέλιξης, ο άνθρωπος αρχικά κατασκευάζει εργαλεία που επεκτείνουν την αλυσίδα μέσων και σκοπών, αποκτώντας έτσι μεγαλύτερη ισχύ. Ένα σφυρί επιτυγχάνει περισσότερα από ό,τι το ανθρώπινο χέρι και ο τροχός περισσότερα από ό,τι το σφυρί. Στη λογική αυτή λοιπόν, το χρήμα, αφού προσφέρει πρόσβαση σε έναν τεράστιο αριθμό μέσων, αποτελεί το 'έσχατο εργαλείο' – ένα ποσό δέκα χιλιάδων λιρών κατατεθειμένο σε μια τράπεζα αποβαίνει πολύ πιο χρήσιμο από κόκκους καφέ αξίας δέκα χιλιάδων λιρών στοιβαγμένων σε σακιά στην αυλή. Κι όχι μόνον αυτό: το χρήμα αποτελεί το ίδιο εργαλείο για την απόκτηση ακόμη περισσότερου χρήματος, αφού μπορεί να γίνει αντικείμενο δανεισμού και έτσι να αποφέρει τόκους. Μπορεί, τέλος, από εργαλείο να αποβεί αυτοσκοπός – όπως συμβαίνει φερ' ειπείν με τους κοινωνικά περιθωριοποιημένους, τους μη προνομιούχους και τους απόκληρους, που μόνον μέσω του χρήματος μπορούν να επανενσωματωθούν στην κοινωνία.

Αυτή ακριβώς η εξελικτική κίνηση προς το χρήμα ως αυτοσκοπός ενδέχεται να οδηγήσει στην απληστία, στη φιλαργυρία ή ακόμη και στη σπατάλη, όπως συμβαίνει, όταν αναλώνεται σε 'άχρηστα' αγαθά που δεν συμβαδίζουν με την κατάσταση εκείνου που τα ξοδεύει. Αν, με άλλα λόγια, ξόδευα όλα μου τα χρήματα αγοράζοντας αγωνιστικά αυτοκίνητα χωρίς καν να γνωρίζω να οδηγώ, σίγουρα θα ήταν σαν να τα σκόρπιζα στον αέρα. Αλλά ο Ζίμμελ διερευνά και άλλες πτυχές του ζητήματος, όπως την ασκητική πενία – δηλαδή τη θετική επιλογή της φτώχειας ως στάσης ζωής. Ωστόσο, το σημαντικότερο τμήμα του βιβλίου αφορά στις λανθάνουσες παραμέτρους της έννοιας του χρήματος, όπως φερ' ειπείν, στην ανάπτυξη του κυνισμού και στην εμφάνιση μιας μπλαζέ συμπεριφοράς που ο Ζίμμελ περιγράφει ως 'ενδημική στο αποκορύφωμα της κουλτούρας του χρήματος',¹⁹ υπονοώντας ότι τέτοιες στάσεις μπορούν να θεωρηθούν οι αντίποδες της φιλαργυρίας και της απληστίας.

Ο μοντέρνος κυνισμός είναι βεβαίως διαφορετικός από εκείνον των αρχαίων κυνικών. Εκείνοι θεωρούσαν τη δύναμη του πνεύματος και τη στάση της αδιαφορίας ως υπέρτατες αξίες, ενώ ο κυνικός στο σύγχρονο κόσμο δεν προσβλέπει σε καμία αξία, αλλά αντιθέτως καταγίνεται με την υποβάθμιση των αξιών που αποδέχονται οι άλλοι. Μοναδι-

κή του αρχή είναι πως 'οι πάντες έχουν την τιμή τους'. Η μπλαζέ συμπεριφορά, πάλι, συνεπάγεται την απόλυτη απάθεια απέναντι στις αξίες — ούτε καν την αρνητική αντίδραση του κυνικού. Γι' αυτό και ο μπλαζέ τύπος βρίσκεται σε συνεχή αναζήτηση συγκινήσεων. Σε άλλο πάλι σημείο του βιβλίου του, ο Ζίμμελ αναφέρει ότι το χρήμα συμπυκνώνει με τον πιο γνήσιο τρόπο την τάση εκείνη της σύγχρονης κουλτούρας, ιδιαίτερα στις επιστήμες, να μετατρέπει τις ποιότητες σε ποσότητες, να ανάγει τα πάντα σε μετρήσιμα μεγέθη — σαν και η ίδια η επιστήμη να γίνεται κι αυτή κυνική. Ίσως, τώρα, το ότι οι μεταγενέστεροι κοινωνιολόγοι ασχολήθηκαν με τον Ζίμμελ λιγότερο από ό,τι με τους άλλους κλασικούς, να έχει να κάνει και με το ότι το δικό τους ενδιαφέρον ήταν πρωτίστως συγκεντρωμένο σε μικρής κλίμακας μελέτες και ποσοτικές έρευνες.

Αντικειμενική κουλτούρα και υποκειμενικότητα

Το χρήμα αναλύεται από τον Ζίμμελ και ως προς τη σημασία του για την ανθρώπινη ζωή εν γένει, κατά τρόπο που το επιχείρημά του να οδηγεί, παράλληλα με μια δίσσημη προσέγγιση της σύγχρονης κουλτούρας, και σε μια θεωρία για την ανθρώπινη φύση (σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία, κατά την έννοια που είδαμε στο Κεφάλαιο 8). Τονίζοντας διαρκώς τη σπουδαιότητα της ανταλλαγής και των συνεπειών της για τη δημιουργία ενός αντικειμενικού κόσμου, ο Ζίμμελ υποστηρίζει ότι το χρήμα προεκτείνει την εμβέλεια της ανθρώπινης ελευθερίας, καταλύοντας τις προσωπικές υποχρεώσεις και δεσμεύσεις προς τους άλλους. Τέτοια 'καθήκοντα' μπορούν πλέον να πληρωθούν με χρήμα αντί με υπηρεσίες. Επιπλέον, το χρήμα διευκολύνει την παραγωγή αντικειμενικών αξιών κοινών για όλους. Το εκτενές απόσπασμα που ακολουθεί δίνει μια γεύση της επιχειρηματολογίας του:

Ο άνθρωπος έχει οριστεί ως ζώο πολιτικό, ως ζώο που κατασκευάζει εργαλεία, ως ζώο θεληματικό, ως ζώο ιεραρχικό. Σε όλους αυτούς τους ορισμούς ίσως θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και ότι ο άνθρωπος είναι εκείνο το ζώο που 'ανταλλάσσει'. Η ιδιότητα μάλιστα αυτή δεν είναι παρά ένα μέρος του συνολικότερου χαρακτήρα

του ανθρώπου ως, πρωτίστως, ζώου ‘αντικειμενικού’. Σε κανένα από τα άλλα είδη του ζωικού βασιλείου δεν συναντούμε ενδείξεις αυτού που ονομάζουμε αντικειμενικότητα – δεν συναντούμε αλλού απόψεις και στάσεις που να υπερβαίνουν τα υποκειμενικά αισθήματα και την ατομική θέληση.

Έχω ήδη επισημάνει πώς όλα αυτά ελαττώνουν την ανθρώπινη τραγωδία του ανταγωνισμού. Όλο και περισσότερες πτυχές της ανθρώπινης ζωής αντικειμενοποιούνται σε υπερατομικές μορφές: σε βιβλία, στις τέχνες, σε ιδεατές έννοιες, στη γνώση. Όλα αυτά πλέον μπορεί κανείς να τα απολαύσει χωρίς να τα στερεί από κάποιον άλλο.²⁰

Ορισμένες από τις πιο ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Ζίμμελ αφορούν στην ατομική προσωπικότητα εντός της χρηματικής οικονομίας. Συχνά σήμερα ερχόμαστε αντιμέτωποι με το επιχείρημα ότι η σύλληψη του ενιαίου, ορθολογικού υποκειμένου είναι ένα προϊόν του Διαφωτισμού και ότι η αντίληψη αυτή εκλαμβάνοταν από την κοινωνιολογία ως δεδομένη αλήθεια μέχρι και την τελευταία εικοσαετία του 20ού αιώνα, οπότε ο μεταδομισμός και ο μεταμοντερνισμός απέδειξαν πόσο λανθασμένη ήταν. Στην πραγματικότητα όμως, οι αντίληψεις που μας κληροδότησε ο Διαφωτισμός για το ανθρώπινο υποκείμενο ουδέποτε είχαν τη μονολιθικότητα που τους αποδίδει αυτό το επιχείρημα – και το ίδιο ισχύει επίσης με τις υπεραπλουστευτικές εικόνες που, και λόγω του μεταμοντερνισμού, έχουμε σήμερα για την ορθολογικότητα. Ο Ζίμμελ λοιπόν αποτελεί περίτρανη απόδειξη ότι τα πράγματα δεν είναι έτσι, αφού εκκινεί εξαρχής από την (αυταπόδεικτη, για μένα) θέση ότι:

όπως ακριβώς η ουσία ενός βιολογικού οργανισμού έγκειται στο γεγονός ότι δημιουργεί τη ζωή μέσα από το συνδυασμό υλικών οντοτήτων, έτσι και η εσωτερική ενότητα ενός ατόμου βασίζεται στη σύνδεση και τη διαντίδραση πολλών στοιχείων και παραμέτρων.²¹

Το ακόλουθο εκτενές παράθεμα είναι, από αυτήν την άποψη, ιδιαίτερα σημαντικό:

Μόνον ο συνδυασμός και η σύντηξη διάφορων χαρακτηριστικών σε ένα εστιακό σημείο δημιουργεί μια προσωπικότητα, η οποία με τη σειρά της εμποτίζει το καθένα από αυτά τα στοιχεία με τη δική της ιδιαίτερη και υποκειμενική ποιότητα. Δεν είναι το τάδε ή το δείνα χαρακτηριστικό που προσδιορίζει τη μοναδικότητα μιας προσωπικότητας, αλλά η ίδια η προσωπικότητα ενός ανθρώπου που 'είναι' το τάδε ή το δείνα χαρακτηριστικό. Για να γίνει κατανοητή η αινιγματική ενότητα της ανθρώπινης ψυχής, δεν αρκεί απλώς και μόνον η γνωστική διαδικασία. Χρειάζεται πρώτα η ενότητα αυτή να διασπαστεί στα άπειρα συστατικά της στοιχεία, η συνολική και μόνον ανασύνθεση των οποίων υποδηλώνει την μοναδική προσωπικότητα.

Μια τέτοια προσωπικότητα καταστρέφεται εντελώς στις συνθήκες της χρηματικής οικονομίας. Ο υπάλληλος που παραδίδει προϊόντα, ο ενεχυροδανειστής, ο εργάτης, όλοι εκείνοι τέλος πάντων από τους οποίους εξαρτώμεθα, απλώς δεν λειτουργούν ως προσωπικότητες, επειδή ακριβώς οι σχέσεις μας μαζί τους έχουν να κάνουν μόνον με τη δραστηριότητά τους (όπως είναι η παράδοση προϊόντων ή ο δανεισμός χρημάτων) και επειδή τους λείπουν άλλες ιδιότητες που θα τους προσέδιδαν μια μοναδικότητα. Αναμφίβολα, η γενικότερη τάση κινείται προς την κατεύθυνση της ολοένα και μεγαλύτερης εξάρτησης του ατόμου από τα επιτεύγματά του, ταυτόχρονα όμως, ολοένα και λιγότερο από την ίδια την προσωπικότητά του.²²

Σε ένα τέτοιο πνεύμα, ο σοσιαλισμός για τον Ζίμμελ αποτελεί το τελικό στάδιο της όλης διαδικασίας — σε αντίθεση βεβαίως με τον Μαρξ, στον ιδανικό σοσιαλισμό του οποίου οι ατομικές προσωπικότητες μέλ- λουν να παίξουν επιτέλους το σημαντικότερο ρόλο. Για τον Ζίμμελ όμως, όσο περισσότερο εξαρτημένοι γινόμαστε από τους άλλους ανθρώπους, τόσο η σημασία της ατομικής προσωπικότητας μειώνεται. Ο οδηγός του λεωφορείου είναι ίδιος και απαράλλακτος με εκείνον του επόμενου, με αποτέλεσμα αυτό να καλλιεργεί μια 'εσωτερική ανεξαρτησία' και μια αίσθηση 'ατομικής αυτάρκειας', ακριβώς δηλαδή εκείνες τις ιδιότητες, που ενθαρρύνονται και καλλιεργούνται πλέον από τις σύγχρονες αντιλήψεις περί ψυχοθεραπείας.²³

Ως προς το κατά πόσον, τώρα, όλη αυτή η διαδικασία επεκτείνει το φάσμα της ανθρώπινης ελευθερίας, ο Ζίμμελ παραμένει, και με το δίκιου του, αμφίσημος. Το χρήμα επιμηκύνει το εύρος των πιθανών ανθρώπινων σχέσεων, χωρίς όμως αυτές να αγγίζουν τους ανθρώπους παρά σε επιφανειακό επίπεδο. Έτσι, είμαστε μεν περισσότερο ελεύθεροι, αφού η προσωπικότητά μας διευρύνεται, ταυτόχρονα όμως διασπάται και χάνει το βάθος της. Την ίδια στιγμή, η όλη διαδικασία συνδέεται με τη μείωση της σημασίας που έχουν τα επιμέρους συγκεκριμένα αντικείμενα και με την αυξανόμενη εξάρτηση από τη σημασία που αποκτούν οι γενικές κατηγορίες των αντικειμένων (βλ. παρακάτω).

Η θεωρία του Ζίμμελ για την αλλοτρίωση

Το τελευταίο κεφάλαιο της *Φιλοσοφίας του χρήματος* έχει πολλά κοινά σημεία με τη θεωρία της αλλοτρίωσης που συναντάμε στον πρώιμο Μαρξ, αλλά και στον Λούκατς. Τούτο οφείλεται κυρίως στην έννοια της 'αντικειμενικής κουλτούρας', η οποία μοιάζει σε πολλά με τη 'δεύτερη φύση' για την οποία κάνει λόγο ο Λούκατς, με τη διαφορά όμως ότι ο Ζίμμελ δεν διατηρεί καμία ελπίδα για τη μεταβολή της.

Η ανάλυση του Ζίμμελ βασίζεται στη διάκριση μεταξύ υποκειμενικής και αντικειμενικής κουλτούρας. Η αντικειμενική κουλτούρα αποτελείται από εκείνα τα αντικείμενα τα οποία παράγει ένας πολιτισμός και τα οποία βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο του ατόμου. Καθώς η κοινωνία αναπτύσσεται, αναπτύσσεται επίσης και η αντικειμενική κουλτούρα, αλλά αναπτύσσονται και οι ασυμφωνίες της με την υποκειμενική κουλτούρα. Για παράδειγμα, όσα γράφω για τον Ζίμμελ σε αυτές τις γραμμές μέλλουν να αποτελέσουν μέρος της αντικειμενικής κουλτούρας μόλις δημοσιευθούν, αλλά αν και κατά πόσον πρόκειται να επηρεάσουν την υποκειμενική κουλτούρα ορισμένων ανθρώπων είναι ένα άλλο (και πολύ πιο αμφίβολο) ζήτημα. Μια κοινωνία στην οποία η υποκειμενική και η αντικειμενική κουλτούρα θα συνέπιπταν απόλυτως, μια κοινωνία δηλαδή στην οποία όλα τα μέλη της θα γνώριζαν όσα είναι δυνατόν να γίνουν γνωστά, θα αποτελούσε ουτοπία.

Η ανάπτυξη της αντικειμενικής κουλτούρας όμως ελαττώνει την πιθανότητα της απόλυτης σύμπτωσής της με την υποκειμενική κουλ-

τούρα και γι' αυτό ευθύνεται κυρίως ο καταμερισμός της εργασίας. Ο Ζίμμελ υποστηρίζει, αναφερόμενος στον Μαρξ, ότι το προϊόν 'παράγεται σε βάρος εκείνου που το παράγει'. Αναγνωρίζει έτσι (με πιο σαφή τρόπο από ό,τι ο Ντυρκέμ) ότι ο καταμερισμός της εργασίας δεν οδηγεί πάντοτε στην προσωπική ικανοποίηση, αλλά συνήθως συμβάλλει περισσότερο στο θρυσματισμό παρά στην ολοκλήρωση του ατόμου. Από την άποψη αυτή, θα μπορούσαμε για παράδειγμα να πούμε ότι όσοι ασχολούνται γενικά με τις κοινωνικές επιστήμες ή τις τέχνες, βρίσκονται σε προνομιακή θέση σε σύγκριση με όσους ασχολούνται με τις θετικές επιστήμες ή με μια πιο στενή εκδοχή των κοινωνικών επιστημών (όπως τα οικονομικά), καθώς η εργασία των πρώτων έχει ίσως πιο άμεση σχέση με την υπόλοιπη ζωή τους. Επομένως, για μια ολοκληρωμένη προσωπική ζωή με νόημα, εκείνο που έχει κυρίως σημασία είναι πόσο πλήρες ή αποσπασματικό είναι το αντικείμενο της εργασίας. Στο κεφάλαιο 7 όπου ασχοληθήκαμε με τον καταμερισμό της εργασίας στον Ντυρκέμ, είχα αναφέρει ως παράδειγμα ότι μερικές εκατοντάδες εξειδικευμένων εργατών μπορούν να κατασκευάσουν πολύ περισσότερα αεροσκάφη από ό,τι ένας άνθρωπος που εργάζεται μόνος στην αυλή του σπιτιού του. Το αντεπιχείρημα λοιπόν του Ζίμμελ σε αυτό το παράδειγμα θα ήταν πως, αν δίναμε προτεραιότητα στην προσωπική ολοκλήρωση και ικανοποίηση, θα επιλέγαμε πάντα την αυλή του σπιτιού μας. Και τούτο, διότι, σύμφωνα με τον Ζίμμελ, ο καταμερισμός της εργασίας δεν μας επιτρέπει να διακρίνουμε τον εαυτό μας στα αντικείμενα που παράγουμε, αφού αλλοτριωνόμαστε από το προϊόν της εργασίας μας – αφού δηλαδή, σε μια πιο μαρξιστική ορολογία, ο παραγωγός αποκόπτεται από τα μέσα παραγωγής.

Ωστόσο, εκείνο που πρωτίστως απασχολεί τον Ζίμμελ είναι οι συνέπειες της όλης διαδικασίας για την καθημερινή ζωή. Τονίζει λοιπόν ότι η αντικειμενοποίηση της κουλτούρας επηρεάζει την ίδια τη σχέση μας με τα αντικείμενα. Σε ένα απόσπασμα που ίσως παραμένει το ίδιο επίκαιρο για τις ημέρες μας όσο και τον καιρό που το έγραψε, ο Ζίμμελ σημειώνει σχετικά:

Στις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, τα έπιπλα και τα λοιπά αντικείμενα που διατηρούσαμε για λόγους χρηστικούς ή ψυχαγω-

γικούς διακρίνονταν για τη σχετική απλότητα και την αντοχή τους και συμβάδιζαν με τις ανάγκες τόσο των κατώτερων όσο και των ανώτερων στρωμάτων της κοινωνίας. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την συναισθηματική ταύτιση των ανθρώπων με τα αντικείμενα του περιβάλλοντός τους, μια ταύτιση που οι νεότερες γενιές σήμερα αντιμετωπίζουν απλώς ως μια εκκεντρικότητα των παππούδων τους.²⁴

Το αντικείμενο παύει λοιπόν να είναι συγκεκριμένο, μοναδικό κι αναντικατάστατο κι εκείνο που μετρά πλέον είναι οι γενικότερες κατηγορίες των απρόσωπων προϊόντων που μας περιβάλλουν. Ο Ζίμμελ θεωρεί ότι τούτο συμβαίνει για τρεις λόγους. Πρώτον, η ίδια η πληθώρα των αντικειμένων που παράγονται δυσχεραίνει τη δημιουργία μιας στενής προσωπικής σχέσης με αυτά. Δεύτερον, τα αντικείμενα με τα οποία οι άνθρωποι παραμένουν συνδεδεμένοι (ας πούμε, οι παντόφλες τους ή ένα παλιό σακάκι) γίνονται συχνά αφορμές αστεισμών. Και τρίτον, οι τάσεις αυτές ενισχύονται από την τυποποίηση των προϊόντων και τις ταχύτατες αλλαγές της μόδας. Στα ζητήματα αυτά θα επανέλθουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου.

Συμπέρασμα

Ποια είναι η τελική μας ετυμηγορία για τη *Φιλοσοφία του χρήματος*; Παρουσίασα στην αρχή των Ζίμμελ ως τον κατεξοχήν 'μη συστηματικό' θεωρητικό. Στο συγκεκριμένο έργο του, ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι συναντάμε μια γενική θεωρία για τη σύγχρονη ιστορία και για το πώς λειτουργεί η νεότερη κοινωνία. Η θεωρία μάλιστα αυτή φαίνεται να διατρέχει όχι μόνον τη *Φιλοσοφία του χρήματος*, αλλά και όλο το υπόλοιπο έργο του Ζίμμελ. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι στον Ζίμμελ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το παράδοξο στο οποίο αναφέρθηκα στην Εισαγωγή αυτού του βιβλίου: ότι, δηλαδή, η ίδια η απόρριψη της ιδέας μιας γενικής θεωρίας περί κοινωνίας αποτελεί κι αυτή μια μορφή θεωρίας. Αλλά ίσως μια τέτοια εικόνα θα ήταν υπεραπλουστευμένη και άδικη σε σχέση με όσα προσπαθεί να κάνει ο Ζίμμελ, ο οποίος όντως προχωρεί συνειδητά στη συγκρότηση μιας θε-

ωρίας της σύγχρονης κοινωνίας. Ίσως, τώρα, όσοι τον θεωρούν άμεσα πρόδρομο του μεταμοντερνισμού να μην συμφωνήσουν με αυτήν την άποψη. Ο τρόπος με τον οποίο τον αντιμετώπισαν οι μαρξιστές και ιδιαίτερα ο Λούκατς είναι πάντως ενδεικτικός της ουσιαστικής συστηματικότητας που πιστεύω ότι κρύβεται στο έργο του. Από την άλλη πλευρά πάλι, ο Ζίμμελ ίσως βρίσκεται πιο κοντά στον Βέμπερ παρά σε οποιονδήποτε άλλον από τους κλασικούς της κοινωνιολογίας: όσα έχει να πει για την ‘αντικειμενική κουλτούρα’ μπορούν εύκολα να εκληφθούν ως πτυχές της ευρύτερης διαδικασίας του εξορθολογισμού στην οποία αναφέρεται ο Βέμπερ. Επιπλέον, όπως ο Βέμπερ, έτσι και ο Ζίμμελ αντιλαμβάνεται την οικονομία της αγοράς ως κάτι το αυθύπαρκτο και δεδομένο κι όχι σαν επιφανόμενο άλλων παραγόντων. Εκεί που ο Ζίμμελ σίγουρα διαφέρει από τον Βέμπερ είναι ότι ασχολείται πιο άμεσα με την ίδια την ανθρώπινη εμπειρία και με το πώς αυτή μεταβάλλεται και θρυσματίζεται από τη νεότερη κοινωνία — και η συγκεκριμένη διαφορά είναι αυτή που του επιτρέπει να απομακρυνθεί από τις κοινές του αφετηρίες με τον Βέμπερ και να κινηθεί σε μια κατεύθυνση που προσεγγίζει τον Μαρξ.

Η κοινωνιολογία του Ζίμμελ

Ο Λούκατς είχε περιγράψει την κοινωνιολογία του Ζίμμελ σαν τη διανοητική εκδοχή της μπρεσιονιστικής άποψης στην τέχνη. Ως γνωστόν, ο μπρεσιονισμός ήταν ένα κίνημα που εμφανίστηκε στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και διακήρυττε τη ρήξη με τις παραδοσιακές συμβάσεις προτρέποντας τον καλλιτέχνη να αφήσει το ατελιέ του και να βγει στην ύπαιθρο για να προσπαθήσει να συλλάβει τα παιχνιδίσματα του φωτός και της σκιάς μέσα στο φυσικό περιβάλλον, όπως εμφανίζονται στο ανθρώπινο μάτι — και, βεβαίως, ο πιο γνωστός μπρεσιονιστής είναι ο Βαν Γκογκ. Συνδέοντας, τώρα, τον Ζίμμελ με τον μπρεσιονισμό, ο Λούκατς προσθέτει μια μεστή υπόμνηση: ότι, παρόλο που οι μπρεσιονιστές απέρριπταν τις παραδοσιακές φόρμες στη ζωγραφική επειδή αφυδάτωναν κι έπνιγαν τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της ζωής, έπρεπε ωστόσο να αναπτύξουν και οι ίδιοι μια δική τους τεχνοτροπία, μια νέα προσέγγιση που θα άρμοζε στην πολυπλοκότητα της ζωής στη νεότερη εποχή.²⁵

Κάτι ανάλογο λοιπόν ισχύει και για τον Ζίμμελ, βοηθώντας μας να καταλάβουμε την αμφισημία που (όπως είχα την ευκαιρία να δείξω στο κεφάλαιο 6) χαρακτηρίζει το έργο του, τόσο στη μορφή όσο και στο περιεχόμενο. Όπως ορθώς είχε και πάλι επισημάνει ο Λούκατς, το έργο του Ζίμμελ είναι προσηλωμένο στο άτομο και τη μοναδικότητα της ανθρώπινης εμπειρίας – στο πώς δηλαδή το προσωπικό βίωμα συλλαμβάνει τα παιχνιδίσματα του φωτός και της σκιάς μέσα στο κοινωνικό περιβάλλον. Από την άλλη όμως πλευρά, όπως μόλις φάνηκε από την προηγούμενη παρουσίαση της Φιλοσοφίας του χρήματος, ο Ζίμμελ έχει μια συνολικότερη άποψη περί ολότητας και ιστορίας – έστω κι αν επικεντρώνεται σε ορισμένες μόνον όψεις αυτής της ολότητας. Κι όπως οι ιμπρεσιονιστές προσπαθούσαν να αποδώσουν με το δικό τους διαφορετικό τρόπο τον ίδιο εξωτερικό κόσμο που είχαν απεικονίσει και οι κλασικιστές, έτσι κι ο Ζίμμελ αναφέρεται στον ίδιο κοινωνικό κόσμο που είχε προβληματίσει και τους υπόλοιπους κλασικούς της κοινωνιολογίας. Καθένα λοιπόν από τα επιμέρους δοκίμια του Ζίμμελ εξετάζει μια ιδιαίτερη πτυχή του κοινωνικού κόσμου από πολλές γωνίες ταυτόχρονα. Σε όσα ακολουθούν, έχω χωρίσει τα δοκίμια του Ζίμμελ σε τέσσερις ομάδες. Η πρώτη έχει να κάνει με εκείνο το τμήμα της έργου του όπου το θέμα που κυριαρχεί είναι πώς συγκροτούνται και πώς διατηρούνται οι σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων στην καθημερινή διαντίδραση – κοντολογίς, με την ‘μικροκοινωνιολογία’ του Ζίμμελ. Η δεύτερη ομάδα αναφέρεται σε εκείνα τα δοκίμια που αναφέρονται σε επιμέρους ‘κοινωνικούς τύπους’, οι οποίοι δηλώνουν με τον τρόπο τους κάτι γενικότερο για την κοινωνική ολότητα – το τι σημαίνει, δηλαδή, ο ανθρωπότυπος του φιλάργου ή του σπάταλου ή του τυχοδιώκτη. Η τρίτη ομάδα περιλαμβάνει τα δοκίμια του Ζίμμελ που αναφέρονται άμεσα σε αυτό που ονομάζουμε ‘νεοτερικότητα’ – και που θεωρούνται τα πιο σημαντικά για τη σύγχρονη κοινωνιολογία. Τέλος, η τέταρτη ομάδα περιλαμβάνει τα δοκίμιά του που ασχολούνται με διάφορες επιμέρους κοινωνικές ομάδες και περιλαμβάνουν τις απόψεις του για τις γυναίκες, για τη σεξουαλικότητα και για τη θηλυκότητα.

Οι κοινωνικές σχέσεις κατά Ζίμμελ

Αφοσίωση και ευγνωμοσύνη

Χωρίς το φαινόμενο που αποκαλούμε αφοσίωση, η κοινωνία απλώς δεν θα μπορούσε να υπάρχει όπως τη γνωρίζουμε. Τα στοιχεία που διασφαλίζουν την ύπαρξη της κοινωνίας (το ατομικό συμφέρον των μελών της, η πειθαί, ο καταναγκασμός, ο ιδεαλισμός, οι ασύνειδες συνήθειες, η αίσθηση του καθήκοντος, η αγάπη, η αδράνεια) δεν θα μπορούσαν να αποτρέψουν τη διάλυσή της, αν δεν στηρίζονταν στον παράγοντα αυτόν.²⁶

Στο παραπάνω απόσπασμα (και σε αντίθεση με την 'εξελικτική' προσέγγιση που χαρακτηρίζει τη Φιλοσοφία του χρήματος), ο Ζίμμελ φαίνεται να εκκινεί από το άτομο κι όχι από την κοινωνία. Εάν βεβαίως ως αφετηρία της ανάλυσης εκληφθεί το άτομο, τότε το πρόβλημα που τίθεται είναι πώς τα επιμέρους μέλη μιας κοινωνίας καταφέρνουν να διατηρούν σταθερές σχέσεις μεταξύ τους – πρόβλημα που, φυσικά, δεν τίθεται εάν αφετηρία της ανάλυσης είναι η κοινωνία.

Η αφοσίωση είναι βεβαίως κάτι που δεν μπορεί να μετρηθεί – αντιθέτως, είναι εκείνο το στοιχείο που συντηρεί μια σχέση όταν οι αρχικοί λόγοι της σύναψής της έχουν πάψει να υφίστανται. Από αυτήν την άποψη λοιπόν, η αφοσίωση θα μπορούσε να ονομαστεί και 'αδράνεια της ψυχής' – αφού, όπως μας λέει ο Ζίμμελ, συνεχίζουμε να αγαπάμε τον σύντροφό μας ακόμη κι όταν έχει πλέον ασχημήσει, έστω κι αν ο αρχικός λόγος της έλξης μας προς αυτόν μπορεί να ήταν η ομορφιά του. Επομένως, η αφοσίωση δηλώνει περισσότερο μια ψυχική κατάσταση παρά κάποιο συγκεκριμένο συναίσθημα: παραμένω αφοσιωμένος στην πατρίδα μου ή στους φίλους μου, όποια κι αν είναι τα συναισθήματα που πλέον τρέφω απέναντί τους. Άρα εθιζόμαστε σε μια σχέση, κατά τρόπο που και μόνη η ύπαρξή της να δημιουργεί με το πέρασμα του χρόνου την αφοσίωση. Για να υπάρχει λοιπόν κοινωνία, πρέπει να υπάρχει και αφοσίωση.

Η διαπίστωση αυτή οδηγεί τον Ζίμμελ σε μια επόμενη επισήμανση. Η αφοσίωση μπορεί να εμφανιστεί μέσα σε μια σχέση ακόμη κι αν αυτή έχει αρχίσει για μη συναισθηματικούς λόγους, αλλά μπορεί επίσης να

δημιουργήσει η ίδια συναισθήματα τρυφερότητας και αγάπης. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει, βεβαίως, ότι τέτοια συναισθήματα απορρέουν πάντοτε και κατ' ανάγκην από την αφοσίωση, όπως επίσης δεν αποτελούν αναγκαίες προϋποθέσεις για τη δημιουργία της. Μια ιδιαίτερη εκδήλωση της περίπτωσης αυτής είναι η φιγούρα του αποστάτη, του ατόμου εκείνου που αλλάζει πλευρές σε μια διαμάχη. Ως νεοφώτιστος, ο αποστάτης γίνεται 'βασilikότερος του βασιλέως', αφού τον χαρακτηρίζει ξεχωριστός ενθουσιασμός και μεγαλύτερη αφοσίωση προς τη νέα του πίστη ή πατρίδα ή πολιτικό κόμμα. Όσοι μάλιστα ακολουθούν το ρωμαιοκαθολικό δόγμα, θα αναγνωρίσουν αμέσως το συγκεκριμένο φαινόμενο: οι πιστοί που έχουν γεννηθεί στους κόλπους της καθολικής εκκλησίας βρίσκουν διάφορες δικαιολογίες για να παρακάμπτουν τις απαγορεύσεις τού πάπα κατά της αντισύλληψης, ενώ οι νεοπροσήλυτοι τις ακολουθούν με ενθουσιασμό.

Αν, τώρα, το αρχικό κίνητρο της σχέσης παραμένει ζωντανό, η αφοσίωση λαμβάνει μια πιο ενεργητική μορφή (κάτι που και πάλι χαρακτηρίζει την περίπτωση του αποστάτη, για τον οποίο απλώς δεν υπάρχει επιστροφή). Σε κάθε περίπτωση πάντως, η αφοσίωση δεν συνεπάγεται αναγκαστικά μια θετική συναισθηματική στάση απέναντι σε άλλους ανθρώπους. Δεν συνεπάγεται φερ' ειπείν την αγάπη προς κάποιον άλλον. Σκοπό έχει τη διατήρηση μιας σχέσης, όχι την αυτοϊκανοποίηση:

Ο συγκεκριμένος κοινωνιολογικός χαρακτήρας συνδέεται με το γεγονός ότι η αφοσίωση, σε μεγαλύτερο βαθμό από άλλα συναισθήματα, έχει να κάνει με την ηθική μας πρόθεση. Μπορεί άλλου τύπου συναισθήματα να μας κατακλύζουν ανεξάρτητα από τη θέλησή μας, όπως άβουλα δεχόμαστε πάνω μας τη λιακάδα ή τη βροχή. Αλλά η άρνηση της αφοσίωσης έχει επί της ουσίας βαρύτερες ηθικές συνέπειες από ό,τι η απουσία της αγάπης ή η έλλειψη της κοινωνικής υπευθυνότητας.²⁷

Στο δοκίμιό του περί αφοσίωσης, θεωρώ ότι ο Ζίμμελ ασχολείται με ένα ζήτημα το οποίο η σύγχρονη κοινωνιολογία έχει εν πολλοίς αγνοήσει. Είναι βεβαίως σίγουρο ότι, από μια άποψη, αυτό στο οποίο αναφέ-

ρεται έχει να κάνει με τη δύναμη της συνήθειας – μόνον που ο Ζίμμελ δεν περιορίζεται εκεί, αλλά εκτείνεται και στην κινούμενη άμμο της συναισθηματικής μας ζωής, στις ενδοπροσωπικές μας συγκρούσεις μέσα στις διαπροσωπικές μας σχέσεις. Γι' αυτό και κάνει λόγο για τη 'διαδικασία της ζωής': για μια διαρκή ροή και ατελείωτη ζύμωση που βρίσκεται σε μόνιμη αντίθεση με τους ανελαστικούς κοινωνικούς τύπους. Οι τυπικές μορφές των σχέσεων που συνάπτουμε απλώς δεν διαθέτουν την απαραίτητη ελαστικότητα ώστε να προσαρμοστούν στις εναλλαγές της κοινωνικής ζωής. Είναι δηλαδή σαν να φορά κανείς παπούτσια στα οποία τα πόδια του δεν χωρούν. Σήμερα όμως οι κοινωνιολόγοι τείνουν να ανάγουν την κοινωνική ζωή στα έθιμα, στη ρουτίνα, στις υπάρχουσες διαντιδραστικές πρακτικές – δηλαδή σε δεδομένες και προσχηματισμένες καταστάσεις, που αδυνατούν να συλλάβουν την απροδίκαστη ροή της διαντίδρασης.²⁸ Στο δοκίμό του για την αφοσίωση όμως, ο Ζίμμελ μας προσφέρει μια πολύ πιο περίπλοκη και δυναμική εικόνα, καταδεικνύοντας τη συνεχή σύγκρουση ανάμεσα στους διάφορους τύπους των κοινωνικών σχέσεων και στο προσωπικό βίωμα αυτών των σχέσεων. Από μια άποψη μάλιστα, τα διαφορετικά επίπεδα εσωτερικού ελέγχου των κινήτρων μας για τα οποία κάνει λόγο ο Ζίμμελ, δεν απέχουν πολύ από τις λειτουργίες τού εγώ και του υπερεγώ στις οποίες αναφέρεται ο Φρόυντ. Οι τύποι των κοινωνικών σχέσεων είναι λοιπόν κάτι σαν τα ρούχα των μικρών παιδιών, άλλοτε πιο στενά κι άλλοτε πιο φαρδιά από όσο πρέπει. Και η αφοσίωση είναι, ακριβώς, η γεφύρωση ανάμεσα στον εξωτερικό τύπο μιας σχέσης και στο προσωπικό της βίωμα – είναι δηλαδή εκείνο το φαινόμενο που επιφέρει μια σχετική σταθερότητα στην κοινωνική ζωή.

Στη συνέχεια, από την αφοσίωση ο Ζίμμελ περνά στην ευγνωμοσύνη. Η αρχική του παρατήρηση είναι ότι η κοινωνιολογική σημασία της ευγνωμοσύνης είναι λιγότερο σαφής από εκείνη της αφοσίωσης, αλλά παρ' όλα αυτά δεν είναι αμελητέα. Από πρώτη άποψη, οι εξωτερικές εκδηλώσεις της ευγνωμοσύνης μοιάζουν ασήμαντες. Μια τυπική συμφωνία μεταξύ δύο μερών, όπως για παράδειγμα ένα συμβόλαιο, περιέχει το στοιχείο της ανταποδοτικότητας, το οποίο διασφαλίζεται και επικυρώνεται από το νόμο. Πολλές μορφές κοινωνικής διαντίδρασης όμως μπορεί μεν να περιέχουν το στοιχείο της ανταποδοτικότητας, αλ-

λά χωρίς αυτό να υποστηρίζεται νομικά – κι εδώ ακριβώς υπεισέρχεται ως κρίσιμο συμπλήρωμα η ευγνωμοσύνη. Σε μια διαφορετική εκδοχή των όσων μας λείπει περί ανταλλαγής στη Φιλοσοφία του χρήματος, ο Ζίμμελ κάνει εδώ και πάλι λόγο για την αντικειμενοποίηση των ανθρώπινων σχέσεων διά της ανταλλαγής των πραγμάτων. Καθώς η διαδικασία αυτή εξελίσσεται σε βάθος χρόνου, η ανταλλαγή αντικειμένων καταλήγει να έχει μεγαλύτερη σημασία από την ίδια την ανθρώπινη διαντίδραση. Επομένως, η ευγνωμοσύνη προκύπτει επίσης από τη διαντίδραση. Ο Ζίμμελ θεωρεί μάλιστα ότι η ευγνωμοσύνη αποτελεί το εσωτερικό αντίστοιχο της εξωτερικής διαδικασίας της αντικειμενοποίησης και παράγει από μόνη της νέες διαντιδράσεις. Η ευγνωμοσύνη, όπως και η αφοσίωση, είναι λοιπόν κάτι που επιβιώνει της έναρξης μιας διαντίδρασης – και, από αυτήν την άποψη, αποτελεί ένα από εκείνα τα συναισθήματα που υποστηρίζουν και συντηρούν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων:

[Η ευγνωμοσύνη] είναι η ιδανική συνέχεια στο χρόνο μιας σχέσης που θα μπορούσε να είχε τελειώσει από καιρό. Μολονότι πρόκειται για συναίσθημα καθαρά προσωπικό, διακλαδίζεται με άπειρους τρόπους μέσα στην κοινωνία, κατά τρόπο που καταλήγει να είναι ένα από τα ισχυρότερα μέσα κοινωνικής συνοχής. Προσφέρει εκείνο το εύφορο συναισθηματικό έδαφος πάνω στο οποίο ευδοκούν συγκεκριμένες ενέργειες συγκεκριμένων ανθρώπων. Μπορεί να είναι αποτέλεσμα άπειρων και διαφορετικών μεταξύ τους κινήτρων, αλλά πάνω από όλα παραμένει εκείνο το στοιχείο που προικίζει τις ανθρώπινες πράξεις με μια μοναδική ποιότητα και ένταση: τις συνδέει με όσα έχουν προηγηθεί, τις εμπλουτίζει με το προσωπικό στοιχείο, τους προσδίδει τη συνέχεια της διαντιδραστικής ζωής. Αν όλες οι πράξεις που απορρέουν από την ευγνωμοσύνη για ενέργειες του παρελθόντος εξαφανίζονταν ξαφνικά, η κοινωνία (όπως τουλάχιστον τη γνωρίζουμε) θα κατέρρεε.²⁹

Στο παραπάνω απόσπασμα, ο Ζίμμελ περιγράφει με αδρό και κατανοητό τρόπο εκείνη την όψη των ανθρώπινων σχέσεων που έμελλε, πολλές δεκαετίες αργότερα, να αναδειχθεί σε βασικό πυλώνα της ψυ-

χαναλυτικής θεωρίας από την Μέλανι Κλάιν.³⁰ Η Κλάιν διατυπώνει τις θέσεις της σε μια διαλεκτική μορφή, που σίγουρα θα ενθουσίαζε τον Ζίμμελ, προβάλλοντας μια αντίληψη των ανθρώπινων κινήτρων σύμφωνα με την οποία η ανταπόδοση χάριν ευγνωμοσύνης αποτελεί το εξελικτικό αντίβαρο της ανθρώπινης καταστροφικότητας μέσα σε συνθήκες μιας συνεχούς (και κυρίως ασύνειδης) σύγκρουσης. Στο πλαίσιο αυτό λοιπόν, η ευγνωμοσύνη αναδεικνύεται σε βασική αρχή όλων των ανθρώπινων σχέσεων – και όχι μόνον εκείνων που βασίζονται στην ανταλλαγή αγαθών. Επιπλέον, η διαρκής προσήλωση του Ζίμμελ στη ‘σκοτεινή’ πλευρά των πραγμάτων μάς επιτρέπει να συλλάβουμε επίσης ότι η ευγνωμοσύνη μπορεί να βιωθεί και ως υποχρέωση, ως καθήκον, ακόμη και ως έλλειψη ελευθερίας.

Κοινωνικότητα

Ο ίδιος ο Ζίμμελ έχει χαρακτηρίσει το δοκίμιό του για την κοινωνικότητα ως υπόδειγμα καθαρής ή τυπικής κοινωνιολογίας.³¹ Αντικείμενό του εδώ, επί της ουσίας, είναι το πώς ορισμένοι τύποι της κοινωνικής ζωής φαίνονται να χάνουν το ‘σοβαρό’ τους περιεχόμενο και αποβαίνουν αυτοσκοποί. Αν λοιπόν ο όρος ‘διαντίδραση’ αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο ερχόμαστε σε επαφή μεταξύ μας στην καθημερινή ζωή, η κοινωνικότητα αποτελεί τον παιγνιώτικο της δραστηριότητας αυτής. Η κοινωνικότητα, η ευκολία δηλαδή της κοινωνικής συναναστροφής, είναι φυσικά κάτι που οι περισσότεροι κοινωνιολόγοι δεν θεωρούν ιδιαίτερα σημαντικό ή σοβαρό ζήτημα. Ο Ζίμμελ όμως διαφωνεί, υποστηρίζοντας ότι η σχέση της κοινωνικότητας με τη ‘σοβαρή’ κοινωνική ζωή είναι παρόμοια με τη σχέση της τέχνης προς την πραγματικότητα. Σε εκείνες δηλαδή τις περιστάσεις όπου επιδίωξή μας δεν είναι η ικανοποίηση των συμφερόντων μας, αυτό που συνήθως καθοδηγεί τις ενέργειές μας είναι το τακτ, η λεπτότητα της συμπεριφοράς – και τούτο σημαίνει ότι σε παρόμοιες περιπτώσεις τείνουμε να καταπιέζουμε τα πιο προσωπικά χαρακτηριστικά μας. Ο Ζίμμελ θεωρεί ότι η κοινωνικότητα κινείται μεταξύ δύο επιπέδων, έχει δηλαδή ‘όρια’, τόσο προς τα πάνω όσο και προς τα κάτω. Το ανώτατο όριο δίδεται από εκείνες τις περιστάσεις όπου, παρά τη χαλαρότητα της συναναστροφής, ορισμένα σοβαρά προ-

σωπικά ενδιαφέροντα μπορεί να παραμένουν – όπως, για παράδειγμα, το να συζητά κανείς για κάτι σχετικά σοβαρό μεταξύ τυρού και αχλαδίου ή να φλυαρεί περί κοινωνικής θεωρίας σε ένα πάρτυ. Το κατώτατο όριο, από την άλλη πλευρά, παρέχεται από εκείνες τις περιστάσεις όπου κανένα σοβαρό θέμα δεν υπεισέρχεται στη χαλαρή συναναστροφή και οι ανθρώπινες προσωπικότητες είναι πιο απελευθερωμένες – όπως, για παράδειγμα, το να φλερτάρει κανείς με τον οικοδεσπότη ή την οικοδέσποινα στο ίδιο πάρτυ. Στο ενδιάμεσο μεταξύ των δύο αυτών άκρων, η κοινωνικότητα αποτελεί ένα είδος κοινωνικής τέχνης διά της οποίας δημιουργείται ένας τεχνητός κόσμος όπου κανείς είναι, ταυτόχρονα, ίσος με τους άλλους αλλά και ξεχωριστός. Η κοινωνικότητα είναι λοιπόν ‘τέχνη’ υπό την έννοια ότι ασκείται χάριν του εαυτού της και μόνον, και άρα αυτοακυρώνεται όταν καταφεύγει κανείς σε αυτήν για να καλύψει κρυφές σκοπιμότητες ή για να εξυπηρετήσει ιδιοτελή συμφέροντα – αν, φερ’ ειπείν, στο πάρτυ του παραδείγματός μας, κάποιος προσπαθεί να επιστρατεύσει την κοινωνικότητά του για να εντυπωσιάσει το αφεντικό του. Η κοινωνικότητα λοιπόν δηλώνει εκείνη τη συναναστροφή που γίνεται αποκλειστικά και μόνον χάριν εαυτής. Είναι μια σχέση ανταλλαγής με μοναδικό σκοπό την αμοιβαία ευχαρίστηση. Αλλά πρέπει επίσης να πούμε ότι οι συνέπειες από την απουσία της μπορεί να είναι σημαντικές. Αν λόγου χάρη κάποιος έχει δυσκολία στις κοινωνικές συναναστροφές, αυτό ενδέχεται να αποβεί σε βάρος των συμφερόντων του. Επομένως, σε ό,τι αφορά στην κοινωνικότητα, η αποφυγή της εργαλειακότητας ίσως να μην είναι τελικά τόσο εύκολη όσο υποθέτει ο Ζίμμελ.

Κυριαρχία

Όπως θα περίμενε κανείς, η εννοιολόγηση της κυριαρχίας από τον Ζίμμελ αποδίδει μεγαλύτερη βαρύτητα στους ψυχολογικούς παράγοντες από ό,τι η αντίστοιχη εννοιολόγηση του Βέμπερ. Καταρχάς, για τον Ζίμμελ, ακόμη και η πιο τυραννική μορφή κυριαρχίας δεν παύει να αποτελεί ένα είδος διαντίδρασης: επιβάλλει κανείς τη θέλησή του πάνω στον άλλο για να κερδίσει αυτό που επιθυμεί. Πηγή της κυριαρχίας, τώρα, μπορεί να είναι είτε η ίδια η κοινωνική ιεραρχία (‘κατέχω θεσμι-

κά ανώτερη από σένα θέση και άρα πρέπει να κάνεις αυτό που σου λέω') είτε η δύναμη της πειθούς που οι ιδέες και οι πράξεις μας μπορεί να έχουν πάνω στον άλλο. Οπωσδήποτε πάντως, η κυριαρχία για τον Ζίμμελ διαφέρει από το γόητρο, το οποίο αντλεί κανείς από τη δύναμη της προσωπικότητάς του και όχι από εξωτερικά 'αντικειμενικά' χαρακτηριστικά, όπως οι γνώσεις ή η θέση σε μια θεσμική ιεραρχία.

Ο Ζίμμελ διακρίνει τρεις τύπους κυριαρχίας. Πρώτον, την ατομική κυριαρχία, η οποία ενδέχεται είτε να γίνεται αποδεκτή από την ομάδα είτε να απορρίπτεται. Το είδος αυτό της κυριαρχίας μπορεί να φέρει είτε εξισωτικά (όλοι θεωρούνται ίσοι ενώπιον του αρχηγού) είτε ιεραρχικά χαρακτηριστικά. Για τον Ζίμμελ αποτελεί τον βασικό τύπο κυριαρχίας.

Δεύτερον τη συλλογική κυριαρχία, όπως λόγου χάρη συνέβαινε με τους βρετανούς αποικιοκράτες στην Ινδία. Σε τέτοιες περιπτώσεις, τα δικαιώματα των μελών της κυρίαρχης ομάδας δεν εκτείνονται απαραίτητα στα μέλη της κυριαρχούμενης ομάδας. Κάνοντας μάλιστα εδώ μια γενικότερη αναφορά στο παράδειγμα της βρετανικής ιστορίας, ο Ζίμμελ επισημαίνει το παράδοξο ο σεβασμός των δικαιωμάτων του ατόμου να συνοδεύεται από την καταστρατήγηση των δικαιωμάτων της ομάδας. Οι σχέσεις μεταξύ ομάδων, θεαίως, διέπονται από μεγαλύτερη αντικειμενικότητα από ό,τι οι σχέσεις μεταξύ ατόμων, εφόσον οι σχέσεις ανάμεσα σε συλλογικότητες είναι περισσότερο απόμακρες από τις διαπροσωπικές σχέσεις και επομένως δεν επιτρέπουν στον ίδιο βαθμό την ανάπτυξη δεσμών και συναισθημάτων αλληλεγγύης. Στο ίδιο πάντοτε πλαίσιο, ο Ζίμμελ διερευνά επίσης και άλλες μορφές συλλογικής κυριαρχίας, με κριτήριο το κατά πόσον οι κυρίαρχες ομάδες μπορεί να συγκροούνται μεταξύ τους ή να είναι οι ίδιες ιεραρχικά οργανωμένες.

Τρίτον, την κυριαρχία των αφηρημένων αρχών ή του νόμου. Ο Ζίμμελ συγκρίνει εκτενώς αυτόν τον τύπο κυριαρχίας με την ατομική κυριαρχία και αναλύει τις περιστάσεις υπό τις οποίες ο ένας ή ο άλλος τύπος μπορεί να είναι προτιμότερος για τον ίδιο τον κυριαρχούμενο. Καταλήγει μάλιστα στο ενδιαφέρον συμπέρασμα ότι, σε τελική ανάλυση, το ποια κυριαρχία θεωρείται προτιμότερη εξαρτάται από αποφάσεις που απορρέουν από 'βαθύτερα, άρρητα συναισθήματα', που έχουν να κάνουν με κοινωνικές αξίες.

Στο συγκεκριμένο δοκίμιο περί κυριαρχίας ο Ζίμμελ επεκτείνεται και σε άλλα ζητήματα, περιλαμβάνοντας μια εκτενή ανάλυση περί υποταγής. Ωστόσο, πολύ λίγα από αυτά σχετίζονται με τη σύγχρονη κοινωνιολογία, για λόγους που θα αντιληφθούμε αν προβούμε σε μια σύγκριση με την αντίστοιχη επιχειρηματολογία του Βέμπερ. Η ανάλυση των τύπων της κυριαρχίας από τον Βέμπερ είναι σαφώς πιο ιστορική από την καθαρά τυπολογική και αφηρημένη προσέγγιση του Ζίμμελ, για τον οποίο εκείνο που έχει πρωτίστως σημασία είναι απλώς και μόνον η συνάρτηση ανάμεσα στην αντικειμενική κουλτούρα και στην κυριαρχία του νόμου (ή, με βεμπεριανούς όρους, στη νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία).

Η κοινωνιολογία της σύγκρουσης

Για την αγγλόφωνη κοινωνιολογία, στην οποία επί δεκαετίες δέσποζε ο δομολειτουργισμός του Τάλκοτ Πάρσονς, το δοκίμιο του Ζίμμελ για την κοινωνική σύγκρουση διατηρούσε τη σημασία του έως τα μέσα του 20ού αιώνα.³² Σημαντική ως προς αυτό το σημείο μάλιστα υπήρξε η συνδρομή του Λιούις Κόζερ, ο οποίος, με επιχειρηματολογία που σε μεγάλο βαθμό αντλούσε από τον Ζίμμελ, επιχειρήσε στη δεκαετία του 1950 να ανασκευάσει την κριτική ότι ο λειτουργισμός αδυνατεί να εξηγήσει τις κοινωνικές συγκρούσεις.³³

Αυτό που υποστήριξε πάντως ο ίδιος ο Ζίμμελ, είναι πως η σύγκρουση αποτελεί αφεαυτής μια μορφή διαντίδρασης, εφόσον 'συνδέει' δύο τουλάχιστον ανθρώπους. Η σύγκρουση μπορεί να απορρέει από 'διχαστικούς παράγοντες', όπως το μίσος και ο φθόνος, αλλά σκοπός της είναι η αποκατάσταση της ενότητας, έστω κι αν κάτι τέτοιο συνεπάγεται την εξάλειψη του αντιπάλου. Επομένως, τόσο η απόκλιση (σύγκρουση) όσο και η σύγκλιση (ειρήνευση) αποτελούν εξίσου μορφές κοινωνικής διαντίδρασης, με μοναδικό αντίθετο και των δύο την αδιαφορία. Η ίδια η σύγκρουση, τώρα, έχει για τον Ζίμμελ όχι μόνον αρνητικές, αλλά και θετικές πλευρές, αφού εξ ανάγκης η κοινωνία είναι ταυτόχρονα προϊόν σύγκλισης αλλά και απόκλισης, αρμονίας αλλά και δυσαρμονίας. Επομένως, η ενότητα της κοινωνίας, υπό την ευρύτερη έννοια, περιλαμβάνει και το στοιχείο της σύγκρουσης – μάλιστα, ενώ η σύγκρουση ίσως

αποβαίνει καταστροφική σε ατομικό επίπεδο, αυτό να μην συμβαίνει απαραίτητα και στο κοινωνικό.

Η σύγκρουση συμβάλλει σαφώς στην κοινωνική ολοκλήρωση. Αν φερ' ειπείν θεωρώ ανυπόφορο κάποιον συναδέλφο μου, η μεταξύ μας σύγκρουση μπορεί τελικά να αποδειχθεί ένα είδος διευκόλυνσης της συνεργασίας μας. Αν πάλι δεν αντέχω τη σύγκρουση μαζί του, αν δηλαδή αδυνατώ να μετατρέψω την εχθρότητά μου σε άμιλλα, τότε μπορεί να επιλέξω να θέσω τέλος στον ανταγωνισμό και να αποχωρήσω από τη σχέση. Σε κάθε περίπτωση πάντως, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι η ίδια η ύπαρξη της σύγκρουσης μου επιτρέπει να αναζητήσω μια εσωτερική ισορροπία. Μπορεί μάλιστα η εχθρότητα που νιώθω προς αυτόν να μην έχει καν εξωτερικές εκδηλώσεις – ακόμη κι έτσι όμως, μου επιτρέπει να αισθάνομαι καλύτερα, να μην νιώθω παγιδευμένος. Παρακάτω, θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε πώς ακριβώς ο Ζίμμελ αντιμετωπίζει την αντιπαλότητα προς τους άλλους ως έναν τρόπο με τον οποίο κατορθώνουμε να διατηρούμε τη ψυχική μας ισορροπία και τις κοινωνικές μας σχέσεις στη νεοτερικότητα, ιδιαίτερα μέσα στις συνθήκες της συμβίωσης στα πολυπληθή αστικά κέντρα. Αλλά ο Ζίμμελ κάνει επίσης λόγο και για εκείνες τις περιπτώσεις της σύγκρουσης που δεν εξυπηρετούν την κοινωνική ολοκλήρωση – όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει όταν η αντιπαλότητα με τον άλλο γίνεται αυτσοσκοπός ή αποβλέπει στην εξόντωσή του.

Μυστικότητα και μυστικές κοινωνίες

Όποτε δύο άνθρωποι διαντιδρούν, ο ένας έχει διαμορφώσει και μια εικόνα του άλλου. Σίγουρα η εικόνα αυτή δεν μπορεί να είναι πλήρης – πρέπει ωστόσο να υπάρχει κατ' ελάχιστον, ώστε να μπορεί να υπάρξει και διαντίδραση. Η πλήρης γνώση του άλλου είναι βεβαίως αδύνατη, καθώς δεν μπορούμε να εισέλθουμε στο νου των υπόλοιπων ανθρώπων και γι' αυτό οι γνώμες που δύο άτομα έχουν για τους ίδιους γνωστούς ή φίλους διαφέρουν μεταξύ τους. Ο περιπτεράς της γειτονιάς μου, για παράδειγμα, αποτελεί διαφορετικό πρόσωπο για τον τυχαίο περαστικό, για μένα που είμαι τακτικός πελάτης και για την ίδια του τη σύζυγο. Το να γνωρίζει λοιπόν κανείς ένα άλλο πρόσωπο, σημαίνει ουσιαστικά ότι γνωρίζει κάποιον που έχει την ικανότητα να αποκρύπτει την εσωτερική του αλήθεια. Δεδομένου μάλιστα ότι η εσωτερική ζωή

μας είναι έτσι κι αλλιώς ιδιαίτερα πολύπλοκη, είναι απολύτως αδύνατον ο άλλος να την γνωρίζει πλήρως:

Υπάρχει ένα ένστικτο που λειτουργεί εντελώς αυτόματα και μας αποτρέπει από το να δείχνουμε στους άλλους την πορεία των ψυχικών διεργασιών που συμβαίνουν μέσα μας. Δεν φανερώνουμε τις αιτιακές αλυσίδες που κρύβονται πίσω από τη συμπεριφορά μας ούτε αποκαλύπτουμε την πολυπλοκότητα των κινήτρων που καθοδηγούν τις ενέργειές μας. Εκείνο που αφήνουμε να φανεί είναι ένα μόνον τμήμα των όσων συμβαίνουν μέσα μας, ένα τμήμα που οργανώνουμε και παρουσιάζουμε κατά το δοκούν, ανάλογα με την περίπτωση. Κάθε μορφή διαντίδρασης, κάθε κοινωνική σχέση, η ίδια η κοινωνία, βασίζονται σε αυτήν τη μερική άγνοια του άλλου — μια άγνοια που καθορίζεται τελεολογικά.³⁴

Μάλιστα, δεν πρόκειται εδώ μόνον για μερική άγνοια του άλλου, αλλά και για μερική άγνοια του ίδιου μας του εαυτού: δεν μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε την ανέπη και πολύπλοκη ροή ούτε των δικών μας σκέψεων, αφού στην καθημερινή μας ζωή είμαστε αναγκασμένοι να παραχωρούμε συνεχώς την προτεραιότητα στους άμεσους πρακτικούς σκοπούς μας. Παρόμοιες διαπιστώσεις θα μπορούσαν βεβαίως να μας οδηγήσουν κάλλιστα σε μια θεωρία περί ασυνειδήτου, όμως ο Ζίμμελ δεν ακολουθεί αυτό τον δρόμο. Αντιθέτως, επιλέγει να στραφεί στην κοινωνιολογική σημασία του ψεύδους, το οποίο (όπως όλα τα φαινόμενα στον Ζίμμελ) χαρακτηρίζεται κι αυτό από πολυσημία. Αν φερ' ειπείν νιώθω έλξη για μιαν άλλη γυναίκα και ψεύδομαι στη σύζυγό μου όταν με ρωτά σχετικά, μπορεί να το κάνω επειδή δεν θέλω να διαλύσω το γάμο μου. Αν πάλι συνάψω μια τέτοια εξωσυζυγική σχέση και την αφήσω να φανερωθεί, τότε επιτρέπω στην εξαπάτηση να διαλύσει το γάμο μου. Επομένως, δεν εμπιστεύομαι στους άλλους όλα όσα μου περνούν από το μυαλό — αν το έκανα, απλώς δεν θα είχα πια ούτε σχέσεις ούτε φίλους. Κρατάμε λοιπόν μυστικά ορισμένα τμήματα του εαυτού μας, επειδή θέλουμε να διατηρηθούν οι κοινωνικές μας σχέσεις.

Όσο πιο κοντά αισθάνεται βεβαίως κανείς σε ένα άλλο πρόσωπο, τόσο περισσότερο είναι πιθανόν να πληγωθεί από τη μυστικότητα ή

τα ψέματά του. Ο Ζίμμελ υποστηρίζει ότι όσο πιο ‘πρωτόγονη’ είναι η κοινωνία, τόσο το ψέμα έχει μικρότερες συνέπειες, αφού η ζωή των ατόμων μέσα στην ομάδα είναι λίγο έως πολύ αυτάρκης και άρα η αμοιβαία εξάρτηση παραμένει σχετικά μικρή. Οι σύγχρονες κοινωνίες όμως βασίζονται περισσότερο στην εμπιστοσύνη, αφού μέσα σε αυτές η ζωή μας εξαρτάται από τη σχετική φιλαλήθεια πολλών άλλων ανθρώπων – και αν μας εξαπατήσουν, τότε το κόστος είναι μεγαλύτερο. Επομένως, για τον Ζίμμελ το ψέμα στις σύγχρονες κοινωνίες αποτρέπεται, επειδή τελικά μεταξύ κατεργαρέων πρέπει να υπάρχει κάποια ειλικρίνεια.

Ο Ζίμμελ συσχετίζει τη μυστικότητα με τις διαστάσεις των ανθρώπινων σχέσεων που θεωρεί θεμελιώδεις: αφενός με τη συνεργασία και την αρμονία και αφετέρου με την απόσταση και τον ανταγωνισμό. Σε αυτό το πλαίσιο, αναλύει όλο εκείνο το φάσμα των σχέσεων που ενδέχεται να επηρεάζονται από τη σχετική γνώση ή άγνοια που τα εμπλεκόμενα μέρη έχουν το ένα για το άλλο. Έτσι, για παράδειγμα, σε μια απλή ομάδα συμφερόντων όπως ένα συνδικάτο, αρκεί η γνώση ότι όλα τα μέλη του μοιράζονται τα ίδια συμφέροντα. Όσο περισσότερο όμως κινούμαστε προς τις σχέσεις εκείνες που εμπλέκουν τη συνολική προσωπικότητα του ατόμου, τόσο περισσότερα θέλουμε να γνωρίζουμε για τον άλλο. Διαφορετικά είναι όσα χρειάζεται να γνωρίζω για τον συνάδελφό μου στο συνδικάτο και σίγουρα άλλα εκείνα που θέλω να ξέρω για τη σύζυγό μου! Στο ίδιο πάντοτε πλαίσιο, ο Ζίμμελ διακρίνει διάφορες διαβαθμίσεις στις κοινωνικές σχέσεις. Εξετάζει λόγου χάρη ποια είναι η ευρύτερη σημασία των κοινωνικών γνωριμιών, τι σημαίνει διακριτικότητα στις κοινωνικές σχέσεις και ποιες μπορεί να είναι οι διαφοροποιήσεις σε μια φιλία – πώς δηλαδή κάνω παρέα με έναν φίλο για την εξυπνάδα του, ενώ με κάποιον άλλον για την ευαισθησία του και ούτω καθεξής. Τέτοιου τύπου σχέσεις είναι όλες απαραίτητες μέσα σε μια περίπλοκη κοινωνία και όλες, με τον τρόπο τους, συνεπάγονται κάποιο σεβασμό απέναντι στη μυστικότητα του άλλου – είτε αυτή η μυστικότητα είναι συνειδητή είτε ασύνειδη. Σε αντίθεση λοιπόν με την τάση των παιδιών να φανερώνουν τα πάντα, η ικανότητα να αποκρύπτει κανείς μέρος της πραγματικότητας αποτελεί, για τον Ζίμμελ, ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα του ανθρώπου. Επομένως, καθώς ο

μας είναι έτσι κι αλλιώς ιδιαίτερα πολύπλοκη, είναι απολύτως αδύνατον ο άλλος να την γνωρίζει πλήρως:

Υπάρχει ένα ένστικτο που λειτουργεί εντελώς αυτόματα και μας αποτρέπει από το να δείχνουμε στους άλλους την πορεία των ψυχικών διεργασιών που συμβαίνουν μέσα μας. Δεν φανερώνουμε τις αιτιακές αλυσίδες που κρύβονται πίσω από τη συμπεριφορά μας ούτε αποκαλύπτουμε την πολυπλοκότητα των κινήτρων που καθοδηγούν τις ενέργειές μας. Εκείνο που αφήνουμε να φανεί είναι ένα μόνον τμήμα των όσων συμβαίνουν μέσα μας, ένα τμήμα που οργανώνουμε και παρουσιάζουμε κατά το δοκούν, ανάλογα με την κατάσταση. Κάθε μορφή διατίδρασης, κάθε κοινωνική σχέση, η ίδια η κοινωνία, βασίζονται σε αυτήν τη μερική άγνοια του άλλου — μια άγνοια που καθορίζεται τελεολογικά.³⁴

Μάλιστα, δεν πρόκειται εδώ μόνον για μερική άγνοια του άλλου, αλλά και για μερική άγνοια του ίδιου μας του εαυτού: δεν μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε την αέναη και πολύπλοκη ροή ούτε των δικών μας σκέψεων, αφού στην καθημερινή μας ζωή είμαστε αναγκασμένοι να παραχωρούμε συνεχώς την προτεραιότητα στους άμεσους πρακτικούς σκοπούς μας. Παρόμοιες διαπιστώσεις θα μπορούσαν βεβαίως να μας οδηγήσουν κάλλιστα σε μια θεωρία περί ασυνειδήτου, όμως ο Ζίμμελ δεν ακολουθεί αυτό τον δρόμο. Αντιθέτως, επιλέγει να στραφεί στην κοινωνιολογική σημασία του ψεύδους, το οποίο (όπως όλα τα φαινόμενα στον Ζίμμελ) χαρακτηρίζεται κι αυτό από πολυσημία. Αν φερ' ειπείν νιώθω έλξη για μιαν άλλη γυναίκα και ψεύδομαι στη σύζυγό μου όταν με ρωτά σχετικά, μπορεί να το κάνω επειδή δεν θέλω να διαλύσω το γάμο μου. Αν πάλι συνάψω μια τέτοια εξωσυζυγική σχέση και την αφήσω να φανερωθεί, τότε επιτρέπω στην εξαπάτηση να διαλύσει το γάμο μου. Επομένως, δεν εμπιστεύομαι στους άλλους όλα όσα μου περνούν από το μυαλό — αν το έκανα, απλώς δεν θα είχα πια ούτε σχέσεις ούτε φίλους. Κρατάμε λοιπόν μυστικά ορισμένα τμήματα του εαυτού μας, επειδή θέλουμε να διατηρηθούν οι κοινωνικές μας σχέσεις.

Όσο πιο κοντά αισθάνεται βεβαίως κανείς σε ένα άλλο πρόσωπο, τόσο περισσότερο είναι πιθανόν να πληγωθεί από τη μυστικότητα ή

πολιτισμός αναπτύσσεται, οτιδήποτε ήταν προηγουμένως φανερό τείνει να γίνεται μυστικό. Αλλά και το αντίστροφο ισχύει, αφού ό,τι ήταν στο παρελθόν μυστικό, τείνει να καθίσταται φανερό. Έτσι, οι δημόσιες υποθέσεις παύουν να εκτυλίσσονται εν κρυπτώ, ενώ ο ατομικός βίος εξελίσσεται σε ιδιωτικό.

Η μυστικότητα εξασκεί μια ιδιαίτερη γοητεία: η κατοχή ενός μυστικού διακρίνει κάποιον από το πλήθος και του δίνει μια ξεχωριστή αίσθηση ιδιοκτησίας. Γι' αυτό και οι άνθρωποι ζηλεύουν τη γνώση ενός μυστικού – κάτι που με τη σειρά του οδηγεί στον πειρασμό της προδοσίας. Αν φερ' ειπείν είμαι ο μόνος άνθρωπος στον κόσμο που γνωρίζει ότι το αφεντικό μου έχει μια εξωσυζυγική σχέση, ο πειρασμός να φανερώσω το μυστικό του είναι πολύ μεγάλος. Η σημασία της μυστικότητας λοιπόν βρίσκεται σε ευθεία αναλογία με την ανάπτυξη της εξατομίκευσης και την ενισχύει: ο κάτοχος ενός μυστικού αυξάνει την κοινωνική του απόσταση από τους άλλους και βασίζεται πλέον σε αυτήν. Η εξέλιξη μάλιστα της χρηματικής οικονομίας οδηγεί τη μυστικότητα σε νέα επίπεδα – η δωροδοκία είναι κάτι που μπορεί να αποκρύπτεται αιώνια!

Στη συνέχεια, ο Ζίμμελ στρέφει την προσοχή του στην ανάλυση της μυστικής κοινωνίας, διατυπώνοντας αρκετές ενδιαφέρουσες σκέψεις, που πρόσφατα επανεμφανίστηκαν στο προσκήνιο με αφορμή τη διαμάχη γύρω από τον 'ερμητικό' χαρακτήρα του Βρετανικού Ινστιτούτου Ψυχολογίας.³⁵ Μια μυστική κοινωνία (ομάδα, κοινότητα, εταιρεία) χαρακτηρίζεται πρωτίστως από την αμοιβαία προστασία και εμπιστοσύνη των μελών της – δηλαδή από σχέσεις με ιδιαίτερα ισχυρή ηθική φόρτιση. Για να έχει πραγματική κοινωνιολογική βαρύτητα, μια τέτοια κοινωνία πρέπει να είναι κατά κάποιο τρόπο 'φορέας μετάβασης', να ευαγγελίζεται δηλαδή έναν διαφορετικό ή νέο τρόπο ζωής. Έτσι, για παράδειγμα, η κλειστή κοινότητα των ψυχαναλυτικών ινστιτούτων εξηγείται από την ανάγκη να προστατευθεί η ανωνυμία των ασθενών που υποβάλλονται σε ψυχοθεραπεία – και για το λόγο αυτό η μυστικότητα ίσως πρέπει να συνεχιστεί. Από την άλλη πλευρά όμως, η κλειστότητα προστατεύει και τους ίδιους τους επαγγελματίες ψυχαναλυτές από το δημόσιο έλεγχο – κάτι που μπορεί να έχει βαρύνουσα σημασία σε ορισμένα ζητήματα, όπως φάνηκε από τις πρόσφατες δια-

φωνίες σχετικά με το αν και κατά πόσον ο σεξουαλικός προσανατολισμός του ίδιου του ψυχοθεραπευτή θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ως κριτήριο αδειοδότησης για την άσκηση του συγκεκριμένου επαγγέλματος.

Πέραν τούτων, βεβαίως, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι μια μυστική κοινωνία διαθέτει κάποιο τελετουργικό – χρησιμοποιεί δηλαδή την τελετουργία για να δημιουργήσει μια ‘ολότητα ζωής’ όπως την αποκαλεί ο Ζίμμελ. Το στοιχείο αυτό αποτελεί αναγκαία επιβεβαίωση της διαφορετικότητας της ομάδας: είναι εκείνο που εν τέλει συνέχει τα μέλη της, τα οποία, καθ’ όλα τα υπόλοιπα, αποτελούν ξεχωριστές προσωπικότητες με τη δική της η καθεμιά ζωή. Η έμφαση του Ζίμμελ στη σπουδαιότητα του τελετουργικού θυμίζει, φυσικά, τις ανάλογες επιστημάνσεις του Ντυρκέμ. Αλλά και η εσωτερική ιεραρχία που διέπει μια μυστική κοινότητα αντικατοπτρίζει την ευρύτερη κοινωνία προς την οποία η ομάδα αυτή ετεροπροσδιορίζεται, επιτρέποντας ίσως στα μέλη της έναν μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας. Παραδόξως, όσο πιο ελεύθερη είναι η ευρύτερη κοινωνία, τόσο αυταρχικότερη αποβαίνει μια μυστική κοινότητα στο εσωτερικό της – το χαρακτηριστικό παράδειγμα που επικαλείται ο Ζίμμελ εδώ είναι οι μασόνοι στην Αμερική. Σε σύγκριση λοιπόν με άλλες κοινωνικές ομάδες, οι μυστικές κοινωνίες διαθέτουν μεγαλύτερη αυτοσυνειδησία και αυτάρκεια (απόδειξη ο μυστικός χαιρετισμός αλληλοαναγνώρισης μεταξύ των τεκτόνων) και τονίζουν τη διαφορετικότητα των μελών τους καλλιεργώντας τη μεταξύ τους υποστήριξη σε βάρος άλλων ομάδων. Στο εσωτερικό μιας μυστικής κοινωνίας η ατομικότητα υποβαθμίζεται χάριν της συλλογικότητας και συνήθως επικρατεί κεντρικός σχεδιασμός. Εξαιτίας της μυστικότητάς τους, τέτοιες ομάδες αντιμετωπίζονται σχεδόν πάντοτε από την κεντρική εξουσία ως απειλή.

Οι κοινωνικοί τύποι κατά Ζίμμελ

Στα δοκίμιά του περί κοινωνικών τύπων ο Ζίμμελ περιγράφει ορισμένους τύπους προσωπικότητας που θεωρεί ότι ενσαρκώνουν σημαντικά χαρακτηριστικά των σύγχρονων κοινωνιών. Επιχειρεί έτσι μια σκιαγράφηση η οποία, από αισθητική άποψη, θυμίζει τον λογοτεχνικό ρεαλισμό που είχε κατά νου ο Γκέοργκ Λούκατς. Στη θεωρία της λογο-

τεχνίας του, ο Λούκατς υποστήριξε ότι η υψηλότερη μορφή του σύγχρονου ρεαλισμού είναι εκείνη στην οποία πρωταγωνιστούν χαρακτήρες που απεικονίζουν κοινωνικές διαδικασίες σημαντικές, αλληλοσυγκρουόμενες και υπόγειες.³⁶ Κάτι τέτοιο θα μπορούσαμε να πούμε ότι συμβαίνει με ένα λογοτεχνικό έργο σαν *Το μαγικό βουνό* του Τόμας Μαν ή σαν την *Πτέρυγα καρκινοπαθών* του Σολζενίτσιν. Η παρομοίωση λοιπόν της προσέγγισης του Ζίμμελ με τον ρεαλισμό έχει αυτήν τη σημασία.

Η σαφέστερη πάντως διατύπωση της γενικότερης μεθόδου που ακολουθεί εδώ ο Ζίμμελ δεν προέρχεται από τα σχετικά δοκίμια, αλλά από ένα άλλο σημείο της εργογραφίας του – εκείνο που ασχολείται με την αριστοκρατία ως κοινωνική ομάδα και που θα εξετάσουμε αναλυτικά στη συνέχεια του κεφαλαίου. Ας σταθούμε όμως στη γενική δήλωση περί μεθόδου, για να εκτιμήσουμε το ταλέντο του Ζίμμελ να συνδυάζει την αφηρημένη ανάλυση με τη συνείδηση της ατομικότητας και της κοινωνικής ζωής:

Κάθε ανθρώπινο πλάσμα αποτελεί συνδυασμό προκαθορισμού και τύχης, δεδομένων υλικών και ιστορικής διάπλασης, κληρονομικότητας και προσωπικών επιλογών. Σε κάθε άτομο μπορούμε να διακρίνουμε τα στερεότυπα της φυλής, της τάξης, της οικογένειας – εκείνων δηλαδή των στοιχείων που το καθιστούν φορέα ορισμένου προϋπάρχοντος υλικού και συγκεκριμένων κανόνων. Όλα αυτά όμως τα βλέπουμε να συνδυάζονται με τα στοιχεία του προσωπικού και του αστάθμητου, του ελεύθερου και του αυτόνομου.³⁷

Το απόσπασμα θυμίζει σε πολλά τις απόψεις του Ζαν-Πωλ Σαρτρ για την προσέγγιση μαρξισμού και υπαρξισμού, σύμφωνα με τις οποίες ο κάθε άνθρωπος είναι φορέας της δικής του στρατηγικής, του προσωπικού του 'σχεδίου' στη ζωή, που το κουβαλά είτε το θέλει είτε όχι. Πρόκειται γι' αυτό που κάνουμε με τα μέσα που μας έχουν παραχωρηθεί, με τα υλικά που μας διατίθενται στο ξεκίνημα της ζωής μας και τα οποία στην πορεία της μετατρέπουμε σε κάτι άλλο. Για τον Σαρτρ, το σημαντικό είναι κατά πόσον μπορούμε να ξεπεράσουμε εκείνα με τα οποία αρχίζουμε και να κάνουμε οι ίδιοι κάτι καινούργιο.

Ο φιλάργυρος και ο σπάταλος

Κάθε επιμέρους στοιχείο της συμπεριφοράς και της εμπειρίας μας έχει δύο όψεις. Από τη μια πλευρά, περιστρέφεται γύρω από το κέντρο του: περιέχει δηλαδή όλο το πλάτος και το βάθος του βιώματος που το έχει γεννήσει, όλη τη χαρά και τη λύπη που το δημιούργησαν. Από την άλλη πλευρά πάλι, αποτελεί ένα συστατικό μέρος της συνολικής διαδρομής της ζωής μας: δεν είναι δηλαδή κάτι ανεξάρτητο από αυτήν, αλλά οργανικό της τμήμα. Αυτές οι δύο όψεις, σε ποικίλους μεταξύ τους συνδυασμούς, χαρακτηρίζουν τα πάντα, όλα όσα συμβαίνουν στη ζωή μας. Έτσι, συμβάντα και περιστατικά που μπορεί όταν έλαβαν χώρα να ήταν εντελώς διαφορετικά, καταλήγουν τελικά να σχετίζονται και να μοιάζουν μεταξύ τους – όσο κι αν διαφέρουν στο αρχικό τους νόημα, καταλήγουν να συναρτώνται στο ενιαίο νόημα της προσωπικής μας διαδρομής.³⁸

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από τον τύπο του φιλάργυρου. Φιλάργυρος είναι εκείνος που αποθησαυρίζει το χρήμα για χάρη του ίδιου του χρήματος: εκείνος που ενσαρκώνει στον ίδιο του τον εαυτό τη δύναμη του χρήματος. Το μόνο που απολαμβάνει είναι να σκέφτεται τι θα μπορούσε να κάνει με τα χρήματα που μαζεύει:

[Ο φιλάργυρος] βρίσκει χαρά στην πλήρη κατοχή μιας δυνατότητας, χωρίς να σκέφτεται καθόλου την πραγμάτωσή της. Αλλά αυτός ο απόλυτος χαρακτήρας της έλξης που νιώθει, έχει την δική του αισθητική, αφού πρόκειται για την αναζήτηση της κυριαρχίας πάνω στην καθαρή και ιδεατή μορφή πραγμάτων και συμπεριφορών – μιας κυριαρχίας, που αν αγγίζει την πεζή πραγματικότητα (με τα αναπόφευκτα εμπόδια και τις απογοητεύσεις της), τότε θα χάσει το νόημα και τη γοητεία της.³⁹

Εδώ λοιπόν ο Ζίμμελ είναι σαν να κάνει λόγο για μια μορφή πολιτιστικού ναρκισσισμού, αφού αναφέρεται ουσιαστικά στο φόβο της απογοήτευσης από την πραγματικότητα: στο φόβο δηλαδή ότι η αναμέτρηση με τα πράγματα δεν αποτελεί ένα πρακτικό πρόβλημα που μπορεί να

ξεπεραστεί, αλλά ισοδυναμεί με την κατάρρευση της ίδιας της προσωπικότητας.⁴⁰

Ο σπάταλος, από την άλλη πλευρά, μπορεί να εκληφθεί ως η άρνηση του φιλάργυρου, αλλά αποτελεί στην ουσία το συμμετρικό του αντίποδα, αφού κι αυτός έχει παρόμοιο πρόβλημα με την αντιμετώπιση της εξωτερικής πραγματικότητας. Ο τύπος του σπάταλου έλκεται από την άμεση απόλαυση της σπατάλης, η οποία ξεπερνά γι' αυτόν την ευχαρίστηση της συσσώρευσης χρημάτων ή της κατοχής αντικειμένων. Και σε αυτή την περίπτωση λοιπόν, ο Ζίμμελ αναφέρεται σε μια μορφή ναρκισσιστικής ηδονής, που δεν έχει να κάνει με ανθρώπινες επαφές και δεσμεύσεις, αλλά με την κυριαρχία πάνω σε άψυχα αντικείμενα ως αυτοσκοπό, προδιαγράφοντας έτσι και διάφορες τάσεις των ημερών μας, όπως ο επιδεικτικός καταναλωτισμός και το 'σόπινγκ थेραπι'. Η ευχαρίστηση αυτής της μορφής μάλιστα, επειδή ακριβώς αποκλείει εξ ορισμού την ανθρώπινη επαφή, είναι σαφώς πιο ναρκισσιστική από την σεξουαλική ελευθεριότητα, αφού τόσο η σπατάλη όσο και η φιλαργυρία δεν απαιτούν ούτε καν τη στιγμιαία εμπλοκή με άλλους ανθρώπους. Και συνεχίζει ο Ζίμμελ:

Μπορούμε λοιπόν να διακρίνουμε την ομοιότητα, αλλά και τη διαφορά ανάμεσα στον τύπο του σπάταλου και στον τύπο του φιλάργυρου. Για τον σπάταλο, η απόλαυση από την κατοχή ενός αντικειμένου έχει δύο στάδια: πρώτον να αποκτήσει χρήματα και δεύτερον να τα ξοδέψει. Για τον φιλάργυρο, αυτοσκοπός είναι το πρώτο στάδιο, για τον σπάταλο το δεύτερο.⁴¹

Τέλος, η παντελής αδιαφορία για το χρήμα, η απόλυτη περιφρόνησή του, είναι για τον Ζίμμελ δείγμα της απόλυτης κυριαρχίας της χρηματικής οικονομίας επί των ανθρώπων: μόνον σε μια κοινωνία όπου η σημασία του χρήματος είναι πλέον καθολική έχει νόημα η στάση της απόλυτης απόρριψής του. Το χρήμα λοιπόν αποθαρρύνει, είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο, τη μετριοπάθεια.

Ο τυχοδιώκτης

Ο τυχοδιώκτης, αυτός που αναζητά συνεχώς την περιπέτεια, είναι εκείνος που διασπά τη συνέχεια της καθημερινής ζωής. Είναι το 'ξένο σώμα' προς όλους τους άλλους, αλλά ταυτόχρονα και κάποιος που κατά παράδοξο τρόπο συνεχίζει να είναι προσδεδμεμένος με αυτούς. Η περιπέτεια, η οποιαδήποτε περιπέτεια, είναι κάτι που έχει αρχή και τέλος. Συχνά μάλιστα είναι δύσκολο να θυμάται κανείς τις λεπτομέρειές της, ακριβώς επειδή δεν αποτελεί τμήμα της καθημερινής ζωής. Όντας παράξενη, όντας κάτι το εξαιρετικό, η περιπέτεια σβήνεται από τη μνήμη σαν το όνειρο. Το ότι όμως μια περιπέτεια ξεχωρίζει τόσο πολύ από τη ρουτίνα της καθημερινής ζωής, την κάνει να θυμίζει έργο τέχνης. Είναι λοιπόν κάτι το ξεχωριστό από την υπόλοιπη ζωή, αλλά ταυτόχρονα και κάτι που αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της – σαν η ίδια η διαφορετικότητά της να περιέχει ολόκληρο το νόημα της ζωής. Ο τυχοδιώκτης, ο περιπετειώδης τύπος, είναι μια αιώνια φιγούρα: ένας άνθρωπος χωρίς παρελθόν, αλλά και χωρίς μέλλον.

Αποτελεί ίσως σημείο των καιρών ότι εκείνο που είχε κατά νου ο Ζίμμελ όταν μιλούσε για τη σημασία της 'περιπέτειας', σήμερα να το θεωρούμε ψυχολογικό 'τραύμα'. Πολλά από αυτά τα τραύματα που μας απασχολούν σήμερα φέρουν τα ίδια χαρακτηριστικά με την περιπέτεια για την οποία κάνει λόγο ο Ζίμμελ. Πρόκειται για εκείνα τα περιστατικά που, ενώ προέρχονται από την καθημερινή ζωή, περιέχουν ωστόσο ένα ιδιαίτερο, ολότελα δικό τους, νόημα. Αν φερ' ειπείν έλθω αντιμέτωπος με τον θάνατο και γλυτώσω, μπορεί να ανακαλύψω κάποια ξεχωριστή σημασία για τη ζωή μου στο συμβάν αυτό, ακόμη κι αν επρόκειτο για κάτι απολύτως τυχαίο. Λέει σχετικά ο Ζίμμελ:

Υφίσταται μέσα μας μια αέναη διαδικασία που ταλαντώνεται ανάμεσα στην τυχαιότητα και στην αναγκαιότητα, ανάμεσα στα σπάρραγματα των υλικών που μας παρέχει ο εξωτερικός κόσμος και στο ενιαίο εσωτερικό νόημα που προσδίδουμε στη ζωή μας.⁴²

Ο συνδυασμός λοιπόν των δύο αυτών στοιχείων, της εξωτερικής τυχαιότητας και του εσωτερικού νοήματος, είναι που καθιστά τόσο σημαντική την περιπέτεια. Στις σκέψεις μάλιστα αυτές ο Ζίμμελ προσ-

δίδει μια μεταφυσική χροιά. Υποστηρίζει δηλαδή πως, αν συμβαίνει να πιστεύουμε στην αθανασία της ψυχής, τότε ολόκληρη η ζωή μας μπορεί να λάβει το χαρακτήρα μιας περιπέτειας. Σε ένα τέτοιο πνεύμα λοιπόν, η ιδέα της περιπέτειας αγγίζει το ίδιο το νόημα της ζωής:

[Η περιπέτεια] μολονότι ένα γεγονός από τη φύση του αποσπασματικό, πλασιώνεται, όπως ένα έργο τέχνης, από αρχή και τέλος. Όπως το όνειρο, συμπυκνώνει μέσα της όλα τα πάθη. Αλλά όπως το όνειρο, μέλλει κι αυτή να ξεχαστεί. Όπως το παιχνίδι, είναι το αντίθετο της σοβαρότητας. Αλλά όπως το παιχνίδι, περιέχει κι αυτή το ρίσκο του χαρτοπαίκτη που τα παίζει όλα για όλα.⁴³

Η περιπέτεια, τέλος, συνδυάζει τη δραστηριότητα με την απάθεια, τη βεβαιότητα με την αβεβαιότητα: ο τυχοδιώκτης ενέχεται σε ένα είδος μοιρολατρίας, αντιμετωπίζοντας το αβέβαιο ως βέβαιο. Και αφού προβεί σε μια σύγκριση μεταξύ αγάπης και περιπέτειας, ο Ζίμμελ ολοκληρώνει την ανάλυσή του με την παρατήρηση ότι η περιπέτεια δεν ταιριάζει στη μεγάλη ηλικία, αφού ο ηλικιωμένος είναι λιγότερο ικανός να αφήσει τον εαυτό του να παρασυρθεί από τη δύναμη της ζωής.

Ο ξένος

Στην περίπτωση του ξένου, η ενότητα εγγύτητας και απόστασης που υφίσταται σε κάθε ανθρώπινη σχέση προσλαμβάνει μια άλλη μορφή που μπορεί εν συντομία να αποδοθεί ως εξής: η απόσταση εντός της σχέσης αυτής υποδηλώνει ότι ο οικείος παραμένει απόμακρος, όμως η ιδιότητά του ως ξένου υποδηλώνει ότι ο απόμακρος παραμένει οικείος.⁴⁴

Το δοκίμιο του Ζίμμελ για τον ξένο είναι ίσως το πιο γνωστό έργο του για τους κοινωνικούς τύπους και με αυτό θα ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας για τη νεοτερικότητα. Εδώ, παρατηρούμε καταρχάς το ενδιαφέρον που επέδειξε ο Ζίμμελ για την κοινωνιολογική σημασία του χώρου, κάτι το οποίο έμελλε να απασχολήσει έντονα τη μεταγενέστερη κοινωνιολογική σκέψη. Επιπλέον όμως, οι θεωρητικές απόψεις του

για τον ξένο μπορούν να διαβαστούν και σαν μια αυτοπεριγραφή του ίδιου του Ζίμμελ και της ζωής του. Η φιγούρα του ξένου λοιπόν καταλαμβάνει μια παράδοξη θέση. Είναι εκείνος που γεωγραφικά βρίσκεται κοντά στην ομάδα, ψυχολογικά και πολιτισμικά όμως παραμένει απόμακρος. Ο ξένος επομένως καταλαμβάνει μια θέση που, από πολλές απόψεις, μπορεί να είναι προνομιακή.

Σύμφωνα με τον Σ. Ντέιλ Μακλέμορ, από το δοκίμιο του Ζίμμελ εμπνέονται δύο ερευνητικές παραδόσεις.⁴⁵ Η πρώτη έχει να κάνει με τον ξένο ως περιπλανώμενο έμπορο και οδηγεί απευθείας στην κοινωνιολογία του επεισακτου και του νεοφερμένου. Η δεύτερη, πάλι, αναφέρεται στο περιθωριακό άτομο και στηρίζεται στην ιδέα ότι σε κάποια στιγμή της ζωής μας όλοι μας μπαίνουμε σε κάποιο περιθώριο, είτε από τους άλλους είτε από τον εαυτό μας. Ένας άλλος όμως μελετητής του Ζίμμελ, ο Ντόναλντ Λίβαϊν, θεωρεί ότι αυτή η δεύτερη ανάγνωση, που αποδίδει έμφαση στον περιθωριακό χαρακτήρα του ξένου, αποκλίνει από το νόημα που ο Ζίμμελ δίνει στο δοκίμιο του.⁴⁶ Δεδομένου, τώρα, ότι 'ξένος' (ιστορικά τουλάχιστον) υπήρξε πρωτίστως ο περιπλανώμενος έμπορος, πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Λίβαϊν μάλλον έχει δίκιο. Από την άλλη πλευρά όμως, η ίδια η επίδραση που το δοκίμιο του Ζίμμελ συνεχίζει να ασκεί στην κοινωνιολογική σκέψη σχετίζεται αναμφίβολα και με την άλλη διάσταση του ξένου, τη διάσταση της περιθωριακότητας.⁴⁷ Αν μάλιστα διαβάσουμε το δοκίμιο για τον ξένο μέσα από αυτό το πρίσμα, αποκτούμε μια βαθύτερη αίσθηση ότι η σύγχρονη κοινωνία της νεοτερικότητας, διασπώντας την παραδοσιακή κοινότητα και απελευθερώνοντας τη γεωγραφική και κοινωνική κινητικότητα, μας έχει κάνει όλους περιθωριακούς και ξένους.

Ένα χαρακτηριστικό που ο Ζίμμελ αποδίδει στον ξένο είναι η αντικειμενικότητα — ο ξένος θεωρείται από τους άλλους κατά κάποιο τρόπο 'αμερόληπτος'. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί εδώ είναι εκείνο των ιταλικών πόλεων στην Αναγέννηση, που καλούσαν δικαστές από άλλες περιοχές, καθώς θεωρούσαν ότι το έργο ενός ντόπιου δικαστή θα δυσχεραινόταν από τις σχέσεις του με τους διαδίκους. Ο ξένος όμως δεν χαρακτηρίζεται από δεσμεύσεις προς τοπικά συμφέροντα και τούτο του επιτρέπει να είναι αμερόληπτος. Ο περαστικός ξένος, μάλιστα, αποτελεί συχνά αποδέκτη μυστικών που δεν μπορούμε να μοιραστούμε με

τους οικείους μας. Βλέπει τα πράγματα με έναν τρόπο που το μέλος της κοινότητας αδυνατεί να δει εξαιτίας της εγγύτητας και οικειότητάς του προς αυτά – και λέει πράγματα που δεν μπορούν να ειπωθούν από άλλους χωρίς να προκαλέσουν ζημιά.

As θυμηθούμε εδώ όσα είχα αναφέρει στα εισαγωγικά κεφάλαια του βιβλίου για την αντικειμενική υπόσταση των κοινωνικών δομών – για το γεγονός δηλαδή ότι έχουν ορισμένες ιδιότητες πέρα από την όποια γνώμη ή γνώση μας γι' αυτές. Πρόκειται, κάπως πιο περίπλοκα, για την 'αντικειμενική διάσταση της αντικειμενικότητας', που εκεί είχα αντιπαραβάλει με την 'υποκειμενική διάσταση της αντικειμενικότητας'. (Ο Ζίμμελ λοιπόν αγγίζει ευθέως αυτήν τη λεπτή διάκριση όταν λέει ότι:

Η αντικειμενικότητα δεν είναι κάτι που σχετίζεται με τη συμμετοχή ή τη μη συμμετοχή μας στα πράγματα, δεν είναι κάτι που έχει να κάνει με 'αντικειμενικές' ή 'υποκειμενικές' αντιλήψεις. Είναι αντιθέτως κάτι που δηλώνει μια συγκεκριμένη και θετική συμμετοχή.⁴⁸

Άρα η περί ης ο λόγος αντικειμενικότητα είναι, για τον Ζίμμελ, μια μορφή ελευθερίας, κάτι που ίσως ανήκει αποκλειστικά στη ματιά του κοινωνιολόγου.

Η σχέση μας με τον ξένο διαμορφώνεται λοιπόν από το γεγονός ότι όλοι μας μοιραζόμαστε ανθρώπινες ιδιότητες εντελώς αφηρημένες και καθολικές και ίσως γι' αυτό ο ξένος γίνεται συνήθως αντιληπτός μάλλον ως εκπρόσωπος μιας γενικότερης κατηγορίας (ενός 'τύπου' ανθρώπου) παρά ως άτομο. Εκείνο όμως το σημείο το οποίο ο Ζίμμελ δεν θίγει στην ανάλυσή του, είναι πώς ο ξένος (ο εκάστοτε ξένος, όπως φερ' ειπείν ο εβραίος ή ο έγχρωμος ή ο ομοφυλόφιλος) μπορεί να καταστεί αποδιοπομπαίος τράγος για μια κοινότητα, ενισχύοντας έτσι την εσωτερική συνοχή της.

Η νεοτερικότητα κατά Ζίμμελ

Περνάμε πλέον στις αντιλήψεις του Ζίμμελ περί νεοτερικότητας, χάρη στις οποίες πρωτίστως η σκέψη του θεωρείται τόσο πρωτοποριακή.

Η μητρόπολη

Τα βαθύτερα προβλήματα της σύγχρονης ζωής προκύπτουν από το αίτημα του ανθρώπου να διατηρήσει την αυτονομία και την ατομικότητα της ύπαρξής του απέναντι σε πανίσχυρες κοινωνικές δυνάμεις, απέναντι στη δύναμη της ιστορικής κληρονομιάς, της εξωτερικής κουλτούρας και των τεχνικών καταναγκασμών της ζωής. Ο αγώνας του πρωτόγονου ανθρώπου ενάντια στη φύση για τη διατήρηση της ίδιας της σωματικής του ύπαρξης λαμβάνει, στη σύγχρονη αυτή μορφή, την πλέον πρόσφατη εκδήλωσή του.⁴⁹

Το δοκίμιο του Ζίμμελ για τη μητρόπολη αποτελεί ένα από τα γνωστότερα έργα του και συχνά μνημονεύεται ως το ιδρυτικό κείμενο της λεγόμενης 'αστιακής κοινωνιολογίας'. Τα μεγάλα αστικά κέντρα του σύγχρονου κόσμου έχουν προκαλέσει τεράστιες μεταβολές στη ζωή των ανθρώπων, καθώς απαιτούν διαφορετικές ικανότητες επιβίωσης από εκείνες της υπαίθρου ή της κωμόπολης. Στην υπαίθρο, η ζωή κινείται με σχετικά αργούς ρυθμούς, ενώ οι συναισθηματικοί δεσμοί με τους άλλους ανθρώπους είναι βαθύτεροι και ευκολότεροι, επειδή εξυφαίνονται ασύνειδα. Στα μεγάλα αστικά κέντρα όμως, οι αισθήσεις μας βομβαρδίζονται διαρκώς από εναλλασσόμενες εντυπώσεις, που όλες απαιτούν την προσοχή μας: από τα ανθρώπινα πλήθη που κινούνται ταχύτατα, από μυριάδες οχημάτων, από απειράριθμες δραστηριότητες, από βιτρίνες και διαφημίσεις. Σε τέτοιες συνθήκες, είναι αδύνατον να επιβιώσει κανείς χωρίς να αναπτύξει τις διανοητικές του ικανότητες. Ο κάτοικος της πόλης είναι λοιπόν αναγκασμένος να αντιδρά όχι με την καρδιά αλλά με το μυαλό, δηλαδή με εκείνο το όργανό του που είναι το 'λιγότερο ευαίσθητο' και το 'περισσότερο απόμακρο' από την προσωπικότητά του. Μόνον έτσι είναι δυνατόν να λάβει τις αναγκαίες αποστάσεις από τις συνεχείς αναστατώσεις και αλλαγές που συνεπάγεται η ζωή στην πόλη.

Η μητρόπολη και ο αστικός νους συνδέονται αξεδιάλυτα με τη χρηματική οικονομία. Η πολυπλοκότητα της ζωής στο άστυ μάς εξαναγκάζει σε συνεχείς και ακριβείς υπολογισμούς, αφού μετατρέπει τον περιβάλλοντα κόσμο σε αριθμητικό πρόβλημα. Ο κάτοικος της πόλης γίνεται εκλεπτυσμένος, υιοθετεί μια μπλαζέ συμπεριφορά και προσπα-

θεί να προστατεύσει τον εαυτό του αφενός από τη συνεχή εναλλαγή των εντυπώσεων και αφετέρου από την αδιαφορία, τηρώντας συγκρατημένη ή ακόμη και καχύποπτη στάση απέναντι στους υπόλοιπους – ας μην ξεχνάμε πως, στη μεγάλη πόλη, το να ξεκινήσει ένας καβγάς είναι πολύ εύκολη υπόθεση.

Ενώ λοιπόν ο άνθρωπος της μεγαλούπολης σωματικά βρίσκεται εγγύτερα στους άλλους από ό,τι ο κάτοικος της υπαίθρου, από ψυχολογική άποψη είναι απομονωμένος και ανεξάρτητος από αυτούς. Η κατάσταση αυτή του προσφέρει τεράστια ελευθερία, της οποίας όμως η αντίστροφη όψη είναι η μοναξιά και μια αυξανόμενη αίσθηση έλλειψης νοήματος:

Η ατροφία της ατομικής κουλτούρας εξαιτίας της υπερτροφίας της αντικειμενικής κουλτούρας αποτελεί έναν από τους λόγους του έντονου μίσους που οι κήρυκες του ακραίου ατομισμού, με προεξάρχοντα τον Νίτσε, τρέφουν κατά της μητρόπολης.⁵⁰

Με όλα αυτά, δεν εκπλήσσει που ένας σχολιαστής του Ζίμμελ, ο Τσαρλς Πάουερς, αναγορεύει το συγκεκριμένο δοκίμιο του Ζίμμελ σε:

προάγγελο της εξάπλωσης των καθαρά νεοτερικών κοινωνικών ρόλων. Οι στενοί, εξειδικευμένοι, τυποποιημένοι, εναλλάξιμοι ρόλοι αποτελούν πλέον την καθοριστική μορφή και το ειδοποιό στοιχείο της σύγχρονης αστικής ζωής.⁵¹

Η σπουδαιότητα της θεωρητικής σύλληψης του Ζίμμελ εδώ δεν έγκειται στο ότι επισημαίνει απλώς τις δομές ρόλων που προσιδιάζουν στη νεοτερικότητα, αλλά στο ότι δείχνει και τις διαδικασίες που δημιουργούν τέτοιες δομές – διαδικασίες, που η σημερινή κοινωνιολογική σκέψη θεωρεί ουσιώδεις για την κατανόηση της ύστερης νεοτερικότητας, της λεγόμενης μεταμοντέρνας κατάστασης.⁵² Γι' αυτό και βλέπουμε θεωρητικούς με μεγάλες διαφορές μεταξύ τους, όπως φερ' ειπείν τον Ντέιβιντ Χάρβει και τον Άντονι Γκίντενς, να αποδίδουν την ίδια έμφαση στην αυξανόμενη τυποποίηση των μεγάλων πόλεων στις ημέρες μας: στην Ευρώπη και την Αμερική όχι μόνον τα εμπορικά κέντρα είναι

πλέον παρόμοια, αλλά και τα ίδια τα καταστήματα είναι συχνά πανομοιότυπα.⁵³ Ο Ζίμμελ διαφέρει βεβαίως από τους σύγχρονους αυτούς στοχαστές ως προς την απερίφραστα κριτική στάση που υιοθετεί απέναντι στη νεοτερικότητα. Ενώ δηλαδή οι σύγχρονοι σχολιαστές περιορίζονται σε σχετικά ήπιους σχολιασμούς της σχιζοφρένειας που προκαλείται από τη ζωή στη μεγαλούπολη, φροντίζοντας ωστόσο να τονίζουν τη διεύρυνση της ατομικής ελευθερίας που αυτή συνεπάγεται, ο Ζίμμελ ενδιαφέρεται περισσότερο να καταδείξει τους κινδύνους που ένας τέτοιος τρόπος ζωής εγκυμονεί. Γι' αυτό και ένας μαρξιστής επικριτής της μεταμοντέρνας σκέψης, ο Φρέντρικ Τζέιμσον, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ίσως ο όρος 'σχιζοφρένεια' να έχει πλέον καταλήξει συνώνυμο της ίδιας της σύγχρονης ζωής.⁵⁴

Η μόδα

Ο Ζίμμελ ξεκινά το δοκίμιό του για τη μόδα με μια επισήμανση: ότι η μόδα, ο συρμός, συμπυκνώνει την αντιφατική τάση του ανθρώπου αφενός να ταυτίζεται με την κοινωνία και αφετέρου να διαφοροποιείται από αυτήν.⁵⁵ Πρόκειται φυσικά για μια αντίφαση που παρατηρείται σε όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ζωής. Στο βιολογικό επίπεδο, για παράδειγμα, η αντίφαση εκδηλώνεται με τη σύγκρουση ανάμεσα στην κληρονομικότητα και τη βιοποικιλότητα. Τούτο συμβαίνει, βεβαίως, επειδή κανένας τρόπος ζωής και καμία μορφή κοινωνίας δεν μπορούν να ικανοποιήσουν πλήρως τα ανθρώπινα ορμέφυτα. Στο ψυχολογικό επίπεδο πάλι, η αντίφαση εκδηλώνεται με τη διάσταση ανάμεσα στην τάση της προσαρμογής και την τάση της μίμησης, μια διάσταση που έχει το πλεονέκτημα να αποφεύγει τόσο τις απαιτήσεις της δημιουργικότητας όσο και τις ευθύνες της δράσης.

Κοινωνικοί θεσμοί όπως η μόδα λοιπόν μπορούν να γίνουν αντιληπτοί ως συμβιβασμοί ανάμεσα στην τάση για σταθερότητα και στην τάση για αλλαγή. Η μόδα μάς επιτρέπει και να ακολουθούμε τους άλλους και να ξεχωρίζουμε από τους άλλους, είτε οι 'άλλοι' είναι ολόκληρη η κοινωνία είτε κάποια επιμέρους ομάδα της. Τα ίδια τα αντικείμενα που γίνονται της μόδας έχουν μικρή σημασία και ελάχιστη έως καθόλου εργαλειακή αξία (παράδειγμα, το καπέλο του μπέιζμπολ, φο-

ρεμένο ανάποδα στην καλοκαιρία), ενώ ενδέχεται να είναι εντελώς ξενόφερτα και άσχετα με το περιβάλλον που τα υποδέχεται (παράδειγμα, και πάλι, το καπέλο του μπέιζμπολ, που εισέβαλε ως μόδα στην Βρετανία στη δεκαετία του 1990 ή, παλιότερα, τα καφτόνια στη δεκαετία του 1960). Μια μόδα εξαφανίζεται όταν παύει να τροφοδοτεί αυτήν την ταυτόχρονη ανάγκη της ταύτισης και της διαφοροποίησης. Στις κοινωνίες ή τις κοινωνικές τάξεις με μικρό βαθμό εσωτερικής διαφοροποίησης, η μόδα μεταβάλλεται με αργούς ρυθμούς. Αντιθέτως, στις σύγχρονες κοινωνίες, όπου ο κίνδυνος της εξαφάνισης του ατόμου είναι ορατός, η μόδα αποκτά πολύ μεγαλύτερη σημασία. Όσο περισσότερο μια μόδα διαχέεται μέσα σε μια κοινωνική ομάδα, τόσο πλησιάζει και προς το τέλος της, καθώς είναι από τη φύση της ένας εφήμερος φορέας του εφήμερου παρόντος. Μάλιστα, είναι η ίδια η επίγνωση της προσωρινότητάς της που την καθιστά τόσο γοητευτική – ιδιαίτερα σε όσους επηρεάζονται εύκολα, αφού κάποιος που είναι ‘της μόδας’ αποτελεί, ταυτόχρονα, αντικείμενο ζήλιας αλλά και αντικείμενο θαυμασμού. Εκείνοι λοιπόν που υπακούν στα κελεύσματα της μόδας, ταυτίζονται με την ομάδα και, συνάμα, επιβεβαιώνουν την ατομικότητά τους. Όσοι μάλιστα την ακολουθούν φανατικά, εξασκούνται σε βαθμό τελειότητας: προσπαθούν να αγγίξουν τα όριά της, φορώντας λίγο πιο φαρδύ το παντελόνι ή λίγο πιο στενή τη φούστα, ώστε να τονίσουν στο έπακρο την προσωπική τους έκφραση. Ιδού λοιπόν το βαθύτερο παράδοξο με το φαινόμενο της μόδας: εκείνος που φαίνεται να πρωτοστατεί και να οδηγεί την ομάδα σε ζητήματα μόδας είναι στην πραγματικότητα αυτός που κυριαρχείται απόλυτα από τη δύναμη της ομάδας. Ο Ζίμμελ θεωρεί μάλιστα πως το συγκεκριμένο παράδοξο αποτελεί χαρακτηριστικό μιας δημοκρατικής κοινωνίας.

Το να ακολουθεί κανείς τη μόδα ή να βρίσκεται στην πρωτοπορία της είναι επομένως δείγμα υποταγής του ατόμου στην κοινωνία. Αλλά το ίδιο ισχύει και για εκείνον που απορρίπτει διαρρήδη και εμφαντικά τη μόδα. Η υποταγή του πρώτου στη συλλογικότητα έχει θετικό πρόσημο, ενώ του δεύτερου αρνητικό. Ωστόσο, ούτε η αποδοχή ούτε η απόρριψη της μόδας αποτελούν απαραίτητα δείγμα ισχυρής προσωπικότητας. Ο κομφορμισμός σε ζητήματα αμφίσεως μπορεί να κρύβει το φόβο της διαφοροποίησης, ότι δηλαδή δεν πρέπει να ξεχωρίζουμε από

τους άλλους. Μπορεί όμως και να ιδωθεί ως μια αναγκαία παραχώρηση για να διατηρούμε την εσωτερική μας ελευθερία.

Υπάρχει βεβαίως και η γλωσσική εκδοχή της μόδας, όπου συγκεκριμένες λέξεις χρησιμοποιούνται κατά καιρούς για να περιγράψουν κάποιο αντικείμενο ή κάποιο συμβάν. Λέξεις και φράσεις όπως 'κουλ' και 'καλή φάση' μπορεί σήμερα να είναι του συρμού, μπορεί να εξαφανιστούν σε λίγο, μπορεί και να επιστρέψουν μετά από κάποιον καιρό. Το χαρακτηριστικό του είδους αυτού της μόδας είναι ότι αντιλαμβάνεται εμπειρίες και αντικείμενα με έναν τρόπο που φαίνεται να καταργεί τη διαφοροποίηση και να αποδίδει στο άτομο τον έλεγχο του κόσμου που το περιβάλλει. Υπό την έννοια αυτή, η συγκεκριμένη μορφή μόδας αποβαίνει ενισχυτική προς το εγώ και ίσως αποτελεί ακριβώς αυτό που χρειάζεται ένας έφηβος. Στους ενήλικες όμως πιθανότατα λειτουργεί περισσότερο ως ένδειξη αποφυγής και απόσυρσης, ως ένας τρόπος να μην σκέφτονται τον κόσμο.

Ο Ζίμμελ επισημαίνει ότι οι ταχύρρυθμες μεταβολές της μόδας δεν θα πρέπει να αναμένονται από τις ανώτερες τάξεις, επειδή αυτές τείνουν να είναι ενσυνειδήτως συντηρητικές. Αλλά το ίδιο, κατά τη γνώμη του, ισχύει και για τα κατώτατα κοινωνικά στρώματα, στα οποία ενδημεί ένας 'βαρετός ασύνειδος συντηρητισμός'. Η συγκεκριμένη φράση δυστυχώς λέει περισσότερα για τις προκαταλήψεις του ίδιου του Ζίμμελ παρά για την ίδια την εργατική τάξη. Όπως τουλάχιστον αποδείχθηκε στη διάρκεια του 19ου αιώνα, η εργατική τάξη δημιούργησε τις δικές της μόδες, μόλις βεβαίως κατάφερε να ξεπεράσει το στάδιο της ανέχειας και μπορούσε να αγοράζει ρούχα που παράγονταν πλέον μαζικά και φθηνά. Εκείνο πάντως που έχει σημασία είναι ότι, για τον Ζίμμελ, η ευαισθησία στα κελύσματα της μόδας αποτελεί ένδειξη κοινωνικής κινητικότητας:

Τάξεις και άτομα που απαιτούν διαρκή μεταβολή, βρίσκουν στη μόδα κάτι το οποίο συμβαδίζει με τις δικές τους αντιλήψεις, καθώς η ταχύτητα της δικής τους ζωής τους προσφέρει ένα συγκριτικό πλεονέκτημα σε σχέση με τους άλλους. Η κοινωνική εξέλιξη ευνοεί την ταχεία μεταβολή της μόδας, καθώς δίνει τη δυνατότητα στις κατώτερες τάξεις να μιμούνται τις ανώτερες, κι έτσι η διαδικασία

εκείνη που επιτρέπει σε κάθε υψηλότερο στρώμα να απορρίπτει μια συγκεκριμένη μόδα τη στιγμή που ένα χαμηλότερο στρώμα την υιοθετεί, αποκτά ευρύτητα και ενέργεια, που σε διαφορετική περίπτωση θα ήταν απλώς αδιανόητες.⁵⁶

Η εξέλιξη της ύστερης νεοτερικότητας έχει οδηγήσει, κατά την άποψή μου, σε μια 'ισοπέδωση' αυτής της πάλης για το στάτους στην οποία αναφέρεται ο Ζίμμελ – πράγμα που, με τη σειρά του, έχει επιφέρει ακόμη πιο ραγδαίες μεταβολές στη μόδα.

Ο Ζίμμελ επιστημαίνει επίσης ότι η εξάπλωση στις αλλαγές της μόδας ενθαρρύνει την παραγωγή φθηνότερων αγαθών, καθώς επίσης ότι οι ρυθμοί της μόδας χαρακτηρίζονται από κυκλικότητα: από τη στιγμή που μια παλιότερη μόδα έχει ξεχαστεί έστω και μερικώς, μπορεί πλέον να αναστηθεί.

Ας περάσουμε, τέλος, στις απόψεις του Ζίμμελ για τις κοινωνικές ομάδες.

Οι κοινωνικές ομάδες κατά Ζίμμελ

Οι φτωχοί

Ως αφετηρία της ανάλυσής του για τους φτωχούς, ο Ζίμμελ επιλέγει την αμοιβαιότητα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Αν οι φτωχοί θεωρείται (ή θεωρούν οι ίδιοι) ότι ως μέλη της κοινωνίας πρέπει δικαιωματικά να υποστηρίζονται από τους πλούσιους, τότε τόσο οι ίδιοι όσο και η ευρύτερη κοινωνία βρίσκονται σε καλύτερη θέση από ό,τι αν πιστεύουν είτε ότι είναι θύματα μιας μοίρας άδικης, που δεν μπορεί να αλλάξει (οπότε και θα θέλουν να αφαιρέσουν βίαια τα αγαθά των πλουσίων), είτε ότι η ελεημοσύνη των πλουσίων παρακινείται από ιδιοτελή κίνητρα. Αν δηλαδή προσφέρω τα χρήματά μου σε ελεημοσύνες προς τους φτωχούς επειδή έτσι προσδοκώ ότι θα πάω στον παράδεισο, η κατάσταση είναι σαφώς χειρότερη από το να θεωρώ ότι έχω κοινωνική υποχρέωση να τους υποστηρίξω. Η ιδιωτική φιλανθρωπία έχει λοιπόν βλαβερές συνέπειες για την κοινωνία, αφού, σύμφωνα με τον Ζίμμελ, οδηγεί:

στην άσκοπη διανομή ελεημοσύνης και στην καταρράκωση του ηθικού του προλεταριάτου, επειδή ακριβώς οι δωρεές γίνονται αυθαίρετα, υπονομεύοντας έτσι κάθε δημιουργικότητα.⁵⁷

Όταν όμως το γενικότερο συμφέρον της κοινωνίας απαιτεί την παροχή βοήθειας προς τους φτωχούς, με σκοπό είτε την αποφυγή της κοινωνικής διάσπασης είτε την αύξηση της παραγωγικότητας, τότε η προσοχή απομακρύνεται τόσο από τους δότες όσο και από τους παραλήπτες. Το είδος αυτό της αρωγής απευθύνεται φυσικά σε συγκεκριμένα προβλήματα συγκεκριμένων ανθρώπων, όχι στη συνολική αναμόρφωση της κοινωνίας. Στόχος δηλαδή μιας τέτοιας βοήθειας είναι να μειώσει τις ανισότητες που θα απέβαιναν πρόξενοι κοινωνικών προβλημάτων: να ενισχύσει την υπάρχουσα κοινωνία κι όχι να την αλλάξει ριζικά με την επιβολή της καθολικής ισότητας των πάντων. Πρόκειται λοιπόν για μια διαδικασία που υποτάσσει τις ανάγκες του ατόμου στις ανάγκες της ευρύτερης κοινωνίας:

μέσα στο σύγχρονο και κατά το μάλλον ή ήττον δημοκρατικό κράτος, η δημόσια αρωγή αποτελεί τον μοναδικό ίσως κλάδο της διοίκησης στον οποίο τα ίδια τα ενδιαφερόμενα μέρη δεν έχουν καμιά απολύτως συμμετοχή.⁵⁸

Σε μια τέτοια περίπτωση, το πρόβλημα των φτωχών αντιμετωπίζεται από την κυβέρνηση όπως θα αντιμετωπιζόταν κι ένα πρόβλημα οδοποιίας. Από την άλλη πλευρά βεβαίως, οι φτωχοί δεν παύουν να είναι κι αυτοί μέλη της κοινωνίας. Η θέση τους μοιάζει λοιπόν με εκείνη του ξένου: βρίσκονται ταυτόχρονα εκτός κοινωνίας ενόσω αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της.

Ο Ζίμμελ υποστηρίζει πως, σε ό,τι αφορά στην ανακούφιση της ανέχειας και της δυστυχίας, υπάρχει και άλλη μια όψη της αμοιβαιότητας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων ανάμεσα στους πλούσιους και την ευρύτερη κοινωνία αφενός και στους φτωχούς αφετέρου:

το κράτος είναι εκείνο που αναλαμβάνει να καταπολεμήσει τη φτώχεια, ενώ η ιδιωτική πρωτοβουλία αναλαμβάνει να ανακουφίσει τους φτωχούς.⁵⁹

Επιπλέον, μπορούμε να κάνουμε λόγο για τους φτωχούς ως 'ομάδα' μόνον στις σύγχρονες κοινωνίες, όπου το κράτος είναι εκείνο που αναλαμβάνει την καταπολέμηση της φτώχειας. Διαφορετικά, οι φτωχοί δεν συναποτελούν ομάδα, απεικονίζονται απλώς επιμέρους άτομα — ένας φτωχός άνεργος, ένας φτωχός αγρότης, μια φτωχή μητέρα. Όλοι αυτοί όμως γίνονται μέρος μιας συλλογικότητας, της κοινωνικής ομάδας των φτωχών, μόνον εφόσον απυλαμβάνουν κρατικής ενίσχυσης. Αυτό που προσπαθεί να πει ο Ζίμμελ, διατυπωμένο με όρους σημερινούς, είναι ότι η κατηγορία των φτωχών είναι προϊόν 'κοινωνικής κατασκευής' — ότι δεν είναι κάτι το δεδομένο. Μια τέτοια ορολογία, βεβαίως, μπορεί να δίνει την εντύπωση ότι ο Ζίμμελ λέει κάτι ανάλογο με όσα σήμερα υποστηρίζει η Νέα Δεξιά ή με εκείνα που προτείνουν τα κεντροαριστερά κόμματα που στην εποχή μας πραγματοποιούν δεξιά στροφή.

Αναπτύσσοντας περαιτέρω το επιχείρημα του Ζίμμελ, ένας από τους σχολιαστές του, ο Λιούις Κόζερ, τονίζει τη σχετικότητα των κριτηρίων με τα οποία εξ ανάγκης προσδιορίζεται η φτώχεια για την καθεμιά κοινωνία ξεχωριστά — η φτώχεια είναι κάτι που δεν έχει απόλυτο μέτρο.⁶⁰ Η παρατήρηση αυτή είναι, βεβαίως, ορθή. Όσο τραγική κι αν είναι η κατάσταση των φτωχών στο Λονδίνο ή στη Νέα Υόρκη, σίγουρα δεν είναι η ίδια με εκείνη που επικρατεί στην Ρουάντα ή στην Σομαλία ή σε κάποιες περιοχές της Ινδίας. Σε ό,τι πάλι αφορά στην επισήμανση του Ζίμμελ ότι οι φτωχοί, ως ομάδα, είναι αποτέλεσμα 'κοινωνικής κατασκευής' (ότι δηλαδή απαρτίζουν μια συλλογικότητα μόνον στο βαθμό που το κράτος τους αντιμετωπίζει έτσι), ο Κόζερ προσθέτει μαν άλλη ενδιαφέρουσα παρατήρηση: μπορεί μιν το κράτος να αναλαμβάνει μέρος της ευθύνης για την ανακούφιση της φτώχειας αντιμετωπίζοντας τους φτωχούς ως μέλη της κοινωνίας, έτσι όμως τους υποβαθμίζει και τους στιγματίζει ως ξεχωριστή κατηγορία πολιτών. Η παρατήρηση αυτή περιέχει μεγάλη δόση αλήθειας, όχι μόνον για την αμερικανική κοινωνία που είχε κατά νου ο Κόζερ όταν έγραφε αυτά τα σχόλια (το 1965), αλλά και για τη σημερινή κατάσταση σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, όπου η κρατική αρωγή προς τους φτωχούς αφενός υποβαθμίζεται συνεχώς και αφετέρου συνοδεύεται από συνεχή παρακολούθηση και διαρκείς ελέγχους πάνω σε όσους λαμβάνουν τα σχετικά επιδόματα. Επιπλέον, η

κρατική υποστήριξη ταπεινώνει τον φτωχό και τον κρατά μονίμως εξαρτημένο. Με βάση όμως αυτές τις σκέψεις, ο Κόξερ προχωρά σε ένα ακραίο συμπέρασμα:

Στη διαπίστωση ότι οι φτωχοί υπάρχουν, ως κοινωνική κατηγορία, μόνον από τη στιγμή που το κράτος τους αντιμετωπίζει ως τέτοιους και προσπαθεί να τους συνδράμει, πρέπει να προσθέσουμε και ότι η ομάδα αυτή θα συνεχίσει να υπάρχει όσο συνεχίζει να είναι δέκτης μιας τέτοιας βοήθειας. Επομένως, το πρόβλημα της φτώχειας μπορεί να λυθεί μόνον με την κατάργηση αυτής της μονομερούς σχέσης εξάρτησης.⁶¹

Η άποψη αυτή όμως βρίσκεται στη βάση των διάφορων σχεδίων που προωθούνται σήμερα, προκειμένου να παρακινήσουν τους φτωχούς να φροντίζουν οι ίδιοι τους εαυτούς τους για να ξεφύγουν από τη φτώχεια.

Ας αντιπαραβάλουμε τώρα το συγκεκριμένο επιχείρημα με τη μαρξιστική προσέγγιση του προβλήματος της φτώχειας. Έστω ότι δεχόμαστε πως η κατηγορία των φτωχών μπορεί όντως να οριστεί με κριτήριο το κατώτερο όριο διαβίωσης και τη χορήγηση κρατικής βοήθειας σε όσους βρίσκονται κάτω από αυτό το όριο. Μια τέτοια ανάλυση όμως δεν πηγαίνει πέρα από την επιφάνεια των πραγμάτων και το πολύ να μας οδηγήσει σε μια αναδρομή στο πώς οικοδομήθηκε το λεγόμενο Κράτος Πρόνοιας. Υπάρχει, ωστόσο, ένα άλλο, βαθύτερο επίπεδο 'κοινωνικής κατασκευής' της φτώχειας: εκείνο που έχει να κάνει με τους μηχανισμούς του οικονομικού ανταγωνισμού και με τις κρίσεις της υπερπαραγωγής και της υποκατανάλωσης, που προκαλούν συστηματικές ανισότητες και που καθηλώνουν κάποιους στον πυθμένα, ενώ ανυψώνουν άλλους στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας. Όσοι βρίσκονται όμως 'από κάτω' τελούν, αντικειμενικά, σε μειονεκτική θέση: παρουσιάζουν υψηλότερους δείκτες θνησιμότητας, υψηλότερα ποσοστά ασθενειών, χαμηλότερο προσδόκιμο ζωής και ούτω καθεξής, χωρίς καμία δυνατότητα να ξεφύγουν από την κατάσταση της ανέχειας. Επομένως, η 'κοινωνική κατασκευή' της φτώχειας για την οποία κάνουν λόγο τόσο ο Ζίμμελ όσο και ο Κόξερ, είναι στην ουσία κάτι που λαμβάνει χώρα σε αυτό το πολύ βαθύτερο επίπεδο, όπου

δημιουργούνται αξεπέραστες οικονομικές ανισότητες. Με άλλα λόγια, η προσέγγιση του Ζίμμελ και του Κόζερ μάς δείχνει πώς ορίζεται κατά περίπτωση η φτώχεια, όχι πώς προκαλείται. Η όλη συζήτηση πάντως μας δίνει, για άλλη μια φορά, την ευκαιρία να διαπιστώσουμε την ανάγκη του θεωρητικού πλουραλισμού για την κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων — της φτώχειας εν προκειμένω, αλλά και πολλών άλλων ζητημάτων, όπως θα έχω την ευκαιρία να δείξω στα συνολικά συμπεράσματα του Δεύτερου Μέρους του βιβλίου.

Η αριστοκρατία

Στο δοκίμιό του για την αριστοκρατία, ο Ζίμμελ ξεκινά από τη διαπίστωση πως, μολονότι οι αριστοκράτες βρίσκονται στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας, από πολλές απόψεις είναι περισσότερο δεσμευμένοι και λιγότερο ελεύθεροι από τα μέλη των κατώτερων τάξεων. Έτσι, για παράδειγμα, πράξεις που πιθανόν να επιτρέπονται σε άλλες τάξεις, είναι εντελώς αδιανόητες για τους ευγενείς, οι οποίοι έχουν το δικό τους κώδικα συμπεριφοράς, με τις δικές του απαιτήσεις και κυρώσεις.

Ενώ σε άλλα κοινωνικά στρώματα εκείνο που συνήθως μετρά είναι ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής, στην περίπτωση της αριστοκρατίας συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο: όλοι οι ευγενείς είναι συμμετοχοί στη δόξα που αντλείται σωρευτικά από την τάξη τους και που οφείλεται ιστορικά στα επιτεύγματα του παρελθόντος. Η δεσμευτική αυτή συμμετοχή, μάλιστα, δεν έχει να κάνει τόσο με εξωτερικά χαρακτηριστικά (όπως η εξουσία ή η περιουσία), αλλά με ιδιότητες και αξίες που έχουν εσωτερικευθεί και που αναπαράγονται διά της ενδογαμίας. Όποιος λοιπόν έχει γεννηθεί στους κόλπους της αριστοκρατίας, είναι αυτόματα και φορέας μιας συλλογικής δόξας:

Αυτή η εκ των έδων στελέχωση δείχνει την ερμητικότητα και την αυτάρκεια της συγκεκριμένης κοινωνικής κατηγορίας, η οποία αισθάνεται ότι δεν έχει ανάγκη τίποτε που να μην προέρχεται από την ίδια. Η αριστοκρατία επομένως θυμίζει νησί απομονωμένο από τον υπόλοιπο κόσμο. Μπορεί να τη συγκρίνει κανείς με ένα έργο τέ-

χνης, με έναν πίνακα ζωγραφικής, κάθε τμήμα του οποίου νοηματοδοτείται από το σύνολο – έναν πίνακα που, επειδή ακριβώς είναι πλαισιωμένος από το κάδρο του, παραμένει κάτι το απόλυτα αὐταρκες, αφήνοντας όλον τον υπόλοιπο κόσμο από έξω.⁶²

Μια τέτοια όμως κληρονομική ‘αίσθηση τιμής’ εύκολα μπορεί να οδηγήσει, σύμφωνα με τον Ζίμμελ, σε ‘παρακμιακή κενότητα’. Οι συλλογικές ιδιότητες της συγκεκριμένης ομάδας πρέπει, δηλαδή, να συνδυάζονται με μια εσωτερική δημιουργικότητα από την πλευρά του ατόμου. Αν κάτι τέτοιο συμβαίνει, τότε όντως δημιουργούνται ιδανικά παραδείγματα ανεξαρτησίας και υπευθυνότητας. Αν ωστόσο η προσωπικότητα του ευγενούς υστερεί, τότε αναπόφευκτα επέρχεται η παρακμή. Ο αριστοκράτης είναι κάποιος που δεν εργάζεται – οι παραδοσιακές ασχολίες του είναι ο πόλεμος και το κυνήγι. Ωστόσο, η βαθύτερη ‘ουσία’ της αριστοκρατίας προέρχεται από την προσωπικότητα του ίδιου του αριστοκράτη και δεν είναι κάτι που μπορεί να αναχθεί σε έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής ή να μεταδοθεί σε αντικείμενα. Εν προκειμένω λοιπόν, ο υποκειμενικός παράγοντας επιβάλλεται στον αντικειμενικό και γι’ αυτό ο Ζίμμελ παρομοιάζει τη ζωή του αριστοκράτη με καλλιτεχνικό έργο.

Γυναίκες, έρωτας και σεξουαλικότητα

Ο άνδρας εξωτερικεύει τον εαυτό του. Η ενέργειά του εκτονώνεται σε αυτό που κάνει. Με τον τρόπο αυτό, ο άνδρας δηλώνει κατά τρόπο δημιουργικό ή αναπαραστατικό κάτι που, από μια άποψη, είναι ανεξάρτητο από τον ίδιο. Η ιδέα της γυναίκας, από την άλλη πλευρά, είναι κάτι που δίδεται εξ ορισμού από τον αδιάσπαστο χαρακτήρα της περιφέρειάς της, από την οργανική τελειότητα και αρμονία της θηλυκής φύσης της, από τη συμμετρία των μερών προς το όλον. Η ιδέα της γυναίκας είναι η επιτομή του ωραίου. Στο συμβολισμό των μεταφυσικών εννοιών, η γυναίκα συμβολίζει το είναι, ενώ ο άνδρας το γίγνεσθαι. Γι’ αυτό και ο άνδρας οφείλει να αποδείξει τον εαυτό του με τα επιτεύγματά του, τα πρακτικά ή διανοητικά. Αντιθέτως, η γυναίκα το μόνο που οφείλει να κάνει εί-

ναι να είναι ωραία, να αντιπροσωπεύει δηλαδή 'την ευτυχία αυτή καθαυτή'.⁶³

Η επιχειρηματολογία του Ζίμμελ εδώ είναι προφανές ότι δεν θα ξένιζε όσους είναι εξοικειωμένοι με τις σημερινές διαμάχες γύρω από τα ζητήματα που έχει θέσει ο φεμινισμός. Σε ό,τι πάντως αφορά στο γυναικείο κίνημα της δικής του εποχής, ο Ζίμμελ θεωρούσε ότι αυτό έθετε δύο ζητήματα 'αξιακής φύσης'. Το πρώτο είχε να κάνει με το αίτημα των γυναικών για τη συμμετοχή τους στην 'αντικειμενική κουλτούρα' – με αυτό δηλαδή που σήμερα αντιλαμβανόμαστε ως αίτημα κοινωνικής ισότητας ή ισότητας ευκαιριών. Το δεύτερο ζήτημα είχε να κάνει με το κατά πόσον το γυναικείο κίνημα είχε να προσθέσει κάτι καινούργιο και ποιοτικά διαφορετικό σε αυτήν την αντικειμενική κουλτούρα. Ωστόσο, η αντικειμενική κουλτούρα για την οποία κάνει λόγο ο Ζίμμελ δεν είναι κάτι απαλλαγμένο από την έμφυλη διάσταση. Αντιθέτως, είναι κάτι σαφώς ανδροκρατικό, αφού έχει δημιουργηθεί κυρίως από άνδρες – άνδρες καλλιτέχνες, άνδρες επιστήμονες, άνδρες φιλοσόφους. Εντούτοις, ο Ζίμμελ φαίνεται να πιστεύει ότι οι αιτίες εδώ δεν είναι απλώς και μόνον ιστορικές, αλλά ότι η αντικειμενική κουλτούρα είναι εγγενώς ανδρική, ότι συμπυκνώνει την ουσία της ανδρικής προσωπικότητας.⁶⁴

Ο Ζίμμελ υποστηρίζει ότι ο καταμερισμός της εργασίας από την εποχή της Βιομηχανικής Επανάστασης και εντεύθεν εξώθησε τους άνδρες εκτός του οίκου και τους οδήγησε σε εξειδικευμένες οικονομικές δραστηριότητες, ενώ αντιθέτως καθήλωσε τις γυναίκες στην ανειδίκευτη οικιακή εργασία. Από αυτήν τη μάλλον τετριμμένη, όπως ορθώς επισημαίνει ο Γκράι Όουκς, επιχειρηματολογία, ο Ζίμμελ συνάγει το συμπέρασμα ότι οι άνδρες ενσωματώθηκαν στην ευρύτερη κοινωνία χωρίς να απειλείται η έμφυλη ταυτότητά τους, ενώ το ίδιο δεν συνέβη με τις γυναίκες.⁶⁵ Έτσι, ενώ ο άνδρας εμπλέκεται σε κοινωνικές δραστηριότητες που είναι αποκομμένες από το κέντρο της ύπαρξής του, η γυναίκα είναι εγκλωβισμένη σε δραστηριότητες που απορρέουν αποκλειστικά και μόνον από τη θηλυκή της ιδιότητα. Ως αποτέλεσμα, οι άνδρες σχετίζονται μεταξύ τους με πιο αποστασιοποιημένους τρόπους από ό,τι οι γυναίκες, των οποίων οι σχέσεις εμπλέκουν ολόκληρο το εί-ναι τους και επομένως τις καθιστούν περισσότερο ευάλωτες. Ανήμπο-

ρες να καταστήσουν τις δραστηριότητές τους 'αντικειμενικές' και να τις απελευθερώσουν από το προσωπικό και υποκειμενικό στοιχείο, οι γυναίκες βρίσκονται έτσι αναγκασμένες να εκφράζουν τα συναισθήματά τους ευθέως, ενώ οι άνδρες αρθρώνουν τα δικά τους συναισθήματα με τη διαμεσολάβηση της αντικειμενικής κουλτούρας.

Οι ιδέες αυτές μπορεί να ακούγονται σήμερα κάπως ξεπερασμένες, αλλά ο Ζίμμελ εδώ δεν διαφέρει και τόσο από μεταγενέστερους κοινωνιολόγους, όπως φερ' ειπείν ο Τάλκοτ Πάρσονς ή η Νάνσι Τσόντοροου – με την κρίσιμη όμως διαφορά ότι ο Ζίμμελ δεν προσφέρει μια ακραιφνώς κοινωνιολογική επιχειρηματολογία, αλλά ενδιαφέρεται περισσότερο να αποδείξει ότι οι έμφυλες ταυτότητες δηλώνουν δύο εντελώς διαφορετικές μεταξύ τους 'ποιότητες', ότι κοντολογίς η ανδρικότητα και η θηλυκότητα είναι ιδιότητες δεδομένες και προϋπάρχουσες. Για τον Πάρσονς, αντιθέτως, οι έμφυλες ταυτότητες είναι λειτουργικό προϊόν του καταμερισμού εργασίας. Για την Τσόντοροου, πάλι, η διαφορά των δύο φύλων οφείλεται στον κοινωνικό ρόλο της γυναίκας ως μητέρας – σε έναν ρόλο που μεταδίδεται επίσης κοινωνικά μέσω των ψυχολογικών διαφορών στις σχέσεις μητέρας-γιου και μητέρας-κόρης. Επομένως (και παρά τις ομοιότητές τους ως προς το τελικό συμπέρασμα), τόσο ο Πάρσονς όσο και η Τσόντοροου αναζητούν κοινωνιολογικές εξηγήσεις της έμφυλης διαφοράς, σε αντίθεση με τον Ζίμμελ ο οποίος εδώ ρέπει μάλλον προς την ουσιοκρατία.⁶⁶

Δεν θα πρέπει λοιπόν να μας εκπλήσσει ότι ο Ζίμμελ τρέφει αμφιβολίες για τη δυνατότητα της συμβολής των γυναικών στην λεγόμενη αντικειμενική κουλτούρα. Αντιμετωπίζοντας τις διαφορές των δύο φύλων περισσότερο ως διαφορές ουσίας και λιγότερο ως αποτελέσματα της ιστορικής εξέλιξης της κοινωνίας, ο Ζίμμελ αποφαινεται ότι τέτοιες διαφορές όχι μόνον δεν μπορούν αλλά και δεν πρέπει να εξαλειφθούν. Κοντολογίς, η συμβολή των γυναικών στην αντικειμενική κουλτούρα θα καταργούσε τη θηλυκότητά τους, αφού η γυναικεία κουλτούρα εκλαμβάνεται ως ολοκληρωτικά υποκειμενική. Από την άλλη όμως πλευρά, ο Ζίμμελ αφήνει επίσης να εννοηθεί ότι ίσως θα μπορούσε να υπάρξει κάποια μορφή γυναικείας αντικειμενικής κουλτούρας, η οποία όμως δεν έχει ανακαλυφθεί ακόμη, προφανώς εξαιτίας της ανδρικής κυριαρχίας. Οι νύξεις του προς αυτήν την κατεύθυνση έχουν κυρίως να

κάνουν με την ύπαρξη μιας αποκλειστικά ‘γυναικείας’ τέχνης – και μας φέρνουν έτσι στο νου τη φράση της Βιρτζίνια Γουλφ, αρκετές δεκαετίες αργότερα, ότι ‘η θηλυκή φράση δεν είχε γραφεί ακόμη’ ή την άποψη της Κάρολ Γκίλιγκαν ότι οι γυναίκες έχουν διαφορετική αντίληψη για την ηθική και τη δικαιοσύνη σε σχέση με τους άνδρες.⁶⁷

Η μεταμοντέρνα φεμινιστική σκέψη θα καταδίκαιζε φυσικά τον Ζίμμελ για την ουσιοκρατική αυτή προσέγγιση της έμφυλης διαφοράς. Θα του χρέωνε δηλαδή ευθείως την ευθύνη για το ότι πίστευε πως οι άνδρες και οι γυναίκες έχουν ιδιότητες εγγενώς διαφορετικές, ανεξάρτητα από την κοινωνία στην οποία βρίσκονται. Αλλά ο αντιλογος σε μια τέτοια καταδίκη ίσως προσφέρεται από τις ίδιες τις αναζητήσεις του μεταμοντερνισμού και ιδιαίτερα από τη συνύληψη των ημερών μας γύρω από τη δυνατότητα ύπαρξης μιας ‘γυναικείας επιστημολογίας’: για το κατά πόσον, δηλαδή, οι γυναίκες μπορεί τελικά να έχουν να προσθέσουν κάτι το ξεχωριστό στην αντικειμενική κοινότητα, χάρη ακριβώς στην υποκειμενική διάσταση που προσδίδουν στις είναι τους.⁶⁸ Το παράδοξο λοιπόν με τις απόψεις του Ζίμμελ για τις έμφυλες διαφορές είναι πως, αν διαβαστούν όχι με κριτήριο την ουσιοκρατία που υπήσχεται, αλλά με έμφαση στην υποκειμενικότητα που αποδίδει στη γυναικεία σκοπιά, τότε κατατάσσονται εγγύτερα στις σύγχρονες φεμινιστικές θέσεις από ό,τι οι αντιλήψεις των άλλων κλασικών θεωρητικών της κοινωνιολογίας.

Προσωπικά πάντως, πιστεύω ότι ο Ζίμμελ όντως αναπαρήγαγε τις προκαταλήψεις της εποχής του για τις διαφορές των δύο φύλων. Η εκτίμηση αυτή, μάλιστα, νομίζω ότι υποστηρίζεται και από όσα έχει να πει περί γυναικείας σεξουαλικότητας. Σύμφωνα με τον Ζίμμελ, για τον άνδρα η σεξουαλικότητα είναι κάτι που ‘κάνει’, ενώ για τη γυναίκα η σεξουαλικότητα είναι κάτι που ‘είναι’ η ίδια. Με άλλα λόγια, η θηλυκότητά της είναι ανεξάρτητη από τις σχέσεις της με το άλλο φύλο. Αυτό, για τον Ζίμμελ, γίνεται ακόμη σαφέστερο κατά την εγκυμοσύνη, όταν η γυναίκα φθάνει στο απόγειο της θηλυκότητάς της και δεν έχει πλέον ανάγκη τον άνδρα. Η γυναίκα είναι λοιπόν ‘εγγενώς σεξουαλική’, ένα πλάσμα που διακρίνεται από ‘μια μυστική αίσθηση πληρότητας και αυτάρκειας’.⁶⁹ Ο άνδρας, από την πλευρά του, έλκεται πάντοτε προς δύο διαφορετικές κατευθύνσεις: προς το αισθησιακό και το

υπερβατικά πνευματικό αφενός, προς την αναγνώριση της αυτονομίας και την επιθυμία για έλεγχο και αλλαγή αφετέρου. Η γυναίκα όμως, σύμφωνα με τον Ζίμμελ, υπερβαίνει αυτόν τον διχασμό: αν δεν αισθάνεται συνδεδεμένη με κάτι, τότε δεν την αφορά.

Όταν ωστόσο φθάνει στην ανάλυση της ερωτοτροπίας, ο Ζίμμελ φαίνεται αρχικά σαν να υποστηρίζει κάτι κάπως διαφορετικό: ότι αυτό που κάνει η γυναίκα στη διαδικασία του φλερτ είναι να καταφάσκει και να αρνείται ταυτόχρονα, ξεφεύγοντας έτσι από την ενιαία, 'συγκεντρωτική' φύση που της αποδίδει γενικά. Επισημαίνει όμως ότι τα δύο αντιφατικά αυτά μηνύματα στην ουσία ενοποιούν το σύνολο της γυναικείας σχέσης προς τον άνδρα: ακολουθώντας τη βιολογική προσαγή της φύσης, η γυναίκα είναι εκείνη που τελικά επιλέγει ερωτικό σύντροφο. Συνολικότερα πάντως, η ερωτοτροπία για τον Ζίμμελ δεν είναι παρά ο παιγνιώδης μιας σεξουαλικής σχέσης, στην οποία όλοι έχουμε τη δυνατότητα να γινόμαστε έκλυτοι:

Με την ερωτοτροπία, εκείνο που διασφαλίζεται είναι πως ακόμη και η μη απόκτηση του άλλου μπορεί να προσφέρει την αίσθηση της απόκτησης. Με την πρόοδο του πολιτισμού, αφενός η αυξημένη ευαισθησία και αφετέρου η εξίσου σημαντική αύξηση των προκλήσεων έχουν οδηγήσει τους άνδρες σε ερωτική καταπίεση. Σήμερα, είναι απλώς αδύνατον για κάποιον να κατακτήσει όλες τις ελκυστικές γυναίκες γύρω του, ενώ στην πρωτόγονη εποχή δεν υπήρχε τέτοια αφθονία πειρασμών. Η ερωτοτροπία αποτελεί λοιπόν το φάρμακο για την κατάσταση αυτή. Εκείνο που κάνει μια γυναίκα φλερτάροντας, είναι να παραδίδεται (δυνάμει, συμβολικά ή οριακά) σε πολλούς άνδρες. Και, στην ίδια λογική, εκείνο που κάνει ο άνδρας φλερτάροντας, είναι ότι έχει την αίσθηση πως έτσι κατακτά μεγάλο αριθμό γυναικών.⁷⁰

Ανακεφαλαιώνοντας, πιστεύω ότι ο Ζίμμελ είναι ένας από τους λίγους κοινωνιολόγους που υιοθετεί μια ουσιοκρατική αντίληψη περί θηλυκότητας, που δεν προσεγγίζει δηλαδή το θέμα με όρους οι οποίοι θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν αμιγώς κοινωνιολογικοί. Αλλά η 'ουσία' της θηλυκότητας που ο Ζίμμελ έχει κατά νου, είναι κάτι το μυστη-

ριώδες, κάτι που δηλώνει μια πρωτογενή αίσθηση έμφυλης ταυτότητας και που δεν ετεροπροσδιορίζεται προς κάποια αντίστοιχη 'ουσία' της ανδρικής ταυτότητας. Οι άνδρες, δηλαδή, είναι εκείνοι που ορίζονται σε σχέση προς τις γυναίκες, αλλά το αντίστροφο δεν συμβαίνει. Ωστόσο, αυτό το στοιχείο δεν φαίνεται στα δοκίμιά του για τα δύο φύλα, όπου οι διάφορες αντιδιαστολές μεταξύ τους δημιουργούν την προσδοκία ενός ουσιοκρατικού ετεροπροσδιορισμού, που όμως ουδέποτε συντελείται. Ως προς τον ελλιπή κοινωνιολογικό χαρακτήρα της προσέγγισής του πάλι, η σύγκριση με τις αντίστοιχες απόψεις του Φρίντριχ Ένγκελς για την οικογένεια δείχνει ότι ο Ζίμμελ δεν αφήνει χώρο στην οπτική του για τις πιο πεζές όψεις της πραγματικότητας – παρότι, σε ορισμένα σημεία, έχει κι αυτός να πει κάτι για τις ομοιότητες ανάμεσα στο γάμο και την πορνεία. Από την άλλη πλευρά, ο Ζίμμελ σίγουρα τονίζει περισσότερο τις υποκειμενικές διαστάσεις της σεξουαλικότητας και της έμφυλης ταυτότητας. Αλλά ούτε ο Ζίμμελ ούτε ο Ένγκελς κατορθώνουν να περάσουν από την υποκειμενική στη δομική προσέγγιση της έμφυλης διαφοράς. Προτού όμως προδούμε στην ανάλυση τέτοιων ζητημάτων, ας ολοκληρώσουμε την συνολική επισκόπηση του Γκέοργκ Ζίμμελ σε αυτό το κεφάλαιο.

Συμπέρασμα

Η ευρύτητα της σκέψης του Ζίμμελ αποδεικνύεται, περισσότερο ίσως από οτιδήποτε άλλο, από τις επανειλημμένες προσπάθειες μεταγενέστερων κοινωνιολόγων να ενσωματώσουν τις απόψεις του σε άλλες θεωρητικές παραδόσεις. Για παράδειγμα, σε έναν σχετικά πρόσφατο συλλογικό τόμο αφιερωμένο στην λεγόμενη 'τυπική κοινωνιολογία' την οποία εγκαινίασε ο Ζίμμελ, οι συντελεστές επιχειρούν να εντοπίσουν ομοιότητες και συγκλίσεις τόσο με τους άλλους κλασικούς, όσο και με μεταγενέστερες εξελίξεις στην κοινωνική θεωρία.⁷¹ Ο Τζόνθαν Τέρνερ, φερ' ειπείν, υποστηρίζει ότι ο συνδυασμός του Ζίμμελ με τον Μαρξ μπορεί να παράσχει τη θεωρητική βάση για την οικοδόμηση μιας πειστικής θεωρίας για την κοινωνική σύγκρουση.⁷² Στον ίδιο πάντοτε τόμο, ο Τζιμ Φοτ τονίζει τις συγκλίσεις μεταξύ Ζίμμελ και Βέμπερ τόσο στην ανάλυση του πολιτικού φαινομένου, όσο και στην

πραγμάτευση της διαδικασίας του εξορθολογισμού, ενώ ο Λόρενς Σγκαφ υπογραμμίζει τις ουσιαστικές τους ομοιότητες στον τρόπο με τον οποίο ο Ζίμμελ και ο Βέμπερ αντιλαμβάνονται την ανάπτυξη της νεοτερικής κουλτούρας.⁷³ Στο κεφάλαιο αυτό, είχα ο ίδιος την ευκαιρία να αναδείξω τις παραλληλίες ανάμεσα στον Ζίμμελ και τον Ντυρκέμ, ενώ μνημόνευσα και τις προσπάθειες να αναδειχθεί η συγγένεια του Ζίμμελ με τον μεταμοντερνισμό.⁷⁴ Πιο συνολικά πάντως, πιστεύω ότι η έλξη που συνεχίζει να ασκεί ο Ζίμμελ στο θεωρητικό προβληματισμό οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι η σκέψη του περιστρέφεται συνεχώς γύρω από το δυϊσμό ατόμου και κοινωνίας – και, κατ' επέκταση, ότι τοποθετείται εγγύτερα στην κοινωνική ψυχολογία παρά στην κοινωνιολογία, καλύπτοντας έτσι ένα σημαντικό κενό της κοινωνικής θεωρίας. Για να πω το ίδιο πράγμα με διαφορετικές λέξεις, έχω την αίσθηση ότι ένας πραγματικός οπαδός του Ζίμμελ θα μπορούσε ίσως να εγκαταλείψει πλήρως την κοινωνιολογία, αντιμετωπίζοντάς την σαν κάτι που αποτελεί πλέον η ίδια μέρος της αντικειμενικής κουλτούρας. Στη λογική αυτή, θα προσέθετα ότι πιθανόν ορισμένες από τις ιδέες που επικρατούν σήμερα και που πιστώνονται στον Ζίμμελ, θα ήταν ακριβώς εκείνες που θα είχαν οδηγήσει έναν γνήσιο οπαδό του Ζίμμελ σε συνολική παραίτηση από το κοινωνιολογικό εγχείρημα – από την ίδια την αντίληψη, δηλαδή, ότι μπορεί ή ότι πρέπει να υπάρχει μια ενιαία θεωρία περί κοινωνίας ή μια συστηματική μέθοδος για την ανάλυσή της.

Επιπλέον, δεν πιστεύω ότι ο Ζίμμελ έχει να μας πει πολλά για όλα όσα συμβαίνουν σήμερα, ιδιαίτερα για τις αλλαγές στην αγορά εργασίας που συντελούνται στις ημέρες μας. Οι απόψεις του περί κοινωνικής μεταβολής είναι μάλλον απλοϊκές, χωρίς να προσθέτουν κάτι ιδιαίτερο σε μια νεο-ντυρκεμιανή αντίληψη περί οργανικής εξέλιξης, σύμφωνα με την οποία το άτομο φέρεται να αναδύεται σταδιακά από την συλλογικότητα. Αν είχε να μας πει κάτι για τη διαδικασία της παγκοσμιοποίησης, αυτό θα γινόταν αναπόφευκτα μέσα στη δική του οπτική – με τους όρους, δηλαδή, της λεγόμενης 'αντικειμενικής κουλτούρας', που τείνει να καταστεί καθολική, επιφέροντας όλο και περισσότερο την παρακμή των τοπικών κοινοτήτων. Ότι την παρακμή αυτή την είχε διαβλέψει δεν υπάρχει φυσικά αμφιβολία, όπως φαίνεται από όσα επιστημαίνει σε σχέση με τη 'μητρόπολη' ή από όσα υπο-

νοεί σε σχέση με τον 'ξένο'. Αλλά ακόμη και σε αυτά τα δοκίμια, εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει τον Ζίμμελ δεν είναι τόσο το κοινωνιολογικό στοιχείο (δηλαδή η ίδια η συλλογικότητα και η μοίρα της), όσο το ψυχολογικό – οι επιπτώσεις τέτοιων εξελίξεων πάνω στην ατομική προσωπικότητα. Στο επίκεντρο του έργου του βεβαίως βρίσκεται η σύγκρουση ανάμεσα στη 'διαδικασία' της κοινωνικής ζωής και σε αυτό που αποκαλεί 'αντικειμενική κουλτούρα' – και το γεγονός ότι συλλαμβάνει τη συγκεκριμένη σύγκρουση με τρόπο τόσο διαλεκτικό (χωρίς να την ανάγει απλώς στην κοινωνικοποίηση ή σε μια απλή διαδικασία 'κοινωνικής κατασκευής') καθιστά το έργο του πολύ πιο ενδιαφέρον από τις μεταμοντέρνες προσεγγίσεις της εποχής μας, έστω κι αν θεωρείται πρόδρομος του μεταμοντερνισμού. Ως προς το τελευταίο σημείο, δηλαδή τον προδρομικό χαρακτήρα του Ζίμμελ, εκείνο που ίσως έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι η άποψη του Τσαρλς Πάουερς που μνημόνευσα νωρίτερα: ότι δηλαδή ο Ζίμμελ προαναγγέλλει την εμφάνιση των πολλαπλών, τυποποιημένων και εξειδικευμένων ρόλων στην ύστερη νεωτερικότητα. Μια τέτοια σύλληψη περί της πολλαπλότητας των κοινωνικών ρόλων μάς προσφέρει όντως τη βάση για να κινηθούμε και προς την κατανόηση της πολλαπλότητας των τρόπων με τους οποίους συντελείται η κοινωνικοποίηση του ατόμου στη μετανεωτερικότητα – προς αυτό που ο Νικόλας Ρόουζ, ακολουθώντας τον Φουκώ, έχει αποκαλέσει 'διακυβέρνηση της συμπεριφοράς'.⁷⁵ Κάτι τέτοιο θα ήταν σίγουρα μέσα στο πνεύμα του Ζίμμελ, αφού αυτό που τελικά χάνεται στην πορεία είναι η ουσία της κοινωνικής ζωής όπως την αντιλαμβανόταν ο ίδιος – χάνεται δηλαδή το στοιχείο εκείνο της ατομικότητας που θα μπορούσε να αντισταθεί σε μια τέτοια διακυβέρνηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Είναι επίσης δύσκολο να φανταστούμε τι θα μπορούσε να μας πει ο Ζίμμελ σήμερα για τα νέα πολιτικά κινήματα της εποχής μας. Αν πάρουμε ως βάση τα όσα λέει για τους φτωχούς και τη φτώχεια, ίσως να υιοθετούσε κι αυτός την άποψη του Ρόμπερτ Χόλτον και του Μπράιαν Τέρνερ ότι ζούμε σε μια κοινωνία όπου πλέον βασική λειτουργία του κράτους είναι η εξισορρόπηση συμφερόντων ανάμεσα στις διάφορες ομάδες στάτους. Πρέπει πάντως να θεωρούμε βέβαιο ότι η προσοχή του Ζίμμελ θα ήταν στραμμένη στο πώς τα κοινωνικά κινή-

ματα των ημερών μας οικοδομούν τις συλλογικές τους ταυτότητες μέσα από διαδικασίες ετεροπροσδιορισμού: ετεροπροσδιορισμού προς την κρατούσα θρησκεία ή προς την παραδοσιακή Αριστερά ή προς άλλους θεσμούς που υφίστανται εσωτερικές διασπάσεις. Κοινό χαρακτηριστικό όλων αυτών των νέων κινημάτων είναι ότι θεωρούν τους εαυτούς τους φορείς των ορθών απαντήσεων στα σημερινά προβλήματα — απαντήσεων που εξωθούν το άτομο είτε να ταυτιστεί μαζί τους είτε να διαφοροποιηθεί. Γι' αυτό και είτε πρόκειται για το φεμινιστικό κίνημα είτε για το κίνημα των ομοφυλοφίλων είτε για το οικολογικό κίνημα, εκείνο που παρατηρούμε είναι η άεναη ζύμωση στο εσωτερικό τους και η συνεχής πολυδιάσπαση και αναδιάταξή τους. Τα κινήματα αυτά μπορεί να μην αποτελούν 'μόδες', λειτουργούν όμως με τρόπο παρόμοιο προς εκείνον που ο Ζίμμελ χρησιμοποίησε για να περιγράψει τη μόδα.

Τέλος, ένας σημερινός οπαδός του Ζίμμελ θα μπορούσε να σταθεί σε μian άλλη διάσταση της σκέψης του και να έστρεφε την προσοχή του στην ψυχαναλυτική κοινωνική κριτική. Σε μια τέτοια περίπτωση, ίσως ακολουθούσε το επιχείρημα του Κρίστοφερ Λας, ο οποίος θεωρεί ότι η φύση της μετανεοτερικής κοινωνίας υπονομεύει την πλήρη ανάπτυξη της ίδιας της ατομικής προσωπικότητας.⁷⁶ Το επιχείρημα αυτό σίγουρα υποστηρίζεται από όσα είχε να πει ο Ζίμμελ για τη σημασία του παιγνιώτυπου στην κοινωνική ζωή — μια σημασία που μειώνεται συνεχώς στη σημερινή κοινωνία, όπου η κοινωνικότητα, το φλερτ ή ο αθλητισμός έχουν πάψει πια να αποτελούν αυτοσκοπούς και όπου τα πάντα είναι πλέον πολύ σοβαρά για να 'παίξει' κανείς μαζί τους.

Ας ολοκληρώσουμε το κεφάλαιο αυτό με τη σύνοψη των βασικών διύσμών στους Πίνακες 10.1, 10.2 και 10.3.

Πίνακας 10.1 Ο Ζίμμελ για το άτομο και την κοινωνία**ΑΤΟΜΟ**

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, σφρηλατώντας δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων.

Μαρξ: Ο 'εξατομικευμένος άνθρωπος' δημιουργείται από την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Το άτομο στη 'φυσική' του κατάσταση δεν είναι παρά οργανικό μέρος κάποιας συλλογικότητας.

Βέμπερ: Το άτομο αποτελεί τη μοναδική πραγματικότητα και η ανάλυση οφείλει να έχει ως αφετηρία την ορθολογική του δράση.

Ζίμμελ: Η ζωή του ατόμου βρίσκεται σε διαρκή διαλεκτική σχέση με τους κοινωνικούς τύπους και την αντικειμενική κουλτούρα. Στις νεότερες κοινωνίες, το άτομο εμπλέκεται σε μια διαρκή διαπάλη για να διατηρήσει την αυτοτέλειά του έναντι της αντικειμενικής κουλτούρας.

ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Ντυρκέμ: Η κοινωνία υφίσταται πέρα από το άτομο, επί του οποίου ασκεί τεράστια επίρροια, ιδιαίτερα στις λιγότερο πολύπλοκες κοινωνίες.

Μαρξ: Η κοινωνία δημιουργείται από την ανθρώπινη δράση, αλλά όχι με τη σειρά της πάνω στα άτομα ως εσωτερική δύναμη. Πρόκειται για μια κυρίαρχη δύναμη σε όλες τις κοινωνίες, εκτός από τις πιο πρωτόγονες και τις πιο ανεπτυγμένες (κομμουνιστικές).

Βέμπερ: Η κοινωνία αποτελεί το μάλλον εύθραυστο αποτέλεσμα της ανθρώπινης διαντίδρασης και των διενέξεων εξουσίας.

Ζίμμελ: Η κοινωνία είναι κάτι που διεισδύει επεκτατικά στον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Μπορεί να νοηθεί ως 'αντικειμενική κουλτούρα', δηλαδή ως το σύνολο εκείνο των κοινών πεποιθήσεων και συμβόλων που διαμορφώνει τη ζωή μας και που καθίσταται όλο και πιο καθολικό.

Πίνακας 10.2 Ο Ζίμμελ για τη δράση και τη δομή

ΔΡΑΣΗ	ΔΟΜΗ
<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>Μαρξ: Οι κυρίαρχοι παράγοντες στις καπιταλιστικές κοινωνίες είναι οι κοινωνικές τάξεις (κυρίως η αστική τάξη και το προλεταριάτο). Οι υλικές συνθήκες δεν επιτρέπουν σε ορισμένες τάξεις (τη μικροαστική και την αγροτική) να δράσουν συλλογικά και γι' αυτό τέτοιες τάξεις τείνουν να στοιχίζονται πίσω από κάποιον ισχυρό ηγέτη.</p>	<p>Μαρξ: Διαφορετικοί τύποι κοινωνιών χαρακτηρίζονται από διαφορετικές μορφές κοινωνικής δομής. Στις καπιταλιστικές κοινωνίες, ο κρίσιμος ρόλος βρίσκεται στην οικονομική (και τη συνακόλουθη) ταξική δομή, ενώ το κράτος και οι θεσμοί του αποτελούν τα βασικά όργανα του κοινωνικού ελέγχου.</p>
<p>Βέμπερ: Οι ομάδες στάτους και οι κοινωνικές τάξεις που βασίζονται στην αγορά μπορούν να καταστούν 'συλλογικά υποκείμενα' μέσα από σωματειακές ενώσεις κοινοτικού ή (συχνότερα) συνεργατικού χαρακτήρα. Τέτοιες σωματειακές ενώσεις υφίστανται μόνον στο βαθμό που τα μέλη τους μοιράζονται κάποια κοινή ταυτότητα ή κάποιο κοινό συμφέρον. Το άτομο παραμένει το μόνο 'αληθινό' υποκείμενο.</p>	<p>Βέμπερ: Η κοινωνική δομή αποτελεί ένα εύθραυστο επίτευγμα. Στις παραδοσιακές κοινωνίες βασίζεται στη συγγένεια και τις ομάδες στάτους, ενώ στις σύγχρονες κοινωνίες σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν οι κοινωνικές τάξεις που βασίζονται στην αγορά. Η γραφειοκρατική οργάνωση και το κράτος αποκτούν επίσης σπουδαιότερο ρόλο.</p>
<p>Ζίμμελ: Το ενδιαφέρον είναι στραμμένο στη διαντίδραση των ατόμων και στις σχέσεις με την ευρύτερη κουλτούρα. Απουσιάζει η έννοια της συλλογικής δράσης.</p>	<p>Ζίμμελ: Δεν υπάρχει κάποια έννοια κοινωνικής δομής (παρά μόνον ίσως σε σχέση με την οικονομική ανταλλαγή). Αντ' αυτής, ο Ζίμμελ χρησιμοποιεί την έννοια της 'αντικειμενικής κουλτούρας'.</p>

Πίνακας 10.3 Ο Ζίμμελ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ	ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ
<p>Ντρυκέμ: 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.</p>	<p>Ντρυκέμ: Εκεί όπου κυριαρχεί η μηχανική αλληλεγγύη, η συστημική ολοκλήρωση και την ταύτιση αυτή εγγυάται η συλλογική συνείδηση. Όπου πάλι κυριαρχεί η οργανική αλληλεγγύη, η συστημική ολοκλήρωση επιτυγχάνεται από τον καταμερισμό της εργασίας.</p>
<p>Μαρξ: Μια στρεβλή και μάλλον ασταθής ολοκλήρωση επιτυγχάνεται μέσω των ιδεολογιών, αλλά η ανάπτυξη της αγοράς συνιστά διαρκή απειλή. Οι κυριότερες κοινωνικές τάξεις, που βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, προσπαθούν να επιτύχουν τη δική τους εσωτερική ολοκλήρωση, με το προλεταριάτο να έχει τις μεγαλύτερες πιθανότητες επιτυχίας.</p>	<p>Μαρξ: Η συστημική ολοκλήρωση στον καπιταλισμό απειλείται διαρκώς από τις ταξικές συγκρούσεις, αλλά υποστηρίζεται από το κράτος και τις κυρίαρχες ιδεολογίες.</p>
<p>Βέμπερ: Στο σημείο αυτό δεν μπορεί να γίνει ακόμη λόγος για κάποια αντίληψη περί κοινωνικής ολοκλήρωσης στο έργο του Βέμπερ.</p>	<p>Βέμπερ: Θα ήταν υπερβολή να χρησιμοποιήσουμε τον όρο 'σύστημα' για τα όσα αναφέρονται στο Κεφάλαιο 9. Οι κοινωνικές δομές συνέχονται από διάφορες μορφές κυριαρχίας και από τη σταθερότητα που παρέχει η αγορά.</p>
<p>Ζίμμελ: Η κοινωνική ολοκλήρωση επιτυγχάνεται μέσω της αντικειμενικής κουλτούρας, δηλαδή με την επικράτηση καθολικών συμβόλων και νοημάτων που αρχίζει με την οικονομική ανταλλαγή. Η ανάπτυξη της αντικειμενικής κουλτούρας επεκτείνει την ανθρώπινη ελευθερία, αλλά περιορίζει την αυτοτέλεια και το βάθος της ζωής του ατόμου.</p>	<p>Ζίμμελ: Δεν υπάρχει, ουσιαστικά, κάποια έννοια συστημικής ολοκλήρωσης, εκτός ίσως σε ό,τι αφορά στην οικονομική ανταλλαγή.</p>

Συμπεράσματα Δεύτερου Μέρους: συγκρίνοντας τους κλασικούς

Στα τέσσερα κεφάλαια που προηγήθηκαν, διαπραγματεύθηκα τόσα πολλά και διαφορετικά ζητήματα, που θα ήταν δύσκολο να τα συνοψίσω μέσα σε λίγες φράσεις. Εκείνο λοιπόν που ίσως έχει μεγαλύτερη σημασία εδώ, είναι να επιχειρήσω μια γενικότερη σύγκριση των τεσσάρων κλασικών ως προς τις βασικές τους προσεγγίσεις. Η πρώτη και γενική παρατήρησή μου είναι η προφανής: ότι, παρά τις σημαντικές διαφορές μεταξύ τους, οι τέσσερις κλασικοί της κοινωνικής θεωρίας επικαλύπτονται σε πολλά σημεία. Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένας και μοναδικός δρόμος στην αλήθεια – ότι, δηλαδή, καμία προσέγγιση δεν αρκεί αφεαυτής για να εξηγήσει την κοινωνική πραγματικότητα σε όλες της τις εκφάνσεις. Μπορεί, βεβαίως, κάποιος από τους τέσσερις θεωρητικούς να υπερτερεί έναντι των υπολοίπων στην πραγμάτευση του τάδε ή του δείνα κοινωνικού φαινομένου, αλλά κάτι τέτοιο δεν καθιστά και συνολικά την προσέγγισή του ορθότερη ή προτιμότερη. Γι' αυτό προσπάθησα να οργανώσω κατά τέτοιο τρόπο την παρουσίαση των απόψεών τους, ώστε να φανούν οι ομοιότητες και οι διαφορές τους ως προς τους βασικούς δυϊσμούς που διατρέχουν το θεωρητικό προβληματισμό στην κοινωνική θεωρία: το δυϊσμό ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, το δυϊσμό ανάμεσα στη δράση και τη δομή και το δυϊσμό ανάμεσα στην κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση. Το γεγονός όμως ότι η προσπάθεια να δαμαστούν γνωστικά τα όποια κοινωνικά φαινόμενα κατατρώχεται από τέτοιους αναπόφευκτους δυϊσμούς, σημαίνει ότι η ίδια η κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι κάτι το ενιαίο – και άρα ούτε η θεωρητική της κατανόηση μπορεί να είναι μονολιθική. Τούτου δοθέντος, ας προσπαθήσουμε να αποτιμήσουμε τα σχετικά πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα των τεσσάρων θεωρητικών παραδόσεων ως προς ορισμένα από τα φαινόμενα της σημερινής κοινωνίας που εξετάστηκαν στο Δεύτερο Μέρος.

Ας ξεκινήσουμε από τις μεταβολές που σημειώνονται στην αγορά εργασίας. Εδώ, ο μαρξισμός ίσως υπερτερεί των άλλων θεωρητικών παραδόσεων. Εικονογραφεί ένα παγκόσμιο σύστημα, με τη δική του

ιδιαίτερη δομή και δυναμική, και μας επιτρέπει έτσι να συλλάβουμε ορισμένες από τις εξελίξεις που σημειώνονται στον καταμερισμό εργασίας σήμερα. Χάρη ακριβώς στη συστημική του οπτική λοιπόν, ο μαρξισμός μπορεί να μας οδηγήσει στην κατανόηση των αλλαγών που υφίσταται η ταξική δομή των δυτικών κοινωνιών και, κατ' επέκταση, στην κατανόηση των μεταβολών και συγκρούσεων στο πολιτικό πεδίο. Αλλά βεβαίως η μαρξιστική οπτική μπορεί να μας βοηθήσει κυρίως σε αυτό το γενικό επίπεδο κατανόησης — στις λεπτομέρειες αναπόφευκτα υστερεί.

Στο ίδιο πάντοτε θέμα, η συμβολή του Ντυρκέμ είναι διπλή. Κατά πρώτον, ο Ντυρκέμ μάς δείχνει τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους ο καταμερισμός εργασίας διαχωρίζει και συσχετίζει τους ανθρώπους μεταξύ τους. Μας προσφέρει μάλιστα επιμέρους δείκτες (την εγκληματικότητα, τις αυτοκτονίες, τους γάμους, τα διαζύγια) με τους οποίους μπορούμε να αποτιμήσουμε τη συνοχή μιας κοινωνίας. Κατά δεύτερον, ο Ντυρκέμ στρέφει την προσοχή μας στη σημασία που έχει ο τρόπος με τον οποίο μια κοινωνία αντιλαμβάνεται (μέσω των 'συλλογικών αναπαραστάσεων') η ίδια τον εαυτό της κι έτσι μας βοηθά να κατανοήσουμε βαθύτερα την ποιότητα της εσωτερικής της συνοχής. Στα δύο αυτά σημεία, η οπτική του Ντυρκέμ υπερτερεί αναμφίβολα εκείνης του Μαρξ, από την άλλη όμως πλευρά τείνει να υποβαθμίζει τη σύγκρουση των συμφερόντων και τις ταξικές διαφορές, που επίσης ενδημούν μέσα σε μια κοινωνία.

Ο Βέμπερ, από την μεριά του, μας βοηθά να κατανοήσουμε βαθύτερα την κοινωνική σύγκρουση: τις ποικίλες μορφές που αυτή προσλαμβάνει και που ο μαρξισμός δεν μπορεί να συλλάβει σε όλη τους την πολυπλοκότητα. Ιδιαίτερη σημασία εδώ έχει το γεγονός ότι ο Βέμπερ δεν αντιλαμβάνεται το κράτος απλώς και μόνον ως ένα εργαλείο ταξικής κυριαρχίας, αλλά ως το επίκεντρο της διαπάλης για την εξουσία μεταξύ πολλών διαφορετικών ομάδων. Από αυτήν την άποψη, ο Βέμπερ μάς προσφέρει την καταλληλότερη ίσως οπτική για να καταλάβουμε το φαινόμενο των σύγχρονων κοινωνικών κινημάτων. Επιπλέον, με όσα έχει να πει για την εργαλειακή ορθολογικότητα και για τη διαδικασία του εξορθολογισμού, ο Βέμπερ μας βοηθά να αντιληφθούμε πληρέστερα τις μεταβολές στους τρόπους με τους οποίους μια κοινωνία βλέπει τον εαυ-

τό της. Πιστεύω ότι εδώ η βεμπεριανή οπτική δεν συγκρούεται κατ' ανάγκην με εκείνη του Ντυρκέμ – ο οποίος, ας θυμηθούμε, καταδικάζει τον ωφελμισμό, παρεκτός αν η εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος βρίσκεται εγκιβωτισμένη σε συλλογικές αξίες. Η έμφαση όμως που ο Ντυρκέμ αποδίδει στη σημασία των συλλογικών αξιών, ίσως δεν του επιτρέπει να εκτιμήσει ορθά ούτε την ισχύ που έχει η διαδικασία του εξορθολογισμού ούτε την εργαλειακότητα που επέρχεται με την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας. Και αντιστρόφως, η βεμπεριανή προσέγγιση ίσως υστερεί εκείνης του Ντυρκέμ, αφού η συλλογική συνείδηση της κοινωνίας ενδέχεται να μετριάξει την ισχύ της εργαλειακής ορθολογικότητας – διαφορετικά, πώς μπορούμε να εξηγήσουμε ότι η εξορθολογιστική δυναμική της αποικιοκρατίας αποδείχθηκε εν τέλει αποκρουστική για πολλούς από τους αποδέκτες της;

Κανένας όμως από τους τρεις αυτούς κλασικούς δεν αντιλαμβάνεται εκείνο που μόνον ο Ζίμμελ κατορθώνει να συλλάβει – το πώς, δηλαδή, όλες αυτές οι διαφορετικές διαδικασίες επηρεάζουν και διαμορφώνουν το ίδιο το άτομο μέσα στην κοινωνία. Σε ζητήματα λοιπόν όπως η σχέση ατόμου και κοινωνίας (και ό,τι αυτή μπορεί να συνεπάγεται τόσο για την ατομική όσο και για τη συλλογική ψυχολογία), ο Ζίμμελ υπερτερεί σαφώς των υπολοίπων. Για τον Μαρξ, όπως θυμόμαστε, το άτομο όπως το αντιλαμβανόμαστε σήμερα δεν είναι ουσιαστικά τίποτε άλλο παρά ένα παράγωγο του καπιταλισμού – κι όσο δίκιο κι αν έχει σε σχέση με τα ιδεολογήματα της απόλυτης ελευθερίας ή της απρόσκοπτης ατομικής δημιουργικότητας, γεγονός παραμένει ότι η ατομική οντότητα για τον Μαρξ παραμένει κάτι το οποίο είναι εγκλωβισμένο στις γενικότερες αντιλήψεις του για την ανθρώπινη φύση και για την αλλοτρίωσή της από τις ταξικές στρεβλώσεις. Ο άνθρωπος όμως δεν είναι μόνον προϊόν της καπιταλιστικής κοινωνίας, είναι επίσης και αυτοτελής προσωπικότητα με τις δικές της εσωτερικές εντάσεις και συγκρούσεις – κι εδώ ακριβώς είναι που ο Ζίμμελ προσφέρει μια οπτική κατανόησης πολύ πιο βαθιά από εκείνην του μαρξισμού. Ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα, βεβαίως, ο Ζίμμελ υπερτερεί και του Ντυρκέμ, ο οποίος είναι τόσο προσηλωμένος στη διαδικασία της κοινωνικοποίησης, ώστε να αντιλαμβάνεται την ατομικότητα μόνον ως προϊόν της νεοτερικής συλλογικής συνείδησης – κάτι που ο Ζίμμελ θα αντιμετώ-

πιζε ακριβώς ως εκείνη την αντικειμενική κουλτούρα που καταδυναστεύει την ατομικότητα. Αλλά ως προς το συγκεκριμένο σημείο και ο Βέμπερ υστερεί σαφώς του Ζίμμελ, αφού αντιμετωπίζει την ατομικότητα κυρίως ως κάτι που προκύπτει από την ανάπτυξη της εργαλειώδους ορθολογικότητας.

Εν κατακλείδι, ας θυμίσω κάτι που είχα παρατηρήσει σε ένα προηγούμενο σημείο του παρόντος βιβλίου, όταν έλεγα πως ένας μαρξιστής θα έστρεφε την προσοχή του σε διαφορετικά φαινόμενα της κοινωνικής πραγματικότητας από ό,τι ένας οπαδός του Ντυρκέμ. Η παρατήρηση αυτή έχει θεβαίως γενικότερη ισχύ, όχι μόνον για τον Μαρξ και τον Ντυρκέμ, αλλά για όλους τους θεωρητικούς που εξετάζουμε εδώ και που ασχολήθηκαν με διαφορετικές μεν, αλλά συναφείς όψεις του κοινωνικού κόσμου. Το ζήτημα όμως δεν είναι μόνον το τι ακριβώς είπαν οι τέσσερις αυτοί στοχαστές για επιμέρους κοινωνικά φαινόμενα, αλλά (ίσως περισσότερο) το πώς συμβάλλουν, ο καθένας με τον τρόπο του, στη βαθύτερη κατανόηση στην οποία πρέπει να αποσκοπεί ο θεωρητικός προβληματισμός για την κοινωνία.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΜΕΤΑΒΟΛΗ

Εισαγωγή στο Τρίτο Μέρος

Βρισκόμαστε σε εκείνο το σημείο του βιβλίου, όπου μπορούμε να περάσουμε στην πραγμάτευση ορισμένων ζητημάτων που μέχρι τώρα αναφύονταν σποραδικά, αλλά έχουν πλέον αναδυθεί οριστικά στην επιφάνεια. Στο Τρίτο Μέρος λοιπόν, θα εστιάσουμε στο πώς οι τέσσερις κλασικοί θεωρητικοί αντιλαμβάνονται την ιστορική εξέλιξη και την κοινωνική μεταβολή – ιδιαίτερα τους μηχανισμούς και την κατεύθυνση που τις διέπουν. Ας έχουμε πάντως εξαρχής κατά νου ότι πρόκειται να εξετάσουμε μια πορεία με διαρκώς αυξανόμενους ρυθμούς – κάτι που θυμίζει την εξέλιξη της κίνησης από το χειροκίνητο καρότσι στο κάρο με άλογα, μετά στο τρένο, που, στη συνέχεια, αλλάζει για να γίνει αυτοκίνητο και να καταλήξει αεριοθούμενο.

Καταρχάς, πρέπει να πω ότι σε όσα ακολουθούν χρησιμοποιώ τον όρο 'ιστορία' για να περιγράψω μια μακρά διαδικασία που εκτείνεται από τα βάθη του χρόνου έως σήμερα. Και είναι αυτονόητο ότι ο θεωρητικός στοχασμός για την κοινωνία δεν είναι δυνατόν να υπάρξει χωρίς κάποια εικόνα για αυτήν τη διαδικασία των αλλαγών από το παρελθόν προς το παρόν. Επομένως, η κοινωνική θεωρία εμπεριέχει αναπόφευκτα και κάποια θεωρία της ιστορίας, ακόμη κι αν αυτή είναι υπόρρητη.

Ο 19ος αιώνας και το πρώτο μισό του 20ού χαρακτηρίζονται από την κυριαρχία της ιδέας της 'εξέλιξης'. Ακόμη και θεωρητικοί που μπορεί να απέρριπταν τις συνδηλώσεις αυτής της ιδέας (όπως λόγω χάρη ο Βέμπερ), δεν ήταν δυνατόν να ξεφύγουν εντελώς από το γενικότερο πνεύμα της εποχής τους και γι' αυτό στα κείμενά τους τη βρίσκουμε να υποβόσκει έστω και έμμεσα. Η κατάσταση αυτή έμελλε φυσικά να αλλάξει μετά τα μέσα του 20ού αιώνα, όταν άρχισε να επικρατεί μια περισσότερο σχετικιστική αντίληψη του κόσμου, η οποία αμφισβήτησε τον εξελικτισμό και μετέθετε το ενδιαφέρον στην

τυχαioτητα. Αυτή η αλλαγή αντιλήψεων ίσως μπορεί να αποδοθεί μεταφορικά ως εξής: ενώ ο 19ος αιώνας πίστευε ότι κατά κάποιο τρόπο το πρωτόγονο καρότσι περιείχε στο εσωτερικό του τις μεταγενέστερες μεταμορφώσεις του σε κάρο, άμαξα, τρένο, αυτοκίνητο ή οτιδήποτε άλλο, ο 20ός αιώνας φαίνεται να θεωρεί ότι πιθανόν η ίδια η ζεύξη των ζώων στο κάρο να ήταν κάτι το τυχαίο και συγκυριακό, που θα μπορούσε και να μην είχε συμβεί. Η προσωπική μου άποψη πάνω στο ζήτημα αυτό, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, είναι ότι μπορεί μεν ο 'σκληρός' εξελικτισμός να έχει χρεοκοπήσει, ωστόσο είναι αδύνατον να αποφύγουμε εντελώς έστω και μια 'χαλαρή' εκδοχή του, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη μεταβολή της κοινωνίας από σχετικά μικρές και απλές μορφές οργάνωσης σε όλο και περισσότερο μεγάλες και σύνθετες. Γι' αυτό, ακόμη κι εκείνοι οι σύγχρονοι θεωρητικοί που απορρίπτουν συνολικά τον εξελικτισμό (όπως φερ' ειπείν ο Άντονι Γκίντενς), δεν μπορούν τελικά να αρνηθούν ότι υπάρχει όντως μια κίνηση στο χρόνο από το μικρό στο μεγάλο και από το απλό στο σύνθετο.¹

Θα χρησιμοποιήσω τον όρο 'κοινωνική μεταβολή' με πιο στενή σημασία από τον όρο 'ιστορία', για να περιγράψω τους μηχανισμούς αλλαγής του σύγχρονου κόσμου, από την εποχή της Βιομηχανικής Επανάστασης και εντεύθεν. Στο πιο περιορισμένο αυτό πλαίσιο της λεγόμενης 'νεοτερικότητας' είναι που πρέπει να περιλάβουμε τις αναφορές του Μαρξ στον 'καπιταλισμό' ή στο φαινόμενο του 'ιμπεριαλισμού', καθώς και την εμμονή του Βέμπερ στη σημασία της δυτικοευρωπαϊκής ιστορίας. Και οι δύο αυτοί στοχαστές, για διαφορετικούς ο καθένας λόγους, υπονοούν ότι η ιστορία της σύγχρονης κοινωνίας έλκει αναγκαστικά τον υπόλοιπο κόσμο στην ευρωπαϊκή τροχιά. Σε ό,τι αφορά στον Μαρξ, τούτο οφείλεται στην επεκτατική δυναμική του καπιταλισμού, ο οποίος αναζητεί διαρκώς νέες αγορές, καθώς και φθηνότερες πηγές πρώτων υλών και εργασίας. Σε ό,τι πάλι αφορά στον Βέμπερ, οι αιτίες αναζητώνται στην κυριαρχία της δυτικής 'εργαλειακής ορθολογικότητας', η οποία όντας τόσο πρακτικά αποτελεσματική πυροδοτεί ριζικές αλλαγές στην κοινωνική οργάνωση. Στο ίδιο πάντοτε πλαίσιο της νεοτερικότητας επαναπροσδιορίζεται και η σχέση ατόμου και κοινωνίας. Ενώ δηλαδή στη σύγχρονη κοι-

νωνία το φάσμα της ατομικής ελευθερίας μπορεί να διευρύνεται, η ελευθερία αυτή έχει ως κόστος τον αυξανόμενο έλεγχο πάνω στον ψυχισμό του ατόμου. Με άλλα λόγια, η παρακμή της παράδοσης που προκαλείται από την έλευση της νεοτερικότητας, συνεπάγεται και εσωτερικές αλλαγές στον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Αυτή η διάσταση της κοινωνικής μεταβολής στη νεοτερικότητα είναι, όπως έχουμε ήδη δει, κάτι το οποίο απασχολεί ευθέως τόσο τον Βέμπερ όσο και τον Ζίμμελ, ενώ θίγεται έμμεσα και στο έργο του Μαρξ.

Σε όσα έχουν προηγηθεί μέχρις αυτού του σημείου, έχω υποστηρίξει ότι σήμερα βρισκόμαστε ίσως σε μια περίοδο όπου οι δομικοί καταναγκασμοί της σύγχρονης κοινωνίας είναι τόσο ισχυροί, ώστε να βρίσκονται πλέον πέρα από την αντίληψη και τον έλεγχο των περισσότερων ανθρώπων, με αποτέλεσμα τον περαιτέρω θρυμματισμό της κοινωνικής συνοχής. Η κατάσταση αυτή δεν είναι κάτι που θα ξένιζε τους κλασικούς της κοινωνιολογίας. Ο Ντυρκέμ θα αναζητούσε την εξήγησή της στην εξασθένηση της συλλογικής συνείδησης εξαιτίας του μη ομαλού καταμερισμού εργασίας. Για τον Μαρξ, θα έφταιγε η αυξανόμενη κυριαρχία του καπιταλιστικού συστήματος, ιδιαίτερα πάνω σε εκείνες τις κοινωνικές τάξεις που θα μπορούσαν να προβάλλουν αντίσταση. Ο Βέμπερ θα χρέωνε την ευθύνη στο σιδερένιο κλουβί της εργαλειακής ορθολογικότητας. Για τον Ζίμμελ, τέλος, υπεύθυνη θα ήταν η κατίσχυση της αντικειμενικής κουλτούρας. Παρά τις μεταξύ τους διαφορές λοιπόν, και οι τέσσερις στοχαστές θα αντιλαμβάνονταν το πρόβλημα, αλλά ίσως αντιλαμβάνονταν επίσης και ότι η σημερινή κατάσταση απαιτεί έναν επαναπροσδιορισμό των δυνατοτήτων και των προοπτικών που μπορεί να έχει στις ημέρες μας η πολιτική δράση ως προς την αλλαγή των κοινωνικών δομών. Με τη συνεχή μεταβολή των συνθηκών στη νεοτερικότητα, τα διλήμματα του άμεσου παρελθόντος και οι παλιές συνταγές θεραπείας έχουν σίγουρα παρέλθει. Ενώ δηλαδή στο παρελθόν τα σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά κόμματα υπόσχονταν επαναστατικές μεταβολές, τώρα προσφέρουν μόνον ένα είδος ισορροπίας απέναντι στις πιο ακραίες εκδηλώσεις της ελεύθερης αγοράς. Αλλά οι κλασικοί στοχαστές της κοινωνιολογίας θέτουν ακόμη και σήμερα τα όρια της σκέψης μας σε σχέση με αυτά και με άλλα παρόμοια ζητήματα. Οι βασικές εικόνες με τις οποίες απέδωσαν την εποχή τους μπορεί

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 δυϊσμούς 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 Ντρέουφους. 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. **Συμπεράσματα.** 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, προσελκύνοντας 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.³ 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 πιλοποιό, 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 υποδοθηθούν 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. Εικ πρώτης όψεως, 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 εγκλωβισμένες 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-

μερική 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 λέει κάτι εδώ ο Ντυρκέμ, είναι ότι βρισκόμαστε 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 δύνανται 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 αποκοτούν ποτέ το εύρος της εξουσίας που ασκούσε παλιά η συλλογική συνειδητότητα – και η γενικότερη αυτή αφαιρετική διαδικασία λαμβάνει χώρα στο ίδιο το εσωτερικό των επαγγελματιικών 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 βεβαίως 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 πραγματώσει 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 βεβαίως 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 βεβαίως 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 αναντίρρητα 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 'συγγεί' 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, βεβαίως, 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 Φρόντ, 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 Φρόντ, 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 Φρόντ είναι εδώ παρόμοιο με εκείνο του Ντυρκέμ, αφού κι ο Φρόντ 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 αλλάζει 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 κάποιος 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 προσπαθεί 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 κατάφερε 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 αίρονται 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, βιώνοντας 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 ανακατανοπήτη και ότι πορεύεται διαρκώς, χωρίς ανάπαυση, προς ένα στόχο δίχως τέλος. Καταλήγουμε έτσι να πιστεύουμε ότι αυτή η αέναη αναζήτηση είναι και ένδειξη ηθικής ανωτερότητας, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για κάτι που εμφανίζεται μόνο σε συνειδήσεις αναστατωμένες – σε συνειδήσεις που έχουν αναγάγει σε κανόνα 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 βεβαίως είναι ότι ο Λας δεν θεωρεί ως αντίβαρο 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 ρίζοσπαστικής 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 ζητούμενων 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 πρόωμοι 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 ατεκμηριώτους 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 Ντρεύφους', 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 δοκίμιο του 'Ατομισμός και διανοούμενοι', γραμμένο το 1898, όπου εκθέτει τις αρχές που τον οδήγησαν να στηρίζει 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*) αντιμετώπιστηκαν 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 λόγου χάρη να μην είμαι σε θέση να προβάλλω 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 Ντρέυφους, 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 δημιούργησαν 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 γρανάτζι 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 του 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' ανάγκη 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 αρμύ φυτό καθεαυτό, 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 τρεθεί υπό έλεγχο, οι φιλοδοξίες εκτινάσσονται στα ύψη και ανάλγητο είναι το κόστος της απογοήτευσης. Σύμφωνα με τον Ντυρκέμ, αυτό ισχύει ακόμη και για την ‘πληρική 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 παραχής, αταξίας και δυσaréσκειας, 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 ‘πρόϊον της κοινωνίας’, ενώ η γυναίκα φέρεται να παραμένει σε μεγαλύτερο βαθμό

‘πρόϊόν 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 δύναμει 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 εξατομικευσης (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, μαλλονότι 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 δυϊσμούς 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 Ντρέουφους και την προσπάθεια του Ντυρκέμ να προσδιορίσει επακριβώς τον ατομισμό που προασπιζόταν. Έτσι και στις ημέρες μας, βλέπουμε να συγκρούονται οι εκκλήσεις για επιστροφή στις παραδοσιακές αξίες (στις οποίες αντιπαρατάσσονται 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 προλειάνουν 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, μολοντί είναι ο κατεξοχήν θεωρητικός της κοινωνίας, είναι και ο μόνος από τους κλασικούς που καταπιάνεται ουσιαστικά με το πρόβλημα του ατομισμού στη νεοτερικότητα, έχοντας διαισθανθεί τις αντιφάσεις που προκύπτουν από μια 'κοινωνία' που στηρίζεται στο 'άτομο'. Στη νεοτερικότητα, 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 ορθότητα 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 αζεπεράστα, 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 εξηγήει 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 νεοτερικότητας, 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 ολοένα και μεγαλύτερη σημασία οι ταξικές διαφορές 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 νεοτερικότητας.

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

Πίνακας 11.1 Ο Ντυρκέμ για τη νεωτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό

ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Ντυρκέμ: Η νεωτερικότητα είναι η κίνηση προς μια ισορροπημένη κοινωνία επαγγελματιών ομάδων, οι οποίες συνέχονται από το κράτος, και προς μια νέα 'θρησκεία της ανθρωπότητας', η οποία τονίζει την αξία του ατόμου.

ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ/ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ

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

Κεφάλαιο 12

Ο Μαρξ και το νόημα της ιστορίας

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 υπερπρόϊόντος. Η θεωρητική ταξινόμηση των σταδίων της κοινωνικής εξέλιξης σύμφωνα με την εξέλιξη της ατομικότητας. **Ο ασιατικός τρόπος παραγωγής και η Ανατολική Δεσποτεία.** 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 ανάδωση 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 αντίθετη πόλης-υπαίθρου και ο καταμερισμός εργασίας. Η ανάπτυξη των πόλεων, οι συντεχνίες, η τάξη των εμπόρων, η αστική τάξη. Ο εκμηχανισμός της παραγωγής. Η εκχρηματισμένη 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 υπερχαθορισμού. Κράτος και επανάσταση. Πρώιμες και ύστερες φάσεις του κομμουνισμού. Η σημασία των ουτοπικών ιδεών. Σύγκριση με την πραγματικότητα. **Συμπέρασμα.**

Εισαγωγή

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Ντυρκέμ αντιλαμβάνεται την ιστορία ως μια ομαλή εξελικτική διαδικασία από τη μηχανική στην οργανική αλληλεγγύη. Η αντίληψη του Μαρξ για την ιστορία είναι επίσης εξελικτική, στο βαθμό που κι εδώ πρόκειται για μια κίνηση προόδου από το ένα στάδιο στο επόμενο. Η διαφορά όμως είναι ότι στον Μαρξ η διαδικασία αυτή δεν είναι ομαλή, αλλά περιέχει το στοιχείο της σύγκρουσης και της επαναστατικής αλλαγής, ιδιαίτερα στην ύστερη φάση της. Ένας τρόπος να φανταστούμε τη διαφορά ανάμεσά τους είναι ότι στην περίπτωση του Μαρξ το κάθε στάδιο εξέλιξης δεν συνδέεται απαραίτητα με το προηγούμενο ή με το επόμενο. Για να μπορέσουμε όμως να κατανοήσουμε πλήρως αυτήν τη διαφορά, πρέπει να ξεφύγουμε από την άποψη εκείνη που συρρικνώνει τον Μαρξ μόνον στον οικονομικό ντετερμινισμό του και να υιοθετήσουμε εξ αρχής μια πιο ανοικτή εικόνα της θεωρίας του.

Ο όρος 'ιστορία' έχει θεβαίως ιδιαίτερη σημασία για το μαρξισμό όχι μόνον ως αναλυτική έννοια, αλλά και ως πολιτικό κίνητρο, με διαδοχικές γενεές μαρξιστών να πιστεύουν ότι αποτελούν όντως τους φορείς της ιστορικής προόδου κι ότι οι αντίπαλοί τους έχουν τεθεί στα 'αζήτητα' της ιστορίας. Οι περισσότερες εκδοχές του μαρξισμού τελούν μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, όπου κυριαρχεί μια γενικότερη αντίληψη περί ιστορίας, η οποία, ακολουθώντας την κληρονομιά του Χέγκελ, διέπεται από μια συγκεκριμένη λογική. Η μαρξιστική 'ιστορική επιστήμη', γνωστή και ως 'διαλεκτικός υλισμός', αποτελεί μια αντεστραμμένη εκδοχή της εγγελιανής αντίληψης περί ιστορίας, η οποία φέρεται να κινείται όχι πλέον από ιδέες αλλά από υλικές πρακτικές – από την παραγωγή αγαθών.

Η αντίληψη αυτή βρίσκει την πιο ολοκληρωμένη έκφρασή της στην προσπάθεια του Ένγκελς να διατυπώσει καθολικής ισχύος νόμους περί διαλεκτικής, ισχυριζόμενος ότι τόσο ο κοινωνικός όσο και ο φυσικός κόσμος εξελίσσονται με τον ίδιο ουσιαστικά τρόπο, μέσω μιας διαδικασίας σύνθεσης των αντιθέτων.¹ Ο ισχυρισμός αυτός είναι, θεβαίως, όχι μόνον υπερβολικός αλλά και αστήρικτος, όπως εύστοχα έχει επισημάνει ο Τεντ Μπέντον.² Η διαλεκτική που ο Ένγκελς αναγορεύει σε καθολικό νόμο δεν προκύπτει από τα πορίσματα των ιδίων

των φυσικών επιστημών, αλλά από την υπαγωγή τους στη γενικότερη εξελικτική λογική που αυτός ήθελε να επιβάλει. Αλλά και πριν τον Ένγκελς, ο ίδιος ο Χέγκελ είχε εκδηλώσει μια παρόμοια εμμονή στην ιδέα ότι υφίσταται μια 'διαλεκτική της φύσης', φθάνοντας μάλιστα στο σημείο να προβλέπει την ύπαρξη ενός ουράνιου σώματος που βεβαίως δεν εντοπίστηκε ποτέ. Μια παρόμοια εμμονή έμελλε να οδηγήσει σε επιστημονικό διασυρμό και τον ρώσο βιολόγο Τροφίμ Λυσένκο, ο οποίος στη δεκαετία του 1930 εισηγήθηκε μια 'διαλεκτική μέθοδο' για την καλλιέργεια των δημητριακών, που τελικά οδήγησε σε καταστρεπτικές σιτοδείες.

Αν όμως περιοριστούμε στο πεδίο της ανθρώπινης σκέψης και δράσης, τότε φυσικά η διαλεκτική έχει άλλο νόημα. Ακόμη κι έτσι πάντως, τα πράγματα δεν είναι καθόλου απλά, αφού η ανθρώπινη δράση στην ιστορική της προοπτική είναι κάτι που συνδέεται με τον φυσικό κόσμο με τρόπο πολύπλοκο. Το πόσο περίπλοκος είναι αυτός ο τρόπος το αντιλαμβάνεται κανείς με μια σύντομη ματιά στην Κριτική του διαλεκτικού λόγου (1960) του Ζαν-Πωλ Σαρτρ, τη σημαντικότερη ίσως προσπάθεια για τη δημιουργία μιας μη ντετερμινιστικής διαλεκτικής σκέψης και φιλοσοφίας της ιστορίας.³

Η απλουστευμένη εκδοχή της διαλεκτικής της ιστορίας, ότι δηλαδή η ιστορία προχωρεί μέσω της σύγκρουσης αντιτιθέμενων δυνάμεων, υποτίθεται, βεβαίως, ότι βρίσκει την πληρέστερη εφαρμογή της στον καπιταλισμό: η ίδια η ανάπτυξη του καπιταλιστικού συστήματος δημιουργεί το προλεταριάτο, εκείνη δηλαδή τη δύναμη της αντίστασης που τελικά προβλέπεται να καταστρέψει τον καπιταλισμό και να εγκαθιδρύσει το σοσιαλισμό. Ωστόσο, τα πράγματα για το συγκεκριμένο σχήμα δεν είναι το ίδιο εύκολα όταν εξετάζουμε μιαν άλλη περίπτωση: την ίδια τη γένεση του καπιταλισμού, δηλαδή τη μετάβαση από το φεουδαρχικό στο καπιταλιστικό σύστημα. Εδώ δεν φαίνεται να ισχύει ότι ο καπιταλισμός προκύπτει εξαιτίας κάποιας κεντρικής αντίφασης του φεουδαλισμού ή εξαιτίας της ταξικής σύγκρουσης μεταξύ χωρικών και γαιοκτημόνων. Στις ημέρες μας δεν βρίσκεται πλέον κανένας σοβαρός μελετητής της μετάβασης που να υποστηρίζει τέτοια γενικευτικά σχήματα εξήγησης, αφού έχουμε γνώση και συνείδηση ότι τα πράγματα δεν εξελίχθηκαν τόσο απλά. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η μαρξιστι-

κή θεωρία έχει πλήρως αποδυναμωθεί. Πολλές φορές μάλιστα, η επιρροή της εκδηλώνεται με πλάγιο τρόπο, καθώς είναι αρκετοί εκείνοι που στις ημέρες μας συνεχίζουν να παίζουν με εγγελιανές έννοιες. Ας μην ξεχνάμε εδώ το παράδειγμα του Φράνσις Φουκουγιάμα, ο οποίος, για να υποστηρίξει την άποψη ότι ο σύγχρονος φιλελευθερισμός αποτελεί το τέλος της ιστορίας, αντλεί θεωρητικά επιχειρήματα κυρίως από τον Χέγκελ.⁴

Σε όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσω να παρουσιάσω μια πιο ήπια και πειστική εκδοχή του μαρξιστικού εξελικτισμού. Πριν από αυτό όμως, θέλω προηγουμένως να αναφερθώ αναλυτικά σε δύο ζητήματα. Πρώτον, στην ίδια την έννοια του 'ιστορικού νόμου', στην αντίληψη δηλαδή ότι η ιστορία περιέχει τους δικούς της νόμους. Και δεύτερον, στο φάσμα των τρόπων παραγωγής που αναλύονται στο έργο τόσο του Μαρξ και του Ένγκελς, όσο και των μεταγενέστερων μαρξιστών. Άποψή μου είναι ότι, σε όλο αυτό το έργο, αδυνατούμε να βρούμε μια γενική θεωρία της ιστορίας που να αντέχει την κριτική. Ταυτόχρονα όμως, υποστηρίζω ότι στον σύγχρονο κόσμο τα πράγματα είναι διαφορετικά: εδώ βρίσκουμε ότι, ειδικά στον τρόπο ανάπτυξης της νεοτερικής κοινωνίας, ορισμένες καθολικές αρχές μπορεί όντως να ισχύουν. Και μόλις ολοκληρώσω τη συζήτηση για τα παραπάνω θέματα, θα συνεχίσω με την κριτική παρουσίαση των αντιλήψεων του Μαρξ για τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό.

Ιστορικοί νόμοι και νόμοι της ιστορίας

Τον κριτικό σχολιασμό όσων ο Μαρξ και οι μαρξιστές έχουν να πουν για τους ιστορικούς νόμους τον αντλώ από τον Νικόλας Λόμπκοβιτς, ο οποίος παρουσιάζει το ακόλουθο επιχείρημα.⁵ Όταν αναφερόμαστε στους νόμους της φύσης, το κάνουμε εννοώντας ότι είναι αιώνιοι κι απaráλλακτοι για τεράστια χρονικά διαστήματα. Δεν υπάρχει αμφιβολία, λόγου χάρη, ότι θα περάσει πολύς καιρός μέχρι να πάψει να υφίσταται ο νόμος της βαρύτητας. Τέτοιες βεβαιότητες όμως δεν επιτρέπονται όταν αναφερόμαστε σε 'νόμους' που φέρονται να διέπουν την κοινωνική ζωή. Με βάση λοιπόν αυτήν τη διαφορά, ο Λόμπκοβιτς καταλήγει στα εξής συμπεράσματα για τους λεγόμενους ιστορικούς νό-

μους στο πλαίσιο του μαρξισμού (χάρην ευκολίας διαιρώ το σχετικό απόσπασμα από τον Λόμπκοβιτς⁶ σε ξεχωριστές προτάσεις και προσθέτω επεξηγηματικά σχόλια σε αγκύλες):

- 1) Πρώτον, υπάρχουν ορισμένοι κοινωνικοί νόμοι, απολύτως συγκεκριμένοι και εμπειρικοί, οι οποίοι υπόκεινται σε ιστορικούς περιορισμούς. [Για παράδειγμα, ένας νόμος μπορεί να ισχύει στις καπιταλιστικές κοινωνίες, αλλά σε ορισμένες μόνον περιόδους της εξέλιξής τους.]
- 2) Δεύτερον, υπάρχουν κοινωνικοί νόμοι που είναι γενικοί για την κοινωνική επιστήμη, αλλά η ισχύς τους διαφέρει ανάλογα με την ιστορική περίοδο. [Δηλαδή, οι γενικοί νόμοι ποικίλλουν στον τρόπο λειτουργίας τους από το ένα ιστορικό στάδιο στο άλλο. Η γενίκευση, επομένως, ότι η οικονομία αποτελεί το καθοριστικό πεδίο της κοινωνίας πρέπει να ερμηνεύεται ανάλογα προς το συνολικό χαρακτήρα της κάθε ιστορικής κοινωνίας ξεχωριστά. Αμέσως παρακάτω, θα δούμε πώς κάτι τέτοιο φέρεται να ισχύει στις διαφορετικές περιπτώσεις του φεουδαλισμού και του καπιταλισμού.]
- 3) Τρίτον, ορισμένοι από τους κοινωνικούς νόμους που υπόκεινται σε ιστορικούς περιορισμούς, καταδεικνύουν περισσότερο 'ιστορικές τάσεις' παρά 'ιστορικές αναγκαιότητες'. [Για παράδειγμα, στο καπιταλιστικό σύστημα ο 'νόμος' της πτωτικής τάσης του κέρδους περιγράφει ουσιαστικά μια 'τάση', η οποία υπό συγκεκριμένες συνθήκες θα μπορούσε και να αντιστραφεί.]
- 4) Τέταρτον, όσοι ιστορικοί 'νόμοι' δεν εμπίπτουν στις τρεις προηγούμενες κατηγορίες (δηλαδή δεν υπόκεινται σε ιστορικούς περιορισμούς ούτε διαφέρουν ανάλογα με την ιστορική περίοδο ούτε καταδεικνύουν κάποια τάση) είναι απολύτως άχρηστοι για την κοινωνική επιστήμη. [Η άποψη αυτή αντιστοιχεί προς το ανάλογο επιχείρημα του Βέμπερ, ο οποίος αμφισβητεί συνολικά τη χρησιμότητα των γενικών νόμων. Η τελευταία αυτή κατηγορία λοιπόν περιλαμβάνει νόμους ταυτολογικούς και κενόλογους — όπως, λόγου χάρη, ο 'νόμος' ότι κάθε κοινωνία αποτελείται από ανθρώπους, ζώα και αντικείμενα.]

Από τα παραπάνω, ο Λόμπκοβιτς συμπεραίνει πως, ενώ είναι πολλοί αυτοί που έχουν κάνει λόγο για 'νόμους της ιστορίας', μόνον ο μαρξισμός

κάνει λόγο για νόμους της ιστορίας που είναι οι ίδιοι ‘ιστορικοί’, δηλαδή για νόμους όπου ο καθένας χαρακτηρίζεται από τη δική του ιστορικότητα σε ισχύ και εφαρμογή. Στο πλαίσιο αυτό, ο Λόμπκοβιτς υπογραμμίζει το γεγονός ότι ο Μαρξ είναι ιδιαίτερα φειδωλός ως προς την ισχύ των νόμων που διατυπώνει – για παράδειγμα, μιλά για ‘ιστορικές αναγκαιότητες’ μόνον όταν αναφέρεται στη δυτική Ευρώπη. Σχολιάζοντας μιαν άλλη αποστροφή του Μαρξ, ο Λόμπκοβιτς σημειώνει:

Σε επιστολή του προς μια ρωσική εφημερίδα το 1877 (επιστολή που δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1886), ο Μαρξ δηλώνει σαφώς ότι δεν είναι στις προθέσεις του να διατυπώσει κάποια καθολική ιστορικο-φιλοσοφική θεωρία της γενικής εξελικτικής πορείας που προορίζεται να ακολουθήσει κάθε λαός, αλλά να καταγράψει μόνον τους ‘άτεγκτους νόμους’ του καπιταλιστικού συστήματος. Και προσθέτει ότι εξελίξεις παρόμοιες, αλλά σε διαφορετικά ιστορικά περιβάλλοντα, μπορεί να οδηγούν σε εντελώς διαφορετικά αποτελέσματα. Οφείλουμε λοιπόν να εξετάζουμε την κάθε ιστορική περίπτωση ξεχωριστά και στη συνέχεια να τη συγκρίνουμε με άλλες, συγκεκριμένες πάντοτε, περιπτώσεις – κι όχι να καταφεύγουμε στη λυδία λίθο κάποιας γενικευτικής θεωρίας, της οποίας η μόνη αρετή είναι, ακριβώς, ότι βρίσκεται υπεράνω της ίδιας της ιστορίας.⁷

Τα σχόλια του Λόμπκοβιτς είναι χρήσιμα, διότι μας προστατεύουν από την απλουστευτική εκείνη εικόνα του Μαρξ ως άκαμπτου ντετερμινιστή και θιασώτη της ιστορικής αναγκαιότητας. Στο κάτω της γραφής, υποστηρίζει ο Λόμπκοβιτς, οι όποιοι ισχυρισμοί του Μαρξ βρίσκονται διαρκώς σε εμπειρική δοκιμασία. Το γεγονός, τώρα, ότι οι προβλέψεις του Μαρξ δεν έχουν επαληθευθεί, μπορεί να μην οφείλεται τόσο στο ότι η έννοια του ιστορικού νόμου είναι προβληματική αυτή καθεαυτήν, όσο στο ότι οι ‘ιστορικοί νόμοι’ του Μαρξ είναι επί της ουσίας ‘εξηγητικά σχεδιάσματα’, όπως θα έλεγε ο φιλόσοφος του λογικού θετικισμού Καρλ Χέμπελ – είναι δηλαδή περιγράμματα πιθανών εξηγήσεων, τα οποία απαιτούν συνεχή συμπλήρωση με τις λεπτομέρειες που λείπουν. Ο Λόμπκοβιτς προσθέτει:

Ο Χέμπελ τονίζει τη διαφορά ανάμεσα στα εξηγητικά σχεδιάσματα και στις ψευδοεπιστημονικές εξηγήσεις. Ένα επιστημονικά αποδεκτό εξηγητικό σχεδιασμα από τη φύση του παραμένει ημιτελές, επειδή ακριβώς είναι κάτι που απαιτεί τη συνεχή συμπλήρωσή του με περισσότερο εξειδικευμένες προτάσεις, ενόσω όμως υποδεικνύει με σαφήνεια το πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτές οφείλουν να κινούνται. Αντιθέτως, μια ψευδοεπιστημονική εξήγηση υποτάσσει εκ των προτέρων τα πάντα σε κάποια γενική εξηγητική αρχή, η οποία δεν επιδέχεται εμπειρικό έλεγχο και επομένως αδυνατεί να κατευθύνει ουσιαστικά την έρευνα. Υπάρχει βεβαίως η διαδεδομένη αντίληψη ότι ο μαρξιστικός ιστορισμός αποτελεί μια θεωρία περί κοινωνίας η οποία πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ψευδοεπιστημονική. Με την αντίληψη αυτή διαφωνώ απολύτως. Μπορεί μιν η εμπειρική έρευνα να μην έχει επιβεβαιώσει πολλούς από τους νόμους με τους οποίους ο Μαρξ επιχείρησε να εξηγήσει την ανάπτυξη του καπιταλισμού, το γεγονός όμως ότι η εμπειρική έρευνα εμπνέεται από τα ερωτήματα που έχει θέσει η μαρξιστική θεωρία, δείχνει, ακριβώς, ότι η τελευταία δεν είναι καθόλου ψευδοεπιστημονική.⁸

Με βάση λοιπόν αυτές τις επιστημάνσεις, ο Λόμπκοβιτς θεωρεί ότι, παρά την αποτυχία των προβλέψεών της, η μαρξιστική εξελικτική θεωρία έχει επιδώσει, επειδή ακριβώς δεν υπάρχει άλλη εναλλακτική προσέγγιση που να είναι το ίδιο αποδοτική από ερευνητική άποψη. Και έχει, επί της ουσίας, δίκιο, αν σκεφτούμε πως ακόμη και όσοι έχουν προσπαθήσει να οικοδομήσουν μια μη εξελικτική θεωρία για την ανάπτυξη του καπιταλισμού (όπως, για παράδειγμα ο Άντονι Γκίντενς), συνεχίζουν να τελούν υπό την επήρεια του μαρξισμού και εμφανίζουν εντυπωσιακές ομοιότητες με την επιχειρηματολογία του Μαρξ.⁹

Αυτό λοιπόν που, διατυπωμένο σε μια πιο φιλοσοφική γλώσσα, μας λέει ο Λόμπκοβιτς, είναι ουσιαστικά παρόμοιο με το συμπέρασμα στο οποίο κατέληγε και ο εγγελιανός μαρξισμός του Γκέοργκ Λούκατς: ότι δηλαδή η διάψευση των προβλέψεων του Μαρξ δεν ακυρώνει την ερευνητική του μέθοδο. Φθάνει να σκεφτούμε, κατ' αναλογία, πως το ίδιο ισχύει και με μια μετεωρολογική πρόβλεψη: αν συμβεί να αποδειχθεί λανθασμένη, αυτό δεν σημαίνει αυτόχρονα ότι υπονομεύονται τα ερευ-

νητικά εργαλεία της μετεωρολογίας ή ότι ακυρώνεται η ίδια η αξία του μετεωρολογικού δελτίου. Όπως και τα δελτία καιρού λοιπόν, έτσι και οι κοινωνιολογικές προβλέψεις δεν βρίσκουν πάντοτε το στόχο τους — αλλά αυτό δεν καθιστά τον χαρακτήρα τους λιγότερο επιστημονικό.

Τύποι κοινωνίας και τρόποι παραγωγής

Στο έργο του, ο Μαρξ αναφέρεται σε διάφορους τύπους κοινωνίας. Εδώ όμως χρειάζεται εξαρχής μια διάκριση: άλλο η 'κοινωνία' στο σύνολό της κι άλλο ο 'τρόπος παραγωγής' που τη χαρακτηρίζει. Με άλλα λόγια, η έννοια του τρόπου παραγωγής έχει να κάνει με τις σχέσεις ιδιοκτησίας και ελέγχου των παραγωγικών αγαθών που διέπουν μια κοινωνία. Αλλά εκτός από αυτά, μια κοινωνία περιλαμβάνει επίσης τις διάφορες τάξεις που προκύπτουν από τέτοιες σχέσεις, καθώς και τους θεσμούς που αναπτύσσονται στη βάση των σχέσεων αυτών. Επομένως, οι σχέσεις με τα μέσα παραγωγής αποτελούν τη 'βάση' της κοινωνίας, επί της οποίας και ορθώνεται το 'εποικοδόμημά' της.

Ο πρωτόγονος κομμουνισμός

Θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι οι προκαπιταλιστικοί σχηματισμοί στους οποίους αναφέρεται ο Μαρξ ανήκουν σε μια αλυσίδα διαδοχής, όπου ο ένας ακολουθεί τον άλλον. Αντιθέτως, οι σχηματισμοί αυτοί αποτελούν εναλλακτικές μορφές εξόδου από τον πρωτόγονο κομμουνισμό, ενώ είναι σαφές ότι ο Μαρξ δεν θεωρεί πως οποιαδήποτε μεταβολή συνιστά αναγκαστικά και πρόοδο. Γεγονός πάντως είναι ότι ο Μαρξ (όπως εξάλλου και ο Ντιρκέμ) πιστεύει πως αφετηρία της ιστορίας είναι η ορδή ή η φυλετική ομάδα — το στάδιο του πρωτόγονου κομμουνισμού. Σύμφωνα με την άποψη αυτή λοιπόν, η ιδιοκτησία στο συγκεκριμένο στάδιο είναι συλλογική και το άτομο κατέχει περιουσία μόνον χάρη στη συμμετοχή του στην κοινότητα. Η κοινότητα εδώ αποτελεί προϋπόθεση των πάντων.

Στο Κεφάλαιο 8 είδαμε ότι ο Ένγκελς παρουσιάζει την έξοδο από τον πρωτόγονο κομμουνισμό ως αποτέλεσμα της εμφάνισης του υπερπροϊόντος. Το πρόβλημα ωστόσο με την προσέγγιση αυτή είναι ότι

ακόμη και στις πρωτόγονες κοινωνίες υπήρχαν σίγουρα άνθρωποι (παιδιά, ασθενείς, ηλικιωμένοι) που δεν εργαζόνταν και επομένως δεν είναι δυνατόν να απουσίαζε εντελώς το υπερπρόϊόν. Στο συγκεκριμένο πρόβλημα προσπάθησαν να δώσουν λύση ο Μπάρι Χίντες και ο Πωλ Χερστ σε ένα βιβλίο του 1975, το οποίο από πολλές απόψεις αντιπροσωπεύει τη χειρότερη μορφή μαρξιστικού αναγωγισμού (στο βαθμό που υποτάσσει τα ερευνητικά δεδομένα σε ένα προκαθορισμένο εξηγητικό σχήμα), αλλά παρ' όλα αυτά διαθέτει και ορισμένες αρετές που δεν μπορούν να παραβλεφθούν.¹⁰ Στο έργο λοιπόν αυτό, οι Χίντες και Χερστ υποστηρίζουν ότι ο πρωτόγονος κομμουνισμός είναι ένας τρόπος παραγωγής αποτελούμενος από δύο μόνον επίπεδα: το οικονομικό (όπου λαμβάνει χώρα η παραγωγή αγαθών) και το ιδεολογικό (όπου λαμβάνονται οι αποφάσεις για την κατανομή τους). Στη συνέχεια, αντλώντας τα επιχειρήματά τους από τον μαρξιστή ανθρωπολόγο Κλωντ Μεγιασού,¹¹ οι συγγραφείς προβαίνουν σε μια διάκριση στο εσωτερικό του πρωτόγονου κομμουνισμού ανάμεσα σε δύο είδη κοινωνίας: αφενός στις κοινωνίες εκείνες (κυρίως θηρευτικές) όπου επικρατεί μια σχετικά απλή μέθοδος κατανομής των αγαθών με βάση εφήμερα δίκτυα σχέσεων που διαρκούν όσο και η ίδια η διανομή της λείας και αφετέρου στις κοινωνίες εκείνες όπου ακολουθείται ένα πιο πολύπλοκο σύστημα κατανομής. Στη δεύτερη περίπτωση όμως, το πιο σύνθετο σύστημα κατανομής των αγαθών προϋποθέτει και την ύπαρξη ενός μονιμότερου δικτύου συγγενικών σχέσεων, χαρακτηριστικού κυρίως των αγροτικών κοινωνιών. Στις κοινωνίες αυτές λοιπόν, οι σχέσεις συγγένειας αποκτούν όλο και μεγαλύτερη σημασία, με αποτέλεσμα να αναπτυχθούν εδώ κοινωνικοί κανόνες που διέπουν την επιγαμία. Είναι επομένως μόνον αυτός ο δεύτερος τύπος του πρωτόγονου κομμουνισμού που φέρεται να δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την εμφάνιση της ταξικής κοινωνίας, με απώτερη αν και δυσδιάκριτη κατάληξη την ανάπτυξη του καπιταλισμού.

Ο ίδιος ο Μαρξ, τώρα, αναφέρεται σε διάφορους τρόπους παραγωγής, οι οποίοι αποτελούν εναλλακτικές μορφές εξόδου από την πρωτόγονη κοινωνία. Αυτοί περιλαμβάνουν όχι μόνον τους δύο γνωστότερους τρόπους παραγωγής, τον αρχαίο και τον ασιατικό, αλλά και τον γερμανικό τρόπο παραγωγής (μια έννοια που δεν περιορίζεται μόνον στους

ομώνυμους λαούς), ενώ υπάρχει και μια αναφορά στον λεγόμενο σλαβικό τρόπο παραγωγής. Όλων τούτων έπονται φυσικά ο φεουδαλισμός και η μετάβαση στον καπιταλισμό. Αυτό λοιπόν το αρχικά πολυγραμμικό σχήμα εξέλιξης δημιουργεί την εντύπωση ότι ο Μαρξ δεν έχει κατά νου μία και μοναδική παγκόσμια ιστορία αλλά πολλές, τόσες ίσως όσους και τρόπους παραγωγής ή τύπους κοινωνιών.

Σε όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσω να δώσω μια εικόνα των διάφορων τρόπων παραγωγής στον Μαρξ, ακολουθώντας την ανάλυση που έχει προτείνει ο Έρικ Χόμπσμπαουμ.¹² Ο Χόμπσμπαουμ τονίζει εξ αρχής ότι οι διάφοροι τρόποι παραγωγής δεν έπονται ο ένας του άλλου με χρονολογική σειρά ούτε και προκύπτουν ευθέως ο ένας από τον άλλον (με μοναδική φυσικά εξαίρεση τον φεουδαλισμό, τον οποίο διαδέχεται ο καπιταλισμός). Από την άλλη πλευρά, βεβαίως, ο Μαρξ κάνει σαφώς λόγο για 'ιστορικά στάδια' στην εξέλιξη της ατομικότητας (σε εκείνο δηλαδή που έχει κατά νου και ο Ντυρκέμ, όταν αναφέρεται στην ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας), υπονοώντας ότι πρόκειται ουσιαστικά για στάδια εξέλιξης της ατομικής ιδιοκτησίας. Ακόμη κι έτσι όμως, οι σχετικές αναφορές του Μαρξ σε 'στάδια εξέλιξης' δεν πρέπει να εκληφθούν, σύμφωνα με τον Χόμπσμπαουμ, ως αυστηρές ιστορικές ακολουθίες, αλλά ως αναλυτικά σχήματα που μας επιτρέπουν να κατηγοριοποιήσουμε κοινωνίες οι οποίες μπορεί να διαφέρουν ριζικά μεταξύ τους.

Την κοινοκτημοσύνη του πρωτόγονου κομμουνισμού διαδέχονται λοιπόν διάφορες μορφές εξέλιξης της συλλογικής ιδιοκτησίας. Στις περιπτώσεις του ασιατικού και ενδεχομένως του σλαβικού τρόπου παραγωγής, η εξέλιξη αυτή δεν οδηγεί σε ταξικές κοινωνίες. Το ίδιο όμως δεν συμβαίνει στις περιπτώσεις του αρχαίου και του γερμανικού τρόπου παραγωγής, όπου η κοινοτική ιδιοκτησία επιτρέπει την παράλληλη ανάπτυξη ταξικών διαφορών. Σε ένα επόμενο στάδιο, η περαιτέρω πρόοδος της τεχνολογίας οδηγεί στην εμφάνιση του ανεξάρτητου τεχνίτη, ο οποίος ελέγχει ο ίδιος πλέον τα μέσα παραγωγής του: με άλλα λόγια, ο υφαντουργός είναι ιδιοκτήτης του αργαλειού του, ο σιδηρουργός του αμονιού και του σφυριού του και ούτω καθεξής. Τέλος, εισερχόμεστε στην ταξική κοινωνία καθεαυτήν, η οποία, καθώς έχω ήδη αναφέρει, κινείται σταδιακά από την ιδιοποίηση του παραγωγού (λόγου χά-

ρη, των δούλων) στην ιδιοποίηση της ίδιας της παραγωγικής εργασίας. Ο Μαρξ επομένως προτείνει τέσσερα σχήματα ανάλυσης για την έξοδο από τον πρωτόγονο κομμουνισμό, κανένα από τα οποία δεν συνδέεται ευθέως με την πορεία προς τον καπιταλισμό – παρότι θεβαίως όλα τους διαπραγματεύονται τις μεταβολές που υφίσταται η κοινοτική ιδιοκτησία στο πέρασμα του χρόνου.

Ο ασιατικός τρόπος παραγωγής και η Ανατολική Δεσποτεία

Στον ασιατικό τρόπο παραγωγής κυριαρχεί ακόμη η κοινοτική ιδιοκτησία και η κοινωνία απαρτίζεται από μικρές επιμέρους ομάδες με βάση την οικογένεια. Ο Μαρξ υποστηρίζει ότι τα μέλη παρόμοιων κοινωνικών τελούν πλήρως υπό την κυριαρχία της ευρύτερης συλλογικότητας από την οποία αντλούν τα δικαιώματά τους πάνω στη γη. Η υπέρτατη αυτή κυριαρχία της κοινότητας συμπυκνώνεται σε μία και μοναδική πηγή, στον δεσπότη, στον οποίο ανήκουν τα πάντα και από τον οποίο απορρέουν τα πάντα:

Ο δεσπότης εμφανίζεται ως πατέρας όλων των επιμέρους κοινοτήτων, την ενότητα των οποίων διασφαλίζει – και άρα το υπερπρόϊόν της παραγωγής ανήκει στην ανώτατη αυτή αρχή. Στην Ανατολική Δεσποτεία λοιπόν απουσιάζει η νομική έννοια της ιδιοκτησίας, επειδή ουσιαστικά συνεχίζει να κυριαρχεί η φυλετική ή κοινή ιδιοκτησία.¹³

Η ιδιοκτησία δημιουργείται μέσω της γεωργίας και της βιοτεχνίας. Οι δραστηριότητες αυτές ασκούνται σε μικρές αυτόνομες κοινότητες, η καθεμιά από τις οποίες, όπως λέει ο Μαρξ, περιέχει 'στο εσωτερικό της' όλες τις προϋποθέσεις για την υλική παραγωγή – και άρα και για την παραγωγή υπερπρόϊοντος. Το υπερπρόϊόν αποδίδεται στον δεσπότη ως φόρος υποτέλειας και ως δείγμα σεβασμού στην ενότητα της ευρύτερης κοινωνίας. Όπου η αγροτική παραγωγή απαιτεί αρδευτικά συστήματα μεγάλης κλίμακας και επικοινωνιακά δίκτυα μεγάλων αποστάσεων (όπως όντως συνέβαινε στις ασιατικές κοινωνίες), αυτά παρέχονται από την ανώτατη αρχή, τη δεσποτική εξουσία. Σαφής διάκριση μεταξύ πόλης και υπαίθρου δεν υφίσταται ακόμη εδώ, όπως επί-

σης μικρή ή ανύπαρκτη είναι και η πίεση εντός του ίδιου του συστήματος για αλλαγές. Παρόμοιες κοινωνίες παραμένουν λοιπόν अपαράλλακτες έως τη στιγμή που διαρρηγνύονται από τις έξωθεν πιέσεις που ασκεί η εξάπλωση του καπιταλισμού.

Αυτές είναι οι κεντρικές συλλήψεις του Μαρξ περί ασιατικού τρόπου παραγωγής και Ανατολικής Δεσποτείας. Το θέμα έχει έκτοτε απασχολήσει τόσο την ιστορική έρευνα όσο και το θεωρητικό προβληματισμό. Ορισμένοι μελετητές, όπως οι προαναφερθέντες Χίντες και Χερστ, υποστηρίζουν ότι η έννοια του ασιατικού τρόπου παραγωγής είναι αντιφατική, αφού προβλέπει την ύπαρξη κράτους χωρίς την ύπαρξη ατομικής ιδιοκτησίας.¹⁴ Την αντιμετώπιζουν λοιπόν σαν μια θεωρητική παρέκκλιση του Μαρξ – κάτι σαν το ανύπαρκτο ουράνιο σώμα που προέβλεπε το θεωρητικό σχήμα του Χέγκελ. Το όλο επιχείρημα των Χίντες και Χερστ είναι φυσικά πολύ αφηρημένο και φορμαλιστικό για να μας οδηγήει οπουδήποτε. Σίγουρα πιο χρήσιμη είναι η ερμηνεία που μας έχει προσφέρει ένας προγενέστερος στοχαστής, ο Καρλ Βίτφογκελ,¹⁵ ο οποίος αντιλαμβάνεται την Ανατολική Δεσποτεία όχι τόσο σαν αλλοτριωτική προβολή της κοινοτικής εξουσίας, όπως ο Μαρξ, αλλά ως μια λειτουργική αναγκαιότητα: η κατασκευή αρδευτικών συστημάτων μεγάλης κλίμακας είναι έργο που μόνο το κράτος μπορεί να επιτελέσει. Το επιχείρημα του Βίτφογκελ δεν είναι φυσικά τόσο γενικό ώστε να προβλέπει ότι η λειψυδρία είναι εκείνη που οδηγεί, παντού και πάντοτε, στη δημιουργία κράτους για τον έλεγχο των υδάτων. Αναφέρεται μόνον σε κοινωνίες με αρδευτικές ανάγκες που έχουν ήδη αναπτυχθεί σε κάποιο βαθμό και που έχουν ξεφύγει πλέον από το επίπεδο του πρωτογονισμού – σε κοινωνίες, με άλλα λόγια, οι οποίες παράγουν πλέον κάποιο υπερπρόϊόν, χωρίς ωστόσο να έχουν αναπτύξει ακόμη σχέσεις ατομικής ιδιοκτησίας. Σε τέτοιες κοινωνίες λοιπόν, μόνον μια οργανωμένη κρατική εξουσία μπορεί να εξασφαλίσει την ομαλή παροχή των υδάτινων πόρων, αναλαμβάνοντας την εγκατάσταση, συντήρηση και διαχείριση του αρδευτικού συστήματος. Η κρατική αυτή εξουσία επιβάλλει την τάξη όχι μόνον με το στρατό και το δίκτυο πληροφοριών που διαθέτει, αλλά και με τον έλεγχο που ασκεί επί των αρδεύσεων, αφού σε οποιαδήποτε αντίσταση μπορεί απλώς να επιβάλλει τη διακοπή της ύδρευσης. Η ιδεολογική

συναγωγή αυτών των 'υδραυλικών κοινωνιών', όπως τις αποκαλεί ο Βίτφογκελ, παρέχεται συνήθως από την κρατούσα θρησκεία, ενώ το κριτήριο με το οποίο τις κατατάσσει είναι η πυκνότητα του πληθυσμού. Συμπεριλαμβάνει έτσι κοινωνίες με διαφορετικά χαρακτηριστικά και ιστορία, όπως η αρχαία Αίγυπτος και η Μεσοποταμία, η Ρώμη και το Βυζάντιο, η Οθωμανική Αυτοκρατορία, η Ινδία και η Κίνα, η μουσουλμανική Ισπανία και άλλες.

Το κίνητρο του Βίτφογκελ σε αυτήν την εκ νέου επεξεργασία του ασιατικού τρόπου παραγωγής πρέπει επίσης να αναφερθεί. Ο Βίτφογκελ υπήρξε ένα από τα πρώιμα μέλη της Σχολής της Φραγκφούρτης στον μεσοπόλεμο και άρα ο προσανατολισμός του, παρότι μαρξιστικός, ήταν επικριτικός απέναντι στον σταλινισμό της Σοβιετικής Ένωσης. Με την επαναδιαπραγμάτευση της έννοιας της Ανατολικής Δεσποτείας λοιπόν, ο Βίτφογκελ επιχειρούσε να αποδείξει, ανάμεσα σε άλλα, ότι ο σταλινισμός ήταν αποκύημα μιας κοινωνίας 'ημι-ασιατικής', στο βαθμό που το προεπαναστατικό τσαρικό καθεστώς συνιστούσε κι αυτό μια μορφή Ανατολικής Δεσποτείας. Από την εποχή του Βίτφογκελ βεβαίως, η συζήτηση γύρω από τον ασιατικό τρόπο παραγωγής έχει δείξει ότι οι λεγόμενες 'υδραυλικές κοινωνίες' (όπως εξάλλου και οι απλές φυλετικές κοινωνίες) δεν υπήρξαν τόσο αταξικές όσο πιστευόταν κάποτε και ότι στο εσωτερικό τους αναπτύχθηκαν διάφορες μορφές εκμετάλλευσης.¹⁶ Όλες όμως αυτές οι απόψεις, έστω κι αν τροποποιούν την αρχική σύλληψη του Μαρξ, ενισχύουν τη γενικότερη αντίληψή του ότι η εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας δεν υπήρξε μονογραμμική και ενιαία.

Ο γερμανικός τρόπος παραγωγής

Ο Μαρξ δεν αναφέρεται εκτενώς στον γερμανικό τρόπο παραγωγής, ενώ ακόμη πιο ελλειπτικός είναι για τον λεγόμενο σλαβικό τρόπο παραγωγής. Ο γερμανικός τρόπος αντιπροσωπεύει έναν κάπως πιο ανεπτυγμένο τύπο ιδιοκτησίας σε σχέση με τον ασιατικό, μολονότι βεβαίως ο Μαρξ δεν θεωρεί ότι οι δύο αυτοί τύποι συνδέονται εξελικτικά. Σύμφωνα με τον Χόμπσμπαουμ πάντως, το 'γερμανικό σύστημα' δεν

αποτελεί ξεχωριστό κοινωνικο-οικονομικό μόρφωμα, αλλά, σε συνδυασμό με τη μεσαιωνική πόλη (δηλαδή το πεδίο ανάπτυξης της αυτόνομης παραγωγής των τεχνιτών), είναι ένα από τα δύο συστατικά στοιχεία που γεννούν τον φεουδαλισμό.¹⁷ Σε σχέση με όλους αυτούς τους πρώιμους τρόπους παραγωγής, ο ίδιος ο Μαρξ σημειώνει τα εξής:

Σε όλες αυτές τις μορφές κοινωνίας, βάση της εξέλιξης αποτελεί η αναπαραγωγή των σχέσεων ατόμου και κοινότητας, σχέσεων οι οποίες θεωρούνται δεδομένες. Όσο πρωτόγονες ή τυχαίες κι αν συμβαίνει να είναι αυτές οι σχέσεις, σημασία έχει ότι βρίσκονται κρυσταλλωμένες μέσα σε μια παράδοση. Έχουν δηλαδή αποκτήσει μια υπόσταση συγκεκριμένη, προδικασμένη κι αντικειμενική, που καθορίζει τόσο την ίδια την παραγωγική εργασία όσο και τις σχέσεις μεταξύ παραγωγών — λόγου χάρη, μεταξύ των μελών της φυλής. Σε αυτές τις περιπτώσεις λοιπόν, τα περιθώρια της εξέλιξης δεν μπορεί παρά να είναι στενά. Από τη στιγμή όμως που τα όρια αυτά υπερβαίνονται, η παρακμή και η διάλυση είναι αναπόφευκτες.¹⁸

Με άλλα λόγια, οι κοινωνίες αυτές είναι σχετικά στατικές — και αν, για οποιονδήποτε λόγο, επέλθει κάποια μεταβολή, τότε αρχίζουν να αποσυντίθενται.

Ο αρχαίος τρόπος παραγωγής

Στον αρχαίο τρόπο παραγωγής, ο Μαρξ ξεκινά και πάλι από την κυριαρχία της κοινότητας. Σε αντίθεση όμως με τον ασιατικό τρόπο παραγωγής, εδώ τα μέλη της κοινότητας δεν αποτελούν απλές και τυχαίες προεκτάσεις της, αλλά είναι ανεξάρτητοι γαιοκτήμονες οι οποίοι συμβιώνουν στο άστυ. Η πόλη ως εστία των γαιοκτημόνων, όχι η ύπαιθρος, είναι λοιπόν η βάση του αρχαίου τρόπου παραγωγής: οι καλλιεργήσιμες γαίες ανήκουν στην πόλη, σε αντίθεση και πάλι προς τον ασιατικό τρόπο παραγωγής, όπου το χωριό δεν είναι παρά προσάρτημα των αγρών.

Η σχέση μεταξύ κοινότητας και γης δεν μπορεί να διαρραγεί παρά μόνον έξωθεν, δηλαδή με κατάκτηση. Επομένως, η πολεμική ετοιμότητα

τητα είναι εδώ μόνιμο στοιχείο της κοινωνικής ζωής και ο πόλεμος αποτελεί κατά κυριολεξία τον 'υπέρ πάντων αγώνα', την υπέρτατη κοινοτική εργασία. Η κοινότητα ως συγγενικό σύστημα είναι η ίδια οργανωμένη σε ένοπλη δύναμη. Σε αντίθεση και πάλι προς τον ασιατικό τρόπο παραγωγής, ο καλλιεργητής της γης δεν έχει εδώ την υποχρέωση να παρέχει κοινοτική εργασία υπό μορφή αγγαρείας για τη διατήρηση της παραγωγικότητας της γης. Επομένως εξαρτάται από την κοινότητα μόνον για την προστασία του από εξωτερικούς εχθρούς. Όσο βεβαίως αυξάνονται οι εξωτερικές απειλές, τόσο πιο ενωμένη έναντι του υπόλοιπου κόσμου παρουσιάζεται η φυλή, παρέχοντας στα μέλη της και τις οικογένειές τους την απαραίτητη ασφάλεια για την καλλιέργεια των κτημάτων τους. Στον αρχαίο τρόπο παραγωγής λοιπόν, ο καλλιεργητής της γης είναι μέλος της κοινότητας ως κάτοχος της δικής του ιδιοκτησίας, η δε κοινότητα είναι πολιτικά οργανωμένη ως πόλη-κράτος:

Ο πληθυσμός είναι συγκεντρωμένος στην πόλη, η οποία περιβάλλεται από την καλλιεργήσιμη γη που ανήκει στους πολίτες, οι οποίοι παράγουν αγαθά προς άμεση κατανάλωση. Η βιοτεχνία αποτελεί επικουρική απασχόληση – είτε στο εσωτερικό του οίκου (όπου οι σύζυγοι και οι θυγατέρες γνέθουν και υφαίνουν) είτε ανεξάρτητα (όπως σε ορισμένους κλάδους τεχνιτών). Για να μπορεί μια τέτοια κοινότητα να συνεχίσει να υπάρχει, πρέπει να διατηρείται η ισότητα ανάμεσα σε αυτούς τους ελεύθερους και οικονομικά ανεξάρτητους καλλιεργητές, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να μπορούν οι ίδιοι να εργάζονται στα κτήματά τους. Η σχέση τους προς τους φυσικούς όρους της εργασίας είναι λοιπόν εκείνη που τους καθιστά ιδιοκτήτες. Αλλά η προσωπική τους εργασία είναι αυτή που απαιτείται ώστε να διασφαλίζει συνεχώς τις αντικειμενικές συνθήκες της ύπαρξής τους ως ανεξάρτητων γαιοκτημόνων.¹⁹

Η συνθήκη αυτή αντιπαραβάλλεται από τον Μαρξ με όσα επικρατούν στον γερμανικό τρόπο παραγωγής, όπου ο χωρικός είναι απλώς κάτοχος και όχι ιδιοκτήτης της γης. Στον αρχαίο τρόπο παραγωγής μάλιστα, η ύπαρξη της κοινότητας νοείται μέσω της πόλης, η οποία συνι-

στά μια μορφή ανεξάρτητου οργανισμού – κάτι που επίσης δεν ισχύει στον γερμανικό τρόπο παραγωγής. Αλλά μόνον με την ανάδυση της πόλης ως ανεξάρτητης οντότητας, μας λέει ο Μαρξ, μπορούμε να κάνουμε λόγο για την εμφάνιση του κράτους ως μηχανισμού εξουσίας. Εδώ λοιπόν έχουμε την παράλληλη παρουσία κράτους και ατομικής ιδιοκτησίας. Και για να καταστήσει αυτό το σημείο κατανοητό, ο Μαρξ προβαίνει σε μια (σίγουρα προδρομική για την εποχή του) παρομοίωση με το φαινόμενο της γλώσσας: όπως ακριβώς ο καθένας μας έχει τη δυνατότητα να εκφράσει τις σκέψεις του ως μέλος μιας γλωσσικής κοινότητας, έτσι και στον αρχαίο τρόπο παραγωγής το άτομο λογίζεται ως ιδιοκτήτης επειδή ανήκει στο κράτος, επειδή δηλαδή είναι μέλος μιας κοινότητας που απαρτίζεται από όλες τις επιμέρους ατομικές ιδιοκτησίες.²⁰

Στην Ρώμη, σκοπός της παραγωγής δεν είναι ο πλούτος – για τον πλούτο ενδιαφέρονται κυρίως οι έμποροι. Για τους ίδιους τους ρωμαίους, το ζητούμενο είναι όχι ποια περιουσία αποφέρει τα περισσότερα, αλλά ποια περιουσία προικίζει τους κατόχους της με την ιδιότητα του πολίτη. Σκοπός λοιπόν της παραγωγής είναι ένα ιδανικό που υπερβαίνει τον ατομικό πλουτισμό – και ο Μαρξ δεν χάνει την ευκαιρία να αναδείξει εδώ την ηθική ανωτερότητα του ‘παιδικού κόσμου’ των αρχαίων έναντι της σύγχρονης κοινωνίας.

Τούτου δοθέντος, ο Μαρξ δεν παραβλέπει φυσικά τις απεχθείς όψεις της αρχαίας κοινωνίας, το γεγονός δηλαδή ότι περιλαμβάνει στους κόλπους της το φαινόμενο της δουλείας. Παρότι όμως ο δούλος λογίζεται ως ανόργανο μέρος της παραγωγικής διαδικασίας (όπως περίπου η γη και τα αροτριώντα ζώα), ο Μαρξ τονίζει ότι δεν είναι αλλοτριωμένος από τον κόσμο της εργασίας του όπως ο σύγχρονος παραγωγός.

Επιπλέον, στην Ρώμη (όπως και στις άλλες πόλεις-κράτη του αρχαίου κόσμου) συμβαίνει κάτι που δεν φαίνεται να ισχύει στους άλλους προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής: η ίδια η αναπαραγωγή της κοινωνίας επιφέρει μεταβολές στη σύστασή της. Από τη στιγμή δηλαδή της κτίσης της Ρώμης και του εποικισμού της ενδοχώρας της, η κοινωνία αυτή μπαίνει σε μια διαρκή διαδικασία διαφοροποιήσεων και αλλαγών. Και μόνον η αύξηση του πληθυσμού αρκεί για να μεταβάλλει συνεχώς τα πράγματα, αφού οδηγεί σε κατακτήσεις και αποικισμούς

που προκαλούν την ανάπτυξη της δουλείας. Με τον αρχαίο τρόπο παραγωγής επιβεβαιώνεται λοιπόν η αρχική σύλληψη του Μαρξ ότι στην ανθρώπινη ιστορία ο άνθρωπος αλλάζει τις υλικές συνθήκες του βίου του και έτσι είναι αναγκασμένος να αλλάζει κι ο ίδιος. Με τον αρχαίο τρόπο παραγωγής επιβεβαιώνεται επίσης η γενικότερη αρχή που υποστηρίζει ο Μαρξ ότι οι εσωτερικές αντιφάσεις της κοινωνίας είναι εκείνες που την ωθούν σε εξέλιξη. Ενώ δηλαδή όλοι οι πολίτες είναι αρχικά ίσοι, με την αύξηση του πληθυσμού η γη σπανίζει όλο και περισσότερο και έτσι απαιτείται η κατάκτηση νέων περιοχών. Οι κατακτήσεις οδηγούν με τη σειρά τους στη δουλεία και η αρχική δημοκρατική πόλη-κράτος εξαφανίζεται. Από την άλλη πλευρά όμως, όπως ορθώς επισημαίνει ο Χόμπσμπαουμ, ο αρχαίος κόσμος μπορεί μεν να επιβεβαιώνει το σχήμα του Μαρξ ως προς τα ενδογενή αίτια ανάπτυξης της κοινωνίας, αλλά τούτο δεν συνεπάγεται και ότι η κατάρρευση του αρχαίου τρόπου παραγωγής οδηγεί απευθείας στον φεουδαλισμό – πόσο μάλλον στον καπιταλισμό.²¹

Ο φεουδαλισμός και η ανάπτυξη του καπιταλισμού

Με τη μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό ανακαλύπτουμε πλέον μια εξελικτική και επαναστατική αντίληψη περί ιστορίας, η οποία μας παραπέμπει ευθέως στον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό. Ο ίδιος ο φεουδαλισμός όμως δεν προκύπτει με εξελικτικό τρόπο από τον αρχαίο τρόπο παραγωγής, αλλά μέσα από τα ερείπιά του: από την παρακμή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας στην Ευρώπη, όπου η μείωση του πληθυσμού έχει ως αποτέλεσμα την ελάττωση της γεωργικής δραστηριότητας και η συρρίκνωση των αγορών οδηγεί τελικά στην παρακμή του εμπορίου και της βιοτεχνίας. Γι' αυτό και ο Μαρξ υποστηρίζει ότι ο φεουδαλισμός εμφανίζεται στην ύπαιθρο – όπου η κοινότητα διατηρείται μεν ως βάση της ιδιοκτησίας, οι παραγωγοί όμως δεν είναι πλέον δούλοι αλλά δουλοπάροικοι, ενώ η εξουσία των αριστοκρατών ασκείται μέσω της γαιοκτητικής ιεραρχίας και των ιδιωτικών στρατών της.

Η φεουδαρχική αυτή μορφή της αγροτικής παραγωγής αντιστοιχεί στη φεουδαρχική οργάνωση των επαγγελματιών στις πόλεις:

Στις πόλεις, η ιδιοκτησία έχει κυρίως να κάνει με την προσωπική εργασία του κάθε ατόμου. Σε αυτήν την εμφάνιση των φεουδαρχικών συντεχνιών οδηγεί ο συνδυασμός πολλών παραγόντων, όπως η ανάγκη της προστασίας ενάντια στην οργανωμένη ληστροική αριστοκρατία, η ανάγκη της κοινοτικής κάλυψης των αγορών σε μια περίοδο όπου φορέας της ατομικότητας είναι κυρίως ο έμπορος, ο αυξανόμενος ανταγωνισμός των δραπετών δουλοπάροικων που καταφεύγουν στις αναπτυσσόμενες πόλεις και, βεβαίως, η εν όλω φεουδαρχική δομή της κοινωνίας. Επιπλέον, το σταδιακά σωρευόμενο κεφάλαιο μεμονωμένων τεχνιτών και η σταθερότητα του συνολικού αριθμού τους σε σύγκριση με τη συνολικότερη αύξηση του πληθυσμού προκαλούν αλλαγές και στη σχέση του αρχιτεχνίτη με τους μαθητεύομενους – σχέση η οποία αναπαράγει στις πόλεις μια ιεραρχία παρόμοια με εκείνη της υπαίθρου.²²

Σε μια τέτοια κοινωνία, ο καταμερισμός της εργασίας δεν είναι φυσικά ανεπτυγμένος. Στις πόλεις, η βασική κοινωνική διαφορά είναι εκείνη ανάμεσα σε καλφάδες και σε παραγίους – και, στη συνέχεια, ανάμεσα στους δύο και τον άεργο όχλο. Στην ύπαιθρο πάλι, οι κοινωνικές διαιρέσεις είναι ανάμεσα στους γαιοκτήμονες (μεγάλους και μικρούς), στον κλήρο και στους χωρικούς. Χαμηλός είναι επίσης ο καταμερισμός της εργασίας και μεταξύ των επαγγελματιών ή στο εσωτερικό του κάθε επαγγέλματος.

Από τη φεουδαρχική δομή της κοινωνίας εξελίσσεται τελικά ο καπιταλισμός. Στη μετάβαση αυτή, σημασία για τον Μαρξ έχει η διαφορά ανάμεσα στη χειρωνακτική και την πνευματική εργασία – μια διαφορά, που αντανακλάται και στη σχέση ανάμεσα σε ύπαιθρο και πόλη:

Η ίδια η ύπαρξη της πόλης συνεπάγεται και κάποιο σύστημα διοίκησης, αστυνόμευσης και φορολόγησης. Κοντολογίς, συνεπάγεται την οργάνωση της πόλης σε δήμο – και άρα η ίδια η ύπαρξη της πόλης συνεπάγεται την πολιτική.²³

Η πόλη αντιπροσωπεύει λοιπόν την πληθυσμιακή συγκέντρωση, ενώ η ύπαιθρος την απομόνωση. Ο ανταγωνισμός μεταξύ τους έχει βεβαίως να κάνει με την ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας – και γι' αυτό

ο Μαρξ εξαγγέλλει ότι η εξάλειψη της αντίθεσης πόλης και υπαίθρου θα αποτελεί προτεραιότητα στην κομμουνιστική κοινωνία. Σε ό,τι πάντως αφορά στη μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό, η διάκριση πόλης και υπαίθρου είναι εκείνη που χαρακτηρίζει την έναρξη της σύγκρουσης μεταξύ γαιοκτησίας και βιομηχανικού κεφαλαίου.

Ας μείνουμε στις εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα στις πόλεις. Οι δουλοπάροικοι οι οποίοι δραπετεύουν από την ύπαιθρο και καταφεύγουν στην πόλη, έχουν ως μόνη ιδιοκτησία την εργασία τους και τα προσωπικά τους εργαλεία. Επομένως, απαιτείται η οργάνωση κάποιου συστήματος αστυνόμευσης της ίδιας της πόλης, μαζί με τη στοιχειώδη οργάνωση του εμπορίου και την προστασία των επαγγελματιών στο εσωτερικό της – άρα απαιτείται κάποια οργάνωση της ίδιας της αγοράς. Όλα αυτά συμβάλλουν στην ανάπτυξη των συντεχνιών. Όσοι ειδικευμένοι τεχνίτες καταφθάνουν στην πόλη, είναι αναγκασμένοι να ενταχθούν σε κάποια συντεχνία. Αλλιώς, θεωρούνται απλοί ανειδίκευτοι εργάτες, μέρος του αστικού όχλου, ανοργάνωτοι και χωρίς καμία εξουσία, υπό διαρκή παρακολούθηση από την οργανωμένη ένοπλη δύναμη της πόλης. Στο εσωτερικό της συντεχνίας πάλι, οι παραγοί και οι μαθητευόμενοι είναι προσδεμένοι στους μάστορες με δεσμούς προσωπικής υποχρέωσης, αλλά τα συμφέροντά τους ταυτίζονται με τη συνέχιση του συστήματος, εφόσον προσδοκούν να γίνουν κάποτε μάστορες με τη σειρά τους. Για όλους αυτούς τους λόγους, η φεουδαρχική πόλη δεν γνωρίζει μεγάλες εξεγέρσεις. Το κύριο πεδίο των ταξικών συγκρούσεων είναι η ύπαιθρος, όπου όμως οι αγροτικές εξεγέρσεις δεν φέρουν αποτέλεσμα, αφού οι χωρικοί παραμένουν απομονωμένοι και ανοργάνωτοι.

Ας σταθούμε για λίγο στην ανάλυση στην οποία υποβάλλει ο Μαρξ τη σχέση του τεχνίτη με το αντικείμενο της εργασίας του μέσα στις συνθήκες της φεουδαρχικής πόλης. Εκ πρώτης όψεως, η κατάσταση την οποία περιγράφει φαίνεται σχεδόν ελκυστική. Στο εσωτερικό της συντεχνίας δεν υπάρχει μεγάλος καταμερισμός εργασίας και επομένως κάθε τεχνίτης είναι υποχρεωμένος να ειδικεύεται σε όλες τις πτυχές του επαγγέλματός του, με αποτέλεσμα το τελικό προϊόν της εργασίας να φθάνει συχνά τα επίπεδα καλλιτεχνικού επιτεύγματος. Ταυτόχρονα όμως, σημειώνει ο Μαρξ, αυτή είναι μια κατάσταση όπου:

ο κάθε μεσαιωνικός τεχνίτης είναι απόλυτα αφοσιωμένος στο έργο του, μέσα σε μια σχέση εφησυχασμού και υποταγής που τον υποδουλώνει σε αυτό που κάνει σε βαθμό πολύ μεγαλύτερο από τον σύγχρονο εργάτη, ο οποίος αδιαφορεί για το αντικείμενο της εργασίας του.²⁴

Στη φεουδαρχική πόλη, μας λέει η Μαρξ, το κεφάλαιο είναι κάτι το 'φυσικό', εννοώντας ότι περιλαμβάνει τα απολύτως απαραίτητα συστατικά της εργασίας (τον οίκο, τα εργαλεία, τους τακτικούς πελάτες), τα οποία και κληροδοτούνται από πατέρα σε γιο. Πρόκειται επομένως για κεφάλαιο που είναι συνδεδεμένο με συγκεκριμένα πρόσωπα και πράγματα – και άρα κάτι το εντελώς διαφορετικό από το κεφάλαιο που κυριαρχεί στον καπιταλισμό.

Κάτω από τέτοιες συνθήκες λοιπόν, ο καταμερισμός της εργασίας μπορεί να αναπτυχθεί μόνον στο βαθμό που η φεουδαρχική κοινωνία έχει τα περιθώρια να δημιουργήσει μια ξεχωριστή τάξη εμπόρων. Μόνον έτσι μπορεί να υπάρξει η δυνατότητα επικοινωνίας πέρα από τα όρια της μεσαιωνικής πόλης. Αλλά κατά πόσον κάτι τέτοιο όντως συμβαίνει, εξαρτάται από παράγοντες όπως οι συγκοινωνίες, η δημόσια ασφάλεια και ούτω καθεξής – δηλαδή από παράγοντες που είναι αλληλένδετοι με την πολιτική κατάσταση. Η περιγραφή του επόμενου σταδίου από τον Μαρξ θυμίζει εκείνη του Ντυρκέμ:

Με την ανάπτυξη του εμπορίου εμφανίζεται αμέσως μια αμοιβαία αντιστοιχία δράσης μεταξύ παραγωγής και εμπορίου. Οι πόλεις συνάπτουν πλέον σχέσεις ανάμεσά τους, νέα εργαλεία διακινούνται από πόλη σε πόλη, ενώ ο ίδιος ο διαχωρισμός παραγωγής και εμπορίου δεν αργεί να προκαλέσει έναν νέο καταμερισμό της παραγωγής ανάμεσα στις διάφορες πόλεις, η καθεμία από τις οποίες αρχίζει να εξειδικεύεται στην εκμετάλλευση κάποιας κυρίαρχης βιοτεχνίας.²⁵

Χάρη λοιπόν σε αυτήν την ανάπτυξη και αλληλεπίδραση των πόλεων, αλλά και στην παρεπόμενη σύγκρουση των πόλεων με τη γαιοκτητική αριστοκρατία, αρχίζει να δημιουργείται μια νέα αστική τάξη – η μπουρζουαζία. Τα μέλη της τάξης αυτής, απελευθερωμένα πλέον από

ψεις, οι 'συνέχειες' είναι σημαντικότερες από τις 'τομές' και τα προβλήματα όλων των μορφών της ανθρώπινης κοινωνίας παραμένουν κοινά. Εκείνο που ίσως αλλάζει ριζικά στην νεοτερικότητα είναι το εύρος των δυνατοτήτων που έχει πλέον το κοινωνικό υποκείμενο για να αντιμετωπίζει τέτοια προβλήματα.

Ο δευτερογενής διίσμός μεταξύ νεοτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού συμπυκνώνει τα πολιτικά διλήμματα που αντιμετωπίζουμε στις ημέρες μας και που δεν είναι τόσο διαφορετικά από τα διλήμματα που έθεταν στην εποχή τους οι τέσσερις κλασικοί. Τα διλήμματα αυτά έχουν επί της ουσίας να κάνουν με τις δυνατότητες της αλλαγής στη σύγχρονη κοινωνία. Αν μείνουμε στον έναν πόλο του διίσμού, στην νεοτερικότητα, τότε είναι σαν να δεχόμαστε την έλευσή της ως κάτι το αναπόδραστο και αμετάβλητο, με μικρά περιθώρια αυτοβουλίας. Αν πάλι κινηθούμε προς τον πόλο του καπιταλισμού/σοσιαλισμού, αυτό σημαίνει πως θεωρούμε ότι τα περιθώρια της δράσης παραμένουν σημαντικά και ότι η αλλαγή του κόσμου προς το καλύτερο είναι κάτι το εφικτό.

Ας δούμε πώς αυτή η παλινδρόμηση μεταξύ των δύο πόλων έχει επηρεάσει τις πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας. Πριν από τριάντα χρόνια, οι έννοιες που κυριαρχούσαν στον θεωρητικό διάλογο ήταν ο 'καπιταλισμός', ο 'ύστερος καπιταλισμός', ο 'μονοπωλιακός καπιταλισμός', ο 'κρατικός καπιταλισμός' και ούτω καθεξής. Στις ημέρες μας οι έννοιες αυτές έχουν εκτοπιστεί από εκείνες της 'νεοτερικότητας', της 'ύστερης νεοτερικότητας' και της 'μετανεοτερικότητας'. Δεν είναι άραγε παράξενο που αυτή η μετακίνηση του ενδιαφέροντος από τον 'καπιταλισμό' στην 'νεοτερικότητα' συμβαίνει τη στιγμή που το καπιταλιστικό σύστημα έχει εμπедωθεί πλέον πλήρως σε παγκόσμιο επίπεδο, με πολλές από τις αρνητικές του παρενέργειες να συνεχίζουν αθεράπευτες; Μήπως έχουν θεραπευτεί οι οικονομικές κρίσεις, η ανεργία, η ψαλίδα ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, η απόσταση ανάμεσα στις ανεπτυγμένες και τις αναπτυσσόμενες κοινωνίες, οι συνεχείς μεταβολές στις συνθήκες της εργασίας και στους ρυθμούς της ζωής; Μήπως έχει πάψει να ισχύει αυτό που είχε πει ο Μαρξ, ότι ο καπιταλισμός από τη φύση του διαλύει συνεχώς τα πάντα; Παρ' όλα αυτά όμως, η σύγχρονη κοινωνιολογική σκέψη

πρόσδος μιας απομονωμένης πόλης, για παράδειγμα, μπορεί να σταματήσει εξαιτίας ενός πολέμου χωρίς να γίνει ευρύτερα αντιληπτή.

Με την ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας ανάμεσα στις πόλεις, η βιοτεχνία αρχίζει σταδιακά να προσπερνά το συντεχνιακό σύστημα. Ανάμεσα στους διάφορους κλάδους της βιοτεχνίας, την πρώτη θέση γρήγορα καταλαμβάνει (με όρους σχεδόν φυσικής επιλογής) η υφαντουργία, δηλαδή εκείνος ο κλάδος της παραγωγής που εξαρχής περιλαμβάνει μηχανές. Εμφανίζεται έτσι μια νέα τάξη υφαντουργών που εργάζονται για να καλύψουν τις ανάγκες όχι πλέον μόνον των τοπικών αγορών, αλλά και των πιο απομακρυσμένων. Ας μην ξεχνάμε το γεγονός ότι η υφαντουργία δεν απαιτεί ιδιαίτερες δεξιότητες. Γρήγορα λοιπόν η συγκεκριμένη βιοτεχνία διακλαδίζεται εσωτερικά και αποσπάται τελικά από τις υπόλοιπες συντεχνίες. Κατά συνέπεια, οι περιοχές όπου κυριαρχεί η υφαντουργία αναπτύσσονται πολύ ταχύτερα από τις περιοχές όπου κυριαρχούν οι παραδοσιακές συντεχνίες. Μεγάλη εξάπλωση αρχίζει να γνωρίζει το εμπορικό κεφάλαιο, όλο και πιο κινητικό, όλο και πιο κοντά προς το σύγχρονο κεφάλαιο. Με τη σειρά του, το εμπορικό κεφάλαιο επιτρέπει στην ύπαιθρο να αναπτυχθεί κι αυτή σε οικοτεχνίες, χωρίς τις παρεμβάσεις των συντεχνιών. Η βιοτεχνία, στο σύνολό της, μπορεί και απορροφά πλέον ακόμη κι εκείνους που εκδιώκονται από τη γη λόγω των 'περιφράξεων' – μιας πολιτικής την οποία εφαρμόζει η γαιοκτητική αριστοκρατία στρεφόμενη στην κτηνοτροφία και το επικερδές εμπόριο μαλλιού και μειώνοντας έτσι τον αριθμό των αγροτών, αφού η βόσκηση των προβάτων απαιτεί πολύ λιγότερα άτομα. Φυσικά, η όλη διαδικασία διαρκεί αρκετούς αιώνες – όπως μακραίωνη είναι και η συνολική μεταβολή στη φύση του διεθνούς εμπορίου, το οποίο από την απλή ανταλλαγή αγαθών εξελίσσεται τελικά σε έναν ανταγωνισμό που προκαλεί πολέμους, εμπορικούς και στρατιωτικούς. Και, βεβαίως, σε όλα αυτά σημαντικότερη ώθηση δίνει η ανακάλυψη της Αμερικής και των θαλάσσιων δρόμων προς τις ανατολικές Ινδίες.

Στη βιοτεχνία, το χρήμα αντικαθιστά την πατριαρχική σχέση της συντεχνίας, η οποία τελικά σαρώνεται από τις εξελίξεις. Οι διεθνείς αγορές επεκτείνονται ραγδαία και η ορμή αυτή συνεχίζει μέχρι την έναρξη της Βιομηχανικής Επανάστασης στα μέσα του 18ου αιώνα. Η

σμός δεν πρέπει λοιπόν να παραγραφεί, αφού αυτή είναι που ουσιαστικά θίγει το ζήτημα των δυνατοτήτων μας ως κοινωνικών υποκειμένων απέναντι στην αντικειμενική κοινωνική πραγματικότητα που μας περιβάλλει. Πιστεύω ότι οι τέσσερις κλασικοί πρέπει να πιστωθούν, αν μη τι άλλο, με τούτο το κοινό τους επίτευγμα: αποδεικνύουν, ο καθένας με τον τρόπο του, ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη οντότητα που λέγεται 'κοινωνία' και επηρεάζει τις ζωές όλων μας. Ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ το δηλώνουν σαφώς και χωρίς κανένα πρόβλημα, ο Βέμπερ το πράττει σχεδόν άθελά του, ο Ζίμμελ με μεγάλο δισταγμό. Όπως και να έχει, όλοι τους μας δείχνουν τη σημασία της κοινωνίας κι ο καθένας με τον τρόπο του φωτίζει κάποιες από τις άπειρες και αντικρατικές πτυχές της. Αυτή είναι η οφειλή μας στους κλασικούς.

Επειδή λοιπόν διαθέτουμε χάρη στους κλασικούς αυτήν την αίτηση μιας κοινωνίας, η οποία μας υπερβαίνει αντικειμενικά αλλά και στην οποία συμμετέχουμε όλοι με τις μύριες όσες πράξεις μας ατομικές και συλλογικές, γι' αυτό και μπορούμε να θέτουμε ερωτήματα κοινωνικής αλλαγής, μπορούμε να φανταζόμαστε μια καλύτερη κοινωνία και να αγωνιζόμαστε γι' αυτήν. Άρα όσα έχουν να μας πουν οι κλασικοί για τον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό ξεπερνούν τη στενή τους σημασία και θίγουν ένα ευρύτερο πρόβλημα: το πρόβλημα των ορίων της κοινωνικής δράσης. Από αυτήν την άποψη, δεν είναι τυχαίο ότι οι δύο θεωρητικοί με τη μεγαλύτερη σιγουριά για το τι σημαίνει αντικειμενική κοινωνική πραγματικότητα, ο Μαρξ και ο Λένιν, είναι επίσης κι εκείνοι που θέτουν με τόσο άμεσο τρόπο θέμα κοινωνικής αλλαγής. Όσο μακριά κι αν βρισκόμαστε σήμερα από τις ιδέες που έτρεφαν οι δυο τους για τη σοσιαλιστική επανάσταση, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι κατάφεραν, βάσει της θεωρίας τους, να φανταστούν άλλους, εναλλακτικούς τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να οργανώσουν την κοινωνία τους.

χώρα κάτω από την επήρεια μεγάλων πιέσεων που έτειναν προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση – την τελική εμφάνιση του καπιταλισμού. Γι' αυτές ακριβώς τις πιέσεις μας μιλά λοιπόν ο Μαρξ.

As συγκρίνουμε τον Μαρξ με τον Ντυρκέμ εδώ. Είναι σαφές ότι και οι δύο έχουν στραμμένη την προσοχή στο πώς εξελίσσεται ο καταμερισμός της εργασίας. Αλλά ίσως ο Μαρξ υπερτερεί, αφού δεν θεωρεί αυτοματική την όλη διαδικασία όπως φαίνεται να πιστεύει ο Ντυρκέμ. Κατά πρώτον, για τον Μαρξ οι εξελίξεις δεν έχουν να κάνουν μόνον με τον καταμερισμό της εργασίας, αλλά και με άλλα, πιο σύνθετα πράγματα όπως η ταξική συγκρότηση. Κατά δεύτερον, ο Μαρξ δεν αντιλαμβάνεται τις αλλαγές σαν απόρροια κάποιας οργανικής εξέλιξης, αλλά αντιθέτως έχει επίγνωση του πόσο οριακές ήταν μερικές από αυτές. Η συμβολή της απόλυτης τυχαιότητας, βεβαίως, ήταν μάλλον μικρή. Ακόμη κι αν δεν είχαν συμβεί έτσι ακριβώς τα πράγματα, η γνώμη μου είναι ότι κάποιο σύστημα όπως ο καπιταλισμός θα προέκυπτε αργά ή γρήγορα σε κάποια φάση της ιστορικής εξέλιξης. Αλλά φυσικά τούτο δεν σημαίνει ότι το πού, το πώς ή το πότε ήταν προκαθορισμένο. Αυτά ως προς τα πλεονεκτήματα της προσέγγισης του Μαρξ έναντι εκείνης του Ντυρκέμ. Από την άλλη πλευρά, ο Ντυρκέμ υπερτερεί σαφώς του Μαρξ ως προς το τι συνεπάγονται όλες αυτές οι αλλαγές για τη συλλογική συνείδηση. Συμπερασματικά λοιπόν, η προσέγγιση του Μαρξ φαίνεται να αποδίδει περισσότερο στο επίπεδο της συστημικής ολοκλήρωσης, ενώ του Ντυρκέμ στο επίπεδο της κοινωνικής ολοκλήρωσης.

Οι πολυπλοκότητες της ταξικής ανάλυσης στην ιστορία

Το πόσο πολύπλοκα είναι τα αναλυτικά προβλήματα που τίθενται από τη μετάβαση στον καπιταλισμό φαίνεται στο παράδειγμα του αγγλικού εμφύλιου πολέμου. Εδώ, οι συζητήσεις μαίνονται σχετικά με το ακριβές ταξικό περιεχόμενο της σύγκρουσης. Η απλοϊκή μαρξιστική προσέγγιση θα μας έλεγε ότι στον αγγλικό εμφύλιο η διαμάχη κοινοβουλευτικών και μοναρχικών δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σύγκρουση ανάμεσα αφενός στην ανερχόμενη αστική τάξη, βιομηχανική και χρηματιστηριακή, και αφετέρου στη γαιοκτητική αριστοκρατία. Το πρό-

βλημα με αυτήν την προσέγγιση είναι ότι ευσταθεί μόνον στη θεωρία. Θεωρητικά, οι πολιτικές των δύο πλευρών του εμφύλιου φαίνεται να ευνοούν τις αντίστοιχες κοινωνικές τάξεις που φέρονται να τις υποστηρίζουν. Αλλά όταν περνάμε από τη θεωρία στην πράξη, τα πράγματα μπερδεύονται. Όταν λόγου χάρη εξετάζουμε τα συγκεκριμένα πρόσωπα που συντάσσονται με τους κοινοβουλευτικούς ή με τους μοναρχικούς, διαπιστώνουμε ότι οι λάθος άνθρωποι υποστηρίζουν τη λάθος πλευρά. Εφόσον κινούμαστε σε αυτό το εμπειρικό επίπεδο λοιπόν, όπου το ιστορικό υποκείμενο δεν ενεργεί απαραίτητα με βάση το ταξικό του συμφέρον αλλά ακόμη και εναντίον του, χρειάζεται να προσφύγουμε σε μια πιο σύνθετη ανάλυση που θα λαμβάνει υπόψη και τους ιδεολογικούς παράγοντες, όπως τους ονομάζουν οι μαρξιστές. Θα διαπιστώσουμε έτσι ότι εκείνο που έχει μεγαλύτερη σημασία για τους ανθρώπους της εποχής, δεν είναι τόσο το ταξικό συμφέρον, όσο η θρησκευτική πίστη. Και ο αγγλικός εμφύλιος πόλεμος δείχνει πολύ γλαφυρά πώς οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, όπως εξάλλου όλα τα συστήματα συμβόλων, ενδέχεται να αποκτήσουν μια εντελώς δική τους δυναμική, η οποία μπορεί να συμπαρασύρει τους ανθρώπους προς απρόσμενες κατευθύνσεις.

Θεωρία και ιστορία

Θεωρητικές και εμπειρικές διακρίσεις

Η θεωρία δεν μας παρέχει απλώς και μόνον κριτήρια αναλυτικής ιεράρχησης, αλλά μας προσφέρει κι άλλες δυνατότητες. Μία από αυτές είναι ότι στο θεωρητικό επίπεδο, πολύ περισσότερο από ό,τι στο καθαρά ιστορικό, μπορούμε να κάνουμε σαφέστερες διακρίσεις μεταξύ των τρόπων παραγωγής. Αν λόγου χάρη μείνουμε στο καθαρά ιστορικό επίπεδο, τότε θα δυσκολευτούμε να αντιληφθούμε το σημείο τομής μεταξύ φεουδαλισμού και καπιταλισμού, ενώ εξίσου δύσκολος θα είναι και ο προσδιορισμός της οικοτεχνίας – πρόκειται άραγε για έναν χωριστό τρόπο παραγωγής, για κάποιο μεταβατικό στάδιο ή για κάτι το εντελώς διαφορετικό; Σε θεωρητικό επίπεδο όμως έχουμε τη δυνατότητα να κάνουμε σαφέστερες και λεπτότερες διακρίσεις. Σε όσα ακο-

λουθούν, θα ξεκαθαρίσω πρώτα αυτό το τελευταίο σημείο και στη συνέχεια θα επιστρέψω στη σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πραγματικότητα.

Τις θεωρητικές διακρίσεις που μας ενδιαφέρουν εδώ τις αντλώ από το έργο του Λουί Αλτουσέρ και του Ετιέν Μπαλιμπάρ *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* (1965).²⁷ Οι δύο αυτοί συγγραφείς μάς παρέχουν έναν ορισμό των τρόπων παραγωγής, που είναι μεν πολύ αφηρημένος, αλλά χρήσιμος. Ο τρόπος παραγωγής ορίζεται, γενικά, ως συνδυασμός σχέσεων και δυνάμεων παραγωγής. Οι δυνάμεις παραγωγής περιλαμβάνουν αφενός τα μέσα παραγωγής (τις μηχανές και τα εργαλεία που εμπλέκονται στην παραγωγική διαδικασία) και αφετέρου τους παραγωγούς μαζί με τους μη παραγωγούς. Οι δυνάμεις παραγωγής λοιπόν συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις ελέγχου και ιδιοκτησίας. Οι σχέσεις αυτές παραμένουν, παντού και πάντοτε, τέτοιες (δηλαδή σχέσεις ελέγχου και ιδιοκτησίας), ενώ οι δυνάμεις παραγωγής ποικίλλουν σε μορφή ανάλογα με τον τρόπο παραγωγής.

Ας ξεκινήσουμε από τις σχέσεις παραγωγής – τις σχέσεις ελέγχου και ιδιοκτησίας επί των μέσων παραγωγής. Ο όρος ‘ιδιοκτησία’ μπορεί να φαίνεται αυταπόδεικτος, πρέπει όμως να λάβουμε υπόψη ότι η φύση της ιδιοκτησίας διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία. Επομένως, εδώ δεν πρόκειται μόνον για τη σύγχρονη μορφή της νομικής ιδιοκτησίας με την έννοια που της αποδίδει ο Βέμπερ, όπου ο ιδιοκτήτης έχει την πλήρη κυριότητα της περιουσίας του. Στο φεουδαρχικό σύστημα, για παράδειγμα, ο βασιλιάς κατέχει τη γη ως βασάλος του Θεού, οι αριστοκράτες ως βασάλοι του βασιλιά και οι χωρικοί ως βασάλοι των αριστοκρατών. Κανείς τους λοιπόν δεν έχει πλήρη δικαιώματα στη διάθεση της γης. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτού του συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής, οι αριστοκράτες είναι οι ουσιαστικοί γαιοκτήμονες και επομένως αποτελούν τους μη παραγωγούς της φεουδαρχικής κοινωνίας. Από την άλλη πλευρά, ο όρος ‘έλεγχος’ έχει να κάνει με το ποιος αποφασίζει για το πώς θα χρησιμοποιηθούν στην πράξη τα μέσα παραγωγής. Στη φεουδαρχική κοινωνία λοιπόν, και μεν η ιδιοκτησία βρίσκεται στα χέρια των μη παραγωγών, αλλά ο έλεγχος βρίσκεται στα χέρια των άμεσων παραγωγών. Στην πράξη βεβαίως, η διαφορά αυτή μεταξύ ‘ιδιοκτησίας’ και ‘ελέγχου’ μπορεί να μην έχει ορατές συνέπει-

ες — έτσι κι αλλιώς ο φεουδαρχικός τρόπος παραγωγής δεν προσφέρει πολλές επιλογές πέρα από την ολόημερη εργασία στους αγρούς.

Οι φεουδαρχικές σχέσεις αντιστρέφονται στο 'μεταβατικό στάδιο' της οικοτεχνίας. Εδώ, ο άμεσος παραγωγός είναι ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής — η κλωστική μηχανή και ο αργαλειός είναι δικά του. Αλλά ο άμεσος παραγωγός εξαρτάται από τον μη παραγωγό — στην περίπτωση αυτή, από τον έμπορο, ο οποίος του παρέχει τις πρώτες ύλες, του παραγγέλλει το τελικό προϊόν και, επομένως, αποφασίζει για το τι θα παραχθεί και πώς.

Με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, τόσο ο έλεγχος όσο και η ιδιοκτησία συγκεντρώνονται στα χέρια του μη παραγωγού. (Ο κεφαλαιούχος (είτε πρόκειται για άτομο είτε για εταιρεία) είναι ο ιδιοκτήτης των μηχανών και του εργοστασίου και αποφασίζει τι θα παραχθεί, πώς θα παραχθεί, πόσες ώρες εργασίας θα εργάζονται οι άμεσοι παραγωγοί και ούτω καθεξής. Εδώ λοιπόν, ο άμεσος παραγωγός ούτε κατέχει τα μέσα παραγωγής ούτε ελέγχει τη χρήση τους. Την κατάσταση αυτή αντιστρέφει ο σοσιαλιστικός τρόπος παραγωγής, όπου ο άμεσος παραγωγός αποκτά τόσο την ιδιοκτησία όσο και τον έλεγχο των μέσων παραγωγής.

Το αναλυτικό σχήμα των Αλτουσέρ και Μπαλιμπάρ εξαντλείται κάπου εδώ: στους τέσσερις τρόπους παραγωγής, τον φεουδαρχικό, της οικοτεχνίας, τον καπιταλιστικό και τον σοσιαλιστικό. Πέραν αυτών, δεν έχει να μας προσφέρει πολλά — πράγμα που μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση πως, έτσι ερμηνευμένος, ο μαρξισμός δεν επαρκεί για την ανάλυση άλλων τύπων κοινωνίας. Με το συγκεκριμένο αναλυτικό σχήμα πάντως έχουμε σαφέστερες διακρίσεις μεταξύ των τεσσάρων αυτών τρόπων παραγωγής. Είμαστε έτσι σε θέση να κατανοήσουμε πληρέστερα την ιδιαίτερη ιστορική δυναμική που αναπτύσσεται στο εσωτερικό του καθενός. Ας πάρουμε για παράδειγμα το φεουδαρχικό σύστημα. Ο φόρος υποτέλειας (που, κατά κανόνα, ταυτίζεται με ένα μέρος της σοδειάς) δεν φθάνει στον αριστοκράτη με αυτοματικό τρόπο — πρέπει να παραχωρηθεί ή να αποσπαστεί. Ο χωρικός, με άλλα λόγια, πρέπει είτε να εξαπατηθεί με κάποιο τρόπο είτε να εξαναγκαστεί απευθείας, ώστε να παραδώσει τα οφειλόμενα. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ότι στη συγκεκριμένη κοινωνία το ιδεολογικό επίπεδο (η θρησκεία) και

το πολιτικό επίπεδο παίζουν σημαντικό ρόλο. Αντιθέτως στον καπιταλισμό το υπερπρόϊόν, όπως έχουμε δει, αποσπάται την ίδια στιγμή που ο άμεσος παραγωγός εργάζεται για την επιβίωσή του. Επομένως, στην καπιταλιστική κοινωνία (τουλάχιστον στην πρώιμη), το οικονομικό επίπεδο δεσπόζει άμεσα. Τέτοιες όμως διαφορές ανάμεσα στη σχετική προτεραιότητα οικονομίας, πολιτικής και ιδεολογίας έχουν να κάνουν, ακριβώς, με τις σχέσεις ελέγχου επί των μέσων παραγωγής που επικρατούν σε κάθε κοινωνία. Ο μεσαιωνικός χωρικός ελέγχει τα μέσα παραγωγής, ο βιομηχανικός εργάτης όχι. Δεν πρέπει βεβαίως να ξεχνάμε ότι όλες αυτές οι επισημάνσεις έχουν θεωρητικό χαρακτήρα. Η ιστορική πραγματικότητα είναι πολύ πιο σύνθετη από το οποιοδήποτε αναλυτικό σχήμα προσπαθεί να την ερμηνεύσει – και κάτι τέτοιο ισχύει βεβαίως και στην περίπτωση του Μαρξ.

Σύγχρονες εξελικτικές αντιλήψεις

Προτού προχωρήσω στη συζήτηση για την ανάπτυξη του καπιταλισμού έως και τη σημερινή εποχή, θέλω πρώτα να σταθώ σε ορισμένες σύγχρονες εξελικτικές αντιλήψεις τις οποίες μνημόνευσα ήδη σε συνάρτηση με τον Ντυρκέμ. Θα θυμόμαστε ότι είχα πει εκεί πως οι εξελικτικές θεωρίες περί ιστορίας δεν χαίρουν ιδιαίτερης εκτίμησης μεταξύ των κοινωνιολόγων. Ωστόσο, μερικές από τις σημερινές εκδοχές του εξελικτικού επιχειρήματος έχουν, σε συνάρτηση πλέον με τον Μαρξ, το δικό τους ενδιαφέρον. Ας δούμε πρώτα την διάκριση την οποία κάνει ο Έρικ Όλιν Ράιτ ανάμεσα αφενός στα διάφορα 'μοντέλα βιολογικής ανάπτυξης' και αφετέρου στην ίδια τη διαδικασία της βιολογικής εξέλιξης.²⁸ Η πρώτη σύλληψη έχει να κάνει με προδιαγεγραμμένα μοντέλα ανάπτυξης, που είναι απολύτως καθορισμένα γενετικά και άρα συνεπάγονται κάποια νομοτελειακή πορεία εξέλιξης. Αν προσπαθούσαμε να μεταφέρουμε τη σύλληψη αυτή στις κοινωνικές επιστήμες, το αποτέλεσμα θα ήταν βεβαίως κάποια ντετερμινιστική θεωρία – που, με τη σειρά της, θα αποτελούσε δικαίως το στόχο κριτικής. Από την άλλη πλευρά όμως, η ίδια η βιολογική εξέλιξη είναι μια διαδικασία ανοικτή: ανοικτή στην τυχαιότητα και την ποικιλο-

μορφία. Εδώ το μόνο που προβλέπεται είναι οι τυχαίες μεταλλάξεις, ορισμένες από τις οποίες επιβιώνουν χάρη σε περιβαλλοντικούς λόγους, ενώ άλλες εκλείπουν. Η εξέλιξη λοιπόν δεν είναι κάτι το προδιαγεγραμμένο, αλλά μια διαδικασία εξ ορισμού ασταθής και αβέβαιη. Σε αυτήν τη λογική, μπορεί και οι κοινωνίες να εξελίσσονται με παρόμοια τυχαίο τρόπο, κινούμενες προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Μια τέτοια σύλληψη της εξέλιξης ταιριάζει πολύ περισσότερο στις κοινωνικές επιστήμες και βρίσκεται πολύ κοντά στην προσπάθεια του Μαρξ να αποδώσει την ποικιλομορφία που χαρακτηρίζει τους προκαπιταλιστικούς οικονομικούς σχηματισμούς. Ας θυμηθούμε εδώ τα σχετικά επιχειρήματα: ότι ο ασιατικός τρόπος παραγωγής δεν εξελίσσεται αλλά αναμένει την έξωθεν αλλαγή του, ότι ο αρχαίος τρόπος εξελίσσεται αλλά όχι αρκετά προτού αρχίσει να παρακμάζει, ότι η ανάδυση του φεουδαλισμού από τα ερείπια του αρχαίου κόσμου δεν έχει τίποτε το νομοτελικό και αναπόφευκτο. Στις ίδιες πάλι τις φεουδαρχικές κοινωνίες, η πρόοδος και η οπισθοδρόμηση εξαρτώνται από τις τοπικές κάθε φορά συνθήκες. Ο καπιταλισμός, με τη σειρά του, μοιάζει να αναπτύσσεται μόνον όπου ο εκμηχανισμός της παραγωγής είναι δυνατός και οι τοπικές συνθήκες επιτρέπουν την παράλληλη ανάπτυξη του εμπορίου. Τέτοιες ευνοϊκές συνθήκες είναι βεβαίως προϊόντα συγκυριών – και επομένως μια καλώς εννοούμενη εξελικτική θεωρία οφείλει να λαμβάνει υπόψη τον τυχαίο παράγοντα και την ποικιλομορφία.

Ας περάσουμε σε μια άλλη ενδιαφέρουσα εκδοχή του εξελικτικού επιχειρήματος. Σε ένα σχετικά πρόσφατο άρθρο του, ο Γκάρι Ράνσιμαν υπερασπίζεται την εξελικτική θεωρία κατά τρόπο που, μολονότι διαφωνεί με τις θέσεις του Μαρξ, οφείλει πολλά σε αυτόν.²⁹ Τούτο ισχύει ιδιαίτερα με τον ισχυρισμό του Ράνσιμαν ότι οι κοινωνικές τάξεις και οι μεταξύ τους συγκρούσεις αποτελούν τους 'φορείς' της εξέλιξης. Στο επιχείρημα του Ράνσιμαν, εκείνο που έχει πρωταρχική σημασία είναι οι 'κοινωνικές πρακτικές', ενώ ο καπιταλισμός ορίζεται με βεμπριανούς όρους ως η πρακτική της πρόσληψης ελεύθερου εργατικού δυναμικού από ανταγωνιστικές επιχειρήσεις. Υπάρχουν έτσι διάφορες παραλλαγές του καπιταλισμού, αφού η φύση της επιχείρησης που προσλαμβάνει το εργατικό δυναμικό ποικίλλει. Το πολύμορφο αυτό οικονομικό σύστημα μπορεί λοιπόν να συνυπάρχει με επίσης ποικιλόμορ-

φα πολιτικά και ιδεολογικά συστήματα – και άρα κάθε τροχιά ιστορικής εξέλιξης απαιτεί τη δική της εξειδικευμένη εξήγηση. Στη συνέχεια, ο Ράνσμαν προβαίνει σε μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στην ενδογενή και την εξωγενή εξέλιξη: η πρώτη προκύπτει από εσωτερικούς παράγοντες της κοινωνίας, ενώ η δεύτερη προκαλείται από εξωτερικές επιδράσεις. Το βέβαιο σε όλα αυτά είναι ότι η εξέλιξη ούτε κινείται μονοσήμαντα ούτε διασφαλίζει απαραίτητα την πρόοδο. Επίσης, ο Ράνσμαν αντιτίθεται στην άποψη ότι ο καπιταλισμός έχει θριαμβεύσει έναντι των άλλων τρόπων παραγωγής, υποστηρίζοντας ότι η πτώση των κομμουνιστικών καθεστώτων της ανατολικής Ευρώπης οφείλεται όχι τόσο στην αποτυχία των οικονομικών τους πρακτικών, όσο στην κατάρρευση του καταναγκαστικού μηχανισμού του κράτους – στην αποσάθρωση του πολιτικού συστήματος που περιέβαλλε τις οικονομικές αυτές πρακτικές. Καταλήγοντας, επισημαίνει:

Η θέση μου είναι ότι η κοινωνική, όπως και η φυσική εξέλιξη, δεν προχωρεί από στάδιο σε στάδιο, αλλά από παράκαμψη σε παράκαμψη. Για να δανειστούμε μια μεταφορά που χρησιμοποιεί ο [αμερικανός βιολόγος] Στήβεν Τζέι Γκουλντ για τη βιολογική εξέλιξη, αυτή πρέπει να νοείται όχι ως σκάλα, αλλά ως θάμνος που διακλαδίζεται. Όντως λοιπόν υφίσταται μια ιστορική ακολουθία διακριτών τρόπων παραγωγής, τρόπων πειθούς και τρόπων καταναγκασμού. Αλλά κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι η συγκεκριμένη ακολουθία έχει χαρακτήρα προσοδευτικό – όπως κι αν προσδιορίσουμε την πρόοδο. Όντως ισχύει επίσης ότι η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται. Αλλά κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι η κοινωνική εξέλιξη έχει μονοσήμαντη κατεύθυνση. Η διαδικασία της ‘κοινωνικής επιλογής’ όχι μόνον επιτρέπει αλλά και απαιτεί οι τρόποι παραγωγής, οι τρόποι πειθούς και οι τρόποι καταναγκασμού να μην διαδέχονται ο ένας τον άλλο ομοιόμορφα στην παγκόσμια ιστορία.³⁰

Η όλη επιχειρηματολογία του Ράνσμαν είναι λοιπόν μια διασταλτική και βεμπεριανή εκδοχή του μαρξισμού, που κατά τη γνώμη μου βρίσκεται πολύ κοντά στο πνεύμα της διερεύνησης της ιστορίας από τον ίδιο τον Μαρξ. Ωστόσο, θα πήγαινα ένα βήμα παραπέρα από τον Ράν-

σμαν και θα έλεγα ότι η διαδικασία της κοινωνικής εξέλιξης έχει, σε ορισμένα τουλάχιστον επίπεδα, χαρακτήρα σαφώς προοδευτικό. Πολύ εύστοχα εδώ ο Έρικ Όλιν Ράιτ μας θυμίζει πως, όταν οι κοινωνίες πραγματοποιούν προόδους στον τομέα της γνώσης ή των παραγωγικών δυνάμεων, δεν τις εγκαταλείπουν εύκολα – ακόμη και το ενδεχόμενο της καταστροφής τους δεν αποτρέπει τις κοινωνίες από το να διαφυλάσσουν ό,τι θεωρούν εξελικτικό τους επίτευγμα. Αυτή η αντίληψη περί προόδου είναι λοιπόν που ωθεί την κοινωνική εξέλιξη, όποια κι αν συμβαίνει να είναι η τροπή της.

Η δυναμική του καπιταλισμού

Αν η σύλληψη του Μαρξ για την μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό είναι ‘εξελικτική’, τότε η αντίστοιχη εικόνα που έχει για τη μετάβαση από τον καπιταλισμό στον σοσιαλισμό είναι ‘επαναστατική’. Ο σοσιαλισμός στη σκέψη του Μαρξ δεν είναι η απόληξη μιας ομαλής εξέλιξης του καπιταλισμού, αλλά το αποτέλεσμα της αδυναμίας του καπιταλιστικού συστήματος να μετεξελιχθεί μόνο του. Ο καπιταλισμός περιέχει εσωτερικές αντιφάσεις που προκαλούν μια κατάσταση μόνιμης κρίσης και καταρρέει, όταν ακριβώς οι αντιφάσεις αυτές φθάνουν σε οριακό σημείο. Η επανάσταση δεν είναι βεβαίως κάτι το νομοτελειακό – και σε πολλά σημεία του έργου του ο Μαρξ αφήνει να εννοηθεί ότι τα διάφορα επίπεδα της κοινωνίας τα διατρέχουν και διαφορετικές ιστορικές δυναμικές, που όλες τους δεν κατατείνουν αναγκαστικά προς την επανάσταση. Από την άλλη, είναι επίσης βέβαιο πως δεν έχει ισχύ το απλόϊκό σχήμα του Κομμουνιστικού μανιφέστου, το οποίο προβλέπει μια γιγάντια σύγκρουση της αστικής με την εργατική τάξη που να καταλήγει σε θρίαμβο του προλεταριάτου – και μάλλον δεν είχε ισχύ ούτε για την εποχή που έγραφε ο Μαρξ. Το έργο του Μαρξ όμως δεν περιέχει μόνον αυτό το απλόϊκό σχήμα, αλλά και ορισμένες πολύ διορατικές επισημάνσεις για την εξέλιξη της καπιταλιστικής κοινωνίας. Σε όσα ακολουθούν, θα πραγματευθώ πρώτα τις μεταβολές στο οικονομικό επίπεδο (που, για τον Μαρξ, θεωρούνται αποτέλεσμα της αντίθεσης ανάμεσα στις δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής στον καπιταλισμό) και στη συνέχεια θα ασχοληθώ με τις μεταβολές στα άλλα επίπεδα

της κοινωνίας. Ορισμένα από τα επιχειρήματα που θα εκθέσω, τα αντλώ απευθείας από τον Μαρξ, ενώ άλλα από μεταγενέστερους στοχαστές. Το ζητούμενο, συνολικά, είναι πώς ακριβώς μια τέτοια επιχειρηματολογία μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση της σύγχρονης κοινωνίας.

Η πτωτική τάση του ποσοστού του κέρδους

Έχουμε ήδη αναφερθεί στις περιοδικές κρίσεις υπερπαραγωγής και υποκατανάλωσης που κατατρύχουν την καπιταλιστική οικονομία, με αποτέλεσμα τα εμπορεύματα να μένουν απούλητα, οι εργάτες άνεργοι και τα εργοστάσια ερημωμένα. Οι κυκλικές αυτές κρίσεις εκλύουν κάθε φορά ένα πλεόνασμα παραγωγικής ικανότητας. Οι δυνάμεις της παραγωγής συνεχίζουν να αναπτύσσονται: ο καπιταλιστικός ανταγωνισμός έχει μια δυναμική που αναγκάζει τις επιχειρήσεις να αναζητούν διαρκείς μεταβολές στις τεχνικές της παραγωγής με σκοπό φθηνότερα προϊόντα και νέες αγορές. Αναπόφευκτα λοιπόν, η συνεχής ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων θα ξεπερνά σε περιόδους κρίσης τις ισχύουσες σχέσεις παραγωγής που βασίζονται στην ατομική ιδιοκτησία επί των μέσων παραγωγής.

Οι κλασικοί οικονομολόγοι πριν από τον Μαρξ είχαν θεαίως αντιληφθεί ότι το ποσοστό του κέρδους τείνει να μειώνεται. Διαφωνούσαν όμως ως προς την εξήγηση του φαινομένου. Ο Μαρξ λοιπόν έρχεται να προσφέρει μια ξεκάθαρη απάντηση: η πτωτική τάση οφείλεται στη συσσώρευση του κεφαλαίου, στη συσσώρευση 'νεκρής εργασίας'. Ας δούμε προσεκτικά το επιχειρήματά του. Το κέρδος του καπιταλιστή προέρχεται από την εκμετάλλευση της 'ζωντανής εργασίας' – προκύπτει, αν θυμόμαστε, από τη διαφορά ανάμεσα στην αξία ανταλλαγής και στην αξία χρήσης της εργατικής δύναμης. Καθώς όμως η παραγωγική ικανότητα της οικονομίας ολοένα και αυξάνεται, οι επιχειρήσεις επενδύουν όλο και περισσότερο σε μηχανές (νεκρή εργασία) παρά σε ανθρώπους (ζωντανή εργασία). Το αποτέλεσμα είναι το ποσοστό της υπεραξίας που αντλείται από τη ζωντανή εργασία να μειώνεται συνεχώς, παρότι σε απόλυτους αριθμούς τα κέρδη μπορεί να παραμένουν τα ίδια.³¹

Στην εξήγηση αυτή του Μαρξ έχουν αντιταχθεί τριών ειδών αντιρρήσεις. Η πρώτη υποστηρίζει ότι η μαζική διόγκωση της νεκρής εργασίας (του λεγόμενου σταθερού κεφαλαίου) οδηγεί και στην απαξίωσή της, αντισταθμίζοντας έτσι την πτωτική τάση του ποσοστού του κέρδους, αφού ο επιχειρηματίας καταλήγει στο τέλος να πληρώνει λιγότερα για μηχανές. Η δεύτερη αντίρρηση υποστηρίζει ότι η πτωτική τάση μπορεί να αντισταθμιστεί με αύξηση της εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης, φερ' ειπείν με την περικοπή μισθών ή με την επιβολή πιο σκληρών ωραρίων. Την τρίτη αντίρρηση την εκθέτει με εύγλωττο τρόπο ο Σάμιον Κλαρκ:

Ο Μαρξ αγνοεί το γεγονός ότι ένας καπιταλιστής, για να εισαγάγει μια νέα μέθοδο παραγωγής, πρέπει πρώτα να έχει πειστεί ότι αυτή θα του αυξήσει τα κέρδη. Αν λοιπόν έλθει αντιμέτωπος με την προοπτική το ποσοστό του κέρδους του να αρχίσει να πέφτει, το μόνο που έχει να κάνει είναι να συνεχίσει να εφαρμόζει την παλιά μέθοδο και να αποστά το παλιό ποσοστό κέρδους. Κι αυτό μπορεί να το κάνει μέχρις εκείνου του σημείου που τα κέρδη του αρχίζουν να μειώνονται, λόγω πλέον της έλλειψης εργατικού δυναμικού και της συνακόλουθης αύξησης των μισθών. Σε αυτήν πάλι την περίπτωση, ενδέχεται πλέον ακόμη και να τον συμφέρει να προβεί σε απολύσεις.³²

Όπως και να έχει, το βέβαιο είναι ότι όλος αυτός ο προβληματισμός συμβάλλει στην κατανόηση της ανάπτυξης της σύγχρονης κοινωνίας. Δεν υπάρχει λόγου χάρη αμφιβολία ότι οι κυκλικές κρίσεις του καπιταλισμού συνεχίζονται. Όπως μάλιστα υποστηρίζει ο Ερνστ Μαντέλ, αυτοί οι κύκλοι των κρίσεων, ενώ στις αρχές του 20ού αιώνα είχαν δεκαετή περίπου διάρκεια, στη σημερινή εποχή έχουν πλέον τη μισή. Ο Μαντέλ υποστηρίζει ότι αυτό συνέβη επειδή η περίοδος ανανέωσης του σταθερού κεφαλαίου άρχισε να γίνεται ολοένα και μικρότερη, κυρίως από τότε που ξεκίνησε η τεράστια κούρσα των εξοπλισμών την εποχή του Ψυχρού Πολέμου. Ο ίδιος ο Ψυχρός Πόλεμος όμως είναι, σε αυτήν την οπτική, μια από τις συνέπειες της συνολικότερης επέκτασης και ανάπτυξης του καπιταλισμού μετά το τέλος του Δεύτερου Παγκο-

σμίου Πολέμου – μιας πορείας η οποία καταλήγει, σύμφωνα με τον Μαντέλ, σε συνθήκες ‘μόνιμης τεχνολογικής επανάστασης’.³³ Η μόνιμη αυτή τεχνολογική επανάσταση προφανώς συνεχίζεται και οι οικονομικές αλλαγές της δικής μας εποχής μπορούν εύκολα να ιδωθούν υπό το πρίσμα της μαρξιστικής ανάλυσης. Τούτο ακριβώς κάνει ο Ντέιβιντ Χάρβεϊ, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη της πληροφορικής, η έξοδος της βιομηχανικής παραγωγής προς χώρες με φθηνό εργατικό δυναμικό, η αυξανόμενη έμφαση σε βραχυπρόθεσμους κύκλους παραγωγής και άλλες παρόμοιες εξελίξεις αποτελούν προεκτάσεις των τάσεων ανάπτυξης του καπιταλισμού που είχε περιγράψει ο Μαρξ στον καιρό του.³⁴

Αν σε όλα αυτά συμπεριλάβουμε την επεκτατική δυναμική του καπιταλισμού, τα πράγματα περιπλέκονται ακόμη περισσότερο. Από τη μια πλευρά, έχουμε το προηγούμενο επιχείρημα του Ράνσιμαν, που μοιάζει εκ πρώτης όψευς ορθό: η ιστορική εξέλιξη δεν φαίνεται να οδηγεί νομοτελειακά σε θρίαμβο του καπιταλισμού ούτε, κατ’ επέκταση, του σοσιαλισμού, ενώ οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής μπορούν να συνυπάρχουν με διάφορα πολιτικά και ιδεολογικά συστήματα. Από την άλλη πλευρά, έχουμε το φαινόμενο του ιμπεριαλισμού – της τάσης δηλαδή του καπιταλισμού να εξάγει τον εαυτό του και να υποτάσσει (αν όχι να αντικαθιστά) άλλους τρόπους παραγωγής. Αυτή η δεύτερη οπτική μάς οδηγεί στους θεωρητικούς προβληματισμούς της σύγχρονης κοινωνιολογίας σχετικά με το ‘παγκόσμιο σύστημα’ που έχει διαμορφωθεί σε πλανητική κλίμακα. Την οπτική αυτή αντιπαραθέτει ο Ιμμάνιουελ Βάλλερσταϊν στο επιχείρημα του Ράνσιμαν, υποστηρίζοντας ότι ο καπιταλισμός δεν ορίζεται τόσο από την ελεύθερη εργασία όσο από τη συσσώρευση του κεφαλαίου. Για τον Βάλλερσταϊν, δεν είναι η ελεύθερη εργασία που βρίσκεται πίσω από τις επεκτατικές τάσεις του καπιταλισμού, αλλά η ανάγκη της συσσώρευσης κεφαλαίου μέσα σε συνθήκες ανελέητου ανταγωνισμού στην αγορά.³⁵

Πιστεύω ότι οι προσεγγίσεις του Ράνσιμαν και του Βάλλερσταϊν δεν αποκλείουν, αλλά συμπληρώνουν η μία την άλλη. Η εικόνα του παγκόσμιου συστήματος χωρά τόσο τη συνύπαρξη διαφορετικών μορφών καπιταλισμού, όσο και τη συνύπαρξη του καπιταλισμού με άλλους τρόπους παραγωγής. Ανάμεσα στη συσσώρευση κεφαλαίου και στην

ελεύθερη εργασία πάλι, δεν νομίζω ότι υφίσταται ουσιαστικά δίλημμα. Και οι δύο αποτελούν εξίσου καθοριστικούς παράγοντες του καπιταλισμού, όπως εξάλλου είχε συλλάβει ο Μαρξ, όταν υπογράμμιζε ότι το κεφάλαιο σωρεύεται μόνον με τη εκμετάλλευση της ελεύθερης εργασίας. Η ισόρροπη αυτή σύλληψη ικανοποιεί και την εύλογη αντίρρηση του Ράνσιμαν στον Βάλλερσταϊν πως, αν η συσσώρευση του κεφαλαίου αποτελούσε τον μόνο καθοριστικό παράγοντα, τότε η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και η Σοβιετική Ένωση θα έπρεπε να θεωρούνται κι αυτές καπιταλιστικές! Αλλά και η έμφαση του Ράνσιμαν στην ελεύθερη εργασία είναι θεωρητικά χρήσιμη, αφού μας επιτρέπει να αντιληφθούμε ότι η εξελικτική διαδικασία είναι ποικιλόμορφη και απροδίκαστη – έστω και αν πλέον εκτυλίσσεται μέσα σε ένα ενιαίο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα. Όλα αυτά πάντως δεν μας βοηθούν να καταλάβουμε πώς είναι δυνατόν να υπάρξει, υπό τις σημερινές συνθήκες, κάποια εξέλιξη από τον καπιταλισμό προς τον σοσιαλισμό.

Αλλαγές σε άλλα επίπεδα: τροποποιήσεις της κρίσης

Δεν είναι βεβαίως μόνον η οικονομική δυναμική του καπιταλισμού (με τις τακτικές κρίσεις, τη συσσώρευση κεφαλαίου, τις επεκτατικές τάσεις, τις όλο και ταχύτερες τεχνολογικές αλλαγές) που έχει σημασία. Γι' αυτό και όσοι μαρξιστές έχουν προσπαθήσει να κατανοήσουν την εξέλιξη ενός καπιταλισμού που τελικά δεν οδήγησε στην επανάσταση, στρέφουν το ενδιαφέρον τους στα άλλα, πέραν της οικονομίας, επίπεδα της κοινωνίας και ιδιαίτερα στο ιδεολογικό. Το συγκεκριμένο θέμα μάς έχει απασχολήσει και πρωτύτερα, όταν είδαμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους τα υπόλοιπα επίπεδα της κοινωνίας συνδέονται με εκείνο της οικονομίας. Εδώ, θα ήθελα να σταθούμε λίγο στην περίπτωση του Γιούργκεν Χάμπερμας, ο οποίος μας παρέχει ένα εξελικτικό μοντέλο της ανθρώπινης κοινωνίας όπου η περίοδος του πρώιμου καπιταλισμού δεν αποτελεί παρά ένα μόνον στάδιο της όλης εξέλιξης.³⁶ Δεν μπορώ φυσικά να παρουσιάσω εδώ μια πλήρη εικόνα του έργου του Χάμπερμας, γι' αυτό θα περιοριστώ να σχολιάσω μόνον εκείνο το σημείο της επιχειρηματολογίας του που δίνει μια άλλη διάσταση στην εξέλιξη του σύγχρονου καπιταλισμού. Ο Χάμπερμας κάνει

λόγο για μια 'εξελικτική καμπύλη γνώσης' την οποία ακολουθούν χονδρικά οι διάφορες κοινωνίες, η καθεμιά με τις δικές της ιδιαιτερότητες. Κύριο μέτρο της ιστορικής εξέλιξης αναγορεύεται έτσι η ανάπτυξη της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου και ιδιαίτερα η αυξανόμενη δυνατότητά του να κινείται από το συγκεκριμένο στο αφηρημένο, από το ειδικό στο γενικό. Στην οπτική λοιπόν αυτή, η κοινωνική εξέλιξη παίρνει άλλη σημασία, οδηγώντας στην επικράτηση καθολικών αξιών και καθολικών κριτηρίων ορθολογικότητας, ηθικής και δικαίου, καθώς επίσης και στην αυξανόμενη ανεξαρτησία και ηθική κρίση του ατόμου. Σε αυτήν την εξελικτική διαδικασία, διόλου απλή ή ευθύγραμμη, το οικονομικό στοιχείο συνεχίζει φυσικά να παίζει σημαντικότατο ρόλο.

Στο σχήμα του Χάμπερμας, τα επιμέρους εξελικτικά στάδια στην ανάπτυξη του καπιταλισμού αποκτούν κι αυτά διαφορετική σημασία. Καταρχάς, οι κρίσεις του πρώιμου καπιταλισμού είναι κρίσεις αμιγώς οικονομικές και αφορούν στην εσωτερική συνοχή της καπιταλιστικής οικονομίας. Η αντιμετώπιση αυτών των κρίσεων καθιστά αναγκαία την παρέμβαση του κράτους, το οποίο σε συνθήκες υποκατανάλωσης επιχειρεί να τονώσει τη ζήτηση στην αγορά. Η κρατική παρέμβαση όμως μεταθέτει την κρίση του όλου συστήματος σε άλλο επίπεδο και την καθιστά πλέον μια 'κρίση ορθολογικότητας' – αφού, για να επιτελέσει το νέο του ρόλο, το κράτος πρέπει συνεχώς να δανείζεται, ώστε να μπορεί να χρηματοδοτεί τις πρωτοβουλίες του, με αποτέλεσμα υψηλό πληθωρισμό και εκρήξεις χρηματιστηριακών κρίσεων. Αυτή η κρίση ορθολογικότητας συνεχίζει να αφορά πρωτίστως στο επίπεδο της συστημικής ολοκλήρωσης. Έχει όμως συνέπειες και στο επίπεδο της κοινωνικής ολοκλήρωσης, όπου μετατρέπεται σε 'κρίση νομιμοποίησης', αφού οι ενέργειες του κράτους σταδιακά χάνουν την αποδοχή και τη συναίνεση των πολιτών. Μια τέτοια εικόνα των κρίσεων της καπιταλιστικής κοινωνίας σίγουρα μας βοηθά να κατανοήσουμε βαθύτερα τις εξελίξεις των τελευταίων δεκαετιών στον δυτικό κόσμο, με πιο πρόσφατη και δραματική εκδήλωση την απονομιμοποίηση της κυβέρνησης Μπους στα μάτια των αμερικανών πολιτών.

Στη συνέχεια, αν το πολιτικό σύστημα κατορθώσει να ξεπεράσει την κρίση ορθολογικότητας, η κρίση μεταφέρεται στο ιδεολογικό επίπεδο και αφορά πλέον απευθείας στην κοινωνική ολοκλήρωση: η νέα

κρίση είναι πια μια 'κρίση κινήτρων'. Αυτό μας βοηθά να επιστρέψουμε σε μια πάγια θέση που επαναλαμβάνεται συνεχώς στο παρόν βιβλίο: ότι η αύξηση της κρατικής εξουσίας και η επέκταση του κρατικού ελέγχου (που αναπόφευκτα ακολουθούν την ανάμιξη του κράτους στην αποσόβηση των οικονομικών κρίσεων) υπονομεύουν τελικά το κίνητρο της συμμετοχής στο σύστημα. Η πολιτική γίνεται πιο συγκρινωτική, το κίνητρο του κέρδους αποδυναμώνεται και το εργασιακό ήθος χάνει τη σημασία του. Όλα αυτά τα ζητήματα υποβόσκουν στο σύγχρονο πολιτικό διάλογο και τα ερωτήματα που θέτει. Μήπως τα επιδόματα της κοινωνικής πρόνοιας, αντί να βοηθούν όντως τους ανθρώπους να αναζητήσουν εργασία, τους αποθαρρύνουν από αυτήν; Άραγε η φορολογία κινείται σε δίκαια επίπεδα ή είναι υπερβολική και αποθαρρύνει τελικά την ιδιωτική πρωτοβουλία; Γιατί οι πολιτικοί αδιαφορούν για τη γνώμη του κόσμου;

Υπάρχει λοιπόν μια εξελικτική διαδικασία που ωθεί τις κοινωνίες προς το 'παγκόσμιο σύστημα' του Βαλλερστάιν και τα καθολικευμένα συστήματα δικαιοσύνης και ηθικής του Χάμπερμας. Ωστόσο, τα εξελικτικά μονοπάτια που οδηγούν σε αυτές τις απολήξεις είναι πολλά, με την πιθανότητα της οπισθοδρόμησης πάντοτε υπαρκτή. Το επόμενο ερώτημα που προκύπτει είναι τι σχέση μπορεί να έχουν όλα αυτά με τον σοσιαλισμό.

Κομμουνισμός

Ο κομμουνισμός είναι η θετική υπέρβαση της ατομικής ιδιοκτησίας ως ανθρώπινης αλλοτρίωσης και άρα ως πραγματικής ιδιοποίησης της ανθρώπινης ουσίας από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο. Επομένως, ο κομμουνισμός είναι η ολοκληρωμένη επιστροφή του ανθρώπου στον εαυτό του ως κοινωνικού (δηλαδή, ως ανθρώπινου) πλάσματος — μια επιστροφή που γίνεται συνειδητή και ολοκληρωμένη επειδή ακριβώς περιέχει το συνολικό πλούτο της προγενέστερης ανάπτυξης. Ως πλήρως ανεπτυγμένος νατουραλισμός ο κομμουνισμός ισοδυναμεί με τον ουμανισμό και ως πλήρως ανεπτυγμένος ουμανισμός ισοδυναμεί με τον νατουραλισμό. Αποτελεί τη μόνη αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ φύσης και αν-

θρώπου, όπως και μεταξύ των ίδιων των ανθρώπων – τη μόνη αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ύπαρξης και ουσίας, αντικειμενοποίησης και αυτεπιβεβαίωσης, αναγκαιότητας και ελευθερίας, ατόμου και ανθρωπίνου είδους. Ο κομμουνισμός αποτελεί την επίλυση του γρίφου της ιστορίας και έχει επίγνωση του γεγονότος ότι αυτός είναι η λύση.³⁷

Ο σοσιαλισμός είναι βεβαίως ένα ζήτημα που επιδέχεται πολλές προσεγγίσεις, τόσο ως προς το περιεχόμενό του όσο και ως προς την επίτευξή του. Το βέβαιο πάντως είναι πως το σοσιαλιστικό όραμα του Μαρξ διαφέρει πολύ από εκείνο του Ντυρκέμ. Όπως θα θυμόμαστε, ο Ντυρκέμ θεωρεί ότι ο σοσιαλισμός είναι ζήτημα της οργανικής εξέλιξης της κοινωνίας, ότι θα επιτευχθεί ομαλά και ότι θα επιφέρει αβίαστα την εξισορρόπηση ατομισμού και κολεκτιβισμού, με το κράτος ως εγγυητή αυτής της ισορροπίας. Για τον Μαρξ όμως, σημασία δεν έχει η ισορροπία, αλλά ο έλεγχος – εννοώντας, φυσικά, όχι τον έλεγχο που ασκεί το άτομο πάνω στην προσωπική του ζωή και που έχει γίνει κεντρικό μέλημα τόσων πολλών κοινωνιολόγων σήμερα, αλλά τον συλλογικό έλεγχο πάνω στις συνθήκες της κοινής ζωής όλων μας. Σε αντίθεση λοιπόν με τον Ντυρκέμ, ο Μαρξ εγείρει την ιδέα μιας ριζοσπαστικής δημοκρατίας και καθιστά ζητούμενο το πώς η κοινωνική ζωή μπορεί να οργανωθεί σε συλλογική βάση. Και τη συλλογική αυτήν βάση του σοσιαλισμού ο Μαρξ δεν την αναζητά, όπως ο Ντυρκέμ, στην εξισορρόπηση επιμέρους συλλογικών συμφερόντων, αλλά σε μια νέα συλλογικότητα που θα οικοδομηθεί πάνω στο κοινό ανθρώπινο βίωμα.

Όπως είναι σε όλους γνωστό, για τον Μαρξ ο σοσιαλισμός θα επιτευχθεί με επανάσταση, δηλαδή με την κατάληψη της πολιτικής εξουσίας που μέλλει να μεταβάλει ριζικά τις οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες. Ίσως όμως να είναι λιγότερο γνωστό ότι με την σοσιαλιστική επανάσταση ο Μαρξ βλέπει να υλοποιείται το ανολοκλήρωτο όραμα της Γαλλικής Επανάστασης για ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα. Σίγουρα τώρα, η ταύτιση της σοσιαλιστικής ιδέας με τη δικτατορική εξουσία ή με τη βίαιη άλωση της εξουσίας και του πλούτου από μια αριθμητική μειονότητα παραποιεί προκα-

τειλημμένα τη σκέψη του ίδιου του Μαρξ. Από την άλλη πλευρά πάλι, είναι αναμφίβολο ότι αυτό ακριβώς συνέβη στη Σοβιετική Ένωση και την ανατολική Ευρώπη, στο όνομα του μαρξισμού. Εδώ λοιπόν μας χρειάζεται η υπενθύμιση του Ντέιβιντ ΜακΛέλλαν ότι ο Μαρξ ήταν για χρόνια απορροφημένος με την αποτυχία της Γαλλικής Επανάστασης. Γιατί απέτυχε η πραγμάτωση των ιδανικών της; Και πώς θα μπορούσε να επιτευχθεί στο μέλλον; Σε αυτό το πνεύμα είναι λοιπόν που καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ειδοποιός διαφορά του προλεταριάτου ως επαναστατικής τάξης είναι ότι το ταξικό συμφέρον του ταυτίζεται με το συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας. Κι αυτός είναι ο λόγος που πιστεύει ότι φτάνει για την αποτυχία της Γαλλικής Επανάστασης, ότι δηλαδή ήταν μονομερής και καθαρά πολιτική, μια επανάσταση προς το συμφέρον αποκλειστικά και μόνον της αστικής τάξης:

Ποια είναι η βάση μιας μονομερούς και καθαρά πολιτικής επανάστασης; Ότι χειραφετείται ένα μόνον μέρος της κοινωνίας και στη συνέχεια φιλοδοξεί να κυριαρχήσει πάνω σε ολόκληρη την κοινωνία. Ότι μια συγκεκριμένη τάξη αναλαμβάνει τη γενική χειραφέτηση της κοινωνίας, αλλά στα μέτρα τα δικά της. Ότι αυτή η τάξη απελευθερώνει ολόκληρη την κοινωνία, αλλά μόνον υπό την προϋπόθεση ότι η κοινωνία θα είναι σαν κι αυτήν, πλούσια και μορφωμένη.³⁸

Από τη μια πλευρά λοιπόν, η γαλλική αστική τάξη ως φορέας της Γαλλικής Επανάστασης όντως απελευθερώνει ολόκληρη την κοινωνία, αφού διαρρηγγύνει τα παραδοσιακά δεσμά του φεουδαλισμού και αναγνωρίζει, στον καθένα, τα δικαιώματα του πολίτη. Από την άλλη πλευρά όμως, τα δικαιώματα αυτά έχουν αμιγώς πολιτικό περιεχόμενο και δεν επηρεάζουν τις υλικές συνθήκες της ζωής του πολίτη. Άρα η αστική τάξη δεν μπορεί να προσφέρει πραγματική ισότητα και ελευθερία, αφού κάτι τέτοιο θα απαιτούσε την κατάρρευση της ατομικής ιδιοκτησίας. Το μόνο που μπορεί να αποδώσει είναι η ατομική, όχι η συλλογική ελευθερία – αλλά φυσικά το άτομο από μόνο του είναι ανίσχυρο.

Το προλεταριάτο, ωστόσο, βρίσκεται σε πολύ διαφορετική θέση, αφού για τον Μαρξ, είναι μια τάξη με 'καθολικό' χαρακτήρα:

Από όλες τις τάξεις που βρίσκονται σήμερα αντιμέτωπες με τη μπουρζουαζία, μόνον το προλεταριάτο αποτελεί αληθινά επαναστατική τάξη. Οι άθλιες συνθήκες ζωής του προλεταριάτου ξεπερνούν ακόμη κι εκείνες της παλιάς κοινωνίας. Ο προλετάριος δεν διαθέτει καμία περιουσία. Οι σχέσεις του με τη γυναίκα του και τα παιδιά του δεν έχουν πλέον καμία ομοιότητα με εκείνες της αστικής οικογένειας. Η σύγχρονη βιομηχανική εργασία και η υποταγή στο κεφάλαιο, ίδιες στην Αγγλία όπως και στη Γαλλία, την Αμερική ή τη Γερμανία, αποστερούν από τον προλετάριο κάθε υπόλειμμα εθνικής ιδιαιτερότητας. Ο νόμος, η ηθική, η θρησκεία δεν είναι γι' αυτόν παρά αστικές προκαταλήψεις, πίσω από τις οποίες ενεδρεύουν αντίστοιχα αστικά συμφέροντα.

Όλες ανεξαιρέτως οι τάξεις που κυριάρχησαν στο παρελθόν επιδίωξαν να ενισχύσουν τη θέση τους υποβάλλοντας την υπόλοιπη κοινωνία στη δική τους εκμετάλλευση. Οι προλετάριοι όμως δεν μπορούν να κυριαρχήσουν επί των παραγωγικών δυνάμεων της κοινωνίας παρά μόνον καταργώντας την εκμετάλλευση που οι ίδιοι υφίστανται. Επειδή δεν έχουν τίποτε δικό τους να υπερασπιστούν, αποστολή τους είναι να καταστρέψουν κάθε πρότερη βεβαιότητα και ασφάλεια που παρέχει η ατομική ιδιοκτησία.

Όλα τα προηγούμενα κινήματα στην ιστορία είτε ήταν κινήματα μειονοτήτων είτε εξυπηρετούσαν τέτοια συμφέροντα. Το κίνημα του προλεταριάτου όμως είναι το συνειδητό, ανεξάρτητο κίνημα της συντριπτικής πλειονότητας στην κοινωνία και εξυπηρετεί τα συμφέροντα αυτής της τεράστιας πλειονότητας. Το προλεταριάτο, το κατώτατο στρώμα της σημερινής κοινωνίας, δεν είναι λοιπόν δυνατόν να ξεσηκωθεί χωρίς να ανατρέψει όλους όσους βρίσκονται από πάνω του.³⁹

Ας περάσουμε τώρα στο ζήτημα της επαναστατικής βίας. Ορθώς ο Ντέιβιντ ΜακΛέλλαν επισημαίνει πως, όταν ο Μαρξ μιλά για τη βία ως μέρος της επανάστασης, το κάνει θεωρώντας ότι η βία του προλε-

ταριάτου είναι αντίδραση στη βία της άρχουσας τάξης, που φυσικά δεν είναι διατεθειμένη να παραχωρήσει αμαχητί τα προνόμιά της.⁴⁰ Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι αποκλείει το ενδεχόμενο σε ορισμένες χώρες η εξουσία να περιέλθει στο προλεταριάτο με ελεύθερες εκλογές. Είναι μάλιστα ενδεικτικό ότι πουθενά στο έργο του δεν φαίνεται να επιδοκιμάζει την τρομοκρατία που ακολούθησε την έκρηξη της Γαλλικής Επανάστασης. Αν λοιπόν μια σοσιαλιστική επανάσταση αναγκαστεί να προσφύγει στη βία, αυτό σημαίνει ότι οι συνθήκες για την έλευσή της δεν έχουν ωριμάσει – ότι δηλαδή η κοινωνία δεν έχει ακόμη προσεγγίσει το στάδιο εκείνο της εξέλιξης, όπου η όξυνση των εσωτερικών της αντιφάσεων επιτρέπει την εγκαθίδρυση του σοσιαλισμού χωρίς την άσκηση βίας. Όσο για την ειδική περίπτωση της Ρωσίας, έχει σημασία ότι ο Μαρξ τηρεί μια αμφίθυμη στάση: ενώ αναγνωρίζει ότι η ρωσική κοινωνία της εποχής του ούτε εκβιομηχανισμένη ήταν ούτε διέθετε ανεπτυγμένο προλεταριάτο, πιστεύει εντούτοις ότι ο κομμουνισμός θα μπορούσε να ριζώσει ακόμη κι εκεί χάρη στην παραδοσιακή κοινοτική οργάνωση των ρώσων χωρικών. Παραδόξως όμως, αυτήν ακριβώς τη δομή της ρωσικής αγροτικής κοινότητας έμελλε να καταστρέψει ο Στάλιν κατά τη διάρκεια της βίαιης κολεκτιβοποίησης της γεωργίας.

Στις ημέρες μας βεβαίως, έχει ατονήσει η απλοϊκή εικόνα ενός νικηφόρου προλεταριάτου, το οποίο, όταν έρχεται το πλήρωμα του χρόνου, αναλαμβάνει την εξουσία με την υποστήριξη και άλλων τάξεων, χωρίς ουσιαστική αντίσταση. Ο θεωρητικός προβληματισμός για το θέμα αυτό είναι πλέον πιο σύνθετος, ιδιαίτερα μετά την εμπειρία της Ρωσικής Επανάστασης – και την ανάλυση αυτής της εμπειρίας από τους δύο πρωτεργάτες της, τον Λένιν και τον Τρότσκι. Στον Λένιν και τον Τρότσκι, λόγου χάρη, είναι που βασίζει ο Αλτουσέρ τη δική του έννοια του ‘υπερκαθορισμού’, για να περιγράψει το συνδυασμό των αντιφάσεων που διατρέχουν τη ρωσική κοινωνία κατά την περίοδο της Οκτωβριανής Επανάστασης. Οι αντιφάσεις αυτές δεν αφορούν μόνον στη διάσταση μεταξύ δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής ή στη σύγκρουση αστικής τάξης και προλεταριάτου. Στην Ρωσία του 1917, κρίσιμες είναι επίσης οι συγκρούσεις στο εσωτερικό της αστικής τάξης (ανάμεσα στη χρηματιστηριακή και τη βιομηχανική μπουρζουαζία

ή ανάμεσα στους ρώσους καπιταλιστές και τους επιχειρηματίες από τη δυτική Ευρώπη), οι συγκρούσεις ανάμεσα στην αστική τάξη και τη γαιοκτητική αριστοκρατία και, φυσικά, οι συγκρούσεις ανάμεσα στους αγρότες και τους γαιοκτήμονες.⁴¹ Σε μια τέτοια κατάσταση λοιπόν, δεν μετρά μόνον η ισχύς των επαναστατικών δυνάμεων, αλλά και η αδυναμία της άρχουσας τάξης να δράσει εναντίον τους εξαιτίας των δικών της εσωτερικών διαιρέσεων. Στη συνδυαστική αυτή ανάλυση των αντιφάσεων που 'υπερκαθορίζονται' σε μια κοινωνία, ο Άλτουςέρ λαμβάνει επίσης υπόψη το ενδεχόμενο το τελικό αποτέλεσμα να είναι αδιέξοδο. Εκείνο πάντως που γίνεται σαφές με όλα αυτά, είναι ότι η επανάσταση αποτελεί τελικά μια υπόθεση πολύ πιο περίπλοκη και επικίνδυνη από ό,τι πίστευε ο ίδιος ο Μαρξ – και σίγουρα δεν είναι αυτονόητο ότι όλα τα επαναστατικά κόμματα αποτελούν δημοκρατικά δημιουργήματα της εργατικής τάξης, όπως θα ήθελε.

Στην ανάλυσή του, ο Ντέιβιντ ΜακΛέλλαν τονίζει επίσης ότι ο Μαρξ αποφεύγει να κάνει προβλέψεις, θεωρώντας ότι αυτό το έκαναν μόνον οι ουτοπιστές σοσιαλιστές. Εδώ όμως έγκειται η ουσία του παραδόξου που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Μαρξ. Από τη μια πλευρά, ο Μαρξ προαναγγέλλει ότι η αταξική κομμουνιστική κοινωνία θα επιφέρει και το μαρασμό του κράτους, εφόσον το κράτος στα μάτια του δεν είναι ουδέτερος μεσολαβητής, αλλά όργανο ταξικού ελέγχου. Άρα με την εξάλειψη των ταξικών διαιρέσεων ο λόγος ύπαρξης του κράτους παύει να υπάρχει. Όπως σημειώνει ο ΜακΛέλλαν:

Για τον Μαρξ, η κατάργηση ενός κράτους το οποίο βασίζεται σε ταξικές διακρίσεις συνεπάγεται την κατάργηση ενός ανεξάρτητου κρατικού μηχανισμού στον οποίο μια ανεύθυνη πολιτική και δικαστική εξουσία διασφαλίζει το άτρωτο της γραφειοκρατίας.⁴²

Από την άλλη πλευρά όμως, ένας από τους στόχους του επαναστατικού κινήματος είναι η συγκέντρωση της εξουσίας ώστε να καταστεί δυνατός ο έλεγχος του κράτους. Εδώ λοιπόν βρίσκεται το πρόβλημα: αν καταργηθεί η ταξική κοινωνία, τι είδους λειτουργίες θα απομείνουν στο κράτος; Ο Μαρξ δεν έχει απάντηση σε αυτό το ερώτημα, ούτε καν στο κείμενό του *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, το οποίο,

ίσως περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο, περιέχει τις απόψεις του για τη μελλοντική κομμουνιστική κοινωνία.⁴³ Να πούμε εδώ ότι το λεγόμενο Πρόγραμμα της Γκότα, που συντάχθηκε την άνοιξη του 1875, αποτελούσε μια πρόταση συμβιβασμού ανάμεσα στις δύο πτέρυγες του γερμανικού σοσιαλισμού – συμβιβασμού τον οποίο ο Μαρξ απέρριπτε, υποστηρίζοντας ότι το κράτος είναι πάντοτε παράγωγο της αστικής κοινωνίας και όχι μια οντότητα που πρέπει να υφίσταται σε όλες ανεξαιρέτως τις κοινωνίες. Ακόμη κι έτσι πάντως, ο Μαρξ δεν πιστεύει ότι μετά την επικράτηση της σοσιαλιστικής επανάστασης το κράτος πρόκειται να εξαφανιστεί αμέσως. Αντιθέτως, θεωρεί ότι θα υπάρξει μια μεταβατική περίοδος:

Εδώ, δεν θα πρόκειται αρχικά για μια κομμουνιστική κοινωνία που οικοδομείται πάνω στα δικά της θεμέλια, αλλά για μια κοινωνία που θα έχει προκύψει από την καπιταλιστική. Θα πρόκειται δηλαδή για μια κοινωνία που αρχικά θα φέρει πάνω της όλα τα σημάδια (οικονομικά, ηθικά, διανοητικά) της παλιάς κοινωνίας, από τους κόλπους της οποίας προέρχεται.⁴⁴

Στη μεταβατική αυτή περίοδο λοιπόν, ο εργάτης θα παραμείνει αναγκασμένος να εργάζεται και θα συνεχίσει να αμείβεται ανάλογα με την εργασία που προσφέρει. Η αμοιβή του, βεβαίως, θα είναι πλέον μια πράξη ανταλλαγής με την ευρύτερη κοινωνία – την κοινωνία υπό τη μορφή, προφανώς, του κράτους. Η κοινωνία πάντως θα είναι εκείνη που με κάποιο τρόπο θα παρέχει στον παραγωγό τα μέσα για την κατανάλωσή του από το κοινό απόθεμα των αγαθών. Άρα, στην αμέσως μετεπαναστατική περίοδο δεν προβλέπεται να πάψει η ανταλλαγή εμπορευμάτων – πράγμα που με τη σειρά του σημαίνει πως η μεταβατική αυτή κοινωνία θα συνεχίσει να βασίζεται στην ισότητα των ανταλλαγών όπως προβλέπεται από την αστική κοινωνία. Το μειονέκτημα σε μια τέτοια διεύθετη είναι, βεβαίως, ότι οι άνθρωποι δεν είναι μεταξύ τους ίσοι. Διαφέρουν σε σωματική δύναμη και αντοχή, σε ικανότητα για εργασία, σε γνώσεις, σε οικογενειακές ανάγκες και ούτω καθεξής. Αναπόφευκτα λοιπόν το μεταβατικό αυτό σύστημα θα δημιουργήσει τις δικές του ανισότητες. Ο Μαρξ είχε επίγνωση αυτού

του προβλήματος, γι' αυτό και πίστευε ότι το Πρόγραμμα της Γκότα απέδιδε λανθασμένα έμφαση στην ισοκατανομή των αγαθών και όχι στις σχέσεις παραγωγής, που ήταν κατά τη γνώμη του πολύ πιο σημαντικές. Πάντως, μια τέτοια ισότητα δικαιωμάτων και κατανομής είναι, για τον Μαρξ, κάτι το μεταβατικό, το οποίο μέλλει να παρέλθει, καθώς η σοσιαλιστική κοινωνία θα αναπτύσσεται:

Μόνον σε ένα ανώτερο στάδιο ανάπτυξης της κομμουνιστικής κοινωνίας (όταν πλέον η υποδούλωση και η υποταγή του ατόμου στον καταμερισμό της εργασίας θα έχει εξαλειφθεί και, μαζί της, θα έχει εξαφανιστεί και η αντίθεση μεταξύ διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας, όταν πια η εργασία θα έχει γίνει όχι απλώς μέσο επιβίωσης, αλλά ανάγκη για μια ολοκληρωμένη ζωή, όταν πλέον οι παραγωγικές δυνάμεις θα έχουν αναπτυχθεί τόσο που θα επιτρέπουν την ελεύθερη ανάπτυξη του ανθρώπου και όλες οι πηγές του συλλογικού πλούτου θα ρέουν άφθονα), μόνον τότε οι στενοί ορίζοντες του αστικού δικαίου θα ξεπεραστούν οριστικά και η κοινωνία θα μπορεί πραγματικά να γράψει στα λάβαρα της: από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του.⁴⁵

Στη συνέχεια του ίδιου κειμένου, ο Μαρξ υπογραμμίζει την πεποίθησή του ότι σημασία έχει η σφαίρα της παραγωγής κι όχι η σφαίρα της κατανάλωσης – ότι δηλαδή το ζήτημα της κατανομής των αγαθών δεν οδηγεί από μόνο του πουθενά. Στα μάτια του, η κατανομή του πλούτου αντικατοπτρίζει την παραγωγή του πλούτου και εξαρτάται από αυτήν.

Είναι λογικό να διερωτηθούμε εδώ πόσο επικτή είναι μια τέτοια κοινωνία – εύπορη, απόλυτα δημοκρατική και χωρίς κράτος. Ορθώς και πάλι ο ΜακΔέλλαν μάς θυμίζει ότι το κράτος της εποχής του Μαρξ δεν ήταν το γιγάντιο κράτος της δικής μας εποχής: δεν ήταν ακόμη κράτος πρόνοιας ούτε είχε αναλάβει άμεσα οικονομικές λειτουργίες. Να πιστέψουμε όμως ότι το δικό μας κράτος, όπως έχει έκτοτε εξελιχθεί, μπορεί ποτέ να οδηγηθεί σε μαρasmus είναι μάλλον δύσκολο. Η πιθανότητα απομακρύνεται ακόμη περισσότερο, αν λάβουμε υπόψη ότι τα περισσότερα κομμουνιστικά κόμματα που κατέλαβαν στο παρελθόν την εξουσία, το πέτυχαν κυρίως σε περιόδους μεγάλων κοινωνι-

κών αναταραχών — κι ότι ακόμη κι εκεί που το κατάφεραν ειρηνικά, μέσω εκλογών, όπως στην Χιλή τη δεκαετία του 1970, η ίδια η ανακρίχσή τους στην εξουσία προκάλεσε κοινωνική αναταραχή. Στην πραγματικότητα μάλιστα, ο μαρξισμός του κράτους είναι μια ιδέα που υπονομεύεται κιόλας από το 1917, όταν ο Λένιν έγραφε το *Κράτος και επανάσταση*. Ακόμη και στη θεωρία λοιπόν, η ιδέα του μαρξισμού του κράτους άρχισε πολύ γρήγορα να εξασθενεί.

Η απώτερη πάντως ουτοπία σε όλα αυτά δεν έγκειται στην έλευση μιας ιδανικής κατάστασης ίσων υλικών απολαύσεων. Η ουτοπία πηγαίνει βαθύτερα, στην προσδοκία μιας ιδανικής κατάστασης όπου οι ίδιοι οι άνθρωποι θα έχουν πλέον αλλάξει. Θα είναι πια πραγματικά ελεύθεροι, θα μπορούν να συνεργάζονται και να διαλέγονται μεταξύ τους ελεύθερα, θα μπορούν ελεύθερα να οργανώνουν τη συλλογική τους ζωή με τρόπους που θα διασφαλίζουν τη συλλογική τους ικανοποίηση. Δεν θα χρειάζεται πλέον να είναι κτητικοί, εγωιστές, καχύποπτοι ο ένας προς τον άλλον — θα έχουν δηλαδή αποβάλει όλα τα χαρακτηριστικά που καλλιεργεί ο καπιταλισμός. Γι' αυτό δεν θα χρειάζεται ούτε το κράτος. Στην οπτική αυτή, το κλασικό επιχείρημα της Δεξιάς ότι η ανθρώπινη φύση είναι εγωιστική, δεν έχει καμιά ισχύ: δεν βασίζονται όλες οι κοινωνίες της ανθρώπινης ιστορίας στην κτητικότητα και τον εγωισμό, έστω κι αν τέτοια ένστικτα απαντώνται σε όλες τις κοινωνίες. Μήπως αυτό δεν έχει εξάλλου αποδείξει ένας μη μαρξιστής, ο Βέμπερ, όταν ανέλυε το παραδοσιακό εργασιακό ήθος ή τις μη ευρωπαϊκές μορφές καπιταλισμού;

Από την άλλη πλευρά πάλι, σίγουρα είναι συζητήσιμο αν και κατά πόσον η ανθρώπινη προσωπικότητα μπορεί πράγματι να μεταβληθεί. Την επιφύλαξη αυτή μοιάζει να επιβεβαιώνει η ίδια η πορεία των σοσιαλιστικών θεωρητικών αναζητήσεων, οι οποίες στα τέλη του 20ού και στις αρχές του 21ου αιώνα φαίνονται πλέον να απομακρύνονται από το ιδανικό της συλλογικής ευθύνης και να τονίζουν όλο και περισσότερο το ιδανικό της ελεύθερης ατομικότητας.

Συμπέρασμα

Στις ημέρες μας ίσως είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι η ριζική μεταμόρφωση της κοινωνίας που είχε κατά νου ο Μαρξ είναι κάτι το ρεαλιστικό. Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη εδώ τον Φρόυντ, θα πρέπει να δεχθούμε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι, αν μπορούσαν, θα επέλεγαν να μην δουλεύουν, ακόμη και σε συνθήκες ιδανικές. Η εργασία καθευατήν συνεπάγεται λοιπόν μια εσωτερική καταπίεση. Δεν χωρά επίσης αμφιβολία ότι οι ανθρώπινες σχέσεις θα περιέχουν πάντοτε και το στοιχείο της εχθρότητας ή της ζηλοφθονίας. Αλλά πάλι, η ίδια η ψυχανάλυση είναι εκείνη που θεωρεί σημαντική την ύπαρξη ιδανικών στη ζωή του ανθρώπου. Γι' αυτό και οι φροϋδιστές αναφέρονται στο υπερεγώ, εννοώντας ένα μηχανισμό εσωτερικευμένου ελέγχου, που μας τιμωρεί γι' αυτό που εμείς οι ίδιοι νομίζουμε ότι θα έπρεπε να είχαμε πράξει. Το υπερεγώ προϋποθέτει ένα ιδεατό εγώ — την εικόνα του ιδανικού μας εαυτού, του εαυτού μας όπως στ' αλήθεια θα θέλαμε να είμαστε. Μόλις λοιπόν οι πράξεις μας δεν ανταποκρίνονται στο ιδεατό εγώ μας, το υπερεγώ μας ενεργοποιείται κι αναλαμβάνει δράση. Υπάρχει όμως μια διαφορά: ενώ το ιδεατό εγώ περιέχει ελπίδα, το υπερεγώ περιέχει και ανρθολογισμό. Είμαστε ωστόσο υποχρεωμένοι να ζήσουμε και με τα δύο.

Αν όμως χρησιμοποιήσουμε τέτοιους όρους, τότε ο μαρξισμός φαίνεται σαν να έχει καταφέρει να συνδυάσει το υπερεγώ με το ιδεατό εγώ. Από τη μια πλευρά, τα μαρξιστικά καθεστώτα ακολούθησαν πολιτικές που ήταν σαν να τις όριζε το καταστροφικό υπερεγώ. Από την άλλη πλευρά, η ίδια η ουτοπία του μαρξισμού λειτούργησε σαν υπερεγώ, εμπνέοντας όσους θέλησαν να οικοδομήσουν μια καλύτερη κοινωνία, πιο δίκαιη και ανθρώπινη. Και σίγουρα, ο καθολικός, πανανθρώπινος χαρακτήρας της συγκεκριμένης ουτοπίας έπαιξε σπουδαίο ρόλο στην εξάπλωση και στη διάρκεια της — εξ ου και το αδιάπτωτο ενδιαφέρον της κοινωνιολογίας για τον μαρξισμό και ως πολιτική ιδεολογία και ως κοινωνική θεωρία.

Αν τώρα θεωρήσουμε ότι ο Ντυρκέμ είναι γενικά ο θεωρητικός της κοινωνίας, τότε ο Μαρξ είναι, ειδικότερα, ο θεωρητικός της κοινωνικής δομής. Σε όσα προηγήθηκαν, προσπάθησα να αποφύγω τα στερεότυπα και δεν έδωσα ιδιαίτερη βαρύτητα στο Σχήμα Βάσης και Εποι-

κοδομήματος, με το οποίο ο μαρξισμός απεικονίζει την κοινωνική δομή. Ας μου επιτραπεί να το κάνω τώρα. Ένας τρόπος να αντιληφθούμε τη χρησιμότητα του συγκεκριμένου αναλυτικού σχήματος είναι να φανταστούμε την κοινωνία σαν ένα πολυώροφο κτήριο, στον κάθε όροφο του οποίου λαμβάνουν χώρα διαφορετικές δραστηριότητες, με τον κάθε όροφο να εξαρτάται δομικά από τους άλλους, αλλά με κανέναν όροφο να μην έχει απολύτως καθοριστική σημασία έναντι των άλλων. Σε μια τέτοια απεικόνιση λοιπόν, η κοινωνία εμφανίζεται σαν κάτι το σύνθετο αλλά διατεταγμένο, σαν μια περίπλοκη δομή — όχι απλώς σαν σωρεία δραστηριοτήτων όπως στον Βέμπερ ή σαν οργανισμός όπως στον Ντυρκέμ. Ορισμένα από τα επίπεδα της δομής είναι βεβαίως σημαντικότερα από τα υπόλοιπα, αλλά το πώς ακριβώς συμβαίνει αυτό εξαρτάται κάθε φορά από το στάδιο ανάπτυξης των δραστηριοτήτων που λαμβάνουν χώρα στο κάθε επίπεδο. Οι ρυθμοί ανάπτυξης διαφέρουν λοιπόν από επίπεδο σε επίπεδο, κατά τρόπο ώστε η συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας να θυμίζει τον εξελικτικό θάμνο για τον οποίο κάνει λόγο ο Ράνσιμαν — με την κρίσιμη όμως προσθήκη ότι ο θάμνος αυτός είναι ένα φυτό εσωτερικού χώρου, κάτι που δεν αναπτύσσεται απολύτως ελεύθερα ή τυχαία, αλλά μέσα στους περιορισμούς του περιβάλλοντός του.

Ο μαρξισμός αποτελεί την κυριότερη ρεαλιστική θεωρία της κλασικής κοινωνιολογίας. Είναι εκείνη η προσέγγιση που μας αποκαλύπτει τμήματα της κοινωνικής δομής τα οποία δεν είναι άμεσα αντιληπτά στις αισθήσεις μας — που μας παραπέμπει αναλυτικά στους υπόγειους ορόφους του κτηρίου οι οποίοι δεν φαίνονται. Αυτά τα κρυφά επίπεδα της κοινωνικής δομής είναι που έχουν σημασία για τον μαρξισμό, προς τα εκεί στρέφει την προσοχή μας αν θέλουμε πράγματι να κατανοήσουμε τι συμβαίνει στην επιφάνεια του κτηρίου. Πρόκειται λοιπόν για μια σύλληψη περί κοινωνικής δομής η οποία αποφαινεται για το πώς οι ιδέες και οι πεποιθήσεις μας συναρτώνται με τις υλικές συνθήκες της ζωής μας. Γι' αυτό και ο Μαρξ αναγνωρίζεται δικαίως ως ο πρώτιστος θεωρητικός της ιδεολογίας ανάμεσα στους κλασικούς. Το μαρξιστικό πλαίσιο ανάλυσης μας επιτρέπει να συλλάβουμε τις ενδεχόμενες διαφορές ανάμεσα σε αυτό που όντως συμβαίνει στην κοινωνική ζωή και σε εκείνο που εμείς νομίζουμε ότι συμβαίνει. Το Σχήμα

Βάσης και Εποικοδομημάτος είναι λοιπόν η προσπάθεια να αποκαλυφθεί μια δομή που αποκρύπτει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της. Από μόνο του το κτήριο δεν περιέχει ούτε σήματα που να μας κατευθύνουν προς κάποιο υπόγειο ούτε σκάλες που να οδηγούν από τον έναν όροφο στον άλλο ούτε παράθυρα που να φανερώνουν προς τα έξω τι συμβαίνει στο εσωτερικό ούτε ενδείξεις ότι ο κάθε όροφος είναι κι αυτός εσωτερικά δομημένος. Χωρίς επομένως ένα οδηγό ανάλυσης όπως το Σχήμα Βάσης και Εποικοδομημάτος, το κτήριο θα παραμένει απροσπέλαστο στη γνώση.

Ο κριτικός χαρακτήρας του μαρξισμού μπορεί να αποδοθεί με πολλούς τρόπους. Είναι μια θεωρία η οποία δείχνει γιατί και πώς οι ιδέες μας παραμένουν συνήθως εγκλωβισμένες στην επιφάνεια των πραγμάτων. Είναι επίσης μια θεωρία η οποία δείχνει γιατί και πώς οι ιδέες αντανακλούν με τον τρόπο τους τη δομή της κοινωνίας. Και είναι μια θεωρία η οποία κινείται από το επιμέρους στο όλον, η οποία ανάγει το ειδικό στο γενικό. Μάλιστα, την κριτική του τόλμη ο μαρξισμός δεν διαστάζει να τη στρέψει και ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό. Ενώ δηλαδή οι υπόλοιπες θεωρητικές προσεγγίσεις της κοινωνιολογίας εξελίχθηκαν κυρίως σε σχέση με εξωτερικά ερεθίσματα, ο μαρξισμός έχει δημιουργήσει τις δικές του μορφές αυτοκριτικής. Γι' αυτό και υφίστανται τόσα πολλά ρεύματα μαρξιστικής σκέψης, γι' αυτό και ο μαρξισμός παραμένει στο κέντρο των ενδιαφερόντων της κοινωνικής θεωρίας. Ούτε είναι τυχαίο ότι ακόμη και ο πιο γνωστός εκπρόσωπος του μεταμοντερνισμού, ο Ζακ Ντερντά, κρίνει αναγκαίο να αναγνωρίσει το χρέος του προς τον Μαρξ.⁴⁶ Αλλά φυσικά δεν χρειάζεται να προσφύγουμε στους μεταμοντέρνους για να δεχθούμε τη θεωρητική σπουδαιότητα του μαρξισμού. Αρκεί η υπόμνηση ενός διόλου μεταμοντέρνου θεωρητικού, του Νίκου Μουζέλη, ότι ακόμη κι αν αποφασίσουμε να μην δεχθούμε τον μαρξισμό ως μια ολιστική προσέγγιση της κοινωνίας, δεν μπορούμε να αρνηθούμε τη χρησιμότητά του ως αναλυτικού εργαλείου στη μελέτη επιμέρους 'θεσμικών σφαιρών', όπως τις ονομάζει.⁴⁷ Και τούτο, διότι στην ανάλυση των κάθε είδους θεσμών, από τους οικονομικούς έως τους θρησκευτικούς, μπορούμε χάρη στη μαρξιστική θεωρία να διακρίνουμε αναλυτικά τα διάφορα τεχνολογικά, πολιτικά και ιδεολογικά επίπεδα και να διερευνήσουμε τις μεταξύ τους σχέσεις. Ούτε, τέλος, είναι τυχαίο

ότι οι πιο πειστικές αναλύσεις του μεταμοντερνισμού προέρχονται από στοχαστές όπως ο Ντέιβιντ Χάρβει⁴⁸ ή ο Φρέντρικ Τζέμσον,⁴⁹ που αντλούν την έμπνευσή τους από τον μαρξισμό.

Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο ας συνοψίσουμε στον Πίνακα 12.1 και τις απόψεις του Μαρξ σχετικά με τον δευτερογενή διίσμό νεοτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού.

Πίνακας 12.1 Ο Μαρξ για τη νεοτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό

ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ	ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ/ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ
<p>Ντυρκέμ: Η νεοτερικότητα είναι η κίνηση προς μια ισορροπημένη κοινωνία επαγγελματικών ομάδων, οι οποίες συνέχονται από το κράτος, και προς μια νέα 'θρησκεία της ανθρωπότητας', η οποία τονίζει την αξία του ατόμου.</p>	<p>Ντυρκέμ: Η αντίληψη του Ντυρκέμ για το σοσιαλισμό βασίζεται στις ευρύτερες αντιλήψεις του για την εξέλιξη της νεοτερικότητας. Οι 'μη ομαλές' 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.</p>
<p>Μαρξ: Ο σύγχρονος κόσμος πορεύεται προς την πραγμάτωση των αξιών της Γαλλικής Επανάστασης: ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα. Η διαδικασία δεν είναι ομαλή ή αναπόφευκτη και έχει ως συνέπεια τις συγκρούσεις και την επανάσταση.</p>	<p>Μαρξ: Ο καπιταλισμός, σε ό,τι έχει να κάνει με τις δυνατότητες παραγωγής πλούτου, αποτελεί τεράστια πρόοδο σε σχέση με προηγούμενους τύπους κοινωνίας, μολονότι κατατρώχεται από εσωτερικές αντιφάσεις. Το ανταγωνιστικό σύστημα της αγοράς παράγει ταχύτατες αλλαγές και θρυσματισμό της κοινωνίας, φαινόμενα που θεωρούνται από πολλούς ως χαρακτηριστικά της νεοτερικότητας. Η σοσιαλιστική επανάσταση θα δημιουργήσει μια συλλογικά οργανωμένη, δημοκρατική και σταθερότερη κοινωνία, που θα πραγματώνει τα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης.</p>

Κεφάλαιο 13

Ο τραγικός φιλελευθερισμός του Βέμπερ και η άνοδος της Δύσης

ΣΥΝΟΨΗ

Εισαγωγή. Ο υπόρρητος εξελικτισμός του Βέμπερ. Η κοινωνιολογία της θρησκείας. Επιλογές μεταξύ παράδοσης και προόδου/διαφοροποίησης. Η προφητεία και η ανάπτυξη της καθολικότητας. Η ταξική ανάλυση της θρησκείας. Η νοσηματοδότηση του κόσμου. Ο παραδειγματικός και ο ηθικός προφήτης. Οι υπερβατικές θρησκείες ως παράγοντες κοινωνικής μεταβολής. **Η κινεζική θρησκεία: κομφουκιανισμός και ταοϊσμός.** Η ισχύς της οικογένειας και η κυριαρχία της υπαίθρου επί της πόλης. Η ισχύς της κεντρικής εξουσίας. Συγκρούσεις μεταξύ κεντρικής εξουσίας, τοπικών αξιωματούχων και συγγενικών δικτύων. Η ανάσχεση της ανάπτυξης του καπιταλισμού από την παραδοσιακή οικογένεια και την ηθική απαξίωση της οικονομικής δραστηριότητας στον κομφουκιανισμό. Ο ταοϊσμός ως μυστικιστική παραλλαγή του κομφουκιανισμού. Σύγκριση κομφουκιανισμού και πουριτανισμού. **Η ινδική θρησκεία: ινδουισμός και βουδισμός.** Το σύστημα της κάστας. Διάκριση μεταξύ σέκτας και εκκλησίας, σε σχέση με τον ινδουισμό. Οι βραχμάνοι. Η απουσία καθολικής ηθικής και η παρεπόμενη αδυναμία κοινωνικής κριτικής στο πλαίσιο μιας αιώνιας και αναλλοίωτης συμπαντικής τάξης. Συγκρούσεις γοήτρου εντός της ευρύτερης κοινωνικής ιεραρχίας. Το ασκητικό ιδεώδες των βραχμάνων. Η απουσία ορθολογικότητας στην επιδίωξη του πλουτισμού. **Η Παλαιστίνη και ο αρχαίος ιουδαϊσμός.** Η σημασία των θετικών ηθικών πράξεων και των ακούσιων συνεπειών της δράσης. Η ιστορία του αρχαίου Ισραήλ και η ιδιαίτερη σχέση του με τον Ιαχβέ. Η εμφάνιση νέων ιδεών στις παρυφές των κέντρων του πολιτισμού. Προφητεία και προφήτες. Ο Ιαχβέ ως καθολική θεότητα. **Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού.** Εισαγωγή. Περιγραφή και ανάλυση στο έργο του Βέμπερ. Η έννοια της εκλεκτικής συνάφειας. Ο ρόλος της εργασιακής ηθικής στην ιστορία. **Το πνεύμα του καπιταλισμού.** Η εδραίωση του καπιταλισμού στην ανάπτυξη μεθόδων ορθολογικού υπολογισμού. Η αρχική απουσία συνάρτησης ανάμεσα στον προτεσταντισμό και την επιχειρηματική δραστηριότητα. Ο Βενιαμίν Φραγκλίνος ως πηγή έμπνευσης για τον ιδεότυπο του καπιταλιστικού πνεύματος. Η συσσώρευση ως υπέρτατο αγαθό. Η έννοια της θεθν κλήσεως. Η εναντίωση της ηθικοποιημένης κερδοσκοπίας με την παραδοσιακή ηθική. **Η προτεσταντική ηθική.** Ο προτεσταντισμός ως πηγή της ορθολογικότητας του ευρωπαϊκού καπιταλισμού. Η θεθν κλήση κατά τον Λούθηρο. Ο Καλβίνος και το δόγμα του προκαθορισμού. Η εγκόσμια επιτυχία ως ένδειξη σωτηρίας. Ο κελβινισμός ως ιδεότυπος. Ο καπιταλισμός ως ακούσια συνέπεια της δράσης. **Συμπέρασμα.** Η σημασία του Βέμπερ για τη σύγχρονη κοινωνιολογία. Ο Βέμπερ ως θεωρητικός της νεωτερικότητας. Οι απόψεις του Βέμπερ για το σοσιαλισμό. Η συμβολή των θρησκευτολογικών μελετών του Βέμπερ στους βασικούς δισμούς της κοινωνικής θεωρίας. Ο διφορούμενος χαρακτήρας της βεμπεριανής θεωρίας. Οι απόψεις του Βέμπερ για την πολιτική στην Γερμανία της εποχής του.

Εισαγωγή

Για τον Βέμπερ, ιστορία είναι οι πράξεις των ανθρώπων. Οι εκβάσεις μιας τέτοιας ιστορίας δεν είναι προκαθορισμένες. Είναι ασταθείς και αβέβαιες, όπως και οι κοινωνικές δομές. Ιστορία λοιπόν είναι η αφήγηση διάφορων πράξεων και συμβάντων. Οι πράξεις και τα συμβάντα όμως με τα οποία ο Βέμπερ επιλέγει να ασχοληθεί, ιδιαίτερα στις θρησκευτιολογικές του μελέτες, είναι σαν να περιέχουν υπόρρητα ένα εξελικτισμό – με τη διαφορά ότι ο εξελικτισμός του Βέμπερ δεν έχει καμιά σχέση με τον Δαρβίνο ή με την οργανική αναλογία. Τον υπόρρητο αυτόν εξελικτισμό τον έχουμε ήδη συναντήσει κατά τη συζήτηση των διάφορων μορφών κυριαρχίας, όπου διαπιστώσαμε ότι ο Βέμπερ φαίνεται να πιστεύει πως στην ανθρώπινη ιστορία υπάρχει μια εξελικτική κίνηση που οδηγεί προς τη δυτική ορθολογικότητα – μια κίνηση που ξεκινά από την εποχή του ιουδαϊσμού, κερδίζει σταθερά έδαφος και τελικά κυριαρχεί παντού. Αυτός ο υπόρρητος εξελικτισμός δικαιολογεί το χαρακτηρισμό του Βέμπερ ως τραγικού φιλελεύθερου, δηλαδή ως ενός οπαδού του ατομισμού, ο οποίος στο τέλος καταλήγει να περιγράφει το σιδερένιο κλουβί της σύγχρονης κοινωνίας. Το κεφάλαιο αυτό θα επικεντρωθεί στη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, ξεκινώντας από το θεωρητικό της πλαίσιο, συνεχίζοντας με τις μελέτες των βασικότερων παγκόσμιων θρησκειών (του κομφουκιανισμού, του ινδουισμού, του βουδισμού και του ιουδαϊσμού) και ολοκληρώνοντας με το κλασικό έργο του Βέμπερ *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (1904-5).

Η κοινωνιολογία της θρησκείας

Ο Βέμπερ λαμβάνει ως αφετηρία του την καθολικότητα της πίστης στο υπερφυσικό στοιχείο και εστιάζει την προσοχή του στον τρόπο με τον οποίο αυτή η πίστη αναπτύσσεται, επιτρέποντας σε μια κοινωνία να προχωρήσει πέρα από τις πρωτόγονες πεποιθήσεις. Σε μια τέτοια οπτική, υπάρχουν για τον Βέμπερ διάφορα ιστορικά μεταίχμια στα οποία μια κοινωνία βρίσκεται ενώπιον σημαντικών επιλογών. Οι επιλογές αυτές είναι διλημματικές: είτε προς μια πορεία που θα προωθεί τη

διαφοροποίηση ανάμεσα στις διάφορες σφαίρες της κοινωνικής ζωής είτε προς μια πορεία που θα συνεχίσει να αναπαράγει την παράδοση.

Η πρώτη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Βέμπερ είναι ανάμεσα στον μάγο και στον ιερέα – ανάμεσα, ουσιαστικά, στη μαγεία και στη θρησκεία ως συστήματα μεταφυσικών πεποιθήσεων. Τόσο ο μάγος όσο και ο ιερέας έχουν ρόλο μεσολαβητή μεταξύ του ανθρώπινου και του υπερφυσικού, αλλά με διαφορετικό τρόπο ο καθένας. Με τη μαγεία, αυτό που κάνουν οι άνθρωποι είναι να εμπλέκουν ενεργά το υπερφυσικό στοιχείο στην καθημερινότητά τους. Με ένα ξόρκι, για παράδειγμα, νομίζουν ότι θα διώξουν το κακό, ότι θα εξαναγκάσουν το υπερφυσικό στοιχείο για να γίνει αυτό που θέλουν. Επομένως, αν πιστεύω στη μαγεία και έχω προβλήματα με το αφεντικό μου, αυτό που κάνω είναι να του πάρω λίγα μαλλιά ή νύχια ή κάτι τέτοιο, να γυρίσω σπίτι, να φτιάξω ένα κέρνιο ομοίωμα που να του μοιάζει και μετά να αρχίσω να μπήγω καρφίτσες για να τον εκδικηθώ. Η θρησκεία όμως δεν είναι το ίδιο πράγμα. Είναι ένα σύστημα πεποιθήσεων οργανωμένο, μέσα στο οποίο το υπερφυσικό στοιχείο δεν υπόκειται σε εξαναγκασμούς. Αν λοιπόν πιστεύω στον χριστιανισμό και όχι στη μαγεία, αυτό που κάνω είναι να προσεύχομαι στον Θεό να μου δίνει υπομονή για να μπορώ να αντέξω το τυραννικό αφεντικό μου. Δεν έχω κάποια εγγύηση ότι τα πράγματα θα γίνουν όπως θέλω. Ίσως μάλιστα να πρέπει να περιμένω μέχρι την επόμενη Κυριακή για να μπορέσω να προσευχηθώ κανονικά. Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι δεν λατρεύουν μαγικές δυνάμεις, λατρεύουν θεούς.

Καθώς η έννοια του υπερφυσικού εξελίσσεται, η θρησκεία αποκτά μια αυτονομία που επηρεάζει την οργάνωση της ίδιας της κοινωνίας. Η σημασία της διάκρισης μεταξύ μαγείας και θρησκείας γίνεται εμφανής, όταν ο Βέμπερ αναλύει το διαχωρισμό ανάμεσα στις κοινωνίες που βασίζονται στα 'ταμπού' και σε εκείνες που βασίζονται στη θρησκευτική ηθική. Οι κοινωνίες που βασίζονται σε ταμπού απαγορεύουν ή επιτρέπουν συγκεκριμένες πράξεις: έχουν λόγου χάρη κανόνες για την αιμομιξία ή την ενδογαμία. Το ταμπού, τώρα, είναι σίγουρα κάτι παραπάνω από τη μαγεία, αλλά δεν παύει να παραμένει ένδειξη πρωτογονισμού σε σχέση με την ηθική μιας θρησκείας. Η θρησκεία είναι κάτι που κινείται από το συγκεκριμένο προς το καθολικό, λειτουργώντας σε ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης και προσωπικής ευθύνης,

καθώς οι άνθρωποι δεν υπόκεινται πλέον σε μαγικά αντίποινα. Η σφαίρα του υπερφυσικού, βεβαίως, συνδυάζει τόσο τη μαγεία όσο και τη θρησκεία, αλλά σε διαφορετικό κατά περίπτωση βαθμό.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ανάλυσης, η εξελικτική διαδικασία ταυτίζεται με τον εξορθολογισμό, δηλαδή με την πορεία προς ολοένα και πιο καθολικές πεποιθήσεις, προς ολοένα και πιο αφηρημένα αξιακά συστήματα. Η ανάρρηση στο υψηλότερο αυτό πεδίο εξέλιξης προκύπτει από την εμφάνιση του προφήτη. Στην κοινωνιολογική οπτική, ο προφήτης είναι πρωτίστως φορέας χαρίσματος: μπορεί να είναι ο ιδρυτής μιας νέας θρησκείας ή κάποιος που εμφυσά νέα πνοή σε μια ήδη υπάρχουσα θρησκεία. Δεν έχει σημασία, επισημαίνει ο Βέμπερ, αν οι άνθρωποι έλκονται από το ίδιο το πρόσωπο του προφήτη ή από το δόγμα που ευαγγελίζεται. Από κοινωνιολογική άποψη, εκείνο που μετρά είναι ότι ο προφήτης αναγγέλλει μια προσωπική αποκαλυπτική εμπειρία. Γι' αυτό άλλωστε οι προφήτες σπανίως προέρχονται από το κατεστημένο ιερατείο μιας θρησκείας. Ένας ιερέας έχει πνευματική δικαιοδοσία λόγω της ιδιότητάς του, ενώ ένας προφήτης την αντλεί από το προσωπικό του χάρισμα. Σε αντίθεση πάλι με το μάγο, ο προφήτης ανακοινώνει μια γενικότερη αποκαλυπτική εμπειρία που καταλήγει σε δόγμα. Μοιάζει ωστόσο με τον μάγο, επειδή κι αυτός χρειάζεται να πραγματοποιεί θαυματουργές πράξεις, μετατρέποντας το νερό σε κρασί ή ανασταίνοντας νεκρούς. Ο προφήτης διαφέρει επίσης από το νομοθέτη — και τούτο, μολονότι οι προφήτες του Ισραήλ (σε αντίθεση με τους βουδιστές ή ινδουιστές προφήτες) αποφαινόνται και πάνω σε ζητήματα κοινωνικής μεταρρύθμισης. Η σχέση λοιπόν προφήτη και νομοθέτη μπορεί να γίνει δυσδιάκριτη. Όπου όμως συνδυάζονται, οι δύο αυτές ιδιότητες είναι αντιστρόφως ανάλογες. Ιδού το σχετικό επιχείρημα του Βέμπερ:

Από τη μία πλευρά, ο Ιεζεκιήλ, ο πραγματικός θεωρητικός της κοινωνικής μεταρρύθμισης, είναι ένας ιερατικός θεωρητικός που ελάχιστα μοιάζει με προφήτη. Από την άλλη πλευρά, ο Ιησούς δεν ενδιάφεται άμεσα για την κοινωνική μεταρρύθμιση αυτή καθεαυτήν.¹

Τα μηνύματα του Ζωροάστρη και του Βούδα είναι επίσης θρησκευτικά επί της ουσίας. Επομένως, όσο πιο ισχυρό το κήρυγμα της κοινωνικής

μεταρρύθμισης, τόσο πιο άτονο θα τείνει να είναι το προφητικό στοιχείο – και αντιστρόφως. Στον χριστιανική θεολογία, αυτή η αμφισημία συνεχίζει να είναι σημείο διαφωνίας: ποιο είναι το πρώτιστο καθήκον της εκκλησίας, το κοινωνικό ή το καθαρά θρησκευτικό; Ενδιαφέρον όμως έχει ότι εκείνοι που θα μπορούσαν να θεωρηθούν οι προφήτες των ημερών μας, όπως οι ευαγγελιστές των μέσων μαζικής ενημέρωσης στην Αμερική, προωθούν μεν κοινωνικές μεταρρυθμίσεις, αλλά προς συντηρητική πάντοτε κατεύθυνση.

Οι ιδρυτές φιλοσοφικών σχολών, πάντως, δεν πρέπει να λογίζονται ως προφήτες, αφού αυτό που εξαγγέλλουν δεν είναι συναισθηματικά φορτισμένο και παρακινήματικό – δεν συνιστά δηλαδή κήρυγμα θρησκευτικό. Από αυτήν την άποψη, ο προφήτης βρίσκεται κοντύτερα στον 'λαϊκό ρήτορα'. Για τον Βέμπερ, η ιδιότητα του προφήτη διαφέρει και από μια σειρά άλλους ρόλους, ενώ η ίδια έχει δύο εκδοχές: αφενός τον 'ηθικό' προφήτη (που, όπως ο Μωάμεθ, κηρύσσει το λόγο του Θεού ως ηθικό καθήκον) και αφετέρου τον 'παραδειγματικό' προφήτη (που, όπως ο Βούδας, δείχνει το δρόμο της σωτηρίας με το προσωπικό του παράδειγμα).

Ο παραδειγματικός προφήτης τείνει προς μια αντίληψη της θεότητας ως εμμενούς παρουσίας εντός του κόσμου, δηλαδή ως αναπόσπαστου στοιχείου που ενυπάρχει σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής. Γι' αυτό, στο επίκεντρο της προσοχής του παραδειγματικού προφήτη βρίσκεται η προσωπική βίωση του θείου, η κατά μόνας διαφώτιση. Αυτό, όπως είναι προφανές, αντιβαίνει στην ιδέα του διαφωτισμού όπως νοείται στη δυτική φιλοσοφική παράδοση. Η άλλη λοιπόν εκδοχή του προφήτη, η ηθική, συλλαμβάνει το θείο με υπερβατικό τρόπο. Εδώ, η θεότητα δεν βρίσκεται εντός, αλλά εκτός του κόσμου τούτου – και απαιτεί υπακοή. Με τέτοιους όρους, ο χριστιανισμός είναι προφανώς μια 'ηθική' θρησκεία. Αλλά κι εδώ η αντιδιαστολή έχει ιδεοτυπικό χαρακτήρα: η πρώτη περίπτωση μπορεί να συνυπάρχει με τη δεύτερη, όπως αποδεικνύει η μακρά παράδοση του χριστιανικού μυστικισμού, που μοιάζει σε πολλά με τον βουδισμό.²

Εδώ ο Βέμπερ προβαίνει σε μια σημαντική συνάρτηση. Υποστηρίζει ότι στην ευρύτερη κοινωνία υπάρχει σχέση ανάμεσα αφενός στη μορφή της θρησκευτικής οργάνωσης και αφετέρου στη μορφή της κυριαρχίας.

Μέσα από ένα τέτοιο πρίσμα λοιπόν, η ηθική προφητεία αποκτά άλλη ιστορική σημασία. Ο ηθικός προφήτης αμφισβητεί την κατεστημένη τάξη πραγμάτων και άρα δημιουργεί οπαδούς και αντιπάλους, ενώ αντιθέτως ο παραδειγματικός προφήτης δημιουργεί μιμητές. Ο δεύτερος απευθύνεται σε μια συνήθως άμορφη ελίτ φωτισμένων ακολούθων. Ο πρώτος όμως απευθύνεται σε κάτι πιο οργανωμένο, σε μια οιονεί εκκλησία. Αν μάλιστα ο ηθικός προφήτης εγκαινιάσει με το δόγμα του και μια γραπτή παράδοση, τότε σίγουρα διευκολύνεται περαιτέρω η ανάπτυξη της ορθολογικότητας, δηλαδή η διαδικασία του εξορθολογισμού της κοινωνίας.

Το επιχείρημα του Βέμπερ στο συγκεκριμένο θέμα δείχνει τις έμμεσες μαρξιστικές επιρροές στη σκέψη του. Αυτό που επιχειρεί είναι, ουσιαστικά, μια ταξική ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου. Το ερώτημα που τον απασχολεί είναι η σχέση της κάθε κοινωνικής τάξης με τις διάφορες εκδηλώσεις της θρησκείας. Ξεκινά πρώτα με τους αγρότες, με την τάξη που εξαρτάται άμεσα από τη φύση και τα φυσικά φαινόμενα. Από μόνη την κυκλικότητα της ύπαρξής τους, οι αγρότες δεν έλκονται προς κάποια εξορθολογιστική κατεύθυνση και έχουν την τάση να στρέφονται προς τη θρησκεία, κυρίως όταν απειλούνται είτε από κάποιον εξωτερικό εχθρό είτε από τον κίνδυνο της υποδούλωσης ή της προλεταριοποίησης. Σε τέτοιες κρίσεις, στους κόλπους της αγροτικής τάξης βρίσκουν απήχηση κινήματα προφητικού χαρακτήρα που αντιτίθενται στην καθιερωμένη θρησκεία και που μπορεί να οδηγήσουν σε ταξικές διενέξεις και πολέμους, προωθώντας έτσι περαιτέρω την ανάπτυξη της ορθολογικότητας. Κατά κανόνα πάντως, οι αγρότες παραμένουν προσκολλημένοι στη μαγεία. Η άποψη ότι οι αγρότες αποτελούν το υπόβαθρο της παραδοσιακής θρησκείας είναι κάτι που με, ελάχιστες εξαιρέσεις, ισχύει κυρίως στις νεότερες κοινωνίες. Άλλωστε, από τον πρώιμο χριστιανισμό έως τον Μεσαίωνα επίκεντρο της θρησκείας ήταν τα αστικά κέντρα.

Ας περάσουμε στη γαιοκτητική αριστοκρατία του φεουδαλισμού. Για τον Βέμπερ, η τάξη αυτή δεν μπορεί να αποτελέσει φορέα θρησκευτικού ενθουσιασμού. Ούτε η στρατιωτική ζωή του ιππότη συμβιβάζεται με τη θρησκευτική ηθική ούτε η αίσθηση της ταξικής ανωτερότητας τού επιτρέπει την υποταγή στην εξουσία ενός προφήτη. Φυσικά, ορισμένοι ευγενείς ενδέχεται να παρασυρθούν από κάποιο προ-

φητικό κίνημα, ιδιαίτερα στην αρχική του φάση, όταν αυτό αντλεί οπαδούς από όλες τις τάξεις. Στην πορεία όμως, όταν η κανονικότητα και η ρουτίνα θα του έχουν αφαιρέσει πλέον την αρχική ορμή, θα το εγκαταλείψουν. Εξαιρέση αποτελούν οι περιπτώσεις εκείνες όπου η θρησκεία προσφέρει στον ιππότη κάποιο συγκεκριμένο σκοπό, όπως συνέβη για παράδειγμα στις σταυροφορίες (και για τις δύο πλευρές της διαμάχης). Άλλο όμως η αριστοκρατία κι η ιπποσύνη κι άλλο ένας μόνιμος επαγγελματικός στρατός με σταθερή γραφειοκρατική ιεραρχική δομή, όπου, σύμφωνα με τον Βέμπερ, η θρησκεία έχει διαρκέστερη απήχηση. Όπως και να έχει πάντως, τέτοιες κοινωνικές ομάδες όπως οι αριστοκράτες και οι επαγγελματίες του πολέμου, ενώ μπορεί περιστασιακά να έλκονται από προφητικά μηνύματα, είναι συνήθως φορείς μιας νοοτροπίας συντηρητικής και άρα δεν παρασύρονται εύκολα από τους ανορθολογικούς ενθουσιασμούς ενός θρησκευτικού κινήματος. Η κορυφαία εκδήλωση μιας τέτοιας γραφειοκρατικής αντίληψης περί θρησκείας είναι ο κομφουκιανισμός, όπου οι συναισθηματικές ανάγκες υποβαθμίζονται και η πρακτική ηθική αποσυνδέεται εντελώς από το υπερβατικό στοιχείο.

Γενικά πάντως, δεν υπάρχει κανόνας για τη στάση που τηρούν απέναντι στη θρησκεία τα προνομιούχα στρώματα της κοινωνίας. Η επισήμανση αυτή του Βέμπερ έχει ιδιαίτερο βάρος, αφού θεωρεί ότι τα περισσότερα προφητικά κινήματα δεν βασίζονται στους άκληρους και τους φτωχούς, αλλά στις μεσαίες τάξεις. Αυτές είναι που συνήθως παρσύρονται, αλλά και που επωμίζονται το κόστος. Δύο τώρα είναι οι σημαντικοί παράγοντες που καθορίζουν αν μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα θα αποτελέσει φορέα κάποιας 'εξορθολογιστικής' θρησκείας. Ο πρώτος έχει να κάνει με το κατά πόσον η ίδια η συλλογική ζωή της ομάδας προωθεί την ορθολογικότητα — όπως λόγου χάρη συμβαίνει με τους εμπόρους και τους αρχιτεχνίτες στον φεουδαλισμό. Ο δεύτερος παράγοντας είναι αν η συλλογική ζωή της ομάδας την κρατά σε απόσταση από την παραδοσιακή θρησκεία — όπως συμβαίνει, στην ίδια κοινωνία, με τους μαθητευόμενους και τους περιοδεύοντες τεχνίτες.

Η επόμενη κοινωνική ομάδα που απασχολεί τον Βέμπερ είναι οι διανοούμενοι. Από πρώτη άποψη, θα περίμενε κανείς ότι οι διανοούμενοι πρέπει να βρίσκονται, παντού και πάντοτε, στο επίκεντρο της εξορ-

θολογιστικής διαδικασίας. Η τάση αυτή ισχύει, μας λέει ο Βέμπερ, αλλά μπορεί και να ανακόπτεται, αν οι διανοούμενοι συμβαίνει να ταυτίζονται με τις παραδοσιακές άρχουσες τάξεις της κοινωνίας — όπως λόγου χάρη αν είναι μέλη του ιερατείου της κατεστημένης θρησκείας. Εάν πάντως η κοινωνική κατηγορία των διανοουμένων κινηθεί προς κάποια ‘σωτηριολογική θρησκεία’, αυτό θα το κάνει συνήθως μέσω του μυστικισμού και η παρόρμηση θα είναι περισσότερο εσωτερική παρά κοινωνική. Μια τέτοια οδός οδηγεί εκείνον που αναζητά τη διαφώτιση να πάψει να ενδιαφέρεται για τα εγκόσμια και την προσωπική του θέση μέσα σε αυτά — και τούτο το βλέπουμε πρωτίστως στο πώς αναπτύχθηκε ο ινδουισμός. Αλλά επίσης σημαντικό είναι να λάβουμε υπόψη και τους διανοούμενους που προέρχονται από τα μη προνομιούχα στρώματα της κοινωνίας. Η έννοια της ‘σχετικής υστέρησης’ είναι κρίσιμη εδώ, αφού μας επιτρέπει να συλλάβουμε πώς ακριβώς μια κοινωνική ομάδα σταθμίζει τη συλλογική της θέση έναντι των άλλων μέσα στην κοινωνία και μπορεί έτσι να κινηθεί προς την κατεύθυνση της αλλαγής.³ Εκεί όμως όπου η υστέρηση από σχετική γίνεται απόλυτη, οποιαδήποτε αλλαγή είναι αδιανόητη. Σύμφωνα πάντως με τον Βέμπερ, αυτή η αίσθηση της σχετικής υστέρησης υπήρξε κρίσιμη για τους εβραίους, για τους πρώτους χριστιανούς και για τους πουριτανούς.

Όλα αυτά που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της διαδικασίας του εξορθολογισμού δεν είναι, για τον Βέμπερ, παρά απόπειρες νοηματοδότησης του κόσμου. Η αναζήτηση νοήματος γίνεται έτσι η ειδοποιός διαφορά του ανθρωπίνου είδους — μια αναζήτηση που αναγκαστικά περιλαμβάνει και όσα φαινόμενα της ανθρώπινης ζωής φαίνεται να μην έχουν νόημα, όπως ο πόνος ή ο θάνατος (ιδίως όταν θεωρούνται άδικοι). Το αναίτιο και το ακατανόητο επιτείνονται μάλιστα από την αίσθηση που έχουμε ότι ακόμη κι αν καταφέρουμε να ζήσουμε μια ζωή δίκαιη, ηθική, ενάρετη, πετυχημένη, με αναγνώριση, ακόμη και τότε μπορεί για αμοιβή μας να έχουμε τον πόνο, την αδικία, τη δυστυχία. Το πρόβλημα έχει βεβαίως άμεση σχέση με τη θρησκεία, αλλά όχι μόνον με αυτήν. Έχει να κάνει με το ίδιο το δράμα της ανθρώπινης κατάστασης, η οποία περιέχει αυτήν τη διάσταση του τυχαίου και του ανεξήγητου. Όλων μας η προσωπική ζωή ταλανίζεται από

ατυχίες, από δυστυχήματα, από την αρρώστια, από τον ίδιο τον θάνατο. Κι όλοι μας θα θέλαμε να ξέρουμε ποιος φταίει.

Τέτοια ζητήματα σίγουρα μας απασχολούν στην καθημερινή μας ζωή, αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι απασχολούν και τις πιο αφηρημένες, τις πιο γενικές προσπάθειες νοσηματοδότησης — δηλαδή τις θρησκείες. Δεν νοσηματοδοτούν όμως όλες τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο. Οι θρησκείες που διέπονται από μια εμμενή αντίληψη του θείου και άρα αναζητούν τη θέωση σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής, τείνουν παρ' όλα αυτά να απορρίπτουν τον εγκόσμιο βίο και να προτείνουν την ασκητική αναχώρηση από τον κόσμο. Αντιθέτως, στις θρησκείες όπου δεσπόζει η υπερβατική αντίληψη του θείου και όπου ο Θεός τοποθετείται πέραν του κόσμου τούτου, το πρόταγμα είναι άλλο: η ανθρώπινη ζωή πρέπει να έλθει στα μέτρα της θεότητας, ο ίδιος ο Θεός να κατεβεί στον κόσμο. Για τον Βέμπερ, οι δύο αυτές νοσηματοδοτήσεις του κόσμου συνιστούν διαφορετικές απαντήσεις στο πρόβλημα της σωτηρίας που απασχολεί όλες τις θρησκείες. Το σωτηριολογικό πρόβλημα αφορά στην ανυπέρβλητη ένταση ανάμεσα στο πραγματικό και το ιδεατό, ανάμεσα στον εγκόσμιο συμβιβασμό και την τελειότητα του θείου. Σε αυτή τη μόνιμη ένταση της ανθρώπινης ύπαρξης λοιπόν, ορισμένοι αρνούνται το συμβιβασμό και αποζητούν τη σωτηρία με κριτήρια τελειότητας. Εδώ, για τον Βέμπερ, βρίσκεται η εστία της δυναμικής που ωθεί την κοινωνική αλλαγή:

Αυτό που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι η αναζήτηση της σωτηρίας, όποια μορφή κι αν έχει προσλάβει. Και μας ενδιαφέρει, στο βαθμό που έχει επηρεάσει την πρακτική συμπεριφορά εντός του κόσμου. Η αναζήτηση της σωτηρίας είναι πολύ πιθανόν να έχει στραφεί σε ζητήματα πρακτικής συμπεριφοράς, χάρη στον τρόπο ζωής που προτείνει μια θρησκεία, προσδίδοντας έτσι νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη και προσανατολίζοντάς την σε θετικούς στόχους. Η αναζήτηση της σωτηρίας μέσα σε μια θρησκευτική ομάδα έχει τη μεγαλύτερη πιθανότητα να ασκήσει πρακτική επιρροή, όταν λίγη θρησκευτικών κινήτρων έχει προκύψει μια συστηματοποίηση της πρακτικής συμπεριφοράς με κριτήριο συγκεκριμένες αξίες.¹

Η συστηματοποίηση αυτή μπορεί βεβαίως να παρεμποδίζεται από τα υπολείμματα τη μαγείας (όπως, για παράδειγμα, τα μυστήρια της καθολικής εκκλησίας), που ενδέχεται να συνοδεύουν κάποια συγκεκριμένη μορφή αναζήτησης της σωτηρίας. Εκείνο πάντως που μετρά εδώ είναι οι συνέπειες από το είδος των απαντήσεων που δίνει μια θρησκεία στην υπαρξιακή αγωνία του ανθρώπου. Αν η απάντηση της θρησκείας είναι ο αναχωρητισμός, η αποκοπή από τα εγκόσμια, τότε η διαδικασία του εξορθολογισμού και της κοινωνικής εξέλιξης δεν διευκολύνεται. Αν όμως η απάντηση της θρησκείας είναι ενεργόφιλη, ότι ο κόσμος πρέπει να έλθει στα μέτρα της θεότητας, τότε το αποτέλεσμα είναι διαφορετικό.

Αυτός ο συλλογισμός του Βέμπερ δεν επιβεβαιώνεται μόνον από την ιστορία του θρησκευτικού φαινομένου, αλλά και από όσα συμβαίνουν στην πολιτική σκηνή παγκοσμίως, στη δική μας εποχή. Το δίλημμα ανάμεσα στον αναχωρητισμό και την ενεργοφιλία ετέθη, με το δικό του τρόπο, και στις δεκαετίες του 1960 και του 1970, όταν στη δυτική Ευρώπη και στη βόρεια Αμερική ξέσπασαν κινήματα αμφισβήτησης (που περιλάμβαναν όχι μόνον φοιτητές, αλλά και μέλη εθνικών μειονοτήτων, γυναίκες, εργάτες και λοιπά). Και τότε, υπήρξαν εκείνοι που διάλεξαν να αναζητήσουν έναν προσωπικό δρόμο προς τη σωτηρία και να εγκαταλείψουν τα κοινά, αλλά κι εκείνοι που επέλεξαν να αγωνιστούν για να φέρουν τον κόσμο πιο κοντά στα ιδανικά τους (την ελευθερία, τα ατομικά δικαιώματα, την αυτοέκφραση και ούτω καθεξής). Στις ημέρες μας πάλι, αυτήν την ένταση που συλλαμβάνει ο Βέμπερ μπορούμε να τη δούμε όχι μόνον στη θρησκευτική, αλλά και στην πολιτική ζωή: υπάρχουν από τη μια πλευρά τα διάφορα σύγχρονα ρεύματα εσωτερισμού, μαγείας και αστρολογίας (τα λεγόμενα ρεύματα της Νέας Εποχής), που το καθένα με τον τρόπο του προτείνουν την απόσυρση του ανθρώπου στην ιδιωτική σφαίρα, και από την άλλη τα νέα κινήματα της οικολογίας, του φεμινισμού, των μειονοτήτων και λοιπά.

Η κινεζική θρησκεία: κομφουκιανισμός και ταοϊσμός

Η μελέτη της κινεζικής θρησκείας από τον Βέμπερ έχει δεχθεί την κριτική ότι βασίζεται σε αδιαφοροποίητο υλικό που αντλείται από όλες

τις περιόδους της κινεζικής ιστορίας (από τους αρχαιότετους χρόνους μέχρι τον 20ό αιώνα) και χρησιμοποιείται αδιακρίτως, σαν να εφρόκειτο για την ίδια αμετάβλητη κοινωνία. Η κριτική αυτή έχει αρκετή δόση αλήθειας. Όπως όμως υποστηρίζει ο Ράινχαρντ Μπέντιξ (ίσως ο πιο έγκυρος σχολιαστής του βεμπεριανού θρησκευσιολογικού έργου), αυτό ήταν έως ένα βαθμό δικαιολογημένο. Στο βαθμό που ο Βέμπερ ενδιαφερόταν πρωτίστως να δείξει τις γενικότερες δυνατότητες της κοινωνικής δομής στην Κίνα, είχε σημασία ότι ορισμένες όψεις αυτής της δομής παρουσίαζαν μικρές μόνον διαφορές σε σύγκριση με τις αρχαιότερες μορφές της – και άρα η ανάλυσή του μπορούσε να κινηθεί με άνεση ανάμεσα στις διαφορετικές περιόδους της κινεζικής ιστορίας.⁵

Κυρίως όμως, ο Βέμπερ ασχολείται με το πρώιμο στάδιο της κινεζικής ιστορίας. Ένα βασικό χαρακτηριστικό της κινεζικής κοινωνίας είναι ότι η πόλη, παρότι κέντρο πληθυσμιακής συγκέντρωσης, βιοτεχνίας και εμπορίου, δεν κατάφερε ποτέ να αναπτύξει τη δική της αυτονομία. Αντιθέτως προς όσα συνέβησαν στη Δύση, στις κινεζικές πόλεις ούτε ιδιαίτερα δικαιώματα είχαν εκχωρηθεί ούτε πολιτική ανεξαρτησία υπήρχε. Επομένως, η κινεζική πόλη ουδέποτε απέκτησε ξεχωριστή υπόσταση ως ιδιαίτερη οντότητα. Οι κάτοικοι της πόλης παρέμεναν προσδεδεμένοι στα χωριά τους μέσω των δικτύων της συγγένειας, όπου κυριαρχούσε η λατρεία των προγόνων. Εξαιτίας αυτού, η σχέση του ατόμου με το υπερφυσικό στοιχείο ήταν κάτι που δεν προσέλαβε ποτέ προσωπικό χαρακτήρα, αφού παντού διαμεσολαβούσε η οικογένεια. Γι' αυτό και στην Κίνα η πόλη παρέμενε υποταγμένη στην ύπαιθρο και την κεντρική εξουσία. Εδώ λοιπόν βλέπουμε ότι ο Βέμπερ διαστέλλει την έννοια της Ανατολικής Δεσποτείας, αποδίδοντας στην κεντρική εξουσία, εκτός από τη λειτουργία της αντιπλημμυρικής προστασίας ή της υδροδότησης των πόλεων, και την υποχρέωση να υπερασπίζεται μια αγανή επικράτεια.

Η κεντρική αυτή εξουσία δεν ήταν απόλυτη, αλλά έπρεπε να λαμβάνει υπόψη την ισχύ των επιμέρους τοπικών εξουσιών. Από την άλλη πλευρά πάλι, οι τοπικές ομάδες δεν ήταν αρκούντως ισχυρές ώστε να μπορούν να αμφισβητήσουν την κεντρική εξουσία. Στο βαθμό λοιπόν που οι τοπικοί φορείς αντλούσαν την εξουσία τους από την προγονική τους κληρονομιά, μπορούσαν να διατηρούν αξιόλογη προσωπική

ανεξαρτησία. Ταυτόχρονα όμως, η κληρονομική πηγή της εξουσίας δεν τους άφηνε να συμπήξουν μια ομοιογενή ομάδα που θα τους επέτρεπε να αντανακλαστικά αποτελεσματικά στην αυτοκρατορική εξουσία. Επειδή μάλιστα στην Κίνα η σχετική συγκέντρωση της εξουσίας και η συγκρότηση του μηχανισμού της κρατικής διοίκησης ξεκίνησαν νωρίς, οι διαμάχες για την εξουσία είχαν εξαρχής ως αντικείμενο όχι τόσο την απόκτηση γης όσο την απόκτηση αξιωμάτων. Τα αξιώματα όμως καθεαυτά δεν ήταν κληρονομικά όπως στη Δύση, αλλά ανήκαν στη δικαιοδοσία της κεντρικής εξουσίας. Αυτό, σύμφωνα με τον Βέμπερ, σήμαινε πως οποιαδήποτε προσπάθεια οργανωτικού εξορθολογισμού προσέκρουε εκ προοιμίου στον αυτοκράτορα, ο οποίος ήταν επίσης και ο αρχιερέας αυτής της κρατικής (και χωρίς προφητική παράδοση) θρησκείας.

Ο αυτοκράτορας ασκούσε αυστηρό έλεγχο στους τοπικούς αξιωματούχους. Ο διορισμός τους, με κριτήριο όχι την καταγωγή τους αλλά τα εκπαιδευτικά τους προσόντα, γινόταν για σχετικά σύντομα χρονικά διαστήματα αλλά πάντοτε μακριά από την ιδιαίτερη πατρίδα τους, ενώ υφίσταντο τακτικές κρίσεις αξιολόγησης, οι οποίες μάλιστα διακοινωνούνταν ευρέως. Έτσι όμως ο έλεγχος της κεντρικής εξουσίας πάνω στις ενέργειές τους ήταν συνεχής και στενός. Κάτι παρόμοιο, παρεμπιπτόντως, φαίνεται να ισχύει και με τη μέθοδο που εφαρμόζει συστηματικά το σύγχρονο βρετανικό σύστημα διοίκησης τα τελευταία χρόνια: οι απανωτές κρίσεις ποιοτικής αξιολόγησης, μαζί με τη δημοσιοποίηση πινάκων αποδοτικότητας (για σχολεία, νοσοκομεία και άλλες υπηρεσίες) δείχνουν, ακριβώς, πώς μπορεί να ασκηθεί και να διατηρηθεί ένας τέτοιος υψηλός βαθμός κεντρικού ελέγχου.

Σε τοπική κλίμακα, ωστόσο, η στενή αυτή εποπτεία από την κεντρική εξουσία δεν φαινόταν ακέραια, αφού ο αξιωματούχος διοικούσε έμμεσα την περιοχή της δικαιοδοσίας του μέσω τοπικών μεταφραστών και γραμματέων. Έτσι, οι εντολές της κεντρικής εξουσίας διωλίζονταν σε τοπικό επίπεδο από ενδιάμεσους φορείς διοίκησης, κατά τρόπο που στην πράξη μείωνε την αίσθηση ότι υφίσταται κάποιος κεντρικός έλεγχος. Αλλά ούτε και το φορολογικό σύστημα βοήθησε στην ενδυνάμωση των συγκεντρωτικών τάσεων της αυτοκρατορικής εξουσίας. Ο κάθε αξιωματούχος, σε ολόκληρη την κλίμακα της κρατικής διοίκησης,

έπρεπε να εξασφαλίσει την αμοιβή του ο ίδιος. Τούτο σήμαινε αφενός ότι οι φορολογικές πιέσεις πάνω στους αγρότες ήταν διαρκείς και αβάστακτες και αφετέρου ότι τα έσοδα από τη φορολογία που κατέληγαν στην κεντρική εξουσία ήταν μόνον ό,τι άφηναν να περισσέψει οι ενδιάμεσες βαθμίδες της διοίκησης. Ως αποτέλεσμα, στην Κίνα διαμορφώνεται μια τριπολική διαμάχη ανάμεσα στην κεντρική κυβέρνηση, στους κατά τόπους τοποτηρητές της και στα τοπικά δίκτυα συγγένειας – τα οποία, κατά τον Βέμπερ, ήταν ιδιαίτερα ισχυρά και εδράζονταν σε ένα μίγμα δημοκρατικών και ‘κληρονομικών χαρισματικών’ αρχών. Τα δίκτυα αυτά συμπεριλάμβαναν όλα τα άρρενα μέλη της οικογένειας και αποτελούσαν το κέντρο για τις τακτικές τελετουργίες της προγονικής λατρείας.

Το βασικό ερώτημα για τον Βέμπερ είναι γιατί ο καπιταλισμός δεν κατάφερε να αναπτυχθεί στην Κίνα. Η δομή της κινεζικής κοινωνίας, με τον προεξάρχοντα ρόλο που επέτρεπε στα δίκτυα της συγγένειας, έχει εδώ μεγάλη σημασία, αφού παρεμπόδιζε την ανάπτυξη μιας νόμιμης-ορθολογικής εξουσίας που, για τον Βέμπερ, είναι αναγκαία για την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Η οικογένεια, που αποτελεί παντού και πάντοτε προμαχώνα της παράδοσης, στην περίπτωση της Κίνας ενισχυόταν ακόμη παραπάνω από τη θρησκευτική λατρεία των προγόνων, αλλά και από το ότι οι κατά τόπους εκπρόσωποι της κεντρικής εξουσίας παρέμεναν εξαρτημένοι από την υποστήριξη των οικογενειών τους. Αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι στην Κίνα δεν αναπτύχθηκε μια ξεχωριστή επαγγελματική τάξη δικηγόρων – αφού υπεύθυνη για την εφαρμογή του νόμου ήταν η ίδια η οικογένεια.

Μια τέτοια κοινωνική δομή μπορούσε να επιτρέψει μόνον την ανάπτυξη ενός εμπορικού καπιταλισμού περιορισμένων δυνατοτήτων, όπου οικονομικά πρωταγωνιστούσαν κυρίως οι κρατικοί προμηθευτές και οι φοροσυλλέκτες. Ήταν ανήμπορη λοιπόν να οδηγήσει στον βιομηχανικό καπιταλισμό, ο οποίος βασίζεται σε απρόσωπες σχέσεις και ορθολογικούς υπολογισμούς – δηλαδή σε κάτι που στην κινεζική περίπτωση αποκλειόταν εκ προοιμίου από την κυριαρχία της παραδοσιακής οικογένειας. Επιπλέον, στην Κίνα οι διαμάχες μεταξύ των τοπικών αρχόντων που ευνοεί ο φεουδαλισμός δεν εξελίχθηκαν σε ορθολογικές μορφές διεξαγωγής του πολέμου, όπως στη Δύση. Οι αδυναμίες αυτές, ωστόσο, δεν

σημαίνουν ότι απουσίαζαν εντελώς οι ευνοϊκές συνθήκες για την περαιτέρω ανάπτυξη του καπιταλισμού. Τόσο ο όγκος της αγροτικής παραγωγής όσο και ο πληθυσμός γνώρισαν στην Κίνα μια περίοδο σημαντικής αύξησης, ενώ το ίδιο συνέβη με τη συσσώρευση ιδιωτικού πλούτου και με την ατομική κινητικότητα. Εντούτοις, αυτές οι δυνάμεις ευνοϊκές συνθήκες αποδείχθηκαν τελικά αδιέξοδες, αφού απουσίαζε μια νομική παράδοση που θα διευκόλυνε την επικράτηση ορθολογικών αρχών. Στην Κίνα, μας λέει ο Βέμπερ, εκείνο που τελικά κυριαρχεί είναι η ιδιαίτερη νοοτροπία του κρατικού γραφειοκράτη – μια νοοτροπία που συνδέεται με την ηθική του κομφουκιανισμού.⁶

Αυτά που μετρούσαν για τον κινέζο αξιωματούχο ήταν η φιλολογική του μόρφωση, η αγωγή του στους κανόνες της κοινωνικής συμπεριφοράς, η εκπαίδευσή του στον γραπτό (παρά στον προφορικό) λόγο, η ‘αρμονική’ διεκπεραίωση των διοικητικών του καθηκόντων – όλα στοιχεία που απορρέουν από τη σημασία που αποδίδει ο κομφουκιανισμός στην αξία της παιδείας. Για την ηθική του κομφουκιανισμού, αυτής της κατεξοχήν θρησκείας των διανοουμένων, οι ατελείς και ‘δαίμονικές’ πλευρές της ανθρώπινης φύσης μπορούν να υποταχθούν στις ‘ουράνιες’ μόνον με την αφομοίωση τέτοιων αρχών. Το ιδανικό της τελειότητας στην Κίνα ταυτίζεται λοιπόν με ένα ‘έργο τέχνης’, το οποίο ο άνθρωπος καλείται να προσεγγίσει με κανόνες κλασικούς και αναλλοίωτους, όπως ακριβώς εκείνους που διέπουν τη φιλολογική παράδοση.⁷

Ένας τέτοιος κώδικας ηθικής επιβάλλει όμως και το δικό του πρότυπο οικονομικής συμπεριφοράς. Ενθαρρύνει μεν ένα επίπεδο κατανάλωσης αντίστοιχο προς το αξίωμα και τον κοινωνικό ρόλο του ατόμου, αλλά σε καμία περίπτωση δεν προάγει την οικονομική δραστηριότητα και πρωτοβουλία καθαυτήν. Στην Κίνα λοιπόν, ο πλουτισμός δεν γίνεται ποτέ αυτοσκοπός, αντιθέτως θεωρείται αντίθετος προς την τελειοποίηση της προσωπικότητας του ανθρώπου:

Για τον κομφουκιανισμό, το ιδανικό της αρετής είναι η επιδίωξη της προσωπικής τελειότητας, όχι το κίνητρο του κέρδους. Η κοινωνική επιρροή του ατόμου απορρέει από την εκπαίδευση και την ανατροφή του – και, αντίστροφα, η εκπαίδευση και η ανατροφή έχουν νόημα μόνον ως κοινωνική επιρροή. Στόχος επομένως εδώ είναι η κοινωνική καταξίωση με τέτοιους όρους, όχι το υλικό κέρδος.⁸

Είναι εμφανής λοιπόν η διαφορά της Κίνας από το οικονομικό ήθος της δυτικής φεουδαρχίας, όπου στόχος ήταν ο πλουτισμός και η κατανάλωση. Γι' αυτό και ο Βέμπερ τονίζει πως ο κομφουκιανισμός, ως θρησκεία μιας ελίτ διανοουμένων, δεν ενθαρρύνει την οικονομική δραστηριότητα και τον ορθολογικό υπολογισμό. Τι συμβαίνει όμως με τις πιο 'λαϊκές' θρησκείες, όπως είναι ο ταοϊσμός και ο βουδισμός;

Ο Βέμπερ υπενθυμίζει ότι ο ταοϊσμός προέρχεται από τις ίδιες πηγές με τον κομφουκιανισμό, με τη διαφορά ότι προάγει τον αναχωρητισμό και επιτρέπει τη μαγεία. Όπως και ο κομφουκιανισμός πάντως, έτσι και ο ταοϊσμός (σε μικρότερο ίσως βαθμό) ευθύνεται για την ανάπτυξη της ανάπτυξης του καπιταλισμού στην Κίνα. Σε πολλές περιπτώσεις, ο κομφουκιανισμός χρησιμοποιεί τον ταοϊσμό για τους δικούς του σκοπούς, ενώ σε άλλες τον διώκει – όπως επίσης διώκει και τον βουδισμό, όποτε απειλείται ο ίδιος. Κατά το πλείστον όμως, ο ταοϊσμός και ο βουδισμός είναι θρησκείες που δεν δημιουργούν προβλήματα, αφού προάγουν την απόσυρση από τα εγκόσμια και άρα την υποταγή στην καθεστηκυία τάξη. Σημασία πάντως έχει ότι ο ταοϊσμός και ο βουδισμός στην Κίνα δεν βοηθούν στην ανάπτυξη ενός ορθολογικού καπιταλισμού.

Ο Βέμπερ ολοκληρώνει τη μελέτη του για την Κίνα με τη σύγκριση κομφουκιανισμού και πουριτανισμού, τον οποίο θεωρούσε ως κυρίως υπεύθυνο για την εμφάνιση του καπιταλισμού στη Δύση. Όπως είδαμε, η ανάπτυξη της κινεζικής κοινωνίας στην οποία προβαίνει, επικεντρώνεται στο οικονομικό επίπεδο, όπου όμως οι διάφορες κοινωνικές ομάδες διαμορφώνονται υπό την επιρροή αφενός πολιτικών και διοικητικών παραγόντων και αφετέρου θρησκευτικών πεποιθήσεων. Το επιχείρημά του είναι ότι στην Κίνα ο τρόπος με τον οποίο είναι οργανωμένη η οικονομία, μπορεί έως ένα βαθμό να ενθαρρύνει την ανάπτυξη του καπιταλισμού, αλλά αυτή η τάση ανακόπτεται από την ισχύ της παραδοσιακής οικογένειας και τη λατρεία των προγόνων – εντέλει, δηλαδή, από την κυριαρχία συγκεκριμένων θρησκευτικών αντιλήψεων. Ο κρίσιμος παράγοντας είναι λοιπόν η θρησκευτική ηθική, καθώς θα φανεί ακόμη πιο καθαρά όταν στρέψουμε την προσοχή μας στις απόψεις του Βέμπερ ειδικά για τον πουριτανισμό. Ας δούμε όμως εδώ τις διαφορές ανάμεσα στον κομφουκιανισμό και τον πουριτανισμό,

όπως κωδικοποιεί τη σχετική βεμπεριανή ανάλυση ο Ράινχαρντ Μπέντιξ (Πίνακας 13.1).⁹

Πίνακας 13.1 Ο Βέμπερ για τις διαφορές κομφουκιανισμού και πουριτανισμού

ΚΟΜΦΟΥΚΙΑΝΙΣΜΟΣ	ΠΟΥΡΙΤΑΝΙΣΜΟΣ
Πίστη σε μια απρόσωπη, συμπαντική τάξη πραγμάτων. Ανοχή στη μαγεία.	Πίστη σε έναν υπερβατικό Θεό. Απόρριψη της μαγείας.
Προσαρμογή στον κόσμο για τη διατήρηση της αρμονίας ουρανού και γης. Το ιδανικό της ισορροπημένης τάξης.	Κυριαρχία πάνω στον κόσμο κατά τη διαρκή αναζήτηση της θείας χάριτος. Το ιδανικό της προοδευτικής αλλαγής.
Αυστηρός αυτοέλεγχος για λόγους προσωπικής αξιοπρέπειας και ολοκλήρωσης του εαυτού.	Αυστηρός αυτοέλεγχος για την καταστολή της αμαρτωλής ανθρώπινης φύσης και για την πραγμάτωση της θείας θέλησης.
Απουσία της προφητείας, εφόσον η παράδοση θεωρείται απαράβατη. Ο άνθρωπος μπορεί να αποφύγει τη θεία δυσμένεια με την ορθή συμπεριφορά.	Διά της προφητείας η παράδοση και ο κόσμος ως έχει γίνονται πεδία του Κακού. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να επιτύχει μόνος του την τελείωση.
Η οικογενειακή ευσέβεια ως μέτρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς.	Η υποταγή στην υπηρεσία του Θεού ως μέτρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς.
Οι συγγενικοί δεσμοί ως βάση των εμπορικών συναλλαγών, των εθελοντικών ενώσεων, του δικαίου και της δημόσιας διοίκησης.	Η απρόσωπη και ορθολογική σύμβαση ως βάση των εμπορικών συναλλαγών, των εθελοντικών ενώσεων, του δικαίου και της δημόσιας διοίκησης.
Έλλειψη εμπιστοσύνης προς όλους όσοι βρίσκονται εκτός της διευρυμένης οικογένειας.	Εμπιστοσύνη προς όλους όσοι λογίζονται αδελφοί εν πίστει.
Ο πλούτος ως ένδειξη προσωπικής αξιοπρέπειας και τελείωσης.	Ο πλούτος ως πειρασμός και ακούσια συνέπεια της ενάρετης ζωής.

Η Ινδική θρησκεία: ινδουισμός και βουδισμός

Η ανάλυση του Βέμπερ για την ινδική θρησκεία ξεκινά με το σύστημα των καστών, το οποίο κατέχει τον ίδιο κεντρικό ρόλο στην εξέλιξη της ινδικής κοινωνίας όπως η σχέση μεταξύ οικογένειας και γραφειοκρατίας στην κινεζική. Στην Κίνα όμως η επίδραση της θρησκείας στην κοινωνική δομή είναι έμμεση: οι πεποϊθήσεις του κομφουκιανισμού έχουν ως συνέπεια την αποθάρρυνση της καπιταλιστικής ανάπτυξης, χωρίς όμως να καθορίζουν ένα συγκεκριμένο τύπο κοινωνικής δομής. Στην Ινδία αντιθέτως το σύστημα των καστών ταυτίζεται με την κοινωνική δομή και είναι στενά συνδεδεμένο με τον ινδουισμό.

Ο Βέμπερ διακρίνει καταρχάς ανάμεσα σε δύο είδη θρησκευτικών ομάδων, την σέκτα και την εκκλησία. Στις ημέρες μας, στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες σέκτες αποτελούν οι Μάρτυρες του Ιεχωβά ή οι ευαγγελιστές Αδελφοί του Πλύμουθ – και οι θρησκευτικές αυτές ομάδες είναι διαφορετικές από τις καθιερωμένες εκκλησίες σαν την αγγλικανική, τη ρωμαιοκαθολική ή την ελληνορθόδοξη. Ιδού πώς ορίζει γενικά τις διαφορές ανάμεσα στην σέκτα και την εκκλησία ο ίδιος ο Βέμπερ:

Η 'σέκτα', με την κοινωνιολογική έννοια του όρου, είναι μια κλειστή ένωση θρησκευομένων, που προσηλυτίζονται ο καθένας ξεχωριστά και μόνον εφόσον έχουν αποδείξει ότι το αξίζουν προσωπικά. Αντιθέτως, μια 'εκκλησία' είναι εξ ορισμού ένας θεσμός καθολικής σωτηρίας. Όπως και το κράτος, έτσι και μια εκκλησία αξιώνει ότι οι πάντες (και σίγουρα τα τέκνα των ήδη μελών) θα ανήκουν εκ γενετής σε αυτήν. Προϋπόθεση συμμετοχής εδώ είναι η αποδοχή των βασικών άρθρων πίστης και η τήρηση του τελετουργικού – και άρα, μόλις μια εκκλησία φθάνει σε πλήρη ανάπτυξη και αποκτά εξουσία, υποχρεώνει τους πάντες σε συμμόρφωση. Κατά κανόνα λοιπόν, μια εκκλησία δεν προσηλυτίζει τα μέλη της, αλλά τα διεκδικεί εκ γενετής – όπου συνεχίζει να προσηλυτίζει, είναι επειδή δεν έχει ακόμη καταφέρει να επιβάλει τις καθολικές αξιώσεις της για μια κοινωνία πιστών που θα περιλαμβάνει όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους.¹⁰

Με βάση λοιπόν αυτήν τη διάκριση, ο ινδουισμός είναι, ταυτόχρονα, και σέκτα και εκκλησία. Είναι εκκλησία, επειδή η συμμετοχή σε αυτόν καθορίζεται εκ γενετής: αν έχεις γεννηθεί από γονείς ινδουιστές, είσαι κι εσύ ινδουιστής. Είναι όμως και σέκτα, επειδή αποτελεί μια θρησκευτική ομάδα, κλειστή προς τα έξω, χωρίς αξιώσεις καθολικού προσηλυτισμού. Κάθε κάστα αντλεί τα μέλη της από μια μόνον κοινωνική ομάδα τα μέλη της οποίας απολαμβάνουν συλλογικά το ίδιο κοινωνικό γόητρο χάρη στο ιδιαίτερο τελετουργικό της συγκεκριμένης κάστας, ενώ η μετακίνηση από κάστα σε κάστα απαγορεύεται αυστηρά. Πρόκειται λοιπόν για μια κοινωνική δομή που αποτελείται από ομάδες στάτους ιεραρχημένες με εντελώς άκαμπτο τρόπο, παρότι βεβαίως αυτή η ακαμψία μπορεί να αμφισβητείται στην πράξη από τη φιλοδοξία της κοινωνικής ανέλιξης ή την αίσθηση της κοινωνικής μειονεξίας.

Στην ινδική κοινωνία η οικογένεια έχει ξεχωριστή σημασία και εδώ ο Βέμπερ εισάγει την έννοια του οικογενειακού χαρίσματος. Την έννοια αυτή στην Δύση μπορούμε να την αντιληφθούμε μόνον σε σχέση με την ελέω Θεού βασιλεία, όπου το υποτιθέμενο χάρισμα φέρεται να μεταβιβάζεται από γενεά σε γενεά μέσα στην ίδια δυναστεία. Στην Ινδία όμως ολόκληρη η κοινωνία εδράζεται στο οικογενειακό χάρισμα, το οποίο συνέχει τις οικογένειες που απαρτίζουν μια κάστα προσδίδοντας θρησκευτικό χαρακτήρα στις διαφορές γόητρου ανάμεσα στις διαφορετικές κάστες. Για το κοινωνικό αυτό σύστημα ένα μεγάλο μέρος της ευθύνης φέρει η ιστορία των στρατιωτικών κατακτήσεων της Ινδίας, με τους εκάστοτε εισβολείς να αρνούνται την επιμεξία με τους κατακτημένους πληθυσμούς, αρκούμενοι στην κυριότητα της γης και σε ένα ποσοστό της παραγωγής. Έτσι, οι υπάλληλες κάστες οφείλουν υπηρεσίες στις ανώτερες κάστες συλλογικά, ως ομάδες προς ομάδες, με αποτέλεσμα στην ινδική κοινωνία ο καταμερισμός της εργασίας να αναπτύσσεται όχι στο εσωτερικό της καθεμιάς αλλά μεταξύ τους.

Η όλη διαδικασία ενισχύθηκε ιστορικά με τον περιοδικό προσηλυτισμό στον ινδουισμό ολόκληρων φυλών, οι οποίες αποτελούσαν ήδη αυτόνομες οικονομικές μονάδες, με το δικό τους εσωτερικό καταμερισμό εργασίας. Σε ορισμένες περιπτώσεις τούτο συνέβη επειδή οι άρχουσες ομάδες των φυλών αυτών θεώρησαν ότι ο προσηλυτισμός τους

στον ινδουισμό θα διασφάλιζε τη κοινωνική τους θέση. Σε άλλες πάλι περιπτώσεις ο προσηλυτισμός μιας φυλής μπορεί να αποτελούσε έκβαση της ινδουιστικής κατάκτησης και υποδούλωσης – έτσι σχηματίζονται οι παρίες και οι άλλες κατώτερες κάστες. Η κάθε κάστα μπορεί να έχει εσωτερικές υποδιαρέσεις και ιεραρχίες – επιγεννήματα προσαρμογών στις εκάστοτε συνθήκες. Ο Βέμπερ είναι λοιπόν ιδιαίτερα προσεκτικός εδώ (όπως παντού άλλωστε), φροντίζοντας να προσφέρει μια πολυ-παραγοντική εξήγηση της ινδικής κοινωνικής δομής που βασίζεται στις κάστες.

Η ανώτερη κάστα, εκείνη των βραχμάνων, έχει μια ομοιότητα με τους κινέζους μανδαρίνους: και οι δύο ομάδες οφείλουν την κυρίαρχη θέση τους στο χάρισμα που αντλούν από την εγγραμματοσύνη τους. Σε αντίθεση όμως με τους μανδαρίνους, οι βραχμάνοι σπανίως είναι οι ίδιοι διοικητικοί αξιωματούχοι, αλλά παραμένουν κυρίως ‘πρίγκιπες ιερείς, συμβουλάτορες, θεολόγοι και νομικοί, ιερείς και κήρυκες’.¹¹ Για τον βραχμάνο, το υψηλότερο ιδανικό του κομφουκιανισμού, η σταδιοδρομία στη γραφειοκρατική διοίκηση, δεν σημαίνει πολλά. Στην Ινδία (σε αντίθεση και πάλι με την Κίνα) η πολιτική εξουσία είναι ξεχωριστή από τη θρησκεία: οι βασιλείς εδώ δεν είναι ιερείς, αντιθέτως θεωρούνται κατώτεροι των ιερέων. Άλλη μια σημαντική διαφορά είναι ότι οι μανδαρίνοι αντλούν το κύρος τους από τη γνώση της γραμματείας και περιφρονούν τη μαγεία ως λαϊκή δοξασία, ενώ οι βραχμάνοι καλλιεργούν και προστατεύουν την προφορική παράδοση θεωρώντας ότι η μαγεία είναι απαραίτητη για τη διατήρηση της θέσης τους. Επιπλέον, στην Ινδία δεν υπάρχει μια ενιαία, καθολική αντίληψη περί ηθικής, αλλά η κάθε κάστα υιοθετεί το δικό της ηθικό κώδικα – μέσα βεβαίως στο πλαίσιο μιας ευρύτερης κοσμοαντίληψης που θεωρεί ότι οι ιεραρχικές διαφορές ανάμεσα στις κάστες δεν είναι παρά μια μορφή τιμωρίας για αμαρτίες που τελέστηκαν σε κάποια από τις προηγούμενες ζωές του ατόμου. Σε αντίθεση πάλι με την Δύση, η ινδική κοινωνία δεν αναπτύσσει κάποια αντίληψη περί φυσικού δικαίου ή περί της ισότητας των ανθρώπων – επομένως, στην Ινδία η δυνατότητα της κοινωνικής κριτικής είναι ουσιαστικά ανύπαρκτη. Οι πάντες εδώ ζουν τις πρόσκαιρες ζωές τους μέσα σε μια συμπαντική τάξη που νοείται, ταυτόχρονα, ως πλουραλιστική αλλά και ως αδιασάλευτη. Σε μια τέτοια

κοινωνική δομή η διάταξη της εξουσίας έχει πολλά στοιχεία που παραπέμπουν στον πατριμονιαλισμό και στον φεουδαλισμό. Εδώ πάντως, στη διαμάχη ανάμεσα στις διάφορες πολιτικές δυνάμεις καμία δεν κατορθώνει να επιβληθεί, με αποτέλεσμα ο έλεγχος να αμφιρρέπει συνεχώς ανάμεσα στην κεντρική πατριμονιαλική εξουσία της αυτοκρατορίας και στην τοπική εξουσία.

Σε μια περίοδο της ινδικής ιστορίας, σημειώνει ο Βέμπερ, ο ινδουισμός συγκρούεται με τον βουδισμό για το ποιος θα κερδίσει τις μάξες. Δεδομένου ότι ο βουδισμός είναι μια θρησκεία που καταδικάζει τη σύγκρουση, από τον ανταγωνισμό κερδισμένος βγαίνει ο ινδουισμός. Ως αποτέλεσμα, ο βουδισμός αρχίζει να κερματίζεται και να παρακμάζει. Για τον Βέμπερ, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι ο ινδουισμός περιέχει δύο καιρίες δοξασίες. Η πρώτη είναι η πίστη στη μετενσάρκωση της ψυχής: ο θάνατος δεν είναι παρά η μετάβαση από τη μια μορφή ζωής στην επόμενη και άρα ο μόνος δρόμος προς τη ψυχική γαλήνη είναι εκείνος της θυσίας και της προσευχής. Η δεύτερη δοξασία είναι η πίστη στο 'κάρμα': η τιμωρία για τις αμαρτίες αυτής της ζωής είναι η μελλοντική γέννηση σε μια κατώτερη κλάση, ενώ η ελπίδα της αναγέννησης σε μια ανώτερη κλάση βρίσκεται στην αυστηρή τήρηση της παράδοσης και του τελετουργικού. Επομένως, στον ινδουισμό η γέννηση του ανθρώπου δεν έχει να κάνει με την τυχαιότητα, αλλά είναι προδιαγεγραμμένη από τις πράξεις του σε προγενέστερες ζωές. Μια τέτοια πεποιθήση διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη δυτική, η οποία εντέλει είναι εκείνη που επιτρέπει στην ιδέα της ισότητας των ανθρώπων να αναδυθεί. Για τον ινδουισμό όμως, 'αξίζουμε' αυτό που συνέβη να είμαστε και μοναδική ελπίδα μας να γίνουμε κάτι καλύτερο στην επόμενη ζωή είναι να τηρούμε ευλαβώς τις παραδόσεις. Σε μια τέτοια λογική λοιπόν, δεν χωρά εύκολα η κριτική, η διαμαρτυρία, η εξέγερση.

Για να διατηρήσουν τη θέση τους στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας, οι βραχμάνοι υιοθετούν ένα ασκητικό ιδεώδες αυταπάρησης και αποχής (διατροφικής, σεξουαλικής και άλλης) που τους καθιστά υποδείγματα ανθρώπινης αγιότητας για τις άλλες κλάσες. Εδώ το επιχείρημα του Βέμπερ γίνεται σχεδόν αγораία μαρξιστικό, αφού είναι σαν να υποστηρίζει ότι οι ιδέες δημιουργούνται για να εκλογικεύουν τα-

ξικά προνόμια. Το υψηλότερο ιδανικό της ινδουιστικής ζωής είναι ένα είδος ευσεβούς απάθειας, μια απόσταση από τα γήινα. Γι' αυτό, μόλις ο βραχμάνος αποκτά τον πρώτο του εγγονό οφείλει να αποσυρθεί από τα εγκόσμια και την πεζή καθημερινότητα, για να αναζητήσει την νιρβάνα, την απελευθέρωση από όλα τα πάθη – μια λύτρωση απόλυτη, όχι απλώς από τις μέριμνες της εφήμερης ζωής αλλά από την ίδια την υπαρξιακή αγωνία του αιώνιου κύκλου της γέννησης και του θανάτου. Η γιόγκα είναι μια διανοητική προσέγγιση αυτού ακριβώς του ιδανικού. Τέτοιοι ασκητές βραχμάνοι, λέει ο Βέμπερ, γίνονται διδάσκαλοι (γκουρού) και ιδρύουν μοναστήρια.

Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα, το ιδανικό της αγιότητας φαίνεται σαν να τοποθετεί τον ασκητή ακόμη και πέρα από την ίδια τη θρησκεία – πέρα από τις συμβατικές πρακτικές, το τελετουργικό και την ηθική της. Εφόσον απώτερος στόχος του ασκητισμού είναι η επίτευξη της απόλυτης απάθειας και αδιαφορίας, τα συμβατικά μέτρα του καλού και του κακού με τα οποία σταθμίζονται οι ανθρώπινες πράξεις είναι σαν να μην αφορούν στον ασκητή. Τούτο βεβαίως σημαίνει ότι το ζήτημα της σωτηρίας για τον κοινό άνθρωπο στην Ινδία περιπλέκεται ακόμη περισσότερο. Σημαίνει επίσης ότι ο ασκητής είναι κάποιος που μπορεί να ασχολείται με τα εγκόσμια, ενώ ταυτόχρονα αδιαφορεί για αυτά. Το κυρίαρχο μοτίβο της βραχμανικής σοφίας αποδίδεται καθαρά στον ακόλουθο ορισμό του Ράινχαρντ Μπέντιξ:

[Η βραχμανική σοφία] προβάλλει μια εικόνα του κόσμου στην οποία όχι μόνον το ατομικό καθήκον, αλλά και η ίδια η υπόθεση της ατομικής σωτηρίας καθίστανται ζητήματα που καθορίζονται από τη θέση του ατόμου στην ιεραρχία των καστών. Οι ενέργειες του κάθε ανθρώπου, των θρησκευτικών του υποχρεώσεων συμπεριλαμβανομένων, σταθμίζονται ανάλογα με την κοινωνική του θέση. Μέσα σε έναν κόσμο απαξιωμένο και μάταιο, λίγοι είναι εκείνοι που μπορούν να έχουν απόλυτη κι όχι σχετική αξία.¹²

Η θέση των βραχμάνων στην ινδική κοινωνική ιεραρχία διατηρείται παρά τις αμφισβητήσεις που κατά καιρούς δέχεται. Μολονότι η ανεκτική στάση τους απέναντι στις μαγικές πρακτικές και θρησκευτικές

δοξασίες των λαϊκών στρωμάτων επιτρέπει την εμφάνιση διάφορων σεκταριστικών δογμάτων, οι γκουρού αποκτούν σταδιακά απόλυτη εξουσία σε ζητήματα πνευματικής σωτηρίας, ισχυροποιώντας έτσι ακόμη περισσότερο την κοινωνική τους θέση. Στη διάρκεια μάλιστα της μουσουλμανικής και αργότερα της βρετανικής διακυβέρνησης της Ινδίας, ο ρόλος τους γίνεται ολοένα και πιο σημαντικός.

Η γενικότερη επίδραση τέτοιων πεπειθήσεων πάνω στην οικονομική δραστηριότητα είναι εμφανής. Ούτε ο πλούτος ούτε η επαγγελματική και η οικονομική επιτυχία αποτελούν εδώ ενδείξεις σωτηρίας. Τούτο δεν σημαίνει βεβαίως ότι οι κερδοσκοπικές δραστηριότητες απουσιάζουν, ιδιαίτερα στα κατώτερα στρώματα. Αλλά ακόμη κι όπου υπάρχει, η συσσώρευση του πλούτου στην Ινδία δεν είναι κάτι που διενεργείται με τον ορθολογικό υπολογισμό που χαρακτηρίζει τις αντίστοιχες εξελίξεις στη Δύση. Αντιθέτως, εδώ πρόκειται για οικονομική δραστηριότητα που είναι στενά συνδεδεμένη με τη μαγεία και τις λαϊκές προκαταλήψεις. Η Ινδία, για τον Βέμπερ, είναι ένας 'μαγικός κήπος' μέσα στον οποίο η ορθολογικότητα δεν μπορεί να ευδοκιμήσει. Η παρῶθηση προς την απόκτηση υλικών αγαθών είναι λοιπόν απολύτως ενσωματωμένη στην κατεστημένη ηθική της καθημερινής ζωής, κατά τρόπο που δεν μπορεί να οδηγήσει στον καπιταλισμό, εξαιτίας ακριβώς της αδιάπτωτης ισχύος που έχουν η παράδοση της κάστας και οι δοξασίες του ινδουισμού.

Η Παλαιστίνη και ο αρχαίος ιουδαϊσμός

Στη μελέτη του για τον ιουδαϊσμό, ο Βέμπερ εστιάζει στα στοιχεία που διαφοροποιούν τη δυτική από την ανατολική θρησκεία. Η ειδοποιός διαφορά είναι η ιδέα της θετικής ηθικής δράσης που χαρακτηρίζει τη δυτική θρησκευτική παράδοση: η πίστη στην, υπό θεϊκή καθοδήγηση, αλλαγή του κόσμου προς το καλύτερο. Τελικά όμως, εκείνο που μετρά ακόμη περισσότερο είναι οι 'ακούσιες συνέπειες' μιας τέτοιας πίστης.

Αυτό που χαρακτηρίζει τόσο τον ιουδαϊσμό όσο και τον χριστιανισμό είναι η αντίληψη ότι ο άνθρωπος οφείλει να είναι εργαλείο του Θεού, ότι πρέπει να γίνει το όργανο διά του οποίου η θεία βούληση πραγ-

ματώνεται στον κόσμο. Ο ίδιος ο υλικός κόσμος, τα εγκόσμια, δεν είναι παρά ένας συνεχής πειρασμός που απειλεί συνεχώς να αποσπάσει τον άνθρωπο από το δρόμο του Θεού. Σε μια τέτοια κοσμοθεώρηση λοιπόν, ο μεγαλύτερος κίνδυνος γίνεται η απάθεια κι η αδιαφορία, η συμβατική συμμόρφωση με τους τύπους της θρησκείας – το ακριβώς αντίθετο δηλαδή από τον ινδουισμό. Ο κίνδυνος αυτός ελλοχεύει συνεχώς στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση (όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει στον χριστιανισμό με τις διάφορες μυστικιστικές και αναχωρητικές τάσεις του Μεσαίωνα), επειδή ακριβώς πρόκειται για μια κοσμοθεώρηση ενεργόφιλη. Για τον Βέμπερ, εκείνο που καθιστά μοναδική τη δυτικοευρωπαϊκή ιστορική εξέλιξη είναι η κληρονομιά της ιουδαϊκής προφητικής παράδοσης. Το ιουδαϊκό θρησκευτικό βίωμα διαφέρει ριζικά από το αντίστοιχο ινδουιστικό. Εδώ, η σωτηρία είναι ζήτημα όχι απλώς τήρησης του τελετουργικού, αλλά μιας θεμελιώδους μεταβολής του ίδιου του κόσμου. Οι φυλές του Ισραήλ αποτελούν τον περιούσιο λαό, είναι τα τέκνα του Θεού που έχουν απολέσει τη θεία χάρη και αγωνίζονται να την ανακτήσουν. Γι' αυτό και στον ιουδαϊσμό ο κόσμος ως έχει δεν είναι αποδεκτός, αλλά πρέπει να αλλάξει. Δεν έχουμε λοιπόν να κάνουμε εδώ με κάποιον αιώνιο κύκλο της ζωής, αλλά με μια μακρά και επίπονη διαδικασία μεταβολής – με μια ιστορική διαδικασία. Ο ιουδαϊσμός είναι λοιπόν βυθισμένος εξαρχής σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε 'ιστορία':

Ολόκληρη η στάση ζωής του αρχαίου ιουδαϊσμού καθοριζόταν από αυτήν την αντίληψη, ότι δηλαδή επίκειται στο μέλλον μια πολιτική και κοινωνική επανάσταση υπό την καθοδήγηση του Θεού. Η εν λόγω επανάσταση έχει συγκεκριμένο προσανατολισμό. Η συμμόρφωση με τους τύπους της παράδοσης και ο διαχωρισμός από το κοινωνικό περιβάλλον που κάτι τέτοιο επιβάλλει είναι δύο μόνον από τις απαιτήσεις της ιουδαϊκής θρησκείας. Πέραν τούτων όμως, υπάρχει εδώ ένα ορθολογικό ήθος κοινωνικής συμπεριφοράς που η ίδια η θρησκεία εμπνέει, μια ηθική απαλλαγμένη από τη μαγεία και από κάθε μορφής ανορθολογική αναζήτηση της σωτηρίας. Σε μεγάλο βαθμό, το ιδιαίτερο αυτό ήθος μπορούμε να το διακρίνουμε ακόμη και σήμερα, στη σύγχρονη ηθική της Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής. Η

κοσμοϊστορική σημασία του ιουδαϊσμού έγκειται σε αυτό ακριβώς το σημείο.¹³

Η ιστορία της αρχαίας Παλαιστίνης δεν ήταν βεβαίως ποτέ ειρηνική, όπως εξάλλου φαίνεται στην ίδια την Παλαιά Διαθήκη που βρίθει αναφορών σε κατακτήσεις και πολέμους. Για τον Βέμπερ, τούτο οφείλεται στο ότι στην ευρύτερη περιοχή συγκρούονται δύο διαφορετικοί τρόποι ζωής: στον βορρά μόνιμη εγκατάσταση και γεωργική ζωή, αλλά στον νότο και προς ανατολάς σποραδική μόνον εγκατάσταση, εποχικές μεταναστεύσεις, νομαδική ουσιαστικά ζωή. Στην αρχαία Παλαιστίνη λοιπόν, οι συνεχείς συγκρούσεις μεταξύ νομάδων, βοσκών, αγροτών και κατοίκων των πόλεων ήταν αναπόφευκτες. Το Ισραήλ παύει να είναι ουσιαστικά ένας συνασπισμός φυλών μόνον κατά τη βασιλεία του Σολομώντα, όταν αναδεικνύεται σε μείζονα δύναμη στην περιοχή. Ακολουθεί βεβαίως η παρακμή και η Αιχμαλωσία στην Βαβυλώνα. Σε αυτήν τη διαδρομή, επισημαίνει ο Βέμπερ, τα βασικά δόγματα του ιουδαϊσμού κρυσταλλώνονται κυρίως κατά την προ της μοναρχίας περίοδο και, μετά την πτώση της μοναρχίας, θέτουν τα θεμέλια για την ανάπτυξη της προφητικής παράδοσης – στην οποία οφείλεται, ακριβώς, η διαμόρφωση του σύγχρονου κόσμου.

Ως συνασπισμός φυλών, το Ισραήλ δεν καταφέρνει να αναπτύξει τους δικούς του θεσμούς: η όποια κοινωνική συνοχή έχει να κάνει περισσότερο με τις κοινές θρησκευτικές πεποιθήσεις που ασπάζονται οι διάφορες διευρυμένες οικογένειες. Οι φυλές του Ισραήλ απαρτίζουν έτσι μια ξεχωριστή πολιτική οντότητα μόνον (ή κυρίως) σε καιρό πολέμου. Στις κοινές αυτές θρησκευτικές πεποιθήσεις του ιουδαϊσμού, κεντρική θέση κατέχει η πίστη στην ύπαρξη ενός και μοναδικού Θεού, του Ιαχβέ (ή Ιεχωβά), ο οποίος έμελλε να εξελιχθεί και στον Θεό του χριστιανισμού. Όπως παντού έτσι κι εδώ, επισημαίνει ο Βέμπερ, η ιδέα της θεότητας κατατείνει στην περιφρούρηση της κοινωνικής ισορροπίας: ο Θεός κολάζει τη διασάλευση της καθεστηκυίας τάξης και επιβραβεύει τη συμμόρφωση προς αυτήν. Στην περίπτωση του Ισραήλ όμως, αυτή η διάσταση του θείου επικυρώνεται ρητώς, με τις Δέκα Εντολές – με την ιδιαίτερη συμφωνία που ο Θεός συνάπτει με τον λαό του Ισραήλ διά του Μωυσή. Ο Θεός γίνεται έτσι αποκλειστικά Θεός ενός και μό-

νον λαού, του Ισραήλ – και σε ανταπόδοση, οι ισραηλίτες υπόσχονται να υπακούν μόνον στα κελεύσματά του και να μη λατρεύουν άλλους θεούς. Αρχικά, ο Ιαχβέ είναι Θεός του πολέμου, των λιμών και των καταποντισμών (μια ιδέα που διασώζεται μέχρι τις ημέρες μας στην έκφραση ‘θέλημα Θεού’). Ο Θεός του Ισραήλ προσβάλλεται και οργίζεται, καταφέροντας φοβερές τιμωρίες στο λαό του και υπενθυμίζοντας έτσι την παντοδυναμία του. Είναι λοιπόν ένας Θεός σκληρός και άγριος, περισσότερο από ό,τι στον χριστιανισμό – παρότι ακόμη και σήμερα διατηρούμε την αίσθηση ότι αυτή η τιμωρητική διάθεση συνεχίζει να είναι μια ιδιότητα του θείου. Ο Θεός του Ισραήλ δεν επιβάλλει κάποιο συγκεκριμένο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης. Η εξουσία του έγκειται στην ισχύ της συμφωνίας υπακοής που έχει συνάψει με τον λαό του – μια συμφωνία, η οποία αλλάζει ανάλογα με το δικό του θέλημα. Επομένως, πρόκειται για μια θεότητα η οποία θεωρείται ότι μπορεί να παρεμβαίνει στον κόσμο, επιβραβεύοντας ή τιμωρώντας τους πιστούς για τις πράξεις τους. Αυτή η ιδέα της συμφωνίας (ή ‘διαθήκης’) μεταξύ Θεού και ανθρώπων είναι κάτι που χαρακτηρίζει μόνον την Μέση Ανατολή – και ο ιουδαϊσμός αποτελεί την πλέον σαφή και μαχητική έκφρασή της. Στο εσωτερικό της ίδιας της ιουδαϊκής θρησκείας, προσθέτει ο Βέμπερ, το μεγαλύτερο χάσμα είναι εκείνο ανάμεσα στο επίσημο ιερατείο (τους λευίτες) και στις διάφορες μυστικιστικές ή οργιαστικές τάξεις.

Σε αντίθεση με τους θεούς άλλων φυλών που απαιτούν θυσίες, ο Θεός του Ισραήλ απαιτεί υπακοή. Μια τέτοια αντίληψη όμως υπονομεύει τόσο την απήχηση της μαγείας, όσο και την ισχύ του ιερατείου. Έτσι, όποτε εδώ τα πράγματα δεν πηγαίνουν καλά, η αντίδραση του πιστού είναι να διερωτηθεί ποια εντολή του Θεού έχει ο ίδιος παραβιάσει – κοντολογίς, να αναζητήσει, με λίγο έως πολύ ορθολογικό τρόπο, την αιτία των πραγμάτων.

Αυτή ακριβώς την παράδοση είναι λοιπόν που οικοδομεί ο ιουδαϊσμός, ιδιαίτερα μετά την Αιχμαλωσία. Πάντως, για τον Βέμπερ έχει σημασία ότι ένα τέτοιο σύστημα θρησκευτικών δοξασιών αναπτύσσεται καταρχάς στην Παλαιστίνη – όχι δηλαδή σε κάποιο από τα κέντρα του αρχαίου κόσμου, αλλά στις παρυφές του. Ως σταυροδρόμι πολιτισμών, η Παλαιστίνη είναι τόπος ανταλλαγής και ζύμωσης δια-

φορετικών ιδεών. Ο Βέμπερ μάλιστα πιστεύει ότι οι νέες θρησκευτικές δοξασίες αναπτύσσονται πάντοτε στην περιφέρεια κι όχι στον πυρήνα των μεγάλων αυτοκρατοριών και πολιτισμών. Θα μπορούσε ίσως να είχε προσθέσει ότι αυτό δεν ισχύει μόνον με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, αλλά με κάθε είδους ιδέες. Κάτι παρόμοιο εξάλλου φαίνεται να πιστεύει κι ο Μαρξ, ο οποίος θεωρεί ότι τα διάφορα συστήματα ιδεών εμφανίζονται κυρίως στα όρια κι όχι στο κέντρο των μεγάλων κοινωνικών μεταβολών. Για τον Βέμπερ, αιτία αυτού του φαινομένου είναι ότι συνήθως η ζωή στα μεγάλα κέντρα του πολιτισμού είναι ασύνειδα βυθισμένη στους ρυθμούς και τις συμβάσεις της κοινωνίας και έτσι αδυνατεί να αποκτήσει κάποια αυτοσυνειδησία και αναστοχαστικότητα. Αντιθέτως, στην περιφέρεια ενός πολιτισμού, όπου οι συνέπειες των κοινωνικών συμβάσεων γίνονται πιο αισθητές, είναι φυσικό να εκδηλώνονται περισσότερες αμφισβητήσεις και αναζητήσεις νέων τρόπων ζωής.

Έχουμε εδώ μια επισήμανση τη γενικότερη σημασία της οποίας δεν πρέπει να υποτιμήσουμε. Όσα μας λέει ο Βέμπερ για τον 'περιφερειακό' χαρακτήρα του ιουδαϊσμού ισχύουν και σε άλλες περιπτώσεις. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη νεότερη ιστορία της Ευρώπης. Το πλήρες νόημα της Γαλλικής Επανάστασης δεν το συλλαμβάνει πρώτος κάποιος στοχαστής στο κέντρο των γεγονότων, αλλά στην περιφέρειά τους – ο γερμανός φιλόσοφος Χέγκελ. Τις συνέπειες της Βιομηχανικής Επανάστασης πάλι, δεν τις αναλύουν πρώτοι οι ίδιοι οι άγγλοι, αλλά οι εκπρόσωποι του Σκωτικού Διαφωτισμού – ο φιλόσοφος Ντέιβιντ Χιουμ και ο οικονομολόγος Άνταμ Σμιθ. Όπως θέτει το ίδιο σημείο ο Μπέντιξ:

Η πιθανότητα να μπορούν να αμφισβητηθούν οι κρατούσες αντιλήψεις για τον κόσμο προϋποθέτει την ικανότητα να εκπλήσσεται κανείς από την πορεία των γεγονότων – μόνον που μια τέτοια έκπληξη δεν είναι δυνατή στο ίδιο το κέντρο των γεγονότων.¹⁴

Ας επιστρέψουμε όμως στην ανάλυση του Βέμπερ για την αρχαία Παλαιστίνη. Η ιουδαϊκή μοναρχία ακολουθεί ένα απολυταρχικό πρότυπο, εκείνο του αιγυπτιακού κράτους, με αποτέλεσμα την εσωτερική

εξέγερση και την επακόλουθη διάσπαση σε δύο βασίλεια, του Ισραήλ και του Ιούδα, που επιβιώνουν μόνον και μόνον επειδή οι γειτονικές αυτοκρατορίες της Αιγύπτου και της Μεσοποταμίας συμβαίνει εκείνη την περίοδο να μην βρίσκονται σε επεκτατική φάση. Από τη στιγμή όμως που οι ιμπεριαλιστικές φιλοδοξίες των γειτόνων αναζωοπυρώνονται, η Παλαιστίνη γνωρίζει σκληρές ανείπωτης φρίκης:

Από τη σφηνοειδή γραφή, συχνά στάζει αίμα. Ο βασιλιάς, με στεγνό ύφος πρωτοκόλλου, ανακοινώνει ότι κάλυψε τους τοίχους όλων των κατακτημένων πόλεων με ανθρώπινο δέρμα. Η ισραηλιτική γραμματεία που σώζεται από την περίοδο αυτή, δεν περιέχει μόνον προφητείες, αλλά εκφράζει πάνω από όλα την απύθμενη φρίκη που έχουν προκαλέσει οι ανελέητοι κατακτητές. Μια αίσθηση απόγνωσης καλύπτει πλήρως τον πολιτικό ορίζοντα – και η κλασική προφητεία αποκτά έτσι τη χαρακτηριστική μορφή της.¹⁵

Τέτοιες προφητείες, μας λέει ο Βέμπερ, δεν θα μπορούσαν να εκδηλωθούν παρά μόνον υπό εξωτερική απειλή. Είναι δε στραμμένες ενάντια στην κλονισμένη εξουσία του βασιλιά και του επίσημου ιερατείου:

Ο προφήτης απευθύνεται, συνήθως αυτόβουλα και αυθόρμητα, είτε προς το κοινό της αγοράς ή προς τους πρεσβύτερους στην πύλη της πόλης. Ο λόγος του έχει να κάνει με τη μοίρα του ανθρώπου, κυρίως όμως έχει να κάνει με τη μοίρα των ισχυρών. Κύρια μέριμνα του προφήτη είναι οι τύχες του κράτους και του λαού. Η μέριμνα αυτή λαμβάνει πάντοτε τη μορφή της συναισθηματικά φορτισμένης καταγγελίας ενάντια στην εκάστοτε εξουσία. Για πρώτη φορά στην ιστορία λοιπόν, εμφανίζεται εδώ ο ‘δημαγωγός’.¹⁶

Οι προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης έχουν χαρακτήρα αυταρχικό και η ισχύς τους έχει να κάνει με το ότι ο προφήτης δεν είναι ο ίδιος φορέας εξουσίας. Οι κρατούντες, από την πλευρά τους, αντιδρούν στην προφητεία άλλοτε με φόβο, άλλοτε με οργή κι άλλοτε με αδιαφορία. Έχουμε επομένως μια πρώιμη μορφή πολιτικής προπαγάνδας, μολονότι φυσικά οι όποιες ομοιότητες με τη σημερινή εποχή σταματούν

εδώ: ο προφητικός λόγος έχει, πάνω από όλα, ηθικό περιεχόμενο και δεν αναφέρεται ευθέως σε πολιτικά ζητήματα. Το γόητρο του προφήτη, μάλιστα, εξαρτάται εν μέρει από το γεγονός ότι ο ίδιος βρίσκεται εκτός εξουσίας και πέρα από την εξουσία. Στις ημέρες μας κάτι ανάλογο μπορούμε να πούμε ότι συμβαίνει με όσους βρίσκονται έξω από το πολιτικό σύστημα και διεκδικούν την εξουσία επικαλούμενοι την ηθική – όπως, για παράδειγμα, ο Ρος Περό στις αμερικανικές προεδρικές εκλογές του 1992. Το γόητρό τους πάντως οι προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης το χρωστούν και στην αριστοκρατική συνήθως καταγωγή τους. Αυτό τους επιτρέπει όχι μόνον να καταφέρονται εναντίον των απαίδευτων μαζών, αλλά και να καταγγέλλουν τους ισχυρούς του κόσμου – με αποτέλεσμα, ευλόγως, να μην γίνονται αρεστοί σε κανέναν.

Για τον Βέμπερ, οι προφήτες του ιουδαϊσμού ξεχωρίζουν ως ομάδα στάτους κυρίως χάρη στην προσωπική τους ανεξαρτησία. Οι προφητείες τους δεν παραγγέλλονται από κανέναν ούτε εξυπηρετούν τα συμφέροντα κανενός. Αντίθετως, είναι αδέσμευτες κι αυθόρμητες και εναντιώνονται ευθέως στο συμβατικό λόγο του επίσημου ιερατείου. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Βέμπερ, ‘κανείς δεν πληρώνει για κακούς οιωνούς’. Τονίζει μάλιστα ότι η εσωτερική αυτή ανεξαρτησία δεν αποτελεί το αποτέλεσμα του προφητικού ρόλου αλλά το αίτιό του. Η επισήμανση αυτή πρέπει να γίνει κατανοητή στο ευρύτερο πλαίσιο των απόψεων του Βέμπερ για το χάρισμα, το οποίο (όπως έχω προαναφέρει) το αντιμετωπίζει περισσότερο ως ανεξάρτητη ψυχολογική μεταβλητή παρά ως προϊόν των κοινωνικών συνθηκών. Εδώ λοιπόν, στην περίπτωση του ιουδαϊσμού, ο Βέμπερ φαίνεται να αντιλαμβάνεται την εσωτερική προσωπική ανεξαρτησία των προφητών όπως αντιλαμβάνεται και το χάρισμα – δηλαδή ως μια ανεξάρτητη ψυχολογική μεταβλητή. Δικαιούμαστε ωστόσο να διερωτηθούμε κατά πόσον αυτή η προσωπική ανεξαρτησία των προφητών είναι εντελώς άσχετη με τη συνήθως αριστοκρατική καταγωγή τους. Αλλιώς, γιατί από όλους τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης μόνον ένας, ο Αμώς, συμβαίνει να προέρχεται από οικογένεια βοσκών;

Η ύπαρξη μιας τέτοιας προφητικής παράδοσης δείχνει την ουσιαστική αδυναμία του επίσημου ιερατείου στον ιουδαϊσμό. Εδώ ο Βέμπερ φαίνεται ότι λαμβάνει τελικά υπόψη τη σημασία της αριστοκρατικής

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, βεβαίως, 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-

τερη αφοσίωση των ισραηλιτών στον Θεό τους. Και βεβαίως, οι δοξασίες αυτές προλειάνουν το έδαφος για την έλευση, πολλούς αιώνες αργότερα, του Σωτήρα.

Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού

Εισαγωγή

Ολοκληρώνουμε την ανάλυσή μας με το κλασικό έργο του Βέμπερ για την προτεσταντική ηθική. Όπως θα έχουμε ήδη αντιληφθεί, ο Βέμπερ θεωρεί ότι η ανάδυση του πουριτανισμού σημαίνει την κορύφωση αλλά και την επιτάχυνση της διαδικασίας του εξορθολογισμού – της οποίας οι απαρχές βρίσκονται, βεβαίως, στη συμφωνία μεταξύ Ιαχβέ και Ισραήλ και στην περαιτέρω ανάπτυξή της από τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης και την εμφάνιση του χριστιανισμού. Η διαδικασία του εξορθολογισμού, με τη σειρά της, οδηγεί στην ανάπτυξη του καπιταλισμού στη Δύση.

Στο βιβλίο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* ο Βέμπερ κάνει κάτι διαφορετικό από ό,τι στα υπόλοιπα έργα του για τις θρησκείες. Ενώ δηλαδή κι εδώ έχουμε καταρχάς μια αφηγηματική προσέγγιση της εξέλιξης των θρησκευτικών πεποιθήσεων σε κοινωνιολογικό πλαίσιο (δηλαδή σε σχέση με την οικονομική κατάσταση, τις κοινωνικές δομές και τον τρόπο με τον οποίο όλα αυτά τα στοιχεία συνδυάζονται μεταξύ τους στη διαδικασία της κοινωνικής ανάπτυξης), το αναλυτικό στοιχείο υπερέχει του καθαρά αφηγηματικού. Κι αυτό, διότι εδώ ο Βέμπερ δεν ‘εξιστορεί’ απλώς τα όσα συνέβησαν, αλλά προτείνει μια συγκεκριμένη αιτιώδη συνάρτηση ανάμεσα στην προτεσταντική ηθική και στο πνεύμα του καπιταλισμού. Η συνάρτηση αυτή δηλώνει μια ‘εκλεκτική συνάφεια’ μεταξύ των δύο – σαν δηλαδή ο ένας τρόπος του σκέπτεσθαι για τον κόσμο να αναζητεί και να ενθαρρύνει τον άλλο. Ωστόσο, δεν πρόκειται για μια συνάφεια της οποίας οι ίδιοι οι εμπλεκόμενοι έχουν κατ’ ανάγκην επίγνωση, αλλά για κάτι που επενεργεί στις πράξεις τους με έμμεσο και ασύνειδο τρόπο. Με άλλα λόγια, οι πουριτανοί δεν παίρνουν (είτε ατομικά είτε συλλογικά) κάποια συνειδητή απόφαση να δημιουργήσουν

ένα νέο οικονομικό σύστημα, τον καπιταλισμό. Αυτό που κάνουν είναι να ακολουθούν πιστά τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ανάλυσης λοιπόν, η ίδια η ανάπτυξη του καπιταλισμού αποτελεί (όπως θα λέγαμε σε μια πιο σύγχρονη κοινωνιολογική φρασεολογία) μια 'ακούσια συνέπεια' της δράσης.

Ας μου επιτραπεί εδώ μια παρέκβαση, με αφορμή τα όσα μας λέει ο Ράινχαρντ Μπέντιξ για τη σημασία της εργασιακής ηθικής στην περίπτωση του ίδιου του Βέμπερ: για τις σκληρές απαιτήσεις στις οποίες υπέβαλλε διαρκώς τον εαυτό του από την αρχή κιάλας της σταδιοδρομίας του μέχρι τη νευρική του κατάρρευση. Η στάση αυτή εξηγείται, κατά τον Μπέντιξ, από την επιρροή που είχε ασκήσει πάνω στον νεαρό Βέμπερ ο επιχειρηματίας θείος του,¹⁸ ο οποίος ενστερνιζόταν ένα πρότυπο ζωής εργατικό και ασκητικό, παρόμοιο με εκείνο που ο Βέμπερ διέκρινε στους πρώιμους καπιταλιστές. Με ψυχαναλυτικούς όρους βεβαίως, η τάση αυτή του Βέμπερ θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ένδειξη ενός αυστηρού αν όχι τιμωρητικού υπερεγώ, το οποίο έχει εσωτερικεύσει την άτεγκτη απαίτηση για ολοένα και μεγαλύτερη προσπάθεια, με ελάχιστο χώρο για χαλάρωση και απόλαυση των κεκτημένων. Κάτι τέτοιο έχει σημασία, αν αναλογιστούμε τη συνολική θέαση του καπιταλισμού από τον Χέρμπερτ Μαρκούζε με παρόμοιους ψυχαναλυτικούς όρους.¹⁹ Ο Μαρκούζε διατείνεται ότι ο καπιταλισμός δεν θα μπορούσε να υπάρξει δίχως μια ισχυρότατη εσωτερική καταπίεση της ανθρώπινης προσωπικότητας, η οποία οδηγεί τους ανθρώπους στη θυσία της απόλαυσης και της ηδονής. Αν τώρα τοποθετήσουμε την άποψη αυτή του Μαρκούζε στο γενικότερο πλαίσιο της επισήμανσης του Φρόντ ότι κάθε μορφή πολιτισμού προϋποθέτει κάποιο βαθμό εσωτερικής ψυχολογικής καταπίεσης, τότε ο καπιταλισμός εμφανίζεται σαν το πιο σκληρό στις απαιτήσεις του ανθρώπινο επίτευγμα – σαν ένα σύστημα μέσα στο οποίο ο πλούτος δεν είναι πλέον μέσον ευζωίας, αλλά μέσον περαιτέρω πλουτισμού, κάτι που πρέπει συνεχώς να επανεπενδύεται με στόχο τη συσσώρευση κεφαλαίου.

Με την παρέκβαση αυτή δεν εννοώ φυσικά ότι ο Βέμπερ ασπάζεται μια ψυχολογική ερμηνεία του καπιταλισμού. Ενώ ότι η προσέγγισή του, παρότι έχει να κάνει με πεποιθήσεις και ιδέες συνειδητές, καταλήγει σε συμπεράσματα που μοιάζουν σε πολλά με την ψυχανα-

λυτική σκοπιά που προτείνει ο Μαρκούζε. Ας επιστρέψουμε όμως στον ίδιο τον Βέμπερ, ο οποίος βεβαίως δεν ασχολείται με υποσυνείδητες παρορμήσεις, αλλά με το πώς μια ενσυνείδητη δοξασία καθοδηγεί ενέργειες που τελικά έχουν ακούσιες συνέπειες. Ας δούμε λοιπόν το επιχείρημά του πιο αναλυτικά, εξετάζοντας τι ακριβώς υποστηρίζει πρώτα για τον καπιταλισμό και στη συνέχεια για τον προτεσταντισμό.

Το πνεύμα του καπιταλισμού

Ο Βέμπερ θεωρεί ότι ο καπιταλισμός, αυτή η πιο 'μοιραία δύναμη' του σύγχρονου τρόπου ζωής, συνεπάγεται μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής δράσης, η οποία:

βασίζεται στην προσδοκία του κέρδους με την αξιοποίηση οικονομικών ευκαιριών, βασίζεται δηλαδή στην ειρηνική κερδοσκοπία. Όπου η καπιταλιστική κερδοσκοπία επιδιώκεται με ορθολογικά μέσα, η αντίστοιχη κοινωνική δράση προσαρμόζεται στις υπολογιστικές απαιτήσεις του κεφαλαίου. Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνική δράση προσαρμόζεται στη συστηματική εκμετάλλευση αγαθών και υπηρεσιών με στόχο την κερδοφορία, κατά ένα τρόπο που επιτάσσει ότι στο τέλος μιας επιχειρηματικής περιόδου το χρηματικό ισοζύγιο μιας επιχείρησης πρέπει να υπερβαίνει το αρχικό κεφάλαιο, δηλαδή την εκτιμώμενη αξία των υλικών μέσων παραγωγής που έχουν χρησιμοποιηθεί.²⁰

Με πιο απλά λόγια, η καπιταλιστική οικονομική πράξη στοχεύει στο υπολογισμένο κέρδος. Ιδωμένος έτσι, ο καπιταλισμός είναι βεβαίως κάτι που υπήρχε σχεδόν παντού και πάντοτε στην ανθρώπινη ιστορία. Στην Δύση όμως ο καπιταλισμός αποκτά μια καινούργια μορφή, επειδή εμπλέκει την καπιταλιστική οργάνωση της ελεύθερης εργασίας, το διαχωρισμό οίκου και οικονομίας και την ανάπτυξη ορθολογικών συστημάτων λογιστικής παρακολούθησης. Ο Βέμπερ τονίζει επίσης τη σημασία της τεχνολογίας και της συστηματικής και ορθολογικής εφαρμογής της στην καπιταλιστική παραγωγή – κάτι που, κατά τη γνώμη του, οφείλει πολλά στις προϋπάρχουσες ορθολογικές δομές της

διοίκησης και του δικαίου στην Δύση. Με όλα αυτά, ο Βέμπερ φαίνεται σαν να απαριθμεί τους διάφορους παράγοντες που συνέβαλαν στην ανάπτυξη του καπιταλισμού, χωρίς να τους ιεραρχεί ανάλογα με τη σπουδαιότητά τους σε κάποιο εξηγητικό σχήμα, παρότι ξεχωρίζει την ιδιαίτερη σημασία της ελεύθερης εργασίας. Εκείνο πάντως που για τη σκέψη του αποτελεί τον πιο κρίσιμο παράγοντα είναι ο ιδιαίτερος ορθολογισμός που διέπει τον δυτικό πολιτισμό και που επιτρέπει την ανάπτυξη και εδραίωση ορθολογικών τεχνικών. Σε αντίθεση με την Δύση, όλοι οι άλλοι πολιτισμοί περιέχουν θρησκευτικές πεποιθήσεις και πρακτικές που δεν ευνοούν τέτοιες εξελίξεις.

Ο Βέμπερ επισημαίνει ότι οι περιοχές όπου κυριαρχεί ο προτεσταντισμός φαίνεται να ευνόησαν την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Η συνάρτηση όμως που επιχειρεί μεταξύ καπιταλισμού και Θρησκευτικής Μεταρρύθμισης δεν παραβλέπει το γεγονός ότι η προτεσταντική εξέγερση κατά της παραδοσιακής θρησκείας δεν στρεφόταν κατά της θρησκείας καθεαυτήν – αντιθέτως, επεδίωκε να αντικαταστήσει τα χαλαρά θρησκευτικά ήθη με έναν πιο αυστηρό έλεγχο πάνω σε όλες τις εκφάνσεις του ανθρώπινου βίου. Στην εποχή του ίδιου του Βέμπερ βεβαίως, οι προτεστάντες έρρεπαν όντως περισσότερο προς τον καπιταλισμό από τους καθολικούς. Παλαιότερα όμως ίσχυε το αντίθετο, αφού οι αρχικοί προτεστάντες, οι πουριτανοί, αδιαφορούσαν για τη ‘χαρά της ζωής’, για την προσωπική απόλαυση και για την κατανάλωση αγαθών.

Στην προσπάθειά του να αποδώσει το πνεύμα του καπιταλισμού, ο Βέμπερ προσφεύγει στον αμερικανό πολιτικό και συγγραφέα του 18ου αιώνα Βενιαμίν Φραγκλίνου, ο οποίος σήμερα θα μπορούσε κάλλιστα να είναι σύμβουλος μάνατζμεντ, αφού στην εποχή του είχε γράψει διάφορα εκλαϊκευμένα βιβλία για το πώς να γίνει κανείς πλούσιος. Αντλώντας από δύο τέτοια έργα του Φραγκλίνου,²¹ ο Βέμπερ παραθέτει τις βασικές αρχές του καπιταλιστικού πνεύματος στην πλέον ιδεοτυπική του μορφή. Ας προσπαθήσω να τις συνοψίσω εδώ, υπενθυμίζοντας ότι πολλές από αυτές βρίσκονται σε κοινή χρήση ακόμη και σήμερα:

1. Ο χρόνος είναι χρήμα.
2. Η πίστωση είναι χρήμα.

3. Να θυμάσαι, λέει ο Φραγκλίνος, ότι 'το χρήμα γεννά χρήμα'. Επομένως, 'όποιος σφάζει μια γουρούνα καταστρέφει γουρουνοπούλα μέχρι τη χιλιοστή γενεά και άρα όποιος σπαταλά μια λίρα θυσιάζει τις δεκάδες λίρες που θα μπορούσε να είχε γεννήσει'.
4. 'Ο καλοπληρωτής είναι άρχοντας της περιουσίας του άλλου'. Επομένως, αν εξοφλείς τα χρέη σου τακτικά, θα έχεις τη δυνατότητα να δανειζόσαι όσα επιθυμείς. Θα πρέπει λοιπόν να προσέχεις και τις πιο ασήμαντες πράξεις που επηρεάζουν την δανειοληπτική σου ικανότητα. 'Ο ήχος του σφυριού σου στις πέντε το πρωί ή στις οκτώ το βράδυ καθυστεράει τον πιστωτή σου για άλλους έξι μήνες'.
5. Οφείλεις να τηρείς σωστούς λογαριασμούς εσόδων και εξόδων. Αν φροντίζεις τις πένες, οι λίρες θα έρθουν από μόνες τους.
6. Οφείλεις να ξεχωρίζεις για τη σύνεση και την εργατικότητα σου και να μην σπαταλάς το χρόνο σου άσκοπα. Τα χρήματα που ξοδεύονται δίχως λόγο, δεν χάνουν μόνον τη δική τους αξία, αλλά κι εκείνη των επενδύσεων στις οποίες θα μπορούσαν να είχαν τοποθετηθεί.

Ο Βέμπερ επισημαίνει πως όλες αυτές οι αρχές ουσιαστικά συνεπάγονται ότι η αύξηση του κεφαλαίου δεν έχει πια να κάνει με το 'επιχειρηματικό δαιμόνιο', αλλά με το καθήκον, με μια ηθική υποχρέωση. Εδώ ο Βέμπερ διακρίνει κάτι πιο βαθύ στις προτροπές του ίδιου του Φραγκλίνου, που αρχικά δείχνουν να έχουν καθαρά ωφελμιστικό χαρακτήρα. Ο Φραγκλίνος τις εξαγγέλλει ως αρχές που υπηρετούν εργαλειακά έναν συγκεκριμένο στόχο και, επιπλέον, ως αρχές που πρέπει να 'φαίνεται' ότι γίνονται σεβαστές ανεξάρτητα από το αν πράγματι τηρούνται. Αυτό δηλαδή που έχει σημασία για τον Φραγκλίνο είναι να δείχνει κάποιος τίμιος και εργατικός, ώστε οι άλλοι να τον εμπιστεύονται και άρα να τον προτιμούν επιχειρηματικά. Ο Βέμπερ όμως υποστηρίζει ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά και ότι υπάρχει εδώ κάτι βαθύτερο, μια γνήσια θρησκευτική πίστη, μια αναζήτηση της σωτηρίας:

Το υπέρτατο αγαθό σε αυτήν την ηθική, η απόκτηση όλο και περισσότερων χρημάτων, σε συνδυασμό με την αυστηρή αποφυγή κάθε αυθόρμητης απόλαυσης της ζωής, αποκλείουν πλήρως κάθε ηδονιστική πρόσμελιξη. Η συσσώρευση του κεφαλαίου θεωρείται

λοιπόν αυτοσκοπός – σε τέτοιο μάλιστα βαθμό, που από τη σκοπιά της προσωπικής ευτυχίας ή χρησιμότητας να φαντάζει κάτι εντελώς υπερβατικό και ανορθολογικό. Ο άνθρωπος κυριαρχείται από την επιθυμία του κέρδους, της απόκτησης χρημάτων – κι αυτό είναι που προσδίδει νόημα στην ύπαρξή του. Επομένως, εδώ η οικονομική επιτυχία είναι κάτι που δεν εξυπηρετεί πλέον τις υλικές ανάγκες του ατόμου. Αυτή η ανατροπή της φυσιολογικής ακολουθίας των πραγμάτων, όσο ανορθολογική κι αν φαίνεται από πρώτη άποψη, αποτελεί βασική αρχή του καπιταλισμού – και κάτι το εντελώς ξένο προς όλους όσους δεν τελούν υπό την επίδραση του καπιταλισμού.²²

Αυτό που περιγράφει εδώ ο Βέμπερ είναι το ίδιο ουσιαστικά φαινόμενο που ο Μαρξ συλλαμβάνει με άλλο τρόπο, δηλαδή ως υποταγή της αξίας χρήσης στην αξία ανταλλαγής κατά τη συσσώρευση του κεφαλαίου. Ενώ όμως για τον Μαρξ το φαινόμενο αυτό είναι αποτέλεσμα μεταβολών στις σχέσεις παραγωγής, για τον Βέμπερ είναι αποτέλεσμα μεταβολών στις ηθικές στάσεις απέναντι στον κόσμο. Και για τους δύο πάντως, ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα το οποίο, από τη στιγμή που εμφανίζεται, αποκτά μια σχεδόν ακατανίκητη επεκτατική δυναμική.

Ας επιστρέψουμε όμως στον Φραγκλίνο και το πνεύμα του καπιταλισμού. Ο Βέμπερ πιστεύει ότι η αναγόρευση της συσσώρευσης του κεφαλαίου σε αυτοσκοπό σημαίνει ουσιαστικά την κατάδειξη μιας ηθικής αρετής: ο πλουτισμός εδώ είναι ένδειξη της εκπλήρωσης μιας αποστολής, της ανταπόκρισης σε μια ‘θεία κλήση’. Ας σταθούμε για λίγο στη συγκεκριμένη έννοια, η οποία υποπτεύομαι ότι την εποχή του Βέμπερ ίσως ήταν πιο οικεία απ’ ό,τι πιθανόν είναι σήμερα. Πρόκειται για μια έννοια καθήκοντος, η οποία απορρέει από την εγκόσμια αποστολή που ο Θεός (ή η κοινωνία) φέρεται να αναθέτει στον κάθε άνθρωπο – εν προκειμένω, για την επιχειρηματική επιτυχία στην οποία το άτομο καλείται να δώσει το είναι του ως υποχρέωση προς το θείο.

Ο Βέμπερ δεν είναι φυσικά αφελής ώστε να θεωρεί ότι η ‘θείη κλήση’ αποτελεί απαραίτητο συστατικό του καπιταλισμού, ιδιαίτερα αφότου αυτός εμπεδώνεται ως κυρίαρχο οικονομικό σύστημα, εγκαθιδρύνοντας πλέον ένα δικό του ‘σύμπαν’ μέσα στο οποίο το άτομο οφεί-

λει να προσαρμοστεί. Σε μια αποστροφή, που θα μπορούσε κάλλιστα να είχε γραφεί από κάποιον μαρξιστή, ο Βέμπερ σημειώνει ότι ο καπιταλισμός:

εξαναγκάζει το κάθε άτομο, στο βαθμό που σχετίζεται με το σύστημα των σχέσεων της αγοράς, να συμμορφώνεται με τους καπιταλιστικούς κανόνες δράσης. Ο βιομήχανος που μακροπρόθεσμα δρα αντίθετα προς τους συγκεκριμένους κανόνες, αναπόφευκτα θα εξαφανιστεί από το οικονομικό προσκήνιο – όπως και ο εργάτης που αδυνατεί ή αρνείται να προσαρμοστεί στους κανόνες αυτούς, θα βρεθεί στο δρόμο χωρίς δουλειά. Έτσι, ο σύγχρονος καπιταλισμός που κυριαρχεί στην οικονομική ζωή, εκπαιδεύει και επιλέγει τα οικονομικά υποκείμενα που χρειάζεται μέσω μιας διαδικασίας οικονομικής επιβίωσης του ισχυρότερου.²³

Ωστόσο, το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ δεν είναι τι κάνει ο καπιταλισμός αφοτου εγκαθιδρυθεί, αλλά πώς προκύπτει ιστορικά, ποιες δηλαδή είναι οι αρχικές του καταβολές – και το επιχείρημα του Βέμπερ ως προς αυτό το σημείο είναι ότι ο καπιταλισμός εμφανίζεται επειδή μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων συμπεριφέρεται κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο. Γι' αυτό και επικαλείται τον Φραγκλίνο, ώστε να δείξει ότι σε άλλες εποχές της ανθρώπινης ιστορίας ο συγκεκριμένος τρόπος του σκέπτεσθαι δεν θα έβρισκε απήχηση. Ή, για να πούμε το ίδιο πράγμα αλλιώς: γι' αυτό και ο καπιταλισμός αναπτύσσεται ιστορικά όχι εκεί που επικρατούν τάσεις πλουτισμού χωρίς ηθικούς φραγμούς, αλλά αντιθέτως εκεί όπου τέτοιες τάσεις συμβαίνει να εκλογικεύονται με ηθικά επιχειρήματα. Από αυτήν την άποψη, τονίζει ο Βέμπερ, κύριο εμπόδιο στην ιστορική ανάπτυξη του καπιταλισμού είναι η προσκόλληση στην παράδοση, στους παλιούς τρόπους σκέψης και δράσης που επικρατούν μέχρι τότε.

Ας δούμε τι σημαίνει αυτή η 'παραδοσιακή στάση' από τη σκοπιά του εργαζόμενου μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα. Νομίζω ότι εδώ μπορώ να μιλήσω εντελώς προσωπικά, αφού ως εργαζόμενος συμβαίνει να συμμερίζομαι μέχρις ενός βαθμού τη συγκεκριμένη στάση. Με ενδιαφέρει δηλαδή η διαφύλαξη των κεκτημένων και η διατήρηση ενός

συγκεκριμένου τρόπου ζωής τον οποίο έχω επιτύχει χάρη στους κόπους μου και με τον οποίο ακούμαι χωρίς να ζητώ περισσότερα. Αν όμως δεν είχα αυτήν τη στάση, αν δηλαδή έτρεφα άλλες ιδέες για το νόημα της ζωής και βρισκόμουν πιο κοντά στο πνεύμα του καπιταλισμού, τότε δεν θα με ένοιαζε απλώς και μόνον η διατήρηση των κερκτημένων, αλλά η μεγιστοποίησή τους – ακόμη κι αν κάτι τέτοιο σήμαινε πως έπρεπε να αλλάξω τρόπο ζωής και συνήθειες ετών.

Το παράδειγμα του ίδιου του Βέμπερ εδώ είναι οι αγροεργάτες που τον καιρό της συγκομιδής πληρώνονται ‘με το κομμάτι’, ανάλογα δηλαδή με το παραγωγικό αποτέλεσμα του καθενός. Όπου αυτή η κατ’ αποκοπήν αμοιβή αυξάνεται, μας λέει ο Βέμπερ, οι εργάτες παράγουν λιγότερο. Και τούτο, διότι σκοπός τους δεν είναι να μεγαλώσουν το εισόδημά τους, αλλά να το διατηρήσουν ως έχει – κι αν κάτι τέτοιο συνεπάγεται λιγότερη δουλειά, τόσο το καλύτερο. Σε μια παρόμοια κατάσταση, η προφανής λύση για τον εργοδότη, να προσπαθήσει δηλαδή να κάνει τον εργαζόμενο να δουλέψει περισσότερο μειώνοντας την κατ’ αποκοπήν αμοιβή, έχει κι αυτή τα όριά της – αφού χαμηλότερη αμοιβή σημαίνει και χαμηλότερη απόδοση, χώρια που αποθαρρύνει τους καλύτερους εργάτες.

Ο καπιταλισμός δεν έχει τη δυνατότητα (ή τουλάχιστον δεν την είχε στο αρχικό του στάδιο) να κάνει και τον εργάτη να θεωρεί την εργασία αυτοσκοπό – να τον κάνει δηλαδή να πιστέψει ότι ο λόγος για τον οποίο δουλεύει δεν είναι απλώς για να βγάζει τα προς το ζην και να βελτιώνει τις συνθήκες του βίου του. Όσοι προσπάθησαν στο παρελθόν να υιοθετήσουν μια τέτοια στάση (όπως λόγου χάρη οι μεθοδιστές στην Βρετανία) συνάντησαν την εχθρότητα των άλλων εργατών, που έφθαναν μέχρι του σημείου να καταστρέφουν μηχανές και εργαλεία. Κάτι τέτοιο δεν προκαλεί φυσικά έκπληξη: αν ο διπλανός σου στη δουλειά εργάζεται πιο σκληρά από σένα, τότε αργά ή γρήγορα θα αναγκαστείς κι εσύ να κάνεις το ίδιο.

Δεν είναι μόνον οι εργαζόμενοι που κρατούν μια ‘παραδοσιακή’ στάση απέναντι στην εργασία – το ίδιο μπορεί να ισχύει και για την άλλη πλευρά, τους εργοδότες. Επιχειρήσεις με σίγουρη πελατεία και σταθερή κερδοφορία μπορεί κάλλιστα να προτιμούν να διατηρούν την κατάσταση ως έχει, χωρίς να νοιάζονται για μεγαλύτερα κέρδη και άρα για

τον εξορθολογισμό των οικονομικών τους δραστηριοτήτων. Εδώ το παράδειγμα που δίνει ο Βέμπερ είναι ο εμπορικός μεσίτης στην υφαντουργία του 19ου αιώνα. Η δραστηριότητά του ως μεσάζοντα ήταν να δέχεται τα προϊόντα που του έφερναν οι αγρότες και να τα μεταπωλεί στους πελάτες του, με τους οποίους δεν βρισκόταν σε άμεση επαφή, αλλά επικοινωνούσε δι' αλληλογραφίας και της αποστολής εμπορικών δειγμάτων. Το ωράριο εργασίας σε μια τέτοια δραστηριότητα δεν ήταν φυσικά βαρύ – ήταν όσο χρειαζόταν για να διατηρεί ο έμπορος ένα αξιοπρεπές επίπεδο ζωής. Οι σχέσεις του με τους ανταγωνιστές ήταν εγκάρδιες και η κοινωνική συναναστροφή μαζί τους μέρος της καθημερινότητάς του. Η πίεση αυξανόταν μόνον στην περίπτωση που κάποιος νεότερος εισερχόταν στο επάγγελμα οργανώνοντας την επιχείρησή του με αποδοτικότερο τρόπο, επικοινωνώντας προσωπικά με τους πελάτες του, επιδιέποντας στενότερα όσους βρίσκονταν στη δούλεψή του (τους οποίους έτσι μετέτρεπε από χωρικούς σε μισθωτούς εργάτες) και επενδύοντας τα κέρδη του. Το επιχείρημα του Βέμπερ εδώ είναι ότι η μεταβολή αυτή δεν έχει να κάνει τόσο με κάποια ξαφνική αλλαγή στις επενδυτικές δραστηριότητες, όσο με μια αλλαγή στάσεων, με την εμφάνιση ενός νέου πνεύματος.

Αξίζει εδώ να κάνουμε μια παρέκβαση, αφού όλα αυτά μοιάζουν κάπως με τα επιχειρήματα της σημερινής Δεξιάς για το πώς πρέπει να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της φτώχειας. Σύμφωνα με τη δεξιά επιχειρηματολογία, οπότεν τα επιδόματα της κοινωνικής πρόνοιας είναι πολύ υψηλά, οι δικαιούχοι διαμορφώνουν μια κουλτούρα εξάρτησης και αποβάλλουν την επιθυμία της εργασίας – υιοθετούν, θα λέγαμε με βεμπεριανούς όρους, μια 'παραδοσιακή' στάση απέναντι στην εργασία, μια στάση που πρέπει να αλλάξει. Η ομοιότητα όμως ανάμεσα στον Βέμπερ και τα δεξιά επιχειρήματα των ημερών μας είναι επιφανειακή, επειδή παραβλέπει ότι για τον Βέμπερ η παραδοσιακή στάση απέναντι στην εργασία δεν είναι κάτι που μπορεί να αλλάξει με επιβραβεύσεις ή κυρώσεις καθαρά οικονομικές. Είναι κάτι που έχει να κάνει με μια συνολικότερη 'στάση ζωής', με μια επιλογή αξιακού χαρακτήρα που δεν συνδέεται άμεσα με το υλικό συμφέρον – και επίσης είναι κάτι που ως μέρος της συλλογικής συνείδησης δεν αλλάζει με μηχανικό τρόπο.

Η αντίθετη προς την παραδοσιακή στάση τώρα, εκείνη που αντιλαμβάνεται την εργασία ως ηθική υποχρέωση, εκ πρώτης όψεως φαίνεται ορθολογική και απαλλαγμένη από θρησκευτικές δοξασίες. Ο επιχειρηματίας που ζει για να δουλεύει, που δεν ησυχάζει ποτέ αλλά προσπαθεί συνεχώς να επεκτείνει τις δραστηριότητές του, μπορεί πιθανόν να πιστεύει ότι όλα αυτά τα κάνει για το καλό των παιδιών του – μόνον που μια τέτοια δικαιολογία θα έστεκε το ίδιο καλά και στις παραδοσιακές κοινωνίες. Ούτε η εξουσία, από την άλλη πλευρά, φαίνεται να είναι εκείνο που ουσιαστικά τον ενδιαφέρει:

Ο ιδεότυπος του καπιταλιστή επιχειρηματία αποφεύγει την επίδειξη και την άχρηστη σπατάλη. Δεν χαίρεται την εξουσία που ασκεί, ενώ η εκδήλωση της κοινωνικής αναγνώρισης που απολαμβάνει τον φέρνει σε δύσκολη θέση. Ο τρόπος με τον οποίο ζει τη ζωή του, μέσα στην αυτοσυγκράτηση και τη μετριοφροσύνη, είναι σχεδόν ασκητικός – περισσότερο κι από όσο συνιστά ο Φραγκλίνος. Ο καπιταλιστής επιχειρηματίας δεν αποκομίζει τίποτε από τον ίδιο του τον πλούτο, εκτός από την ανορθολογική αίσθηση ότι έχει πράξει το καλύτερο δυνατό.²⁴

Η συμπεριφορά αυτή είναι ακατανόητη για όποιον υιοθετεί μια παραδοσιακή στάση απέναντι στην εργασία. Αλλά και αντιστρόφως, εξίσου ακατανόητη για τον καπιταλιστή επιχειρηματία είναι η παραδοσιακή ηθική της βοήθειας προς τον συνάνθρωπο. Ο Βέμπερ φέρει ως παράδειγμα εδώ τις δυσκολίες που συνάντησε ο ίδιος ο Βενιαμίν Φραγκλίνος στο κοινωφελές έργο του στην πόλη της Φιλαδέλφειας.

Η προτεσταντική ηθική

Ο Βέμπερ θεωρεί ότι η εμφάνιση του καπιταλισμού δεν είναι μέρος κάποιας γενικότερης διαδικασίας εξορθολογισμού που εκτυλίσσεται αργά σε ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία και τελικά εκβάλλει στη δυτική Ευρώπη. Σημειώνει επίσης ότι οι βασικοί εκπρόσωποι του ίδιου του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού συμβαίνουν να μην προέρχονται από τις χώρες όπου ο καπιταλισμός κάνει τα πρώτα του επιτυχημένα βήματα. Η ανάπτυξη του καπιταλισμού δεν συμβαδίζει ούτε καν με τον

εξορθολογισμό του δικαίου: για παράδειγμα, στην Αγγλία το δίκαιο αντί να γίνει πιο προοδευτικό γίνεται πιο συντηρητικό, ενώ τις πιο ορθολογικές δικαιοκτικές ρυθμίσεις τις έχουν οι χώρες όπου επικρατεί ο ρωμαιοκαθολικισμός. Από πού προκύπτει λοιπόν η ιδιαίτερη ορθολογικότητα του ευρωπαϊκού καπιταλισμού; Η απάντηση του Βέμπερ στο ερώτημα αυτό είναι σαφής: πηγή της δυτικής ορθολογικότητας είναι η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση, ο προτεσταντισμός, όπως αποτυπώνεται κυρίως στο έργο του Λούθηρου. Εκεί είναι που συναντάμε την τόσο σημαντική για τον Βέμπερ έννοια της θεόθεν κλήσεως, διά της οποίας υπέρτατη ηθική υποχρέωση του ατόμου καθίσταται η εκπλήρωση των εγκόσμιων καθηκόντων του. Έκαστος εφ' ω ετάχθη – αυτή είναι η παραδοσιακή ιδέα την οποία ο Λούθηρος μετασχηματίζει σε νέο μέτρο ηθικής συμπεριφοράς εντός του κόσμου. Αρχικά, η συγκεκριμένη αντίληψη αντιμετωπίζει την απόκτηση υλικών αγαθών πέραν των προσωπικών αναγκών του ατόμου ως έλλειψη χάριτος, αφού ο πλουτισμός θεωρείται ότι συντελείται εις βάρος των άλλων – αλλά αυτό μέλλει να αλλάξει, καθώς η λουθηριανή ιδέα της θεόθεν κλήσεως συνυφαίνεται σταδιακά με την ίδια την πίστη στη Θεία Πρόνοια. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο λοιπόν, αν ήταν θέλημα Θεού να γίνω οδοκαθαριστής σε τούτην τη ζωή, τότε το θρησκευτικό μου καθήκον επιβάλλει να καθαρίζω δρόμους όσο το δυνατόν καλύτερα.

Από πρώτη άποψη, η θεόθεν κλήση κατά Λούθηρο φαίνεται μια τόσο παραδοσιακή ιδέα, ώστε η σύνδεσή της με το πνεύμα του καπιταλισμού να μην είναι άμεσα ορατή. Για το λόγο αυτό, ο Βέμπερ στρέφεται από τον Λούθηρο στον Καλβίνο, του οποίου οι απερίφραστα νεότερικές αντιλήψεις όχι μόνον αποτελούν τον πραγματικό εχθρό της ρωμαιοκαθολικής παράδοσης, αλλά σκανδαλίζουν ακόμη και τους λουθηριανούς. Σε αυτήν τη στροφή της ανάλυσής του από τον λουθηριανισμό στον καλβινισμό, ο Βέμπερ προτάσσει μια δήλωση μεθοδολογικού χαρακτήρα, με την οποία εξηγεί τι ακριβώς προσπαθεί να κάνει και με ποιον τρόπο αναζητεί εκλεκτικές συνάψεις ανάμεσα στην προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού:

Επιχειρούμε εδώ απλώς να αποσαφηνίσουμε το ρόλο που έχουν παίζει οι θρησκευτικές δυνάμεις στη διαμόρφωση του ιστού του

σύγχρονου πολιτισμού, μέσα στη γενικότερη αλληλεπίδραση αναρίθμητων ιστορικών παραγόντων. Ερευνούμε λοιπόν κατά πόσον συγκεκριμένα χαρακτηριστικά αυτού του πολιτισμού μπορούν να αποδοθούν στην επίδραση της Θρησκευτικής Μεταρρύθμισης. Ταυτόχρονα, πρέπει να απελευθερωθούμε από την ιδέα ότι η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση αποτελεί το ιστορικά αναπόφευκτο προϊόν κάποιων οικονομικών αλλαγών. Για να μπορέσουν να επιδιώσουν οι νέες εκκλησίες, χρειάστηκε να συνδράμουν άπειρες επιμέρους ιστορικές συγκυρίες, κυρίως πολιτικού χαρακτήρα, οι οποίες είναι αδύνατον να αναχθούν σε κάποιο νόμο οικονομικής εξέλιξης.

Από την άλλη πλευρά βεβαίως, δεν είναι στις προθέσεις μας να υπερασπιστούμε την ανόητη και δογματική άποψη ότι το πνεύμα του καπιταλισμού δεν θα μπορούσε να είχε εμφανιστεί παρά μόνον ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων συνεπειών της Θρησκευτικής Μεταρρύθμισης ή ότι ο καπιταλισμός ως οικονομικό σύστημα δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά δημιούργημα της Μεταρρύθμισης. Το μόνο που επιδιώκουμε είναι να εξακριβώσουμε το βαθμό στον οποίο οι θρησκευτικοί παράγοντες συνέβαλαν στην ανάδυση του καπιταλιστικού πνεύματος και στην εξάπλωσή του στον κόσμο.²⁵

Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι υπάρχουν τέσσερις μορφές ασκητικού προτεσταντισμού: ο καλβινισμός, ο ευσεβισμός, ο μεθοδισμός και οι διάφορες βαπτιστικές σέκτες. Οι ομάδες αυτές βρέθηκαν πολλές φορές αντιμέτωπες σε δογματικές διαμάχες τόσο ενάντια στην κατεστημένη εκκλησία όσο και μεταξύ τους. Ο Βέμπερ όμως δεν ενδιαφέρεται για τις δογματικές διαφορές καθεαυτές, αλλά για τις συνέπειές τους στην ανθρώπινη δράση — για τις ‘ψυχολογικές κυρώσεις’ που η τάδε ή η δείνα θρησκευτική πεποίθηση περιέχει και επισύρει για τον πιστό. Σε αυτήν τη λογική λοιπόν, στρέφεται στο δόγμα του προκαθορισμού που διακρίνει κυρίως τον καλβινισμό. Σύμφωνα με το δόγμα αυτό, είναι ήδη αποφασισμένο ποιος από μας θα σωθεί και ποιος όχι. Αν λοιπόν καταλήξουμε στον παράδεισο ή στην κόλαση δεν έχει να κάνει με τις πράξεις μας, αλλά με την κρίση του Θεού. Μια ανάλογη ιδέα υπάρχει και στον Λούθηρο, μόνον που εκεί δεν έχει την ίδια κεντρική σημασία όπως για τον Καλβίνο. Ο Καλβίνος πιστεύει ότι η βούληση του Θεού

είναι απροσπέλαστη σε μας: δεν είμαστε σε θέση να τη γνωρίζουμε, παρότι καμιά φορά μπορούμε να τη διαισθανθούμε. Πάντως, η σωτηρία του ατόμου, αφού θεωρείται προκαθορισμένη, δεν είναι πλέον ζήτημα δικαιοσύνης ή προσωπικής αξίας, αλλά κάτι που απόκειται εξ ολοκλήρου στις άγνωστες βουλές του Κυρίου:

Το να παραπονιέται λοιπόν κανείς ότι είναι καταδικασμένος στο πυρ το αιώνιο, είναι σαν να παραπονιέται ένα ζώο επειδή γεννήθηκε ζώο κι όχι άνθρωπος.²⁶

Όποιος ασπάζεται μια τέτοια πίστη, τότε ψυχολογικά πρέπει να νιώθει ένα απίστευτο αίσθημα εσωτερικής μοναξιάς. Σίγουρα αισθάνεται απόγνωση, αφού δεν μπορεί να κάνει τίποτε για τη μοίρα του (που δεν τη ξέρει) ούτε μπορεί να βρει συγχώρεση πουθενά (σε κάποιον ιερέα φερ' ειπείν). Πρόκειται λοιπόν μια κατάσταση απόλυτης υπαρξιακής ερημίας. Ταυτόχρονα, κάθε υλική απόλαυση είναι απαγορευμένη, κάθε σαρκικός πειρασμός συνιστά ένδειξη ψυχικής διαφθοράς και αιώνιας καταδίκης.²⁷ Ούτε καν η παρηγοριά της προσφυγής σε κάποιο θρησκευτικό τελετουργικό δεν επιτρέπεται.

Από την άλλη πλευρά όμως, όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι ο πουριτανός έχει αμφιβολίες για το νόημα της ζωής. Εφόσον ο Θεός τα πάντα εν σοφία εποίησεν, ο υπόλοιπος κόσμος έχει πλαστεί για να υπηρετεί τον άνθρωπο και ο άνθρωπος έχει πλαστεί για να υπηρετεί τις άγνωστες βουλές του Κυρίου. Άλλο λοιπόν εσωτερική μοναξιά κι άλλο αμφιβολία για το νόημα της ζωής. Έστω κι έτσι όμως, ο πουριτανός δεν είναι δυνατόν να μην αναζητά κάποιες ενδείξεις επιβεβαίωσης ότι μπορεί να βρίσκεται μέσα στους ολίγους εκλεκτούς που μέλλουν να σωθούν. Υποθέτω ότι ο ίδιος ο Καλβίνος δεν πρέπει να είχε κανένα πρόβλημα για τον εαυτό του και να ήταν απολύτως πεπεισμένος ότι συμπεριλαμβάνεται στους τυχερούς – αλλά πώς να πείσει και τους οπαδούς του; Η συμβουλή λοιπόν είναι να προσπαθήσουν να αποκτήσουν, ο καθένας για λογαριασμό του, τη ψυχολογική βεβαιότητα της εκ Θεού εκλογής και σωτηρίας μέσα από την εργασία τους και τον καθημερινό τους αγώνα. Έκαστος εφ' ω ετάχθη – η πεποίθηση, αντί να γεννά ταπεινή μοιρολατρία και μετάνοιες, γίνεται πλέον κίνητρο για

δράση και δημιουργεί μια στρατιά αγίων με πλήρη αυτοπεποίθηση για τον εαυτό τους. Στις ημέρες μας η προσωποποίηση αυτού του τύπου ανθρώπου που περιγράφει ο Βέμπερ θα ήταν, βεβαίως, ο ηγέτης των προτεσταντών της βόρειας Ιρλανδίας πάστορας Ίαν Πέισλι. Γενικά πάντως, πρόκειται για έναν τύπο ανθρώπου ο οποίος είναι απολύτως ανυπόφορος σε όλους όσους δεν ανήκουν στους πιστούς.

Όπως και να έχει, το θέμα είναι ότι για τον καλβινισμό η σωτηρία και η βεβαιότητα βρίσκονται στη σκληρή εργασία, σε αντίθεση με τον λουθηρανισμό που προτείνει τη μυστικιστική επικοινωνία με τον Θεό. Ο καλβινιστής είναι λοιπόν ένας άνθρωπος που αποκτά τη βεβαιότητα της σωτηρίας από την αυτοπειθαρχία του και από τα επιτεύγματά του. Για τον Βέμπερ, αυτή ακριβώς η συστηματικότητα του καλβινιστή, αυτή η αίσθηση μιας ζωής βάσει σχεδίου, είναι που λείπει από τον ρωμαιοκαθολικό. Έχει μάλιστα ενδιαφέρον πως, όταν ο Βέμπερ αναφέρεται στην αναβίωση του προτεσταντισμού τον 18ο αιώνα, στέκεται ιδιαίτερα στην ετυμολογία του όρου 'μεθοδισμός', για να τονίσει έτσι αυτήν τη διάσταση της συστηματικότητας στις καλβινιστικές αντιλήψεις, οι οποίες κατατείνουν στην επιβολή της αυτοπειθαρχίας και του ελέγχου πάνω σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ζωής, εξαλείφοντας κάθε τάση προς τον αυθορμητισμό, την παρόρμηση και την απόλαυση.

Ο Βέμπερ πιστεύει ότι ο καλβινισμός αποτελεί τον ιδεότυπο του προτεσταντικού ασκητισμού, στο βαθμό που όλα τα υπόλοιπα ρεύματα του προτεσταντισμού εντέλει αποκλίνουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, από το ασκητικό ιδανικό. Ο ευσεβισμός, για παράδειγμα, διαφέρει από τον καλβινισμό εξαιτίας της έμφασης που αποδίδει στο συναισθηματικό δίωμα, κάτι που για τον Βέμπερ υπονομεύει τον ορθολογικό τρόπο οργάνωσης της καθημερινής ζωής. Από την άλλη πλευρά όμως, δύο ιδιαίτερες δογματικές δοξασίες του ευσεβισμού αντισταθμίζουν κάπως αυτήν τη ροπή προς το συναισθηματισμό:

Πρώτον, ότι η μεθοδική καλλιέργεια της πίστης αποτελεί ένδειξη θείας χάριτος. Και δεύτερον, ότι όσοι βρίσκονται σε ένα τέτοιο στάδιο τελειότητας αποτελούν εργαλεία της θείας πρόνοιας, ότι δηλαδή ο Θεός αποκαλύπτει σημάδια σωτηρίας μόνον σε όσους δεν βαρυνκωθούν για την τύχη τους, αλλά αντιθέτως οργανώνουν με μέθοδο τη ζωή τους.³⁸

Τούτων δοθέντων πάντως, ο ευσεβισμός καλλιεργεί περισσότερο την ταπεινότητα παρά την αυτοπεποίθηση, ενώ στο εσωτερικό του αναπτύσσεται και μια καθαρά λουθηρανική τάση.

Μια σαφώς ασκητική εκδοχή του προτεσταντισμού είναι ο μεθοδισμός. Ωστόσο, κι εδώ παρατηρείται η ίδια ροπή προς το συναισθηματισμό, ενώ απουσιάζουν πολλές από τις ορθολογικές δοξασίες του καλβινισμού. Ο μεθοδισμός υποστηρίζει ότι η βεβαιότητα της συγχώρεσης αντλείται αποκλειστικά και μόνον από το συναισθηματικό βίωμα και έτσι δεν έχει να προσθέσει κάτι νέο στην έννοια της θεόθεν κλήσεως. Κάτι ανάλογο ισχύει και για τους βαπτιστές, οι οποίοι επίσης κλίνουν προς το συναισθηματισμό. Οι βαπτιστές όμως αποδεικνύονται, σύμφωνα με τον Βέμπερ, πολύ σημαντικοί για τις πρακτικές επιδράσεις του προτεσταντισμού πάνω στην καθημερινή ζωή. Κι αυτό, διότι η πεποίθησή τους ότι ο Θεός μιλά μόνον όταν η σάρκα σιωπά, σημαίνει ότι κάθε ενέργεια απαιτείται πλέον να είναι προϊόν περισκεψής, με μοναδικό κριτή την ατομική συνείδηση.²⁹

Για τον Βέμπερ, σε όλες αυτές τις μορφές του προτεσταντισμού το κρίσιμο στοιχείο είναι η πίστη ότι ο φορέας της θείας χάριτος παραμένει αμόλυντος από τη φθορά των εγκόσμιων πραγμάτων. Εδώ, κατά τη γνώμη του, βρίσκεται ο κρίκος που συνδέει τον προτεσταντισμό με τον καπιταλισμό. Αν θυμηθούμε φερ' ειπείν τα αξιώματα του Βενιαμίν Φραγκλίνου, θα αντιληφθούμε ότι η συστηματική και ορθολογική αναζήτηση του κέρδους δεν διαφέρει από τη συστηματική και ορθολογική επιτέλεση του θρησκευτικού καθήκοντος σε καθημερινή βάση. Αυτό λοιπόν που κάνει η προτεσταντική ηθική στη νεοτερικότητα είναι να αποδοκιμάζει τον πλουτισμό μόνον αν οδηγεί στην οκνηρία και την τρυφηλότητα. Αν όμως ο πλουτισμός προκύπτει από την επιτέλεση του θρησκευτικού καθήκοντος, αν αποτελεί ανταπόκριση στη θεόθεν κλήση, τότε όχι απλώς επιτρέπεται ηθικά, αλλά επιβάλλεται κιόλας. Έκαστος εφ' ω ετάχθη – και άρα αν ήταν θέλημα Θεού σε αυτήν τη ζωή να κερδίζω χρήματα, τότε αυτό επιβάλλεται να κάνω όσο το δυνατόν καλύτερα. Η ανταπόκριση λοιπόν στη θεόθεν κλήση δεν είναι απλώς ζήτημα εξυπηρέτησης του γενικού καλού, είναι ζήτημα συμμόρφωσης στις ανεξιχνίαστες βουλές του Κυρίου. Σε μια τέτοια λογική, η επιχειρηματική επιτυχία αναγορεύεται σε ένδειξη

θείας χάριτος, σε ελπίδα σωτηρίας, σε σημάδι επιβεβαίωσης ότι το μοναχικό και περιδεές άτομο μπορεί τελικά να ανήκει στους ολίγους εκλεκτούς. Η επιχειρηματική επιτυχία γίνεται λοιπόν πηγή ψυχικής ισορροπίας και βεβαιότητας. Από αυστηρά οικονομική άποψη βεβαίως, όλα αυτά σημαίνουν ότι τα κέρδη επανεπενδύονται συνεχώς, αφού δεν υπάρχει περιθώριο προσωπικής απόλαυσης του πλούτου, και άρα ο προτεσταντισμός ευνοεί αντικειμενικά τη συσσώρευση κεφαλαίου.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι στο βεμπεριανό σχήμα οι προτεστάντες δεν ξεκινούν με την πρόθεση να γίνουν καπιταλιστές, αλλά ότι μεταβάλλονται τελικά σε καπιταλιστές επειδή ακολουθούν τις διδαχές των προφητών τους. Αυτές οι διδαχές είναι που τους κάνουν να ζουν τη ζωή τους, σε καθημερινή βάση, με συστηματικό και ορθολογικά οργανωμένο τρόπο, επειδή πιστεύουν ότι έτσι υπηρετούν το θέλημα του Θεού επί της γης. Η πίστη στο δόγμα του προκαθορισμού συνεπάγεται μεν την απόλυτη εσωτερική μοναξιά, από την άλλη όμως σημαίνει ότι η μοναδική ελπίδα σωτηρίας βρίσκεται πλέον στην εργώδη καθημερινή προσπάθεια. Έτσι, η αναζήτηση της επαγγελματικής επιτυχίας εξισώνεται με την αναζήτηση της θείας χάριτος. Και βεβαίως, στο βαθμό που όλα αυτά βασίζονται στην απαγόρευση της προσωπικής απόλαυσης, τα κέρδη επανεπενδύονται συνεχώς, με αποτέλεσμα την αυτοτροφοδότηση της επιτυχίας.

Συμπέρασμα

Στο κεφάλαιο αυτό παρουσίασα τα επιχειρήματα του Βέμπερ με αρκετές λεπτομέρειες για δύο λόγους. Ο πρώτος έχει να κάνει με το ότι η βεμπεριανή προσέγγιση αποτελεί υπόδειγμα ιστορικής και συγκριτικής ανάλυσης στην κοινωνιολογία – ένα πρότυπο ανάλυσης με το οποίο οι θεωρητικοί της κοινωνιολογίας ασχολούνται ακόμη και σήμερα και το οποίο γνωρίζει στις ημέρες μας μια σημαντική αναβίωση.³⁰ Ο δεύτερος και ίσως σημαντικότερος λόγος έχει να κάνει με το ότι ο Βέμπερ μας παρέχει μια διάσταση της ανάπτυξης του καπιταλισμού και της νεοτερικότητας που λείπει από όλους τους υπόλοιπους στοχαστές που μελετούμε εδώ. Ο Βέμπερ είναι ο θεωρητικός της εργαλειακής ορθολογικότητας – και η κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικό-

τητας είναι, για πολλούς, το πιο σημαντικό φαινόμενο της νεοτερικότητας. Ας δούμε τι λέει πάνω σε αυτό το ζήτημα ο φιλόσοφος Τσαρλς Τέιλορ:

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το τέλος της παραδοσιακής τάξης πραγμάτων διεύρυνε σε τεράστιο βαθμό την ισχύ της εργαλειακής ορθολογικότητας. Από τη στιγμή που η κοινωνία παύει να είναι κάτι το ιερό, από τη στιγμή που η ανθρώπινη συμπεριφορά παύει να ορίζεται από τη συμπαντική τάξη πραγμάτων ή από το θέλημα του Θεού, τα πάντα βρίσκονται πλέον υπό αίρεση. Τα πάντα μπορούν επομένως να σχεδιαστούν εκ νέου, σύμφωνα με το οιοδήποτε ιδανικό πρότυπο περί ανθρώπινης ευτυχίας. Μέτρο των πάντων καθίσταται πλέον ο εργαλειακός λόγος. Και σε αυτήν τη νέα λογική, όταν τα πάντα γύρω μας έχουν χάσει πια την παλιά τους σημασία στην Αλυσίδα του Όντος,³¹ ο κόσμος όλος γίνεται πρώτη ύλη και όργανο για τα σχέδιά μας.

Από μια άποψη, η αλλαγή αυτή υπήρξε όντως απελευθερωτική. Από μιαν άλλη όμως άποψη, έχει δημιουργήσει τεράστια ανησυχία για την ανεξέλεγκτη επέκταση του εργαλειακού λόγου, που απειλεί πλέον να καθυποτάξει τη ζωή μας. Ζούμε λοιπόν με το φόβο ότι ακόμη και εκείνα τα ζητήματα της ζωής μας που δεν εμπύπτουν στη δικαιοδοσία του εργαλειακού λόγου μπορεί τελικά να καθορίζονται με μόνο μέτρο το κόστος και την αποτελεσματικότητά τους, ότι το νόημα της ζωής μας έχει συρρικνωθεί στο στόχο της μεγιστοποίησης της παραγωγής.³²

Στην κατανόηση της περίπλοκης φύσης της νεοτερικότητας συμβάλλουν φυσικά και οι άλλοι τρεις κλασικοί, ο καθένας με τον τρόπο του. Ο Μαρξ με την οικονομική του ανάλυση μας βοηθά να κατανοήσουμε τις καταβολές και την εξέλιξη αυτού του νέου κόσμου, ενώ με τη θεωρία της αλλοτρίωσης μας δείχνει τις φιλοσοφικές και ψυχολογικές του συνέπειες. Ο Ντιρκέμ κάνει κάτι ανάλογο με τη θεωρία του για τον καταμερισμό εργασίας και τις μεταβολές που υφίσταται η συλλογική συνείδηση. Ο Ζίμμελ, τέλος, το κάνει αναλύοντας τις λεπτές αποχρώσεις των ψυχολογικών επιδράσεων που έχει η χρηματική οικονομία. Το

παράδοξο με τον Βέμπερ έγκειται στο ότι, ενώ σε θεωρητικό επίπεδο αρνείται την ύπαρξη της κοινωνίας ως αυθύπαρκτης οντότητας, στην πράξη μάς δείχνει πώς μια τέτοια οντότητα όχι μόνον υφίσταται, αλλά και κυριαρχεί πάνω στα άτομα που την απαρτίζουν. Και βεβαίως, όχι μόνον δεν επιχαιρεί με την απομάγευση του κόσμου που ο εργαλειακός λόγος της νεωτερικότητας συνεπάγεται, αλλά αντιμετωπίζει με δέος το σιδερένιο κλουβί στο οποίο οδηγείται ο σύγχρονος άνθρωπος. Να λοιπόν σε τι συνίσταται η τραγικότητα στη σκέψη του Βέμπερ.

Σε σχέση τώρα με τον δευτερογενή διίσμό νεωτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού που μας απασχολεί εδώ, στο Τρίτο Μέρος του βιβλίου, μπορούμε να πούμε ότι ο Βέμπερ είναι ο θεωρητικός της νεωτερικότητας, σε αντίθεση με τον Μαρξ που είναι ο θεωρητικός του καπιταλισμού. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει βεβαίως ότι ο Βέμπερ δεν ασκεί κριτική στον καπιταλισμό, τουναντίον μάλιστα. Αλλά η διαφορά του από τον Μαρξ είναι ότι δεν διακρίνει άλλη εναλλακτική λύση. Για τον Βέμπερ, ο σοσιαλισμός είναι απλώς ένα ακόμη πιο γραφειοκρατικό σύστημα που πιθανώς επιτείνει την απομάγευση του κόσμου περισσότερο κι από τον καπιταλισμό. Αλλά η απόρριψη του σοσιαλισμού δεν τον καθιστά αυτόχρημα και υπέρμαχο του καπιταλισμού, όπως θέλουν να πιστεύουν όσοι του αρνούνται το χαρακτηρισμό του τραγικού φιλελεύθερου, παραπέμποντας μονομερώς στις απόψεις του περί ελεύθερης αγοράς.³³ Αν μελετήσουμε προσεκτικά την *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, θα διαπιστώσουμε ότι το σιδερένιο κλουβί είναι, για τον φιλελεύθερο Βέμπερ, εφιάλτης κι όχι όραμα.

Το ιστορικό έργο του Βέμπερ μας δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η σκέψη του κινείται προς μια όλο και περισσότερο σαφή αντίληψη περί κοινωνικής συνοχής. Οι συγκρούσεις εξουσίας που διασαλεύουν την κοινωνική σταθερότητα, ενώ ταυτόχρονα ωθούν την κοινωνία προς τα εμπρός, συμβαίνουν όχι σε κενό πεποιθήσεων και νοημάτων, αλλά μέσα (και ανάμεσα) σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια δοξασιών. Εκείνα τα συστήματα πεποιθήσεων που έχουν ενεργόφιλο χαρακτήρα και παραινούν το άτομο σε πρακτική δράση με στόχο την αναδιοργάνωση του κόσμου, οδηγούν σταδιακά στην επικράτηση του εργαλειακού λόγου και άρα αποκτούν ιστορικό προβάδισμα. Αφ' ης στιγμής μάλιστα οι πρακτικές που απορρέουν από τέτοια συστήματα πεποιθήσεων

εγκαθιδρυθούν, δείχνουν πλέον αμετάβλητες. Το αποτέλεσμα είναι, για να συμμειξούμε εδώ τον Βέμπερ με τον Ντυρκέμ, ότι στη νεοτερικότητα έχουμε αναπτύξει μια συλλογική συνείδηση βασισμένη σχεδόν εξ ολοκλήρου στην εργαλειακή ορθολογικότητα, η οποία είναι εν τέλει αυτό που μας συνέχει ως κοινωνία είτε το θέλουμε είτε όχι. Όντας πλέον εκθεμελιωμένοι από τις παραδοσιακές μας κοινότητες, το μόνο που μας δένει είναι το εργαλειακό μας συμφέρον. Έτσι λοιπόν, για τον Βέμπερ το καπιταλιστικό πνεύμα επιφέρει δύο αντίρροπες συνέπειες. Από τη μια πλευρά, έχει ανατίρρητα προσφέρει τα κίνητρα για μια εντελώς νέα θέαση του κόσμου, η οποία εμπεριέχει ιδανικά με οικουμενικό και πανανθρώπινο χαρακτήρα. Από την άλλη πλευρά όμως, το ίδιο πνεύμα έχει προαγάγει τόσο τη διαδικασία της εξατομίκευσης (με την αποκοπή του ανθρώπου από την παραδοσιακή κοινότητα), όσο και τη νοοτροπία του ατομισμού (με την αφοσίωση σε προσωπικούς στόχους και φιλοδοξίες, δίχως την αίσθηση κάποιας υπέρτερης υποχρέωσης προς τον Θεό ή την κοινότητα). Σε μια τέτοια κατάσταση φυσικά, το μόνο που απομένει είναι η συστηματική ολοκλήρωση, αφού η κοινωνική ολοκλήρωση έχει πια θρυμματιστεί.

Ας ολοκληρώσουμε αυτό το κεφάλαιο με τη σύγκριση Βέμπερ και Μαρξ που επιχειρεί ο Ντέρεκ Σέιερ, ο οποίος εξετάζει την επικράτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας στη νεοτερικότητα σε σχέση όχι με το πνεύμα του καπιταλισμού αλλά με την επιστήμη:

Μια εκλεκτική συνάφεια λοιπόν για τη νεοτερική εποχή: ανάμεσα αφενός σε εκείνες τις ιδιότητες του επιστημονικού λόγου που εκτιμούμε (την αντικειμενικότητα, την καθολικότητα, τη λογική συνέπεια, την απλότητα, τη συστηματικότητα, την καταμέτρηση, την ακρίβεια, τη σαφήνεια, αλλά και μια κάποια αισθητική κομψότητα) και αφετέρου στις αρχές με τις οποίες, όπως μας δείχνει ο Βέμπερ, λειτουργούν οι μηχανές της νεοτερικότητας. Σε καμία από τις δύο αυτές κατηγορίες δεν υπάρχει χώρος για το συγκεκριμένο, για το ιδιαίτερο, για το προσωπικό. Όλα αυτά εξοβελίζονται στο 'ανορθολογικό' βασίλειο της ιδιωτικής ζωής. Η σύγχρονη εποχή, όπως δηλώνει ο Μαρξ, κυριαρχείται από αφαιρέσεις. Αλλά η κυριαρχία των αφαιρέσεων μπορεί να μην αφορά μόνον στον καπιταλι-

σμό, που σίγουρα είναι ο θεμέλιος λίθος της, όπως έχουν αποδείξει τόσο ο Μαρξ όσο και ο Βέμπερ. Η κυριαρχία των αφαιρέσεων στη νεοτερικότητα μπορεί πλέον να έχει ξεπεράσει τον ίδιο τον καπιταλισμό και να είναι κάτι από το οποίο δεν μπορούμε να απαλλαγούμε απλώς και μόνον αλλάζοντας τους τίτλους ιδιοκτησίας ή (ακόμη λιγότερο) καταλαμβάνοντας την κρατική εξουσία. Εδώ έγκειται η διαχρονική σημασία της βεμπεριανής ανάλυσης για τη διαδικασία του εξορθολογισμού και την παρεπόμενη επικράτηση της γραφειοκρατικής οργάνωσης. Αποσωματωποιημένη, η κοινωνικότητά μας στρέφεται πλέον εναντίον μας: στο εσωτερικό των αφηρημένων μορφών δεν υπάρχει χώρος για ανθρωπιστικές αξίες. Γι' αυτό και είναι σχήμα οξύμωρο να κάνουμε λόγο για 'φιλόanthρωπη επιχείρηση' ή για 'στοργικό κράτος'. Αλλά από την άλλη πλευρά, όσο λειψές κι αν είναι οι σύγχρονες αστικές ελευθερίες (κάτι για το οποίο ο Βέμπερ δεν έτρεφε αυταπάτες), δεν παύουν να είναι προτιμότερες από το τίποτα.³⁴

Από όλα τα παραπάνω προκύπτει ότι ο Βέμπερ είναι ο θεωρητικός της αμφισημίας. Είναι διαφορούμενος σχεδόν παντού: απέναντι στη νεοτερικότητα και την απομάγευση που αυτή συνεπάγεται, απέναντι στον Μαρξ, απέναντι ακόμη και στην ίδια την προσωπική του ζωή. Αυτή η αμφισημία μάλιστα εκτείνεται και στις πολιτικές του απόψεις. Από τη μια τον βρίσκουμε να προβληματίζεται σοβαρά για το ενδεχόμενο να ενταχθεί στο σοσιαλιστικό κόμμα της Γερμανίας, ενώ από την άλλη τον βρίσκουμε να υιοθετεί σαφώς δεξιές πολιτικές θέσεις. Αφετηρία στη σκέψη του είναι ένας σκληρός πραγματισμός, που δεν αφήνει χώρο για την ηθική στην πολιτική ή για τον οίκτο στην οικονομική διαπάλη και που τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ουδόλως εξυπηρετεί τις μελλοντικές γενιές να υποχρινόμαστε ότι τα πράγματα είναι αλλιώς. Σε αυτήν τη ρεαλιστική λογική πρέπει να ερμηνεύσουμε την άποψή του ότι η Γερμανία του καιρού του οφείλει, ως ισχυρή δύναμη, να είναι έτοιμη να ασκήσει την επιρροή της στα διεθνή ζητήματα. Στο ίδιο όμως πλαίσιο του ρεαλισμού πρέπει να εντάξουμε και την εκτίμησή του ότι τον ηγετικό αυτόν ρόλο δεν μπορεί να τον φέρει σε πέρας από μόνη της ούτε η άρχουσα τάξη της παλιάς αριστοκρατίας που είχε

επιτύχει τη γερμανική ενοποίηση, αλλά ούτε και η αστική τάξη ή το προλεταριάτο. Η συγκεκριμένη αμφισημία έχει οδηγήσει τον Άντον Γκίντενς να υποστηρίξει ότι, προϊόντος του χρόνου, ο Βέμπερ υιοθετεί όλο και πιο φιλελεύθερες θέσεις για την κατάσταση της Γερμανίας. Τούτο είναι σωστό, αλλά από την άλλη πλευρά δεν πρέπει να λησμονούμε ότι για τον Βέμπερ η δημοκρατία δεν αποτελεί πανάκεια ούτε για τις κοινωνικές ανισότητες ούτε για την πολιτική καταπίεση. Επιπλέον, η δημοκρατία βρίσκεται σε συνεχή αντίθεση με το φαινόμενο της γραφειοκρατίας, αφού η επέκταση της δημοκρατίας ευνοεί την ανάπτυξη της γραφειοκρατίας, χωρίς όμως να συμβαίνει και το αντίστροφο. Έτσι, ο Βέμπερ τάσσεται υπέρ της δημοκρατίας, ώστε να αποφευχθεί η χειρότερη δυνατή εξέλιξη που είναι η ανεξέλεγκτη κυριαρχία της γραφειοκρατίας. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, οι τοποθετήσεις του στα πολιτικά πράγματα της εποχής του παλινδρομούν συνεχώς μεταξύ του εθνικισμού του και της δηλωμένης προτίμησής του προς την αντιπροσωπευτική δημοκρατία ως αντίβαρο της γραφειοκρατίας. Όπως όμως ορθώς επισημαίνει ο Ντέρεκ Σέιερ, αυτό γίνεται χωρίς ο Βέμπερ να τρέφει αυταπάτες για τις δυνατότητες της δημοκρατίας.

Ίσως το μόνο που μπορεί να ειπωθεί με βεβαιότητα για τον Βέμπερ είναι ότι τελικά αρνείται να προδώσει τις καταθλιπτικές του τάσεις: η αντιπροσωπευτική δημοκρατία που βασίζεται στην ελεύθερη αγορά παραμένει γι' αυτόν το μη χειρόν βέλτιστον, αφού κρίνει ότι ο σοσιαλισμός θα επιφέρει χειρότερα δεινά με την περαιτέρω επέκταση της γραφειοκρατίας. Το πρόβλημα ωστόσο είναι ότι εκεί κατατείνει και η πορεία του ίδιου του καπιταλισμού.

Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο ας συνοψίσουμε τις απόψεις του Βέμπερ για τον δυισμό κοινωνικής και συστημικής ολοκλήρωσης (Πίνακας 13.2) και για τον δευτερογενή δυισμό νεοτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού (Πίνακας 13.3).

Πίνακας 13.2 Ο Βέμπερ για την κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση (πραιτέρω επεξεργασία)

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ	ΣΥΣΤΗΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ
<p>Βέμπερ: Δεν μπορεί να γίνει λόγος για ολοκληρωμένη αντίληψη περί κοινωνικής ολοκλήρωσης. Στις θρησκευσιολογικές του μελέτες πάντως, ο Βέμπερ δεν δείχνει να συνδέει το ζήτημα της κοινωνικής συνοχής με τη διαδικασία του εργαλειακού εξορθολογισμού.</p>	<p>Βέμπερ: Θα ήταν υπερβολή να χρησιμοποιήσουμε τον όρο 'σύστημα' αν περιοριστούμε σε όσα αναφέρονται στο Κεφάλαιο 9: οι κοινωνικές δομές συνέχονται από διάφορες μορφές κυριαρχίας και από τη σταθερότητα που παρέχει η αγορά. Στις θρησκευσιολογικές του μελέτες όμως ο Βέμπερ φαίνεται να πιστεύει ότι η αυξανόμενη κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικότητας δημιουργεί τελικά ένα σύστημα που λειτουργεί από μόνο του.</p>

Πίνακας 13.3 Ο Βέμπερ για τη νεοτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό**ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ**

Ντυρκέμ: Η κίνηση προς μια ισοροπημένη κοινωνία επαγγελματιών ομάδων, οι οποίες συνέχονται από το κράτος, και προς μια νέα 'θρησκεία της ανθρωπότητας', η οποία τονίζει την αξία του ατόμου.

Μαρξ: Ο σύγχρονος κόσμος πορεύεται προς την πραγμάτωση των αξιών της Γαλλικής Επανάστασης: ελευθερία, ισότητα, αλληλεγγύη. Η διαδικασία δεν είναι ομαλή ή αναπόφευκτη και έχει ως συνέπεια τις συγκρούσεις και την επανάσταση.

Βέμπερ: Ως νεοτερικότητα λογίζεται η διαδικασία του εργαλειικού εξορθολογισμού, ενώ ως μέγιστη απειλή κρίνεται η επέκταση της γραφειοκρατικής οργάνωσης. Την καλύτερη προστασία απέναντι σε αυτήν την απειλή προσφέρει η οικονομία της ελεύθερης αγοράς σε ένα φιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος.

ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ/ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ

Ντυρκέμ: Η αντίληψη του Ντυρκέμ για το σοσιαλισμό βασίζεται στις ευρύτερες αντιλήψεις του για την εξέλιξη της νεοτερικότητας. Οι 'μη ομαλές' 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.

Μαρξ: Ο καπιταλισμός, σε ό,τι έχει να κάνει με τις δυνατότητες παραγωγής πλούτου, αποτελεί τεράστια πρόοδο σε σχέση με προηγούμενους τύπους κοινωνίας, μολονότι καταστρέφεται από εσωτερικές αντιφάσεις. Το ανταγωνιστικό σύστημα της αγοράς παράγει ταχύτατες αλλαγές και θρυσματισμό της κοινωνίας, φαινόμενα που θεωρούνται από πολλούς ως χαρακτηριστικά της νεοτερικότητας. Η σοσιαλιστική επανάσταση θα δημιουργήσει μια συλλογικά οργανωμένη, δημοκρατική και σταθερότερη κοινωνία που θα πραγματώνει τα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης.

Βέμπερ: Ο σοσιαλισμός και ο κομμουνισμός θα οδηγούσαν σε ταχύτερη ανάπτυξη της γραφειοκρατικής κυριαρχίας.

Κεφάλαιο 14

Ο Ζίμμελ ως αντίδοτο στην ιστορία

ΣΥΝΟΨΗ

Η μειωμένη σημασία της ιστορίας στο έργο του Ζίμμελ. Ο Ζίμμελ ως αντεστραμμένος Μαρξ. Ζίμμελ και Νίτσε. Η κριτική του Ζίμμελ στον ιστορισμό. Η ιστορία ως λογοτεχνικό είδος. Η συμβολή του Ζίμμελ στον υπαρξισμό. Η αισθητική της κοινωνικής ζωής.

Σε αντίθεση με τους άλλους τρεις κλασικούς, ο Ζίμμελ δεν αναφέρεται εκτενώς σε διαφορετικούς τύπους κοινωνιών, όπως κάνουν ο Ντυρκέμ και ο Βέμπερ με τα θρησκευολογικά τους έργα ή ο Μαρξ με το (ημιτελές έστω) σχήμα του για τις προκαπιταλιστικές κοινωνίες. Ο Ζίμμελ απλώς δεν ασχολείται με την ιστορία των κοινωνιών. Κατά μία έννοια μάλιστα, φαίνεται σαν να απορρίπτει συνολικά την ιστορική ανάλυση, στο βαθμό που αντιμετωπίζει την ίδια την ιστορία ως εκδήλωση της 'αντικειμενικής κουλτούρας', η οποία απειλεί να εξαλείψει την 'υποκειμενική κουλτούρα'.

Η φιλοσοφία του χρήματος είναι ίσως το μόνο έργο του Ζίμμελ όπου συναντάμε τις γενικότερες απόψεις του για την ιστορία. Στο έργο αυτό, όπως θα θυμόμαστε, ο Ζίμμελ επιχειρεί να καταγράψει την εμφάνιση και τις συνέπειες του φαινομένου που ονομάζει 'αντικειμενική κουλτούρα'. Το άτομο αναδύεται από την πρωτόγονη ομάδα και αναπτύσσει την ατομικότητά του μέσα από σχέσεις ανταλλαγής. Οι σχέσεις αυτές δημιουργούν την αντικειμενική κουλτούρα ενάντια στην οποία το άτομο οφείλει να αγωνιστεί, αν θέλει να διατηρήσει την υποκειμενικότητά του. Έτσι, οι άνθρωποι αιχμαλωτίζονται σε μια παγίδα που έχουν κατασκευάσει οι ίδιοι. Θα θυμόμαστε επίσης ότι στο Δεύτερο Μέρος του βιβλίου, όπου συζητήσαμε εκτενώς της έννοια της αντικειμενικής κουλτούρας, είχα διατυπώσει την άποψη ότι αυτό το τμή-

μα του έργου του Ζίμμελ βρίσκεται πολύ κοντά στον Γκέοργκ Λούκατς και στον πρώιμο Μαρξ, στο βαθμό που ο Ζίμμελ ουσιαστικά διερευνά τις βαθύτερες υποκειμενικές συνέπειες της αλλοτρίωσης στη νεοτερικότητα. Ωστόσο, καθώς περνάμε από το πρώιμο στο μεταγενέστερο έργο του Ζίμμελ, η ιστορική αυτή διάσταση υποχωρεί και η σύγκρουση αντικειμενικής και υποκειμενικής κουλτούρας εμφανίζεται όλο και περισσότερο σαν μια διϊστορική σταθερά, που χαρακτηρίζει όλων των ειδών τις κοινωνίες κι όχι μόνον τη νεοτερική – σαν ένα υπαρξιακό πρόβλημα της ίδιας της ανθρώπινης κατάστασης. Στο δοκίμιό του 'Η έννοια και η τραγωδία της κουλτούρας' (1919), ο Ζίμμελ γράφει τα εξής:

Ο 'φетиχισμός' που ο Μαρξ απέδιδε στο εμπόρευμα αποτελεί μία μόνον ειδική περίπτωση της γενικότερης μοίρας που έχει το περιεχόμενο κάθε κουλτούρας. Καθώς μια κουλτούρα διογκώνεται, δημιουργείται μια εντελώς παράδοση κατάσταση, όπου αυτό που αρχικά είχε δημιουργηθεί από υποκείμενα για υποκείμενα, αποκτά τελικά αντικειμενική υπόσταση και ακολουθεί μιαν εντελώς δική του δυναμική, που δεν έχει να κάνει με φυσικές, αλλά με πολιτισμικές αναγκαιότητες.¹

Αν το συγκεκριμένο επιχείρημα του Ζίμμελ ισχύει, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι η διττή αυτή ύπαρξη της κουλτούρας είναι ένα αναπόσπαστο τμήμα της κοινωνικής ζωής, ένα οργανικό μέρος της φύσης του κοινωνικού κόσμου – και άρα ότι δεν έχει να κάνει με τον καπιταλισμό. Η συνολικότερη πάντως αδιαφορία του Ζίμμελ για την ιστορία εγείρει το θέμα της σχέσης του με τον Νίτσε, ο οποίος θεωρείται γενικά ως ο πρόδρομος του μεταμοντερνισμού. Τη σχέση του Ζίμμελ με τον Νίτσε έχουν πραγματευθεί με αρκετά ενδιαφέροντα (αν και όχι πάντοτε διαυγή) τρόπο, η Ντίνα και ο Μάικλ Γουάινσταϊν και αξίζει εδώ να δούμε το επιχείρημά τους.²

Στο έργο του *Χρήση και κατάχρηση της Ιστορίας* (1873) ο Νίτσε είχε ουσιαστικά απορρίψει την ιστορία, εξαπολύοντας σφοδρή επίθεση ενάντια στην αντίληψη ότι εκείνο που μας καθορίζει είναι το παρελθόν.³ Για τον Νίτσε, υποφέρουμε από μια 'υπέρμετρη δόση ιστορίας', η

οποία αποδυναμώνει πλήρως την εσωτερική μας ζωή. Όλα τα μεγάλα θεωρητικά σχήματα για την ιστορία που εμφανίστηκαν στον 19ο αιώνα, όπως εκείνα του Μαρξ και του Χέγκελ (αλλά, θα μπορούσε να προσθέσει κανείς, και του Κοντ καθώς και πολλών άλλων), εισβάλλουν στον εσώτερο εαυτό μας και μας εμποδίζουν να ανακαλύψουμε την αυθεντικότητά μας. Ενώ λοιπόν δεν είμαστε μαριονέτες της ιστορίας, παρ' όλα αυτά καταλήγουμε να πιστεύουμε ότι είμαστε. Δεν βρίσκουμε έτσι λόγο να αναζητήσουμε τον πραγματικό μας εαυτό, την αυθεντική μας φωνή, αφού θεωρούμε πως, ούτως ή άλλως, η ιστορία θα καταπιεί στο τέλος τα πάντα. Κάτι παρόμοιο προς όλα αυτά λέει όμως και ο Ζίμμελ: ότι η αντικειμενική κουλτούρα καθυποτάσσει την υποκειμενική, ότι το προσωπικό στοιχείο χάνεται μέσα στο κοινωνικό, ότι τελικά ολισθαίνουμε στον κυνισμό, αφού τίποτε από όσα κάνουμε δεν φαίνεται να έχει την παραμικρή σημασία.

Τι υποστηρίζουν τώρα η Ντίνα και ο Μάικλ Γουάινσταϊν; Θεωρούν ότι λίγο μετά το 1900 ο Ζίμμελ έχει ήδη προσχωρήσει στην άποψη του Νίτσε για την ιστορία, αδιάφορα από το αν το συνειδητοποιεί ο ίδιος. Κι αυτό το στηρίζουν στο ότι ο Ζίμμελ αρχίζει πλέον να αναφέρεται στην ιστορία ως ένα 'είδωλο', ως την 'κεντρική ιδέα' με την οποία κρίνονται τα πάντα, ως το καθολικό κριτήριο με το οποίο προβαίνουμε σε ηθικές και γνωστικές αξιολογήσεις. Μήπως κάτι τέτοιο δεν κάνει ένας στρατευμένος μαρξιστής που παίρνει την απόφαση να θέσει τον εαυτό του στην υπηρεσία της ιστορίας; Αυτό δεν κάνει, όταν εκχωρεί κάθε δική του ανεξάρτητη ηθική ή πολιτική κρίση στο κομμουνιστικό κόμμα, το οποίο 'εκπροσωπεί' την ιστορία και άρα διατυπώνει 'επιστημονικές' κρίσεις για την πορεία της και αποφαινεται για την 'ορθή' πολιτική;

Παρά την ομοιότητά τους όμως, ο Ζίμμελ και ο Νίτσε διαφέρουν, όπως (ορθώς κατά τη γνώμη μου) υποστηρίζουν οι Γουάινσταϊν. Στόχος του Ζίμμελ δεν είναι, όπως στον Νίτσε, η ίδια η ιστορία, αλλά ο ιστορικισμός – δηλαδή η εξήγηση των πάντων διά της ιστορίας, ο απόλυτος ιστορικός αναγωγισμός. Οι Γουάινσταϊν επίσης πιστεύουν (αλλά εδώ δεν είμαι τόσο σίγουρος ότι συμφωνώ μαζί τους) πως η απάντηση του Ζίμμελ στην κυριαρχία του ιστορικισμού είναι η αντιμετώπιση της ιστορίας ως παιχνιδιού. Υποστηρίζουν δηλαδή ότι ο

Ζίμμελ θεωρεί πως η πραγματική δουλειά του ιστορικού δεν είναι άλλη από το να λείει ιστορίες, να 'αφηγείται' τα γεγονότα που έλαβαν χώρα και που δεν μπορούμε πια να αλλάξουμε. Αν ερμηνεύσουμε όμως έτσι τον Ζίμμελ, είναι σαν να τον πιστώνουμε πλήρως στους προδρόμους του μεταμοντερνισμού – κι αυτό ουσιαστικά κάνουν η Ντίνα και ο Μάικλ Γουάινσταϊν:

Η ελευθερία του ιστορικού έγκειται στο ότι φτιάχνει αφηγήσεις. Αυτό που κάνει ένας ιστορικός είναι να βάζει σε χρονολογική σειρά τα γεγονότα και τους διάφορους τύπους πολιτισμού, διαβαθμίζοντάς τα ανάλογα με τη σημασία τους και το πραγματολογικό τους υπόβαθρο. Μια τέτοια όμως αντίληψη περί ιστορίας βρίσκεται στον αντίποδα της λεγόμενης 'επιστημονικής' ιστορίας που αναζητά αίτια και εξηγήσεις, αφού πρόκειται για αντίληψη που χωράει πολλές επιμέρους ιστορίες – ιστορίες που αφηγούνται διαφορετικοί ιστορικοί, με διαφορετικά ενδιαφέροντα και διαφορετικό υλικό. Δεν υπάρχει λοιπόν εδώ μόνον μία και μοναδική 'ιστορία' που μας περιλαμβάνει όλους και μας καθορίζει με τον ίδιο τρόπο. Η ιστορία εδώ δεν είναι παρά ένα λογοτεχνικό είδος.⁴

Αν όμως εντάξουμε τον Ζίμμελ σε αυτήν τη λογική, όπου οι αφηγήσεις των ιστορικών δεν διαφέρουν από τα γουέστερν ή από τα αστυνομικά και τα ρομαντικά μυθιστορήματα, τότε παρανοούμε πλήρως το σκοπό του. Ο Ζίμμελ δεν είναι θιασώτης ενός τόσο επίπεδου σχετικισμού όσο θέλουν να πιστεύουν οι Γουάινσταϊν. Εκείνο που κάνει είναι να υποστηρίζει την προτεραιότητα της υποκειμενικής έναντι της αντικειμενικής κουλτούρας – και καταφέρεται ενάντια στα μεγάλα θεωρητικά σχήματα για την ιστορία, επειδή ακριβώς πιστεύει ότι αντιπροσωπεύουν την κυριαρχία αυτής της αντικειμενικής κουλτούρας. Επομένως, θα ήταν άδικο να θεωρήσουμε ότι ο Ζίμμελ θεωρεί τα πάντα ισάξια, ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας σχετικιστής αξιών, αφού είναι σαφές ότι τάσσεται υπέρ της αξίας της υποκειμενικής κουλτούρας. Αυτή ακριβώς η έμφαση στο υποκειμενικό στοιχείο είναι που κατατάσσει τον Ζίμμελ στο συνεχές του υπαρξισμού, σε εκείνη δηλαδή τη διανοητική παράδοση που ξεκινά με τον Κίρκεγκωρ και μέσω του Νίτσε φθάνει στον Χάιντεγκερ, στον Σαρτρ και στον Μερλώ-Ποντύ.

Στην παράδοση αυτή μπορούμε να διακρίνουμε δύο ρεύματα. Το πρώτο, με σαφείς θρησκευτικούς και ψυχολογικούς προσανατολισμούς, είναι εκείνο που εγκαινιάζεται από τον Κίρκεγκωρ και φθάνει μέχρι τις ημέρες μας με τη μορφή της υπαρξιστικής ψυχοθεραπείας. Το δεύτερο ρεύμα, το φιλοσοφικό, διακλαδίζεται προς δύο κατευθύνσεις, μία αριστερή και μία δεξιά.

Η δεξιά κατεύθυνση περιλαμβάνει τον Νίτσε (ο οποίος συχνά συνδέεται έμμεσα με τη ναζιστική φιλοσοφία) και τον Χάιντεγκερ (ο οποίος δεν σταμάτησε να διδάσκει στο πανεπιστήμιο καθ' όλη τη διάρκεια της ναζιστικής διακυβέρνησης στην Γερμανία). Κοινό σημείο των δύο τους είναι η άποψη ότι η ιστορία και η κοινωνία ανήκουν στο βασίλειο του μη αυθεντικού. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ύστερος Ζίμμελ ανήκει σε αυτήν τη δεξιά κατεύθυνση.

Η αριστερή εκδοχή του φιλοσοφικού υπαρξισμού περιλαμβάνει τον Σαρτρ και τον Μερλώ-Ποντύ. Χαρακτηριστικό αυτής της ροής στοχασμού, ιδιαίτερα μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, είναι ότι επικεντρώνεται στην αντίθεση ατόμου και κοινωνίας, ενώ παράλληλα διερευνά τα σημεία επαφής υπαρξισμού και μαρξισμού. Ο πρώιμος Ζίμμελ, ο Ζίμμελ της Φιλοσοφίας του χρήματος, ανήκει σε αυτήν την αριστερή κατεύθυνση.

Οι πολιτικές του προτιμήσεις έκλιναν πάντοτε προς τον μεταρρυθμιστικό φιλελευθερισμό. Το ενδιαφέρον του ήταν στραμμένο όχι στις διαμάχες εξουσίας που απασχολούσαν τον Νίτσε και τον Βέμπερ, αλλά σε μια ηπιότερη διάσταση της κοινωνικής ζωής – στην αισθητική της. Τα κείμενά του δίνουν την εντύπωση πως κατά βάθος πίστευε ότι και μόνη η προσπάθειά μας να συλλάβουμε την πραγματικότητα σε νοητικές αφαιρέσεις συνιστά αυθάδεια. Για τον Ζίμμελ, η ζώσα κοινωνική πραγματικότητα ουσιαστικά δεν μπορεί να 'αναλυθεί'. Αυτό λοιπόν που μας απομένει να κάνουμε είναι να μετουσιώσουμε την κατανόηση σε αισθητική εκτίμηση. Ο Ζίμμελ αντιλαμβάνεται λοιπόν τη σχέση κοινωνιολόγου και κοινωνίας ως ανάλογη με εκείνη του τεχνοκριτικού που εξετάζει ένα έργο τέχνης.⁵ Αλλά τούτο γίνεται με πλήρη επίγνωση πως αυτή η απόσταση της αισθητικής παρατήρησης και εκτίμησης επιτυγχάνεται μόνον χάρη στη χρηματική οικονομία της νεωτερικότητας. Ταυτόχρονα, η αισθητική οπτική προτείνεται από

τον Ζίμμελ ως αντιστάθμισμα και κριτική στις υπερβολές της νεοτερικής κοινωνίας. Όπως όμως παρατηρεί ο Ντέιβιντ Φρίσμπυ, ο Ζίμμελ ρέπει προς τον σχετικισμό ακόμη και ως προς το ίδιο το αισθητικό κριτήριο που χρησιμοποιεί – αφού κι αυτό δεν αποτελεί παρά μια άλλη μορφή αφαίρεσης, άλλη μια απόσπαση από την ζώσα πραγματικότητα.⁶ Κάτι ανάλογο εξάλλου δεν μπορούμε να πούμε και για τον ιμπρεσιονισμό στην τέχνη, που ξεκίνησε ως προσπάθεια υπέρβασης των καλλιτεχνικών ρευμάτων για να καταλήξει ως άλλο ένα καλλιτεχνικό ρεύμα; Από αυτήν την άποψη, ο Ζίμμελ τάσσεται μάλλον υπέρ του πολιτικού αναχωρητισμού.

Εδώ κάπου μπορούμε να ολοκληρώσουμε τη συζήτησή μας για τον Ζίμμελ και να επιστρέψουμε στους βασικούς δυϊσμούς της κοινωνικής θεωρίας. Για τον Ζίμμελ, ‘κοινωνία’, ‘συστημική συνοχή’ και ‘κοινωνική συνοχή’ είναι όλα ζητήματα που ανάγονται στην αντικειμενική κουλτούρα. Η αντικειμενική κουλτούρα έχει αμφίσημες συνέπειες: αφενός αυξάνει τις επιλογές του ατόμου αφετέρου όμως παγώνει και εποικίζει τον εσώτερο κόσμο του, την πραγματική διαδικασία της ζωής. Αυτήν, με το που πάμε να την αναλύσουμε, την έχουμε ήδη διαστρέψει. Επομένως, το μόνο που απομένει είναι η εντιμότητα της προσωπικής οπτικής. Τούτο κατ’ ανάγκην οδηγεί σε πολιτικό αναχωρητισμό, που θεβαίως συναντάμε και σε μεγάλο μέρος της μεταμοντέρνας σκέψης. Ο κρίσιμος σύνδεσμος μεταξύ Ζίμμελ και μεταμοντερνισμού είναι, κατά τη γνώμη μου, ο Μισέλ Φουκώ, ο οποίος με το έργο του δείχνει πώς ακριβώς συντελείται αυτός ο εποικισμός του ατόμου, χωρίς ωστόσο να αποδίδει την αίσθηση της ζωτικότητας που χαρακτηρίζει την κοινωνική ζωή όπως την αντιλαμβάνεται ο Ζίμμελ.

Σε ό,τι αφορά στον δευτερογενή δυϊσμό ανάμεσα στην νεοτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό, η στάση του Ζίμμελ μπορεί να χαρακτηριστεί απλά και κοφτά: απαισιοδοξία. Κι έτσι, κοφτά κι απότομα, ας τελειώσει το κεφάλαιο.

Ολοκληρώνοντας, ας συνοψίσουμε και τις απόψεις του Ζίμμελ για τον δευτερογενή δυϊσμό νεοτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού στον Πίνακα 14.1.

Πίνακας 14.1 Ο Ζίμμελ για τη νεοτερικότητα και τον καπιταλισμό/σοσιαλισμό

ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Ντυρκέμ: Η νεοτερικότητα είναι η κίνηση προς μια ισοροπημένη κοινωνία επαγγελματικών ομάδων, οι οποίες συνέχονται από το κράτος, και προς μια νέα 'θρησκεία της ανθρωπότητας', η οποία τονίζει την αξία του ατόμου.

Μαρξ: Ο σύγχρονος κόσμος πορεύεται προς την πραγμάτωση των αξιών της Γαλλικής Επανάστασης: ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα. Η διαδικασία δεν είναι ομαλή ή αναπόφευκτη και έχει ως συνέπεια τις συγκρούσεις και την επανάσταση.

Βέμπερ: Ως νεοτερικότητα λογίζεται η διαδικασία του εργαλειακού εξορθολογισμού, ενώ ως μέγιστη απειλή κρίνεται η επέκταση της γραφειοκρατικής οργάνωσης. Την καλύτερη προστασία απέναντι σε αυτήν την απειλή προσφέρει η οικονομία της ελεύθερης αγοράς σε ένα φιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος.

Ζίμμελ: Η νεοτερικότητα είναι το αποτέλεσμα της ταχείας ανάπτυξης της αντικειμενικής κουλτούρας, η οποία δυναστεύει τη διαδικασία της ζωής.

ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ/ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ

Ντυρκέμ: Η αντίληψη του Ντυρκέμ για το σοσιαλισμό βασίζεται στις ευρύτερες αντιλήψεις του για την εξέλιξη της νεοτερικότητας. Οι 'μη ομαλές' 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.

Μαρξ: Ο καπιταλισμός, σε ό,τι έχει να κάνει με τις δυνατότητες παραγωγής πλούτου, αποτελεί τεράστια πρόοδο σε σχέση με προηγούμενους τύπους κοινωνίας, μολονότι κατατρώχεται από εσωτερικές αντιφάσεις. Το ανταγωνιστικό σύστημα της αγοράς παράγει ταχύτερες αλλαγές και θρυμματισμό της κοινωνίας, φαινόμενα που θεωρούνται από πολλούς ως χαρακτηριστικά της νεοτερικότητας. Η σοσιαλιστική επανάσταση θα δημιουργήσει μια συλλογικά οργανωμένη, δημοκρατική και σταθερότερη κοινωνία, που θα πραγματώνει τα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης.

Βέμπερ: Ο σοσιαλισμός και ο κομμουνισμός θα οδηγούσαν σε ταχύτερη ανάπτυξη της γραφειοκρατικής κυριαρχίας.

Ζίμμελ: Δεν υπάρχει, ιστορικά ή κοινωνιολογικά, εναλλακτική λύση στη νεοτερικότητα. Το μόνο που απομένει είναι η μετουσίωση της ιστορικής και κοινωνιολογικής κατανόησης σε αισθητική εκτίμηση.

Κεφάλαιο 15

Συμπέρασμα:

το πλαίσιο της κοινωνικής θεωρίας

ΣΥΝΟΨΗ

Ανάλυση των δυϊσμών της κοινωνικής θεωρίας. Οι συνέπειες από την παράβλεψη τους, αλλά και από τις προσπάθειες υπέρβασής τους. Τα αναγκαία προβλήματα της κοινωνικής θεωρίας.

Οι δυϊσμοί γύρω από τους οποίους είναι οργανωμένο αυτό το βιβλίο περιέχουν τα κύρια προβλήματα που απασχολούν την κοινωνική θεωρία. Πρέπει όμως να τονιστεί ότι τα προβλήματα αυτά απορρέουν από την ίδια τη φύση του κοινωνικού κόσμου και άρα η θεωρία δεν έχει να προσφέρει λύσεις. Μπορεί μόνον να συμβάλλει στην κατανόησή τους με το να δείχνει τον σύμφυτο προς την κοινωνία χαρακτήρα τους, την πολυπλοκότητά τους και τις συνέπειές τους. Εφόσον λοιπόν οι δυϊσμοί στους οποίους αναφερθήκαμε αφορούν στην ίδια την κοινωνία, πρέπει να ιδωθούν σαν αφηρημένες συμπυκνώσεις ερωτημάτων που, με τον έναν ή άλλον τρόπο, μας απασχολούν όλους πρακτικά, στην καθημερινή μας ζωή. Πρόκειται επομένως για θεωρητικές αφαιρέσεις που επιχειρούν να συλλάβουν καθ' όλα υπαρκτές πραγματικότητες: πραγματικούς ανθρώπους, πραγματικές κοινωνικές δομές, πραγματικούς κοινωνικούς θεσμούς, πραγματικές κοινωνικές σχέσεις.

Αν, για παράδειγμα, χάσω ξαφνικά τη δουλειά μου, αυτό σημαίνει ότι εντάσσομαι σε μια ευρύτερη κατηγορία ανθρώπων, που είναι άνεργοι για κάποιο γενικότερο λόγο: εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η κοινωνία ή εξαιτίας των αδυναμιών της συστημικής ολοκλήρωσης ή εξαιτίας κάποιας αντίφασης στην κοινωνική δομή. Αν πάλι αποφασίσω να γίνω μέλος κάποιου πολιτικού κόμματος ή μιας

συνδικαλιστικής οργάνωσης, αυτό σημαίνει ότι εμπλέκομαι σε συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής δράσης που επιδιώκουν αλλαγές στην κοινωνική δομή. Αν, τέλος, δεν αισθάνομαι ασφαλής όταν περπατώ την νύχτα στο δρόμο επειδή πιστεύω ότι περιβάλλομαι από γείτονες ξένους, εχθρικούς ή ανήθικους, αυτό σημαίνει ότι βρίσκομαι αντιμέτωπος με ένα πρόβλημα κοινωνικής ολοκλήρωσης.

Οι διυϊσμοί που συζητήθηκαν δεν είναι βεβαίως διατυπωμένοι με τέτοιο τρόπο στα έργα των τεσσάρων κλασικών. Όπως όμως προσπάθησα να δείξω στα κεφάλαια που προηγήθηκαν, τα προβλήματα που αυτοί οι διυϊσμοί θέτουν είναι τα ίδια με εκείνα που ουσιαστικά απασχολούν τη σκέψη του Μαρξ, του Βέμπερ, του Ντυρκέμ και του Ζίμμελ. Η συμβολή τους έγκειται όχι φυσικά στο ότι προσφέρουν λύσεις σε προβλήματα εξ ορισμού άλυτα, αλλά στο ότι έχουν διαμορφώσει το αναλυτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούμε να τα αντιληφθούμε και να προσπαθήσουμε να τα κατανοήσουμε. Αυτό μάλιστα δεν αφορά αυστηρά και μόνον στην κοινωνική θεωρία, αλλά και στον ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό διάλογο, ο οποίος έχει έμμεσα επηρεαστεί και εμπλουτιστεί από τη σκέψη τους.

Ας ξεκινήσουμε με το διυϊσμό ατόμου και κοινωνίας κι ας τον χρησιμοποιήσουμε για να καταλάβουμε ένα κοινωνικό φαινόμενο όπως η εγκληματικότητα. Ο συγκεκριμένος διυϊσμός συλλαμβάνει τις διαφορές απόψεων, ακαδημαϊκών και πολιτικών, που διατυπώνονται σήμερα για το φαινόμενο αυτό στις δυτικές κοινωνίες. Αν δηλαδή ξεκινήσουμε την ανάλυση του φαινομένου από την κοινωνία προς το άτομο, τότε αναζητούμε δομικούς λόγους που μπορεί να ευθύνονται για το έγκλημα – όπως φερ' ειπείν τα υψηλά ποσοστά ανεργίας ή η κατάρπτωση των κοινωνικών ηθών. Επόμενο είναι, σε μια τέτοια ακολουθία ανάλυσης, να οδηγηθούμε σε προτάσεις λύσεων που τελικά θα αποσκοπούν σε κάποια αλλαγή της κοινωνικής δομής. Αντιστρόφως, αν ξεκινήσουμε την ανάλυση του εγκλήματος από το άτομο προς την κοινωνία, τότε το όλο πρόβλημα τίθεται με όρους προσωπικής ηθικής και η προσοχή μας αναπόφευκτα στρέφεται από τα ζητήματα της κοινωνικής αλλαγής στον κολασμό και τον σωφρονισμό του ατόμου.

Είναι, βεβαίως, λογικό να υποθέσουμε ότι οι κοινωνιολόγοι θα όφειλαν εξ ορισμού να ξεκινούν από την κοινωνία και να πηγαίνουν προς το

άτομο – και ότι αυτή ακριβώς η αναλυτική ακολουθία είναι που τους διακρίνει από τους μη ειδικούς, από τον μέσο άνθρωπο που πιστεύει πως μοναδικός υπεύθυνος για το έγκλημα είναι ο ίδιος ο εγκληματίας. Εντούτοις, η αναλυτική αυτή ακολουθία (κοινωνία-άτομο) δεν φανερώνει όλη την αλήθεια: τόσο το έγκλημα όσο κι ο εγκληματίας είναι προβλήματα των οποίων η κατανόηση δεν μπορεί να αρκестεί μόνον σε αυτήν την οπτική. Δεν στρέφονται όλοι οι άνεργοι στο έγκλημα ούτε όλοι όσοι ζουν σε μια κοινωνία όπου η κρατούσα ηθική βρίσκεται υπό αμφισβήτηση. Επομένως, η κοινωνιολογία αυτού του τύπου μπορεί να διαφωτίσει ορισμένες όψεις του φαινομένου, αλλά δεν αρκεί από μόνη της για την πλήρη κατανόησή του. Μπορεί λόγου χάριν να μας δείξει ποιοι κοινωνικοί παράγοντες ευνοούν την εγκληματικότητα, αλλά δεν μπορεί να μας πει ποιος ακριβώς θα διαπράξει ένα έγκλημα ούτε πώς πρέπει να αντιμετωπίσουμε τον εγκληματία ως άτομο.

Η εναλλακτική κοινωνιολογική προσέγγιση είναι εκείνη που πηγάζει από το άτομο προς την κοινωνία και άρα στρέφει το ενδιαφέρον μας στη διαντίδραση μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων. Στο παράδειγμά μας για την εγκληματικότητα, αυτό σημαίνει ότι η συγκεκριμένη προσέγγιση θα επικεντρωθεί στους μηχανισμούς που επιτρέπουν την καλλιέργεια της εγκληματικής υποκοουλτούρας. Μια τέτοια προσέγγιση (άτομο-κοινωνία) θα μας οδηγήσει στην κατανόηση μιας διάστασης της εγκληματικότητας που λείπει από την πρώτη (κοινωνία-άτομο). Εντούτοις, ούτε αυτή θα αρκούσε να μας πει γιατί δεν στρέφονται στο έγκλημα όλοι οι άνθρωποι που έρχονται σε επαφή με την υποκοουλτούρα που το περιβάλλει, αλλά μόνον μερικοί. Ίσως η πλήρης κατανόηση ενός φαινομένου όπως η εγκληματικότητα να πρέπει να αναζητηθεί και πέραν του πεδίου της κοινωνιολογίας. Σημασία πάντως έχει πως δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το άτομο, ιδιαίτερα από τη στιγμή που θα υιοθετήσουμε τη διαντίδραστική προσέγγιση. Αλλά ακόμη κι έτσι, η προσέγγιση αυτή δεν μας οδηγεί αυτόματα από την ανάλυση των σχέσεων μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων στην ανάλυση της ευρύτερης κοινωνικής δυναμικής που παράγει το έγκλημα.

Όλα αυτά σημαίνουν πως, αν ξεκινήσουμε από την κοινωνία δεν είναι απαραίτητο ότι θα φθάσουμε στο άτομο, ενώ αν ξεκινήσουμε από

το άτομο δεν είναι βέβαιο ότι θα καταλήξουμε στην κοινωνία. Η κάθε επιλογή θυσιάζει τα πλεονεκτήματα της άλλης. Η πρώτη χάνει το διαντιδραστικό στοιχείο, η δεύτερη το δομικό. Αμφότερες λοιπόν είναι αναγκαίες, αλλά ελλειμματικές και συμπληρωματικές – όπως εξάλλου αναγνωρίζουν οι περισσότεροι κοινωνιολόγοι, ακόμη κι αν δεν έχουν πλήρη επίγνωση ότι τούτο απορρέει από έναν ακατάλυτο δυϊσμό μεταξύ δύο διαφορετικών αντικειμένων ανάλυσης, της ‘κοινωνίας’ και του ‘ατόμου’.

Το ίδιο επιχείρημα ισχύει και σε σχέση με τον επόμενο δυϊσμό της κοινωνικής θεωρίας, εκείνον μεταξύ κοινωνικής δράσης και κοινωνικής δομής. Όπως ‘άτομο’ και ‘κοινωνία’ αποτελούν οντότητες αλληλεξαρτώμενες μεν αλλά διαφορετικής τάξης και η μία δεν οδηγεί απαραίτητα στην άλλη, με τον ίδιο τρόπο ‘δράση’ και ‘δομή’ αλληλοκαθορίζονται αλλά δεν ανάγεται η μία στην άλλη. Αν αγνοήσουμε τη μία εκ των δύο, η εικόνα της κοινωνικής πραγματικότητας θα είναι εξ ανάγκης λειψή. Όπως μάλιστα έχω υποστηρίξει σε άλλο βιβλίο μου, το αναλυτικό χάσμα ανάμεσα στη δράση και τη δομή είναι αγεφύρωτο και κληροδοτείται ως αξεπέραστο πρόβλημα, από την κλασική στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία.¹ Εκείνες δηλαδή οι σχολές κοινωνικής θεωρίας του 20ού αιώνα, όπως ο δομισμός και ο δομομαρξισμός, που βασίζονται σε συγκεκριμένες θεωρητικές συλλήψεις περί κοινωνικής δομής, αδυνατούν να μεταβούν αναλυτικά στην υποκειμενική δράση και γι’ αυτό στην πορεία παρακμάζουν και κατακερματίζονται. Αντιστρόφως, εκείνες οι θεωρίες δράσης που ξεκινούν από το υποκείμενο, είτε αναγκάζονται να μεταβληθούν σε θεωρίες δομής (όπως ο δομολειτουργισμός του Τάλκοτ Πάρσονς) είτε παραιτούνται πλήρως από την κατανόηση δομικών κοινωνικών προβλημάτων, όπως κάνουν οι περισσότερες εκδοχές της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας (συμβολική διαντίδραση, εθνομεθοδολογία, φαινομενολογική κοινωνιολογία).

Ας θυμηθούμε με ποιον τρόπο το ανυπέρβλητο αυτό πρόβλημα μεταξύ δομής και δράσης εκδηλώνεται στον μαρξισμό. Η μετάβαση από την ανάλυση των σχέσεων παραγωγής στην ταξική δομή και από την ταξική δομή στην ταξική δράση είναι απλώς ανέφικτη από θεωρητική άποψη. Οι λάθος άνθρωποι βρίσκονται στις λάθος θέσεις με λάθος ρόλους. Επομένως, ο μαρξισμός αδυνατεί να αναγάγει την υποκειμενική

δράση στην οικονομική δομή της κοινωνίας. Η ταξικότητα αποδεικνύεται ότι δεν είναι μόνον ζήτημα οικονομικών παραγόντων, αλλά ότι εξαρτάται επίσης από την ιδεολογία και την πολιτική — από ζητήματα, δηλαδή, πιο κοντά στην ‘επιφάνεια’ παρά στον ‘βυθό’ της κοινωνικής ζωής. Άρα ο μαρξισμός φθάνει στα θεωρητικά του όρια εκεί όπου χρειάζεται πλέον να αντιστρέψουμε τη δική του αναλυτική ακολουθία και να εννοιολογήσουμε εκ νέου το υποκείμενο — τόσο το ατομικό όσο και το συλλογικό.

Ας δούμε όμως πώς το ίδιο πρόβλημα εκδηλώνεται στην περίπτωση του Βέμπερ, ο οποίος ακολουθεί την αντίστροφη πορεία, από τη δράση προς τη δομή. Εδώ η αδυναμία είναι ότι δεν μπορούμε να προβούμε σε γενικεύσεις περί βαθύτερων κοινωνικών αιτιών, μηχανισμών και δομών. Οτιδήποτε δεν συνδέεται άμεσα με την εμπρόθετη δράση, πρέπει αναγκαστικά να αντιμετωπιστεί ως ‘ακούσια συνέπεια’. Σε αυτήν την αδυναμία απαντά εν μέρει ο Ντυρκέμ με τη δική του θεωρητική προσέγγιση, η οποία τονίζει ότι οι επιφανειακές συνιστώσες της κοινωνικής ζωής αποτελούν ‘κοινωνικά γεγονότα’, που παρουσιάζουν κανονικότητες οι οποίες μπορούν να μελετηθούν με την εμπειρική παρατήρηση. Σε περιόδους οικονομικής κρίσης, φερ’ ειπείν, δεν δοκιμάζονται όλες ανεξαιρέτως οι επιχειρήσεις με τον ίδιο τρόπο — ορισμένες παρακμάζουν, άλλες εξαφανίζονται, μερικές διασώζονται και άλλες πάλι αναπτύσσονται ραγδαία. Αν δεχθούμε πως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να είναι τυχαίο, τότε δεν μπορούμε και να δεχθούμε εξηγήσεις που ανάγουν τα πάντα στις ακούσιες συνέπειες της δράσης. Τόσο οι ατομικές όσο και οι συλλογικές μας πράξεις υπόκεινται σε δομικούς καθορισμούς που βρίσκονται πέρα από τη θέλησή μας. Το παράδοξο με τον Βέμπερ είναι ότι το σιδερένιο κλουβί της νεωτερικότητας για το οποίο κάνει λόγο, δημιουργείται τελικά από μια τέτοια ακριβώς δομική νομοτέλεια.

Ας περάσουμε τώρα στον τρίτο δίστομο, εκείνον ανάμεσα στην κοινωνική και τη συστημική ολοκλήρωση. Κι εδώ ισχύει το ίδιο ανυπέρβλητο χάσμα για τη θεωρία: ούτε η κοινωνική ολοκλήρωση καθορίζει απόλυτα τη συστημική ούτε το αντίστροφο. Στα κεφάλαια που προηγήθηκαν προσπάθησα να δώσω μια εικόνα της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας, όπου η υψηλή συστημική ολοκλήρωση, υποδοθη-

μενη από τη διαδικασία της παγκοσμιοποίησης, είναι αντιστρόφως ανάλογη της χαμηλής κοινωνικής ολοκλήρωσης. Στην μεταμοντέρνα κοινωνία ο κοινωνικός ιστός αποδυναμώνεται, ενόσω οι καθολικευτικές τάσεις του παγκόσμιου συστήματος ενισχύονται. Καθώς λοιπόν τα πάντα (τρόποι ζωής, αξίες, συνήθειες) γίνονται λίγο πολύ τα ίδια, το υποκείμενο αναζητά νέες ταυτότητες και καινούργια νοήματα για την ύπαρξή του, είτε παλινδρομώντας σε παραδοσιακές αξίες είτε καταλήγοντας στον μηδενισμό των αξιών είτε κατασκευάζοντας το δικό του προσωπικό ψηφιδωτό από αξίες. Μπορούμε λοιπόν να καταλάβουμε πώς είναι δυνατόν να έχουμε υψηλή συστημική και χαμηλή κοινωνική συνοχή ταυτόχρονα. Πρόκειται για δύο διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης, το καθένα από τα οποία απαιτεί τον δικό του τρόπο κατανόησης.

Η σύγκριση των δύο αυτών επιπέδων επιφέρει κινδύνους για τη θεωρία, όπως αποδεικνύεται περίτρανα με τον δομολειτουργισμό του Πάρσονς.² Το πρόβλημα με τον δομολειτουργισμό έχει, κάπως σχηματικά, ως εξής. Καθώς ο Πάρσονς κινείται από τη δράση προς τη δομή, εγκολπώνεται όλο και περισσότερο έννοιες αντλημένες από τη συστημική θεωρία, με αποτέλεσμα στο τέλος να πιστεύει ότι το κοινωνικό σύστημα χαρακτηρίζεται από απόλυτη αρμονία. Η εσωτερική ισορροπία του όλου συστήματος είναι εξασφαλισμένη από τη λειτουργική συμπληρωματικότητα των μερών του, κατά τρόπο ώστε τα υψηλά σε πληροφορία και χαμηλά σε ενέργεια υποσυστήματα (οι αξίες και ο πολιτισμός της σύγχρονης κοινωνίας) να βρίσκονται σε αγαστή συνεργασία με τα υψηλά σε ενέργεια και χαμηλά σε πληροφορία υποσυστήματα (την οικονομία και την πολιτική). Το κοινωνικό σύστημα είναι λοιπόν κάτι σαν ηλεκτρικό πλυντήριο, όπου ο κάδος ελέγχεται από τον εγκέφαλο κι ο εγκέφαλος υπάρχει χάριν του κάδου, σε τέλειο συντονισμό μεταξύ τους. Μια τέτοια θεωρητική προσέγγιση όμως αδυνατεί να εξηγήσει γιατί στην πραγματικότητα οι κοινωνίες δεν αναπτύσσονται με τόσο απόλυτα αυτορρυθμιζόμενο τρόπο. Ο δομολειτουργισμός του Πάρσονς συγχέει λοιπόν την συστημική με την κοινωνική ολοκλήρωση, όπως ορθώς επεσήμανε πρώτος ο Ντέιβιντ Λόκχουντ, στον οποίο οφείλουμε αυτήν την εννοιολογική διάκριση.³ Στις δεκαετίες αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οι αλληλέγγυες οικονομικές κρίσεις προκαλούσαν μεν διαταραχές στο σύ-

στημα, χωρίς όμως να επιφέρουν ουσιαστικές ρωγμές στην κοινωνική συνοχή ή να οδηγούν στην κατάρρευση της κοινωνίας ή να δημιουργούν αιτήματα ριζικής κοινωνικής αλλαγής. Στις ημέρες μας πάλι (όπως προσπάθησα να δείξω στα προηγούμενα κεφάλαια και ιδιαίτερα σε εκείνα που ασχολούνται με τον Ντουρκέμ) η ανισοροπία συστημικής και κοινωνικής ολοκλήρωσης έχει αντίθετη φορά: από τη μία πλευρά η εσωτερική συνοχή του συστήματος αυξάνεται, από την άλλη όμως η κοινωνική συνοχή κλονίζεται, οι κοινωνικές αξίες χάνουν το νόημά τους, η κοινωνική ηθική θρυμματίζεται.

Το σχήμα του Πάρσονς δείχνει επίσης τα λάθη που προκύπτουν όποτε η θεωρία επιχειρεί να συνθέσει τους δυϊσμούς, να δώσει δηλαδή θεωρητικές λύσεις σε πραγματικά προβλήματα. Αναφερθήκαμε προηγουμένως στην κριτική που άσκησε στον Πάρσονς ο Λόκγουντ, δείχνοντας ότι άλλο πράγμα είναι η συστημική κι άλλο η κοινωνική ολοκλήρωση. Μία επίσης σημαντική κριτική είναι εκείνη του Ντένις Ρονγκ, την οποία συναντήσαμε ήδη στο Κεφάλαιο 7 και η οποία αποδίδει στον Πάρσονς μια 'υπερκοινωνικοποιημένη' αντίληψη περί ανθρώπου, δεδομένου ότι ο δομολειτουργισμός ξεκινά ως θεωρία δράσης για να καταλήξει σε θεωρία δομής, ανάγοντας τα πάντα στη λειτουργία του συστήματος.⁴ Είναι μάλιστα ως αντίδραση σε αυτήν τη συστημική μονομέρεια του δομολειτουργισμού που αναπτύσσονται οι αντίρροπες θεωρητικές προσεγγίσεις της συμβολικής διαντίδρασης και, γενικότερα, της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας, οι οποίες επιστρέφουν ρητώς το κέντρο του θεωρητικού ενδιαφέροντος στο άτομο και στην εμπειρία της καθημερινής ζωής.

Τούτων δοθέντων βεβαίως, ο Πάρσονς παραμένει σημαντικός για την κοινωνική θεωρία, επειδή ακριβώς επιχειρεί να κάνει το άλμα από τη δράση στη δομή, δείχνοντας έτσι τις συνέπειες από την υπέρβαση των ορίων που θέτουν οι δυϊσμοί τους οποίους συζητάμε εδώ. Ενώ ξεκινά από τη μονάδα δράσης και τη δυάδα (όπως ο Ζίμμελ), στο τέλος καταλήγει σε μια πελώρια και πολύπλοκη θεωρητική σύνθεση, όπου η συστημική δομή φέρεται να καθορίζει απόλυτα την ατομική δράση. Η αντινομία του Πάρσονς δείχνει λοιπόν τι συμβαίνει στη θεωρία, όποτε νομίζουμε ότι μπορούμε να υπερβούμε τους δυϊσμούς περί ων ο λόγος: το αποτέλεσμα είναι, και πάλι, η μονομέρεια.

Ας αφήσουμε τον Πάρσονς κι ας περάσουμε σε ένα πιο πρόσφατο παράδειγμα θεωρητικής απόπειρας να ξεπεραστεί ο δυϊσμός δράσης και δομής: στην θεωρία της δομοποίησης του Άντονι Γκίντενς.⁵ Σχηματοποιώ και πάλι τα πράγματα. Ο Γκίντενς αποδίδει τον πρωτεύοντα ρόλο στη δράση, έχοντας προηγουμένως ασκήσει μια καυστικότατη κριτική σε κάθε θεωρία δομής που προφασίζετο ότι μπορεί να προσφέρει αιτιοκρατικές εξηγήσεις για την κοινωνία. Ωστόσο, η θεωρία της δομοποίησης δεν αρνείται την ύπαρξη της κοινωνίας ως ανεξάρτητης οντότητας, αλλά επαναπροσδιορίζει την κοινωνική δομή ως εκείνο το σύνολο 'κανόνων' που διέπουν την κοινωνική δράση. Έτσι, η δομή γίνεται αντιληπτή ως ιδιότητα της δράσης. Αντλώντας από τη λεγόμενη 'γλωσσολογική στροφή' στη σύγχρονη σκέψη (μια στροφή που στην κοινωνιολογία εκδηλώθηκε ως τάση αναγωγής όλης της κοινωνικής ζωής στο φαινόμενο της γλώσσας), ο Γκίντενς υποστηρίζει ότι η δράση 'δομοποιείται' με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που και η γλώσσα αποκτά δομή μέσα από τη χρήση της. Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως, η δομή ανάγεται πλήρως στη δράση — τίποτε δομικό δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς να έχει σχέση με τα άμεσα αποτελέσματα της δράσης. Έτσι, για τον Γκίντενς η δομή δεν αποτελείται από τίποτε άλλο παρά 'κοινωνικές πρακτικές' — δηλαδή από τους κανόνες οι οποίοι από τη μια διέπουν την κοινωνική δράση, αλλά από την άλλη διαμορφώνονται από αυτήν. Τις πρακτικές αυτές πάντως, σπεύδει να προσθέσει ο Γκίντενς, μπορούμε και πρέπει να τις αναλύουμε από δύο σκοπιές ταυτόχρονα: αφενός από τη σκοπιά της 'στρατηγικής δράσης' κι αφετέρου από τη σκοπιά της 'θεσμικής ανάλυσης'. Μα αν αυτό δεν είναι επανεισαγωγή του δυϊσμού δράσης και δομής (τον οποίο υποτίθεται ότι ο Γκίντενς υπερβαίνει με τη θεωρία της δομοποίησης), τότε τι είναι;

Επανερχομαι επομένως στην αφετηρία του παρόντος κεφαλαίου επισημαίνοντας με διαφορετικό τρόπο την ίδια θέση. Δεν υφίσταται ένα και μοναδικό αντικείμενο της κοινωνιολογίας. Οι τρεις βασικοί δυϊσμοί γύρω από τους οποίους οργανώνεται το ανά χείρας βιβλίο οριοθετούν έξι διαφορετικά αντικείμενα ('άτομο' και 'κοινωνία', 'δράση' και 'δομή', 'κοινωνική ολοκλήρωση' και 'συστημική ολοκλήρωση'), και αν εστιάσει κανείς σε ένα από αυτά αποκλειστικά, απομακρύνεται αναγκαστικά από όλα τα υπόλοιπα. Κανένα όμως κοινωνικό φαινόμε-

νο δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί πλήρως από μία μόνον σκοπιά, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει συνεχώς να λαμβάνουμε υπόψη τους αντίθετους πόλους του κάθε δυϊσμού. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως αυτό που κάνει η κοινωνική θεωρία είναι ότι αναλύει με διάφορους τρόπους διαφορετικές εκφάνσεις της κοινωνικής πραγματικότητας — μιας πραγματικότητας που από τη φύση της δεν είναι ενιαία και ομοιογενής, αλλά αντιφατική και ετερόκλητη, πράγμα που σημαίνει ότι και οι προσεγγίσεις της κοινωνικής θεωρίας θα είναι αναπόφευκτα διαφορετικές μα και εξίσου αναγκαίες.

Έρχομαι, τέλος, στον δευτερογενή δυϊσμό μεταξύ της νεοτερικότητας αφενός και του καπιταλισμού/σοσιαλισμού αφετέρου. Ο δυϊσμός αυτός είναι δευτερογενής, επειδή δεν αφορά σε όλες τις κοινωνίες γενικά, αλλά μόνον σε εκείνες της νεότερης εποχής — είναι δηλαδή αποκύημα της εστίασης της κοινωνικής θεωρίας σε μια συγκεκριμένη ιστορική κοινωνία. Ο καθένας από τους τέσσερις κλασικούς έχει να μας προσφέρει στοχαστικές παρατηρήσεις για τα διλήμματα, τα προβλήματα και τις δυνατότητες αλλαγής που περιέχει ο νέος αυτός κόσμος. Για όλους πάντως, η νεοτερικότητα συνιστά, ταυτόχρονα, πρόοδο αλλά και κίνδυνο. Για τον Ντυρκέμ, σημαίνει την κατοχύρωση της ατομικής ελευθερίας μέσα σε μια σχετικά αρμονική κοινωνία, σημαίνει όμως και την πιθανή έκπτωση στην ανομία και στον ατομισμό. Για τον Μαρξ, ο καπιταλισμός μπορεί μεν να απελευθερώνει τεράστιες παραγωγικές δυνάμεις, είναι όμως ένα στυγνό σύστημα κοινωνικής εκμετάλλευσης, γι' αυτό και θέτει το δραματικό δίλημμα της επιλογής ανάμεσα στον σοσιαλισμό και την βαρβαρότητα. Για τον Βέμπερ, η νεοτερικότητα παρέχει μια σχετική σταθερότητα, αλλά με κόστος την γραφειοκρατία, την κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικότητας και την απομάγευση του κόσμου. Για τον Ζίμμελ, ο κόσμος της νεότερης εποχής απελευθερώνει το άτομο από την πρωτόγονη ομάδα, αλλά στη συνέχεια το υποτάσσει στην αντικειμενική κουλτούρα, ενάντια στην κυριαρχία της οποίας οφείλει να αγωνιστεί αν θέλει να διατηρήσει την ακεραιότητά του.

Τα διλήμματα που θέτουν οι τέσσερις κλασικοί συνεχίζουν να μας απασχολούν και στις ημέρες μας. Μας απασχολούν λόγω χάρη ζητήματα που έχουν να κάνουν με την ισότητα ανάμεσά μας, με την υγιή

κχή για την κοινωνία μας ψαλίδα των ανισοτήτων, με το αν οι πολύ πλούσιοι επιτρέπεται να ελέγχουν τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και να συγκεντρώνουν στα χέρια τους μεγάλη εξουσία. Μας απασχολεί κατά πόσον πρέπει να υπάρχει έλεγχος πάνω στην οικονομία της αγοράς, τι είδους έλεγχος θα είναι αυτός και έως πού θα φθάνει. Μας απασχολεί πώς πρέπει να συμβιβάσουμε την προσωπική μας ελευθερία με τις υποχρεώσεις μας προς το κοινωνικό σύνολο. Μας απασχολεί το τι συνιστά αναγκαία και τι περιττή γραφειοκρατία. Μας απασχολεί μέχρι πού πρέπει να ανεχόμαστε τον διαφορετικό από εμάς και μέχρι πού επιτρέπεται να προσπαθούμε να τον κάνουμε να γίνει σαν κι εμάς. Μπορεί βεβαίως στη δική μας εποχή να μας απασχολούν και άλλα προβλήματα, όπως ο ρατσισμός, ο σεξισμός και το περιβάλλον, για τα οποία λίγα έχουν να μας πουν οι τέσσερις κλασικοί. Ακόμη και για τέτοια ζητήματα όμως, οι θεωρίες τους διανοίγουν δρόμους στοχαστικής κατανόησης.

Και οι τέσσερις κλασικοί αντιλαμβάνονται τον σύγχρονο κόσμο με βαθιά επίγνωση της ιστορικότητάς του. Τούτο ισχύει ακόμη και στην περίπτωση του Ζίμμελ, ο οποίος μπορεί μεν να είναι εκείνος που ασχολείται λιγότερο με ιστορικές αναλύσεις, έχει όμως πλήρη επίγνωση ότι η αντικειμενική κουλτούρα δεν είναι κάτι που εμφανίζεται ξαφνικά, αλλά διαμορφώνεται σε βάθος χρόνου. Οι θεωρητικές αντιλήψεις των τεσσάρων για την ιστορία διαφέρουν πολύ: από τη μια ο σκληρός εξελικτισμός που συναντάμε στον Ντυρκέμ κι από την άλλη η εικόνα της σύντυχης και αβέβαιης ιστορικής εξέλιξης που συναντάμε στον Βέμπερ. Ωστόσο, παρά τις διαφορές τους, οι κλασικοί μοιράζονται μία κοινή αντίληψη της νεωτερικότητας ως 'προόδου', ανεξάρτητα από το πώς ακριβώς την ορίζει ο καθένας. Τούτο σημαίνει ότι, για να καταλάβουμε τον σύγχρονο κόσμο, θα πρέπει πρώτα να καταλάβουμε πώς δημιουργήθηκε.

Όλων αυτών δοθέντων πάντως, θα ήθελα να διατυπώσω μια επιφύλαξη. Είναι απολύτως εύλογο να αντιμετωπίζουμε την νεωτερικότητα ως 'τομή' στην ανθρώπινη ιστορία. Ταυτόχρονα όμως δεν είναι κακό να αντιμετωπίζουμε με κάποια δυσπιστία όσες απόψεις υποστηρίζουν ότι η κοινωνία στην νεωτερικότητα είναι κάτι το ολότελα διαφορετικό από οτιδήποτε είχε προηγηθεί στο παρελθόν. Από πολλές από-

ψεις, οι 'συνέχειες' είναι σημαντικότερες από τις 'τομές' και τα προβλήματα όλων των μορφών της ανθρώπινης κοινωνίας παραμένουν κοινά. Εκείνο που ίσως αλλάζει ριζικά στην νεοτερικότητα είναι το εύρος των δυνατοτήτων που έχει πλέον το κοινωνικό υποκείμενο για να αντιμετωπίζει τέτοια προβλήματα.

Ο δευτερογενής διίσμός μεταξύ νεοτερικότητας και καπιταλισμού/σοσιαλισμού συμπυκνώνει τα πολιτικά διλήμματα που αντιμετωπίζουμε στις ημέρες μας και που δεν είναι τόσο διαφορετικά από τα διλήμματα που έθεταν στην εποχή τους οι τέσσερις κλασικοί. Τα διλήμματα αυτά έχουν επί της ουσίας να κάνουν με τις δυνατότητες της αλλαγής στη σύγχρονη κοινωνία. Αν μείνουμε στον έναν πόλο του διίσμού, στην νεοτερικότητα, τότε είναι σαν να δεχόμαστε την έλευση της ως κάτι το αναπόδραστο και αμετάβλητο, με μικρά περιθώρια αυτοβουλίας. Αν πάλι κινηθούμε προς τον πόλο του καπιταλισμού/σοσιαλισμού, αυτό σημαίνει πως θεωρούμε ότι τα περιθώρια της δράσης παραμένουν σημαντικά και ότι η αλλαγή του κόσμου προς το καλύτερο είναι κάτι το εφικτό.

Ας δούμε πώς αυτή η παλινδρόμηση μεταξύ των δύο πόλων έχει επηρεάσει τις πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας. Πριν από τριάντα χρόνια, οι έννοιες που κυριαρχούσαν στον θεωρητικό διάλογο ήταν ο 'καπιταλισμός', ο 'ύστερος καπιταλισμός', ο 'μονοπωλιακός καπιταλισμός', ο 'κρατικός καπιταλισμός' και ούτω καθεξής. Στις ημέρες μας οι έννοιες αυτές έχουν εκτοπιστεί από εκείνες της 'νεοτερικότητας', της 'ύστερης νεοτερικότητας' και της 'μετανεοτερικότητας'. Δεν είναι άραγε παράξενο που αυτή η μετακίνηση του ενδιαφέροντος από τον 'καπιταλισμό' στην 'νεοτερικότητα' συμβαίνει τη στιγμή που το καπιταλιστικό σύστημα έχει εμπεδωθεί πλέον πλήρως σε παγκόσμιο επίπεδο, με πολλές από τις αρνητικές του παρενέργειες να συνεχίζουν αθεράπευτες; Μήπως έχουν θεραπευτεί οι οικονομικές κρίσεις, η ανεργία, η ψαλίδα ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, η απόσταση ανάμεσα στις ανεπτυγμένες και τις αναπτυσσόμενες κοινωνίες, οι συνεχείς μεταβολές στις συνθήκες της εργασίας και στους ρυθμούς της ζωής; Μήπως έχει πάψει να ισχύει αυτό που είχε πει ο Μαρξ, ότι ο καπιταλισμός από τη φύση του διαλύει συνεχώς τα πάντα; Παρ' όλα αυτά όμως, η σύγχρονη κοινωνιολογική σκέψη

έχει πλέον απομακρυνθεί από την κριτική του καπιταλισμού που χαρακτήριζε τις δεκαετίες του 1960 και του 1970.

Ίσως η εξήγηση να βρίσκεται στο ότι η κοινωνιολογία είναι κι αυτή καταδικασμένη να ανήκει στη δική της εποχή και να ακολουθεί το πλήθος. Όταν η Αριστερά είναι στο προσκήνιο, όπως στις δεκαετίες του 1960 και 1970, η κοινωνική θεωρία παράγει έργα μαρξιστικής έμπνευσης και κοινωνικής κριτικής. Όταν η Δεξιά έχει το πάνω χέρι, όπως στην εποχή μας, το κοινωνιολογικό ενδιαφέρον στρέφεται προς άλλες κατευθύνσεις. Εδώ όμως πιστεύω ότι υπάρχει μια κοινωνιολογική εξήγηση – μια κοινωνιολογική εξήγηση για την εξέλιξη της ίδιας της κοινωνιολογίας. Καθώς οι τεχνολογικές αλλαγές επιταχύνονται (ιδιαίτερα με τις θεαματικές προόδους της πληροφορικής) και καθώς το χρηματιστηριακό κεφάλαιο αξιοποιεί αυτές τις αλλαγές για να γίνει ακόμη ισχυρότερο, είναι όλο και πιο εύκολο να παγιδευτεί κανείς στην ‘επιφάνεια’ των πραγμάτων και να αρχίσει να πιστεύει ότι αυτή είναι η μοναδική διάσταση της πραγματικότητας. Νομίζω ότι σε μια τέτοια ακριβώς παγίδα πέφτει ο Άντονι Γκίντενς.

Ως τελικό συμπέρασμα θα ήθελα να τονίσω την ιδιαίτερη σημασία του τελευταίου δυϊσμού και τις ολέθριες συνέπειες που θα προκύψουν αν αγνοηθεί. Εξηγούμαι. Οι δυϊσμοί με τους οποίους ασχολείται η κοινωνική θεωρία δηλώνουν απαραίτητα διλήμματα της ίδιας της κοινωνικής ζωής. Επομένως, η πολυπλοκότητα και η αντιφατικότητα του αντικειμένου της κοινωνιολογίας επιβάλλουν τον θεωρητικό πλουραλισμό – αυτό είναι το προνόμιο, όχι το μειονέκτημα, της κοινωνιολογίας ως επιστήμης. Όποιες λοιπόν θεωρίες επιχειρούν να δημιουργήσουν συνθέσεις μεταξύ αντιθέτων, να συμβιβάσουν στη θεωρία τα ασυμβίβαστα στην πράξη, είναι σαν να περιορίζουν αυτόν τον πλουραλισμό που διακρίνει και εμπλουτίζει την κοινωνιολογία. Το να αναζητούμε μια ενιαία θεωρητική σύνθεση στην κοινωνιολογία είναι σαν να επιθυμούμε ολοκληρωτικές λύσεις στην πραγματική μας ζωή.

Τα λέω όλα αυτά, διότι αν ο πόλος της νεοτερικότητας αφεθεί να επικρατήσει έναντι του πόλου καπιταλισμού/σοσιαλισμού, τότε η κοινωνική θεωρία θα υποστεί μια μεγάλη ήττα, αφού θα έχει πλέον συμβιβαστεί με την υπάρχουσα κατάσταση και θα έχει χάσει τον κριτικό της χαρακτήρα. Η πρόκληση από το δίλημμα καπιταλισμός/σοσιαλι-

σμός δεν πρέπει λοιπόν να παραγραφεί, αφού αυτή είναι που ουσιαστικά θίγει το ζήτημα των δυνατοτήτων μας ως κοινωνικών υποκειμένων απέναντι στην αντικειμενική κοινωνική πραγματικότητα που μας περιβάλλει. Πιστεύω ότι οι τέσσερις κλασικοί πρέπει να πιστωθούν, αν μη τι άλλο, με τούτο το κοινό τους επίτευγμα: αποδεικνύουν, ο καθένας με τον τρόπο του, ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη οντότητα που λέγεται 'κοινωνία' και επηρεάζει τις ζωές όλων μας. Ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ το δηλώνουν σαφώς και χωρίς κανένα πρόβλημα, ο Βέμπερ το πράττει σχεδόν άθελά του, ο Ζίμμελ με μεγάλο διαταγμό. Όπως και να έχει, όλοι τους μας δείχνουν τη σημασία της κοινωνίας κι ο καθένας με τον τρόπο του φωτίζει κάποιες από τις άπειρες και αντιφατικές πτυχές της. Αυτή είναι η οφειλή μας στους κλασικούς.

Επειδή λοιπόν διαθέτουμε χάρη στους κλασικούς αυτήν την αίτηση μιας κοινωνίας, η οποία μας υπερβαίνει αντικειμενικά αλλά και στην οποία συμμετέχουμε όλοι με τις μύριες όσες πράξεις μας ατομικές και συλλογικές, γι' αυτό και μπορούμε να θέτουμε ερωτήματα κοινωνικής αλλαγής, μπορούμε να φανταζόμαστε μια καλύτερη κοινωνία και να αγωνιζόμαστε γι' αυτήν. Άρα όσα έχουν να μας πουν οι κλασικοί για τον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό ξεπερνούν τη στενή τους σημασία και θίγουν ένα ευρύτερο πρόβλημα: το πρόβλημα των ορίων της κοινωνικής δράσης. Από αυτήν την άποψη, δεν είναι τυχαίο ότι οι δύο θεωρητικοί με τη μεγαλύτερη σιγουριά για το τι σημαίνει αντικειμενική κοινωνική πραγματικότητα, ο Μαρξ και ο Λένιν, είναι επίσης κι εκείνοι που θέτουν με τόσο άμεσο τρόπο θέμα κοινωνικής αλλαγής. Όσο μακριά κι αν βρισκόμαστε σήμερα από τις ιδέες που έτρεφαν οι δυο τους για τη σοσιαλιστική επανάσταση, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι κατάφεραν, βάσει της θεωρίας τους, να φανταστούν άλλους, εναλλακτικούς τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να οργανώσουν την κοινωνία τους.

Σημειώσεις

Πρόλογος στην ελληνική έκδοση (σελ. i-vii)

- ⁱ Βλ. N. Mouzelis, *Modern and Postmodern Social Theorizing*.
ⁱⁱ Βλ., αντίστοιχα, I. Craib, *Existentialism and Sociology, Psychoanalysis and Social Theory*, Anthony Giddens, *The Importance of Disappointment και Experiencing Identity*.

Κεφάλαιο 1 Ποιο είναι το θέμα; (σελ. 1-18)

- ¹ Βλ. A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*.
² I. M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, σελ. 5.
³ Βλ. R. Nisbet, *The Sociological Tradition*.
⁴ Βλ. J.-F. Lyotard, *The Post-Modern Condition*.
⁵ Βλ. ιδιαίτερα M. Foucault, *The Birth of the Clinic, Discipline and Punish και The History of Sexuality*.
⁶ Η πολυπλοκότητα της σκέψης του Διαφωτισμού και η διττή φύση της, όπως και η ριζοσπαστική ερμηνεία της που προτείνω εδώ, έχουν αποτελέσει την τελευταία πενήνταετία αντικείμενο επεξεργασίας από τη λεγόμενη 'κριτική θεωρία' της Σχολής της Φραγκφούρτης. Βλ. ιδιαίτερα T. W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, D. Held, *Introduction to Critical Theory* και J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*.
⁷ Βλ. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action I, Reason and the Rationalisation of Society* και *The Theory of Communicative Action II. A Critique of Functionalist Reason*.
⁸ Βλ. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*.

Κεφάλαιο 2 Οι κύριοι χαρακτήρες και οι βασικές ιδέες (σελ. 19-38)

- ¹ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη ζωή του Μαρξ, βλ. D. McLennan, *The Thought of Karl Marx*. Το έργο αυτό διακρίνει της σημαντικότερες περιόδους στη ζωή του Μαρξ και παρέχει μια εξαιρετη περιγραφή των δραστηριοτήτων και των γραπτών που χαρακτηρίζουν την καθεμία από αυτές.

- ² Χρειάζεται ιδιαίτερος ενθουσιασμός για να παρακολουθήσει κανείς το έργο του Χέγκελ. Για την καλύτερη ίσως εισαγωγή στα αγγλικά, βλ. C. Taylor, *Hegel*, ενώ από τα ίδια τα κείμενα του ίδιου του Χέγκελ η καλύτερη αφετηρία μελέτης είναι *Η φαινομενολογία του πνεύματος* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), που όμως απαιτεί σχολιασμένη έκδοση.
- ³ Βλ. A. Giddens, *Durkheim*.
- ⁴ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη ζωή του Ντυρκέμ, βλ. S. Lukes, *Emile Durkheim*.
- ⁵ Βλ. G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*.
- ⁶ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη ζωή του Ζίμμελ, βλ. D. Frisby, *Georg Simmel*, ιδιαίτερα το δεύτερο κεφάλαιο.
- ⁷ Τούτο φαίνεται και από τους τίτλους που έχουν δοθεί στις συλλογές των δοκιμών που αποτελούν τη βιβλιογραφική παραγωγή του Ζίμμελ. Για παράδειγμα, οι αγγλικές μεταφράσεις αυτών των συλλογών φέρουν τίτλους όπως: *Conflict and the Web of Group Affiliations* (*Σύγκρουση και δίκτυο συλλογικών ταυτίσεων*, 1955), *On Individuality and Social Forms* (*Περί ατομικότητας και κοινωνικών τύπων*, 1971), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* (*Η σύγκρουση στο σύγχρονο πολιτισμό και άλλα δοκίμια*, 1968) και ούτω καθεξής.
- ⁸ Βλ. R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, σελ. 1.
- ⁹ F. Parkin, *Max Weber*, σελ. 14.
- ¹⁰ Η εγκυρότερη καταγραφή της ζωής του Βέμπερ, η οποία περιλαμβάνει και μια ψυχαναλυτική περιγραφή της κατάθλιψής του, βρίσκεται στο A. Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*.
- ¹¹ R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, σελ. 6.
- ¹² Στο ίδιο, σελ. 9.
- ¹³ Βλ. A. Swingewood, *A Short History of Sociological Theory*, Basingstoke: Macmillan, 1991, ιδιαίτερα τα δύο πρώτα κεφάλαια.

Κεφάλαιο 3

Ο Ντυρκέμ και η ανακάλυψη των κοινωνικών γεγονότων (σελ. 43-59)

- ¹ Βλ. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*.
- ² Για μια σύγχρονη διαπραγμάτευση του θετικισμού στην κοινωνιολογία, βλ. C.A. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*.
- ³ E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, σελ. 13.
- ⁴ Βλ. I. Craib, 'Some Comments on the Sociology of the Emotions'.
- ⁵ Βλ. N. Buck & συνεργάτες, *Changing Households*.
- ⁶ Βλ. E., Durkheim, *ό.π.*, σελ. 64.
- ⁷ Βλ. R. A. Jones, *Émile Durkheim*.
- ⁸ Βλ. M. Gane, *On Durkheim's Rule of Sociological Method*.

- ⁹ Βλ. φερ' ειπείν D. Lee, & H. Newby, *The Problem of Sociology*.
¹⁰ Βλ. S. Lukes, *Emile Durkheim*.
¹¹ Βλ. B. Hindess, *The Uses of Official Statistics*.
¹² Βλ. J. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*.

Κεφάλαιο 4

Ο Μαρξ και η προτεραιότητα της υλικής παραγωγής (σελ. 61-73)

- ¹ K. Marx, 'The German Ideology', σελ. 37.
² K. Marx, 'Preface' στο 'A Contribution to the Critique of Political Economy', σελ. 181.
³ K. Marx, 'Theses on Feuerbach', σελ. 29.
⁴ Στο ίδιο, σελ. 30.
⁵ Βλ. P. Berger & T. Luckman, *The Social Construction of Reality*.
⁶ Βλ. T. Goff, *Mead and Marx*.
⁷ Βλ. K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, αλλά και B. Ollman, *Alienation*.
⁸ T. Carver, *Karl Marx: Texts on Method*, σελ. 177.
⁹ Βλ. ιδιαίτερα την εισαγωγή στα *Grundrisse*, αλλά και την εισαγωγή στο 'A Contribution to the Critique of Political Economy'.
¹⁰ T. Carver, *Karl Marx*, σελ. 72.
¹¹ Σε ό,τι με αφορά πάντως, ομολογώ ότι κατανόησα για πρώτη φορά το νόημα της διαλεκτικής μεθόδου διαβάζοντας, το ένα αμέσως μετά το άλλο, πρώτα το έργο του Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy* και μετά του Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*.
¹² Παρατίθεται στο W. L. McBride, *The Philosophy of Marx*, σελ. 68.

Κεφάλαιο 5

Ο Βέμπερ και η προτεραιότητα της κοινωνικής δράσης (σελ. 75-93)

- ¹ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, σελ. 88. Βλ. επίσης M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*.
² Βλ. H. Rickert, *Science and History*, αλλά και P. Berger, *Invitation to Sociology*.
³ Βλ. R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science και The Possibility of Naturalism*.
⁴ Βλ. P. Winch, *The Idea of a Social Science*.
⁵ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, σελ. 116.
⁶ Βλ. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* και A. Giddens, *The Constitution of Society*.

- ⁷ M. Weber, *ό.π.*, σελ. 117.
⁸ Βλ. λ.χ. W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*.
⁹ M. Weber, *ό.π.*, σελ. 87.
¹⁰ Βλ. D. Leat, 'Misunderstanding *Verstehen*'.
¹¹ M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, σελ. 40.
¹² Βλ. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*.
¹³ Στο *ίδιο*, σελ. 99.
¹⁴ M. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, σελ. 243-244.

Κεφάλαιο 6

Ο Ζίμμελ και η τυπική μορφή της κοινωνίας (σελ. 95-103)

- ¹ G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, σελ. 3.
² Βλ. D.N. Levine, 'Introduction', στο *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*.
³ Βλ. L. A. Coser, 'Georg Simmel's Style of Work'.
⁴ Βλ. L. Goldmann, *Lukacs and Heidegger*.
⁵ C. D. Axelrod, 'Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style', σελ. 166.
⁶ D. Levine, *ό.π.*, σελ. xvii-xviii.
⁷ G. Simmel, *ό.π.*, σελ. 24.
⁸ Βλ. D. Levine, *ό.π.*
⁹ Στο *ίδιο*, σελ. xxxiv.

Συμπεράσματα πρώτου μέρους:

ο πρώτος βασικός δυϊσμός της κοινωνικής θεωρίας (σελ. 105-108)

- ¹ Βλ. J. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*.

Κεφάλαιο 7

Ο Ντυρκέμ και ο απείθαρχος πειθαρχημένος (σελ. 111-151)

- ¹ Βλ. M. Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, σελ. 51.
² Βλ. D. Lockwood, 'Social Integration and System Integration'.
³ Βλ. A. Giddens, *Durkheim*.
⁴ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, σελ. 17.
⁵ Βλ. S. Lukes, *Emile Durkheim*, σελ. 158.
⁶ Στο *ίδιο*, σελ. 158.

- 7 Βλ. C. Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*.
- 8 Βλ. S. Lukes, *ό.π.*, σελ. 159.
- 9 Βλ. A. Giddens, *ό.π.*
- 10 Βλ. G. Friedmann, *The Anatomy of Work*, αλλά και S. Lukes, *ό.π.*
- 11 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, σελ. 225.
- 12 Βλ. S. Lukes, *ό.π.*, σελ. 462-470.
- 13 Στο *ίδιο*, σελ. 467.
- 14 Βλ. *ιδιαίτερα* C. Lane, *Rites of Rulers* και J. C. Alexander, *Durkheimian Sociology*.
- 15 Βλ. π.χ. I.M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*.
- 16 Βλ. E. Shils, & M. Young, 'The Meaning of the Coronation'.
- 17 E. Durkheim, *The Elementary Forms*, *ό.π.*, σελ. 225.
- 18 Τούτο τουλάχιστον υποστηρίζει ο Ντυρκέμ σε ένα βιβλίο που έγραψε το 1902 με τον ανιψιό του Μαρσέλ Μως. Βλ. σχετ. E. Durkheim & M. Mauss, *Primitive Classification*.
- 19 Βλ. *ιδιαίτ.* K. Mannheim, *Ideology and Utopia*.
- 20 Βλ. σχετ. S. Harding, *The Science Question in Feminism και Whose Science? Whose Knowledge?*.
- 21 Βλ., *αντίστοιχα*, I.M. Zeitlin, *ό.π.* και F. Pearce, *The Radical Durkheim*.
- 22 Βλ. E. Durkheim, *Sociology and Philosophy και Moral Education*.
- 23 E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, σελ. 38.
- 24 Βλ. T. Parsons, *The Social System*.
- 25 Βλ. σχετ. D. Wrong, 'The Oversocialised Conception of Man in Modern Sociology'.
- 26 Βλ. E. Durkheim, *Essays on Morals and Education*.
- 27 E. Wallwork, *Durkheim*, σελ. 125.
- 28 Βλ. E. Durkheim, *The Evolution of Educational Thought*.
- 29 E. Wallwork, *ό.π.*, σελ. 145.
- 30 Βλ. E. Durkheim, 'Two Laws of Penal Education'.
- 31 Βλ. S. Lukes, *ό.π.*, σελ. 258.
- 32 E. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, σελ. 61.
- 33 Στο *ίδιο*, σελ. 71.
- 34 Βλ. A. Etzioni, *The Spirit of Community και 'The Responsive Community'*.

Κεφάλαιο 8
Ήταν μαρξιστής ο Μαρξ;
 (σελ. 153-209)

- 1 Επ' αυτού, βλ. τις απόψεις του Ζίμμελ στο Κεφάλαιο 10.
- 2 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, σελ. 107.
- 3 Στο *ίδιο*, σελ. 108.
- 4 Στο *ίδιο*, σελ. 111.
- 5 Βλ. E. Benton, *Natural Relations, Ecology, Animal Rights and Social Justice*.

- 6 Βλ. R. Blauner, *Alienation and Freedom*.
- 7 Βλ. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*.
- 8 Βλ. L. Althusser, *For Marx*.
- 9 Βλ. D. McLellan, *The Thought of Karl Marx*.
- 10 K. Marx, *Capital*, τ. Α', σελ. 76.
- 11 Βλ. E. Mandel, *Marxist Economic Theory και An Introduction to Marxist Economic Theory*.
- 12 E. Mandel, *Marxist Economic Theory*, ό.π., σελ. 171.
- 13 K. Marx, & F. Engels, 'The Communist Manifesto', σελ. 35-36.
- 14 Βλ. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*.
- 15 K. Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', σελ. 170-171.
- 16 Βλ. B. Moore, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*.
- 17 Βλ. N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*.
- 18 Βλ. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*.
- 19 Βλ. D. McLellan, ό.π.
- 20 Βλ. N. Poulantzas, ό.π.
- 21 K. Marx, & F. Engels, 'The Communist Manifesto', σελ. 41.
- 22 Βλ. E.O. Wright, *Class, Crisis and the State*.
- 23 K. Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', σελ. 136-137.
- 24 Βλ. M. Mann, 'Sources of Variation in Working Class Movements in 20th Century Europe' και D. Lee, & B. Turner, (επιμ.), *Conflicts about Class*.
- 25 Για τις διάφορες μορφές μαρξισμού μετά τον Μαρξ, βλ. E. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism* και P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, ενώ για μια μεταμοντέρνα άποψη περί μαρξισμού βλ. S. Crook, J. Pakulski & M. Waters, *Postmodernization*.
- 26 Βλ. D. Harvey, ό.π. και F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*.
- 27 K. Marx, & F. Engels, 'The Communist Manifesto', ό.π., σελ. 37.
- 28 K. Marx, 'The Poverty of Philosophy', σελ. 147.
- 29 Βλ. R. W. Miller, 'Social and Political Theory: Class, State, Revolution'.
- 30 Βλ. D. McLellan, ό.π., σελ. 180.
- 31 Βλ. T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*.
- 32 Βλ. A. Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies*, σελ. 157.
- 33 Βλ. ιδιαίτ. L. Althusser, *For Marx*.
- 34 K. Marx, 'The German Ideology', σελ. 164.
- 35 Στο ίδιο.
- 36 K. Marx, *Capital*, τ. Γ', σελ. 209.
- 37 K. Marx, *Capital*, τ. Α', σελ. 172.
- 38 Βλ. H. Blumer, *Symbolic Interactionism*.
- 39 Βλ. W. Bion, *Learning from Experience*.
- 40 D. McLellan, ό.π., σελ. 11.
- 41 Βλ. L. Althusser, ό.π.
- 42 Ιδιαίτερα από το έργο του Ζακ Λακάν. Βλ. J. Lacan, *Écrits*.

- 43 Βλ. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*.
- 44 Βλ. A. Hochschild, 'The Commercial Spirit of Intimate Life and the Abduction of Feminism'.
- 45 Βλ. E. Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life*, K. Sacks, 'Engels Revisited, Women, the Organisation of Production and Private Property' και H. Hartman, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*.
- 46 F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, σελ. 481.
- 47 Βλ. σχετ. K. Sacks, *ό.π.*
- 48 F. Engels, *ό.π.*, σελ. 495-496.
- 49 Στο *ίδιο*, σελ. 504.
- 50 Στο *ίδιο*.
- 51 Βλ. M. Barrett, *Women's Oppression Today*, M. Barrett & M. McIntosh, (επιμ.), *The Anti-Social Family* και S. Walby, *Theorizing Patriarchy*.
- 52 Βλ. I. Wallerstein, *The Modern World System* και A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*.
- 53 Βλ. D. Harvey, *ό.π.*
- 54 Βλ. *ιδίως* K. Gergen, *The Saturated Self*.

Κεφάλαιο 9

Ο φιλελεύθερος Βέμπερ

(σελ. 211-260)

- 1 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, σελ. 184.
- 2 Βλ. R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Βλ. επίσης B.S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* και For Weber (1996), *όπως* και D. Owen, *Maturity and Modernity*.
- 3 M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, σελ. 135.
- 4 Βλ. F. Tönnies, *Community and Association*.
- 5 Βλ. M. Weber, *ό.π.*, σελ. 155.
- 6 Στο *ίδιο*, σελ. 156.
- 7 T. Parsons, 'Introduction' στο Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, σελ. 64.
- 8 M. Weber, *ό.π.*, σελ. 75.
- 9 Στο *ίδιο*, σελ. 276-277.
- 10 Βλ. R.J. Holton & B.S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*.
- 11 Βλ. π.χ. S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis*.
- 12 M. Weber, *ό.π.*, σελ. 181-182.
- 13 Βλ. J. Rex & R. Moore, *Race, Community and Conflict*.
- 14 Βλ. D. Lockwood, *The Blackcoated Worker*.
- 15 R. Bendix, *ό.π.*, σελ. 87.
- 16 F. Parkin, *Max Weber*, σελ. 100.
- 17 Βλ. R.J. Holton & B.S. Turner, *ό.π.*

- 18 Βλ. R. Michels, *Political Parties*.
 19 M. Weber, *The Theory of Social and Economic Relations*, σελ. 358-359.
 20 R. Bendix, *ό.π.*
 21 F. Parkin, *ό.π.*, σελ. 87.
 22 M. Weber, *ό.π.*, σελ. 330-332.
 23 Στο *ίδιο*, σελ. 333.
 24 R. J. Holton & B. S. Turner, *ό.π.*, σελ. 155.

Κεφάλαιο 10

Ο Ζίμμελ ανάμεσα στο κοινωνικό και το προσωπικό (σελ. 261-323)

- 1 Βλ. D. Frisby, *Sociological Impressionism*.
 2 G. Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, σελ. 71-72.
 3 D. Frisby, *Simmel and Since*, σελ. 14.
 4 Βλ. D. Frisby, *Georg Simmel*.
 5 Στο *ίδιο*, σελ. 84.
 6 Στο *ίδιο*, σελ. 86.
 7 Βλ. I. Craib, *The Importance of Disappointment*.
 8 Βλ. D. Frisby, *Georg Simmel*, σελ. 88.
 9 Βλ. G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, σελ. 126.
 10 Βλ. A. Giddens, *The Constitution of Society*.
 11 G. Simmel, *The Philosophy of Money*, σελ. 56.
 12 Στο *ίδιο*, σελ. 60.
 13 Στο *ίδιο*, σελ. 79.
 14 Στο *ίδιο*, σελ. 81.
 15 Στο *ίδιο*, σελ. 128-129.
 16 Στο *ίδιο*, σελ. 151.
 17 Στο *ίδιο*, σελ. 175.
 18 Στο *ίδιο*, σελ. 208.
 19 Στο *ίδιο*, σελ. 255.
 20 Στο *ίδιο*, σελ. 290-291.
 21 Στο *ίδιο*, σελ. 296.
 22 Στο *ίδιο*, σελ. 296.
 23 Βλ. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*.
 24 G. Simmel, *The Philosophy of Money*, σελ. 459-460.
 25 Βλ. D. Frisby, *Sociological Impressionism*, *ό.π.*
 26 G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, *ό.π.*, σελ. 379.
 27 Στο *ίδιο*, σελ. 385.
 28 Βλ. π.χ. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method και The Constitution of Society*.
 29 G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, σελ. 388-389.

- 30 Βλ. M. Klein, *Envy and Gratitude*.
- 31 Βλ. G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*.
- 32 Βλ. G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*.
- 33 Βλ. L.A. Coser, *The Functions of Social Conflict*.
- 34 Στο ίδιο, σελ. 312.
- 35 Βλ. M. Rustin, *The Good Society and the Inner World*.
- 36 Βλ. G. Lukacs, *Studies in European Realism*.
- 37 G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, σελ. 213.
- 38 Στο ίδιο, σελ. 187.
- 39 Στο ίδιο, σελ. 180.
- 40 Βλ. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*.
- 41 G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, σελ. 183.
- 42 Στο ίδιο, σελ. 191.
- 43 Στο ίδιο, σελ. 192.
- 44 Στο ίδιο, σελ. 143.
- 45 Βλ. S. D. McLemore, 'Simmel's "Stranger"'.
46 Βλ. D. N. Levine, 'Simmel at a Distance'.
- 47 Σχετίζεται, επιπλέον, και με τη ρομαντική αντίδραση στον Διαφωτισμό, η οποία καλλιέργησε την αντίληψη ότι οι άνθρωποι που βρίσκονται εκτός των ορίων της κοινωνίας (όπως φερ' ειπείν ο κάτοικος της υπαίθρου στο ποίημα του Πέρσυ Σέλλεϋ 'The Mask of Anarchy' του 1819 ή ο ναρκομανής στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Γουίλιαμ Μπάροους του 1953) διαθέτουν κάποια ξεχωριστή διορατικότητα από τους υπόλοιπους.
- 48 G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, σελ. 144.
- 49 G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, σελ. 409.
- 50 Στο ίδιο, σελ. 422.
- 51 C.H. Powers, 'In Search of Simmelian Principles', σελ. 354.
- 52 Βλ. D. & M. A. Weinstein, *Postmodern(ized) Simmel*.
- 53 Βλ. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* και A. Giddens, *The Consequences of Postmodernity*.
- 54 Βλ. F. Jameson, *Postmodernism*.
- 55 Βλ. G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*.
- 56 Στο ίδιο, σελ. 318.
- 57 Στο ίδιο, σελ. 154.
- 58 Στο ίδιο, σελ. 157.
- 59 Στο ίδιο, σελ. 169.
- 60 Βλ. L. Coser, 'The Sociology of Poverty'.
- 61 Στο ίδιο, σ. 238.
- 62 G. Simmel, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, σελ. 208.
- 63 G. Simmel, *On Women, Sexuality and Love*, σελ. 88-89.
- 64 Βλ. G. Oakes, 'Introduction' στο G. Simmel, *On Women, Sexuality and Love*, ό.π., όπου και μια καταλογογράφηση των κατά Ζίμμελ βασικών διαφορών μεταξύ ανδρών και γυναικών.

- 65 Στο ίδιο.
- 66 Βλ. T. Parsons, *The Social System* και N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*.
- 67 Βλ. C. Gilligan, *In a Different Voice*.
- 68 Βλ. S. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*
- 69 G. Simmel, *On Women, Sexuality and Love*, σελ. 108.
- 70 Στο ίδιο, σελ. 150.
- 71 Βλ. τον συλλογικό τόμο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*.
- 72 Βλ. J.H. Turner, 'Marx and Simmel Revisited'.
- 73 Βλ. J. Faught, 'Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel' και L.A. Scaff, 'Weber, Simmel and the Sociology of Culture'.
- 74 Βλ. D. & M. A. Weinstein, *Postmodern(ized) Simmel*.
- 75 Βλ. D. Hall & P. Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*.
- 76 Βλ. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*.

Εισαγωγή στο Τρίτο Μέρος

(σελ. 329-332)

- 1 Βλ. E.O. Wright, 'Models of Historical Trajectory', T. Bottomore, 'Giddens's View of Historical Materialism' και I. Craib, *Anthony Giddens*.
- 2 Βλ. C. Taylor, *Sources of the Self*.

Κεφάλαιο 11

Η οργανική αναλογία του Ντυρκέμ

(σελ. 333-362)

- 1 E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*.
- 2 Βλ. A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*.
- 3 E. Durkheim, *ό.π.*, σελ. 209-210.
- 4 Βλ. K. Thompson, *Emile Durkheim*, σελ. 97.
- 5 Βλ. A. Gouldner, 'Introduction to Emile Durkheim', σελ. v-xxvii.
- 6 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, σελ. 81-82.
- 7 Στο ίδιο, σελ. 88.
- 8 Βλ. K. Thompson, *ό.π.*
- 9 Βλ. T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*.
- 10 Βλ. I. Craib, *Modern Social Theory*.
- 11 Βλ. F. Pearce, *The Radical Durkheim*.
- 12 Βλ. S. Lukes, *Emile Durkheim*. Βλ. επίσης I.M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Social Theory*.
- 13 E. Durkheim, *Suicide*, σελ. 257.
- 14 Βλ. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*.

- 15 Βλ. J. Horton, 'The Dehumanisation of Anomie and Alienation', σελ. 145-162.
- 16 K. Thompson, *ό.π.*, σελ. 156.
- 17 E. Durkheim, *Moral Education*, σελ. 54.
- 18 Βλ. F. Engels, 'Socialism, Utopian and Scientific'.
- 19 E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, σελ. 40-41.
- 20 Βλ. J.E.S. Hayward, 'Solidarist Syndicalism, Durkheim and Duguit', σελ. 128-144.
- 21 Βλ. E. Durkheim, 'Individualism and the Intellectuals', σελ. 62-73.
- 22 Στο *ίδιο*, σελ. 172.
- 23 Στο *ίδιο*, σελ. 173.
- 24 Βλ. A. Giddens, 'Durkheim's Political Sociology', σελ. 184-219.
- 25 Βλ. F. Pearce, *The Radical Durkheim*. Ο Πίερς αντλεί αυτά τα επιχειρήματα κυρίως από το έργο του Ντυρκέμ. *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*, το οποίο δημοσιεύτηκε πολλά χρόνια μετά το θάνατό του, το 1950. Η αγγλική μετάφραση φέρει τον τίτλο *Professional Ethics and Civil Morals*.
- 26 E. Durkheim, *Professional Ethics and Civil Morals*, σελ. 72.
- 27 E. Durkheim, *Suicide*, σελ. 270.
- 28 Στο *ίδιο*, σελ. 271.
- 29 Στο *ίδιο*, σελ. 385.
- 30 Βλ. K. Gergen, *The Saturated Self*. Βλ. επίσης M. S. Gladis, *A Communitarian Defense of Liberalism* και W.F. Pickering & H. Martins, *Debating Durkheim*.

Κεφάλαιο 12

Ο Μαρξ και το νόημα της ιστορίας

(σελ. 363-412)

- 1 Βλ. F. Engels, *Dialectics of Nature*.
- 2 Βλ. E. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*.
- 3 Βλ. J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*.
- 4 Βλ. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.
- 5 Βλ. N. Lobkowitz, 'Historical Laws', σελ. 120-133.
- 6 Στο *ίδιο*, σελ. 120.
- 7 Στο *ίδιο*, σελ. 122.
- 8 Στο *ίδιο*, σελ. 230.
- 9 Βλ. I. Craib, *Modern Social Theory*.
- 10 Βλ. B. Hindess & P.Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*.
- 11 Βλ. C. Meillasoux, 'From Reproduction to Production'.
- 12 Βλ. E. Hobsbawm, 'Introduction', στο K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*.

- 13 K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, σελ. 69-70.
- 14 Βλ. B. Hindess & P.Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*.
- 15 Βλ. K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism*.
- 16 Βλ. A.M. Bailey, 'The Renewed Discussions on the Concept of the Asiatic Mode of Production'.
- 17 Βλ. Eric Hobsbawm, *ό.π.*, σελ. 38.
- 18 Στο *ίδιο*, σελ. 83.
- 19 Στο *ίδιο*, σελ. 73.
- 20 Στο *ίδιο*, σελ. 88.
- 21 Στο *ίδιο*.
- 22 K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, *ό.π.*, σελ. 126.
- 23 Στο *ίδιο*, σελ. 127.
- 24 Στο *ίδιο*, σελ. 130.
- 25 Στο *ίδιο*, σελ. 131.
- 26 Στο *ίδιο*, σελ. 132.
- 27 Βλ. L. Althusser & É. Balibar, *Reading Capital*.
- 28 Βλ. E.O. Wright, 'Models of Historical Trajectory'.
- 29 Βλ. W.G. Runciman, 'The "Triumph" of Capitalism as a Topic in the Theory of Social Selection'.
- 30 Στο *ίδιο*, σελ. 46.
- 31 Χρησιμοποιώ τους όρους 'κέρδος' και 'υπεραξία' ως συνώνυμους, αν και αυτό δεν ισχύει έτσι ακριβώς στην περίπλοκη οικονομική θεωρία του Μαρξ. Βλ. σχετικά S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis*.
- 32 S. Clarke, *ό.π.*, σελ. 212.
- 33 Βλ. E. Mandel, *Marxist Economic Theory*, σελ. 57.
- 34 Βλ. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*.
- 35 Βλ. I. Wallerstein, *The Modern World System*.
- 36 Βλ. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests, Theory and Practice, Legitimation Crisis και Communication and the Evolution of Society*.
- 37 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, σελ. 135.
- 38 K. Marx, *The Early Texts*, σελ. 125.
- 39 K. Marx & F. Engels, 'The Communist Manifesto', σελ. 44-45.
- 40 Βλ. D. McLellan, *The Thought of Karl Marx*.
- 41 Βλ. L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, τ. Α'.
- 42 D. McLellan, *ό.π.*, σελ. 213.
- 43 Βλ. K. Marx, 'Critique of the Gotha Programme'.
- 44 Στο *ίδιο*, σελ. 568.
- 45 Στο *ίδιο*, σελ. 569.
- 46 Βλ. J. Derrida, *Specters of Marx*.
- 47 Βλ. N.P. Mouzelis, *Post-Marxist Alternatives*.
- 48 Βλ. D. Harvey, *ό.π.*
- 49 Βλ. F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*.

Κεφάλαιο 13

Οπραγικός φιλελευθερισμός του Βέμπερ και η άνοδος της Δύσης
(σελ. 413-464)

- 1 M. Weber, *The Sociology of Religion*, σελ. 51.
- 2 Βλ. το ανώνυμο έργο *The Cloud of Unknowing*.
- 3 Για την έννοια της σχετικής υστέρησης στη σύγχρονη κοινωνιολογία, βλ. W.G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Change*.
- 4 M. Weber, *The Sociology of Religion*, σελ. 149.
- 5 Βλ. R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*.
- 6 Βλ. M. Weber, *The Religion of China*, σελ. 104.
- 7 Στο ίδιο, σελ. 131.
- 8 Στο ίδιο, σελ. 161.
- 9 Βλ. R. Bendix, *Max Weber*, σελ. 140-141.
- 10 M. Weber, *The Religion of India*, σελ. 6.
- 11 Στο ίδιο, σελ. 140.
- 12 R. Bendix, *Max Weber*, σελ. 182.
- 13 M. Weber, *Ancient Judaism*, σελ. 5.
- 14 R. Bendix, *Max Weber*, σελ. 233.
- 15 M. Weber, *Ancient Judaism*, σελ. 267.
- 16 Στο ίδιο, σελ. 269.
- 17 Βλ. R. Bendix, *Max Weber*, σελ. 247.
- 18 Πρόκειται για τον ιστορικό (και όχι επιχειρηματία) Χέρμαν Μπαουμγκάρτεν (Hermann Baumgarten), σύζυγο της αδελφής της μητέρας του Βέμπερ. [Σ.τ.Ε.]
- 19 Βλ. H. Marcuse, *Eros and Civilisation*.
- 20 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* σελ. 17-18.
- 21 Βλ. B. Franklin, *Necessary Hints to Those that Would Be Rich* (1736) και *Advice to a Young Tradesman*, (1748).
- 22 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, σελ. 53.
- 23 Στο ίδιο, σελ. 54-55.
- 24 Στο ίδιο, σελ. 71.
- 25 Στο ίδιο, σελ. 91.
- 26 Στο ίδιο, σελ. 103.
- 27 Όλα αυτά αποτυπώνονται γλαφυρά στη γνωστή πουριτανική αλληγορία του 1678, 'Η πορεία του προσκυνητή'. Βλ. J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress*.
- 28 Στο ίδιο, σελ. 133.
- 29 Στο ίδιο, σελ. 149.
- 30 Βλ. Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, τ. I και *The Nation-State and Violence*. Βλ. Επίσης W.G. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, τ. I και τ. II. Βλ. τέλος M. Mann, *The Sources of Social*

- Bion, W., *Learning from Experience*, London: Heinemann, 1976.
- Blauner, R., *Alienation and Freedom: The Factory Worker and his Industry*, Chicago: Chicago University Press, 1964.
- Blumer, H., *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- Bottomore, T., 'Giddens's View of Historical Materialism', στο J. Clark, C. Modgil & S. Modgil (επιμ.), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, London: Falmer Press, 1990.
- Bowlby, J., *A Secure Base*, London: Routledge, 1988.
- Buck, N., κ.ά., *Changing Households: British Household Panel Survey 1990-1992*, Colchester: ESRC Research Centre on Micro-Social Change, 1994.
- Bunyan, J., *A Pilgrim's Progress from this world to that to Come (1678)*, Oxford: Oxford University Press, 1928.
- Burger, T., *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, NC: Duke University Press, 1976.
- Bryant, C. A., *Positivism in Social Theory and Research*, Basingstoke: Macmillan, 1985.
- Carver, T., *Karl Marx: Texts on Method*, Oxford: Blackwell, 1975.
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Clarke, S., *Marx's Theory of Crisis*, London: Macmillan, 1994.
- Comte, A., *The Foundations of Sociology*, επιμ. K. Thompson, London: Nelson, 1976.
- Coser, L. A., *The Functions of Social Conflict*, Clencoe, Ill.: Free Press, 1956.
- Coser, L. A., 'Georg Simmel's Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist', στο L. Ray, (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Coser, L. A., 'The Sociology of Poverty', στο L. Ray, (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Craib, I., *Existentialism and Sociology - a Study of Jean-Paul Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Craib, I., *Psychoanalysis and Social Theory: The Limits of Sociology*, Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1989.
- Craib, I., *Anthony Giddens*, London: Routledge, 1992.
- Craib, I., *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Craib, I., *The Importance of Disappointment*, London: Routledge, 1994.
- Craib, I., 'Some Comments on the Sociology of the Emotions', *Sociology* 29 (1995), 151-158.
- Craib, I., *Experiencing Identity*, London: Sage, 1998.
- Crook, S., Pakulski, J. & Waters, M., *Postmodernization: Change in Advanced Society*, London: Sage, 1992.
- Darwin, C., *The Origin of the Species*, Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Derrida, J., *Specters of Marx*, New York: Routledge, 1995.

- Douglas, J., *The Social Meanings of Suicide*, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Durkheim, E., *The Division of Labour in Society* (1893), Basingstoke: Macmillan, 1984.
- Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method* (1895), New York: Free Press, 1964.
- Durkheim, E., *Suicide* (1896), London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Durkheim, E., 'Individualism and the Intellectuals' (1898), στο Peter Hamilton (επιμ.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, London: Routledge, 1990.
- Durkheim, E., 'Two Laws of Penal Education' (1901), *University of Cincinnati Law Review* 38 (1969), 32-60.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), London: Allen & Unwin, 1915.
- Durkheim, E., *Sociology and Philosophy* (1925), Glencoe, Ill.: Glencoe Free Press, 1953.
- Durkheim, E., *Moral Education* (1926), New York: The Free Press, 1962.
- Durkheim, E., *The Evolution of Educational Thought* (1938), London: Routledge, 1977.
- Durkheim, E., *Professional Ethics and Civic Morals* (1950), London: Routledge, 1957.
- Durkheim, E., *Socialism and Saint-Simon*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Durkheim, E., *Durkheim: Essays on Morals and Education*, επιμ. W. F. Pickering, London: Routledge, 1979.
- Durkheim, E. & Mauss, M., *Primitive Classification* (1902), London: Cohen & West, 1963.
- Engels, F., 'Socialism, Utopian and Scientific' (1880), στο *Selected Works*, επιμ. W. O. Henderson, Harmondsworth: Penguin, 1967.
- Engels, F., *Dialectics of Nature* (1883), London: Lawrence & Wishart, 1940.
- Engels, F., *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884), στο K. Marx & F. Engels, *Selected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1968.
- Etzioni, A., *The Spirit of Community*, London: Fontana, 1995.
- Etzioni, A., 'The Responsive Community: A Communitarian Perspective', *American Journal of Sociology* (1996) 61, 1-11.
- Faught, J., 'Neglected Affinities, Max Weber and Georg Simmel', στο L. Ray, (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Foucault, M., *The Birth of the Clinic*, London: Tavistock, 1973.
- Foucault, M., *Discipline and Punish*, London: Allen Lane, 1977.
- Foucault, M., *The History of Sexuality*, London: Allen Lane, 1979.
- Freud, S., 'Civilisation and its Discontents', στο *Civilisation, Society and Religion*, Harmondsworth: Pelican Books, 1985.
- Freud, S., 'Totem and Taboo', στο *The Origins of Religion*, Harmondsworth: Pelican Books, 1985.
- Friedmann, G., *The Anatomy of Work*, London: Heinemann, 1961.

- Frisby, D., *Sociological Impressionism*, London: Heinemann, 1981.
- Frisby, D., *Georg Simmel*, Chichester: Ellis Horwood, 1984.
- Frisby, D., *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*, London: Routledge, 1992.
- Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, Harmondsworth: Penguin, 1992.
- Gane, M., *On Durkheim's Rule of Sociological Method*, London: Routledge, 1988.
- Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967.
- Gergen, K., *The Saturated Self*, New York: Basic Books, 1991.
- Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory: Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Giddens, A., *Politics and Sociology in the Work of Max Weber*, London: Macmillan, 1972.
- Giddens, A., *The Class Structure of Advanced Societies*, London: Hutchinson, 1973.
- Giddens, A., *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson, 1976.
- Giddens, A., *Durkheim*, London: Fontana, 1978.
- Giddens, A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism, I. Power, Property and the State*, London: Macmillan, 1981.
- Giddens, A., *The Constitution of Society*, Oxford: Polity Press, 1984.
- Giddens, A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism, II. The Nation-State and Violence*, Oxford: Polity Press, 1985.
- Giddens, A., 'Durkheim's Political Sociology', στο P. Hamilton (επιμ.), *Emile Durkheim, Critical Assessments, IV*, London: Routledge, 1990.
- Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Oxford: Polity Press, 1990.
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity*, Oxford: Polity Press, 1991.
- Giligan, C. *In a Different Voice: Essays on Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Ginsberg, M., *On the Diversity of Morals*, London: Heinemann, 1956.
- Gladis, M. S., *A Communitarian Defense of Liberalism*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992.
- Goff, T., *Mead and Marx*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Goldmann, L., *The Human Sciences and Philosophy*, London: Jonathan Cape, 1969.
- Goldmann, L., *Lukacs and Heidegger*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Gouldner, A., 'Introduction', στο E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, London: Heinemann, 1972.
- Habermas, J., *Theory and Practice*, London: Heinemann, 1974.
- Habermas, J., *Legitimation Crisis*, London: Heinemann, 1976.
- Habermas, J., *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann, 1979.
- Habermas, J., *The Theory of Communicative Action, Reason and the Rationalisation of Society*, Oxford: Polity Press, 1984.

- Habermas, J., *The Theory of Communicative Action, II. A Critique of Functionalist Reason*, Oxford: Polity Press, 1987.
- Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Oxford: Polity Press, 1990.
- Hamilton, P. (επιμ.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, London: Routledge, 1990.
- Hamilton, P. (επιμ.), *Max Weber: Critical Perspectives*, London: Routledge, 1991.
- Hall, D. & Gay, P. (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996.
- Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Buckingham: Open University Press, 1986.
- Harding, S., *Whose Science? Whose Knowledge?*, Buckingham: Open University Press, 1991.
- Hartman, H., *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, επιμ. L. Sargent, London: Pluto Press, 1986.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Hayward, J. E. S., 'Solidarist Syndicalism, Durkheim and Duguit', στο P. Hamilton (επιμ.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, London: Routledge, 1990.
- Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory*, London: Hutchinson, 1980.
- Hempel, C., 'Logical Positivism and the Social Sciences', στο P. Achinstein & S. F. Barker (επιμ.), *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.
- Hindess, B., *The Uses of Official Statistics*, London: Macmillan, 1973.
- Hindess, B. & Hirst, P. Q., *Pre-Capitalist Modes of Production*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Hobsbawm, E., 'Introduction to Karl Marx', στο *Pre-Capitalist Economic Formations*, London: Lawrence & Wishart, 1964.
- Hochschild, A., 'The Commercial Spirit of Intimate Life and the Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books', *Theory, Culture and Society*, 1994, 1-24.
- Holton, R. J. & Turner, B. S., *Max Weber on Economy and Society*, London: Routledge, 1989.
- Horton, J., 'The Dehumanisation of Anomie and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociology' (1964), στο P. Hamilton (επιμ.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, London: Routledge, 1990.
- Jameson, F., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso, 1991.
- Jones, R. A., *Émile Durkheim*, London: Sage, 1986.
- Klein, M., *Envy and Gratitude*, London: Tavistock, 1957.
- Lacan, J., *Écrits*, London: Tavistock, 1977.
- Lane, C., *Rites of Rulers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism*, London: Sphere Books, 1980.

- Lasch, C., *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York: W. W. Norton, 1995.
- Leat, D., 'Misunderstanding *Verstehen*', *Sociological Review* 20, 1972, 29-38.
- Lee, D. & Newby, H., *The Problem of Sociology*, London: Hutchinson, 1983.
- Lee, D. & Turner, B. (επιμ.), *Conflicts about Class: Debating Inequality in Late Capitalism*, London: Longman, 1996.
- Lefebvre, H., *Dialectical Materialism*, London: Jonathan Cape, 1968.
- Lenin, V. I., *The State and Revolution* (1917), Moscow: Progress Publishers, 1972.
- Levi-Strauss, C., *The Savage Mind*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966.
- Levi-Strauss, C., *Totemism*, Harmondsworth: Pelican Books, 1969.
- Levine, D.N., 'Introduction', στο *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago: Chicago University Press, 1971.
- Levine, D. N., 'Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger' στο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, hants: Edward Elgar, 1991.
- Lobkowitz, N., 'Historical Laws', στο D. McQuarie (επιμ.), *Sociology, Social Change, Capitalism*, London: Quartet, 1978.
- Lockwood, D., *The Blackcoated Worker*, London: Allen & Unwin, 1958.
- Lockwood, D., 'Social Integration and System Integration', στο G. K. Zollschan & M. Hirsch (επιμ.), *Explanations in Social Change*, London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Lovejoy, A.O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), New York: Harper & Row, 2005.
- Lukacs, G., *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971.
- Lukacs, G., *Soul and Form*, London: Merlin, 1971.
- Lukacs, G., *Studies in European Realism*, London: Merlin, 1972.
- Lukes, S., *Émile Durkheim*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Lyotard, J.-F., *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- McBride, W. L., *The Philosophy of Marx*, London: Hutchinson, 1977.
- McLellan, D., *The Thought of Karl Marx*, London: Macmillan, 1971.
- McLellan, D. (επιμ.), *Karl Marx, Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- McLemore, S. D., 'Simmel's "Stranger": A Critique of the Concept', στο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Mandel, E., *Marxist Economic Theory*, London: Merlin, 1962.
- Mandel, E., *An Introduction to Marxist Economic Theory*, New York: Pathfinder Press, 1970.
- Mann, M., *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Mann, M., 'Sources of Variation in Working Class Movements in 20th Century Europe', *New Left Review* 212, 1995, 14-55.
- Mann, T., *The Magic Mountain*, London: Secker & Warburg, 1961.

- Mannheim, K., *Ideology and Utopia* (1938), London: Routledge & Kegan Paul, 1938.
- Marcase, H., *Eros and Civilisation*, London: Sphere Books, 1969.
- Marshall, G., *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Marshall, G., *In Search of the Spirit of Capitalism*, London: Hutchinson, 1982.
- Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development* (1950), Westport: Greenwood, 1973.
- Marx, K., *Karl Marx: The Early Texts*, επιμ. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Marx, K., *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (1844), London: Lawrence & Wishart, 1974.
- Marx, K., 'Theses on Feuerbach' (1845), στο *Marx and Engels, Selected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1968.
- Marx, K., 'The German Ideology' (1846) στο *Karl Marx, Selected Writings*, επιμ. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Marx, K., 'The Poverty of Philosophy' (1847), στο K. Marx & F. Engels, *Collected Works*, τ. 6, 1844-1848, London: Lawrence & Wishart, 1976.
- Marx, K. & Engels, F., 'The Communist Manifesto' (1848), στο *Marx and Engels, Selected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1968.
- Marx, K., 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte' (1852), στο *Marx and Engels, Selected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1968.
- Marx, K., *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (1859), London: Allen Lane & Penguin, 1973.
- Marx, K., *Pre-Capitalist Economic Formations* (1859), London: Lawrence & Wishart, 1964.
- Marx, K., 'Preface' to 'A Contribution to the Critique of Political Economy' (1859), στο *Marx and Engels, Selected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1968.
- Marx, K., *Theories of Surplus Value* (1861-1863), τ. Β', Moscow: Progress Publishers, 1969.
- Marx, K., *Capital*, τ. Α' (1867), London: Lawrence & Wishart, 1970.
- Marx, K., 'Critique of the Gotha Programme' (1875), στο *Karl Marx, Selected Writings*, επιμ. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Marx, K., *Capital*, τ. Γ' (1894), London: Lawrence & Wishart, 1972.
- Mead, G. H., *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago University Press, 1938.
- Meillasoux, C., 'From Reproduction to Production', *Economy and Society* 1, 1972, 93-105.
- Michels, R., *Political Parties* (1911), New York: Collier, 1962.
- Miller, R. W., 'Social and Political Theory: Class, State, Revolution', στο T. Carver (επιμ.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Mitzman, A., *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York: Alfred Knopf, 1971.

- Moore, B., *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Harmondsworth: Penguin, 1966.
- Mouzelis, N. P., *Post-Marxist Alternatives: The Construction of Social Orders*, London: Macmillan 1990.
- Mouzelis, N. P., *Modern and Postmodern Social Theorizing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Nietzsche, F., *The Use and Abuse of History* (1873), Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1957.
- Nisbet, R., *The Sociological Tradition*, London: Heinemann, 1967.
- Oakes, G., 'Introduction', στο *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love*, New Haven: Yale University Press, 1984.
- Ollman, B., *Alienation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Owen, D., *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London: Routledge, 1994.
- Parkin, F., *Max Weber*, Chichester: Ellis Horwood, 1982.
- Parsons, T., 'Introduction' (1946), στο Max Weber, *The Sociology of Religion*, London: Methuen, 1965.
- Parsons, T., 'Introduction', στο Max Weber, *The Theory of Economic and Social Organization*, New York: Oxford University Press, 1947.
- Parsons, T., *The Social System*, New York: Free Press, 1951.
- Parsons, T., *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- Parsons, T., 'The Superego and the Theory of the Social System', στο P. Roazen (επιμ.), *Sigmund Freud*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973.
- Pearce, F., *The Radical Durkheim*, London: Unwin Hyman, 1989.
- Pickering, W. F. & Martins, H., *Debating Durkheim*, London: Routledge, 1994.
- Popper, K., *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson, 1959.
- Poulantzas, N., *Classes in Contemporary Capitalism*, London: New Left Books, 1976.
- Powers, C. H., 'In Search of Simmelian Principles: An Alternative Interpretation of Simmel's Work', στο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Ray, L. (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Rex, J. & Moore, R., *Race, Community and Conflict*, Oxford: Institute of Race Relations & Oxford University Press, 1967.
- Rickert, H., *Science and History: A critique of positivist epistemology* (1899), Princeton: Van Nostrand, 1962.
- Rose, N., 'Identity, Genealogy, History', στο S. Hall & P. du Gay, *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1966.
- Rubin, G., 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', στο R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press 1984.

- Runciman, W. G., *Relative Deprivation and Social Change*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Runciman, W. G., *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Runciman, W. G., *A Treatise on Social Theory, I. The Methodology of Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Runciman, W. G., *A Treatise on Social Theory, II. Substantive Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Runciman, W. G., 'The "Triumph" of Capitalism as a Topic in the Theory of Social Selection', *New Left Review* 210, 1995, 33-47.
- Rustin, M., *The Good Society and the Inner World*, London: Verso, 1991.
- Sacks, K., 'Engels Revisited, Women, the Organisation of Production and Private Property', στο R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 1984.
- Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, London: Methuen, 1957.
- Sartre, J.-P., *The Problem of Method*, London: Methuen, 1963.
- Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason* (1960), London: New Left Books, 1976.
- Sayer, D. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*, London: Routledge, 1991.
- Scaff, L. A., 'Weber, Simmel and the Sociology of Culture', στο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Schutz, A., *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann, 1972.
- Shils, E. & Young, M., 'The Meaning of the Coronation', *Sociological Review* 1, 1953, 63-81.
- Simmel, G., *The Philosophy of Money* (1900), London: Routledge, 1990.
- Simmel, G., *Georg Simmel on Individuality and Social Forms* (1907), επιμ. D. Levine, Chicago: Chicago University Press, 1971.
- Simmel, G., *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love* (1911), επιμ. G. Oakes, New Haven, Yale University Press, 1984.
- Simmel, G., *The Sociology of Georg Simmel*, επιμ. Kurt H. Wolff, New York: Free Press, 1950.
- Simmel, G., *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1955.
- Simmel, G., *The Conflict of Modern Culture and Other Essays*, New York: Teachers College Press, 1968.
- Solzhenitsyn, A., *Cancer Ward*, London: Bodley Head, 1968.
- Spencer, H., *Structure, Function and Evolution*, επιμ. S. Andreski, London: Nelson, 1971.
- Swingewood, A., *A Short History of Sociological Theory*, Basingstoke: Macmillan, 1991.
- Taylor, C., *Hegel*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Taylor, C., *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

- Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, London: Gollancz, 1965.
- Thompson, K., *Émile Durkheim*, Chichester: Ellis Horwood, 1982.
- Tönnies, F., *Community and Association* (1887), London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Trotsky, L., *History of the Russian Revolution*, τ. Α', (1930) London: Sphere Books, 1967.
- Turner, B. S., *Max Weber: From History to Modernity*, London: Routledge, 1992.
- Turner, B. S., *For Weber*, London: Sage, 1996.
- Turner, J. H., 'Marx and Simmel Revisited: Reassessing the Foundations of Conflict Theory', στο L. Ray (επιμ.), *Formal Sociology*, Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1991.
- Walby, S., *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell, 1990.
- Wallerstein, I., *The Modern World System*, New York: Academic Press, 1974.
- Wallwork, E., *Durkheim: Morality and Milieu*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Weber, M., *The Methodology of the Social Sciences* (1904), Glencoe, Ill.: Free Press, 1949.
- Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-1905), London: Allen & Unwin, 1930.
- Weber, M., *The Religion of China* (1915), Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.
- Weber, M., *Ancient Judaism* (1921), Glencoe, Ill.: Free Press, 1952.
- Weber, M., *The Religion of India* (1921), Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.
- Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organisation* (1922), New York: Oxford University Press, 1947.
- Weber, M., *The Sociology of Religion* (1922), London: Methuen, 1965.
- Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (1922), New York: Bedminster, 1978.
- Weinstein, D. & Weinstein, M. A., *Posmodern(ized) Simmel*, London: Routledge, 1993.
- Winch, P., *The Idea of a Social Science*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Wittfogel, K. A., *Oriental Despotism*, New Haven: Yale University Press, 1963.
- Woolf, V., *A Room of One's Own*, London: Hogarth, 1929.
- Wright, E. O., *Class, Crisis and the State*, London: New Left Books, 1978.
- Wright, E. O., 'Models of Historical Trajectory: An Assessment of Giddens's Critique of Marxism', στο D. Held & J. B. Thompson (επιμ.), *Social Theory and Modern Society: Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Wrong, D., 'The Oversocialised Conception of Man in Modern Sociology', στο L. Coser & B. Rosenberg (επιμ.), *Sociological Theory*, New York: Collier Macmillan, 1957.

- Zaretsky, E., *Capitalism, the Family and Personal Life*, New York: Harper & Row, 1973.
- Zeitlin, I.M., *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.

Ελληνικές μεταφράσεις

- Αντόρνο Θ. & Χόρκχαϊμμερ, Μ., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού* (1944), Αθήνα: Ύψιλον, 1986 (μετ. Ζ. Σαρίκας).
- Αλτουσέρ, Λ., *Για τον Μαρξ* (1965), Αθήνα: Γράμματα 1978 (μετ. Τ. Καφετζής).
- Αλτουσέρ, Λ. & Μπαλμπάρ, Ε., *Να διαβάσουμε το κεφάλαιο* (1965), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003 (μετ. Δ. Δημούλης, Χ. Βαλλιάνος & Β. Παπαϊκονόμου, επιμ. Δ. Δημούλης).
- Αλτουσέρ, Λ., *Ο Λένιν και η φιλοσοφία*, Αθήνα: Ηριδανός, χ.χ. (μετ. Φ. Αμπατζοπούλου & Λ. Κύρκας).
- Άντερσον, Π., *Ο δυτικός μαρξισμός*, Αθήνα: Κέδρος, 2005 (μετ. Α.Π. Ζάννας).
- Βέμπερ, Μ., *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών* (1904), Αθήνα: Παπαζήσης, 1991 (μετ. Μ. Κυπραίος).
- Βέμπερ, Μ., *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (1904-1905), Αθήνα: Gutenberg, 1984 (μετ. Μ. Κυπραίος, επιμ. Β. Φίλιας).
- Βέμπερ, Μ., *Οικονομία και Κοινωνία, τόμος 1: Κοινωνιολογικές έννοιες* (1922), Αθήνα: Σαββάλας, 2005 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Οικονομία και Κοινωνία, τόμος 2: Κοινότητες* (1922), Αθήνα: Σαββάλας, 2007 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Οικονομία και Κοινωνία, τόμος 3: Κοινωνιολογία της Θρησκείας. Θρησκευτικές κοινότητες* (1922), Αθήνα: Σαββάλας, 2008 (μετ. & επιμ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Κένταυρος, 1983 (μετ. Μ. Κυπραίος).
- Βέμπερ, Μ., *Εθνοτικές σχέσεις και πολιτικές κοινότητες*, Αθήνα: Κένταυρος, 1997 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Κοινωνιολογία της Οικονομίας*, Αθήνα: Κένταυρος, 2000 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Οι τύποι της εξουσίας*, Αθήνα: Κένταυρος, 2001 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Η πόλη*, Αθήνα: Κένταυρος, 2003 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Βέμπερ, Μ., *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών I*, Αθήνα: ΕΚΚΕ, 1972 (μετ. Α. Γρηγορογιάννης).
- Βέμπερ, Μ., *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών II*, Αθήνα: ΕΚΚΕ, 1972 (μετ. Α. Γρηγορογιάννης).
- Βέμπερ, Μ., *Οικονομία και Δίκαιο – Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Αθήνα & Κομο-

- τηγή: Σάκκουλας, 1979 (μετ. Μ. Κυπραίος). Πρόκειται για το έβδομο κεφάλαιο του έργου *Οικονομία και Κοινωνία*.
- Βέμπερ, Μ., *Η πολιτική ως επάγγελμα*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1987 (μετ. Μ. Κυπραίος).
- Βέμπερ, Μ., *Η επιστήμη ως επάγγελμα – Κριτική της θεωρίας του Stummel – Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1989 (μετ. Μ. Κυπραίος).
- Βέμπερ, Μ., *Κοινωνιολογία του Κράτους. Κοινωνιολογία της ορθολογικής οργάνωσης του κράτους και των σύγχρονων πολιτικών κομμάτων και κοινοβουλιών*, Αθήνα: Κένταυρος, 1997 (μετ. Μ. Κυπραίος).
- Βέμπερ, Μ., *Θεωρία των επιπέδων και κατευθύνσεων της θρησκευτικής αρνητικότητας*, Αθήνα: Σαββάλας, 2002 (μετ. Θ. Γκιούρας).
- Γκίντενς, Α., *Πολιτική και κοινωνιολογία στη σκέψη του Max Weber*, Αθήνα: Οδυσσεάς, 1993 (μετ. Β. Ιακώβου).
- Γκίντενς, Α., *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*, Αθήνα: Κριτική, 2001 (μετ. Γ. Μερτίκας).
- Γκολντμάν, Λ., *Εισαγωγή στον Lukacs και στον Heidegger*, Αθήνα: Έρασμος, 1975 (μετ. Μ. Λαμπρίδης).
- Δαρβίνος, Κ., *Η καταγωγή των ειδών*, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 1997 (μετ. ομάδα Δ.Ε.Π. Τμήματος Βιολογίας Παν/μίου Πατρών).
- Ένγκελς, Φ., *Ουτοπιστικός σοσιαλισμός και επιστημονικός σοσιαλισμός* (1880), Αθήνα: Θεμέλιο, 1983 (μετ. Φ. Φωτίου) και *Σοσιαλισμός, ουτοπικός και επιστημονικός*, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2006.
- Ένγκελς, Φ., *Διαλεκτική της φύσης* (1883), Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ. (μετ. Μ. Θεοδόσης) & Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1984 (μετ. Ε. Μπιτσάκης).
- Ένγκελς, Φ., *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884), Αθήνα: Θεμέλιο, 1984 (μετ. Μ. Γιαταγάνα).
- Ένγκελς, Φ., *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας* (1886), Αθήνα: Θεμέλιο, 1967 και *Σύγχρονη Εποχή*, 2003 (μετ. Φ. Φωτίου).
- Ζίμμελ, Γκ., *Δοκίμια κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Αναγνωστίδης, 1977 (μετ. Μ. Μαρκόκης).
- Ζίμμελ, Γκ., *Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα: κοινωνιολογικά, φιλοσοφικά και αισθητικά κείμενα* (επίμετρο J. Habermas), Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2004 (μετ. Γ. Σαγκριώτης & Ο. Σταθάτου).
- Κρέμπ, Ι., *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998 (μετ. Μ. Τζιαντζή & Π. Λέκκας, επιμ. Π. Λέκκας).
- Λας, Κ., *Η εξέγερση των ελίτ και η προδοσία της δημοκρατίας*, Αθήνα: Νησίδες, 2004 (μετ. Β. Τομανάς).
- Λεβί-Στρως, Κ., *Άγρια σκέψη*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1977 (μετ. Ε. Καλπουρτζή).

- Λεβί-Στρως, Κ., *Ο τοτεμισμός σήμερα*, Αθήνα: Ράππας, 1972 (μετ. Ν. Βουλέλης).
- Λένιν, Β.Ι., *Κράτος και επανάσταση: η διδασκαλία του μαρξισμού για το κράτος και τα καθήκοντα του προλεταριάτου στην επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1985 & Αθήνα: Θεμέλιο, 1982.
- Λούκατς, Γκ., *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, Αθήνα: Οδυσσεάς, 1975 (μετ. Ι. Παπαδάκης).
- Λούκατς, Γκ., *Η ψυχή και οι μορφές*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1986 (μετ. Α. Οικονόμου).
- Λυστάρ, Ζ.-Φ., *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, Αθήνα: Γνώση, 1988 (μετ. Κ. Παπαγώργης).
- Μανν, Τ., *Το μαγικό βουνό*, τ. Ι & ΙΙ, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1989 (μετ. Α. Διχταίος).
- Μαντέλ, Ε., *Μαρξιστική πραγματεία της οικονομίας*, Αθήνα: Θεωρία, 1982 (μετ. Π. Τούντζας).
- Μάνγκωμ, Κ., *Ιδεολογία και ουτοπία*, Αθήνα: Γνώση, 1997 (μετ. Γ. Ανδρουλιδάκης).
- Μαρκούζε, Χ., *Έρωσ και πολιτισμός*, Αθήνα: Κάλβος, 1981 (μετ. Ι. Αρζόγλου).
- Μαρξ, Κ., *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα (1844)*, Αθήνα: Γλάρος, 1975 (εισ. Ι. Colletti, μετ. Μπ. Γραμμένος).
- Μαρξ, Κ., *Θέσεις για τον Φόουερμαπαχ. Ο Λούντβιχ Φόουερμαπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας (1845)*, Αθήνα: Ερατώ, 2004 (μετ. Γ. Μπλανάς).
- Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ., *Η Γερμανική ιδεολογία*, τ.1 (1846), Αθήνα: Gutenberg, χ.χ. (μετ. & επιμ. Κ. Φιλίνης) & τ.2, Αθήνα: Gutenberg, 1979 (μετ. Ι. Κρητικός & Κ. Φιλίνης, επιμ. Ι. Κρητικός).
- Μαρξ, Κ., *Η αλλιότητα της φιλοσοφίας (1847)*, Αθήνα: Νέοι Στόχοι, 1973 (μετ. Γ. Δεληγιάννη-Αναστασιάδη).
- Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ., *Το μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος (1848) και Φρ. Ένγκελς: Οι βάσεις του κομμουνισμού*, Αθήνα: Θεμέλιο, χ.χ. (μετ. Γ. Κόττης & Φ. Φωτίου) & Σύγχρονη Εποχή, 1986 & Ηριδανός 2006.
- Μαρξ, Κ., *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη (1852)*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1986 & Σύγχρονη Εποχή, 1987.
- Μαρξ, Κ., *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, 1857-1858*, τ. 1-3, Αθήνα: Στοχαστής, 1989-1992 (μετ. & πρόλογος Δ. Διδάρης).
- Μαρξ, Κ., *Προκαπιταλιστικοί οικονομικοί σχηματισμοί (1859)*, Αθήνα: Κάλβος, 1982 (μετ. Θ. Καλοπίσης).
- Μαρξ, Κ., *Grundrisse, η εισαγωγή (1859)*, Αθήνα: Α/συνέχεια, 1982 (μετ. Γ. Χοντζέας).
- Μαρξ, Κ., *Κριτική της πολιτικής οικονομίας (1859)*, Αθήνα: Οικονομική & Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, 1959 & Θεμέλιο, 1978 (μετ. Φ. Φωτίου) & Νέοι Στόχοι, χ.χ. (μετ. Γ. Δούμας & Π. Πουλιόπουλος).
- Μαρξ, Κ., *Θεωρίες για την υπεραξία, μέρη 1-3 (1861-1863)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980-1985 (μετ. Π. Μαυρομμάτης).

- Μαρξ, Κ., *Το κεφάλαιο*, τ. 1-3 (1867-1894), Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978-1979 (μετ. Π. Μαυροματάκης).
- Μαρξ, Κ., *Κριτική του προγράμματος της Γκότα* (1875), Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1994 & *Κριτική των προγραμμάτων Γκότα και Ερφούρτης*, Αθήνα: Κοροντζής, 2004 (μετ. Κ. Σκλάβος).
- Μαρξ, Κ., *Για το κράτος* [επιλογή κειμένων], Αθήνα: Εξάντας, 1989 (μετ. Τ. Κυπριανίδης, επιμ. Γ. Μηλιός).
- Μαρξ, Κ., *Εμπόρευμα και χρήμα* [επιλογή κειμένων], Αθήνα: Κριτική, 1991 (μετ. Γ. Σταμάτης).
- Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ., *Για το συνδικαλισμό: θεωρία – οργάνωση – δράση* [επιλογή κειμένων], Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.
- Μαρξ, Κ., *Για το γυναικείο ζήτημα* [επιλογή κειμένων], Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1987.
- Μαρξ, Κ., *Για το ρεφορμισμό* [επιλογή κειμένων], Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1992 (μετ. Α. Εξαρχόπουλος).
- Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ., *Η αποικιοκρατία στην Ασία – Ινδία, Περσία, Αφγανιστάν: 1853* [αρθρογραφία], Αθήνα: Άγρα, 2003 (μετ. Μ. Σάββας).
- Μαρξ, Κ. & Ένγκελς, Φ., *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το ανατολικό ζήτημα* [αρθρογραφία], Αθήνα: Γνώση, 1985 (μετ. & εισ. Π. Κονδύλης).
- Μίχελς, Ρ. *Κοινωνιολογία των πολιτικών κομμάτων στη σύγχρονη δημοκρατία. Έρευνες γύρω από τις ολιγαρχικές τάσεις του ομαδικού βίου* (1911), Αθήνα: Γνώση, 1997 (μετ. Γ. Ανδρουλιδάκης).
- Μουζέλης, Ν., *Μεταμαρξιστικές προοπτικές: για μια νέα πολιτική οικονομία και κοινωνιολογία*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1992 (μετ. Β. Καπετανγιάννης).
- Μουρ, Μπ., *Κοινωνικές ρίζες της δικτατορίας και της δημοκρατίας: γαιοκτήμονες κι αγρότες στη διαμόρφωση του σύγχρονου κόσμου*, Αθήνα: Κάλβος, 1984 (μετ. Φ. Σοφιανός & Α. Γαβρηλίδου).
- Μπέργκερ, Π. & Λάικμαν, Τ. *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας: μια πραγματεία στην κοινωνιολογία της γνώσης*, Αθήνα: Νήσος, 2003 (μετ. Κ. Αθανασίου, επιμ. Γ. Κουζέλης & Δ. Μακρυνιώτη).
- Ντερνιτά, Ζ., *Φαντάσματα του Μαρξ*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2000 (μετ. Κ. Παπαγιώργης).
- Ντυρκέμ, Ε., *Κοινωνικές αιτίες της αυτοκτονίας* (1896), Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ (μετ. Ε. Μαρχάκης).
- Ντυρκέμ, Ε., *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου* (1895), Αθήνα: Λετός, 1949, (μετ. Κ.Θ. Παπαλεξάνδρου) & Αθήνα: Gutenberg, 1978 (μετ. & εισ. Α. Μουσούρου).
- Πάρσονς, Τ., *Καπιταλισμός και αξίες. Τα πρώιμα κείμενα*, Αθήνα: Νήσος, 2008 (μετ. Β. Μαργελάρας).
- Πουλαντζάς, Ν., *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1984 (μετ. Ν. Μηλιόπουλος).
- Σαρτρ, Ζ.-Π., *Το είναι και το μηδέν: δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, Αθήνα: Παπαζήσης, χ.χ. (μετ. Κ. Παπαγιώργης).

- Σαρτρ, Ζ.-Π., *Υπέρ διανοουμένων συνηγορία*, Αθήνα: Ο Πολίτης, 1994 (μετ. Α. Ελεφάντης).
- Σαρτρ, Ζ.-Π., *Το πρόβλημα της μεθόδου*, Αθήνα: Εξάντας, 1988 (μετ. Λ. Θεοδωρακόπουλος).
- Ταίνις, Φ., *Κοινότητα και κοινωνία* (1887), Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ. (μετ. Μ. Μαρκάκης).
- Τρότσκι, Λ., *Ιστορία της Ρώσικης Επανάστασης*, τ. 1 & 2 (1930), Αθήνα: Παρσκήνιο, 2004 (μετ. & επιμ. Μ. Δύλλης).
- Φουκουιάμα, Φ., *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, Αθήνα: Λιβάνης, 1993 (μετ. Α. Φακατσέλης).
- Φουκώ, Μ., *Κείμενα Σημειολογίας*, Αθήνα: Νεφέλη, 1981 (μετ. & εισ. Κ. Παπαγώργης).
- Φουκώ, Μ., *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα: Ράππας, 1989 (μετ. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη).
- Φουκώ, Μ., *Ιστορία της σεξουαλικότητας*
τ.1: *Η δίψα της γνώσης*, Αθήνα: Ράππας, 1982 (μετ. Γκ. Ροζάκη, επιμ. Ι. Κρητικός).
τ.2: *Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα: Ράππας, 1989 (μετ. Γ. Κωνσταντινίδης).
τ.3: *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, Αθήνα: Ράππας, 1992 (μετ. Ι. Κρητικός).
- Φρόντ, Σ., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1931 (μετ. Α. Κοέν) και *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας. Το μέλλον μιας αυταπάτης*, Αθήνα: Επίκουρος, 1974 (μετ. Γ. Βαμβαλής).
- Φρόντ, Σ., *Τοτέμ και ταμπού: μερικές συμφωνίες στην ψυχική ζωή των άγριων και των νευρωτικών*, Αθήνα: Επίκουρος, 1978 (μετ. Χ. Αντωνίου).
- Χάμπερμας, Γ., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας: δώδεκα παραδόσεις*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993 (μετ. Λ. Αναγνώστου & Α. Καραστάθη).
- Χέγκελ, Γκ., *Φαινομενολογία του πνεύματος*, Αθήνα: Δωδώνη, 1993 (μετ. Δ. Τζωρτζόπουλος).
- Χόμπσβαουμ, Ε., *‘Εισαγωγή’ στο Κ. Μαρξ, Προκαπιταλιστικοί οικονομικοί σχηματισμοί*, Αθήνα: Κάλβος, 1982 (μετ. Θ. Καλοπίσης).

Dramatis Personae

(πέραν των τεσσάρων κλασικών)

Αλτουσέρ, Λουί (1918-1990). Γάλλος μαρξιστής φιλόσοφος. Κεντρική μορφή στην εξέλιξη της κοινωνικής σκέψης στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα. Διατύπωσε μια 'ρεαλιστική' δομιστική αντίληψη περί κοινωνικής επιστήμης στη βάση της δικής του εκδοχής του μαρξισμού. Το τέλος του ήταν τραγικό: υπέφερε από κρίσεις κατάθλιψης και σε μια από αυτές, το 1980, δολοφόνησε τη σύζυγό του. Πέρασε το υπόλοιπο της ζωής του εγκλειστος σε ψυχιατρικό ίδρυμα στο Παρίσι.

Αντόρνο, Θιοντορ Β. (1903-1969). Σημαντική προσωπικότητα του μαρξισμού κατά τον 20ό αιώνα, από τα αρχικά μέλη της Σχολής της Φραγκφούρτης, η οποία μετέτρεψε την εγελιανή παράδοση του μαρξισμού σε εργαλείο κριτικής του σύγχρονου πολιτισμού, υποδεικνύοντας τον τρόπο με τον οποίο η ανεξάρτητη σκέψη αποθαρρύνεται και οι άνθρωποι γίνονται μέρος του συστήματος.

Βίτφογκελ, Καρλ (1896 – 1988). Ιδρυτικός μέλος, μαζί με τους Αντόρνο, Μαρκούζε και άλλους, της Σχολής της Φραγκφούρτης. Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους δεν έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για αφηρημένα φιλοσοφικά ερωτήματα. Η κύρια συμβολή του αφορά στη μελέτη της Ανατολικής Δεσποτείας.

Δαρβίνος, Κάρολος (1809-1882). Η περί εξέλιξης θεωρία του Δαρβίνου προξένησε επανάσταση στη σκέψη του 19ου αιώνα, απομακρύνοντας τον άνθρωπο από το κέντρο της δημιουργίας, ως ένα ακόμη βιολογικό είδος ανάμεσα στα άλλα. Η θεωρία του Δαρβίνου εξηγεί τη βιολογική εξέλιξη του ανθρώπου ως μια διαδικασία φυσικής επιλογής που εξαρτάται από την ικανότητα προσαρμογής στο περιβάλλον. Η επιρροή της δαρβινικής θεωρίας υπήρξε καταλυτική για τις εξελικτικές ιδέες τόσο του Μαρξ όσο και του Ντυρκέμ, ενώ φαίνεται να στοιχειώνει τον Βέμπερ και τον Ζίμμελ.

Ένγκελς, Φρειδερίκος (1820-1895). Φίλος και συνεργάτης του Κάρολου Μαρξ. Ο Ένγκελς διηύθυνε την επιχείρηση του πατέρα του στο Μάντσεστερ και έσωσε τον Μαρξ από τη φτώχεια, ειρωνεία που επισημαίνεται από πολλούς. Υπήρξε ένας από τους πρώτους άνδρες στοχαστές που συνέβαλε σημαντικά στην κατανόηση της θέσης της γυναίκας στην κοινωνία.

Καντ, Ιμάνουελ (1724-1804). Σημαντικός ευρωπαϊός φιλόσοφος που επεχείρησε, όπως και πολλοί έπειτα από αυτόν στη φιλοσοφία, να συμβιβάσει την εμπειρικοκρατική με την ιδεαλιστική παράδοση, να υπερβεί δηλαδή τον διϊσμό εξωτερικής πραγματικότητας και εσωτερικής σκέψης ως αφετηρίας στη φιλοσοφική ανάλυση. Σύμφωνα με τον Καντ, ο κόσμος χωρίζεται στα αντικείμενα καθεαυτά (των οποίων η ουσία δεν είναι προσπελάσιμη στη γνώση) και στην υποκειμενική συνείδηση.

Η συνείδηση έχει ορισμένες 'απριόρι' ιδιότητες, όπως φαίνεται λόγου χάρι στην κοινή σε όλους αίσθηση του χώρου και του χρόνου – τις δύο βασικές κατηγορίες με τις οποίες οργανώνουμε τον κόσμο. Οι νοητικές αυτές κατηγορίες του Καντ ανάγονται, σύμφωνα με τον Ντυριέμ, στην οργάνωση της κοινωνίας. Οι ίδιες κατηγορίες μπορούν επίσης να θεωρηθούν ως η εννοιολογική αφετηρία από την οποία ξεκινά ο Ζίμμελ για να περιγράψει τους διάφορους κοινωνικούς 'τύπους'. Η άμεση ή έμμεση επίδραση του Καντ υπάρχει σε όλες τις μορφές κοινωνιολογικής θεωρίας που έχουν ως αφετηρία το άτομο και την υποκειμενική συνείδηση.

Κίρκεγκωρ, Σόρεν (1815-1855). Φιλόσοφος της θρησκείας. Απέδωσε ιδιαίτερη σημασία στην ανθρώπινη εμπειρία, όντας έτσι σε αντίθεση με τα μεγάλα συστήματα φιλοσοφικής ανάλυσης όπως εκείνο του Χέγκελ. Θεωρείται ο πρώτος υπαρξιστής.

Κοντ, Αύγουστος (1798-1857). Γάλλος φιλόσοφος. Θεωρείται ιδρυτής του θετικισμού και είναι ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο 'κοινωνιολογία'. Σύμφωνα με τον Κοντ, η κοινωνία διέρχεται από τρία στάδια. Στο πρώτο η αντίληψη του κόσμου γίνεται με όρους υπερφυσικούς και θεολογικούς, στο δεύτερο με όρους φιλοσοφικούς και μεταφυσικούς, ενώ στο τρίτο με όρους επιστημονικούς και θετικών. Ο Κοντ πίστευε ότι η επιστημονική μελέτη της κοινωνίας ήταν σε θέση να ανακαλύψει τους 'νόμους' της και έτσι θα μπορούσε επιτέλους να δοθεί ένα τέλος στις πολιτικές διαμάχες που είχε προκαλέσει η Γαλλική Επανάσταση.

Λένιν, Βλαντιμίρ Ίλιτς (1870-1924). Ηγέτης της Ρωσικής Επανάστασης, γνωστός για τις ικανότητές του σε ζητήματα πολιτικής οργάνωσης και πολιτικής στρατηγικής. Συνεισέφερε στον μαρξισμό κείμενα πολιτικού, ιστορικού και φιλοσοφικού χαρακτήρα. Από πολιτική άποψη, η κυριότερη συμβολή του ήταν η πεποίθησή του ότι μόνον ένα κλειστό επαναστατικό κόμμα μπορεί να οδηγήσει την εργατική τάξη στη νίκη. Τούτο αντέβαινε ευθέως στις απόψεις άλλων μαρξιστών, οι οποίοι πίστευαν ότι η εργατική τάξη θα ξεσηκωνόταν αυθόρμητα για να καταλάβει την εξουσία. Από κοινωνιολογική άποψη, το μεγαλύτερο ενδιαφέρον προκαλεί το έργο του *Κράτος και επανάσταση*, το οποίο πραγματεύεται τον μαρξισμό του κράτους μετά την επερχόμενη σοσιαλιστική επανάσταση.

Λούκατς, Γκέοργκ (1885-1971). Ούγγρος φιλόσοφος, του οποίου η πορεία ακολουθεί τη διανοητική ιστορία της Ευρώπης. Για πολλούς, το έργο του *Η ψυχή και οι μορφές* (με το οποίο επιχειρεί τη φιλοσοφική μετάβαση από τον Καντ στον Μαρξ και τελικά στον Χέγκελ) ίσως είναι η πιο σημαντική συμβολή στον υπαρξισμό του 20ού αιώνα. Κυρίως όμως, είναι γνωστός για τη δημιουργία του εγελιανού ρεύματος του μαρξισμού. Για τον Λούκατς, η διαλεκτική μέθοδος του Μαρξ (όπου κάθε πρόταση έχει νόημα εντός της ολότητας και σε σχέση με αυτήν, ενώ υπόκειται σε διαρκή αναθεώρηση) αποτελεί αυτόχρημα εγγύηση της φιλοσοφικής της επάρκειας. Με το έργο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ο Λούκατς υποστήριξε ότι ο Μαρξ είχε κατορθώσει να υπερβεί το δυϊσμό υποκειμένου και αντικειμένου που ταλάνιζε μέχρι τότε τη δυτική σκέψη. Η εμπειρία του προλεταριάτου στην

παραγωγική διαδικασία οδηγούσε εν τοις πράγμασι στην υπέρβαση αυτή, αφού παρείχε στην εργατική τάξη μια εναργέστερη γνώση της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Μάνχαϊμ, Καρλ (1893-1947). Μέλος του κύκλου διανομένων στον οποίο συμπεριλαμβάνονταν κάποτε οι Βέμπερ και Λούκατς, ο Μάνχαϊμ μπορεί να θεωρηθεί μια μη μαρξιστική εκδοχή του τελευταίου. Είναι κυρίως γνωστός για τη συμβολή του στην κοινωνιολογία της γνώσης, δηλαδή τη θεωρία ότι όλα τα είδη γνώσης εξαρτώνται από την κοινωνική και υπαρξιακή τοποθέτηση του στοχαστή. Πρόκειται για άποψη που μπορεί να οδηγήσει στον σχετικισμό, εφόσον έτσι οι διαφορετικές μορφές γνώσης δεν κρίνονται αξιολογικά, απλώς διαφέρουν μεταξύ τους. Ο Μάνχαϊμ προσπάθησε να αποφύγει την παγίδα του σχετικισμού υποστηρίζοντας ότι 'καλύτερη' γνώση είναι η εκάστοτε συνολικότερη, σφαιρικότερη και πληρέστερη. Επιπρόσθετα, πίστευε ότι στην πιο προνομακιά θέση από τη σκοπιά της γνώσης βρίσκονται οι ανεξάρτητοι διανοούμενοι, αφού είναι οι μόνοι που βρίσκονται εκτός ταξικού συμφέροντος και κοινωνικής διαμάχης.

Μαρκούζε, Χέρμπερτ (1898-1979). Γερμανός φιλόσοφος, ιδρυτικό μέλος της Σχολής της Φραγκφούρτης που διέφυγε στην Αμερική μετά την άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία και δεν επέστρεψε ποτέ στη Γερμανία. Ακολούθησε την κριτική εγελιανή άποψη περί μαρξισμού και το έργο του ασχολείται κυρίως με τον 'μονοδιάστατο' πολιτισμό του ύστερου καπιταλισμού. Σημαντικότερη θεωρείται η συμβολή του στην προσπάθεια σύνθεσης του μαρξισμού με την φροϋδική σκέψη.

Μερλώ-Ποντύ, Μωρίς (1905-1961). Γάλλος φιλόσοφος που ανήκει στην φαινομενολογική παράδοση και συνδέεται με τον Σαρτρ και τον υπαρξισμό. Τον απασχολεί κυρίως η σχέση σώματος, συνείδησης και εξωτερικού κόσμου.

Μηντ, Χέρμπερτ Τζωρτζ (1863-1931). Αμερικανός φιλόσοφος, ιδρυτής της συμβολικής διαντίδρασης. Η συγκεκριμένη κοινωνιολογική σχολή επικεντρώνεται στην προσωπική διαντίδραση και στην υποκειμενική ταυτότητα. Ο Μηντ θεωρείται από ορισμένους ένας από τους έμμεσους διάδοχους του Ζίμμελ.

Μίλλ, Τζων Στιούαρτ (1806-1861). Ωφελμιστής φιλόσοφος που εισήγαγε τις ιδέες του έργου του Κοντ στη Βρετανία. Γνωστός για το έργο του περί επιστημονικής μεθόδου. Ο ατομισμός του αποτέλεσε στόχο κριτικής του Ντυρκέμ.

Μίχελς, Ρόμπερτ (1876-1936). Γερμανός κοινωνιολόγος. Διατύπωσε τον 'σιδηρούν νόμο της ολιγαρχίας', σύμφωνα με τον οποίο τα δημοκρατικά ριζοσπαστικά πολιτικά κόμματα αναπτύσσουν ισχυρές εσωτερικές γραφειοκρατίες που καθοδηγούνται από κομματικούς αξιωματούχους με τα δικά τους συμφέροντα. Η προσέγγιση του Μίχελς ταυριάζει με τις απόψεις του Βέμπερ περί εξορθολογισμού.

Μπερζόν, Ανρί (1859-1941). Γάλλος φιλόσοφος που συχνά συγκρίνεται με τον Ζίμμελ. Πίστευε ότι η ανθρώπινη εμπειρία δεν γίνεται αντιληπτή μόνον διανοητικά και ότι πίσω από την ιστορική εξέλιξη βρίσκεται μια ζωτική δύναμη, μια παρόρμηση ζωής ('élan vital').

Νίτσε, Φρίντριχ (1844-1900). Γερμανός φιλόσοφος, από τους σπουδαιότερους της σύγχρονης εποχής. Άσκησε ριζοσπαστική κριτική στον ορθολογισμό του Διαφωτισμού, θεωρώντας ότι η εξουσία όχι μόνον δεν εναντιώνεται στην γνώση, αλλά αντιθέτως ότι πηγάζει από αυτήν. Επηρέασε τον Βέμπερ, αλλά η κύρια επίδρασή του αφορά, μέσω του Φουκώ, στον μεταμοντερνισμό.

Πάρσονς, Τάλκοτ (1902-1979). Ο σημαντικότερος αμερικανός κοινωνιολόγος του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα. Επιχείρησε να συνθέσει τους κλασικούς σε μια 'μεγάλη θεωρία', από την οποία είχε αποκλείσει τον Μαρξ και αντικαταστήσει τον Μηγντ στη θέση του Ζίμμελ.

Ρικάρντο, Ντέιβιντ (1772-1823). Άγγλος οικονομολόγος, που στα βήματα του Άνταμ Σμιθ, αναπτύσσει την εργασιακή θεωρία της αξίας. Η θεωρία του Μαρξ βασίζεται στην κριτική του Σμιθ και του Ρικάρντο.

Ρίκερτ, Χάινριχ (1863-1936). Γερμανός νεοκαντιανός φιλόσοφος, σύγχρονος του Μαξ Βέμπερ, τον οποίο και επηρέασε σημαντικά, ιδιαίτερα σε ζητήματα μεθοδολογίας.

Σαιν Σιμόν, Κλοντ Ανρί ντε Ρουβρουά (1760-1825). Παρότι αριστοκράτης, ο Σαιν Σιμόν είναι κατά ειρωνικό τρόπο και ο ιδρυτής του γαλλικού σοσιαλισμού, αλλά και της γαλλικής κοινωνιολογίας. Φυλακίστηκε στη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά σώθηκε χάρη στις φιλελεύθερες απόψεις του. Επηρέασε σημαντικά τον Κοντ και τον Ντυρκέμ. Διέκρινε τις συλλήψεις ότι η κοινωνία ακολουθεί τρία στάδια ανάπτυξης, ότι υπάρχουν 'νόμοι' της κοινωνίας, ότι οι επιστήμονες πρέπει να έχουν τον πρώτο λόγο στην επίλυση κοινωνικών προβλημάτων και ότι η ανθρωπότητα πρέπει να δημιουργήσει μια νέα θρησκεία που να βασίζεται στο θετικισμό.

Σαρτρ, Ζαν-Πωλ (1905-1980). Γάλλος υπαρξιστής φιλόσοφος, λογοτέχνης, θεατρικός συγγραφέας και πολιτικός ακτιβιστής. Προσέγγισε τον μαρξισμό, τον οποίο και επιχείρησε να συνθέσει με τον υπαρξισμό.

Σμιθ, Άνταμ (1723-1790). Σκώτος φιλόσοφος, οικονομολόγος και κοινωνιολόγος. Η πίστη του στη δύναμη της απρόσωπης αγοράς (η 'κρυφή χείρ' της οποίας φέρεται να ρυθμίζει τα πάντα) εμπνέει πολλούς σημερινούς θιασώτες του νεοφιλελευθερισμού. Ο ίδιος ο Σμιθ όμως θεωρούσε ότι το κράτος πρέπει να έχει σημαντικό ρόλο στα κοινωνικά ζητήματα. Οι αντιλήψεις του για την αυτορρυθμιζόμενη αγορά επηρέασαν τον Βέμπερ. Η θεωρία του Μαρξ βασίζεται στην κριτική του Σμιθ και του Ρικάρντο.

Σπένσερ, Χέρμπερτ (1820-1903). Αρχικά μηχανικός στους σιδηροδρόμους, αργότερα δημοσιογράφος και κοινωνιολόγος. Υιοθέτησε άκριτα τη βιολογική εξελικτική θεωρία αντιμετωπίζοντας την ανθρώπινη ιστορία ως μια διαδικασία φυσικής επιλογής.

Ταίνις, Φέρντιναντ (1855-1936). Γερμανός κοινωνιολόγος που πιστώνεται με τη σημαντική θεωρητική διάκριση μεταξύ παραδοσιακής 'κοινότητας'

(‘Gemeinschaft’) και νεοτερικής ‘κοινωνίας’ (‘Gesellschaft’), η οποία απαντάται με διαφορετικό τρόπο στο έργο του Ντυρκέμ, του Ζίμμελ και του Βέμπερ. Η διαφορά παράδοσης και νεοτερικότητας έγκειται στη βεβαιότητα και τη σταθερότητα που φέρονται να χαρακτηρίζουν τις σχέσεις των παραδοσιακών κοινοτήτων σε αντίθεση με τις θρυμματισμένες και ιδιοτελείς σχέσεις των σύγχρονων κοινωνιών.

Τρότσκι, Λέων (1879-1940). Ηγέτης, μαζί με τον Λένιν, της Ρωσικής Επανάστασης. Διαφώνησε με τον Στάλιν, εξορίστηκε και τελικά δολοφονήθηκε. Το μεγάλο συγγραφικό του έργο, εκτός από κείμενα πολιτικής και αισθητικής κριτικής, περιλαμβάνει και τη θεωρία του για τον ρωσικό ‘κρατικό καπιταλισμό’.

Φόουερπαχ, Λούντβιχ (1804-1872). Γερμανός φιλόσοφος που ανέπτυξε τη δική του εκδοχή της εγελιανής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα σε σχέση με τον χριστιανισμό. Η άποψή του για τη θρησκεία (ως προβολή των ανθρώπινων δυνάμεων σε μια αφηρημένη ιδέα) έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της μαρξιστικής θεωρίας της αλλοτρίωσης.

Φουκώ, Μισέλ (1926-1984). Γάλλος φιλόσοφος, ο οποίος θεωρείται ότι ανήκει στους λεγόμενους μεταδομιστές. Το δυσνόητο έργο του καλύπτει μεγάλο φάσμα θεμάτων που αφορούν στις ιστορικές τομές στη δυτική σκέψη και στην ανάπτυξη των επιστημών του ανθρώπου σε συνάρτηση με την επέκταση του κοινωνικού ελέγχου. Για τον Φουκώ, η ιστορία της ιατρικής, της σεξουαλικότητας και της ψυχολογίας δείχνει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται και ελέγχεται η υποκειμενικότητα στη σύγχρονη κοινωνία.

Φρόυντ, Σίγκμουντ (1856-1939). Γεννημένος περίπου την ίδια περίοδο με τον Ντυρκέμ και τον Ζίμμελ, ο Φρόυντ έζησε είκοσι χρόνια περισσότερο. Θεωρείται ο ιδρυτής της ψυχανάλυσης, την οποία πολλοί στην ιστορία της κοινωνιολογίας επιχείρησαν να ενσωματώσουν στην κοινωνική θεωρία. Η αντίληψη του Φρόυντ για τη σχέση ατόμου και κοινωνίας δεν διαφέρει πολύ από εκείνη του Ντυρκέμ (ή αργότερα του Πάρσονς): το άτομο οφείλει να ελέγχεται και να κατευθύνεται από την ευρύτερη κοινωνική ομάδα. Για τον Φρόυντ, κάτι τέτοιο συνεπάγεται την καταπίεση των σεξουαλικών ορμών και την εσωτερικευση του κοινωνικού ελέγχου μέσω του ‘εγώ’ και του ‘υπερεγώ’. Έτσι, ο πολιτισμός συμβαδίζει με τη δυστυχία: όσο αναπτύσσεται η κοινωνία, τόσο μεγαλύτερες είναι και οι θυσίες των απολαύσεων που απαιτούνται.

Χέγκελ, Γκέοργκ Βίλχελμ Φρίντριχ (1770-1831). Σημαντικός ευρωπαϊός φιλόσοφος, ίσως ο τελευταίος που επιχειρήσει να οικοδομήσει μια ‘μεγάλη θεωρία’ στη φιλοσοφία. Για τον Χέγκελ, ιστορία είναι η εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος μέσα από συνεχείς αντιθέσεις και συνθέσεις. Η λογική σκέψη τείνει προς την αυτοπραγμάτωση, που ισοδυναμεί με την επίτευξη της απόλυτης ‘ολότητας’ της γνώσης. Ο Μαρξ επηρεάστηκε βαθιά από τη σκέψη του Χέγκελ, την οποία ‘αναποδογύρισε’ (κατά τη γνωστή ρήση), βάζοντας στη θέση του εγελιανού Λόγου την υλική παραγωγή των ανθρώπων.

Γλωσσάριο

αγροτική τάξη (όλοι, αλλά ιδιαίτερα Μαρξ): η τάξη των μικροκαλλιεργητών, η οποία κατά τον Μαρξ, παραμένει κατακερματισμένη και μπορεί να ενωθεί μόνον κάτω από έναν ισχυρό ηγέτη.

αιτιοκρατία, οικονομική αιτιοκρατία (Μαρξ): βλ. ντετερμινισμός.

αιτιώδης επάρκεια (Βέμπερ): αρχή που ορίζει ότι μια εξήγηση είναι ικανοποιητική σε επίπεδο αιτιών, αν υπό τις ίδιες συνθήκες προκύπτει ίδιο αποτέλεσμα.

αλλοτρίωση (Μαρξ): η αποξένωση του ανθρώπου από το προϊόν του, από τους άλλους ανθρώπους και από την ίδια την ανθρώπινη φύση του.

ανομία (Ντυρκέμ): η κατάσταση στην οποία δεν υφίστανται σαφείς και κοινά αποδεκτοί κανόνες συμπεριφοράς.

αντικειμενική κουλτούρα (Ζίμμελ): οι ιδέες, πεποιθήσεις και πρακτικές των ανθρώπων που αποκτούν τη δική τους αντικειμενική υπόσταση και στη συνέχεια απειλούν να καταπνίξουν την κοινωνική ζωή και την ατομικότητα της υποκειμενικής κουλτούρας.

αξία ανταλλαγής (Μαρξ): η αξία με την οποία ένα προϊόν πωλείται στην αγορά.

αξία χρήσης (Μαρξ): η (μη μετρήσιμη) αξία ενός αγαθού για το πρόσωπο που το κατέχει.

αξίες, αξιολογική ουδετερότητα (Βέμπερ): για τον Βέμπερ, η ορθολογική ζωή οριοθετείται από υπαρξιακές (δηλαδή μη ορθολογικές) αξιακές επιλογές. Η επιστήμη αποτελεί μια τέτοια αξιακή επιλογή. Η διαφορά της έναντι άλλων επιλογών είναι ότι οι 'αξίες' της επιστήμης επιβάλλουν την αξιολογική ουδετερότητα του επιστήμονα.

αρχαίος τρόπος παραγωγής (Μαρξ): μια κοινωνία (όπως η ρωμαϊκή) όπου η πόλη κυριαρχεί επί της υπαίθρου. Ο συγκεκριμένος τύπος κοινωνίας μεταβάλλεται καθώς αναπαράγεται.

ασιατικός τρόπος παραγωγής (Μαρξ): μια κοινωνία (όπως η κινεζική), όπου η τοπική κοινότητα εξαρτάται από ένα ισχυρό κεντρικό κράτος για την κατασκευή δημόσιων έργων (π.χ. αρδευτικών συστημάτων).

αστική τάξη (Μαρξ): η καπιταλιστική άρχουσα τάξη, ιδιοκτήτρια των μέσων παραγωγής.

γραφειοκρατία (Βέμπερ): η ορθολογική μορφή οργάνωσης που διέπει το σύγχρονο κόσμο.

διαλεκτική, διαλεκτικός υλισμός (Μαρξ): Ως επιχείρημα, η διαλεκτική αποτελεί διάλογο μεταξύ αντικρουόμενων θέσεων. Ως ερμηνεία, ο διαλεκτικός υλισμός θεωρεί ότι η κοινωνία αναπτύσσεται μέσω δομικών αντιφάσεων.

Διαφωτισμός: η περίοδος η οποία ξεκινά από την Γαλλία του 18ου αιώνα και κατά την οποία τίθενται τα θεμέλια της σύγχρονης επιστήμης και φιλοσοφίας.

δύισμός ατόμου και κοινωνίας: αναγκαία αντίθεση της κοινωνικής θεωρίας, η οποία δεν μπορεί να παραβλέψει το άτομο χάριν της κοινωνίας ούτε το αντίστροφο. Ταυτόχρονα όμως δεν μπορεί και να αναγάγει την εξήγηση του ενός στο άλλο.

δύισμός δράσης και δομής: κρίσιμη και αναγκαία αντίθεση της κοινωνικής θεωρίας, η οποία δηλώνει και τη διαφορά ανάμεσα στις θεωρίες δομής (Μαρξ, πρώιμος Ντυρκέμ) και στις θεωρίες δράσης (Βέμπερ, Ζίμμελ).

δυάδα (Ζίμμελ): δύο άνθρωποι, η μικρότερη δυνατή κοινωνική ομάδα και η αφετηρία της ανάλυσης του Ζίμμελ.

εγωισμός (Ντυρκέμ): μορφή κοινωνικής ολοκλήρωσης που βασίζεται στην ατομική υπευθυνότητα. Δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον εγωισμό ως προσωπικό ελάττωμα.

εκλεκτική συνάφεια (Βέμπερ): ο συντονισμός ή η συμπίεση (όχι όμως η αιτιακή συσχέτιση) προτεσταντικής ηθικής και πνεύματος του καπιταλισμού.

εξέλιξη: στις κοινωνικές επιστήμες, η αντίληψη ότι η κοινωνία 'αναπτύσσεται' περνώντας μέσα από συγκεκριμένα στάδια.

εξορθολογισμός (Βέμπερ): η διαδικασία που κυριαρχεί στην ανάδυση του σύγχρονου κόσμου, αντικαθιστώντας τις παραδοσιακές κοινωνίες.

επανορθωτικό δίκαιο (Ντυρκέμ): η μορφή εκείνη του δικαίου όπου ο κύριος σκοπός είναι η αποκατάσταση της αδικίας, η επιστροφή στην προ του αδικήματος κατάσταση. Η κυριαρχία του σε μια κοινωνία αποτελεί ένδειξη οργανικής αλληλεγγύης.

επάρκεια νοήματος (Βέμπερ): αρχή που ορίζει ότι μια εξήγηση είναι ικανοποιητική σε επίπεδο νοήματος, αν ανασυγκροτεί ορθολογικά τη δράση.

επιστημολογία: η θεωρία για το τι είναι γνώση και πώς αποκτάται.

εργαλειακή ορθολογικότητα: όρος που οι μαρξιστές του 20ού αιώνα χρησιμοποιούν με κριτικό τρόπο για να περιγράψουν την ορθολογική οργάνωση μιας δραστηριότητας που αποβλέπει σε έναν πρακτικό σκοπό και που συνεπάγεται τον έλεγχο επί υλικών και ανθρώπινων πόρων. Ο Βέμπερ όμως είναι εκείνος που πρώτος περιγράφει αυτήν την κατάσταση, αλλά χωρίς να της ασκεί εκτενή κριτική.

εργασιακή θεωρία της αξίας: μια θεωρία τόσο της κλασικής πολιτικής οικονομίας όσο και του Μαρξ, σύμφωνα με την οποία η αξία ενός εμπορεύματος εξαρτάται από την ποσότητα της εργασίας που δαπανήθηκε για την παραγωγή του.

εργατική δύναμη (Μαρξ): το εμπόρευμα που ο εργοδότης αγοράζει από τον εργαζόμενο. Η εκμετάλλευση έγκειται στο ότι η αξία ανταλλαγής της εργατικής δύναμης (ο μισθός του εργάτη) είναι μικρότερη από την αξία χρήσης της από τον εργοδότη.

Θετικισμός (Κοντ): η αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικές επιστήμες πρέπει να ανακαλύπτουν τους γενικούς νόμους της κοινωνίας με βάση την εμπειρική διερεύνηση. Προσοχή όμως: στη διάρκεια του 20ού αιώνα ο όρος έχει αποκτήσει και άλλες σημασίες.

ιδεολογία (Μαρξ): η αντίληψη του κόσμου που στρεβλώνεται από το ταξικό συμφέρον. Συνεκδοχικά, η μη επιστημονική αντίληψη του κόσμου.

ιδεότυπος (Βέμπερ): η καθαρά ορθολογική εννοιολόγηση ενός κοινωνικού φαινομένου, που χρησιμοποιείται για την ανάλυση και κατανόηση των εμπειρικών εκδηλώσεών του. Ένα 'ορθολογικό κουκλοθέατρο' (Σουτς).

καταμερισμός της εργασίας (όλοι, αλλά ιδιαίτερα Ντυρκέμ): ο τρόπος με τον οποίο κατανέμονται οι διάφορες δραστηριότητες στα μέλη μιας κοινωνίας. Για τον Ντυρκέμ, ο καταμερισμός εργασίας αποτελεί την κύρια πηγή της κοινωνικής συνοχής.

κατανόηση, 'verstehen' (Βέμπερ): η ορθολογική κατανόηση της ανθρώπινης δράσης.

κατασταλτικό δίκαιο (Ντυρκέμ): η μορφή εκείνη του δικαίου όπου ο κύριος σκοπός είναι η τιμωρία. Η κυριαρχία του σε μια κοινωνία αποτελεί ένδειξη μηχανικής αλληλεγγύης.

κοινότητα, 'Gemeinschaft' (Ταίνις): άμεσες διαπροσωπικές σχέσεις σε μια σταθερή κοινότητα, σε αντίθεση με την 'Gesellschaft'.

κοινωνία, 'Gesellschaft' (Ταίνις): σχέσεις που βασίζονται στον ορθολογικό υπολογισμό και στο προσωπικό συμφέρον σε μια κοινότητα που υφίσταται ταχύτατες μεταβολές.

κοινωνικά γεγονότα (Ντυρκέμ): τα κοινωνικά γεγονότα υπάρχουν πέρα και πάνω από τα άτομα, στα οποία επιβάλλονται — παράδειγμα, η γλώσσα.

κοινωνικά ρεύματα (Ντυρκέμ): συναισθήματα που διαπερνούν τις διάφορες κοινωνικές ομάδες χωρίς ωστόσο να κρυσταλλώνονται σε κοινωνικά γεγονότα.

κοινωνική δράση, νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση (Βέμπερ): κοινωνική δράση είναι η δράση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση είναι εκείνη που επενδύεται με νόημα από το ίδιο το κοινωνικό υπο-

κείμενο. Για τον Βέμπερ, αντικείμενο της κοινωνιολογίας είναι η νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση.

κοινωνική και συστημική ολοκλήρωση: η κοινωνική ολοκλήρωση αναφέρεται στις αρχές που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ ατόμων, ενώ η συστημική ολοκλήρωση σε εκείνες που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των διάφορων τμημάτων της κοινωνίας. Τα δύο αυτά σύνολα σχέσεων μπορεί να είναι συμπληρωματικά ή αντίθετα μεταξύ τους.

κοινοτικές σχέσεις (Βέμπερ): σχέσεις μεταξύ ατόμων στη βάση της κοινής τους ταυτότητας (όπως συμβαίνει π.χ. με τα μέλη μιας οικογένειας).

λειτουργισμός (αποδίδεται στον Ντυρκέμ): η εξήγηση ενός φαινομένου διά της αναγωγής του στη λειτουργία που συμβαίνει να επιτελεί στο πλαίσιο ενός ευρύτερου συνόλου.

λούμπεν προλεταριάτο (Μαρξ): οι άεργοι, οι μικροαπατεώνες και γενικότερα τα μέλη του υποκόσμου, που μπορούν να χρησιμοποιηθούν από αυταρχικούς ηγέτες.

μέσα παραγωγής (Μαρξ): οι πρώτες ύλες και τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται στη διαδικασία της παραγωγής.

μετα-αφηγήσεις: όρος που χρησιμοποιούν οι εκπρόσωποι του μεταμοντερνισμού για να περιγράψουν τα μεγάλα θεωρητικά σχήματα (όπως αυτά που εξετάζονται στο βιβλίο).

μεταμοντερνισμός: οι διάφορες σχετικιστικές θεωρίες της μετανεωτερικότητας που θεωρούν ότι η ενιαία, θετική και αδιαμφισβήτητη γνώση των πραγμάτων είναι αδύνατη.

μετανεωτερικότητα: ο νέος τύπος κοινωνίας που προκύπτει στα τέλη του 20ού αιώνα, όπου τα παραδοσιακά όρια έχουν διαραγεί.

μηχανική αλληλεγγύη (Ντυρκέμ): η μορφή κοινωνικής οργάνωσης στην οποία ο καταμερισμός εργασίας είναι ακόμη στοιχειώδης και η συλλογική συνείδηση είναι συνήθως θρησκευτικού χαρακτήρα. Εξελίσσεται εν συνεχεία σε οργανική αλληλεγγύη.

μικροαστοί (Μαρξ): οι μικροεπιχειρηματίες και ελεύθεροι επαγγελματίες, στους οποίους οι σύγχρονοι μαρξιστές εντάσσουν και άλλες ομάδες, όπως τους μανάτζερ και τους δημόσιους υπαλλήλους.

μπορζουαζία (Μαρξ): βλ. αστική τάξη.

ντετερμινισμός, οικονομικός ντετερμινισμός (Μαρξ ή αποδίδεται σε αυτόν): η μορφή εξήγησης στην οποία τα πάντα θεωρούνται αποτέλεσμα της ίδιας αιτιολογίας (φερ' ειπείν, οι πολιτικές εξελίξεις και τα ιδεολογικά κινήματα ανάγονται στις σχέσεις και τις δυνάμεις παραγωγής).

νόμιμη-ορθολογική κυριαρχία (Βέμπερ): η μορφή κυριαρχίας που αντιστοιχεί

στις σύγχρονες κοινωνίες και συνεπάγεται τη γραφειοκρατική οργάνωση υπό το κράτος δικαίου.

ομάδες στάτους (Βέμπερ): η ομάδα που απολαμβάνει κάποιου ιδιαίτερου κοινωνικού κύρους και συνήθως συνεπάγεται κάποιο κοινό τρόπο ζωής και εκπαίδευσης – για παράδειγμα, το ιερατείο.

οργανική αλληλεγγύη (Ντυρκέμ): η μορφή κοινωνικής οργάνωσης στην οποία η συνοχή οφείλεται στη διαφοροποίηση. Ο καταμερισμός της εργασίας είναι ανεπτυγμένος και κυριαρχεί η ‘θρησκεία του ατομισμού’. Διαδέχεται τη μηχανική αλληλεγγύη.

οργανική αναλογία: η μελέτη της κοινωνίας σαν να είναι βιολογικός οργανισμός. Χρησιμοποιείται από τον Ντυρκέμ.

ορθολογικότητα, ορθολογική δράση (Βέμπερ): η ορθολογικότητα αποτελεί στοιχείο της νοηματοδοτημένης κοινωνικής δράσης. Δεδομένου ότι αντικείμενο της κοινωνιολογίας είναι η νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση, η ορθολογικότητά της είναι εκείνη που καθιστά δυνατή την κοινωνική επιστήμη.

παιγνιώτυποι (Ζίμμελ): το σημείο όπου η κοινωνική διαντίδραση γίνεται μια μορφή τέχνης – για παράδειγμα, το φλερτ ή η κοινωνικότητα.

παραδοσιακή κυριαρχία (Βέμπερ): βλ. **πατριαρχική κυριαρχία**.

παραγωγικές δυνάμεις (Μαρξ): οι πρώτες ύλες, τα εργαλεία και οι ανθρώπινες ικανότητες που απαιτούνται για την παραγωγή των αγαθών.

πατριαρχική κυριαρχία (Βέμπερ): η μορφή κυριαρχίας της παραδοσιακής κοινωνίας που βασίζεται στον άρρενα επικεφαλής του οίκου. Δεν πρέπει να συγχέεται με τη σύγχρονη σημασία του, όπου σημαίνει την ανδρική κυριαρχία εν γένει.

πατριμονιαλισμός (Βέμπερ): η εξουσία που βασίζεται στο προσωπικό κύρος και τη γραφειοκρατική θέση. Προκύπτει από τη ρουτινοποίηση του χαρίσματος στις παραδοσιακές κοινωνίες.

πολιτιότητα, ιδιότητα του πολίτη (Γ. Χ. Μάρσαλ): το στάτους που απολαμβάνουν τα πλήρη μέλη μιας κοινότητας. Τα δικαιώματα που απορρέουν από την πολιτιότητα ενδέχεται να υπονομεύουν την τάξικότητα, ιδιαίτερα στην περίπτωση του προλεταριάτου.

πρϋιδεασμοί (Ντυρκέμ): οι αντιλήψεις της συμβατικής σοφίας που πρέπει να παραμερίζουμε προκειμένου να φθάσουμε στην επιστημονική γνώση.

προλεταριάτο (Μαρξ): η εργατική τάξη, τα μέλη της οποίας πωλούν την εργατική τους δύναμη στον καπιταλιστή εργοδότη.

πρωτόγονος κομμουνισμός (Ένγκελς και Μαρξ): η υποτιθέμενη περίοδος ισότητας και συλλογικής ιδιοκτησίας στις απαρχές της ανθρώπινης ιστορίας.

ρεαλισμός, κριτικός ρεαλισμός: σύγχρονο φιλοσοφικό ρεύμα που ιδρύθηκε από τον Ρού Μπασκάρ. Διακρίνει τη δομή από τη δράση και θεωρεί ότι η πραγματικότητα απαρτίζεται από διαφορετικά επίπεδα.

συλλογικές αναπαραστάσεις (Ντυρκέμ): τα επίκοινα νοήματα μιας κοινωνίας, τα κοινά συμβολικά συστήματα (λ.χ. οι θρησκευτικές πεποιθήσεις) με τα οποία οι άνθρωποι αναπαριστούν την κοινωνία στην οποία ζουν.

συλλογική συνείδηση (Ντυρκέμ): οι κανόνες και οι αξίες που μοιράζονται τα μέλη μιας κοινωνίας. Ο κοινός τρόπος του σκέπτεσθαι σε μια κοινωνία.

συνεργατικές σχέσεις (Βέμπερ): οι σχέσεις που απορρέουν από κάποιο κοινό συμφέρον, συνήθως υλικό.

σχέσεις παραγωγής (Μαρξ): οι σχέσεις ελέγχου και ιδιοκτησίας επί των μέσων παραγωγής, οι οποίες καθορίζουν τις κοινωνικές τάξεις και τους τρόπους παραγωγής.

τάξη, κοινωνική τάξη (Βέμπερ): η κοινωνική ομάδα, τα μέλη της οποίας έχουν την ίδια θέση στην αγορά.

τάξη καθ' εαυτήν (Μαρξ): η κοινωνική ομάδα, τα μέλη της οποίας έχουν την ίδια σχέση προς τα μέσα παραγωγής.

τάξη δι' εαυτήν (Μαρξ): η κοινωνική ομάδα, τα μέλη της οποίας έχουν την ίδια σχέση προς τα μέσα παραγωγής, αλλά έχουν επίσης συνειδητοποιήσει το κοινό τους συμφέρον και ενεργούν από κοινού για να τα κατοχυρώσουν.

τυπική κοινωνιολογία, κοινωνικοί τύποι (Ζίμμελ): η οργάνωση της κοινωνικής ζωής σε διάφορα επίπεδα, αλλά με τον ίδιο τρόπο, ανεξαρτήτως του σκηνικού. Έτσι, για παράδειγμα, η έννοια της σύγκρουσης μπορεί να θεωρηθεί ως 'τύπος' σχέσης, ασχέτως αν αφορά στη διαμάχη δύο παιδιών ή σε έναν παγκόσμιο πόλεμο.

υπαρξισμός: φιλοσοφική προσέγγιση που δίνει προτεραιότητα στην άμεση προσωπική εμπειρία του κόσμου.

υπερκαθορισμός: έννοια που εισήγαξαν ο Λένιν και ο Τρότσκι για να περιγράψουν τις πολλαπλές αντιφάσεις που δημιουργούν μια επαναστατική κατάσταση.

φεουδαλισμός, φεουδαρχία, φεουδαλικός τρόπος παραγωγής (Βέμπερ και Μαρξ): Για τον Βέμπερ, ο φεουδαλισμός είναι μια εκδοχή του πατριμοναλισμού, δηλαδή μια μορφή παραδοσιακής κυριαρχίας που βασίζεται στο προσωπικό κύρος και τη γραφειοκρατική θέση και προκύπτει από τη ρουτινοποίηση του χαρίσματος. Για τον Μαρξ, ο φεουδαλισμός είναι ένα σύστημα κοινωνικής ιεραρχίας στο οποίο τα μέσα παραγωγής ανήκουν μεν στον γαιοκτήμονα, αλλά ελέγχονται από τον αγρότη και επομένως το υπερπρόϊόν πρέπει να αποσπαστεί από τον άμεσο παραγωγό υπό τη μορφή ενοικίου.

φετιχισμός του εμπορεύματος (Μαρξ): ο τρόπος με τον οποίο ο καπιταλισμός

μεταμορφώνει, μέσω της αγοράς, τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ αντικειμένων.

χάρισμα, χαρισματική κυριαρχία (Bémper): οι ιδιαίτερες ικανότητες που αποδίδονται σε μια προσωπικότητα και νομιμοποιούν τη συμμόρφωση με την ηγεσία της.

ψευδής συνείδηση (διάφοροι μαρξιστές): η ταξικά διαστρεβλωμένη αντίληψη του κόσμου.

Ευρετήριο

- αγγλικός εμφύλιος 386-7
αυτοκρατία βλ. ντετερμινισμός
αλληλεγγύη 113-23, 216
 μηχανική 114-5, 137, 142-3, 216,
 263, 334, 349, 361, 364, 526
 οργανική 115-9, 122, 133, 141, 143,
 216, 334, 336, 354, 364, 527
αλλοτρίωση iv, 16, 37, 65, 67, 97, 106,
 155, 157-63, 193-6, 277-8, 378,
 399, 458, 466, 523
Άλμπρου, Μ. 92
Αλπουσέρ, Λ. 184, 188, 195, 388-9, 408-4, 517
Ανατολική Δεσποτεία 244, 373-5, 423
ανθρώπινη φύση 65, 155-7, 160-1, 274,
 345-6, 359, 407, 426
ανομία 54-5, 121, 205, 346, 354, 355,
 481, 523
αντικειμενική κουλτούρα iv, 268, 274,
 277-8, 280, 289, 303, 313-4, 318-
 9, 328, 331, 465-8, 470, 481, 523
Άξελροντ, Τσ. 98
αξία
 αντάλλαγής 165-8, 271, 394, 447, 523
 εργασιακή θεωρία της αξίας 165,
 271, 525
 χρήσης 165-8, 269, 271, 394, 447, 523
αξίες 77, 91-2, 114, 147, 206, 254, 257,
 273-4, 359, 398, 421, 478, 523
αξιοδότηση 269-74
αξιολογική ουδετερότητα iii, 92, 523
απομάγευση 34, 84, 459, 461, 481
αριστοκρατία 174-5, 183, 232, 245, 295,
 311-2, 379-80, 382, 384, 387-9,
 404, 418-9, 440, 462
αστυκοποίηση βλ. εξαστισμός
ατομικότητα βλ. υποκειμενικότητα
ατομισμός 78, 99, 207, 303, 359, 414,
 460, 464
 κατά Μαρξ 64, 154-5, 190, 204, 327,
 372, 383, 400, 406
 κατά Ντυρκέμ 25-6, 113-9 *passim*,
 140-8 *passim*, 327, 336-7, 350-
 2, 356, 360, 400, 481
 μεθοδολογικός 78, 220, 226, 235
άτομο 15, 29, 37, 57, 64, 99, 113-9 *passim*,
 140-8 *passim*, 154-5, 204, 226,
 264-8, 275-6, 280-1, 282, 288,
 294, 295, 312, 318-20, 327, 336-8,
 350, 400, 406
αυτοκτονία 25, 49, 53-8, 72-3, 105-7,
 113, 326, 345, 354, 355
αφοσίωση 282-5
Βάλλερσταϊν, Ι. 396-7, 399
βιολογική αναλογία βλ. οργανική αναλογία
Βιομηχανική Επανάσταση 13, 36, 174,
 313, 330, 384, 438
Βίτσοργκελ, Κ. 374-5, 517
βουδισμός 414, 417, 427, 429, 432
Γαλλική Επανάσταση 22, 23, 45, 160,
 187, 400-1, 403, 438
Γκάρφρινελ, Χ. 81
Γκίνσμπεργκ, Μ. 112
Γκίντενς, Α. v, 2-3, 5, 12, 81, 117, 121,
 197, 268, 303, 330, 335, 352,
 369, 462, 480, 484
Γκούλντερ, Α. 340
Γκόφμαν, Έ. 28, 29
Γουάνσταϊν, Ντ. & Μ. 466-8
Γουίντς, Π. 80-1
Γουόλγορκ, Έ. 138-40
γραφειοκρατία 15, 34, 88, 227, 236, 248-
 54, 256, 419, 426, 429, 431, 459,
 461, 462, 481, 482, 524
γυναίκες 8, 11, 27, 229, 243, 256
 κατά Ένγκελς 200-4
 κατά Ζίμμελ 27, 281, 312-7
 κατά Ντυρκέμ 137, 354-6

- Δαρβίνος, δαρβινισμός 38, 62-3, 76, 215, 335, 414, 517
 δημογραφική αύξηση 334, 336, 338, 340, 378-9, 426
 διαλεκτική 66, 70-1, 102, 286, 319, 364, 489, 524
 διαλεκτικός υλισμός 364-5
 διανοούμενοι 133, 187, 229, 352, 419-20, 426-7
 Διαφωτισμός 5-7, 10-2, 34-5, 44-5, 201, 275, 438, 452, 487, 495, 524
 δυϊσμοί iii-iv, 12, 15, 325, 470, 473-4, 478, 480-1
 ατόμου & κοινωνίας iii, iv, 12, 78, 108, 150, 154, 208, 258, 263, 318, 321, 330, 469, 474-6, 524
 δράσης & δομής iii, iv, 13, 66, 112, 150, 162, 200, 208, 259, 322, 476-7, 480, 524
 κοινωνικής & συστημικής ολοκλήρωσης iii, 13, 112, 116-7, 121, 123, 147-8, 151, 188, 209, 260, 290, 323, 357, 386, 398-9, 460, 463, 477-81, 526
 νεοτερικότητας & καπιταλισμού/σοσιαλισμού iv, 13, 122, 362, 412, 459, 464, 470, 471, 481-5
 δυνάμεις παραγωγής 61, 68, 168-9, 388, 402-3, 406, 481, 527

 έγκλημα 3, 49-51, 114, 142, 474-5
 εθνομεθοδολογία v, 476
 εκβιομηχάνιση 36
 εισαγωγή 101, 429-30
 εκλεκτική συνάφεια 442, 452, 524
 εκπαίδευση 136-40, 142, 426
 Ένγκελς, Φ. 21, 200-4, 317, 340, 347-8, 364, 366, 370, 517
 εξαστισμός 36
 βλ. επίσης μητρόπολη
 εξατομίκευση 37, 119, 147, 186, 264, 293, 336, 356, 460
 εξελκτισμός iv, 130, 282, 329-30, 341-2, 361, 364-6, 369, 379, 385, 391, 397, 414, 482

 εξήγηση 116, 129, 207
 εξορθολογισμός iv, 15, 34, 37, 219, 225, 236, 254, 280, 317, 326-7, 416, 418-20, 422, 424, 442, 450-1, 461, 524
 επανάσταση 184, 364, 379, 393, 396, 397, 400, 402-5, 485
 επιστήμη 11, 14, 39, 43-5, 62-3, 68-9, 75-6, 91, 96, 100, 126, 130, 135, 187-8, 274, 347-8, 352, 468, 484
 φυσικές & κοινωνικές επιστήμες 32, 76-8, 91, 100, 131, 140, 278
 ερμηνεία 75
 βλ. επίσης κατανόηση
 Ετζιόνι, Α. 148
 ευγνωμοσύνη 282, 284-6

 Ζάιτλιν, Ί. 5-6, 134

 ηθική 3, 26, 49, 77, 119, 124, 134-40, 189-90, 204, 206, 218, 235, 264, 282, 332, 345-6, 350-1, 353-9
 passim, 398, 402, 415-9 *passim*, 426-7, 431, 433-51 *passim*, 456, 461, 475, 478

 Θεόθεν κλήση 447, 452, 456-7
 Θετικισμός iii, 44, 58, 525
 λογικός θετικισμός 368
 θρησκεία 320, 359, 375, 387, 389
 κατά Βέμπερ 82, 214, 232-3, 241-2, 254, 414-43 *passim*
 κατά Μαρξ 65, 155, 180, 190, 193, 200, 389, 402
 κατά Ντυρκέμ 26, 123-8, 130, 133, 140, 348, 351-2, 356, 358

 ιδεολογία 63, 72, 90, 133, 167, 187-200, 205, 207, 374, 387, 389-90, 392, 397, 398, 408-10, 525
 ιδεότυπος 88-91, 102, 120, 235, 237, 245, 248-9, 417, 445, 451, 455, 525
 ιερατείο 241, 416, 420, 437, 439-40
 ιμπεριαλισμός 330, 396

- ινδουισμός 414, 420, 429-34, 435
 ιουδαϊσμός 414, 434-41
 ιστορία 70, 156, 180, 225, 329-30, 364,
 414, 435, 465, 467
 και θεωρία 329, 344, 366, 385
 ιστορικοί νόμοι 366-70
- Καλθίνος, καλθινισμός 452-5
 Καντ, Ι. 27, 28, 76-7, 100, 129, 134, 197,
 350, 517
- καπιταλισμός 33, 35, 64, 66-7, 69, 71-2,
 88, 91, 106, 121, 157, 159, 167-9,
 175-6, 180, 182-6, 197-8, 203,
 205-7, 219, 222, 224-6, 230, 233,
 254-6, 327, 331, 360, 365, 367-9,
 371, 372, 374, 379, 380, 381-2,
 385-99 *passim*, 393-9, 405, 407,
 425-7, 429, 434, 442-62 *passim*,
 466, 481, 483-5, 500
- κάστα 429-34
- καταμερισμός εργασίας iv, 26, 37, 113-23
 passim, 135, 142, 145, 147, 161, 163,
 167, 169, 172, 177, 182, 190, 206,
 218, 248, 265, 278, 314, 326-7, 331,
 334-6, 338-9, 344, 356, 357, 360,
 372, 380-4, 386, 406, 430, 459, 525
- κατανόηση 75, 78-9, 85-8, 92, 225, 233,
 270, 328, 394, 469, 474, 475,
 478, 482, 525
- Κένυς, Τζ. Μ. 168
- Κίρκεγκωρ, Σ. 468-9, 518
- Κλάιν, Μ. 286
- Κλαρκ, Σ. 395
- Κόζερ, Λ. 97, 289, 309-11
- κοινοτισμός 147-8
- κοινωνικά γεγονότα 25, 46-59, 67, 105,
 112-3, 214, 226, 477, 525
- κοινωνικά ρεύματα 53-4, 525
- κοινωνική εξέλιξη 15, 25, 33, 38, 71, 156,
 273, 318, 329, 340-1, 344, 347,
 360, 376, 391, 396-9, 416, 524
- κοινωνική κατασκευή 309-10, 319
 βλ. επίσης κονστρουκτιβισμός
- κοινωνική μεταβολή 15, 38, 109, 254,
 318, 329, 330, 334, 339, 421
- κοινωνική σύγκρουση 121, 171, 186, 205-6,
 215, 226, 231, 265, 268, 284, 286,
 289-90, 317, 319, 326, 335-6, 344,
 364
- κοινωνικές τάξεις βλ. τάξη
- κοινωνικοί τύποι 281, 294-301
 ο ξένος 299-301, 308, 318
 ο σπάταλος 297
 ο τυχοδιώκτης 298-9
 ο φιλάργυρος 296-7
- κοινωνικότητα 286-7
- κοινωνιολογία 14, 24-5, 28, 32, 39-40,
 43, 46-8, 59, 75, 78-81, 93, 97,
 100, 129, 135, 192, 213-8, 226,
 270, 318, 341, 348, 352, 408-10,
 480, 484
 αστεασή 302
 δραματουργική 28
 και άλλες επιστήμες 25, 98
 μικροκοινωνιολογία 268, 281
 της γνώσης 128-33, 347
 της εκπαίδευσης 134-41
 της θρησκείας 123-8, 232, 254, 414-22
 τυπική iv, 317, 528
 φαινομενολογική v, 262, 476
- κόμμα 34, 212, 236-7, 249, 255
- κομμουνισμός 23, 82, 135, 154, 366,
 379, 381, 399-400, 408-6
 πρωτόγονος 200-3, 370-3, 527
- κομφουκιανισμός 414, 419, 422-7, 428,
 429, 431
- κονστρουκτιβισμός 46, 309-10
- Κοντ, Α. 24-5, 43-5, 58, 62, 75, 348,
 467, 518
- κράτος 3, 23, 26, 89-90, 101, 175, 181-7,
 189-90, 193, 196, 256, 308-10,
 319, 361, 374, 392, 399, 461
- κατά Βέμπερ 89-90, 221, 223, 227,
 235, 241-2, 246-7, 250, 256,
 326, 424
- κατά Μαρξ 23, 26, 168, 175, 181-7,
 189-90, 193, 196, 218, 374, 377-
 9, 404-7
- κατά Ντυρκέμ 26, 141-5, 182, 185,
 347, 349, 352-3, 360, 400

- Κρέμπι, Ι. i-vi
 κυριαρχία 84, 236-54, 287-9, 417
 νόμιμη-ορθολογική 238, 242, 243,
 246-54, 289, 425, 526-7
 παραδοσιακή 238, 240, 242, 243-6,
 247, 527
 χαρισματική βλ. χάρισμα
- Λακάιν, Ζ. 107
 Λάκιμαν, Τ. 66, 70
 Λας, Κ. 119, 320, 346
 Λεβί-Στρως, Κ. 130
 λειτουργία, λειτουργισμός 52, 69-70,
 116, 120-1, 127, 128, 184, 186-
 7, 265, 289, 334, 336-7, 374,
 478, 526
 Λένιν, Β.-Ι. 403, 407, 485, 518
 Λίβαϊν, Ντ. 99, 101-2, 300
 Λιουκς, Στ. 118, 120, 125-7, 142, 345-6
 Λιτ, Ντ. 86
 Λόκγουντ, Ντ. 112, 229, 478-9
 Λόμπκοβιτς, Ν. 366-9
 Λούθηρος, λουθηρανισμός 452, 454-6
 Λούκατς, Γκ. iii, 28, 72-3, 95, 97-8,
 103, 132, 157, 188, 194, 269,
 277, 280-1, 294-5, 369, 466, 518
 λούμπεν προλεταριάτο βλ. τάξη
 Λυοτάρ, Φ. 6
- Μακλέλλαν, Ντ. 176, 193, 401-2, 404,
 406
 Μακλέμορ, Σ.Ντ. 300
 Μαντέλ, Ε. 169, 395
 Μάνχαϊμ, Κ. 28, 132, 519
 Μαρκούζε, Χ. 443-4, 519
 Μάρσαλ, Τ. 185
 μεγαλούπολη βλ. μητρόπολη
 Μεγισού, Κ. 371
 μεθοδισμός 449, 455-6
 Μερλώ-Ποντύ, Μ. 469, 519
 μεταμοντερνισμός v. vi. 2-11, 29, 75, 96,
 180, 204, 207, 218, 272, 275,
 340, 358, 410-1, 466, 492, 526
 και Ζίμμελ iv, 29, 272, 280, 304,
 315, 318-9, 466, 468, 470
- μετανεοτερικότητα 117, 307, 319-20,
 344, 483
 Μηντ, Τζ. Χ. 102, 136, 519
 μητρόπολη 27, 36, 302-4, 318, 338
 Μίλλ, Τζ. Στ. 63, 519
 Μίγελς, Ρ. 236, 519
 μόδα 304-7, 320
 Μουζέλις, Ν. v, 410
 Μουρ, Μπ. 175
 Μουρ, Ρ. 229
 Μπαλιμπάρ, Ε. 388-9
 Μπασκάρ, Ρ. 77
 Μπένθαιμ, Τζ. 191
 Μπέντις, Ρ. 32, 34, 212, 232, 237, 238,
 242, 423, 433, 438, 443
 Μπέντον, Τ. 364
 Μπέργκερ, Π. 66, 70
 Μπλάουερ, Ρ. 161
 μπουρζουαζία βλ. αστική τάξη
 Μπωντριγκάρ, Ζ. 198, 272
 μυστικότητα, μυστικές κοινωνίες 290-4
- νεοτερικότητα iv, 13, 15, 26, 29, 99, 103,
 121-2, 216, 220-2, 246, 254, 265,
 279-81, 290, 299-300, 301-7,
 318, 327, 330-1, 334, 349, 359,
 361, 366, 385, 418, 452, 456,
 458-62, 466, 470, 477, 481-4
- Νίτσε, Φ. 7, 28, 218, 466-7, 469, 520
 νοσηματοδοτημένη δράση 79-88, 525-6
 νομιμοποίηση 213-4, 242, 247, 398
 Ντάγκλας, Τζ. 57-8, 106
 Ντεριντά, Ζ. 410
 ντετερμινισμός 67, 169-70, 183, 192, 193-
 4, 236, 254, 360, 364-5, 368, 390,
 526
- Ντρέυφους (υπόθεση) 24, 349, 352, 358
- οικογένεια 37, 40, 64, 190, 317, 318
 κατά Βέμπερ (Ινδία και Κίνα) 241,
 423, 425, 427, 429, 430
 κατά Ένγκελς 200-4, 317, 340
 κατά Ντυρκέμ 145
 οργανική αναλογία 50, 120-1, 263-4, 318,
 334, 342, 344, 386, 414, 527

- ορθολογικότητα 10, 34, 80-5, 102-3, 106, 219-21, 246-8, 250, 254, 257, 275, 337, 359, 398, 414, 418-9, 425, 427, 434, 437, 444-5, 451-2, 455, 527
 εργαλειακή 33, 84, 219-23, 255, 326-8, 331, 458, 460, 481, 524
 ουσιαστική (ή διαλεκτική) 84, 219-21, 255
 βλ. επίσης εξορθολογισμός
- Όσουεν, Ρ. 348
 Όουκς, Γκ. 313
- παιγνιότυπος 101, 286, 316, 320, 467, 527
 Πάουερς, Τσ.Χ. 303, 319
 Πάρκιν, Φ. 31, 233, 235, 242, 246, 255
 Πάρσονς, Τ. ν. 12, 86, 113, 135-6, 218-9, 221-2, 265, 268, 289, 314, 344, 476, 478-60, 520
 πατριμονιαλισμός 244-5, 253, 432, 527
 Πίερς, Φ. 134, 344, 353, 497
 πόλη (αστικός τρόπος ζωής) βλ. μη-τρόπολη
 πόλη-κράτος 377, 379
 πολιτιότητα 185, 527
 Πόππερ, Κ. 45
 Πουλαντζάς, Ν. 175-7
 πουριτανισμός 420, 427, 428, 442, 454
 προϊδεασμοί 48-9, 53, 63, 90-1, 146, 527
 προκαθορισμός 453, 457
 προλεταριάτο βλ. τάξη
 προνεοτερικότητα 220, 243-7, 331, 338, 376, 415, 425, 448-52
 προτεσταντισμός 33, 72, 88, 442-5, 451-7, 500
 προφητεία, προφήτης 416-9, 435-6, 439-41, 457
 πτωτική τάση του κέρδους 394-7
- Ράιτ, Έ.Ο. 178, 390, 393
 Ράνσμαν, Γ.Γκ. 391-2, 396-7, 409
 Ρεξ, Τζ. 229
 Ρικάρτο, Ντ. 20, 23, 165, 176, 520
 Ρίκερτ, Χ. 76, 520
 Ρονγκ, Ντ. 479
- Ρόουζ, Ν. 319
 Ρουσό, Ζ.-Ζ. 350
 Ρωσική Επανάσταση 160, 403
- Σαν-Σιμόν, Α.-Κ. 347-8, 520
 Σακς, Κ. 201
 Σαρτρ, Ζ.-Π. 82-3, 192, 270, 295, 365, 469, 520
 Σέιερ, Ντ. 460, 462
 σέκτα 429-30
 Σκαφ, Α. 317
 Σμιθ, Ά. 20, 23, 164-5, 438, 520
 σοσιαλισμός 24, 29, 484-5
 κατά Βέμπερ 220, 236, 459, 462
 κατά Ζίμμελ 276
 κατά Μαρξ 154, 192, 203, 365-6, 379, 389, 393, 396-7, 399-400, 403, 405-6, 481
 κατά Ντυρκέμ 24, 344, 346-9, 354, 360
- Σουτς, Ά. 89
 Σπένσερ, Χ. 118, 341, 520
 στάτους, ομάδες στάτους 15, 34, 212, 227, 230-6, 241, 244-5, 253, 255-6, 307, 430, 440, 527
 σύγκρουση ρόλων 265, 284, 286
 συλλογική συνείδηση 53, 57-8, 114-9, 124, 135, 139, 140, 145, 147-8, 234-5, 327, 331, 336-7, 339, 352, 356, 357-9, 386, 451, 459-60, 528
 συμβολική διαντίδραση ν. 29, 67, 192, 262, 476, 479
- σχέσεις
 κοινοτικές 216, 526
 παραγωγής 22, 61, 106-7, 168-9, 222, 388, 392, 396, 403, 406, 447, 476, 528
 συνεργατικές 216-7, 528
 σχετικισμός 78, 129, 131-2, 468, 470
 Σχήμα Βάσης & Εποικοδομήματος 68, 408-10
 σωματειακές ενώσεις 217-8, 228, 232, 235
- Τάινις, Φ. 216, 520

- τάξη 15, 23, 36-7, 63-4, 69, 100, 121, 170-87,
 202-4, 206-7, 305-6, 326, 331,
 340, 360, 383, 476-7, 528
 αγροτική 172-4, 176, 183, 239, 418,
 425, 523
 αστική 64, 71, 174-6, 181, 183-5, 194,
 203, 242, 382-3, 385, 393, 401-4,
 462, 523
 γαιοκτητική βλ. αριστοκρατία
 εργατική 132-3, 175-8, 181, 185,
 188, 203, 228-9, 255, 306, 308,
 365, 383, 393, 401-3, 462, 527
 κατά Βέμπερ 33, 212, 216-7, 227-
 33, 255, 418
 κατά Μαρξ 23, 36, 63-4, 69, 170-87,
 232, 372, 381, 386-7, 399-404
 λούμπεν προλεταριάτο 179, 183, 239,
 526
 μικροαστική 176-7, 229, 526
 τασιμός 422, 427
 Τέιλορ, Τσ. 332, 458
 Τέρνερ, Μπ. 226, 230, 234, 254-6, 319
 Τέρνερ, Τζ. 317
 Τζέμσον, Φ. 304, 411
 τιμωρία 3, 50, 139, 141, 474
 Τόμσον, Ε.Π. 171
 Τόμσον, Κ. 340, 343, 347
 τοτεμισμός 123-4, 127-7, 130
 τρόπος παραγωγής iv, 62, 366, 370-87,
 388-90, 396
 αρχαίος 371, 372, 376-9, 391, 523
 ασιατικός 371, 372, 373-5, 376, 391, 523
 γερμανικός 371, 372, 375-6, 377-8
 καπιταλιστικός βλ. καπιταλισμός
 μεταβατικός 387, 389
 σλαβικός 372, 375
 σοσιαλιστικός βλ. σοσιαλισμός
 φεουδαρχικός βλ. φεουδαρχία
 Τρότσκι, Α. 403, 521
 Τσόντοροου, Ν. 314
 υδραυλικές κοινωνίες 375
 υπαρξισμός iii, v, 29, 97, 270, 295, 468,
 528
 υπεραξία 166-7, 394, 499
 υπερκαθορισμός 403, 528
 υπερπροϊόν 201, 371, 373, 390
 υποκειμενικότητα 274-7, 281, 301, 305,
 314-5, 319, 328, 353, 372, 380,
 407, 464, 466
 φεμινισμός 3, 57, 133, 196-7, 200, 204,
 313, 315, 320, 422
 φεουδαλισμός βλ. φεουδαρχία
 φεουδαρχία 64, 343
 κατά Βέμπερ 221-2, 244-5, 419,
 425, 427, 432
 κατά Μαρξ 64, 365, 367, 372, 376,
 379-85, 387-9, 391, 393, 401, 528
 φετιχισμός του εμπροσθέντος iv, 29,
 159, 162-4, 167, 197, 466, 528-9
 Φοτ, Τζ. 317
 Φόουερπαχ, Α. 65, 125, 521
 Φουκουγάμα, Φ. 366
 Φουκώ, Μ. 7, 99, 129, 319, 470, 521
 Φραγκλίνος, Β. 445-8, 451, 456
 Φρίσμπυ, Ντ. 262-6, 470
 Φρόντ, Σ. 63, 79, 129, 135-6, 144, 160,
 284, 342, 352, 408, 443, 521
 φτώχεια, οι φτωχοί 307-11
 Χάντεγκερ, Μ. 469
 Χάμπερμας, Γ. vi, 11, 162, 182, 358-9,
 397-9
 Χάρβεϊ, Ντ. 175, 206, 303, 396, 411
 χάρισμα, χαρισματική ηγεσία 237-43, 416,
 430, 440, 529
 Χέγκελ, Γκ. 20, 22, 29, 64-5, 70, 143,
 181, 364-5, 374, 438, 467, 488,
 521
 Χέιγουορντ, Τζ. 349
 Χέμπελ, Κ. 368-9
 Χερστ, Π. 371, 374
 Χίντες, Μπ. 371, 374
 Χόλτον, Ρ. 226, 230, 234, 254-6, 319
 Χόμπσμπανουμ, Ε. 372, 375, 379
 Χόρτον, Τζ. 346
 Χόσλντ, Α. 197
 χρήμα 36, 168, 198, 219, 269-80, 282, 293,
 296, 302, 384, 445-6, 459, 470

ψυχράδωση iii, v, 37, 138, 144, 192, 195,
196, 204, 285-6, 292-3, 320, 352,
408, 443-4

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΙΑΝ ΚΡΕΪΜΠ
ΚΛΑΣΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΤΩΝ ΜΑΡΚΟΥ ΚΑΡΑΣΑΡΙΝΗ & ΠΑΝΤΕΛΗ ΛΕΚΚΑ
ΚΑΙ ΜΕ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΤΕΛΗ ΛΕΚΚΑ
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΗ ΘΥΜΕΛΗ
ΤΑ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ ΔΙΟΡΘΩΣΕ
Η ΑΝΤΩΝΙΑ ΤΣΟΥΜΗ
ΤΑ ΦΙΛΜ ΕΚΑΝΕ Η ΟΡΦ
Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΕΓΙΝΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΑΓΓΕΛΟΣ ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε.
ΚΑΙ Η ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ
ΣΤΗ Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ - Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ Ο.Ε.
ΤΟΝ ΝΟΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2009
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΚΑΤΑΡΤΙ

ἀριθ. ἔκδ. 69



